

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

**İLK DÖNEM İSLÂM KELÂMÇILARININ
TESLÎS ELEŞTİRİLERİ**

Fikret SOYAL
(2502040108)

İstanbul 2011

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

**İLK DÖNEM İSLÂM KELÂMÇILARININ
TESLÎS ELEŞTİRİLERİ**

Fikret SOYAL
(2502040108)

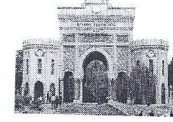
Tez Danışmanı
Prof. Dr. Ömer AYDIN

İstanbul 2011

TEZ ONAY SAYFASI



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜDÜRLÜĞÜ



TEZ ONAYI

Enstitümüz **TEMEL İSLAM BİLİMLERİ** Anabilim Dalında **2502040108** numaralı **FİKRET SOYAL**'m hazırladığı "**İLK DÖNEM İSLAM KELAMCILARININ TESLİS ELEŞTİRİLERİ**" konulu **YÜKSEK LİSANS / DOKTORA TEZİ** ile ilgili **TEZ SAVUNMA SINAVI**, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 28.Maddesi **11.02.2011 CUMA** günü saat: **16.30**'da yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABUL**.....'ne* **OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ(*)	İMZA
PROF.DR.ÖMER AYDIN	KABUL	
PROF.DR.ADİL BEBEK	Kabul	
PROF.DR.RAMAZAN BİÇER	Kabul	
DOÇ.DR.MUSTAFA KARATAŞ	KABUL	
YRD.DOÇ.DR.RAMAZAN YILDIRIM	Kabul	

ÖZ

Bu çalışmada ilk dönem İslâm Kelâmcılarının Hıristiyanlığın teslîs inancına yönelttiği eleştiriler ele alınmaktadır. Bundan dolayı çalışma Gazzâlî'ye kadar olan Mütেকaddimun dönemi Kelâmcılarının eleştirileriyle sınırlandırılmıştır. İslâm Kelâmcıları Kur'an'dan ilham alarak tevhîd inancının esaslarını ispat ederken diğer din ve mezheplerin görüşlerini de eleştirmişlerdir. Hıristiyanlıkla ilgili diğer meselelerle birlikte üzerinde en fazla durulan husus, İsa'nın konumudur. Hıristiyanların İsa'nın Allah'ın Oğlu olduğu iddiaları, Kelâmcılar tarafından derinlemesine ele alınıp reddedilmiştir. Bu bağlamda eleştiriler de genellikle Konsillerde alınan kararlarla ulaşılan Baba, Oğul, Kutsal Ruh anlayışı çerçevesinde meydana gelen teslîs tartışmaları neticesinde doğan Nesturîlik, Ya'kubîlik ve Melkânîlik mezhepleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Söz konusu bu üç mezhebin teslîs anlayışlarını eleştiren ilk dönem Kelâmcıları konuyu daha çok ulûhiyet bahsi içinde ele almışlardır. Kelâmcıların bir kısmı Hıristiyanların Kutsal metinlerini kullanarak eleştiride bulunurken, diğer bir kısmı ise sadece rasyonel delillerle yetinmişlerdir.

ABSTRACT

In this study, it is dealt with that Early Islamic Kalam scholars criticized Christian trinity doctrine. Therefore, the study is limited with criticisms of Mutekaddimin kalam scholars before Gazzali. Kalam scholars tried to substantiate tawhid doctrine, which is inspired by Quran, criticizing the theological ideas of other religions and sects. The most significant point in this discussion is the position of Jesus Christ, besides other issues with Christianity. The Christian claims, which Jesus Christ is the Son of Allah, had criticized profoundly by Kalam scholar. There were controversial polemics, religious separations and anathemas after acceptance that Jesus Christ is the Son of God during the early period of Christian councils. The ideas of Nestorian, Jacobite and Melkite churches, which had been emerged from the debates of nature of Jesus Christ, had been examined in the texts of Kalam scholars. Early (Mutekaddimin) Kalam scholars that had discussed the idea of trinity of these three Christian Sects had dealt with the matter in the frame of theological debate. Some scholar had criticized these ideas using the Christian Holy Book and some of them had applied the rational evidences to that matter.

ÖNSÖZ

Gerek İslâm Kelâmı gerek diğer bilim dalları açısından, “öteki” diyebileceğimiz din ve mezhepler konusu oldukça önemlidir. Özellikle Kelâmcıların yoğun bir şekilde üzerinde durdukları husus, diğer din ve mezheplerin İslâm’a ve onun esaslarına yönelik saldırı niteliğindeki değerlendirmelerine karşı koymaktır. Bu karşı koyuş, bazen sadece savunma niteliği arz ederken, çoğunlukla Hıristiyanların inanç dünyalarına ait sapık ve yanlış görüşleri tespit etmek ve bunlara cevap vermek şeklinde ortaya çıkmıştır. Teslîse dair görüşleri ortaya koyan İslâm Kelâmcıları böyle yaparak İslâm tevhîd inancını da isbat etmişlerdir.

Öte yandan dinler arası diyalog çalışmalarının yoğunlaştığı günümüzde öteki dinlerle, özellikle Hıristiyanlıkla alakalı çalışmaların önemi daha da artmıştır. İslâm Kelâmı açısından Hıristiyanlıkla ilgili bir takım çalışmalar yapıldığı ülkemizde, Hıristiyanlık teolojisinin en önemli konusu olan teslîs inancına dair Kelâmcıların yönelttiği tenkitleri ele alan müstakil bir çalışmanın yapılmadığını görüyoruz. Zira Hıristiyanlık konusu reddiye geleneğinden itibaren, tahrif, tebşirat, Mesîh inancı, Hz. İsa’nın babasız dünyaya gelmesi konuları başta olmak üzere, usûlu’-d-din açısından farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır. Bu anlamda günümüz açısından Hıristiyanlığın bu sayılanlar bağlamında, pek çok çalışmaya konu olduğunu biliyoruz. Bu yönüyle özellikle teslîs inancıyla alakalı Kelâmcıların yaptıkları eleştirileri tespit etmenin, günümüz akademik ve ilmî çalışmaları açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Bu düşüncelerle hazırlanan tez çalışmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş’te, tezde takip edilen metot, araştırma konusunun önemi ve kaynaklarla ilgili bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde, Hıristiyanlığın yüzyıllar süren tartışmalarına ve ayrışmalarına neden olan teslîs inancı incelenmiştir. Teslîs inancıyla alakalı olarak aynı zamanda ökümenik sayılan, siyasi ve dinî nedenlerle toplanan ilk yedi Konsil, bu toplantılar sonunda ortaya çıkan aforozlar ve buna bağlı itizaller/ayrılıklar ele alınmıştır. Bu itizallerin sonucunda erken dönem doğu Hıristiyanlığı mezheplerini oluşturan Nesturîlik, Ya’kubîlik ve Melkânîlik hakkında bilgiler verilmiştir.

İkinci bölümde, Kur'an ve Hadislerde Hıristiyanlık ve onların ilâh anlayışı, teslisle alakalı metinler değerlendirildikten sonra, reddiye literatürünün oluşmasında ve sonraki Kelâm kitaplarına kaynaklık yapan eserler incelenmiştir. Bu çerçevede Abdullah b. İsmail el-Haşîmî ile Abdülmesih el-Kindî'nin karşılıklı mektuplaşması, Ali b. Rabbân et-Taberî'nin, Ebû İsâ el-Verrâk'ın reddiyesi ve Câhız'ın risâlesi bu bölümün şekillenmesinde önemli unsurlar olmuşlardır.

Üçüncü bölümde Kelâm açısından Hıristiyanlığın teslîs inançları konusu işlenmiştir. Burada öncelikle, Kelâmcıların yaklaşım biçimlerini tespit etme açısından Kelâm'ın tarifi, konusu ve hedefi açısından konunun Kelâm ilmiyle ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır. Daha sonra Mutekaddimun dönemi Kelâmcıları arasında sayılan Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, Ebû Mansur el-Mâtürîdî, Bâkillânî, Kâdı Abdülcebbâr, İbn Hazm, Cüveynî, Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî gibi âlimlerin eserlerinde konuya nasıl yaklaştıkları incelenmiştir. Teslîs eleştirisinde bulunan Kelâmcıların ele aldıkları konular belli başlıklar altında incelenerek ortak noktalar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Böyle bir çalışmanın ortaya çıkmasında emeği geçenleri anmak adına, öncelikle bir dönem tez izleme komitesinde yer alarak değerli katkılarını sunan Prof. Dr. Emrullah Yüksel Bey'e teşekkür ediyorum. Konunun seçiminden çalışmanın ortaya çıkmasına kadarki süreçte bana her yönüyle destek olan danışman hocam Prof. Dr. Ömer Aydın Bey'e, tez izleme komitesinde yer alarak değerli görüşlerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Ramazan Biçer ve Doç. Dr. Mustafa Karataş Bey'lere teşekkürlerimi arz ediyorum. Ayrıca savunma jürisinde yer alarak tezimi okuyan ve tavsiyelerde bulunan Prof. Dr. Adil Bebek Bey'e de müteşekkrim. Yine tezimi okuyarak tavsiyelerde bulunan Yard. Doç. Dr. Ramazan Yıldırım'a, tezin ilgili bölümünü okuyarak katkı sunan Yard. Doç. Dr. Hakan Olgun'a, desteklerinden ve katkılarından dolayı Dr. Ahmet Erhan Şekerci'ye, Araş. Gör. Dr. Ümit Horozcu'ya, Araş. Gör. Dr. Adem Arıkan'a, Araş. Gör. Mehmet Alıcı'ya, Araş. Gör. Muhammed Yuşa Yaşar'a ve Harun Yılmaz'a müteşekkirim. Son olarak, akademik çalışmanın zorluklarına karşı bana destek olan eşim Nurdan Hanıma ve kızım Meryem Rana'ya da teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
A. Konunun Amacı ve Önemi	1
B. Sınırları	3
C. Kaynaklar.....	6
BİRİNCİ BÖLÜM	17
ERKEN DÖNEM DOĞU HİRİSTİYANLIĞINDA	17
TESLİS İNANCI.....	17
I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	18
A. Baba	18
B. Oğul.....	19
C. Kutsal Rûh	19
II. ERKEN DÖNEM TESLİS TARİHİ	20
A. Hıristiyanlığın Teslîs Anlayışı	20
B. İznik Konsili Öncesi	28
1. Tarihsel Süreç	28
2. Teolojik Süreç	35
C. Konsiller Dönemi	39
1. I. İznik Konsili (325).....	41
2. I. İstanbul Konsili (381)	45
3. I. Efes Konsili (431).....	47
4. Kadıköy Konsili (451)	50
5. II. İstanbul Konsili (553)	52
6. III. İstanbul Konsili (680-681)	53
7. II. İznik Konsili (787).....	54
III. ERKEN DÖNEM DOĞU HİRİSTİYAN MEZHEPLERİNİN TESLİS ANLAYIŞLARI	58

A. Nesturîlik.....	60
B. Ya'kubîlik.....	64
C. Melkânîlik.....	65
İKİNCİ BÖLÜM.....	68
TESLÎS ELEŞTİRİSİ YAPAN İSLÂM KAYNAKLARI	68
I. HZ. MUHAMMED DÖNEMİNDE MÜSLÜMAN-HİRİSTİYAN İLİŞKİLERİ.....	69
II. KUR'AN VE HADİSLERDE HİRİSTİYANLARIN TESLÎS ANLAYIŞLARI	75
A. Hz. İsa'nın Allah'tan Bir Kelime Olması.....	80
B. Hz. İsa'nın Allah'tan Bir Rûh Olması	81
C. Hz. İsa'nın Rûhu'l-kuds ile Te'yit Edilmesi	82
D. Çarmıh Olayı.....	85
E. Hz. İsa'nın Beşer Olarak Allah'ın Elçisi Olması.....	86
III. MÜSTAKİL REDDİYE YAZARLARI VE TESLÎS ELEŞTİRİLERİ.....	90
A. Abdullah b. İsmail el-Haşimî (ö. 205/820)	93
B. Ali b. Rabbân et-Taberî (ö. 240/855)	98
C. Ebu İsa Muhammed b. Harun el-Verrâk (ö. 248/862)	103
D. Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/868)	119
E. Reddiyelerde Öne Çıkan Tartışma Konuları	128
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	133
İLK DÖNEM KELÂMCILARININ TESLÎS ELEŞTİRİLERİ	133
I. KELÂM İLMİ VE KELÂM'DA TESLÎS ELEŞTİRİSİNİN YERİ.....	134
II. KELÂMCILARIN TESLÎS ELEŞTİRİLERİ	136
A. Müttekaddimûn Dönemi Kelâmcıları	136
1. Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/936).....	138
2. Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944)	138
3. Bâkillânî (ö. 403/1013).....	141
4. Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1024).....	143
5. İbn Hazm (ö. 456/1064)	147
6. el-Cüveynî (ö. 478/1085)	151
7. Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100)	152
8. Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115).....	153
III. TESLÎS ELEŞTİRİSİNDE İŞLENEN KONULAR.....	154

A. Hıristiyanlık Tanrı Anlayışı	154
B. Eleştirilerde Ele Alınan Konular	165
1. Hıristiyanların Cevher Anlayışları.....	165
2. Asıllar/Uknumlar	169
3. İttihâd/İnkarnasyon.....	175
4. Çarmıh Anlayışları.....	183
5. Erken Dönem Doğu Hıristiyanlığı Mezheplerine Yönelik Eleştiriler	185
6. Hz. İsa'nın mucizeleri.....	194
7. Hz. İsa'ya Allah'ın Oğlu Nitelemesi	200
8. İslâm'daki Sıfat Anlayışıyla Hıristiyanlık'taki Uknum Anlayışı Arasındaki İlişki ..	206
SONUÇ.....	217
KAYNAKÇA.....	227
ÖZGEÇMİŞ.....	241

KISALTMALAR

a.g.e	Adı geçen eser
a.g.m.	Aynı geçen makale
a.mlf.	Aynı müellif
a.y.	Aynı yer
AÜİFD.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE.	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
DİA.	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
EÜİFD.	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
FÜSBE.	Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
H.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
HÜİFD.	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İÜİFD.	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
krş.	Karşılaştırınız
M.Ö.	Milattan önce
M.	Milâdî
mad.	Maddesi
MÜİFD.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
SAÜİFD.	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜİFD.	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SDÜİFD.	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
t.y.	Tarihsiz
UÜSBE.	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
y.y.	Yayın yeri yok

GİRİŞ

A. Konunun Amacı ve Önemi

Diğer din ve mezheplere yönelik çalışmalar kapsamında, genel olarak İslâm âlimlerinin Hıristiyanlık üzerinde daha çok durdukları görülmektedir. Bunun çeşitli nedenleri olsa da, öncelikle Kur'an ve Hadislerde tespit edilen İslâm'ın inanç ilkelerinin ortaya konması amaçlanmıştır. Kur'an'da Hıristiyanlığın teslîs inancıyla ilgili olan âyetler, başta Hıristiyanlık olmak üzere diğer dinlere dair bakış açısını belirleyen bir etken olmuştur. Hıristiyanların teslîs inançlarını eleştiren Kur'an âyetlerinden hareket eden Kelâmîcılar, onlara bu çerçevede tenkitlerde bulunmuşlardır.

Semâvî dinler arasında mezhepleşme hareketine maruz kalan dinlerden birinin de Hıristiyanlık olduğu anlaşılmaktadır. Hıristiyanlık tarihinde mezhepleşme hareketi üç döneme ayrılarak incelenmiştir. Bunlardan birincisi, ayrılmış doğu kiliselerinin ortaya çıktığı M. 5. yüzyıldır. İkincisi Katolik ve Ortodoks ayrılığının görüldüğü M. 11. yüzyıldır. Üçüncüsü de, Protestanların Katolik kilisesinden ayrıldıkları M. 16. yüzyıldır. Bu ayrışmalar içerisinde konumuzla alakalı olması hasebiyle, ilk dönemde meydana gelen ayrılmış Doğu Kiliselerinin oluşturduğu mezhepleşme hareketleri incelenecektir.

Yahudi inancına sahip bir toplum içinde ortaya çıkmış olan Hıristiyanlık başlangıçta bir mezhep hareketi olarak kabul edilmiştir. İlerleyen dönemlerde olayın seyri değişmiş, İsa'nın çarmıha gerilmesi şeklinde sonuçlanmasına kadar varmıştır. Roma İmparatorluğuna ait topraklarda kendine yer bulmaya çalışan Hıristiyanlık için İmparatorluk-Hıristiyanlık ilişkisinde değişen bir tablo ortaya çıkmış, bu ilişkilerin şekli sürekli değişmiştir. Zaman zaman korunup kollanan Hıristiyanlık, başka bir dönemde reddedilmiştir.

İmparatorluk-Hıristiyanlık ilişkisi ilk dört asırda daha hareketliken, aynı zamanda İsa'nın tabiatı hakkındaki tartışmalar örneğinde olduğu gibi, Hıristiyanların kendi iç meseleleri de bu dönemlerde tartışılmaya devam ediyordu. Miladi II. ve III. yüzyıllardan itibaren Hıristiyanlar arasında özellikle İsa'nın şahsı, Meryem ve Kutsal Rûh konuları üzerinde meydana gelen tartışmalar IV. yüzyılla birlikte daha şiddetli

ve etkili devam etmiştir. İsa doktrini, kristoloji (christologia)¹ terimiyle ifade edilmiştir. “Hz. İsa’nın tabiatı” sorunu şeklinde ifade edilebilecek bu durum, Hıristiyanlık içinde her zaman tartışma konusu olmuştur. Buna göre, Hıristiyanlar içinde bir grup, onun tam bir Tanrısal tabiata sahip olduğunu söylerken, diğer bir grup da onun Tanrısal tabiatının yanı sıra tam bir beşer tabiatının olmasını zorunlu görmüştür. Bu yüzden İsa’nın “Tanrı” ya da “beşer” olarak algılanması meselesi ikinci yüzyıldan altıncı yüzyıla kadar Hıristiyanlar arasında en hararetli tartışılan konu olmuştur.

Kendi içinde ciddi teolojik sorunlar yaşayan Hıristiyanlık, bir taraftan da Roma İmparatorluğu içinde hızla yayılmaya başlamıştır. Bu yayılmaya karşı İmparatorluk yetkilileri Hıristiyanlıkla ilgili gelişmelere kayıtsız kalamamış, Hıristiyanlık tarihinde önemli yeri olan Konsillerin toplanmasını sağlayarak ortaya çıkan problemlere bizzat müdahalede bulunmuşlardır. Dördüncü yüzyıldan itibaren sık sık toplanan Konsillerde farklı teolojik algılardan kaynaklanan ayrılıkları durdurmak isteyen İmparatorlar, böylece ülkelerinde istikrarı sağlamaya çalışmışlardır.

Konsil toplantılarının her biri, farklı Hıristiyan eğilimler arasında ortaya çıkan teolojik tartışma ve ayrışmalara çözüm bulmaya yönelik bir faaliyet olmuş,² ancak bu Konsillerin sonrasında birçok aforoz ve itizaller ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlık tarihi açısından ökümenik³ sayılan Konsillerin yapıldığı dönem, ilk dört asırda meydana gelmiştir.⁴ Bu dönemde Konsiller sonrasında kristolojik tartışmalar

¹ Basit bir ifadeyle kristoloji, İsa’da bulunan Tanrısal özellik ile beşerî özellik ve bu ikisinin birliği ve bütünlüğü konusunu teşkil etmiştir. Hıristiyanlık tarihinde II. yüzyılda meydana gelen tartışmalar kristoloji açısından büyük öneme sahip olduğundan söz konusu tartışmalarda bu dönemin başlangıç sayılması gerektiğiyle ilgili geniş bilgi için bkz.: Turhan Kaçar, **Geç Antikçağda Hıristiyanlık**, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009, s. 11-35.

² F. J. Murphy, “Councils”, **New Catholic Encyclopedia**, The Catholic University of America, 1967, C. IV, s. 372.

³ Ökümenik Konsil, genel konsiller de denilen bu Konsillerde Kilise’nin Hıristiyan inanç esaslarını tespit ve tahkîm etmek, âyinlerin icrâsı konusunda kararlar almak ve Hıristiyanlık ahlak ve disiplininin esaslarını belirlemek ve kararlaştırmak üzere Kilise’ye bağlı bütün piskoposların katılımıyla yaptığı toplantıyı ifade etmektedir. Bkz.: Francis Dvornik, **Konsiller Tarihi; İznik’ten II. Vatikan’a**, çev.: Mehmet Aydın, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990, s. 1-5.

⁴ Roger Haight, “Post-Modern Çağda Çoğulculuk ve Hıristiyanlık”, Haz.: Şaban Ali Düzgün, **AÜİFD.**, C. XLIII, (2006), sayı II, s. 82.

çerçevesinde ortaya çıkan mezhepleşme hareketinin bir sonucu olarak Nesturîlik⁵, Ya'kubîlik⁶ ve Melkânîlik⁷ diye adlandırılan erken dönem Hıristiyanlığı içerisinde önem arz eden doğu Hıristiyan kiliseleri ortaya çıkmıştır. Etki ve nüfuz bakımından aynı öneme sahip olamayan bu üç mezhep, aynı zamanda Müslümanların karşılaştıkları Hıristiyanları temsil etmektedirler. Bu noktada, Kur'an ve Hadisler başta olmak üzere İslâm Kelâmcılarının yazdığı reddiyelerde bu grupların hedef alınıp alınmaması meselesi oldukça önemlidir. Hıristiyanlığın teslîs anlayışının oluşumunu ve tarihçesini ortaya koymak amacıyla, erken dönem Hıristiyanlık tarihi noktasında Konsiller ve sonrasında ortaya çıkan mezhepler, mezheplerin teslîs anlayışları ve farklı algılamaları konusu üzerinde durulması gerekli bir durum arz etmiştir. Bu nedenle erken dönem Hıristiyanlık tarihi incelenmiş, Müslümanların karşılaştıkları ve muhatap oldukları kitle olmaları sebebiyle bu üç mezhep yani doğu Hıristiyan kiliseleri üzerinde durularak onlar hakkında bilgiler verilecektir.

İslâm inancını oluşturan tevhîd prensibinden hareketle, Hıristiyanların teslîs anlayışlarının eleştirisinin tespit edilmesi, eleştirilerde ortaya çıkan yaklaşım biçimlerinin ortaya konulması, bu tartışmalarda Kelâmcıların ne kadar başarılı olduklarına dikkat çekilecektir.

B. Sınırları

M. 6. yüzyılda Hz. Muhammed, İslâm vahyini tebliğ etmeye başladığında o dönem açısından putperestlik başta olmak üzere birçok din ve inanç şekilleri vardı. Mecûsîlik, Brahmanlık, Budizm, Sâbîlik, Yahudîlik ve Hıristiyanlık bu dinlerin en önemlileri olarak bilinmektedir. İşte Hıristiyanlık da o günün Mekke toplumu tarafından bilinen bir din idi. İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde Hıristiyanlık kendi içinde uzun yıllar süren teolojik tartışmaları büyük oranda tamamlamıştı.

⁵ Nesturîlik: Daha sonra ayrıntılı olarak inceleneceği üzere, M. 431 yılında yapılan Efes Konsili tarafından aforoz edilen İstanbul Piskoposu Nestoryus'un Kristolojik (Mesihbilim) öğretilerini benimseyenler. Ayrıca Doğu Kilisesi ve Doğu Süryânî Kilisesi olarak da isimlendirilmektedirler.

⁶ Ya'kubîlik: İsim itibarıyla Antakya Piskoposu Yakub Baradey'e nispet edilen Yakûbîlik, genel olarak Monofizitler'i ifade etmekle beraber, özellikle Süryânî Ortodoks kilisesi mensupları için kullanılmaktadır.

⁷ Melkânîlik: Kilise Konsilleri doğrultusunda gelişen Hıristiyan öğretilerini benimseyenler. Başka bir ifadeyle, 451 Kadıköy Konsili'nde belirlenen Kristolojik (Mesihbilim) formülü kabul edenlere verilen isim. Daha sonraki tarihlerde Katolik ve Ortodoks diye ikiye bölünecek olan ve dönemin Roma İmparatoru tarafından kabul edilen resmî Hıristiyanlık.

Müslümanların sosyolojik anlamda Hıristiyanlarla da karşılaşmaları bu çerçevede değerlendirilmelidir.

İslâm'ın Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) vefat ettikten sonra, hicrî I. yüzyıldan itibaren Müslümanlar dinî, siyasî ve sosyal bir takım problemlerle karşılaşmışlardır. Bunlar, Müslümanların kendi aralarında çeşitli ihtilaflar yaşamalarına neden olacak kadar ciddi boyutlara ulaşmıştır. Bu dönemde Allah'ın sıfatları,⁸ büyük günah meselesi⁹ ve ona bağlı olarak irade hürriyeti konularında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Fakat bu, Kelâmî anlamda bir fırkalaşmaya ancak hicrî II. yüzyıldan itibaren neden olmuştur. Bu bağlamda, başta Şia ve Haricîlik olmak üzere ilk fırkalaşmalar bundan sonra başlamıştır. Bu dönemden itibaren Müslümanlar yavaş yavaş diğer din ve toplumlarla karşılaşmışlar, bunun doğal bir sonucu olarak, kendi dinlerini korumak amacıyla bazı savunmaya yönelik tavırlar sergilemişlerdir.¹⁰ Dolayısıyla başlangıçta İslâm'ın ulûhiyet anlayışının zarar görmemesi yani onun korunması yolunda gösterilen çabalar, ilerleyerek varlık ve tabiat gibi çeşitli hususları da ele alan müstakil ve önemli bir ilim haline gelmiştir.¹¹

İslâm inanç sisteminin korunmasına yönelik çaba gösteren ilim adamları Kelâmcılar olmuşlardır. Bu anlayış, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren devam ettirilmiş, İslâm'a karşı olan görüş ve düşünceler Kelâmcılar tarafından tenkit edilirken İslâm tevhîd anlayışının temel prensipleri de isbat edilmiştir. Dolayısıyla diğer din ve mezheplere karşı İslâmî tavrı gösteren¹² Kelâmcıların söylemini öncelikle Kur'an ve Hadisler belirlemiştir. Kur'an'da genel olarak Hıristiyanlar

⁸ İlyas Çelebi, "Sıfat", mad., İstanbul, **DİA.**, 2009, C. XXXVII, s. 101.

⁹ Büyük günah meselesinin ortaya çıkış sebebi, yaklaşık olarak hicretin 36 ve 37. yıllarında meydana gelmiştir. Bu da Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle olmuştur. Daha sonra Cemal ve Sıffin savaşlarının neticesine göre Müslümanlar daha önce tartışmadıkları bazı problemlerle karşılaşmışlardır. Zira burada daha önce olmayan, iki tarafta da Müslümanların bulunduğu bir savaş ve bu savaşta öldürülen Müslümanlar vardı. Öldüren katil, öldürülen de maktül olduğu göre, bu durum nasıl izah edilecekti. Bu soruya bir cevap bulunamamışken, Haricîlerin ilk grubunu oluşturan kişilerin Hz. Ali'den ayrılmaları bu problemi daha da büyütülmüştür. Çünkü onlara göre hem Hz. Ali hem de Muaviye büyük günah işlemişlerdir. İşte bu tartışmalar İslâm toplumunda daha önce hiç karşılaşmadıkları yeni bir meseleyi, büyük günah konusunu gündeme getirmiştir. Böylece kelâm kitaplarında bu husus önemli bir mevzu olarak yer almıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Cihad Tunç, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", **AÜİFD.**, 1978, C. XXIII, s. 377-378.

¹⁰ Cağfer Karadaş, **Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru**, Bursa, Arasta Yayınları, 2003, s. 220.

¹¹ Bekir Topaloğlu, "Allah" mad., İstanbul, **DİA.**, 1989, C. II, s. 480.

¹² Ramazan Biçer, **İslam Kelâmcılarına Göre İncil**, İstanbul, Gelenek, 2004, s. 17

yanlış inançları nedeniyle kınanmış, Hadisler de bu tür âyetlerin daha iyi anlaşılması noktasında bir işlev gördüğü gibi, bazen da âyetlerde yer almayan bazı hususlar dile getirilmiştir. Bu anlamda genel olarak reddiyeler ile Hadis, Tefsir ve Kelâm literatürü açısından Hıristiyanlıkla ilgili bakış açısının oluşması noktasında Kur'an âyetleri ve hadisler en önemli kaynak olmuştur.

Hıristiyanların kendi teolojik ayrılıklarından kaynaklanan nedenlerle birçok Konsil toplantıları yapılmıştı. Bu Konsiller bağlamında Hıristiyanlık içinde İsa'nın tabiatı hakkında ortaya çıkan tartışmalar sonucunda oluşan erken dönem doğu Hıristiyanlığı tarihi ve bu dönemde teşekkül eden Nestûrîlik, Melkânîlik ve Ya'kûbîlik mensupları Kelâmcıların karşılaştıkları Hıristiyan toplulukları temsil etmeleri nedeniyle konumuzun kapsamına öncelikle girmektedir. "İlk dönem İslâm Kelâmcıları" diyerek sistematik Kelâm anlayışı içerisinde de bir sınırlamaya giderken, Gazzâlî sonrası dönemde yapılan Hıristiyanlık eleştirileri dışarıda bırakılmıştır. Doğrusu, Gazzâlî'nin *er-Reddü'l-Cemîl li-İlâhiyyeti İsa bi-Sarihi'l-İncîl*¹³ adlı eserinde yaptığı Hıristiyanlığa dair tenkitleri oldukça değerli olduğundan başlı başına bir çalışma konusu olmayı hak etmektedir. Bundan dolayı Gazzâlî'nin kendisi ve Gazzâlî sonrası dönemi temsil eden İslâm âlimlerinin tenkitleri de elbette önem arz etmekle birlikte, böyle bir doktora çalışmasının kapsamını zorlayan bir durum söz konusu olmaktadır. Bu nedenle çalışmamızı erken dönem Hıristiyanlık eleştirisini yapan ilk dönem İslâm Kelâmcılarının tenkitleriyle sınırlamayı daha uygun gördük.

Kelâm'ın amaç ve konuları açısından birbirinden farklı değerlendirilen Mütakaddimun ve Müteahhirun döneminin ayrıştırıcı noktası Gazzâlî'dir. Mütakaddimun döneminin temel özelliğini Ehl-i Sünnet kelâmının en orijinal görüş ve eserlerinin verildiği bir dönem olarak tanımlayabiliriz. Bu dönemde Kelâmcıların kendilerine has akıl yürütme (istidlal) yöntemleri uygulanmış, Yunan felsefesi ve Aristo mantığı ise henüz Kelâma girmemiştir. Buna karşılık Müteahhirun döneminin özelliklerini ise, Mantık ve Felsefenin Kelâma dâhil olduğu, istidlâl yöntemlerinde

¹³ Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, **er-Reddü'l-Cemîl li-Ulûhiyyeti İsa bi-Sarihi'l-İncîl**, thk.: Muhammed Abdullah Şerkavi, 2. bs., Kahire, Dârü'l-Hidâye, 1986.

felsefi delillere daha çok yer verildiği, İn'ikas-ı edille'nin¹⁴ reddedildiği dönemdir. Gazzâlî öncesinde gerek Mâtürîdî, gerek Eş'arî ve Mutezile mezhebine mensup bilginlerden bazıları Hıristiyanlık ve Hıristiyanlığın teslîs inancına yönelik bir takım tenkitlerde bulunmuşlardır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Ebu Mansur el-Mâtürîdî, Bâkillânî, Kâdî Abdülcebbâr, İbn Hazm, Cüveynî, Ebu'l-Yusr el-Pezdevî ve Ebu'l-Muin en-Nesefî çalışmamız kapsamında aşağıda incelenecek isimleri teşkil etmektedir.

C. Kaynaklar

Kelâmcıların muhatap aldığı ve görüşlerini tenkit ettiği gruplardan birini hiç şüphesiz Hıristiyanlık oluşturmaktadır. Yukarıda ifade edilen, Müslümanların yeni dinlerle karşılaşmaları meselesinde, Hıristiyanlık önde gelmektedir. İlk yazılan reddiye türü eserlerde Hıristiyanlar çeşitli açılardan tenkit edilmiştir.¹⁵ Bu çerçevede reddiye geleneği içinde ilk olma özelliğine sahip olan eser, Haşimî'nin Kindî'ye yazdığı mektuptur. Yazılı reddiye geleneği içerisinde verilen ilk eserin Abdullah b. İsmail el-Haşimî'ye (ö.205/850) ait olduğu kabul edilmektedir.¹⁶ İslâm dünyasında Hıristiyan inancının yanlışlığını belirtmek üzere sık sık Hıristiyan din adamları ile diyaloglara girildiği, Hıristiyan krallar ve diğer ileri gelenlerin zaman zaman mektuplarla İslâm'a davet edildiği¹⁷ bilinmektedir. Hicrî 208 yılında Abdullah b. İsmail el-Haşimî, Abdülmesih b. İshak el-Kindî'ye bir mektup¹⁸ yazarak onu İslâm'a

¹⁴ İn'ikâs-ı Edille: Terim olarak, “Bir meseleyi isbat eden delilin geçersiz olduğu ortaya konulduğunda, onun ispat ettiği meselenin de gerçek olmaktan çıkması” şeklinde ifade edilmiştir. Kendi ifadesiyle, “delilin butlânından medlûlün butlânının lazım gelmesi” şeklinde tanımlanmıştır. Bu delili savunan bazı Eş'arî kelâmcıları, özellikle Bâkillânî, bu delilleri önemseyerek imânın gerçekleriymiş gibi sarılıyordu. Ona göre deliller bozulursa onların gösterdiği hakikatler de bozulacaktır. Buna karşı çıkan Gazzâlî ise, delilin butlânı ile medlûlün butlânının gerekmeyeceğini savunmuş, bu görüşüne uygun olarak mantık kurallarını İslâmî ilimler alanına dahil etmiştir. Bkz.: Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İsam Yayınları, 2010, s. 156.

¹⁵ Mehmet Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 95-199.

¹⁶ Sabire Abay, “Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkilerin İlk Döneminde Abdülmesih el-Kindî'nin Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'ye Reddiyesi Örneği”, **AÜSBE**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara, 2002, s. 2-4.

¹⁷ Allah Rasûlü'nün çevre devlet ve kabile reislerine İslâm'ı tebliğ etmek amacıyla gönderdiği mektupları inceleyen Hamidullah'ın bu mektuplarla ilgili verdiği ayrıntılı bilgiler için bkz.: Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, C. I, s. 308, 319, 343, 365, 384-443.

¹⁸ Haşimî ile Kindî arasındaki mektuplaşmanın metni 19. yy'da Amerikan misyonerler tarafından Mısır'da bulundu. Bu metnin bir diğer el yazması ise daha sonra İstanbul'da bulundu. 1880'de Anton Tien Arapça olan bu iki yazmayı tahkik ederek yayınladı. Metin 1882 yılında W. Muir

davet etmiştir. Haşimî, halife Me'mun'un sarayında önemli bir Hıristiyan âlim olan Abdülmesih b. İshak el-Kindî'den teslîse inanmaktan vazgeçerek Müslüman olmasını istemiştir. Mektubunu bu amaçla kaleme alan Haşimî'nin eseri reddiyeden öte, daha çok bir davet üslubuyla yazılmıştır.

Gerçek anlamda Hıristiyanlık eleştirisi yapan¹⁹ Ali b. Rabbân et-Taberî, Hıristiyanların dinlerini tanımaları amacıyla yazdığını ifade ettiği eserinde²⁰ Hıristiyanların teslîs, Hz. İsâ'nın kulluğu ve tahrif konularını işlemiştir. Ayrıca onların Mesih'in tabiatıyla ilgili görüşlerini ele alarak eleştirmiştir. Tevhîd inancını birçok yönden savunan²¹ Taberî'nin reddiyesinin önemli bir özelliği kendinden sonra gelenlere büyük bir örneklik teşkil etmesidir.²² Onun bu eserindeki asıl gayesi, İncil'in tahrifini ve İsâ'nın bir beşer olduğunu isbatlamak, böylece onların bu noktadaki problemlerini ortaya koymaktır. Öte yandan Taberî, reddiyesinde tebşirat konusuna yer vermemiş, bu konudaki görüşlerini Kitab-ı Mukaddes'ten aldığı bazı metinlerle de destekleyerek *Kitâbu'd-Dîn ve'd-Devle*²³ adlı eserde ortaya koymuştur.²⁴

Reddiye geleneğinin önemli simalarından biri de Ebû İsâ el-Verrâk'tır. Hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmayan²⁵ Verrâk'ın daha önce Mu'tezili iken

tarafından İngilizceye çevrildi. Metnin 1882-85 yılları arasında A. Tien tarafından da bir çevirisinin yapıldığı, ancak bu çevirinin yayınlanmadığı bildirilmektedir. Daha sonra Newman, Arapça metni esas alarak Muir ve Tien'in çevirilerini karşılaştırmış, Tien'in girişini çıkartıp bazı hataları düzelterip notlar ekleyerek yayınlamıştır. Söz konusu bu metinle ilgili olarak Sabire Abay, Yüksek Lisans tez çalışması yapmıştır. Bkz.: "Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkilerin İlk Döneminde Abdülmesih el-Kindî'nin Abdullah b. İsmail el-Haşimî'ye Reddiyesi Örneği", **AÜSBE**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2002.

¹⁹ Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler**, s. 38.

²⁰ Ali b. Rabbân et-Taberî, **er-Redd ale-Nasâra**, tahk.: A. Khalife, S.j. et W. Kutsch, S. J. Melanges de L'Université Saint Joseph, Beyrut, 1959.

²¹ Taberî, **er-Redd ale'n-Nâsârâ**, s. 120.

²² İbrahim Kaplan, **İslâma Göre Hıristiyanlık**, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008, s. 181-184.

²³ Bu kitabın yazma nüshası ilk defa Mingana tarafından bulunmuş, ancak kitap üzerinde Mingana taraftarları ile P. Bouyges taraftarları arasında büyük tartışmalar yaşanmıştır. Mingana eserin Taberî'ye aidiyetini savunurken, Bouyges bunun tersini iddia ederek böyle bir eserin çok yeni olduğunu ve Taberî'ye nisbet edilmesinin mümkün olmadığını savunmuştur. Mingana eseri 1922 yılında Arapça olarak yayınlamıştır. (Fuat Aydın, "Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nâsârâ", **MÜSBE**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1994, s. 31). Aynı eser, Adil Nüveyhiz tarafından Arapça olarak yayınlanmıştır: Ebü'l-Hasan b. Receb Ali b. Rabben et-Taberî, **ed-Din ve'd-Devle fî İsbâti Nübüvveti'n-Nebi Muhammed**, tahk.: Adil Nüveyhiz, 4. bs., Beyrut, Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1982.

²⁴ Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler**, s. 40.

²⁵ Kaplan, **Hıristiyanlık**, s. 187.

sonraları Mu'tezile'nin muhaliflerinden olan Rafizîlerle birlikte oldu²⁶ kabul edilmektedir. Mâtürîdî'nin de *Kitabu't-Tevhîd* adlı eserinde nübüvvetle alakalı görüşlerini eleştirdiği²⁷ Verrâk'ın birçok eserinden söz edilmekteyse de, bunlardan sadece birinin günümüze ulaştığını biliyoruz. Bu eser, müellifin üç Hıristiyan mezhebi Nesturîlik, Ya'kubîlik ve Melkânîliğin görüşlerini tek tek ele alıp incelediği *Kitabu fi'r-Red ale-l-Fıraki's-Selâse mine'n-Nasâra* adlı iki ciltlik eserdir. Eserin *er-Red ale't-Teslîs* adlı birinci cildinde²⁸ sadece bu mezheplerin teslîs görüşlerini eleştirmiştir. Verrâk bunu yaparken kendine mahsus bir üslup benimseyerek onların görüşlerini mantıksal bir takım çıkarımlarla tenkit etmiştir. Eserin ikinci cildinde ise sadece inkarnasyon görüşlerini ele alan Verrâk, diğer konulara girmeden bu iki konu üzerinde yoğunlaşarak eleştirilerini sıralamış ve oldukça orijinal bir tavır sergilemiştir.

Daha çok edebiyatçılığıyla ünlenen Câhız'ın bu alanda yazdığı reddiyesinin de kendine göre bir ehemmiyeti vardır. Zira onun yaşadığı dönemde, M. IX. yüzyılın ortalarına doğru daha önce büyük tesirler göstermiş olan Mu'tezile'ye karşı tavırlar geliştirilmiş, aynı zamanda Yahudi ve Hıristiyanların belli bir oranda kısıtlandıkları Abbâsi halifesi el-Mütevekkil'in (847-861) saltanatı yaşanmıştır.²⁹ Câhız bu eserde Hıristiyanların Müslümanlara karşı itirazlarını on bölümde incelemiştir. Bu bölümlerde Hz. İsa'nın beşerîliği konusunu işlemiş, genel olarak tahrif meselesi hakkında bilgiler vermiştir.

Müslümanların Hıristiyanlara bakış açısını ortaya koyan, aynı zamanda sosyolojik bir değere sahip olan³⁰ risâlesinin başında Câhız'ın verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre, Hıristiyanların ortaya attıkları düşüncelerden ötürü, halk arasında

²⁶ Mahmut Ay, "Mu'tezilecilikten Arta Kalan Mutezile", Ankara, **İslâmiyat**, VI, (2039, Sayı: 1, s. 132.

²⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhîd Tercümesi**, çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM Yayınları, 2005, s. 232-238.

²⁸ Ebu İsa Muhammed b. Harun el-Verrâk, **er-Redd ale't-Teslîs**, ed. and trns., by David Thomas, **Anti Christian Polemic in Early Islam; Abu İsâ al-Warraq's Against the Trinity**, Cambridge Universtiy Pres, 1992.

²⁹ Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler**, s. 43.

³⁰ Biçer, **İncil**, s. 19.

bir takım kafa karışıklığı meydana gelmiş, bunun için kendisinden yardım istenilmesi üzerine böyle bir eseri kaleme almıştır.³¹

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) ilk dönem çalışmalarından birisi olan *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* adlı eserinde, Hıristiyanlık eleştirisine dair müstakil bir bölüm ayırmamıştır. Bazı yerlerde İslâm dışı sapık din ve mezheplerin ilâh anlayışlarını verirken Hıristiyanlığın teslîs inancına da yüzeysel olarak değinmiştir.³²

Hıristiyanlarla ilgili bilgi veren Mâtürîdî'nin, onların mezhepleriyle ilgili ayrıntılara girmeden genel bir malumatla, meseleyi daha yüzeysel olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Ancak isimlerini zikretmese de, onun söz konusu eleştirilerinin Hıristiyanlığın Melkânîlik, Ya'kubîlik ve Nestûrîlik mezheplerine yönelik olduğu anlaşılmaktadır.³³ Konuyla ilgili kapsamlı eleştirilerini *Kitâbu't-Tevhîd*'inde³⁴ yaparken, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da³⁵ ise ilgili âyetler bağlamında ortaya koymuştur. Konuyu nübüvvet bahsi içinde ve İsa Mesih'in tabiatı bağlamında tartışarak aslında Hıristiyanların yaşadığı problemin ilâhlıktan ziyade nübüvvetle ilgili olduğuna dikkat çekmek istemiştir. Bu bağlamda Mesih'in tabiatı hakkındaki görüşlere, Allah'ın Oğlu kavramına değinmiştir. Akla büyük önem veren Mâtürîdî, bu anlamda ortaya çıkan bazı mantıksal tutarsızlıklara işaret etmiştir ki, bu Kelâm tavrının önemli bir örneği olarak yorumlanmıştır. Zira Mâtürîdî'nin elinde şekillenen Kelâmî tavır, vahiyle birlikte bir yandan da vahyin akılla yorumlanmasını gerekli kılmaktadır.³⁶ Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde teslîs konusunu ele aldığı ilgili bölüm, David Thomas tarafından tenkitli neşir olarak İngilizce tercümesiyle yayınlanmıştır.³⁷

³¹ Câhız, **Resâilu'l-Câhız**, C. III, s. 337.

³² Ebu'l-Hasan İbn Ebu Bîşr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, çev.: Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005, (çevirmenlerin önsözü), s. 23.

³³ Koçar, "Mâtürîdî'nin Hıristiyanların Tanrı Anlayışlarına Yöneltiği Eleştiriler", s. 23.

³⁴ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, Haz.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, TDV İSAM Yayınları, 2005. Örnek olarak bkz.: s. 332-340.

³⁵ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'an**, haz., Mehmet Boynukalın-Bekir Topaloğlu, İstanbul, Mizan, 2005.

³⁶ Gürkan, **Dogmaya Karşı Akıl**, s. 68-70.

³⁷ David Thomas, "Ebu Mansur al-Maturidi on the Divinity of Jesus Christ", **Islamochristiana**, XXIII, 1977, s. 43-64.

Bâkillânî (öl. 403/1013), *et-Temhîd fi'r-Red ale'l-Mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfızâ ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile* adlı eserinde³⁸ Hıristiyanlıkla ilgili müstakil başlık atarak konuyu ele almış, bu bağlamda ilâhiyat bölümünde Hıristiyanların Allah'ın cevher olduğu görüşlerini incelemiştir. Hıristiyanların cevher anlayışlarıyla ilgili olarak bu konudaki delillerinin ne olduğunu sormuştur. Buna göre Bâkillânî, *et-Temhîd* adlı eserinde Hıristiyanlık konusunu ele almış, eleştirilerini ulûhiyet bahsinde sıralamıştır. Bu çerçevede Allah'ın cevher olduğu, teslîsin asılları olan uknumları, Baba ile Oğul'un ittihâdı meselesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Ayrıca Bâkillânî *el-İnsâfu fîmâ Yecibu İ'tikaduhu velâ Yecüzü'l-Cehlü Bihi*³⁹ adlı eserinin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bölümde, kısaca Hıristiyanların hulûl anlayışının reddedileceğine dair bazı bilgiler vermiştir.

Çalışmamız açısından bulunabilecek en geniş kaynak Mu'tezile bilginlerinden Kadı Abdülcebbar'ın *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*⁴⁰ adlı eseridir. Kadı Abdülcebbar eserin beşinci cildinde geniş bir şekilde incelediği Hıristiyanlık bahsi içinde, Hıristiyanlık mezhepleri Nesturîlik, Ya'kubîlik ve Melkânîliğin teslîs ve ittihâd görüşlerini eleştirmiştir. Kadı Abdülcebbar'ın *el-Muğnî'nin* beşinci cildinde ele aldığı Hıristiyanlık eleştirisinin birinci bölümünde teslîs konusunu dolayısıyla Baba, Oğul ve Kutsal Rûh meselelerini, ikinci bölümünde de bu mezheplerin ittihâd anlayışlarını incelemiştir. Söz konusu mezheplerin teslîs konusunda ittifak ettikleri halde, uknumların mahiyeti konusunda ihtilafa düştüklerini anlatmıştır. Kadı Abdülcebbar aynı konulara daha özet bir şekilde *Şerhu Usûli'l-Hamse*'de "Hıristiyanlığa Reddiye"⁴¹ başlığı altında değinmiş, burada Hıristiyanların teslîs ve ittihâd olmak üzere iki noktada yanlışlıklarını ifade etmiştir. Bu bağlamda *el-Muğnî*'de olduğu gibi, Hıristiyanlıkla ilgili bölümün birinci kısmında Hıristiyanların teslîsle ilgili görüşlerini verdikten sonra, ikinci kısımda ittihâd ile ilgili bilgiler vermiştir. Ayrıca Kadı Abdülcebbar hem *el-Muğnî*'de hem

³⁸ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *et-Temhîd fi'r-Redd ale'l-mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfızâ ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, nşr.: Mahmud Muhammed el-Hudayrî-Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde, Kahire, 1947.

³⁹ el-Bakillani, *el-İnsâfu fîmâ Yecibu İ'tikaduhu velâ Yecüzü'l-Cehlü Bihi*, thk.: İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut, Alemü'l-Kütüb, 1986.

⁴⁰ Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tahk.: Mahmut Muhammed Kasım, Mısır, Daru'l-Mısriyye, t.y., C. V.

⁴¹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, tahk.: Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Haşim, Kahire, Mektebetu Vehbe, 1988, s. 290.

Şerhu Usûli'l-Hamse'de Hıristiyanlık için ayırdığı müstakil bölümlerin dışında da mezheplerin görüşlerine atıflarda bulunmuştur.

Aslında bir mezhepler tarihi çalışması⁴² yapan İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ındaki⁴³ Hıristiyanlıkla ilgili bölüm reddiye niteliğine sahip olması yönüyle çalışmamız içinde yer alması önem arz etmiştir. Onun bu eseri özellikle tahrif konusunu ele alan ilk eser olma özelliğini hak edecek kadar değerli bilgiler içermektedir. Hıristiyanlık konusuna Hıristiyan mezheplerinin görüşlerini vererek başlayan İbn Hazm, Aryüs Hareketi hakkında bilgiler vermiştir. Daha sonra Pavlus'la ilgili bilgiler aktaran İbn Hazm, Hıristiyanlığın mimarı sayılan Pavlus'a ayrıntılı olarak yer vermiş, onun Hıristiyanlık'taki konumuna dair uzun açıklamalarda bulunmuştur.⁴⁴

Hıristiyanlık tarihinde, kilisenin oluşmasından itibaren dinî anlamda itikat ve uygulamaları ilgilendiren konularda Konsil olarak isimlendirilen toplantılarda alınan kararlar esas alınmıştır.⁴⁵ Konsilleri hüküm alma yeri olarak ifade eden İbn Hazm, Konsillerle ilgili detaylı bilgi vererek diğerlerinden farklı bir konuyu da ele almış oluyor. İbn Hazm, Hıristiyanlık'ta Konsillerin işlevselliği hakkında, ayrıntıya girmeden genel anlamda bilgiler vermiştir. Konsillerin fonksiyonunu açıklarken, özellikle onların dini meseleleri sonuca bağlama noktasında hüküm mercii olarak görev ifa ettiklerini belirtmektedir.⁴⁶

Eş'ârî Kelâmcılardan el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*⁴⁷ adlı eserinde özellikle ulûhiyet bahsinde sıfatlar konusunu işlerken Hıristiyanların Allah'ın cevher olduğu şeklindeki inançlarını kısaca eleştirmiştir. Bâkillânî'nin anladığı gibi Cüveynî de cevheri tanımlarken onun mütehayyız (uzayda yer kaplayan) ve kendi kendine kâim olduğunu bildirmiştir. Aynı zamanda cevherin arazları kabul etmesi nedeniyle⁴⁸

⁴² Biçer, **İncil**, s. 20.

⁴³ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed ez-Zâhiri İbn Hazm el-Endelüsî, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal**, tahk.: Ahmed Şemseddin, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

⁴⁴ İbn Hazm, **el-Fasl**, C. I, s. 252.

⁴⁵ F. J. Murphy, "Councils", **New Catholic Encyclopedia**, The Catholic University of America, 1967, C. IV, s. 372.

⁴⁶ İbn Hazm, **el-Fasl**, I, s. 252.

⁴⁷ Ebü'l-Meali İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşad**, thk.: Esad Temim, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1985.

⁴⁸ Arazların cevherin varlığı için vazgeçilmez bir şart olduğunu düşünen Cüveynî, **eş-Şamil** adlı eserinde özel bir başlık altında bununla ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Zira arazların varlığı için bir mahal şartı olduğu gibi, cevherin de varlığı için arazlara ihtiyacı olduğundan dolayısıyla biri diğerine muhtaçtır. Cüveynî'nin ayrıntılı açıklamaları için bkz.: el-Cüveynî, **eş-Şamil**, s. 711.

Allah'ın cevher olamayacağını, aksi takdirde Allah'ın yaratılmış varlıklara benzetileceğini böyle bir şeyin ise çok tehlikeli olup tevhîde aykırı olduğu gerçeğini vurgulamıştır.⁴⁹

Cüveynî, cevher anlayışlarına bağlı olarak Hıristiyanların teslîs inancını kısaca açıklamış, cevher ile uknum ilişkisi hakkında bilgiler vermiştir.⁵⁰ Öte yandan Cüveynî'nin, Hıristiyanlıkla ilgili eleştirileri Bâkillânî'nin konuyu ele alış tarzından pek farklı olmamıştır. Konuyu ele alırken Hıristiyan kaynaklara veya şahıslara atıflarda bulunmadığı gibi, Kitab-ı Mukaddes'ten de referans göstermemiştir. Dolayısıyla tenkitlerini yaparken daha çok akli sorgulamalarda bulunmuştur. Böylece Cüveynî'nin Kadı Abdülcebâr ve Bâkillânî'yi istisna edecek olursak, ilk dönem Kelâmcıları arasında teslîs konusuna diğerlerine göre daha fazla değindiği anlaşılmakla beraber, Bâkillânî'nin görüşlerinin özeti şeklinde olmuştur. Cüveynî ayrıca *eş-Şamil fî Usûli'd-Dîn*⁵¹ adlı eserinin “Hıristiyanlığa Red”⁵² başlıklı bölümde ele alacağı konuları sıralamıştır. Buna göre cevher, uknumlar, Hıristiyanların uknumlarla kastedtikleri, itihâd konusu ve bununla ilgili Hıristiyan mezheplerinin görüşleri, lâhût ve nâsût konusunu ele alacağını ifade etmiştir. Özellikle *eş-Şamil*'de zaman zaman saygı ifadeleriyle Bâkillânî'ye atıfta bulunduğu görülmektedir.⁵³

Mâtürîdî Kelâmcısı Pezdevî *Usûlü'd-Din*⁵⁴ adlı eserinde diğer fırkaların görüşlerini verdikten sonra⁵⁵ Hıristiyanlık inancına Allah'ın varlığı ve birliği konusu münasebetiyle değinmiş ve kısaca Hıristiyan mezheplerinin görüşleri doğrultusunda, teslîs ve Hz. İsa'nın tabiatını incelemiştir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tabsirâtü'l-Edille fi'l-Kelâm*⁵⁶ adlı eserinde diğer Kelâmcılarda olduğu gibi, Hıristiyanlık için müstakil bir bölüm

⁴⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, s. 64.

⁵⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, s. 65.

⁵¹ el-Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûli'd-Dîn*, tahk.: Ali Sami en-Neşşar, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn, İskenderiye, Maârif, 1969.

⁵² el-Cüveynî, *eş-Şamil*, s. 570.

⁵³ el-Cüveynî, *eş-Şamil*'de bir yerde Kadı derken, başka bir yerde Luma şarihi Kadı demektedir. Böylece Bakillânî'yi kasetmiş oluyor. Örnek olarak bkz.: Cüveynî, *eş-Şamil*, s. 578; Ayrıca bkz.: Hüseyin Atay, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, *AÜİFD.*, Ankara, 1987, C. XXIX, s. 2.

⁵⁴ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk.: Hans F Linss, Kahire, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.

⁵⁵ el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 18-19.

⁵⁶ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsirâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, (Tenkidli Neşir) Haz. Hüseyin Atay, C. I, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, İkinci Basım, 2004.

ayırmamış, yeri geldikçe işlediği konu bağlamında meseleyi ele almıştır. Örneğin ilâhiyat bahsinde, Allah'ın cevher olduğu şeklindeki görüşlerini tutarsız bulan Nesefî, onların “görünürde kendi kendine kâim olan her şey cevherdir. Varlıklar ya araz ya da cevher olduğuna göre, Allah araz olamayacağına göre cevherdir” şeklinde bir çıkarsamada bulduklarını aktarmıştır.⁵⁷

Reddiye geleneğini oluşturan eserler ve Kelâmcılardan teslîs konusunu inceleyen isimler çerçevesinde verilen bilgilerden sonra, genel olarak önemli bir yer tutan ve tezin şekillenmesinde oldukça yararlı olan kaynaklardan da bahsetmek gerekir. Tez çalışmamızda ele alınan teslîs konusundan hareketle, meselenin dinler tarihine bakan bir yönü de olmuştur. Bu bağlamda, Hıristiyanlığın teslîs inancıyla alakalı tarihi ve teolojik süreç işlenirken bu alanda yazılmış bir takım eserlerden de yararlanılmıştır.

Konu Hıristiyanlık tarihi açısından ele alınacağı için, Hıristiyanlık tarihinin incelenmesi ve burada yaşanan olayların sonraki teolojik bazı meselelerin ortaya çıkmasında etkisinin tespit edilmesi bakımından önem arz etmiştir. İslâm ile arasında yaklaşık altı asır zaman farkı olan Hıristiyanlık, İslâm ortaya çıktığında Hz. İsa'nın şahsıyla alakalı uzun bir süreden beri yaşadığı derin tartışmaları ve buna bağlı ayrılıkları büyük oranda bitirmişti. İşte bu bağlamda bu dönemde yaşananların anlaşılması bakımından bazı kaynaklardan istifade edilmiştir. Dini açıdan önemli olan Hz. İsa'nın tarihsel ve teolojik yönüyle bağlantılı olarak, çalışmamızda Hıristiyanlık tarihinin de incelenmesi gerekiyordu. Bu bağlamda çeşitli kaynaklardan yararlanılmakla birlikte, en çok istifade edilen eser Aziz Suryal Atiya'nın *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*⁵⁸ adlı çalışması olup burada Hıristiyanlığın dini tarihi ele alınmıştır. Aynı konuyla alakalı olarak, Ostrogorsky'nin *Bizans Devleti Tarihi*⁵⁹ adlı eseri de incelenmiş, eserden siyasi tarih açısından yararlanılırken, aynı şekilde Vasiliev'in *Bizans İmparatorluğu Tarihi*⁶⁰ isimli eserinden de toplum içinde

⁵⁷ en-Nesefî, **Tabsıra**, C. I, s. 88.

⁵⁸ Aziz Suryal Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, çev. Nuretin Hiçyılmaz, Doz Yay., İstanbul, 2005, s. 41-60.

⁵⁹ George Ostrogorsky, **Bizans Devleti Tarihi**, trc.: Fikret Işıltan, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1981, s. 54.

⁶⁰ Alexander Alexandrovich Vasiliev, **Bizans İmparatorluğu Tarihi**, çev.: Arif Müfid Mansel, Ankara, Maarif Matbaası, 1943, C. I, s. 98-131.

meydana gelen olayların sosyolojik bazı sonuçlarını görme anlamında istifade edilmiştir. Son olarak Türkiye’den bir çalışma olması bakımından farklı bir yeri olan Casim Avcı’nın *İslâm-Bizans İlişkileri*⁶¹ de incelenen eserler arasındadır. Bizans-Hıristiyanlık ilişkisine dair bilgileri sağlayan başka bir kaynak da George Park Fisher’in, *History of the Christian Church*⁶² adlı çalışmasıdır.

Bizans-Hıristiyanlık ilişkisinin siyasi yönüyle birlikte, Hıristiyanlığın dini tarihi daha önemlidir. Bu anlamda, Hıristiyanlığın dini tarihinde yaşadıklarını incelemek adına bazı eserlerden istifade edilmiştir. Bunların başında, Karen Armstrong’un *Tanrı’nın Tarihi*⁶³ gelmektedir. Yine Kürşat Demirci’nin *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi*⁶⁴ eseriyle birlikte, *Dinler Tarihinin Meseleleri*⁶⁵ çalışması Hıristiyanlığın teolojik yapısı hakkında önemli bilgiler vermiştir. Annamari Schimmel’in, *Dinler Tarihine Giriş*⁶⁶ adlı eserinden, bu anlamda yine istifade edilmiştir.

Hıristiyan-müslüman diyalogunu anlatan, bu bağlamda önemli örnekleri aktaran İslâm tarihi kaynakları da konumuzun alt yapısının oluşması noktasında önemli bir yer tutmuştur. Bunların başında hiç şüphesiz İbn Hişam ve İbn Sa’d gelmektedir. İbn Hişam’ın *es-Sîretu’n-Nebeviyye*⁶⁷, İbn Sa’d’ın *et-Tabakâtu’l-Kübra*⁶⁸ adlı alanın en önemli iki eseri, başta Allah Rasûlü olmak üzere Müslüman-Hıristiyan ilişkilerine dair en canlı örnekleri vererek konumuza ışık tutmuşlardır. Aynı şekilde Philip Hitti’nin *İslâm Tarihi’nin*⁶⁹ birinci cildinde bu anlamda önemli bilgiler yer almaktadır. Ancak gerek Allah Rasûlü’nün Hıristiyan kabile ve devlet reisleriyle olan yazılı metinleri temsil eden mektuplarla kurduğu ilişkisi, gerek İslâm-

⁶¹ Casim Avcı, **İslâm-Bizans İlişkileri**, İstanbul, Klasik yayınları, 2003, s. 120-250.

⁶² George Park Fisher, D.D., LL.D, **History of the Christian Church**, London, Hodder and Stoughton, 1907, s. 155.

⁶³ Karen Armstrong, **Tanrının Tarihi: İbrahim’den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı**, çev.: Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998, s. 153-180.

⁶⁴ Kürşat Demirci, **Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi**, İstanbul, Ayışığı Yayınları, 2005.

⁶⁵ Kürşat Demirci, **Dinler Tarihinin Meseleleri**, İstanbul, İnsan yayınları, 1997.

⁶⁶ Annamari Schimmel, **Dinler Tarihine Giriş**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955.

⁶⁷ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, **es-Sîretu’n-Nebeviyye**, tahk.: Muhammed Ali Kutub, Muhammed Delibalta, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, 1992, C. I.

⁶⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Meni’ ez-Zühri, **es-Sîretu’n-Nebeviyye mine’t-Tabakâti’l-Kübra**, Kahire, 1989, C. I.

⁶⁹ Philip Hitti, **İslâm Tarihi**, çev. Salih Tuğ, C. I, İstanbul, Boğaziçi yayınevi, 1989.

Hıristiyanlık ilişkisi açısından Hamidullah'ın *İslâm Peygamberi*⁷⁰ adlı eseri burada özellikle zikredilmesi gereken bir kaynaktır.

Konumuzla alakalı olarak, Hıristiyanlığın teslîs inancının oluşması Konsillere dayandığından Konsiller konusunun hem teolojik hem tarihi açıdan işlenmesi adına bazı kaynaklara müracaat edilmesi önem arz etmiştir. Bu bağlamda, konsillerin tarihi, konsillerin toplanma nedenleri, Konsillerde alınan kararlar, bu kararlara göre yapılan aforozlar ve buna bağlı olarak ortaya çıkan itizaller gibi bazı konular incelenmiştir. Bununla ilgili istifade edilen eserler, Murphy *New Catholic Encyclopedia*'da⁷¹ "Councils" maddesinde bu meseleleri anlatmıştır. Catherine Mowry Lacugna'nın *Encyclopedia of Religion*'daki⁷² "Trinity" maddesinde verdiği bilgiler bizim açımızdan önemli bulunmuştur. Hıristiyanlığın ökümenik sayılan Konsillerinden olan ilk yedisini incelemek üzere, bu Konsillerin her birinin siyasi ve dini toplanma nedenlerinden alınan kararlara kadar olan süreci en geniş şekilde sunan kaynak, Dvornik'in *Konsiller Tarihi*⁷³ dir. Hıristiyanlığın mimarı olarak kabul edilen Pavlus ile ilgili olarak Şinasi Gündüz'ün *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*⁷⁴ eserinden yararlanılmış, Bayrakdar'ın *Bir Hıristiyan Dogması: Teslîs*⁷⁵ adlı çalışması felsefi bir bakış açısıyla hazırlanması bakımından çalışmamızda önemli bir yer tutmuştur.

İslâmî reddiye geleneğinin oluşmasında katkısı olan belli başlı reddiyeciler tezimizde müstakil olarak incelendi. Bu reddiyeler hakkında kısa bilgiler veren Mehmet Aydın'ın *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*⁷⁶ başlıklı eseri de faydalanılan kaynaklardandır. Aynı şekilde aslında "tahrif" meselesini inceleyen Ramazan Biçer'in *İslâm Kelâmcılarına Göre İncil*⁷⁷ çalışması reddiye geleneğinden bahsetmesi yönüyle yararlandığımız

⁷⁰ Muhammed Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, çev.: Salih Tuğ, İstanbul, İrfan Yayınevi, 2003, C. I.

⁷¹ F. J. Murphy, "Councils", **New Catholic Encyclopedia**, The Catholic University of America, 1967, C. IV, s. 372.

⁷² Catherine Mowry Lacugna, "Trinity", **Encyclopedia of Religion**, Editor in Chief Lindsay Jones, Detroit: Thomson Gale, 2005, C. XIV, s. 9360.

⁷³ Francis Dvornik, **Konsiller Tarihi**, çev.: Mehmet Aydın, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

⁷⁴ Şinasi Gündüz, **Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.

⁷⁵ Mehmet Bayrakdar, **Bir Hıristiyan Dogması: Teslîs**, Ankara, Ankara Okulu, 2007.

⁷⁶ Mehmet Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

⁷⁷ Biçer, **İncil**, İstanbul, Gelenek, 2004.

eserlerdendir. Öte yandan gerek Hıristiyanlık açısından gerek İslâm Kelâmı açısından bazı kavramların tahlilinin yapılması ve izah edilerek haklarında önemli bilgilerin verilmesi bakımından istifade edilen eserlerin başında, Cürcanî'nin *et-Tarifâtı*⁷⁸ gelmektedir. Bolay'ın *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*⁷⁹ konuyla ilgili bazı kavramların anlaşılmasını sağlarken, özellikle Kelâmî terimlerin anlaşılmasında yararlanan kaynak Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi'nin *Kelâm Terimleri Sözlüğü*⁸⁰ de bu anlamda bir katkı sağlamıştır. Son olarak konuyla ilgili özellikle Hıristiyanlıkla ilgili kavramların anlaşılması noktasında Şinasi Gündüz'ün *Din ve İnanç Sözlüğü*⁸¹ zikredeğer bir eserdir.

⁷⁸ Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcânî, **Kitabu't-Tarifât**, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985.

⁷⁹ Süleyman Hayri Bolay, **Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2004, 9. Baskı.

⁸⁰ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İsam Yayınları, 2010.

⁸¹ Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi yay. Ankara 1998.

BİRİNCİ BÖLÜM
ERKEN DÖNEM DOĞU HİRİSTİYANLIĞINDA
TESLİS İNANCI

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Hıristiyanların inandığı Tanrı inancını ifade etmek için Baba, Oğul ve Kutsal Ruh kavramları kullanılmıştır. Üçlü Tanrı anlayışını ifade eden bu kavramlar, Kelâm kitaplarında Nesturîlik, Ya'kubîlik ve Melkânîlik mezheplerinin ittifak ettiği ortak bir husus olarak yer almıştır. Bu üçlü kavramın İncil metinlerinde yer alması tartışma konusu olmuş, buna göre kutsal metinlerde böyle bir inanç yer almadığı halde, Sinoptik İncillerde⁸² bu üçlemeye yönelik tek ifadenin Matta İncili'nde geçen "*Gidin, bütün ulusları öğreticilerim olarak yetiştirin. Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin.*"⁸³ ibaresinde yer almaktadır.

Söz konusu bu unsurların cevher, mahiyet, fonksiyon açısından durumları ve birbirlerine karşı konumları Hıristiyan tarihinde önemli ayrışmaların nedenini oluşturmuştur. Oğul'un Baba'ya karşı konumu ve tabiatı ile Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'a karşı konumu gibi sorunlar birçok Konsilin toplanmasında etkili olmuştur.⁸⁴

A. Baba

Hıristiyan teolojisinde Baba, yüce Tanrı olarak kabul edilmiştir. Bu kullanıma uygun olarak Sinoptik İnciller'de İsa ile ilgili ifadelerde de Tanrıdan Baba diye bahsedilmiştir. Örneğin "*Yeryüzünde kimseye baba demeyin. Çünkü bir tek babanız var, O da göksel babadır.*"⁸⁵ denilmektedir.

Hıristiyan imânına göre, Baba her şeye gücü yeten ve bir olan yüce varlıktır. O göklerin, yerin ve bu ikisi arasında bulunan görünür görünmez her şeyin yaratıcısı ve Rabbi'dir.⁸⁶ Bu anlamda Babalık, Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olmayı ifade eder. Ayrıca Baba teslîsin ilk unsuru olup, herhangi bir ihtilât, imtizac ve terkîb olmaksızın her şeyin mebde'i olduğu için Baba'dır.⁸⁷ Öte yandan bir şey başka bir şeyi ortaya

⁸² Sinoptik İnciller: Birbirine benzeyen içeriğiyle dikkatleri çeken ilk üç İncil'e (Matta, Markos, Luka) verilen isimdir. Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Ankara, Vadi yayınları, 1998, s. 343.

⁸³ Matta, 28:18.

⁸⁴ Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 64.

⁸⁵ Matta, 23:9.

⁸⁶ Matta, 11:25.

⁸⁷ Abdülmesih el-Kindî, **Risaletu Abdullah b. İsmail el-Haşimi ila Abdi'l-Mesih b. İshak el-Kindi yed'uhü ile'l-İslâm ve risaletü'l-Kindi ile'l-Haşimi yeruddü biha aleyhi ve yed'uhü ile'n-Nasraniyye**, Haz. Kısım ed-Dirâsat fî Dari't-Tekvîn, Dımeşk, 2005.

çıkardığı zaman onun mebde'i olur. Baba da, Oğul ve Kutsal Ruh uknumunu türettiği için en temel mebde'dir.

B. Oğul

Teslîsin ikinci unsurunu oluşturan Oğul'un cevher bakımından Tanrı ile aynı olup olmadığı teslîsle ilgili tartışmaların merkezini oluşturmuştur. İncil metinlerinde zaman zaman Baba ile Oğul arasında bir takım ilâhî nitelikler noktasında bir birliğin olduğu vurgulanmıştır. Örneğin Oğul'un da Baba gibi ölüleri dirilttiği ve onlara hayat verdiği ifade edilmiştir.⁸⁸

İznik Konsilinde de teslîsin ikinci unsuru olarak kabul edilen Oğul'un, Baba ile aynı cevhere sahip olduğu benimsenerek "ilâh" sayılmıştır. Yerde ve gökte var olan her şeyin Allah'ın Oğlu vasıtasıyla yaratıldığı kabul edilmiştir.⁸⁹

C. Kutsal Rûh

Hıristiyan inanç sisteminde teslîsin üçüncü unsuru olarak sayılan Kutsal Rûh'un, 381 İstanbul Konsilinde Baba ve Oğul ile cevher bakımından aynı seviyede olduğu kabul edilmiştir.⁹⁰ İznik Konsilinden itibaren teslîsin özellikle ikinci uknumu üzerinde pek çok ihtilaf meydana gelmiş, bu yönde çözümler bulmak için birkaç Konsil daha toplanmıştır. Ancak IX. yüzyılın ortalarında Kutsal Rûh'un çıktığı yer konusunda ihtilaflar artmıştır. Neticede 869'da toplanan İstanbul Konsilinde onun Baba ve Oğul'dan doğduğuna karar vermişlerdir.

İnciller'de teslîsin üçüncü unsurunu oluşturan Kutsal Rûh'a bazı özelliklerin izafe edildiğini görüyoruz. *Meryem'i cinsel birleşme olmadan hamile bırakan Kutsal Rûh'tur.*⁹¹ Hıristiyan inancında Oğul ile Rûh arasında karşılıklı bir ilişkinin varlığı kabul edilir. Bu ilişki, Oğul'un Meryem'in rahminde bedenleşmesi konusunda aktif olarak katkıda bulunmasıyla izah edilmiştir.⁹²

Aslında Hıristiyan kutsal metinlerinde Baba ile Oğul vurgusu karşılaştırıldığında Oğul'un önde olduğu görülecektir. Baba ile Oğul'un aynı cevhere

⁸⁸ Yuhanna, 5:21.

⁸⁹ Mehmet Aydın, "Hıristiyanlıkta Teslîs Doktrini ve Hıristiyan İ'tizalleri", **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi** [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], 1982, sayı: 5, s. 145.

⁹⁰ Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 76.

⁹¹ Matta, 1:18.

⁹² Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 77.

sahip olup olmadığı meselesi en önemli tartışma konusudur. Zira ikisinin de aynı ya da farklı cevhere sahip olmasıyla ilgili mezheplerin farklı görüş ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda ifade edilen Oğul vurgusu Hıristiyanlığın Mesih merkezli bir din olmasıyla izah edilebilir.

II. ERKEN DÖNEM TESLİS TARİHİ

A. Hıristiyanlığın Teslîs Anlayışı

Hıristiyanlığın Tanrı inancından bahsedilirken teslîs terimi kullanılmakta, bununla Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'u ifade eden üçleme kastedilmektedir. Başka bir ifadeyle teslîs, aynı cevherden fakat şahıs olarak birbirinden ayrı ve farklı üç Tanrı inancı demektir. Böyle bir anlayışın Hıristiyanlığın inanç öğretisi haline gelmesi konusu zaman ve biçim olarak oldukça tartışmalıdır. Günümüzdeki şekliyle teslîs inancının Hıristiyan ilâh anlayışında yer alması IV. yüzyıldan itibaren olmuştur.

Bugün itibariyle mensuplarının sayısı bakımından dünyanın en büyük dini olan Hıristiyanlık, kendi kutsal metinleri de dikkate alınırsa her şeyden önce İsa Mesih⁹³ anlayışı üzerine temellenen bir görüşe sahiptir. Hıristiyan inancının merkezinde bulunan teslîs anlayışı, Hıristiyan teolojisi içerisinde işlenerek günümüze kadar değişik görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Hıristiyanlık'ta İsa, tarihi kişiliği, dolayısıyla dünyevi boyutundan çok ölümü, dirilmesi ve semaya yükselmesi konularıyla ilgili olarak teolojik yönden önem taşımaktadır.⁹⁴ Zira bu dinin temel düşüncesi İsa ile ilgilidir. Hıristiyan inancında İsa, Tanrı'nın bedenleşmiş kelâmıdır. Tanrı'nın yaratılmamış olan ezeli mesajı bedenleşmiş olup İsa olarak insanlar arasında yaşamaktadır. Bu bağlamda İsa'nın tabiatı, yani insan mı yoksa ilâh mı veya hem ilâh hem insan mı olduğu

⁹³ Mesih: İsa'ya Hıristiyan kutsal kitaplarında verilen en önemli lakap "Mesih"tir. Bu lakap Hıristiyan literatüründe de yerini alarak İsa ile birlikte kullanılan adeta ondan ayrılmaz bir şekilde "İsa Mesih" şeklinde kullanılmıştır. İsa hakkında Mesih adı İslâm'da da kullanılmıştır. Ancak Kur'an'da geçen Mesih kelimesi, Hıristiyanların bu kelimeye yüklediği anlamlarla aynı olmayıp farklıdır. Zira İslâm'ın Mesih-İsa konusundaki anlayışının özü onun yaratılmış bir beşer olmasıdır. Bkz.: Günay Tümer, **Hıristiyanlıkta ve İslâm'da Meryem**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, s. 14-18.

⁹⁴ Ömer Faruk Harman, "İsa" mad., İstanbul, **DİA**, 2000, C. XXII, s. 466.

konusu Hıristiyanlık tarihinde asırlar süren tartışmalara neden olmuştur.⁹⁵ Kur'an'da ise Hz. İsa, Allah'ın gönderdiği peygamberlerden bir peygamberdir. On beş sûrede doksan üç âyette ismi veya bir sıfatı ile zikredilmekte, bu âyetlerde doğumunun müjdelenmesi, dünyaya gelişi, tebliği, mucizeleri, dünyevî hayatının sonu ve Allah katına yükseltilmesiyle ilgili olarak birçok bilgi verilmektedir. Kur'an'da İsa, Meryem Oğlu ve Mesih ifadeleri kullanılmıştır.

İslâm öncesi Araplar “Mesihî” veya “Mesihlik” diye bir kelime bilmiyorlardı. Bunların yerine Nasraniyye-Nasrânî kelimelerini kullanıyorlardı. Muhtemelen bu isimlendirmenin sebebi de “Nâsıra” şehrine nispet edilmeleridir. Ayrıca Pavlus öncesi dönemde bilinmeyen Hıristiyan terimi yerine erken döneme ait bazı kaynaklarda İsa ve talebelerinin “Nasuran” ya da “Nazoran”⁹⁶ adıyla tanımlandıkları bilinmektedir.⁹⁷

Dolayısıyla Hıristiyanlıkla İslâm'ın İsa algısı birbirinden tamamen farklıdır. Özellikle Hıristiyanların İsa hakkındaki ilâhî sıfatın bedenleşmesi, çarmıh meselesi dolayısıyla kurtuluş⁹⁸ fidiyesi oluşu Kur'an tarafından reddedilmiştir. İşte bu farklılıklar daha ilk dönemlerden itibaren Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında tartışma konusu olmuş, bu bağlamda birbirlerini tenkit eden çeşitli eserlerin kaleme alınmasına sebep olmuştur. Neticede bu alanda geniş bir reddiye literatürü meydana gelmiştir.

⁹⁵ Tahir Uluç, “Tevhîd-Teslîs Polemiğinin İslâm Felsefesindeki Yansıması: Yahya b. Adî ve Makâle fi't-Tevhîd'î”, **HÜİFD**, 2006, C. V, Sayı: 9, s. (81-124), s. 83-84.

⁹⁶ Bu isimlendirme Matta'da bahsedilmekte, (bkz.: Matta, 2/23) bu isimlendirmenin de İsa'nın yaşadığı kasaba ismi olan Nasıra ile ilişkisinin olduğu söylenmektedir. Bzk: Gündüz, **Pavlus**, s. 14.

⁹⁷ Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 13.

⁹⁸ Kurtuluş doktrini: Terim olarak hem dünyada hem ahirette ebedî saadeti kazanmak anlamına gelen kurtuluşun asıl anlamı ahiretteki kurtuluştur. Bütün din ve inançlarda ele alınan ve mühim bir mesele olan kurtuluş, Hıristiyanlık açısından imanla alakalı bir mevzudur. Onlara göre kurtuluş, sadece günahların bağışlanması değil, İsa'nın dünyayı Tanrı'nın isteğine uygun olarak değiştirme misyonunu devam ettirmeye bir çağrıdır. Bir başka ifadeyle kurtuluş, Tanrı'nın plânına göre dünyanın değiştirilmesidir. Dolayısıyla İsa'nın ölümü ve dirilmesi sayesinde Tanrı'nın insanlık için yaptığı kurtarıcı eylemdir. Hıristiyanlığın kurtuluşu böyle anlamasının nedeni, Hz. Âdem ilk günahı işlediği için insanlık suç işlemiş olarak devam etmiştir. Bugün Hıristiyanlığın kabul ettiği bu anlayış, Pavlus'un öğretilerinde oldukça önemlidir. Onun oluşturduğu teolojik anlayışın temelini kurtuluş anlayışı oluşturmaktadır. Buna göre, Pavlus İsa vasıtasıyla insanların kurtuluşa ereceğini telkin etmiş, bundan dolayı İsa merkezli kurtuluş doktrini Hıristiyanların temel konularından birisi olmuştur. Yani bu anlayışa göre, kim kurtulursa Mesih-İsa'nın ızdıraplı ölümü sayesinde kurtulmuştur. Bkz.: Kemal Polat, “Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş”, **EKEV Akademi Dergisi**, 2006, C. X, sayı: 27, s. 185-189.

Hıristiyanlığın Tanrı inancı için kullanılan bir terim olarak Teslîs ise, Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'tan oluşan ilâhî üçlemeyi ifade eder. Hıristiyan tarihinde teslîs öğretisinin inanç esasları arasına ne zaman dâhil olduğu tartışma konusu olmuştur. Yeni Ahit metinlerinden Sinoptik⁹⁹ İnciller'de bu üçlemeye yönelik tek ifade, Matta İncili'nde geçen, “*Gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin. Onları Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'un adıyla vaftiz edin.*”¹⁰⁰ ibaresinde yer almaktadır.

Söz konusu bu inançla ilgili olarak Hıristiyanlık tarihinde önemli kiliseler tarafından gerçek Hıristiyan öğretisi ile bağdaşmadığı yönünde kınama kararları da alınmıştır. Bu bağlamda İncil'ler objektif bir şekilde okunursa, Hıristiyanların inandığı gibi bir ilâh anlayışının İnciller'de bulunmadığı ve buna bir yolun bulunamayacağı ortadadır.¹⁰¹

Teslîs anlayışını Hıristiyanlığın mimarı olarak kabul edilen Pavlus'un öğretilerinde görmek zor olsa da o, Korintlilere göndermiş olduğu İkinci Mektup'ta¹⁰² İsâ Mesih, Tanrı ve Kutsal Rûh'u yan yana zikretmiştir. Bu üçlünün bir arada verilmesinin genel olarak teslîsle alakalı olmadığı kabul edilir. Zira Pavlus teolojisinde bir üçlemeden ziyade, Baba Tanrı ve Tanrısal Oğul olan Rab İsâ Mesih ikiliği görülmektedir.¹⁰³ Öte yandan kutsal metinlerde hem Tanrının tek olduğu hem

⁹⁹ “Sinoptik İnciller: Birbirine benzeyen içeriğiyle dikkatleri çeken ilk üç İncil'e (Matta, Markos ve Luka) verilen ad. Bu üçünün kaynak ve metin açısından birbirine bağımlılığı kabul edilmekle birlikte, genellikle Markos'ın incilinin bunların en eskisi olduğu ve hem Matta'nın hem de Luka'nın genel çerçevesini oluşturduğu düşünülür.” Bkz.: Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 342.

¹⁰⁰ Matta: 28/19.

¹⁰¹ Hıristiyanlar teslîsle ilgili olarak kutsal kitaplarından dayanak olarak Yuhanna, 1:1-3, 14; Matta, 28:19; Korintoslular, 13:13; Yuhanna,17:21'i gösterirler. (Bkz.: Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler**, s. 113). Fakat bu metinlerin hiçbirinde teslîs ne terim ne de kavram olarak geçmediği noktasında Hıristiyanlığa yönelik bir takım eleştiriler getirilmektedir. Nitekim Vatikan'ın resmî ansiklopedisi olan “Catholic Encyclopedia”nın 1913 versiyonunda teslîs teriminin İncil'de geçmediği açıkça ifade edilmiştir. Bkz.: <http://www.newadvent.org/cathen/15047a.htm>. Bu ansiklopedinin 2002 versiyonunda teslîs için değil İncil'den bir delil bulmayı, bu terimi MİLÂDÎ IV. yüzyıldan daha geriye götürmenin bile imkânsız olduğu ifade edilmektedir. Öte yandan bazı Hıristiyan yazarlar “vahiy” terimini “Tanrı'nın kendini açması” anlamında alarak vahyi sözlü ifadelerden ziyade tarihsel olaylar zinciri olarak yorumlar ve teslîsi böylesi bir yorum temelinde savunmaya çalışmaktadırlar. Bkz: Leonard Hodgson, **The Doctrine of the Trinity: Croall Lectures: 1942-1973**, 7. bs., Oxford, James Nisbet and Company, 1964; Salih Akdemir, “Hıristiyan Kaynaklara ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hazreti İsâ”, Tez (Doktora), Tez danışmanı: Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, AÜSBE, 1992, s. 73-74, 161.

¹⁰² Korintlilere İkinci Mektup, 13:14.

¹⁰³ Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 62.

de teslîse yönelik ifadeler yer almaktadır. Örneğin aşağıdaki metinler de yalnızca bir tek Tanrı'nın varlığını ifade ediyor:

“Dinle Ey İsrail, Tanrının olan Rab birdir.”¹⁰⁴

“Karşımda başka ilâhların olmayacak.”¹⁰⁵

“Yukarıdaki göklerde ve yerde Rab, o Tanrı'dır; başka yoktur.”¹⁰⁶

“Yalnız Tanrı sensin.”¹⁰⁷

“Ben Tanrı'yım benden başkası yok.”¹⁰⁸

“Ve İsa onlara cevap verdi: En önemlisi şudur: Dinle Ey İsrail! Tanrımız olan Rab, tek Rab'dir.”¹⁰⁹

“Sonsuz yaşam, tek gerçek Tanrı olan seni ve senin gönderdiğin İsa Mesih'i tanımlar. ”¹¹⁰

“Aracı tek bir tarafa ait değildir. Fakat Tanrı birdir.”¹¹¹

Bu ifadelerden Kitab-ı Mukaddes'in aslında ilâhî birliği (tevhîdi) öğrettiği anlaşılıyor. Öte yandan teslîs inancını savunanlar Kutsal kitaptan genel olarak şu delilleri gösterirler.

“...Oğul'u Baba'dan başka kimse tanımaz. Baba'yı da Oğul'dan ve Oğul'un O'nu tanıtmak istediği kişilerden başkası tanımaz.”¹¹²

“Tanrı'yı hiçbir zaman hiç kimse görmedi, Baba'nın bağrında bulunan ve Tanrı olan biricik Oğul O'nu tanıttı.”¹¹³

“ ... Tek bir Rab vardır, O da İsa Mesih'tir, her şey O'nun aracılığıyla yaratıldı, biz de O'nun aracılığıyla yaşıyoruz.”¹¹⁴

¹⁰⁴ Tesniye, 6:4.

¹⁰⁵ Çıkış, 20:3

¹⁰⁶ Tesniye, 4:39.

¹⁰⁷ Mezmurlar, 86:10.

¹⁰⁸ İşıya, 45:22.

¹⁰⁹ Markos, 12:29.

¹¹⁰ Yuhanna, 17:3.

¹¹¹ Galatyalılar, 3: 20.

¹¹² Matta, 11: 27.

¹¹³ Yuhanna, 1:18.

¹¹⁴ I.Korintliler, 8:6.

Bu metinlerden de anlaşıldığı üzere, Yeni Antlaşma “üçlü birlik” sözcüğünü kullanmamakla beraber, aslında “Baba” olarak adlandırılan Tanrı’dan, tenleşen ve İsa’da yaşayan Tanrı kelâmından, Rûh denilen Tanrı’nın güçlü ve içkin mevcudiyetinden söz ettiği şekilde görüşler de dile getirilmiştir.¹¹⁵

Hıristiyan Kutsal Metinlerinde “Allah’ın Oğlu” tabiri, çeşitli şekillerde yer almıştır: Bir yerde İsa için, “*Sevgili Oğlum*”¹¹⁶ denirken, bir başka yerde “*Sen yaşayan Tanrı’nın Oğlu Mesih’sin...*”¹¹⁷ denmiştir. Yine bir başka yerde “*Babanın bağrında biricik Oğul*”,¹¹⁸ ifadesi kullanılmıştır. Pavlus ise, “*Rab İsa’yı Allah’ın kendi Oğlu*”¹¹⁹ olarak ve “*Başkahinimiz Allah’ın Oğlu İsa*”¹²⁰ diyerek nitelemiştir.

Resmî Hıristiyanlığın kabul ettiği dogma yüzyıllar boyunca kilise çevrelerinde tartışılmıştır. İsa’nın konumuyla alakalı meydana gelen ilk dönem tartışmalarından da anlaşıldığı üzere başlangıçta Tanrısallık atfedilmeyen İsa’nın sonradan Tanrı’yla aynı cevhere sahip olduğu ileri sürülmeye başlanmıştır. Bu inanç ve öğretisi, teslîs inancı olarak ilk dönem Hıristiyanların asıl dogması haline gelme sürecinde, bunu savunanlarla bu dogmaya karşı çıkanlar arasında yüzyıllarca devam eden teolojik çekişmeler yaşanmıştır.¹²¹ Dolayısıyla Tanrı problemi, Hıristiyan kutsal kitabının gelenekleri kadar eskidir; ancak üçleme anlayışına ulaşmak üç asır sürmüştür.

Görüldüğü gibi Tanrısallık hususu sürekli tartışma konusu olmuştur. Ortaçağın Arap Hıristiyan yazarları İsa-Tanrı ilişkisini anlatmak için “hulûl” ve “ittihâd” terimlerini kullanmışlardır.¹²² Hıristiyanlık açısından İsa ile alakalı tartışmaların onun beşerî ve ilâhî olmak üzere iki tabiatlılığı üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle, tarihî açıdan insan olan birisi, nasıl olur da hem ilâhî özelliğiyle sonsuz, hem de insanî olarak sonlu; aynı şekilde ilâhî olarak her

¹¹⁵ Thomas Michel, **Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş**, Ohan Basımevi, İstanbul 1992, s. 68.

¹¹⁶ Matta, 3/17; 17/5; Markos, 1/11; Luka, 9/35.

¹¹⁷ Matta, 16/16; Markos, 3/11.

¹¹⁸ Yuhanna, 1/18; 3/16.

¹¹⁹ İbranilere Mektup, 1/2.

¹²⁰ İbranilere Mektup, 4/14.

¹²¹ Jaroslav Jan Pelikan, **The Christian tradition: A History of the Development of Doctrine**, Chicago, University of Chicago Press, 1971, s. 173-176.

¹²² Michel, **Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş**, s. 66.

verde ve beşerî olarak belli bir yerle sınırlı, ilâhî olarak tam bir yaratıcı ancak beşerî olarak böyle bir şeyden mahrum şekilde niteliklere sahip olabilir.¹²³

Hz. İsa'nın bizzat kendisi ilâhî bir tabiata sahip olduğuna yönelik herhangi bir iddiada bulunmamıştır.¹²⁴ Ancak İsa sonrasında çeşitli teolojik eğitime bağlı olarak onun ilâhlaştırılması süreci başlamıştır. Böylece Hıristiyanlık açısından teslîs dogmasıyla ilgili resmî süreç ilk defa İznik Konsilinde ortaya konmuştur. Bu bağlamda İznik Konsilinin İsa tanımlaması ilâhlaştırılma sürecinde önemli bir noktayı teşkil etmiştir.¹²⁵

İsa-Mesih anlayışı üzerinde temellenen bir inanca sahip olan Hıristiyanlık'ta ilk dönemlerden itibaren en çok tartışılan konu, İsa'nın kimliğiyle beşerî ve ilâhî tabiatı meselesi olmuştur.¹²⁶ Halbuki teslîsin önemli unsuru olan ve hakkında en fazla tartışma yapılan İsa, hiçbir zaman kendisinin bir Tanrı olduğunu iddia etmemiş, aksine tebliğ görevine başladığında kendisini “insanoğlu” olarak takdim etmiştir.¹²⁷ Sinoptik İncillerde “insanoğlu” ayrımına vurgu yapılmasına rağmen, teslîs inancının özü İsa'nın Tanrı Oğlu oluşuna dayandırılmıştır.

Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'tan oluşan Tanrı inancını ifade etmek için hypostasis (şahıs, unsur, görünüm) terimi kullanılmış, bunun Arapça karşılığı olarak da “uknum” ifadesi tercih edilmiştir.¹²⁸ İlerleyen bölümlerde de görüleceği üzere Hıristiyanlık'ta görülen ayrılıkların önemli bir sebebini teslîse yönelik birbirinden farklı, hatta tezat algılamalar teşkil etmiştir. Bu algılamaların temel dayanağı, İsa'nın diyofizit¹²⁹ veya monofizit¹³⁰ olmak üzere ilâhî ve beşerî tabiata sahip olup

¹²³ John Hick, “Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi”, çev.: Şaban Ali Düzgün, **İslâmiyat**, C. III, Sayı: 4, 2000, s. 77.

¹²⁴ Roger Haight, “Post-Modern Çağda Çoğulculuk ve Hıristiyanlık”, Haz.: Şaban Ali Düzgün, **AÜİFD.**, C. XLVII, (2006), sayı II, s. 80.

¹²⁵ John Hick, **Jesus and the World Religions**, Myth of God Incarnate, 2. bs., London, SCM Press, 1977, s. 168, 171.

¹²⁶ Haight, “Post-Modern Çağda Çoğulculuk ve Hıristiyanlık”, s. 82.

¹²⁷ “İnsanoğlu” ifadesi Sinoptik İncillerde tam 69 kez geçmektedir.” Krş.: Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 19; Ayrıca bkz.: Joseph R. Strayer, **Dictionary of the Middle Ages**, Vol. XII, s. 189; Ernest Renan, **İsa'nın Hayatı**, çev.: Ziya İhsan, İstanbul, MEB. Yayınları, 1992, s. 48-49.

¹²⁸ Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 64.

¹²⁹ Diyofizit: “Hıristiyanlıkta İsa'nın şahsında birbiriyle birleşmez, ayrılmaz ve karışmaz iki ayrı tabiatın, yani Tanrısal ve insani tabiatın mevcut olduğunu savunan kristolojik akım. Diyofizit akide Yakubiler, Ermeniler ve Kıptiler gibi monofizitliği savunan gruplar haricinde diğer Hıristiyan mezheplerin birçoğu tarafından kabul edilmiştir.” Gündüz, **Din ve İnanç**, s. 98.

olmadığıdır. O nedenle Hıristiyanlık'ta İsa'da bulunduğu iddia edilen tek veya çift tabiatla ilgili yapılan teolojik tartışmalar, Hıristiyanların çeşitli fırka ve mezheplere ayrılmasında en etkili nedenlerden birisi olmuştur. Bu fırkalar, Monofizitler ve Diyofizitler olarak Müslümanların daha çok muhatap olduğu Doğu Kiliselerinde etkili olmuşlardır.

Teslîsle alakalı tartışmalarda özellikle ikinci unsur olan Oğul uknumu üzerinde fazlaca durulmuş, dolayısıyla bütün tartışma aslında kristoloji üzerinde meydana gelmiştir. Bununla birlikte Oğul kadar önemli bir yer tutmasa bile Kutsal Rûh'la alakalı tartışmalar da dikkati çekmektedir. Zira teslîsin üçüncü unsuru sayılan Kutsal Rûh'un, I. İznik Konsilinde varlığı kabul edilmiş, ikinci genel Konsil olarak bilinen 381 İstanbul Konsilinde Kutsal Rûh'un Baba ve Oğul ile aynı cevhere sahip olduğu ilan edilmiştir. Aslında Kutsal Rûh'un Baba ve Oğul derecesinde ilâhlığını III. asırda büyük bir Hıristiyan ilâhiyatçısı olan Origene (ö. 252) savunmuştur.¹³¹ İznik Konsilinden itibaren teslîsin özellikle ikinci unsuru üzerinde, birçok ihtilaflar olmuş, bunu halletmek için birçok Konsil toplantısı yapılmıştır. Ancak bu Konsillerde Kutsal Rûh'la alakalı çok şey söylenmemiştir.

Hıristiyanlık'ta Tanrı algısı, bir Tanrı'nın üç kişilikte, yani Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'ta mevcut olmasına dayalı temel dogmadır. Hıristiyanlığın kanonik/sahih¹³² kabul edilen İncillerinde teslîs ifadesi olan Baba, Oğul ve Kutsal Rûh üçlüsü, yalnızca Matta İncilindeki vaftiz formülünde, “*Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'un adıyla vaftiz edin.*”¹³³ şeklinde geçer. Teslîs dogması, 325 İznik ve 381 İstanbul Konsillerinde Hıristiyanlığın temel kredosu/inanç esası olarak şekillenmiştir. Zira

¹³⁰ Monofizit: “Hıristiyan teolojisinde İsa'daki insani tabiatın ilâhi tabiat içerisinde yok olduğunu ve dolayısıyla onda yalnızca bir tek ilâhi tabiatın bulunduğunu savunan Kristolojik doktrin. İskenderiye ekolüne mensup olan Cyrill tarafından savunulan monofizit akide, 431 Efes Konsilinde kabul edilmiştir.” Gündüz, **Din ve İnanç**, s. 266.

¹³¹ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehra, **Muhadarât fi'n-Nasrâniyye**, Kahire, Matbaatül Medenî, 1966, s. 147-148.

¹³² Kanonik: Hıristiyanlıkta dinsel dogmaları belirlemede kaynak olarak kullanılan ve doğru ve otantik olarak kabul edilen literatür için kullanılan bir terimdir. Bu doğrultuda Yeni Ahit'in ilk bölümünü oluşturan dört İncil, Kanonik İnciller olarak adlandırılır. Bkz. Gündüz, **Din ve İnanç**, s. 212.

¹³³ Matta, 28/19.

Konsillerin toplanma amaçlarından en önemlisi teslîsle alakalı meydana gelen tartışmalardır.¹³⁴

Öte yandan Hıristiyanlığın gelişip bir kurum haline gelmesinde tarihî ve kültürel şartlar etkili olmuştur. Hıristiyan düşüncesinde teslîs inancı içinde en önemli figür olan İsa'nın konumu bu şartların da etkisiyle çeşitli şekillerde anlaşılmış, neticede birbirinden farklı İsa algılamaları ortaya çıkmıştır.¹³⁵

Hıristiyanlığa göre teslîsin unsurlarının her birinin kendine has bir gücü/görevi vardır. Baba'nın görevi, sevgisi dolayısıyla insanlığı yaratmak, Oğul'un görevi insanlığı kurtarmak, Kutsal Rûh'un görevi de insanlara yardım etmektir. Teslîsin unumları olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un bir yandan birbirlerinden farklı ve ayrı "Tanrı şahsiyetler" olarak tanımlanması, diğer yandan da Tanrı'nın bir olduğunun ikrar edilmesi akıldışı olarak eleştirilmiş, bundan dolayı teslîs akîdesi, "akılla anlaşılamayan ve ancak inanılması gereken bir sır ve dogma" olarak nitelendirilmiştir.¹³⁶ Dolayısıyla Hıristiyan dünyasında en karmaşık konu olan teslîs inancının imân edilmesi gereken bir husus olduğu özellikle vurgulanmış,¹³⁷ bu doktrinin Hıristiyanlık için sırf bir inanç meselesi olmanın çok ötesinde bir öneme ve işleve sahip olduğu savunulmuştur.¹³⁸

Görüldüğü gibi Hıristiyanlığın Tanrı inancı süreç içinde şekillenen ve zamana bağlı olarak değişim gösteren bir durum arz etmektedir. Teslîs bağlamında İsa algısı, tarihî ve teolojik şahsiyet şeklinde iki türlü anlaşılmıştır. Bu durum, teslîsle alakalı yüzyıllarca süren tartışmaların yapıldığını göstermekte, bu çerçevede Oğul unumu I. İznik Konsilinde kabul edilirken bu konudaki tartışmalar bitmemiş, sonraki Konsillerde de aynı husus gündemdeki yerini korumuştur. Ayrıca Kutsal Rûh'un Baba ve Oğul ile birlikte aynı cevhere sahip olduğu 381 İstanbul Konsilinde kabul edilmiştir.

¹³⁴ Michael P. McHugh, "Trinity", **Encyclopedia of Early Christianity**, Ed. Everett Fergusson, Newyork-London, 1990, s. 915.

¹³⁵ Catherine Mowry Lacugna, "Trinity", **Encyclopedia of Religion**, Editor in Chief Lindsay Jones, Detroit: Thomson Gale, 2005, C. XIV, s. 9360; Mahmut Aydın, **İsa Tanrı mı? İnsan mı?**, İstanbul, İz yayıncılık, 2002, s. 43.

¹³⁶ Bazı modern Hıristiyan teologlar teslîsin bir sır olduğunu kabul etmekle birlikte "akıldışı" nitelendirmesini reddetmektedirler. Bk. Hodgson, **The Doctrine of the Trinity**, s. 95.

¹³⁷ P. J. Hamell, "Trinitarian Controversy", **New Catholic Encyclopedia**, Washington, 1967, XIV, s. 291.

¹³⁸ Uluç, "Tevhîd-Teslîs Polemiği", s. 84-85.

B. İznik Konsili Öncesi

1. Tarihsel Süreç

Hıristiyanlığın Tanrı anlayışını anlamak için, öncelikle Hz. İsa'nın tarihî kişiliğinin ortaya konması, daha sonra onun üzerinden başlayan teolojik tartışmaların anlaşılması bakımından önemli bir husustur. Zira dört İncil ile diğer Yeni Ahid yazıları dışında kanonik olmayan İnciller, mektuplar, biyografilerde konu her zaman İsa olmuştur. Bundan dolayı Hıristiyanlıkta İsa figürü büyük bir öneme sahiptir.¹³⁹

Bu konuda Satge şunları söylemektedir:

“İsa Mesih, tarihî bir figürdür. Bu şu demektir: O, belirli bir zamanda yaşamış, aynı devirde hayatta bulunan diğer insanlarla temasa geçmiş gerçek bir beşerdir. Karşılaştıkları üzerindeki nüfuzu hakkında büyük miktarda delil vardır. Bir devrin modern bilginlerinin gayretleri, onun tarihî varlığını bütün bütünü inkâr etmek yolundaydı. Onun gerçek bir kişi olmadığı, ancak karşılaştırmalı dinler tarihî araştırmacılarının bildiği bir tarzda belli ideal, korku, ümitlerin efsane kabilinden şahıslaştırmasıyla tapınma için bir şahsiyet meydana getirilmiş olduğu ileri sürülmekteydi. Böyle bir iddia bugün seyrek duyulmaktadır.”¹⁴⁰

Hz. İsa'nın tarihî kişiliğinin net bir şekilde ortaya konması, Meryem üzerinden ortaya atılan karışıklıkların bir nebze de olsa bertaraf edilmesini sağlayacaktır.

a. Hz. İsa'nın Yaşamı

Aslında İsa'nın hayatıyla ilgili detaylı bilgi vermek zor görünmektedir. Ancak Hıristiyan kaynaklarındaki abartılı bir takım değerlendirmeler dikkate alınmazsa, İmparator Augustus döneminde Beytlehem'de doğduğu kabul edilmektedir.¹⁴¹ İsa'nın yaşadığı dönemi içine alan bu süreçte Roma İmparatorluğu,

¹³⁹ Tümer, **Hıristiyanlıkta ve İslâm'da Meryem**, s. 10.

¹⁴⁰ John de Satge, **Mary and the Christian Gospel**, Spck: Social for Promoting Chr, 1976, s. 17.

¹⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Gündüz, **Pavlus**, s. 153-154.

birçok dinî bünyesinde barındıran bir ülke idi. Yahudi toplum içinde Ferisîler,¹⁴² Sadukiler,¹⁴³ Zelotlar,¹⁴⁴ Esseniler¹⁴⁵ gibi birçok akım bulunmaktaydı. Bu grupların yanı sıra Hz. İsa döneminde mevcut olan bir başka dinî grup da Nasuralılardı.¹⁴⁶

Hz. İsa'nın Bakire Meryem'den mucizevi bir şekilde babasız olarak doğması hususu hem Kur'an'da hem de İncil'de belirtilmiştir. Luka İncili'nde Allah'ın meleği Cebrail, Galile'nin Nâsıra şehrindeki nişanlı bir genç kız olan Meryem'e gelerek kendisinin Allah'ın dilemesiyle bir erkek çocuk doğuracağını haber vermiştir.¹⁴⁷ İncillere ve Kur'an'a göre Hz. Meryem'in Hz. İsa ile müjdelenmesi ve ona hamile kalmasını ifade eden bilgilerde benzerlik arzettiği görülmektedir. Ancak İnciller ile Kur'an arasındaki fark İsa'nın doğumu olayındadır. Kur'an'a göre Hz. Meryem doğum olayı gerçekleştiğinde, İncillerdekinin aksine tek başınadır.¹⁴⁸

Çocukluk dönemini Yahudi bir toplum içinde geçiren Hz. İsa, mabetlerde yapılan dine aykırı davranışlardan rahatsız olmuştur. Hz. İsa bu duygular içerisinde yaklaşık 30 yaşlarında tebliğ faaliyetlerine başlamıştır. Kudüs'teki kutsal mabette bazı olaylara karıştığı için dönemin Roma valisi tarafından isyan çıkarmakla suçlanarak çarmıh¹⁴⁹ cezasına çarptırılmıştır.¹⁵⁰

¹⁴² Ferisîler: İsa zamanındaki en popüler akım olan Ferisîlik, dinsel kaynak olarak Eski Ahit'in yanı sıra sözlü Torah olarak adlandırılan sözlü geleneği de kabul etmekteydi. Bkz. Gündüz, **Din ve İnanç**, s. 129.

¹⁴³ Sadukiler: Dinsel kaynak olarak yalnızca yazılı geleneği kabul eden, sözlü geleneğe ise düşünce sisteminde yer vermeyen bir mezheptir. Bu nedenle onlar, ölüm sonrası yaşama, meleklerin ve ruhların varlığı gibi düşüncelere karşı çıkıyorlardı. Bkz. Gündüz, **Din ve İnanç**, s. 327.

¹⁴⁴ Zelotlar: Filistin'in Roma egemenliğinde olduğu dönemde Roma otoritesine karşı oluşturulan bağımsızlık yanlısı Yahudi örgütü. Bkz.: Gündüz, **Din ve İnanç**, s. 403.

¹⁴⁵ Esseniler: Toplumsal yaşama çok önem veren bu grup, son derece organize edilmiş bir hayat tarzına sahiptiler. Kudüs merkezli resmî din anlayışına karşı çıkarak Kudüs dışındaki tepelik bölgelere çekilmiş ve orada kendi düşüncelerine uygun bir yaşam biçimi sürmüşlerdir. Bkz. Gündüz, **Din ve İnanç**, s. 121.

¹⁴⁶ Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 15-16; Aydın, **Hıristiyanlık, Tarihsel Gelişimi**, (Yaşayan Dünya Dinleri içinde), s. 77-78.

¹⁴⁷ Bkz.: Luka, 1/25-34

¹⁴⁸ Meryem, 19/22-26.

¹⁴⁹ Çarmıh Olayı: Haç diye de adlandırılan ve birbirini dikey olarak kesen iki doğrunun meydana getirdiği şekil ve darağacı olup, antik çağda birçok toplum tarafından kullanılan bir yöntem olmuştur. Romalılarda ise bu yöntem en aşağılayıcı ve en zâlim işkence yöntemlerinden birisi olarak kabul edilmiştir. O zamana kadar sadece suçlulara yönelik bir ceza anlamı taşıyan çarmıh, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesiyle ve Hıristiyanların olaya bakış tarzıyla birlikte farklı ve yeni bir anlam kazanmış ve Hıristiyanlığın temel dogmalarından biri haline gelmiştir. Çarmıh hadisesi, Mesîh anlayışı için oldukça önemlidir. Zira İsa çarmıhta ölmediyse, Mesîh inancı tamamıyla

Buraya kadar verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi, İsa'nın yaşamıyla ilgili esas tartışma konusu onun tarihî ve teolojik anlamda kimliğinin ve mesajının ne olduğu hususudur. Bunların yanı sıra, onun doğumu ve çarmıh olayı daha ilk dönemlerden itibaren tartışma konusu olmuş, doğu Hıristiyan mezheplerinin oluşumuna kadar ciddi sonuçlar doğurmuştur.

b. Hıristiyanlığın Yayılışı

Yahudi bir toplum içerisinde tebliğ görevine başlayan Hz. İsa, İsrailoğullarının bir peygamberi olarak büyük şehirlerden ziyade genellikle köylerdeki ve kasabalardaki insanlara çağrıda bulunmuştur. Buralarda vaazlar vererek insanları “yaklaşan son” konusunda uyarmış, onları bir olan Tanrı'ya iman ederek O'nun emir ve yasaklarına uymaya davet etmiştir.¹⁵¹ Bütün Peygamberler gibi, Hz. İsa da tevhîd¹⁵² inancını tebliğ etmiştir.¹⁵³ Bu tevhîd çağrısıyla Hz. İsa, insanları günahlarından tövbe ederek Tanrı'nın emir ve yasaklarına uymak suretiyle O'nun egemenliğine hazır hale gelmeyi tavsiye eden bir İsrailoğulları peygamberidir.

Hz. İsa hayatı boyunca mesajını başta Yahudiler olmak üzere, bütün insanlara duyurmaya çalışmıştır. Ancak Hz. İsa'nın tebliğinde, köylerdeki ve kasabalardaki insanlara öncelik vermesi nedeniyle Hıristiyanlık başlangıçta din ile eğitimsizlik ve alt sınıf mensubiyeti arasında ilişki kurulmasını çağırıştır.¹⁵⁴ Hz. İsa'dan sonra havarileri Filistin dışındaki bölgelerde varlıklarını devam ettirmeye

çökmek zorunda kalacaktır. Çarmıh olayıyla ilgili daha detaylı bilgi için bkz.: Halil Kalyoncu, “Harputlu İshak Efendi'nin Eserlerinde Hz. İsa'nın Çarmıha Gerilme Meselesi”, Elazığ, **FÜSBE.**, 2005, Tez (Yüksek lisans), Tez Danışmanı: Doç. Dr. İskender Oymak, s. 11-14; Halim Işık, “İncillere Göre Çarmıh”, **Dinî Araştırmalar**, 2007, C. X, Sayı: 29, s. 41-78.

¹⁵⁰ Ernest Renan, **İsa'nın Hayatı**, s. 136-37; Mahmut Aydın, “Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi”, **Milel ve Nihal İnanç-Kültür-Mitoloji**, C. IV, sayı: 1, Ocak-Nisan, 2007, s. 145.

¹⁵¹ Matta, 3/2.

¹⁵² Tevhîd: Allah'ın zâtında ve sıfatlarında bir, eşsiz ve benzersiz olduğunu ifade eden bir esastır. Tevhîd inancıyla mükellef olan ilk insandan itibaren günümüze kadar bu inanç en belirgin şekilde İslâm tarafından tesbit edilmiştir. Allah'ın sıfatlarında tevhîd, bu sıfatlardan hiçbirinin yaratılmışlarda bulunanlara benzemediği anlamına kabul edilmiştir. Tevhîd-sıfat ilişkisi bağlamında Mutezîlî kelâmcıların ıstılahında ise tevhîd, Allah'ın zâtında ve sıfatlarında bir, her türlü ortaklıktan ve teşbihten uzak olduğunu bilmek ve bunu ikrar etmektir. Dolayısıyla Mutezîleye göre tevhîdin oluşması için bilgi ve ikrarın aynı anda gerçekleşmiş olması ve bunun amel ile teyid edilmiş olması gerekir. Kelâm ilminin en önemli konusunu teşkil eden tevhîd inancının açıklanması sırasında, Müşebbihe, Selefiyye, Mu'tezile, İslâm filozofları ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarına ait bazı farklı görüşler gündeme gelmiştir. Bkz.: Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 318-319.

¹⁵³ Akdemir, “Hıristiyan Kaynaklara ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hazreti İsa", s. 84.

¹⁵⁴ Kaçar, **Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık**, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009, s. 22.

çalışmışlardır. Havariler döneminde Filistin bölgesi dışında Antakya ve Şam gibi merkezlerde İsa yanlısı gruplar ortaya çıkmıştır. Pavlus (ö. 67) 'un Hıristiyanlığı benimsemesi öncesine denk gelen bu dönemde Antakya ve Şam gibi merkezlerde Hz. İsa yanlısı çeşitli kişilerin varlığı söz konusu olmuştur.¹⁵⁵

Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu içinde yayılması çok kolay olmamıştır. Hıristiyanlığın havariler döneminden itibaren putperest Roma İmparatorluğu tarafından bu dine inananlara çok şiddetli işkence ve zulümler uygulanmıştır. Dördüncü yüzyıla kadar devam eden Hıristiyanlar üzerindeki baskı ve zulümler, bu dönemden itibaren yavaş yavaş hafiflemiş, Hıristiyanlık Roma İmparatorluğunda kendini kabul ettirmeye başlamıştır.¹⁵⁶ Zira 300'lü yıllara gelindiğinde artık Hıristiyanlık önemli Akdeniz şehirlerinde sağlam bir şekilde yerleşmişti. Bu dönemde özellikle Antakya ve İskenderiye'de kilise, örgütlenmiş en kuvvetli grup haline gelmişti.¹⁵⁷ Buna bağlı olarak dördüncü yüzyıl, Hıristiyanların bazı İmparatorlardan yakın bir destek gördükleri dönem olmuştur. Zira Hıristiyanlığın bir din olarak kabulü ve Hıristiyanların özgürce yaşama hakları İmparator I. Konstantin (ö. 337) döneminde, ortağı Licinus ile anlaşarak 313 yılında yayınladığı ünlü Milan Fermanıyla gerçekleşmiştir.¹⁵⁸ 395 yılında Theodos (ö.395) döneminde ise Hıristiyanlık Roma İmparatorluğu'nun resmî dinî haline gelmiştir.¹⁵⁹

Bu kabul sonrası dinî açıdan çeşitli merkezlerin önemi ve etkisi artmıştır. Zira o güne kadar devam eden resmî devlet baskısı ortadan kalkıp özgürlük ortamı geliştikçe Hıristiyan gruplar teolojik iç meselelere, dolayısıyla doktrin farklılıklarını tartışmaya başlamışlardır. Bu durum çeşitli Hıristiyan gruplar arasında birkaç yüz yıl devam edecek olan bir takım tartışmaların meydana gelmesine neden olmuştur. Bu

¹⁵⁵ Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 25.

¹⁵⁶ Hıristiyanların maruz kaldıkları işkencelerle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz.: Aziz Suryal Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, çev. Nuretin Hiçyılmaz, Doz Yay., İstanbul, 2005, s. 41-54; Michel, **Tanrıbilimine Giriş**, s. 96-98.

¹⁵⁷ Peter Brown, **Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası**, çev.: Turhan Kaçar, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 106, 2000, s. 49.

¹⁵⁸ Michel, **Tanrıbilimine Giriş**, s. 146. Ayrıca bkz., Şinasi Gündüz, **Hıristiyanlık**, İstanbul, İSAM yayınları, 2006, s. 36; Gündüz, "Dinin Siyasallaşması ve Hıristiyan Misyonu", **İslâmiyat**, C. V, 2002, sayı: 3, s. 56; Mahmut Aydın, "Hıristiyanlık", (Yaşayan Dünya Dinleri İçinde), Ed. Şinasi Gündüz, Ankara, **Diyanet İşleri Başkanlığı**, 2007, s. 90.

¹⁵⁹ Henry Chadwick, **The Early Church, The Pelican History of The Church**:1, The Pelican History of the Church: 1, 1987, s. 196; Aydın, "Hıristiyanlık, Tarihsel Gelişimi, Temel Kaynakları ve Öğretileri", s. 90-91; Mehmet Aydın, "Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", **AÜİFD.**, Ankara, 1985, XXVII, s. 123.

tartışmalar sonucunda belli merkezler ve kiliselerin adı öne çıkmıştır. Bunların başında Roma, Kudüs, İskenderiye ve Antakya gelmektedir. Dördüncü yüzyılda Konstantin yeni başkentini İstanbul'da kurunca İstanbul da patrik yönetimine bırakılarak yeni bir dinî merkezin oluşumu sağlanmıştır.¹⁶⁰

Dördüncü yüzyılda devletin resmî dini haline gelmesinden sonra, o döneme kadar büyük baskılara maruz kalan Hıristiyanlık, uzun süren tartışmalar ve ayrılıklarla birlikte dinî kurumsallaşma çabası içinde olmuştur. Roma İmparatorluğunun himayesinde örgütlenmesini devam ettiren Hıristiyanlık bu süreçte Roma toplumunun eski inanç ve kültürlerinden etkilenmiş, bunların bazıları Hıristiyanlık düşüncesine geçmiştir.

Bazılarınca özellikle Luka'nın bu yöndeki iddialarına göre, Yahudiliğin içinden çıkmış bir mezhep olarak kabul edilen Hıristiyanlık, Pavlus'la birlikte Kudüs dışına çıkmıştır. Kudüs'ün MİLÂDÎ 70 yılında tahrip edilmesinden sonra Antakya, Hıristiyanların merkezi haline gelmiştir.¹⁶¹ Hıristiyanlık kısa sürede Filistin'den Anadolu'ya, Yunanistan'dan Mısır ve Kuzey-Batı Afrika eyaletlerine kadar yayılmıştır.¹⁶² Bu durum 7. yüzyılda İslâm'ın ortaya çıkmasına kadar devam etmiş, bundan sonra Hıristiyanlık yayılma alanını Avrupa, Afrika ve Asya'ya çevirmiştir.¹⁶³

Sonuç olarak, aslında Yahudi bir toplum içinde doğan ve yayılan Hıristiyanlık IV. yüzyıla gelinceye kadar birçok aşamadan geçmiştir. Yaklaşık üç yüz yıl hem Yahudiliğe hem de Roma'ya karşı bir takım politik tavırlarla hayatiyetini sürdürmüş, dördüncü yüzyılda ise resmî bir hüviyet kazanmıştır. Roma İmparatorluğu içinde kendisine resmî bir hüviyet bulan Hıristiyanlık böylece bir toparlanma sürecine girerek ilk üç asırda mücadele vermek zorunda kaldığı dış baskılardan kurtulmuş ancak bu dönemden itibaren kendi içindeki sorunlarla uzun yıllar uğraşmak durumunda kalmıştır. Bu ikinci tür mücadele XI. yüzyıla kadar devam etmiştir. XI. yüzyılda ise, kilise birliği bozulmuş, Ortodoks ve Katolik diye bilinen iki büyük kilise meydana gelmiştir.

¹⁶⁰ Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 54. Michel, **Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş**, s. 98.

¹⁶¹ Gündüz, **Pavlus**, s. 63-64; Turhan Kaçar, **Geç Antikçağda Hıristiyanlık**, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009, s. 24.

¹⁶² Çelik, **Bizans İmparatorluğunda Din-Devlet İlişkileri**, İzmir, Akademi Kitabevi, 1999, s. 8-9.

¹⁶³ Aydın, "Hıristiyanlık, Tarihsel Gelişimi, Temel Kaynakları ve Öğretileri", s. 91.

c. Aryüs Hareketi ve Etkileri

Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğunun resmî dini haline gelmesinden sonra problemlerinden tamamen kurtulamayan Hıristiyanlık, artık dışarıdan gelen siyasi baskılar yerine Hıristiyanlığın kendi içinde ortaya çıkan çekişmelerle uğraşmak zorunda kalmıştır. Zira bu dönemde Hıristiyan inancına sahip olanlar arasında Hz. İsa ile ilgili farklı algılamalara sahip çeşitli gruplar ortaya çıkmıştır. Roma İmparatorluğu bu ayrılıklarda siyasi olarak İmparatorluğun birliğinin gerektirdiği şekilde hareket etmiş, ülkenin menfaatleri doğrultusunda zaman zaman bu teolojik problemlerle ilgili taraf olmuştur.¹⁶⁴

IV. yüzyılda mevcut teslîs anlayışına karşı olan birçok görüş gelişmiştir. Hıristiyanlık içindeki ayrılıkların en önemlilerinden ve Roma İmparatorluğunu da ciddi şekilde rahatsız eden heretik hareketlerden biri MS. 255-336 yılları arasında yaşayan ve 319 yılında İskenderiye bölgesinde görüşlerini ortaya koyan rahip Aryüs¹⁶⁵ (ö. 336)'ün görüşleri etrafında oluşan Aryüsçülüktür.¹⁶⁶ Aryüs, ortaya attığı iddialarla kilise çevresinde etkili olmuş, resmi Hıristiyanlık açısından heretik olarak kabul edilmiştir.¹⁶⁷

Aryüs, aşkın bir Tanrı anlayışı üzerine kurduğu fikirlerini ilk defa 318 yılında Baucalis başrahibi iken açıklamış ve görüşlerini önce Mısır ve çevresinde din adamları ve halk arasında yaymaya başlamıştır. Kutsal kitaptan alıntılar yaparak görüşlerinin halk arasında daha iyi anlaşılması ve yayılması için çaba sarf etmiştir.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Gündüz, “Dinin Siyasallaşması ve Hıristiyan Misyonu”, s. 56; Kaçar, **Geç Antikçağda Hıristiyanlık**, s. 52-53.

¹⁶⁵ Libya doğumlu olan Aryüs, Luciyan'ın yönetimindeki Antakya okulunda eğitim görmüştür. Ateşli vaazlarıyla sıra dışı bir kişilik portresi çizen Aryüs, pek çok kez aforoza uğradığı halde, görüşlerini Mısır'da yaymaya devam etmiştir. Öte yandan eski öğrencisi olan Nicomedia piskoposu Eusebius aracılığıyla İstanbul'daki saray üzerinde de bir ağırlığa sahip olmuştur. Aryüs'e sempatik bakan İmparator Aryüs'le muhalifleri arasında orta yolu bulamayınca, ülkesinde siyasi kargaşa istemediği için Aryüs'e karşı İznik'te bir Konsil toplamıştır. Bkz.: Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 59-60.

¹⁶⁶ McHugh, “Trinity”, **Encyclopedia of Early Christianity**, s. 914; Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 55; Mustafa Sinanoğlu, “Hıristiyan ve İslâm Kaynaklarında Tartışmalı Bir Dinî Toplantı: İznik Konsili”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2001, Sayı: 6, s. 5.

¹⁶⁷ Richard E. Rubenstein, **İsa Nasıl Tanrı Oldu**, çev.: Cem Demirkan, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004, s. 143; Turhan Kaçar, “Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları”, **AÜİFD.**, 2003, C. XLIV, s. 200.

¹⁶⁸ Sinanoğlu, “İznik Konsili”, s. 6.

Aryüs'ün görüşlerinden kaynaklanan tartışmalar alevlenince, İskenderiye Kilisesi gruplaşma tehdidiyle karşı karşıya kalmıştır. Piskopos Alexander durumu kontrol etmek amacıyla Mısır civarından topladığı yüze yakın piskoposun desteği ile Aryüs'ü ve destekçilerini aforoz¹⁶⁹ etmiştir.¹⁷⁰

Çeşitli sürgünlere maruz kalan Aryüs'ün düşüncesine göre Baba'nın bir başlangıcı olmamasına karşın, Oğul'un bir başlangıcı bulunmaktadır. Baba'nın ilk yarattığı Oğul olup yaratıkların içinde en mükemmeli idi.¹⁷¹ Bununla Aryüs, Baba veya Tanrı'nın ezeli olduğunu oysa Oğul'un yani İsa'nın, Baba tarafından yaratıldığını, dolayısıyla ikisinin aynı cevhere sahip olmadığını ileri sürmüştür. Kutsal Rûh'un Oğul aracılığıyla yaratıldığını ve derece olarak ondan aşağıda olduğunu savunan Aryüs, böylece İsa'nın Tanrı olduğu inancını reddetmiştir. Bu görüşüyle İsa'nın Tanrısallık özelliğine sahip olmadan, sadece insan olduğunu söyleyen ekolü Aryüsçülük temsil etmiştir. Tanrı'nın birliği anlayışıyla uyuşmadığı gerekçesiyle Baba ile Oğul'un aynı özü paylaştığı şeklindeki kilise öğretisine karşı çıkan Aryüs, Tanrı-âlem ilişkisini ise Oğul aracılığıyla kurmuştur. Böylece Oğul'u yaratılmış kabul ettiği halde bir taraftan da onu farklı bir statüye koymuştur.¹⁷² İsa'nın Tanrı olmadığı yolundaki görüşlerini desteklemek için pek çok kutsal metni delil getirmişlerdir.¹⁷³ Yine İsa'nın bir insan olduğunu gösteren bu delillerin yanı sıra tıpkı bir insan gibi doğup büyüdüğü, bir takım sorunlarla karşılaştığı dolayısıyla bazı üzüntülere ve korkulara kapıldığını ve Allah'a dua ettiğini anlatan metinleri de kullanmışlardır.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Aforoz: Kilise hukukuna göre bir kişiyi kilise cemaatinden kovma, onu "cemaat dışı" kişi olarak ilan etmek demek olan aforoz, iki şekilde uygulanmıştır: Birincisi, sadece dinî âyinlerden mahrum bırakma, dinî âyinlere katılamama şeklinde uygulanırken, ikincisi ise, o şahsı tamamen kilise cemaatinin dışında kabul etmek şeklinde uygulanmıştır. Aforoz etme hakkına papa, piskoposlar ve Konsiller sahiptirler. Aforoz tabirine ilk defa dördüncü yüzyılın sonlarında rastlanmaktadır. Ancak bu dönemde uygulanan aforoz, tamamen cemaatin dışına atma şeklinde değil, tövbe edinceye kadar ıslah olması amacıyla yapılabilecek farklı bir özellik arz etmiştir. Bkz.: Süreyya Şahin, "Aforoz" mad., İstanbul, **DİA.**, 1998, C. I, s. 412-413.

¹⁷⁰ Kaçar, **Hristiyanlık**, s. 61.

¹⁷¹ McHugh, "Trinity", **Encyclopedia of Early Christianity**, s. 914; Dvornik, **Konsiller Tarihi**, s. 6; Kaçar, "Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", s. 202.

¹⁷² Joseph R. Strayer, **Dictionary of the Middle Ages**, Vol. XII, s. 189; Atiya, **Doğu Hristiyanlığı Tarihi**, s. 58; Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", **AÜİFD.**, 2000, C. XLI, s. 310-11; Ayrıca bkz., Mehmet Aydın, "Batı ve Doğu Hristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", s. 126.

¹⁷³ Matta, 19/16-19; 24/36; Markos, 10/17-18; Luka, 18/18-19, Yuhanna, 14/28; 5/19; 17/3.

¹⁷⁴ Matta, 26/36-39; Luka, 2/52; Yuhanna, 11/33-38.

Bu düşüncelere sahip olan Aryüs'ün görüşleri halk arasında hızla yayılmaya başlamıştır. Bu durum gelenekçi kilise çevrelerini rahatsız etmiştir. Onun görüşlerinin silinmesi amacıyla İznik Konsili'nde bazı kararlar alınmış, ancak Aryüs tarafından savunulan monoteist anlayış tamamen yok edilememiştir. Zira Aryüs'ün düşünceleri iyi temellendirilmiş sağlam delillere dayandırılarak reddedilmemişti. İznik Konsili sonrasında ortaya bir fikir karmaşası çıkmıştı. Böyle bir ortamda Aryüsçü düşünce, daha da gelişmiş ve daha çok yayılma alanı bulmuştur. Bu düşünceye sahip din adamları kendilerini gizleyerek Konstantin'e yaklaşmayı denemişler, İmparatorluk içerisinde önemli görevlerde yer alarak, İmparatorun güvenini kazanmaya çalışmışlardır.¹⁷⁵ Bu durum, Aryüsçü düşüncenin yeniden canlanmasını sağlamış, kendine taraftar bulmasına imkân vermiştir.

Öte yandan 4. yüzyılda Roma İmparatorluğunun doğu ve batı diye ikiye ayrılması, Hıristiyan din adamları arasında da yönetimle ilgili rekabetin yaşanmasına neden olmuştur. Latincenin hâkim dil olduğu Roma, batı bölgesinin merkezi olarak kabul edilirken, Yunancanın hakim dil olduğu Bizans ise doğunun merkezi olmuştur. Bu durum Roma ve Bizans kiliselerindeki piskoposların idarî yönden birbirleriyle rekabete girmelerine neden olmuştur.¹⁷⁶

2. Teolojik Süreç

a. Pavlus'un Etkisi

Hız. İsa'nın kendisine yardımcı olmak üzere seçtiği on iki kişiden her biri havari sayılmaktadır. Bu on iki havarinin dışında bir de havari olduğunu iddia eden ve öğretisinin anlaşılması bakımından hayatının da iyi bilinmesi gereken¹⁷⁷ Pavlus (ö. 67) vardır. O, yaklaşık olarak MS. 10 yıllarında Tarsus'ta doğan, aslen Yahudi olan bir Roma vatandaşı olup,¹⁷⁸ Hıristiyanlık açısından en önemlilerinden biri kabul

¹⁷⁵ Rubenstein, **İsa Nasıl Tanrı Oldu**, s. 101.

¹⁷⁶ Aydın, "Hıristiyanlık", s. 92.

¹⁷⁷ Akdemir, "Hıristiyan Kaynaklara ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hazreti İsa", s. 36.

¹⁷⁸ Michel, **Tanrıbilimine Giriş**, s. 45. Aslında Roma vatandaşlığının özellikle Yahudilere verilmesi oldukça ender rastlanan olaylardır. Dolayısıyla aslında Yahudi olan Pavlus'un Roma vatandaşlığını elde etmesi, onun aynı zamanda varlıklı bir ailede yetiştiği şeklinde bir inancı doğurmuştur. Akdemir, "Hıristiyan Kaynaklara ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hazreti İsa", s. 36.

edilmektedir.¹⁷⁹ Ayrıca Pavlus'un Yahudi dininin esaslarını ve Tevrat'ı öğrenmek üzere Kudüs'e gitmesi de¹⁸⁰ ilginçtir.

Aslında Hz. İsa'yla birlikte olan havarilerden olmayan Pavlus, sonradan Şam vizyonu¹⁸¹ Hz. İsa'nın kendisini havari olarak atadığını iddia ederek hem kendisi hem de Hıristiyanlık açısından yeni bir süreç başlatılmıştır. Zira öğretilerini yaymak üzere her türlü fedakarlığa ve çileye göğüs gererek yaşamının yaklaşık 30 yılını bu yolda harcamış birisi olarak Pavlus'un Hıristiyanlık üzerindeki etkisi oldukça önemlidir.

Yaşamı esnasında İsa'ya iman etmemiş ve onu görmemiş olmasına, hatta başlangıçta büyük bir Hıristiyan düşmanı olmasına rağmen kendisini İsa'nın havarisi olarak takdim etmiştir. Bu anlamda Pavlus'un İsa döneminde Kudüs'te yaşadığı iddiasının oldukça tartışmalı olması onun tarihsel İsa'yı görüp şahsen tanımış ve dinlemiş olması ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.¹⁸² Nitekim o bir mektubunda şöyle demiştir:

*“İnsanlarca ya da insan aracılığıyla değil, İsa Mesih ve O'nu ölümden diriltten Baba Tanrı aracılığıyla elçi atanan ben Pavlus'tan...”*¹⁸³

Hıristiyanlık tarihinde yaşanan olaylar arasında en önemlisini Pavlus oluşturmaktadır. Zira o, içinde yaşadığı toplumda savunulan inanç ve değerleri alarak kendi bakış açısı ve yorumlarıyla değerlendirmiştir. Kendisini İsa'nın havarisi olarak takdim eden Pavlus ile İsa arasındaki temel farklardan birisi de şudur: İsa'nın teolojisi Tanrı merkezli yani insanları Tanrı'ya imân etmeye çağrı söz konusu iken Pavlus'un öğretileri Mesih merkezlidir. Zira Pavlus *“Ben artık yaşamıyorum, Mesih bende yaşıyor”*,¹⁸⁴ ya da *“Benim için yaşamak Mesih'tir.”*¹⁸⁵ gibi sözleriyle Mesih kavramına dikkati çekmekte, bununla kendisinin bu işlerde önemli yetkilere sahip

¹⁷⁹ Aslında Pavlus'un nereli olduğu kadar ne zaman doğduğu konusu da Hıristiyanlık tarihinde oldukça tartışmalıdır. Bkz.: Gündüz, **Pavlus**, s. 7, 31.

¹⁸⁰ Akdemir, “Hıristiyan Kaynaklara ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hazreti İsa”, s. 37.

¹⁸¹ Şam Vizyonu: “İsa'nın ölümü sonrasında Şam'daki İsa yanlılarını cezalandırmak üzere yola çıktığında, gökte İsa Mesih kendisine görünmüş ve kendisini bir havari olarak tayin etmiştir. Şam Yolu Vizyonu olarak bilinen bu tecrübe yalnızca Pavlus'un yaşamı açısından değil, Hıristiyan geleneğinin şekillenmesi açısından da bir dönüm noktasıdır.” Bkz.: Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 26.

¹⁸² Michel, **Tanrıbilimine Giriş**, s. 45; Gündüz, **Pavlus**, 206.

¹⁸³ Galatyalılar'a Mektup, 1:1-2.

¹⁸⁴ Galatyalılar'a Mektup, 2:20.

¹⁸⁵ Filipililer'e Mektup, 1:21.

olduğunu ilan etmektedir. Buna göre İsa, Tanrısal Oğul'un insanların kurtuluşu için bedenleşmiş halidir. Böylece Pavlus bugünkü Hıristiyan düşüncesinin temellerini atarak Hıristiyan geleneğini oluşturmuş, Hıristiyanlık onun öğretileri çerçevesinde yeniden gelişip şekillenmiştir.¹⁸⁶

İsâ'ya iltihak etmesi Pavlus'un hayatında büyük değişikliklerin meydana gelmesine neden oldu. İlk dönem Hıristiyanlığının bir misyoneri olarak yaptığı dört büyük yolculukta Roma İmparatorluğunun çeşitli bölgelerinde bulundu. Neticede Pavlus, kendisiyle buluşamayan uzakta bulunan topluluklardan, öğüt almak ve aralarında meydana gelen ahlakî sorunlar hakkında çözüm bulmak amacıyla mektuplar yollamıştır. İşte Pavlus'un bu mektupları Yeni Ahid'in en eski metinlerini oluşturmaktadır.¹⁸⁷

Pavlus, Tanrısal varlık olarak yaratıcı Baba ve kurtarıcı İsâ Mesih ikilisini ön plana çıkarmış, hatta Mesîh ünvanı dikkat çeken en önemli kristolojik nitelime olmuştur. Öyle ki Pavlus, Mesih merkezli olarak tarihsel süreci de Mesih öncesi ve Mesih sonrası olarak ikiye ayırmıştır. Neticede teolojik olarak onun sahip olduğu yaratıcı Baba ve kurtarıcı İsâ şeklindeki ikili anlayış, Pavlusçu teoloji doğrultusunda şekillenen Hıristiyanlığın teslîs öğretisinin iki asli unsuru olan Baba ve Oğul anlayışının temelini oluşturmuştur. Pavlus'un teolojik anlayışında teslîsten ziyade, Baba Tanrı ve Tanrısal Oğul olan Rab İsâ Mesih ikiliği ön plana çıkmaktadır.¹⁸⁸

Görüldüğü gibi Pavlus'un Hıristiyan olmasıyla Hıristiyanlık'ta yeni bir hareket oluşmuş, onunla birlikte gelen fikri ayrılıklar Hıristiyanları çok fazla etkilemiştir. Kudüs merkezli cemaat ile diğer uluslardan Hıristiyan olanlar arasında başlayan yakınlaşma beraberinde sorunlar da getirmişti. Tanrısal hukukun gerekliliği konusunda Pavlus taraftarlarıyla Havarilerden Yakup taraftarları arasında tartışmalar yaşanmıştır.¹⁸⁹ Ortaya çıkan ayrılıklarda anlaşmaya varılmaması üzerine konuyu

¹⁸⁶ Gündüz, **Pavlus**, s. 26, 210, 253-54.

¹⁸⁷ Michel, **Tanrıbilimine Giriş**, s. 45.

¹⁸⁸ Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 62-63, 216.

¹⁸⁹ Gündüz, **Pavlus**, s. 59.

havarilerle görüşmek üzere Pavlus ve Barnaba Kudüs'e gitmişlerdir.¹⁹⁰ Pavlus bu ziyarete Galatyalılara Mektubunda¹⁹¹ da değinir.

Bu iki grup arasında meydana gelen tartışma konularını görüşmek üzere MS. 49 yılında Havarilerin de katıldığı bir toplantı yapılmıştır. "Kudüs Konsili" ya da "Havariler Konsili" olarak bilinen bu toplantıdan Luka bahsetmiştir.¹⁹² Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrı bir dinsel gelenek olarak gelişmesini sağlayan bu Konsil, Hıristiyanlık tarihinde ilk Konsil olarak kabul edilmiştir.¹⁹³ Bu Konsilde, Yahudilerin dışındaki milletlerin Hıristiyanlığa girişlerinde onlardan Yahudi hukukunun tamamından değil, sadece putlara kesilenlerle ölü hayvan eti yememe, öldürme ve zinadan uzak durmaları istenmiş, diğer emir ve yasaklardan muaf tutulmuşlardır.¹⁹⁴

Kudüs'te yapılan bu toplantıda alınan kararlarla ilgili olarak Pavlus kendisini ve arkadaşlarını kastederek "*Kutsal Rûh ve bizler uygun gördük...*"¹⁹⁵ sözü delil gösterilerek Kutsal Rûh'un, kilisenin yaptığı tüm toplantıları tasdik ettiği düşüncesi yayılmıştır.¹⁹⁶ Daha sonra Kudüs'teki bu Konsille ilgili Pavlus'un bu düşüncesi diğer Konsiller için de geçerli kabul edilmiş, dolayısıyla bütün Konsiller Kutsal Rûh'un isteği doğrultusunda kararlar almıştır. Hıristiyan ruhban sınıfı Pavlus'u, aziz kabul etmiş ve onun yazdığı mektuplar da, Kutsal Kitabın bir parçası haline getirilmiştir. Hatta Luka'nın yazmış olduğu Resullerin İşleri bölümünde de Pavlus'un hayatı anlatılmaktadır.

Yukarıda geçtiği gibi, Mesîh merkezli bir anlayışa sahip olan Pavlus'un din anlayışı, aslında Hıristiyanların inanç esaslarının da temelini ortaya koymaktadır. İsa'nın tarihsel bir kişilik olarak eylemlerini kendince yorumlayan Pavlus, bu eylemlerden kendi öğretileri için destekleyici mahiyette sonuçlar çıkarmıştır.¹⁹⁷

¹⁹⁰ Elçilerin İşleri, 15/2; Aynı seyahat için bkz. Galatyalılar 2/1-2.

¹⁹¹ Galatyalılara, 2: 1-2.

¹⁹² Gündüz, **Pavlus**, s. 60.

¹⁹³ Aydın, **İsâ Tanrı mı İnsan mı?**, s. 7-8.

¹⁹⁴ Harman, "Konsil", **DİA.**, C. XXVI, s. 177.

¹⁹⁵ Elçilerin İşleri, 15/29.

¹⁹⁶ Dvornik, **Konsiller Tarihi**, s. 3; Kürşat Demirci, **Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi**, İstanbul, Ayışığı Yayınları, 2005, s. 4; Ali İsra Güngör, **Vatikan, Misyon ve Diyalog**, Ankara, Töre Yayınları, 2002, s. 18.

¹⁹⁷ Gündüz, **Pavlus**, s. 214.

Hıristiyanlık tarihinde en önemli faktör olan Pavlus ile alakalı şu sözler onun Hıristiyanlık içindeki konumunu açıkça ifade etmektedir: “*Pavlus’ta İsa “insanoğlu” imajını kaybedip tarihî bir kişilikten ölen, dirilen göklere yükselen Rab haline gelmiştir.*” Bu çerçevede İsa’nın kişiliği büyük tartışmalara konu olmuştur. Hıristiyan bilginlerin, fırkaların ve Konsillerin asırlarca süren tartışmalarında konu hep İsa ve onun teolojik kişiliği olmuştur.¹⁹⁸ Pavlus’un Hıristiyanlık içindeki teolojik etkisinden dolayı birçok dinler tarihçisi de, Pavlus’u Hıristiyanlığın kurucusu olarak saymış ve ona bu hususta çok büyük değer atfetmiştir. Tarihî olarak Hz. İsa ile Havarilerinin inanç ve ibâdet noktasında Tevrat’a ve bir bakıma Yahudilige bağlı olmalarına karşın, Pavlus’un bu yoldan ayrıldığı anlaşılmaktadır. Yaşayan Hıristiyanlığın dînî menşeyini büyük ölçüde bu sistem üzerinde temellendirdiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla, Hıristiyanlık önemli ölçüde Pavlus’un öğretilerine dayanan bir din olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda Pavlus İsa’nın tebliğ ettiği dine farklı bir şekil kazandırmıştır.¹⁹⁹

C. Konsiller Dönemi

Dinlerde inanç, ibadet ve diğer konularla ilgili ortaya çıkan problemleri çözmek için değişik mekanizmalar geliştirilmiştir. Bu kavram özellikle Hıristiyanlıkla ilgili olmakla birlikte, diğer dinlerde de belli konuların görüşülerek karara bağlandığı ama farklı isimlerin verildiği çeşitli toplantıların yapıldığı bilinmektedir. Hıristiyanlık tarihinde ortaya çıkan teolojik anlamda bazı problemlere karşı sınırlı ya da çok sayıda kilise/cemaat temsilcisinin bir araya gelerek yaptıkları toplantıları ifade eden Konsil geleneğinin, oldukça erken dönemlerden itibaren başladığı görülmektedir.²⁰⁰ Hıristiyanlık’ta bu toplantılar, genellikle cemaatlerin kurulduğu Roma eyaletlerinin başkentlerinde veya belli başlı büyük şehirlerinde yapılmıştır. Konsil ismi daha çok Katolik Hıristiyan geleneğine ait iken, Doğu

¹⁹⁸ Tümer, **Hıristiyanlıkta ve İslâm’da Meryem**, s. 18.

¹⁹⁹ Annamari Schimmel, **Dinler Tarihine Giriş**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955, s. 243.

²⁰⁰ Aslında Konsiller kilisenin temel yapısının bir parçası olmadığı halde, özellikle başlangıçta kiliseye ait olarak kabul edilmiş ve tarihi havariilere kadar dayandırılmıştır. F. J. Murphy, “Councils”, **New Catholic Encyclopedia**, The Catholic University of America, 1967, C. IV, s. 372; V. Ferm, “Synod”, **Encyclopedia of Religion**, New York, 1945, C. XIII, s. 756.

kiliselerinde daha çok sinod kavramı kullanılmıştır.²⁰¹ Hıristiyanlık tarihinde bu Konsiller genel ve mahalli Konsiller olarak yaygın bir şekilde toplanmıştır. Genel Konsillere ökümenik Konsiller de denilmektedir. Konsilin tarihinin miladi 50 yıllarında Kudüs'te Havarilerin yaptıkları toplantıya kadar gittiği ifade edilmektedir.²⁰²

Hıristiyanlık'ta Konsiller her ne kadar kilisenin temel yapısıyla alakalı bir kuruluş olmasa da, başlangıçtan itibaren Hıristiyanlık tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur. Yanlışlıkların düzeltilmesi, inancın geliştirilmesi ve ahlâkın korunması noktasında bazı çözümler üretmesi beklenen Konsillerin bu anlamda geçmişi havarîlere kadar dayanmaktadır. Bu konsiller ilk dönemlerden itibaren kilise hayatında oldukça etkili olmuştur.²⁰³ Genel Konsiller olarak bilinen ilk yedi Konsil, Katolikler ve Ortodokslar tarafından ökümenik kabul edilen toplantılardır.²⁰⁴ Hıristiyanlık tarihinde etkili olan Konsillerden genel kabul gören bu yedi Konsil, çalışmamız açısından önemlidir. Zira söz konusu bu dönemlerde başlayan İsa'nın tabiatıyla alakalı tartışmalar oldukça canlı bir şekilde yapılmaktaydı.

Hıristiyanlık tarihinde Patristik dönem, ilk yedi Konsilin yapıldığı tarihî süreci kapsamaktadır. Bu dönemde yapılan Konsiller teslîsin oluşumu bakımından mutlaka değerlendirilmesi gereken bir husustur. Zira II. yüzyıldan itibaren kilise babalarının eserlerinde görülmeye başlanan teslîs inancı IV. yüzyıldan sonra resmî bir hüviyet kazanarak Hıristiyan inancında yer almıştır.

²⁰¹ Yahudîlik'teki dinî liderlerin yaptıkları "asifah" adı verilen toplantılarıyla Hıristiyanların Konsilleri arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Hıristiyanlıktaki Konsillerde dogmatik konular ele alınırken, Yahudîlerin bu toplantılarında uygulamaya yönelik bazı hususlar görüşülmüştür. Ayrıca Konsillerde alınan kararlar umumî nitelikli karar olurken, Yahudîlerin toplantılarında alınan kararlar daha bölgesel ve yerel nitelikli olmuştur. bkz.: Harman, "Konsil", s. 175-176.

²⁰² Murphy, "Councils" **New Catholic Encyclopedia**, s. 373; Mehmet Aydın, "Konsillerin Hıristiyanlıktaki Yeri ve Önemi", **Dinler Tarihi Araştırmaları III, Hıristiyanlık, Dünü, Bugünü ve Geleceği**, Ankara, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2002, s. 107.

²⁰³ Murphy, "Councils", **New Catholic Encyclopedia**, s. 372; Ayrıca bkz.: Mehmet Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili**, Konya, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1991, s. 3.

²⁰⁴ Bu yedi Konsile doğu Konsilleri de denilmekte, bunlar hem Katolik hem de Ortodokslarca ökümenik olarak kabul edilmiştir. Ancak bunların dışında on dört Konsil daha bulunmakta, bunlar ise sadece Katolikler tarafından ökümenik olarak nitelendirilmektedir. Pelikan, **The Christian Tradition**, s. 24; Dvornik, **Konsiller Tarihi**, (çevirenin önsözü), s. VI.

1. I. İznik Konsili (325)

Konsil toplantılarının yapılmasının asıl nedeni, teolojik ayrılıklardan ve anlaşmazlıklardan kaynaklanan bazı problemlerin çözümünü bulmaktır. İznik Konsilinin toplanmasında teolojik problemler kadar siyasî sebepler de etkili olmuştur. Zira sonraki konsillerde olduğu gibi, özellikle İznik Konsilinin toplanmasında İmparatorun öncülüğü önemli rol oynamıştır.²⁰⁵ 305 yılında Batı Roma İmparatorluğunun başına I. Konstantin'in geçmesi, İznik Konsilinin toplanmasıyla ilgili olarak, Hıristiyan teoloji tarihî ve teslîs anlayışı açısından oldukça önemlidir. Konstantin, selefi Diocletian'ın (ö. 305) aksine Hıristiyanlarla iyi ilişkiler içinde olmayı tercih etmiştir. Çünkü Roma'nın doğudaki topraklarında yalnızca halkın bir arada tutulmasına ihtiyaç duyulmuştur.²⁰⁶ Zira bu dönemde İskenderiyeli Athanasius²⁰⁷ ve Aryüs arasında başlayan tartışma bütün Hıristiyan Kilisesine yayılmıştı. Daha önce de değindiğimiz gibi İmparator ülkesinde, Aryüs'ün ortaya attığı teolojik tartışmaların neticede siyasi tartışmalara ve toplumsal kargaşaya sebep olacağını anlamış, bunun üzerine bu problemi çözecek bir Konsil toplanmasına karar vermiştir.²⁰⁸

İlk ökümenik Konsil olan İznik Konsiline daha çok doğu kiliselerinden katılım olmuş, batıdan sadece İspanyol kilisesini temsil eden üç kişi, Roma piskoposunu temsilen de iki papaz katılmıştı. Bu şekilde Batıdan katılımın az olması, onların meseleyi basite almaları ve İskenderiye'de oldukça etkili olan Aryüs hareketiyle fazlaca ilgilenmemelerine dayandırılır.²⁰⁹ Ancak neticede tarihte ilk kez

²⁰⁵ George Park Fisher, D.D., LL.D., **History of the Christian Church**, London, Hodder and Stoughton, 1907, s. 155; Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 60.

²⁰⁶ Murphy, "Councils", **New Catholic Encyclopedia**, s. 374; Demirci, **Ortodoksluğun Teolojisi**, s. 29.

²⁰⁷ Athanasysus: Oğul'un Baba ile bir ve aynı cevherden olduğunu öne süren, kitleler üzerinde Aryüs kadar etkili olmamış ancak Patrik Alexander'ın izinden giderek 325 İznik Konsilinde etkili olmuştur. Patrik Alexander'ın ölümünden sonra onun yerini alsa da pek çok defa sürgüne gönderilmekten kurtulamamıştır. Ancak bütün kariyeri boyunca Arianizm mücadelesi içinde olan Athanasysus, 381 yılındaki İstanbul Konsilinde Arianizmin yok edilmesi için elinden gelen çabayı göstermiştir. Bkz.: Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 60-61.

²⁰⁸ Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 60; Michel, **Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş**, s. 99; İsmail Taşpınar, "I. İznik Konsili (325) ve İslâm Kaynaklarındaki Yeri", **MÜİFD.**, Sayı 26 (2004/1), s. 27; Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 33.

²⁰⁹ Rubenstein, **İsâ Nasıl Tanrı Oldu**, s. 80; George Herring, **Introduction to the History of Christianity**, Washington Square, New York, New York University Pres, 2006, s. 60.

Hıristiyan kiliselerini temsil eden piskoposlar, ökümenik bir toplantı yapmış oldular.²¹⁰

Yukarıda da ifade edildiği gibi, İznik Konsilinin yapılması İmparatorluğun siyasi istikrarı açısından oldukça önemli hale gelmişti. Zira Aryüs'ün yaklaşık olarak 320'lerde İskenderiye çevresinde etkili olması, doğu kiliselerinde bir takım teolojik görüşlerin yayılmasına sebep olmuştu. Tam da Konsilin toplandığı tarihe denk gelen dördüncü yüzyılın neredeyse tamamı, Oğul ile Baba'nın aynı cevherden olup olmaması meselesi ile ilgili münakaşalarla geçmiştir.²¹¹ Böylece IV. yüzyılın başlarında Mısır, Suriye ve İskenderiye kiliselerinde Aryüs anlayışından kaynaklanan teolojik bir tartışma ortaya çıkmış ve etkili bir biçimde yayılmaya başlamıştı.

Aryüs'e göre Tanrı bir, varlığı kendinden, doğrulmamış, ezelî, ebedi ve mürekkep olmayan, irade, ilim, gaye, hikmet ve kelâm sahibi bir varlıktır.²¹² Tanrı, başka varlıklar tarafından anlaşılabilir. O, ezelden beri Baba olmayıp, Oğul'u yarattıktan sonra Baba olmuştur.²¹³ Aryüs, "Baba" veya "Tanrı"nın doğurulmamış olduğunu, "Oğul"un ise "Baba" tarafından yaratıldığını söyleyerek, ikisinin aynı cevhere sahip olmadığını ileri sürmüştür. O, bu görüşüyle İsa'nın Tanrı olduğu inancını reddetmiştir.²¹⁴ Aryüs'ün Oğul'un Baba tarafından yaratılmış bir varlık olduğu iddiası, Oğul'un ilâhlığının ancak dolaylı olarak söylenebileceği anlamına gelmektedir.²¹⁵

Aryüs'e göre, İsa'nın Tanrı'ya Baba demesi bile ortada bir ayrımın olduğunu gösteriyordu. Babalık, yapısı gereği babanın oğlundan önce olmasını, ondan bazı üstünlüklerin bulunmasını gerektirir. Aryüs ayrıca İsa'nın insanlığını ve zayıflıklarını da ortaya koymuştur. Bunu yaparken, Tanrısal metinler hakkındaki iyi bilgisini de kullanarak İsa'nın sadece bir yaratık olduğu iddiasını desteklemek için

²¹⁰ Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 60.

²¹¹ Alber Houtin, "Hıristiyanlığın Kısa Tarihi", çev.: Abdurrahman Küçük AÜİFD., 1983, C. XXV, Ankara 1981, s. 439; Aydın, **İsa Tanrı mı? İnsan mı?**, s. 46.

²¹² Michel, **Tanrıbilimine Giriş**, s. 100.

²¹³ Roman Williams, **Arius: Heresy and Tradition**, London: Darton, Longman and Todd, 1987 s. 95-98.

²¹⁴ Joseph R. Strayer, **Dictionary of the Middle Ages**, C. XII, s. 189; Ayrıca bkz.: Eroğlu, "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış" s. 313; Aydın, "Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", s. 126.

²¹⁵ Dvornik, **Konsiller Tarihi**, s. 6.

birçok metinle delil getirmiştir.²¹⁶ Aryüs'ün düşüncesinde Tanrı'nın, madde dışında her türlü çokluktan ve terkipten beri olup hiçbir süreçle bağlantısının olmadığı iddia edilmektedir.²¹⁷ Aryüs, bu Baba Oğul ayrımı konusundaki iddialarıyla, cevher bakımından İsa'nın Tanrı ile aynı olmadığını, sadece Tanrısal kuvvetlerle donatılmış ve Tanrı tarafından Oğul kabul edilmiş bir yaratık olduğunu ileri sürmüştür. Onun savunduğu tezin esasını Tanrı'yı bütün sıfatlarıyla diğer varlıklardan ayrı tutma oluşturmuştur.

Aryüs'ün Tanrı anlayışında teslîsin üçüncü unsuru olan Kutsal Rûh'un yeri ayrı bir öneme sahiptir. Kutsal Rûh'un Oğul tarafından yaratılan yüce bir varlık olduğunu ve derece olarak da Oğul'dan aşağı ve diğer mahlukattan yukarı olduğunu savunmuştur.²¹⁸ Bu görüşleriyle Aryüs'ün aforoz edildiği²¹⁹ İznik Konsilinde İsa'nın Baba ile benzer değil "aynı cevhere" sahip olduğu kararlaştırılarak, Aryüs'ün yukarıdan aşağı derecelenen teslîs anlayışı reddedilmiştir. İznik Konsili süresince özellikle İskenderiye Piskoposu Athanasys (ö. 373) Aryüs'ün karşısında yer almış ve görüşlerini sert bir şekilde eleştirmiştir.²²⁰

İmparatorun başkanlığında toplanmış olan²²¹ İznik Konsilinden sonra İmparatorluk Aryüsçülerle Aryüs karşıtlarının çekişmeleri sonucu yaklaşık elli yıl istediği istikrarı yakalayamamıştır. İmparator bu meselede siyasi kaygılar taşırken, ortaya çıkan teolojik çekişmeler bu anlamda da bir istikrarın oluşamayacağını göstermiştir. Yani İznik Konsili sonrası dönemde silinemeyen Aryüsçülük, bu nedenle hem imparatorlar hem de doğunun büyük kiliseleri olan İstanbul ve Antakya patrikliklerinde kilise hiyerarşileri, Aryüs ile Athanasys arasında gel gitler yaşamışlardır.²²²

²¹⁶ Karen Armstrong, **Tanrının Tarihi: İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı**, çev.: Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998, s. 153-54.

²¹⁷ Bilal Baş, "Aryüsçülük Mezhebi", **Divan**, 2002/2, Yıl 5, sayı: 9, s. 194-95; Demirci, **Ortodoks Teolojisi**, s. 46.

²¹⁸ Strayer, **Dictionary of the Middle Ages**, Vol. XII, s. 190.

²¹⁹ Strayer, **Dictionary of the Middle Ages**, Vol. XII, s. 189; Atiya, **Doğu Hristiyanlığı Tarihi**, s. 60; Michel, **Hristiyan Tanrıbilimine Giriş**, s. 100.

²²⁰ Michael P. McHugh, "Trinity", **Encyclopedia of Early Christianity**, Ed. Everett Ferguson, s. Newyork-London, 1990, s. 915.

²²¹ Gündüz, **Hristiyanlık**, s. 36.

²²² Atiya, **Doğu Hristiyanlığı Tarihi**, s. 197; Rubenstein, **İsa Nasıl Tanrı Oldu?**, s. 101.

Hıristiyanlık tarihinde ilk defa 325 İznik Konsilinde kabul edilen inanç formülünde İsa Mesih'in ulûhiyeti vurgulanmış, bu formül bugün bütün Hıristiyanların inançlarının temelini oluşturmuştur. Buna göre Mesih Baba'dan meydana gelen ve onunla aynı cevhere sahip olan Tanrı Oğlu'dur.²²³ Yerde ve gökte var olan şeylerin, Allah'ın Oğlu, Rab İsa vasıtasıyla yaratıldığı kabul edilmiştir. Böylece bu Konsilde teolojik olarak İsa'nın Baba ile ilişkisini tanımlamanın amaçlandığı anlaşılmaktadır. Buna göre İsa yaratılmamış, Oğul edinilmiştir. Aryüs'ün İsa'ya attığı ikincil durum da Konsilde reddedilmiş, İsa'nın Tanrı kadar Tanrı olduğu savunulmuştur.²²⁴ Öte yandan Hıristiyan Tanrı anlayışının büyük oranda şekillendiği İznik Konsilinin önemli bir özelliği de bu Konsilde Kutsal Rûh hakkında ortaya bir şeyin konmamasıdır. Zira Kutsal Rûh'la ilgili ilk defa 381 İstanbul Konsilinde karar alınmış ve onun Tanrılığı bu karara göre kabul edilmiştir.²²⁵

I. Konstantin'in siyasi ve dini birliği sağlamak amacıyla²²⁶ toplanmasını sağladığı İznik Konsilinde oluşan kredo/inanç, yoğun çabalara rağmen çoğunluğun görüşlerini ifade eden bir ortak inanç formülü olamamıştı. Bunun İznik kredosunun Aryüsçü düşünceleri reddetme konusuna odaklanmış olmasından kaynaklandığı ifade edilmektedir.²²⁷ Öte yandan İznik Konsili Hıristiyan dünyasının ikiye bölünmesine neden olmuştur. Batılı Hıristiyanlar, Konsil kararlarını savunarak Athanasius taraftarı olmuştur. Doğulu Hıristiyanların çoğu, Aryüs taraftarı olarak devam etmiştir.²²⁸ Başından beri önemli bir problemin yaşanmadığı Doğu ile Batı kiliseleri arasındaki ilişki, bu dönemde bir zedelenme görmüş, sonraki yüzyıllarda ise bölünmeye götüren ciddi ayrılıkların oluşmasında oldukça etkili olmuştur.

İznik Konsiliyle alakalı sonuç olarak, erken dönem Hıristiyanlığının ilk tartışma platformu konumunda olan Konsilinin aslında farklı gündemlere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira özellikle bu Konsilde İmparator ile piskoposların

²²³ Rubenstein, **İsa Nasıl Tanrı Oldu?**, s. 80; Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 106.

²²⁴ Kaçar, **Geç Antikçağda Hıristiyanlık**, s. 83.

²²⁵ Abdülvahid Vâfi, "Hıristiyan İnançının Teslîse Dönüşmesi ve Teslîsin İlk Kaynakları", çev.: Hidayet Işık, **SÜİFD.**, 1996, s. 388.

²²⁶ Dvornik, **Konsiller Tarihi**, s. 4.

²²⁷ Pelikan, **The Christian Tradition**, s. 25; Baş, "Aryüsçülük Mezhebi", s. 176.

²²⁸ Bayraktar, **Teslîs**, s. 125.

gündeminin tamamen aynı olmadığı görülmektedir. Siyasi ve teolojik nedenlerin ikisinin de etkili olduğu bu Konsilde İmparator, ülkesinde yayılan teolojik tartışmalardan kaynaklanan siyasi istikrarsızlığı ortadan kaldırmak istemiştir. Ancak bu anlamdaki karışıklığı ortadan kaldırması beklenen İznik Konsilinden sonra teolojik ayrılıklar devam etmiş, bunun sonucunda teslîsin üç unsuruyla alakalı olan yeni bir Konsil toplama ihtiyacı doğmuştur.

İmparator Konstanstin İznik inanç formülüyle teolojik istikrarı yakaladığını düşünürken, İmparatorluğun özellikle doğu kesiminde bu inanç kabul görmemiştir. Buna rağmen bu inanç formülü Konstantin hayattayken tartışma konusu yapılamazken, onun ölümünden sonra İznik itikadı tartışılmaya başlamıştır. Bunun sonucu olarak da doğu bölgelerindeki Aryüsçü düşünceye sahip olanlara sempatiyle yaklaşmıştır. İşte bu durum I. İstanbul Konsilinin toplanmasını gerekli kılmıştır.

2. I. İstanbul Konsili (381)

İznik Konsilinden sonra Hıristiyanların tartışmaları sona ermemiş ve bu tartışmaların İmparatorluğa olan etkisi de devam etmişti. Teslîsin özellikle ikinci uknumu üzerinde, yoğun ayrılıklar yaşanmıştır. Öyle ki ülkenin her tarafı adeta ilâhiyat tartışmalarının yaşandığı bir arenaya dönüşmüştü. Çarşı pazarda bütün halk tartışmalara katılmış, Tanrı ve Oğul tartışmaları günlük alışverişlerine bile yansımıştı.²²⁹ Dönemin önemli bir tartışma konusu olan teslîsin ikinci unsuruyla alakalı bu yoğun gündem ve ona bağlı tartışmalar aslında yüzyıllar boyunca devam eden bir ihtilaf konusu olmuştur.

Bu denli yoğun tartışmaların yanı sıra, İstanbul Konsilinin toplanmasının asıl nedeni İznik Konsilinden sonra Aryüs hareketinin Anadolu, Mezopotamya, Suriye, Filistin ve Mısır'da meydana getirdiği teolojik çekişmelerdir.²³⁰ İznik Konsilinde olduğu gibi İstanbul Konsilinin toplanmasında da İmparator etkili bir rol oynamıştır. II. Konstantin İznik itikadının Doğu Roma'da kabul görmediğini bildiği için, biraz da siyasi bir takım nedenlerle Aryüsçü düşünceye sahip olanlara daha müsamahalı bakmıştı. Bu olumlu bakışın bir sonucu olarak sürgünde olan birçok

²²⁹ Alexander Alexandorovich Vasiliev, **Bizans İmparatorluğu Tarihi**, çev.: Arif Müfid Mansel, Ankara, Maarif Matbaası, 1943, C. I, s. 98.

²³⁰ Vasiliev, **Bizans İmparatorluğu Tarihi**, C. I, s. 99-100.

Aryüs düşüncesini savunan piskoposlara geri dönüş izni verilmişti. Ancak bu durum çok sürmeden İmparatorluk içindeki siyasi bazı gelişmeler olayın seyrini değiştirmişti.²³¹

Bu şartlar altında, Papanın katılmadığı ve kendi adına bir temsilcinin de bulunmadığı Konsil, başlangıçta sadece Doğu kısmının piskoposlarının toplantısından ibaret olmuştur.²³² Ancak daha sonra ökümenik sıfatını kazanan ve bu durumu Kadıköy Konsili (451) ile tasdik edilen²³³ Konsilde doğu kısmının piskoposlarını toplayan I. Theodos, bununla Aryüs hareketiyle Kutsal Rûh'un Tanrısal tabiatını kabul etmeyenleri reddetmeyi hedeflemiştir.²³⁴

İstanbul Konsilinin teslisle alakalı başka bir özelliği, İznik Konsilinde resmen kabul edilen Kutsal Rûh'un bu Konsilde Tanrısal tabiatı ifade edilmesi, böylece İznik inanç formülüne dâhil edilmesidir.²³⁵ Buna göre İstanbul Konsili Kutsal Rûh'un Baba ve Oğul'la aynı cevherden olduğunu ve üçünün de ulûhiyet bakımından aynı seviyede olduğunu ilan etmiştir.²³⁶ O nedenle Konsilin iman konusunda aldığı en önemli karar, İznik itikadının sonuna eklediği Kutsal Rûh ile ilgili paragraf olmuştur. İstanbul'da toplanan bu ikinci genel Konsilde Hıristiyanlığın devletin resmî dini oluşu bir kez daha vurgulanmış, putperestlik kanun dışı kalmıştır. Böylece İstanbul Konsili, İznik Konsilinin kararlarını pekiştirmiştir.²³⁷

Sonuç olarak, bu iki ökümenik Konsilde kiliselerin kendi aralarındaki politik çekişmeler en az kristolojik²³⁸ tartışmalar kadar önemli bir yer tutmuştur. Hatta 431 Efes Konsilinden itibaren kristolojik görüş ayrılıkları ile politik çekişmeler neredeyse eşit derecede öneme sahip olmuştur. Bundan dolayı bu Konsillerde kiliseler arasındaki çekişmeler, sadece itikadî düşünce ayrılıkları olarak görülmemiştir.

²³¹ Kaçar, **Geç Antikçağda Hıristiyanlık**, s. 91-92.

²³² Aydın, "Konsillerin Hıristiyanlıktaki Yeri ve Önemi", s. 111.

²³³ Harman, "Konsil", s. 177.

²³⁴ Murphy, "Councils", **New Catholic Encyclopedia**, 374; Rubenstein, **İsâ Nasıl Tanrı Oldu**, s. 199; Dvornik, **Konsiller Tarihi**, (çevirenin önsözü), s. 11.

²³⁵ Pelikan, **The Christian Tradition**, s.191; Rubenstein, **İsâ Nasıl Tanrı Oldu**, s. 199.

²³⁶ Abdülvahid Vafi, **el-Esfarü'l-Mukaddise fi'l-Edyani's-Sabıka li'l-İslâm**, Kahire, Dâru Nehda, 1984, s. 128-129.

²³⁷ Pelikan, **The Christian Tradition**, s. 27; Fisher, **History of The Christian Church**, s. 93.

²³⁸ Kristoloji, genel olarak İsâ'nın kişiliği ve doğasıyla ilgili bir çalışma olarak kabul edilmiştir. Haigh, "Post-Modern Çağda Çoğulculuk ve Hıristiyanlık", s. 73.

381 İstanbul Konsilinden sonra teslîsin üç unsurunun aynı olduğu ve tek ilâhî tabiata sahip olduğu doktrini temel alınmıştı. İstanbul Konsilinden sonra daha da şiddetlenen ilâhiyat tartışmalarının sonucunda toplanan Efes ve ondan sonraki Konsiller, Hıristiyan birliğinin parçalanmasını engelleyememiş, aksine aldığı bazı kararlar bu parçalanmaya etkide bulunmuştur.²³⁹

3. I. Efes Konsili (431)

Teolojik olarak İsa'nın şahsıyla ilgili tartışmalar Aryüs'ün aforoz edilmesiyle sona ermemiş, tartışma monofizit-diyofizit çekişmesiyle devam etmiştir.²⁴⁰ II. Theodos (ö. 450) zamanına denk gelen bu dönemde, doğuda İskenderiye ekolü İsa'nın Tanrısal tabiatını savunarak ilâhî tabiatın beşerî tabiatı içine aldığını iddia etmiştir.²⁴¹ Öte yandan İsa'da ilâhî tabiatın yanı sıra beşerî tabiatın varlığını savunan Antakya ekolü de bu dönemde etkili olmuştur.²⁴² Bu inancı savunan vaizler İstanbul patriği Nestoryus (ö. 451) tarafından desteklenmiştir.²⁴³ Buna göre İskenderiye ekolü İsa'da tek tabiatın varlığını savunurken, Antakya ekolü İsa'da ilâhî ve beşerî iki ayrı tabiatın varlığını iddia etmiştir. Antakya ekolünün inancına göre Meryem Allah annesi (Teotokos) değil, sadece İsa'nın annesidir. (Kristokos)²⁴⁴

Öte yandan İskenderiye Kilisesi İsa'nın Tanrısallığının başlangıcı ve sonu olmadığını, dolayısıyla onun doğduğunda bile Tanrı olduğunu yani Meryem'in Tanrı doğurduğu (Teotokos) düşüncesini savunuyordu.²⁴⁵ İstanbul patriği olan Nestoryus'a

²³⁹ Dvornik, **Konsiller Tarihi**, s. 12.

²⁴⁰ Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 198; Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 33.

²⁴¹ Herring, **Introduction to the History of Christianity**, s. 100.

²⁴² Haight'e göre de, en temel Hıristiyan öğretisi diyalektik bir özellik, başka bir ifadeyle çözülemeyen iki şey arasındaki gerilimden ibarettir. Her ikisi de aynı zamanda teyit edilmek zorundadır. Bu ilişki, Hıristiyanlar açısından oldukça önemlidir. Yeni Ahit'te, kilisenin tarihinde ve çağdaş teolojide sayısız kristolojilerin bulunduğu kabul edilmektedir. Haight, "Post-Modern Çağda Çoğulculuk ve Hıristiyanlık", s. 82-83.

²⁴³ Chadwick, **The Early Church**, s. 198, Dvornik, **Konsiller Tarihi**, s. 13; Michel, **Tanrıbilimine Giriş**, s. 100; Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 33, 107.

²⁴⁴ Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 62.

²⁴⁵ Meryem, asırlarca Hıristiyan âleminin Hz. İsa'dan sonra en önemli konusu olmuştur. Bu anlamda bir ana-oğul ilişkisi açısından bakacak olursak, ana ile oğlunu yani Kristoloji'yle Mariloloji'yi ayırmak mümkün olmamıştır. Bundan dolayı İsa'nın şahsıyla alakalı derin tartışmaların yaşandığı Konsillerde, Meryem'le alakalı ayrılıklar da görülmüştür. Öyle ki bu durum, daha sonraki mezhepler arası çekişmelerde oldukça etkili olmuş, özellikle Protestanlarla Katolikler arasındaki çekişmelerin en önemli maddelerinden birini teşkil etmiştir. Ayrıca İsa'nın şahsına dayalı bir

karşı Cyril (ö. 444), başından beri Antakya İlahiyat Okuluyla rakip olan İskenderiye’de atağa geçmiş, Nesturîliğe ait görüşleri reddetmiş, neticede saraya kadar ulaşarak sarayın Nestoryus’un aleyhine dönmesini sağlamıştır.²⁴⁶ Sonu gelmeyen tartışmalar artarak devam edince, İmparator II. Theodos bir Konsil toplamaya karar vermiştir. I. Efes Konsiline katılmak üzere İmparatorluğun dört bir yanından gelen din adamları 431 yılında Efes’te toplanmıştır.²⁴⁷

İstanbul ile İskenderiye arasındaki rekabete dayanan Konsil toplantısının sonunda Nestoryus aforoz edilerek sürgüne gönderilmiştir. Efes Konsili bedenleşmiş Oğul’un ilâhî tabiatıyla ilgili hassasiyetleri arttırmıştır. İsa’daki bu tek veya çift tabiatlılık meselesinde, İskenderiye ve Antakya ekolü arasında yaşanan çekişmeden dolayı²⁴⁸ toplanan Efes Konsilinde Nestoryus’un görüşleri reddedilerek, tek tabiatçılık taraftarları yani Monofizitçiler lehine bir karar alınmıştır.²⁴⁹ Buna göre Allah’ın Oğlu sadece ilâhî tabiata sahiptir. İsa’nın Meryem’den doğan bir şahıs olduğunu ve Tanrı’nın ebedi Kelamının bu şahısta kaldığını savunmuştur. Efes Konsiliyle birlikte birbirine zıt Doğu-Batı, Süryani-Yunan, Diyofizit-Monofizit ve Nesturî-Ortodoks şeklinde kutuplaşmalar ortaya çıkmıştır.²⁵⁰

Efes Konsilinde o zamana kadar ilk iki Konsilde ismi bile geçmeyen Meryem’e resmen Tanrı Anası (Teotokos) ünvanı verilmiş, ona İnsan Anası (Kristokos) diyenler küfürle suçlanarak aforoz edilmiştir.²⁵¹ Söz konusu Konsilde Tanrı anası veya İnsan anası tartışmaları aslında biraz da dördüncü yüzyılda yaşanan problemlerin bir yansımasını teşkil etmektedir. Zira sözü edilen bu dönem, İsa’nın ilâhî ve beşerî yönüyle alakalı tartışmalarla geçmiştir. İşte tam da bu konuda

takım sanatsal ürünlerde Meryem de onun kadar yer almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Tümer, **Hıristiyanlıkta ve İslâm’da Meryem**, s. 4-5.

²⁴⁶ Herring, **Introduction to the History of Christianity**, s. 100; Chadwick, **The Early Church**, s. 194-195; Kaçar, **Geç Antikçağ’da Hıristiyanlık**, s. 142.

²⁴⁷ Murphy, “Councils”, **New Catholic Encyclopedia**, s. 374; Chadwick, **The Early Church**, s. 195-196; Kadir Albayrak, **Keldânîler ve Nesturîler**, Ankara, Vadi yayınları, 1997, s. 75.

²⁴⁸ Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 278; Albayrak, **Keldânîler ve Nasturîler**, s. 74.

²⁴⁹ Chadwick, **The Early Church**, s. 137; Ayrıca bkz.: Michel, **Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş**, s. 100; Dvornik, **Konsiller**, s. 14; Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 107; Bülent Şenay, “Ayrılmış Doğu Kiliselerinin Tarihsel Gelişimi”, (Yaşayan Dünya Dinleri içinde), ed. Şinasi Gündüz, **Diyanet İşleri Başkanlığı**, Ankara 2007, s. 135.

²⁵⁰ Dvornik, **Konsiller Tarihi**, s. 15; Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 273.

²⁵¹ De Lacy O’leary, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev.: Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, 2. bs. Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971, s. 17; Mehmet Çelik, **Süryani Tarihi**, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1996, C. I, s. 165.

Nestoryus'un Meryem'in "Tanrının Annesi" sıfatını reddetmesi İsa'nın Tanrısal yönünün bütünlüğüne karşı çıkmak anlamına geliyordu. Bunun bir sonucu olarak da, Nestoryus'un Aryüs'ün düşüncelerini yeniden canlandırmakla suçlanmasına yol açmıştır.²⁵²

Nestoryus'un Efes Konsilinde aforoz edilmesi üzerine kendisine İstanbul dışında istediği yere gitmesinde serbest olduğu bildirilince, Nestoryus Antakya'daki mezun olduğu Ubrıbyos Manastır Okulu'na dönmüştür.²⁵³ Çift tabiatla²⁵⁴ ilgili aldıkları kararlardan dolayı Nesturiler ilk iki Konsilin kararlarını kabul etmiş, Efes Konsiliyle daha sonra yapılan Konsilleri reddetmiştir.²⁵⁵

Öte yandan Papa I. Leon (ö. 461) Efes Konsilinde kabul edilen monofizit anlayışı benimsememiş, aksine İsa'da iki tabiatın bulunduğunu savunmuştur. O nedenle Papa, konuyla ilgili olarak İmparator'dan bir Konsil daha toplamayı talep etmiştir. İmparatorun onun bu isteğini reddetmesi üzerine, Papa uygun bir ortamı beklemeye başlamıştır.²⁵⁶

Efes Konsilinde alınan kararlar iki tabiat görüşüne inanan Antakya, Suriye ve İran bölgelerinde rahatsızlık yaratmış, onların ayrı bir grup olma yolunda ilerlemelerine neden olmuştur. Diyofizit anlayışı savunan bu Hıristiyanlar Nestoryus'un adından hareketle Nesturiler adını almışlardır.²⁵⁷

Görüldüğü gibi Efes Konsilinde monofizit bir anlayış benimsenmiş, bu yönde kararlar alınmıştır. Kabul edilen monofizit akidedeyle Doğu Hıristiyanları

²⁵² Kaçar, **Antikçağda Hıristiyanlık**, s. 140-142.

²⁵³ Çelik, **Süryani Tarihi**, C. I, s. 168-69.

²⁵⁴ Hıristiyanlık tarihinde İsa'da bulunan ilâhi ve beşerî olmak üzere ikili tabiat anlayışıyla ilgili olarak önemli tartışmalar ve ayrılıklar meydana gelmiştir. Bundan dolayı İsa'ya Tanrı'dır ya da Tanrısal tabiattadır, demek mümkün değildir. Bunun anlamı onun hem beşer hem de Tanrısal tabiatla olmasıdır. İsa'nın sadece bir beşer olduğu da söylenemez. Çünkü o, hem bir beşer hem de Tanrısal tabiattadır. Bundan dolayı, bu iki tabiatlı anlayış Hıristiyanlığın en temel öğretisi olarak kabul edilmiştir. O nedenle Hıristiyanlık açısından İsa'nın sadece Tanrı olduğu söylenemez, zira bu durumda İsa sıradan beşerî varlıklardan ayrılmış olur. Aynı şekilde İsa'nın sıradan herhangi bir varlıktan farklı olmadığı söylenirse, bu durumda da Tanrı'dan İsa'ya geçen algılamalardan ibaret olan Hıristiyan inancının temeli yıkılmış olur. Bkz.: Haight, "Post-Modern Çağda Çoğulculuk ve Hıristiyanlık" s. 82.

²⁵⁵ Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 109; Ayrıca bkz.; Albayrak, **Keldaniler ve Nasturiler**, s. 79; Mustafa Sinanoğlu, "Nesturilik", **DİA**, XXXIII, s. 15.

²⁵⁶ Dvornik, **Konsiller Tarihi**, s. 16.

²⁵⁷ Chadwick, **The Early Church**, s. 198; Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 108.

kendilerini dışlanmış hissetmelerine, bu durum ise coğrafi açıdan İran'a yaklaşımlarına ve onlarla işbirliği yapmalarına sebep olmuştur.²⁵⁸

4. Kadıköy Konsili (451)

Efes Konsilinde alınan kararlar, doğu kiliselerinde adeta kaos niteliğinde sonuçlar doğurmuş, bu Konsil kararlarına bağlı olarak ortaya çıkan sonuçlar Kadıköy Konsilinin toplanma nedeni olmuştur. Doğu bölgelerinde Efes karşıtı olanlar artık Nestoryus'un aforozuna karşı çıkarak serbest bırakılmasını dillendirmeye başlamışlardı. Doğu'da başlayan bu krizin temelinde hem siyasi hem de dini nedenler söz konusu olmuştur.²⁵⁹

Tek tabiatı savunanların kısa süren zaferinden sonra İmparator Marcien'in (ö. 457) tahta çıkmasıyla durum değişmiştir. Monofizit anlayışa karşı olan Papa I. Leon (ö. 461), İmparator Marcien'i Kadıköy (Kalkedon)'de bir Konsil toplaması konusunda ikna etmiştir. Zira Marcien de selefleri gibi tartışmaların sona ermesini, kilisenin devlet ile uyum içinde kalmasını istiyordu.²⁶⁰ Beş yüzden fazla piskoposun katıldığı Kadıköy Konsili o zamana kadar toplanan genel Konsillerin en büyüğü kabul edilmiştir. Bu Konsilde İznik iman formülüne bir takım ilavelerde bulunarak bazı kararlar alınmıştır.²⁶¹

Önceki Konsillerin aksine daha büyük bir çoğunluğun katıldığı Kadıköy Konsilinde büyük çoğunluğu doğu piskoposları oluşturmaktaydı.²⁶² Efes'te alınan kararları beğenmeyen Papa I. Leon Efes Konsilini haydutlar Konsili olarak nitelemiş, Kadıköy Konsilinde hazırladığı dogmatik mektubu okunmuş ve oybirliğiyle kabul edilmiştir.²⁶³ Neticede yeni bir iman formülü hazırlanmış oldu. Buna göre, İsa bir tek şahısta birleşmiş iki tabiatlı varlık olup, bu tabiatlar kendi arasında birleşmemiş, bölünmemiş, ayrılmamış ve değişikliğe uğramamıştır.²⁶⁴ Böylece 431 Efes Konsilinde karara bağlanan monofizit akide terkedilmiş, diyofizit akideye

²⁵⁸ Gündüz, **Hristiyanlık**, s. 34.

²⁵⁹ Kaçar, **Geç Antikçağda Hristiyanlık**, s. 146-147.

²⁶⁰ Chadwick, **The Early Church**, s. 201.

²⁶¹ Kaçar, **Geç Antikçağda Hristiyanlık**, s. 148.

²⁶² Aydın, **Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili**, s. 18.

²⁶³ Fisher, **History of The Christian Church**, s. 106.

²⁶⁴ Pelikan, **The Christian Tradition**, s. 28; Dvornik, **Konsiller Tarihi**, s. 16; Eberhard Jüngel, **The Doctrine of the Trinity**, transl. by, Horton Harris, Scottish Academic Press, London, 1976, s. 1.

yönelinmiş, monofizit akideyi savunarak Nestoryus'a karşı çıkanlar reddedilmiştir. Ancak Papa I. Leon'un isteği doğrultusunda alınan kararlar Doğu ile Batı arasındaki ilişkilerde bir iyileşme yerine tahmin edilemeyecek büyüklükte sonuçlar doğurmuştur.²⁶⁵ Kadıköy Konsilinde Monofizit akidenin reddedilmesi, halkının büyük çoğunluğunun monofizit görüşü benimsemiş olduğu Bizans'ın doğu illerinde özellikle Suriye ve Mısır'da dini tepkiyle karşılanmıştır. Daha sonra bu tepki siyasi problemlere de sebep olmuştur. Hem Mısır hem de Suriye, Kadıköy Konsilinde kabul edilen dogmayı reddetmiş,²⁶⁶ İmparator taraftarları olarak isimlendirilen²⁶⁷ Melkit Papazlar İskenderiye, Kudüs ve Antakya'da Konsil kararlarını dayatmışlar, bunun sonucunda buralarda olay, kan dökülmesine kadar varmıştır.²⁶⁸ Kadıköy Konsili ve bu Konsilde alınan kararlar, yeni oluşumların ortaya çıkması bakımından Hıristiyanlık tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Zira İmparatorluğun özellikle Suriye ve Mısır bölgelerinde bulunan Hıristiyanlar Kadıköy Konsili kararlarının alınmasında politik etkenlerin bulunmasından dolayı bu kararları reddederek sert bir dini milliyetçilik sergilemişleridir.²⁶⁹ Kadıköy Konsilinin önemli bir özelliği, bir taraftan Cyrill'i övüp öğretisini mahkum etmesi, öbür taraftan diyofitizmi destekleyip Nestoryus taraftarlarının mahkum edilmesidir.

Ancak bu ökümenik sayılan ilk Konsillerle ilgili olarak ortaya çıkan sonuç, İznik, İstanbul, Efes ve Kadıköy Konsillerinin yapıldığı bu süreçte klasik Hıristiyan teolojisinin oluşmasıdır. Kısaca İznik-Kadıköy kristolojisi denilen bu anlayışa göre İsa-Mesih beşerî bir form içinde yeryüzüne gelen ilâhî Tanrı Oğludur. O, Bakire Meryem'den dünyaya gelmiştir.²⁷⁰

Kadıköy Konsili Hıristiyan dünyasında büyük yankılar uyandırmış, itikadi sorunların karara bağlanması yanı sıra kilise örgütlenmesiyle ilgili kurallar da

²⁶⁵ Chadwick, **The Early Church**, s. 198.

²⁶⁶ Vasiliev, **Bizans İmparatorluğu Tarihi**, I, s. 130-131; Ayrıca bkz.: Işın Demirkent, "Bizans" **DİA**, s. 232; Çelik, **Süryani Tarihi**, C. I, s. 240; Eroğlu, "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", s. 314.

²⁶⁷ Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri**, s. 19; Melkânîlerin Rum oldukları, dolayısıyla İmparator taraftarları olduklarını Bâkillânî de ifade etmektedir. Bkz.: el-Bâkillânî, **et-Temhîd**, s. 83.

²⁶⁸ Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 200.

²⁶⁹ Chadwick, **The Early Church**, s. 203-205; Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 25. Abdurrahman Küçük, "Gregoryan Ermeni Kilisesinin Oluşması", **AÜİFD.**, 1996, C. XXXV, s. 132.

²⁷⁰ Michel, **Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş**, s. 101; Aydın, **İsa Tanrı mı? İnsan mı?**, s. 46-47.

belirlenmiştir. Bu Konsilde Baba ile Oğul arasındaki ilişkiye dair alınan kararlarda İsa'nın Tanrısallığına beşer özelliği de eklenmiştir. Bu durum öncelikle Batı dünyasını memnun etmişse de, Anadolu ve Suriye'nin bir kısım Hıristiyanları arasında ve Mısır'da hiçbir şekilde kabul görmemiştir.

Kadıköy Konsilinden sonra Doğu Hıristiyanlığı, Batı Hıristiyanlığı'ndan tamamen kopmuş, diğer taraftan kilise organizasyonu ile alakalı aldığı kararlarda, İstanbul patrikliği ile Roma Kilisesi'nin birbirlerine düşman olmalarına neden olmuştur. Böylece Mısır'daki Monofizitler ile Roma ve İstanbul'daki diyofizitler arasında teolojik tartışmalar başlamıştır. Hıristiyanlık tarihinde kilise birliğini sağlamak üzere toplanan Kadıköy Konsili bu yönde yapılan büyük bir çabayı teşkil etmiştir. IV. Yüzyılın başındaki Aryüs krizinden itibaren korunmaya çalışılan hassas dengeyi kurmak ve düzeltmek yerine birlik düşüncesinden tamamen uzaklaşmıştır. Bu anlamda, Nesturiler, Melkâniler, Süryani monofizitler gibi yeni kiliselerin bağımsız gruplar olarak ortaya çıkması da Kadıköy Konsiline dayanmaktadır.

5. II. İstanbul Konsili (553)

Papanın İmparatorla birlikte Kadıköy Konsilinde mücadele ettiği monofizit anlayış, bu Konsilden sonra Mısır'da yaşamaya devam etmiş, Kadıköy Konsili taraftarları da *Melkâniler* (İmparator taraftarları) olarak nitelendirilmiştir.²⁷¹ İmparator Jüstinyen (ö. 565) tahta çıktığında dini çekişmeleri ve anlaşmazlıkları çözüme kavuşturmayı hedef edinmiştir. Ancak burada gizli bir monofizit olan İmparatoriçe Teodora monofizit anlayışı ve taraftarlarını korumak adına elinden geleni yaparak oldukça önemli bir rol üstlenmiştir. Dolayısıyla İmparatorluğun dini politikalarının belirlenmesinde ciddi katkıları olmuştur. Nitekim İstanbul'da bir Konsil toplama konusunda İmparatoru ikna etmiştir.²⁷²

İmparatorun İstanbul'da Konsil toplamak istemesi üzerine, Papa Jüstinyen'in bazı rûhbanlardan etkilenerek aldığı "Teslîsin unsurlarından biri çarmıha gerildi." şeklindeki formülün Havarilerin anlayışlarıyla bağdaşmadığını ileri

²⁷¹ Dvornik, *Konsiller Tarihi*, s. 18; Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, s. 19.

²⁷² Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 92.

sürerek Kadıköy kilisesine sığınmış, Konsilde görünmeyi reddetmişti.²⁷³ Öte yandan Konsil İstanbul'da Papa olmadan toplanmış oldu. Fakat neticede İmparator, taraftarlarının baskısıyla İstanbul Konsili kararlarını imzalamıştı.²⁷⁴ Buna göre ikinci İstanbul, beşinci ökümenik Konsilde İsa'daki iki tabiat daha güçlü şekilde vurgulanmış, şahıs birliği ifade edilmiştir.²⁷⁵

Konsile katılan temsilciler tarafından Nesturîler'in görüşleri reddedilmiş, Kadıköy Konsili'nin İsa'nın tabiatıyla ilgili kararları gözden geçirilmiştir. Böylece beşinci ökümenik Konsil de gerçekleştirilerek İsa'nın mahiyetiyle alakalı iki tabiatlı olduğu yönünde kararlar alınmıştır.²⁷⁶

6. III. İstanbul Konsili (680-681)

III. İstanbul Konsilinin yapıldığı tarihlere denk gelen bu dönemde İmparatorluğu da ilgilendiren siyasi bazı gelişmeler meydana gelmişti. Artık Doğu Hıristiyanlarıyla Müslüman Araplar karşılaşmaya başlamıştı. 637 yılında Antakya Patrikliği Müslümanların hakimiyetine girmiş, bir yıl sonra Kudüs Müslümanların eline geçmiştir. 642 yılında ise Mısır Müslümanların kontrolüne geçmişti.²⁷⁷ Bu durum, Suriye ve Mısır monofizitçilerinin İmparatorluk düşmanlarıyla işbirliği yapacakları konusunda İmparatoru korkutmuştu. Hıristiyanları rahatlatmak için yazılan iman formülü işe yaramamıştı. İmparatorluğun duyduğu korku ve endişe, yapılacak Konsilde monofizit anlayışla ilgili bazı tavizkar ifadelerin bulunmasını gerekli kılmıştır.²⁷⁸

Öte yandan bu dönemde doğudaki eyaletlerini kaybeden İmparatorluk için, artık Batıdaki kilise mensuplarının sakinleştirilmesi zaruri bir hal almıştı. Zira İmparatorun müdahalesinin batıda sebep olduğu gerginlik İmparatora İtalya'yı kaybetme korkusunu vermişti. İmparator 648 yılında İsa'nın tabiatına dair tartışmaları yasaklamıştır. Papa I. Martin (ö. 655) bunu reddetmiş ve İsa'nın iki

²⁷³ Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili**, s. 19.

²⁷⁴ Chadwick, **The Early Church**, s. 210.

²⁷⁵ Henry Bettenson, **Documents of The Christian Church**, Oxford, Oxford University Press, 1992, s. 91-92.

²⁷⁶ Harman, "Konsil", s. 177.

²⁷⁷ Hitti, **İslâm Tarihi**, C. I, s. 231, 244-245.

²⁷⁸ Dvornik, **Konsiller Tarihi**, s. 21; Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili**, s. 21.

tabiatlı olduğuna dayanan iman anlayışını belirlemiştir. Bu beyan üzerine Papa tutuklanarak İstanbul'a sürgüne gönderilmiştir.²⁷⁹

Bu tür olaylar İtalya'da hoşnutsuzluğun artmasına neden olmuş ve İmparator IV. Konstantin (ö. 665) doğacak tehlikeyi hissetmiş, daha önce doğuda toprak kaybeden İmparatorluğun batıda bir hüsrana uğramaması için yeni bir Konsil toplantısı kararı verince buna en çok sevinen Papa Agathon (ö. 682) olmuştur.²⁸⁰ Böylece teslîs tarihî açısından altıncı genel, üçüncü İstanbul Konsili toplanmıştır.

Yukarıda ifade edilen olayların etkisiyle toplanan İstanbul Konsilinde monofizit anlayışı savunanlar aforoz edilmiş, Kadıköy Konsili iman formülü tamamlanmıştır.²⁸¹ Bu Konsille İsa'da bir tek iradenin varlığını savunan görüş mahkum edilmiş, "İsa'da bölünmeyen, ayrılmayan ve birbirine karışmayan iki iradeyi ve iki tabii enerjiyi kabul ediyoruz. İki irade, insanî irade gibi, Tanrısal iradeyi takip eder ve ona tabi olur" denilmiştir.²⁸²

7. II. İznik Konsili (787)

8. yüzyıla gelindiğinde Doğu ve Batı kiliseleri arasındaki uçurum gittikçe derinleşmişti. Zira III. Leon (ö. 741) 726'da bütün suretleri put ilan eden ve onların yıkılmasını emreden bir genelge yayınlamıştır.²⁸³ Gergin olan durumu iyileştirmek üzere yaptığı müdahale, işleri düzeltmek yerine daha da karıştırmıştı. Yetiştirdiği bölgenin de etkisiyle III. Leon iki defa ferman çıkararak İsa-Masih'in ve azizlerin bütün resimlerini ve tasvir kültürünü yasaklamıştı.²⁸⁴

III. Leon Hıristiyanlığın inanç konularına müdahalede o kadar aşırı gitmişti ki, bunu kendisine İsa'nın emrettiğini açıklamıştır. Buna karşılık Papa, İmparatorlar ile din adamlarının işlerinin farklı olduğunu, dolayısıyla nasıl ki rahibin sarayın işlerini idare ve İmparatorlara görev verme hakkı yoksa, İmparatorun da kiliseyi yönetme ve din adamları sınıfına hükmetmeye hakkının olmadığını beyan etmiştir.²⁸⁵

²⁷⁹ Dvornik, **Konsiller Tarihi**, s. 22; Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili**, s. 21.

²⁸⁰ Dvornik, **Konsiller Tarihi**, s. 22.

²⁸¹ Bettenson, **Documents of The Christian Church**, s. 94-95.

²⁸² Herring, **Introduction to the History of Christianity**, s. 133.

²⁸³ Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 186.

²⁸⁴ Bettenson, **Documents of The Christian Church**, s. 93-94.

²⁸⁵ Dvornik, **Konsiller Tarihi**, s. 24.

Böylece teslîs tarihî açısından başından beri görülen İmparator-kilise ilişkisi bazen İmparator papa işbirliği, bazen de kiliseye rağmen İmparatorun kararıyla ortaya çıkma şeklinde seyretmiştir.

III. Leon'un halefi V. Konstantin (ö. 775) 754'te İstanbul'da bir Konsil toplamış, çoğunluğu İmparatorluğun Doğu kesiminden gelen 338 piskopos bu Konsilde hazır bulunmuştu. Bu piskoposlar azizlerin resimlerini kınayan kararları onaylamıştı. Bu Konsil yedinci genel Konsil olarak ilan edilmiş, Konsil kararlarına muhalefet eden piskoposlar görevden alınmıştı. Ancak Hıristiyan din adamları tarafından bu Konsil yedinci Konsil olarak kabul görmemiş, onun yerine daha sonra toplanacak olan II. İznik Konsili (787) ökümenik olarak değerlendirilmiştir.²⁸⁶ V. Konstantin'in halefi IV. Leon'un karısı dul İmparatoriçe İrene (ö. 790), küçük oğlu adına vekâlet ettiği on yıllık saltanatı döneminde İstanbul'da bir Konsil toplamıştı. Ancak bu Konsil muhalifler tarafından dağıtılınca, İmparatoriçe 787 yılında Konsili İznik'e taşımıştı. Sonunda Konsile Batı kilisesinden gelen 350 piskopos katılmıştır. Bu Konsilde ikonalara tazim yönünde karar çıkmış ve ülke genelinde ikonaların onarılması önerilmiştir.²⁸⁷ İkinci İznik Konsili olan yedinci genel Konsil kararları Papa tarafından onaylanmış, doğu kiliseleri de bunu tasvip etmiştir.²⁸⁸

Buraya kadar Hıristiyanlık açısından özellikle de Doğu kiliseleri açısından oldukça önemli olan ilk yedi Konsil incelenmiş oldu. Bu Konsillere doğu Konsilleri denilmekle birlikte, aldığı kararlar hem Katolik hem Ortodokslar tarafından ökümenik kabul edilmektedir. Doğu Konsilleri olmaları yönüyle doğu Hıristiyan anlayışını da ilgilendirmektedir. Söz konusu bu Konsillerin, Müslümanların muhatap olduğu Doğu Hıristiyan anlayışı açısından ne kadar önemli olduğu bir kez daha görülmektedir. Hıristiyanlık tarihî ve özellikle teslîs tarihî açısından oldukça önemli olan ökümenik ilk yedi Konsilin tarihî seyrinden de anlaşıldığı üzere siyasi ve dini birliği sağlamak amacıyla toplanan her Konsil, aslında ayrılıkların biraz daha derinleşmesine ve başka mezheplerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kopmaları ve ayrılıkları bitiremeyen bu Konsillerin toplanmasında İmparatorların katkısı ilk Konsillerde daha belirgin bir şekilde görülmektedir. Sonraları durum değişse de, bu

²⁸⁶ Dvornik, **Konsiller Tarihi**, s. 102.

²⁸⁷ Murphy, "Councils", **New Catholic Encyclopedia**, s. 375; Gündüz, **Din ve İnanç**, s. 186.

²⁸⁸ Dvornik, **Konsiller Tarihi**, s. 25-26.

toplantılarda bütün Hıristiyanları ilgilendiren ortak kararlar alınmıştır. Bunun yanısıra Konsillerin Doğu ile Batı arasında bir köprü görevi yaptığı da anlaşılmaktadır.

Doğu kiliseleri ilk yedi genel Konsili tanımışlardır.²⁸⁹ Zira Ortodoks ve Katolik kiliselerince genel Konsil olarak kabul edilen ilk yedi Konsilin yanı sıra zaman zaman çeşitli Konsil toplantısı girişimleri olmuş, bu yönde bazen de muvaffak olunmuştur. Ancak çalışmamızla ilgisi ve Hıristiyanlarca genel Konsil kabul edilmesi nedeniyle burada sadece ilk yedi Konsil işlenmiştir.

Bu Konsillerin neticesinde İsa'nın mahiyetiyle alakalı olarak Hıristiyanlar arasında itikadi açıdan bir sürecin söz konusu olduğu görülmektedir. Bunun sonunda oluşan kristolojiye göre, İsa beşerî olarak insanlarla aynı yapıya sahip olmakla birlikte, Tanrıyla aynı cevhere sahiptir. Böyle olduğu için de, hiçbir insanın onunla denk olamayacağı düşüncesi kabul edilmektedir.²⁹⁰

Ebu İsa el-Verrâk'ın verdiği bilgilere göre İznik Konsiline gelinceye kadar Aryüs'ün ortaya attığı fikirler Hıristiyan toplumunu daha çok etkileyen bir hareket olmuştur.²⁹¹ Hıristiyan dünyasında İsa'nın şahsıyla alakalı kiliseler arasında çıkan tartışmalar bir çözüme kavuşturulamamıştır. Bu Konsilde insanın ebedi kurtuluşa erebilmesi için İsa'nın tamamıyla Tanrı olarak düşünülmesi ve Tanrı olarak tapınması gerektiği kararlaştırılmıştır.²⁹²

İznik ve İstanbul Konsillerinde alınan itikadî kararlar Hz. İsa'nın şahsı üzerinde süren ilâhî ve beşerî tartışmalarıyla ilgili olan sorunlar çözümlenmemiştir. Bunların üzerine bir de Tanrı Anası (Teotokos) konumu eklenmiştir. Buna bağlı olarak farklı İsa algılamaları çeşitli mezheplerin ortaya çıkmasında etkin rol oynamıştır.

İznik ve Kadıköy Konsilinde ortaya çıkan ve geleneksel Hıristiyan İsa anlayışını temsil eden kristolojiyle alakalı tartışmalar günümüze kadar devam

²⁸⁹ Dvornik, **a.g.e.**, s. 30.

²⁹⁰ Yeni Ahit'te, kilisenin tarihinde ve çağdaş teolojide sayısız kristolojilerin bulunduğu kabul edilmektedir. Haight, "Post-Modern Çağda Çoğulculuk ve Hıristiyanlık", s. 73, 82; Aydın, **İsa Tanrı mı? İnsan mı?**, s. 48.

²⁹¹ el-Verrâk, **er-Redd**, s. 72-74.

²⁹² Çelik, **Süryani Tarihi**, C. I, s. 221.

etmiştir. İsa-Masih'in nasıl hem ilâhî hem beşerî tabiata sahip olduğu, bir taraftan da nasıl Tanrıyla aynı cevhere sahip olduğu konuları gündemden düşmemiştir. Bu farklı anlayışları izah etmeye çalışan kilise babaları, neticede bu duruma makul bir izah getiremeyince, bu düşüncenin bir iman konusu ve sır olduğunu, bundan dolayı da ona olduğu gibi iman edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.²⁹³

Hıristiyanlık açısından genel olarak ökümenik kabul edilen bu Konsillerin başlıca görevleri, imanı belirlemek, kilise hayatı içindeki organizasyon konusunda kararlar vermek ve kilisenin itikâdî konularını tartışıp geliştirmek olarak kabul edilmiştir.²⁹⁴ Günümüzde ökümenik Konsil toplama yetkisi, sadece Roma Katolik kilisesine ait bir iş olarak görülmektedir. Bu da, ökümenik Konsil sadece Katolik kilisesi mensuplarını ilgilendirir ve sadece Papanın otoritesine boyun eğen piskoposları ve delegeleri bir araya getirir manasına gelmektedir. Diğer kiliseler bu toplantıda sadece gözlemcilerle temsil edilmektedir.

Ökümenik Konsillerin kilisece anlam ve pozisyonu, bizzat kilise ve Konsiller tarihinden anlaşılmaktadır. Buna göre Hıristiyanlık tarihinde Konsiller Kutsal metinlerden daha önemli kabul edilmiş, bu metinlerin anlaşılması ve yorumlanması dahi Konsil kararlarına göre olmuştur.²⁹⁵

Ancak bu söylenenlerin yanı sıra daha önce de ifade edildiği gibi siyasi rolün Konsil toplantılarının yapılmasındaki etkinliğidir. Özellikle İznik Konsilinin toplanma sebebi olarak Aryüs konusu öne çıksa da, asıl sebep dönemin İmparatoru Konstantin'in Roma dünyasının tek hakimi olmasından sonra Hıristiyanlığa verdiği desteğin geniş çaplı bir katılımı ilan edilmesiydi. Zira Roma'da İmparatorların sonu sıfırla biten yıl dönümlerini kutlamaları bir gelenektir. Konstantin de otuzuncu yıl dönümünü kutlamak istemiş, fakat tarihî süreç içinde Konsilin ikinci gündemi olan Aryüs meselesi daha çok öne çıkmıştır.²⁹⁶ Buna göre İznik Konsilinin esas toplanma nedeni teolojik bir konu değil, siyasi bir husustur. Diğer Konsillerde de siyasi ve teolojik etkenler şeklinde ikili sebepten bahsedilmekle birlikte, İznik Konsilinde bu durum küçük bir farklılık arz etmektedir.

²⁹³ Aydın, **İsa Tanrı mı? İnsan mı?**, s. 48.

²⁹⁴ Schimmel, **a.g.e.**, s. 226.

²⁹⁵ Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri**, s. 5-7.

²⁹⁶ Kaçar, **Geç Antikçağda Hıristiyanlık**, s. 72.

Kökleri doğuda olan Hıristiyanlık, XI. yüzyıla kadar varlığını doğuda devam ettirmiştir. Hıristiyanlığın doğu cemaatlerinin yorumlarının müstakil kilise haline gelmeleri, kristolojik ayrılıklar sonucu yapılan Konsil toplantılarından sonra olmuştur. Dördüncü yüzyıla kadar küçük ayrılıklara rağmen bütünlüğünü korumaya çalışan Hıristiyanlık'ta bu dönemden sonra büyük bölünmeler meydana gelmiştir. Bu bölünmede teslîsten kaynaklanan tartışmaların ve ihtilafların büyük rolü olmuştur. Ayrılmış doğu kiliseleri de bu büyük bölünme devresinde ortaya çıkmıştır. V. ve VI. yüzyıllarda Latin Hıristiyanlığından ayrılan Süryani kilisesi, kendi arasında Nesturîler ve Kadıköy Konsilini reddeden kiliseler (Kıptî, Ermeni, Habeşî gibi) olarak bölünmüştür.

Bu bölünmelerden doğan Ayrılmış Doğu Kiliseleri farklı teolojik anlayışları nedeniyle ilk dönemlerden itibaren İmparatorluk tarafından takip altına alınmışlar, baskılara maruz kalmışlar, nihayet aforozu uğramaya varan bir takım uygulamalarla karşılaşmışlardır. Siyasi ve teolojik ayrılıkların sona ermesi için yapılan her Konsil toplantısı ve bu toplantılarda alınan kararlar yeni bir ayrılığın çıkmasına sebep olmuştur. Yaşanan bu gelişmeler zamanla İmparatorluğun doğu eyaletlerinin İmparatorluktan kolayca ayrılmaları şeklinde siyasi bir sonucu doğurmuştur. Nitekim Hıristiyanlar yedinci yüzyıldan itibaren Müslüman hükümrânlığını kolayca kabul etmişlerdir.²⁹⁷

III. ERKEN DÖNEM DOĞU HIRİSTİYAN MEZHEPLERİNİN TESLÎS ANLAYIŞLARI

İlk dönem İslâm Kelâmcılarının teslîse yönelik eleştirilerinin ele alındığı Doğu Hıristiyan mezhepleri ve görüşleri çalışmamızın ana konusunu teşkil eden “İlk dönem İslâm Kelâmcılarının teslîs eleştirileri” açısından önem arz etmektedir. Zira İslâm'ın ortaya çıktığı miladi VI. asırda Hıristiyanlık teolojik olarak büyük tartışmalara ve ayrılıklara maruz kalmıştır. İslâm bilginlerinin reddiye yazmaya başladığı dönemlerde Hıristiyanlık içinde çeşitli mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu noktada eleştiride bulunan Kelâmcıların eserlerinde muhatap oldukları Hıristiyan mezheplerinin görüşlerine yer vermişlerdir. Bundan dolayı Hıristiyanlığa karşı

²⁹⁷ Şenay, “Ayrılmış Doğu Kiliselerinin Tarihsel Gelişimi”, s. 133-34.

Müslümanların yazdığı reddiyelerde, Hıristiyan kristolojik hareketleri özellikle teslîsin ikinci unsuru olan Oğul'un tabiatı konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu hareketler arasında görüşleri bu reddiyelerde eleştirilenler Nesturîler, Yakubîler ve Melkanîlerden oluşmaktadır. İslâm tarihinde Abbasiler döneminde, devletin merkezi olan Irak aynı zamanda monofizit akide sahibi olan Yakubî ve Nesturîlerin yoğun olarak yaşadığı mekân olmuştur.²⁹⁸

Miladi 325 İznik Konsilinde temelleri atılan Hıristiyan teslîs anlayışının ana unsurları üzerinde, o zaman başlayan tartışma daha sonraki dönemlerde teslîsin unsurlarının mahiyetinin tartışılmasına dönüşmüş, bu da birçok ayrılıkların meydana gelmesine neden olmuştur. Bu tartışmalarla ilgili olarak toplanan her Konsilde çeşitli Hıristiyan oluşumları aforoza uğramıştır. Bunlardan birisi de, IV. miladi asırda İstanbul patriklik makamında olan Makedonyus fırkası olmuştur. Makedonyus Kutsal Rûh'un ulûhiyetine karşı çıkmış ve resmî Hıristiyanlığın kabul ettiği Kutsal Rûh'un ilâhlılığıyla alakalı kararını reddederek onun yaratılmış olduğunu açıklamıştır. Makedonyus'un Kutsal Rûh'un kadîmliğini ve ilâhlığını inkârı nedeniyle halk arasında ayrılık ortaya çıkmış, buna son vermek amacıyla Theodosius'un emriyle M. 381'de I. İstanbul Konsili toplanmıştır. Bu toplantıda Makedonyus'un görüşleri reddedilerek Makedonyus ve taraftarları aforoza uğramıştır.²⁹⁹

V. yüzyılda kızışan kristolojik tartışmalar Hıristiyanlar arasında ilk ayrılıkların yaşanmasına neden olmuştur. Teslîs kaynaklı bu tartışmalar, Doğu'daki Süryani kilisesini rakip iki gruba ayırmıştır. Doğu Süryanilerinin büyük bir kısmı, İstanbul patriği Nestoryus'un görüşlerini benimserken, Roma İmparatorluğunun hâkimiyetinde olan Batı Süryanileri onların karşısında yer almıştır. Ayrıca Süryani kilisesi yerine, Batı Süryaniliğinden bahsederken Yakubîlik, Doğu Süryanilerinden bahsederken Nesturîlik adı kullanılmamıştır.³⁰⁰

Hıristiyanlık açısından ilk ayrılık kristolojik tartışmalarla alakalı olmuş, bu bağlamda 431 Efes ve 451 Kadıköy Konsillerinde İsa'nın insanî ve ilâhî şahsiyetleri

²⁹⁸ Hitti, **a.g.e.**, I, s. 445.

²⁹⁹ eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdul Kerim b. Ebu Bekr Ahmet, **el-Milel ve'n-Nihal**, Beyrut, Daru'l-Marife, 1998, C. I, s. 265; Ebu Zehra **Muhadarat**, s. 147-149; Vasiliev, **Bizans İmparatorluğu Tarihi**, I, s. 100.

³⁰⁰ Albayrak, "Ermeni, Süryani ve Keldani Kiliseleri", s. 147.

konusunda alınan kararlar, ayrılmış doğu kiliselerinin ayrı birer kilise olmalarıyla sonuçlanmıştır.³⁰¹ Teslîsi oluşturan Tanrı, İsa ve Kutsal Rûh'un birbirlerine karşı konumları mezhepler arasında farklı değerlendirilmiştir. Farklı anlayışlara sahip olan Nesturîlik, Melkânîlik ve Ya'kubîlik kendi aralarında bazen ortak, bazen de birbirine zıt görüşleri savunmuşlar, ayrıca coğrafik olarak bazıları daha geniş alana yayılarak daha büyük kitlelere sahip olmuşken, bazıları da daha dar bir alanda bulunarak marjinal bir grup statüsünde kalmışlardır. Şimdi burada bu çerçevede mezheplerin genel özelliklerini ve görüş itibarıyla birbirlerinden farklılıklarını inceleyeceğiz.

A. Nesturîlik

Teslîsten kaynaklanan önemli kristolojik hareketlerden birisi de V. miladi asırda aforoz edilen Nesturîlik'tir. Öğrenimini Antakya İlahiyat Okulu'nda tamamlayan ve Nesturîliğin kurucusu olan Nestoryus (ö. 451),³⁰² daha sonra papaz ve vaiz olarak çalışmıştır. 427 yılında İstanbul patriğinin ölümü üzerine, İmparator II. Theodos tarafından İstanbul patrikliği görevine atanmıştır.³⁰³

Aryüşçülük hareketinin ortaya çıkmasıyla sarsılan İmparatorluk, Aryüs'ün etkisinden kurtulmaya çalışırken kilisede yeni bir karışıklık meydana gelmiştir. IV. yüzyılda ortaya çıkan Nestoryus İsa hakkındaki görüşleriyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Nesturîlik hareketi Aryüs'tan sonra Hıristiyanlar arasında teslîsten kaynaklanan önemli itizallerden birisi olmuştur.

Nesturîliğin düşüncelerinin kaynağını Antakya İlahiyat Okulu oluşturmuştur. Antakya İlahiyat Okulu ile rakip olan İskenderiye Okulu Yeni Eflatuncu Felsefe'nin temelleri üzerine bina edilmiştir. Antakya İlahiyat Okulunda egemen olan görüş, İsa'nın Tanrısal ve insanî niteliklerinin birbirinden ayrı ayrı değerlendirilmesi yönündedir. İskenderiye okulunda ise İsa-Masih'in tek doğaya

³⁰¹ Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 106.

³⁰² Adını 428 yılında İstanbul piskoposu olan Nestoryus'tan almış olan hareket, hem Erken Dönem Doğu Hıristiyanlığı hem de Müslümanlarla münasebeti bakımından çalışmamızda önemli bir yer tutmaktadır. Nestoryus hakkında geniş bilgi için bkz.: Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 265.

³⁰³ Nestoryus bu görevinde M. 431'e kadar kalmıştır. Bkz: Albayrak, **Keldanîler ve Nasturîler**, s. 72; Sinanoğlu, "Nesturîlik", **DİA**, XXXIII, s. 15; Çelik, **Süryani Tarihi**, C. I, s. 149.

sahip olduğu görüşü hâkim olmuştur. Bu iki karşı hareketten Doğu'nun iki büyük mezhebi monofizit ve diyofizit anlayış doğmuştur.³⁰⁴

Nesturîlik, daha çok teslîsin ikinci uknumuna bağlı bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Zira Nestoryus'un İstanbul Patriği olduğu dönemde İsa'nın şahsıyla alakalı tartışmalar artmıştı. Bu tartışmalarda Nestoryus Antakya ekolüne yakın durmuş, İsa'nın ilâhî ve insanî tabiatlarının birbirine karışmadan ikisinin bir arada bulunduğu dayanan iki tabiatlılık görüşünü savunmuştur.³⁰⁵ Böylece İsa, Nestoryus'a göre iki ayrı uknumdan teşekkül etmiş oluyordu. Bu uknumlardan biri ilâhî, diğeri insanî nitelikte idi. Nestoryus'un bu anlayışta olması İsa'nın ulûhiyetine zarar vermiyordu. Çünkü Ona göre İsa, beşerî tabiatıyla tam insan, ilâhî tabiatıyla tam ilâhtır. Hatta Nestoryus ilâhî birliği korumak için, Yuhanna İncili'nin "*Baba ve Oğul biriz*"³⁰⁶ şeklindeki ifadesini delil olarak kullanmıştır.

Nestoryus'un İsa'nın iki tabiatlı oluşuna inanması, beraberinde Meryem'in İsa'nın insanî yönünü mü, ilâhî yönünü mü doğurmuş olduğu tartışmasını getirmiştir. Bu tartışmada Nestoryus Meryem'e Tanrı Anası (Teotokos) denilemeyeceğini, İsa'nın Anası (Kristokos) denilebileceğini savunmuştur.³⁰⁷ Nestoryus'un bu düşüncesine göre, Hz. İsa başlı başına Tanrı veya Tanrı'nın Oğlu değil, Hz. Meryem'in Oğludur ve bir insandır. Nesturîler'in İsa hakkındaki "beşerîlik" nitelemesi esasında bu noktaya dayanmaktadır. Ona göre İsa'daki bu ilâhî ve insanî tabiat, kadîm cevher ve muhdes cevher olmak üzere iki tabiat şeklinde anlaşılmalıdır.³⁰⁸ Buna göre İsa doğduğu zaman sadece bir insandı, sonra Logos'un (kelam) insan bedenine girmesiyle Allah olmuştur.³⁰⁹ Bundan dolayı Meryem,

³⁰⁴ O'leary, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, s. 17; George Ostrogorsky, **Bizans Devleti Tarihi**, trc.: Fikret Işıltan, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1981, s. 54; Çelik, **Süryani Tarihi**, C. I, s. 146; Albayrak, **Keldanîler ve Nasturîler**, s. 73; Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler**, s. 102.

³⁰⁵ Chadwick, **The Early Church**, s. 198; Ayrıca bkz.; Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 33, 107; Albayrak, **Keldanîler ve Nasturîler**, s. 72.

³⁰⁶ Yuhanna, 10/30.

³⁰⁷ O'leary, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, s. 17; Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 107; Sinanoğlu, "Nesturîlik", **DİA**, XXXIII, s. 16.

³⁰⁸ Albayrak, **Keldanîler ve Nasturîler**, s. 74; Şaban Kuzgun, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", **Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri**, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 67.

³⁰⁹ Nesturîlerin söz konusu bu görüşünü et-Taberî, **er-Redd ale'n-Nasâra** adlı eserinde ifade etmiştir. Bkz.: s. 131,133.

İsâ'nın beşerî yönünün annesidir. Meryem'le ilgili Teotokos (Tanrı Anası),³¹⁰ sıfatı Efes Konsilinde karara bağlanmıştır. Böylece Oğul'un hem Tanrı hem insan olarak çift tabiatlı/diyofizit olduğunu savunan bir mezhep/kilise ortaya çıkmıştır.

Nestoryus Meryem hakkındaki görüşlerini şu şekilde izah etmiştir:

“Telsis'in ikinci uknumu olan İlahi kelimenin bir annesi vardır. Beden, ancak beden doğurur. Allah bir kadından doğmuş olamaz. Meryem, içine kelimenin hulûl ettiği bir insan doğurmuştur. Kelime, ölümlü bir insan içinde cesetlenmiştir. Fakat o, ölümsüzdür. İçine hulûl ettiği şeyi o diriltmiştir.”³¹¹

Nestoryus'un ve taraftarlarının temsil ettiği bu görüşler, Hıristiyanlık dünyasını yeni bir karışıklığa sürüklemek üzereydi. Öyle ki, gittikçe gelişen Nesturî hareketi resmî Hıristiyanlığı tehdit eder duruma gelmişti. Nestoryus'un başlattığı bu yeni hareketten kaynaklanan ihtilaflara son vermek için üçüncü genel Konsil 431'de Efes'de toplanmıştır. Konsil sonunda Nestoryus ve taraftarları aforoz edilmesine rağmen harekete son verilememiştir. Nestoryus'un birkaç merkezi dolaşmasından sonra nihayet İran'a sığınması ve politik nedenlerle orada kabul görmesiyle kısa zamanda coğrafi açıdan mezhepsel gelişmesini o bölgede sağlamıştır. Böylece bütün Orta Asya'da, Arabistan'da ve Hindistan'da propaganda yapma alanı bulmuştur. Hatta Resûlullah'ın (s.a.v) görüştüğü keşişlerin Nesturîler olduğu ifade edilmektedir.³¹²

Arap yarımadasında bulunan Hıristiyanlar arasında Arabistan'da en fazla yayılma imkânı bulan grubu Nesturîler oluşturmuştur. Nesturîler aforoza uğramalarına rağmen Suriye ve Mezopotamya'da oldukça kalabalık olarak yaşamışlardır. Özellikle Edessa'yı merkez edinen Nesturîler, 489'da İmparator Zenon döneminde merkezler dağıtılınca, onlar da İran'a iltica etmişlerdir. Bizans'a karşı kullanacağını düşünen İran, bunu fırsat bilerek Nesturîlere kucak açmıştır.³¹³

³¹⁰ II. Theodosyus İstanbul patrikliği için Nestoryus üzerinde karar kılınca, Antakya'dan birlikte getirdiği Anastasyus adlı bir keşişin bir vaazı sırasında Meryem için Teotokos (Tanrı anası) denilemeyeceğini iddia etmesi üzerine, Hıristiyan âlemini beşinci yüzyılda rahatsız etmiş olan kristolojik tartışmalar yeniden alevlenmiştir. Bkz.: Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 277.

³¹¹ Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler**, s. 103.

³¹² O'leary, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, s. 18.

³¹³ Vasiliev, **Bizans İmparatorluğu Tarihi**, I, s. 122-123.

Ancak buradaki rahatları uzun sürmemiş, sonraki yıllarda bozulmuştu. Zerdüş Sasanilerin hakimiyeti altında büyük baskılara maruz kaldıktan sonra³¹⁴, Müslümanların bölgedeki askerî ve siyasî alanlarda ortaya çıkmasıyla, verdikleri cizye karşılığında Nesturîler en rahat dönemlerini yaşamışlardır. Daha da önemlisi Abbâsîler döneminde mahkeme, medrese, ticaret vb.yerlerde bulunarak önemli işleri yapma imkânı bulmuşlardır.³¹⁵ Genellikle Irak ve İnan'da yaşayan Nesturî Hıristiyanlar sayesinde Hıristiyanlık Hindistan'a kadar yayılmıştır.³¹⁶ Doğuda Hıristiyanlığın yayılmasına katkıda bulunan Nesturîlerin önemli bir kısmı daha sonra İslâm dinine girmişler, Meryem için söylenen Teotokos (Tanrı Anası) ünvanını da reddetmişlerdir. Batı kilisesi tarafından kabul edilmeyen Nesturî anlayışın mensupları, Müslümanların hakimiyetinde uzun yıllar zımmî³¹⁷ hukukundan yararlanarak yaşamışlardır.³¹⁸

Siyasi olarak Nesturîler, Abbâsîler döneminde daha etkili olmuşlardır. Hıristiyan mezhepleri arasında Nesturîler, Abbâsîler döneminde Hıristiyan cemaatin büyük kısmını teşkil etmişlerdir. Yönetim tarafından bazı imtiyazlar verilen Nesturîlerin patriği Bağdat'ta ikamet etme hakkına sahip olmuştur. Ayrıca Nesturî patriği Abbâsî devletindeki Hıristiyan cemaat üzerinde bazı hukukî yetkileri de kazanmıştır. Moğol işgali dışında İslâm topraklarında rahat bir hayat süren Nesturîler, XVI. yüzyıldan sonra Doğu Hıristiyanları üzerinde yoğunlaşan Katolik misyoner faaliyetleriyle karşılaşmışlardır. Bu durum, Nesturîlerin bir kısmını Katolik

³¹⁴ Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**, s. 295.

³¹⁵ Mustafa Ünal, "Müslümanlar ve Türkler", **Dinler Tarihi Araştırmaları III**, Hıristiyanlık, Dünü, Bugünü ve Geleceği, Ankara, **Dinler Tarihi Derneği Yayınları**, 2002, s. 529.

³¹⁶ Michel, **Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş**, s. 101.

³¹⁷ Zımmî: İslâm'ın Yahudi ve Hıristiyan olanlardan eman verdiği (mal, can, din ve namusu için teminat verdiği) kimselere denir. Böyle kimselere müslümanlar İslâm zımmî hukukunu uygulamışlardır. Allah Resûlü Hicaz'da Yahudi ve Hıristiyanlara, zımmî hukukunu uygulayan ilk kişi olmuştur. Yahudî ve Hıristiyanlara cizye takdir edildiğinde, Mecusilere de aynı şekilde cizye takdir edilmiştir. Cizye alınması hususunda Cenab-ı Allah'ın "*Kendilerine kitap verilenlerden Allah' a ve ahiret gününe inananmayan, Allah' ın ve Rasûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dinini din edinmeyen kimselere boyun eğerek elleriyle cizye verecekleri zamana kadar savaşın*" (Tevbe, 9/29) âyetine uyulmuştur. Cizye, bir güç kaynağı olarak, müslümanların gayr-i müslimlerin nefislerini, mallarını, dinlerini korumak ve onları askeri hizmetlerden muaf tutmak üzere verilen taahhüdün bir karşılığı olarak değerlendirilmiştir. Zira cizye, sadece yetişkin erkeklere farz kılınmış, kadınlara, çocuklara ve yaşlılara böyle bir yükümlülük yüklenmemiştir. Bkz.: İrfan Aycan, "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zımmîlerin İdarededeki Rolü", **AÜİFD.**, 1997, C. XXXVII, s. 183-184.

³¹⁸ Hitti, **a.g.e.**, I, s. 218; Şenay, "Ayrılmış Doğu Kiliselerinin Tarihsel Gelişimi", s. 135.

kilisesine yaklaştırmış ve kendi içindeki ayrılıklara mani olamamıştır.³¹⁹ Bunun sonucunda 1553'te Roma'nın Keldânî (Chaldean) adını verdiği yeni bir mezhep doğmuştur.³²⁰

Buna göre, daha çok teslîs dogmasının ikinci uknumuna bağlı bir hareket olan Nesturilerin Hıristiyanlık'tan ayrılması Roma İmparatorluğu açısından siyasi olarak Hıristiyan birliğine dair bazı problemlere sebep olmuş, 451 Kadıköy Konsilinin toplanmasında bu meselenin de etkisi olmuştur.³²¹

B. Ya'kubîlik

Efes Konsilinden sonra, Nesturîliğe karşı baş gösteren tepkiden dolayı ortaya çıkan, fakat tamamen tersi bir yönde ilerleyen yeni bir hareket ortaya çıkmıştı. Bu hareketin anlayışında İsa'da iki tabiat yerine monofizit bir algıyla tek tabiatlılık kabul edilmiştir.³²²

Mezopotamya ve Suriye monofizitleri, Yakup (Jacob Baradaeus . 578)'a³²³ nispetle Yakubiler (Jacobites) diye isimlendirilirler. O, Yakubîliğin yayılmasında etkili olmuş, onun adı sonradan bu kiliseyle birlikte kullanılır olmuştur. Bu akideyi savunanlara VI. Yüzyıldan itibaren Yakubîlik adı verilmiştir.³²⁴

Kadıköy Konsilinde aforoz edilen monofizit doktrin, İmparatorluğu'nun doğu illerinde özellikle Suriye, Mısır ve Habeşistan'da yayılmıştır. Daha sonra M. VI. yüzyılda monofizitlik Yakub Baradai ile yeniden canlanmıştır.³²⁵

Çeşitli bölgelerde yayılan Yakubîlik bir takım problemlerle karşılaşmıştır. Örneğin Süryani Monofizit kilise yönetiminin zayıflaması ve özellikle İmparator

³¹⁹ Hitti, **a.g.e.**, V, s. 545-46; Michel, **a.g.e.**, s. 101.

³²⁰ Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 108; şenay, "Ayrılmış Doğu Kiliseleri", s. 139; Ayrıca, Keldânîlerle alakalı detaylı bilgiler için bkz.: Albayrak, **Keldanîler ve Nesturîler**.

³²¹ Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 108; Albayrak, **a.g.e.**, s. 72.

³²² Vasiliev, **Bizans İmparatorluğu Tarihi**, C. I, s. 123.

³²³ 500 yılı civarında Yukarı Fırat bölgesinde doğan Yakup, 527 yılından piskopos olduğu tarihe kadar 15 yıl burada yaşamıştır. İstanbul'a da gelen Yakub, asıl kariyerine 542 yılında kutsanıp atandıktan sonra başlamıştır. O güne kadar Süryani cemaatleri birçok yerde din adamından yoksun yaşarken, Yakub, ortaya çıkmış, imparatorluk ajanlarına yakalanmamak için eski elbiseler giyerek Suriye, Ermenistan, Kapadokya gibi önemli bölgeleri ziyaret etmiştir. Belli bir ikamet yerine sahip olmayan Yakub, gittiği her yerde monofizit akideyi savunmuştur. Ayrıca tarihte hiçbir dönemde onun kadar din adamı atayanın bulunmadığı kabul edilir. Bkz.: Atiya, **a.g.e.**, s. 204-205.

³²⁴ Dvornik, **a.g.e.**, s. 22; Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 109.

³²⁵ Chadwick, **The Early Church**, s. 210; Sinanoğlu, "Melkânîyye", **DİA**, C. XXIX, s. 84.

Jüstinyen'in ajanlarının monofizit din adamı avına çıkmaları nedeniyle kilisenin yıkılması gerekmişti. Yıkılmaması için iki neden sayılmış, birincisinin İmparatoriçe Theodora'nın İmparatora rağmen doğu monofizit kiliselerine destek vermesi, ikincisinin de, Yakup Baraday'ın aralıksız ve kararlı çabaları olduğu kabul edilmiştir.³²⁶ Bu kilise, 451 Kadıköy Konsili kararlarını reddeden³²⁷ Doğu Ortodoks Kilisesi'nden ayrılmıştır.³²⁸ Kadıköy Konsiliyle aforoz edilen monofizit doktrin, Bizans devleti bünyesindeki desteğini kaybederek zaafa uğramıştı. Fakat bu monofizit itizalin tamamen sona ermesi anlamına gelmiyordu. Bizans hükümetinin V. asırda Kadıköy Konsilinin iman ilkelerine sadık kalması, monofizitliğe ağır bir darbe vurmakla birlikte, İmparatorluğun doğu illerini özellikle Suriye ve Mısır'ı kendinden uzaklaştırmıştı.³²⁹ Böylece silinmiş gibi görünen monofizit itizal, daha sonra Yakub Baraday'dan itibaren monofizit hareket Yakubî veya Yakubîler adı altında devam etmiştir.

Yakubîler ve Nesturîler esasen Süryani kilisesine dayanmaktadır. V. yüzyılda iyice artan kristolojik tartışmaların sonucu olarak, Süryanilerin bir kısmı İstanbul Patriği Nestoryus'un doktrinini benimserken, Roma İmparatorluğu'nun egemenliğindeki Batı Süryanileri buna şiddetle karşı çıkmışlardır. 451 Kadıköy Konsilinden sonra Süryani kökenli Nestoryus'un görüşlerini benimseyenlere Nesturîler, karşı çıkanlara da Yakubîler adı verilmiştir. Yakubîler ve Nesturîler başlangıçta İran'da yan yana yaşamışlar, İslâm fetihleriyle birlikte Bizans hakimiyeti altında hiçbir zaman ulaşamadıkları bir statüye kavuşmuşlardır.³³⁰

C. Melkânîlik

Bu mezhep için Melekiyye, Melkiyye, Melkit, Melkâiyye ve Melkâniyye şeklinde çeşitli isimler kullanılsa da³³¹ burada Melkânîlik ifadesi tercih edilecektir. 451 Kadıköy Konsilinde monofizit anlayışı kabul edenler reddedilerek diyofizit anlayış kabul edilmişti. Bu Konsilin kararlarını benimseyenlere, 'Kadıköy Konsilini

³²⁶ Atiya, **a.g.e.**, s. 202-203.

³²⁷ Chadwick, **The Early Church**, s. 210.

³²⁸ Şenay, "Ayrılmış Doğu Kiliselerinin Tarihsel Gelişimi", s. 136-37.

³²⁹ Vasiliev, **a.g.e.**, I, s. 130-131.

³³⁰ Atiya, **a.g.e.**, s. 206-207; Şenay, "Ayrılmış Doğu Kiliselerinin Tarihsel Gelişimi", s. 147.

³³¹ Sinanoğlu, "Melkâniyye", s. 84.

destekleyen Bizans İmparatorunun taraftarları' anlamında³³² bu isim verilmiştir. Bu yönüyle Melkânîler, aslında bir itizal hareketi olmayıp, resmî Hıristiyanlığın temsilcisi olan kilise fikriyatının savunucusudur.³³³ Böylece adını hasımlarından alan Melkânîlik Hıristiyan müntesiplerini Mısır ve Suriye'ye yerleşmiş olan Rum kolonileri ile bir kısım yerli Hıristiyan ahali meydana getirmiştir.³³⁴ Melkânîlerin özellikle diğer Hıristiyan gruplar tarafından "İmparator taraftarı" olarak adlandırılmaları nedeniyle, Araplar üzerindeki etkilerini yitirmişler, buna paralel olarak da Ya'kubîlerin etkileri artmıştır.

Kadıköy Konsili kararlarını benimseyen Melkânîler, hem Hz. İsa'nın insanî tabiatını öne çıkararak ve ulûhiyetin daha sonra İsa'ya hulûl ettiğini iddia eden Nesturîlerden, hem de ilâhî tabiatı öne çıkararak İsa'nın insanî yönünü ihmal eden Monofizitlerden ayrılmış olmaktadır.³³⁵

Melkânî adı 1054 yılında Katolik kilisesiyle Ortodoks kilisesinin ikiye ayrılmasına kadar Hıristiyanları ifade ederken, bu bölünmeden sonra Katoliklerle bağımlı sürdürenlere Katolik Melkânîler, Ortodokslarla bağımlı sürdürenlere de Ortodoks Melkânîler denilmiştir.

Çalışmamızın ana konusunu oluşturan İslâm Kelâmcılarının teslîs eleştirilerinde hedef kitlenin söz konusu bu üç mezhep olduğunu daha önce ifade etmiştik. Eleştirilerde öncelikle bu mezheplerin hedef alınması, onların buldukları coğrafi bölgeyle de alakalıdır. Melkânîler'in Suriye, Filistin ve Mısır'daki Hıristiyanlardan bir kısmını oluşturması Müslümanlarla karşılaşmalarını sağlaması yönüyle önemli bir husustur.

Erken dönem doğu Hıristiyanlığı içinde önemli bir husus olup, Kelâmcıların teslîs eleştirisinde özel bir yere sahip olan söz konusu bu üç mezheple alakalı özet bilgiler vermeye çalıştık. Bu bilgilerden anlaşıldığı gibi, Hz. İsa'da varlığına inanılan

³³² Mutahhâr b. Tahir el-Makdîsî, **el-Bed' ve't-Tarih**, nşr.: Clement Imbault Huart, Bağdâd, Mektebetü'l-Müsenna, (t.y.), C. II, s. 45-46.

³³³ Aydın, **Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara 1995, s. 60; Çelik, **Süryani Tarihi**, C. I, s. 237.

³³⁴ A. Hage, "Melchite Rite", **New Catholic Encyclopedia**, The Catholic University of America, 1967, C. X, s. 627.

³³⁵ Hage, "Melchite Rite", C. IX, s. 627.

iki tabiatın birbirleriyle irtibatı, yani ilâhî tabiatın beşerî olanla ilişkisinin şekli Nesturîler, Melkânîler ile Yakubîler arasında başlıca ayrılık noktasını teşkil eder.

431 Efes Konsilinde monofizit anlayışın savunulmasıyla, Doğu Hıristiyanları özellikle Nesturi Hıristiyanlar küstürülmüştür. Bu durumun siyasi bazı problemlere sebep olduğu görülmektedir. 451 Kadıköy Konsiliyle problem çözümlenmeye çalışılmış, bu yöndeki çabanın bir sonucu olarak İsa'da tek bir tabiat olarak ilâhî tabiatın bulunduğu yönündeki önceki akide reddedilerek iki tabiatlılık akidesi savunulmuştur.

Kadıköy Konsilinde diyofizit anlayışın savunulmasıyla, tek tabiatlılık akidesine inanan Hıristiyan cemaatler kendilerini dışlanmış hissetmişlerdir. Bu durum, sonraları Yakubîlik olarak adlandırılacak olan batı Süryanileri olmak üzere Kıpti ve Habeş kiliseleri gibi grupların bağımsız kiliseler halinde ortaya çıkmalarına yol açmıştır. Bunlardan Kadıköy Konsili kararlarını savunanlar “kral yandaşları” anlamında Melkânîler olarak isimlendirilmişlerdir.³³⁶ İslâmî kaynaklarda Hıristiyanlığı ele alan klasik Kelâm ve “el-Milel ve'n-Nihal” kitaplarında³³⁷ Hıristiyanların Yakubîler, Nesturîler ve Melkânîler olmak üzere üç mezhebi öne çıkarmaktadır.

Şehristânî'ye göre Hıristiyanlar bu tartışmalar neticesinde aslında 72 fırkaya ayrıldılar, ancak Melkânîlik, Nesturîlik ve Yakubîlik gibi bilinen mezhepler bu fırkaların en büyükleri ve en çok bilinenleridir.³³⁸ Öte yandan yoğun bir mezhepleşme hareketine maruz kalan Hıristiyanlık'ta, çeşitli mezheplerin oluşumunda teolojik tartışmaların ve ayrılıkların yanısıra siyasi etkenlerin de önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır.

³³⁶ Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 108-109.

³³⁷ el-Eş'arî'nin **Makâlatü'l-İslâmiyyîn**'i, Bâkillânî'nin **et-Temhîd**'i, Kadı Abdülcebbâr'ın **el-Muğnî**'si, Şehristânî'nin **el-Milel ve'n-Nihâl**'i konuyla alakalı olarak burada ilk akla gelen eserleri teşkil etmektedir.

³³⁸ eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, C. I, s. 265.

İKİNCİ BÖLÜM
TESLÎS ELEŞTİRİSİ YAPAN İSLÂM KAYNAKLARI

I. HZ. MUHAMMED DÖNEMİNDE MÜSLÜMAN-HİRİSTİYAN İLİŞKİLERİ

İslâm'ın ortaya çıkmasından önce Arabistan'da farklı bölgelere yerleşen Hıristiyan gruplar, Müslümanların irtibat kurdukları diğer din mensuplarının başında gelir. Söz konusu bu gruplarla çeşitli ilişkiler kuran Müslümanların diyaloglarıyla ilgili olarak siyer kitaplarında önemli örnekler zikredilmektedir. Zira Allah Rasûlü değişik kabilelere ve komşu ülkelere gönderdiği elçilerle ve yazdığı davet mektuplarıyla¹ onları İslâm'a çağırırken bir şekilde onlarla irtibatı sağlamış oluyordu.²

İslâm'ın ortaya çıktığı ilk yüzyıllardan itibaren Müslümanların diğer toplumlarla olan sosyal ilişkilerinde bir kesinti söz konusu olmamıştır. Bu noktada Hıristiyanlığın Arap yarımadasına giriş tarihî merak konusu olmuş, ancak bununla ilgili net bir zaman tespiti yapılamamıştır. Fakat yine de kaynaklarda Hıristiyanların erken dönemlerde yarımadaya gelip yerleştiklerine dair bilgiler bulunmaktadır.³ Buna göre Roma ikiye bölündükten sonra (M. 395) Doğu Roma İmparatorlarının nüfuz ve ticaretlerini geliştirmek için Hıristiyanlığı Arap yarımadasında yayma yolunda büyük çaba sarf etmişlerdir.⁴ Bu mânâda özellikle Necrân ve Aden taraflarına papaz göndererek orada bir manastır yaptırdıkları bilinmektedir.⁵ İslâm'ın ortaya çıktığı VII. Yüzyılın ilk yıllarına bakıldığında Hıristiyanlar Britanya ve Güney İspanya'dan Yunanistan ve Afrika sahilleriyle birlikte Suriye-Filistin Irak bölgeleri başta olmak üzere Arap yarımadasının bazı bölgelerine yayılmışlardır.⁶ İslâm dini

¹ Allah Rasûlü'nün çevre devlet ve kabile reislerine İslâm'ı tebliğ etmek amacıyla gönderdiği mektupları inceleyen Hamidullah bu mektuplar arasında Necâşi'ye (Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, C. I, s. 308), Mısır hükümdarı Mukavkıs'a (C. I, s. 319.), Heraklius'a (C. I, s. 343.), İran Kisrasına (C. I, s. 365.) ve diğer kabilelere (C. I, s. 384-443.) gönderilenleri saymaktadır.

² M. Asım Köksal, **İslâm Tarihi: Hz. Muhammed ve İslâmiyet, Medine Devri**, 1981, C. VII, s.5-93.

³ MİLÂDÎ 122 yılında Güney Arabistan'ın Katar bölgesinde bir piskoposluk bulunduğu, 380 yıllarında Hire ve Kûfe'de Hıristiyanların yer aldığı ve yine Yemen'de manastırların varlığından söz edilmektedir. Bkz.: Atiya, **a.g.e.**, s. 285-286; Cevad Ali, **Tarihu'l-Arab**, Beyrut, 1968, C. VI, s. 55.

⁴ Atiya, **a.g.e.**, s. 285.

⁵ Neşet Çağatay, **İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, s. 19-20.

⁶ Abdülmecid Şerefi, **el-Fikrû'l-İslâmî fî'r-Redd ale'n-Nasara: ila Nihâyeti'l-Karnî'r-Rabi' el-Aşir**, Tunus, ed-Dârü't-Tunisiyye li'n-Neşr, 1986, s. 102-104.

Hicaz bölgesine yayılmaya başladığında Hıristiyanlığın bölgedeki geçmişi yaklaşık üç asra yaklaşmıştı.⁷

Hıristiyanlık bu döneme kadar ökümenik sayılan altı Konsilini gerçekleştirmiş, dolayısıyla uzun yıllar süren teolojik tartışmalarını büyük oranda tamamlamıştı. Konsillerde yapılan tartışmalar, alınan kararlar ve gerçekleşen aforozlar, çeşitli Hıristiyan gruplarını doğurmuş ve bu gruplar farklı bölgelere yerleşmişlerdi.⁸ Zira Hıristiyanlık bu iç çekişme ve tartışmalara rağmen, Hz. İsa'dan kısa bir süre sonra Filistin toprakları dışına çıkmaya başlayarak kısmen de olsa, Arap yarımadasında da yayılma imkânı bulmuştu.⁹

Anlaşıldığı üzere İslâm'ın ortaya çıkmasından önce sayıları az da olsa Arap yarımadasında bazı Hıristiyan topluluklar bulunmaktaydı. Özellikle İslâm'ın Mekke döneminde bazı Hıristiyanlardan bahsedilmektedir. Burada akla gelen ilk isim, asıl tahsilini Suriye'de papazların yanında tamamlayan ve Arapça yazılmış bazı İncil el yazmalarına da sahip bulunan ve Hz. Peygamber'e vahiy gelince bunun bir risâlet görevi olduğunu Hz. Hatice'ye haber veren Varaka b. Nevfel'dir.¹⁰

Hıristiyanlar, İslâm'ın gelişinden sonra Müslümanlarla siyasi, ticari ve kültürel anlamda bir takım ilişkilerde bulunmuşlardır. Zira Arap Yarımadasında çeşitli Hıristiyan mezheplerinin dağıldığı belli başlı yerler vardı. Bunlar Tağlib, Gassân ve Kudaa, Eyle, Dûmetu'l-Cendel, Tayy kabilelerinin yaşadığı bölgeler ve Yemen civarındır. Ayrıca Yarımada'nın güneyinde yer alan, dönemin en güçlü Hıristiyan gruplarından birine ev sahipliği yapan Necran'da, Hıristiyanlar İslâm'ın ortaya çıkmasına kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir.¹¹

⁷ Kaplan, **a.g.e.**, s. 43.

⁸ Dvornik, **a.g.e.**, s. 30.

⁹ Atiya, **a.g.e.**, s. 285-286.

¹⁰ Varaka b. Nevfel: Hz. Hatice'nin kuzeni olup Hz. Muhammed'in peygamberliğini haber veren kişidir. Kitab-ı Mukaddesi okuduğu söylenen Varaka, ona gelenin Hz. Musa'ya da gelen Cebrâil olduğu, onun vahiy getirdiğini söylemiştir. Bu olaydan sonra Varaka'nın öldüğü kabul edilir ki, İslâm kaynaklarında onun hanif dinine mensup olduğu yazılır. Muhammed Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, çev.: Salih Tuğ, İstanbul, İrfan Yayınevi, 2003, C. I, s. 617; Gündüz, **Din ve İnanç**, s. 382.

¹¹ Hasan İbrahim Hasan, **Tarihu'l-İslâm**, Kahire, 1991, C. I, s. 63; Hamidullah, **a.g.e.**, I, s. 616-630; Kamil Çakın, "Hadislerde Hıristiyan Kelamına Yaklaşımlar", **Dinler Tarihi Araştırmaları IV, (Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları)**, Ankara, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004, Sayı: 4, 2004, s. 230.

Erken dönem doğu Hıristiyanlığı içerisindeki Nesturîler, Yakubîler ve Melkânîler'in ise bu bölgelere dağılımı şöyle olmuştur: İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde özellikle Hire ve Güney Arabistan'da Nesturî fırkası, Ğassan ve Şam bölgelerinde genellikle Yakubiler, Şam'ın belli yerlerinde ve Mısır gibi bölgelerde ise Melkânîler dikkati çekmektedir.¹² Bu fırkalar arasında Arap yarımadasında en çok yayılma alanı bulanların Nesturîler olması sebebiyle, İslâm toplumunun Nesturî Hıristiyanlarla daha fazla karşılaştığını söylemek mümkündür. Zira Nesturîler Kuzey ve Güney Arabistan'a yayılmışlardır. İlerleyen bölümlerde açıkça görüleceği üzere, söz konusu bu yakınlığın etkisiyle reddiyelerde diğer grupların görüşleri verilmekle birlikte, Nesturîlerin görüşleri daha fazla yer tutmakta, tenkitlerin de daha çok bu gruba yöneltildiği görülmektedir.

Kuşkusuz İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde Arap yarımadasında Hıristiyanların yer aldığı bölgelerin bunlardan ibaret olmadığını belirtmek gerekir. Zira bu yerlerin yanı sıra ayrıca Mekke'de köle, tüccar ve misyoner olarak yaşayan Hıristiyanlar bulunuyordu. Bu durum, Arap toplumunun Hıristiyanlarla münasebetlerinin İslâm'dan önce başladığını, bu ilişkilerin değişik açılardan İslâm'dan sonra da devam ettiğini göstermektedir. Câhız'ın *er-Red ale'n-Nasâra* adlı eserinde de ifade ettiği gibi¹³ aslında Müslümanların Yahudilerle daha yakın temasları olmuştur. Ancak Yahudilerce bir takım ihanetlerin ve oyunların düzenlenmesi nedeniyle onlara karşı öfkeleri de daha fazla olmuştur. Hâlbuki Hıristiyanlarla bu tarz sorunlar yaşanmamıştır. Nitekim Kur'an'da Hıristiyanların Müslümanlara daha yakın olduğu ifade edilmektedir.¹⁴

Allah Rasulü'nün risâlet öncesinde Hıristiyanlarla ilk karşılaşması, amcası Ebu Talip'le birlikte Şam'a giden ticaret kervanına katıldığı sırada Busra'da, Rahip Bahira ile olan görüşmeyle gerçekleşmiştir.¹⁵ Sonrasında Hz. Peygamberin risâleti döneminde Hıristiyanlarla ilişkilerin olumlu bir seyir izlediğini söylemek mümkündür. Allah Rasulü Mekke'de artan baskı ve işkencelere karşı Müslümanlara

¹² Hage, "Melchite Rite", C. X, s. 627-29; Hasan, **Tarihu'l-İslâm**, s. 73; Çağatay, **İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi**, s. 74.

¹³ el-Câhız, **a.g.e.**, III, s. 309.

¹⁴ el-Mâide, 5/82.

¹⁵ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, **es-Sîretu'n-Nebeviyye**, tahk.: Muhammed Ali Kutub, Muhammed Delibalta, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992, C. I, s. 134-135.

Hıristiyan bir ülke olan Habeşistan'a hicret etmelerini tavsiye etmesi de bunun bir göstergesidir.¹⁶ Bu olay tarihî açıdan Müslümanlarla Hıristiyanların ilk fiilî karşılaşması olarak kabul edilmektedir. İlk olması açısından farklı bir yeri olan bu karşılaşma, nübüvvetin beşinci yılında M. 615 yılında meydana gelmiştir. Bu görüşmede daha sonraki karşılaşmalardan farklı olarak Hıristiyanları İslâm'a davet birinci ve asıl amaç olarak düşünülmemiş, Allah Resûlü tarafından verilen izinle Müslümanların karşılaştıkları işkencelerden bir parça uzaklaşmalarını sağlamak hedeflenmiştir.¹⁷

Hız. Peygamber ve onun takipçilerinden olan ilk neslin Hıristiyanlıkla temasları, Ortodoks Hıristiyanlık'tan ziyade, yukarıda ifade edildiği gibi Arabistan, Mısır, Suriye ve Mezopotamya'daki Hıristiyan nüfusun çoğunluğunu oluşturan erken dönem doğu Hıristiyanlığını temsil eden Ya'kubî ve Nesturî toplulukları ile olmuştur.¹⁸ Emevilerin son dönemine kadar Süryanî veya Kıptî Hıristiyanlar olarak adlandırılan gruplar, saray nezdinde Hıristiyanların sözcüsü konumunda olmuşlardır.¹⁹

Müslüman Hıristiyan ilişkileri açısından Allah Rasûlü'nün hayatında Mekke ve Medine dönemi oldukça farklılık arz etmektedir. Bundan dolayı bu iki dönemi ayrı ayrı değerlendirmek gerekmektedir. Zira Mekke dönemi, bu anlamda çok fazla hareketlilik göstermezken, Medine döneminde siyasi, sosyal ve ticari açıdan Müslümanların Hıristiyanlarla ilişkilerinde bir artış görülmüştür. Allah Rasûlü Medine'de teşkilatlanmayı tamamladıktan sonra çevredeki komşu kabile ve devlet reislerine mektuplar göndermiş, çeşitli heyetlerin bir araya gelmeleriyle Müslüman-Hıristiyan buluşması ve karşılaşması sağlanmıştır.²⁰

¹⁶ İbn Hişam, **a.g.e.**, I, s. 255.

¹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, **es-Sîretu'n-Nebeviyye mine't-Tabakâti'l-Kübra**, Kahire, 1989, C. I, 203-204; İbn Hişam, **a.g.e.**, I, s. 238-239; Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, I, 109.

¹⁸ Müslümanlarla Hıristiyanların ilk karşılaşmalarında Müslümanların en çok merak ettikleri konu, Hıristiyanların elinde kutsal kitap İncil olduğu halde neden bu kadar farklı mezheplere dolayısıyla kiliselere ayrıldıklarıdır. Bu farklı Hıristiyan grupları, İslâm âlimlerinin Hıristiyanlarla yaptıkları tartışmalarda sık sık gündeme gelmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Kaplan, **a.g.e.**, s. 44.

¹⁹ John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı" çev.: Fuat Aydın, **SAÜİFD**, 2002, sayı: 6, s. 21.

²⁰ Hamidullah, Hız. Peygamber'in mektup gönderdiği devlet başkanları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Detaylı bilgi için bkz.: **İslâm Peygamberi**, C. I, s. 308-406.

Söz konusu bu karşılaşmalardan biri de Hz. Peygamber'in Necran heyetiyle yaptığı görüşmedir. Allah Resûlü hicrî VIII. ve IX. yılları arasına tekabül eden bir dönemde Necran papazlarına bir mektup göndererek onları İslâm'a davet etmiştir. Bunun üzerine, bir kısmı Melkânî, diğer bir kısmının da Nesturî ve Ya'kubî oldukları nakledilen Necranlılardan bir grup, temsilci olarak Medine'ye gelmişlerdir. Gelen heyetle Allah Resûlü arasında Hıristiyanlık ve İslâm ile alakalı bir tartışma gerçekleşmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v.), onları Müslüman olmaya davet edince, onlar da zaten Müslüman olduklarını söylemişler, ancak Hz. Peygamber onların Müslüman olmadıklarını belirtmiştir. Allah'a çocuk isnad etmelerinin, haça tapmalarının ve domuz eti yemelerinin onları Müslüman olmaktan alıkoyduğunu söylemiştir. Buna karşılık onlar da, Hz. İsa'nın babasının kim olduğunu sormuşlardır. Bu soruya karşılık Hz. Peygamberin bir süre sustuğu, bunun üzerine Hıristiyanların yanlış Tanrı inancına dikkat çeker bir tarzda tevhîd inancını vurgulayan Âli İmrân suresinin ilk seksen âyetinin vahyedildiği ifade edilmektedir. Necranlı heyetin Hz. İsa hakkındaki sorularına karşılık olarak da şu âyetler gönderilmiştir.²¹

*"Allah nezdinde İsa'nın durumu Adem'in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı. Sonra da ona "ol" dedi ve oluverdi. Gerçek, Rabbinden gelendir. Öyleyse şüphelilerden olma. Sana bu ilim geldikten sonra seninle bu konuda çekişenlere de ki: Geliniz, sizler ve bizler de dahil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı biz de kendi çocuklarımızı çağıralım, sonra da dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lanet dileyelim."*²²

Necran heyetiyle yapılan bu görüşme, daha önce de belirtildiği gibi Müslümanlarla Hıristiyanların karşılıklı ilişkilerinin daha Allah Rasûlü döneminde başladığını dahası bu tartışmaların Kelâmî bağlamda gerçekleştiğini göstermektedir. Bu şekilde anlam kazanan görüşme, yüzyıllar boyunca yapılacak teolojik ilişkilerin ilk örneğini teşkil etmesi sebebiyle İslâm tarihinde farklı bir yere sahip olmuştur. Hz. İsa'nın ulûhiyeti, haça hürmet ve bazı Hıristiyan uygulamaları bu karşılaşmada tartışılan ana konuları teşkil etmiştir.²³

²¹ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz.: Hamidullah, **a.g.e.**, I, s. 618-620.

²² Âl-i İmrân, 3/59-61.

²³ Lejla Demiri, "İslâm Kelâmcılarına Göre Hıristiyanlık", **Köprü Dergisi**, Kış, 2006, Sayı: 93, s. 79.

Söz konusu görüşmede gerek Kur'an'ın tutumu gerekse Allah Rasulü'nün tavrında görülen bu müsamaha, daha sonra İslâm'ın aleyhinde ve Hıristiyanlığın lehinde bir takım iddiaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Farklı iki dinin mensuplarının bir araya gelmeleri, özellikle İslâm peygamberinin onları İslâm'a davet etmesi üzerine gerçekleşen bu görüşmeden yola çıkılarak Hıristiyanlığın İslâm'la eşdeğer olduğu yolundaki çıkarımların yanlışlığı ortadadır. Konuyla ilgili tartışmalar ve bunun hangi mantıkla Hıristiyanlık lehine yorumlandığıyla ilgili değerlendirmeler daha ayrıntılı olarak ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır.

İslâm-Hıristiyan karşılaşması İslâm toplumunda başka minvallerde de gerçekleşmiştir. Örneğin Emevîler döneminde siyasi merkez Şam'a taşınca başta Süryanîler²⁴ olmak üzere, Hıristiyanlık ve Yahudîliği bırakarak Müslüman olanların eski dinlerine yönelik eleştirileri ve bununla ilgili yazdıkları, reddiye literatürünün oluşmasında bir şekilde katkıları olmuştur. Bilindiği gibi, Hz. Ömer devrinde Suriye, Mısır, Irak ve İran fethedilmişti. Özellikle Mısır ve Suriye'de Yahudîlerle birlikte Hıristiyanların da bulunması sebebiyle Müslüman-Hıristiyan karşılaşması meydana gelmiştir.²⁵ Ayrıca ilk Müslüman idareciler tarafından fethedilen yeni yerlerdeki sosyal yapıyı korumalarının bir sonucu olarak, Hıristiyan nüfusun yoğun olduğu bölgelerde yönetim kadrosunda bazı rütbeli görevliler Hıristiyanlardan seçilmiştir. İşte Yuhanna ed-Dımeşkî bu anlamda en güzel örnektir. Bizans valisi olan dedesi, Şam'ı Müslüman ordusuna teslim etmiş, babası ve kendisi de Emevî hilâfetinde çeşitli yüksek rütbeli görevler almıştır.²⁶ Daha sonra incelenecek olan ilk dönem reddiye geleneğini oluşturan eserler tam da bu etkilenmelerin bir sonucu olarak kaleme alınmıştır. Zira aynı toplum içinde yaşayan farklı dinlere mensup fertler olarak günlük hayatta sosyal bir takım alışverişlerin ötesinde aynı zamanda birbirlerinin dinî anlayışı ve yaşayışları hakkında bilgi sahibi olabilmişlerdir.

²⁴ Süryanîler: M. 451 Kadıköy Konsilinde aforoz edilen Doğu Hıristiyanlarını temsil eden grup, Yakubilik adıyla da anılmıştır. Ayrılmış doğu Hıristiyanları arasında da sayılan Süryanîlerin büyük kısmı yaşadıkları bölgelerin İslâm hâkimiyetine girmesiyle Müslüman olmuşlardır. Turhan Kaçar, "Erken Bizans Döneminde Doğu: Süryani Monofizitliğinin Doğuşu", **I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**, (28-30 Nisan 2006), 2006, C I, s. 106-110.

²⁵ İlyas Çelebi, **İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar**, İstanbul, Rağbet, 2002, s. 156-157.

²⁶ İsmail Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımeşkî ve İslâm", **MÜİFD.**, İstanbul, XXI, (2005), s. 25-29.

II. KUR'AN VE HADİSLERDE HİRİSTİYANLARIN TESLİS ANLAYIŞLARI

Kur'an-ı Kerim'de Hıristiyanlık, semavî dinlerden biri olarak kabul edilmiş, Hıristiyanlar da “Ehl-i Kitap” statüsünden yararlanarak İslâm toplumuyla birlikte yaşamışlardır. Bununla birlikte Kur'an'ın hitabına muhatap olan Hıristiyanlara yönelik en çok vurgulanan hususun onların Hz. Muhammed'in mesajını kabule davet edilmeleri olduğu anlaşılmaktadır.

Esasında İslâm literatüründe tevhîde aykırı olan görüşler, daha geniş anlama sahip olan şirk kavramıyla bağlantılı olarak ele alınmıştır. Yahudîlerin Uzeyr'i (a.s.), Hıristiyanların Hz. İsa'yı Allah'ın Oğlu kabul etmeleri²⁷ ve eşi olmayan Allah'a evlat isnad etmeleri kınanmıştır.²⁸ Bu inançlara karşı olarak İslâm düşüncesinde sadece Kelâmcılar değil, Tefsir, Hadis, Tasavvuf ve diğer İslâmî ilimlerde ihtisas sahibi kalemler, Allah'ın birliğini naklin yanı sıra aklî delillerle de isbatlamaya çalışmışlardır.²⁹

Kur'an-ı Kerim'de bizzat ele alınan inanç gruplarının başında putperestlik gelir. Kur'an, en şiddetli tepkiyi putperestlere göstermiştir. Öte yandan Kur'an'da Ehl-i Kitap olarak zikredilen Yahudîlik ve Hıristiyanlık tenkit edilmiştir.

Hz. İsa'nın getirdiği din olan Hıristiyanlığa mensup olanlar, Kur'an'da “Nasrânîler”, “Nâsârâ” ve “Ehl-i İncil” diye zikredilmiştir. Fakat daha sonradan kullanılan “Mesihî” veya “Mesihîye”, Kur'an'da yer almamıştır.³⁰

Kur'an'dan açıkça görüldüğü üzere, Allah katında makbul ve geçerli olan din olarak İslâm'dan bahsedilmektedir.³¹ Peygamberlerin tamamının aslında tevhîd dininin tebliğcileri oldukları ve birbirlerini doğrulamak için gönderildikleri ifade edilmektedir.³² Gerçi tevhîd bağlamında semavî dinler arasında Hıristiyanlığın ayrı bir özelliği söz konusu olmasa da, genel olarak iki türlü anlayıştan bahsedilebilir.

²⁷ et-Tevbe, 9/30.

²⁸ el-En'am, 6/101.

²⁹ Bekir Topaloğlu, “Allah” mad., İstanbul, **DİA.**, 1989, C. II, s. 480.

³⁰ Hıristiyanlardan bahseden 219 âyetin sadece bir tanesinde “Nasrânî” (Âl-i İmrân, 3/67) 14 tanesinde “Nâsârâ” (Örnek olarak bkz.: el-Bakara, 2/62, 111, 113, 120, 135, 140; el-Maide, 5/14, 18, 51, 69, 82) ifadesi geçmekte; ayrıca “Ehl-i İncil” (el-Mâide, 5/47) terimi de kullanılmaktadır.

³¹ “Allah nezdinde hak din İslâm'dır.” Âl-i İmrân, 3/19.

³² Örnek olarak bkz.: el-Enbiyâ, 21/25.

Birisi doğru bir tevhîd anlayışı üzerine kurulu Hz. İsa'nın inancı, diğeri ise teslîse dayanan bir Tanrı anlayışı olmak üzere iki farklı Hıristiyanlık üzerinde durulmuştur. Kur'an'ın genel Ehl-i Kitap tavrının aynı zamanda Hıristiyanlık için de geçerli olduğu görülmektedir. Ancak beşerî münasebetlerde Kur'an'ın tavrı Hıristiyanlık söz konusu olunca biraz daha yumuşak olmuştur.³³ Ancak beşerî ilişkilerle alakalı bu yumuşak tavrın itikadi ilişkilerde de geçerli olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın diğer dinlerle alakalı tavrında, özellikle Hıristiyanlarla ilgili olarak beşerî ve itikadî ilişkiler noktasında bir farklılığın olduğunu kabul etmek gerekir. Öyle ki, Kur'an'ın, Hıristiyanları Hz. İsa'nın getirdiği dinden sapmalarını, beşerî ilişkiler noktasındaki yumuşak tavrından tamamen farklı olarak, oldukça sert ifadelerle eleştirdiği anlaşılmaktadır.

Hz. İsa'nın doğumu, doğumu öncesinde ve sonrasında yaşananlar Âl-i İmrân suresinin 35- 60. âyetlerinde ele alınmaktadır. Aynı sûrenin özellikle 64-75. âyetlerinde Ehl-i Kitap'a hitap edilerek onların yapmış oldukları yanlışlar dile getirilmektedir. Bu âyetlerde İsa'nın (a.s.) doğumu esnasında ve doğumundan sonraki olaylar hakkında bilgi verilmektedir.³⁴

Hıristiyanların Hz. İsa ile ilgili inançlarının yanlışlığı nedeniyle Kur'an'da Hz. İsa'nın babasız doğması uzun uzadıya anlatılmış, aksini savunanlara büyük bir uyarı yapılmıştır.³⁵

³³ Kur'an'ın beşerî münasebetlerde Hıristiyanlarla alakalı bu yumuşak tavrı, Hıristiyanlar tarafından delil olarak kullanılmak istenmiştir. Kur'an'da bu tarz ifadeleri delil olarak kullananlardan biri de Haşimî'ye cevap veren Abdülmesih el-Kindî'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Abdülmesih el-Kindî, **Risaletü Abdullah b. İsmail el-Haşimi ile Abdi'l-Mesih b. İshak el-Kindi yed'uhü ile'l-İslâm ve risaletü'l-Kindi ile'l-Haşimi yeruddü biha aleyhi ve yed'uhü ile'n-Nasraniyye.**, Haz. Kısm ed-Dirâsat fî Dari't-Tekvîn, Dimeşk, 2005.

³⁴ “Ey Kitap Ehli! Niçin hakkı bâtla karıştırıyorsunuz ve bile bile hakkı gizliyorsunuz.” Âl-i İmrân, 3/71.

³⁵ “(Ey Muhammed!) Kitap'ta Meryem'i de an. Hani ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmiş ve onlarla arasında bir perde germiştî. Biz, ona Cebrail'i göndermiştik de ona tam bir insan şeklinde görünmüştü. Meryem, “Senden, Rahmân'a sığınırım. Eğer Allah'tan çekinen biri isen (bana kötülük etme)” dedi. Cebrail, “Ben ancak Rabbinin elçisiyim. Sana tertemiz bir çocuk başlatmak için gönderildim” dedi. Meryem, “Bana hiçbir insan dokunmadığı ve iffetsiz bir kadın olmadığım hâlde, benim nasıl çocuğum olabilir?” dedi. Cebrail, “Evet, öyle. Rabbin diyor ki: O benim için çok kolaydır. Onu insanlara bir mucize, katımızdan bir rahmet kılmak için böyle takdir ettik. Bu, zaten (ezelde) hükme bağlanmış bir iştir” dedi. Böylece Meryem, çocuğa gebe kaldı ve onunla uzak bir yere çekildi. Doğum sancısı onu bir hurma ağacına yöneltti. “Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitmiş olsaydım!” dedi. Bunun üzerine (Cebrail) ağacın altından ona şöyle seslendi: “Üzülme, Rabbin senin alt tarafından bir dere akıttı. Hurma ağacını kendine doğru silkele ki sana taze hurma dökülsün. Ye, iç, gözün aydın olsun. İnsanlardan birini göreceksin.”

Kur'an'ın birçok âyetinde Allah'ın Oğlu olmayacağına dair ifadeler yer almaktadır.³⁶ Hz. İsa'nın ilâhlıkla hiçbir alakasının olmadığı, onun sadece bir beşer olduğu, Allah'ın elçisi ve rasûlü olduğu ve babasız dünyaya gelmesi konusunda annesinin hiçbir günahının olmadığı hususları özellikle vurgulanmıştır. Konuyla ilgili âyette her ikisinin de ilâh olmadıkları yani bu anlamda bir kutsiyetlerinin söz konusu olmadığı, çok net bir şekilde ortaya konmaktadır:

“Meryem Oğlu Mesih, sadece bir rasüldür. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Onun annesi dosdoğrudur, her ikisi de yemek yerlerdi.”³⁷

“Allah kıyamet günü şöyle diyecek: “Ey Meryem Oğlu İsa! Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilah edinin dedin?” İsa da şöyle diyecek: “Seni bütün eksikliklerden uzak tutarım. Hakkım olmayan bir şeyi söylemem benim için söz konusu olamaz. Eğer ben onu söylemiş olsaydım elbette sen bunu bilirdin. Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem. Şüphesiz ki yalnızca sen gaybları hakkıyla bilersin.”³⁸

Burada Hz. İsa ve Meryem'in yeme içmelerine yapılan vurguyla, onların beşerî yönlerine dikkat çekilmekte ve onların asla ilâh olamayacakları vurgulanmaktadır.

Kur'an, Hz. İsa'nın ilâhlığını iddia edenlerin görüşlerini açıkça eleştirmekte ve Hıristiyanları “Üçtür demeyin”³⁹ diye uyarılmaktadır. Yine esasta teslîsi kabul ettikleri halde tevhidin var olduğunu ileri süren ve “Baba ayrı, Oğul ayrı, Rûhu'l-Kudüs de ayrı ayrı şeylerdir, bu üç ayrı şeyden Baba Allah'tır, Oğul Allah'tır,

olursan, “Şüphesiz ben Rahmân'a susmayı adadım. Bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım” de. Kucağında çocuğu ile halkın yanına geldi. Onlar şöyle dediler: “Ey Meryem! Çok çirkin bir şey yaptın! Ey Hârûn'un kız kardeşi! Senin baban kötü bir kimse değildi. Annen de iffetsiz değildi.” Bunun üzerine (Meryem, çocukla konuşun diye) ona işaret etti. “Beşikteki bir bebekle nasıl konuşuruz?” dediler. Bebek şöyle konuştu: “Şüphesiz ben Allah'ın kuluym. Bana kitabı (İncil'i) verdi ve beni bir peygamber yaptı. Nerede olursam olayım beni kutlu ve erdemli kıldı ve bana yaşadığım sürece namazı ve zekâtı emretti. Beni anama saygılı kıldı. Beni azgın bir zorba kılmadı. Doğduğum gün, öleceğim gün ve diriltileceğim gün bana selâm (esenlik verilmiştir).” Hakkında şüpheye düştükleri hak söze göre Meryem oğlu İsa işte budur. Allah'ın çocuk edinmesi düşünülemez. O, bundan yücedir, uzaktır. Bir işe hükmettiği zaman ona sadece “ol!” der ve o da oluverir. Şüphesiz, Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir. Öyleyse (yalnuz) O'na kulluk edin. Bu, dosdoğru bir yoldur.” Bkz.: Meryem, 19/16-36.

³⁶ Örneğin bkz.: el-Maide, 5/17 ve 22.

³⁷ en-Nisa 4/171.

³⁸ el-Mâide, 5/116.

³⁹ en-Nisa 4/171.

Rûhu'l-Kudûs de Allah'tır, bununla beraber Allah yine birdir, bu akıl yoluyla kavranamaz, bu ilâhî bir sırdır.” diyenlerin görüşleri sert bir şekilde eleştirilmektedir.⁴⁰

Birincil kaynak olarak Kur'an'ın ele aldığı konular hadislerde de çeşitli şekillerde yer almıştır. Genel olarak Kur'an ve Hadislerde Hıristiyanların, dinleriyle ilgili olarak sonradan sahip oldukları yanlış kanaat için vurgulanan en önemli konunun Hz. İsa'nın statüsü olduğu daha önce de ifade edilmişti. Dolayısıyla Kur'an'da ve Hadislerde Hz. İsa'nın Allah'ın kulu ve elçisi olduğu konusuyla bağlantılı olarak üzerinde durulan husus, Hıristiyanların onun ulûhiyetiyle ilgili sahip oldukları anlayışlardır.

Kur'an'da konu edilen Hıristiyanların Hz. İsa ile ilgili inançları hadislerde de eleştirilmiştir. Kıyamette Hıristiyanlara neye taptikları sorulunca “Allah'ın Oğlu Mesih'e” diye cevap verecekleri, bunun üzerine onlara Allah'ın eşinin ve çocuğunun bulunmadığının bildirileceği haber verilmiştir.⁴¹

Buhari'nin rivâyet ettiği hadiste Hıristiyanların teslîs inancı daha açık bir şekilde ele alınmıştır. Bu hadise göre Hıristiyanlar Allah'a Oğul isnad etmişlerdir.⁴² Ayrıca Allah Rasulü'nün, ashabından Hıristiyanların İsa'ya yaptıkları gibi kendisini aşırı derecede övmemelerini istediğini nakleden hadisten⁴³ de anlaşıldığı gibi, onlar aslında beşer ve elçi olan Hz. İsa'ya aşırı tazimlerinden dolayı ilâhlaştırmışlardır. Bu konuyu ifade eden Hz. Peygamber (s.a.v.) burada özellikle kendisinin kul ve rasûl olduğunu vurgulamıştır.⁴⁴ Bu iki hadisten de anlaşıldığı gibi, Hıristiyanların Peygamber olan İsa'yı, beşerî özelliğinden kopararak ona ilâhî bir sıfat isnad etmeleri nedeniyle tevhdî inancından sapmışlardır.

⁴⁰ “Şüphesiz ‘Allah için üçüncüsüdür’ diyenler kâfir olmuşlardır. Allah’tan başka hiçbir ilâh yoktur.” bkz.: el-Maide, 5/73.

⁴¹ “Hıristiyanlara denilir ki, “siz neye ibadet ediyordunuz”, onlar şöyle cevap verirler: “Biz Allah'ın Oğlu Mesih'e ibadet ediyorduk”, ve onlara şöyle denir: “Yalan söylediniz, Allah'ın eşi ve çocuğu yoktur...” Buhari, “Tevhdî” 24.

⁴² Buhari, Tefsir, 8; Müslim “İman”, 302.

⁴³ Buhari, “Hudud” 31.

⁴⁴ Müsned, I, 23, 47, 55.

Başlıca hadis kaynaklarında⁴⁵ doğrudan Hıristiyanlığa ayrılmış müstakil kitap veya babların mevcut olmadığı görülmektedir. İlgili hadisler, her Hadis kitabının kendi sistematiğine göre sıralanmıştır. Hıristiyanlıkla ilgili hadisler genellikle “İmân”, “Tevhîd”, “Enbiyâ”, “Sıfatü’n-Nebî”, Sıfatü’l-Kıyâme”, “Fiten”, “Melâhim”, “Tefsir”, vb. bölümlerde bir araya getirilmiştir.

Kur’an âyetlerinde oldukça önemli bir yer tutan Hz. İsa’nın şahsiyle alakalı temel yanlış algılamalar hadislerde de aynı şekilde vurgulanmıştır. Buradan hareketle, hadislerde Hıristiyanlık konu edinirken ele alınan temel konunun onların teslîs inancı olduğunu söylemek mümkündür. Her hadiste açıkça teslîs inancına işaret edilmese de, Hıristiyanlığın bu inanca dayalı bir düşünceye sahip olduğu hissedilmektedir. Zira onların bazı davranışlarında bu anlayışlarının etkisinin olduğu görülmektedir. Bazı hadislerde Ehl-i Kitap’a karşı yapılacak tebliğ faaliyetlerinde, onlara hangi hususların nasıl tebliğ edileceği açıkça belirtilmiştir.⁴⁶ Örneğin Allah Rasûlü Muaz b. Cebel’i (ö. 18/639) Yemen’e gönderirken Ehl-i Kitap’tan bir toplulukla karşılaşacağını, onları ilk olarak Allah’ın tevhîd’ine davet etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bunu kabul ettikten sonra namaz, oruç gibi diğer ibadetlerin farz olduğunu haber vermesini istemiştir.⁴⁷

Bu tür rivâyetlerin yanı sıra Müslümanların Habeşistan’a hicret olayında, Necaşî’yle Müslümanların sözcüsü olarak konuşan Cafer b. Ebi Talib’in Hz. İsa ile ilgili kanaatlerini aktarırken, onun Allah’ın kulu, rasûlü, rûhu ve Meryem’e ilka ettiği kelimesi olduğu şeklindeki ifadesi de anlamlıdır.⁴⁸ Ayrıca Ebu Ubeyd’in İsa’nın Allah’ın kelimesi olmasını, onun Allah’ın “kün” emri neticesinde varolmasıyla açıkladığı da rivâyet edilmektedir.⁴⁹ Aslında bu anlamda Allah’ın yarattığı her şeyin onun bu emrinin eseri olması noktasından hareket edilecek olursa, her yaratığa bu şekilde bakılabilir. Zira hiçbir şey onun emri dışında varlık sahibi olamayacaktır.

⁴⁵ Kütüb-i sitte başta olmak üzere diğer hadis kitaplarında bu anlamda müstakil bir başlık altında konunun işlenmediği görülmektedir. Bunun yerine ilgili bölümlerde hadislerin serpiştirildiği anlaşılmaktadır. Bkz.: Mustafa Sinanoğlu, **İslâm Kaynaklarında Hıristiyanlık**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2001, s. 11.

⁴⁶ Sinanoğlu, **İslâm Kaynaklarında Hıristiyanlık**, s. 39.

⁴⁷ Buhârî, “Tevhîd”, 1.

⁴⁸ Bkz.: Müsned, I, s. 203, 461; V, s. 292.

⁴⁹ Buhârî, “Enbiyâ”, 47.

Gerek Kuran'da gerekse hadislerde Hıristiyanlık'tan bahsedilirken, Hıristiyanların Hz. İsa'nın ulûhiyetiyle ilgili sahip oldukları anlayışın reddedildiği anlaşılmaktadır. Bu noktada Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde takdim edilen İsa, İnciller'de ve Hıristiyan teolojisindekinden farklıdır. Hıristiyanlık'ta temel inanç esaslarından olan ulûhiyetin bedenleşmesi, İsa'nın çarmıha gerilmesi dolayısıyla kurtuluş fidesi oluşu Kur'an'da belirtilmemiş, dahası bunu olumsuzlayan ifadeler kullanılmıştır. Bu farklılıklar daha ilk dönemlerden itibaren Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında meydana gelen tartışma konularının başında yer almış, iki taraf da birbirini reddeden ve tenkitlere cevap veren eserler kaleme almış, böylece geniş bir reddiye literatürü oluşmuştur.

Yukarıda ele alınan âyetlerden ve hadislerden de anlaşıldığına göre, İslam bir taraftan teslîs inancını reddetmekte, böylece Allah'ın tek ilah olduğunu, dolayısıyla O'nun Oğlu olmadığını vurgularken, bir taraftan da bütün olağanüstü özelliklerine⁵⁰ rağmen, Hz. İsa'nın sadece Allah'ın rasûlü ve kulu olduğunu açıkça bildirmektedir. Şimdi buraya kadar zikredilen âyet ve hadislerde Hz. İsa'ya ilişkin verilen bilgiler ayrı ayrı ele alınacak, bunun yanı sıra başka âyet ve hadislere yer verilecektir.

A. Hz. İsa'nın Allah'tan Bir Kelime Olması

Kur'an-ı Kerîm üç âyette Hz. İsa'nın "Allah'tan bir kelime olduğunu ifade etmektedir:

"Mabedde namaz kılarken melekler ona seslendiler: "Allah sana Allah'ın kelimesiyle (vücut bulan İsa'yı) tasdik eden, efendi, iffetli, iyilerden bir peygamber olarak Yahya'yı müjdeler." ⁵¹

"Melekler demişti ki: "Ey Meryem! Allah sana, Kendinden bir kelimeyi, adı Meryem Oğlu İsa olan Mesihî, dünya ve ahirette şerefli ve Allah'a yakın kılınanlardan olarak müjdeler" ⁵²;

⁵⁰ Hz. İsa'nın sahip olduğu olağanüstü özellikler genel olarak şunlardır: Babasız dünyaya gelmesi, beşikteyken konuşması, ölülere diriltmesi, cüzmamlı ve körü iyileştirmesi. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz.: Betül Avcı, "Hıristiyanlıkta ve Kur'an Tefsirlerinde Hz. İsa'nın Mucizeleri", **Dîvân: İlmî Araştırmalar**, 2000, C. V, sayı: 9, s. 257-268.

⁵¹ Âl-i İmran 3/39.

⁵² Âl-i İmran, 3/45.

“Ey Kitap ehli! Dininizde taşkınlık etmeyin. Allah hakkında ancak gerçeği söyleyin. Meryem Oğlu İsa Mesih, Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir rûhtur...”⁵³.

Bu âyetlerde Hz. İsa'nın “Allah'tan bir kelime oluşu”, Allah'ın “ol” emrinin gerçekleşmesi ve onun peygamber oluşu şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁴

B. Hz. İsa'nın Allah'tan Bir Rûh Olması

Son zikrettiğimiz âyette, Hz. İsa'nın “Allah'tan bir kelime” olmasının yanında onun “Allah'tan bir rûh” olduğu da ifade edilmiştir:

“Meryem Oğlu İsa Mesih, Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir rûhtur...”⁵⁵

Burada Hz. İsa'dan “Allah'tan bir rûh” olarak bahsedilirken, başka bir âyette Meryem'e Rûh'tan üflendiği, böylece hayat bulduğu hususu zikredilmiştir:

“İrzini iffetle korumuş olanı (Meryem'i de an.) Biz ona ruhumuzdan üfledik; onu ve oğlunu cümle âlem için bir ibret kıldık.”⁵⁶

Buradaki “rûh” kelimesi “Allah'ın emri, üflemesi, rahmet ve hayır” şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁷ Bu anlamda Allah'ın yarattığı her şey aslında onun emri yani üflemesiyle var olmuştur.

Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'nın (a.s.) Allah'ın Oğlu olduğu ise asla ifade edilmemektedir. Aksine “Meryem Oğlu İsa” tabiri kullanılmıştır. Bu durum, Kur'an'ın Allah'ın insan şekline dönüşmesi demek olan antropomorfizme⁵⁸ yer

⁵³ en-Nisa 4/171.

⁵⁴ Ömer Faruk Harman, “Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa”, **İslâm ve Hıristiyan Kaynaklarında Hz. İsa, Uluslar arası Müslüman-Hıristiyan Diyalogu Sempozyumu II**, 2005, s.10.

⁵⁵ en-Nisa 4/171.

⁵⁶ el-Enbiyâ, 21/91. Ayrıca bkz.: Mu'minun, 23/50; et-Tahrim, 66/12.

⁵⁷ Harman, “Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa”, s. 10.

⁵⁸ Antropomorfizm: Yunanca “insan” anlamına gelen anthropos ve “biçim ve şekil” anlamına gelen morphe sözcüklerinin bir araya gelmesiyle oluşmuş, “insanbilimcilik” olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma uygun olarak Tanrı'nın insan şekline ve insanın sahip olduğu özelliklere sahip olmasıdır. Tanrı ile insan arasında benzerlik diye nitelendirilebilecek bu durum birçok din ve felsefî düşüncede kabul görmüştür. Çünkü baştan eski Yunan dinleri olmak üzere bu dinler bütün tabiat kuvvetlerini ayrı ayrı birer ilâh edinmiş ve bu ilâhlara belli şahsiyetler içeren anlamlar yüklemişlerdir. Bu şekilde onları insana ait bazı şekillerle göstererek tasvir etmişlerdir. Hıristiyanlık da dinlerini tahrifin sonucunda bu düşünceye sahip olmuştur. Hatta denilebilir ki, bu anlamda verilecek en canlı örneği Hıristiyanlar temsil etmektedir. Zira onların teslîs inancına göre, Oğul Baba ile ittihâdı sonucu ilâhi bir takım özellikler kazanmıştır. Aslında tamamen insani

vermemesi şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁹ Ayrıca Mâtürîdî'nin dikkat çektiği gibi, “Meryem Oğlu İsa’yı ve annesini büyük bir mucize kıldık.”⁶⁰ ifadesi burada özellikle zikretmeye değer bir husustur. İnsanları denemek ve imtihan etmek için bu dünyada var eden Allah, Hz. İsa ve Meryem’in durumunu bu amaca yönelik bir konu olarak tanımlamıştır.⁶¹

C. Hz. İsa’nın Rûhu’l-kuds ile Te’yit Edilmesi

Hıristiyan Tanrı inancında teslîsin üçüncü unsuru olarak zikredilen Kutsal Rûh, Kur’an’da sadece Hz. İsa ile birlikte kullanılmıştır. Bu ifadeyle Hz. Cebrail’in kastedildiği kabul edilmiştir.⁶² Kur’an’da Rûhu’l-kuds ile ilgili âyet şöyledir:

“Allah, “Ey Meryem Oğlu İsa! Sana ve anana olan nimetimi an” demişti, “Seni Rûhul Kudüs ile desteklemiştin; beşikte ve yetişkin iken insanlarla konuşuyordun...”⁶³

“...Meryem Oğlu İsa’ya da deliller verdik. Ve onu, Rûhu’l-kuds ile destekledik...”⁶⁴

“...Meryem Oğlu İsa’ya açık mucizeler verdik ve onu Rûhu’l-kuds ile güçlendirdik...”⁶⁵

Pavlus teolojisinde Kutsal Ruh’un Baba ile Oğul’un yanında üçüncü unsur olması hususunda bir netlik söz konusu değildir. Öte yandan ökümenik Konsillerde Kutsal Rûh’la ilgili yapılan tartışmalarda onun Baba ve Oğul ile aynı cevhere sahip olduğu kabul edilmiştir. Buna göre, Hıristiyan inancında Kutsal Rûh, tarih boyunca insana yönelik Tanrısal iradenin ortaya çıkmasında etkin bir güçtür. İsa Mesih göğe

özelliklere sahip olan İsa bu düşünceye göre ilahi bazı hususiyetler elde etmiştir. Bkz.: Süleyman Hayri Bolay, **Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2004, 9. Baskı, s.38; Ruhattin Yazoğlu, “Antropomorfizm ve Hıristiyanlık”, **EKEV Akademi Dergisi**, 1998, C. I, sayı: 2, s. 259-265.

⁵⁹ Hamidullah, **a.g.e.**, I, s. 636.

⁶⁰ Mu’minûn, 23/50.

⁶¹ Mâtürîdî, **Te’vilâtü’l-Kur’an**, C. X, s. 32.

⁶² Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Tefsîru’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’an**, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin, Daru’l-Alemi’l-Kütüb, Arabistan, 2003, C. III, s. 221-22.

⁶³ el-Maide, 5/110.

⁶⁴ el-Bakara, 2/87.

⁶⁵ el-Bakara, 2/253.

çıkmasından sonra da kiliseyi yönlendirmekte, kilisenin şahsında aktif rolünü hala devam ettirmektedir.⁶⁶

Görüldüğü gibi Hıristiyan algısındaki İsâ ile İslâm anlayışında yer alan Hz. İsâ arasındaki farkı, Kur'an'ın yukarıdaki âyetleri açık bir şekilde göstermektedir. Kur'an-ı Kerîm'in bir yandan Hz. İsâ'nın ilâhlığını iddia edenlerin görüşlerini, öbür yandan birçok Hıristiyan mezhebinin temel inancı durumunda olan "teslîs"i reddettiği, hatta teslîsin farklı yorumları ile ilgili olarak ortaya çıkan görüşleri tenkid ettiği görülmektedir. Nitekim Kur'an uknumların her biri ilâh kabul edilerek oluşturulan üçlü Tanrı anlayışını, "Üçtür demeyin"⁶⁷ diye reddetmiştir. Yine esasta teslîsi kabul ettikleri halde teslîste tevâhidin var olduğunu ileri sürenlere karşı, "Şüphesiz 'Allah için üçüncüsüdür' diyenler kâfir olmuşlardır. Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur."⁶⁸ buyurulmuştur.

Kur'an-ı Kerîm'de Hıristiyanlar dinlerinde aşırı gitmemeleri ve Allah hakkında gerçek dışı şeyler söylememeleri konusunda uyarılmış ve Hz. İsâ hakkındaki düşünceleri şöyle eleştirilmiştir:

"Ey Ehl-i Kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçekten başkasını söylemeyin. Meryem Oğlu İsâ Mesîh, ancak Allah'ın resûlüdür, (o) Allah'ın, Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir, O'ndan bir rûhtur. Şu halde Allah'a ve peygamberlerine iman edin. "üçtür demeyin", sizin için hayırlı olmak üzere bundan vazgeçin. Allah ancak bir tek Allah'tır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. Vekil olarak Allah yeter."⁶⁹

Bu âyette, özne zikredilmeden sadece "üçtür demeyin" denilmesi, Kur'an üslubunun bir inceliği olarak kabul edilebilir. Bununla, ilâhın üç olabileceğinin aklın ucundan bile geçmemesi vurgulanmış olsa gerek. Zira daha sonra gelen "Allah ancak bir tek ilâhtır" ifadesi de bunu teyid etmektedir.

Başka bir âyette Hz. İsâ'nın ancak diğer resûller gibi sadece bir resûl olduğu ifade edilmektedir:

⁶⁶ Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 76-79.

⁶⁷ en-Nisa 4171.

⁶⁸ el-Maide, 5/73.

⁶⁹ en-Nisâ, 4/171.

“Meryem Oğlu Mesih sadece Resûldür. Ondan önce de birçok Resûl gelip geçmiştir. Anası da çok sadık bir kadındır. Her ikisi de yemek yerlerdi. Bak, onlara delilleri nasıl açıklıyoruz, sonra bak, nasıl haktan yüz çeviriyorlar.”⁷⁰

Hız. İsâ'nın Allah'ın kulu ve resûlu olduğu hususu pek çok âyette ifade edilmektedir:

“Çocuk şöyle dedi: “Ben, Allah'ın kuluyum. O, bana Kitab'ı verdi ve beni peygamber yaptı.”⁷¹;

“Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir. Öyle ise O'na kulluk edin. İşte bu doğru yoldur.”⁷²

“Mesih de, gözde melekler de Allah'a kul olmaktan asla çekinmezler. Kim O'na kulluktan çekinir ve büyüklük taslarsa, bilsin ki, O, hepsini huzuruna toplayacaktır.”⁷³

Kur'an Hz. İsâ'nın kulluğunu vurgularken aslında Hz. İsâ'nın ilâhlığını reddetmekte ve Hz. İsâ'nın ilâh olduğunu söyleyenlerin kâfir olduklarını belirtmektedir:

“Şüphesiz Allah, Meryem Oğlu Mesîh'dir” diyenler andolsun ki kâfir olmuşlardır. De ki: Öyleyse Allah, Meryem Oğlu Mesîh'i, anasını ve yeryüzündekilerin hepsini imha etmek isterse Allah'a kim bir şey yapabilecektir! Göklerde, yerde ve ikisi arasında ne varsa hepsinin mülkiyeti Allah'a aittir. O dilediğini yaratır ve Allah her şeye tam manasıyla kâdirdir.”⁷⁴;

“Andolsun ki “Allah, kesinlikle Meryem Oğlu Mesîh'tir” diyenler kâfir olmuşlardır. Halbuki Mesîh “Ey İsrail oğulları! Rabbim ve Rabbiniz olan Allah'a kulluk ediniz. Biliniz ki kim Allah'a ortak koşarsa muhakkak Allah ona cenneti haram kılar; artık onun yeri ateştir ve zalimler için yardımcıları yoktur” demişti.”⁷⁵

⁷⁰ el-Maide, 5/75.

⁷¹ Meryem 19/30.

⁷² Âl-i İmran, 3/ 50-51.

⁷³ en-Nisa, 4/ 172.

⁷⁴ el-Mâide 5/17.

⁷⁵ el-Mâide,5/ 72.

Bu âyetten açıkça anlaşıldığı üzere, Hz. İsa'nın bir kul olduğu ve onun da Allah'a ibadete davette bulunduğu, onun ilâh olduğunu iddia edenlerin kâfir oldukları ve cehenneme girecekleri ifade edilmektedir.

D. Çarmıh Olayı

Her şeyden önce Hıristiyanlarla Müslümanların çarmıh bağlamında Hz. İsa'ya bakışlarının farklı olduğunu belirtmek gerekir. Hıristiyanlara göre İsa, Davut neslinden gelen bir varlık olup, yeryüzüne Hz. Âdem'in işlediği "aslî günah" diye ifade edilen suçtan dolayı suçlu kabul edilen bütün insanları kurtarmak üzere gelmiştir. İncil'de İsa'nın canını fidye olarak vermek üzere geldiği ifade edilmiştir.⁷⁶

İslâm inancında ise, Hz. İsa öncelikle Allah'a kul ve insanlar için bir elçidir. Kur'an'a göre Allah Hz. İsa'ya kitap vermiş,⁷⁷ onu İsrailoğullarına bir peygamber olarak göndermiştir.⁷⁸ O da insanları bir olan Allah'a kulluğa çağırmıştır.⁷⁹

Hıristiyan inancında İsa Mesih'in çarmıha gerilerek kurban edilmesinin insanların günahına kefarete olduğu yer almaktadır. Zira İsa'nın acı çekerek çarmıha gerilmesi ve ölmesi şeklindeki öğretisi, Hıristiyanlığın temel doktrinlerinden olduğu konusu daha önce işlenmişti. Çarmıh anlayışı Pavlus'un öğretilerinde işlenen bir konudur. İsa'nın çarmıhta ölmesi, insanlık tarihinde bir devrin, hukuk ve günaha bağımlılık döneminin kapanmasının ve yeni bir devrin, yani iman ve sevgi aracılığıyla kurtuluş döneminin başlangıcı olarak kabul edilmektedir.⁸⁰

İslâm âlimleri de Kur'an'da çarmıhla ilgili reddiye nitelikli âyetlerden ilham alarak, İnciller'deki çelişkilere dikkat çekmiş çarmıhta ölenin Hz. İsa olmadığını, onun kurtuluş doktrini çerçevesinde başkasının yükünü üstlenmek gibi görevinin bulunmadığını çeşitli reddiyelerde isbatlamaya çalışmışlardır.

⁷⁶ Matta, 20:28; Markos, 10:45; Yuhanna, 1:29, 3:27; 11:50, Romalılara Mektup, 5:10.

⁷⁷ el-Mâide, 5/75.

⁷⁸ Âl-i İmrân, 3/49.

⁷⁹ el-Mâide,5/117.

⁸⁰ Çarmıh ve kefarete konusuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 82-84.

Buna göre Hıristiyan teolojisinde çok önemli bir yeri olan çarmıha gerilme olayını⁸¹ ve neticesinde Hz. İsa'nın keffareti hadisesini Kur'an şüphe bırakmayacak şekilde reddeder:

“Ve “Allah elçisi Meryem Oğlu İsa'yı öldürdük.” demeleri yüzünden (onları lânetledik). Halbuki onu ne öldürdüler, ne de astular; fakat (öldürdükleri) onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bundan dolayı tam bir kararsızlık içindedirler; bu hususta zanna uymak dışında hiçbir (sağlam) bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmediler.”⁸²

E. Hz. İsa'nın Beşer Olarak Allah'ın Elçisi Olması

Kur'an'da Hıristiyanlardan ve inançlarından bahseden âyetlerden anlaşıldığına göre, Hz. İsa'nın bir beşer olarak Allah'ın kulu ve elçisi olduğu vurgulanmaktadır. Kur'an böyle yaparak aslında bu bağlamda Hıristiyanların Hz. İsa'nın tabiatı hakkındaki hatalarını göstermekte, bu noktadaki yanlışlarına vurgu yapılmaktadır. Bazı âyetler İsa'nın Allah'ın kulu⁸³ olduğuna doğrudan dikkatleri çekerken, bazı âyetlerde de Hz. İsa'nın dünyaya gelişi anlatılmıştır.⁸⁴ Diğer bazı âyetlerde ise Allah katında onun durumunun özellikle babasız yaratılmasının Hz. Âdem gibi olduğunun altı çizilmiştir.⁸⁵ Onun beşer olduğu vurgulanırken, “Meryem Oğlu İsa”⁸⁶ ifadesinin seçilmesi ayrıca dikkate değerdir. Kur'an-ı Kerim tarafından vurgulanan bütün bu hususlar, Hz. İsa'nın bir ilâh değil ancak bir beşer olabileceğini ortaya koymaktadır. Bu durumda Hz. İsa, Âdem (a.s.) ile Hz. Muhammed (s.a.v.) arasında gönderilmiş olan elçilerden bir elçidir. Bu husus pek çok yerde değişik açılardan Kur'an'da ifade edilmiştir. Bu bağlamda Hz. İsa'nın Allah'ın Rasûlü⁸⁷ ve

⁸¹ Zira çarmıh olayı olmadan Hıristiyanlık açısından kurtuluştan bahsetmek mümkün olamamaktadır. Bkz.: Akdemir, “Hıristiyan Kaynaklara ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. İsa”, s. 52, 236.

⁸² en-Nisa 4/157.

⁸³ en-Nisa, 4/172; Meryem, 19/30; ez-Zuhruf, 43/59.

⁸⁴ Âl-i İmrân, 3/45-49; Meryem, 19/16-29; el-Enbiyâ, 21/91; et-Tahrîm, 66/12.

⁸⁵ “Allah nezdinde İsa'nın durumu Adem gibidir. Allah onu topraktan yarattı. Sonra ona ol dedi ve oluverdi.” Âl-i İmrân, 3/59.

⁸⁶ Âl-i İmrân, 3/45; en-Nisa, 4/156, 157, 171; el-Mâide, 5/46, 78, 110, 112, 114, 116; Meryem, 19/34; Mu'minun, 23/50, el-Ahzâb, 33/7; ez-Zuhruf, 43/57; el-Hadîd, 57/27; es-Saff, 61/6, 14.

⁸⁷ en-Nisa, 4/157,171.

Nebîsi⁸⁸ olduğuna vurgu yapılmış, peygamberlik müessesesi açıklanarak İâ'nın peygamberliğine dikkat çekilmiştir. Buna göre Kur'an'ın Hıristiyanlığa yönelttiği eleştirilerin uluhiyet ve risâlet gibi teolojik alanlarda yoğunlaştığı açıkça görülmektedir.

Hiz. İâ'nın beşer olarak kulluğuyla birlikte elçilik görevi hadislerde de ifade edilmiş, konu farklı rivâyetlerde ele alınmıştır. Bir hadisinde Hiz. Peygamber şöyle buyurmaktadır:

“Kim Allah'tan başka ilâh olmadığına O'nun birliğine ve ortağı olmadığına, Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna, İâ'nın Allah'ın kulu, Rasûlü, Meryem'e ilka ettiği kelimesi ve O'ndan bir Rûh olduğuna, cennet ve cehennem hak olduğuna şehadet ederse Allah onu cennete sokar.”⁸⁹

Çeşitli hadis metinlerinde Hiz. İâ'nın Allah'ın kulu olduğu ve uluhiyetinin söz konusu edilemeyeceği belirtilmiştir:

“...Allah'ın Rûhu, kelimesi olan İâ'ya gidin. Ve İâ (a.s.)'e gelirler ve şöyle derler: “Ey İâ Rabbin katında bize şefaet et ve Allah aramızda hüküm versin. Ve İâ şöyle der: Muhakkak ki ben, sizin aradığınız değilim. Ben Allah'ın dışında bir ilâh edinildim. Bugün beni ancak nefsim ilgilendirir...”⁹⁰

Ahret gününde şefaet konusuyla alakalı hadislerde Hiz. İâ konusu şöyle geçmektedir:

“Musa'ya gelirler. Buna karşılık Hiz. Musa ben buna ehil değilim, der. Ben size İâ'yı tavsiye ediyorum. Zira o, Allah'ın Rûhu ve Kelimesidir, der ve Hiz. İâ'ya gelinir. O da der ki: ben de buna ehil değilim, siz Hiz. Muhammed'e gidin. Bana gelinir, ben derim ki, ben o işe ehilim...”⁹¹

Bu hadislerin dışında ayrıca mucizelerden söz eden ifadeler de vardır. Bu hadislerde de Hiz. İâ'nın peygamberliği üzerinde durulmuştur.⁹² Bazılarında cennete

⁸⁸ Meryem, 19/30.

⁸⁹ Buhârî, “Enbiyâ”, 47; Müslim, “İmân”, 46; Müsned, V, s. 314.

⁹⁰ Müsned, I, 282, 296; III, 116, 244, 248.

⁹¹ Müslim, “İman”, 326-329.

⁹² Tirmizi, “Sıfatü'l-Kıyame”, 10.

girecek olanlar sayılırken Allah'a, Rasulü'ne ve ahirete inanmanın yanında İsâ'nın Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna inanma şartı da zikredilmiştir. Buhârî ve Müslim'de geçen bir hadis şöyledir:

“Kim Allah'ın birliğine, Hz. Muhammed'in kulu ve peygamberi olduğuna ve Hz. İsâ'nın Allah'ın kulu, elçisi ve Meryem'e ilka ettiği Kelimesi ve O'ndan bir rûh olduğuna, cennetin ve cehennem hak olduğuna şehadet ederse, Allah onu yaptığı amel nisbetinde cennete koyar.”⁹³

Öte yandan bazı düşünürler Kur'an'ın zikrettiği ve eleştiriye tabi tuttuğu Hıristiyanlıkla dönemin yaşayan Hıristiyanlarının akide noktasında farklı düşüncelere sahip olduklarını savunmaktadırlar. Bu kanaatte olan Wolfson'a göre, Kur'an'da geçen teslîs anlayışıyla, kilisenin teslîs anlayışı birbirinin aynısı değildir. Kur'an'da bahsedilen Hıristiyan teslîs inancı, Allah, İsâ ve Meryem'den oluşmaktadır. Bu akidenin Konsiller tarafından kabul edilen şekline göre teslîs, Allah, Kelime yani önceden mevcut Mesih ve Kutsal Rûh'tan meydana gelmiştir.⁹⁴ Ancak Kur'an'ın konuyla ilgili âyetlerine topluca bakıldığında, Ehl-i Kitab'ın durumu değerlendirilirken, kurumsal görüşlerle kişisel tavırların birbirinden ayrı ele alındığı anlaşılmaktadır. Bu durumun bizzat Kur'an'da bazı âyetlerde “çoğu”, “bir kısmı” gibi ifadelerle yer alması onların hepsinin aynı olmadıkları, farklı anlayışları temsil ettikleri anlamında değerlendirilmiştir.⁹⁵ Buna göre Hıristiyanlığı kurtuluş bağlamında değerlendirirken İsâ öncesi durumla İsâ sonrası durumu birbirinden ayırarak bakmak gerekir. Zira İsâ sonrası Hıristiyanlık'ta, Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'tan oluşan teslîs inancı ortaya çıkmıştır.

Netice olarak, Kur'an ve Hadislerde Hıristiyanlara ulaştırılması gereken tebliğ ve aynı toplum içinde yaşamaya yönelik temel prensipleri içeren ifadelerin yanında, kendilerine peygamber olarak gönderilen Hz. İsâ'nın doğumu, şahsiyeti ve dindeki konumu, kutsal kitapları ve genelde dinleriyle alakalı sonradan sahip oldukları telakkilerinin tenkitlerini ele alan birçok değerlendirmelere rastlanmaktadır. Hıristiyanlarla ilgili olan âyet ve hadislerde Hz. İsâ'nın Allah'ın kulu ve elçisi olduğu

⁹³ Buhari, “Enbiya”, 47; Müslim “İman”, 46.

⁹⁴ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 106.

⁹⁵ Örnek olarak bkz.: İlyas Çelebi, “Dünyevî ve Uhrevî Konumları Açısından İslâm'a Göre Ehl-i Kitab”, **İslâm ve Hıristiyanlık'ta Kurtuluş**, İstanbul, 2006, s. 152.

hususuyla bağlantılı olarak teslîs konusu üzerinde önemle durulmuştur. Buradan hareketle, genel olarak eleştiri kültürü içinde teslîs konusu önemli bir yer tutarken, hadislerde doğrudan bir teslîs eleştirisinin yapılmadığı anlaşılmaktadır. Bununla ilgili olarak ise iki husus öne çıkarılmıştır: Birincisi, konuyla ilgili Kur'an âyetlerinin net bir vurguyla bu inancı reddetmesi, ikincisi ise, Hıristiyanlar Kuzey ve Güney Arabistan'da bulunmaları, dolayısıyla Hicaz bölgesinden biraz daha uzakta olmaları nedeniyle organizeli ve daha yoğun bir ilişki türünün söz konusu olmamasıdır.⁹⁶

Kur'an ve hadislerde Hıristiyanlık ilâhî dinlerden biri olarak kabul edilmiş, bu dinin mensupları Yahudilerle birlikte Ehl-i Kitap statüsü içinde değerlendirilmiştir. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Kur'an-ı Kerîm ve hadislerde anlatılan İsâ, İnciller'de ve Hıristiyan teolojisindekinden farklıdır. Bu farklılık, daha ilk dönemlerden itibaren Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında tartışma konusu olmuş, bundan dolayı iki taraf da birbirini tenkid eden veya tenkidlere cevap veren eserler kaleme almışlardır.

Hıristiyanlık İsâ merkezli bir din olarak Müslümanların muhatap olduğu kitleyi temsil etmişlerdir. Aslında bütün peygamberler aynı noktadan hareket ettikleri halde, Hıristiyanlar İsâ konusunda aşırıya giderek sapmışlardır. Zira o, hiçbir zaman kendisini Allah'ın Oğlu olarak nitelemediği gibi, aksine beşer olarak peygamber olduğunu vurgulamıştır. Konsillerde alınan kararlarla ulaşılan bu algıya karşı, başta Kur'an olmak üzere İslâm kaynakları bu nokta üzerinde ısrarla durmuşlardır. Kur'an'da Hz. Muhammed'in konumundan bahseden âyetler, onun bir kul ve bir tebliğci olduğunu vurgulamıştır. Bu tür âyetlerde, onun da İsa gibi tanrılaştırılmasının önüne geçme amaçlı bir mesaj görülmektedir. Aynı şekilde Allah Rasûlü'nün ağzından çıkan her sözün kaydedilmesini yasaklaması da bu çerçevede bir algının önüne geçmek içindir.⁹⁷

Aynı şekilde bir peygamber olan Hz. İsâ, Kur'an'da, İsâ, İbn Meryem ve Mesih şeklinde zikredilen kendisine İncil'in verildiği, Hz. Muhammed'i müjdelediği belirtilen, Allah'tan bir rûh olarak tavsif edilen ancak kul olduğu vurgulanan peygamberdir. Buna karşılık Hıristiyanlık'ta ise İsâ, Mesih ve Tanrı'nın Oğlu,

⁹⁶ Çakın, "Hadislerde Hıristiyan Kelâmına Yaklaşımlar", s. 229-238.

⁹⁷ Kaplan, **a.g.e.**, s. 279.

dolayısıyla Tanrı kabul edilmektedir. İsa, Hıristiyanlık'ta da İslâm'da da hem İsa hem Mesih olarak adlandırılmaktadır.⁹⁸

III. MÜSTAKİL REDDİYE YAZARLARI VE TESLİS ELEŞTİRİLERİ

Müslümanlar Resûlüllah zamanında olduğu gibi, daha sonra da Hıristiyanlarla çeşitli ilişkiler içinde olmuşlardır. Bu ilişkiler çerçevesinde son din olan İslâm'ın müntesipleri tevhid akidesine inandıkları, karşılaştıkları Hıristiyanların da teslis akidesine sahip oldukları için bu konuları aralarında tartışmaları kaçınılmaz olmuş,⁹⁹ İslâm'da tedvin faaliyetlerinin gelişmesi neticesinde bu tartışmalar yazılı eserler vasıtasıyla devam etmiştir. Bu cümleden olarak, burada Kur'an ve hadislerden sonra, ilk dönemde yazılan reddiyeler incelenecektir. Zira ilk dönem reddiyeleri, sonraki sistematik Kelâm kitaplarında yer alan teslis eleştirilerinin de kaynağını teşkil etmesi açısından ayrı bir önemi haiz olmuştur. Söz konusu bu reddiyelerin önemli bir özelliği de, Hıristiyanlık eleştirisinde müstakil eser olarak ortaya çıkmış olmalarıdır. Bu bağlamda gerek ilk dönem reddiyelerinde gerek Kelâm kitaplarında yapılan teslis eleştirileriyle ilgili olarak teslis kavramının İslâm kaynaklarına ne zaman girdiği de merak edilmiştir. İslâm'ın ortaya çıkmasından sonra Arap Hıristiyanlar, H. 2/M. 8. yüzyıl ortalarında yazmaya başladıkları risâlelerde "teslis"i kullanmışlardır. Müslümanlar da "teslis" ifadesini bu dönemden itibaren kullanmaya başlamışlardır. Genelde hem Müslümanlar hem de Arap Hıristiyanlar "teslis" ve "salâs" kelimelerini kullanmakla birlikte, son dönem Arap

⁹⁸ Harman, "İsa" mad., s. 469-470.

⁹⁹ Bir kısım Hıristiyan teologları, muhtemelen İslâm'ın etkisiyle ve kendilerini savunma gayesiyle Baba, Oğul ve Kutsal Rûh üçlüsünü varlık, ilim ve hayat sıfatları ile ifade ederek, kendilerinin Müslümanlardan farklı olmadıklarını ve şirke düşmediklerini iddia ederler. Öyle ki, bazı son dönem Hıristiyan âlimler Mu'tezile'nin sıfatları inkâr etmesinin Hıristiyanî bir kaynağı olduğunu savunurlar. İslâm sıfat nazariyesinden destek alarak teslisi izah etmeye çalışanlardan biri de Yahya b. Adiy' dir. (ö. 364/974) Bir Hıristiyan filozofu olan Yahya b. Adiy, Hıristiyan teslisinin akli oluşunu, akılla izah edilebilirliğini savunarak, bunun isbatlanmasının mümkün olduğunu belirtmiştir. Ona göre teslis aslında üç sıfatla mücehhez biricik cevher demektir. Buna verilecek cevap birkaç yönden olur: Birincisi, Müslümanlar Allah için üç değil, yedi ve daha fazla sıfat isbat ederler. Durum böyle olunca Hıristiyanların üç sayısı üzerinde ısrarlı olmaları, onların bunu sırf kendilerini savunmak için ileri sürdüklerini göstermektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgiler için bkz.: Wolfson, **Kelâm Felsefesine Giriş**, s. 77; Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiler**, s. 115; Nureddin Ahmed b. Mahmud es-Sabunî, **el-Bidaye (Matüridiyye Akaidi)**, çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1995, s. 22.

Hıristiyanları “salûs” deyimini daha çok tercih etmişlerdir.¹⁰⁰ Ancak bizim çalışmamızda daha fazla yer verilen “teslîs” ifadesi kullanılacaktır.

Genel olarak, Müslüman ilim adamları tarafından kaleme alınan reddiyelerde, incelenen dine göre o dinin temel görüşleri eleştiriye tabi tutulmuştur. Hıristiyanlıkla ilgili olarak ise öncelikle Hz. İsa'nın ulûhiyeti, teslîs, çarmıh olayı, tahrif¹⁰¹ ve tebşirat¹⁰² gibi çeşitli konuları incelemişlerdir. Dolayısıyla İslâm bilginleri özelde Hıristiyanlık genelde diğer dinlere yönelik eleştirilerinde onların İslâm hakkındaki eleştirilerini cevaplamak yerine İslâm anlayışını ortaya koymayı öncelikle hedeflemişlerdir. Reddiyeler, İslâm dışı dinlere ve İslâm toplumu içinden çıkmış bazı sapık fırkalara yönelik olanlar şeklinde iki türlü ortaya çıkmıştır.

Reddiyelerin ortaya çıktığı ilk dönemlerde ilâhlık anlayışını zedeleyecek çeşitli girişimleri engelleyebilmek için, İslâm dışı inanç ve düşünce sahiplerinin ileri sürdükleri iddialara cevap vermek oldukça önemli bir hale gelmişti. İşte ilk Kelâmcıların diğer din ve düşüncelere karşı verdikleri mücadele ve yazdıkları

¹⁰⁰ Bayraktar, **Teslîs**, Ankara, s. 37. Örnek olarak bkz., Muhammed Mecdi Mercan, **Allahu Vahidun em Salus**, Mektebetü'n-Nâfize, t.y., y.y.

¹⁰¹ Tahrif: Terim olarak asıl manasından çıkararak ve başka manaya taşıyarak yorumlamak şeklinde tanımlanan tahrif, tebdil anlamında kullanıldığından “değiştirmek” şeklinde de anlaşılmıştır. Anlamın değişmesi için değiştirilen şeyin kaldırılması şart koşulmamıştır. (Gaudel, J. M. R. Caspar, “Kitab-ı Mukaddes'in Tahrifi Konusunda Klasik İslami Kaynakların Yaklaşımı”, çev.: Ali Erbaş, **SAÜİFD.**, 2003, sayı: VII, s. 131-167.) Genel kabul olarak tahrif meselesinde “lafız ve manada tahrif”, “metinde tahrif” ve “lafızlarından az bir kısmının değiştirildiğini asıl tahrifin ise tefsirde olduğu” şeklinde üç ayrı anlayıştan bahsedilir. (Necmettin Gökkır, “Kur'an-ı Kerim Açısından İlâhî Kitapların Tahrifi Meselesi”, **Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi**, 1999, C. II, sayı: 19, s. 210). Kur'an'dan önceki ilâhî kitapların bugün tespit edilememesi yani İncil'in hem metinlerinin sağlam bir şekilde bulunmaması, hem de tefsirinde değişikliğe maruz kalması semâvî dinlerin özünü oluşturan tevhîd inancından sapmaya neden olmuştur. Bkz.: Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 300.

¹⁰² Tebşirat: Allah kullarına olan rahmet gereği, bütün milletlere kutsal metinler göndermiş, bunlar çeşitli şekillerde tahrife uğradığından İslâm dinini ve onun Kutsal kitabı Kur'an'ı inzâl etmiştir. Kur'an'da yer alan bazı âyetlerden (Sâf, 61/6) anlaşıldığına göre, Allah önceki kitaplarda Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamber olarak geleceğini müjdelemiştir. İşte Muhammed (s.a.v)'in bir resul olarak geleceğinin önceki kitaplarda haber verilmesi “tebşirat” veya “beşairu'n-nübüvvet” olarak adlandırılmıştır. İşte önceki kutsal metinlerde Hz. Muhammed'in elçi olarak gönderileceğine dair metinleri tespit etmek amacıyla İslâm âlimleri tarafından bir takım araştırmalar yapılmış, böylece tebşirat konusunu işleyen müstakil eserler yazılmıştır. Celil Kiraz, “Hz. Muhammed (SAV)'in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelenmesi (Tebşîrât)”, **UÜİFD.**, 2001, C.: X, sayı: I, s. 231-257.

reddiyeler, bu tür bir faaliyetin önemli örneklerini teşkil etmiş ve bu eserlerde teslîs kavramı da kullanılmaya başlanmıştır.¹⁰³

Bu çalışmada Kelâmcıların Hıristiyanlığın teslîs inancına yönelik eleştirileri söz konusu edileceği için, burada öncelikle reddiye literatüründe yer alan ve Hıristiyanlık eleştirisinde önemli yeri olan reddiyeler tanıtılacak, ardından sistematik Kelâm kitaplarındaki eleştirilere yer verilecektir. Bu çerçevede öncelikle Abdullah b. İsmail el-Haşimî (ö. 205/820), Ali b. Rabbân et-Taberî (ö. 240/855), Ebu İsa Muhammed b. Harun el-Verrâk (ö. 248/862) ve Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/868)'ın reddiyeleri işlenecektir. Bu noktada onların Hıristiyanlık eleştirisinde özellikle teslîs eleştirisinde bulunan eserler arasındaki yerleri vurgulanacak, onların reddiye geleneğinin oluşması konusunda yaptıkları katkılara dikkat çekilecektir.

Hıristiyanlığa karşı yazılmış İslâmî reddiyelerde, görüşleri ele alınan Hıristiyan kristolojik hareketleri, özellikle teslîsin ikinci unsuru olan Oğul'un tabiatı konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu hareketler arasında görüşleri İslâmî reddiyelerde eleştirilenler Nesturîler, Yakubîler ve Melkanîlerden oluşmaktadır. İslâmî reddiyelerde görüşleri yansıyan bu üç kristolojik harekete karşı, İslâm düşüncesinin tavrı koyması erken dönemlerde başlamıştır. Hatta Kur'an'da bunlara karşı bir takım âyetlerin varlığı dikkati çekmektedir.¹⁰⁴

Reddiye geleneğiyle alakalı önemli olan husus da, Kur'an ve Hadislerdeki genel din anlayışının ve Hıristiyanlığa karşı takınılan tavrın, reddiyelerin yazılmasında oldukça etkili olmasıdır.

Reddiye geleneğinde baştan gelen eser Haşimî'nin Kindî'ye yazdığı mektuptur. Bu mektubuyla Hâşimî, Hıristiyan olan el-Kindî'yi İslâm'a davet etmiştir. İslâm âleminde bu mektup, Kur'an ve Hadislerden sonra Hıristiyanları İslâm'a davet eden ilk eser olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁵ Bu asırdan itibaren Müslümanların yazdıkları eserlerin genellikle isimleri, "er-Redd ale'n-Nasârâ" (Hıristiyanlara

¹⁰³ Çağfer Karadaş, **Bâkillânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru**, Bursa, Arasta Yayınları, 2003, s. 82; Kaplan, **Hıristiyanlık**, 133.

¹⁰⁴ Kur'an-ı Kerim'de "Allah, üç ilâh'dan üçüncüsüdür diyenler kafir olmuştur. (Maide 73) yer alan âyetin muhatabının Melkit ve Nesturî Hıristiyanlar olduğu vurgulanmıştır. Bkz.: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul, Eser Kitabevi, t.y., C. III, s. 1773.

¹⁰⁵ Kaplan, **Hıristiyanlık**, s. 169.

Reddiye) şeklindedir. Bu eserlerde başta Tevrat ve İnciller olmak üzere Kitâb-ı Mukaddesin içinde yer alan bütün eserlerin incelendiği, bu incelemelere dayanılarak Hıristiyanlığın tahrif edilmiş bir din olduğunun isbatlanmaya çalışıldığı görülmektedir.

A. Abdullah b. İsmail el-Haşimî (ö. 205/820)

Hıristiyanlığa karşı, Müslümanların yazdığı müstakil çalışmalardan bahseden eserler, ilk olarak el-Haşimî'yi gösterirler. Halife Me'mun döneminde sarayda yaşayan, aynı zamanda halifenin yeğeni olan Abdullah b. İsmail el-Haşimî, zühd ve takvasıyla tanınmış birisiydi. Haşimî ile birlikte sarayda çalışan ve yakın arkadaşı olan Abdulmesih b. İshak el-Kindî,¹⁰⁶ ilim ve edebiyetle tanınmış bir isim olarak halifeye yakın Hıristiyan bir âlimdi. Sarayda çalışan ikilinin sıkı arkadaşlık ilişkileri vardı. Bu yüzden Haşimî'nin Kindî'ye karşı sert bir tavır içine girmediği anlaşılıyor.¹⁰⁷ Abdullah b. İsmail el-Haşimî'nin (ö. 205/820) *Risâle ila Abdil Mesih b. İshâk el-Kindî* adlı eseri reddiyeler arasında birkaç konuyu birden ele alan ilk müstakil reddiye olarak bilinmektedir. Öte yandan Haşimî'nin bu risâlesi, İslâmiyet'in ilke ve mükellefiyetlerini özetleyen bir eser özelliğini de taşımaktadır. Doğrudan Hıristiyanlığa yönelik bir reddiye olmasa da, İslâm-Hıristiyan diyalogu açısından elde mevcut ilk kaynak olması yönüyle önemlidir.¹⁰⁸

Haşimî, *Risâle*'sinde Kindî'den, Baba, Oğul, Rûhu'l-Kuds ve Haç'a tapmayı bırakması gerektiğini, bunların hiçbir faydasının olmadığını bildirmiştir. Hıristiyanların özellikle keşişlerin dualarından ve Kurban ayinlerinden bahseden Haşimî, tenkitlerinde hiçbir ayıplama temayülü göstermemiştir. Üslubuna özellikle dikkat eden Haşimî, "Baba, Oğul, Kutsal Rûh ve Haç'a tapmalarını zikrederek, Hıristiyanların ilâh anlayışlarının yanlış olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁰⁹

¹⁰⁶ İslâm filozofu "Ebu Yusuf Ya'kub b. İshâk el-Kindî (ö. 260/873) ile Hıristiyan filozofu Abdu'l-Mesih b. İshak el-Kindî'yi karıştırmamak gerekir. Zira, Ya'kub b. İshak el-Kindî, müslümandır ve Hıristiyanlığa karşı yazdığı bir reddiyesi vardır. bkz.: Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 246-248.

¹⁰⁷ **Risaletu Abdullah b. İsmail el-Haşimi ila Abdî'l-Mesih b. İshak el-Kindi yed'uhü ile'l-İslâm ve risaletü'l-Kindî ile'l-Haşimi yeruddü biha aleyhi ve yed'uhü ile'n-Nasraniyye.**, Haz. Kısm ed-Dirâsat fi Dari't-Tekvîn, Dımeşk, 2005, s. 7.

¹⁰⁸ Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddîyeler**, s. 37-38.

¹⁰⁹ Haşimî, **a.g.e.**, s. 8.

Hıristiyan kaynaklarını çok iyi incelediğini belirten Haşimî, Hıristiyan mezheplerinden Melkânîlik, Yakubîlik ve Nesturîliği iyi bildiğini söyleyerek Yakubîliğin küfür bakımından daha şiddetli olduğunu ve haktan en uzak grup olduğunu savunmuştur. Buna karşılık Nesturîlerin Allah Resûlü Muhammed (s.a.v.)'i methettiklerinden, onunla bazı anlaşmalar yaptıklarından bahsederek onların İslâm'a daha meyilli oldukları şeklinde bir kanaate sahip olmuştur.¹¹⁰

Hıristiyanlarla Yahudilerin İslâm'a yakınlık noktasında eşit derecede olmadıklarını, âyete göre Hıristiyanların Müslümanlara daha yakın olduklarını belirten Haşimî, Hıristiyanların alış veriş konusunda daha güvenilir olmalarından dolayı, Allah Resûlünün onlarla anlaşma yaptığını savunmuştur. Sulhe dair ortaya çıkan böyle bir ilişkiden dolayı Peygamberî bir metot olması hasebiyle kendisinin de böyle davrandığını ve bu metodu takip ettiğini belirtmiştir.¹¹¹ Allah Resûlünün, güzel ahlâkla, yumuşak sözle yaptığı çağrısının doğudan batıya bütün insanlara yönelik olduğunu belirten Haşimî, İslâm'ın evrenselliğini ifade etmeye çalışmıştır.¹¹² Bu anlayışını risâlesine yansıtan Haşimî'nin dostâne bir üslup kullandığı görülmektedir. Hıristiyan anlayışını bütün detaylarıyla ele almayan Haşimî'nin, itikadî konuları oldukça yumuşak bir üslupla ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Kindî ise, Haşimî'ye karşı yazdığı risâlesinde kendisini İbrahim'in dini olan Hanifliğe davet eden Haşimî'ye, İbrahim'in uzun yıllar putlara taptığını, daha sonra Allah'a imân ettiğini iddia ederek, bu durumda kendisinin İbrahim'in hangi dinine davet edildiğini sormuştur. Hanif derken onun Allah'a imândan önceki durumunun da Hanifliği karşılayıp karşılamadığını sormuştur. Ayrıca bir Yahudî'nin, İbrahim'in soyundan gelmesi yönüyle kendisini İbrahim'in dinine davet etmeye daha hak sahibi olduğunu, Haşimî'nin böyle bir hakkının söz konusu olmadığını ifade etmiştir.¹¹³

¹¹⁰ Daha önceki bölümlerde de geçtiği üzere, Hıristiyan mezhepleri arasında, Müslümanlarla beraber yaşayan, sosyal ilişkiler noktasında onlarla daha fazla münasebet kuran mezhep Nesturîlik olmuştur. Bu gerçek, Hıristiyanların yayıldığı bölgelere bakıldığında anlaşılacağı gibi, genel olarak Hıristiyanlık eleştirisinde ele alınan konular açısından ve isim zikredilerek yapılan eleştirilerden de anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Haşimî, Müslümanlarla anlaşmalar yapma noktasında da Nesturîlerin daha önde olduğunu savunmuştur. Bkz.: Haşimî, **Risâle**, s. 10-11.

¹¹¹ Haşimî, **a.g.e.**, s. 12.

¹¹² Haşimî, **a.g.e.**, s. 15.

¹¹³ Haşimî, **a.g.e.**, s. 33.

Haşimî'nin teslîs ve cevher konularında ortaya koyduğu görüşlerini eleştiren Kindî, Haşimî'nin teslîs bağlamında ele alınan aded/sayı konusunu mantıksal olarak bilmediğini iddia etmiştir. Ancak Haşimî'nin Allah ile ilgili olarak “O vâhiddir” şeklindeki görüşüne cevap verirken Kindî, “Allah cevheriyet bakımından birdir.” demiştir. Böylece o, çoklu bir ilâh anlayışına sahip olmadıklarını göstermek istemiştir.¹¹⁴

Kindî, teslîs ve tevhîd farklılığına karşı cevap verirken kendilerinin Allah'ın cevheriyet bakımından bir, uknumlar bakımından üç olduğunu düşündüklerini iddia eder. Onun Baba oluşunun, herhangi bir imtizâc, ihtilât ve ittihâd¹¹⁵ söz konusu olmaksızın tamamen cevherinin kuvvetine dayandığını söylerken, kendisinin bu verdiği bilgilerin Haşimî'nin anlattıklarından daha kıymetli olduğunu savunmuştur.¹¹⁶

Haşimî'nin “Allah ne bir dost ne de bir çocuk edindi.”¹¹⁷ şeklindeki iddiasına karşı çıkan Kindî, insaf talebinde bulunarak, kendilerinin Allah hakkında kesinlikle böyle bir iddialarının bulunmadığını, böyle bir şeye de inanmadıklarını, bu tür inançların tamamen saçmalıklardan ibaret olduğunu savunmuştur. Haşimî'nin iddia ettiği türden inançların kendilerine indirilen kutsal kitapta da yer olmadığını, bilakis bunların Haşimî'nin iftiralarından ibaret olduğunu ifade ederek, bu tür iftiraların Hıristiyanlık ya da Hıristiyan fırkalarıyla alakalı olmadığını isbatlamak istemiştir.¹¹⁸

Zât-sıfat ilişkisini uzun uzadıya anlatan Kindî, üç uknuma sahip olan Allah'ın bir ve üç uknumu kapsayan cevherinin bulunduğunu söylemiştir. Kindî'ye göre Tevrat'ta geçen “Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı.”¹¹⁹ ifadesinden kainatın birliği, uknumların üç oluşu anlaşılır. Benzer ifadeler yaratılışla ilgili diğer

¹¹⁴ Kindî, **a.g.e.**, s. 37.

¹¹⁵ Cürcânî “et-Tarifât” adlı eserinde ittihâd'ı “iki ve daha fazla olmak üzere iki zatı bir zat'a dönüştürmek” şeklinde tanımlamıştır. Bkz.: Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcânî, **Kitabu't-Tarifât**, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985; Bâkillânî ise ittihâd'ı Oğul olan kelimenin Mesih'in cesedine hulûl etmesi olarak tanımlamıştır. Bkz.: el-Bâkillânî, **et-Temhîd**, s. 86.

¹¹⁶ Kindî, **Risâle**, s. 36.

¹¹⁷ el-Bakara, 2/116.

¹¹⁸ Kindî, **a.g.e.**, s. 38.

¹¹⁹ Yaratılış 1/1.

metinlerde de yer almaktadır: “Sonra “Âdem’in yalnız kılması iyi değil, dedi, “Ona uygun bir yardımcı yaratacağım.”¹²⁰

Kindî, Allah’ın nefisinden bahsederken “yarattım ve yarattık”, “emrettim ve emrettik”, “vahyettim ve vahyettik” şeklinde tekil ve çoğul olarak iki ayrı sigayla gelen ifadelerin birincisinin vahdaniyete, ikincisinin de uknumların birden fazla oluşuna delil olduğunu söylemiştir. Ancak bu üç uknum, Allah’ın vahdaniyetine zarar vermeyecektir. Üçlü anlayışın, Allah’ın bir oluşu anlamına geldiğini düşünen Kindî, böyle bir düşünceye sahip olması nedeniyle Allah tarafından indirilen kitaba aykırı davranmadığını, o kitaba bir ilavede de bulunmadığını özellikle vurgulamışlardır.¹²¹

Bir davet üslubuyla hazırladığı mektubunda Haşimî’nin Hıristiyanlık teolojisini tartışmadığı, bunların hakikat durumlarını sorgulamadığı anlaşılmaktadır.¹²² Buna karşılık Kindî’nin tartışma üslubunu daha iyi kullandığı söylenebilir. Haşimî risâlesinde yumuşak ve nazik bir üslupla Kindî’yi İslâm’a davet ederken, Kindî daha sert ve kırıcı ifadeler kullanarak Haşimî’yi Hıristiyanlığa davet etmiştir. Bu çerçevede yazdığı risâlesinde Kindî zaman zaman “Eslahakellah” (Allah seni ıslah etsin), Ekremekellah (Allah sana ikramda bulunsun) şeklinde dua cümleleriyle itirazlarını sıralamıştır.¹²³ Öte yandan Kindî, İslâm ile Hıristiyanlığın aslında aynı kökten beslendiğini, Haşimî ve kendisinin tıpkı bir malda müşterek hak sahibi olan iki ortak gibi olduklarını, dolayısıyla bu münazaradan net sonuçların çıkamayacağını anlamaları gerektiğini tavsiye ederken, münâzâra ve cedel bakımından Haşimî’yi bir hayli geride bırakmıştır.¹²⁴

Mektubunda daha titiz davrandığı gözlenen Kindî, Haşimî’nin eleştirilerini tek tek ele alarak cevaplar verdiği halde, üçlü-birlik anlayışı konusunda aynı titizliği göstermemiştir. Bu noktadan hareketle onun da teslîs konusunda Tanrı tanımlarının

¹²⁰ Yaratılış, 2/18, Metnin İbranice aslında yaratacağım şeklindeki ifade, “yarattık” şeklindedir. Bkz: Kindî, **a.g.e.**, s. 41.

¹²¹ Kindî, **a.g.e.**, s. 43-44.

¹²² Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler**, s. 38.

¹²³ Örnek olarak bkz.: **Risaletu Abdullah b. İsmail el-Haşimi ila Abdi’l-Mesih b. İshak el-Kindi yed’uhü ile’l-İslâm ve risaletü’l-Kindi ile’l-Haşimi yeruddü biha aleyhi ve yed’uhü ile’n-Nasraniye**, s. 36.

¹²⁴ Kindî, **a.g.e.**, s. 37.

aşkın ve yüce Tanrı anlayışıyla uyumlu olduğunu göstermek için felsefî ve mantıksal yolların kendisine kapalı olduğunu farkına vardığı şeklinde değerlendirilmiştir.¹²⁵

Teslîs konusunda genellikle İncil metinlerine dayanan Kindî, Hz. Muhammed'in peygamberliğine ve Kur'an'a yönelik eleştirilerini sıralamış, bunu yaparken de oldukça saldırgan bir üslup kullanmış, Hz. Muhammed'in gerçek peygamber olamayacağını isbatlamak için Allah Resûlü'nün hayatından örnekler vermiştir. Böylece Hıristiyanlık'ta, Müslümanların anladığı şekilde bir teslîs anlayışının bulunmadığını savunan Kindî, İslâm'ın kılıçla yayılan bir din olduğunu isbatlamak amacıyla, Allah Rasülü döneminde yapılan gazvelerden uzun uzun bahsetmiştir.¹²⁶

Kindî, mantıkçıların ve ehli hikmetin yaptığı "Rakamsal olarak bir, içinde çeşitli fertleri barındıran şeydir." şeklindeki tanımı delil göstermiştir. "Sayı bakımından 'bir olma' yaratıklara mahsus bir sıfat olması nedeniyle Allah hakkında kullanılmaması daha doğru olur." diyerek Haşimî'nin "vâhid" anlayışını eleştirmiştir.¹²⁷ Hıristiyanlar arasında Haşimî'nin anladığı şekilde bir teslîs anlayışına sahip fırka bulmanın mümkün olmadığını iddia eden Kindî, bu şekilde bir teslîs anlayışına Hıristiyanlık dışında bazı fırkaların inandıklarını savunmuştur. Bu bağlamda Kur'an'da geçen "*Ey Kitap Ehli! Dininizde aşırıya gitmeyin.*"¹²⁸ âyetinde de geçtiği gibi Allah buna işaret etmiştir.¹²⁹

Delillerini bu şekilde sıralayan Kindî, Haşimî'nin davetine icabet etmeyeceğini açık bir şekilde ifade etmiş, Haşimî'ye yönelik eleştirilerini sürdürürken bazen Kur'an âyetlerini sıralamış, bazen İslâm tarihinden örnekler vermiştir.¹³⁰ Bu bağlamda Hz. Ali'nin Hz. Ebubekir'e biatını geciktirmesi, Kur'an'ın cem'i meselesi ve bununla ilgili yapılan tartışmalara dikkat çekmiştir. Kur'an'ın toplanması konusunda ashab arasında bir ittifakın bulunmadığını, dolayısıyla Kur'an'da yer alan "*Hıristiyanlar dedi ki: "Yahudiler bir şey değildir", Yahudiler de*

¹²⁵ Abay, "Kindî'nin Abdullah b. İsmail el-Haşimî'ye Reddiyesi", s. 23.

¹²⁶ Kindî, **a.g.e.**, s. 50-58.

¹²⁷ Kindî, **a.g.e.**, s. 37.

¹²⁸ en-Nisa, 4/171.

¹²⁹ Kindî, **a.g.e.**, s. 46.

¹³⁰ Kindî, **a.g.e.**, bkz.: s. 80-85.

*dedi ki: “Hıristiyanlar bir şey değildir.”*¹³¹ âyetine itibar edilemeyeceğini savunmuştur. Kindî bu üslupla bazı âyetleri sıralayarak kendince bir takım yorumlar getirmiştir.¹³² Ona göre, Kur’an âyetleri arasında çelişkiler bulunmaktadır. Ayrıca o, savaşı ve adam öldürmeyi emreden bir dinden rahmetin bulunmasının mümkün olmadığını söyleyerek İslâm’ı tenkit etmiştir.¹³³ Onun eleştiri yönelttiği konulardan biri de Hz. Peygamber’in çok evliliği olmuştur.¹³⁴

Kur’an’daki çelişkilerin nasih-mensuh konusuyla anlaşılmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla Haşimî’nin görüşleri arasında birbirini nakzeden çok fazla durumun söz konusu olduğunu savunmuştur.¹³⁵ Öte yandan risâlesinde yer yer Halife’ye övgüde bulunan Kindî,¹³⁶ Haşimî’nin doğru yola (sırat-ı müstakime) davet etmesine karşın, müslümanların dolayısıyla Haşimî’nin sıratı müstakim üzere olmalarının mümkün olmadığını, zira bütün vakit namazlarında Fatıha Suresi okuyarak “doğru yola hidâyet olunmaları için dua ettiklerini” söyler. Müslümanların hidâyet üzere iseler, neden hâlâ hidâyet talebinde bulduklarını sorgulamıştır.¹³⁷

B. Ali b. Rabbân et-Taberî (ö. 240/855)

Nesturî mezhebine mensup Süryanice konuşan kültürlü bir Hıristiyan ailede yetişen Taberî, astronomi ve matematik ilimleriyle Yahudi şeriatını iyi bilen ve felsefi metinleri bir dilden diğerine tercüme edebilen Sehl’in oğludur.¹³⁸ Siyasi etkilerden dolayı Abbasiler döneminde Nesturîliğin daha etkili olduğu, sarayda görev alma noktasında kendilerine öncelik verilmiştir. Nesturî bir Hıristiyan olan Ali b. Rabbân et-Taberî’nin de bu şekilde sarayda görev alan doktorlar arasında yer aldığı anlaşılmaktadır.

¹³¹ el-Bakara, 2/113.

¹³² Kindî, **a.g.e.**, örnek için bkz.: s. 91.

¹³³ Kindî, **a.g.e.**, s. 114-115.

¹³⁴ Kindî, **a.g.e.**, s. 110-11.

¹³⁵ Kindî, **a.g.e.**, s. 116-117.

¹³⁶ İslâm topraklarında zımmî hukukundan yararlanarak yaşayan Hıristiyanlar, tıp, sanat, mimari vb. alanlarda ilerleyerek sarayda önemli görevler elde etmişlerdir. Kindî’nin de bu şekilde Halife’ye yakın bir isim olduğu hususu, hem kendi ifadelerinden hem de Haşimî’nin ondan “arkadaşım ve dostum” şeklinde hitap etmesinden anlaşılmaktadır. Bkz.: Haşimî, **a.g.e.**, s. 129.

¹³⁷ Kindî, **a.g.e.**, s. 135-36.

¹³⁸ Ebu’l-Hasan Ali b. Ebi’l-Kasım Zeydî’l-Beyhakî, **Tarihu Hukemâi’l-İslâm**, nşr. Muhammed Kürd Ali, Dimeşk, 1956, s. 32.

Taberî ile başlayan kitabî deliller, sonraki yıllarda İslâm düşünürleri tarafından geliştirilmiştir.¹³⁹ İslâm düşüncesinde en eski reddiye yazarlarından birisi olarak bu konuda da İslâm düşünürlerine rehber olmuştur.¹⁴⁰

Eserine besmele, hamdele ve salvele ile başlayan Taberî, her din sahibinin kendi dinini savunacağını belirtmiştir. Aklın önemini vurgulayan Taberî, aklını kullanmayanın cahil kalacağını, cahil kalanın sapıtacağını, sapıtmanın ise küfür olduğunu anlatmıştır.¹⁴¹

Yetmiş yaşına kadar Hıristiyan olarak yaşadığını belirten Taberî, bundan sonra dünyayı bırakıp âhireti almak ve Hıristiyanları dinleri konusunda uyarmak amacıyla Hanif olan İslâm dinini seçtiğini söylemiştir. Ayrıca böyle bir eser yazarak herhangi bir menfaat elde etme şeklinde bir düşüncesinin olmadığını vurgulamıştır. Bu durum onun Hıristiyanlık için söylediklerini daha da önemli kılmıştır. Zira kendisinin de ifade ettiği gibi, Hıristiyanlara nasihatı içeren bir eser ortaya koymayı amaçlamıştır.¹⁴²

Hıristiyanlık'tan ayrılp İslâm dinini seçen Taberî'nin *er-Red ale'n-Nasâra*¹⁴³ adlı eseri gerçek anlamda Hıristiyanlığa karşı yazılmış ilk reddiye özelliği taşımaktadır. Eserinin başında neden Müslüman olduğunu açıklayan Taberî, söz konusu eserini yazmakla Mesih'e ve İncillere muhalefet eden ve onun kelimelerini tahrif edenleri uyarmayı amaç edindiğini belirtmiştir. Yazdıklarından dolayı Müslümanların sevineceğini Hıristiyanların ise ya dinlerini terk edeceklerini ya da şüpheye düşeceklerini söylemiştir. Beş bölümden oluşan eserinde her bölümün sonunda konuyla ilgili sorduğu soruların ardından İncillere dayanarak Hıristiyan

¹³⁹ Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddîyeler**, s. 107; Kürşat Demirci, **Dinler Tarihinin Meseleleri**, İstanbul, İnsan yayınları, 1997, s. 26; Ramazan Biçer, **İslâm Kelâmcılarına Göre İncil**, İstanbul, Gelenek, 2004, s. 29.

¹⁴⁰ Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddîyeler**, s. 126. Reddiye geleneği ve kelâm kitaplarında Hıristiyanlık eleştirisi yapılırken her zaman, her müellif tarafından İncil metinleri kullanılmamıştır. Taberî'nin reddiyesi bu alanda bir ilk olması ve daha önce Hıristiyan olduğu için bu konuda bilgi sahibi olması hasetiyle, onun reddiyesi başka bir anlam kazandırmıştır.

¹⁴¹ et-Taberî, **er-Redd**, s. 119.

¹⁴² et-Taberî, **er-Redd**, s. 119.

¹⁴³ et-Taberî'nin risâlesinin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümünde 1628'de kayıtlıdır. Ayrıca bu risâleyi A. Khalife, W. Kutsch, Melanges de L'Universite Saint Joseph dergisinin Beyrut, 1959, 36. sayı s. 114-148'de yayınlamışlardır.

iman anlayışının geçersiz olduğunu ve Hz. İsa'nın yaratılmış bir insan peygamber olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.¹⁴⁴

Taberî, birinci bölümde tevhîd bağlamında Hıristiyanların teslîs anlayışlarını eleştirmekte, onların üç hatta dört ilâhı Tevhîtle nasıl bağdaştırdıklarını, Hıristiyanların Oğul'un yanılıp yanılmadığı konusundaki görüşlerini sorgularken, onun yanılmasını kabul ediyorlarsa bütün söylediklerine nasıl inandıklarını sorar. Hz. İsa, kendisini anlatırken kendisiyle ilgili söylediği şeylerin tamamının mı, yoksa bir kısmının mı doğruluğu konusunu da sormuştur. Sorularını sıralamaya devam eden Taberî, ezelî ve ebedî olan Tanrı'nın değişip değişmediğini, hastalanıp hastalanmadığını da merak ederek dile getirmiştir. Buna göre onlar şeriatları gereği "ölüm ve hastalığın" Tanrı hakkında mümkün olmadığını söyleyeceklerini, halbuki Oğul'un çarmıha gerildiğini, acı çektiğini savundularını belirtmiştir. Taberî'nin, birinci bölümde Hıristiyanlara yönelttiği sorulardan bir diğeri de onların amentüsü/kredosunun kısmen mi yoksa tamamen mi doğru olduğu konusudur. Bir kısmının doğru olduğunu iddia ederlerse diğer kısmının da bâtil olduğunu kabul etmiş olurlar. Ayrıca onlar şayet Baba bir olan Allah'a inanıyorlarsa, bu durumda Baba her şeyin yaratıcısı olduğu için Oğul da diğer yaratıklar gibi bir varlık olacaktır.¹⁴⁵

Sorduğu soruları "onların cevaplayamayacağı susturucu sorular" olarak niteleyen Taberî, Hıristiyanlara "Mesih'in ezelî ve ebedî bir Tanrı mı yoksa ilâh ve insan mı? şeklinde bir soru daha sorar. Buna karşılık onlar Mesih'in yaratılmış bir insan olduğunu söylerlerse, Müslümanlar gibi inanmış olurlar, aksi takdirde bizzat kendi kitaplarına aykırı davranmış olurlar. Kaldı ki bizzat kendi dinî metinlerinde de geçtiği üzere İsa'dan eti ve kanı olan bir varlık olarak bahsedilmektedir. Böyle bir varlığın ise ilâh olması düşünülemez. Daha sonra Mesih'in belli bir ülkede ve belli bir zamanda yaşayıp yaşamadığını sormuş, şayet belli bir yerde ve zamanda

¹⁴⁴ Örnek için bkz.: Ali b. Rabbân et-Taberî, **er-Red ale'n-Nasâra**, tahk.: A. Khalife, S.j. et W. Kutsch, S. J. Melanges de L'Université Saint Joseph, Beyrut, 1959, s. 121-128.

¹⁴⁵ et-Taberî, **er-Redd**, s. 120-124.

yaşamadığını iddia ederlerse, bizzat İncillere muhalefet etmiş olurlar.¹⁴⁶ Zira İnciller’de İsa’nın doğduğu yer ve zamanla ilgili ifadeler vardır.¹⁴⁷

Taberî, Müslümanlarla Ehl-i Kitap arasında ortak kelime olan Allah’ın, üç din tarafından kabul edilen sıfatlarını ortaya koymuştur. Daha sonra Tevrat ve İncillerden getirdiği delillerle bu Allah inancının Hıristiyanlar tarafından da kabul edildiğini desteklemeye çalışmıştır. Böylece Mesih’in Tanrılığını ifade eden Hıristiyan amentüsünün yanlış olduğunu isbatlamak istemiştir. Taberî, erken dönem Hıristiyan mezheplerinden Yakubîler, Nesturîler ve Melkânîlerin İsa’nın Tanrıyla birleşerek tek bir şey olduğu şeklindeki düşüncelerini reddetmiştir. Sünnet olan, ağlayan, dua eden, kıyametin ne zaman kopacağını bilmeyen bir varlığın ilâh olamayacağını, ayrıca bütün bunların hak olan dinlerin ilâh anlayışına aykırı olduğunu söylemiştir. Bütün bu sayılanları, Hz. İsa’nın insanlığının göstergesi olarak değerlendiren Taberî, İncillerde bunun aksi bir şeyin bulunmadığını isbatlamaya çalışmıştır.¹⁴⁸

Nesturîlerden iki yerde isimlerini de zikrederek bahseden Taberî, üç yerde de isim vermeden sadece inançlarına atıflarda bulunmuştur.¹⁴⁹ Taberî Nesturîlerin Hz. İsa konusunda doğumundan sonra ezeli yaratıcının geldiğine ve Onunla birleşerek et ve kemik olduğuna; öyle ki aralarında hiçbir açıdan fark kalmadığına inandıklarını belirtmiştir.¹⁵⁰ Taberî’nin bu tür bir ifadesi, 431’de itizale uğrayan¹⁵¹ Nesturîliğe ait birleşmenin hakiki değil mecâzî olduğu yönündeki görüşten farklı bir şeyi içermektedir. Ya’kubîlerden iki yerde bahseden Taberî, birinde İsa Mesih’i Allah olduğunu belirttiklerini,¹⁵² diğlerinde ise Meryem’in Allah’ın annesi olduğunu söylediklerini anlatmıştır.¹⁵³

¹⁴⁶ et-Taberî, **er-Redd**, s. 124-126.

¹⁴⁷ et-Taberî, **a.g.e.**, s. 126-128.

¹⁴⁸ et-Taberî, **a.g.e.**, s. 130-140.

¹⁴⁹ et-Taberî, **a.g.e.**, s. 128,131, 133, 134, 136, 139.

¹⁵⁰ et-Taberî, **a.g.e.**, s. 131, 133.

¹⁵¹ Daha önce de ifade edildiği gibi, Efes Konsili, İstanbul ile İskenderiye arasında bir rekabete dayalı olarak toplanmıştır. Konsil sonunda Nestoryus aforoz edilmiş, bedenleşmiş Oğul’un ilâhî tabiatıyla ilgili hassasiyetler artmıştır. Dolayısıyla bu Konsilde monofizit bir anlayış benimsenmiş ve bu anlayışla Nesturîlik dışlanmıştır.

¹⁵² et-Taberî, **a.g.e.**, s.131.

¹⁵³ et-Taberî, **a.g.e.**, s. 128.

Hıristiyanların ilâh anlayışlarını beş bölüme ayırarak ele alan Taberî'nin eserinde dikkatimizi çeken hususlardan biri, Allah ile insan arasında birbirine benzemesi mümkün olmayan farkların bulunduğunu ortaya koyma çabasıdır. Bu amaçla Eski ve Yeni Ahit'te yer alan ve Allah'ta bulunması gereken sıfatlarla ilgili ibareleri ortaya koymuştur. Öte yandan Hz. İsa'nın sözleri arasında Allah'ın ilâhî, kendisinin ise insanî sıfatlara sahip olduğunu vurgulayan ifadelerin bulunduğunu belirtmiştir.

Taberî'nin eleştirileri arasında dikkatimizi çeken başka bir husus ise, Hz. İsa'nın ilâhlığını ifade eden Hıristiyan kredosunun kendi içinde tutarsızlıklarla dolu olmasıdır. Böylece Taberî kendi kendini yalanlayan bir metnin kabul edilemeyeceğini isbatlamaya çalışmıştır. Ayrıca Hz. İsa'nın ilâhlılığıyla alakalı olarak kullanılan "Mesih, İlah, Rab, Baba, Oğul" gibi kavramları tahlil ederek onun ilâhlığının bu şekilde temellendirilemeyeceğini göstermiştir.

Dikkatimizi çeken diğer bir husus da, reddiye konuları arasında önemli bir yeri olan teslîsin ikinci unsurunu oluşturan Hz. İsa'yı ele almasıdır. Mesih'in ilâhlığını reddeden Taberî, onun insanî yönünü vurgularken diğer insanlar gibi yemesini, içmesini, uyumasını gerekçe göstererek Mesih'in Allah ile hiçbir benzerliğinin olmadığını savunmuştur.¹⁵⁴

Özetlenecek olursa, Taberî'nin kristolojik olayları detaylı incelemek yerine, genel bir tarzda işlediği görülmektedir. Hz. İsa'nın risâletini tesbit konusunda da İncil'den metin aktaran Taberî, böylece Hz. İsa'yı Hıristiyan doktrininin haktan ne kadar çok saptığını da gösterme yolunda gayret sarfetmiştir.¹⁵⁵ Taberî'nin *Kitabu'r-Red ale'n-Nasâra* adlı eserindeki hedefi, İncil'in tahrif edildiğini ve İsa'nın insanlığını isbatlamaktır. Buna göre o, sadece teslîsin ikinci unsurunu oluşturan Oğul'u ele almıştır. Böyle yapmakla maksadı, Oğul'un insanlığını ortaya koymak ve Hıristiyan amentüsünün geçersizliğini göstermektir.

¹⁵⁴ et-Taberî, **er-Redd**, s. 131-132.

¹⁵⁵ Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler**, s. 120-127.

C. Ebu İsa Muhammed b. Harun el-Verrâk (ö. 248/862)

İslâmiyet-Hıristiyanlık polemiğine önemli katkıları bulunan Ebu İsa Muhammed b. Harun el-Verrâk (ö. 248/862) da reddiye döneminin önde gelen isimlerindedir. Kaynaklarda onun hakkında zikredilen bilgiler, ana hatlarla da olsa hayatı konusunda doyurucu bilgi vermek için yeterli değildir. Önceleri Mutezili görüşleri benimsemiş olan Ebu İsa el-Verrâk'ın, bu görüşlerini terk ederek Mu'tezilenin muhaliflerinden olan Rafizîlerle birlikte olduğu¹⁵⁶ söylenmektedir.

Mâtürîdî *Kitabu't-Tevhîd* adlı eserinde nübüvvetle alakalı görüşlerini eleştirdiği¹⁵⁷ Verrâk'ın birçok eserinden bahsetmektedir. Ancak bunlardan sadece birinin günümüze ulaştığı bilinmektedir. Bu eser de Verrâk'ın döneminde tanınan Hıristiyanların üç büyük mezhebi olan Yakubî, Nesturî ve Melkânîlerin görüşlerini tek tek ele alıp incelediği *Kitabu fi'r-Red ale-l-Fıraki's-Selâse mine'n-Nasâra* adlı iki ciltlik eseridir. Söz konusu bu eserin *er-Red ale't-Teslîs* adlı birinci cildinde Hıristiyanların teslîs inancının tahlili yapılmıştır. Teslîs eleştirisiyle birlikte dönemin bilinen üç büyük Hıristiyan mezhebinin görüşleri eleştiriye tabi tutulmuştur. Eserin ikinci cildinde, inkarnasyonun¹⁵⁸ tahlili yapılmaktadır. Eserin her iki cildi ayrı ayrı David Thomas tarafından tahkik edilerek İngilizce tercümesiyle birlikte farklı tarihlerde yayınlanmıştır.¹⁵⁹

Nesturî, Yakubî ve Melkânîlerin teslîs anlayışlarını tek tek inceleyen Verrâk eserini bu üç mezhebe hasrettiğini özellikle ifade etmiştir.¹⁶⁰ Söz konusu

¹⁵⁶ Mahmut Ay, "Mu'tezilecilikten Arta Kalan Mutezile", Ankara, **İslâmiyat**, VI, (20039, Sayı: 1, s. 132.

¹⁵⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhîd Tercümesi**, çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM Yayınları, 2005, s. 232-238.

¹⁵⁸ İnkarnasyon, ilâhî bir varlığın insan veya herhangi başka bir varlık şeklinde tezahür etmesi anlamına gelir. Bu anlamıyla inkarnasyonun Hıristiyanlıkla birlikte diğer dinlerde bulunduğu kabul edilir. Hıristiyanlıkta yaygın olan inkarnasyon anlayışına göre, bir defada ve daimi olarak aynı zamanda orijinal yaratmaya benzeyen yeni bir yaratmayla Tanrı'nın İsa'ya hulûlünü kabul etmesiyle, sürekli olmayan hulûlleri ifade eden Hinduizm ve diğerlerinden farklı olduğu gibi, onda zaman unsuru dairevi değil, tek yönlüdür, bir defada bütün insanlığı muhatap alır. Bkz.: Gündüz, **Din ve İnanç**, s. 193 Ayrıntılı bilgi için, Tümer, **Hıristiyanlıkta ve İslâm'da Meryem**, s. 23-24.

¹⁵⁹ Ebu İsa Muhammed b. Harun el-Verrâk, **er-Redd ale't-Teslîs**, ed. and trns., by David Thomas, **Anti Christian Polemic in Early Islam; Abu İsa al-Warraq's Against the Trinity**, Cambridge University Press, 1992 ve Ebu İsa Muhammed b. Harun el-Verrâk, **er-Redd ale'l-İttihad** ed. and trns., by David Thomas, **Early Muslim Polemic Against Christianity; Abu İsa al-Warraq's Against the Incarnation**, Cambridge University Press, 2002.

¹⁶⁰ el-Verrâk, **er-Redd ale't-Teslîs**, s. 71.

reddiyesinde Verrâk, aklın çelişkiyi kabul etmeyeceğinden hareketle, üç Hıristiyan mezhebini ayrı ayrı ele alarak onların, Baba-Oğul-kutsal rûh arasında kurdukları ilişkiyi sorgulamaktadır. Sorulan sorulara bu mezheplerin verebilecekleri muhtemel cevapların hepsini gündeme getiren Verrâk, bu sorulara verilebilecek cevapların her birinin kendilerinin bir başka anlayışlarıyla çeliştiğini göstermeye çalışmıştır.

Çalışmamızda yer alan ve konumuzla bağlantılı olarak incelenen reddiyeler arasında Verrâk'ın eseri farklı bir özellik arz etmektedir. Öyle ki Hıristiyanların bu konudaki tutarsızlığını isbatlamaya çalışan Verrâk, diğerlerinden farklı olarak Kutsal Kitaplara müracaat etmemiştir.¹⁶¹ Eseri önemli kılan bir başka özellik de, Hıristiyanlığın sadece teslîs ve inkarnasyon öğretileriyle ilgilenmiş olması, tahrif ve tebşirat gibi Hıristiyanlıkla ilgili diğer konulara hiç değinmemiş olmasıdır.¹⁶² Verrâk'ta görülen bu tavrı, Hıristiyanlık hakkında bilgiler veren ya da eleştirilerde bulunan Kelâmcıların büyük çoğunluğunda görmek mümkündür. Zira Kelâmcılar, Hıristiyanlığa ait konuların tamamına yönelik eleştirilerden ziyade, belli konu veya konularla ilgili eleştirilerde bulunmayı benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Onun belirttiğine göre üç uknum Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'tan oluşur; Oğul'un *Kelime*, Kutsal Rûh'un *Hayat* olduğunu iddia ederler. Verrâk, söz konusu bu üç mezhebin, üç uknumun cevheriyet bakımından bir, uknumiyet bakımından farklı olduklarını iddia ettiklerini söyler. Bu üç uknumun her birinin özel bir cevher olup bir cevher-i âmm'in onları topladığına inandıklarını belirtir. Yine bu mezheplerin iddialarına göre, Oğul ezelf olarak Baba'dan meydana gelmiş, Baba da ezelf olarak Oğul'u meydana getirmiştir. Baba-Oğul ilişkisini inceleyen Verrâk, söz konusu üç mezhebin Oğul'un Baba'dan doğumunun normal insan üremesi gibi

¹⁶¹ Hıristiyanlık eleştirisinde bulunan reddiyeciler arasında onların Kutsal kitaplarını kullanmada Taberî diğerlerine göre daha önde giderken, Verrâk da kutsal metinlere hiç iltifat etmeden tamamen mantıkî çıkarımlarla fikirlerini ortaya koymuş, böylece teslîs anlayışının bu açıdan da tutarsız olduğunu isbatlamaya çalışmıştır.

¹⁶² Doğrusu genel olarak kelâm kitaplarında Hıristiyanlık konusu bir çok açıdan ele alınmış, eleştiriler çeşitli konular açısından yapılmışken, Verrâk'ın çabasını ve enerjisini sadece teslîs ve inkarnasyona hasretmesi onun eserine bu anlamda farklı bir özellik kazandırmaktadır.

olmadığına bilakis kelimenin akıldan, sıcaklığın ateşten, ışığın güneşten doğması gibi olduğuna inandıklarını söylemiştir.¹⁶³

Bu üç mezhebin uknum'un yorumları konusunda farklı düşündüklerini savunan Verrâk, bazılarının uknumları özellik, bir kısmının şahıslar, diğerlerinin de sıfatlar¹⁶⁴ olduğuna inandıklarını söyler. Yine onlar arasında Kelime olan Oğul'un Meryem'den olan muhdes insanla ittihâd ettiği şeklinde bir inanca sahip olanlar da mevcuttur. Yakubilerin çoğunluğunun "ittihâd"ı farklı bir şekilde ele aldıklarını savunan Verrâk'a göre, onlar iki cevherin bir cevhere dönüştüğünü kabul ediyorlar, böylece kelime olan uknumla insan olan uknum bir uknuma dönüşmüş oluyor.¹⁶⁵

Cevher-Uknum ilişkisinde Hıristiyan gruplar arasında ciddi ayrılıkların bulunduğunu savunan Verrâk, uknumların kendi aralarında bir farkının olup olmadığı noktasında mezheplerin birbirinden farklı düşündüklerini isbatlamaya çalışmıştır. Uknumlar aynı zamanda cevher mi, yoksa cevher dışında bir şey midir? diye soran Verrâk, onlar uknumları cevher olarak kabul ederlerse, bu durumda iki kadîm cevher isbat etmiş olacaklarını düşünerek onların çelişki içerisinde olduklarını iddia eder. Öte yandan "uknumların cevher olmadığı" şeklinde bir inancı savunurlarsa bu durumda "her uknum bir cevher-i hâsır" şeklindeki görüşlerini terk etmiş olurlar. Böyle bir şey de uknumları ilâhlıktan çıkarmak anlamına gelir. Zira Hıristiyanların ortak anlayışına göre ilâh, bir cevher ve üç uknumdan ibarettir. Uknumların cevher olması meselesinde en büyük çelişkiyi Melkânîlerin yaşadığını savunan Verrâk, aslında onların bir taraftan "cevherin uknum olması" anlayışından kaçınıırken, bir taraftan da "uknumların cevher olduğu" anlayışını savunmalarına işaret etmiştir.¹⁶⁶

Verrâk'a göre aslında Melkânîler, Yakubilerin "Cevher uknumlardır, onlar da Baba, Oğul ve kutsal rûhtur." şeklindeki anlayışları dolayısıyla onlara karşı iken,

¹⁶³ Verrâk bununla hakikî olmayan mecazen doğumu kastedtiklerini anlatmaya çalışmıştır. Nitekim özellikle Nestûrîlerin bu "doğum" meselesinde mecaz konusuna önem verdikleri daha öce ifade edilmişti. Bkz.: el-Verrâk, **er-Redd ale't-Teslîs**, s. 67-68.

¹⁶⁴ Uknum-sıfat benzeşmesi ya da ayrılığı meselesi, çalışmamız açısından önemli bir yere sahiptir. Zira daha sonra inceleyeceği üzere teslîs-Tevhîd zıtlığı konusu vurgulanırken uknumların sıfatlara benzetilmesinin fevkaledede yanlış olduğu bazı kelâmcılar tarafından özellikle vurgulanmıştır. Bu vurguyu Verrâk kendi üslûbıyla daha net bir şekilde göstermiştir.

¹⁶⁵ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 69-71.

¹⁶⁶ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 79-82.

uknumlarla alakalı bu çelişkili tavırları nedeniyle Yakubîlere olan karşıtlıkları ortadan kalmış olur. Genel olarak teslîs eleştirisini mantıksal çıkarımlara dayandıran Verrâk'ın onları çapraz sorularla sıkıştırmakta olduğu anlaşılmaktadır. Cevherin bütün yönlerden uknumlarla aynı/özdeş olduğu kabul edilirse, -ki size göre bir cevher uknumları içine almaktadır- bu cevheri ve uknumları içine alan başka bir cevher sabit olmuş olur. Böylece uknumların ve şahısların yerini tutan fakat uknumlardan farklı iki cevher isbat edilmiş olur. Bu durumda Verrâk'a göre onlar, görüşlerine aykırı şeyler söylemiş ve çelişkiye düşmüş olurlar. Verrâk'ın Melkânîlere yönelttiği sorulardan biri de, uknumlardan farklı olan cevherin durumuyla alakalıdır. Buna göre cevher uknumları kapsıyor mu, yoksa uknumlardan farklı mıdır? Şayet cevherin uknumları kapsadığını iddia ediyorlarsa, Verrâk bu kapsamın bütün yönlerden mi, yoksa bazı yönleriyle mi olduğunu sorar. Cevheri uknumlar gibi üç olarak kabul ettiklerini savunan Verrâk, cevheri kendi için Baba, Oğul ve Kutsal Rûh kıldıklarını ileri sürer. Verrâk'a göre, bu durumda cevherin üç farklı uknum; onun da Baba, Oğul ve Kutsal Rûh olduğu ortaya çıktığına göre, onların "cevher uknumların dışında farklı bir varlıktır" şeklindeki görüşlerinin yanlış olduğu ortaya çıkmıştır.¹⁶⁷

Bu yorumlarıyla Melkânîlik'in teslîs formülünü tutarlı bulmayan Verrâk, onların teslîs anlayışını hem cevher ve asılların mahiyetler itibariyle birbirleriyle ilişkileri hem de ortaya koydukları Tanrı anlayışının mahlûkata yönelik icraatları açısından tutarsız bulmuştur. Mezhepleri tek tek ele alarak görüşlerini çürütmeye çalışan Verrâk, eserinde genel olarak Hıristiyanların teslîs anlayışını cevher ve araz¹⁶⁸ bakımından ele almış, bu yönde bazı eleştirilerde bulunmuştur. Zira teslîs anlayışında cevher ve araz konusu oldukça önemli bir husustur. Bu bağlamda teslîsin oluşum sürecinden itibaren Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'un tabiatıyla ilgili tartışılan mesele, bunların hepsinin aynı cevherden olup olmadıkları ve hepsi cevher ise hangi anlamda cevhere sahip olduklarıdır.

Genel olarak Kelâmcılar özel olarak da Verrâk Hıristiyanlara yönelttikleri eleştirilerde öncelikle mantıki tutarlılık açısından konuları ele almışlar, yapılan

¹⁶⁷ el-Verrâk, **er-Redd ale't-Teslîs**, s. 83.

¹⁶⁸ Hıristiyanların cevher anlayışlarından dolayı cevher ve araz konusu, Hıristiyanlık eleştirisinde bulunan hemen bütün kelâmcılar tarafından ele alınmıştır. Bu şekilde onların cevher anlayışlarından hareketle bir çıkış yolu bulunamayacağı vurgulanmıştır. Verrâk da cevher araz konusunu eserine yansıtan en önemli isimlerden biridir.

sorgulamalarda genellikle üçlü zât anlayışı ve bunlar arasındaki ulûhiyet ilişkisi ve Mesih-İsâ'ya ilâhlık isnadına ağırlık vermişlerdir. Böylece Hıristiyan ilâhiyatında cevher ve uknumlar arasında bir zât-sıfat ilişkisi mi, yoksa zatlar ilişkisi mi olduğu tartışılmıştır.¹⁶⁹

Verrâk'a göre şayet cevher bütün yönlerden uknumlarla aynı/özdeş ise, bu cevheri ve uknumları içine alan başka bir cevher sabit olmuş olur. Böylece birbirinden farklı, uknumların dışında/uknumlardan da farklı iki cevher ortaya çıkmış olur. Ona göre burada bir şey daha var ki, uknumların birinci cevheri, uknumların cevherin içinde yer aldığı gibi bu cevherin içinde de yer almasıdır. Aynı zamanda bu cevher uknumların ve şahısların yerini tutar. Bütün bunlar Hıristiyanların iddialarının tersi bir anlayışı göstermektedir. Cevherin uknumlara uygunluğunun bütün yönleriyle söz konusu olduğunu düşünüyorlarsa bu anlayış teslîse götürür. Bu uknumlar cevheriyette ona uygun olursa iki durum söz konusu olur; Birincisi uknumlar gibi üç cevher ortaya çıkar. İkincisi, uknumların her biri cevher-i hâss olur, bu durumda da cevher-i âmm olmaktan çıkar tek uknum olur. Yahut da uknumlar cevher-i âmm olur, bu durumda da iki cevher-i âmm isbat edilmiş olur. Böyle bir durumda da Hıristiyanların bütün iddiaları çürütülmüş olur. Bütün bunların sonucu olarak, cevherin uknumlar olduğu oraya çıkar.¹⁷⁰

Verrâk'a göre Yakubîlerin ve Nesturîlerin savunduğu cevher, uknumiyet bakımından uknumlara uygun ise bunun teslîs olacağı görüşü, Melkânîlerin savunduğu “cevher uknumlardan farklıdır” görüşünün aksidir. Eğer böyleyse, üç uknum ve bu üç uknuma ait ama onlardan farklı olan cevher anlayışı isbat edilmiş olur.¹⁷¹

Şayet cevher uknumlara bütün yönlerden benziyorsa, uknumlar da bütün yönleriyle cevhere benzeyecektir. Halbuki cevherin uknumlara bütün yönlerden benzemesi ve bütün yönlerden aykırı olması ya da aslında uknumların cevherden farklı olduğu özellikte cevherin onlara benzemesi mümkün değildir. Eğer cevherle uknumlar bütün yönlerden benzer ise, bu durumda ikisi de Tevhîdde ve teslîste ortak

¹⁶⁹ Hasan Tefik Marulcu , “İslâm Kelâmı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru, -Zât-Sıfat İlişkisi-, (Basılmamış Doktora Tezi), **SDÜSBE.**, Isparta, 2008.

¹⁷⁰ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 84.

¹⁷¹ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 84-85.

olurlar. Bu şekilde bir ortaklık söz konusu olursa, uknumlar, cevher-i âmm'ın birliğine ortak olacak, tek cevher de uknumların üçlüğüne ortak olacaktır. Böylece birbirinden farklı iki cevher isbat edilmiş olur; bu iki cevherin de her biri uknumlarından farklı olmayacak, o da cevher olacaktır. Bu iddiaya göre aynı zamanda altı uknumlu iki cevherin isbatı söz konusu olur. Uknumlar cevhere uygun/özdeş ise onların da cevher sayılacağını iddia eden Verrâk, özdeşlik söz konusu değilse cevherin dışında bir varlığın kabul edilmiş olacağını savunur. Cevher dışında bir varlık kabul edilecek olursa, cevherin dışında bir kadîm varlık ortaya çıkar. Cevher dışında bir kadîm ortaya çıkınca da onun cevher veya araz olması gerekir. Eğer cevher ise, bu durumda kadîm, birbirinden farklı iki cevher isbat edilmiş olur. Eğer araz ise, kadîm bir araz isbat etmiş olurlar. Bu iki iddia da bütün savunduklarına aykırı bir anlayıştır.¹⁷²

Verrâk'ın üzerinde durduğu bir konu da cevherle uknumun aynı özellikte olup olmadığı meselesidir. O, bu konuda şöyle der:

“Cevher uknumların dışında bir varlık ise, o zaman uknumların durumunu sormak gerekir. Uknumlar cevher midir, değil midir? Eğer cevher olduğunu söylerlerse, onların iki kadîm cevheri isbat etmeleri gerekir; bunların biri uknum, diğeri uknum olmayan cevher olacaktır. Böyle bir şey ise onların görüşünün aksi bir durumdur. Bu durumda cevher ve uknumların durumu sorulur: İkisi ortak mı, farklılar mı? Eğer ikisinin ortak olduğunu savunuyorlarsa, ikisinden biri uknum, diğeri uknum dışında bir şey olmak zorundadır.”¹⁷³

Verrâk'a göre Hıristiyan mezhepleri “uknumların cevher olmadığını” savunurlarsa, bu durumda “uknumların her biri bir cevher-i hâss'tır.” şeklindeki görüşlerini terk etmiş olurlar. Cevher-i hâs ve cevher-i âmm konusundaki görüşlerini de problemlili bulan Verrâk onlara uknumların araz olup olmadığını sorar:

“Böyle bir şeye “evet” derlerse, bu durumda görüşlerini daha açık bir şekilde terk etmiş olup, arazların kadîm olduğunu kabul etmeleri gerekli

¹⁷² el-Verrâk, **er-Redd ale't-Teslîs**, s. 86-89.

¹⁷³ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 99.

hale gelmiş olur. Onlar uknumların arazlar olmadığını iddia ederlerse, kendi asıllarını bilmemekle suçlanırlar.”¹⁷⁴

Verrâk, Hıristiyanların iddialarına göre cevherin sayısal olarak uknumların bir dördüncüsü olmadığını kabul ettiklerini söyler. Bu durumda onlara uknumlar hakkında ne düşündüklerini sorar ve verecekleri cevaplar açısından çelişkiye düşeceklerini şöyle açıklar:

“Uknumlar kadîm ve sayısal olarak üç olduğuna ve bunu bizzat kendileri onayladığına göre artık cevher uknumlardan farklı olmalıdır. Buna göre siz cevherin dördüncü oluşunu mu düşünüyorsunuz, yoksa cevher olmadan uknumların üç olduğu şeklinde bir görüşe mi döndünüz. Yoksa üçten birine döndünüz de, onu için dışında mı kaldınız. Bu tür bir anlayışa göre onlar “cevher uknumların dördüncüsü değildir” şeklindeki görüşlerinden vazgeçmiş olurlar. Yakubî ve Nesturîlere göre cevher üç uknumdan ibarettir. Eğer cevherin üç uknumdan biri olduğunu iddia ederlerse, yine kendi görüşlerinden vazgeçmiş, tenakuza düşmüş olurlar. Zira üçten birini için dışında saymış olurlar.”¹⁷⁵

Hâlbuki onlar cevheri uknumların dışında varlıklar olarak kabul etmedikleri gibi, yine onların kanaatine göre sayısal olarak cevher uknumların dördüncüsü değildir. Verrâk bu durumu Yakubîlik ve Nesturîliğin “Baba ilâh, Oğul ilâh, Rûh ilâh’tır” şeklindeki görüşlerinden daha şaşkıncı bulmaktadır. Zira onlar üç ilâhtan bahsetmeyip, ‘bir ilâh’ı söz konusu ederler. Verrâk’a göre söz konusu bu mezheplere göre, bu üçünden her biri Rab’dir, fakat üç Rab demeyip bir Rab’den bahsederek bunların her birinin yaratıcı olduğunu söylerler. Üç ayrı yaratıcıdan bahsetmezler. Yine onların görüşüne göre, bunların her biri kadîmdir; ancak üç ayrı kadîmden bahsetmezler.¹⁷⁶

Melkânîlerin bu tür iddialarını cevaplayan Verrâk, cevherin uknumlardan farklı olup olmadığı sorusunu yineleyerek cevherin eyleminin uknumların eyleminden, yaratmasının da uknumların yaratmasından farklı olması gerektiğini savunmuştur:

¹⁷⁴ el-Verrâk, **er-Redd ale’t-Teslîs**, s. 101.

¹⁷⁵ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 103.

¹⁷⁶ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 109.

“Şayet fiil cevhere ait olarak isbat edilirse, Baba, Oğul ve Rûh’a ait fiiller iptal edilmiş olur. Aynı şekilde ilim ve kudrette ve bunun gibi cevhere bağlı bazı vasıflarda uknumlar cevhere ilhak edilmiş olur. Uknumlar bir şey yapmazlarsa, ortaya çıkan fiilin uknumların dışında olan cevhere ait olması gerekir. Bu durumda Mesih’in kesinlikle bir şey yapmadığı anlaşılır. Zira onların anlayışına göre Mesih de uknumlardan biridir. Şayet fiil ve yaratmak cevhere değil de uknumlara ait ise, bu durumda kadîm olan ilâh cevher-i câmi, herhangi bir fiil sahibi olmayan uknumlar ise ilâh kabul edilmiştir. Bu hükme binaen onun ilim ve kudretinin inkârı gerekir. Bu görüşlerden hangisini kabul ederlese etsinler kendi dinlerinin aslını bozmuş olurlar.”¹⁷⁷

Eserinde Hıristiyan mezheplerine yönelik mantiki çıkarımlarda bulunarak sorduğu sorulara devam eden Verrâk, onlara ilâhın uknumsuz cevher mi, yoksa cevhersiz uknumlar mı olduğunu ya da cevher ve uknumlardan oluşan bir ilâh anlayışını savunup savunmadıklarını sorgulamıştır. Ona göre Hıristiyanlar, ilâhı cevhersiz uknumlar olarak kabul ederlerse, bu onların cevherin kadîm olduğuna dair görüşleriyle çelişkiye neden olur. Böyle bir şey Hıristiyan teslîs anlayışını oluşturan asıllara ait görüşlerinin tamamen inkar anlamına geleceğini belirtir. Verrâk’a göre aslında onların Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un herbisinin ayrı ayrı ilâh olmaları şeklinde bir inanca sahip olmadıklarını, ancak cevher ve uknumların ilâhlığından bahsederlese, bu görüşlerinde vazgeçmiş olurlar.¹⁷⁸

Uknumların birbirlerinden farklı olması şeklindeki anlayışlarını sorgulayan Verrâk şu cümlelerle konuyu ele alır:

“Onların anlayışlarına göre cevherin cevheriyeti tek, zâtında ihtilaf bulunmayan kadîm olduğu, farklı cinslerle mürekkep olmadığı halde, bu cevherin uknumları neden birbirinden farklı oldu da biri Baba, biri Oğul, diğeri de Kutsal rûh oldu. A’yanlar uknumların cevheri midir, değil midir? Eğer a’yanların uknumların cevherinden farklı olduğunu iddia ediyorlarsa bu durumda ‘uknumlar cevherdir’ sözlerini ve ‘Her uknumun cevher-i hass’ı vardır’ sözlerini inkâr etmiş olurlar. Aynı şekilde onlara uknumların a’yanları hakkında sorulur: A’yanların her biri cevher midir,

¹⁷⁷ el-Verrâk, **er-Redd ale’t-Teslîs**, s. 111.

¹⁷⁸ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 113.

yoksa arazlar mıdır? Eğer derlerse: A'yanlar cevherlerdir, şöyle denir: onlar cevheriyette farklı oldukları için a'yanlıkta da farklı olurlar. Bu da sizin, onların cevheriyette bir oldukları şeklindeki iddianızı terk etmeniz demektir. Eğer onlar ihtilafın nedeni olarak a'yanların ve cevherin dışında bir illeti gösterirlerse, kendi iddialarını terk ederek teslîs tanımını bozmuş olurlar. Böylece uknumlarla birlikte hem uknumların dışında hem de cevherin dışında başka kadîm bir illeti isbat etmiş olacaklardır.”¹⁷⁹

Verrâk, illetin onlara sorulması gerektiğine inanarak illetin uknumlardan ve cevherden farklı ya da özdeş olup olmadığını sorgular. Ona göre eğer bu illetin uknumlara ve cevhere muhalefeti vacip olmuşsa, onların bu illet için de bir illet isbat etmeleri vacip olur. Böyle bir şey iki cevherin ve birçok cevherin isbat edilmesini gerektirir. Bu da onların teslîs anlayışına aykırıdır.¹⁸⁰

Eğer uknumların cevheriyet konusundaki ittifaklarının kendileri dışında bir mana (sıfat) için olduğunu iddia ederlerse, dördüncü uknumun sabit olması gerekir. Bu da teslîse aykırı bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Uknumların dışında olan bu mananın (dördüncünün) uknumlara ya muvafakatı ya da ihtilafı gerekir.¹⁸¹ Verrâk, burada dördüncü bir manânın ortaya çıkacağını ileri sürerek teslîse aykırı bir durumun ortaya çıkacağını savunmuştur. Ayrıca böyle bir durumda, dördüncüsünün diğerleriyle muvafakat ve muhalefeti konusunda da bir problemin ortaya çıkacağını savunmuştur.

Gelebilecek her türlü itiraz ya da verilebilecek her türlü cevap ihtimalini göz önünde bulunduran Verrâk, onların ‘cevheriyetteki birlikten’ böyle bir ayrımı kasetmediklerini, bununla uknumların cevherlerinin bir olduğunu kasettiklerini söylerlerse, buna şöyle cevap verileceğini söylemiştir:

“Uknumların cevheri üç uknumun dışında mıdır? Yoksa dördüncü bir şey değil midir? Eğer cevheriyetteki birlikten dördüncü bir şeyi kastederlerse, teslîsteki üçleme iddiasını terk etmiş olurlar. Eğer dördüncü şey değildir derlerse biz de şöyle deriz: Bu durumda üçe

¹⁷⁹ el-Verrâk, **er-Redd ale't-Teslîs**, s. 114-115.

¹⁸⁰ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 115.

¹⁸¹ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 117.

dönmiş olursunuz ki bir olduklarını söylemek zorunda kalacaksınız. Eğer bunlar hepsi “bir” ise (tekliği fade ediyorsa), teslîs doktrini bâtil olmuş olur.”¹⁸²

Verrâk, cevher-uknum ilişkisiyle alakalı başka bir soru sorarak Hıristiyanların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır:

“Bu üç özellik cevheriyette aynı, uknumiyette ayrı olarak birbirlerinden farklı olduklarını iddia ederlerse, bu durumda onlardan ittifak ettikleri hususu açıklamalarını isteriz. Bu ittifak cevheriyetteki aynılıkta mı, yoksa uknumiyetteki farklılıkta mıdır? Şayet onlar ittifak edilen hususun, ihtilaf edilen husus olduğunu iddia ederlerse, cahilliğin sınırlarını zorlamış, ittifak edilen noktayı ihtilaf edilen noktaya çekmiş olurlar. Şayet bu, hoş gülebilir bir durum ise, o zaman ittifak edilen noktanın ihtilaf edilen nokta olduğu kabul edilebilir. Şayet bu mümkün olursa, siyahın beyaz olması, kadîmin muhdes olması mümkün hale gelir. Ayrıca ittifak edilen husus, ihtilaf edilen husus ise, neden “uknumlar cevheriyette bir, uknumiyette ayırdırlar” dersiniz de, “uknumiyette bir, cevheriyette ayırdırlar” demezsiniz. Bilakis sizin bu anlattıklarınıza göre “cevheriyette ve uknumiyette birdirler” ya da “cevheriyette ve uknumiyette ayırdırlar” şeklinde bir sonuç çıkmaktadır.”¹⁸³

Verrâk’a göre şayet onlar “İttifak eden, ihtilaf edenin dışında bir şeydir.” derlerse, cevheriyeti uknumiyetin dışında kabul etmiş olurlar. Yakubî ve Nesturîler “Cevher, uknumlardır.” dediklerinden dolayı, böyle bir şey asıl prensiplerden bir sapmadır. O nedenle cevheri uknumların dışında bir varlık olarak isbat ettikçe asıllarından sapmış, böylece teslîsten çıkarak dördüncü bir varlığı isbat etmiş olurlar. Melkânîler “Cevher uknumların dışındadır.” dediklerinden dolayı, bu üç havâs/özelliğin ihtilaf ettiği şey, ittifak ettiği şeyin dışındadır. İhtilaf eden şeyin ittifak eden şeyin dışında olması gibi. Bu durumda -cevherin uknumun dışında olması gibi- uknumlar da cevherin dışında olur. Verrâk burada Melkânîlere şunu sorar:

¹⁸² el-Verrâk, **er-Redd ale’t-Teslîs**, s. 117.

¹⁸³ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 119.

“Sizin iddianıza göre “kadîm olan cevher-i âmm, üç uknumunun dışındadır.” Yine sizin iddianıza göre “uknumların her biri cevher-i hâss’tır.” Bunun ardından bu üç havâs/özellik, cevheriyette ittifak halinde, uknumiyette ihtilaf halindedir. Şayet bu üç havâs/özellik cevher-i amm’da ittifak etmişse, üç uknumun her biri diğerine cevher-i has’da uygun olursa, bu havâs hem cevheriyette hem de uknumiyette ittifak etmiş olurlar. Zira size göre her uknum cevher-i hâss’tır. O nedenle “onlar uknumiyette ihtilafıdır/ayrıdır.” sözünüz bâtil olur.¹⁸⁴

Şayet uknumlar cevher-i âmm’la ittifak halinde ve onların her biri diğerine cevher-i hâss’da aykırı/ihtilafı olsa, ayrı ayrı üç cevher-i hâss’in isbat edilmesi gerekir. İki uknum arasında cevher-i hâss yönüyle bir ittifak olsaydı, cevher-i hâss’da iki uknum ihtilaf etmezdi. Zira iki uknum, ittifak etmiş iki cevhere muhalefet edemez. Eğer uknumiyette ittifaklarından, hass oluşta ihtilaflarından dolayı, cevher-i âmm ile cevher-i hâss arasında bir ittifak olmadığı sabit olursa, cevher-i hâs cevher-i âmm’in dışında olur. Bu durumda birbirinden farklı, kadîm olan dört cevherin isbatı söz konusu olur.

Uknumların cevherinin âmm ve hâss olması konusunda bazı sorular soran Verrâk, onlar uknumlar mı, yoksa uknumun dışında bir şey mi? Eğer uknumun dışında bir şey olduğunu söylerlerse, bu durumda uknumun cevheriyetinin hâss olması, kendisinden başka bir şey ise, uknum cevher-i hâss olamaz. Böyle bir şey sizin “her uknum bir cevher-i hâss’tır” sözünüzü iptal etmek anlamına gelir ve üç cevher-i hâss’in uknumların dışında olmasını gerektirir. Böylece cevher-i hâss’lar ve uknumlar sayı bakımından altı olur. Verrâk’a göre konuyla alakalı başka bir yön de her uknum cevher-i hâss yönüyle diğerine muhalif olursa, cevher-i âmm’da uknumların ihtilafı vacib olur.¹⁸⁵ Nesturilere ve Yakubîlere göre uknumların ittifak ettiği cevher, hakkında ihtilaf olan havâs’tır. Melkânîlere göre ise uknumların ittifak ettiği cevher, havâs’ın dışında olup hakkında ihtilaf olan şeydir.¹⁸⁶

¹⁸⁴ el-Verrâk, **er-Redd ale’t-Teslîs**, s. 121.

¹⁸⁵ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 121-123.

¹⁸⁶ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 125.

Verrâk, Baba için mümkün olan kıdem, rububiyet, kudret ve ilâh gibi sıfatlardan Oğul için mümkün olmayanların bulunup bulunmadığı konusunu da dile getirmekte ve şöyle demektedir:

“Bu soruya “evet” derlerse, Oğul’la alakalı görüşlerini terk etmiş olurlar; Oğul için de bir noksanlık, hades, zayıflık gerekli olur. Eğer Oğul için uygun olmayan şeyin Baba için de caiz olmayacağını düşünüyorlarsa, bu durumda “neden Babanın Oğul değil de Baba olduğunu” sorarız. Bu durumda Baba ve Oğul arasında kadîm olma, ilâhîlik ve kudret yönüyle bir üstünlük söz konusu değildir. Aynı şeyler rûh için de geçerlidir. Örneğin Oğul neden rûh olmadı da Oğul oldu. Veya Oğul nasıl oluyor da doğuran olmuyor da doğrulmuş oluyor. Ayrıca her uknum için ayrı bir hassâ’nın olduğunu iddia ediyorlarsa, bu durumda üç uknumla birlikte üç havâss’ın varlığını ortaya atmış olurlar. Böylece uknumlar kadîm altı şey olmuş olur. Babaya babalığı isbat eden ve bu özelliği Oğul için caiz görmeyen siz değil misiniz? “Evet” derlerse, bunu Babaya yakıştıran şey nedir? diye sorulur. O Babanın cevherinden mi, değil mi? Eğer Babalık kendi cevherinden değilse, başkasının cevherinden olmuş olur. Babanın cevheri dışında olan cevherin kadîm veya hâdis olması gerekir. Kadîm olursa, kadîm iki cevheri isbat etmiş olurlar. Eğer Babanın cevheri dışındaki cevher hâdis olursa, Baba bu cevherin hudusundan önce Baba olmadığı gibi, Babalığı kabul etmesi de söz konusu olamaz. Eğer Oğul’un cevheri Baba’nın cevherinden ise, Oğul’un Baba olmasını ve onun hakkında Babalığı isbat etmeniz gerekir. Bu anlayışa göre Baba Oğul ikisinin de cevherinin bir olması gerekir. Halbuki siz Oğul’un cevheriyle Baba’nın cevherini birbirinden farklı değerlendiriyorsunuz. Bu da sizin cevher ve uknumlarla ilgili anlayışınıza aykırı bir durumu arz eder.”¹⁸⁷

Verrâk’ın Babalık konusunda merak ettiği hususlardan biri de şudur:

“Bize Babalık hakkında bilgi verin, “Babalık” ilâhın sıfatı mıdır, değil midir? Eğer Babalığın ilâhın bir sıfatı olduğunu iddia ediyorlarsa, bu Oğulla ilgili bazı ilâhî sıfatları reddettikleri anlamına gelir, zira Oğul’u Baba olarak kabul etmiyorlar. Oğul’u Baba kabul etmeyip, Babalığı da

¹⁸⁷ el-Verrâk, **er-Redd ale’t-Teslîs**, s. 127-129.

ilâhın bir sıfatı sayıyorlarsa, Oğul'un ilâhlık sıfatını reddetmiş olurlar. Eğer Babalığı ilâhın sıfatları arasında saymıyorlarsa, onlara deriz ki, İlah'ı neden ona ait olmayan sıfatlarla tavsif ettiniz? Bununla birlikte onlara şöyle deriz: Aynı şekilde Oğulluk da Baba'nın bir özelliği/sıfatı olamaz. Buna göre, İlahın Baba olması mümkün hale gelirken, Oğul'un ve Kutsal Rûh'un ilâh olması mümkün olamaz. Böyle bir şey de teslîsin bozulması ve iptali anlamına gelir.¹⁸⁸ İlah Baba olmadı, bu zaten cevherinde mevcut idi, ezelden Oğul sahibiydi derlerse, şöyle deriz: Babanın cevherinde onun oğlunun olması gerekir. Buna evet derlerse, bu durumda Oğul'un da Oğul sahibi olması gerekir. Zira Oğul'un cevheri Baba'nın cevheridir. Şayet onlar, Babanın cevherinde kendisine Oğul alma yoktur derlerse, biz şöyle deriz: O zaman Oğul onun cevherinden ya da cevherinin dışından gelmiş olur. Bu onlar için çok ağır olacak, Babalık meselesinde olduğu gibi onlar değişik görüşlere ayrılacaklardır. Onlar ilâhın sıfatlarından mıdır, yoksa değil midir?''¹⁸⁹

Verrâk'ın cevher araz bağlamında Baba, Oğul ve Kutsal Rûh arasındaki ilişkiye dair söylediklerinden, bu anlamda sorduğu sorulardan hareketle onun reddiyesinde aklın çelişkiyi reddedeceği ortaya çıkmaktadır. Üç Hıristiyan mezhebini ayrı ayrı ele alarak onların Baba, Oğul ve Kutsal Rûh arasındaki ilişkiye dair verebilecekleri muhtemel bütün soruları gündeme getirmiştir.

Verrâk, çoğunlukla mantıksal çıkarımlarla Hıristiyanlığın teslîs anlayışının tutarsızlığını ortaya koyarken zaman zaman Hıristiyanlar arasında çeşitli görüşlerin bulunduğunu dile getirmiştir. O şöyle der:

“Teslîs düşünürlerinden birisi cevher ve uknumların tespiti için deliller getirmiş, ona göre her şey cevher ve arazdan meydana gelmiştir. Araz kendisinden fiilin caiz olmadığı şey, cevher ise bizzat kendisi fiildir. Buradan biz kadîm olanın cevher olduğunu isbat ettik ve cevherlerin iki kısma ayrıldığını gördük: Hayy ve Meyyit. Meyyit, kendisinde bir ihtiyar ve ayırma özelliği bulunmayan, Hayy ise kendisinde bu iki özellik bulunandır. Bu durumda biz, cevheri hayy kabul ettik. Daha sonra hayy olanlar arasında konuşan ve konuşamayanların bulunduğunu gördük.

¹⁸⁸ el-Verrâk, **er-Redd ale't-Teslîs**, s. 129.

¹⁸⁹ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 131.

Konuşanların melekler ve insanlardan oluştuğunu, konuşamayanların hayvanlar, kuşlar ve aslanlardan oluştuğunu gördük. Ve konuşanın ilim ve hikmetle mevsuf olduğunu, konuşamayanın ise bununla mevsuf olamayacağını gördük.”¹⁹⁰

Hıristiyanların cevher ve cevherin kadîm olmasıyla ilgili görüşlerini de serdeden Verrâk bununla ilgili olarak şu cümleleri kurmuştur:

“Eğer cevher, cevher olduğu için kadîm ise, o halde her cevherin kadîm olması gerekir. Böyle bir şey dört uknumu gerekli kılacağı için teslîse aykırı olur. Eğer cevherin kadîm olduğunu cevher oluşundan dolayı iddia ediyor, kadîmlik başka bir özellikten dolayı değilse, şöyle deriz: Aynı şekilde sizin cevher için hayy olduğunu söylemeniz gerekir.”¹⁹¹

Genel olarak üç Hıristiyan mezhebini muhatap alan Verrâk, örneğin Melkânîlerin Cevher-i kadîm görüşlerini şöyle eleştirmiştir:

“Şayet Melkânîler Cevher-i Kadîm’in, Baba, Oğul ve Kutsal Rûh olmadığını bilakis onu kendisi dışında uknumlar olarak kabul ederlerse onlara şöyle denir: Böyle bir iddia Baba, Oğul ve Kutsal Rûh’tan oluşan üçlü uknum sistemini dışlamak olur. Cevher olduğu için değil, hayy ve nâtk olduğu için kadir, âlim ve ilâh oldu denirse, bu durumda her hayy ve nâtk olanın ilâh olması gerekir. Böylece melekler de insanlar da ilâh olabilir.”¹⁹²

Verrâk’ın yönelttiği sorulardan biri de cevher-i hâss’la alakalıdır:

“Sizin iddianıza göre uknumların her biri cevher-i hâss’tır, o da üç uknumdur. Bazen uknumların üç cevher olduğunu söylediniz, bazen de üç uknum demekten geri durdunuz. Bir şeyin cevheriyetinde bir olmasını engelleyen nedir? Bazen bir şey hem cevher hem adet yönüyle tek olur. Aynı şekilde cevheriyetinde farklı iki cevher de cevheriyet yönüyle de, sayı bakımından da iki olur. Üç cevher de bu şekildedir.”¹⁹³

Buraya kadar Verrâk’ın cevher-uknum ilişkisine dair Hıristiyanlara yönelttiği soruları gördük. Böyle bir üslupla onların cevher-uknum anlayışının

¹⁹⁰ el-Verrâk, **er-Redd ale’t-Teslîs**, s. 131.

¹⁹¹ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 135.

¹⁹² el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 139.

¹⁹³ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 153.

yanlışlığını vurgulamak isteyen Verrâk, daha sonra uknumların temel özelliklerine dair bir bahis açarak şöyle demektedir:

“Bize Baba hakkında bilgi verin, kendisinin Baba olduğunu biliyor mu? Bu soruya “evet” derlerse, biz de şöyle deriz: Aynı şekilde Oğul da kendisinin Oğul olduğunu biliyor mu? Bu soruya “evet” derlerse, biz de şöyle deriz: aynı şekilde Rûh da kendisinin Rûh olduğunu biliyor mu? Bu soruya da “evet” derlerse, biz de deriz ki: Uknumların her biri kendi uknumiyetini bilir, başkasını bilmesi mümkün olamaz. Başkasını bilmemek ise, ilâhlığı bozan bir husustur. Eğer onlar Baba'nın Baba olduğu hususunu bilmediğini iddia ederlerse, bu durumda kendileri Babanın Baba oluşunu kendisinden daha iyi bildiklerini iddia etmiş olurlar.”¹⁹⁴

Oğul'un doğumu meselesi teslîs bağlamında tartışılan temel bir meseledir.¹⁹⁵ Verrâk, Oğul'un Babadan oluşunun/tevellüdünün soy/sülale şeklinde bir çoğalma olmadığı, kelimenin insanın aklından üremesi, ateşin sıcaklığının ateşten üremesi, güneş ışığının güneşten üremesi gibi bir oluşumu ifade eder. Oğul'un Baba'dan olmasının nasıl olduğunu sorgulayan Verrâk onların akıl için ya araz ya da cevherdir dediklerini dolayısıyla kendi kendine kâim olamayacağına inandıklarını söyler. Buradan hareketle, Baba hakkında arazların ve kendi kendine kâim olamayan şeylerin benzerliğini reddetmeleri gerektiğini savunmuştur. Ayrıca Hıristiyanların Oğul'un doğumu konusunda insan üremesi gibi bir üremeyi reddetkilerini söylemeler bile bu hatadan kurtulamazlar. Zira onların Baba hakkında akıl, güneş ve benzeri bir üremeyi toptan reddetmeleri gerekir. Çünkü bu varlıkların olup olmaması arasında bir fark olmadığı için, varlıkları da yoklukları da eşittir. Dolayısıyla bu tür varlıklarla Baba'nın benzerliğinden bahsedilmesi doğru değildir. Kaldı ki, Hıristiyanların Tanrı anlayışında Baba hakkında böyle olmama ya da meydana gelmeme şeklinde yokluk düşüncesi söz konusu değildir. Verrâk üreme/doğum konusunda bu delilleri sıraladıktan sonra böyle bir anlayışı

¹⁹⁴ el-Verrâk, **er-Redd ale't-Teslîs**, s. 155.-157.

¹⁹⁵ Teslîsin ikinci unsurunu teşkil eden Oğul, Hıristiyanlara göre Tanrı ile aynı tabiata sahip olup, Tanrı'nın biricik oğludur. Oğul inancıyla ilgili olarak teolojik öğretiler arasında inkarnasyon, kefarete, ölümden diriliş ve yükseliş konuları oldukça önemlidir.

savunmamaları gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü Baba-Oğul ilişkisinde böyle bir şeyin olmaması gerekir.”¹⁹⁶

Verrâk, Hıristiyanların Oğul’un Baba’dan üremesini, kelimenin akıldan, ateşin sıcaklığının ateşten, güneşin sıcaklığının güneşten olmasına benzettikleri zaman Baba, kendisi gibi veya kendisi gibi olmayan bir şeye benzetilmiş olur. Baba’yı yaratıklardan birine benzetirlerse, kendisine benzeyen o şeyin Babanın fiili olduğunu ve onun yaratıklardan birine benzemekten münezzehe olduğunu iddia etmeleri mümkün olmaz.¹⁹⁷

Verrâk, uknumların havâs olduğunu iddia etmeleri durumunda, uknumların havâs oluş nedenini sormak gerektiğini söyler, bu gereklilik kendisinden dolayı mı yoksa dördüncü bir manadan dolayı mıdır? Verrâk’a göre dördüncü bir manadan dolayı olduğunu iddia ederlerse, teslîsten çıkarak dördüncü bir unsuru savunmuş olurlar.¹⁹⁸

Uknumların birinin diğerine havâs olduğunu iddia ederlerse, bu durumda Baba Oğul’un, Oğul da Baba’nın hâssası olur. Bu ise olayları birbirine karıştırmaktır. Zira ortaya çıkan başka bir yön de, bu uknumlardan her biri diğer iki uknum için hassâ mı oluyor, yoksa sadece birisi için mi oluyor. Şayet onlar uknumlardan her birinin diğer ikisi için geçmişte hassâ olduğunu iddia ederlerse, uknumların her birinin diğer ikisi için hassa yönüyle muhalif olduğunu kabul etmiş olurlar.¹⁹⁹

Verrâk’ın reddiyesini, diğer reddiyelerden ayıran en önemli özellik, Hıristiyanların tutarsızlıklarını ortaya koyarken Hıristiyan Kutsal metinlerine müracaat etmemiş olması ve eserinde fazlaca akıl yürütme yoluyla onları sıkıştırmayı tercih etmesidir. Verrâk’ın eserindeki bir başka özellik de, teslîs konusunda oldukça önemli bir reddiye olan bu çalışmada teslîsle birlikte Mesih meselesi ve çarmıh olayıyla alakalı mezheplerin ihtilaflarını ele almasıdır.

Hıristiyanlarda görülen teslîsle alakalı anlayışın söz konusu üç mezhebin ortaya çıkmasından önce oluştuğunu belirten Verrâk’a göre, Aryüs’ün ortaya

¹⁹⁶ el-Verrâk, **er-Redd ale’t-Teslîs**, s. 167.

¹⁹⁷ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 169.

¹⁹⁸ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 173.

¹⁹⁹ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 175.

çıkmasıyla teslîs konusunda yeniden bir değerlendirme yapılması zorunluluğu doğmuştur.²⁰⁰

Müslümanlar tarafından Hıristiyanlığa yönelik olarak kaleme alınan eserler arasında en eski ve etkili olduğu anlaşılan Verrâk bu eserinde, Hıristiyan inancındaki eksiklikleri reddetmiş ve inanç sistemleri içindeki tutarsızlıkları ortaya koymuştur. Üç Hıristiyan mezhebini hedef alarak hazırladığı bu çalışmada, özellikle teslîs ve beşerî karakterlerin Mesih’de birleşmesi konuları üzerinde durmuştur. Dolayısıyla Kelâm kitaplarında yapılan eleştirilerde de söz konusu bu üç mezhep muhatap alındığından, Verrâk’ın onların tutarsızlıklarıyla ilgili tespitleri kendisinden sonra gelen bilginlere önemli katkılarda bulunmuştur.

D. Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/868)

Hicrî II. asrın ikinci yarısı ile III. asrın ilk yarısı (159-255/775-870) arasında yaşayan ve Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında cereyan eden reddiye geleneğinin önemli bir siması olan Câhız’ın²⁰¹ yaşadığı bu süreç, İslâm tarihinde her bakımdan en hareketli ve İslâm medeniyetinin bütün özellikleriyle belirlediği bir dönemdir.²⁰² Bu, Abbasîlerin ilk dönemini kapsayan, dolayısıyla İslâm ülkesinin sınırlarının Asya ve Afrika kıtalarına yayıldığı, İslâm âleminde yabancı kültürlerin özellikle Yunan Felsefesiyle İran ve Hint kültürünün etkili olmaya başladığı bir dönem olmuştur.²⁰³ İşte Câhız, İslâm toplumunun istikrar ve refah bakımından daha huzurlu ve sakin olduğu, ilmî hareketliliğin oldukça yoğun yaşanmasına bağlı olarak birçok kitabın tercüme edildiği bir dönemde yaşamıştır.

İslâm düşünce tarihinde pek çok açıdan önemli bir yeri bulunmakla birlikte onun asıl şöhreti yazarlığı ve edebiyatçılığıyla ilgili olmuştur. Nazzâm ekolünde²⁰⁴

²⁰⁰ el-Verrâk, **er-Redd ale’t-Teslîs**, s. 175-176.

²⁰¹ Emin, **Duha’l-İslâm**, Kahire, y.y., 1964, C. I, s. 387.

²⁰² Sait Şimşek, “el-Câhız ve Eserindeki Kur’an ve Tefsirine Ait Görüşleri”, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1984, s. 2.

²⁰³ Emin, **a.g.e.**, I, s. 162.

²⁰⁴ Nazzam Ekolü: Mu’tezileye mensup olan Ebu İshak İbrahim b. Seyyâr b. Hâni en-Nazzâm’ın görüşlerini benimseyenlere verilen bir isimdir. Mu’tezile’nin “usûl-i hamse”sini benimseyen Câhız’ın hocası olarak bilinen Nazzâm’ın kendine ait görüşleri de bulunmaktadır. Bilginin elde edilmesinde beş duyuya önem vermekle birlikte, şehvet ve muhayyileyi de saydıktan sonra, istidlalin de önemli bir yerinin olduğunu savunmuştur. Allah’ın varlığının bilinmesi konusunda akla büyük vurgu yapan Nazzâm bu görüşünden dolayı tenkit edilmiştir. Sıfatlar konusunda Mu’tezilenin görüşlerini aynı şekilde savunan Nazzam, Allah’ın zatının kadîm olup her türlü

yetişen Mu'tezile âlimlerinden biri olan Câhız, Yunan tabiatçılarını inceleyen ilk Mu'tezile kelamcılarında sayılır.²⁰⁵ Diğer din ve mezheplere karşı Müslümanların inançlarını korumak üzere çalışmalar yapan Câhız, bu görevin Kelâmcılara ait olduğunu da ifade etmiştir. Bilgi problemiyle birlikte Kelâm ilminin konusuna giren önemli problemlerle ilgilenmiş, özellikle ulûhiyet konusundan bahsetmiştir. Ona göre, Âlemin aslı Allah tarafından yaratılmış olup bütün varlıklar çeşitli birleşimler sonucu meydana gelmiş ve her varlık cevherinde bulunan hakim özelliğe göre oluşmuştur. Buradan hareketle her insan Allah'ın varlığını bulacak ve imân edecek gerekli bilgiye doğuştan sahiptir.²⁰⁶

Câhız'a göre, Allah'a ve son peygamber Hz. Muhammed'e ayrıntılara girmeden icmâlen inanan herkes gerçek mümindir. Ona göre tafsilî imân zaruri olmadığı gibi, imân konularının ayrıntılarına giren kimsenin Allah'ın cisim olmadığına, gözle görülmeyeceğine, kullarına zulmetmeyeceğine inanıp teşbih ve cebir²⁰⁷ görüşlerini reddetmelidir.²⁰⁸

Câhız'ın çalışmamız açısından ayrı bir öneme sahip olan *el-Muhtar fi'r-Red ale'n-Nasâra*²⁰⁹ adlı reddiyesinde, Kur'an-ı Kerim'in Yahudi ve Hıristiyanlara dair

hudûstan münezzeh olduğunu söylemekte, zât üzerine zait sıfatların nisbet edilmesini reddetmektedir. Ancak o, Allah'ın şerre kâdir olmadığı, cevherlerin arzılardan oluştuğu, atomun sonsuz olarak bölünebileceği, Allah'ın bütün varlıkları bir defada ve şu an oldukları şekilde yarattığı ve Kur'an hakkındaki sarfe görüşüyle diğer Mutezilîlerden ayrılmaktadır. Çelebi, "Nazzam" mad., İstanbul, **DİA.**, 2006, C. XXXII, s. 466-469, Kemal Işık, "Nazzâm ve Düşünceleri", **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), 1977, sayı: 3, s. 105-113.

²⁰⁵ Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız, **Hıristiyanlığa Reddiye**, Konya, Tekin kitapevi, 1992, s. 9, 10.

²⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Câhız" mad., İstanbul, **DİA.**, 1993, C. VII, s. 23-24.

²⁰⁷ Cebir/Cebriyye: İnsana ait fiillerin oluşmasında kulun seçim hürriyeti ve kudretinin bulunmadığını, tek failin Allah olduğunu savunanları ifade etmek için kullanılmaktadır. Kurucusu olarak Cehm b. Safvân'ın kabul edildiği Cebriyye'ye göre kul, itaat ve mâsiyet niteliğindeki fiillerinde herhangi bir seçim hürriyetine sahip değildir. Bu anlayışa göre Allah kullarına onların gücünün yetiremeyeceği şeyleri de yüklemesi caizdir. Bu düşünceye sahip olan Cebriyye, Allah'ın gücüne ve kudretine hâlel getirmeme kaygısı taşırken bir taraftan da kulun mükellefiyetini nerdeyse sıfıra indirmektedir. Bkz.: Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, "Cebriyye", s. 55.

²⁰⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Câhız" mad. C. VII, s. 25.

²⁰⁹ Câhız'ın reddiyesinin asıl metni günümüze ulaşmamıştır. Sadece Ubeydullah b. Hassan tarafından seçilmiş bazı kısımları mevcuttur. Eser, Ezher Kütüphanesi ile Ahmed Teymur Paşa Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eldeki reddiyesinin büyük bir kısmı, Müberred'in el-Kamil adlı eserinin kenarında yer almaktadır. Eserin tamamı olmasa da büyük bir kısmı da J. Finkel tarafından *Selasü resa'il* içinde yayınlanmıştır. Finkel bu reddiye "A Risala of Al-Jahiz" adıyla İngilizce'ye de çevirmiştir. Eserin tahkiki neşri Abdüsselam Harun ve Muhammed Abdullah eş-Şerkavi tarafından yapılmış, Şerkavi'nin neşri Osman Cilacı tarafından *Hıristiyanlığa Reddiye* (Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız, **Hıristiyanlığa Reddiye (Seçmeler)**, Yayınlayan: Muhammed

verdiği bilgilerin yanlışlığını iddia eden Hıristiyanların Müslümanlara yönelttikleri altı soruya cevap vermektedir. Eserin temel özelliği, bu soruları cevaplandırması dolayısıyla, İslâm'a dil uzatan Hıristiyanların kendi dinlerinin savunulacak bir yanının olmadığını onlara göstermeyi amaçlamasıdır.²¹⁰ Buna bağlı olarak Câhız'ın reddiyesinde, diğerlerinden farklı olarak, Hıristiyanlığın ana ilkesi olan teslîs, keffâret konuları üzerinde derinlemesine durmadığı anlaşılmaktadır.

Toplam on bölümden oluşan risâlenin ilk bölümünde Hıristiyanların temel itirazlarını sıralayan Câhız, geri kalan dokuz bölümde çeşitli değerlendirmeler yaparak bu itirazları cevaplandırmaya çalışmıştır. Müslümanların Hıristiyanlara bakış açısını ortaya koyan Câhız'ın bu eseri, teolojik ve sosyolojik bir araştırma mahiyetinde olması bakımından da önemli bir yere sahiptir.²¹¹

Hıristiyanlık eleştirisi yapan Kelâmcılar arasında farklı bir yeri olan Kadı Abdülcebbâr da Câhız'ın görüşlerinden iktibasta bulunmuş olması eserin ve müellifinin önemini ortaya koymaktadır. Câhız, *el-Muhtar fi'r-Red ale'n-Nasâra* adlı reddiyesinde, Kur'an-ı Kerim'in Yahudi ve Hıristiyanlara dair verdiği bilgilerin yanlışlığını iddia eden Hıristiyanların yönelttikleri altı soruya cevap vermektedir. Ayrıca Hıristiyanların kafa karıştırıcı sorularına tatmin edici cevaplar verme iddiası da yine onun eserinin özelliğini teşkil eder. Bir diğer özelliği de İslâm'ın ortaya çıkışından miladi IX. yüzyıla kadar geçen dönemde gayri Müslimlerin sosyal durumları hakkında bilgi vermesidir.²¹²

Câhız, reddiyenin yazılma sebebini açıklarken kendisine bir mektup yazıldığındah bahsetmektedir. Bu mektuba cevap yazacağını söyleyen Câhız'ın ifadelerinden anlaşılan, Hıristiyanlık ile ilgili bir takım kafar karışıklıklarının halk arasında yayıldığı, bundan rahatsızlık duyulduğu meselesidir. İşte bu tarz bir

Abdullah eş-Şerkâvî, Çev.: Osman Cilacı, Konya, Tekin Kitabevi, 1992) adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Biz bu çalışmada Abdusselam Muhammed Harun'un tahkik ettiği nüshayı kullanacağız. (Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız, **Resâilu'l-Câhız**, tahk.: Abdusselam Muhammed Harun, C. III, Mısır, 1979.)

²¹⁰ Kaplan, **a.g.e.**, s. 193.

²¹¹ Biçer, **a.g.e.**, s. 19.

²¹² Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler**, s. 44.

rahatsızlığa karşı kendisinden yardım istenen Câhız, eserini neden ortaya koyduğunu da ifade etmiştir.²¹³

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi zamanında ortaya çıkan problemlere ve bunlarla alakalı kendisine yapılan müracaatlara binaen hazırladığı eserinde Câhız'ın gayesi, Hıristiyanların İslâm'ı kötüleyen sözlerini ortaya koymak, sonra da onları çürütmektir.²¹⁴ Bunun yanında Câhız'ın bu risâlesini Halife Mütevekkil'in teşvikiyle yazdığı yönünde görüşler de bulunmaktadır.²¹⁵

Câhız eserinin birinci bölümünde Müslümanların Hıristiyanlara psikolojik ve sosyolojik olarak Yahudilere göre daha yakın olmasıyla ilgili Hıristiyanların iddialarını izah etmiştir. Buna göre hicretten sonra Yahudilerle Müslümanlar Medine'de bir arada yaşamışlardır. Bu beraberlik birbirlerini bütün yönleriyle tanımalarını sağlamıştır. Müslümanların Medine'ye gelmesinden rahatsız olan Yahudiler, düşmanlıklarını her fırsatta izhar etmişlerdir. Bu durumu bilen Müslümanlar onlara hiçbir zaman güven duymamışlardır. Buna göre, Câhız Yahudilere güven duyulmamasını sosyolojik olarak aynı şehirde yaşamak şeklinde bir yakınlığa bağlamaktadır. Yahudilerin Müslümanlara olan düşmanlıklarını ve bunun sebeplerini açıklayan Câhız, daha sonra Hıristiyanların niçin Müslümanlar tarafından sevildiği konusu üzerinde durmuştur. Bu sevgide iki etkenin bulunduğunu söyleyen Câhız, birincisinin Habeşistan'a hicret olduğunu, ikincisinin ise Kur'an'da geçen şu ayettir²¹⁶:

*“Ey Muhammed! İnsanlara en şiddetli düşman olarak, insanlardan Yahudileri ve Allah'a eş koşanları bulursun. Onlardan inananlara sevgice en yakın “Biz Hıristiyanlarız” diyenleri bulursun. Bu, onların içinde bilginler ve rahipler bulunmasından ve büyüklük taslamamalarındandır”*²¹⁷

Öte yandan Cahız, Hıristiyanların da Müslümanların gerçek dostu olamayacağına işaret ederek onların inatçı ve hilekâr olduklarını, Müslümanların

²¹³ el-Câhız, **er-Redd**, s. 337.

²¹⁴ Kaplan, **a.g.e.**, s. 187-191.

²¹⁵ Bu anlamda farklı görüşler için bkz.: Emin, **a.g.e.**, I, s. 347.

²¹⁶ el-Câhız, **a.g.e.**, III, s. 314-317.

²¹⁷ el-Maide, 5/82.

onların tuzaklarından emin olamadıklarını, dolayısıyla Hıristiyanların Müslümanlara zarar vermede Yahudilerden geri kalmadığını ifade etmiştir.

Bu risâlesinde Câhız, Hıristiyanların hadımlaşırma, sünnetsizlik, hayız ve nifastan sonra kadınların yıkanmamaları, dolayısıyla dış görünüş itibariyle temiz olsalar da, aslında manen kirli oldukları gibi uygulamaya dönük konuların yanı sıra, ahlâkî ve itikadî bozukluklarını açıklamıştır.

Hıristiyanlarda ulûhiyet konusunun açıklığı kavuşmadığını beyan eden Câhız, bu konuda her Hıristiyanın ayrı bir fikre sahip olduğunu belirtmiştir. Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki düşüncelerini anlamının mümkün olmadığını savunan Câhız, Nesturî mezhebine mensup iki kişiyle görüşüldüğünde bunların her birinin diğerine göre aksi bir görüşü savunacaklarını, o nedenle Hıristiyanlar arasında Hz. İsa ile ilgili olarak, dolayısıyla ulûhiyet anlayışlarında ciddi farklılıklar olduğunu ileri sürmüş, aynı durumun Melkânîler ve Yakubîler için de geçerli olduğunu söylemiştir. Hıristiyanların Oğul anlayışlarını reddeden Kur'an, Allah'a Babalık ve Oğulluk isnadını *“O, doğurmamış ve doğrulmamıştır.”*²¹⁸; *“Bir işe hükmettiği zaman ona sadece “ol” der ve hemen olur.”*²¹⁹ âyetleriyle hem hakikî hem de mecâzî mânâda geçersiz kılmıştır. Câhız bu karmaşık fikirlerden dolayı Hıristiyanlığa akıl erdirmenin güçlüğüne ifade etmiştir.²²⁰

Câhız, Hz. İsa'nın beşikteyken konuşması olayı üzerinde durmuş ve Hıristiyanların itirazlarını cevaplandırmıştır. Hıristiyanların, Yahudi, Mecusî, Hint ve Hazar kaynaklarında bu konuda bir bilginin bulunmadığı gerekçesiyle Kur'an'ın kendilerine iftira ettiğini savunduklarını belirtmiştir. Buna verdiği cevabında Câhız, Hıristiyanlar tarafından kabul edilen Hz. İsa'nın diğer mucizelerinin de Yahudiler tarafından kabul edilmediğini, Hıristiyanlarla Mecusilerin birbirlerini inkâr ettikleri, dolayısıyla bu konuda bir delil getirilmesinin doğru olmadığını savunmuştur.²²¹

Hz. İsa'nın kulluğunu vurgulamaya çalışan Câhız, Hıristiyan Kitab-ı Mukaddesi hakkındaki kuşkusundan dolayı kitabî değil, aklî delillerle İsa'nın beşerî

²¹⁸ İhlâs, 112/3.

²¹⁹ En'am, 6/73; Bakara, 2/117; Nahl 16/40.

²²⁰ el-Câhız, a.g.e., III, s. 322-323.

²²¹ el-Câhız, a.g.e., III, s. 324-329.

yönünü isbata yönelmiştir.²²² Hıristiyanların itikadî yönden sapıklık içinde olduklarını, bunun bir neticesi olarak Allah'ın bir çocuk edindiğini iddia ettiklerini belirtmektedir. Hıristiyanların “ibn” ve “eb” kelimelerine verdikleri mecazî anlamın doğru olmadığını; Allah'ın doğum yoluyla da mecazî olarak “evlat edinme” yoluyla da Baba olarak adlandırılmayacağını dile getirmiştir.²²³ Zira I. İznik Konsilinde alınan karara göre Hıristiyanlar genel olarak Hz. İsa'nın, Allah'ın Oğlu olduğunu iddia ederken bir kısmı da bunun mecazen olduğunu savunmuşlardır.²²⁴

Hıristiyanların “Allah'ın halîli/dostu”²²⁵ ifadesinden yararlanarak “Allah'ın Oğlu”nun da mümkün olacağı şeklindeki görüşlerini reddeden Câhız, “Allah'ın halîli” ifadesiyle, o kulun şerefine ve büyüklüğünün kastedildiğini belirtmiştir. Böyle bir şey, o kulun Allah katındaki özel konumunu ifade etmektedir. Hz. İbrahim çektiği sıkıntılardan dolayı Allah katında “dost” olarak nitelendirilmiştir. Buna göre dost tabiri Hz. İbrahim'in amelinden, halinden ve tavrından dolayı tercih edilmiştir. O nedenle doğumla oluşan oğulluk ilişkisiyle, sevgiye dayalı dost/halîl edinme birbirinden farklıdır.²²⁶

Câhız onların bu şekildeki anlayışlarını kutsal kitaplarındaki şu ifadelere dayandırdıklarını da söylemiştir:

“İsrail ilk çocuğumdur yani o yarattıklarımdan ilk Oğul edindiğimdir.”²²⁷

“Yine Allah Davud'a şöyle buyurur: “Senin bir Oğlun olacak, ben ona Baba olacağım ve o da bana Oğul olarak isimlendirilecek.”²²⁸

Hz. İsa İncil'de şöyle diyor:

“Ben Babamın ve sizin Babanızın, benim Allah'ım ve sizin Allah'ınızın yanına çıkıyorum.”²²⁹

²²² Aydın, **Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler**, s. 128.

²²³ el-Câhız, **a.g.e.**, III, s. 329.

²²⁴ el-Câhız, **Hıristiyanlığa Reddiye**, çev.: Osman Cilacı, (tahkik edenin açıklaması) s. 38.

²²⁵ “...Allah İbrahim'i dost edinmişti.” Nisâ, 4/125.

²²⁶ el-Câhız, **Resâilü'l-Câhız**, C. III, s. 325-26.

²²⁷ Mısırdan Çıkış, 4/23; Romalılara Mektup, 9/4.

²²⁸ Samuel II, 7/14.

²²⁹ Yuhanna, 20/17.

Buna benzer metinleri eserine alan Câhız, Allah hakkında caiz olmayı caiz gördükleri konusunda çokça delilin bulunduğunu savunmuştur. Onların böyle bir anlayış sahibi olmalarının nedeni, sapıklık, taklit ve teşbih inançlarıdır.²³⁰

İslâm, hiçbir şekilde Allah'ın bir Oğlu olabileceği anlayışını kabul etmez. Arapların meleklerin Allah'ın kızları olduklarını²³¹ iddia ettiklerinde bu sözün Allah'ı gazaplandırması gibi, Hıristiyanların da Allah'ın Oğlu şeklindeki yakıştırmaları onun gazabına neden olmuştur.²³² Kur'an açısından Yahudilerin "Uzeyr Allah'ın Oğludur"²³³ sözleriyle Hıristiyanların "Allah ancak Meryem Oğlu Mesih'tir"²³⁴ ve "Allah için üçüncüsüdür"²³⁵ sözleri arasında hiçbir fark yoktur.²³⁶

Câhız, Müslümanların Hıristiyanların anladıkları şekilde "İsâ Allah'ın rûhu ve kelimesidir" demediklerini, böyle bir şey söylerlerse Allah'ın İsâ'yı çocuk edinmesi ve kendisiyle birlikte Hz. İsâ'yı ilâh edinmeleri gerektiğini ifade etmiştir.²³⁷

Câhız, Allah'ın kendisine Babalık sıfatının verilmesinden daha büyük, insanın da soy açısından Allah'ın Oğlu olmaktan daha hakir olduğunu söyleyerek, böyle bir anlayışın çok cahilce olduğunu vurgular ve bunun sadece Hıristiyanları bağladığını söyler. Ayrıca onların Mesih için ilâh yakıştırmasında bulduklarını, halbuki İsâ'nın havarilerine "kardeşlerim" diye hitap ettiğini, bundan kaynaklanan ilişkinin çok problemliliğini ifade eder. Câhız onların bu tür iddialarının çok tehlikeli olduğunu, böyle bir şeyin neticede Hıristiyanların Allah hakkında Baba, dede ve amca demeleriyle eşdeğer olduğunu ifade eder. Bu tür yakıştırmaları Allah'ın büyüklüğünü tanımayanlar ve insanın değerini küçültenler caiz görebilir.²³⁸

Câhız'a göre Hıristiyanlar, Babasız olarak dünyaya geldiği için Hz. İsâ'ya "Allah'ın Oğlu" yakıştırmasında bulunmuşlardır. Onların bu yöndeki görüşlerini çürütmeye çalışan Câhız, "*Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) İsa'nın*

²³⁰ el-Câhız, **Resâilu'l-Câhız**, III, s. 329-330.

²³¹ "Cinleri O yaratmışken kâfirler Allah'a ortak koşular. Körü körüne O'na oğullar ve kızlar uydurdular. Haşa, O onların vasıflandırmalarından yücedir. En'âm, 6/100.

²³² el-Câhız, **a.g.e.**, III, s. 331-332.

²³³ et-Tevbe, 9/30.

²³⁴ el-Maide, 5/17

²³⁵ el-Maide 5/73.

²³⁶ el-Câhız, **a.g.e.**, III, s. 348.

²³⁷ el-Câhız, **a.g.e.**, III, s. 348.

²³⁸ el-Câhız, **a.g.e.**, III, s. 332.

durumu, Âdem'in durumu gibidir: Onu topraktan yarattı. Sonra ona "ol" dedi. O da hemen oluverdi"²³⁹ âyetini zikrederek, Hz. Âdem ve Havva'nın babasız yaratılmasına dikkat çekmiştir. Hz. Âdem'in anne ve babası olmadan dünyaya gelmesi gibi, Hz. İsa da aynı şekilde bir ilişki söz konusu olmaksızın annesi Meryem'in hamile kalması ile dünyaya gelmiştir. Kur'an özelde teslîs, genelde ise Hıristiyanlıkla ilgili ayetlerde, Hz. İsa ve Meryem'den bahsederken Hz. İsa'nın Allah'ın Oğlu olamayacağını ve annesi Meryem'in iffetli olduğunu belirtmiştir.²⁴⁰

Câhız, İsa'nın babasız yaratılmasından dolayı Allah'ın Oğlu olduğu kabul edilirse, Âdem ve Havva'nın sadece babasız değil, annesiz de yaratıldığı için "Allah'ın Oğlu" olmaya daha layık olduklarını belirtmiştir. Şayet bu isimlendirme Allah'ın "Rabbahu/onu terbiye etti" ifadesinden dolayı ise, bu beslemek, yedirmek, içirmek, rızıklandırmak ve doyurmak gibi anlamlara gelir. Allah bunu insanların hepsine vermiştir.²⁴¹

Eserinde Yahudilerin Uzeyr ve Allah hakkındaki görüşlerine de yer veren Câhız, Kur'an-ı Kerîm'in, Yahudilerin sapıklıklarıyla ilgili bir takım bilgiler verdiğini ifade etmiştir. Bu konuya kısaca değindikten sonra, Hz. İsa üzerinde duran Câhız, Hıristiyanların Hz. İsa'yı "Rûhullah" ve "Kelimetullah" olarak niteleyen Kur'an'ın bu konuda kendilerini desteklediğini iddia ettiklerini söylemiştir. Zira "*Ey Kitap ehli! Dininizde taşkınlık etmeyin. Allah hakkında ancak gerçeği söyleyin. Meryem Oğlu İsa Mesih, Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir rûhtur.*"²⁴² âyetlerinde Allah'ın rûhu ve kelimesi olduğu ifade edilmiştir.²⁴³

İsa ve teslîs anlayışı bağlamında rûh tartışmaları da önemli bir yer tutar. Câhız, Hıristiyanların, rûhun gerçekte Allah'ta olduğuna, ondan ayrılıp Hz. İsa'nın bedenine ve Meryem'in karnına girdiğine inandıklarını belirtir. İslâm'a göre ise Cebrail, Rûhullah ve Rûhu'l-Kuds diye isimlendirilmiştir. Hıristiyanların mantığıyla

²³⁹ Âl-i İmrân, 3/59.

²⁴⁰ "Meryem, "Ey Rabbim! Bana bir beşer dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur?" dedi. Allah, "Öyle ama, Allah dilediğini yaratır. O bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece "ol" der, o da hemen oluverir" dedi." Âl-i İmrân, 3/47.

²⁴¹ el-Cahız, a.g.e., III, s. 342.

²⁴² en-Nisa, 4/171.

²⁴³ el-Cahız, a.g.e., III, s. 345-46.

bakılacak olursa, Hıristiyanların İsa hakkında söylediklerini Müslümanların da Cebrail hakkında söylemeleri gerekirdi. Aynı şey Hz. Âdem için de geçerli olurdu.²⁴⁴ Zira Allah, Âdem hakkında “*Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi rûhundan üflemiştir.*”²⁴⁵ demektedir.

Eserinin son bölümünde, Hz. İsa’yla ilgili genel bir değerlendirme yapan Câhız, İsa’nın nasıl olup da Tanrılık makamına çıktığını sormuştur. Ona göre Hıristiyanların Oğulla ilgili inançlarından birisi de, onun insanî özelliklerini kaybetmeden ilâhî bazı vasıflara sahip olmasıdır. Buna karşılık Câhız ilâhî vasfın hem İsa’da hem de başkasında bulunan bir şey olup olmadığını sorar. Ona göre ilâhî vasfı şayet, hem onda hem de başkasında bulunuyorsa, Hz. İsa’nın ilâh diye isimlendirilmesi doğru olamaz. Bu vasfın sadece onda olduğu kabul edildiğini varsayan Câhız, bu durumda ilâhın cisim olması şeklinde bir sonucun doğacağını savunur. Câhız’a göre onların bu inançları dolayısıyla ilk dönem Hıristiyanlarla sonrakiler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.²⁴⁶

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, Câhız’ın reddiyesinin en önemli özelliği, İslâm’a karşı Hıristiyanların yaptıkları eleştirilerde ileri sürdükleri bazı soruları cevaplandırması, dolayısıyla İslâm’a dil uzatan Hıristiyanların kendi dinlerinin tutunacak bir dalının olmadığını isbatlama çabasıdır. Eserin bir başka özelliği de, Hz. Peygamber döneminden itibaren Miladî IX. asra kadar gayr-i Müslimlerin sosyal durumları hakkında önemli bilgiler vermesidir.

Câhız’ın işlediği konuları orta seviyede bir üslupla kaleme almış olması dolayısıyla, amacının halkın bu anlamda faydalanmasını sağlamak olduğu anlaşılmaktadır. Fazla teferruata ve karmaşık konulara girmemiş, günlük hayatta sorulması muhtemel sorulara cevaplar vermiştir. Ayrıca her ne kadar eserini Hıristiyanlara yönelik yazmışsa da, zaman zaman Yahudilere de değinmiştir. Dönemine kadar Yahudiler ve Hıristiyanlarla ilgili önemli bilgiler veren Câhız, Hıristiyanlardan bahsederken Kutsal Kitab’a vâkıf olduğunu da göstermiştir.

²⁴⁴ el-Cahız, **Resâilu’l-Câhız**, III, s. 348.

²⁴⁵ es-Secde 32/9.

²⁴⁶ el-Cahız, **a.g.e.**, III, s. 350-52.

Şurası bir gerçek ki, Hıristiyanların Müslüman toplum içindeki konum ve itibarları ve diğer bazı tavırları halk tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Müslümanların duyduğu rahatsızlıktan kaynaklanan bu tepkiler, bazen doğrudan saraya iletildiği gibi, bazan da dönemin aydınlarından bu anlamda bir destek istenmiştir. Câhız'ın eserini kaleme almasında saray erbabının telkin ve tavsiyelerinin de etkili olduğu görüşleri dile getirilmektedir.²⁴⁷ Durum her ne olursa olsun, Câhız'ın böyle bir eseri yazarak halkın duygularına tercüman olma görevini üstlendiği anlaşılmaktadır. Bütün bunları yaparken dönemin ilmi metotlarıyla kendi edebi gücünü birleştirerek İslâm'ı savunmayı amaçlamıştır. İslâm'ın diğer din mensuplarına karşı savunulmasını Müslüman olmanın bir gereği olarak düşündüğünü ortaya koymuştur.

E. Reddiyelerde Öne Çıkan Tartışma Konuları

Hıristiyanlıkla ilgili Kur'an'da geçen âyetlerle başlayan Müslüman-Hıristiyan teolojik ilişkileri iki alanda gelişme göstermiştir: Birincisi, aynı coğrafyada yaşayan Hıristiyan gruplarla Müslümanların ilişkileridir. İkincisi ise, Kur'an âyetlerinden hareket ederek ortaya konan değerlendirmelerdir.

İslâm tarihî açısından hicrî III. yüzyıla kadar geçen sürede bu iki alanın birbirine girdiğini görüyoruz. Ancak konunun Tefsir, Hadis, Kelâm, İslâm hukuku ve reddiyeler açısından incelenmesi hicri III. asırdan sonra başlamıştır. Hıristiyanlığa karşı yazılan reddiyelerin bu tarihten itibaren ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Tabi bu reddiyeleri yazanların büyük çoğunluğunun Mutezilî Kelâmcılar olduğunu burada bir kez daha ifade etmek gerekir. Söz konusu bu reddiyelerin bir takım farklı yaklaşımları olsa da, her birinin reddiye geleneğine önemli katkıları olmuştur. Zira bunların bir kısmı Hıristiyanları İslâm'a davet kastıyla yazılmış, bir kısmı ise Hıristiyanlığı tenkid ederek bazen onların dinlerinin doğruluğunun söz konusu olmadığına dikkat çekilmiş, bazen de Müslümanların bu anlamda oluşacak kafa karışıklığını önlemek amaçlanmıştır. Müslüman-Hıristiyan bilginlerinin bu anlamda

²⁴⁷ Kaplan, **a.g.e.**, s. 145-146.

karşılaşmaları dinî tartışmalarla başlamış, mektuplaşmalarla devam etmiş ve nihayet reddiyelerle bugüne kadar ulaşmıştır.²⁴⁸

Reddiye geleneğinin oluşmasında önemli bir yer tutan mektuplaşmaya en büyük örnek Haşimî ile Kindî arasındaki mektuplaşmadır. Muhatabı olan Haşimî'ye verdiği hayali delilleriyle İslâm Tevhîd anlayışını iptal ettiğini düşünen Abdülmesih el-Kindî, Tanrı'nın birliğine yönelen bütün önermeleri tek tek iptal etme gayretini gösterirken ortaya koyduğu titizliği üçlü-birlik doktrinini temellendirirken göstermemiştir. O, üçlü-birlik doktrinini isbatlamak için delilleri sıralamak yerine meseleyi bir muamma olarak açıklamayı tercih etmiştir.

Hıristiyan ilâhiyatçılar, Kitab-ı Mukaddes'teki bazı naklî delillerin²⁴⁹ yanında aklî bir takım delilleri de kullanarak, Tanrı denilen teslîsin aslında "bir" olduğunu isbatlamaya gayret gösterirken, Müslüman düşünürler, teslîsin Hıristiyanların da kabul ettiği Allah'ın mutlak birliği anlayışıyla bağdaşmadığını bazen İncil metinleriyle isbatlamaya çalışmışlar bazen de bu görüşlerini mantıkî delillerle destekleme yoluna gitmişlerdir.

Müslüman reddiyecilerin teslisle alakalı itirazlarına Hıristiyan ilâhiyatçılar tarafından cevaplar verilmiş, ancak bu cevaplar onların ortaya attıkları şüpheleri izale etmeye yeterli olmamıştır. Ali b. Rabbân et-Taberî, İslâm'ın Tevhîd inancını, Allah'ın varlığı ve birliği ilkesini ortaya koyduktan sonra, Hıristiyanların böylesi bir Tevhîd anlayışından uzak olduklarını iddia etmiştir. Hıristiyanların, böylece üç Tanrı'ya, hatta Baba, Oğul, Kutsal Rûh ve ezelf insan olan Mesih olmak üzere dörde dahi çıkabilecek bir Tanrı anlayışına sahip olduklarını belirtmiştir.²⁵⁰

Müslüman olmadan önceki dini olan Hıristiyanlık kutsal metinlerine son derece hakim olan Taberî'ye göre, Hıristiyanların Mesih'i bir kul, bir elçi değil de ezelf bir yaratıcı olarak görmeleri İncil'deki Mesih ile ilgili ifadelere uygun değildir. Hıristiyanların kullandıkları gibi Allah gerçek anlamda Baba olursa, ya ezelf olmayan bir şey doğurmuş olur ya da hâdis olan bir şeyi doğurmuş olur. Allah'ın ezelf bir şey doğurduğunu kabul edemeyiz. Bu muhaldir. Çünkü ezelf olan şey

²⁴⁸ Kaplan, **a.g.e.**, s. 152-153.

²⁴⁹ Yuhanna, 1/1-3; Yuhanna, 1/14; Yuhanna, 17/21; Matta, 28/19; Geniş bilgi için bkz.: Michel, **a.g.e.**, s. 64-76.

²⁵⁰ et-Taberî, **er-Redd**, s. 120-121.

doğmuş olamaz. Allah'ın ezeli olmayan bir şey doğurduğunu kabul edersek “eb” yani Baba hâdis olmuş olur. Bu da İznik'te kabul edilen Hıristiyan anlayışına aykırı olur.²⁵¹

Erken dönem doğu Hıristiyanlığı içinde ayrı bir yere sahip olan Nesturîlik, Ya'kubîlik ve Melkânîlikten oluşan üç Hıristiyan mezhebinin görüşlerini ayrı ayrı inceleyen Ebu İsa el-Verrâk, teslîs ve inkarnasyon öğretilerini rasyonel bir tahlile tabi tutar. Üç Hıristiyan mezhebi de teslîsi oluşturan asılların Baba, Oğul ve Rûh'tan meydana geldiği konusunda hemfikirdirler. Yine bu asılların cevheriyette bir, asıllıkta (uknumiyette) ise farklı oldukları, her birinin ayrı bir cevheri olmasına karşın onları bir cevher-i âmm'in meydana getirmesi de ittifak edilen bir konudur. Ancak bu asılların mahiyeti ve inkarnasyonun hangi yolla gerçekleştiği, bu mezhepler arasında bir ihtilaf konusudur.

Reddiye geleneğinde önemli bir yere sahip olan başka bir isim de hiç şüphesiz Câhız olmuştur. O, Hıristiyanlarla tartışmaya giren ilk Müslüman âlimlerden kabul edilmektedir. Risâlesinde Hıristiyanların İslâmiyeti kötüleyen görüşlerini ortaya koymayı amaçlayan Câhız, Hıristiyanların dinlerinin sahihliği konusunda savunacakları bir şeyin olmadığını ileri sürmüştür. O, reddiyesinde, bu inancın tutarsızlığını anlamak için akla vurgu yaparak mantıki olarak da düşünülmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Taberî ve Kasım b. İbrahim'in *eb* ve *ibn* kelimelerine verdikleri mecazî anlamları da kabul etmeyen Câhız, Allah'ın doğum ya da mecazî olarak evlat edinme yoluyla Baba olarak adlandırılmayacağını, insana ait bu tabiatları Allah'a isnad eden kimsenin Allah'ı tam olarak bilmediğini ve onun ulûhiyetini tam olarak tanımadığını ifade etmektedir.

Teslîs anlayışı çerçevesinde “rûh” tartışmaları da önemli bir yer tutmaktadır. Câhız, Hıristiyanların Hz. İsa'yı “Rûhullah” ve “Kelimetullah” olarak niteleyen Kur'an'ın bu konuda kendilerini desteklediğini iddia ettiklerini söylemiştir. Zira “*Ey Kitap ehli! Dininizde taşkınlık etmeyin. Allah hakkında ancak gerçeği söyleyin. Meryem Oğlu İsa Mesih, Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve*

²⁵¹ et-Taberî, **er-Redd**, s. 147.

kendinden bir rûhtur."²⁵² âyetlerinde Allah'ın rûhu ve kelimesi olduğu ifade edilmiştir.²⁵³

Câhız, İslâm'ın Cebrail'i Rûhullah ve Rûhu'l-Kuds diye isimlendirdiğine dikkat çekmiştir. Hıristiyanların mantığıyla bakılacak olursa, Hıristiyanların İsa hakkında söylediklerini Müslümanların da Cebrail hakkında söylemeleri gerekirdi. Aynı şey Hz. Âdem için de geçerli olurdu.²⁵⁴ Zira Allah, Âdem hakkında "*Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi rûhundan üflemiştir.*"²⁵⁵ demektedir.

Cahız, Müslümanların Yahudilere ve Mecusilere göre Hıristiyanlara daha yakın olmalarını çeşitli nedenlere bağlamıştır:

Birincisi, Müslümanlar Hıristiyanlarla, Yahudilerde olduğu gibi Medine'de doğrudan bir münasebet içinde bulunmamışlardır. Allah Rasûlü Medine'ye yerleşince huzurları kaçan Yahudiler hile ve desiselere başvurmuşlardır. Hıristiyanlar Yahudiler gibi Allah Rasûlü'nü ve Müslümanları yermemişler, onlara tuzak kurmamışlardır. Yahudilerin bu durumunu bilen Müslümanlar onlara hiçbir zaman güvenmemişlerdir. İşte Câhız'ın üzerinde durduğu yakınlıktan kaynaklanan problem budur.

İkincisi, Muhacirler Habeşistan'a hicret edince, Habeşlilerin Müslümanlara yardım etmeleridir.

Üçüncüsü Yahudilerle komşu olmaları nedeniyle, alışverişleri daha sıkı olmuş, bu da çekişmeyi daha da şiddetlendirmiş, buna karşılık Hıristiyanlarla bu derecede bir alışveriş içinde olmamışlardır.

Dördüncüsü ve en önemlisi de, Kur'an'da geçen "*Andolsun ki, müminlere karşı insanlardan en şiddetli düşman olarak Yahudileri ve bir de Allah'a ortak koşanları bulursun. Onlardan müminlere karşı en yakın sevgi gösterenleri ise, "Biz Nasraniyiz" diyenleri bulursun. Bu da, onların arasında papazlar ve rahipler bulunduğu içindir; hem onlar büyüklük taslamazlar.*" âyetidir.²⁵⁶ Câhız'e göre bu

²⁵² en-Nisa, 4/171.

²⁵³ el-Cahız, **Resâilu'l-Câhız**, III, s. 345-46.

²⁵⁴ el-Cahız, **a.g.e.**, III, s. 348.

²⁵⁵ es-Secde 32/9.

²⁵⁶ el-Mâide, 5/82.

âyetin verdiği mesajı avam tabakası yanlış yorumlamış, Hıristiyanlar ise bu âyete sıkı sıkıya sarılmışlardır. Bu âyete göre Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında bir itikadî yakınlığın varlığı anlaşılmalıdır, sadece siyasi, psikolojik ve sosyolojik açıdan bir sorunun olmadığı ve bu anlamda bir yakınlığın olduğu şeklinde kabul edilmelidir.²⁵⁷

Yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, Câhız'ın reddiyesi, IX. asrın oldukça önemli reddiye eseridir. Câhız, bu eseriyle -her ne kadar dikkate almazsa da- Hıristiyan Kitab-ı Mukaddesine vukufiyetini göstermiştir. Bununla birlikte diğer reddiyelerden farklı olarak, Hıristiyanlığın en önemli problemlerinden olan teslîs konusuna detaylı bir şekilde bakmamıştır. Zira O, yazdığı bu reddiyesiyle İslâm'a yönelik itirazları genel olarak cevaplandırarak Hıristiyanların tutarsızlığını göstermeyi hedeflemiştir.

Özetle, özellikle teslîsin ikinci uknumu olan İsa'nın insan kılığına girmiş Tanrı olarak ulûhiyet kazanmasından kaynaklanan teolojik, felsefî ve mantıksal problemler, bütün reddiyelerde hissedildiği üzere Hıristiyan ilâhiyatçıları sıkıntıya sokmuş görünmektedir. Kaldı ki, bazı Hıristiyan ilâhiyatçıların da teslîse yönelik bazı eleştirilerde bulunmaları bu konudaki kafa karışıklığını göstermesi açısından önemlidir.

²⁵⁷ el-Câhız, **Resâilu'l-Câhız**, s. 309-314.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İLK DÖNEM KELÂMCILARININ TESLÎS
ELEŞTİRİLERİ

I. KELÂM İLMİ VE KELÂM'DA TESLİS ELEŞTİRİSİNİN YERİ

Öncelikle Kelâm'ın kendisine ait nasıl bir tanım geliştirdiğini ve Kelâm'da hangi konuların ele alındığını ortaya koyduktan sonra, bu anlamda genelde diğer din ve mezheplere özelde ise Hıristiyanlık konusuna getirilen eleştirileri anlamaya çalışalım. Doğrusu Kelâm ilmi, İslâm dininin inanca ve davranışlara dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve aklî yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim diye tanımlanmıştır.¹ Bu anlamda Kelâm, bu güne kadar ortaya çıkan bütün itikadî problemlere çözüm bulmak amacıyla yola çıkmış, bu çerçevede Kur'an'da tespit edilen inanç esaslarına aykırı olan her türlü görüş ve düşünceyi reddetmiştir. Bununla birlikte, Kur'an'da yer alan inanç esaslarını ilkesel anlamda isbat ve izah edici özelliği daha ağır basmaktadır. Zira Kelâm ilmi inkarcılar tarafından ileri sürülen görüşleri reddederek İslâm dinini savunan bir özelliğe sahip ise de, bunun yanında İslâm ilkelerinin doğruluğunu hem aklî yöntemlere dayanarak hem de bilimsel verilerden yararlanarak isbatlamıştır.² Kelâm'ın bu özelliği, konusu ve gayesi itibariyle yapılan bütün tanımlarında öne çıkarılmıştır. Cürçânî'nin (ö. 816/1413)³ ve Taftazânî'nin (ö. 792/1390)⁴ tanımlarından çıkan sonuç, nasları hareket noktası yaparak inanç noktasında ortaya çıkan problemlere cevap bulma, İslâm itikadının aklî temellerini kurma, insanları taklit düzeyinden tahkik seviyesine çıkarma ve dışarıdan gelen tehditlere karşı savunmadır.⁵

Kelâmcıların diğer din ve mezheplere olan ilgisi sadece bir entellektüel meraktan ibaret olmamıştır. Onlar Allah'ın zât ve sıfatları başta olmak üzere usulü'd-

¹ İslâm âlimleri İslâm itikadının esaslarını tespit etmeyi amaçlayan kelâmın önemini vurgulamak amacıyla kelâmın öğrenip geliştirilmesini farz-ı kifâye şeklinde bir yükümlülükle ifade etmişlerdir. Bu yönüyle kelâm, İslâm'ın ana ilkelerini belirleyip temellendiren bir disiplin olduğuna göre dinî ilimlerin aslımı oluşturduğu kabul edilmiştir. Bu kabulde kelâmın ele aldığı konuları arasında Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberliğin ve ahiretin meselelerinin yer alması oldukça etkili bir husustur. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yavuz, "Kelâm" mad., C. IIV, **DİA**, s. 196-197.

² Yavuz, "Kelâm" mad., **DİA**, C. IIV, s. 196.

³ "Kesin delillerin getirilmesi ve şüphenin kaldırılmasıyla dinî akîdelerin isbatıdır." Seyyid Şerif Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf, (el-Mevâkıf ile birlikte)**, tahk.: Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Dârü'l-Cil, 1997, C. I, s. 32.

⁴ "Dinî akîdeleri kesin deliller ile bilmektir." Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftazânî, **Şerhu'l-Makâsid**, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1989, C. I, s. 163.

⁵ Emrullah Yüksel, **Sistematik Kelâm**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005, s. 15-16.

dîn dediğimiz dinin aslını oluşturan pek çok meseleyi anlamamızı sağlayacak açıklamalarda bulunmaya çalışmışlardır.

Hz. Peygamber döneminde ve onu takip eden erken dönemlerde Kelâmî tartışmaların çok yoğun olmadığını biliyoruz. Ancak sonraki dönemlerde Müslümanların diğer din mensuplarıyla ilişki kurmaları sonucu, kültür ve inançlar değişik açılardan karşılaşma durumunda kalmıştır.⁶ Dinin temel hükümlerini ilgilendiren ve geniş bir alana yayılan Müslüman coğrafyasının gerek içinden gerek dışından gelen eleştiriler, II. yüzyıldan itibaren Mu'tezile âlimleri tarafından cevaplandırılmıştır. Onların başlattığı bu hareketi daha sonra Sünnî Kelâmcılar sürdürmüştür. İşte bu bağlamda başta Hıristiyanlık olmak üzere, Yahudilik, Mecusilik ve diğer dinî akım ve gruplara ait görüşlerin eleştirilmesi Kelâm konularının içinde yer almıştır.⁷ Bunun bir sonucu olarak Müslümanların yaşadığı bölgelerde Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili tartışmalar da yapılmaya başlanmıştır. Böyle bir ortamda İslâmî ilimler kendi seyrinde gelişirken, Kelâm ilmi de kendi mecrasını belirleyerek yoluna devam etmiştir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, teslîs meselesi genellikle İslâm inancındaki vahdâniyet sıfatı bağlamında ele alınmıştır. Zira İslâm, tevhîd inancı üzerine tesis edilen ve en büyük vurgusunu bu hususta yapan bir din olması hasebiyle, diğer dinlerle bu anlamdaki karşılaşmalarında en fazla üzerinde durulan konu, Tanrı'nın mahiyet ve birliği konusudur.⁸ İslâm'ın, doğduğu ilk günlerden itibaren tevhîd dini olarak bilinmesi, gerek o çağda, gerek daha sonra, ota çıkacak olan çok Tanrıcı anlayışların bu algılarının yanlış olduğuna dikkat çekmek ve düzeltmek amacını taşımasını gerekli kılmıştır.⁹

Öte yandan başta İslâm olmak üzere semâvî dinlerin her birinin kendine ait bir alâmet-i fârikası vardır. İslâm açısından bu fark tevhîd ise, Hıristiyanlık açısından da teslîs inancıdır. Bu nedenle, Hıristiyanlık söz konusu olduğunda en büyük tartışma

⁶ Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1998, s. 225-227.

⁷ Yavuz, "Kelâm", **DİA**, IIV, s. 197.

⁸ Saime Leyla Gürkan, "Dogmaya Karşı Akıl: Mâtürîdî'nin Teslîs İnancını Tenkidi", İstanbul, **İÜİFD.**, Yıl: 2009, Sayı: XIX, s. 63.

⁹ Topaloğlu, "Allah" **DİA.**, II, s. 477.

konusu, Hıristiyanlığın alamet-i farikası olan teslîs akîdesine öncelik verilmiştir.¹⁰ Bu bağlamda İslâm âlimleri Hıristiyanların teslîsi bir “sır” olarak kabul etmelerine ve bu konu üzerinde herhangi bir akıl yürütmeyi reddetme anlayışlarına dikkat çekmişlerdir. Bu nedenle Hıristiyanlığa yöneltilen eleştirilerde onların teslîs anlayışlarıyla birlikte hulûl ve ittihâd görüşleri de ele alınmıştır. Bunun yanı sıra İncil’i tahrif ettikleri de onlar için bir suç olarak zikredilmiştir.¹¹

Konunun Kelâm’ın tarifi, konusu ve gayesi açısından durumunu tespit ettikten sonra, bu bölümde artık İslâm Kelâmcılarının genel olarak Hıristiyanlık özellikle teslîs konusuna dair eleştirilerini inceleyeceğiz. Burada teslîs eleştirisinde bulunan ilk dönem Kelâm eserlerinin genel yapısı ve özellikleri hakkında bilgi verilecektir. Zira tezimizin asıl konusu ilk dönem Kelâmcılarının teslîs eleştirisi olduğu için onların konu ile ilgili görüşlerine bu bölümde ayrıntılı biçimde yer verilecektir.

II. KELÂMCILARIN TESLÎS ELEŞTİRİLERİ

A. Müttekaddimûn Dönemi Kelâmcıları

Kur’an ve hadislerden hareketle, İslâm inancının esaslarını isbat etmeyi amaçlayan Kelâm ilminin muhtevasının, İslâm tarihî boyunca giderek genişlediği görülmektedir. Başlangıç döneminde Kelâm ilminin başlıca konusu Allah’ın zâtı, sıfatları ve fiilleriydi. İslâm dünyasında felsefenin yaygınlık kazanmasının ardından Kelâmın konusu genişlemiş ve “varlık” (mevcud) kavramını da içine almıştır. Ancak Kelâm, “varlık” kavramını tabî ilimler gibi değil, başlangıcı ve sonu açısından (mebde’ ve meâd),¹² yoktan yaratılış ve bütün varlıkların döneceği yerle ilgili meseleler açısından konu edinmiştir.

¹⁰ Biçer, **İncil**, s. 17.

¹¹ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Razî, **Meâlimu Usûli’-d-Dîn**, (Muhassal adlı kitabın kenarında), Mısır, 1323, s. 94-95; el-İcî, **el-Mevâkıf**, el-Cürçânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, III, s. 24-25, et-Taftâzânî, **Şerhu’l-Mekâsîd**, C. II, s. 69-70; **Şerhu’l-Akâid**, s. 77-78.

¹² Mebde’ ve Meâd birer zaman ismi olup, “başlangıç ve yeniden dönüş vakti” olarak anlamlandırılmıştır. Terim olarak mebde’ Allah’ın yaratıkları ilkin yarattığı sürecin, meâd ise dünya hayatının son bulmasıyla ebedi olan ahret hayatının başladığı dönemin adıdır. Kur’an ve hadislerde farklı siygalarda kullanılan bu iki terim, kelâm ilminde âlemin yaratılışı çerçevesinde mebde ve âhret hayatı bağlamında meâd kavramı kullanılır. Bkz.: Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 207.

Gazalî'den sonraki Kelâmîcılar döneminde Kelâm ilminin muhtevası daha da genişlemiştir. Felsefenin konularıyla birlikte mantığın birçok temel meselesini de içine almıştır. Bu dönemde Kelâm, malum denebilecek hemen bütün konularla ilgilenmeye başlamıştır. Kelâm ilminin ilgilendiği bilgi konuları iki ana unsurdan oluşmuştur. Birinci unsur mesâil ve makâsîd denilen temel dini inançlar; ikinci unsur da mebâdî ve vesâil adı verilen, temel dinî inançları ispatlamaya yarayan bilgiler meydana getirmiştir.

İslâm düşüncesinin en verimli ve dinamik unsurunu oluşturan Kelâm İlmi yaklaşık hicrî II. yüzyıldan itibaren müstakil bir bilim haline gelmiştir.¹³ Çeşitli ilim dalları gelişim süreçlerine bağlı olarak içeriklerinde bir takım değişikliklere gittiği gibi, Kelâm da değişen şartlara bağlı olarak muhtevasında farklı bir söylem kullanma ve açılımda bulunma gereği duymuştur. Mütakaddimun döneminde Kelâmın konusu “zat-sıfat” ilişkisiyken; müteahhirun döneminde Kelâmın konusu “İslâm filozoflarının ilahiyat konusundaki görüşleri ile mücadele olmuştur”.¹⁴ 19. yüzyıldan sonra Kelâmın muhtevasında gözlenen değişiklikler nedeniyle bu dönem Yeni İlmi-Kelâm dönemi olarak adlandırılmıştır. Zira bu dönemde Kelâm ilmi, felsefî bir görüş olarak materyalizmi bütün biçimleriyle reddeden, dine karşı yapılan bilimsel eleştirileri cevaplayan, yeni felsefe akımlarını İslâm esasları açısından eleştiren, tabîî bilimlerden yararlanarak Allah'ın varlığını ispatlayan, İslâmın inanç ilkelerini açıklayan bir ilim durumuna gelmiştir.¹⁵

Kelâm'ın amaç ve konuları çerçevesinde birbirinden farklı olarak değerlendirilen müteakaddimun ve müteahhirun döneminin ayrıştırıcı noktası Gazzâlî'dir. Gazzâlî öncesinde gerek Mutezile gerek Mâtürîdî ve Eş'arî mezhebine

¹³ Müslümanların farklı kültürlerle karşılaşmaları sonucu, İslâm kelâmîcıları hicrî II. yüzyıldan itibaren diğer din ve mezheplere karşı entelektüel anlamda bazı tenkitlerde bulunmuşlardır. Bkz.: Hulusi Arslan, “Kadı Abdülcebbar'ın Hıristiyan İlahiyatına Yönelttiği Teolojik Eleştiriler”, *Kelâm Araştırmaları*, 8/1 (2010), s. 13.

¹⁴ Mahmut Ay, “Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü”, **Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu**, Elazığ, Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 2004, s. 145.

¹⁵ M. Sait Özervarlı, **Kelâmda Yenilik Arayışları**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008, 2. baskı, s. 56; “Seyyid Ahmed Han, Şibli Numani, Emir Ali, Muhammed İkbâl, Ebu'l-Kelâm Azad, Fazlurrahman ve Vahiduddin Hân Kelâm ilmine yeni bir metot ve muhtevayla modern çağın İslâm'a meydan okumalarına karşı akılcı bir biçimde çözüm getirebilecek bir bakış açısı kazandırmaya çalışan isimlerdir.” bkz.: Ramazan Altıntaş, *Yeni Bir Kelâm: Vahiduddin Han Örneği*, Sivas, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, C. 7, Sayı:1, s. 103-104.

mensup bilginlerden bazıları Hıristiyanlık ve Hıristiyanlığın teslîs inancına yönelik bir takım tenkitlerde bulunmuşlardır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Ebu Mansur el-Mâtürîdî, Bâkillânî, Kâdı Abdülcebbâr, İbn Hazm, Cüveynî, Ebu'l-Yusr el-Pezdevî ve Ebu'l-Muin en-Nesefî çalışmamız kapsamında aşağıda incelenecek isimleri teşkil etmektedir.

1. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936)

Eş'arîliğin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) dinler, inançlar ve mezhepler hakkında ilk dönem çalışmalarından¹⁶ birisi olan *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* adlı eserinde, Hıristiyanlığı müstakil bir bölümde ele almamıştır. Ancak bazı yerlerde İslâm dışı bazı sapık din ve mezheplere ait ilâh anlayışlarını verirken Hıristiyanlığın teslîs inancına değinmiştir. Bu bağlamda, Hz. İsâ'nın tabiatı ve Şîa'nın Hz. Ali hakkındaki görüşleriyle, Hıristiyanların Hz. İsâ hakkındaki düşüncelerinin benzerliği gibi konuları ele aldığı görülmektedir.¹⁷ Kitabının adıyla uygunluk arzedecek şekilde bu bölümlerde aslında farklı mezhepleri ve onların görüşlerini ele almış, Hıristiyanlık'tan onların görüşleriyle bağlantılı olarak bahsetmiştir.¹⁸

Cevherle alakalı bölümde insanların cevher ve anlamı konusunda dört fırkaya ayrıldıklarını belirten Eş'arî, Hıristiyanların cevheri, zâtıyla kâim olan şey olarak tanımladıklarını söylemiştir.¹⁹ Hıristiyanlık konusuna ilgili bölümlerde değinen Eş'arî, eserinin adına uygun bir şekilde aslında farklı mezhepleri ve görüşlerini tahlil ederken Hıristiyanlık konusuna da değinmiştir.

2. Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944)

Eserlerinde genel olarak aklî düşünceyi önemseyen Ebû Mansur Mâtürîdî de Hıristiyanların tevhîd düşüncesine aykırı gördüğü düşüncelerini eleştirmiştir.²⁰ Mâtürîdî İslâm düşüncesinde ortaya çıkan farklı din ve telakkiler içerisinde, akılcı

¹⁶ Ebü'l-Hasan İbn Ebu Bîşr Âli b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, çev.: Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005, (çevirmenlerin önsözü), s. 23.

¹⁷ Ebu'l Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn**, C. I, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999, s. 66-88.

¹⁸ Sinaoğlu, **Hıristiyanlık**, s. 90.

¹⁹ el-Eş'arî, **Makâlât**, II, s. 8-10.

²⁰ Musa Koçar, "Mâtürîdî'nin Hıristiyanların Tanrı Anlayışına Yönelttiği Eleştiriler", Isparta, **SDÜİFD**, Yıl: 2007/1, Sayı: 18, s. 16.

din anlayışının en önemli isimlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. O, kendi döneminde ortaya çıkan dinî problemlere kendi bakış açısıyla çözümler üretmeye çalışmış, bu yolda önemli isimlere hocalık yaparak onları yetiştirmiştir.²¹

İmâm Mâtürîdî'nin yetiştiği Maverâünehir bölgesi içinde önemli bir merkez olan Semerkand İslâm öncesi ve İslâm sonrası dönemde, birçok din ve kültürün kavşak noktası olmuştur. Kuşkusuz Mâtürîdî'nin böyle bir bölgede yetişmesi farklı din ve kültürlerle mensup insanlara bakış açısı kazanmasında önemli bir rol oynamıştır.²² Öte yandan zât-sıfat tartışmalarında daha etkin ve keskin davranan Mu'tezile başta olmak üzere çeşitli Kelâm okullarının Tanrı'nın sıfatları üzerindeki tartışmaları, aynı zamanda birer teslîs eleştirisi olarak yorumlanmaktadır. Bu noktada Mâtürîdî'nin İsa Mesih'in ilahlığı ve teslîs anlayışına yönelik eleştirisi önem arz etmektedir. Zira Mâtürîdî, Eş'arîlik ve Mu'tezile'ye nisbetle Hıristiyan din bilginleriyle polemikten daha uzak bir bölgede yaşadığı için daha özgün bir bakış açısına sahip olduğu kabul edilmektedir.²³ Bundan dolayı Mâtürîdî'nin ekol olma anlamında, yetiştiği bölgenin büyük bir rolünün söz konusu olduğu söylenebilir.

Doğrusu Müslümanlar, fetihler sonucu ulaştıkları bölgelerde yaşayan çeşitli din ve kültürlerle karşılaşmışlar, bu bağlamda tevhîd esasına aykırı bazı inançlara karşı fikri çerçevede mücadeleler ortaya koymuşlardır. Bunlar arasında özellikle Hıristiyanlığın tevhîde aykırı telakkileri Müslüman Kelâmcılar tarafından tenkit edilmiştir. Mâtürîdî'nin yaşadığı bölge olan Maverâünehir'in özelliklerine ve onun Hıristiyanlık hakkında yaptığı eleştiri mantığına ana hatlarıyla değindikten sonra, Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşlerinin ayrıntılarına geçmek istiyoruz.

Eserlerinde aklî düşünceye önem veren Mâtürîdî Hıristiyanların Tanrı anlayışını ele almıştır. Tevhîdi zedeleyen yönelişleri eleştirel açıdan değerlendiren Mâtürîdî, en kapsamlı eleştirilerini *Kitâbu't-Tevhîd*'inde²⁴ yaparken, *Te'vilâtü'l-Kur'an*²⁵ isimli eserinde ise ilgili âyetler bağlamında, konuya daha yüzeysel bir

²¹ Sönmez Kutlu, **İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, Ankara, Kitâbiyât, 2003, s. 9-10.

²² Kutlu, **a.g.e.**, s. 17.

²³ Gürkan, "Dogmaya Karşı Akıl" s. 65.

²⁴ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**, yay. haz. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, İSAM Yayınları, 2005.

²⁵ el-Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'an**, yay. haz., Mehmet Boynukalın, Bekir Topaloğlu, İstanbul, Mizan, 2005.

şekilde değinmiştir. O, *Kitâbu't-Tevhîd*'de Hıristiyanlığa özel bir bölüm ayırmazken, nübüvvet konuları içerisinde “Hz. Muhammed’in Peygamberliği’nin İsbati”²⁶ başlığı altında Hıristiyanların Mesih hakkındaki görüşleri ve tenkidi konusunu incelemiştir. Burada Mesih’in tabiatı hakkındaki görüşlere, Allah’ın Oğlu kavramına eleştirel yaklaşımlarda bulunmuştur.

Hıristiyanların, Hz. İsa’nın Allah’ın Oğlu olduğu yönündeki iddialarıyla ilgili görüşlerini naklederek bunları eleştiriye tabi tuttuğu bölüm, Mâtürîdî’nin meseleyi hangi bağlamda ele aldığını açıkça göstermektedir. Zira Mâtürîdî, bu konuyu nübüvvet bahsinin işlendiği kısmın sonunda ele almıştır. Burada o, Hz. Muhammed’in risâleti konusunu incelemiş, nübüvveti reddeden görüşleri ve bu bağlamda Hıristiyanların Hz. İsa’nın tabiatı hakkındaki görüşlerini eleştirmiştir.²⁷

Mâtürîdî, teslisle ilgili görüşlerini nübüvvet bahsi içerisinde ortaya koyarak ana temanın nübüvvet olduğunu, böylece aslında bu meselenin Hıristiyanlık açısından bir nübüvvet problemi olduğunu vurgulamak istemiştir. Mâtürîdî böyle davranarak konuyu Allah’ın Kelâmı konusundan çıkarmış, meselenin asıl yerinin nübüvvet bölümü olduğunu göstermek istemiştir. Neticede Hıristiyanlıkla ilgili sistematik bir eleştiri yerine, Hıristiyan inancında Hz. İsa’nın statüsüyle ilgili belli konuları ortaya koymuştur. Bunu yaparken de herhangi bir Hıristiyan kaynağına atıfta bulunmamış, Hıristiyan mezheplerinin adını vermeden belli başlı fikirlerini belirterek bırakmıştır.

Ona göre, Hıristiyanlar, İsa Mesih hakkında farklı gruplara ayrılmışlardır. Onlardan bir grup, Hz. İsa’nın biri yaratılmış, insanların rûhuna benzeyen nâsûtî; diğeri ise kadîm, bedende bulunan ve Allah’tan bir cüz olan lâhûtî olmak üzere iki rûhunun bulunduğunu kabul etmişlerdir.²⁸ Mâtürîdî’nin İsa Mesih’le alakalı değerlendirmelerini *Kitabu't-Tevhîd*'de olduğu gibi *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da da yaptığını söylemiştik. *Kitabu't-Tevhîd*'de doğrudan atıflarda bulunan Mâtürîdî’nin, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da ise eleştirilerini dolaylı olarak verdiği görülmektedir. “Allah’ın

²⁶ el-Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 332.

²⁷ el-Matürîdî, *a.g.e.*, 332-340.

²⁸ el-Matürîdî, *a.g.e.*, s. 332.

kelimesi” ve “Allah’tan bir Ruh” olarak nitelendirilmesi²⁹ ile ilgili takip ettiği yöntem, *Kitabu’t-Tevhîd*’de yaptığının aynısıdır.

Mâtürîdî’nin söz konusu ettiği bu tenkidin çalışmamızda önemli bir yer tutan Ebu İsâ Muhammed b. Harun el-Verrâk’ın görüşleriyle paralellik arzettiği görülmektedir.³⁰ Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi, Mâtürîdî’ye göre, Hıristiyanların İsa Mesih inançlarında ortaya çıkan problem doğrudan Tanrı anlayışından ziyade nübüvvet hakkında yanlış anlama ve farklı yorumların bir tezahürü olmaktadır ki bu, onun konuyla ilgili eleştirilerini diğer Kelâmcılardan farklı kılan önemli bir hususiyettir. Aslında Mâtürîdî böyle yapmakla, konuyu ilahlık bahsi içinde, doğrudan tevhîd ya da teslîs bağlamında değil, nübüvvet konusu içinde ve İsa Mesih’in tabiatı bağlamında tartışarak meseleye nasıl yaklaşılması gerektiğini göstermek istediği anlaşılmaktadır. Onun ortaya koyduğu bütün delillerden anlaşıldığı gibi, Mâtürîdî’nin eleştirisindeki temel husus, Hıristiyanların diğer peygamberleri dışarıda bırakıp birisi üzerinde yoğunlaşmasıdır.

Mâtürîdî’nin eleştiri üslubuna ilişkin üzerinde durulması gereken bir husus da, onun sadece Kur’an’da yer alan ilgili atıflarla sınırlı kalmadan, konuyu Kitab-ı Mukaddes’i de kapsayacak şekilde bütün bir vahiy geleneği, tarihî veriler, aklî deliller ve kullanılan dile atıfla ele aldığı, dolayısıyla hadiseyi adeta dinler tarihî perspektifinden incelediği gerçeğidir. Zira Kelâmî tavır bir taraftan vahyi kabul ederken bir yandan da vahyin akılla yorumlanmasını gerekli kılmaktadır.

3. Bâkillânî (ö. 403/1013)

Eş’arîlik mezhebi içerisinde önemli bir yere sahip bulunan Muhammed b. Tayyib el-Bâkillânî,³¹ dönemin Büveyhi hükümdarı Adududdevle’nin katında özel

²⁹ Âl-i İmrân, 3/45; en-Nisâ, 4/171.

³⁰ el-Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 339-340.

³¹ Bâkillânî: Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte yaklaşık olarak 330 (941) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Bağdat’ta çeşitli hocalardan dersler okuduktan sonra, Basra’ya dönen el-Bâkillânî, Büveyhi hükümdarlarından Adududdevle’nin davetiyle birçok mezhebin bilginleriyle tartışmıştır. Ünlü eseri *Kitabu’t-Tevhîd*’ini Adududdevle’ye ithafen yazdığı söylenir. Hükümdarın isteğiyle İstanbul’a heyet başkanı olarak gelmiş, Bizans sarayında birçok papazla başta teslîs olmak üzere pek çok konuda tartışmalara katılarak Bizanslıların takdirini kazandığı ifade edilir. Daha sonra Bağdat, Ukberâ ve Sağr’da kadılık ve kâdilkudâtılık yapmıştır. Bağdat’taki Hıristiyan rahiplerle yaptığı münazaralar ve Ehl-i Kitap’a karşı yazdığı münazaralar sebebiyle dinler tarihi alanında söz sahibi olmuştur. Bkz.: Şerafeddin Gölcük, “Bâkillânî” mad.

bir konuma ulaşmış ve onun Oğluna öğretmenlik yapmıştır. *Kitabu't-Temhîd* adlı eserini de ona ithafen yazdığı kabul edilir.³² Adududdevle'nin onu Bizans'a elçi olarak göndermesi, Bâkillânî'nin siyasi ve ilmi yeterliğe ve ustalığa sahip olmasına dayandırılır.³³ Bir çok konunun gündeme geldiği bu tartışmada Bâkillânî Hz. İsa'nın kul olduğunu, çünkü Allah'ın hiç evlat edinmediğini söylemiş, Kur'an'dan "*Allah hiç çocuk edinmemiştir.*"³⁴ âyetini okumuştur. Daha sonra Hz. İsa'yı neden Allah'ın Oğlu yaptıklarını, bu durumda onun babası, kardeşi, amcası, dayısı ve akrabalarının kimler olduğunu sormuştur.

Bâkillânî'nin ayrıca ilâhî olanla insanî olanın neden birleştirildiğini sormuş, buna karşılık onların verdiği cevap, "insanları helâktan kurtarmayı dilediği" şeklinde olmuştur. Bunun üzerine Kadı ise, katledileceğini ve çarpmıha gerileceğini biliyor muydu diye sormuştur. Ayrıca neden Yahudi'ye güvenmiştir, eğer Yahudi'nin ne istediğini bilmiyordu dersiniz, ilâh olması bâtil olur. İlâh olması bâtil olunca ilâhın Oğlu olması da bâtil olur diyerek onların açıklamalarına itiraz etmiştir.³⁵

Bâkillânî, *et-Temhîd fi'r-Red ale'l-Mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfızâ ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile* adlı eserinde³⁶ Hıristiyanlıkla ilgili müstakil başlık atarak konuyu ele almış, bu bağlamda ilâhiyat bölümünde Hıristiyanların Allah'ın cevher olduğu görüşlerini incelemiştir.³⁷ Ayrıca Bâkillânî (öl. 403/1013) *el-İnsâfu fîmâ Yecibu İ'tikaduhu velâ Yecüzü'l-Cehlü Bihi*³⁸ adlı eserinin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bölümünde, kısaca Hıristiyanların hulûl anlayışının reddedileceğine dair bazı bilgiler vermiştir. Hıristiyanların düşündüğü gibi bir hulûl söz konusu olsaydı, bunun diğer insanlar için de mümkün olabileceğini söyleyerek İsa'nın insanî yönüne dikkat

DİA, İstanbul, 1991, C. IV, 530-532; Ayrıca bkz.: Gölçük, **Bâkillânî ve İnsanım Fiilleri**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 21-22.

³² Gölçük, **Bâkillânî ve İnsanım Fiilleri**, s. 22.

³³ Necmeddin Muhtar b. Mahmut ez-Zâhirî, **Risâletü'n-Nâsrâniyye**, tahk.: Muhammed el-Mısrî, Kuveyt, 1994, s. 54. (dipnottaki açıklama)

³⁴ Mü'minun, 23/91.

³⁵ ez-Zâhirî, **a.g.e.**, s. 56-57.

³⁶ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, **et-Temhîd fi'r-Redd ale'l-mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfızâ ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile**, nşr.: Mahmud Muhammed el-Hudayrî-Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde, Kahire, 1947.

³⁷ el-Bâkillânî, **a.g.e.**, s. 78-80.

³⁸ el-Bakillani, **el-İnsâfu fîmâ Yecibu İ'tikaduhu velâ Yecüzü'l-Cehlü Bihi**, thk.: İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut, Alemü'l-Kütüb, 1986.

çekmiştir.³⁹ Böyle bir anlayışın açık bir cehalet olduğunu da ilave eden Bâkillânî, bu eserinde bu kadarıyla yetinerek Hıristiyanlıkla ilgili daha kapsamlı bilgileri ve eleştirileri *et-Temhîd* adlı eserinde vermiştir.

Bâkillânî Hıristiyanlıkla ilgili görüşlerini sıralarken, bunları Hıristiyanlığın tarihî seyrini de dikkate alarak kaynakların tahlil edilmesi şeklinde ele almamış, mantıki açıdan değerlendirmiş, bazı çelişkilerine dikkat çekmiştir. Genel olarak onun konuya yaklaşımı Hıristiyanların görüşlerini bütün ayrıntılarıyla ele almak olmayıp, İslâm tevhîd anlayışıyla çelişen yönlerine dikkat çekmek şeklinde olmuştur.⁴⁰

Özetlenecek olursa Bâkillânî, *Temhîd*'inde Hıristiyanlığa özel bir bölüm ayırarak onları tenkit etmesi yönüyle, Mütেকaddimun Dönemi Kelâmcıları arasında Kadı Abdülcebbâr'dan sonra konuya en çok yer veren isim olarak karşımıza çıkmıştır. Onun Hıristiyanlıkla ilgili ele aldığı konular, Allah'ın cevher olması, uknumlar ve teslîsin asıllarından olan "Oğul" yani Allah'ın kelimesinin Hz. İsa'nın bedeninde birleşmesinden (ittihâd) ibaret olmuştur. Bu konular bağlamında Hıristiyanlığın teslîs anlayışını eleştiriye tabi tutarken, özellikle döneminin yaşayan çağdaş Hıristiyanları olan Ya'kubîlik, Nesturîlik ve Melkânîlik'den oluşan belli başlı mezheplerin bu konudaki inançlarını aktarmış, bunlarla ilgili eleştirilerini ortaya koymuştur. Ayrıca özellikle eserinin son kısmında bazı İncil metinlerini delil olarak kullanmıştır.

4. Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1024)

İlk Kelâm ekolü sayılan Mu'tezile bilginlerinin günümüze ulaşan eserlerinin oldukça sınırlı sayıda olduğu bilinen bir gerçektir. Günümüze ulaşan reddiyeler Hıristiyanların ilâh anlayışlarına yönelik tenkitlerde önemli bir işleve sahip olmuşlardır. Bunlar arasında, reddiye geleneğinin oluşmasında önemli katkıları olan ve daha önce ikinci bölümde müstakil reddiyeler arasında işlediğimiz Amr b. Bahr el-Câhız'ın reddiyesi ve burada işleyeceğimiz Kadı Abdülcebbâr'ın⁴¹ *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*⁴² adlı eserindeki bilgiler oldukça ön plana çıkmaktadır.

³⁹ el-Bâkillânî, *el-İnsaf*, s. 192-194.

⁴⁰ Sinanoğlu, *Hıristiyanlık*, s. 100-101.

⁴¹ Tam adı Abdülcebbâr Ahmed Halîl b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî olup Batı İran'ın Hemedân bölgesinde Esedâbâd adlı yerde doğmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle

Aslında Mu'tezilî Kelâmcılar “emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker”⁴³ prensipleri gereği kuruluş dönemlerinden itibaren çokça eser yazmışlardır; ancak daha önce de ifade edildiği gibi bunların büyük bir kısmı günümüze ulaşamamıştır. İlk Mu'tezilî Kelâmcılar eserlerini oluştururken ele aldıkları konuların başında Yahudîlik, Hıristiyanlık ve Senevîlik⁴⁴ gibi diğer dinler ve fikrî akımların yanında İslâm toplumu içinde ortaya çıkmış sapık fırka ve gruplara yönelik eleştirilerde bulunmuşlardır.⁴⁵

İlk dönemle ilgili Hıristiyanlığa yönelik tenkitleri içeren Kelâm eserlerinin büyük çoğunluğu, bugün elimizde bulunmasa da, çalışmamızda konu edindiğimiz ilk dönem reddiyeleri, Kelâmın oluşmaya başladığı yıllarda ciddi bir fikir hareketinin varlığını göstermektedir. Bu dönemde reddiye kaleme alan kişilerin başında Dırar b. Amr (ö. 200/818), Hafs el-Ferd (ö. 195/810) ve Bısr b. Mu'temir (ö. 210/825) gibi isimler vardır. Ayrıca İbn Nedîm (ö.385/995), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 225/840)

birlikte, 415/1025 tarihinde 90 yaşının üstünde vefat ettiği tahmin edilmektedir. Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm ve dinler tarihi konularında eserleri bulunan Kadı Abdülcebbâr, asıl şöhretini kelâm alanında kazanmış, döneminde Basra ekolünün lideri ve temsilcisi olmuştur. Yetiştirdiği öğrencilerle Mu'tezile düşüncesinin gelecek nesillere aktarılması noktasında büyük çabalar göstermiştir. Zira kendisinden önce sistematik olmayan Mu'tezile, Kadı'nın önceki âlimlerin birikimlerinden yararlanmış, farklı görüşleri eleyerek Mu'tezile'ye yöneltile eleştirileri göz önünde bulundurarak ona yeni bir şekil vererek mezhebe sistematik bir kimlik kazandırmıştır. Bundan dolayı onun durumu Mu'tezile içinde, Bâkillânî'nin Eş'arîlik, Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin Mâtürîdîlik içindeki konumu gibidir. Onun konulara geniş açıdan bakması ve farklı bir ufuk sahibi olması, başlangıçta Eş'ârî iken daha sonra Mu'tezile mezhebine geçmesine bağlanmıştır. Bkz.: Çelebi, **İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık**, s. 206-222.

⁴² Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kadı Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd e'l-Adl**, tahk.: Mahmut Muhammed Kasım, Mısır, Daru'l-Mısriyye, t.y.

⁴³ Emr-i bi'l-Ma'ruf Nehy-i ani'l-Münker: İyiliği emredip kötülükten sakındırmak anlamına gelen bu terkip Mu'tezile'nin beş esasından birini teşkil etmektedir. İslâm âlimleri iyi olanı emretmek kötü olandan uzaklaştırmak konusuyla ilgili olarak hangi fiillerin bu başlığa dahil olacağı noktasında ayrılığa düşmüşlerdir. Örneğin Haricîler ve Mu'tezile bu hususu, dinin aslından saymışlardır. Bu bağlamda Haricîlere ve Mu'tezile'ye göre emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker farz-ı ayn sayılırken, Ehl-i Sünnet kelâmcıları bunu fıkıh ve ahlâk konusu içinde sayarak meseleyi farz-ı kifâyeye olarak değerlendirmişlerdir. Özellikle Mu'tezile'nin “beş esas” içinde saydığı bu konu Mu'tezile açısından oldukça önemli bir farklılık arz etmiştir. Bu anlamda Mu'tezile İslâm dinin yayılması, dalâlette olanların hidayete ermesi amacıyla her müslümanın iyiliği emretmesi, kötülükten men etmesini zorunlu bir görev olarak kabul etmiştir. Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 98, 326.

⁴⁴ Senevîlik: İkili sistemi benimseyenler demek olan Seneviyye, İslâm düşünce tarihinde, kainatı nûr ve zulmetten oluşan iki Tanrının yaratıp yönettiğine inanan grubu temsil etmiştir. İkili Tanrı sistemine göre nûr iyilik Tanrısı, zulmet ise kötülük Tanrısıdır. Tarihleri eski İran ve Hind inanışlarına kadar dayanan Senevîler, İslâm'ın nâzil olduğu yıllara kadar varlığını sürdürmüş, Müslümanların eliyle gerçekleştirilen fetihlerle bunlar da İslâm dünyasına girmişlerdir. Seneviyye kendi adıyla olmasa da kendisine tabi olan mezhep niteliğindeki bazı grup isimleriyle bir çok kelâmcı tarafından eleştirilmiştir. Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 277.

⁴⁵ Çelebi, “Mu'tezile” mad. **DİA**, İstanbul, 2006, C. XXXI, s. 398-399.

Nesturî olan Ammâr el-Basrî'ye cevap yazdığından bahsetmektedir.⁴⁶ Günümüze ulaşan ilk dönem reddiyeleri dönemin fikri algılamasını yansıtması ve önemli bilgileri barındırması bakımından önemlidir.

Gerek Mu'tezilî gerekse Sünnî Kelâmcılar arasında teslîsle alakalı en geniş bilgiyi, Mu'tezile'nin önemli simalarından Kadı Abdulcebbâr'ın (öl. 415/1025) *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* adlı geniş hacimli eserinde bulmak mümkündür. Bu eserde Hıristiyanlığa geniş yer ayıran düşünür, eserin V. cildinde Yakubîlik, Nesturîlik ve Melkanîliğin özellikle teslîs ve ittihâd anlayışlarıyla Hz. İsa'ya ibadet etmelerini eleştirmiştir. Bunun yanında o, *Şerhu Usûli'l-Hamse*⁴⁷ adlı eserinde de Hıristiyanlıkla ilgili bilgiler vermiştir.

Kadı Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*'nin beşinci cildinde ele aldığı Hıristiyanlık eleştirisinin birinci bölümünde teslîs, ikinci bölümünde ise ittihâd anlayışlarını incelemiştir. *Şerhu Usûli'l-Hamse*'de *el-Muğnî*'deki kadar olmasa da “Hıristiyanlığa Reddiye”⁴⁸ başlığı altında konuyu işlemiştir. *el-Muğnî*'de olduğu gibi, Hıristiyanlıkla ilgili bölümün birinci kısmında Hıristiyanların teslîsle ilgili görüşlerini verdikten sonra, ikinci kısımda ittihâd ile ilgili bilgiler vermiştir.⁴⁹

Kendisinden önceki dönemde reddiye geleneğini oluşturan kaynakların önemli bir kısmına vakıf olduğu anlaşılan⁵⁰ Kadı Abdülcebbâr, *Muğnî*'de yer alan “er-Red ale'n-Nasâra” bölümünün başında, öncelikle Hıristiyan inançlarını özetlemiş, genel olarak Hıristiyanların birleştikleri ve ayrıldıkları hususları, farklı mezhepleri göz önünde bulundurarak ortaya koymaya çalışmıştır.⁵¹

Kadı Abdülcebbâr, diğer Kelâmcılardan farklı olarak bu üç mezhebin dışında Maruniyye⁵² adında bir mezhepten daha bahsetmektedir.⁵³ Marunîlere göre

⁴⁶ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedîm, **el-Fihrist**, thk.: Rıza Teceddüd., Tahran, y.y., 1971, s. 204.

⁴⁷ Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kadı Abdülcebbâr, **Şerhu Usûli'l-Hamse**, tahk.: Abdülkerim Osman, Ahmed Ebü Haşim, Kahire, Mektebetu Vehbe, 1988.

⁴⁸ Kadı Abdülcebbâr, **a.g.e.**, s. 290.

⁴⁹ Kadı Abdülcebbâr, **a.g.e.**, s. 296.

⁵⁰ Arslan, “Kadı Abdülcebbâr'ın Hıristiyan İlahiyatına Yöneltiltiği Teolojik Eleştiriler”, s. 14.

⁵¹ Kadı Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C.V, s. 81; a. mlf., **Şerhu Usûli'l-Hamse**, s. 291.

⁵² Mârûniyye: Kurucusu Aziz Mârûn'a nisbet edilen ve V. yüzyıldan itibaren ağırlıklı olarak Lübnan'da yaşayan bir Hıristiyan cemaatidir. İsa'da bulunan insanî ve ilâhî tabiatın birbirine denk olduğu şeklindeki Ortodoks diyofizit anlayışın teyid edildiği Kadıköy Konsilini (451) kabul ederek monofizitliğe karşı tavır almışlardır. Bu tavırları onların Doğu kiliseleri içinde müstakil bir

Mesih, meşiet anlamında tek bir irade, iki cevherli bir asıdır. Bu ilâh bizi kurtarmak için çarmlıha gerilmiştir. Onlara göre, kelime, olağanüstü mucize göstermesi durumunda Mesih'e geçer, normal fiillerinde ise ayrılır.⁵⁴

Kadı Abdülcebbâr Hıristiyan mezheplerinin görüş farklılıklarını zikrettikten sonra onların ittihâdla ilgili görüşlerinin tenkidine geçmiştir.⁵⁵ *el-Muğnî*'de son olarak Mesih'e tapma meselesini incelemiş ve buna dair eleştirilerini getirmiştir.⁵⁶ Kadı Abdülcebbâr'ın eleştirilerdeki tavrı, Kur'ân öğretisine dayanan ilâhî zât ve sıfatların aşkınlığı anlayışıdır. Genel olarak Kelâmcıların büyük çoğunluğunda bulunan bu özelliği eserine yansıtan Kadı Abdülcebbâr, yine Mutezilî alimlerden Ebu Ali el-Cubbâî'nin ve Amr b. Bahr el-Câhız'ın konuyla ilgili görüşlerinden iktibasta bulunmuştur. Her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın, çocuk edinmekten münezzeht olduğunu, buna ihtiyacının bulunmadığını⁵⁷ ve yer ile gökteki nizamın Allah'ın teklifine işaret ettiğini belirten⁵⁸ âyetler, onun işlediği ana temayı oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, Kadı Abdülcebbâr, Oğul'un Baba'dan olduğuna delil olarak getirilen söz-akıl, sıcaklık-ateş ve ışık-güneş ikilisi tarzındaki açıklamayı kabul etmemiştir. Baba ile Oğul'a atfedilen sıfatların ve ikisi arasındaki ilişkinin bu örnekler üzerine dayanan bir kıyasla mukayese edilemeyeceğini detaylı analizlerle açıklamaya çalışmıştır. Yine dikkat çekici özelliklerinden biri, Kadı Abdülcebbâr'ın Hıristiyanların kutsal kitabı olan İncillerden nakiller yapması, ismini belirtmeden de olsa İznik ve İstanbul Konsillerinden ve orada alınan kararlardan bahsetmesidir.⁵⁹ *el-Muğnî* adlı eserinde diğer Kelâmcılara göre, Hıristiyanlığa daha geniş yer ayırdığı görülmektedir. Özellikle teslîs, ittihâd konularıyla ilgili olarak herhangi bir Hıristiyan bilginden ve görüşünden bahsetmemiş, ancak Hıristiyanlığın farklı mezheplerini

kilise olmaları için önemli bir adım olmuştur. Mârûnîlerin Kadıköy Konsilini kabul etmeleri onları Bizans İmparatoru ile birlikte hareket etmeye sevk etmiş, bunun bir sonucu olarak Mârûnîlerin Bizans'la bu doktrinel bağılıkları, IX. yüzyıla ait bazı metinlerde onların Mârûnî Melkânîler olarak adlandırılmalarına sebep olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz.: İsmail Taşpınar, "Mârûnîler" mad. **DİA**, Ankara, 2003, s. 71.

⁵³ Kadı Abdülcebbâr'ın bahsettiği Maruniyye'den İbn Hazm da el-Fasl'ında söz etmiştir. Bkz.: Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed ez-Zâhiri İbn Hazm el-Endelüsî, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal**, tahk.: Ahmed Şemseddin, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996, s. 80.

⁵⁴ Kadı Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, V, s. 84-85.

⁵⁵ Kadı Abdülcebbâr, **a.g.e.**, V, s. 117-122.

⁵⁶ Kadı Abdülcebbâr, **a.g.e.**, V, s. 146-150.

⁵⁷ Yûnus 10/68.

⁵⁸ Enbiyâ 21/22.

⁵⁹ Arslan, "Kadı Abdülcebbâr'ın Hıristiyan İlahiyatına Yöneltilmiş Teolojik Eleştiriler", s. 15.

uzun uzun ele alarak onlara vakıf olduğunu göstermiştir. Zaman zaman İnciller'den bazı pasajları aktararak diğer bazı Kelâmcıların yaptığı gibi yeri geldiğinde onların kutsal metinlerinden de yararlanmışır.

5. İbn Hazm (ö. 456/1064)

Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethedilmesi oluşan toplum yapısının tespit edilmesi, İbn Hazm'ın⁶⁰ diğer dinler ve fırkalarla ilgili bakış açısını anlamamıza yardımcı olacaktır. Sosyolojik açıdan baktığımızda, İspanya'nın Müslümanlar tarafından fethinden sonra oluşmaya başlayan yeni yapıyı, etnik unsurlar, sosyal zümreler ve dinler olarak üç ana başlık altında inceleyebiliriz. Bu başlıklardan üçüncüsü olan dinlerden kasıt, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'dır.⁶¹

Endülüs'ün toplumsal yapısı hâssa ve âmme⁶² şeklinde ikili bir yapı arz etmektedir. Burada iktidar, servet ve prestiji elinde bulunduran aristokrat zümreyi ifade eden Hâssa'yı hanedan ailesinin mensupları, sivil ve askerî idareciler temsil ederken, esnaf ve zanaatkâr, ilim talipleri, işçiler vb. gruplar ise âmme sınıfını oluşturur. İbn Hazm'ın hayatına bu açıdan baktığımızda babasının Endülüs Emevî idaresinde vezîrlük görevini yürüttüğü dolayısıyla onun havâs içinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Yüksek düzey idarecileri oluşturan vezir, vali ve komutanlar,

⁶⁰ Yaklaşık 384/994 yılında doğmuş olan İbn Hazm'ın tam adı Ali b. Said b. Galib b. Salih b. Halef b. Mi'dan b. Süfyan bi Yezîd el-Farisî el-Kurtubî el-Endelüsî'dir. Çocukluk yıllarını Kurtuba'da babasının yanında geçiren İbn Hazm, Endülüs'te yaşayan birisi olarak döneminin zengin siyasi, sosyal ve kültürel ortamında yetişmiştir. Babası tarafından tutulan özel hocalar dersler okutmuş, zaman zaman da saray dışında hocalardan eğitim almıştır. Tefsir, Kelâm, Akâid, Felsefe-Mantık, Arap Dili ve Edebiyatı, Fıkıh, Hadis ve Usûlü ve Psikolojiyle ilgilenmiş, bu ilimlerle alakalı yaklaşık altmış beş eser ortaya koyarak bu anlamda bilgi ve becerisini isbatlamıştır. Hayatı hakkında daha ayrıntılı bilgiler için bkz.: Mehmet Dalkılıç, **İbn Hazm'a Göre İslâm Mezhepleri**, s. 74; Nuh Savaş, "İbn Hazm'ın Kur'ân'a Bakışı ve Âyetleri Yorumlama Metodu", Doktora Tezi, Tez danışmanı: Prof. Dr. Şevki Saka, Ankara, **AÜSBE**, 2001, s. 23-58.

⁶¹ Dalkılıç, **İslâm Mezhepleri**, s. 56; Mehmet Özdemir, **Endülüs Müslümanları Medeniyet Tarihi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, s. 14.

⁶² Âmme/Avâm: Âlim, filozof ve mutasavvıf hatta idareci gibi zümrelerin kendilerinden olmayan çoğunluk için kullandıkları bir terim olmuştur. Daha çok tasavvufçuların yaptığı avâm-havâs ayırımına göre avâm amelî ve nazarî bakımdan ibadetlerin şekline ve merasime önem verenlerdir. Tasavvuf alanında daha fazla şöret bulan bu kavramın kullanımı, siyasi açıdan önemlidir. Siyasi olarak toplum içinde günümüz tabiriyle entellektüel sınıfın dışında kalan sade vatandaş ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır. Bkz.: Süleyman Uludağ, "Avam" mad., İstanbul, **DİA.**, 1991, s. 105-106.

hanedan ailesi gibi hem servet sahibi hem de iktidara ortak sayıldıklarından, İbn Hazm'ın ailesinin de bu gruptan olduğunu söylemek yanlış olmaz.⁶³

İbn Hazm'ın *el-Fasl* adlı eserini⁶⁴ İslam içinde ortaya çıkan mezheplerin ve İslam dışı dinlerin temel görüşlerini belirleyip değerlendirmek amacıyla yazdığını bizzat kendisi belirtmektedir.⁶⁵ Bu anlamda eserin, öncelikle Yahudiler, Hıristiyanlar ve kutsal kitaplarını, ikinci olarak ise İslam Mezhepleri ve bunların belli başlı fırkalarının çeşitli konulardaki görüş ve eleştirilerini içermekte olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer din ve mezhepler hakkında bilgi veren genel bir çalışma olarak nitelendirilebilecek bu eserinde İbn Hazm, Hıristiyanlıkla ilgili konuları birkaç bölümde ele almıştır.⁶⁶ İbn Hazm eserinde İslâm'ın getirdiği tevâhid inancına aykırı din, inanç ve dogmaların yanlış yönlerini ortaya koymada takip ettiği yöntem oldukça önemlidir. O, dini bir inancın, özellikle de Kutsal Kitap'ın yanlışlarını ortaya koyarken önce bu metnin kendi kaynağı ile çelişen, daha sonra onun akıl ve mantığa karşıt yönlerini açıklamıştır. İbn Hazm'ın, reddiye üslubuyla kaleme aldığı eserinde, teslîs konusunda yazılan diğer reddiye türü eserlere nisbetle daha fazla bilgi verdiğini söylemek mümkündür.

Hıristiyanlık konusuna Hıristiyan mezheplerinin görüşlerini vererek başlayan İbn Hazm, Aryüs hareketi hakkında bilgiler vermiştir. Aryüs'ün Roma İmparatoru Konstantin zamanında yaşadığını ve İskenderiye'de patriklik görevini yaptığını, İsâ'nın Tanrı'nın kulu ve elçisi olduğunu kabul ettiklerini aktarmıştır. Aryüsçülüğün mücerret tevâhid anlayışında olduğunu ileri süren İbn Hazm'ın, Aryüsçülüğün Kristoloji anlayışı üzerinde daha çok durduğu anlaşılmaktadır.⁶⁷

Daha sonra Pavlus'la ilgili bilgiler aktaran İbn Hazm, Hıristiyanlığın mimarı sayılan Pavlus'a ayrıntılı olarak yer vermiş, onun Hıristiyanlık'taki konumuna dair

⁶³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, s. 11-13.

⁶⁴ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed ez-Zâhiri İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, tahk.: Ahmed Şemseddin, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

⁶⁵ İbn Hazm, *a.g.e.*, I, s. 2.

⁶⁶ İbn Hazm, *Teslîs ve Hıristiyan mezheplerini el-Fasl adlı eserinin I, 65-82'de, İncil metinlerinin değerlendirmesini ise I, 257-322'de incelemiştir.*

⁶⁷ İbn Hazm, *a.g.e.*, I, s. 64, 133.

uzun açıklamalarda bulunmuştur.⁶⁸ Pavlus'un Hıristiyanlara göre durumunu belirtirken, onun Hıristiyanlar nezdinde peygamberlerden daha üstün bir konumda bulunduğunu ifade etmiştir.⁶⁹ İbn Hazm'ın Pavlus'la ilgili görüşleri ve bu meydana söyledikleri, diğer Kelâmcıların eleştirileriyle karşılaştırıldığında oldukça önem arz eder.

Hıristiyanlar nezdinde, fazilet sıralamasında Simun Petrus başta, sonra Pavlus, daha sonra ise asır asır piskoposlar gelmektedir.⁷⁰ İbn Hazm, Pavlus'un Hıristiyan olmasına değinmiş, Hıristiyanlığa girişinin İsa Mesih'in ölümünden sonra olduğuna dikkat çekmiştir ve onun, havariler arasında olmadığı konusu üzerinde durmuştur.⁷¹

Tanrı'nın mutlak birliğine inanan Makedonyus hakkında bilgiler veren İbn Hazm, Makedonyus ve taraftarlarının İsa'nın hem Kutsal Rûh, hem de Kelime olduğuna ve bu ikisinin de yaratılmış olduğuna inandıklarını belirtmiştir. Öte yandan el-Barbaraniyye ve Kolliridiyenler'den de kısaca bahsetmiş, bunların ise hem İsa ve hem de annesi Meryem'in Tanrı dışında ilâhî varlıklar olduğuna inandıklarını söylemiştir. Ardından kendi döneminde yaşayan Hıristiyan mezheplerini incelemiş, burada Melkânîler, Nestûrîler ve Ya'kubîler'in görüşlerini açıklamıştır.⁷²

İslâm âlimleri Hıristiyanlık konusunda yazarken genellikle Konsiller hakkında da bilgi vermişlerdir. Çünkü Konsiller, Hıristiyanlık tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Nitekim kilisenin oluşmasından itibaren dinî anlamda itikat ve uygulamaları ilgilendiren konularda Konsil olarak isimlendirilen toplantılarda alınan kararlar esas alınmıştır. Konsilleri hüküm alma yeri olarak ifade eden İbn Hazm, Konsillerin iki şekilde olduğunu belirtmektedir. Birincisi genel Konsildir. İbn Hazm

⁶⁸ Samsatlı Pavlus ile Hıristiyanlığın kurucusu konumundaki Pavlus'un birbirinden farklı oldukları ve bu bilginin ilk defa İbn Hazm tarafından ortaya konulduğu kabul edilmektedir. Buna göre *el-Fasl'da* geçen Samsat'lı Pavlus, ikincisinin aksine Tevhîdçi bir inanca sahiptir. İbn Hazm, birincisinin Hıristiyanlığın doğuşundan önceki tevhîd inancını benimsediğini belirtmiştir. Bu Pavlus'a göre, Hz. İsa, Allah'ın kulu ve resûlüdür. İbn Hazm bunları **el-Fasl**'ında, (C. I, s. 252) ele almıştır. Bu görüşleriyle İbn Hazm'ın birinci Pavlus'u kasdettiği kabul edilmektedir. Bkz.: İbrahim Gürbüz, "İbn Hazm'a Göre Dinler ve İnançlar", Ankara, **AÜSBE.**, Doktora Tezi, Danışman: Günay Tümer, 1990, s. 93-94.

⁶⁹ İbn Hazm, **a.g.e.**, I, s. 67.

⁷⁰ İbn Hazm, **a.g.e.**, I, s. 337.

⁷¹ İbn Hazm, **a.g.e.**, I, s. 290.

⁷² İbn Hazm, **a.g.e.**, I, s. 64-66.

bunu patriklerin ve piskoposların büyük altı toplantısı şeklinde ifade etmekte, büyük Konsiller kategorisinde yer alan toplantılardan sadece altısından bahsetmektedir. O, Hıristiyanlığın ikinci tür Konsiline ise patriklerin ve piskoposların altı büyük toplantısı ve onların diğer küçük toplantıları şeklinde atıfta bulunmaktadır. Ona göre Hıristiyanlığın altı büyük Konsili haricindeki Konsillerin yerel Konsiller de vardır.⁷³ Öte yandan Hıristiyan mezheplerinin kurucuları, yayılma tarihî ve hangi bölgelerde etkili oldukları hakkında da bilgiler veren İbn Hazm, bu bilgilerin bir kısmını Hıristiyanlık başlığı altında, bir kısmını ise genel veya itikadî konular başlığı altında vermiştir.⁷⁴

Sonuç olarak, İbn Hazm'ın Hıristiyanlık tarihiyle fazla ilgilenmediği, onun yerine Hıristiyan mezhepleri, teslîs ve kristoloji üzerinde daha fazla yoğunlaştığı, mezhepler hakkında detaylı bilgi sahibi olduğu da görülmektedir. O, Hıristiyanlığa yaptığı eleştirilerde hem kutsal metinlerden yararlanmış hem de aklî delillere dayanmıştır. Ancak onun aklî delillerle yaptığı eleştiriler naklî delillerle yaptıklarına yakın seviyededir. İbn Hazm, *el-Fasl*'ında Hıristiyanlığın teslîs, yeniden diriliş ve kurtuluş doktrinlerini reddeden İncil metinlerini alarak bunların anlaşılmasız ve çelişkilerle dolu olduğunu isbatlamaya çalışmıştır. Böylece O, İncil'de geçen kristolojik ünvanların teslîs doktrinine işaret ettiğini söylemenin mümkün olmadığını, hatta bu tabirler doğru anlaşılırsa, İsa'nın insanlığına ve peygamberliğine delalet edeceğini savunmuştur. Bu amaçla İsa'yı bir insan olarak tanıtan ve onu diğer peygamberler gibi Tanrı'nın kulu ve elçisi olarak gösteren bölümlere daha çok vurgu yapmış, onları daha fazla öne çıkarmıştır. Hatta İsa'nın peygamberliğine ve insanlığına yönelik vurgularının daha fazla olduğunu söylemek de mümkündür. Hıristiyanlık hakkındaki bilgileri sistematik bir şekilde sunan İbn Hazm, reddiye ve Kelâm geleneğine önemli katkılar yapmış, bu sahada özel bir yere sahip olmuştur.

⁷³ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 252.

⁷⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 64, 118.

6. el-Cüveynî (ö. 478/1085)

Eş'ârî Kelâmcılardan el-Cüveynî⁷⁵, *Kitâbü'l-İrşad*⁷⁶ adlı eserinde özellikle ulûhiyet bahsinde sıfatlar konusunu işlerken Hıristiyanların Allah'ın cevher olduğu şeklindeki inançlarını kısaca eleştirmiştir. Cüveynî cevheri tanımlarken tıpkı Bâkillânî gibi onun mütehayyız (uzayda yer kaplayan) ve kendi kendine kâim olduğunu bildirmiştir. Aynı zamanda cevherin arazları kabul etmesi nedeniyle⁷⁷ Allah'ın cevher olamayacağını, aksi takdirde Allah'ın yaratılmış varlıklara benzetileceğini, böyle bir şeyin ise çok tehlikeli olup tevhîde aykırı olduğunu vurgulamıştır.⁷⁸ Cüveynî'nin Kadı Abdülcebâr ve Bâkillânî'yi istisna edecek olursak, ilk dönem Kelâmcıları arasında teslîs konusuna diğerlerine göre daha fazla değindiği anlaşılabilir. Beraber, onun meseleyi ele alış tarzı Bâkillânî'nin görüşlerinin özetlenmiş halini teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Cüveynî ayrıca *eş-Şamil fî Usûli'd-Dîn*⁷⁹ adlı eserinin "Hıristiyanlığa Red"⁸⁰ başlıklı bölümde cevher, uknumlar, Hıristiyanların uknumlarla kastedtikleri, itihâd konusu ve bununla ilgili Hıristiyan mezheplerinin görüşleri, lâhût ve nâsût konularını ele almıştır. Birçok Kelâmcının yaptığı gibi Cüveynî de konuları işlerken herhangi bir Hıristiyan bilginin görüşlerine ve onların kutsal kaynaklarına atıflarda bulunmadan, eleştirilerini verirken söz konusu dinin belli başlı görüşlerini akîf bir takım izahlarla ortaya koymuştur.⁸¹ Ancak o, özellikle *eş-Şamil* adlı eserinde üç

⁷⁵ Cüveynî: Tam adı Ebu'l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî olup bir Eş'ârî kelâmcısıdır. Hicrî 419 M. 1028 tarihinde doğan Cüveynî, Nizamiye medresesi müderrisliği yapmış, burada Gazzâlî başta olmak üzere çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Diğer ilimlerde temayüz etmekle birlikte kelâmcılığı daha ağır basmış, Bâkillânî'nin eserleri üzerinde daha fazla çalışmıştır. Bu anlamda Kelâm alanında yazdığı *eş-Şamil fî Usûli'd-Dîn*'de Hıristiyanlıkla alakalı geniş yer ayırmıştır. Yine *el-İrşad*, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* önemli kelâm eserlerindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Abdülazîm ed-Dîb, "Cüveynî" mad. **DİA**, İstanbul, 1993, C. VIII, s. 141-144.

⁷⁶ Ebu'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn Rükneddîn Abdülmelik Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşad**, thk.: Esad Temim, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1985.

⁷⁷ Arazların cevherin varlığı için vazgeçilmez bir şart olduğunu düşünen Cüveynî, *eş-Şamil* adlı eserinde özel bir başlık altında bununla ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Zira arazların varlığı için bir mahal şartı olduğu gibi, cevherin de varlığı için arazlara ihtiyacı olduğundan dolayı biri diğerine muhtaçtır. Cüveynî'nin ayrıntılı açıklamaları için bkz.: el-Cüveynî, *eş-Şamil*, s. 711.

⁷⁸ el-Cüveynî, **Kitâbü'l-irşad**, s. 64.

⁷⁹ el-Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûli'd-Dîn*, tahk.: Ali Sami en-Neşşar, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn, İskenderiye, Maârif, 1969.

⁸⁰ el-Cüveynî, *eş-Şamil*, s. 570.

⁸¹ Sinanoğlu, **İslâm Kaynaklarında Hıristiyanlık**, s. 103.

Hıristiyan mezhebinin görüşlerini verdikten sonra ilgili bölümün sonlarında eleştirilerini sıralarken İncil metinlerinden de alıntılarda bulunmuştur.⁸²

Cüveynî, Ya'kubîlerle Nesturîlerin “Cevher uknumlardan farklı değildir.” görüşleriyle Melkânîlerin “Cevher uknumların dışındadır.” görüşlerini zikrederek Bâkillânî'nin konuyla ilgili verdiği bilgileri⁸³ tekrarlamıştır.⁸⁴

Hıristiyan mezheplerinin görüşlerini aktaran Cüveynî ittihad başta olmak üzere eleştirilerini konunun sonlarına bırakmış, zaman zaman Bâkillânî'nin adını zikrederek onun görüşlerini tekrarlamıştır.⁸⁵ Çarmıh olayına da değinen Cüveynî, bu olayda İsâ'nın lâhûtî yönünün mü yoksa nâsûtî yönünün mü çarmıha gerildiğini sorarak yine Bâkillânî'nin eleştirisini tekrarlamıştır. İttihad görüşlerini eleştirirken Baba Oğul ilişkisinden bahsetmiş, bununla ilgili olarak Hıristiyanların da Müslümanlar gibi ilâhın doğmayacağı ve doğurmayacağı görüşünde olduklarını vermiş, bundan dolayı onların mecâzî doğumu savunduklarını belirtmiştir.⁸⁶ Böylece Hıristiyanlık eleştirilerini *eş-Şâmil*'de ve *Kitâbu'l-İrşâd*'da yapan Cüveynî daha geniş ele almış olsa da, özellikle Bâkillânî'nin görüşlerinin tekrar ettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan bilhassa cevher konusunda oldukça detaylı bilgiler vererek bu konuda eleştirileri önemsenen bir Kelâmcî olmuştur.

7. Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100)

Pezdevî⁸⁷ *Usûlü'd-Dîn*⁸⁸ adlı eserinde Mecûsîlerin, Mâniviyye⁸⁹ ve Deysaniyye'nin⁹⁰ görüşlerini aktarmıştır.⁹¹ O, bu eserde Hıristiyanlık inancına da

⁸² el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 607.

⁸³ Krş.: el-Bâkillânî, *et-Temhîd*, s. 82-83.

⁸⁴ el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 595.

⁸⁵ el-Cüveynî, *eş-Şâmil*'de bir yerde Kadı derken, başka bir yerde Luma şarihi Kadı demektedir. Böylece Bakillânî'yi kasetmiş oluyor. Örnek olarak bkz.: Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 578, 606; Ayrıca bkz.: Hüseyin Atay, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, *AÜİFD.*, Ankara, 1987, C. XXIX, s. 2.

⁸⁶ el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 608.

⁸⁷ Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî: 421'de doğduğu kabul edilen Pezdevî, eskiden beri Hanefî fıkhı ve ahkâm ilimleri için bir merkez olan Maverâünnehir ekolüne intisap etmiştir. Semerkand'da kadılık yapmıştır. “Usûlü'd-Dîn” adlı eseriyle şöhret bulmakla birlikte, fikhî araştırmalarıyla da tanınmıştır. Hayatını daha çok geçirdiği ve eserlerinin büyük çoğunluğunu yazdığı Buhara'da 493/1099'da vefat etmiştir. Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 3. Baskı, çev.: Şerafettin Gölcük, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1994, s. 1-4.

⁸⁸ Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hans F Linss, Kahire, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.

Allah'ın varlığı ve birliği konusu münasebetiyle değinmiş ve kısaca Hıristiyan mezheplerinin görüşleri doğrultusunda, teslîs ve Hz. İsa'nın tabiatını incelemiştir. Hıristiyanların yaratıcının üç olduğuna inanmalarından ötürü “Allah için üçüncüsüdür.”⁹² meâlindeki âyet ışığında kâfir olduklarını ifade etmiştir.

Tıpkı Verrâk gibi, Pezdevî de Hıristiyanlar arasında teslîs konusunda kesin bir ittifakın bulunmadığını belirterek onlardan bir kısmının Allah, Mesih ve Rûh olmak üzere üç şahıslı bir anlayışa sahip olduklarını, bir kısmının ise Allah, Mesih ve ilim olmak üzere iki şahıs ve bir sıfatlı anlayışa sahip olduklarını söylemiştir.⁹³

Bu hususların dışında Hıristiyanlıkla ilgili başka konulara değinmeyen Pezdevî de diğer Kelâmcılar gibi, Hıristiyanlıkla ilgili özel bir bölüm ayırmamış, konuyla bağlantılı olarak Hıristiyanlığa dair bazı hususlara değinmiştir.

8. Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115)

Mâtürîdîliğin sistematik bir yapı kazanmasında büyük emeği bulunan⁹⁴ Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115),⁹⁵ *Tabsirâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*⁹⁶ adlı eserinde diğer Kelâmcılar gibi, Hıristiyanlık için müstakil bir bölüm ayırmamış, yeri geldikçe işlediği konu bağlamında meseleyi ele almıştır. Hıristiyanlık konusunu,

⁸⁹ Manivîyye: Mani tarafından kurulan din olarak kabul edilmektedir. Mani din anlayışı ışıkla karanlık arasındaki mutlak bir düalizme dayanır. Bir şekilde karanlık dünyanın atakları sonucu canlı cansız her varlıkta bulunan ışık ruhlarını dirilterek içinde buldukları durumdan kurtarmak, dolayısıyla asıl vatanları olan ışık âlemine geri götürmektir. Bu din anlayışına göre, her iki âlemin de bir Tanrısı bulunmaktadır. Zerdüşt ve İsa başta olmak üzere bir çok kurtarıcıyı kabul eden Mani anlayışına göre, son kurtarıcı Mani'dir. Misyon faaliyetine önem veren Mani, bu anlayışla MS. 4. yüzyılda Hıristiyanlığın en büyük rakibi konumuna gelmiştir. Gündüz, **Din ve İnanç**, s. 245-246. Manivîyye ikili Tanrı anlayışına sahip olan Seneviyye'ye bağlı bir grup olarak kabul edilmiştir. Bkz.: Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 277.

⁹⁰ Deysâniyye: Kâinatın nûr ve zulmetten yaratıldığına, her birinin farklı bir âlem olduğuna ve her âlemin ayrı bir Tanrısı olduğuna inanan Senevîlik içinde yer alan ve ona bağlı bir gruptur. Bkz.: Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 277.

⁹¹ el-Pezdevî, **Usûlü'd-Dîn**, s. 18-19.

⁹² el-Maide, 5/73.

⁹³ el-Pezdevî, **Usûlü'd-Dîn**, s. 19.

⁹⁴ Ramazan Altıntaş, “Mâtürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”, Marife, 2005, Sayı: 3, s.236.

⁹⁵ Ebu'l-Muîn en-Nesefî: 438/1047 yılında Nesef'te doğmuştur. Tefsir ve Fıkıh alanında da yetkin olduğu düşünülen Nesefî, asıl şöhretini kelâmcılığıyla göstermiştir. Semerkand ve Buhara ilim çevresinden bulunduğu için, bu bölgede bir çok isimden dersler almış, yine aynı minvalde önemli sayıda öğrenciler yetiştirmiştir. O, Mâtürîdî mezhebinin tarihi ve önemli isimleri hakkında bilgiler vermek, aynı mezhebin görüşlerini sistematize etmek ve aykırı görüşlere cevap vermek suretiyle Mâtürîdî mezhebinin sistematize etmiştir ve bu alanda önemli katkılarda bulunmuştur. Bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, “Nesefî” mad., C. XXXII, İstanbul, **DİA.**, 2006, s. 98-99.

⁹⁶ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, **Tabsirâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn**, (Tenkidli Neşir) Haz. Hüseyin Atay, C. I, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, İkinci Basım, 2004.

ulûhiyet çerçevesinde ele almış ve burada, onların Allah'ın cevher olduğu yönündeki görüşlerini incelemenin yanında teslîs, Allah'ın Oğlu gibi kavramlar üzerinde durmuştur.⁹⁷

Cevher ve araz bahislerini incelerken zaman zaman Hıristiyanların teslîs inancına değinen Neseî, bu bağlamda cevher ve arazlar hakkında uzunca bilgiler vermiş, onların hudûsunu özel olarak ele almıştır. Ona göre zâhirde kendi kendine kâim olan her şey cevherdir. Allah araz olmayacağına göre cevherdir. Kendisinden fiil sadır olan cevher, kendisinden fiil sadır olmayan ise arazdır.⁹⁸

Sünnî Kelâmcıların kabul ettiği “arazın arazla kâim olamayacağı ve cevherden ayrı olarak bulunamayacağı görüşünün yanı sıra, arazlardan ayrı olamayan cevher ve cisimlerin de hâdis olup Allah tarafından yaratıldığı kabul edilir. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının çoğunluğuna göre bir cevherin ortaya çıkışı hudûs arazına değil, Allah'ın hadis olmayan “ol!” emrine bağlıdır. Cevher ve cevhere ait bütün arazlar, bu arada hudûs arazı; Allah'ın irade, kudret ve yaratma sıfatlarına bağlı olarak aynı anda ortaya çıkar.⁹⁹

Sonuç olarak Neseî, Hıristiyanların inandığı teslîs inancını ele alıp, bu inancın bazı mantiki tutarsızlıklar taşıdığını birçok yönden isbat etme gayreti içine girmiştir. Neseî aynı eserinde teslîsin yanı sıra Hz. Muhammed'in nübüvvetinin isbatı gibi Hıristiyanlıkla alakalı diğer konulara da değinmiştir.

III. TESLÎS ELEŞTİRİSİNDE İŞLENEN KONULAR

A. Hıristiyanlık Tanrı Anlayışı

İslâm bilginleri, diğer din ve mezheplere karşı İslâm düşüncesini savunurken, Kur'an ve Sünnet'in bu yönde ortaya koyduğu anlayıştan hareket etmişlerdir. Teslîs konusu da, İslâm âlimlerinin eserlerinde zaman zaman müstakil reddiyelerde ele alınmış, bazıları ise konuya Kelâm kitaplarının içerisinde bölüm olarak yer vermiştir.

⁹⁷ en-Neseî, **Tabsiratü'l-Edille**, I, s. 88, 92, 109, 148.

⁹⁸ en-Neseî, **Tabsıra**, C. I, s. 88.

⁹⁹ <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=41>.

İslâm inancını savunma amacını güden Kelâmcılar, savunmalarını daha çok Yahudîlik ve Hıristiyanlığa karşı yapmışlardır. Zira İslâm'ın geldiği zamana kadar bir şekilde asılları bozulmuş dinlerin ve onların müntesiplerinin bir hakikat etrafında birleştirilmesi önemli hale gelmişti. Bundan dolayı Kur'an, Yahudi ve Hıristiyanları İslâm'a davet etmiş, onları Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabule çağırmıştır. İşte Kur'an'ın bu tavrı İslâm âlimleri için de bir ilham kaynağı olmuştur. Bu duyguyla yola çıkan İslâm âlimleri, bir taraftan kendi dinlerini onlara tanıtmaya, öbür taraftan da diğer din mensuplarının İslâm'a karşı yönelttikleri saldırıları karşılamaya çalışmışlardır.

Müslüman âlimlerin diğer din mensuplarına karşı yazdığı eserler, zamanla İslâm literatüründe "reddiye" olarak isimlendirilmiştir. Reddiye türü eserlerde öncelikle Kur'an ve Hadislerden deliller kullanılmış, bu iki kaynağın yanı sıra akfî delillerden de yararlanılarak onların içinde buldukları durum tespit edilmeye çalışılmıştır. İşte bu anlayışla yazılan eserler, bazen sadece bir konuya ayrılmış "risâle" veya birçok konuyu inceleyen "müstakil bir kitap" olarak ortaya konmuştur. Bu çerçevede yazılan eserlerin sayısının fazla olmadığını söylemek mümkündür.¹⁰⁰

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, Müslüman reddiyecilere karşı Hıristiyanlar da karşı reddiyeler yazmışlardır. Bunlar arasında önemli bir yeri olan isimlerden birisi de, Ortodoks kilisesinin önde gelen teolog, yazar ve azizlerinden Yuhanna ed-Dımeşkî'dir. (ö. 753) O, İslâm topraklarında Melkit kilisesine mensup olup İslâm'a karşı reddiye yazan ilk Hıristiyan âlimi olarak bilinmiş, Kur'an'dan ve Hadislerden verdiği örneklerle İslâm'a ve Müslümanlara karşı tenkitlerini sıralamıştır.¹⁰¹

İslâm düşünce tarihinde Hıristiyanlara yönelik eleştirileri konu edinen reddiye literatüründe, İslâm tevhîd düşüncesine aykırı olan hususlar, Kur'an ve Sünnet'in bu konuda ortaya koyduğu görüşler aktarılmış, yanlışlıklar ortaya konmuştur. Bu bağlamda, ortaya konan eleştirilerde Hz. İsa hakkındaki yanlış anlayışlar, teslîs inancı, Hz. İsa'nın beşerliği ve peygamberliği, çarmıha gerilmesi,

¹⁰⁰ Biçer, **İncil**, s. 17; Mustafa Erdem, "Câhız ve el-Muhtâr fi'r-Redd ala'n-Nasara İsimli Risâlesi", **AÜİFD**, C. XXXI, Ankara, 1989, s. 453-54.

¹⁰¹ Casım Avcı, **İslâm-Bizans İlişkileri**, İstanbul, Klasik yayınları, 2003, s. 126-127.

kutsal kitabın tahrifi konusu ve tebşirat hususları incelenmiştir. Bu konuları işleyen İslâm bilginleri öncelikle Kur'an'dan hareketle İslâm inanç sistemini özetlemişler, böylece tevhîd anlayışının ne olduğunu ortaya koyduktan sonra Hıristiyanlığın yanlış anlayışlarını eleştirmişlerdir. Bunu yaparken Kur'an âyetlerinden delil getiren İslâm Kelâmcıları, zaman zaman Hıristiyan kaynaklarından da yararlanmışlardır. Ancak hepsinin Hıristiyan kaynaklarını detaylı bir şekilde bildikleri ve bu doğrultuda kullandıkları söylenemez. Zira bazı İslâm bilginleri, eserlerinde Hıristiyan kaynaklarını kullanmamayı tercih ederek onların kutsal kitaplarına bir değer atfetmek istememişlerdir.¹⁰²

Genel olarak İslâm Kelâm kitaplarında yer alan teslîs eleştirilerinin değerlendirmesine geçmeden önce, İslâm'ın doğduğu toplumda oluşan ilâh anlayışlarıyla ilgili bilgi vermek istiyoruz. İslâm toplumunun genişlemeye ve dolayısıyla yeni kültürlerle karşılaşmaya başladığı birinci yüzyılda bu karşılaşmanın doğal bir sonucu olarak Müslümanlar, çeşitli din ve inançtan insanlarla siyasi ve kültürel bir takım ilişkiler kurmuşlardır. Kurulan bu ilişkilerin zorunlu bir sonucu olarak bu dinlerin Tanrı tasavvurlarına karşı İslâm ilâh anlayışını ve bu anlayışın kaynak ve unsurlarını oluşturmaya çalışmışlardır.¹⁰³

İslâm itikadında zât-sıfat ilişkisi bağlamında, İslâm'a yönelik yapılan birden fazla ilâha tapma iddialarına karşılık, İslâm'ın saf ve duru bir ilâh inancına sahip olduğu vurgulanmış, böylece diğer dinlere karşı bir üstünlüğünden bahsedilmiştir.¹⁰⁴ Hiç şüphesiz bu vurgulamaların şiddetinin belirlenmesinde, sıfatlar düşüncesine yönelik dışarıdan gelen saldırıların etkisi olmuştur. Ancak Kelâm disiplini içinde bu tarz vurguların yapılması için sıfatlarla ilgili uzun yıllar süren tartışmalar meydana gelmesi gerekiyordu.

İslâm toplumu fetihlerle birlikte yeni toplumlarla ve onların kültürleriyle karşılaştıkça, bu yeni ve yabancı inanç ve düşünceler İslâm toplumu içinde sahih

¹⁰² Doğrusu İslâmî reddiyecilerin bir kısmının Kutsal metinleri kullanmamalarının, onların kitaplarına bir değer atfememe isteğine dayanıp dayanmadığı çok net değildir. Zira bu hususta en büyük örnek olarak genellikle Verrâk ve Câhız varılmaktadır. Ancak Câhız'ın az da olsa, bazı metinleri aktardığı göz önünde bulundurulursa, bu durumda onların o metinlere ulaşamadıkları şeklinde bir durum düşünülebilir.

¹⁰³ Karadaş, **Allah ve Âlem Tasavvuru**, s. 77-79.

¹⁰⁴ Işık, **İslâm ve Öteki Dinler**, s. 69.

olmayan inançların doğmasına sebep olmuştu. Bunun sonucu olarak da İslâm toplumunda birbirinden farklı ilâh anlayışları ve tasavvurları görülmeye başladı. Nitekim daha hicri birinci asrın sonunda, bir tarafta hiçbir yoruma ve değerlendirmeye girmeyen mazbut anlayışı temsil eden Selefi görüş, öte yanda ise eski inançlarıyla yeni karşılaşılan inançlardan bir sentez oluşturarak teşbihçi¹⁰⁵ Tanrı tasavvuruna inananlar ve bunlara karşı çıkan ve Allah'ın bütün sıfatlarını geçersiz kılan (muattal) Cehm b. Safvân gibi aşırıları bulunmaktaydı.¹⁰⁶

İşte böyle bir ortamda ve çeşitli gruplardan oluşan bu tablo karşısında fikri planda bir tedbir alınması gerekiyordu. Özellikle İslâm tevhîd anlayışının dayandığı ilkelerin ortaya konması, düşünce dünyalarında söz konusu olabilecek bir karışıklığın ortadan kalkması gerekiyordu. Bu çaba saf İslâm itikadını savunmak ve korumak amacıyla gösterilmişti. İşte ilk Kelâmcılar olan Mu'tezile âlimlerinin, diğer din ve mezheplere karşı yazdıkları eleştiriler böyle bir çabanın ürünüdür.

Çalışmamızda sık sık vurgulan husus, teslîs akidesine yönelik eleştirileri daha çok Mutezilî Kelâmcıların ortaya koyduğudur. Bunun iki temel sebebinden biri, Mu'tezile'deki cedelci zihin yapısıdır. İkinci sebep ise, Mu'tezile ve Hıristiyan apolojisindeki¹⁰⁷ karşılıklı anlaşılabilirlik zeminidir. Özellikle Mutezilî âlimlere göre Hıristiyanlar teslîs inancıyla Allah'ın sıfatlarını muşahhas varlıklar gibi tasavvur etmişlerdir. Böyle bir tasavvura baştan karşı çıkan Mu'tezile sıfat anlayışını oluştururken Allah'ın zâtından ayrı veya zâtının yanında ayrı gerçeklikleri olan varlıklar görüntüsü yani “taaddüd-i kudema”ya¹⁰⁸ götürecek bir anlayıştan

¹⁰⁵ Teşbih: Allah ile yaratılmışlar arasında hem zât hem de sıfatlar itibariyle benzerliğin bulunduğu dair bir tehlikeye karşı olumsuz anlamda kullanılan bir terimdir. İslâm kelâmcıları başta olmak üzere bütün bilginler, “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur” (Şûrâ, 42/11) âyetinden ilham alarak Allah ile yaratıklar arasında bir benzerliğin bulunmadığını isbatlamaya çalışmışlardır. Teşbihle alakalı olarak bakış açısı farklılığından kaynaklanan nedenlerle Mu'tezile ile Sünnî kelâmcılar sıfatlar ilgili tartışmada teşbihe düşme tehlikesinden koruma çabası içinde olmuşlardır. (İbrahim Coşkun, “Teşbih ile Tenzih Arasında Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu”, **DÜİFD.**, 2001, C. III, sayı: I, s. 23-35). Allah'ı yaratıklara benzetme meselesinin, hicrî birinci asrın sonunda, ikinci yüzyılın başlarında ortaya çıktığı kabul edilmektedir. İslâm'da teşbihçi görüşü ilk defa ortaya çıkaran ekol, Rafizîlerin aşırı sınıfları olarak bilinmektedir. Bkz.: Ömer Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, İstanbul, **İÜİFD.**, 1999, Sayı: I, s. 142.

¹⁰⁶ Karadaş, **Allah ve Âlem Tasavvuru**, s. 82.

¹⁰⁷ Apoloji (Apolojetik): Hıristiyan geleneğinde ilâhiyat bilimlerinin bir dalı olarak kabul edilen ve Hıristiyanlığın savunulmasını konu edinen öğreti. Bkz: Gündüz, **Din ve İnanç**, s. 38.

¹⁰⁸ Taaddüd-i Kudemâ: Sıfatların kadîm olup olmadığı meselesi Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında önemli tartışma konularından birisidir. Mutezile'ye göre Allah'ın zâtından ayrı ezeli sıfatların varlığını reddedilmesi gerekir. Zira Allah'ın zâtından ayrı sıfatlarının varlığı kabul edilirse, o

uzaklaşmıştır. Öyle ki, Sünni cedelci reddiyelerde bile -Eş'ârî'de olduğu gibi- Mutezilî anlayışın etkisinin hissedildiği görülmektedir.¹⁰⁹

Mu'tezile'nin sıfat anlayışı dikkate alındığında, onların Hıristiyanların düştükleri hataya düşmeme gayreti içinde oldukları anlaşılmaktadır. Hıristiyanlar Allah'ın sıfatlarını şahıslaştırarak tevhîd anlayışını zedelemişlerdir. Mu'tezile'nin sıfat anlayışıyla böyle bir tehlikeye düşmenin önünü almak anlaşılmaktadır.¹¹⁰ Zira Mu'tezile, Hıristiyanların teslîs inancıyla adeta Allah'ın sıfatlarını muşahhas varlık olarak tasavvur ettiklerinden, şirk görünümlü bir Tanrı anlayışına sahip olduklarını savunmuştur. Böyle bir tehlikeden dolayı Mu'tezile, Allah'ın zâtından ayrı veya zâtının yanında, ayrı gerçeklikleri olan varlıklar görüntüsü oluşturabilecek Kelâmî tabirle "taaddüd-i kudemâ"ya yol açacak sıfat anlayışından uzak bir Tanrı tasavvuru geliştirmeye adeta kendilerini mecbur hissetmiştir.¹¹¹ Mu'tezile sıfat anlayışını kurarken belki de teslîs anlayışında olan Hıristiyanların ve Düalist anlayıştaki Mecusilerin Tanrı tasavvurlarına benzememeye, teşbihe düşmemeye itina gösteriyordu.

Reddiyelerin ortaya çıktığı ilk dönemlerde ilâhlık anlayışını zedeleyecek çeşitli girişimleri engelleymek için, İslâm dışı inanç ve düşüncelerin ileri sürdükleri iddialara cevap vermek oldukça önemli bir hale gelmişti. İşte ilk Kelâmcıların diğer din ve düşüncelere karşı verdikleri mücadele ve yazdıkları reddiyeler, bu tür bir faaliyetin önemli örneklerini teşkil etmiş ve bu tür eserlerde teslîs kavramı da kullanılmaya başlanmıştır.¹¹²

Eleştirilerde Hıristiyanlığa ait çeşitli konular ele alınmış olsa da, teslîs konusunun öncelikle ele alınan bir konu olduğunu belirtmek gerekir. Bu tavır biraz da Kur'an'da Hıristiyanlık'tan bahseden âyetlerden ilhâm alınarak oluşturulmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi, Hıristiyanların teslîs anlayışının eleştirisi yapılırken

vakit, bu sıfatlar ya hâdis veya kadîm olacaklardır. Allah'ın sıfatları hâdis olamayacağına göre, bu durumda onlar kadîm olurlar. Halbuki kadîm olmak sadece Allah'ın zâtına mahsustur ve O'nun zâtından ayrı kadîmlerin bulunduğunu kabul etmek, birden çok kadîmin varlığını (taaddüd-i kudemâ'yı) gerektireceğinden muhaldir. Bkz.: Mevlüt Özler, **İslâm Düşüncesinde Tevhîd**, İstanbul, Nun Yayıncılık, 1995, s. 188.

¹⁰⁹ Karadaş, **Allah ve Âlem Tasavvuru**, s. 83; Demirci, **Dinler Tarihinin Meseleleri**, s. 25-26.

¹¹⁰ Kaplan, **a.g.e.**, s. 204.

¹¹¹ Karadaş, **Allah ve Âlem Tasavvuru**, s. 83.

¹¹² Karadaş, **a.g.e.**, s. 83-84.

erken dönem Doğu Hıristiyanlığı mezheplerinden Nesturîlik, Ya'kubîlik ve Melkânîliğin görüşleri öne çıkarılmıştır. Zira o dönem Müslümanlarının karşılaştıkları Hıristiyan mezhepleri bunlardan müteşekkildi.

İslâm Hıristiyan ilişkilerinin Tefsir, Hadis, Kelâm, İslâm Hukuku ve reddiyeler açısından incelenmesinde h. III. asır, yani miladi dokuzuncu asır önemli bir dönemdir. Gerek Mutezilî gerek diğer İslâm âlimlerinin yazdığı reddiyeler oldukça önemli bilgiler içermektedir. Bu anlamda hemen hemen her Kelâmcı, dinî olarak az veya çok diğer din mensuplarıyla tartışmalara girmiştir.¹¹³ Ortaya çıkan eleştirilerde her âlim eserini farklı gayelerle ortaya koymuştur. Bazıları Hıristiyanlara davet üslubunda yazılırken, bazıları da İslâm'ın en doğru din ve tevhîd dini olduğunu ispatlamaya ve savunmaya yönelik olarak kaleme alınmıştır.¹¹⁴ İlk dönemde Hıristiyanlığa dair yazılan reddiyelerin pek çoğu maalesef bugün mevcut değildir. Ancak elimizde olanlardan Kelâm ilminin teşekkül devrine ait meydana gelmiş ciddi fikir hareketleri hakkında bilgi sahibi olabiliyoruz.

Hıristiyanlığın teslîs anlayışı açısından önem arzeden bir konu olan inkarnasyon, Tanrı'nın yaratılmamış olan ezeli mesajının tenleştiği ve İsa olarak insanlar arasında yaşadığı şeklindeki Hıristiyan inancını ifade eder.¹¹⁵ İsa'nın bu şekilde algılanması, Hıristiyanlık tarihinin oldukça erken sayılabilecek dönemlerinde, Hıristiyanlığı üç Tanrılı bir sisteme götüreceği şeklinde itirazla karşılanmıştır.

Tarihî bir kişilik olarak İsa'nın nasıl olup da aynı zamanda hem Tanrı'nın onlarsız düşünülmeceği zâtî sıfatlara, hem de insana ait niteliklere sahip olabileceği, yalnızca Müslüman Kelâmı açısından değil, aynı zamanda Hıristiyan teolojisi açısından da izahı oldukça zor, hatta imkânsız bir mesele gibi görünmektedir. Algılamalardaki farklılıklardan dolayı, daha ılımlı bir yaklaşımla, meselenin çözümünün Müslüman Kelâmı açısından imkânsız, Hıristiyan teolojisi açısından ise izahı zor bir mesele olduğu söylenebilir.

Hiz. İsa, Müslümanlar ve Hıristiyanlar tarafından farklı şekillerde algılanan dinî bir figürdür. Hıristiyanlarca teslîsin ikinci uknumu, Allah'ın Oğlu olarak kabul

¹¹³ David Thomas, *Anti Christian Polemic in Early Islam*, Cambridge, Cambridge University, 1992, s. 31.

¹¹⁴ Kaplan, *a.g.e.*, s. 153.

¹¹⁵ Karl Rahner, "Incarnation", *Encyclopedia of Theology*, New York, 1986, s. 693.

edilen Hz. İsa, Müslümanlar tarafından insanoğlu ve Allah'ın insanlara gönderdiği peygamberlerden biri olarak kabul edilmiştir. Hıristiyan ilâh anlayışında İsa önemli bir yer tutar. İsa merkezli bir din olarak bilinen Hıristiyanlığın inanç, ibadet ve ahlâkî öğretilerinin tamamı İsa'nın kimliği ve kişiliği etrafında odaklanmaktadır.¹¹⁶ Hıristiyanların İsa hakkındaki bu kabulleri, Müslüman reddiyeciler tarafından böyle bir şeyin mümkün olmadığı şeklinde eleştirilmiştir. Bir taraftan Kur'an'ın Hz. İsa ile ilgili mesajını dile getirmek, diğer taraftan da eleştirilerindeki haklılığını isbatlamak amacıyla İsa'nın kulluğu ve peygamberliği üzerinde ısrarla duran Müslüman yazarlar, delil olarak Hıristiyanlığın kendi kaynaklarının yanında aklî istidlallere de başvurmuşlardır.

Kur'an'ın Hz. İsa'nın kulluğu ve peygamberliği gerçeğini bizzat İsa'nın ağzından dile getirdiği ifadeler,¹¹⁷ Müslüman reddiye yazarlarının Hıristiyanlarla girdikleri polemiklerde ilham kaynağı olduğu gibi, Hıristiyanlara bakış açısını belirlemede de bir etken olmuştur. İslâm âlimleri reddiyelerini bu saikle yazmışlardır.

İslâm vahyi tevhîd vurgusunu en güzel şekilde insanlara bildirmiş, semavî olan ve olmayan diğer dinlerde yer alan tevhîd dışı hususlara yer yer temas etmiştir. Bu çerçevede İslâm'dan önceki semavî dinlere ve diğer bâtil inanç gruplarına karşı koyan, İslâm inancını savunma görevini üstlenen Kelâmcılar olmuştur. Ancak Hıristiyanlık konusuna her bir Kelâmcı aynı duyarlılığı göstermemiş, eleştirilerini aynı yoğunlukta yansıtmamıştır. Klasik anlamda Kelâm kitaplarında Hıristiyanlık ile ilgili kısımlar farklı biçimde ve oranda olmakla birlikte, genellikle konu kısaca ele alınmış, bazen de bu konulara hiç değinilmemiştir. İslâm toplumu içinde başta Hıristiyanlar olmak üzere diğer din ve mezheplere karşı reddiyelerde Mu'tezilenin daha sert ve yoğun eleştirilerde bulunduğu görülmektedir.¹¹⁸

İslâm Kelâmcıları, kendi aralarında bir bütünlük arz etmeyen çeşitli Hıristiyan mezheplerinin Tanrı anlayışlarını naklederek tenkit etmişlerdir. Allah'ın

¹¹⁶ Mehmet Katar, "Hıristiyanlık'ta İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı", **İslâmiyât**, III, (2000), S. 4, s. 115.

¹¹⁷ Al-i İmrân, 3/51; el-Maide, 5/116; Meryem 19/30.

¹¹⁸ Thomas, **Anti Christian Polemic in Early Islam**, s. 4.

varlığı konusunda diğer dinlerin hiçbiri, inatçıların şüphelerine karşı özellikle aklî öncüllerle karşı koyma noktasında İslâm kelâmcıları kadar çaba göstermemişlerdir.

Mâtürîdî'nin, Hıristiyanların Tanrı anlayışlarıyla ilgili dile getirdiği görüşlerde herhangi bir Hıristiyan mezhebinin veya bilgininin adını zikretmediği ve yapmış olduğu eleştirilerde daha çok onların konuyla ilgili düşüncelerindeki mantıkî tutarsızlıkları ön plâna çıkardığı görülmektedir. Ancak onun söz konusu eleştirilerinin genel olarak reddiye geleneğini oluşturan yazarların ve daha sonra gelen Kelâm bilginlerinin yaptığı gibi, Hıristiyanlığın Melkânîlik, Ya'kubîlik ve Nestûrîlik adlı mezheplerine yönelik olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁹

Kur'an'da adı sık geçen Mesih'in açıklamasını yapan Mâtürîdî, bununla ilgili iki görüşü aktarmıştır: Birincisi, Cebrâil'in Hz. İsa'yı meshetmesi, ikincisinin ise gözü görmeyen, hasta kişilere dokunarak iyileştirmesiyle izah etmiştir.¹²⁰ Hz. İsa için "Kutsal Ruh ile destekledik."¹²¹ âyetinin tefsirini yaptığı *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da bununla Cebrail'in kastedildiğini ifade eder. Ayrıca Hz. İsa'nın rûhunun Allah'ın rûhuna izafe edilmesi, ona bir tazim ve tahsis amacıdır. Mâtürîdî'ye göre, nice hususi şeyler Allah'a izafe edilerek onların değerli olduğu ortaya konmuştur. Hz. Musa'ya "kelîmullah", Hz. İbrahim'e "halîlullah" denildiği gibi, Hz. İsa'ya da "rûhullah" denilerek ona Hıristiyanların anladığı gibi bir anlam verilmediğini izah etmiştir.¹²² Nisâ 171. âyette geçen "ondan bir ruh" ifadesiyle ilgili tefsirinde öncekilerden farklı olarak Mâtürîdî, burada kastedilen şeyin İsa'yı yaratması ve ona hayat vermesi olduğu, bunun diğer yaratıklar için de geçerli bir şey olduğunu anlatmıştır.¹²³

Teslîs düşüncesini, dolayısıyla Hıristiyanların İsa ile ilgili anlayışlarını özetleyen Kadı Abdulcebbar, onların aslında eşyanın yaratıcısı olarak Allah'ı gördüklerini, bu yaratıcının Hayy ve Mütakellim olduğu, hayatının "Rûhu'l-kuds", Kelâmî'nin de "ilim" olduğuna inandıkları bilgisini vermiştir. Hıristiyanlar arasında onun hayatının kudret olduğunu kabul edenler de vardır. Ayrıca onlar Allah'ın

¹¹⁹ Koçar, Mâtürîdî'nin Hıristiyanların Tanrı Anlayışlarına Yöneltilmiş Eleştiriler", s. 23.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, C. II, s. 304; C. IV, s. 99-100, 119.

¹²¹ el-Bakara, 2/87.

¹²² el-Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, s. 173.

¹²³ el-Matürîdî, *a.g.e.*, IV, s. 119.

kelâmının ve kudretinin kadîm olduğu görüşündedirler. Kelâm, yeryüzünde cesed olarak ortaya çıkmış Mesih olan Oğul'dur. Öte yandan Hıristiyanlar Mesih ile alakalı, özellikle Mesih isminin kime ait olduğu konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Hıristiyanlardan bir grup, onu Kelime ve cisim olarak kabul etmiş, başka bir grup da onu cesetsiz sadece “kelime” olarak bilmişlerdir. Üçüncü bir grup ise onu muhdes bir ceset olarak kabul etmiş, buna göre kelime Meryem'in karnında ceset olarak yaratılmıştır.¹²⁴

Kadı Abdülcebbâr, mantikî bir takım çıkarımlarla onların ilâh anlayışlarını sorgulamış, ardından kutsal metinlerden getirilen delilleri ele almıştır. İnciller'de İsâ'nın Tanrı'yı, *Benim Babam ve sizin Babanız*¹²⁵ ve *Babamız*¹²⁶ ile ...*Ben Baba'ya gidiyorum*.¹²⁷ şeklindeki kullanımlar ve Eski Ahit'te geçen Tanrı'nın Davud'a söylediği *Ben ona baba olacağım ve o bana Oğul olacaktır*.¹²⁸ sözleri Hıristiyanlar tarafından Oğul olma konusunda delil olarak kullanılmıştır. Kadı Abdülcebbâr buna verdiği cevabında, rivâyet açısından söz konusu metinlerin mütevâtir olmayıp haber-i âhâd türünden olduklarını belirtmiştir. Dolayısıyla akîde alanında yeterli deliller değildirler. Bu bağlamda Kadı Abdülcebbâr'a göre Hıristiyanlar, kutsal kitaplarına yönelik tavırlarında nakilde ve te'vilde olmak üzere iki tür hataya düşmüşlerdir. Kadı Abdülcebbâr'a göre, İslâm tevhîd anlayışı açısından Hıristiyanların dediği gibi Allah'a Oğul isnat etmek mümkün değildir. Çünkü Allah, kendilerini Allah'ın oğulları ve sevgilileri olarak nitelendirenlerin ve melekleri Allah'ın kızları olarak kabul eden Arapların sözlerini reddetmiştir. Gerek isim gerek manâ olarak bu isimlendirmeler mümkün olsaydı, Allah Kur'an'ında bunları reddetmezdi.¹²⁹

Tercüme hatalarının da etkisine dikkat çeken Kadı Abdülcebbâr, Eski ve Yeni Ahit'teki mecazları Kur'an'daki müteşâbihâta benzeterek Arapça'dan Farsça'ya yapılan Kur'an tercümelerinde de bu tür hataların gerçekleştiğine dikkat çekmektedir. Yuhanna İncili'nde İsâ'ya atfedilen *Benim Babam ve sizin Babanız'a gidiyorum*.¹³⁰

¹²⁴ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd e'l-Adl*, tahk.: Mahmut Muhammed Kasım, Mısır, Daru'l-Mısriyye, t.y., C. V, s. 80.

¹²⁵ Yuhanna 20/17.

¹²⁶ Matta 6/9; Luka 11/2.

¹²⁷ Yuhanna, 14/12.

¹²⁸ II. Samuel 7/14.

¹²⁹ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, s. 109-110.

¹³⁰ Yuhanna 20/17.

sözlerini örnek olarak göstermektedir. O bunu, *Benim Rabbim ve sizin Rabbiniz* iken "elif" ile "ra" (eb-rabb) harflerinde hata sonucu gerçekleşen yer değişimi sebebiyle anlamı tamamen değiştirecek bir durum ortaya çıkmıştır.¹³¹ Kadı Abdülcebbâr'ın bu tespiti, bazı soruları akla getirmektedir. Acaba o doğrudan İncillere başvurabilmiş miydi? Yoksa bu bilgileri başkasından mı almıştır? Şayet kendisi İnciller'i okuma imkânına sahip idiye, kullandığı Kitab-ı Mukaddes nüshası ne tür bir nüshaydı? Bu sorulara yanıt ararken, onun bu bilgileri Kur'an âyetine dayanarak vermiş olabileceği de düşünülmektedir. Zira "*Benim Rabbim ve sizin Rabbiniz*"¹³² ifadesi, Kur'an'da birden fazla yerde İsâ'ya atfedilmektedir. Buna göre, yukarıdaki tespitini Kur'an'a dayanarak söylemiş olması da ihtimaller arasındadır.

Tanrı'nın sayılarla ifade edilmesine de karşı çıkan İbn Hazm'a göre, sayıyla ifade etmek Tanrı'nın sayılabilen şeylerin sınıfına konulmasını gerektirir. Zira sayı her zaman izafi bir kategoridir. Eğer Tanrı'nın bir veya üç tane olduğu söyleniyorsa, bu onun her sayılan şeyin sınırlı ve yaratılmış olması gibi sınırlı ve yaratılmış bir varlık olmasını gerektirir. Böyle bir iddia ise Tanrı'nın mahlûk ve mürekkep bir varlık olduğunu gösterir.¹³³

İbn Hazm kelime dedikleri şeyin Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'tan biri mi, yoksa ayrı olarak dördüncü bir şey mi olduğunu sorar ve onların cevabı, kelimenin dördüncü bir varlık olduğu şeklinde olursa, o zaman onların teslîs yerine dörtlü bir inanca sahip olacaklarını söyler. Eğer kelime üçünden biri ise, buna dair deliller göstermeleri gerekmektedir. Ayrıca İbn Hazm Kelimenin, Baba mı Oğul mu yoksa başka bir şey mi olduğunu, aynı şekilde Meryem'in rahmindeki kim olduğunu da sorar. Ona göre eğer denirse ki kelime hem Baba hem de Oğul'dur, o zaman da Baba ve Oğul'un ayrı varlıklar olduğunu söyleyen¹³⁴ metinler inkâr edilmiş olur.¹³⁵

İbn Hazm Matta, 13/53-58, Markos, 6/1-6, Luka, 3/16-30, Luka, 2/33, 48, 8/19-21 ve 7/5¹³⁶ İncillerindeki ifadelerde bazı problemler bulunduğunu ileri

¹³¹ Kadı Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, V, s. 111.

¹³² Âl-i İmrân 3/51; Mâide 5/72, 117; Meryem 19/36; Zuhruf 43/64.

¹³³ İbn Hazm, **el-Fasl**, I, s. 68-69.

¹³⁴ Matta 24/36; Yuhanna, 3/35, 14/28; İbranilere Mektup, 1/3.

¹³⁵ İbn Hazm, **a.g.e.**, I, s. 71.

¹³⁶ Örnek olarak bkz.: *İsa bütün bu benzetmeleri anlattıktan sonra oradan ayrıldı. Kendi memleketine gitti ve oradaki havrada halka öğretmeye başladı. Halk şaşır kalmıştı. "Adamın bu bilgeliği ve*

sürmüştür. Ona göre bu metinler İsa'nın akrabalarından bahsetmektedir. Mesela babası marangoz Yusuf, annesi Meryem, isimleri bilinen dört erkek kardeş ve kız kardeşleri yanında, öte yandan Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar, Meryem'in diğer kadınlar gibi doğum yaptığı konusunda ittifak etmişlerdir. İbn Hazm, Meryem'in Yusuf'u İsa'nın babası olarak haber verdiği halde¹³⁷ nasıl olur da Meryem bâkire iken bu doğum gerçekleşmiştir.¹³⁸

Tıpkı Verrâk gibi, Pezdevî de Hıristiyanlar arasında teslîs konusunda kesin bir ittifakın bulunmadığını belirterek onlardan bir kısmının Allah, Mesih ve Rûh olmak üzere üç şahıslı bir anlayışa sahip olduklarını, bir kısmının ise Allah, Mesih ve ilim olmak üzere iki şahıs ve bir sıfatlı anlayışa sahip olduklarını söylemiştir. Ayrıca o, Hıristiyanlardan bazılarının İsa'nın başlangıçta lâhut iken sonradan nâsût olduğuna inandıklarını haber vermiştir. Yani buna göre İsa başlangıçta ilâh iken, ilâhî bir takım sıfatları taşıyarak insan olmuştur. Daha sonra ilâhlıktan insan oluşa geçişin keyfiyeti konusunda ayrılığa düştüklerini belirten Pezdevî, lâhûtî olanın imtizâc yoluyla insan şeklini alması olduğuna inandıklarını aktarmıştır. Buna göre bu inanca sahip olanlar Allah olan lâhûtun, İsa olan nâsût haline geldiğini kabul etmişlerdir. İmtizâc anlayışlarını savunurken bunu ateşin kömürle imtizâc ederek kor haline gelmesiyle açıklamışlardır. Lâhût ve nâsûtun birleşmesiyle ilgili olarak Hıristiyanlar arasında bir ittifak yoktur. Onlardan bir kısmı bu birleşmenin imtizâc yoluyla değil de zuhûr yoluyla olduğuna yani ulûhiyet eserlerinin Hz. İsa'da zâhir olduğuna inanmaktadırlar.¹³⁹

İslâm'dan önceki semâvî dinlere ve diğer bâtil inançlara karşı söylemi Kelâmcılar geliştirmiş, ancak her bir Kelâmcı konuya olan ilgisini eserlerine aynı yoğunlukta yansıtmamıştır. Klasik Kelâm kitaplarında teslîs konusu Hıristiyanlıkla

mucizeler yaratan gücü nereden geliyor?" diyorlardı. Marangozun oğlu değil mi bu? Annesinin adı Meryem değil mi? Yakup, Yusuf, Simun ve Yahuda O'nun kardeşleri değil mi? Kızkardeşlerinin hepsi aramızda yaşamıyor mu? O halde O'nun bütün bu yaptıkları nereden geliyor?" Ve gücenip O'nu reddettiler. Ama İsa onlara şöyle dedi: "Bir peygamber, kendi memleketinden ve evinden başka yerde hor görülmez." İmansızlıkları yüzünden İsa orada pek fazla mucize yapmadı." Matta, 13/53-58.

¹³⁷ Annesiyle babası O'nu görünce şaşırıldılar. Annesi, "Çocuğum, bize bunu niçin yaptın? Bak, babanla ben büyük kaygı içinde seni arayıp durduk" dedi. Luka, 2/48.

¹³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 261-263.

¹³⁹ el-Pezdevi, *Usûlü'd-Dîn*, s. 19.

ilgili bölümlerde farklı hacimlerde genelde kısa tutulmuş, bazen de bu konulara hiç yer verilmemiştir.¹⁴⁰

Kelâmcılar teslîsin İslâm dininde yeri olmadığını ifade ederek aslında Hıristiyanlık'ta da bu inancın bulunmadığını, sonradan tevhîdin bir takım yorumlarla saptırılarak teslîs şekline dönüştüğünü ifade etmişlerdir.¹⁴¹

B. Eleştirilerde Ele Alınan Konular

1. Hıristiyanların Cevher Anlayışları

Cevher kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında Mantık, Felsefe ve Kelâm alanında kullanılan bir terim olmuştur. Dolayısıyla zaman, mekan, nitelik, nicelik ve diğer kategoriler arazları teşkil etmektedir. Arazlar var olabilmek için cevhere ihtiyaç duymakta, cevher ise hiçbir şeye muhtaç olmamayı, başkasına dayanmamayı ifade eder. Bundan dolayı birçok islâm bilgini Tanrı'nın cevher ve araz olmadığını savunmuşlardır.¹⁴²

Ya'kûbî ve Nesturîlerin Kadim Birliği, bir cevher ve üç uknumdan ibaret gördüklerini belirten Verrâk, onların üç uknumun her birinin özel bir cevher olup bir cevher-i âmm'in onları topladığına inandıklarını belirtmiştir.¹⁴³ Onların uknumları cevher olarak kabul etmeleri durumunda iki kadîm cevherin ortaya çıkacağını savunan Verrâk'a göre, buna karşılık uknumların cevher olmadığını savunurlarsa kendilerinin "Her uknum bir cevher-i hâs'dır." görüşlerine aykırı davranmış olurlar. Verrâk, Hıristiyanların ilâh anlayışlarını "ilâh, bir cevher ve üç uknumdan ibarettir" cümlesiyle özetleyerek,¹⁴⁴ Hıristiyanların Tanrı anlayışlarında "cevher" konusunun ne kadar önemli bir yer tuttuğuna işaret etmiştir.

İnsanların cevher ve anlamı konusunda dört fırkaya ayrıldıklarını belirten Eş'arî, Hıristiyanların cevheri, zâtıyla kâim olan şey olarak tanımladıklarını

¹⁴⁰ Işık, **İslâm ve Öteki Dinler**, s. 71.

¹⁴¹ Zeki Gümüş, "Teslîs: Tarihi Bir Araştırma", (Yüksek Lisans Tezi), Konya, **SÜSBE.**, 1994, s. 92.

¹⁴² Konukçu, "Cevher" mad., **DİA.**, C. VII, s. 450-454.

¹⁴³ el-Verrâk, **er-Redd ale't-Teslîs**, s. 67-68.

¹⁴⁴ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 79-82.

söylemiştir.¹⁴⁵ Bâkillânî Hıristiyanların cevher anlayışlarıyla ilgili olarak bu konudaki delillerinin ne olduğunu sormuştur. Daha sonra buna verecekleri muhtemel cevapları sıralayan Bâkillânî, Hıristiyanların bu delillerini ileri sürerken “kıyasu’l-gaib ale’ş-şâhid” metodunu¹⁴⁶ kullandıklarını, bu yöntemin doğru olup olmadığını sorgulayarak bu konudaki akıl yürütmelerinin yanlış olduğunu savunmuştur. Bâkillânî’ye göre cevherler uzayda yer kaplayıp kendi zâtlarında arazlar kabul ederler. Hıristiyanların dediği gibi cevherler arazları kabul ederse Allah’ın da bazı arazları kabul etmesi gerekir. Bundan dolayı Allah’ın diğer cevherlerden bir cevher olması mümkün değildir. Zira O’nunla ilgili böyle bir cevher anlayışı, Tanrı’nın varlıkla, görülebilir objelerle kıyaslanabilirliğini düşünmeyi gerektirir ki, böyle bir şey Allah hakkında düşünülemez.¹⁴⁷

Bâkillânî, Hıristiyanların hatalarını sayarken onların eşyanın taksiminde de yanlış yaptıklarını ifade etmiştir. Ona göre kendi başına kâim, fail ve mürekkep cisimler de bulunur. Bâkillânî bu taksimlerine göre eşyanın en yüksek mertebesinde cisimlerin olması gerektiğine işaret etmiş, cisimlerin değişkenlik arzetmeleri ve sonradan yaratılmış olmaları nedeniyle Allah’ın cisim olamayacağından hareketle onun cevher olduğunu iddia etmişlerdir. Onların bu iddialarını eleştiren Bâkillânî, cevherlerde de bu tarz bir yaratılmışlık özelliğinin bulunduğunu, dolayısıyla Hıristiyanların bu görüşlerinin yanlış olduğunu iddia etmiştir.¹⁴⁸

¹⁴⁵ el-Eş’arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn**, C. II, s. 8-10.

¹⁴⁶ Kıyas, bir şeyi, benzeri olan başka bir şeye benzetmek, ya da bir şeyin hükmünü benzeri olan başka bir şeyin hükmü olarak kullanmak şeklinde kabul edilmektedir. (Ali Durusoy, “Kıyas” mad., Ankara **DİA.**, 2002, s. 525). Kıyasu’l-gâib ale’ş-şâhid ise, duyular ötesine ait bir şey hakkında duyular dâhilinde bulunan diğer bir şeye benzetme yaparak hüküm vermek olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda mantıktaki “temsil”e denk gelmektedir. Buna göre, duyu organlarının ve aklın algı ve idrak alanı dışında kalan fizik ötesi konuları fizik dünyadaki benzerlerini örnek alarak kavrama yöntemidir. Söz konusu bu yöntemin Aristo mantığının İslâm dünyasına girmesinden önce fakihler ve kelâmcılar tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Kelâmcıların kıyası kullanma alanını daha çok Allah’ın sıfatları ve âhret halleri teşkil etmektedir. Zira bilindiği gibi, İslâm düşünce tarihinde özellikle Müşebbihe, Haşviyye ve Mücessime teşbih anlayışlarından dolayı Allah ile insan arasında bir benzerlik kurarak neticede insan şeklinde, insana benzeyen bir ilâh anlayışına düşmüşlerdir. Bu anlamda kelâmıda geçerli olan ve kullanılan kıyas, fıkıh ve nahiv ilminde kullanılan kıyastan farklı olmuştur. Bkz.: Ahmet Erkol, “Kelâm İlminde “Kıyasu’l-Gâib ‘Ala’ş-Şâhid” Metodunun Kullanımı”, **EKEV Akademi Dergisi**, 2004, C. VIII, sayı: 20, s. 160-165; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 188.

¹⁴⁷ el-Bâkillânî, **et-Temhîd**, s. 78-80.

¹⁴⁸ el-Bâkillânî, **a.g.e.**, s. 90-81.

Kadı Abdülcebbâr Tanrı'nın “bir cevher ve Baba, Oğul ve Kutsal Ruh” olmak üzere üç uknumdan ibaret olduğu konusunda Hıristiyanların ittifak ettiklerinden bahsetmiştir. Bu üç uknumun cevher bakımından bir, uknum bakımından üç olduğunu anlatmıştır.¹⁴⁹ O, aynı cevherden saydıkları halde uknumların farklılığını savunan Melkânîlik ve Yâkûbîliğin görüşlerini çelişkili bulmuştur. Zira uknumların hem aynı cevherden olmaları hem de farklı olmaları düşünülemez. Cevher birliği, Baba ve Oğuldan birinin sahip olduğu sıfatlara diğersinin de sahip olmasını gerektirir. Bu ise Babanın Oğul, Oğulun baba olabileceği gibi bir durumu doğurur.¹⁵⁰

Cüveynî Hıristiyanların Allah'ı cevher olarak isimlendirmeleri hususunu işlerken, cevherin özelliklerinden bahsetmiştir. Ona göre bir mekânda yer tutmak, arazları kabul etmek, bir sayıyla vasıflanmak, benzeriyle beraber olmanın mümkün olması, yok olmasının ve hudûsunun mümkün olmasından ibarettir. O, özellikle son iki şartın yaratıcı Rab ile birlikte olmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Hıristiyanların cevher anlayışı kapsamında kadîm olan yaratıcı hakkında yukarıda sayılan şartların tamamını mı yoksa bunlardan bir kısmını mı isbat ettikleri konusunda Cüveynî, Hıristiyanların bu şartların hepsini kadîm varlığa yakıştırdıklarını savunmaktadır.¹⁵¹

Hıristiyanların cevher anlayışlarını isbatlamak için kendi kitaplarından da delil gösteremeyeceklerini savunan Cüveynî, cevher düşüncesini savunmak için “Kadîm olan varlık kendi kendine kâimdir.” kuralı gereği “Cevher de kendi kendine kâimdir.” görüşünü ileri sürdüklerini aktarmıştır. Bu iddialarına karşılık veren Cüveynî, Arap dilinde böyle bir tanımlama bulunmadığı gibi, bu tanım doğru kabul edilse bile böyle bir şey ancak hâdis cevherler için mümkün olacağından geçerliliği söz konusu değildir. Zira “kâim bi nefsihi” olan sadece Allah'tır.¹⁵²

Cüveynî özellikle ulûhiyet bahsinde sıfatlar konusunu işlerken Hıristiyanların Allah'ın cevher olduğu şeklindeki inançlarını eleştirmiştir. Bâkillânî'nin anladığı gibi Cüveynî de cevheri tanımlarken onun mütehayyiz (uzayda

¹⁴⁹ Kadı Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, V. s. 81.

¹⁵⁰ Kadı Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, V. s. 95.

¹⁵¹ el-Cüveynî, **eş-Şamil**, s. 571.

¹⁵² el-Cüveynî, **eş-Şamil**, s. 573.

yer kaplayan) ve kendi kendine kâim olduğunu bildirmiştir. Aynı zamanda cevherin arazları kabul etmesi nedeniyle Allah'ın cevher olamayacağını, aksi takdirde Allah'ın yaratılmış varlıklara benzetileceğini böyle bir şeyin ise çok tehlikeli olup tevhîde aykırı olduğu gerçeğini vurgulamıştır.¹⁵³ Cüveynî burada arazların varlığı için bir mahalle, cevherin de varlığı için arazlara ihtiyacı olduğundan böyle bir ilâh anlayışının yanlışlığını savunmuştur.¹⁵⁴

Cevher ve araz bahislerini incelerken zaman zaman Hıristiyanların teslîs inancına değinen Neseffî, bu bağlamda cevher ve arazlar hakkında uzunca bilgiler vermiş, onların hudûsunu özel olarak ele almıştır. Ona göre zâhirde kendi kendine kâim olan her şey cevherdir. Allah araz olmayacağına göre cevherdir. Kendisinden fiil sadır olan cevher, kendisinden fiil sadır olmayan ise arazdır.¹⁵⁵

Neseffî, “Allah'ın cevher olduğunu düşünenlerin iddialarının bâtıllığı” diye isimlendirdiği bölümde genel olarak cevher anlayışlarını ele almıştır. Kelâmcıların cevher ve cisim üzerindeki araştırmalarını hatırlatarak, Allah'ın cevher olarak nitelendirilmesinin imkânsız olduğunu, hâlbuki Hıristiyanların Allah'a cevher dediklerini ve bu görüşlerinde hataya düştüklerini savunmaktadır. Neseffî Allah'ın cevher olarak nitelendirilemeyeceği konusunda ümmetin icma ettiğini ancak bu icmaya muhalefet ederek Hıristiyanlar gibi düşünen tek kişinin İbn Kerrâm olduğunu savunmaktadır.¹⁵⁶

Neseffî'ye göre Hıristiyanlar, Allah hakkında cevheri savunurken “Cevherin kendi kendine kâim olması”¹⁵⁷ şeklindeki tanımdan yardım alırlar.¹⁵⁸ Onlara göre var olan mevcut, cevher veya araz olmak zorunda olduğu için, Allah da en büyük mevcut olması hasebiyle onun araz olması söz konusu olamayacağına göre, cevher olması gerekir. Zira Hıristiyanlara göre Allah cevher olmazsa, onun mevcut olması da problemlili hale gelecektir.¹⁵⁹ Onların bu cevher anlayışlarına karşı eleştiri getiren Neseffî, bu bağlamda onlara “Gördüğümüz bu âlemde her cevherin bir arazı kabul

¹⁵³ el-Cüveynî, **Kitâbü'l-irşad**, s. 64.

¹⁵⁴ el-Cüveynî, **eş-Şamil**, s. 711.

¹⁵⁵ en-Neseffî, **Tabsıra**, C. I, s. 88.

¹⁵⁶ en-Neseffî, **a.g.e.**, C. I, s. 148.

¹⁵⁷ Enver Konukçu, “Cevher” mad., İstanbul, DİA., 1993, s. 450.

¹⁵⁸ en-Neseffî, **a.g.e.**, I, s. 148-149.

¹⁵⁹ en-Neseffî, **a.g.e.**, I, s. 150.

edip etmediği ve her arazi kabul edenin de cevher olması gerekip gerekmediği” sorusunun sorulması durumunda buna “evet” diyeceklerini¹⁶⁰ ancak, onların bu görüşlerinin fâsid olduğunu iddia eder.¹⁶¹ Onların “Her mevcudun araz olması gerekir.” şeklindeki görüşlerinin de yanlış olduğunu vurgular.

Hıristiyanların cevherle ilgili delillerinden biri olan “Allah fail’dir, her fail de cevher olduğuna göre Allah da cevherdir.” görüşleri de Neseî tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Böylece eserinde yaklaşık yedi sayfa cevher ve arazlar hakkında bilgi veren Neseî, sözü Allah’ın cevher olduğunu söyleyen Hıristiyanlara getirerek teslîs akidesine girmiştir. Bu inançla ilgili olarak Neseî, “O cahil topluluk Allah’ın, “bir cevher üç uknum”dan ibaret olduğuna inanmaktadır.”¹⁶² diyerek onların bu görüşlerini eleştirmektedir.

Hıristiyanlar yaratıcının cevher olduğuna inanırlar. Onlara göre varlıklar cevher ve arazlardan oluşur. Varlıklar ya varlığı için başkasına muhtaç olmayan cevherdir; ya da varlığı başkasına bağlı olan arazdır. Allah’ın araz olması imkânsız olduğuna göre Allah için cevher terimini kullanmak daha uygundur. Bu iddialara karşılık veren Kârâfî, varlığı için başkasına muhtaç olanın mümkün şey olduğunu, varlığı için başkasına muhtaç olmayanın ise varlığı zorunlu olan (Vacibu’l-Vucub) olduğunu söyler. Ona göre bu, “vâcib” ve “mümkün”ün tanımı olup, “cevher” ve “araz”ın tanımı değildir. Hâlbuki cevheri de arazi da yaratan Allah olduğu için cevherin de arazın da varlığı Allah’a bağlıdır.¹⁶³

2. Asıllar/Uknumlar

325 yılında toplanan İznik Konsili’nde, İsa’nın Tanrılık tabiatına sahip olduğu kabul edilmiş; 381 yılında İstanbul’da toplanan ikinci Konsilde ise Kutsal Ruh’un da İsa gibi Tanrılık cevherine sahip olduğu doktrini benimsenmiştir. Böylece Tanrılık tabiatı veya cevheri yönünden bir, Babalık, Oğulluk ve Kutsal Ruhluk bakımından birbirinden farklı üç unsurdan oluşan ve Hıristiyanlarca “Üçte Bir, Birde Üç” olarak formüle edilen teslîs doktrini ortodoks Hıristiyan akidesi olarak ilan

¹⁶⁰ en-Neseî, a.g.e., I, s. 151.

¹⁶¹ en-Neseî, *Tabsıra*, C. I, s. 153.

¹⁶² en-Neseî, a.g.e., I, s. 155.

¹⁶³ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-Karâfî, *Kitabu'l-Ecvibetü'l-Fahirâni'l-Es'ileti'l-Fâcira*, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986, s. 58-59.

edilmiştir. Bununla birlikte Kitab-ı Mukaddes'te teslîs teriminin bulunmadığı ifade edilmelidir. Teslîsin uknumları olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un bir yandan birbirlerinden farklı ve ayrı "Tanrı şahsiyetler" olarak tanımlanması, diğer yandan da Tanrı'nın bir olduğunun ikrar edilmesi Hıristiyanlık eleştirisinde en temel noktayı teşkil etmiştir. Onların teslîs anlayışlarında bir cevher, üç uknum şeklinde bir kabulden dolayı teslîs eleştirisinde bulunan Kelâmcılar, uknum konusu üzerinde de durmuşlardır.

Bu tarz bir eleştiriyi yapan Bâkillânî Hıristiyanları tenkit ederken uknumların anlamları üzerinde durmuştur. Burada Hıristiyanlardan bir grubun "Uknumlar, cevherin asıllarıdır." şeklindeki anlayışlarını ele almış, onların bu hususu İslâm sıfat anlayışına benzettiklerini haber vermiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi, Bâkillânî'ye göre bu durumda bir cevher üç sıfat isbat etmiş olurlar ki, bu da teslîs inancının bozulması demektir. Bâkillânî Hıristiyanlardan bir grubun da teslîsi oluşturan asılların şahsiyetler olduğu şeklindeki inançlarına değinerek bu şahsiyetlerin kendi başlarına müstakil mi yoksa bir cevherin şahsiyetleri mi olduklarını sormuştur. Eğer onlar kendi başlarına şahsiyetler olduklarını iddia ederlerse bu konudaki tezlerini terk etmiş olurlar, onları toplayan bir cevherin şahsiyetleri olduğunu söylerlerse teslîs inancını bırakmış olurlar. Yine teslîsin unsurlarıyla alakalı tenkit ettiği hususlardan biri de, söz konusu asılların hepsinin tek bir cevherden olması meselesidir. Eğer uknumlar tek bir cevherden iseler, bu durumda Baba'nın cevheri, hem Oğul'un hem de Rûh'un cevheri olmuş olur.¹⁶⁴

Kadı Abdülcebbâr'a göre, Ya'kubîlik ve Nesturîlik mezhepleri asılların (üç uknum) cevher, cevherin de uknumlar olduğunu kabul etmişlerdir. Melkânîler ise, kadîm olan cevherin tek ve üç asıl sahibi olduğuna, asılların cevher olduğuna, ancak cevherin asıllardan farklılığına inanmaktadırlar. Bu üç mezhep uknumların mahiyeti konusunda da ayrılığa düşmüşlerdir. Bir kısmı onları özellik, bazıları şahıs, diğer bir kısmı da sıfat olarak kabul etmişlerdir. Nesturîlik mezhebi, uknumların her birinin hayat sahibi ve konuşan ilâh olduğuna inanırken, diğer iki mezhep uknumların tek tek düşünüldüğünde hayat sahibi, konuşan ilâh olmadığını iddia etmişlerdir. Kelâm

¹⁶⁴ el-Bâkillânî, **et-Temhîd**, s. 85.

konusunda bu mezhepler aynı düşünmemişlerdir. Bir kısmı kelime ile kastedilenin ilim olduğunu söylemişlerdir.¹⁶⁵

Kadı Abdülcebbâr Hıristiyan mezheplerinin ittifak ettikleri ve ayrılığa düştükleri belli başlı konuları aktardıktan sonra, onların görüşlerini sırayla eleştirmeye geçmiştir. Kadı Abdülcebbâr Hıristiyanların Tanrı anlayışını oluşturan teslisle alakalı en büyük problemlerinin, teslîsin her unsurunu kadîm ve ezelî olarak kabul ettiklerini aktarmıştır. Ona göre ezelîlik olgusu, yaratıcının en belirgin vasfıdır. Eğer onların dediği gibi uknumların her biri ezelî olursa, onlar birbirinden ayrılamaz, hepsi aynı özelliği taşımış olur. Böyle bir anlayış ise, Oğul'un Baba, Baba'nın Oğul olmasını; aynı şekilde Baba'nın Rûh, Rûh'un da Baba olmasını gerektirir. Bununla birlikte Kadı Abdülcebbâr'a göre üç uknumu kadîm sayan Hıristiyanlar'ın bu görüşlerinin zorunlu bir sonucu olarak onlar uknumlardan her birini ilâh kabul etmek durumundadırlar. Zira Oğul ve Rûh, eğer kadîm olma konusunda Baba'ya ortak iseler, Baba'nın Tanrı olmasını gerektiren şey, Oğul ve Rûh'un da Tanrı olmasını gerektirir. Hatta bu durumda Tanrı için Oğul ve rûh kaçınılmaz ise, Oğul ve Rûh için de ayrıca birer Oğul ve Rûhün bulunması ve teselsül gereği pek çok ilâhın kabulü de kaçınılmaz olur.

Hıristiyanların “bir üçtür, üç de birdir” şeklinde formüle ettikleri şeyin makul olmadığını ve kabul edilemeyeceğini belirten Kadı Abdülcebbâr, onların uknumları birbirinden farklı, cevherin dışından varlıklar olarak kabul etmediklerini, bundan dolayı böyle bir formülün doğru olmadığını savunmuştur. Buna göre, kadîm varlığın “muhtelif ve müttefik” olduğunu söylemeleri gerekir. Çünkü o, uknumlar olması yönüyle farklı (muhtelif), tek bir cevher olması yönüyle de müttefik bir varlık olmalıdır. Oysa eşyanın hem müttefik hem muhtelif olması imkânsız bir olaydır. Aynı şekilde eşyanın zâtlarda müttefik, sıfatlarda muhtelif olduğunu söylemek de imkânsızdır.¹⁶⁶

Kadı Abdülcebbâr'ın Oğulun kadîm oluşta Babaya denk olması söz konusu ise, zât itibariyle de ona denk olması gerektiğini savunan görüşünden hareketle Hıristiyanların uknum anlayışlarını eleştirmesi aynı zamanda bir endişeyi

¹⁶⁵ Kadı Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C. V, s. 82.

¹⁶⁶ Kadı Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, V, s. 86-88.

taşımaktadır. Bu endişe, teslîsi oluşturan unsurlardan her birinin kadîm olarak kabul edilmesi sonucu ulaşılan taaddüd-i kudemâ inancının tevhîde aykırılık arzemesi şeklinde tezahür etmiştir. İşte söz konusu bu endişe genel olarak Mu'tezile'nin Allah-sıfat ilişkisindeki hassasiyetlerini gösteren temel hareket noktasını teşkil etmiştir. Dolayısıyla onlar taaddüd-i kudemâ şüphesine düşürecek her türlü düşünceden uzak durmaya gayret etmişlerdir.¹⁶⁷

Ayrıca Hıristiyanların “Üç uknumla sınırlı kalmamaları gerektiği” yönündeki tenkidine de yer veren Kadı Abdülcebâr, Hıristiyanların teslîs anlayışını oluşturan uknumların çoğaltılabileceğini ifade etmiştir. İlim olan Oğul ve Kelimeyle, Hayat olan Rûh olmadan Allah'ın fail olması mümkün olmuyorsa, onun için “kudret” aslını da isbat etmeleri gerekir. Zira bir fiil ancak kudreti olan bir varlıktan meydana gelir. Hatta kudretin yanı sıra, sem', basar ve idrakin de isbat edilmesi gerekir. Şayet onun kudretini iptal ederlerse, hayat ve ilim sahibi olmasını da inkâr etmiş, dolayısıyla teslîsin asılları olan uknumları ibtal etmiş olurlar.¹⁶⁸

Kadı Abdülcebbar, aynı cevherden saydıkları halde uknumların farklılığını savunan Melkânîlik ve Yâkûbîliğin görüşlerini çelişkili bulmuştur. Zira uknumların hem aynı cevherden olmaları hem de farklı olmaları düşünülemez. Cevher birliği, Baba ve Oğuldan birinin sahip olduğu sıfatlara diğersinin de sahip olmasını gerektirir. Bu ise Babanın Oğul, Oğul'un Baba olabileceği gibi bir durumu doğurur.¹⁶⁹

Melkânîlerin cevherin uknumlardan farklı olduğu şeklindeki görüşlerini tutarlı bulmayan Kadı Abdülcebâr, üç uknumun varlığını isbat ettikten sonra cevheri onların dışında bir varlık olarak kabul ederlerse, dördüncü bir varlığı isbat etmiş olacaklarını savunmuştur. Ancak cevheri bu üç uknumdan birine ait kabul ederlerse, bu durumda da “Cevherin uknumlardan farklı olduğu” şeklindeki görüşlerini terk etmiş olurlar. Bu durumda “Cevher ne dördüncüdür, ne de üçünden biridir.” görüşleri doğru olmaz. O halde ilâh, uknumlar olmadan cevherdir, ya da sadece uknumlardır veya ikisi birlikte ilâhtır. Şayet ilâh cevher ise, bu durumda “Cevher uknumların dışındadır.” görüşlerinden dolayı, Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'un

¹⁶⁷ Çelebi, **İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık**, s. 241.

¹⁶⁸ Kadı Abdülcebâr, **el-Muğnî**, V, s. 91-92.

¹⁶⁹ Kadı Abdülcebâr, **a.g.e.**, V, s. 95.

ilâhlıktan çıkması gerekir. Şayet ilâh, “Sadece uknumlardır.” derlerse, bu durumda da kadîm olan cevherin ilâh olmaması gerekir. Zira onlar ilâhın bir cevher, üç uknumdan ibaret olduğunu söylerler. Şayet ilâhın hem cevher hem uknumlardan oluştuğunu söylerlerse, bu durumda Baba, Oğul ve Rûh’un ilâh olmadığını kabul etmiş olurlar.¹⁷⁰

Hıristiyan mezheplerinin bir takım ayrılıklarına rağmen, ilâh anlayışlarının teslîs olduğunu belirten Cüveynî, teslîsin uknumlardan meydana geldiği hususunda hepsinin aynı görüşte olduğunu savunmuştur. Onların inanç esaslarında Vücut, Hayat ve İlim olmak üzere bir cevher üç uknum anlayışı vardır. Cüveynî’ye göre hayat ve ilim algısı, Müslümanların sıfat algısı gibi olmayıp, cevherin aslî sıfatlarıdır.¹⁷¹ Cüveynî kelime ile kelâm algısının farkına da değinmiş, bu meydana onların kelimeyle kelâmı kasetmediklerini, ilmi murad ettiklerini, bundan dolayı Mesih’i ittihâddan önce Oğul olarak isimlendirmediklerini haber vermiştir.¹⁷²

Cüveynî, Ya’kubîlerle Nesturîlerin görüşlerinin yanlışlığına dikkat çekmiş, bu meydana cevherle uknumların aynı olmasının mümkün olmadığını, zira uknumların çeşit çeşit olduğunu, böyle olduğu için de Rûh’un Kelimenin yerine geçemeyeceğini anlatmıştır. Melkânîlere ait “Cevher uknumların dışındadır.” görüşünü reddeden Cüveynî, cevherin varlığını ve kadîm oluşunu kabul ettiklerine göre, uknumların bu konudaki durumunu ve onların cevher üzerine zait varlıklar¹⁷³ olup olmadığını sormuştur. Şayet uknumların varlığını kabul ediyorlarsa bu durumda cevherle birlikte dört ayrı varlığı kabul etmiş olurlar. Böyle bir şey ise teslîsin ibtali, terbi’in (dörtlemenin) isbatı anlamına gelir. Cüveynî, Melkânîlerin sahip olduğu “Cevher uknumların dışındadır.” görüşleriyle teslîsin bozulmasına daha fazla katkıda bulduklarını belirtmiştir. Ayrıca teslîsin unsurları içinde her uknum bir ilâh olmaktadır. Bu şekilde bir teslîs anlayışıyla ilgili olarak Hıristiyanlar kendi aralarında bir takım ayrılıklara rağmen, ittifak halindedirler.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Kadı Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, V, s. 96.

¹⁷¹ el-Cüveynî, **eş-Şamil**, s. 575.

¹⁷² el-Cüveynî, **a.g.e.**, s. 576.

¹⁷³ Arazların cevher üzerine zati varlıklar olup olmadığı şeklinde bir sorgulamada bulunan Cüveynî’nin burada zât-sıfat tartışmasından hareket ettiği hissedilmektedir. Zira zât-sıfat arasındaki ilişkide sıfatların zât üzerine zâid varlıklar oluşu bu tartışmada önemli bir husustur.

¹⁷⁴ el-Cüveynî, **eş-Şamil**, s. 596-599.

Teslîs inancı hakkında Neseî, “O cahil topluluk Allah’ın, “bir cevher üç uknum”dan ibaret olduğuna inanmaktadır.”¹⁷⁵ diyerek onların bu görüşlerini eleştirmektedir. Uknumların sıfat olarak kabul edildiğini belirten Neseî, bu durumda onlara göre ilâh, “Bir cevher üç sıfattan ibarettir.” şeklinde bir tanımlamaya gittiklerini, bu sıfatları da zât, ilim ve hayat olarak kabul ettiklerini zikreder. Zât, Baba; İlim, Oğul; hayat da Rûh’tur. Hıristiyanların inanç temellerini bu şekilde açıklayan Neseî, “bir”i “üç”, “üç”ü de “bir” yapmak söz konusu olduğu için, böyle bir inancın açık bir cehalet örneği olduğunu savunur. Onlar uknumları sıfatlara benzetiyor, Zât’ı sıfat kabul ederek sıfatlar içinde değerlendiriyorlar. Aynı şekilde Zât’ı Baba, sıfat’ı Oğul kabul ediyorlar. Bunun yanı sıra Hıristiyanlar Baba ve Oğul’un kadîm olduğu inancına sahiptirler. Neseî bu durumda Baba’nın Oğul’dan önce, Oğul’un ise daha sonra olması gerektiğini söyleyerek onların inancını eleştirir.¹⁷⁶

Neseî, Hıristiyanların sıfatlar konusundaki görüşlerini incelerken, onların uknumları sıfatlara benzettiklerinden, bu konuda sadece Zât ve İlim olarak iki sıfat üzerinde durduklarını söyler. Bu görüşün onların cehaletinden kaynaklandığına inanan Neseî, sıfat anlayışları varsa, bu durumda Beka, Semi, Basar, Kudret ve İrade sıfatlarının da isbat edilmesi gerektiğini savunur. Zira, Beka sıfatı Zât’la bağlantılı, Semi ve Basar İlim sıfatıyla bağlantılı, Kudret ve İrade Hayat sıfatıyla bağlantılıdır. Bundan dolayı Hıristiyanların “üç uknum” görüşleri bir hata olup, bunun yerine “sekiz uknum” demeleri gerekirdi.¹⁷⁷

Kelâmcılar teslîs eleştirilerini onları oluşturan uknumlar üzerinden yapmışlardır. Hemen hemen bütün Kelâmcıların değindiği bu konu teslîs eleştirisi açısından oldukça önemli bir husus olmuştur. Bâkillânî ve Ebu’l-Muin en-Neseî, Hıristiyanların uknumları Müslümanların sıfat anlayışlarına benzer bir konu olarak değerlendirdiklerini savunmuşlardır. Kadı Abdülcebbâr, onların teslîsin unsurlarını kadîm ve ezeli kabul ettiklerini, ayrıca cevheri uknumların dışında bir varlık kabul ederlerse üç yerine dördü bir ilâh anlayışına ulaştıklarından dolayı eleştirmiştir. Cüveynî ise, uknumların cevherle birlikte sıfat olması, Müslümanların sıfat

¹⁷⁵ en-Neseî, **Tabsıra**, C. I, s. 155.

¹⁷⁶ en-Neseî, **Tabsıra**, I, s. 155-156.

¹⁷⁷ en-Neseî, **a.g.e.**, I, s. 156.

anlayışlarıyla aynı olmayıp, onların cevherin asli sıfatları olduğunu savunarak farklı bir anlayış geliştirdiği görülmektedir.

3. İttihâd/İnkarnasyon

Hulûl ve ittihâd, Kelâmcıların teslîs eleştirilerindeki diğer önemli hususlardır. Bu durumun başlıca sebebi, hulûl ve ittihâdı inanç esası haline getirmiş Hıristiyan mezheplerinin bu yöndeki görüşleridir. Hulûlün gerçekleşmesi konusunda Hıristiyanların inançlarının ortak noktası terimin bir şeyin diğer bir şeyde hâsıl olması, özde birleşme anlamına geldiğidir.¹⁷⁸ Üç uknumdan Oğul uknumuyla ilgili olan kavram bu çerçevede tartışılmıştır. Bu anlamda Allah'ın kelimesinin Hz. İsa'nın bedeninde birleşmesinden ibaret olan ittihâd meselesini birçok Kelâmcı eserinde incelemiştir.

Bu Kelâmcılardan biri olan Bâkillânî'nin Hıristiyanlıkla alakalı tenkit ettiği noktalardan birini de ittihâd teşkil etmiştir. Ona göre Hıristiyanlar ittihâd konusunda ihtilaf etmişler, onlardan büyük bir kısmı ise konuyu “Kelimenin Mesih'in cesedine hulûl etmesi” şeklinde anlamışlardır. Böyle inananlara karşı Bâkillânî kadîm olan kelimenin sonradan yaratılmış cesetle karışmasını mümkün görüyorlarsa, onun cesetle birleşmesini ve ona dokunmasını nasıl inkâr ederler. Ayrıca bu durum, yaratıcıda sonradan yaratılmış varlıkların özelliklerinin bulunmasını gerektirir. Mesela Ya'kubîler ittihâd'ı ihtilat ve imtizâc olarak kabul etmişlerdir. Ya'kubîlerin anlayışına göre Kelime ittihâd sonucu et ve kana dönüşmüştür. Hıristiyanlar arasında büyük çoğunluğa sahip bulunan¹⁷⁹ Nesturîlere göre ise, Kelime'nin nâsût ile ittihâdı (kelamin beşerle ittihâdı) suyun şarap ve sütle karışması gibi bir ihtilat ve imtizâctır. Melkânîler ise, kelime ile cesedin birleşmesini (ittihâdını) iki şeyin bir olması,

¹⁷⁸ Hasan Tefik Marulcu, “İbn Teymiye'nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelâm Açısından Bir Değerlendirme”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2008/2, sayı: 21, s. 78.

¹⁷⁹ Birinci bölümde detaylı olarak bilgi verilen ve daha sonra ilgili yerlerde de açıklandığı üzere, erken dönem doğu Hıristiyanlığı mezheplerinden Nesturî Hıristiyanların Müslümanlar tarafından daha çok tanındığı, dolayısıyla İslâm topraklarında daha fazla yayıldığı hususu Bâkillânî'nin ifadelerinden de anlaşılmaktadır.

çokluğun azlığa dönüşmesi, yani “kelime” ve onunla birleşen şeyin bir olması şeklinde anlamışlardır.¹⁸⁰

Onlardan bir grub da, ittihâdı kelimenin cesedle birleşmesi ve kelimenin cesedi kendisine bir yer olarak benimsemesi olarak kabul etmişlerdir. Bir de bu tür ittihâdın ihtilat ve imtizâc yoluyla olmadığını, bilakis aynada insan suretinin görünmesine benzediğini söyleyenler de olmuştur. Onların bu tür benzetme örnekleriyle yaptıkları izahlara karşı çıkan Bâkillânî, verdikleri örnekleri tek tek açıklayarak onların bu örneklerden delil göstermelerinin yanlış olduğunu ortaya koymuştur. Bâkillânî onların bütün bu iddialarını ortaya koyduktan sonra, böylece onların dört uknumlu bir anlayışa düştüklerini ve teslîsi terk ettiklerini söylemiştir.¹⁸¹

İttihâdla ilgili olarak Bâkillânî'nin dile getirdiği bir husus da, Baba'yla Oğul'un ittihâdı kastediliyor da neden Baba'yla Rûh'un ittihâdı savunulmuyor diye sormuştur. Zira Baba, Oğul ve Kutsal Rûh arasında uknumiyet yönüyle bir farkın olmadığına inanmaktadırlar.¹⁸²

Kadı Abdülcebbâr'a göre Hıristiyan mezhepleri Mesih ve ittihâd konusunda da ayrılığa düşmüşlerdir. Nesturîlere göre Mesih, İlâh ve insan iken ittihâdla iki cevher iki asıldan ibaret olmuştur. Yani iki iken bir olmuştur. Bunlardan biri kadîm Kelâm, diğeri ise muhdes, Meryem'den doğan cevherdir. Kâdı, Melkânîlere göre Mesih'in kadîm ve muhdes olmak üzere iki cevhere sahip olduğunu, Ya'kubîlere göre ise, kadîm olan ilâhın cevherinden ve muhdes olan insanın cevherinden meydana gelmiş bir cevhere ve bir uknuma sahip olduğunu aktarmıştır. Yine Kadı Abdülcebbâr'a göre Hıristiyan mezhepleri ittihâdın hâdis bir olay olduğu konusunda ittifak ettikleri halde ittihâdın mahiyeti konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Bir kısmı bunun imtizâc yoluyla olduğunu söylemiş, bir kısmı kelâmın insan bedenini mekan edinmesi olarak açıklamış, bir kısmı hulûl yoluyla, bir kısmı da insan suretinin aynada yansması gibi insan bedenine bir yansımaya olduğunu kabul etmişlerdir.

¹⁸⁰ Cüveynî, çokluğun azlığa dönüşmesi olayını izah ederken “çoklukla ihtilattan önceki sayıyı, azlıkla da ihtilattan sonraki ittihâdı” kastedtikleri bilgisini vermiştir. Bkz.: Ebü'l-Meali İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik Cüveynî, **eş-Şamil fî Usulî'd-Din**, tahk.: Ali Sami en-Neşşar, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn, İskenderiye, Maârif, 1969, s. 581.

¹⁸¹ el-Bâkillânî, teslîsi açıklarken aynada insan şeklinin oluşmasından delil getirenlere karşı, aynada insan yüzünün görünmesinin ışığın kırılmasıyla meydana geldiğini söyleyerek bu iddialarını çürütmüştür. Bkz.: **et-Temhîd**, s. 86-89.

¹⁸² el-Bâkillânî, **a.g.e.**, s. 90-91.

Diğer mezhepler kelimeyle cesedi aynı şey olarak kabul etmezken, Ya'kubîler kelimeyle cesedi aynı şey olarak değil, iki cevher iken tek bir cevher olduğuna inanmışlardır.¹⁸³

İttihâd konusunda Hıristiyanlar arasında başlangıçta bir ittifakın söz konusu olduğunu iddia eden Kadı Abdülcebbâr, Allah'ın Mesîh ile ittihadı sonucu Mesîh'te beşerî ve ilâhî olmak üzere iki tabiatın bulunduğu inandıklarını aktarmıştır. Daha sonra ittihâd ile ilgili ayrılıkların ortaya çıktığını, bu ayrılıklardan dolayı başta Ya'kubîlik ve Nesturîlik olmak üzere çeşitli mezhepleşme hareketlerinin görüldüğünü belirtmiştir.¹⁸⁴

Kadı Abdulcebbâr, Tanrının İsâ'nın bedeni ile bedenleşmesi anlamındaki inkarnasyonun kabul edilemez olduğunu savunmuştur. O, inkarnasyonu imtizâc, mücâvere ve hulûl kavramlarıyla çeşitli ihtimalleri düşünerek değerlendirmiştir. Ona göre, Allah'ın İsâ ile karışması anlamında imtizâc, yaklaşması anlamında mücavere ve İsâ'yı mekân edinerek onunla birleşmesi anlamında hul'ul imkânsızdır. Çünkü bu tür olaylar ancak cisimler için mümkün olabilir. O nedenle Allah için böyle bir kavram caiz olmaz. Hz. İsâ'nın gösterdiği mucizelerin ilâhî oğulluğunun bir delili olmayacağını belirtmek üzere diğer peygamberlerden örnekler getirilir. Çünkü mucize bütün peygamberlerin ortak özelliklerindedir ve dolayısıyla bu konuda İsâ'nın diğer peygamberlere nazaran bir üstünlüğü ve farklılığı yoktur. Hatta Kadı Abdülcebbâr'ın nazarında, tecessüd (inkarnasyon) kabul edilse bile, bunun İsâ'da ortaya çıkması yerine, üzerinde mucizenin gerçekleştiği objede (İsâ vasıtasıyla diriltiren ölü örneği) meydana gelmesi daha anlamlıdır.¹⁸⁵

Kadı Abdülcebbâr, Hıristiyanların Oğul'un Baba'dan tevellüdünü, kelâmın akıldan, alevin ateşten ve ışığın güneşten doğmasına benzetmelerini de doğru bulmaz. Ona göre kelâm akıldan doğmaz, zira akıl sahibi olmayan çocukların da konuşabilmesi, ayrıca konuşamayan dilsiz birisinin de akıl sahibi olabilmesi bu

¹⁸³ Kadı Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C.V, s. 83.

¹⁸⁴ Kadı Abdülcebbâr, **Şerhu Usûli'l-Hamse**, s. 296.

¹⁸⁵ Kadı Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, V, s. 117-122.

anlayışın tutarsız olduğunu gösterir.¹⁸⁶ O bu şekilde alevin ateşten, ışığın güneşten tevellüdünü delil getirmelerini ayrı ayrı ele alarak eleştirmiştir. Çünkü güneşin ışığının sıfatıyla güneşin kendisinin sıfatı birbirinden farklıdır.¹⁸⁷

Kadı Abdulcebbâr, sadece lafzî anlamda değil, mecazî anlamda da Tanrı'nın Oğlu isminin câiz olmadığını düşünmektedir. Zira ona göre İsâ ile başlayan bir Babalık anlayışı Tanrı'nın ezeliliğine zarar verir. Ayrıca mecazî olarak evlat edinmede (tebennî) hem yaş hem de tür bakımından bir uyumun mevcudiyeti aranır. Meselâ hiç kimse yaşça kendisinden büyük olan birini evlat edinmeyeceği gibi, bir insanın bir hayvanı evlat edinmesi de mümkün değildir. Ayrıca Kadı Abdulcebbâr'a göre, bu kavramın mecazî anlamda kullanımı kabul edilecek olsa bile, bu durumda Hz. İsâ'nın diğer peygamberlerden bir farkının olamayacağı neticesine varmıştır. Bu durumda sadece İsâ değil, diğer peygamberlerin de “Tanrı'nın Oğlu” olması gerekir.¹⁸⁸

Kuran'da Hz. İbrahim için “Halîlullah”, Hz. Musa'ya “Kelîmullah” denilmesine benzetilerek İsâ'ya da “İbnullah” denilmesinin caiz olmadığını söyleyen Kadı Abdulcebbâr, âyetteki “dostluk” kavramının bütün peygamberler için geçerli olduğunu savunmuştur. Ayrıca “halil” kavramını mecaz olarak anlamak mümkün iken, “Oğulluk” kavramı için aynı durum söz konusu olamaz. Hz. Musa için “kelîmullah” denilmesi de delil olamaz, çünkü burada Allah'ın konuşması delil alınır, Allah Teâlâ meleklerle de konuşmuştur. O nedenle Oğulluk konusunda mecaz geçerli olamaz, zira Oğulluk, babanın sulbünden meydana gelmektir. Bu konudaki görüşlerini ortaya koyan Kadı Abdulcebbâr, Hz. İbrahim'in neden halîlullah olarak isimlendirildiğini örnekleriyle verirken Câhız'ın reddiyesinden yararlandığını da ifade etmektedir.¹⁸⁹ Onun kullandığı bu delil daha önce Câhız¹⁹⁰ ve Mâtürîdî¹⁹¹ tarafından da kullanılmıştı.

¹⁸⁶ Kâdî'nın burada akıl sahibi olmakla delil getirmesinde problem olduğu kanaatindeyiz. Zira çocukların az da olsa akıllı olduğu için, akıl sahibi olmakla âkil olmanın birbirinden farklı şeyler olduğunu belirtmekte yarar görüyoruz.

¹⁸⁷ Kadı Abdulcebbâr, **a.g.e.**, V, s. 102-103.

¹⁸⁸ Kadı Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, V, s. 105.

¹⁸⁹ Kadı Abdulcebbâr, **a.g.e.**, V, s. 107.

¹⁹⁰ el-Câhız, **a.g.e.**, III, s. 325-26.

¹⁹¹ el-Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'an**, I, s. 173.

Yakubilerin çoğunluğunun inkarnasyonu, “Tanrı ve insan cevherinin birleşerek tek bir cevher haline gelmesi” şeklinde anladıklarını aktaran Kadı Abdulcebbar, onların bu düşüncelerini saçma olarak nitelendirmiştir. Çünkü bir şeyin, iki şey olarak kabulü imkânsız olduğu gibi, iki şeyin hakikatte bir şey olarak kabulü de imkânsızdır. Öte yandan Kadı Abdülcebbar’a göre Yakubîlerin bu iddiaları doğru ise onların bu görüşleri doğrultusunda yeme, içme, ölüm gibi insana ait olan pek çok şeyin Mesih İsa için imkânsız olması gerekirdi. Zira o, Tanrıyla birleşerek beşer tabiatı ve cevherinden çıkmıştır. Bu durumda Tanrı ile insanın birleşmesi, Tanrıyı Tanrılık vasıflarından çıkardığı gibi, İsa’yı da insanlık tabiatından çıkarır. Halbuki onların inancına göre Mesih ittihâddan sonra, ittihâd öncesi hayatına devam etmiştir. Ayrıca burada en önemli nokta, Mesih’in çarmıha gerildiğini kabul ettiklerine göre bu durumda onlar ilâhın çarmıha gerildiğine inanmış olmaktadır.¹⁹²

İttihâdla ilgili olarak İbn Hazm, onlardan bazılarına göre ilâh’ın, insanla ittihâd ettiğini, böylece her ikisinin bir şey gibi olduklarını haber vermektedir. Ya’kubîlere göre ittihâd, suyun içkiyle karışması gibi, ikisinin bir varlık olmasıdır. Nesturîlere göre, suyun yağa karışımı gibi, her varlık kendi tabiatı üzere kalır. Melkânîlere göre ise, kızgın demirin ateşteki durumu gibidir. İbn Hazm bu görüşleri aktardıktan sonra bunların hepsinin fesat türünden olduğunu söylemiştir. Zira inandıkları şeylerin mümkün olması imkânsızdır, çünkü ezeli ve ebedi olanın mahlûk olan insan tabiatını alması mümkün olmadığı gibi mahlûk olanın ezeli ve ebedi olan Tanrı haline gelmesi de mümkün değildir.¹⁹³

Kutsal metinlerde inkarnasyon/tecessüd doktrinine temel teşkil edecek deliller bulunmadığını savunan İbn Hazm’a göre, yaptıkları benzetmeyle saf maddeye kaza ile başka bir şeyin karışması şeklinde bir hataya düşmüşlerdir. Sanki insan maddesi içine Tanrısal öz yanlışlıkla karışmış gibidir. Şayet Tanrı insan olduysa o zaman İsa da insan oldu. Çünkü Tanrı ve insan karıştıkları zaman tek şey oldular. Bu durumda İsa’da Tanrısal özellik kalmamıştır. Baba, Oğul ve Kutsal Rûh’a ilaveten dördüncü bir varlık olarak, insan bedeniyle bütünleşmiş Meryem’in

¹⁹² Kadı Abdülcebbar, **el-Muğnî**, V, s. 136-139.

¹⁹³ İbn Hazm, **el-Fasl**, I, s. 69-70, 133.

rahmine yerleştirilmiş ve ondan dünyaya gelmiş olan Kelime'den bahsettiklerini söyleyen İbn Hazm, Kutsal kitapta yer alan bazı metinleri de vererek bazı sorular sormuştur.¹⁹⁴

“Söz, insan olup aramızda yaşadı. O'nun yüceliğini Baba'dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu biricik Oğul'un yüceliğini gördük.”¹⁹⁵

“Baba Oğul'u sever; her şeyi O'na teslim etmiştir.”¹⁹⁶

İbn Hazm, Hz. İsa'nın peygamber olduğuna vurgu yaparken “İsa onlara, “Hangi olup bitenleri?” dedi. O'na, “Nasıralı İsa'yla ilgili olayları” dediler. “O adam, Tanrı'nın ve bütün halkın önünde gerek söz, gerek eylemde güçlü bir peygamberdi.”¹⁹⁷ metnini delil göstermiştir. Kaldı ki İsa, kendini insan ve insanoğlu olarak tanıtmıştır. Ayrıca “Baba” diye hitap etmesinden İsa'nın Tanrısal bir öz taşıdığı sonucunun çıkarılmasının mümkün olmadığını söyleyen İbn Hazm, halbuki bu ifadenin mecazî¹⁹⁸ bir anlam taşıdığını, dolayısıyla İsa'nın Tanrılığının kastedilmediğini savunmuştur.¹⁹⁹

Cüveynî de ittihâd konusuna değinen Kelâmcılar arasındadır. O, teslîsin asıllarını açıkladıktan sonra Hıristiyanlık'ta kelâmın Mesih'in bedeniyle birleşmesi şeklinde bir inancın bulunduğunu belirtmiş, ancak bu konuda Hıristiyan mezhepleri arasında farklı görüşlerin bulunduğunu söylemiştir. Cüveynî burada Hıristiyan mezheplerinin adını vermeden mezheplere bazı soruları yöneltmiştir. Uknunların üç değil de dört olmasına hiçbir engelin bulunmadığını söyleyen Cüveynî, bu mantığa göre kudret, vücut, beka, semi ve basar sıfatlarının uknulara ilave edilmesi gerektiğini savunmak suretiyle Bâkillânî'nin metodunu uygulamıştır. Ayrıca Kelâm'ın Mesih'le ittihâdı mümkün ise, cevherin nâsûtle da ittihâdı mümkün olması

¹⁹⁴ İbn Hazm, a.g.e., I, s. 71.

¹⁹⁵ Yuhanna, 1/14.

¹⁹⁶ Yuhanna, 3/35.

¹⁹⁷ Luka, 24/19.

¹⁹⁸ İbn Hazm'ın burada kullandığı “mecâzî” ifadesi, Hıristiyanların Baba-Oğul ilişkisinin hakikî veya mecâzî olmasından farklı bir anlamdadır; onun buradaki kasdı, İsa'nın “Babam” derken gerçek anlamda bir “Baba” olmayıp, aslında yaratıcı olan ilâh olmuştur.

¹⁹⁹ İbn Hazm, el-Fasl, I, s. 72.

söz konusu olurdu. Bu iki ittihâdın farklı şeyler olmamasına rağmen Hıristiyanların cevherin nâsûtla ittihâdını kabul ettiklerini haber vermiştir²⁰⁰

Bâkillânî'nin ifadelerinde geçtiği gibi, Cüveynî de kelamın Hz. İsa ile ittihâdı kabul ediliyorsa, bu durumun aynı şekilde Hz. Musa için de geçerli olmasına bir mani olmadığı halde, böyle bir şeyi kabul etmediklerini söyler. Bu iddialarını savunurken kullandıkları delilin Hz. İsa'nın gösterdiği mucizeleri olduğunu belirten Cüveynî, hâlbuki Hz. Musa'nın asasının ve denizin yarılmasının önemli mucizeler olduğunu söyleyerek onların bu yöndeki delillerini çürütmek istemiştir. Daha sonra çarmıh olayına da değinmiş, çarmıha gerilenin Oğul'un nâsûtî yönü mü yoksa lâhûtî yönü mü olduğunu sormuştur.²⁰¹

Hıristiyanların büyük çoğunluğunun ittihâd konusunda Kelimenin Mesih'te birleştiği görüşüne sahip olduklarını belirten Cüveynî, kelimeyle cevherin uknumu olan ilmi kasdettiklerini savunmuştur. Cüveynî çoğunlukla mezhep ismi vermeden onların görüşleri üzerinden değerlendirme yapsa da, zaman zaman görüşlerin sahibini zikrederek izahlarda bulunmuştur. Ya'kubîlerle Nesturîlerin ittihâd'ı, suyun içki ve sütle karışması örneğinde olduğu gibi Kelimenin Mesih'in cesedine karışması görüşünden ibaret saydıklarını söylemişlerdir. Melkânîlerin görüşlerinden bahsederken onların ittihâdı iki şeyin bir şey olmasından ibaret saydıklarını zikretmiştir.

Cüveynî'ye göre Hıristiyanlar arasından bir grup da ittihâdı, "lâhûtun nâsût üzerinde zuhur etmesi" şeklinde anlamışlardır. Bu konuda çeşitli görüşlerin geliştirildiğini belirten Cüveynî, bir görüşe göre, bir şey herhangi bir ağırlığı kabul ettiği zaman, ağır bir şey üzerinde zuhur etmiş olur. Diğer bir görüşe göre ise, bu zuhur mührün yazılarının ortaya çıkması şeklinde bir şeydir. Bu konuyla alakalı bir başka görüşe göre ise, lâhûtun Mesih üzerinde zuhur etmesi, müslümanların Arş'a istiva görüşleri gibi lâhûtun nâsût üzerinde istivâsıdır.²⁰²

Hıristiyanların ittihâd konusundaki şüphelerini sıralayan Cüveynî, Hz. İsa'nın bazı mucizelerini delil getirmelerinin kabul edilemeyeceğini söylemiştir.

²⁰⁰ el-Cüveynî, **Kitâbü'l-irşad**, s. 66.

²⁰¹ el-Cüveynî, **Kitâbü'l-irşad**, s. 66-67.

²⁰² el-Cüveynî, **eş-Şamil**, s. 582.

Onlar mucize olarak kabul ettiğimiz harikulade olayları normal beşerin yapamayacağını düşünerek bunun beşer fiili olmadığını, ilâhî bir yönünün bulunduğunu iddia etmişlerdir. Hz. İsa'nın bu harikulade fiillerinin mucize olduğunu isbatlamak isteyen Cüveynî, Hz. Muhammed'in mucizelerini delil göstermiş, onun mucizelerinde de görüldüğü gibi Allah Rasulü harikulade şeyler göstermek için özel bir çaba içine girmemiş olup bunların Yüce Allah'ın desteği ve inayeti ile meydana geldiğine işaret etmiştir. Zira Hıristiyanların mucizeleri bu şekildeki algılamalarından yola çıkılırsa Hz. Musa'nın da ilâh olması gerekirdi.²⁰³

Cüveynî'ye göre Ya'kubîlerin, Nesturîlerin ve Melkânîlerin anlaşılamadığı hususlardan biri de ittihâd meselesidir. Ya'kubîlerle Nesturîler İsa'nın (diğer insanlar gibi) cüz'î insan olduğunu Melkânîler ise İsa'nın küllî insan olduğunu kabul etmişlerdir. Aynı şekilde Meryem'le ilgili olarak da ihtilaf etmişlerdir. Büyük çoğunluğu onun cüz'î insan, az bir kısmı da küllî insan olduğuna inanmışlardır. Mesih'le ittihâd meselesinde ise hepsi aynı görüştedirler. Buna karşı Cüveynî'ye göre, İsa'nın dünyaya gelmesinden yeme, içme, insanlar arasında dolaşma ve seyahat etmesine kadar birçok konuda normal insanlar gibi yaratıldığı ve öyle yaşadığı, daha sonra çarmıha gerilerek öldürüldüğü şekildeki İslâm inancını onlar da kabul ederler.²⁰⁴

İlk dönem Kelâmcıları, genelde Yakubîler, Nesturîler ve Melkânîlerin ittihâd inançları üzerinde durmuşlardır. Onlar, öncelikle bu mezheplerin görüşlerini tespit etmişler, daha sonra farklılıkların belirlemeye çalışmışlardır. Ardından da ilâhî ve beşerî özelliklerin birleşmeyeceği ve bir arada bulunmasının imkânsızlığı üzerinde durarak ittihâdın mümkün olup olmadığını sorgulamışlardır. Öte yandan Hıristiyanların ittihâd inancıyla alakalı görüşleri Kelâmcılar tarafından “tecessüd, hulûl, ittihâd ve tereküb” sözcükleriyle ifade edilmiştir. Kelâmcıların bu konu üzerinde durmaları, aslında Allah'ın birliği, mutlaklığı ve aşkınlığını tehlikeye sokan bir doktrin olmasına dayanmaktadır.

²⁰³ el-Cüveynî, **eş-Samil**, s. 591-593.

²⁰⁴ el-Cüveynî, **a.g.e.**, s. 602.

4. Çarmıh Anlayışları

Hıristiyanlar, Hz. İsa'ya yükledikleri ilâhîlik vasfıyla ilgili olarak çarmıh hadisesini de farklı değerlendirmişlerdir. Onlar çarmıhın şeklini tartışırken İslâmîyet çarmıha gerilenin Hz. İsa olmadığını belirtmektedir.²⁰⁵ Kelâmcıların eleştirileri arasında yer aldığı gibi, Hıristiyanlık'ta önemli bir dinî inanç olan, insanların günahına kefarete olmak üzere İsa'nın çarmıha gerilmesi olayı İslâm'da kabul edilmemiştir. Kur'an'da Hz. İsa'nın öldürülmediğini ve çarmıha gerilmediğini bildiren âyette yer alan “şübbihe lehüm”²⁰⁶ ifadesi çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bu ifadenin şekillendirdiği İslâm geleneğine göre çarmıh ve çarmıha gerilen bir kişi vardır, fakat bu İsa olmayıp, onlara İsa gibi gösterilmiştir. Bu yönüyle Hıristiyanlıkta önemli bir doktrin haline gelen çarmıh olayı, Kur'an âyetlerinde de kesin bir şekilde açıklandığı için teslîs eleştirisiyle ilgili olarak Kelâmcılar da konuyu ele almışlardır. Ancak, her bir Kelâmcı Hıristiyanlık eleştirisinde çarmıh olayına değinmemiştir.

Hıristiyanlığın teslîs eleştirisinde gündeme getirilen önemli tenkit konularından bir diğeri de “çarmıh olayı”dır. Zira Hıristiyanların İsa'nın lâhûtî ve nâsûtî yönünün bulunduğu inancından hareketle, İslâm Kelâmcıları çarmıh esnasında bunlardan hangisinin öldüğünü sorgulamışlardır. Hem lâhûtî hem de nâsûtî yönünün öldüğünü kabul etmeleri durumunda, ilâhın ölümü gibi bir hal ortaya çıkmaktadır. Sadece nâsûtî yönünün çarmıha gerildiğini kabul ederlerse, bu durumda Mesih'in öldürülmediğini söylemiş olurlar. Hâlbuki onlar mutlak olarak Mesih'in çarmıha gerildiğine inanıyorlar. Bu durumu Kur'an da açıkça belirtmiştir.²⁰⁷

İlk reddiyecilerden olan Taberî, ezeli ve ebedî olan Tanrı'da bir değişikliğin meydana gelip gelmediğini, hastalanıp hastalanmadığını sormuştur. Buna göre onlar, şeriatları gereği “ölüm ve hastalığın” Tanrı hakkında mümkün olmadığını söyleyeceklerini, hâlbuki Oğul'un çarmıha gerildiğini, acı çektiğini savunuyorlar.²⁰⁸

²⁰⁵ en-Nisâ 4/157.

²⁰⁶ “Allah elçisi Meryem oğlu İsa'yı öldürdük demeleri yüzünden onları lanetledik. Halbuki onu ne öldürdüler ne de astılar, fakat öldürdükleri onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bundan dolayı tam bir kararsızlık içindedir; bu hususta zanna uymak dışında hiçbir sağlam bilgileri yoktur. Kesin olarak onu öldürmediler, bilâkis Allah onu kendi nezdine kaldırmıştır. Allah izzet ve hikmet sahibidir.” en-Nisâ 4/157-158.

²⁰⁷ en-Nisa 4/157.

²⁰⁸ et-Taberî, **er-Redd**, s. 120-124.

Bâkillânî Oğul'un ittihâdının çarmıh olayından sonra devam edip etmediğini sormuştur. İttihadın ölümden sonra da devam ettiği kabul ediliyorsa Allah'ın Oğlunun ölmüş olması gerekir. Çünkü onlar çarmıh ve öldürülme olayını kabul ettiklerine göre normal ölümü de onun hakkında caiz görmeleri gerekir. Ölen bir varlığın ise ilâh olması doğru olmaz. Aynı zamanda bu şekilde Oğulla ilgili bir ölüm mümkünse, Baba'nın da Rûh'un da ölmesi caiz hale gelir. Dolayısıyla bu iddia tamamen tezlerini terk etmeleri anlamına gelmektedir.²⁰⁹ Bâkillânî'nin yukarıdaki görüşlerinden de anlaşılan, teslîs eleştirisinde en çok kullanılan hususlardan birisi ittihâd meselesidir. Diğer bir Kelâmcı olan İbn Hazm'a göre ilâh, insanla ittihâd etmiş, böylece her ikisi de bir şey olmuştur.²¹⁰

Bâkillânî, ilâhî olanla insanî olanın neden birleştirildiğini sorduğunda, buna karşılık onların verdiği cevabın "İnsanları helâktan kurtarmayı dilemek" şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine Bâkillânî, katledileceğini ve çarmıha gerileceğini bilip bilmediğini ve neden Yahudi'ye güvendiğini sormuştur. Yahudi'nin ne istediğini bilmediği söylenirse ilâhlığının bâtil olacağını, İlâhlığının bâtil olması halinde ilâhın Oğlu olmasının da bâtil olacağını belirtir.²¹¹ Teslîsle alakalı eleştirilerini yaparken çarmıh olayını dile getiren Bâkillânî, Oğul'un ittihâdının çarmıh olayından sonra devam edip etmediğini sormuştur. Diğer Kelâmcıların sık başvurduğu bu yöntemi kullanan Bâkillânî'ye göre, eğer ittihâdın ölümden sonra da devam ettiğini söylüyorlar; lâhûtun Oğul, nâsût ise cesed olduğundan hareketle Allah'ın Oğlunun ölmüş olması gerekir. Ölen bir varlığın ise ilâh olması doğru olmaz. Dolayısıyla bu iddia tamamen tezlerini terk etmeleri anlamına gelmektedir.²¹²

Çarmıh olayına mezhepler bağlamında değinen Kadı Abdülcebbâr, üç Hıristiyan mezhebinin Oğul'un Mesih'le birleştiği (ittihâd), bu şahsın insanlar için zâhir olduğu, daha sonra çarmıha gerilip öldürüldüğü konusunda ittifak ettiklerini belirtmiştir. Ona göre Mesih'in çarmıha gerilmesi olayında ittifak eden bu mezhepler, bunun mahiyetinde ayrılığa düşmüşlerdir. Nesturîler, çarmıhta İsa'nın

²⁰⁹ el-Bâkillânî, **et-Temhîd**, s. 92-93.

²¹⁰ İbn Hazm, **el-Fasl**, I, s. 69-70.

²¹¹ ez-Zâhirî, **Risâletü'n-Nâsrâniyye**, s. 56-57.

²¹² el-Bâkillânî, **et-Temhîd**, s. 92-93.

insanî yönünün öldüğünü kabul etmişlerdir. Melkânîlerin çoğunluğu çarmıh olayının Mesih'in hem insanî hem ilahî yönünde gerçekleştiğine, Ya'kubîlerin çoğunluğu ise, çarmıh ve ölüm olaylarının ilâh ve insan cevherlerinin bir araya gelmesinden oluşan tek cevher üzerinde gerçekleştiğine inandıklarını aktarmıştır. Mesih'in çarmıha gerildiğini kabul ettiklerine göre bu durumda onlar ilâhın çarmıha gerildiğine inanmış oluyorlar.²¹³

İbn Hazm, Mesih'in çarmıha gerilmesi olayının nasıl meydana geldiğini anlatmış, ölüm olayının onun hangi yönünde gerçekleştiğini sormuş, Nesturîlerle Melkânîlerin ölüm olayının onun özellikle nâsûtî yönünde gerçekleştiğine inandıklarını aktarmıştır. İbn Hazm, onların Mesih'i lâhûtî ve nâsûtî yönüyle bir bütün kabul ettiklerini ifade etmiş, bu durumda ölümün Mesih'in bir yönünde, çarmıhın ise diğer yönünde gerçekleştiğini kabul etmeleri gerektiğini belirtmiştir. Cüveynî de çarmıh olayına değinmiş, çarmıh esnasında çarmıha gerilenin Oğul'un nâsûtî yönünü mü yoksa lâhûtî yönünü mü kastettiklerini sorgulayarak²¹⁴ onların bu konularda yaşadıkları probleme dikkat çekmiştir.

5. Erken Dönem Doğu Hıristiyanlığı Mezheplerine Yönelik Eleştiriler

Reddiye geleneğini oluşturan el-Hâşimî, et-Taberî, el-Verrâk ve el-Câhız gibi yazarlar gibi müstakil reddiye sahipleri bu tarz eleştirilere kitaplarında yer veren Kelâmcıların eserlerinde, çeşitli Hıristiyan mezheplerinin görüşlerini inceleyerek tenkitlerini ortaya koyduklarını görmüştük. İslâm âlimleri mezheplerin özellikle teslîs anlayışları üzerinde durmuş, öncelikle İslâm tevhîd anlayışı çerçevesinde Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları konularında bilgiler vermişlerdir. Onların üç Tanrı'ya hatta Baba, Oğul, Kutsal Rûh ve ezeli insan olan Mesih olmak üzere unsurları dörde kadar çıkabilecek bir Tanrı inancına sahip oldukları konusunda önemli izahlarda bulunmuşlardır.

İslâm tevhîd anlayışını açıklarken, Hıristiyanların inancında tevhîdin yer almadığını göstermek istemişlerdir. Dolayısıyla Hıristiyanlık eleştirisinde teslîs

²¹³ Kadı Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, V, s. 136-139.

²¹⁴ el-Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşad**, s. 66-67; a.mlf., **eş-Samil**, s. 608.

anlayışı öne çıkarılmış, bu eleştiriler sırasıyla Melkânîlik, Ya'kübîlik ve Nesturîlik olmak üzere üç Hıristiyan mezhebinin görüşleri üzerinden verilmiştir. Şimdi bu konuya ilişkin ayrıntıları sözü edilen mezhepler bağlamında inceleyeceğiz.

Kadı Abdülcebbâr Hıristiyanlık tenkidini pek çok yönden yapmıştır. Teslîs merkezde olmak üzere inanç konuları açısından eleştiren Kadı, bununla birlikte ibadet ve ahlâk noktasından da onların inanç konularını incelemiştir. Buna göre O, inanç konuları olarak usûlü'd-dîn ile birlikte namaz, oruç gibi fûrû'd-dîn konuları açısından da sapma içinde olduklarını savunmuştur.²¹⁵ Ona göre, Ya'kübîlik ve Nesturîlik mezhepleri asılların (üç uknum) cevher, cevherin de uknumlar olduğunu kabul etmişlerdir. Melkânîler ise, kadîm olan cevherin tek ve üç asıl sahibi olduğuna, asılların cevher olduğuna, ancak cevherin asıllardan farklılığına inanmaktadırlar. Bu üç mezhep uknumların mahiyeti konusunda da ayrılığa düşmüşlerdir. Bir kısmı onları özellik, bazıları şahıs, diğer bir kısmı da sıfat olarak kabul etmişlerdir. Nesturîlik mezhebi, uknumların her birinin hayat sahibi ve konuşan ilâh olduğuna inanırken, diğer iki mezhep uknumların tek tek düşünüldüğünde hayat sahibi, konuşan ilâh olmadığını iddia etmişlerdir. Kelâm konusunda bu mezhepler aynı düşünmemişlerdir. Bir kısmı kelime ile kastedilenin ilim olduğunu söylemişlerdir.²¹⁶

Hıristiyan mezheplerini genel olarak tanıtan İbn Hazm'ın, Melkânîler, Nesturîler ve Ya'kübîlerin de görüşlerini özetledikten sonra, onların görüşlerini aklî hükümlerden ve İncil metinlerinden deliller getirerek tartıştığı, zaman zaman da bazı Kur'an âyetlerini²¹⁷ delil gösterdiği görülmektedir.²¹⁸ İbn Hazm onlardan bir grubun teslîsle alakalı aklî deliller getirdiklerini bu bağlamda kâinatta her şeyin hayat sahibi olan canlı ve cansız varlıklardan oluştuğuna, dolayısıyla Yaratıcının da hayat sahibi olması gerektiğine inanmışlardır. Hayat sahibi olan canlıların da konuşan ve konuşmayan olmak üzere iki kısma ayrıldığını, dolayısıyla Yaratıcının da canlı ve

²¹⁵ Arslan, "Kadı Abdülcebbâr'ın Hıristiyan İlahiyatına Yöneltiği Teolojik Eleştiriler", s. 42-43.

²¹⁶ Kadı Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C. V, s. 82.

²¹⁷ "Allah ancak Meryem Oğlu Mesih'tir" diyenler and olsun ki kafir olmuşlardır." Maide, 5/17, "Andolsun "Allah, için üçüncüsüdür" diyenler de kafir olmuşlardır." Maide, 5/73 ve "Allah: Ey Meryem Oğlu İsa! İnsanlara, "Beni ve anamı, Allah'tan başka iki Tanrı bilin" diye sen mi dedin, buyurduğu zaman o, "Hâşâ! Seni tenzih ederim; hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz. Hem ben söyleseydim sen onu şüphesiz bilirdin. Sen benim içimdekini bilirsin, halbuki ben senin zâtında olanı bilmem. Gizlilikleri eksiksiz bilen yalnızca sensin." Maide, 5/116.

²¹⁸ İbn Hazm, **el-Fasl**, I, s. 65.

konuşan bir varlık olması gerektiği şeklindeki görüşlerini ortaya koymuşlardır. Buna karşı çıkan İbn Hazm, bu tür sınıflandırmaların sadece doğaya ait olduğunu savunmuştur. Böyle bir çıkarım Tanrı'nın eşyalara benzetilmesini dolayısıyla eşyada var olan canlı ve canlı olmayan şeklindeki taksimi gerekli kılar. Böylece Tanrı'nın cins ve farklılık özelliklerinden oluştuğunu kastedmiş olur. Her biçimlenmiş şey sınırlıdır ve her sınırlı şey de yaratılmıştır. Bunun yanı sıra ikinci bir husus da, bu yapılan sınıflandırmanın yanlışlığıdır. Eğer doğru bir sınıflama yapmak isterlerse, her şeyin ya cevher ya da cevher olmayan şeklinde ayrıldığını söylemeleri gerekir. Buradan hareketle Tanrı'yı bu ikisinden birine yerleştirmiş olurlar. Ancak İbn Hazm'a göre her iki durumda da Tanrı'ya eksiklik ve yaratılmış varlıkların özelliklerini yakıştırmış olurlar.²¹⁹

²¹⁹ İbn Hazm, **a.g.e.**, I, s. 68-69.

a. Melkânîlik Eleştirisi

et-Taberî, Mesih'in tabiatını irdelediği bölümde onların Mesih'i ezelf bir Yaratıcı olarak kabul ettiklerini, böylece İnciller'de olmayan bir inanca sahip olduklarını ifade etmiştir.²²⁰ Buradan hareketle Taberî, Mesih'in etinin ve kanının da ulûhiyetinden bahsedilebileceğini, bunun kabul edilmesinin ise mümkün olmadığını isbatlamaya çalışmıştır.²²¹

Tanrı'nın üçlü uknumdan oluştuğu noktasında ittifak eden mezheplerin uknumların mahiyetleri konusunda farklı düşündüklerini açıklayan el-Verrâk, Melkânîlerin Tanrı'nın üç uknumlu bir cevherden ibaret olduğuna, bunların aynı zamanda cevher olduğuna, fakat asıllardan farklı olduğuna inandıklarını belirtmiştir.²²² Ayrıca Verrâk, Melkânîlerin görüşlerini asıllarla cevherin uyumu açısından eleştirmiştir.²²³ Buna göre Verrâk, Melkânîlerin teslîs anlayışlarını cevher ve asılların mahiyetleri açısından birbirleriyle ilişkileri konusunda tutarsız bulmuştur. Melkânîlik eleştirisiyle ilgili olarak Mâtürîdî ise, Hıristiyanların çeşitli gruplara ayrıldığından bahsetmiştir. Buna bağlı olarak Hıristiyanlar içinde İsa'da biri ilâhî, diğeri beşerî ve yaratılmış olmak üzere iki rûh bulunduğunu ileri sürmektedir. Diğer grubun ise, İsa'nın rûhunun bütün olarak ilâh olduğu ve bedene girdiği görüşüne sahip olduğunu aktarmıştır. Burada Mâtürîdî'nin verdiği bilgilerden anlaşılan, İsa'nın iki tabiatlı olduğuna inanılan yani diyofizit inanca sahip olan Melkânîler'den söz ettiği anlaşılmaktadır.²²⁴

Melkânîlerin "Cevher uknumlardan farklıdır." şeklindeki görüşlerini tenkit eden Bâkillânî, cevherin uknumlara muvafık mı yoksa muhalif mi olduğunu sormuştur. Cevherin uknumlara muvafık olduğunu söylerlerse, cevherle uknumların arasında bir farkın bulunmadığını, o nedenle Oğul uknumuna muvafakat ettiği için cevherin Oğul olması gerekir.²²⁵

²²⁰ et-Taberî, **er-Redd**, s. 124.

²²¹ et-Taberî, **a.g.e.**, s. 125.

²²² el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 66-68.

²²³ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 80-90.

²²⁴ Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi**, s. 332.

²²⁵ el-Bâkillânî, **et-Temhîd**, s. 84.

İbn Hazm, Hıristiyan kral ve tâbilerinin mezhebi olduğunu belirttiği Melkânîlerin, Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'tan oluştuğuna inandıklarını haber vermektedir. O, Melkânîlerin Meryem'in hem insan hem ilâh olan İsâ'nın annesi olduğu ve çarmıha gerilenin İsâ'nın beşerî vasfı olduğu, İlahi yönünün zarar görmediği inancında olduklarını bildirmiştir.²²⁶ İbn Hazm Melkânîlerin Tanrının ezeli olan üç şeyden meydana geldiği şeklindeki görüşlerini verdikten sonra, bu üç unsurun birincisinin Baba, ikincisinin de Oğul olmasının hangi mantıkla yapıldığını sormuş, bunun Baba ile Oğul'u farklı tabiat sahibi olarak tanımlayan İncil metinleriyle²²⁷ çeliştiğini ifade etmiştir. Melkânîlere yönelik eleştirilerde bulunan İbn Hazm'ın ele aldığı konulardan biri de, onların Mesih'in tabiatıyla alakalı görüşleridir. Buna göre Melkânîler, Tanrı'nın insanla birleştiğini, tek bir şey olduğunu, bunu da kızarmış bir saçta görünen aleve benzettiklerini ileri sürmüşlerdir.²²⁸

Melkânîlerin "Cevher uknumlardan farklıdır." görüşleri üzerinde duran isimlerden biri de Cüveynî olmuştur. O, uknumlardan farklı olan cevherin uknumlar karşısında mümasil veya muhalif oluşunu dile getirmiştir. Hâlbuki Melkânîlerin içinden bir grup cevherin uknumlar karşısında muhalif veya muvafık olması konusunda geri durmuş, açık bir görüş belirtmekten kaçınmıştır. Ancak Melkânîler genel olarak cevherle uknumun farklı olmasını dile getirmekten kaçınmamışlardır. Bu konuda İslâm sıfat anlayışıyla cevher uknum ilişkisine değinen Cüveynî, zât ile sıfatlar arasında bir ayrılığın bulunmasının mutlak bir gerçeklik olduğunu ifade etmiştir.²²⁹

Melkânîler içinde cevher-uknum ilişkisi konusunda tam bir ittifaktan bahsetmenin mümkün olmadığını savunan Cüveynî, onlardan bir kısmının da cevherin uknumlara muvafakatının bir yönden olacağını, başka yönden de olmayacağını savunduklarını aktarmıştır. Bu doğrultuda cevherin uknumlara cevheriyet yönüyle uyduğunu yani her uknumun cevherden geldiğini kabul etmişlerdir. Yani Kelimenin cevheri, Rûh'un ve Baba'nın cevheridir. Bu nokta onlar

²²⁶ İbn Hazm, **el-Fasl**, I, s. 65.

²²⁷ Markos, 13/32;16/19.

²²⁸ İbn Hazm, **a.g.e.**, I, s. 70.

²²⁹ el-Cüveynî, **eş-Şamil**, s. 600.

arasında ittifak edilen husustur. Öte yandan uknumların cevhere uknumiyet yönüyle muhalif olduğunu söyleyerek çok cahilâne bir tavır sergilemiş ve bir önceki görüşlerini bozmuşlardır. Melkânîlerin cevheriyeti sıfat olarak kabul ettiklerini savunan Cüveynî, bundan dolayı Oğul'un cevherinin Baba'nın cevherine benzediğine inanmışlardır.²³⁰

Melkânîlerin “Her uknum ilâhtır.” görüşlerinden dolayı üçlü ilâh anlayışına vardıklarını belirten Cüveynî, Ya'kubîlerin ve Nesturîlerin bir yönden farklı düşündüklerini anlatmıştır. Melkânîlerin her bir uknumu ilâh olarak kabul ettikleri halde, neticede bu üçün bir ilâh olduğunu söylemeleri hakikatin perdelerini kaldıran büyük hata olduğunu savunmuştur. Zira onlar Kelimenin ilâh olduğuna inanmışlar, hâlbuki Kelime vücud sahibi olmadığı gibi ilim, hayat ve kudret sıfatıyla nitelendirilemez. Yahut da şayet ilâh ise Kelime, Baba ve Rûh'tan bağımsız olarak sadece ona mahsus bir takım fiillerde bulunabilir mi?²³¹

b. Yakubîlik Eleştirisi

Doğu Hıristiyanlığı içinde yer alan Yakubîlere göre, Hz. İsa'da ilâhî ve beşerî iki tabiat vardır. İlâhî tabiat beşerî tabiata galebe çalarak onun içinde erimiştir. Söz konusu bu monofizit anlayış, Hıristiyanlarca miladi 449 yılında Efes'te gerçekleştirilen Konsilde ilan edilmiştir.

Haşimî, erken dönem doğu Hıristiyanlığına ait mezheplerin eleştirisiyle ilgili olarak Ya'kubîlerin küfür noktasında diğerlerinden daha şiddetli olduklarını ifade ederek,²³² bu hususta diğer reddiyecilere göre daha sert bir fikir beyan etmiş, Ya'kubîleri daha net bir şekilde tavsif etmiştir.

Reddiyeler içinde Ali b. Rabbân et-Taberî, teslîs inancını genel bir şekilde ele almış, konuyu Ya'kubîlerin görüşlerine detaylıca indirgmeden incelemiştir,²³³ Yakubîlerden sadece iki yerde bahsetmiştir: “İsa Mesih Allah'tır diyen Yakubîler”²³⁴

²³⁰ el-Cüveynî, **eş-Şamil**, s. 601.

²³¹ el-Cüveynî, **a.g.e.**, s. 605.

²³² Haşimî, **Risale**, s. 10-11.

²³³ Sinanoğlu, **İslâm Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık**, s. 129.

²³⁴ et-Taberî, **a.g.e.**, s. 131.

diye söz ederken, diğesinde “İsâ Mesih Allah’tır ve Meryem Allah’ın annesidir, diyen Yakubîler”²³⁵ diye zikretmiştir.

Erken dönem reddiyecilerinden Ebu İsâ el-Verrâk’ın, Yakubî teslîs anlayışını ana hatlarıyla ele aldığı görülmektedir:

*“Ya’kubilere göre İsâ’nın iki cevherden bir cevher, iki uknumdan da bir uknum olduğunu, bununla “kelâm” cevherinin Meryem’den alınan “insan” cevheriyle ittihâd etmek suretiyle tek bir şey, tek tabiat, tek uknum ve tek meşiet meydana getirdiğinin kastedildiğini aktarmıştır. Yine onlara göre eğer Mesih iki uknum veya iki cevher olsaydı sayıları ittihâdla teke düşmezdi, yani ittihâd gerçekleşmezdi.”*²³⁶

Bâkillânî, teslîs inancına göre asılları (uknumları) bir araya getiren cevherin (el-cevherü’l âmmü’l-câmi) mahiyetiyle ilgili eleştiride bulunmuştur. Ya’kubîlik ve Nesturîliğin “Cevher asıllardan (uknumlardan) farklı bir şey değildir.” şeklindeki görüşlerinin yanlış olduğunu düşünen Bâkillânî’ye göre, cevher, uknumlar gibi sayılabilen, birbirinden farklı mahiyetleri olan bir şey değildir. Öte yandan Ya’kubî ve Nesturîlerin aksine cevher-i âmm’in uknumların dışında olduğunu söyleyen Melkânilerin bu görüşünü de isimlerini zikrederek eleştirmiştir. Zira cevher ilâh, üç uknum da ilâhlar olursa, bu durumda dört ilâh anlayışı ortaya çıkar: Cevher ve cevher dışında üç uknum ki böyle bir şey onların teslîs anlayışlarını iptal etmiş olur. Eğer onlar “Üç uknumun ilâh, dördüncünün cevher ve üçün dışında ilâh da değildir.” şeklinde bir şey söylerlerse, bu asılların (uknumların) her birinin ilâh olduğunu söylemek mümkün hale gelir. Böylece her uknumun ayrıca ilâh olduğu mümkün olunca, tek bir ilâh anlayışından bahsetmek imkânsız hale gelir.²³⁷

İstanbul’da rahip olduğunu söylediği Yakub’un görüşlerini paylaşan grubun Ya’kubîliği temsil ettiğini söyleyen İbn Hazm’a göre bu mezhep Mesih’i bizzat Tanrı’nın kendisi olarak görmüştür. İbn Hazm, Yakubî mezhebi hakkındaki bilgileri genel olarak verdikten sonra mezhebin yayıldığı alanlar veya ulaştığı bölgeler hakkında bazı malumat vermiştir. Ona göre bu mezhep Mısır bölgesinde ve Habeşistan’ın büyük bölümünde yayılmıştır. Onlara göre şüphesiz Tanrı Meryem

²³⁵ et-Taberî, **a.g.e.**, s. 128.

²³⁶ el-Verrâk, **er-Redd**, s. 72-74.

²³⁷ el-Bâkillânî, **et-Temhîd**, s. 82-83.

rahminde taşınmıştır. Tanrı ölmüş, haça gerilmiştir. Bu yüzden âlem ve felek müdebbirsiz olarak üç gün kalmıştır. Sonra Tanrı, önceki hali ile kalkmış ve geri dönmüştür. Tanrı muhdis kadîm olarak dönmüştür. İbn Hazm Ya'kubî doktrininin temel görüşlerini naklettikten sonra bu görüş sahiplerinin akıl ve histen mahrum olduklarını savunmuş, Allah'ın Yakubîlerin isnatlarından münezzehe olduğunu ifade etmiştir.²³⁸

Bu konuda diğerlerine göre daha kapsamlı bir yaklaşım sergileyen İbn Hazm'a göre Yakubîler, Mesih'in Tanrı olduğunu, Mesih'in çarmıha gerildiğini, öldüğünü ve âlemin üç gün yöneticisiz kaldığını, sonra O'nun kıyam ettiğini ve geri döndüğünü savunmuşlardır.²³⁹ İbn Hazm'a göre bu mezhep Mesih'i bizzat Tanrı'nın kendisi olarak görmüştür. Tanrı öldü, haça gerildi, öldürüldü. Bu yüzden âlem müdebbirsiz olarak üç gün kaldı. Aynı zamanda Felek de müdebbirsiz kaldı. Sonra Tanrı, önceki hali ile kalktı ve geri döndü. Tanrı muhdis kadîm olarak döndü. Şüphesiz Tanrı Meryem'in rahminde taşınmıştır.²⁴⁰

c. Nesturîlik Eleştirisi

Reddiye literatüründe Hıristiyanlık eleştirisi yapılırken Doğu Hıristiyanlığı mezhepleri arasında daha yoğun tenkide uğrayan mezhebin Nesturîlik olduğu daha önce ifade edilmişti. Zira Nesturîlere göre, teslîsin asıllarından/uknumlarından olan "Oğul" iki tabiat ve iki uknumludur. Yani ilâhî ve beşerî olmak üzere iki tabiata sahiptir. Dolayısıyla Hz Meryem, Tanrı anası değil, İsa'nın beşerî yönünün annesidir. Bu görüşlerinden dolayı Nesturîler 431 yılında yapılan Efes Konsilinde aforoza uğrayarak resmî Hıristiyanlık'tan kovulmuşlardır.

İlk reddiyecilerden olan Taberî, Nesturîlik ismini iki yerde vermiş, üç yerde de isim vermeden bahsetmiş, onların Baba ile Oğul arasında hiçbir farkın olmadığına inandıklarını savunmuştur.²⁴¹ Verrâk, Nesturîlerin teslîs anlayışını ortaya koymuştur. Onlara göre Mesih'in Tanrı'nın Kelâmı ile Meryem'den doğan insandan meydana geldiğini, onun iki cevher, iki uknum ve bir iradedden ibarettir. Mesih'ten doğan

²³⁸ İbn Hazm, **el-Fasl**, I, s. 65-67.

²³⁹ İbn Hazm **a.g.e.**, I, s. 49.

²⁴⁰ İbn Hazm, **a.g.e.**, I, s. 65.

²⁴¹ Taberî, **er-Redd**, s. 131,133.

insan, kadîm uknum yine “kelime”, hâdis uknum ise yine Meryem’den doğan beşerdir.²⁴² Verrâk, Nesturîlerin teslîs inancıyla ilgili eleştirilerini tek cevherin mahiyetini ve uknumlarla ilişkisini sorgulayarak gerçekleştirir. O, Hıristiyanlara söz konusu kadîm cevherin çeşitli olup olmadığını sormuş, Hıristiyanların buna “hayır” cevabını vereceklerini varsaymıştır.²⁴³

Daha çok Irak, Farisi kentlerinde ve Horasan’da bulduklarını iddia ettiği Nesturîlere yönelik eleştiride bulunan İbn Hazm, onların teslîs anlayışının Melkânîlerinki gibi olduğunu, ancak onlara göre Meryem ilah doğurmamış, sadece insan doğurmuştur. İbn Hazm, adını İstanbul Piskoposu Nestoryus’dan alan Nesturilik kristolojisini, “Ebedi olan şey, muhdes olan insan tabiatına geçemez. Muhdes de ilâh’a dönüşemez.” diyerek eleştirmiştir.²⁴⁴

İbn Hazm, Nesturîlerin teslîs inancına yönelik eleştirilerini ittihâd anlayışı üzerinden yürütmüş, onların ittihâdı zeytinyağıyla suyun karışımı şeklinde açıkladıklarını belirtmiştir. Çünkü böyle bir karışımda zeytinyağı da su da kendi özelliklerini koruyarak kalırlar.²⁴⁵ Nesturîlerin görüşlerine, ebedi olan varlığın sonradan yaratılmış olan insana dönüşmesinin veya sonradan yaratılmış olanın Tanrı’ya dönüşmesinin imkânsız olduğunu ifade ederek karşı çıkmıştır. Ayrıca Tanrı’nın cevher olan insanın taşıdığı bir araz olmasının veya insanın, Tanrı’nın taşıdığı bir araz olmasının imkânsızlığını dile getirerek Nesturî ittihâd anlayışının yanlış olduğunu göstermeye çalışmıştır.²⁴⁶

İbn Hazm’a göre, söz konusu bu mezhepler arasında bir takım farklı görüşlere rağmen, Hıristiyanlığın teslîs inancı konusunda mutabıktırlar. Dolayısıyla Hıristiyan doktrinleri üzerinde duran İbn Hazm, kutsal metinlerinin bu doktrinlerle uyumlu olmadığını ve Hıristiyanlığın güvenilir, sağlam, felsefî ve aklî dayanaklarının bulunmadığını isbatlamaya çalışmıştır.

Bu üç mezhep dışında Hıristiyanlık tarihinde önemli bir yere sahip bulunan Ayüşçülük hakkında da bilgiler veren İbn Hazm, Aryüçülüğe göre Hz. İsa yaratılan

²⁴² el-Verrâk, **er-Redd**, s. 72.

²⁴³ el-Verrâk, **a.g.e.**, s. 76.

²⁴⁴ İbn Hazm, **a.g.e.**, I, s. 65-67.

²⁴⁵ İbn Hazm, **a.g.e.**, I, s. 53.

²⁴⁶ İbn Hazm, **a.g.e.**, I, s. 54.

bir kul ve Tanrı'nın kelimidir. Bunu da "mücerret tevhîd" ifadesiyle ortaya koymuştur.²⁴⁷

Buraya kadar mezheplere yönelik eleştirilerde bulunan reddiyeci yazarların görüşleri özetlendi. Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi, mezhepler hakkında detaylı eleştirileri özellikle el-Verrâk ile İbn Hazm yapmıştır. Öte yandan Bâkillânî, Ya'kubîlik, Nesturîlik ve Melkânîlik'den oluşan üç mezhebin özellikle ilk ikisine yönelik tenkitlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Reddiye geleneği içinde oldukça önemli bir yere sahip olan, bu anlamda ciddi katkıları olan Taberî'nin ise teslîs inancını ana hatlarıyla eleştirdiğini görüyoruz. Dolayısıyla reddiyeci yazarların her birinin farklı bir özelliğinin olduğu, bu anlamda alana farklı yönlerden katkılarda buldukları söylenebilir.

6. Hz. İsa'nın Mucizeleri

İslâm kaynaklarında geçtiği üzere, ölüleri diriltmek, hastaları tedavi etmek gibi Hz. İsa'nın eliyle bir takım mucizeler²⁴⁸ göstermesi²⁴⁹ Hıristiyanlar tarafından kullanılan deliller arasındadır. Bundan dolayı, Hz. İsa'nın gösterdiği mucizelerin ilâhî oğulluğun delili olarak gösterilmesi hususu, birçok Kelâmcının eserinde ele alınmış, bunun delil olmayacağı belirtilmek üzere diğer peygamberlerden örnekler getirilmiştir. Çünkü mucize bütün peygamberlere verilmiştir. Dolayısıyla bu konuda Hz. İsa da diğer peygamberler gibidir. Daha önce de görüldüğü gibi söz konusu mucize olayı, Hıristiyanlarca Oğulluk anlayışı için önemli bir delil olarak görüldüğünden, reddiyeciler tarafından eserlerinde dile getirilen bir husus olmuştur.

²⁴⁷ İbn Hazm, **el-Fasl**, I, s. 64.

²⁴⁸ Bir kelâm terimi olarak mucize, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin inkarcılara karşı kendisini destekleyici mahiyette ortaya koydukları olağanüstü şeyleri ifade etmektedir. Mu'tezile mucizeyi sadece Peygamberlere hasretmiş, sihir, büyü, keramet vb. diğer olağanüstü olayları inkar etmiştir. Şia'nın ise on iki imama da nisbet ettiği mucize hakkında Ehl-i Sünnet âlimleri Peygamberlerin eliyle ortaya çıkan mucizelerle birlikte, diğer insanların eliyle de bir takım olağanüstülüklerin gösterilmesini uygun görmüştür. İslâm itikadı açısından mucizenin önemli bir özelliği de, bir meydan okumaya binaen ortaya çıkmasıdır. İslâm inancına göre Hz. İsa, peygamber olduğu için, Allah onun eliyle bazı mucizeler göstermiştir. Dolayısıyla bu mucizeler Hıristiyanların dediği gibi onun ilâhlığının değil peygamberliğinin alâmeti olmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Adil Bebek, "Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi", **MÜİFD.**, 2000, sayı: 18, s. 121-148.

²⁴⁹ eş-Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 262.

Mâtürîdî, Hıristiyanların Hz. İsa'nın "Allah'ın Oğlu" olduğu yönündeki iddialarını eleştirirken konuyu soru-cevap tarzında ele almış, Hıristiyanlara "Mesîh'teki rûh kendisinin bir parçası iken kadîm olduğuna göre rûh, bedeninin diğer parçasına sirayet etmeden Mesîh nasıl Oğul olabilmiştir?" şeklinde bir soru sormuştur.²⁵⁰ Allah'ın Hz. İsa için "...kendisinden gelen bir kelimeyi (İsa'yı) doğrulayıcı..."²⁵¹ âyetinin tefsirinde de aynı konuya değinen Mâtürîdî, bununla Hz. İsa'ya ikramda bulunmanın kastedildiğini açıklamıştır.²⁵²

Hz. İsa'nın, Allah'ın Oğlu olduğunu kabul etmeyen bir kimseye, İsa'nın Allah'ın dostu olduğu ve bazı seçkin işlere sahip bulunduğu yönünde karşı bir fikir ileri sürüldüğünü belirten Mâtürîdî, böylece Hz. İsa'ya değer verme açısından 'Oğlum' denebileceği şeklindeki görüşü eleştirmektedir. Zira Oğulluk kavramının sadece aynı türden olanlar arasında kullanılabileceğini, örneğin, hayvanlara gerçek anlamda 'sevgili Oğlum' demenin mümkün olmadığını, bu bakımdan aynı şeyin yaratan ile yaratılan arasında kullanılamayacağını savunmuştur. Netice olarak Mâtürîdî'ye göre Allah'ın, yarattığı varlıklar arasından dost edindiği ve sevdiği varlıkların bulunması ihtimal dahilinde olmakla birlikte, gerçek anlamda O'nun Oğullarının olması mümkün değildir.²⁵³

Hz. İsa hakkındaki fikir ayrılıklarının iki noktada toplandığını belirten Mâtürîdî, birincisinin ona rubûbiyyet nispet edilmesi, ikincisinin ise, Allah'ın Oğlu olması iddiası olduğunu ifade etmiştir. Halbuki Oğul edinmek ulûhiyetle bağdaşmayan bir şeydir.²⁵⁴ Mâtürîdî, Hz. İsa'ya rubûbiyyet nispet edilmesi konusunda Allah'ın böyle bir şeyin muhal olduğunu bildirdiğini nakleder. Zira Kur'an'da yer alan bazı âyetlere göre, Hz. İsa yeme ve içme gibi birtakım insanî davranış biçimleri sergilemiştir.²⁵⁵ Allah'ın, İsa'yı çocukluk ve yetişkinlikle

²⁵⁰ el-Matürîdî'nin soru-cevap üslubuna örnek olarak bkz.: Matürîdî, **Kitabu't-Tevhîd**, s. 332-334.

²⁵¹ Âl-i İmrân, 3/39.

²⁵² el-Matürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'an**, II, s. 295.

²⁵³ el-Matürîdî, **Kitabu't-Tevhîd**, s. 334-336.

²⁵⁴ el-Matürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'an**, C. IX, s. 135.

²⁵⁵ "Meryem Oğlu Mesîh sadece bir Resûldür. Ondan önce de birçok Resûl gelip geçmiştir. Anası da çok sadık bir kadındır. Her ikisi de yemek yerlerdi. Bak, onlara delilleri nasıl açıklıyoruz, sonra bak, nasıl haktan yüz çeviriyorlar." (el-Mâide 5/75).

vasıflandırmasından başka²⁵⁶ İsa, Allah'a itaat etmiş, tazarru ve niyazda bulunmuş,²⁵⁷ insanları kulluğa ve tevhide çağırılmış,²⁵⁸ Hz. Muhammed'in geleceğini müjdelemiş²⁵⁹ ve bütün peygamberlere iman etmiştir.²⁶⁰ Dolayısıyla Allah bütün evrene koyduğu yaratılmışlık ve kulluk alâmetlerini Hz. İsa için de geçerli kılmış, bu bakımdan o da kendisi hakkında kulluk ve risâletten başka bir iddiada bulunmamıştır.²⁶¹ Özellikle Hz. İsa'nın kulluğunu ve peygamberliğini vurgulayan Mâtürîdî, İslâm tevhid anlayışından hareketle Hıristiyanların teslis anlayışının, dolayısıyla İsa algısının yanlışlığını ortaya koymuştur. Bu yönüyle peygamberlerin hepsinin mucizeler göstermeleri onların peygamberliklerini teyid amacı taşımıştır. Öte yandan onların ilâh anlayışlarında Hz. İsa ile rubûbiyyet düşüncesinin bulunmasının nedenlerini sorgulayan Mâtürîdî, bunda babasız dünyaya gelmesi ve mucizeleri olmak üzere iki şeyin etkili olduğunu belirtmiştir.²⁶²

Hz. İsa'nın mucizeleri konusuna değinen Mâtürîdî, İsa Mesih bahsinin hemen öncesinde Hz. Muhammed'in peygamberliğini isbat noktasında bazı mucizeleri delil göstermekte ve Hıristiyanların mucizeler sebebiyle Hz. İsa'ya ilâhlaştırdıklarını, hâlbuki benzer mucizeleri gösteren Hz. Musa'nın Allah'ın başka bir Oğlu olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu durumda onların Hz. Muhammed'in peygamberliğine imân etmeleri gerekir. Zira mucizelerin ilâhlığa

²⁵⁶ “Bunun üzerine Meryem çocuğu gösterdi. ‘Biz, dediler, beşikteki bir sabî ile nasıl konuşuruz?’” (Meryem 19/29); “O, sâlihlerden olarak besikte iken ve yetişkinlik halinde insanlarla konuşacak.” (Âl-i İmrân 3/46).

²⁵⁷ “Ne Mesih ve ne de Allah'a yakın melekler Allah'ın kulu olmaktan geri dururlar. O'na kulluktan geri durup büyülenen kimselerin hepsini Allah yakında huzuruna toplayacaktır.” (en-Nisâ 4/172).

²⁵⁸ “Andolsun ki, ‘Allah Meryem Oğlu Mesih'tir’ diyenler kâfir olmuşlardır. Halbuki Mesih: ‘Ey İsrâiloğulları! Rabbim ve rabbiniz olan Allah'a kulluk ediniz. Biliniz ki kim Allah'a ortak koşarsa Allah ona cenneti haram kılar, artık onun yeri ateştir ve zalimler için yardımcılar yoktur’ demişti.” (el-Mâide 5/72).

²⁵⁹ “Hani Meryem Oğlu İsa: ‘Ey İsrâiloğulları! Ben size Allah'ın elçisiyim, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmet adında bir peygamberi de müjdeleyici olarak geldim’ demişti. Fakat o, kendilerine açık deliller getirince: Bu apaçık bir büyüdür, dediler.” (es-Saf 61/6).

²⁶⁰ “Hani Allah, peygamberlerden: ‘Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekileri tasdik eden bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanıp yardım edeceksiniz’ diye söz almıştı. ‘Kabul ettiniz ve bu ahdimi yüklediniz mi?’ dediğinde ‘kabul ettik’ cevabını vermişler, bunun üzerine Allah: ‘O halde şahit olun, ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim’ buyurmuştu.” (Âl-i İmrân 3/81).

²⁶¹ Mâtürîdî, bu ifade ile su âyete işaret etmektedir: “Çocuk söyle dedi: ‘Ben Allah'ın kuluym. O bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı.’” (Meryem 19/30).

²⁶² el-Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'an**, C. II, s. 320.

değil ancak peygamberliğe delil oluşturduğu ilkesinden hareket eden Mâtürîdî'nin altını çizdiği nokta, Hz. İsa'ya atfedilen her mucizenin diğer peygamberlerin eliyle de gerçekleştiği, dolayısıyla İsa'nın mucize gösterme yönünden diğerlerinden ayrıcalığının olmadığıdır.²⁶³ Aynı konuyu *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da da ele alan²⁶⁴ Mâtürîdî, mucizenin Allah'a bağlantısı noktasında bütün peygamberlerin aynı ve eşit olduğunu ifade etmek istemiştir. Buna göre, Hıristiyanlar neden diğer peygamberlere değil de, sadece Hz. İsa'ya böyle bir yakıştırmada bulduklarını sorgulamaktadır.

Bâkillânî de Hz. İsa'nın gösterdiği mucizeler konusunu incelemiş, İsa'da olduğu söylenen ilâhî ve beşerî iki vasıftan dolayı bunların hangi yönünün eseri olduğunu sorgulamıştır. Buna göre eğer Hıristiyanlar Mesih'in lâhûtî ve nâsûtî olmak üzere iki yönünün bulunduğunu, insana ait olan yalvarma ve ağlamaların onun beşerî yönünde ortaya çıktığını, mucizelerin ise ilâhî yönünün eseri olduğunu iddia ederlerse, aynı özelliklerin neden Hz. Musa, İbrahim ve diğer peygamberlerde bulunmadığını sormuştur. Buna karşılık Hıristiyanlar, "Peygamberlerin hepsinin kendilerini yaratılmış, kul ve Allah tarafından gönderilmiş elçiler olduklarını ifade etmişlerdir, Mesih ise böyle bir ifade kullanmamıştır." şeklindeki iddialarına karşılık, Bâkillânî Hz. İsa'nın kendisini Allah'ın kulu ve elçisi olarak takdim ettiğini bizzat İncil metinleriyle isbatlamıştır.²⁶⁵ Hz. İsa, "*Beni görmüş olan Baba'yı görmüş olur... Ben Baba'dayım Baba da bendedir...*"²⁶⁶ şeklindeki ifadelerden hareketle Hıristiyanların Hz. İsa'nın Rablığı'na hükmettiklerini belirtmiştir. Bâkillânî'ye göre hâlbuki bu âyetin "Kim bana itaat ederse beni gönderen Babama itaat etmiş, kim bana karşı gelirse O'na karşı itaatsizlikte bulunmuş olur." şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir.²⁶⁷

Mucize konusu üzerinde daha fazla duran Kadı Abdülcebbâr'a göre, tecessüd (inkarnasyon) kabul edilse bile, bunun İsa'da ortaya çıkması yerine, üzerinde mucizenin gerçekleştiği objede (İsa vasıtasıyla diriltiren ölü örneği) meydana gelmesi daha anlamlıdır.²⁶⁸ Mucize konusunu eserine alan Kadı

²⁶³ el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 267-269; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, C. II, s. 315.

²⁶⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, s. 319.

²⁶⁵ Bkz.: Markos, 6/4; Yuhanna, 20/21.

²⁶⁶ Yuhanna, 9/10

²⁶⁷ el-Bâkillânî, *et-Tevhîd*, s. 94-96.

²⁶⁸ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, s. 124.

Abdülcebbâr, diğer peygamberlerin mucizelerinden örnekler göstererek mucizenin peygamberler arasında ortak bir olgu olduğuna, dolayısıyla bir peygamberin diğer peygambere göre sadece bundan dolayı üstün olmasının, hele ilâhî bir sıfat kazanmasının mümkün olmadığına ve Hıristiyanların bu anlamda büyük bir yanlışta içinde olduklarına dikkat çekmiştir.²⁶⁹ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*'de de aynı konuya değinmiş, Hz. İsa'nın gösterdiği mucizelerden dolayı beşerî sıfatından çıkarılarak ilâhî sığata sokulduğuna inandıklarını belirtmiştir.²⁷⁰ Hz. Hamza için "esedullah", Halîd için "seyfullah" denildiği gibi, Hz. İsa için "Rûhullah" denildiğini belirten Kadı Abdülcebbâr, ona rûh denilmesinin nedenini izah etmiştir. Zira normal doğumda olduğu gibi erkekten alınan nutfe kadının rahmine rûh olarak konulur, ancak İsa bu âdetin dışında cesed ve rûh olarak Meryem'in rahminde yaratılmıştır. İsa'nın bu hususiyetinden dolayı Kur'an ona "Rûh" diye hitap etmiştir. İsa'nın babasız dünyaya gelmesi nedeniyle "Allah'ın Oğlu" iddiasında bulunan Hıristiyanların bu algısı yanlıştır. Zira aynı mantıkla hareket edilecek olursa, Hz. Âdem'in buna daha çok hak sahibi olduğunu, çünkü onun hem babasız hem annesiz dünyaya gelmesi nedeniyle Allah'ın Oğlu olması söz konusu olurdu.²⁷¹

Hz. İsa'nın gösterdiği mucizelerin onun Oğul olmasına delil gösterilemeyeceğini savunanlardan biri de İbn Hazm'dır. Ona göre, İsa'nın gösterdiği mucizelerin de onun Tanrılığı doğrultusunda gösterilecek delillerden olamayacağını, zira kendi inançlarına göre, havarîlerin de bazı mucizeler gösterdiğini ancak onlar için böyle bir yakıştırmmanın söz konusu olmadığını iddia etmiştir. Ayrıca daha önce Hz. Musa'nın ve diğer peygamberlerin de olağanüstü olaylar anlamında bazı mucizeler göstermiştir. Bu nedenle onların bu iddiaları doğru değildir.²⁷²

Ortaya çıkan farklı görüşler ve İslâm diniyle Hıristiyanlığın farklı algıları üzerinde durduktan sonra²⁷³ Mesih'in tabiatı konusunu da ele almıştır. İbn Hazm, onun iki mi yoksa tek tabiatlı mı olduğunu, dolayısıyla onun lâhûtî ve nâsûtî olarak iki yönüne birden mi, yoksa ikisinden birine mi ibadet ettiklerini sormuştur. Eğer

²⁶⁹ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, C. V, s. 117-122.

²⁷⁰ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 298.

²⁷¹ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, s. 108-109.

²⁷² İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 73.

²⁷³ İbn Hazm, *a.g.e.*, I, s. 74-78.

bütün yönleriyle ona ibadet ettiklerini söylerlerse, bu durumda insan olan bir varlığa ibadet etmiş olurlar ki, bu da şirkten daha kötüdür. Eğer sadece onun lâhûtî yönüne ibadet ettiklerini iddia ederlerse, bu durumda da Mesih'in bir kısmına ibadet etmiş olurlar. Ayrıca İbn Hazm'a göre, Melkânîlere ve Ya'kubîlere ait olan Mesih'in Allah'ın ve Meryem'in Oğlu olduğu şeklindeki görüşlerinden anlaşılın, Mesih hem insan hem de ilâhtır. Bu durumda insan, hem Allah'ın hem de Meryem'in Oğlu; ilâh hem Meryem'in Oğlu hem de Allah'ın Oğludur. Öte yandan eğer "ilâh, insan dışında bir varlıktır" denirse, ittihâd olayı tamamen iptal edilmiş olur.²⁷⁴

Mucizenin delil olarak kullanılması konusuna Cüveynî de eserinde değinmiştir. Hıristiyanların Oğul anlayışlarını savunurken delil olarak Hz. İsa'nın gösterdiği mucizeleri kullandıklarını belirten Cüveynî, hâlbuki Hz. Musa'nın asasının, denizin yarılmasının önemli mucizeler olduğunu söyleyerek onların bu yöndeki delillerini çürütmek istemiştir. Hıristiyanların ittihâd konusundaki şüphelerini sıralayan Cüveynî, Hz. İsa'nın bazı mucizelerini delil getirmelerinin kabul edilemeyeceğini söylemiştir. Onlar mucize olarak kabul ettiğimiz harikulade olayları normal beşerin yapamayacağını düşünerek bunun beşer fiili olmadığını, ilâhî bir yönünün bulunduğunu iddia etmişlerdir. Hz. İsa'nın bu harikulade fiillerinin mucize olduğunu isbatlamak isteyen Cüveynî, Hz. Muhammed'in mucizelerini delil göstermiş, onun mucizelerinde de görüldüğü gibi Allah Rasulü harikulade şeyler göstermek için özel bir çaba içine girmemiş olup, bunların Yüce Allah'ın desteği ve inayetiyle ortaya koyduğu olağüstü fiillerden ibarettir.²⁷⁵

Cüveynî, rûh konusundan bahsederken, Hıristiyanların rûhla ilgili âyetlerden delil getirdiklerini söyler ve rûhun geçtiği âyetlerde hangi manaların kastedildiğini açıklar.²⁷⁶ "Mahrem yerini koruyan Meryem'e rûhumuzdan üflemiş, onu ve Oğlunu, âlemler için bir mucize kılmuştık."²⁷⁷ âyetinde geçen "rûhumuzdan üflemiş,..." cümlesi onların lehine delil olamaz. Zira Hıristiyanlara göre Hayat olan Rûh Mesih'e geçmemiştir, ilim olan kelime Mesih'le birleşmiştir. Dolayısıyla buradan onlar lehine bir delil çıkmayacağını savunan Cüveynî, Kur'an'da geçen rûh

²⁷⁴ İbn Hazm, **el-Fasl**, I, s. 78-79.

²⁷⁵ el-Cüveynî, **eş-Şamil**, s. 591-593.

²⁷⁶ el-Cüveynî, **a.g.e.**, s. 594-595.

²⁷⁷ Enbiyâ, 21/91.

“vahiy” manâsında geçtiği gibi, “...İşte böylece sana da emrimizle Kur'an'ı vahyettik...”²⁷⁸, Cebrail manâsına da gelmektedir: “Cebrail ve meleklerin dizi dizi durdukları gün...”²⁷⁹ Yine şu âyette de Cebrail kastedilmiştir: “Meryem Oğlu İsa'ya belgeler verdik, onu Rûhul Kuds ile destekledik.”²⁸⁰ Ayrıca şahıslar manâsına da kullanılmaktadır: “Sana rûhun ne olduğunu soruyorlar, de ki: “Rûh, Rabbinin emrinden ibarettir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir.”²⁸¹ Kur'an'da geçen rûhla ilgili bu âyetlerden de anlaşılacağı üzere Hıristiyanların anladığı ve inandığı şekilde bir rûh tasavvuru İslâm'da kabul görmemiş, dolayısıyla gerek İslâm düşüncesinden gerekse Kur'an âyetlerinden görüşlerini destekleyecek deliller aramaları boş bir çabadır.

Bâkillânî aynı zamanda Mesih'in lâhûtî ve beşerî olmak üzere iki yönlü olmasını da tenkit etmiştir. Buna göre Hıristiyanlar, insanî özelliklerden olan yalvarma ve ağlama durumları onun beşerî yönünün, mucizelerin ise onun ilâhî yönünün bir eseri olduğunu iddia ettiklerini savunmuştur.²⁸² İsa'nın gösterdiği mucizelerin onun Tanrılığı doğrultusunda gösterilecek delillerden olamayacağını savunanlardan biri de İbn Hazm'dır. Havarîlerin de bazı mucizeler gösterdiğini ancak onlar için böyle bir yakıştırmanın söz konusu olmadığını belirten İbn Hazm, daha önce Hz. Musa'nın ve diğer peygamberlerin de olağanüstü olaylar anlamında bazı mucizeler gösterdiğini söyleyerek onların bu iddialarının yanlış olduğunu savunmuştur.²⁸³

7. Hz. İsa'ya Allah'ın Oğlu Nitelemesi

Hıristiyanlığın teslîs eleştirisinde kullanılan ve dile getirilen önemli delillerden biri de Oğul'lüğün lafzen değil, mecazen olması meselesidir. Bu konuda görüşlerini ortaya koyan Câhız, Hıristiyanların “ibn” ve “eb” kelimelerine verdikleri

²⁷⁸ Şurâ, 42/52.

²⁷⁹ Nebe, 78/38.

²⁸⁰ Bakara, 2/87.

²⁸¹ İsrâ, 17/85.

²⁸² el-Bâkillânî, **et-Temhîd**, s. 94-96.

²⁸³ İbn Hazm, **el-Fasl**, I, s. 73.

mecazî anlamın doğru olmadığını; Allah'ın ne doğum yoluyla ne de mecazî olarak “evlat edinme” yoluyla Baba olarak adlandırılmayacağını dile getirmiştir.²⁸⁴

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın Oğlu iddiasını savunanlar da bir kaç gruba ayrılmışlardır. Birincisi, İsa'nın Allah'tan doğmasıdır. Mâtürîdî bunu imkânsız olarak kabul eder; zira kâinatı yaratan o yüce varlık zürriyet ihtiyacına maruz kalmaktan münezzehtir. İkincisinin ise, İsa'nın üstünlüğü nedeniyle Oğul olmasına nispet edilmesi olduğunu belirten Mâtürîdî'ye göre İsa'nın, doğum yoluyla Allah'ın Oğlu olması, imkânsız ve yanlış bir anlayıştır.²⁸⁵ Hz. İsa'nın ölmesiyle²⁸⁶ ilgili açıklamalarda bulunan Mâtürîdî, âyette geçen “Seni öldüreceğim.” ifadesiyle onların Hz. İsa için söyledikleri “Allah'ın Oğlu” iddiaları bizzat Kur'an tarafından yalanlanmıştır.²⁸⁷

Bu görüşü eleştirenlerden biri olan Kadı Abdulcebbar da, sadece lafzî anlamda değil, mecazî anlamda da “Tanrı'nın Oğlu” ifadesini eleştirmiştir. Zira ona göre İsa ile başlayan bir Babalık anlayışı Tanrı'nın ezelîliğine zarar veren bir durumdur. Ayrıca mecazî olarak evlat edinmede (tebennî) hem yaş hem de tür bakımından bir uyumun bulunması gerekir. Meselâ hiç kimse yaşça kendisinden büyük olan birini evlat edinmeyeceği gibi, bir insanın bir hayvanı evlat edinmesi de mümkün değildir. Ayrıca Kadı Abdulcebbar'a göre, bu kavramın mecazî anlamda kullanımı kabul edilse bile, bu durumda sadece İsa değil, diğer peygamberlerin de “Tanrı'nın Oğlu” olması gerekecek ve Hz. İsa ile diğer peygamberler arasında bir fark kalmayacaktır.²⁸⁸ Hıristiyanların, İsa hakkındaki Oğulluk anlayışlarını savunurken dile getirdikleri bir husus da, İsa'nın Kur'an'da “Allah'ın kelimesi ve rûhu” olarak ifade edilmesidir. Kadı Abdulcebbar'a göre, bu âyetten hareketle İsa'nın, “Allah'ın Oğlu” olduğu söylenemez. Zira Kur'an'da geçen bu ifadeler, gerçek anlamda değil, mecaz ve teşbih olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla mecaz bakımından

²⁸⁴ el-Câhız, **Resâilu'l-Câhız**, C. III, s. 329.

²⁸⁵ el-Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhîd**, s. 338-339.

²⁸⁶ Âl-i İmrân, 3/55.

²⁸⁷ el-Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'an**, C. II, s. 315.

²⁸⁸ Kadı Abdulcebbar, **el-Muğnî**, V, s. 105.

bir insanın Allah'ın Oğlu olduğunu söylemenin bir mahzurunun bulunmadığını savunmuştur.²⁸⁹

İsâ'nın Oğulluğu meselesinde İbn Hazm, onun böyle bir şey söylemediğini, aksine onun söylemlerinde “insan” ve “insanoğlu” demeyi tercih ettiğini vurgulamıştır. Ayrıca İsâ'nın “Baba” diye hitap etmesinden onun ilâhî bir vasıf sahibi olduğu sonucunu çıkarmanın yanlış olduğunu göstermeye çalışmıştır.²⁹⁰ İbn Hazm, Hz. İsâ'nın peygamber olduğuna vurgu yaparken “İsâ onlara, “Hangi olup bitenleri?” dedi. O'na, “Nasıralı İsâ`yla ilgili olayları” dediler. “O adam, Tanrı'nın ve bütün halkın önünde gerek söz, gerek eylemde güçlü bir peygamberdi.”²⁹¹ metnini delil göstermiştir. Kaldı ki İsâ, kendini insan ve insanoğlu olarak tanıtmıştır. Ayrıca “Baba” diye hitap etmesinden İsâ'nın Tanrısal bir öz taşıdığı sonucunun çıkarılmasının mümkün olmadığını söyleyen İbn Hazm, halbuki bu ifadenin mecazî²⁹² bir anlam taşıdığını, dolayısıyla İsâ'nın Tanrılığının kastedilmediğini savunmuştur.²⁹³

İbn Hazm'a göre Hıristiyanlar Tanrı diyerek “Baba, Oğul ve Kutsal Rûh” olmak üzere üç şeyi kastederler. Üçü de bir ve aynı şeydir ve eşit değere sahiptir.²⁹⁴ İncil'de geçen “Fakat o günü ve o saati hiç kimse bilmez, hatta cennetin melekleri ve Oğul bile, sadece Baba bilir.”²⁹⁵ ifadelerinden hareketle Oğul, Baba karşısında hem bilgi hem de üstünlük açısından Baba'dan aşağıdadır. İbn Hazm'a göre bu eksiklik ve bilgisizlik Oğul'un yaratılmış olduğunu gösterir.²⁹⁶

İbn Hazm, Hıristiyanlık'taki “Allah'ın hayat ve ilim sahibi olması gerekir. Allah'ın hayatı rûh, ilmi de Oğuldur.” şeklindeki inancı reddetmiştir. O, bu bağlamda bazı alıntılar yapmış ve teslîs görüşünün İncil'deki ifadelerle de çeliştiğini belirtmiş ve “Rab İsâ, onlara bu sözleri söyledikten sonra göğe alındı ve Tanrı'nın sağında

²⁸⁹ Kadı Abdulcebbâr, **a.g.e.**, V, s. 112-113.

²⁹⁰ İbn Hazm, **el-Fasl**, I, s. 69-70, 133.

²⁹¹ Luka, 24/19.

²⁹² İbn Hazm'ın burada kullandığı “mecâzî” ifadesi, Hıristiyanların Baba-Oğul ilişkisinin hakikî veya mecazî olmasından farklı bir anlamdadır; onun buradaki kasdı, İsa'nın “Babam” derken gerçek anlamda bir “Baba” olmayıp, aslında yaratıcı olan ilâh olmuştur.

²⁹³ İbn Hazm, **a.g.e.**, I, s. 72.

²⁹⁴ İbn Hazm, **a.g.e.**, I, s. 50.

²⁹⁵ Matta, 24/36.

²⁹⁶ İbn Hazm, **a.g.e.**, I, s. 65-66.

oturdu.”²⁹⁷ “O günü ve o saati, ne göklerdeki melekler, ne de Oğul bilir, Baba’dan başka kimse bilmez.”²⁹⁸ metinlerinden de anlaşıldığı gibi, onun ilâh olarak vasıflandırılmayacağını ifade etmiştir. İbn Hazm yine İncillerde veya başka kitaplarda “Oğul”un ilim olduğuna dair bilginin bulunmadığını iddia etmiştir. O, Hıristiyan kutsal metinlerinde teslîs doktrinini destekleyecek doğrudan delilin bulunamayacağını savunmuştur. İsâ’nın Oğul olmasıyla ilgili zikredilen İncil metinlerinde de İsâ’nın kastedilmediği kanaatini taşımıştır.

Cüveynî de Baba Oğul ilişkisinden bahsetmiş, bununla ilgili olarak Hıristiyanların Müslümanlar gibi ilâh’ın doğmayacağı ve doğurmayacağı görüşünde olduklarını ifade etmiş, mecâzî doğum anlayışını bundan dolayı savunduklarını belirtmiştir.²⁹⁹

Hıristiyanlar, “...Meryem Oğlu İsâ Mesih, Allah’ın peygamberi, Meryem’e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir rûhtur. Allah’a ve peygamberlerine inanın, “üçtür” demeyin, vazgeçin, bu hayrınızadır. Allah ancak bir tek Tanrı’dır, çocuğu olmaktan münezzehdir, göklerde olanlar da yerde olanlar da O’nundur. Vekil olarak Allah yeter.”³⁰⁰ âyetindeki kelimeyle ilgili olarak, “Hz. İsâ’nın Allah’ın kelimesi olduğu” şeklinde inanmalarına Müslümanların da sahip olduğunu hatta bunun kendi kitaplarında da yer aldığını iddia etmişlerdir. Zira Müslümanlara göre kelam kadîmdir. Buna cevaben Cüveynî, onların ya salt aklî istidlalde bulduklarını ya da âyetlerin zâhirinden kendilerine deliller bulmaya çalıştıklarını aktarmıştır. Onların bu konuda aşırıya gitmeleriyle ilgili olarak yukarıdaki âyetin nazil olduğunu, zira onların dinlerinde aşırıya gittiklerini söylemiştir.³⁰¹

Hz. İsâ için “Ruhullah” denildiğini belirten Kadı Abdülcebâr bu durumu şu şekilde izah etmiştir. Zira normal doğumda olduğu gibi erkekten alınan nutfe kadının rahmine rûh olarak konulur, ancak İsâ bu âdetin dışında cesed ve rûh olarak Meryem’in rahminde yaratılmıştır. Kadı Abdülcebâr’a göre, İsâ’nın bu özelliğinden dolayı Kur’an ona “Rûh” diye hitap etmiştir. Dolayısıyla İsâ’nın babasız dünyaya

²⁹⁷ Markos, 16/19.

²⁹⁸ Markos, 13/32.

²⁹⁹ el-Cüveynî, **eş-Şamil**, s. 608.

³⁰⁰ en-Nisa, 4/171.

³⁰¹ el-Cüveynî, **a.g.e.**, s. 594.

gelmesi nedeniyle “Allah’ın Oğlu” iddiasında bulunan Hıristiyanların bu algısı yanlıştır. Zira aynı mantıkla hareket edilecek olursa, Hz. Âdem’in buna daha çok hak sahibi olduğunu, çünkü onun hem babasız hem annesiz dünyaya gelmesi nedeniyle Allah’ın Oğlu olması söz konusu olurdu.³⁰² Rûh’la ilgili görüşlerinden hareketle tenkit getiren bilginlerden biri de Cüveynî’dir. O, “*Mahrem yerini koruyan Meryem’e rûhumuzdan üflemiş, onu ve Oğlunu, âlemler için bir mucize kılmıştık.*”³⁰³ âyetinde geçen “rûhumuzdan üflemiş...” cümlesinin onların lehine delil olamayacağını savunmuş, Kur’an’da geçen “rûh”un bazen “vahiy” bazen da “Cebrâil” anlamında kullanıldığını isbatlamaya çalışmıştır.³⁰⁴

Mâtürîdî, “Kutsal Ruh ile destekledik.”³⁰⁵ âyetinin tefsirini yaparken bununla Cebrail’in kastedildiğini savunmuştur. Âyette İsa’nın rûhunun Allah’a nisbet edilmesi, ona tazim ve tahsis içindir. Hz. Musa hakkında “kelîmullah”, Hz. İbrahim hakkında “halîlullah” kavramlarının kullanılmasıyla Hz. İsa’ya “ruhullah” denilmesinin hiçbir farkı söz konusu olmayıp, bunlarla onların değeri ifade edilmek istenmiştir.³⁰⁶ Nisâ 171. âyette geçen “ondan bir ruh” ifadesiyle ilgili tefsirinde öncekilerden farklı olarak Mâtürîdî, burada kastedilen şeyin İsa’yı yaratması ve ona hayat vermesi olduğu, bununda diğer yaratıklar için de geçerli bir şey olduğunu anlatmıştır.³⁰⁷

Mâtürîdî, aynı şekilde diğerlerinden farklı olarak Hz. İsa’ya “kelime” denilmesini irdelemiş, bu bağlamda bunun iki sebebe dayanabileceğini savunmuştur. Birincisi, onun Allah’ın “kün”³⁰⁸ emrinin bir sonucu olarak dünyaya gelmesi yani yaratılmasıdır. Zira kâinattaki bütün yaratıklar onun “ol” emriyle varolmuşlardır. İkincisi ise, Hz. İsa’nın beşikte konuşmasını³⁰⁹ ifade eden “kelleme” sözüyle ilgilidir. Benzer şekilde, Kur’an’da geçen Mesîh kelimesini de izah eden Mâtürîdî, bu konuda da iki türlü açıklamada bulunduğu görülmektedir. Birincisi, Hz. İsa’nın Cebrail

³⁰² Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, V, s. 108-109.

³⁰³ Enbiyâ, 21/91.

³⁰⁴ el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 594-595.

³⁰⁵ el-Bakara, 2/87.

³⁰⁶ el-Matürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, C. I, s. 173.

³⁰⁷ el-Matürîdî, *a.g.e.*, IV, s. 119.

³⁰⁸ “Bir şey yaratmak istediği zaman Onun yaptığı "Ol" demekten ibarettir. Hemen olurur.” Yâsin, 36/82.

³⁰⁹ Meryem, 19/30.

tarafından meshedilmesi, ikincisinin ise, âmâ ve hastalara dokunarak iyileştirmesiyle ilgilidir.³¹⁰ Yine “Kutsal Ruh ile destekledik”³¹¹ âyetiyle Hz. İsa’ya Oğul denilmesine yol bulunamayacağını savunan Mâtürîdî, burada onun Allah’ın rûhuna izafe edilmesi sadece tazim ve tahsisi ifade edeceğini iddia etmiştir.³¹² “Ondan bir rûh”³¹³ âyetinin tefsirini yaparken burada kastedilenin Hz. İsa’yı yaratması ve ona hayat vermesi olduğunu açıklayarak diğerlerinden farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Ama Mâtürîdî’nin farklı yaklaşımını gösteren en güzel örnek, onun konuyu nübüvvet bahsi içinde ele alması, böylece Hıristiyanlar açısından problemin nübüvvetle ilgili bir yanlış anlama olduğunu göstermek istemesidir.

Allah’ın sayıyla ifade edilmesi konusunda özgün bir tartışma açan İbn Hazm, sayıyla ifade etmenin ilâhı sayılabilen herhangi bir varlıkla aynı görmek olduğunu savunmuştur. Ona göre sayı izafi olup, sayılı bir kategori Allah’ın sınırlı ve yaratılmış bir varlık olmasını gerektiren bir durumdur. Böyle bir şey ise Allah’ın yaratılmış bir varlık konumuna düşürür.³¹⁴ Ayrıca İsa’nın “insan” oluşundan bahseden İbn Hazm, farklı bir şekilde Hz. İsa’nın yaşadığı şehir hakkında bilgiler vermiş, İncil metinlerinden³¹⁵ örneklerle bu konudaki görüşünü desteklemiştir.³¹⁶

Lahût ve nâsut konusunda genel kabul, Hıristiyanların Hz. İsa için önceden beşer iken sonradan ittihâd sonucu lâhutî bir vasıf kazandığı şeklindedir. Ancak Pezdevî bu hususa oldukça farklı şekilde yaklaşarak tam tersi bir durumdan bahsetmiştir. Pezdevî, Hıristiyanlar içinde ismini vermediği bir grubun bulunduğunu, bu gruba göre Hz. İsa başlagıçta lâhut iken sonradan nâsut olmuştur. Ayrıca Pezdevî, Oğul’un ilâh olmasının imtizâc yoluyla olmayıp, zuhur yoluyla yani ilâhlık eserlerinin onda zâhir olduğuna inananların da bulunduğunu haber vermiştir.³¹⁷

İslâm bilginlerinin konuyu ele alırken farklı bir bakış açısı yakaladıkları noktadan bakıldığında burada özellikle vurgulanacak bir hususun olmadığını söylememiz mümkündür. Zira genel olarak bütün Kelâm bilginleri benzer delilleri

³¹⁰ el-Matürîdî, **a.g.e.**, III, s. 304; C. IV, s. 99-100.

³¹¹ Bakara, 2/87.

³¹² el-Matürîdî, **Te’vilâtü’l-Kur’an**, C. IV, s. 119.

³¹³ Nisâ, 4/171.

³¹⁴ İbn Hazm, **el-Fasl**, C. I, s. 65-67.

³¹⁵ Matta, 13/53-58; Markos, 6/1-6; Luka, 3/16-30; Luka, 2/33,48, 8/19-221 ve 7/5.

³¹⁶ İbn Hazm, **a.g.e.**, I, s. 261-263.

³¹⁷ el-Pezdevî, **Usûlu’d-Dîn**, s. 19.

kullanarak Hıristiyanlık eleştirisinde bulunmuşlardır. Bu anlamda bütün bilginler teslîs tenkidinde hemen hemen benzer problemleri dile getirmişlerdir.

8. İslâm'daki Sıfat Anlayışıyla Hıristiyanlık'taki Uknum Anlayışı Arasındaki İlişki

Öncelikle, Kur'an'ın Allah'ın varlığından daha çok birliğine vurgu yaptığına dikkat çekmek gerekir. Zira Allah'ın sıfatlarıyla ilgili tartışmada Allah'ın varlığı ve birliği meselesi tartışmalara ve bu anlamda ayrılıklara konu olmuştur. Tevhîd, İslâm inancına ve yapısına rengini veren en temel dini ilkedir. Kur'an ve hadislerde adını bulan Allah kavramıyla kurulan tevhîdî sistem, inanç dünyasını ve hayatını da buna göre düzenlemeyi gerektirmektedir. Dine dair her şey tevhîdin bozulmasıyla bozulmakta, onun var olmasıyla bir anlam ifade etmektedir. Aynı şekilde dinî olan her hususun birbiriyle bağlantısını kuran da tevhîd anlayışıdır.³¹⁸

Bu yönüyle İslâm, semâvî olan ve olmayan bütün diğer dinlerden farklı bir yerde durmakta, Kur'an'ın ruhu da tevhîdî ifade etmektedir. Tevhîd anlayışı için verilebilecek âyetlerden bazıları şunlardır:

“O, doğunun ve batının Rabbidir; O'ndan başka Tanrı yoktur. Öyleyse sadece

“O'nun himayesine sığın.”³¹⁹

“O'ndan başka ilâh yoktur. Dirilten ve öldüren O'dur. Sizin de Rabbiniz, atalarınızın da Rabbidir.”³²⁰

Yeni bir dinin gelmesi için ortamın hazır olması da önemlidir. Bu açıdan İslâm'ın tevhîd esası üzere inzâl edilişi için tevhîd yerine onun zıddı olan şirke dayalı inançların ve ona bağlı yaşam biçimlerinin yayılması gerektiği söylenebilir. Bu anlamda Allah'ın devam eden duruma müdahale amacıyla gönderdiği son peygamber Hz. Muhammed, bu inanca davet etmiştir. Bu yönüyle İslâm dininde inanç için asla terk edilmemesi gereken tevhîd asıl hüviyetine kavuşmuş, o güne kadar bütün dinler tarafından ortaya atılan yanlış inançlar tevhîd ışığında tashih edilmek istenmiştir. Tek

³¹⁸ Şaban Ali Düzgün, “Kur'an'ın Tevhîd Felsefesi”, **Kelâm Araştırmaları**, 2:1, (2005), s. 3.

³¹⁹ Müzzemmil, 73/9.

³²⁰ Duhan 44/8.

bir kudretin iradesine bağlanabilmek, her akıl için mümkün olamamaktadır.³²¹ Asında Allah'ın birliği sonucuna ulaşmak, hem inanç ve düşünce hem de ibâdet ve duygularda sadık kalmak ve O'nun varlığını benimsemekten daha zordur.³²²

Tevhîd inancına dayalı bir imâna sahip olmanın en önemli faydası, insanı birçok Tanrıya inanmanın önüne geçirmesidir. Kur'an, kainatta var olan her şeyi tek olan Allah'a bağlayarak insanların bu anlamdaki sapmalarına karşı uyarmak istemiştir. Kur'an, tek Allah'ın dışında herhangi bir varlığa, O'na denk bir bağlılıkla bağlanmayı putperestlik olarak görmekte ve bu insan tiplerini kınamakta ve onları karanlıklarda kalan körler olarak adlandırmaktadır.³²³

Tevhîdin İslâm düşüncesindeki yeri bağlamında evrendeki düzenin ve mükemmel sistemin önemi ortadadır. Kur'an'da geçen bir çok âyette³²⁴ âlemde var olan ve sürekli yenilenerek devam eden her şeyin tevhîdi gösterdiği de inkar edilemez.

Allah'ın bir olduğu anlamındaki tevhîd ve O'nun yarattığı varlıklarla zât ve sıfatları arasında herhangi bir benzerliğin bulunmadığı inancı İslâm ilâh anlayışının özünü oluşturmaktadır. Duyu organlarıyla bilinmesi ve anlaşılması mümkün olmayan Allah'ın hem kainatın yaratıcısı olması, hem de tek ve benzersiz olmasının anlaşılmasıyla ilgili olarak İslâm düşünce tarihinde farklı iki görüşün ortaya çıktığını görüyoruz.

Allah'ın özelliklerini ifade eden ve O'nun sahip olduğu nitelikleri anlatan sıfatlar konusu, gerek filozofların gerek semâvî dinlerin ele aldığı bir husus olmuştur. Kur'an'da İslâm ilâh anlayışı açıklanırken tevhîd ilkesi üzerinde durulmuş, bu yapılırken de tenzihi sıfatlar daha fazla vurgulanmıştır. Allah'ın sıfatları meselesi, bir şekilde Kelâm literatüründe önemli tartışma konularından biri olmuştur. Tartışma ve ayrışmaların, Allah'ın zâtı hakkında olmayıp, O'na nisbet edilen sıfatların tevhîde

³²¹ Düzgün, "Kur'an'ın Tevhîd Felsefesi", s. 4.

³²² Topaloğlu, "Allah" mad., C. II, s. 478.

³²³ "... "Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?" De ki: "Allah'tır." O halde de ki: "Onu bırakıp da kendilerine fayda ya da zarar verme gücüne sahip olmayan dostlar mı edindiniz?" De ki: "Körle gören bir olur mu hiç? Ya da karanlıklarla aydınlık eşit olur mu?" Yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma onlarca birbirine benzer mi göründü? De ki: Allah her şeyi yaratandır. Ve O, birdir, karşı durulamaz güç sahibidir." Ra'd, 13/16.

³²⁴ Talak, 65/3; Kamer, 54/49; Furkan, 25/2; Ra'd/13; A'la, 87/3.

zarar verip vermeyeceği noktasında yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Kelâmcılar Allah'ın birliği konusunu genellikle Allah'ın zâtı itibariyle tek ve ortaksız olması, sıfatları açısından O'nunla yarattığı varlıklar arasında benzerliğin bulunmaması şeklinde iki açıdan ele almışlardır.³²⁵ Allah ile yaratılmışlar arasında benzerliğin bulunmaması meselesinde Ebû Hanîfe de Allah'ın herhangi bir ortağının bulunmaması bağlamında bir ve tek olduğunu ifade etmiş, O'nun cisim ve araz olmadığını, denginin veya zıddının söz konusu olamayacağını ve hiçbir şeyin O'na benzemediğini belirtmiştir.³²⁶

Kur'an'da Allah'a nisbet edilen pek çok niteleme bulunmaktadır. O'nun Esmâ-i Hüsnâ'sından bahseden âyetlerin her biri,³²⁷ Allah'ın sıfatlarından biriyle ilişkili kabul edilmiştir. Genel olarak Allah'ın zâtının dışında varlıklar olarak değerlendirilen sıfatlarla ilgili tartışmalardan biri de, onların ezeliği meselesidir. Selef âlimlerinin önemli bir kısmı, örneğin Ahmed b. Hanbel sıfatların ezeliğine inanmaktaydı.³²⁸

Sıfatlarla ilgili tartışmada, bir tarafta Allah'a zâtının aynı olmayan kadîm sıfatlar nisbet edenler, öbür tarafta ise böyle bir anlayışı reddedenler yer almaktadır. Sıfatlar konusunda farklı formül geliştiren Mu'tezile'ye göre Allah'a kadîm sıfatların nisbet edilmesi tevhîde zarar vermektedir. Sıfatlar konusunda tartışmaya giren Mu'tezile, sıfatların zâtın aynısı olduğunu benimsemiştir. Allah hakkında kadîm sıfatların varlığını savunmanın tevhîd ilkesine zarar verdiği noktasından hareket eden Mu'tezile, meseleyi ele almaya Hıristiyanlığın ulûhiyet teorisini yani teslîs akîdesini reddederek başlamıştır. Bu bağlamda teorilerinin oluşmasında bu düşüncenin etkili olduğu kabul edilmektedir.³²⁹ Çalışmamız açısından teslîsle ilgili eleştiriler yapan İslâm âlimleri arasında Kadı Abdülcebbar'ın tenkitleri ve bunların kapsamı daha önce ayrıntılı olarak incelenmişti. Kadı Abdülcebbar Hıristiyanların Tanrı anlayışlarının İslâm ilah anlayışı olan tevhîd inancına aykırı oluşunu ifade ederken meseleye yaklaşımı, bu husustaki görüşünü açıkça göstermektedir.

³²⁵ Topaloğlu, "Allah" mad., C. II, s. 480.

³²⁶ Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Karî, **Şerhu Kitâbi-Fıkhi'l-Ekber**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984, s. 301-302.

³²⁷ Örnek olarak bkz.: el-Araf, 7/180; el-İsrâ, 17/110.

³²⁸ Çelebi, **Akılçılık**, s. 239.

³²⁹ Çelebi, **a.g.e.**, s. 240.

“Eğer Oğul kadîm olmakta Babayla denk ise zât itibariyle de ona denk olmalıdır. Aynı şey üçüncü uknum olan Kutsal Ruh için de geçerlidir. Bu durumda kadîmlerin sayısı artar. Halbuki teslîsi oluşturan unsurlardan her birinin kadîm olarak kabul edilmesi sonucu ulaşılan taaddüd-i kudemâ inancı tevhîdi ortadan kaldırır.”³³⁰

Bu endişeyle hareket eden Mu'tezile Allah-sıfat ilişkisinde daha titiz ve hassas davranma ihtiyacı duymuş olabilir. Zira onlara göre sıfatlar konusunda kendilerine muhalif olanlar Hıristiyanlığı reddettikleri halde aslında onların söylediklerini tekrar etmektedirler. Bu düşünceyle Mu'tezile, başta Ehl-i Sünnet olmak üzere zâtın dışında varlık sahibi olan sıfatlar anlayışını savunanları taaddüd-i kudemâ'ya düşmekle suçlamıştır.

İslâm Kelâmının önemli problemlerinden biri olan zât-sıfat ilişkisiyle ilgili tartışmalarda Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki üslup, Müslümanlar arasında felsefenin yaygınlaşmasına bağlı olarak bir değişiklik göstermiştir. Bu anlamda Müslümanlar teslîse karşı delillerinde, Aristo'nun mantıkla ilgili delillerinden yararlanarak Hıristiyanları sıkıştırmak istemişlerdir.³³¹ Bu durumun, İslâm düşüncesi içindeki grupların sıfatlarla ilgili farklı anlayışlara ve kabullere gitmelerinde etkili bir unsur olduğu iddia edilmektedir. Bunun da bir sonucu olarak, Hıristiyanlarla fikri mücadelede bulunan Kelâmcılar, mensubu oldukları fikri çevreye göre farklı bir üslup ve metot benimsemişlerdir.

Hıristiyan mezhepleri içinden bu inanca dair savunmalar yapılırken, zaman zaman uknumları Allah'ın sıfatları olarak görenler de çıkmıştır.³³² Neseî, teslîsin uknumlarını “sıfatlar” olarak kabul ettiklerini savunan Hıristiyanlara göre ilâhın bir cevher ve üç sıfattan ibaret olduğunu haber verir.³³³ Hıristiyan mezhepler tarafından teslîsin unsurları olan uknumların sıfatlar olarak nitelendirilmesi konusunda İslâm Kelâmcılarının teslîsten bahsederken kendi terimlerini kullanmalarının mı, yoksa bu inançlarının Müslümanlar tarafından kabul edilmesini sağlamak için Hıristiyanların kullandıkları bir şey mi olduğu hususu çok açık değildir.³³⁴ Ancak bu durumda İslâm tevhîd düşüncesi içinde yer alan sıfat anlayışının Müslümanlarla birlikte yaşayan

³³⁰ Kadı Abdülcebâr, **el-Muğnî**, V, s. 87.

³³¹ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 245.

³³² bkz.: Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 47-48.

³³³ en-Neseî, **Tabsırâ**, C. I, s. 155.

³³⁴ Karadaş, **Allah ve Âlem Tasavvuru**, s. 72.

Hıristiyanlar tarafından inanılan teslîsin diğer Hıristiyanlara nispetle farklı bir açılım kazandığını söylemek mümkündür.³³⁵ Bu anlamda uknumların sıfatlara benzemesiyle ilgili olarak Verrâk, diğer konularda olduğu gibi mantıksal bir açıklamayla, uknumların sıfat olarak kabul edilmesi durumunda İslâm düşüncesinde yerleşen sıfatların bağlandığı zât anlayışı, Hıristiyan Tanrı anlayışında bulunmadığından aralarında bir benzerliğin olamayacağını savunmuştur. Zira ona göre bu durumda, uknumların nispet edilecekleri bir zâtın bulunmaması gibi bir problem söz konusu olmuştur.³³⁶ Aynı şekilde Bâkillânî de Oğul ve Rûh uknumlarının, Baba'ya nisbet edilmesinin mümkün olup olmadığını sorgulamış, üç uknumun cevherinin aynı olması söz konusu ise, neden birinin diğerinden daha üstün kabul edildiğini sormuştur.³³⁷ Kadı Abdülcebbâr da bu konuyu uknumların birbirine nispeti açısından ele almıştır. Ona göre, neden Oğul ve Kutsal Rûh'dan biri diğerine nispet edilmeyip her ikisi de Babaya izafe edilmiştir.³³⁸

Wolfson, Müslümanların özellikle teslîs bağlamında Hıristiyanlık'tan etkilendiği görüşünü dile getirmektedir. Ona göre, İslâm'ın doğuşundan uzun olmayan bir müddet sonra, Suriye'nin fethiyle Müslümanlar, Hıristiyanlığın yetkili temsilcileriyle temasa geçtiler. Bunun sonucunda Konsillerde belirlenen teslîsi öğrendiler. Bu teslîs ise, Allah ve onun dışındaki iki üyesi Kelime adı verilen önceden mevcut Mesih ve önceden mevcut Kutsal Rûh'u kapsıyordu. Başlangıçta sıfatlarla teslîs akidesi arasında önemli bir fark vardı. Sonraları Sünni Müslümanlar arasında Hıristiyan teslîsi ile sıfatların birbirine karıştığı şeklinde bir takım görüşleri savunanlar olmuştur.³³⁹ Yine MacDonald gibi bazı şarkiyatçılar, ilâhî sıfatlar meselesinin Yahudi ve Hıristiyan teolojilerinin ve eski Yunan felefesinin etkisiyle ortaya çıktığını savunmuşlardır.³⁴⁰ Bu görüşü savunanlara göre, Hıristiyanların Tanrı olarak kabul ettiği Oğul ve Kutsal Ruh uknumlarının, yani teslîsin, İslâm'daki ilâhî

³³⁵ Wolfson, **Kelâm Felsefesine Giriş**, s. 99.

³³⁶ el-Verrâk, **er-Redd**, s. 92-94.

³³⁷ el-Bâkillânî, **et-Temhîd**, s. 107.

³³⁸ Kadı Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, V, s. 86-87.

³³⁹ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 107.

³⁴⁰ İlyas Çelebi, "Sıfat", İstanbul, **DİA.**, 2009, s. 102.

sıfatlar anlayışı ile özde aynı olduğu, aradaki farkın sadece isimler ilgili olduğu anlamına gelmektedir.³⁴¹

Böylece Müslümanların sıfat görüşünün ortaya çıkmasında dış tesirlerin etkili olduğu söylenmektedir. Buna bağlı olarak Mu'tezile hakkında bu anlamda bazı kaygı ve endişelerden söz edilse de, özellikle Ehl-i Sünnet düşüncesinin tamamı için böyle bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Zira İslâm düşünce tarihinde birçok tartışmanın, mezhepsel bir takım ayrılıklardan kaynaklandığı, dolayısıyla konunun İslâm toplumunun kendi iç dinamikleriyle ilgili olduğu bilinmektedir. Kaldı ki, İslâm Kelâmcılarının anlayışına göre Allah'ın sıfatlarının Allah'tan ayrı ve bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesi söz konusu edilemezken, Hıristiyan teslîs yorumunda Baba, Oğul ve Kutsal Ruh birbirinden ayrı üç Tanrısal şahsiyettir. Allah için bahsedilen söz konusu bu sıfatlar âyet ve hadislerde üzerinde durulan itikadî bir konu olup Müslümanlara düşen bunları anlayıp açıklamaya çalışmaktır. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının yazdığı reddiyelerin büyük bir kısmı, bilhassa Mu'tezile'ye yönelik olarak kaleme alınmış, bu bağlamda Mu'tezilenin sıfat anlayını eleştirme amacı güdülmüştür. Bu tür reddiye amaçlı eserlerde Mu'tezile'nin sıfat anlayışı eleştirilirken de bahsedildiği gibi bir teslîsten etkilenme durumu hissedilmemektedir.

Mutezilî Kelâmcıların teslîs konusunda daha yoğun eleştirilerde buldukları bir gerçektir. Ancak bunun yanında Wolfson'un aktardığı şekilde Mu'tezile'nin sıfat anlayışının oluşmasında teslîsin uknuamları meselesinin bir şekilde etkili olduğu çok sık dile getirilen bir husus değildir. Zira Wolfson kendi kanaatini belirtirken ilâhî sıfatların Hıristiyanlığın teslîs inancından kaynaklanan bir şey olmadığından bahseder, sıfatlar için kullanılan "mânâ" ve "sıfat" kelimelerinin teslîsin karşılığı olmadığını savunur.³⁴²

Bu bağlamda zât-sıfat ilişkisiyle alakalı olarak Mu'tezile, selb-isbat konusunda selbden yana tavır alarak tenzih fikrini benimsemiştir. Mu'tezile'nin tenzih görüşünü benimsemesinde, Hıristiyanlık ve Mecusîlik gibi "teslîs" ve "dualist" Tanrı tasavvurlarını fazlaca göz önünde bulundurmasının etkili olduğu

³⁴¹ Uluç, "Tevhîd-Teslîs Polemiği", s. 96.

³⁴² Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 89.

görüŖüyle birlikte;³⁴³ örneğın Vasıl b. Atâ (ö. 131/748), bir mânâyı kadîm bir sıfat olarak isbat eden bir kimsenin, iki ilâh isbat ettiğini³⁴⁴ söyleyerek bu noktadaki endişesini dile getirmiştir. Mu'tezile'nin tenzihçi sıfat anlayışının oluşmasında, Ehl-i Hadis, Haşeviyye ve bazı Şîf fırkaları arasında görülen Allah'ın kabaca cisimlendirilişinden³⁴⁵ şiddetle kaçınma düşüncesinin etkili olduğu da ifade edilmektedir. Buna göre Mu'tezile, Ehl-i Hadis, Haşeviyye ve diğerlerinin cisimleştirme ya da Allah'ı cisme benzetmelerine şiddetle karşı çıkarak böyle bir anlayış geliştirmiştir.³⁴⁶ Mu'tezile, müstakil sıfatların varlığını kabul etmenin, Allah'ın zâtına aykırı olacağı ve O'ndan başka kadîm varlıkların kabulü anlamına geleceğı, bunun da tevhîd inancına aykırı olduğunu savunmuştur. Hıristiyanların üç kadîm varlık (uç uknum) kabul ettikleri için küfre düştükleri kabul edilirken, Allah'a zâttan ayrı sıfat nispet edenlerin ise sekiz veya daha fazla kadîm varlık kabul ederek Hıristiyanlardan daha kötü duruma düştüklerini ileri sürmektedirler.³⁴⁷

Mu'tezile sıfatlar konusunda taaddüd-i kudemâ denilen, Allah'ın zâtından ayrı veya zâtının yanında ayrı gerçeklikleri olan varlıklar şeklindeki düşünceden uzak bir ilâh anlayışını savunmuştur. Daha önce de ifade edildiğı gibi, Mu'tezile'nin bu tavrında Hıristiyanların ilâh tasavvuruyla ilgili düştükleri hataya düşmeme korkusu ağır basmıştır. Dolayısıyla Mu'tezile bir yandan müstakil reddiyeler sayesinde, genel anlamda öteki inançlarla özelde Hıristiyanlarla fikri alandaki mücadelenin temsilcisi olurken, bir taraftan da Hıristiyanların düşmüş oldukları ilâh anlayışından kurtulma çabası içinde olmuşlardır. Bundan dolayı, Mu'tezilenin Hıristiyanlıkla ilişkisinin müstakil reddiyelerden ibaret olmadığını söylemek mümkündür.³⁴⁸

Wolfson'un da ifade ettiğı gibi, İslâm Kelâmcıları arasında Mu'tezilî Kelâm âlimleri sıfat anlayışlarıyla kendilerini Hıristiyanlığın şahıslarını (uknum)

³⁴³ Çelebi, **Aklıcılık**, s. 240-241.

³⁴⁴ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, C, I, s. 60.

³⁴⁵ Cisim/Tecsim: Terim olarak "iki cevherin birleşmesinden oluşan" şey olarak tarif edilmektedir. Kelâmcılar ise cismin, artık bir daha bölünemeyen maddî unsurlar ile araz denilen niteliklerden oluştuğunu kabul etmişlerdir. Cevher, araz ve bunların bir araya gelmesiyle oluşan cisim sıfat konusuyla bağlantılı olarak gündeme gelmiş bir kavramdır. Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 63-64.

³⁴⁶ Ömer Aydın, **Haberî Sıfatları Anlama Yolları**, s. 148.

³⁴⁷ Çelebi, **Aklıcılık**, s. 181.

³⁴⁸ Kaplan, **Hıristiyanlık**, s. 208.

savunmaktan koruduklarını iddia ederler. Çünkü onlara göre ilâhî sıfatlara iman, dolaylı olarak bizi Hıristiyanlığın teslîs inancına götürür.³⁴⁹ Mu'tezile'nin bu tenzih fikri, onların ta'til³⁵⁰ ile teşbih arasında orta yol izleme çabası olarak görünse de, Sünnî âlimler tarafından ta'til olarak değerlendirilmiştir.³⁵¹

Hıristiyanlar tarafından teslîsin uknumlarıyla İslâm tevhîd anlayışı içerisinde yer alan zât-sıfat ilişkisine bir yol bulma çabaları Kelâmcılar tarafından eleştirilmiş, böyle bir delilin tutarlı olmadığı savunulmuştur. Bu anlamda Hıristiyan ilâhiyat anlayışı içerisinde cevher ve uknumlar arasındaki ilişki bir zât-sıfat ilişkisi mi, yoksa zâtlar ilişkisi mi olduğu tartışılmıştır. Uknumlar sıfat olarak kabul edilirse, kadîm olan sıfatların cisim haline gelmesi gibi bir problem ortaya çıkmakta, öbür taraftan da uknumların yanında cevher kavramı anlamını kaybetmektedir. Uknumların zât olarak kabul edilmesi durumunda da üç zâtın birleşmesinden oluşan Tanrı inancı ortaya çıkmakta, böyle bir şey ise Hıristiyanlığı çok Tanrıci bir anlayışa dönüştürmektedir. Hıristiyanlık'taki teslîs anlayışına göre, tek cevher ifadesi ve düşüncesi, uknumların Tanrılıkta da bir olduğu anlamına gelmektedir. Onlar ilâhlık bakımından Baba'dan farklı olmadıkları gibi, Baba'dan türemiş olmaları nedeniyle onunla aynı da değillerdir. Bundan dolayı uknumlar sıfatlardan farklıdır.³⁵²

Sonuç olarak İslâm düşüncesinde genel anlamda sıfatlar, cismânî varlıklar şeklinde kabul edilmemiştir. Hıristiyanlığın teslîs anlayışına benzememe kaygısı taşısın veya taşımamasın, Müslümanlara Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatları, tenzîh ihmal edilmeden, diğer varlıklarla ilişkisine imkân verecek şekilde tevil edilmiştir.³⁵³ İslâm'daki sıfat anlayışının anlaşılması açısından şu nokta da önemlidir. Kur'an'da yer alan selbî sıfatlar, Allah'ı tavsîf eden cismani ve insanî sıfatlarda herhangi bir benzetmeye, Allah'ı cisim gibi maddi bir varlık olarak düşünmeye mani olmaktadır.

³⁴⁹ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 86; Karadaş, **Allah ve Âlem Tasavvuru**, s. 84.

³⁵⁰ Ta'til: Kelâm ve mezhepler tarihinde iki anlamda kullanılmıştır: Birincisi, kâinatın, madde özelliği taşımayan aşkın bir varlık tarafından yaratılıp idare edilmediği, tabiatın bundan uzak olduğu düşüncesini ifade eder. İkinci ve daha çok bilinen anlamı ise, özellikle Mu'tezile kelâmcıları ve İslâm filozoflarının Allah'ın bazı sıfatlarını O'na nisbet etmemeleri şeklindeki görüşlerinden dolayı onlara "Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit etme" anlamında "muattıla" denilmiştir. Sıfatların Allah'a nisbetini benimseyenler için "sıfatiyye" denilmektedir. "Ehl-i İsbât" veya "Müsbite" de denilen bu gruba karşılık sıfat nisbetini reddedenler için "Nüfat" veya "Muattıla" ismi verilmiştir. Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 218, 280, 306.

³⁵¹ Karadaş, **Allah ve Âlem Tasavvuru**, s. 86.

³⁵² Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 264.

³⁵³ el-Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhîd**, s. 195.

Böylece Allah ile diğer varlıklar arasında herhangi bir benzerlik kurma durumu da kalmamaktadır. Dolayısıyla burada ifade etmek gerekir ki, aslında bütün bunların yapılmasının bir sebebi vardır, o da, zihinleri metafizik ve mücerred bir Allah anlayışına ulaştırmaktır.³⁵⁴ Öte yandan İslâm düşünce tarihinde Kur'an ve Hadislerde geçen ilâhî sıfatları inkar eden bir grup bulunmadığı gibi, yaratıcıyı her yönüyle yaratılmışlara benzetenler de olmamıştır. Zaten insan aklı ve zihni maddi kayıtlardan münezze olan Yüce Yaratıcıyı mahiyet ve hakikatiyle anlamaktan acizdir. Bundan dolayı sınırlı olan insan aklının sınırsız olan Allah'ın ve O'nun sıfatlarının anlaşılması konusunda tefvîz³⁵⁵ ve tevil,³⁵⁶ birer açıklama yöntemi olarak kullanılmıştır.

Öte yandan Kelâmcılara göre, Allah'a nispet edilen isim ve sıfatlar, onun mahiyetini bildirmemektedir. Çünkü gerçekte bunlar izafe edildikleri zâta dair bir takım bilgiler vermektedir. Mâtürîdî'nin dediği gibi, bunlarla benzerlik oluşsaydı zâtı bütün sıfatlardan soyutlamak suretiyle de ta'til hâsıl olurdu. Bu durumda Allah, kendini isimlendirdiği isimlerle gerçek anlamda isimlendirilmiş, zâtını nitelediği sıfatlarla da aynı şekilde vasıflandırılmıştır.³⁵⁷ Dolayısıyla uknum-sıfat ilişkisine dair söylenenlerden de anlaşıldığı üzere, Kelâmcılar açısından uknum, İslâm inanç sistemi içindeki sıfat anlayışından oldukça farklı bir konu olup, aralarında herhangi bir ilişki söz konusu değildir. Bundan dolayı gerek Sünni gerek Mutezili Kelâmcıların vardıkları ortak sonuç, İslâm ilâh anlayışıyla Hıristiyan ilâh anlayışının birbirinden tamamen farklı olduğu, bu anlamda özellikle uknum-sıfat algılarından hareketle aralarında bir ortak noktanın ya da herhangi bir ilişkinin söz konusu olmadığı yönündedir.

Reddiye geleneği içinde yer alan ilk dönem reddiyeleri başta olmak üzere daha sonraki sistematik Kelâm kitaplarında Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerde, başlıca iki temel metodun kullanıldığı görülmektedir. Birincisi, bu tür inançların

³⁵⁴ Metin Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", **EÜİFD.**, 1983, sayı: I, s. 253.

³⁵⁵ Tefvîz: Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyetiyle ilgili bilgiyi ilâhi ilme havale etmek şeklinde kabul eden anlayışa göre, Allah'ın nasslarda geçen sıfatları mevcuttur; ancak bunların anlamlarını bilmek mümkün değildir. bkz.: Çelebi, "Sıfat" mad., İstanbul, **DİA.**, 2009, s. 102.

³⁵⁶ Te'vîl: Allah'ın yaratılmışlara benzediği izlenimini veren nasları dil bilimi kuralları ve akfî bilgiler ışığında yorumlamak. Bkz.: Çelebi, "Sıfat" mad., s. 102.

³⁵⁷ el-Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhîd Tercümesi**, s. 58.

Hıristiyan geleneğinde de bulunmadığına dikkat çekerek, Hıristiyan doktrinleri ile Hıristiyan kutsal kitabı arasındaki tutarsızlıkların belirtilmesi, ikincisi ise, Hıristiyan inançlarındaki mantıkî tutarsızlıklara ve çelişkilere dikkat çekmek suretiyle akfî metodun kullanılmasıdır. Genel olarak Hıristiyan ilâh anlayışıyla ilgili eleştirilere yer veren Kelâmcıların birinci maksadı, İslâm inançlarını savunmak suretiyle tevhîd inancını desteklemektir.

Müslüman bilginlere göre Hıristiyanlık'taki bu teslîs akidesi Hz. İsa'nın öğretileri arasında yoktur. Aynı şekilde İncillerin eski el yazması nüshalarında da teslîsin bulunmadığı Hıristiyan bilgin ve düşünürleri tarafından kabul ve tasdik edilmiştir.³⁵⁸ Hz. İsa'nın kendinden önceki Hz. Musa'dan ve kendinden sonraki Hz. Muhammed'den farklı olarak inanç konusunda tevhîd dışında teslîs gibi bir inancı öğretmesi dini geleneğe aykırı olarak yorumlanmış,³⁵⁹ bu anlayış İslâm düşüncesinde kesinlikle kabul edilmemiştir.

İslâm'da inanç esasları açıkça bilinmekte ve üzerinde büyük tartışmalar yapılmamıştır. İslâm'da görülen ihtilaf daha çok, amelî konulardadır. Ancak Hıristiyanlık'ta inanç esasları, asırlardır üzerinde tartışma yapılan bir meseledir. Bir kimsenin Hıristiyanlığı, iman ikrarı ve vaftiz oluşuyla anlaşılır. İnanılması gereken konular her ne kadar kutsal metinlerde anlatılmışsa da, bunların bir prensip olarak tespit ve tertibi, kilisede piskoposlar meclisinde meydana getirilmiştir.³⁶⁰

Buraya kadar verilen değerlendirme notlarından da anlaşılacağı üzere, İslam ilâh anlayışı açısından eleştirilen Hıristiyanlığın teslîs inancı, ilk dönemden itibaren reddiye geleneğini oluşturan reddiye literatürü başta olmak üzere, Kelâm kitaplarında da tenkîde uğramıştır. Tevhîd-teslîs çatışması olarak değerlendirilebilecek bu durum, çalışmamızın omurgasını teşkil etmiş, bu bağlamda Kelâmcılar tevhîd anlayışını öncelikle Kur'an'dan ilham alarak isbatlamaya çalışmışlardır. Böylece kelâmcılar Kelâm kitaplarında diğer dinler hakkında ayrıntılı bilgiler vererek o dinleri tanıtmayı amaçlamamışlar, İslâm tevhîd inancını isbat ederken bu inanca aykırı olan din ve

³⁵⁸ Seyfi Yüçetürk, "Hıristiyanlık İnançlarının Doğuşu", İzmir, **DEÜİFD**, 1987, s. 72.

³⁵⁹ Bayraktar, **Teslîs**, s. 11.

³⁶⁰ Yüçetürk, "İslâm İnanç Esasları Açısından Hıristiyanlık İnançları Üzerinden Bir Araştırma", s. 6.

düşüncelere cevap vermişlerdir. Ancak özellikle Yahudîlik ve Hıristiyanlığa cevap verirken daha fazla ayrıntıya girdiklerini söylemek mümkündür.

SONUÇ

İslâm inancının özünü tevhîd oluşturur. İslâm'ın tevhîd savunusu, öncelikle Kur'an ve Sünnet'te isbat edilen deliller ışığında yürütülmüştür. Bunu da İslâm bilginleri içinde ilk defa Kelâmcılar yapmıştır. Kelâm bilginleri, gerek dinlerin gerekse fırka ve mezheplerin her türlü sapık fikir ve düşüncelerine karşı koymuş, bu tür oluşumlara gerekli cevapları vererek İslâm'ın tevhîd inancına dayalı ilâh anlayışını savunma gayreti içinde olmuşlardır.

Allah Rasûlü'nün vefatından hemen sonra Müslümanlar dinî meseleler üzerinde tartışmaya ve farklı fikirler ileri sürmeye başlamışlardır. Bu yeni ve tabii süreçte akideyle alakalı her gelişme yeni görüşlerin ortaya konmasını gerektirmiştir. Çeşitli toplumsal gruplarla karşılaşma arttıkça, akaidle ilgili tartışmalar, İslâm inanç konularından Allah'ın birliği ve Hz. Muhammed'in peygamberliği konuları üzerinde yoğunlaşmıştır. Kelâmcılar, ortaya çıkan konulara göre itikadla ilgili görüşler serdederek bir Tanrı tasavvuru oluşturmuş oluyordular. Bunu yaparken semavî bilginin yanı sıra, bölgede hâkim olan Yahudîlik, Hıristiyanlık ve Mecusîlik gibi dinlerin Tanrı tasavvurlarını da dikkate almışlardır. Zira o gün için, toplumda var olan algıları hesaba katmadan ortaya konan tez, kabul edilmeyecekti. Böylece İslâm gibi yeni bir dinle karşılaşanlar bu dinin, daha önce bildikleri dinlerin Tanrı tasavvurlarından farklı ve benzer yönlerini görme, dolayısıyla karşılaştırma şansını yakalayacaklardı.

Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olmak üzere üç unsurdan meydana gelen teslîs, Hıristiyanlık tarihinde belli bir süreçten geçtikten sonra oluşmuş bir inançtır. Teslîsin ikinci unsurunu teşkil eden Oğul'un tabiatı, tarihî ve teolojik durumu, Hıristiyanlık tarihinde derin bir tartışma konusu olmuştur. Nitekim Hıristiyanlık tarihinde teolojik açıdan büyük bir öneme sahip Konsiller de, bir takım siyasi nedenlerin yanı sıra aslında Oğul ile ilgili ayrılıklar üzerine toplanmıştır. Ancak bu Konsiller, ayrışmaları bitirmek yerine tefrikayı tetikleyen toplantılar olmuşlardır. Teslîs açısından dönüm noktası olan İznik Konsili ve daha sonra yapılan İstanbul Konsilinde alınan kararlar Hz. İsa'nın şahsı üzerinde süren ilâhî ve beşerî tartışmalarla ilgili sorunları çözememiştir. Öyleki, özellikle İznik ve Kadıköy Konsillerinde ortaya çıkan geleneksel Hıristiyan İsâ anlayışını zedeleyen kristiolojiyle alakalı tartışmalar

günümüze kadar devam etmiştir. İsb-Mesih'in hem ilâhi hem beşerî tabiata sahip olduğu, bir taraftan da nasıl Tanrı ile aynı cevhere sahip olduğu konuları gündemden düşmemiştir.

Müslüman-Hıristiyan karşılaşması, diğer bölgelere göre Orta Doğu'da daha uzun bir geçmişe sahiptir. Kökleri VII. yy. Suriye Müslüman âlimleri ile Yuhanna ed-Dımeşki arasındaki müzakerelere kadar uzanmaktadır. Hicri III. asırdan itibaren, İslâm'dan önceki semâvî dinlere ve diğer bâtil inançlara karşı tevhd düşüncesinin temellerini geliştiren Kelâmcılar, İslâm ilâh inancını savunmayı ve korumayı hedeflemişlerdir. Müslüman âlimlerin diğer din mensuplarına karşı yazdığı eserler, zamanla İslâm literatüründe “reddiye” adını almıştır. Bu çerçevede yazılan eserlerin sayısının fazla olmadığını söylemek mümkündür. Özellikle klasik dönemde risâle tarzı birkaç kitapçığın dışında, Kelâm kitaplarında Yahudilik ve Hıristiyanlık konusuna çok kısa bir şekilde değinilmiş, hatta birçok eserde yer bile verilmemiştir. Öte yandan diğer dinlere karşı yazılan pek çok reddiye nitelikli eser içerisinde, Yahudiliğe karşı yazılanların Hıristiyanlığa karşı yazılanlara nisbetle daha yumuşak bir üslup içerdiği görülmektedir. Aynı şekilde Yahudilerin Müslümanlara karşı yazdığı reddiyeler de, Hıristiyanların yazdıklarından daha yumuşak bir anlayışla kaleme alınmıştır. Hıristiyanlarla yapılan münazaraların sayısı arttıkça, bununla doğru orantılı olarak tartışmaların sertliği de artmıştır. Eleştiri bakımından Hıristiyanlığa yönelik tenkitlerin daha fazla ve sert olmasında siyasi ve sosyal nedenlerin de önemli bir etkisi olmuştur.

Hıristiyanlığa yönelik tenkitler pek çok konuyla bağlantılı olarak ortaya konya da eleştirilerde teslîs konusu ağırlık kazanmıştır. Ancak Müslümanların teslîs algısı, Hıristiyan teologların kendi aralarındaki ayrılıklar kadar olmasa da, çeşitli ve farklı olmuştur. Müslümanların eleştirilerinde farklı bakış açılarının ortaya çıkmasında, skolâstik veya doğu'ya ilişkin teslîs düşüncesinin karmaşıklıklığının büyük etkisi olmuştur.

Müslümanların yazdıkları reddiyelerde ele aldıkları konulara bakıldığında hepsi Hıristiyanlık eleştirisini aynı yoğunlukta yapmamışlardır. Bu konuda birbirleriyle oldukça farklı tavırlar sergileyen Kelâmcılar arasında müstakil reddiye yazarlarıyla birlikte, kaleme aldığı Kelâm kitabının bir bölümünde meseleyi ele

alanlar da olmuştur. Benzer şekilde Hıristiyanlığın teslîs anlayışı eleştirisi de Kelâmcıların eserlerine aynı yoğunlukta yansıtılmamıştır. Klasik Kelâm kitaplarında Hıristiyanlık konusuna genel anlamda kısaca değinilmiş, bazı Kelâm kitaplarında da bu konuya hiç girilmemiştir. Konuyu müstakil başlık altında inceleyen Kelâmcılar oldukça az sayıda olup, diğerleri de Hıristiyanlık konusuna belli başlı konular bağlamında değinmişlerdir.

İslâm inanç sistemi içinde bütün peygamberler ve onların tebliğ ettiği öğretileri aynıdır. Kur'an bu peygamberlerin tevhîd anlayışına dayanan misyonlarını çeşitli şekillerde vurgulamıştır. Bu bağlamda İslâm inancına göre, Hz. İsa da diğer peygamberler gibi bir peygamber olup ona inanmak da imân açısından gereklidir. Fakat Hz. İsa'nın insan ve peygamber oluşunun birbiriyle bağlantılı olarak sık sık zikredilmesi, onun Hıristiyanlar tarafından Allah'ın Oğlu olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda Kur'an'ın bahsettiği İsa ile Hıristiyanlık inanç sisteminde yer alan İsa algıları tamamen farklı olmuştur. Hz. İsa Kur'an'da İsa, İbn Meryem ve Mesîh şeklinde zikredilen, kendisine İncil'in verildiği, Hz. Muhammed'i müjdeleyen, Allah'tan bir ruh olarak tavsif edilen ancak kul olduğu da vurgulanan bir peygamberdir. Buna karşılık Hıristiyanlıkta ise İsa, Mesîh ve Tanrı'nın Oğlu, dolayısıyla Tanrı kabul edilmektedir.

Müslümanlara göre, tevhîd ilkesi üzerine kurulan ve bu esas üzerine insanlara davette bulunan Hıristiyanlık, Hz. İsa'dan sonra Konsillerde alınan kararlarla İsa merkezli bir din olmuş, böylece tevhîd ilkesinden sapmıştır. Hıristiyanlar İsa'nın Tanrısal bazı vasıflara sahip olduğunu ispatlamak için pek çok delile başvurmuşlardır. Bu düşünceyi savunurken öncelikle cevher anlayışından hareket etmişlerdir. Oğul'un ilâhî yönünün ittihâd/inkarnasyon sayesinde olduğunu savunan Hıristiyanların bu anlayışı eleştirilerde önemli bir yer tutmuştur. Zira Hıristiyanların ittihâd anlayışlarına göre, yaratıcı kudret ete, kemiğe bürünerek bedenleşmiştir. Yani Tanrı'nın ilâhî yönü ittihâd sayesinde beşerî bir varlıkta bedenleşmiştir. Bu durum zaman zaman Hıristiyanlık İsa-Masih algısı ile İslâm'ın Kur'an anlayışının karşılaştırılmasıyla ortaya konmuştur. İslâm düşüncesinde ilâhî kelâm harfler ve kelimelerle ifade edilen Kur'an'da ortaya çıktığı gibi, İsa'da da ilâhî kelâm bedenleşmiştir. Hıristiyanlar açısından ittihâdla ilgili tartışma konusu,

Meryem'in İsa'nın sadece insanî yönünü mü, yoksa hem insanî hem ilâhî yönünü mü doğurduğu noktasında olmuştur. Nitekim bu husus, tezimizde incelenen erken dönem doğu Hıristiyanlığı mezhepleri arasında da ihtilaf konusu olmuştur. Nesturîlere göre, Meryem, İsa'nın beşerî yönünün annesi olup, Nestoryus Meryem'e Tanrı Anası (Teotokos) denilemeyeceğini, İsa'nın Anası (Kristokos) denilebileceğini savunmuştur.

Kelâm âlimlerinin Hıristiyanlığa yönelttiği eleştiriler, Hz. İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olması, çarmıh olayı, İncil'in tahrifi ve tebşirat konularında yoğunlaşmıştır. İslâm âlimleri, Hıristiyanların teslîsi bir "sır" olarak kabul etmelerine ve bu konuda akıl yürütmemek gerektiğine inanmalarına dikkat çekmişlerdir. Hıristiyanlığa yöneltilen eleştirilerde onların teslîs anlayışlarıyla birlikte hulûl ve ittihâd görüşlerine de yer verilmiştir. Çalışmamızda mercek altına alınan Kelâmcılar, Mâtürîdî'yi istisna edecek olursak, meseleyi genel olarak bir ulûhiyyet problemi olarak ele almışlardır. Ancak Mâtürîdî Hıristiyanların ilâh anlayışlarındaki problemin ulûhiyyetten ziyade nübüvvetle alakalı olduğunu vurgulamak amacıyla konuyu nübüvvet bahsi içinde incelerken, zaman zaman tevhîd konusunda da bazı değinmelerde bulunmuştur.

Müslümanların yazdığı reddiyelerin veya Hıristiyanlığa yönelik müstakil eser şeklinde olmayan fakat ilgili konu bağlamında yapılan eleştirilerin ortaya çıkışının pek çok nedeninden bahsetmek mümkündür. Tevhîde aykırı bazı kabulleri barındıran Hıristiyanlığa karşı yazılanlar, bir yandan İslâm'ın tevhîd prensibini ispatlama çabası güderken, bir yandan da Müslüman toplumda oluşan kafa karışıklığını ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Yine bu faaliyette gözetilen bir diğer hedef de, muhatap alınan şahsın ya da kitlenin İslâm'a davet edilmesidir. Bu duruma verilecek en güzel örnek, Müslüman olan Haşimî ile Hıristiyan olan Kindî'nin karşılıklı mektuplaşmalarıdır. Reddiye geleneği içinde bir ilk olma özelliğine sahip olan bu mektuplaşma, sosyolojik yönden Müslüman yöneticilerin hâkimiyetleri altında yaşayan gayr-i Müslümlere kendi inançlarını yaşama ve savunmada bahsettikleri düşünce ve ifade özgürlüğünün de genişliğine tanıklık etmektedir. Ancak Haşimî'nin risâlesi bir reddiyeden ziyade gayet nazik ifadelerle kaleme alınmış bir davet yazısı niteliğindedir. Buna karşılık Kindî'nin cevabi yazısının ise,

böyle bir nezaketten oldukça uzak olup, hem Haşimî'nin şahsına hem de İslâm'a çok ağır ifadelerle hakaret içerdiğini belirtmek gerekir.

İlk dönem reddiye geleneğinin oluşmasında önemli katkıları olan Müslüman düşünür Ali b. Rabbân et-Taberî, yetmiş yaşına kadar Hıristiyan olarak yaşadığı için Hıristiyanlığı daha iyi bilmesinin de etkisiyle oldukça önemli bilgiler içeren bir reddiye yazmıştır. O, bu reddiyesinde İncil metinlerini büyük bir beceriyle kullanmış, bu yönüyle kendisinden sonra gelenlere de yol gösterici olmuştur.

Özellikle Nesturîlik, Ya'kubîlik ve Melkânîlik'ten oluşan üç Hıristiyan mezhebinin teslîs ve inkarnasyon anlayışlarını inceleyen Ebû İsâ el-Verrâk, yazdığı "er-Redd ale-l-Fıraki's-Selâse mine'n-Nasâra" adlı eserinde Hıristiyanlık kutsal metinlerine hiç yer vermemiş, ancak mantıkî bazı çıkarımlarla Hıristiyanların bu anlamda yaşadıkları çelişkileri göstermiştir. Verrâk, onların bu tutarsızlıklarını teferruatlı bir şekilde incelemiş, vermeleri muhtemel her cevabı sıralayarak bunların her birini çürütmeye çalışmıştır. Teslîs konusunda müstakil bir çalışması bulunan Câhız ise risâlesinde Hz. İsa'nın Tanrı olmayıp beşer olduğunu, ittihâd terimi bağlamında ele almıştır. Reddiye geleneğinde Verrâk'tan sonra gelen Câhız'ın Verrâk'ın takip ettiği yöntemin bir benzerini uyguladığını görüyoruz. Hıristiyanların kutsal metinlerine güvenmediği mesajını vermek amacıyla, kutsal metinden delilleri kullanmadan mantıksal çıkarımlarla bazı eleştiriler getirmiştir. Onun çalışmasının bir özelliği de eserinin başında ifade ettiği gibi, bir talep ve ihtiyaç üzerine yazılmış olmasıdır. Bu durumda Câhız'ın asıl amacının Hıristiyanlığa bir reddiye yazmaktan ziyade, halkta bu konularla alakalı oluşan kafa karışıklığını gidermek olduğunu gösteriyor.

İlk dönem İslâm Kelâmcıları içinde eserinde müstakil başlık altında eleştirilerinde bulunan ve bu anlamda alana önemli katkıları olan Kelâmcıların Kadı Abdülcebbâr başta olmak üzere Bâkillânî ve İbn Hazm olduğunu söylemek gerekir. Kadı Abdülcebbâr "el-Muğnî" isimli eserinin beşinci cildinde Yâkubîlik, Nesturîlik ve Melkânîliğin, özellikle teslîs ve ittihâd anlayışlarının yanı sıra Hz. İsa'ya ibâdet etmelerini eleştirmiştir.

Eleştirilerini “et-Temhîd” adlı eserinde yapan Bâkillânî, konuyu ulûhiyet bahsinde işleyen Kelâmcıların genel tavrını uygulamıştır. Burada ana hatlarıyla Hıristiyanların Allah’ın cevher olduğu şeklindeki görüşleri, teslîsin asılları ve ittihâd konularına dair görüşleri üzerinde durmuştur. Bâkillânî eleştirilerini işlediği bölümde herhangi bir Hıristiyan grubun ya da teologun adına yer vermemiş, Verrâk ile benzer ifadeleri kullanarak, Hıristiyanların teslîs inancının aklî olmadığını, ayrıca naklî olarak da bir delil bulamayacaklarını, cevher, uknumlar, hulûl ve ittihâd gibi konuların mezheplerin kendilerine mahsus teslîs anlayışları doğrultusunda oluştuğunu savunmuştur.

İslâm dışındaki din ve inançlarla ilgili hazırladığı eserinde İbn Hazm, özellikle de Kutsal Kitap’ın yanlışlarını ortaya koyarken önce bu metnin kendi kaynağı ile çelişen, daha sonra onun akıl ve mantığa aykırı yönlerini açıklamıştır. İbn Hazm’ın, reddiye üslubuyla kaleme aldığı eserinde teslîs konusunda diğer Kelâmcılara nisbetle daha fazla bilgi verdiğini söylemek mümkündür. Hıristiyan mezheplerinin kurucuları, yayılma tarihleri ve hangi bölgelerde etkili oldukları hakkında da bilgiler veren İbn Hazm, bu bilgilerin bir kısmını Hıristiyanlık başlığı altında, bir kısmını ise genel veya itikadî konular başlığı altında vermiştir. O, teslîs eleştirisini yaparken Kitab-ı Mukaddes eleştirisinde de bulunmuştur. Müslüman âlimler içinde Kitab-ı Mukaddes’in tahrife uğradığını çeşitli şekillerde ispatlamaya çalışanlar arasında bunu sistematik bir şekilde ele alanın İbn Hazm olduğunu söylemek gerekir.

İslâm açısından Hz. İsa’nın mucizevî doğumu sebebiyle onun ulûhiyetini iddia edenlere karşı Kadı Abdülcebbâr’ın Câhız’dan aktardığı bir delili neredeyse bütün reddiye yazarları kullanmıştır. İslâm kaynaklarında geçtiği üzere, Hz. İsa’nın ölüleri diriltmek, hastaları tedavi etmek gibi bazı mucizeler göstermesi, Hıristiyanlar tarafından onun ilâhî bir vasfa sahip olduğu yönünde kullanılan deliller arasındadır. Bundan dolayı, bu husus, birçok Kelâmcının eserinde ele alınmış, bunun delil olmayacağı belirtilmek üzere diğer peygamberlerden örnekler getirilerek bu görüş tenkit edilmiştir. Çünkü mucize bütün peygamberlere verilmiştir. Dolayısıyla bu konuda Hz. İsa da diğer peygamberler gibidir. Mesela yaratılış açısından Hz. Âdem ile Hz. İsa’yı mukayese eden Kur’ân âyetine (Âl-i İmrân, 3/59) dayanan bu delile

göre, Hz. Âdem'in ilâhî Oğul olmayı daha fazla hak etmesi gerekirdi. Zira o, kadın ve erkek söz konusu olmaksızın yaratılmıştır. Hâlbuki Hz. İsa'nın yaratılışında bu iki etkenden sadece biri mevcuttur.

Hıristiyanların teslîs inancına yönelik eleştirilerde bulunan Kelâmcılar, bunu yaparken iki metot kullanmışlardır: Birincisi, böyle bir inancın aslında Hıristiyan geleneğinde de bulunmadığına dikkat çekerek meseleyi bu yönden ele almışlardır. Çalışmamızda incelenen ve bu konunun problematik yönünü oluşturan husus olan kristoloji eleştirisi yapılırken mesele birçok yönden incelenmiş, en çok dile getirilen nokta ise böyle bir anlayışın aslında Hz. İsa'nın öğretileri arasında bulunmaması olmuştur. İkincisi ise, bu inançla alakalı mantıki tutarsızlıklara işaret ederek böyle bir algının aklen ispatlanamayacağı vurgulanmıştır. Bu yönüyle Hıristiyanlığa yönelik tenkitlerde bulunan Kelâmcılar, aslında bu dinin sahip olduğu problemleri kabul ve anlayışları eleştirmişlerdir. Bu eleştiriler arasında başta teslîs olmak üzere tahrif ve tebşirât gibi çeşitli konular yer almıştır.

Böyle bir teolojik tartışmada öne çıkan konular, takip edilen metotlar ve kullanılan deliller incelendiğinde, genel olarak Müslüman reddiyecilerin Hıristiyan teolojisi hakkında bilgi sahibi oldukları ve bunun eleştirilerine yansıdığı görülmektedir. Bu eleştirilerde bulunan bazı bilginler, kendi inançlarını ispatlamak için Kitab-ı Mukaddes'ten nakillerde bulunmaktan geri durmamışlardır. Aynı durum Hıristiyan bilginlerde de görülmekte, onlar da gerek dinlerini savunurken gerekse İslâm'a eleştiride bulunurken Kur'an âyetlerini delil göstermekten kaçınmamışlardır. Fakat burada iki grup düşünür arasında ortak bir husus var ki, her iki tarafın da bu eserleri aslında kendi dindaşlarına yönelik yazmış olmalarıdır. Yani söz konusu metinler, kendi dindaşlarını ötekine karşı korumak amacıyla hazırlanmıştır.

İslâm dininin ortaya çıktığı bölgede putperestlik ve Yahudîliğin yanı sıra, en fazla nüfusu Hıristiyanlar temsil etmiştir. Hem Araplar'dan hem de Yunan'lardan müntesipleri olan bu din, Bizans'ın da resmî dini haline gelmiştir. Batı ve doğu şeklinde siyasi olarak ikiye ayrılan Bizansın bu görüntüsü, dini yapıda yani kilisede de kendini göstermiştir. Batı Roma İmparatorluğu Katolik Hıristiyan anlayışını benimserken Doğu Roma İmparatorluğu ise Ortodoks Hıristiyan anlayışını kabul etmiştir. İşte Müslümanlar coğrafi durum sebebiyle, Ortodoks Hıristiyanlığı temsil

eden Nesturîlik, Ya'kubîlik ve Melkânîlik mezhepleriyle muhatap olmuş, bu üç Hıristiyan grubun tanıtımı yapılarak öğretilerine cevap verilmiştir.

Reddiyelerde kristoloji bağlamında İsa'da lâhûtî ve beşerî özelliklerin birleşemeyeceği konusuna özellikle değinilmiştir. Genel olarak esas vurgu, ilâhî ve beşerî alanın birbiriyle karışımının mümkün ve makûl olmadığı prensibi üzerinde olmuştur. Bu bağlamda Hıristiyanlığın teslîs eleştirisinde çarmıh anlayışları da öne çıkmıştır. Hıristiyanların İsa'nın lâhûtî ve nâsûtî yönünün bulunduğu inancından hareketle, İslâm Kelâmcıları çarmıh esnasında bunlardan hangisinin öldüğünü sorgulamışlardır. Hem lâhûtî hem de nâsûtî yönünün öldüğünü kabul etmeleri durumunda, ilâhın ölümü gibi bir hal ortaya çıkmaktadır. Sadece nâsûtî yönünün çarmıha gerildiğini kabul ederlerse, bu durumda Mesih'in öldürülmediğini söylemiş olurlar. Hâlbuki onlar mutlak olarak Mesih'in çarmıha gerildiğine inanıyorlar.

İslâmî ilâh anlayışına göre, enkarnasyon (tecessüd), yani ilâhî zâtın bedende kendini göstermesi ya da onda var olması (hulûl), Allah'ın birliğini tehlikeye sokan bir durumdur. İslâm ilahiyatına göre bir küfür ve şirk olarak kabul edilen üçlü Tanrı inancı, Hz. İsa'nın öğretileri arasında da bulunmamaktadır. Çünkü Hz. İsa'nın öğretilerinin esasını da tevhîd oluşturmaktadır. Yani geniş reddiye literatürünün birinci ve en önemli maksadı, İslâm inançlarını savunmak olmakla birlikte, dolaylı olarak bu yönün de ortaya konması amaçlanmıştır.

Teslîs inancı açısından cevher-uknum ilişkisi önemli bir husustur. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, uknumların birer unsurlarıdır. Müslümanlarla Hıristiyanların teslîse dair yaptıkları tartışmalarda uknumlarla İslâm sıfat anlayışı arasında bir takım benzerliklerden bahsedilmiştir. Bundan dolayı Allah'ın sıfatları konusu birçok İslâm bilgininin ilgi alanına girmiş, bu alanda pek çok eser yazılmıştır. Kur'an'ın inançla alakalı olarak en önemli ilkesini teşkil eden tevhîd, İslâm düşünce tarihinde zât-sıfat ilişkisi bağlamında tartışılmıştır.

Bazı şarkiyatçılar, ilâhî sıfatlar meselesinin Yahudi ve Hıristiyan teolojilerinin ve eski Yunan felesefesinin etkisiyle ortaya çıktığını savunmuşlardır. Bu görüşü savunanlara göre, Hıristiyanların tanrı anlayışının yani teslîsin, İslâm'daki ilâhî sıfatlar anlayışı ile özde aynı olup, aradaki fark sadece isimlerle ilgilidir.

Uknum anlayışı çerçevesinde değinilmesi gereken bir başka husus daha bulunmaktadır. İslâm'daki zât-sıfat tartışmalarına Mutezile'nin katılmasında kendilerinin Hıristiyanların düştüğü hatadan korunma kaygısı ağır bastığı ifade edilse de, onların sıfat anlayışlarının oluşmasında tek başına bunun bir etken olmadığını söylemek gerekir. Mesele uknum-sıfat benzerliği/benzemezliği açısından tartışılmış olsa bile, doğrusu Mu'tezile'nin sıfat anlayışının ortaya çıkmasının yegane nedeni bu değildir. Yani Mu'tezile'nin tenzih vurgusu yapması, tamamen cevher-uknum ilişkisinde meydana gelen hatadan korkma ve bu anlamda bir kaygıdan kaynaklanmamaktadır. Bilakis bunun Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet ile sıfat konusunda yaptığı tartışmalar, yönelttiği itiraz ve akıl yürütmeleri neticesinde ulaştıkları bir sonuç olduğunu söylemek gerekir. Zât-sıfat ilişkisinde Ehl-i Sünnet ile ciddi tartışmalara giren Mutezile Hıristiyanlık eleştirilerinde onlara nisbetle daha fazla ön plana çıkmıştır. Mu'tezile ayrıca Ehl-i Hadis, Haşeviyye ve diğerlerinin cisimleştirme ya da Allah'ı cisme benzetmelerine şiddetle karşı çıkarak kendi sıfat anlayışını geliştirmiştir. Onlar, müstakil sıfatların varlığını kabul etmenin, Allah'ın zâtı için uygun olmayacağını ve bunun O'ndan başka kadîm varlıkların kabulü anlamına geleceğini, bunun da tevhîd inancına aykırı olacağını savunmuşlardır. Hıristiyanların üç kadîm varlık (uç uknum) inancını savundukları için küfre düştükleri kabul edilirken, Allah'a zâttan ayrı sıfat nispet edenlerin ise sekiz veya daha fazla kadîm varlık isbat ederek Hıristiyanlardan daha kötü duruma düştüklerini ileri sürmüşlerdir. Ancak Mutezile'nin, Ehl-i Sünnet'in sıfatullah anlayışını tenkit ederken, Hıristiyanların teslîs inancındaki uknum anlayışına atıfda bulunmuş olmaları, onlara bu ithamın yapılmasını meşrulaştırmaz.

Hıristiyanlığın teslîs inancına yönelik eleştirilerde benimsen bir metot da, meselenin mantığı tutarlılık açısından değerlendirilmesidir. Yapılan sorgulamalar, üçlü zât anlayışı, bunlar arasındaki ulûhiyet ilişkisi ve İsa-Mesîh'e ulûhiyetin nisbet edilmesi noktasında toplanmıştır. Kelâm'da felsefenin kullanımıyla birlikte bu tür sorgulamalar felsefi bir tarzda oluşmuş, böylece Hıristiyan teslîs anlayışında bir zât-sıfat ilişkisi mi, yoksa zâtlar ilişkisi mi olduğu da tartışılmıştır. Bu bağlamda Müslüman bilginlerin teslîsle alakalı tartışmalarda ve yazdıkları eserlerde genellikle meseleyi mantıksal olarak da eleştiriye tabi tutmaları, onların teslîs anlayışlarının bu

anlamda aklen de tutarsız olduğunu ifade etmeleri önemlidir. Zira Hıristiyan inanç sistemi açısından teslîs, rasyonel olarak algılanması ve izah edilmesi mümkün olmayan bir inanç olup, sadece bir “sır”dan ibarettir. Bu nedenle Müslüman reddiyeciler onlara yönelttiği bir takım rasyonel itiraz ve delillere karşı dinlerini savunma yoluna gitmemişlerdir. Öte yandan onlar, Müslümanlarla ilgili bazı hususları veya bir kısım Kur’an âyetlerini tartışma konusu yapmayı tercih ettiklerini görüyoruz.

Özet olarak, İslâm’ın kutsal kitabı Kur’an açısından Hz. İsa, diğer peygamberler gibi bir tebliğci olarak beşerî bir takım özelliklere sahiptir. Ancak Hz. İsa, Hıristiyanlar tarafından Tanrı Oğlu olarak tavsif edildiğinden, İslâm ile Hıristiyanlık arasında ilah anlayışı noktasında önemli boyutlarda farklılıklar oluşmuştur. Bu farklı anlayış, Kelâmcıların eserlerinde teslîs eleştirisi çerçevesinde özellikle vurgulanan bir husus olmuştur. İlk dönem Kelâmcıları Hıristiyanlığın teslîs eleştirisini yaparken birinci derecede İslâm tevhîd inancını savunmayı amaçlamışlardır. Bu amaca yönelik çalışmalarıyla onlar, erken dönem doğu Hıristiyanlığı içindeki grupların Tanrı anlayışını eleştirirken günümüz Hıristiyan teolojisiyle ilgili ışık tutacak tespitlerde bulunmuşlardır.

KAYNAKÇA

Abay, Sabire:

“Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkilerin İlk Döneminde Abdülmesih el-Kindî'nin Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'ye Reddiyesi Örneği”, **AÜSBE**, Tez: Yüksek Lisans, Ankara, 2002.

Akdemir, Salih:

“Hıristiyan Kaynaklara ve Kur'ân-ı Kerim'e Göre Hazreti İsa", Doktora tezi, Danışman: Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, **AÜSBE**, 1992.

Albayrak, Kadir:

Keldanîler ve Nasturîler, Ankara, Vadi yayınları, 1997.

“Ermeni, Süryani ve Keldani Kiliseleri”, **Yaşayan Dünya Dinleri**, Ed. Şinasi Gündüz, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.

Ali, Cevad:

Tarihu'l-Arab, Beyrut, 1968, C. VI.

Altıntaş, Ramazan:

“Mâtürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”, **Marife**, 2005, Sayı: 3.

Armstrong, Karen:

Tanrının Tarihi: İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.

Arslan, Hulusi:

“Kadı Abdülcebbar'ın Hıristiyan İlahiyatına Yöneltiği Teolojik Eleştiriler”, **Kelâm Araştırmaları**, 8/1 (2010), (ss.13-44)

Aşirov, Tahir:

“Bîrûnî'ye ve İbn Hazm'a Göre Hıristiyanlık”, Doktora Tezi, Danışman: Ahmet Güç, Bursa, **UÜSBE.**, 2005,.

Atay, Hüseyin:

“Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, **AÜİFD.**, Ankara, 1987, C. XXIX.

Ateş, Süleyman:

Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, C. VIII, İstanbul, Yeni Ufuklar, 1989.

Atiya, Aziz Suryal:

Doğu Hıristiyanlığı Tarihi, çev. Nuretin Hiçyılmaz, Doz Yay., İstanbul, 2005.

Avcı, Betül:

“Hıristiyanlıkta ve Kur’an Tefsirlerinde Hz. İsa’nın Mucizeleri”, **Dîvân: İlmî Araştırmalar**, 2000, C. V, sayı: 9, s. 257-268.

Avcı, Casım:

İslam-Bizans İlişkileri, İstanbul, Klasik yayınları, 2003.

Ay, Mahmut:

“Mutezilecilikten Arta Kalan Mutezile”, Ankara, **İslamiyat**, 2003, C. VI, sayı: 1.

Aycan, İrfan:

“Emevîler Döneminde Mevâli ve Zimmîlerin İdarededeki Rolü”, **AÜİFD.**, 1997, C. XXXVII.

Aydın, Mehmet:

Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

“Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış”, **AÜİFD.**, 1985-27.

“Konsillerin Hıristiyanlıktaki Yeri ve Önemi”, **Dinler Tarihi Araştırmaları III**, Hıristiyanlık, Dünü, Bugünü ve Geleceği, Dinler Tarihi Derneği Yayınları Ankara 2002.

Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili, Konya, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1991.

Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık, Ankara, Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1995.

Aydın, Mahmut:

İsa Tanrı mı? İnsan mı?, İstanbul, İz yayıncılık, 2002.

“Hıristiyanlık, Tarihsel Gelişimi, Temel Kaynakları ve Öğretileri”, (“Yaşayan Dünya Dinleri” içinde), ed. Şinasi Gündüz, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.

“Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi”, **Milel ve Nihal: İnanç-Kültür-Mitoloji**, C. IV, sayı: 1 Ocak-Nisan, 2007.

Aydın, Ömer:

“Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, İstanbul, **İÜİFD.**, 1999, Sayı: I.

Baş, Bilal:

“Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüşçülük Mezhebi”, **Divan**, 2002/2, Yıl 5, sayı: 9.

el-Bakillâni, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib:

el-İnsâfu fîmâ Yecibu İ'tikaduhu velâ Yecûzü'l-Cehlü Bihi, thk.: İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut, Alemü'l-Kütüb, 1986.

et-Temhîd fi'r-Redd ale'l-mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfîzâ ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile, nşr.: Mahmud Muhammed el-Hudayrî-Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde, Kahire, 1947.

Bayrakdar, Mehmet:

Bir Hıristiyan Dogması: Teslîs, Ankara, Ankara Okulu, 2007.

Bebek, Adil:

“Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed’e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi”, **MÜİFD.**, 2000, sayı: 18, s. 121-148.

Bettenson, Henry:

Documents of The Christian Church, Oxford, Oxford University Press, 1992.

el-Beyhakî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kasım Zeyd:

Tarihu Hukemâi'l-İslâm, nşr. Muhammed Kürd Ali, Dımeşk, 1956.

Biçer, Ramazan:

İslam Kelâmcılarına Göre İncil, İstanbul, Gelenek, 2004.

Bolay, Süleyman Hayri:

Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Ankara, Akçağ Yayınları, 2004, 9. Baskı.

Brown, Peter:

Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası, Çev.: Turhan Kaçar, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 106, 2000.

Câhiz, Ebu Osman Amr b. Bahr:

Resâilu'l-Câhiz, C. III, tahk.: Abdusselam b. Harun, 1979.

Hıristiyanlığa Reddiye (Seçmeler), Yayınlayan: Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî, Çev.: Osman Cilacı, Konya, Tekin Kitabevi, 1992.

Caspar, Gaudel, J. M. R.:

“Kitab-ı Mukaddes’in Tahrifî Konusunda Klasik İslami Kaynakların Yaklaşımı”, çev.: Ali Erbaş, **SAÜİFD.**, 2003, sayı: VII, s. 131-167.

Chadwick, Henry:

The Early Church, The Pelican History of the Church: 1, 1987.

Coşkun, İbrahim:

“Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu”, **DÜİFD.**, 2001, C. III, sayı: I, s. 23-59.

el-Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali:

Şerhu'l-Mevâkîf, (el-Mevâkîf ile birlikte), tahk.: Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Dârü'l-Cîl, 1997, C. I.

Kitabu't-Tarifât, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1985.

el-Cüveynî, Ebü'l-Meali İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik:
eş-Şamil fî Usulî'd-Din, tahk.: Ali Sami en-Neşşar, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn, İskenderiye, Maârif, 1969.

Kitâbü'l-İrşâd, thk.: Esad Temim, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1985.

Çağatay, Neşet:

İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.

Çakın, Kamil:

“Hadislerde Hıristiyan Kelamına Yaklaşımlar”, **Dinler Tarihi Araştırmaları IV, (Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları)**, Ankara, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004, Sayı: 4, 2004.

Çelebi, İlyas:

İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar, İstanbul, Rağbet, 2002.

“Dünevî ve Uhrevî Konumları Açısından İslâm’a Göre Ehl-i Kitap”, **İslam ve Hıristiyanlık’ta Kurtuluş**, İstanbul, 2006.

“Mu’tezile” mad. **DİA.**, İstanbul, 2006, C. XXXI.

“Sıfat”, mad., İstanbul, **DİA.**, 2009, C. XXXVII.

“Nazzam” mad., İstanbul, **DİA.**, 2006, C. XXXII.

Çelik, Mehmet:

Bizans İmparatorluğunda Din-Devlet İlişkileri, İzmir, Akademi Kitabevi, 1999.

Süryani Tarihi, C. I, Ankara, Ayraç yayınevi, 1996.

Çubukçu, İbrahim Agah:

“Müslümanların Hıristiyanlığa Bakış Açıları”, **AÜİFD.**, C. 32, 1992

Dalkılıç, Mehmet:

İbn Hazm’a Göre İslâm Mezhepleri, İstanbul, Lale Yayınları, 2005.

Demirci, Kürşat:

Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi, İstanbul, Ayışığı Yayınları, 2005.

Dinler Tarihinin Meseleleri, İstanbul, İnsan yayınları, 1997.

Demiri, Lejla:

“İslâm Kelâmcılarına Göre Hıristiyanlık”, **Köprü Dergisi**, Kış, 2006, Sayı: 93.

Demirkent, Işın:

“Bizans” mad., **DİA.**, İstanbul.

ed-Dîb, Abdülazîm:

“Cüveynî” mad., **DİA.**, İstanbul, 1993, C. VIII.

Dvornik, Francis:

Konsiller Tarihi, terc., Mehmet Aydın, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Düzgün, Şaban Ali:

“Kur’an’ın Tevhîd Felsefesi”, **Kelâm Araştırmaları**, 2:1, (2005).

Emin, Ahmed:

Duha’l-İslâm, Kahire, y.y., 1964, C. I, 387.

Erdem, Mustafa:

“Câhız ve el-Muhtâr fi’r-Red ala’n-Nasara İsimli Risâlesi”, **AÜİFD.**, C. XXXI, Ankara, 1989.

Erkol, Ahmet:

“Kelâm İlminde “Kıyâsu’l-Gâib ‘Ala’ş-Şâhid” Metodunun Kullanımı”, **EKEV Akademi Dergisi**, 2004, C. VIII, sayı: 20, s. 157-176.

Eroğlu, Ahmet Hikmet:

“Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış”, **AÜİFD.**, C. XLI, s. 310-11.

el-Eş’arî, Ebu’l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak:

Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn, I-II, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

İlk Dönem İslâm Mezhepleri, çev.: Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005.

Ferm, V.:

“Synod”, **Encyclopedia of Religion**, New York, 1945.

Fisher, George Park, D.D., LL.D:

History of The Christian Church, London, Hodder and Stoughton 1907.

Gökkır, Necmettin:

“Kur’ân-ı Kerîm Açısından İlâhî Kitapların Tahrîfi Meselesi”, **Kur’an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi**, 1999, C. II, sayı: 19, s. 210-223.

Gölcük, Şerafeddin:

Bâkillânî ve İnsanın Fiilleri, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

“Bâkillânî” mad. İstanbul, **DİA.**, 1991, C. IV, 530-532.

Gümüş, Zeki:

“Teslîs: Tarihi Bir Araştırma”, (Yüksek Lisans Tezi), Konya, **SÜSBE.**, 1994.

Gündüz, şinasi:

Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Din ve İnanç Sözlüğü, Ankara, Vadi yayınları, 1998.

“Dinin Siyasallaşması ve Hıristiyan Misyonu”, **İslamiyat**, C. V, 2002, sayı: 3.

Hıristiyanlık, İstanbul, İSAM yayınları, 2006.

Güngör, Ali İsrâ:

Vatikan, Misyon ve Diyalog, Ankara, Töre Yayınları, 2002.

Gürbüzer, İbrahim:

“İbn Hazm’a Göre Dinler ve İnançlar”, Ankara, **AÜSBE.**, Doktora Tezi, Danışman: Günay Tümer, 1990.

Gürkan, Saime Leyla:

“Dogmaya Karşı Akıl: Mâtüridî’nin Teslîs İnancını Tenkidi”, **İÜİFD.**, İstanbul, Yıl: 2009, Sayı: XIX.

Harman, Ömer Faruk:

“Kur’an-ı Kerim’de Hz. İsa”, İslâm ve Hıristiyan Kaynaklarında Hz. İsa, **Uluslar arası Müslüman-Hıristiyan Diyalogu Sempozyumu II.**, 2005.

“Konsil” mad., **DİA.**, C. XXVII.

“İsa” mad., İstanbul, **DİA.**, 2000, C. XXII.

Hage, A.:

“Melchite Rite”, **New Catholic Encyclopedia**, C. IX.

Haight, Roger:

“Post-Modern Çağda Çoğulculuk ve Hıristiyanlık”, Haz.: şaban Ali Düzgün, **AÜİFD.**, C. XLVII, (2006), sayı II.

Hamidullah, Muhammed:

İslam Peygamberi, C. I, çev.: Salih Tuğ, İstanbul, İrfan Yayınevi, 1980.

Hamell, P. J.:

“Trinitarian Controversy”, **New Catholic Encyclopedia**, Vol: XIV, Washington, 1967.

Haşimî, Abdillâh b. İsmail:

Risaletu Abdillâh b. İsmail el-Haşimi ila Abdi’l-Masih b. İşhak el-Kindi yed’uhü ile’l-İslâm ve risaletü’l-Kindi ile’l-Haşimi yeruddü biha aleyhi ve yed’uhü ile’n-Nasraniyye., Haz. Kısm ed-Dirâsat fî Dari’t-Tekvîn, Dımeşk, 2005.

Harman, Ömer Faruk:

“Kur’an-ı Kerim’de Hz. İsa”, **İslam ve Hıristiyan Kaynaklarında Hz. İsa, Uluslar arası Müslüman-Hıristiyan Diyalogu Sempozyumu II**, 2005.

“İsa” mad., İstanbul, **DİA.**, 2000, C., XXI.

“Konsil” mad., **DİA.**, C. XXVI.

Hasan, İbrahim Hasan:

Tarihu'l-İslâm, Kahire, 1991, C. I.

Herring, George:

Introduction to the History of Christianity, New York University Pres, Washington Square, New York, 2006.

Hick, John:

Jesus and the World Religions, Myth of God Incarnate, 2. bs., London, SCM Press, 1977.

“Hıristiyanların İsa’yı Algılama Biçimi”, çev.: Şaban Ali Düzgün, **İslâmiyat**, C. III, Sayı: 4, 2000.

Hişam, İbn:

Hız. Muhammed’in Hayatı (es-Sîretu’n-Nebeviyye), çev.: Neşet Çağatay, İzzet Hasan, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992.

Hitti, Philip:

İslam Tarihi, çev. Salih Tuğ, İstanbul, Boğaziçi yayınevi, 1989, C.I.

Hodgson, Leonard:

The Doctrine of the Trinity: Croall Lectures: 1942-1973, 7. bs., Oxford, James Nisbet and Company, 1964.

Houtin, Alber:

“Hıristiyanlığın Kısa Tarihi”, çev. Abdurrahman Küçük, **AÜİFD.**, 1983, C. XXV, Ankara, 1981.

Işık, Halim:

“İncillere Göre Çarmıh”, **Dinî Araştırmalar**, 2007, C. X, Sayı: XXIX.

Işık, Hidayet:

Âmirî’ye Göre İslâm ve Öteki Dinler, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.

Işık, Kemal:

“Nazzâm ve Düşünceleri”, **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), 1977, sayı: 3, s. 101–113.

İbn Hazm el-Endelüsî, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed ez-Zâhiri:

el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal, tahk.: Ahmed Şemseddin, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak:

el-Fihrist, thk.: Rıza Teceddüd., Tahran, y.y., 1971.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî:

es-Sîretu'n-Nebeviyye mine't-Tabakati'l-Kübra, Kahire 1989, I.

Jüngel, Eberhard:

The Doctrine of the Trinity, trans. by. Horton Harris, Scottish Academic Press, London, 1976.

Kaçar, Turhan:

Geç Antikçağda Hıristiyanlık, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009.

“Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları”, **AÜİFD.**, 2003, C. XLIV.

Kadı Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed:

Şerhu Usûli'l-Hamse, tahk.: Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Haşim, Kahire, Mektebetu Vehbe, 1988.

el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd e'l-Adl, tahk.: Mahmut Muhammed Kasım, Mısır, Daru'l-Mısriyye, t.y., C. V.

Kalyoncu, Halil:

“Harputlu İshak Efendi'nin Eserlerinde Hz. İsa'nın Çarmıha Gerilme Meselesi”, Elazığ, **FÜSBE.**, 2005, Tez (Yüksek lisans), Tez Danışmanı: Doç. Dr. İskender Oymak.

Kaplan, İbrahim:

İslâm Kelâmcılarına Göre Hıristiyanlık: Erken Dönem İslâm Kaynaklarında Hıristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.

Karadaş, Cağfer:

Bâkillânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru, Bursa, Arasta Yayınları, 2003.

el-Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim:

Kitabu'l-Ecvibetü'l-Fahirâ Ani'l-Es'ileti'l-Fâcira, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Kaçar, Turhan:

“Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları”, **AÜİFD.**, 2003, C. XLIV.

“Erken Bizans Döneminde Doğu: Süryani Monofizitliğinin Doğuşu”, **I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**, (28-30 Nisan 2006), 2006, C I, s. 106-118.

el-Karî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultân Muhammed Ali:

Şerhu Kitâbi-Fıkhî'l-Ekber, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'il-İlmiyye, 1984.

Katar, Mehmet:

Hıristiyanlık'ta İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı”, **İslâmiyât**, III, (2000).

Kiraz, Celil:

“Hz. Muhammed (SAV)'in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelmesi (Tebşîrât)”, **UÜİFD.**, 2001, C. X, sayı: I, s. 231-260.

Koçar, Musa:

“Mâtürîdî'nin Hıristiyanların Tanrı Anlayışına Yönelttiği Eleştiriler”, Isparta, **SDÜİFD**, Yıl: 2007/1, Sayı: 18.

Köksal, M. Asım:

Hz. Muhammed ve İslamiyet Medine Devri, İstanbul, 1981, C. VII.

Kutlu, Sönmez:

Mâtürîdî ve Mâtürîdilik, Ankara, Kitâbiyât, 2003.

Kuzgun, Şaban:

“Kur'an-ı Kerim'e Göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar”, **Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri**, İstanbul, İlmî Neşriyat, 1993.

Küçük, Abdurrahman:

“Gregoryan Ermeni Kilisesinin Oluşması”, **AÜİFD**, 1996, C. IIIV.

Lacugna, Catherine Mowry:

“Trinity”, **Encyclopedia of Religion**, Editor in Chief Lindsay Jones, Detroit: Thomson Gale, 2005, C. XIV.

Makdîsî, Muhtâr b. Tahir:

el-Bed' ve't-Tarih, nşr.: Clement Imbault Huart, Bağdad, Mektebetü'l-Müsenna, (t.y.), C. I.

Marulcu, Hasan Tevfik:

“İslâm Kelâmı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru, -Zât-Sıfat İlişkisi”, (Basılmamış Doktora Tezi), Isparta, **SDÜSBE.**, 2008.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud:

Te'vilâtü'l-Kur'an, haz., Mehmet Boynukalın-Bekir Topaloğlu, İstanbul, Mizan, 2005.

Kitabu't-Tevhîd, yay. haz. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, İSAM Yayınları, 2005.

Kitabu't-Tevhîd Tercümesi, çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM Yayınları, 2005.

Mercan, Muhammed Mecdi:

Allahu Vahidun em Salus, Mektebetü'n-Nâfize, t.y., y.y.

Meyendorff, John:

“Bizans’ın İslâm Anlayışı” çev.: Fuat Aydın, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002, sayı: 6.

McHugh, Michael P. :

“Trinity”,. Encyclopedia of Early Christianity, Ed. Everett Fergusson, Newyork-London, 1990.

Michel, Thomas:

Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş, Ohan Basımevi, İstanbul 1992.

Murad, Hakim:

“Müslüman Perspektifinde Teslîs İnancı”, **Köprü Dergisi**, Kış 2006, Sayı: 93.

Murphy, F. J.

“Councils”, New Catholic Encyclopedia, The Catholic University of America, 1967.

Müftüoğlu, Halil Hacı:

Kur’anda ve Rivâyetlerde Allah Elçisi İsa’nın ‘Beden Almış Söz (Vayh) Oluşu’, Kelam Araştırmaları, 8:10, 2010.

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed:

Tabsırâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn, tahk.: Hüseyin Atay, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004, 2. basm., C. I.

O'leary, De Lacy:

İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çev.: Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, 2. bs. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971.

Ostrogorsky, Georg:

Bizans Devleti Tarihi, trc.: Fikret İşıltan, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1981.

Özdemir, Mehmet:

Endülüs Müslümanları Medeniyet Tarihi, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

Özler, Mevlüt:

İslâm Düşüncesinde Tevhîd, İstanbul, Nun Yayıncılık, 1995.

Pelikan, Jaroslaw:

The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine (100-600), Chicago, University of Chicago Press, 1971.

el-Pezdevi, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin:

Usûlü'd-Dîn, thk. Hans F Linss, Kahire, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.

Polat, Kemal:

“Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş”, **EKEV Akademi Dergisi**, 2006, C. X, sayı: 27, s. 183-202.

Rahner, Karl:

“Incarnation”, mad., **Encyclopedia of Theology**, New York, 1986.

Razî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin:

Meâlimu Usûli'd-Dîn, (Muhassal adlı kitabın kenarında), Mısır, 1323.

Renan, Ernest:

İsa'nın Hayatı, çev.: Ziya İhsan, İstanbul, MEB. Yayınları, 1992.

Rubenstein, Richard:

İsa Nasıl Tanrı Oldu, terc., Cem Demirkan, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004.

Satge, John de:

Mary and the Christian Gospel, Spck: Social for Promoting Chr, 1976.

es-Sabunî, Nureddin Ahmed b. Mahmud:

el-Bidaye (Matüridiyye Akaidi), çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1995.

Savaş, Nuh:

“İbn Hazm'ın Kur'ân'a Bakışı ve Âyetleri Yorumlama Metodu”, Doktora Tezi, Tez danışmanı: Prof. Dr. Şevki Saka, Ankara, **AÜSBE**, 2001.

Schimmel, Annamarie:

Dinler Tarihine Giriş, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955.

Sinanoğlu, Mustafa:

“Melkâniyye”, **DİA.**, C. XXIX.

“Nesturîlik” **DİA.**, C. XXXIII.

“Hıristiyan ve İslâm Kaynaklarında Tartışmalı Bir Dini Toplantı: İznik Konsili”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, İSAM Yayınları, Sayı: 6, 2001, ss. 1-16.

İslâm Kaynaklarında Hıristiyanlık, İstanbul, İSAM Yayınları, 2001.

Strayer, Joseph R. :

Dictionary of the Middle Ages, Vol. XII.

Şahin, Süreyya:

“Aforoz” mad., **DİA.**, C. I.

Şenay, Bülent:

“Ayrılmış Doğu Kiliselerinin Tarihsel Gelişimi”, (Yaşayan Dünya Dinleri içinde), ed. Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2007.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdul Kerim b. Ebu Bekr Ahmet:

el-Milel ve'n-Nihal, Beyrut, Daru'l-Marife, 1998, C. I.

Şerefi, Abdülmecid:

el-Fikrû'l-İslâmî fi'r-Redd ale'n-Nasara: ila Nihâyeti'l-Karni'r-Rabi' el-Aşir, Tunus, ed-Dârü't-Tunisiyye li'n-Neşr, 1986.

Şimşek, M. Sait:

el-Câhiz ve Eserindeki Kur'an ve Tefsirine Ait Görüşleri, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1984.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr:

Tefsîru'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin, Daru'l-Alemi'l-Kütüb, Arabistan, 2003, C. III.

et-Taberî, Ebü'l-Hasan b. Receb Ali b. Rabbân:

er-Red ale-Nasâra, tahk.: A. Khalife, S.j. et W. Kutsch, S. J. Melanges de L'Université Saint Joseph, Beyrut, 1959.

ed-Din ve'd-Devle fi İsbâti Nübüvveti'n-Nebi Muhammed, tahk.: Adil Nüveyhiz, 4. bs., Beyrut, Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1982.

Taşpınar, İsmail:

“I. İznik Konsili (325) ve İslâm Kaynaklarındaki Yeri”, **MÜİFD.**, Sayı 26 (2004/1).

Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımeşkî ve İslâm”, **MÜİFD.**, İstanbul, XXI, (2005).

“Mârûnîler” mad., **DİA.**, C. XXVIII.

et-Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah:

Şerhu'l-Makâsıd, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1989, C. I.

Thomas, David:

Anti Christian Polemic in Early Islam, Cambridge, Cambridge University, 1992.

Topaloğlu, Bekir:

“Allah” mad., İstanbul, **DİA.**, 1989, C. II.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas:

Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul, İsam Yayınları, 2010.

Tunç, Cihad:

“Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi”, **AÜİFD.**, 1978, C. XXIII, s. 325-342.

Tümer, Günay:

Hıristiyanlıkta ve İslâm’da Meryem, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Uluç, Tahir:

“Tevhîd-Teslîs Polemiğinin İslâm Felsefesindeki Yansıması: Yahya b. Adî ve Makâle fi’t-Tevhîd’i”, **HÜİFD**, 2006, C. V, Sayı: 9, s. (81–124).

Uludağ, Süleyman:

“Avam” mad., İstanbul, **DİA.**, 1991.

Ünal, Mustafa:

“Müslümanlar ve Türkler”, **Dinler Tarihi Araştırmaları III**, Hıristiyanlık, Dünü, Bugünü ve Geleceği, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002.

Vâfi, Abdülvahid:

el-Esfarü'l-Mukaddise fi'l-Edyani's-Sabıka li'l-İslâm, Kahire, Dâru Nehda, 1984.

“Hıristiyan İnancının Teslîse Dönüşmesi ve Teslîsin İlk Kaynakları”, çev.: Hidayet Işık, **SÜİFD.**, 1996.

Vasiliev, Alexander Alexandrovich:

Bizans İmparatorluğu Tarihi, çev. Arif Müfid Mansel, Ankara, Maarif Matbaası, 1943.

el-Verrâk, Ebu İsa Muhammed b. Harun:

er-Red ale't-Teslîs, ed. and trns., by David Thomas, Anti Christian Polemic in Early Islam; Abu İsâ al-Warrağ’s Against the Trinity, New York, Cambridge Universtiy Pres, 1992.

er-Red ale'l-İttihad, ed. and trns., by David Thomas, Early Muslim Polemic Against Christianity; Abu İsa al-Warrağ’s Against the Incarnation, Cambridge, Cambridge Universtiy Pres, 2002.

Watt, Montgomery:

İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1998.

Williams, Roman:

Arius: Heresy and Tradition, Darton, Longman and Todd, London 1987.

Wolfson, Harry Austryn:

Kelam Felsefesine Giriş, çev.: Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi, 1996.

Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi, çev.: Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki:

“Câhız” mad., **DİA.**, C. VII.

“Kelâm” mad., **DİA.**, C. IIV.

“Neseff” mad., **DİA.**, C. XXXII.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi:

Hak Dini Kur’an Dili, İstanbul, Eser Kitabevi, t.y., C. III.

Yazoğlu, Ruhattin:

“Antropomorfizm ve Hıristiyanlık”, **EKEV Akademi Dergisi**, 1998, C. I, sayı: 2, s. 259-273.

Yurdagür, Metin:

“Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, **EÜİFD.**, 1983, sayı: I, s. 249-264.

Yüçetürk, Seyfi:

“İslâm İnanç Esasları Açısından Hıristiyanlık İnançları Üzerinden Bir Araştırma”, Doktora tezi, İzmir, **DEÜSBE**, 1984.

“Hıristiyanlık İnançlarının Doğuşu”, İzmir, **DEÜİFD**, 1987.

Yüksel, Emrullah:

Sistemik Kelâm, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.

Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed:

Muhadarât fi'n-Nasrâniyye, Kahire, Matbaatül Medenî, 1966.

ez-Zâhirî, Necmedddin Muhtar b. Mahmut:

Risâletü'n-Nâsrâniyye, tahk.: Muhammed el-Mısırî, Kuveyt, 1994.

ez-Zührî, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menni:

es-Sîretü'n-Nebeviyye mine't-Tabakâti'l-Kübra, Kahire, 1989, C. I.

ÖZGEÇMİŞ

Fikret SOYAL,

1977 yılında Nizip'te (Gaziantep) doğdu. 2001 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2004 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde **Celâleddin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmânı Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Kârî'nin Eleştirisi** adlı teziyle yüksek lisansını bitirdi. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora eğitimine başladı. 2004 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelâm Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı ve halen bu görevini sürdürmektedir. 2006 yılında MEB'in yurt dışı bursuyla Ürdün/Amman'da bulundu.