



**T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İSLÂM KELÂMÎ AÇISINDAN HİRİSTİYAN TANRI
TASAVVURU
– ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ –**

DOKTORA TEZİ

HASAN TEVFİK MARULCU

**Tez Danışmanı:
Doç. Dr. ABDÜLGAFFAR ASLAN**

ISPARTA, 2008

ÖNSÖZ

Teşekkül sürecinden itibaren Kelam, inanç esaslarını ispat, izâh ve aklı yollarla temellendirmeyi amaç edinmiş, ürettiği metotlar ile İslâmî ilkeleri diğer inançlara karşı savunma, hasmını ilzâm etme ve inananlardan şüpheleri giderme görevini üslenmiştir. Kur'ân'da Hristiyanlıkla ilgili pek çok âyetin yer alması, Hz. Peygamber ile halifeler döneminde iki inanç arasındaki ilişkilerin varlığı, Kelamın üstlendiği görev itibarıyla Hristiyanlığı konu etmesini zorunlu kılmıştır. Ayrıca teolojik ilişkilerinin, Hicrî II. asırdan itibaren Hristiyan teologların inançlarını aklileştirmek için felsefeyi etkin bir biçimde kullanmaları ve söylemlerini felsefî bir altyapıya göre şekillendirmeleri, yine inançlarını koruma uğruna tüm çabalarını sarf ederek, İslâm'ı eleştiren kitaplar yazmaları, kelâmcıları da tepki bağlamında bir çabaya sevk etmiştir.

İlk dönem kelamında Hristiyan karşıtı söylemin, özellikle Hicrî II. asrın sonlarında metotlarını oluşturduğuna şahit olmaktayız. Erken döneme ait Müslüman ve Hristiyan teologlara ait ilk belgelerinin kullanılan metotlar açısından incelenmesi, Kelamın tarihî gelişiminin boyutlarını ortaya koyacaktır.

Kelamcıların Hristiyan teolojisine bakış açısının ortaya konulması, zât-sıfat bağlamında iki inanç arasındaki temel farklılıkların tespiti, sahip olunan farklı düşünce yapılarının neden olduğu teolojik tavırların ortaya çıkarılması, İslâm'a yönelik polemiklerin hareket noktalarını belirleme açısından oldukça önemlidir. Bu anlamda çalışmamız, günümüzde dinleri birleştirme projeleri karşısında geleneksel kelamın ortaya koyacağı tavrın belirlenmesine de katkı sağlayacaktır.

“İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru” olarak adlandırılan ve bir giriş, üç bölümden oluşan çalışmada, zât ve sıfat konuları merkezinde ilk dönem kelâmcılarının Hristiyanlığı konu edişleri ve geliştirdikleri düşünce metotları incelenerek, kelâmın teşekkülüne katkı sağlayan etkenler üzerinde durulmuştur. Hristiyanlığın tarih boyunca temel ve tek inançlarının teslîs ve enkarnasyon olmamasına rağmen, en yaygın ve kabul görmüş dogmaları olduğu için, tez bu çerçevede şekillenmiş, bununla birlikte söz konusu inançları kabul etmeyen Hristiyan gruplardan da kelâm kitaplarında yer aldığı ölçüde bahsedilmiştir.

“İslâm Kelâmı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru – Zât-Sıfat İlişkisi –” adını verdiğimiz çalışmamız boyunca hiçbir yardımını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Abdülga  ar ASLAN’a, ayrıca öneri ve eleştirilerinden yararlandığım, hocam Prof. Dr. Süleyman TOPRAK’a teşekkürü bir borç bilirim. Yine çalışmamızla ilgili değerli katkılarını esirgemeyen Doç. Dr. Musa KO  AR, Doç. Dr. Galip TÜRCAN, Prof. Dr. Talat SAKALLI ve diğer hocalarıma şükranlarımı sunarım.

Hasan Tevfik MARULCU

ISPARTA - 2008

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ	1
I. Konunun Önemi ve Çalışmanın Sınırları.....	1
II. Müslüman–Hristiyan İlişkilerinin Oluşumunda Tarihi Ortam.....	2
A. Hz. Peygamber Dönemi Müslüman–Hristiyan İlişkileri.....	4
B. Kur’ân’da Konu Edilen Hristiyanlık.....	13
III. Hz. Peygamber Sonrası Müslüman–Hristiyan İlişkileri	20
IV. Hristiyan Teolojisinin İslâm Kelâmına Konu Olması	25
A. Nesturiyye	38
B. Ya’kûbiyye (Monofizitler).....	41
C. Melkâiyye (Diyofizitler).....	43
V. Nesturiyye Ya’kûbiyye ve Melkâiyye’nin Hristiyan Yapı İçerisindeki Konumları	48
I. BÖLÜM	
ZÂT–SIFAT İLİŞKİSİ	56
I. Kelâmcıların Hristiyanlıktaki Zât ve Cevher Kavramlarına Bakışı	56
A. Etimolojik Açıdan Zât Kavramı ve Cevher ile İlişkisi.....	65
B. Nesturî Ya’kûbî ve Melkâîlerde Zât Anlayışı.....	71
C. Hristiyanlıktaki Zât Anlayışının Kelâma Konu Olması.....	81
II. Nesturî Ya’kûbî ve Melkâîlerde İlâhî Sıfat Anlayışı	90
III. Nesturî, Ya’kûbî ve Melkâîlerde Uknûm Anlayışı.....	98
A. Teslîsi Oluşturan Şahıslar.....	101
1. Baba’nın Şahsı	104
2. Oğul’un Şahsı.....	105
3. Rûhu’l-kuds’ün Şahsı.....	107
IV. Kelâma Konu Olmaları Açısından Uknûmlar.....	108
A. Sayısı Açısından Uknûmlar.....	113
B. Mâhiyetleri Açısından Uknûmlar	120
1. Şahıs Olarak Nitelendirilmeleri Açısından Uknûmlar	121
2. Sıfat Olarak Nitelendirilmeleri Açısından Uknûmlar	125
3. Uknûmların Sıfatla Tevil İmkânı	131
4. Uknûmların Nispeti Problemi	132
II. BÖLÜM	
KELÂM BAĞLAMINDA ENKARNASYON.....	139
I. Enkarnasyonun Mâhiyeti	139
A. Nesturîlerde Enkarnasyon	142
B. Ya’kûbîlerde Enkarnasyon.....	144
C. Melkâîlerde Enkarnasyon.....	146
II. Kelâmcıların Enkarnasyona Yaklaşımları.....	151
A. Mesîh’in Mâhiyeti Bağlamında Enkarnasyon	155
B. İnsânî Sıfatlar Bağlamında Enkarnasyon	158
1. Nesturîlere Göre Mesîh’teki İnsanlık	158

2. Ya'kûbîlere Göre Mesîh'teki İnsanlık	160
3. Melkâîlere Göre Mesîh'teki İnsanlık	162
C. Mesîh'in Oğulluğunda Mecâz İmkânı	163
D. İlâhî Sıfatlar Bağlamında Enkarnasyon	172
E. Kelime ve Rûh Kavramları Bağlamında Enkarnasyon	176
F. Harikulade Olaylar Bağlamında Enkarnasyon	185
III. Enkarnasyon Tevhîd Çelişkisi	189
A. Nesturî Ya'kûbî ve Melkâîlerin Tevhîd İddiaları	190
B. Kelâmcıların Hristiyanların Tevhîd Anlayışına Yaklaşımları	194
III. BÖLÜM	
KELÂMIN TESLÎS VE ENKARNASYON BAĞLAMINDA DOĞU	
KİLİSESİNE KARŞI TEPKİSEL ŞEKİLLENMESİ	200
I. Doğu Hristiyanlarında Tepkisel Şekillenme	200
II. İslâm Kelâmı'nda Tepkisel Şekillenme	213
III. İlk Dönem Kelâmının Teslîs ve Enkarnasyona Karşı İstidlâl Yöntemleri	220
A. Kelâm'ın Hristiyanlığı Konu Etmesindeki Gayesi	221
B. Aklî Metoda Duyulan İhtiyaç	223
C. Metodik Zorluklar	224
D. Tanı ve Teşhîs	226
E. Ortak Zemin Tespiti	227
F. Aklî İstidlâl	229
1. Önergelerinin Niteliği Açısından İstidlâl	234
2. Kıyas Mantığı Açısından İstidlâl	236
3. İçerikleri Açısından İstidlâl Çeşitleri	238
G. Naklî İstidlâl	249
1. Naklin Sübutu Açısından	251
2. Naklin Anlamı Açısından	252
3. Nakildeki Kelimelerin Analizi Açısından	255
SONUÇ	258
KAYNAKÇA	262
ÖZGEÇMİŞ	285

ÖZET

Kelamın teşekkül etmeye başladığı erken dönemde, İslamî düşünce ile Hristiyanlık arasında oldukça canlı ve karşılıklı bir kültürel etkileşim söz konusudur. Çünkü bu dönem, gerek teologların gerekse kelamcılarının kendi inanç ve fikirlerini ifade edebilme için arayış içinde oldukları ve bunu bir zorunluluk olarak hissettikleri bir periyodu yansıtmaktadır. Bu süreç beraberinde, düşünce alanının genişlemesini ve metotlarının şekillenmesini getirmiştir. Bu çalışma mümkün olduğunca, bilimsel yeterlilikleri kadar kendilerinden sonraki düşünürleri etkilemiş olmaları bakımından anahtar sayılabilecek olan ilk dönem yazarlarına ait eserlerin ışığında, tevhid-teslis ikilemi, Tanrı'nın zât ve sıfatları hakkında düşünce farklılıkları merkezinde, kelamın düşünce yapısını tespiti çalışmıştır.

Çalışmamız, özellikle kelamcılarının konu ettiği Nesturî, Melkâî ve Ya'kûbî Hristiyanları karşısında şekillenen İslam kelamının kapsamlı bir serüvenini yansıtmakta, düşünce yapısı ve metodoloji bakımından gelişimini konu etmekte, kültürel hayattaki etkilerinin boyutları üzerinde durmaktadır. Ayrıca çalışmamız, skolastik teolojiye karşı teşekkül eden kelamın, Grek felsefesi ve Hristiyan teolojisi ile karşılıklı aksiyonunun boyutlarını da ortaya koymaktadır.

Anahtar Sözcükler: Kelam, Tevhid-Teslis, Ekarnasyon, Zât-Sıfat, Nesturîler, Melkâîler, Ya'kûbîler.

ABSTRACT

The Christian Concept of God In Terms Of Kalam - Essence of God and His Attributes -

In the early centuries of the Islam, there was a very lively cultural interaction between Islamic and Christian thought. Because it was a period of when mutekellimun and Christian theologians had to find ways of expressing their beliefs and ideas in Arabic. During the process, their thinking and methodology is developed. This thesis, represents the wide range of counter arguments on Tawheed-Trinity and concept of God and His attributes, including detailed studies on especially the earliest key writers and their influence on later authors.

This work is the comprehensive survey of Kalam against Christianity in terms of the relationship between God's essence and his attributes especially Nestorians, Melkites and Jacobites from the early centuries. On the other hand, it traces the development of Kalam in terms of frame of mind and methodology, also its impact on various aspects of Muslim cultural life. This work shows how did Kalam begin to confront scholastic theology and how did Kalam interact with Greek philosophy and Christian theology.

Key Words: Kalam, Tawhid-Trinity, Incarnation, Essence-Attribute, Nestorians-Melkites-Jacobites.

KISALTMALAR

AOY.	: Ankara Okulu Yayınları.
Ar.	: Arapça.
AÜİFD.	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
b.	: Bin/ibn/oğlu.
Bkz./bkz.	: Bakınız.
c.	: Cilt.
çev.	: Çeviren.
DEÜİFD.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
haz.	: Hazırlayan.
hn.	: Hadis No.
İbr.	: İbranca.
Eng.	: İngilizce.
MEBİA.	: Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi.
MEB.	: Millî Eğitim Bakanlığı.
MÜİF.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Nşr.	: Neşreden.
Orj.	: Orijinal.
Osm.	: Osmanlıca.
ö.	: Ölüm tarihi.
s	: Sayfa.
S.	: Sayı.
SDÜİFD.	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
SAÜİFD.	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı.
ts.	: Tarihsiz.
thk.	: Tahkik Eden.
vb.	: ve benzeri/benzerleri.
vd.	: ve devamı.
Yay.	: Yayını/yayınları.

GİRİŞ

I. Konunun Önemi ve Çalışmanın Sınırları

İnsanî ilişkiler, bireylerin birbirlerini tanıması ve sahip olunan inançlar hakkında bilgi sahibi olma zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. Sosyolojik açıdan bir bilginin en doğru şekilde anlaşılması, onun tarihsel serüveni içerisindeki gelişim sürecinin tayin ve tespiti ile mümkün olacaktır. Ayrıca günümüz teolojik ilişkilerine karşı tavırların belirlenmesinde, tarihsel tecrübeyi de dikkate almanın sağlayacağı yarar, inkâr edilemez bir gerçektir.

Kelâmın dışsal etkilenmelere karşı İslâm'ı savunan ilk orijinal düşünce mekanizması olması nedeniyle, kelâm bağlamında konunun incelenmesi ayrı bir önem kazanmaktadır. Ayrıca çalışmamız, kelâmın Hristiyanlık karşısında nasıl oluştuğu ve şekillendiğini göstermesi bakımından da önemlidir. Çalışmada özellikle ilk dönemin tercih edilme nedeni ise, daha sonraki dönemler için örnek olması ve kaynak teşkil etmesinin yanı sıra, teolojik ve tarihî sebeplere paralel olarak Kelâmın oluşum döneminde işlevi ve yöntemi konusunda bize ışık tutacak olmasındandır. “Oluşum dönemi” tabiri ile hedef alınan süreç, H. II.'dan itibaren V. Yüzyılın başlarına kadar devam eden zaman dilimidir.

Kelâmın teşekkülü ile birlikte Müslümanların Hristiyan teolojisini kelâmî eserlerde ele almaları, onun teşekkülünü etkileyecek olan konuların ve yöntemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda oluşan kelâmî faaliyetler, bir taraftan kelâmın teşekkülüne yön verirken, diğer taraftan İslâm düşüncesinin ilerlemesine katkıda bulunmuştur. Sürecin özellikle hicrî II. Yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren belirginleşmiş olması ile birlikte, konunun bütünlüğünü sağlama ve gelişen tarihsel süreci anlamayı kolaylaştırma amacıyla, Girişte Hz. Peygamber'in ve ashabının Hristiyanlarla ilişkilerinden kısaca bahsedilmiş, daha sonra asıl olarak zât ve sıfat anlayışları doğrultusunda kelâmın Hristiyanlığı nasıl ve ne şekilde konu edindiği üzerinde yoğunlaşmıştır.

İlgili döneme ait kelâmî kaynaklarda, en çok konu edilen Hristiyan gruplarının Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler olması, çalışmamızın da bu üç grup merkezinde şekillenmesine neden olmuştur.

Çalışmada, Hristiyan teolojisi ile İslâm kelâmının zât ve sıfat anlayışları çerçevesinde mukayese edilmesinden daha çok, kelamcıların Hristiyan teolojisine bakış açılarının tespit edilmesi hedeflenmiştir. Konu incelenirken, kelâm tarafından geliştirilen tercihlerin tespiti esas alınmış, Müslüman-Hristiyan polemiği şeklinde bir yaklaşım benimsenmemiştir. Bununla birlikte önemli görülen hususlarda mukayeselere de yer verilmiştir. Kapsama ilişkin olarak, öncelikle ilk dönem kelamcıları ve eserleri belirlenerek zaman konusunda bir sınırlamaya gidilmiş, tâlî nitelikli ve polemik düzeyindeki tartışmalarda zikredilen argümanları değerlendirme çabaları yerine, temel kelimelerin konuları üzerindeki değerlendirmeler asıl alınmıştır. Son bölümde ise, konunun, kelâmın teşekkülüne ve sistematik yapısına katkı sağlayan metodizm yönüne yer verilmiştir.

Çalışmada geçen Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâî Hristiyan düşünürleri her ne kadar Batı kaynaklarında “Christian Kalam” başlığı altında sunulmuş olsa da, benzer niteliklere sahip olmaları bakımından bir karışıklığın olmasını engellemek için, Müslüman mütekellimler ‘kelâmcı’, Hristiyan mütekellimler ise ‘teolog’ sözcüğü ile ifade edilmiştir.

Çalışmamızda daha çok tasvîrî/descriptive bir metot takip edilmiş, ilk dönem kelâmının Hristiyanlığa bakışı kendi şartları içinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmada, ilk dört asırda yazılmış kelâmî eserlerin yanı sıra, dönemle ilgili Hristiyan kelâmına dair kaynaklardan, tarih kaynakları ile tartışılan kelime ve kavramlar için Arap diline dair eserlerden faydalanılmıştır.

II. Müslüman–Hristiyan İlişkilerinin Oluşumunda Tarihi Ortam

Arap yarımadasının Yahudilik ve Hristiyanlık ile ilişkisi, Eski ve Yeni Ahid'te Araplardan ve onların yaşadığı topraklardan bahsedilmesine sebep olabilecek kadar köklüdür. Nitekim Eski Ahid'de milâttan önce VII. ile VI. yüzyılları arasında yaşayan Yeremya'nın kitabında, Araplar ile çölde yaşayan bedevîleri tanımlamak maksadı ile ‘Arab’ sözcüğü geçmekte ve ‘Arab Kırallıkları’ndan bahsedilmektedir.¹ Tarihçilerin söz konusu krallıkların Suriye çölü ve Kuzey Arabistan'da yaşayan Arap bedevîlerine işaret ettiği, zira ‘Arab’ sözcüğünün milâttan önce III. yüzyıldan itibaren Arap Yarımadasında yaşayanları ifade ettiği kanaatinde oldukları

¹ Yeremya 25/24.

nakledilmiştir.² Yine Pavlus, Galatyalılara yazdığı mektubunda Arabistan'a gittiğinden ve tekrar Şam'a döndüğünden bahsetmektedir.³ Luka'da Romalı ve Giritliler ile birlikte Araplar da zikredilmiştir.⁴ Tarihçiler, bunların Eski Arabistan'ın kuzey ve orta kısımlarında kurulmuş küçük devletlerden en eskisi sayılabilecek Nebâtîler olabileceği yorumunda bulunmaktadır.⁵ Bununla birlikte İslâm'ın doğduğu dönem olan VII. asrın başlarına bakıldığında, Kuzey İrlanda, Britanya ve Güney İspanya'dan Küçük Asya'daki Doğu Krallığı sınırlarına, Yunanistan, Afrika sahilleri, Nil vadisi, Suriye, Filistin, Irak ve İran'ın bazı bölgeleri ve Arap Yarımadasının bazı bölgelerine kadar oldukça geniş sayılabilecek bir coğrafyaya yayılmasına rağmen, Hristiyanlık Hicaz bölgesinde etkin bir varlık gösterememiştir.⁶ Bunun başlıca nedenlerinden birisi, Arapların o dönemlerde paganizmi millî bir inanç olarak kabul etmeleri ve Hristiyanlığı benimseyenlerin çoğunlukla köle konumunda olmasıdır.⁷ Ancak Arap Yarımadasının bazı bölgelerinde Hristiyan nüfusun yoğunlaştığı da bir gerçektir. Bunlar başlıca, Tağlib, Gassân ve Hudâa, Eyle, Dumetü'l-Cendel, Tayy kabilelerinin yaşadığı bölgelerdir.⁸ Hire ve Güney Arabistan'da Nesturîler yaygın iken, Gassân ve Şam civarında daha çok Ya'kûbîler bulunmaktadır. Bunun dışındaki Hristiyan gruplar ise daha çok Melkâîlerdir.⁹ Yarımadanın güneyinde, en güçlü ve en etkili olan Hristiyan merkezi Nocrân'da, Hristiyanlar, varlıklarını İslâm'ın ilk devirlerine kadar sürdürmüşlerdir. Tarihî kaynaklarda, bu merkezlerin yanı sıra, Mekke'de, köle, tüccar veya misyoner olarak yaşayan Hristiyanlardan; Mekke'ye özellikle dil açısından etkisi olan Ehâbiş arasında bulunan¹⁰ Hristiyan topluluğundan ve Hire Hristiyanlarından da (Lahmîler)¹¹ bahsedilmektedir.¹²

² Mustafa Sinanoğlu, **İslâm Kaynaklarında Hristiyanlık: Kelâm Açısından Bir Yaklaşım**, TDV. İslâm, İstanbul 2001, s. 22.

³ Galatyalılara Mektup 1/17.

⁴ Resullerin İşleri 2/11.

⁵ Sinanoğlu, **İslâm Kaynaklarında Hristiyanlık**, s. 22.

⁶ Abdulmecid eş-Şerefi, **er-Reddû'l-İslâm, fi'r-Redd ale'n-Nasârâ**, ed-Dâru'd-Tunûsiyye, Tunus 1986, s. 102, 103.

⁷ Muhammed Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, (çev. Salih Tuğ), İrfan Yayıncılık, İstanbul 1993, I/284, 285.

⁸ Şiblî en-Nûmânî (ö.1332/1914), **İslâm Tarihi**, (Osm. çev. Ömer Rıza Doğrul), Asarı İlmiye Kütüphanesi, İstanbul 1928, I/145, 150; Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, I/618.

⁹ Cevad Ali, **Târihu'l-Arab Kable'l-İslâm**, Bağdat 1956, III/180.

¹⁰ Ehâbiş, Mekke çevresinde yaşayan ve Kureyş'in müttefiki olan çeşitli kabilelerin oluşturduğu topluluğun adıdır (bkz. İbn Hişâm, **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, thk., Mustafa es-Saka, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız eş-Şelebî, Dâru İbn Kesîr, ts., I/187, 272, II/12; Muhammed b. Sa'd b. Muni' Ebû Abdillâh el-Basrî ez-Zührî (ö.230/844), **et-Tabakâtu'l-Kübrâ**, Dâru Sâdır, Beyrut ts, I/127, V/57; Mehmet Ali Kapar, "Ehâbiş", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA.)**, X/496, 497).

¹¹ Lahmîler, III-VII.yüzyıllar arası Irak'ta hüküm süren Hristiyan Araplardır (bkz. Mehmet Ali Kapar, "Lahmîler", **DİA.**, XXVII/54, 55).

A. Hz. Peygamber Dönemi Müslüman–Hristiyan İlişkileri

Hz. Peygamber'in peygamberliği öncesi Hristiyanlarla ilk ilişkisi, henüz on iki yaşında iken, amcası Ebû Tâlib ile birlikte Şam'a giden bir ticaret kervanına katıldığı sırada Busrâ'da, Bahîra isimli bir râhip ile karşılaşması sayılabilir. Râhip, bir takım özelliklerinden ona peygamberlik görevinin verileceğini anlamış, tehlikelerden uzak kalması amacıyla, Ebû Tâlib'den onu memleketine götürmesini istemiştir.¹³

Hz. Peygamber'in peygamberliği sürecinde de Hristiyanlarla ilişkileri olmuştur. Sözelimi İncil yazmalarına sahip bir Hristiyan olan¹⁴ Varaka b. Nevfel (ö. 611), vahyin ilk günlerinde Hz. Peygamber ve eşi Hatice bint Huveylid'i (ö. 620) peygamberlik vb. konularda bilgilendirmiş ve desteklemiştir.¹⁵ Bu açıdan İslâm'ın başlangıcında, Hristiyanlarla olan ilişkilerin olumlu olarak geliştiği söylenebilir.¹⁶ Nitekim Hz. Peygamber'in risâletinin üçüncü yılında Hristiyan olan Bizans'ın

¹² Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, I/285, 617.

¹³ İbn Hişam, **Sîre**, I/180, 182; İbn Sa'd, **Tabakât**, I/153-155; İsmail b. Muhammed b. el-Fadl el-Usbuhânî, **Delâilü'n-Nübüvve**, thk., Muhammed el-Haddâd, Riyad 1409, s. 230, 231; Bahira hakkındaki bilgi için bkz., Mustafa Fayda, "Bahira", **DİA**, IV/486-487.

¹⁴ İlk dönem kelâm kaynaklarından anlaşıldığı üzere, İncillerin Hz. İsa'dan itibaren ilk İznik konsiline kadar (325) değişmeden geldiğini temin edecek hiçbir ilmî veri yoktur. Ayrıca dört İncil'den her birisi bir kişinin yazması olduğundan, bir tek kişinin haberinde sonuçlandırıldığı için haber-i vâhid hükmündedir. Eğer bu dört kişinin dördü de aynı dönemde yaşamış insanlarından olsaydı, dört İncil'in birleşmiş olduğu noktalar, dört râvinin haber verişine dayalı olarak haber-i vâhid hükmünden kurtulabilirdi. Ancak böyle bir durum da söz konusu olmamıştır. Ayrıca İncillerin ilk yazıldıkları dilin İbrânîce olduğu, Yunanca, Latince ve diğer dillere daha sonra çevrildiği konusunda Hristiyanlar arasında adeta ittifak var gibidir. Hatta İbn Hazm bu konuda ihtilaf eden Hristiyan'a rastlamadığını belirtmiştir. Dolayısıyla mevcut dört İncil'in resmiyet kazanması, ilk İznik konsilinden sonra gerçekleşmiştir ve ondan önce bunların varlığını ispat edecek vesikalar kayıptır. Kaynaklarda geçen Varaka b. Nevfel'in sahip olduğu İncil yazmaları hakkında ise, detaylı bilgiler olmamakla birlikte, bu İncil'in de doğrudan Hz. İsa'ya nispeti imkânsız görülmüştür. Buna rağmen o, elindeki İncil nüshasından bir peygamberin geleceğini anlamış gözükmetedir (bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî (ö.456/1064), **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire ts, I/49; II/3, 17; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö.671/1273), **el-İ'lam bimâ fi Dîni'n-Nasârâ mine'l-Fesâd ve'l-Evhâm ve İzhâri Mehâsini Dîni'l-İslâm**, thk. Ahmed Hicâzî Sakka, Dâru't-Türâsi'l-Arabî, Kahire 1980, I/306; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed (ö. 751/1350), **Hidâyetü'l-Hayârâ fi Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ**, thk. Ahmed Hicâzî Sakka, el-Mektebetü'l-Kayyime, Kahire 1986, s. 48, 56, 112; İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (ö.728/1328), **el-Cevabü's-Sahîh li-Men Beddele Dîne'l-Mesîh**, thk., Hamdân b. Muhammed Hamdân, Ali b. Hasan b. Nasır, Abdülaziz b. İbrahim b. el-Askerî, Dâru'l-Asime, Riyad 1994, V/288).

¹⁵ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), **Sahîhü'l-Buhârî**, el-Matbaatü'l-Hayriyye, Kahire 1887, Bed'u'l-Vahy 3, I/3; *Enbiya* 21, IV/124; *Tefsir-i Alak*, 1, VI/87-88; Muslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (ö. 261/875), **Sahihu Muslim**, thk. Muhammed Salih Haşim, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994, Kitabu'l-İmân 252, I/139-143; İbn Sa'd, **Tabakât**, I/195; İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (ö.597/1201), **el-Muntazam fi Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk**, Dâru Sâdır, Beyrut 1358, II/350; İbn Teymiyye **Cevâbu's-Sahîh**, I/266; İbn Hişam, **Sîre**, I/238.

¹⁶ Levent Öztürk, **İslâm Toplumunda Hristiyanlar**, İz Yay., İstanbul 1998, s. 261.

Mecûsî Pers/Sasanî'lere yenilmesi, ehl-i kitabı ve Hristiyanları kendilerine yakın hisseden Müslümanları üzmüş, bu konuda onları tesellî eden ve Bizans'ın galip olacağını haber veren âyetler nâzil olmuş, bir müddet sonra Persler hezimete uğramıştır (5/627).¹⁷

Yine Hristiyanlarla ilişkiler konusunda, İbn Hişâm (ö. 218/833), Mekke'de, yirmi kadar Habeşli Hristiyan'ın, Kabe'de Hz. Peygamber ile karşılıklı konuşup tartıştıktan ve Kur'ân'ı dinledikten sonra, kendi kitaplarında gönderileceği müjdelenen ve niteliklerinden söz edilen kişi olduğunu kabul ederek Müslüman olduklarını nakletmiş ve bu grubun Necrân Hristiyanlarından olabileceğine dair bir rivayete yer vermiştir.¹⁸ Daha sonra da onlar hakkında nazil olma ihtimali olan âyetleri zikretmiştir.¹⁹

Hz. Peygamber, Medine'ye hicretten önce Mekke müşriklerinin baskısına maruz kalan Müslümanlara Hristiyan bir ülke olan Habeşistan/ Etiyopya'ya hicret etmelerini önermiş ve onlara; *“isterseniz, Allah bir kurtuluş nasip edinceye kadar Habeşistan'a göç edebilirsiniz. Orada hüküm süren kralın himayesinde kimseye zulüm edilmez; orası emin bir yerdir”* demiştir.²⁰ Bunun üzerine bir kısım sahabe Habeşistan'a göç etmiştir. Tarih kaynaklarında, sığınma için Habeşistan'ın seçilmiş olması konusunda değişik sebepler sayılmaktadır. Herhangi bir kabileye değil de bir devlete sığınmanın tercih edilme sebebi, kabilenin sığınmayı kabul etmemesi halinde, Arap örfüne göre iltica hakkının doğmamış sayılmasıdır. Ayrıca bir

¹⁷ “Rumlar mağlup oldu. Yakın bir yerde. Hâlbuki onlar bu yenilmelerinin ardından galip olacaklar. Birkaç yıl içinde. Önünde de sonunda da emir Allah'ındır. O gün mü'minler de ferahlanacak” (er-Rûm 30/2-4.)

¹⁸ İbn Hişâm, *Sîre*, I/391, 392; Necran Hristiyanlarından bir rivayette yirmi kişilik bu grubu kırka kadar çıkarırlar da vardır. İbn Hişâm bu rivayetleri İbn İshâk'tan nakletmiştir. Ancak bu rivayetleri Hamidullah müphem olarak nitelemiştir (bkz. İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed (ö.852/1449), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1978, VII/67; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I/617).

¹⁹ “Andolsun ki biz, düşünüp öğüt alsınlar diye, sözü (vahyi) birbiri ardınca ulamışızdır. Ondan (Kur'ân'dan) önce kendilerine kitap verdiklerimiz, ona da iman ederler. Onlara (Kur'ân) okunduğu zaman “O'na iman ettik. Çünkü o, Rabbimizden gelmiş hakikattir. Esasen biz daha önce de müslüman idik” derler. İşte onlara, sabretmelerinden ötürü mükâfatları iki defa verilecektir. Bunlar kötülüğü iyilikle savarlar, kendilerine verdiğimiz rızktan da Allah rızası için harcarlar. Onlar, boş söz işittikleri zaman, ondan yüz çevirirler ve “Bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz size. Size selam olsun. Biz kendini bilmezleri istemeyiz” derler” (Kasas 28/51-55). Bkz. İbn Hişâm, *Sîre*, I/321.

²⁰ İbn Hişâm, *Sîre*, I/321; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Bâz, Mekke 1994, Babu'l-İzn bi'l-Hicre, IX, 9 hn.17512; İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut 1978, III/66.

kabilenin barındırabileceği kişi sayısı çok yüksek olmayacaktır. Zira o dönemde Arap Yarımadası'nın yüksek sayıda yabancıları barındırma için elverişli bölgelere sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle her hangi bir kabileden daha ziyade, bir devlete sığınmak daha uygundur. Devlet olarak Habeşistan'ın tercihi konusuna gelince, İran, Hire Arap Krallığını daha yeni yıkmıştır. Bizans İmparatorluğu ise, İran'la yaptığı savaşta önemli kayıplar vermiş, Dımeşk/Şam, Kudüs ve İskenderiye'yi İran'a bırakmak zorunda kalmıştır. Nitekim bu nedenden ötürü, Bizans/Benî Esfâr/Rûm kralı olan Heraclius (610-641), Araplarla ekonomik ilişkilerini askıya almıştır.²¹ Bu şartlar altında sığınabilecek en uygun ülke Habeşistan olmuştur.

Hiz. Peygamber, Habeşistan'a giden heyetle birlikte Necâşî/Negus İmparator Aşhama'ya (Azhamâ, Ahbar, ö. 9/630) bir mektup göndermiştir. Mektupta önce İslâm'ın tevhit inancı belirtilmiş, sonra da Hiz. İsa'ya bakışı açıklanmıştır. Meryem oğlu İsa'nın, Allah'ın Rûhu'l-kuds'u ve bakire, faziletli Meryem'e bahsettiği kelimesi olduğu, Allah'ın, onu da Hiz. Adem'i yarattığı gibi yarattığı açıklanmış, Necâşî İslâm'a davet edilmiştir.²² Fakat Mekke müşrikleri bu hicretten memnun olmamışlar ve Habeşistan'a Müslüman mültecilerin iadesi için Abdullah b. Ebî Rabîa ile Amr b. As'ı (ö. 43/664) göndermişlerdir. Habeşistan yöneticilerini yanlarına çekmek, mültecilerin iadesini sağlamak için, bol miktarda hediyelerle Habeşistan'a gelen Mekke elçileri, ilk anda isteklerinin kabul edileceğine dair güvence almışlar ve Necâşî'nin huzuruna çıkma imkânını elde etmişlerdir. Ancak Necâşî'nin, Müslümanlardan dinleri hakkında bilgi istemesi üzerine, Cafer b. Ebû Tâlib (ö. 8/629) bilgi vermiş, Necâşî, ondan Allah'tan geldiği iddia edilen haberlerden okumasını istemiş, Cafer de, Meryem süresinin başından birkaç âyet okumuştur. Okunan âyetler karşısında tatmin olan Necâşî, bu bilgilerin kaynağının Hiz. İsa'nın tebliğindeki ile aynı olduğunu söylemiştir. Müşrik elçilerinden Amr b. Âs, Necâşî'ye Hristiyanların Hiz. İsa hakkındaki düşünceleri nedeniyle Müslümanlar tarafından hafife alınıp hor görüldüklerini belirtmiş, bunun üzerine Necâşî, Müslümanlar ile ikinci bir görüşme talebinde bulunmuştur. Söz alan Cafer, Hiz. İsa'nın, Allah'ın kulu, elçisi, rûhu ve onun bakire Meryem'den doğmuş olduğunu söylemiş, "İsa, bir hurma çekirdeğinin zarı kadar bile olsa, taşkınlık ve ifrat göstermemiştir" demiş, Necâşî de

²¹ Levent Öztürk, "Etiyopya", *DİA.*, XI/492; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I/295.

²² İbn Kesîr, *Bidâye*, III/83, 84; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I/297, 308-312.).

bu sözleri kabul etmiştir.²³ Necâşî'nin bu tavırlarından ve Hz. Peygamber'e yazdığı mektuptan dolayı, onun Müslüman olduğuna hükmedilmiş, vefatında, Medine'de gıyabî cenaze namazı kılınmıştır.²⁴

İslâm-Hıristiyanlık münasebetleri açısından Mekke devri çok fazla hareketlilik göstermezken, Medine devri daha yoğundur. Hz. Peygamber, komşu kabilelerle birtakım temaslar kurmayı hedeflemiş, onlarla yaptığı anlaşmalar ile İslâm devletinin güvenliğini pekiştirmiş, birtakım devlet ve kabile reislerini İslâm'a davet etmiştir. Hz. Peygamber'in, komşu hükümdarlara mektuplarla yaptığı bu davet,²⁵ Ninova'da Bizans'ın Persler/İranlıları yenmesinden sonra (5/627) başlamıştır.²⁶

H. Peygamber, Ebû Muhammed Hâtıb b. Ebî Beltea el-Lahmî (ö. 30/650) elçiliğinde, Mısır valisi Mukavkıs/Mukavkas Cureyc b. Mînâ b. Kakûb/ Patrik Cyrus'a bir mektup göndermiş ve Hıristiyan olan Mısır halkını İslâm'a davet etmiştir.²⁷ Mektupta onlardan Allah'tan başkasına tapmamaları, O'na hiç bir ortak koşmamaları, Allah'ın dışında ilâhlar edinmemeleri istenmiştir. Mukavkıs, verdiği cevapta beklenen peygamberin Araplar arasından çıkmayacağı fikrinde olduğunu belirterek, elçiye ikramda bulunmuş ve beraberinde bazı hediyeler göndermiştir.²⁸

²³ İbn Kesîr, **Bidâye**, IV/141, 142; Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, I/298, 299, 300.

²⁴ Buhârî, **Sahih**, Bâbu Men Saffe Saffeyni ev Selâse ale'l-Cenâze, I/443 hn.1254; Müslim, **Sahih**, Bâbu fi't-Tekbîr ale'l-Cenâze, II/656, hn.951.

²⁵ ²⁵ Hz. Peygamber'in h. 7. yılda mektup gönderdiği kişiler özetle şu şekilde sıralanabilir: Dıhye b. Halife el-Kelbî ile Bizans İmparatoru Heraclius, Amr b. Umeyye ed-Damrî ile Habeşistan kralı Necaşi, Hatib b. Ebî Beltea ile İskenderiye (Mısır) kralı Mukavkıs, Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî ile İran (Sasanî) kralı Kisra (Hüsrev Pervîz); Şuca' b. Vehb el-Esedî ile Balka kralı Haris b. Ebî Şemir el-Gassânî. (bkz. İbn Hişâm, **Sîre**, I/344-360; İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, thk. Mustafa Abdulvahid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1976, II/4; Buhârî, **Sahih**, Babu Mâ Yezkuru fi'l-Münâvele, I/36, hn. 65; a.g.e., III/1074, hn.2780; a.g.e., VI/2459, hn.2303; Müslim, **Sahih**, Kütübü'n-Nebiyi ile'l-Mülûk, III/1397; hn.1774).

²⁶ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, I/329.

²⁷ İbn Hişâm, **Sîre**, IV/216; İbn Kesîr, **Bidâye**, IV/272.

²⁸ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (ö. 458/1066), **ed-Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifeti Ahvâli Sâhibi's-Şeria**, Harrace Ehâdîsehâ ve Allaka aleyh Abdulmu'ti Kal'aci, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1985, IV/395; Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdulbâkî b. Yusuf (ö. 1122/1710), **Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniyye**, Matbaayı Âmire, ts., III/415, Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, I/315, 316; Şâmî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali (ö.942/1536), **Subulu'l-Hüda ve'r-Reşâd fi Sîreti Hayri'l-İbâd**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, XI/348, 349; İbnu'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed (ö.1089/1679), **Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri Men Zehab**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., I/37.

Hiz. Peygamber tarafından 6/628 yılında²⁹ Gassânî³⁰ emiri el-Hâris b. Ebî Şemîr'e de bir mektup gönderilmiştir. Hristiyan olan Hâris, böyle bir davet karşısında hiddetlenerek Medine'ye hücum edeceğini bildirmiştir.³¹ Gassânîlerin diğeri bir emiri olan Roma Kayseri'nin emri altındaki Busra'nın Hristiyan Valisi Şurahbil b. Amr ile Cebele b. Eyhem el-Gassânî (ö. 21/642 civarı)'ye de, Şuca' b. Vehb el-Esedî elçiliği ile bir mektup gönderilmiştir. Fakat o dönemde Gassânîlere yazılmış olan mektuplar etkili olmamış, neticede hicrî 8. ve 9. yıllarda onlara karşı Mute ve Tebük seferleri düzenlenmiştir.³² Hicrî 9. yıl sonrasında ise Gassânî kabilesinden üç kişilik bir heyetin Medine'ye gelerek İslâm'ı kabul ettiğine dair bir rivayet de vardır.³³ Söz konusu rivayetlerden, o dönemde Gassânî devletinin siyasi bir bütünlüğe sahip olmayıp, çeşitli emirliklerden oluştuğu anlaşılmaktadır.

Bizanslıların Perslere karşı Ninova zaferinden (5/627) bir kaç ay sonra Hudeybiye anlaşmasının hemen akabinde, Hiz. Peygamber, gönderdiği mektupla Bizans kralı Heraclius'u İslâm'a davet etmiş ve Allah'tan başkasına tapmamasını, O'na hiç bir şeyi ortak koşmamasını istemiştir. Bunun üzerine Heraclius, Hiz. Peygamber'i araştırmış, elçisine hürmet göstermiştir. Bu tutumu, önce, Hiz. Peygamberin peygamberliğini kabul ettiği şeklinde yorumlanmasına sebep olsa da, daha sonra onun İslâm'ı kabul etmediği anlaşılmıştır. Hiz. Peygamber, Tebük'e ulaşınca, Heraclius'a tekrar bir mektup yazmış, İslâm'ı kabul etmesini ve halkından Müslüman olanları cezalandırmamasını istemiştir. Ancak İmparator, Hiz. Peygamber'in isteklerine tam olarak cevap vermemiş, sadece bir miktar altın göndermiş, bunlar Hiz. Peygamber tarafından bir hediye olarak değil, harp ganimeti olarak değerlendirilmiştir.³⁴

²⁹ İbn Sa'd, **Tabakât**, III/17; Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, I/329.

³⁰ Gassânîler Monofizit kilisesi taraftarı oldukları için Bizans ile araları çoğu zaman açık olmuştur. Ahmet Ağırakça, "Gassânîler", **DİA.**, XIII/397, 398.

³¹ Şâmî, **Sübülü'l-Hüda**, XI/358.

³² Şâmî, **Sübülü'l-Hüda**, XI/350.

³³ Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim b. Habîb el-Ensârî el-Kufî (ö.182/798), **Kitabu'l-Harac**, Dâru'lmarife Beyrut 1979, s. 39, 40; İbn Sa'd, **Tabakât**, I/71, 72; Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, I/330.

³⁴ Şâmî, **Sübülü'l-Hüda**, XI/345; Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, I/332, 333; el-Yakubî, İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Ca'fer (ö.292/905), **Tarih**, Dâru Sâdir, Beyrut ts., II/ 62; İbn Kesir, **Bidâye**, IV/264-267.

Hız. Peygamber, Dağâtır el-Uskûf er-Rûmî (Autocrator ö. 7/628)³⁵ adlı piskoposa da İslâm'a davet mektubu göndermiştir. Piskopos, Hız İsa'nın geçmiş semavî dinleri kabul ettiğinin belirtildiği bu mektup hakkındaki fikrini açıkladığında, etrafında bulunan kişiler tarafından öldürülmüştür.³⁶

Hız. Peygamber'in hayatı döneminde, Hristiyanlarla ilişkiler açısından dikkate değer diğer bir olay da, Müslümanların Necrân'lı Hristiyanlarla olan görüşmelerdir. Zira Arap yarımadasında Hristiyanların yoğun olarak bulunduğu bölge, Yemen Necrân'ındaki Muzhic kabilesinin bir kolu olan Belhâris³⁷ kabilesinin yaşadığı bölgedir. Fakat çeşitli Belhâris reislerine gönderilmiş olan mektuplarda,

³⁵ İslâmiyet'i kabul ettiği için halk tarafından öldürülen Bizans patriğidir. Arapça kaynaklarda adı Dağâtır (ضغاطر) veya Teğâtır (تغاطر) şeklinde farklı imla edildiği görülmektedir. Hız. Peygamber komşu hükümdarları İslâm'a davet ettiği sırada, Bizans İmparatoru Heraclius'a elçi olarak Dihye b. Halife el-Kelbî'yi göndermiştir (Muharrem 7/Mayıs 628). Dihye'nin görevi, Hız. Peygamber'in mektubunu o sıralarda Kudüs'te bulunan Heraclius'a vermesi için Busrâ valisine teslim etmektir. Dihye, Busrâ'ya varınca vali onu İslâm kuvvetlerinden kaçıp Suriye'ye gelen Adî b. Hâtim ile birlikte imparatora gönderdi. Adî b. Hâtim imparatora elçinin geliş sebebini anlattı. Heraclius Hız. Peygamber'in mektubunu okuduktan sonra Rûmiye'de oturan yakın dostu Dağâtır'a bu konuda bir mektup yazdı. Heraclius ayrıca Kudüs'teki idarecilere de peygamber olduğunu söyleyen bu zatın kavminden o civarda oturan biri bulunursa huzuruna getirilmesini emretti. Çok geçmeden Dağâtır'ın imparatora gönderdiği cevabı geldi. İbranca bilen ve semavî kitapları okuyan Dağâtır, Heraclius'a Hız. Muhammed'in gerçek peygamber olduğunu söylüyordu. Bu sırada Mekke'den bir ticaret kafilisi Ebû Süfyân'ın başkanlığında Suriye'ye gitmek üzere yola çıkmıştı. Kafile Gazze'ye ulaştığında imparatorun adamları onları alıp Kudüs'te imparatorun huzuruna götürdüler. Heraclius otuz kişilik ticaret kafilisini kabul etti. Heraclius, Hız. Peygamber'e soyca en yakın olan kafile başkanı Ebû Süfyân'a Hız. Peygamber hakkında bazı sorular sordu ve Dihye'nin getirdiği mektubu okuttu. Daha sonra Dihye'ye Hız. Peygamber'in beklenen Allah elçisi olduğunu söyledikten sonra gidip Dağâtır'ı bulmasını ve yazdığı mektubu ona vermesini söyledi. Dihye Dağâtır'ın yanına varınca kendisini İslâm'a davet etti. Dağâtır Hız. Peygamber'in Allah tarafından gönderilen bir elçi olduğunu, onun sıfatlarını ve ismini kitaplarında bulduklarını söyledikten sonra Dihye'ye Sahibine git, benden selam söyle ve Allah'tan başka ilâh bulunmadığına Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna inandığını, İsa'nın da Allah'ın kulu ve temiz, iffetli Meryem'e ilkâ ettiği rûhu ve kelimesidir diye şahadet ettiğini haber ver" dedi. Daha sonra Dağâtır odasına girip üzerindeki siyah elbiseyi çıkardı ve beyaz merasim elbisesini giydi. Asâsını eline alarak kilisede toplanmış bulunan Rumların yanına gitti ve onlara şöyle söyledi: 'Ey Rum cemaati! Bize Ahmed adlı peygamberden bir mektup geldi. Mektubunda bizi yüce Allah'a inanmaya davet ediyor. Ben şahadet ederim ki Allah'tan başka ilâh yoktur. Ahmed de Allah'ın kulu ve resulüdür". Dağâtır sözlerini bitirince Rumlar hep birden üzerine atıldılar ve onu öldürdüler (bkz. es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzak b. Hemmâm Abdürrezzak (ö. 211/827), **el-Musannef**, thk. Habiburrahman A'zamî, Mektebetu'l-İslami, Beyrut 1983, V/344-345, hn. 9724; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), **Müsned**, Mektebetu'l-İslami, Beyrut 1985, I/262, 263; İbn Sa'd, **Tabakât**, I/276; Şâmî, **Sübûlü'l-Hüdâ**, XI/352, 353; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehâbuddin Ahmed el-Askalânî (ö.852/1449), **el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe**, Dârul-Ceyl Beyrut 1992, III/500; Ali Öngül, "Dağâtır", **DİA.**, VIII/399-400).

³⁶ İbn Sa'd, **Tabakât**, I/276; Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, I/334.

³⁷ Belhâris, Müzhic'in (Mezhic) bir kolu olan ve pek çok Hristiyan mensubu bulunun "Benû'l-Hâris İbn Ka'b" kabilesinin kısaltılmış adıdır (bkz. Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, I/618; Mustafa Ağırman, "Hâris b. Kâ'b", **DİA.**, XVI/197, 198).

onlardan, putperestliği terk ederek Müslüman olmalarının istenmesinden,³⁸ Necrân vadisinin hatta Belhârislerin tüm kollarının Hristiyanlığı kabul etmiş olduğu söylenemez.

Hiz. Peygamber, Necrân Hristiyanlarıyla da ilgilenmiş, onlara İslâm'ı tebliğ etmek üzere Muğire b. Şu'be'yi (ö. 51/671) görevlendirilmiştir. Necrân Hristiyanları Kur'ân'a karşı bazı itirazlar³⁹ ileri sürmüş, Muğire de bunlara cevap veremeyeceğini anlayarak geri dönmüştür.⁴⁰ Bunun üzerine Hiz. Peygamber, Necrân keşişlerine bir mektup yazmıştır. Metni günümüze kadar gelen mektubun içeriği şöyledir:

*“Allah'ın elçisi Muhammed'den Necrân papazlarına: İbrâhim, İshak, Yakub'un Rabbinin adıyla! Ben sizi yaratılmışlara tapma yerine, Allah'a kulluk etmeye davet ediyorum. Yine sizi yaratılmışlarla ittifak etmeniz yerine, Allah'la ittifak etmeye çağırıyorum. Şayet bunu kabul etmezseniz; kişi başına cizye ödersiniz. Cizyeyi de reddederseniz sizinle savaşırım. Selamlarımla.”*⁴¹

İslâm'a cizye ödeyerek bağlanmayı kabul eden ilk grup, Necrânlı Hristiyanlardır. Nitekim Hiz. Peygamber'in onları İslâm'a davetinden sonra, Necrân Hristiyanları Medine'ye 8/629 (veya h.9 veya 10) yılında 60 kişilik bir heyet göndermiştir. Heyetin başında kendi midraslarının (mektep veya mahkeme) başkanı olan Ebû Hârise b. Alkame, vekili Abdu'l-Mesîh b. Amr b. Hayyân b. Bukayle el-Ğassânî⁴² ve kervana reislik eden el-Eyhem'in yanı sıra Evs, el-Hâris, Zeyd, Kays, Yezîd, bunların oğulları olan Huveylid, Amr, Hâlid, Abdullah, Yuhannis adlı

³⁸ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, I/618, 619.

³⁹ Bu konuda Muğire b. Şu'be şöyle der: “Ben Necrân'a geldiğim zaman Hristiyanlar şöyle sordular: “Sizin Kitabınızda: -Yâ uhte Harûn!”, (ey Harûn'un kız kardeşi -Meryem 64/28) ifadesi vardır. Halbuki Hiz. Musa'nın, Hiz. İsa'dan oldukça önce yaşadığı aşikardır. Harun ise Hiz. Musa'nın kardeşidir. Meryem, nasıl Harun'un kardeşi olabilir?” Medine'ye Resulullah'ın huzuruna gelince bu meseleyi kendisine sordum. Resulullah “Hz. Meryem zamanındaki insanlar, kendilerinden önce geçen peygamberlerinin ve iyi kimselerin isimlerini çocuklarına isim olarak verirlerdi” buyurdu (bkz. Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî (ö. 279/892), **Sünenü't-Tirmîzî**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut ts., Bâbu ve min Sûreti Meryem, V/315, hn.3155).

⁴⁰ Mehmet Aydın, **Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları**, TDV Yay., Ankara 1998, s. 23.

⁴¹ İbn Hişam, **Sîre**, III/109; Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, I/619.

⁴² İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), **Muhtasarü Târihi Dımışk li-İbn Asâkir**, thk. Ahmed Râtib Hammuş, Muhammed Nâcî el-Amr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997, VIII/301.

Hristiyanlar bulunmaktadır. Bu kişilerden bir kısmının Melkâî, diğer bir kısmının ise Nesturî ve Ya'kûbî oldukları nakledilmiştir.⁴³

Hiz. Peygamber'in, Necrân heyeti adına konuşan dinî liderleri Ebû Hârîse b. Alkame ile başkanları Abdu'l-Mesîh'i İslâm'a davet etmesi üzerine, onlar, "biz senden önce Müslüman olduk" şeklinde cevap vermişlerdir. Hiz. Peygamber, "yalan söylüyorsunuz. Zira domuz eti yemeniz, haça tapmanız ve Allah'ın oğlunun bulunduğuna inanmanız sizi İslâm'ı kabulden alıkoymaktadır" şeklinde cevap vermiş, bunun üzerine, babasız dünyaya geldiğini ve Tanrı'nın oğlu olduğunu imâ ederek; "Ey Muhammed! İsa'nın babası kimdir?" demişlerdir.⁴⁴ Hiz. Peygamber bu soruya hemen cevap vermeyip "şu anda bu konu hakkında bilgim yoktur. Burada kalın ki size Allah'ın İsa hakkında ne dediğini haber vereyim" demiştir. Bunun üzerine "Allah nezdinde İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı, sonra 'ol' dedi ve oluverdi. Gerçek rabbinden gelendir. Öyle ise şüphecilerden olma! Sana bu ilim geldikten sonra seninle bu konuda çekişenlere de ki: geliniz, sizler ve bizler de dâhil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı, biz de kendi çocuklarımızı, siz kendi eşlerinizi, biz de kendi eşlerimizi çağıralım: sonra da dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lanet dileyelim"⁴⁵ mealindeki âyetler nâzil olmuş,⁴⁶ Hiz. Peygamber, Hiz. Ali (ö. 40/661), Hiz. Fatıma (ö. 11/632), Hiz. Hasan (ö. 49/669) ve Hiz. Hüseyin'i (ö. 61/680) de yanına alarak⁴⁷ onları mübâheleye⁴⁸ davet etmiştir. Necrânlı Hristiyanlar, Hiz. Peygamber'in Allah'ın resulü olduğuna kanaat getirmiş, Allah'ın lanetine uğramaktan korkmuş bu nedenle onunla mübâhele yapmayı kabul etmemişlerdir. Ancak Müslüman olmayı da kabul etmemişlerdir. Onlar, bu teklif karşısında öncelikle kendi aralarında istişare için izin istemiş, Abdu'l-Mesîh: "Ey Hristiyan topluluğu! Hepiniz çok iyi biliyorsunuz ki, Muhammed, gönderilmiş bir peygamberdir ve yine biliyorsunuz ki, peygamberlerle

⁴³ İbn Hişâm, *Sîre*, II/222-224; İbn Sa'd, *Tabakât*, I/357, 358; Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ*, VI/416; 417.

⁴⁴ es-Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *ed-Dürrü'l-Mensûr fî Tefsîri'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983, II/141, 142; Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ*, VI/419.

⁴⁵ Âl-i İmrân 3/59-61.

⁴⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, II/222-224; Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferec, *Tefsîru'l-Kurtûbî*, thk. Ahmed Abdül-Alîm el-Berdûnî, Kahire 1372, IV/103.

⁴⁷ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim (ö. 235/849), *el-Kitabü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Asâr*, thk. Kemal Yusuf Hut, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1479, VI/379, hn. 32184.

⁴⁸ Sözlükte, birbirinden nefret etme, birbirine lanet okuma, beddua etme anlamına gelen Mübâhele, yalancıların herkes tarafından lanetlenmesi için yapılan bir meydan okuma adetidir (bkz. İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut ts., XI/72).

lanetleşen bir kavmin zürriyeti kesilir. Onunla lanetleşmeyi kabul etmeyiniz ve kendisiyle bir anlaşma yaparak dininizde kalınız” demiştir. Bunun üzerine heyet başkanı, Hz. Peygamber'e gelerek “Ey Ebû'l-Kâsım, seninle lanetleşmemeye karar verdik. Ancak biz, kendi dinimizde devam edeceğiz. Bizim hakkımızda istediğin gibi hükmet. Biz sana istediğin şeyi vermeyi ve seninle anlaşma yapmayı kabul ediyoruz. Yalnız bize sizinle ihtilaflarımızı çözmesi için bir Müslüman hâkim gönder” demiştir. Hz. Peygamber, Necrânlıların tekliflerini kabul etmiş, cizye karşılığında güvenliklerinin sağlanacağını belirtmiştir. İhtilaf konularını çözmek üzere de Emînu'l-ümme⁴⁹ lakaplı Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/639)'ı onlarla birlikte Necrân'a göndermiştir.⁵⁰ Hz. Peygamber'in, Hâlid b. Velid'i (ö. 21/642) hicrî 10/631 yılında Necrân Hristiyanlarının bir kısmı olan Hârisoğulları'nı İslâm'a davet etmek üzere gönderdiği dönemde ise Necrân Hristiyanlarının büyük bir kabilesi olan Belhâris, Müslüman olmuştur.⁵¹

Gerek Hz. Peygamber, gerekse halifeler döneminde önemli bir konuma sahip Hristiyanlardan birisi de, Arap hekimi olan el-Hâris b. Kelede b. Amr b. İlâc b. Ebû Seleme es-Sekafî (ö. 13/634)'dir.⁵² Nitekim tarih kaynaklarında, Hz. Peygamber'in onun hekimliğine güvendiği, hastalananlara ona gitmesini tavsiye ettiği nakledilmiştir.⁵³

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden (1/622) sonra Müslümanların Hristiyanlarla ilişkileri daha da yoğunlaşmıştır. Hz. Peygamber'in Hristiyanlara karşı uygulamaları büyük ölçüde Kur'ân'a göre şekillenmiş, Hristiyanlık ile alakalı bir sorun gündeme geldiği zaman, konu ile ilgili olarak nazil olan âyetler doğrultusunda uygulamalar yapılmıştır.

⁴⁹ Buharî, **Sahîh**, Bâbu Menâkıb-ı Ebî Ubeyde, III/1369, hn. 3535; Babu Kıssati Ehli Necrân IV/1592, 4119; Müslim, **Sahîh**, Kitabu Fedâil, IV/1881, hn. 2419.

⁵⁰ İbn Hişâm, **Sîre**, II/222-224; İbn Sa'd, **Tabakât**, I/357, 358; İbn Kesîr, **Bidâye**, V/52-56; Suyûtî, **Dürri'l-Mensûr**, II/141, 142; Şâmî, **Sübülü'l-Hüdâ**, VI/417-420.

⁵¹ Mustafa Fayda, **İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1982 s. 19-20, 23-51; a.mlf., **Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid**, Çağ Yay., İstanbul 1990, s. 221-226.

⁵² Sakif kabilesine mensup olan Haris b. Kelede, Taif'te doğmuş, İran'ın Huzistan bölgesindeki Cündişapür tıp okulunda tahsil görmüş, bu ülkede bir süre hekimlik yaparak önde gelen devlet büyüklerini tedavi edip üne kavuşmuştur (İbn Cülcül, Ebû Davud Süleyman b. Hâssan el-Endelûsî (ö. 384/994), **Tabakatü'l-Etubbâ ve'l-Hukemâ**, thk. Fuad Seyyid, Institut Français de Damas, Kahire 1955, s. 54; İbn Ebî Useybia, Ebû'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım (ö. 668/1270), **Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etubbâ**, thk. Nizar Rıza, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 145, 153).

⁵³ İbn Sa'd, **Tabakât**, V/507.

B. Kur'ân'da Konu Edilen Hristiyanlık

Kur'ân'da, birisi doğru bir tevhi'd anlayışı üzerine kurulu Hz. İsa'nın da inancı olan, diğeri ise teslîs/üçlü ilâh asıllı bir tanrı anlayışı olmak üzere iki farklı Hristiyanlık üzerinde durulmaktadır. Tarihî süreci açısından incelendiğinde de, genel anlamda Pavlus/Saint Paul⁵⁴ öncesi ve sonrası olmak üzere Hristiyanlığın, iki farklı metot ve uygulamaya sahip olduğu görülmektedir.⁵⁵ Pavlus öncesi Hristiyanlık, bir çeşit Yahudiliğin devamı ve onun ıslahı anlamında iken,⁵⁶ onunla evrensel bir nitelik kazandırılmıştır. Zira İncil ifadelerine göre Hz. İsa'nın gelişi, Hz. Musa'nın getirdiği dînî anlayışın yıkılması için değil, düzeltilmesi⁵⁷ ve uygulanabilir bir şekilde hayata geçirilmesi⁵⁸ içindir.

Kur'ân'a göre, Allah nezdinde tek bir din vardır ve o da İslâm'dır. Bütün peygamberler aynı dinin tebliğcileri olarak ve birbirlerini doğrulamak için gönderilmiştir.⁵⁹ Şu halde Hz. İsa, Yahudiliği ortadan kaldırmak için değil, ıslâhı için gönderilmiştir.⁶⁰ Bununla birlikte Pavlus ile Hristiyanlık Kudüs dışına şekil değiştirerek yayılmış, teslîs ve Hz. İsa'nın ulûhiyetine dair fikirler ortaya atılmıştır.⁶¹ Nitekim Pavlus, Doğu kiliseleri de dâhil, Hristiyanlar tarafından Mesîh'in gerçek samimi ve bilgin bir elçisi olarak⁶² görülmektedir.

⁵⁴ Pavlus, Hristiyanlığı Kudüs ve ahalisi dışında yeni bir hüviyetle yayan kişidir. İlk adı Saul'dur. Kilisenin kuruluş yıllarında Hristiyanlar tarafından zulme uğramıştır. Küçük Asya şehirleri olan Efes, Galatya, Mekadonya, Korent' de dinini yaymış, M.S. 52 yılında Esine şehrine gitmiştir. M.S. 67 yılında Kudüs'te esir edilmiş ve idam edilmesi için Roma'ya gönderilmiştir. Yanında on dört mektup bulunmuştur. Bunların en önemlileri Galatya, Efes, Korent ve Romalılara aittir (bkz. Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf, **el-Müncid**, Matbaatu'l-Katulukiyye, Beyrut 1982, s. 90 vd.). Pavlus, Yahudiliğin monoteizmi ile Grek paganizmini mezcederek eklektik bir Hristiyanlığın doğmasına neden olmuştur (bkz. bkz., Şinasi Gündüz, **Pavlus; Hristiyanlığın Mimarı**, AOY., Ankara 2004, s. 31 vd.).

⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, **Hidâyetü'l-Hayârâ**, s. 171; Mehmet Bayrakdar, **Bir Hristiyan Dogması Teslis**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2007, s. 12, 13.

⁵⁶ Nitekim Matta'da İsa'nın "yalnızca İsrâiloğullarının yitik koyunlarına gönderildiği" açıklanmaktadır (bkz. Matta 15/24).

⁵⁷ Nitekim Matta'da, "Sanmayın ki ben dini yada peygamberleri yıkmaya geldim. Ben yıkmaya değil, fakat tamam etmeye geldim. Doğrusu size, gök ve yer geçip gitmeden her şey vaki oluncaya kadar dinden en küçük bir harf veya bir nokta bile yok olmayacaktır derim" ifadeleri, Hz. İsa'nın Yahudiliğin bir tamamlayıcısı olduğunu şeklinde yorumlanmıştır (bkz. Matta, 15/24).

⁵⁸ Matta, 5/17-19; Kâdî Abdulcebbar, Ebû'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed (ö. 415/1025), **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, thk. Abdülkerim Osman, Dâru'l-Arab, Beyrut 1966, s. 149, 150.

⁵⁹ Sözelimi bkz. Enbiyâ 21/25.

⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 150.

⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 150, 151; İbn Kayyim el-Cevziyye, **Hidâyetü'l-Hayârâ**, s. 169.

⁶² AbdulMesîh b. İshâk el-Kindî, **Risâletü'l-Kindî ile'l-Hâşimî yeruddü bihâ ale'l-Hâşimî ve Yed'uhû ile'n-Nasrâniyye**, thk. William Muir, et-Tekvin, Dımışk 2005, s. 56.

Kur'ân'da Hristiyanlık, özellikle yardımcı anlamına gelen ‘nasrânî’⁶³, çoğul olan ‘nasârâ’⁶⁴, ‘ehl-i İncîl’⁶⁵ terimleri ile ifade edilmektedir. Nuzûl zamanı ve yeri açısından, 612-615 yılları arasında Mekke’de nâzil olan âyetlerde, Hristiyanlığa ait inanç esaslarından açıkça bahsedilmediği görülmektedir. Fakat müfessirler, Fâtiha suresinde geçen “*doğru inançlarından sapanlar*” ifadesi ile Hristiyanların kastedilmiş olabileceği üzerinde durmuşlardır.⁶⁶ Burûc suresinde de eğer zikredilen Uhdûd ashabının⁶⁷ 523’de öldürülen Necrân’lı Hristiyanlar oldukları⁶⁸ kabul edilirse, ayrıntısız bir şekilde onlardan bahsedildiği kabul edilebilir.

616-619 yılları arasında ise, daha çok Hristiyanların inançlarına dair âyetler nâzil olmuştur. Sözelimi Zekeriyâ, Yahya, Meryem ve İsa’nın kıssalarından bahsedilerek, Hristiyanların inancının aksine, Hz. İsa ve diğer peygamberlerin cevherlerinde bir farklılık olmadığı, Allah’ın Zekeriya’yı müjdeleyişi, hiçbir beşer ona dokunmadığı halde Allah’ın rûhundan üflemesi ile⁶⁹ Meryem’in İsa’yı doğurduğu vurgulanmaktadır.⁷⁰ Yine İsa’nın Allah’ın oğlu olduğuna dair Hristiyan iddiaları çürütülmekte ve ısrarla onun Allah’ın kulu ve peygamberi olduğu, hayatı boyunca

⁶³ Âl-i İmrân3/67.

⁶⁴ Bakara 2/62, 111, 113, 120, 135, 140, 113; Mâide V/14, 18, 51, 69, 82; Tevbe9/30; Hacc 22/17.

⁶⁵ Maide 5/47.

⁶⁶ Suyutî, **Durru'l-Mensûr**, I/42.

⁶⁷ Sââtî, el-Bennâ Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed (ö. 1378/1958), **el-Fethu'r-Rabbânî li Tertîbi Müsnedi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî** ve meahû **Kitâbu Buluğî'l-Emânî**, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ts., XX/148; İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, thk. Muhammed İbrahim Bennâ, Muhammed Ahmed Aşûr, Abdulaziz Ganîm, Kahraman Yay., İstanbul 1984, VIII/387-390.

⁶⁸ Himyerîlerin son hükümdarı olan Zû nuvâs, Yahudiliği kabul ederek Yosef adını almış, yerli Hristiyanların, Habeşlerle siyasî bütünleşme arzusu içinde olduklarına inanmış, bu nedenle 523'te ele geçirdiği Necrân'da bulunan Hristiyanlara işkenceler yapmış, 4000 civarında kişiyi ateş yanan çukurlara attırmıştır. Kur'ân'da, “Hazırladıkları hendekleri tutuşturulmuş ateşle doldurarak onun çevresinde oturup iman eden kimselere dinlerinden dönmeleri için yaptıkları işkenceleri seyredenler kahrolsun!” (el-Burûc 85/4-7) meâlindeki âyette bahsedilen ve işkenceye maruz kalanların “Ashâb-ı Uhdûd” olarak anılan grubun bu işkenceye maruz kalan kişiler olabileceği söylenmiştir (bkz. ibn Sa'd, **Tabakât**, I/282; Hüseyin Algül, “Himyeriler”, **DİA.**, XVIII/62, 63).

⁶⁹ İlgili âyetlerde Hz. Meryem'in namusunu koruduğu ve kendisine Allah'ın rûhundan üflendiği bildirilmektedir. Yani “De ki: Rûh benim Rabbimin emrindendir” (İsrâ, 17/85) âyetinin ifadesinde de olduğu gibi, emrimizden olan ve Âdem'e üflenen rûh cinsinden üfledik, içinde İsa'yı canlandırdık anlamındadır. Yahut rûhumuzdan demek, rûhumuz tarafından demektir ki Cibrîl, diğer bir adıyla Rûhu'l-kuds vasıtasıyla üfledik demek olur. Nitekim Meryem Sûresi'nde “Ona (Meryem'e) rûhumuzu (Cebrail'i) gönderdik” âyetinin bu anlamda olduğu rivayet edilmiştir (Meryem 19/17) (bkz. Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209), **Mefâtîhu'l-Gayb**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990/1411, ilgili âyetler).

⁷⁰ Meryem 19/19-33; el-Mü'minûn 23/50; el-Enbiyâ 21/89, 91.

insanları tevhide davet ettiği bildirilmektedir.⁷¹ Ayrıca bir açıdan Hristiyan olan Ashab-ı Kehf övülürken, diğer açıdan bir takım Hristiyan grupların Mesih'in durumu hakkında ihtilafa düştüklerinden bahsedilmektedir.⁷²

619-622 yıllarında nâzil olan Mekkî âyetlerde, Kur'an'ın Hristiyanlara karşı olumlu yaklaştığı görülmektedir. Sözgelimi Rumlar, Perslere mağlup olsa da, kısa bir müddet sonra galip olacaklarını haber vermektedir.⁷³ Yine Yahudî ve Hristiyanlardan iman edenlere işaret edilerek,⁷⁴ onlarla en iyi bir şekilde mücadele edilmesinin gerekliliği vurgulanmakta,⁷⁵ tüm peygamberlerin bildirdikleri dinin aynı olduğu hatırlatılmaktadır.⁷⁶ Bu dönemde nazil olan “*Muhakkak biliyoruz ki kâfirler: ‘Kur'an'ı Muhammed'e bir insan öğretiyor’ diyorlar. Peygambere öğretiyor zannında bulundukları kimsenin dili yabancısıdır. Bu Kur'an ise apaçık bir Arapçadır*”⁷⁷ âyeti, o dönemde ehl-i kitabın konumunu yansıtan ifadelerden biridir. Nitekim Hz. Peygamberin Ariusçu bir Hristiyan olduğu iddia edilmiş,⁷⁸ Kur'an'ın Bahîra veya Varaka tarafından ona öğretildiği, İslâm'ı Tevrat ve İncillerden çıkardığı fikri ortaya atılmıştır. Bununla birlikte söz konusu iddialar, tarihi bakımdan doğru verilere dayanmamaktadır.⁷⁹ Ayrıca ümmî olduğu kesin tarihî verilere dayalı olmakla birlikte Hz. Peygamberin okuma yazma bildiği kabul edilse bile, bu, sadece ticarete yetecek kadar olup, Süryânca olan Tevrat ve İncil metinlerini okuyup anlayacak nispette olması muhaldir.⁸⁰

Medine dönemine gelince, Hristiyanlar hakkında olan âyetlerden bir kısmı Mekke döneminin devamı niteliğini taşıırken, diğer bir kısmı, farklı özellikleri ihtivâ etmektedir. Sözgelimi bazı âyetlerde Allah'ın kesinlikle üçün üçüncüsü olamayacağı,⁸¹ çocuk edinemeyeceği,⁸² kendisinin Mesih olmadığı gibi⁸³ Mesih'in de

⁷¹ Meryem 19/34,36; ez-Zuhruf 43/59; 61, 63, 64; el-Kehf 18/4.

⁷² Meryem 19/37; ez-Zuhruf 43/81; el-Kehf 18/4-5.

⁷³ er-Rum 30/1-4.

⁷⁴ el-Kasas 28/52-55; el-Ankebût 29/47.

⁷⁵ el-Ankebût 29/46.

⁷⁶ eş-Şûrâ 42/13.

⁷⁷ en-Nahl 16/103; Kâf 50/45.

⁷⁸ John of Damascus, **Writings**, (Eng. çev. Frederic H. Chase), New York 1958, s. 153.

⁷⁹ Toshihiko Izutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, (çev. Süleyman Ateş) AÜİF., Ankara 1975, s. 137-138; Hamidullah, **İslam Peygamberi**, I/617; Mustafa Fayda, “Bahira”, **DİA.**, IV, s. 486-487.

⁸⁰ W. Montgomery Watt, **Hz. Muhammed'in Mekkesi**, (çev. M. Akif Ersin), Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1988, s. 95, 96.

⁸¹ en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/73.

⁸² en-Nisâ 4/171.

O'nun oğlu olamayacağı⁸⁴ bildirilmiş, yine Hz. İsa'nın insanları, kendisi ve annesini ilâh edinmelerine davet etmediği,⁸⁵ kendisine kulluk yapılmasını istemediği,⁸⁶ aksine insanları, kendisinin de Rabbi olan Allah'a kulluk yapmaya çağırdığı⁸⁷ bildirilmiştir. Onun, diğer peygamberler gibi seçilmiş, kendisine kitap ve hikmet verilmiş⁸⁸ bir insan, annesinin de namuslu bir kişi olduğu açıklanarak, yemek yeme gibi bir takım insanî özelliklere sahip olduklarına, dolayısıyla ilâh olamayacaklarına vurguda bulunulmuştur.⁸⁹

Bununla birlikte Hz. İsa'nın Rûhu'l-kuds ile desteklendiği,⁹⁰ Meryem'e ilkâ edilen/atılan bir kelime ve Allah'tan bir rûh oluşu,⁹¹ babasız olarak doğduğu,⁹² kavmine bir takım mucizelerle geldiği,⁹³ kendisine İncil'in vahyedildiği,⁹⁴ makamının yüceltiliği⁹⁵ geleceğinin önceden Tevrat'ta haber verildiği ve İsrâil oğullarına konulmuş bir takım yasakları kaldırdığı,⁹⁶ ancak hiçbir zaman tanrılık iddiasında bulunmadığı ve kulluğunu bildirmekten çekinmediği,⁹⁷ onun kendisine nimet verilen ve İsrail oğullarına örnek kılınan bir kul olduğu,⁹⁸ Âdem gibi onun da topraktan yaratılmış olduğu⁹⁹ üzerinde durulan konulardandır. Ayrıca Hz. İsa'nın kendisinden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve kendisinden sonra gelecek Ahmed adında bir

⁸³ el-Mâide 5/17-72.

⁸⁴ et-Tevbe 9/30.

⁸⁵ el-Mâide 5/116-118.

⁸⁶ Âl-i İmrân 3/79.

⁸⁷ Âl-i İmrân 3/51; el-Mâide 5/72, 117.

⁸⁸ Âl-i İmrân 3/48, 79; el-Mâide 5/110.

⁸⁹ el-Mâide 5/75.

⁹⁰ el-Bakara 2/87, 253.

⁹¹ Âl-i İmrân 3/39, 45; en-Nisâ 4/171; et-Tahrîm 66/12.

⁹² Âl-i İmrân 3/47; et-Tahrîm 66/12.

⁹³ Âl-i İmrân 3/46, 49; el-Mâide 5/110.

⁹⁴ Âl-i İmrân 3/3, 45, 65; en-Nisâ 4/163; el-Mâide 5/46-47, 66-68, 110; el-Âraf 7/157; et-Tevbe 9/111; el-Feth 48/29; el-Hadîd 57/27.

⁹⁵ en-Nisâ 4/158. Mu'tezile kelâmcılarından Kâdî Abdulcebbar, âyette geçen "ref" yani Allah'ın Hz. İsa'yı kendisine kaldırdığı ifadesinin, düşmanlarının Hz. İsa'ya zarar vermemeleri için Hz. İsa'yı koruma altına aldığı anlamına geldiğini açıklamıştır. Ona göre, bir önceki âyette geçen Hz. İsa'nın çarımha gerilmediği ve asılmadığı halde düşmanlarının İsa zannıyla başka bir kişiyi asmalarının haber verilmesinin akabinde bu ifadenin kullanılmış olması, bu yorumu güçlendiren bir durumdur (bkz. Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 123). Hristiyanlara göre ise, İsa, Tanrı olduğu için, Tanrı olarak göğe çıkmıştır (bkz. Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 111).

⁹⁶ Âl-i İmrân 3/50; el-Mâide 5/46; es-Saff 61/6.

⁹⁷ en-Nisâ 4/172.

⁹⁸ en-Zuhruf 43/59.

⁹⁹ Âl-i İmrân 3/59.

peygamberin de müjdecisi olduğu, fakat kavmine apaçık delillerle gelince onların “*bu, apaçık bir büyüdür*” dedikleri¹⁰⁰ bildirilmiştir.

Kur’ân, Hristiyanlardan teslîs iddiasında bulunanların inançlarının batıl olduğunu açıklamıştır.¹⁰¹ Ancak Kur’an’da açıklanan şekliyle Hristiyanlıkta teslîsin fertleri, Allah, İsa ve Meryem’den oluşmaktadır.¹⁰² İslâm Kelâmı’na konu edilen Nesturî, Ya’kûbî ve Melkâîlerdeki anlayışta ise teslîs, Baba Oğul ve Rûhu'l-kuds’ten meydana gelen üçlü şahıs, uknûm ya da bu üç şahsa sahip cevher olarak ifade edilmiştir. Kur’ân’da teslîs unsurlarının bu şekilde belirtilmiş olmasının başlıca nedeni ise, ilgili dönemdeki Hristiyanların vaftiz törenleri, şarap-ekmek ayinleri, ibâdet için doğuya dönme, rölik törenleri, haça ve kutsal ikonalara tapınma gibi dînî anlamdaki yaşantılarına ve pratiklerine bakıldığında, onların pratik uygulamalarının, Baba, Meryem ve İsa’ya tapınılması şeklinde hayata yansımastır.¹⁰³ Nitekim her üç grup tarafından Mesîh İsa’nın tanrılığına inanılmaktadır. Onların ortak inancı olan Mesîh’in tanrılaştırılması, beraberinde onun doğduğu kişi olan Meryem’in de tanrısal bir özelliğe sahip olmasını gerektirmiştir. Nitekim Ya’kûbî Hristiyanları Meryem’i insanlık ile değil, ‘Tanrı doğuran’ olmakla vasıflamıştır.¹⁰⁴ Ayrıca teslîsin ikinci üyesi olarak Oğul uknûmunun Mesîh’te bedenleşmesinin Yeni Ahit’te örnekleri olduğu gibi, teslîsin üçüncü üyesi olarak Meryem’in Rûhu'l-kuds’ün yerine konuluşu

¹⁰⁰ es-Saff 61/6.

¹⁰¹ Sözelimi bkz; “Ey Kitap Ehli! Dininizde taşkınlık etmeyin ve Allah hakkında ancak doğru olanı söyleyin! Meryem oğlu İsa Mesîh, sadece Allah’ın elçisi, Meryem’e atmış olduğu kelimesi ve O’ndan bir rûhtur. Allah’a ve peygamberlerine inanın, (Allah) üçtür demeyin. Kendi yararınız için buna son verin. Muhakkak ki Allah tek bir ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan yüce (münezzeh)dir. Göklerdeki ve yerdekilerin hepsi O’nundur. Vekil olarak Allah yeter” (en-Nisâ 4/171); “Muhakkak ki, ‘Allah, ancak Meryem oğlu İsa Mesîh’tir’ diyenler kâfir olmuşlardır. (Onlara) de ki: Allah, Meryem oğlu İsa Mesîh’i, annesini ve bütün yeryüzündekileri helak etmek istese O’na kim engel olabilir? Göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin mülkiyeti sadece Allah’a aittir. O, dilediğini yaratır. Allah, her şeye kâdîrdır” (el-Mâide 5/17); “Andolsun, ‘Allah, Meryem oğlu Mesîh’tir’ diyenler elbette kâfir olmuşlardır. Oysa Mesîh onlara: ‘Ey İsrail Oğulları, hem benim, hem de sizin Rabbiniz olan Allah’a ibadet edin. Kim Allah’a ortak koşarsa, şüphesiz Allah ona cenneti haram kılmıştır ve onun varacağı yer cehennemdir. Zalimlerin yardımcısı da yoktur’ demişti” (el-Mâide 5/72); ‘Allah, üçün üçüncüsüdür’ diyenler elbette kâfir olmuşlardır. Oysa tek ilâhtan başka ilâh yoktur. Eğer söylediklerinden vazgeçmezlerse, elbette onlardan inkâr edenlere acı bir azap dokunacaktır” (el-Mâide 5/73).

¹⁰² el-Mâide 5/116.

¹⁰³ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî’n-Nübüvve**, s. 110, 111; H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam: Theodor Abu Qurrah on Discerning The True Religion”, **Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period**, Brill Academic Publishers, Netherland USA 1970, s. 4.

¹⁰⁴ el-Varrâk, Ebû İsa Muhammad b. Harun (ö.248/862), **er-Redd ale’t-Teslîs el-Cüz’ül-Evvel min Kitâbî’r-Redd ale’s-Selâsi Fırak mine’n-Nasârâ**, ed. David Thomas, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 72; Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî’n-Nübüvve**, s. 96, 145, 146.

da, Origen'in İbrânîler incilinde yer almaktadır. Nitekim orada, Mesîh'in "Annem, Rûhu'l-kuds'tur" dediği nakledilmektedir.¹⁰⁵

Kur'ân'ın teslîsin fertlerini bu şekilde sıralaması konusunda diğer bir görüş de, bazı düşünürler tarafından ileri sürülen Hz. Peygamber zamanındaki olup daha sonra sönmüş bir Hıristiyan grubunun görüşlerinden kaynaklanmış olabileceği ihtimalidir.¹⁰⁶ Günümüz batılı araştırmacıları daha çok, son şık üzerinde durmayı tercih ederek, teslîsin bu şekilde formüle edilmesinin Hıristiyanların heteradoks formlarından kaynaklandığını savunmaktadırlar.¹⁰⁷

Dönemin kaynaklarına bakıldığında da, teslîsin bu şekilde formüle edilmesine dönemin Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîleri tarafından da itiraz edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kâdî Abdulcebbar, mevcut itirazlara cevap verdikten sonra, dilci yaklaşımıyla, Kur'ân'da Hz. İsa'ya hitaben "*beni ve annemi Allah'tan başka iki ilâh edinin diye sen mi söyledin?*" ifadesine mukabil, teslîsin fertlerine Meryem'in de dâhil edilmesi hakkındaki itirazların haksız olduğunu belirtmiştir. Hıristiyanların bu konudaki itirazı, İsa'nın Tanrılığını kabul ettikleri, ancak Meryem'e böyle bir sıfat isnat etmedikleri şeklindedir. Meryem'in teslîsin üç ferdinden birisi olarak zikredilmesi konusunda Kâdî Abdulcebbar, Arapçanın inceliklerine dayanan bir açıklamada bulunmuştur. Ona göre bu konuyu tartışmaya girmeden önce bilinmesi gereken, Arapça bir cümlemin, ihbârî¹⁰⁸ veya talebî¹⁰⁹ olmak üzere mutlak iki nitelikten birine sahip olma zorunluluğudur. Âyetteki konum istifhâm yani soru cümlesi olduğu için, nispet anlamında herhangi bir hükmü taşımaması nedeniyle talebî kısma aittir. Cümleden talep edilen anlam, Allah'ın önceden bilmesine rağmen, İsa'nın kendisine ilâhlık isnâdının olamayacağını ona ikrâr ettirmektir. Bu vasfa sahip olan bir cümle ise, ihbârî cümleler gibi doğrulanma veya yanlışlanmaya/tasdîk veya

¹⁰⁵ Harry Austryn Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation** (XXVIII), Harvard University, Massachusetts 1956, I/155- 191; a.mlf, **Kelâm felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı**, (çev. Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001, s. 233.

¹⁰⁶ Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers**, I/155- 191; a.mlf, **Kelâm Felsefeleri**, s. 233.

¹⁰⁷ Alister E. McGrath, **Christianity: An Introduction**, Blackwell Publishing, United Kingdom, Patsow 2006, s. 125.

¹⁰⁸ Bir hüküm ihtiva etmesi nedeniyle, sıdk veya kizb ile vasıflanabilmeye uygunluk arzeden cümlelere ihbârî cümle denmektedir (bkz. el-Cuveynî, Ebû'l-Meâli İmamü'l-Hameyn Rûknüddîn Abdulmelik (ö. 478/1085), **Kitabu'l-İrşâd**; thk. Esad Temim, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, Beyrut 1994, s. 347).

¹⁰⁹ Bir hüküm ihtiva etmemesi nedeniyle, sıdk veya kizb ile vasıflanabilmeye uygunluk arzetmeyen cümlelere inşâî cümle denmektedir. Bu durumda emir, yasaklama, özlem duyma gibi anlamları ihtiva eden cümleler ihbârî değildir. (bkz. Cuveynî, **İrşâd**, s. 347).

tekzîbe konu olamaz. Dolayısıyla Hristiyanların Kur'ân'daki bu cümleyi “yalan bir ifade” olarak nitelemeleri, ilk başta anlam bakımından geçersizdir.¹¹⁰

Kâdî Abdulcebbar'ın Kur'ân'a itiraz ile ilgili ikinci cevabı ise, Meryem'in ilâhlığını açıkça telaffuz etmemiş olmasına rağmen Hristiyanlardan bir kısmının, onun Tanrı olan İsa'yı doğurmuş olması konusunda, “bir şeyin ancak kendi cevherinden olan bir şeyi doğurabileceğini; bir şeyden ancak kendi cevherinde olan bir şeyin çıkabileceğini” kabul ettiklerini açıklaması ile ilgilidir. Zira Hristiyanlar tarafından kabul edilen her iki önerme, açıkça İsa'da tanrılık iddiasına paralel olarak, Meryem'in de tanrılık ile vasıflanmasını gerektiren ifadelerdir. O, bu ifadelerin Süryânca yazılmış olan Bekûr el-Ehvâz'ın eserinde de geçtiğini, ayrıca benzer ifadelerin Harran sakiflerinden Abdu Yesu b. Behrân tarafından da kullanıldığını, özellikle Ya'kûbî ve Melkâîlerin bu görüşte olduklarını naklederek, bu önermeleri benimsemiş olan Hristiyanlardan örnekler de vermiştir. Kâdî Abdulcebbar'a göre teslîse inanmakla birlikte Meryem'e ilâhlık atfetmeyen grup ise, Nesturîlerdir. Zira onlar, Meryem'in ilâhlığına karşı çıkmışlar, onun Mesîh İsa'nın sadece insanî yönünü doğurduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre Meryem, Tanrı değil insan olan İsa'yı doğurmuştur.¹¹¹ Kur'ân ise sadece teslîsi reddetmemiş, aynı zamanda teslîste tevhîd iddiasıyla uknûmları farklı farklı ele alarak Baba'yı ayıran Hristiyanlara da “Şüphesiz Allah için üçüncüsüdür diyenler kâfir olmuşlardır. Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur”¹¹² ifadesi ile karşı çıkmıştır.

Ayrıca kelâmcılara göre Meryem'i ve Hz. İsa'yı ilâhlaştıran ya da Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds olmak üzere üç ilâhın varlığına inanan Hristiyan gruplar arasındaki fark, Kur'ânî açıdan çok önemli değildir. Zira Kur'ân'da esas olan, mutlak tevhîd inancı ve Allah'tan başka herhangi bir şeyi ilâhlaştırma ile oluşan şirkin reddedilmesidir.¹¹³ Bu açıdan tüm insanları tevhîde çağırmayı amaçlayan Kur'ân'da, teslîs anlayışına mücmel, netice ve pratikteki Hristiyanların uygulamaları esas alınarak değinildiği de söylenebilir.

¹¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 145.

¹¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 146 vd..

¹¹² el-Mâide 5/73.

¹¹³ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 145 vd..

Kur'ân'ın reddettiği konulardan birisi de Yahudilerin Hz. İsa'yı öldürdükleri veya astıklarına dair iddialardır.¹¹⁴ Kur'ân, bu iddialar karşısında Meryem oğlu İsa'yı hiç kimsenin öldürüp asmadığını,¹¹⁵ onu tanrılaştıranların kâfir olduklarını,¹¹⁶ Allah'ın, Meryem oğlu İsa Mesîh'i, annesini ve bütün yeryüzündekileri öldürmek istediğinde O'na kimsenin engel olamayacağını açıklamıştır.¹¹⁷ Ayrıca konuyla ilgili âyetle yalnız “*Allah Meryem'in oğlu Mesîh'i helak etmeyi dilerse*” denilmeyip, annesinin ve yeryüzündeki diğer varlıkların da zikredilmiş olmasından, Allah dışında insanlar da dahil tüm varlıkların fânî oluşuna işaret edilmektedir.

Netice olarak Hz. Peygamber dönemi Arabistan'da yaşayan Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki ilişkiler, Kur'ân'a göre şekillenerek dinî davet mâhiyetinde gerçekleşmiş, mektuplar ve yapılan İslâm'a davet faaliyetleriyle insanlar, doğru tevhîd anlayışı için düşünmeye ve kendileri için daha hayırlı olan İslâm'a çağırılmıştır. Bu bağlamda yüzden fazla topluluk ile anlaşmalar yapılmış, Müslümanların giderek hâkimiyet kazanması ile de önceden birbirine karşı düşmanca duygular besleyen farklı din ve ırklara sahip topluluklar, güven içinde yaşama ortamı elde etmişlerdir.

III. Hz. Peygamber Sonrası Müslüman–Hıristiyan İlişkileri

Hz. Peygamber'in vefatından sonra (ö. 11/632), yerine geçen halifeleri döneminde fetihler hızlanmış, 19/640'da Suriye ve Mısır, 25/646'da Kuzey Afrika kontrol altına alınmış, 91/711'de de İspanya, Cebel-i Tarık'tan geçen İslâm orduları tarafından alınmıştır. Nitekim özellikle ikinci halife Hz. Ömer'in (ö. 23/644) idaresi altında (12-23/634-644) bir genişlemenin olduğu açıkça fark edilmekte ve bu durum yüz yıl kadar sürmektedir. Tarih süreci içerisinde İspanya'nın batı bölgelerinin çoğu ele geçirilmiş, Fas'tan Mısır'a kadar Kuzey Afrika fethedilmiş, Suriye'nin kuzey bölgeleri ve Şam Emevîlerin (40-132/661-750) merkezi olmuş, bununla birlikte Bizans İmparatorluğunun yayılma stratejisinden ötürü Küçük Asya, sürekli kontrol altında tutulamamıştır. Yine bu dönemde İran'ın batı bölgeleri fethedilmiş, böylece

¹¹⁴ en-Nisâ 4/157.

¹¹⁵ en-Nisâ 4/157.

¹¹⁶ el-Mâide 5/17.

¹¹⁷ el-Mâide 5/17.

Irak, İran, Orta Asya'nın merkezi durumunda olan Buhara ve Semerkant ile Pencap Müslümanların eline geçmiştir.¹¹⁸

Yapılan fetihler nedeniyle daha da yoğunlaşmaya başlayan Müslüman-Hristiyan ilişkilerinde, halifeler, genel olarak Hz. Peygamber'in Hristiyanlara karşı uygulamalarını ve Kur'ân'ın cizye emrini,¹¹⁹ örnek almışlardır. Sözelimi Necrân'da Müslüman olanlar, İslâm'a sadık kalırken, Hristiyanlıkta devam edenler, Hz. Ebû Bekir ile anlaşmayı yenilemişler, ancak daha önce Hz. Peygamber ile yaptıkları sözleşme kuralları aynen geçerli sayılmıştır. Hz. Ömer döneminde de benzer hükümleri içeren anlaşmalar devam ettirilmiştir.¹²⁰

Hz. Ömer'in kumandanı olan Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın (ö. 18/639) Şam'daki Hristiyanlarla yaptığı barış anlaşması, cizye ödenmesi, şehirlerin içinde ve taşrada bulunan kilise ve havraların yıkılmaması, kanlarının akıtılmaması can ve mal emniyetinin sağlanması, bu memleketlere saldıracak düşmanlarla savaşılması; ancak yeni kilise ve havraların yapılmaması gibi maddeleri içermektedir.¹²¹ Hristiyanlara verilen dinî düşüncelerini ifade özgürlüğünün yanı sıra, siyasî bazı durumlar nedeni ile Hz. Ömer tarafından bir takım tedbirler de alınmıştır. Sözelimi tefecilikle uğraşmaları ve hıyanetlerinin tespiti nedeniyle Hz. Ömer, Necrânlı Hristiyanları Kûfe tarafına sürmüştür (20/641). Ancak sürülen bu kişiler, Necrânlı Hristiyanların tamamı değil, içlerinden hıyanetleri tespit edilmiş olanlardır. Bununla birlikte kendilerine tazminat verilmiş, Irak'ta çalışıp ikamet edecekleri yer ve arazi gösterilmiş, onlar da buraya Necrân adını verdikleri yerleşim yerini kurmuşlardır.¹²²

Hz. Ömer'in diğer bir uygulaması, sınır boyunda bulunan Benî Tağlib Hristiyanlarının Bizans'a sığınmalarından endişelenerek, onları, cizye yerine iki kat zekat vermekle mükellef tutması ve Hristiyanlık propagandası yapmamalarını

¹¹⁸ el-Belâzûrî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892), **el-Buldân ve Fütuhuhâ ve Ahkâmuhâ**, thk. Süheyl Zekkar, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992, s. 171, 172, 173; John C. Lamoreaux, "Early Eastern Christian Responses to Islam", in the book: **Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays** by John Victor Tolan, Routledge, New York 2000, s. 6; W. Montgomery Watt, "Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions", **Review of Faculty of Theology University of Oslo**, Digital Archive: <http://www.tf.uio.no/lo/lck/watt0191.html>; London: Routledge 1991, s. 59-88.

¹¹⁹ et-Tevbe 9/29.

¹²⁰ İbn Kayyûm el-Cevziyye, **Ahkâmu Ehli'z-Zimme**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983, II/662, 663; İbn Kesîr, **Bidâye**, VII/ 67.

¹²¹ İbnü'l-Cevzî, **Ahkâmu Ehli'z-Zimme**, II/662, 663; İbn Kesîr, **Bidâye**, VII/ 67.

¹²² Ebû Yusuf, **Kitabu'l-Harac**, s. 40; Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, I/624.

istemesisidir.¹²³ Ayrıca zimmîlerin bellerine kalın kemer (zunnâr) bağlamalarını ve Müslümanlardan ayırıcı kıyafet giymelerini valilerine yazarak istemiştir.¹²⁴

Hiz. Ömer'in, vefatı öncesi tavsiyelerinden birinin “benden sonra yerime gelecek halifeye, yapılan akitler gereğince, zımmilere haklarının tam olarak verilmesini, can ve mallarının emniyeti uğrunda gerekirse savaşılmamasını, gücünü aşan yükler yüklenmemesini tavsiye ederim...” olduğu nakledilmiştir.¹²⁵

Bir dönem Hristiyanlarla olan ilişkiler daha da ileri bir boyut almış, devlet idaresi ile ilgili görevlere getirildikleri dahi olmuştur.¹²⁶ Nitekim, tarih kaynaklarında, Hiz. Muâviye'nin sarayda, Hristiyanlara da görev verdiği ve bu uygulamaların Ömer b. Abdülaziz (88-101/707-720) devrine kadar sürdüğü nakledilmiştir.¹²⁷ Sözelimi Amr b. Âs'ın, 18/639 yılında Antakya Nesturî patriği I. Yuhanna ile başlattığı dinî tartışmalar, Emevîler döneminde daha da gelişmiştir. Emevîler devrinin en önde gelen Hristiyan müdafaacısı, Suriyeli Yuhanna ed-Dımişkî'dir (John of Damascus, ö.127/741).¹²⁸ İslâm'ı sapık bir Hristiyan mezhebi

¹²³ İbn Cevzî, **Ahkamu Ehli'z-Zimme**, I/75 vd..

¹²⁴ Ebû Yusuf, **Kitabul-Harac**, s. 120.

¹²⁵ Ebû Yusuf, **Kitabul-Harac**, s. 204.

¹²⁶ Sözelimi Hristiyan olan Mansûr b. Sarjun, Şam'ın fethinden sonra İslâm Ordusunun ihtiyaçlarını karşılamakla görevlendirilmiştir. Bu görev uzun müddet bu ailenin elinde kalmıştır. Yine Buhtîşû sülalesi, Abbâsiler döneminde hekimlikleriyle ün yapan Nesturî bir Hristiyan ailesidir. Bu aileden, Curcis b. Cibrâil'in (ö. 152/769) kaynaklarda Künnâş adıyla Süryânca bir tıp kitabı yazdığı, bu kitabın daha sonra Huneyn b. İshak tarafından Arapçaya tercüme edildiği, Ebû Bekir er-Razî'nin bu kitaptan iktibaslar yaptığı söylenmektedir (bkz. İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk (ö. 385/995), **el-Fihrist**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1978, s. 365; İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ**, s. 256; Ziriklî, Hayreddin (ö. 1396/1976), **el-A'lâm: Kamusu Terâcim**, Dâru'l-İlm, Beyrut 1984, II/146; Hasan Doğruyol, “Buhtîşû”, **DİA**, VI/378). Curcis b. Cibrâil'in oğlu olan Buhtîşû b. Curcis (ö. 185/801), yine Halife Hârûn Reşid zamanında saray doktorluğu yapmış Künnâşu'l-Muhtasar ile Kitâbu't-Tezkire adlı iki eser yazmıştır (bkz. Ziriklî, **A'lâm**, II/44). Yine bu aileden gelen Cibrâil b. Ubeydullah (ö. 396/1006), İslâm literatüründe peygamberlerle filozofları bir arada anlatan ilk eser olarak zikredilen *el-Mutâbaka beyne Akvâli'l-Enbiyâ' ve'l-Felâsife* adlı kitabı ve daha pek çok eseri kaleme almıştır (bkz. İbn Nedim, **Fihrist**, s. 358; Ziriklî, **A'lâm**, II/111; Hasan Doğruyol, “Buhtîşû” **DİA**, VI/379).

¹²⁷ İbn Nedim, **Fihrist**, s. 357.

¹²⁸ Rum Hristiyanlarından Sergun/Sergius/Şarjun b. Mansur'un oğlu olan Yahya veya Yuhanna ed-Dımişkî el-Kâdis (St. Jean Damascene/John Damascus), şark kilisesinin en ünlü şahsiyetlerinden birisi olduğu gibi, Hristiyan âleminin de büyük teologlarından sayılmaktadır. Yuhanna Dımişkî'nin Babası Sergun, Hiz. Muaviye'nin ve ondan sonra gelen 4 halifenin Maliye Bakanlığını yapmıştır. Emevî sarayında halife olmadan önce Yezid'in arkadaşı olarak büyümüş olan Yuhanna Dımişkî de Baba mesleğini sürdürmüştür. Fakat daha sonraki devirlerde Yuhanna bu yüksek memuriyeti terk etmiş, Manastır hayatına girmiş ve zamanını Hristiyan ilâhiyatı ile ilgilenerek geçirmiştir (Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Luvis, **Müncid**, s. 753 vd.; Andrew Louth, “St John Damascene: Tradition and Originality” in **Byzantine Theology**, Oxford University Press England 2002, s. 3, 4; Kemal Işık, **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, s. 38 vd.).

olarak tanımlayan ilk kişi odur. Yuhanna, uzantıları günümüze kadar gelen, İslâm aleyhtarı tartışmacıların atası olması nedeniyle¹²⁹ Hristiyan dünyası için önemli bir şahıstır. Nitekim o, Doğu kilisesinin temel taşı olmuştur ve Thomas Aquinas'ın '*Jumna Teheologiae*' adlı eseri Batı kilisesi için ne değere sahipse, onun '*The Orthodox Faith*' adlı eseri de Doğu kilisesi için o derece önemlidir. Onun ilâhileri günümüzde de kiliselerde okunmaktadır. Yuhanna Arapçayı bilen, Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in hayatına yabancı olmayan bir kişidir. Bununla birlikte o, manastıra çekilmeden önce -babası ve dedesi gibi- Emevîlerin ilk yıllarında yönetici kadrosunda çalışmıştır. İslâm'ı daha çok sözlü olarak eleştirmeyi tercih eden Yuhanna'nın başlattığı bu eleştiri faaliyeti, daha sonraki İslâm karşıtı tartışmaların ilk safhasını oluşturmaktadır. Bu konu hakkında önemli bir ayrıntı da, onun bu çalışmalarını İslâm'ın hâkim olduğu bir ülkede yapmasıdır. Yani onun tavırları, Hristiyanların İslâm ülkesinde dinlerini savunma özgürlüğüne sahip oldukları gibi İslâm'ı eleştirme özgürlüğüne dahi sahip bulunduklarını gösteren bir durumdur.¹³⁰

Yuhanna'nın 'Mesîh'in ulûhiyeti' ve 'beşerî irâde' konusunda, Hristiyanlığı müdafaa eden ve Müslümanların bir takım görüşlerini tenkit eden birkaç eseri bulunmaktadır.¹³¹ Hristiyan doktrinlerini savunmayı hedeflediği anlaşılan Yuhanna'nın, Abdülmelik b. Mervân'ın (65-86/685-705) sarayında kaldığı dönemde, İslâmî unsurları öğrenerek Müslümanlarla yaptığı tartışmaları, kelâmı kaynakları içindeki metinler arasında günümüze kadar gelmiştir. Yuhanna Müslümanlarla tartışan Hristiyanlara yol göstermiş ve onların soruları karşısında nasıl bir tavır takınılacağını açıklamıştır. Sözgelimi Yuhanna ed-Dımışkî, Hristiyanlara, Müslümanlarla tartıştıkları esnada "eğer Allah'ın kelâmı kâdîm ise, Hz. İsa da onun kelimesi olduğu için kâdîm olmalıdır. Hz. İsa kâdîm değilse, Allah'ın kelâm sıfatı da kâdîm olamaz" şeklinde bir takım argümanlar geliştirilmesini önermiştir.¹³² Bu

¹²⁹ el-Gurâbî, Ali Mustafa, *Târihu'l-Firaki'l-İslâmiyye ve Neş'etü İlmi'l-Kelâm İnde'l-Müslimîn*, Mısır 1956, s. 136, 137.

¹³⁰ Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam The "Heresy of Ismaelites"*, University of Waterloo, E. J. Brill, Leiden 1972, s. 4-6.

¹³¹ Luvis, *Müncid*, s. 753, 754.

¹³² Michel Hayek, *Apologie et Controverses/Kitâbü'l-Burhân and el-Mesâil ve'l-Ecvibe li-Ammar el-Basrî, Dâru'l-Maşrık*, Beyrut 1986, s. 10. Mu'tezile'nin Kur'ân'ın kâdîm oluşunu kabul etmeyişinin temelinde, İsa'yı tanrılaştırma inançlarında Tanrı'nın kelimesinin kâdîmliğini esas alan Hristiyanlarla girdikleri tartışmaların önemli rolü vardır. Zira onların Kur'ân'ın mahlûk oluşu ile ilgili görüşleri, özü itibarıyla Hz. İsa'yı Tanrı'nın ezeli kelimesi olarak görme şeklinde formüle edilen Hristiyanların ilkelerinden birini reddetme amacına yöneliktir. O halde

durum kelâmcıları Allah’a nispet edilen kelâm sıfatı hakkında tartışmalara sevk etmiş, ilk defa Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742) Cehm b. Safvân (ö. 128/746) tarafından Kur’ân’ın mahluk olduğu iddia edilmiştir¹³³

Abdumelik b. Mervân’ın sarayında, değişik kültür mensuplarıyla yapılan fikrî tartışmalardan, dînî düşünce özgürlüğünün ileri boyutlarda olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bu tartışmalarda Hristiyanlar, rahatça kendi düşüncelerini savunabilmiştir. Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) devrine gelindiğinde, yönetim ile ilgili uygulamalarda Hz. Ömer’in pratikleri tatbik edilmiş, bu nedenle bir takım kısıtlamalar uygulanmış, fakat Hristiyanların dînî hayatına karışılmamıştır.¹³⁴ Yönetimle ilgili kısıtlamaların uygulanması ise, gayr-i müslimlerin toplum içindeki mevkilerini kötüye kullanmaları, Müslüman halka kaba ve sert muameleleri, haksızlık ve adaletsizlikleri gibi nedenlerden ötürüdür. Zira tarih kaynaklarında bu olumsuzluklar ile ilgili halife Mansûr’a (137-159/754-775), Mehdî’ye (159-169/775-785), Memûn’a (199-218/815-833), Mutevekkil’e (233-247/847-861), Muktedir’e (295-319/908-932)’e şikayette bulunulduğu nakledilmiştir.¹³⁵ Dolayısıyla uygulanan kısıtlamalar, dînî hürriyeti engellemekten ziyade, sosyal şartlar nedeniyledir. Bu sebeple Hz. Peygamber sonrası dönemlerde de, Müslüman – Hristiyan ilişkilerini büyük ölçüde şekillendiren ana unsurun, ilgili Kur’ân âyetleri ile bu âyetleri uygulamaya koyan Hz. Peygamber’in ve halîfelerin metot ve davranışları olduğu söylenebilir.

Mu’tezile’nin bu konudaki iddiaları, Hristiyanlığın ‘tecessüd’ (Tanrı’nın İsa’nın bedenine hulûl etmesi/incarnation) inancına bir karşı çıkıştır. (bkz. Muhammed Ammara, **Mu’tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu**, (çev. Vahdettin İnce), Ekin Yay., Ankara 1996, s. 89; Henry Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, (çev. Hüseyin Hatemî), İletişim Yay., II. Baskı, İstanbul 1994, s. 212; Muhammed Ebû Zehrâ, **İslâm’da İtikâdî-Siyâsî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi**, (çev. Sıbgatullah Kaya), Şûrâ Yay., İstanbul 1998, s. 166; Yaşar Kutluay, **İslâm ve Yahudi Mezhepleri**, Anka Yay. İstanbul 2001, s. 37, 38).

¹³³ Saffet Sarıkaya, **İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler Tarihi**, Isparta 2001, s. 140.

¹³⁴ İbn Cevzî, **Ahkâmü’z-Zimme**, II/742.

¹³⁵ Ignaz Goldziher, “Ehl-i Kitab’a Karşı İslam Polemiği”, (çev., Cihat Tunç), **AÜİFD.**, IV/1980, s. 154, 155; David Thomas, “The Doctrin of the Trinity in the Early Abbasid Period”, in the book: **Islamic Interpretations of Christianity**, ed., Lloyd Ridgeon, Curzon Press, Richmond 2001, s. 78, 79; Ahmed Emin, **Duha'l-İslâm**, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1933, s. 343.

IV. Hristiyan Teolojisinin İslâm Kelâmına Konu Olması

Hız. Peygamber döneminde ve onu takip eden erken dönemlerde kelâmî nitelikli tartışmaların yaşanmadığı bilinmektedir. Ancak İslâm'ın doğuşundan itibaren Müslümanların diğer din mensuplarıyla ilişki kurmaları, fetihlerin genişlemesi nedeniyle, spesifik nitelikli tartışmaların ötesinde, kültür ve inançların karşılaştırılması boyutlarına ulaşmıştır. İslâm dünyasının sınırları içine giren çeşitli fikir akımları, özellikle hicrî ikinci yüzyılın başlarından itibaren, Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunu da tartışma gündemine getirmiştir. Bu süreç içerisinde İslâmî disiplinler gelişmiş, bunlar arasında kelâm ilmi de diğer ilimlerden ayırıcı özellikleriyle kendi sınırlarını çizerek belirginleşmeye başlamıştır.¹³⁶ Tevhîd anlayışının muhafaza edilebilmesi amacıyla, kelâm kitaplarında diğer ilâhî dinlerin Tanrı anlayışları konu edilmiş, böylece İslâm'ın inanç esaslarını ispat etmek ve muhalif görüşleri reddetmek amacıyla ortaya çıkan kelâm ilmi, diğer İslâmî ilimler arasında, yabancı inanç ve akımlarla en fazla ilgilenen bir disiplin konumuna gelmiştir. Hristiyanlığın İslâm kelâmına konu olan yönünün ise, tevhîdi bozması bakımından teslîs anlayışları ve Hız. İsa'ya ulûhiyetin izafe edilmesi gibi merkezlerde toplanmış olduğu söylenebilir.

Müslümanların Hristiyanlıkla entelektüel anlamda ilk karşılaşması, imparatorluğun Ortodoks Kilisesi yani Melkâîlerden ziyade, Arabistan, Mısır, Suriye ve Mezopotamya'daki Hristiyan nüfusun çoğunluğunu oluşturan Nesturî ve Ya'kûbî toplumları kapsamaktadır. Nitekim Emevî döneminin sonuna kadar bu Süryânî ya da Kıptî Hristiyanlar, Müslümanlar nezdinde Hristiyanlık inancının sözcüsü konumunda olmuşlardır.¹³⁷

İslâm'ın Ortodoks Hristiyanlıkla yani Melkâîlerle ilk karşılaşması ise, yedinci yüzyıldan itibaren Araplarla Bizans imparatorlarını karşı karşıya getiren savaş alanlarında gerçekleşmiştir. Böylece karşı karşıya gelen her iki medeniyet,

¹³⁶ Muhammed el-Behiy, **İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü**, (çev., Sabri Hizmetli), Fecr Yay., Ankara 1992, s.31- 32; W. Montgomery Watt, **Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık**, (çev., Turan Koç), İz Yay., İstanbul 2002, s. 19. Kelâm, en esaslı şekliyle bir ilim olarak, Harun er-Reşid'in hilafeti zamanında (170-193/786-809) teşekkül ettiği söylenebilir. Mütakellim isminin, daha erken bir tarihte kullanılmış olmasına rağmen, görüşlerini bir fikir çatısı altında toplayabileceğimiz ilk şahıslar Harun devrindedir (bkz. W. Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, (çev. Ethem Ruhi Fırlalı), Şato Yay., İstanbul 2001, s. 230).

¹³⁷ John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", (çev. Fuat Aydın), **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 6/2002, s. 21.

büyük ölçüde kendilerine özgü dinî inançları tarafından şekillendirilmiştir. Müslümanlar, Teslise inanan Hristiyanları tevhîde davet ederken; Teologlar da, Yuhanna ed-Dımişkî örneğini takip ederek, İslâm'ı 'Deccâl'in öncüsü' ve Müslümanları 'Tanrı'yı parçalayanlar' olarak nitelemiştir.¹³⁸

Yuhanna'nın teolojik delillerini, ömrünün sonuna doğru kendisine öğrenci olan meşhur Theodor Ebû Kurra (ö. 204/825)¹³⁹ geliştirmiş ve sonraki yıllarda Müslüman-Hristiyan tartışmaları bu fikirlerde merkezleşmiştir. Melkâî Theodor Ebû Kurra ve Ya'kûbî Ebû Râita'nın çalışmalarına ilaveten, '*Kitâbu'l-Burhân*' ile '*Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Ecvibe*' adlı eserleri kaleme alan¹⁴⁰ Nestûrî Ammâr el-Basrî de (ö. 210/825) dönemin önemli diğer bir teoloğudur. Yahudi yazar, Nisibis'li Hristiyan Nonnus (Nânâ)'ın öğrencisi olarak bilinen Dâvud b. Mervân el-Mukammis'in (ö. 247/862) teoloji çalışmasının Arapça metninin de yayımlanmış olması, Yahudilik açısından da Hristiyanlığın nasıl konu edildiğinin tespiti için imkân sağlamaktadır. Nitekim eserin muhakkiki Sarah Stroumsa, Kâsım b. İbrâhim gibi Müslüman kelâmcılar ile Mukammis'in Hristiyanlığa karşı öğretilerinin pek çok benzerliklere sahip olduğuna işaret etmektedir.¹⁴¹

Müslümanlar tarafından sistematik ve belli bir metoda dayalı olarak Hristiyanlığın sorgulanmasının, hicrî üçüncü, milâdî dokuzuncu yüzyıla tekabül eden ilk dönem kelâmının oluşması ile başladığı söylenebilir. Bu dönemdeki yazmalar, oldukça ciddî ve ayrıntılı bilgiler içermektedir. Neredeyse her kelâmcı, dinî boyutta az ya da çok diğer inanç mensuplarıyla tartışmalara girmiş, bu durumdan Hristiyanlık da fazlasıyla nasibini almıştır.¹⁴²

İlk dönem ile ilgili Hristiyanlığı konu etmiş kelâmî eserlerin pek çoğu kayıptır. Bununla birlikte mevcut olanlarından kelâmın teşekkül döneminin oldukça ciddî fikir hareketlerine sahne olduğunu anlamak güç değildir. Nitekim tarih

¹³⁸ John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", s. 22, 23.

¹³⁹ Theodor Ebû Kurra, IX. asrın başında Harran piskoposudur. Birçok dinî tartışmalara girişmiştir (bkz. İbn Nedim, **Fihrist**, s. 349; Kehhale, Ömer b. Rıza b. Muhammed Râgıb, **Mu'cemu'l-Müellifin**, Dâru İhyâu Turasu'l-Arabî, Beyrut ts., III/89).

¹⁴⁰ Michel Hayek, **Apologie et Controverses**, s. 7, 10, 11.

¹⁴¹ al-Mukammis, Dawud ibn Marwan, **Twenty Chapters: Ishrûn Maqâla**, Edited, Translated and Annotated by Sarah Stroumsa, Brill Academic Publishers, Leiden 1989, s. 129, 159, 160, 166, 172-3, 197, 204, 240, 255.

¹⁴² David Thomas, **Anti Christian Polemic in Early Islam**, Cambridge University, Cambridge 1992, s. 31.

kaynaklarında yer aldığı üzere, Mu'tezile kelamcılarında Dırâr b. Amr (ö. 200/815), Hafs el-Ferd (ö. 195/810), Bısr b. Mu'temir (ö. 210/825) gibi çoğu düşünürün, Teodor Ebû Kurra (ö. 210/825), Ammâr el-Basrî (ö. 210/825) ve diğer teologların görüşlerini sorgulayan eserler kaleme aldıkları nakledilmiştir. Yine İbn Nedîm (ö. 385/995), Ebû'l-Huzeyl Allâf'ın (ö. 225/840) Nesturî olan Ammâr el-Basrî'ye cevap niteliğinde bir eser yazmış olduğundan bahsetmektedir.¹⁴³ Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854) ile Nazzâm (ö. 220/835) ise sadece Hristiyanlığı değil aynı zamanda Yahudiliği de konu edinen, Tevrat ile İncil'in mukayesesini yapan bir eser yazmıştır.¹⁴⁴

Günümüze ulaşarak bulunduğu zamanın bir portesini çizen başlıca ilk dönem eserleri ise Ebû İsa el-Varrâk ile Ali b. Rabbân et-Taberî'ye aittir. Yine Câhız'ın (ö. 255/869) *el-Muhtar* adlı eseri ile Ebû'l-Kâsım İbrahim b. Hasenî el-Ressî'nin (ö. 246/860) *Reddiye*'si, Abbâsi halifelerinden Me'mun (198/813-218/833) döneminde yaşamış olan Ebû Hâşim ile Abdulmesîh el-Kindî'nin birbirlerine karşı yazmış olduğu risaleler,¹⁴⁵ ilk dönem düşünürlerin Hristiyanlığı nasıl ve hangi metotları kullanarak sorguladıklarını inceleme açısından oldukça önemli kaynaklardır.

Ebû İsa el-Varrâk, Ali b. Rabbân, Câhız, Hasan b. Eyyûb, Kâdî Abdulcebbar ve Bâkılânî başta olmak üzere ilk dönem kelâm eserlerindeki Hristiyanlığa dair bilgileri inceleyen günümüz batılı araştırmacıları, kelâmcıların, Teologların İslâm hakkında olduğunun aksine, Doğu Hristiyanlığının ilkelerine oldukça iyi vakıf olduklarını kabul etmektedirler. Aynı ortamda yaşamaları, karşılıklı münazaralarda bulunmaları yanı sıra, ayrıca ilk dönem kelâmcılarının içinde bazısının Hristiyanlıktan İslâm'a geçmesi, onların bu dine vakıf olmalarını kolaylaştıran başlıca etkenlerden olmuştur.¹⁴⁶

İslâm dininin, semâvî olması şartıyla diğer din mensuplarına gösterdiği serbestlik ve onlara kendi inançlarını yaşama hakkı tanınması, Hristiyanların da İslâm'ın eleştirisine dair eserler kaleme almasını kolaylaştırmıştır. Bu eserlerin ilhâm

¹⁴³ İbn Nedîm, **Fihrist**, s. 204.

¹⁴⁴ İbn Nedîm, **Fihrist**, s. 216; David Thomas, **Anti-Christian Polemic in Early Islam**, s. 32.

¹⁴⁵ David Thomas, **Early Muslim Polemic Against Christianity: Abu 'Isa Al-Warraq's 'Against the Incarnation**, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 5.

¹⁴⁶ David Thomas, **Anti-Christian Polemic in Early Islam**, s. 11, 31, 44, 47; John C. Lamoreaux, "Early Eastern Christian Responses to Islam", s. 11.

kaynağı İslâm'a karşı reddiye literatürünü başlatan Yuhanna ed-Dımişkî'dir. Daniel J. Sahas ve John Meyendorff, Yuhanna'nın manuskript geleneğine dair tenkitli analizlerinde, onun ismiyle ilişkilendirilen ve İslâm'ı ele alan başlıca şu çalışmalardan bahsedilebileceğini açıklamışlardır:

1. Yuhanna'nın temel çalışması olan *Bilginin Kaynağı* adlı eserinin bir kısmı olan, sapkınlar kataloğu niteliğini taşıyan *De haeresibus* adlı bölüm. Söz konusu bölümde İslâm, Hristiyan bir sapkınlık olarak incelenmiştir.¹⁴⁷

2. *A Dialogue between a Saracen and a Chrisitan* adlı eseridir ve John of Damascus adıyla iki kere; bir kez Lequien ve bir kez de Gallandus tarafından basılmış ve her iki baskı da Migne'de yayınlanmıştır. Ancak bu edisyonların her birinde, iki orijinal *opuscula*'nın, bir birinin aksi yerlerde olmasından ve bu durum, Dımişkî'nin manuskript geleneğine aykırı bulunduğu için, daha sonraki müstensihler, eserin Yuhanna'nın öğrencisi, Ebû Kurra'ya ait olabileceğini belirtmişlerdir.¹⁴⁸

3. Bir diğer eser Ebû Kurra'ya atfedilir; ancak bununla beraber eserin “Yuhanna ed-Dımişkî'nin Şifâhî Öğretisine Göre” adını taşıması, gerçek yazarın Ebû Kurra olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.¹⁴⁹

4. Kesin olmamakla birlikte Yuhanna'ya atfedilen İslâm karşıtı dördüncü metin ise, henüz incelenmemiş ve basılmamış olan Arapça bir reddiyedir (*Refutation*). Bütün bu metinler içinde İslâm'a dair olanlardan tek güvenilir olanın *De Hearesibus* olduğu söylenebilir. Ancak bu örnekte bile, onun sahlılığıyla ilgili şüpheler dile getirilmiş ve araştırmacılar tarafından, Kur'ân'dan iktibasların, daha sonra ilave edilmiş olabileceği üzerinde durulmuştur.¹⁵⁰

Yuhanna'dan sonra İslâm'a karşı yazılan polemik tarihinde iki isim, özellikle zikredilmeyi hak etmektedir. Bunlardan birincisi, sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Müslümanların yaşadığı bölge olan Suriye'de yaşayan ve Arapça konuşan Piskopos Theodor Ebû Kurra; diğeri ise, Photius'un arkadaşlarından olan Nicetas Byzantium'dur. Çok farklı tarzlarda ve farklı konumlarda yazmış olmalarına

¹⁴⁷ Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 11.

¹⁴⁸ Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 65; John Meyendorff, “Bizans'ın İslâm Anlayışı”, s. 24.

¹⁴⁹ John Meyendorff, “Bizans'ın İslâm Anlayışı”, s. 24, 25.

¹⁵⁰ John Meyendorff, “Bizans'ın İslâm Anlayışı”, s. 25 vd.

rağmen her ikisi de, İslâm hakkında Yuhanna'dan daha fazla bilgi sahibidirler. Ebû Kurra'nın, Müslümanlarla iç içe yaşadığı, Nicetas'ın ise, bütün Kur'ân metnini tetkik ettiği anlaşıldığı için, İslâm hakkında bilgi bakımından Yuhanna'dan daha ileri sayılabilirler.¹⁵¹

Ebû Kurra, eserlerini hem Grekçe hem de Arapça yazmıştır. Hatta araştırmacılar, Grekçe olan eserlerini önce Arapça yazıp daha sonra bu dile çevirmiş olabileceğini de nakletmektedir.¹⁵² Onun elli iki kısa Grekçe risalesinden çoğu, yazar tarafından karşılaşılan farklı sapkınlarla (Nesturîler, Ya'kûbîler) diyaloglar şeklinde kaleme alınmış ve geri kalan on yedi tanesi ise, İslâm'a yöneltilmiştir. Onun bu kısa eserleri, sekizinci yüzyıl Hristiyanlarının İslâm'a bakışlarının gerçek doğasının ne olduğunun tespitine katkıda bulunması bakımından oldukça önemlidir.¹⁵³

Teodore tarafından ele alınan teolojik konulardan birçoğu, dönemin diğer bir teologu olan Nicetas Byzantium (ö. 299/912) tarafından yazılan ve İmparator III. Michael'e ithaf edilen hacimli eserde de konu edinilmiştir. Ancak Nicetas, İstanbul'da yazmaktadır ve muhtemelen bir Müslüman'la asla konuşmamıştır. Kur'ân'ı tenkît amaçlı incelemiş, Kur'ân tercümelerinden sûre isimlerini ve numaralarını vermek suretiyle iktibaslar yapmıştır. Eseri iki bölümdür:

1. Esas olarak Teslis doktrini üzerine yoğunlaşan, Hristiyan inancının savunmacı bir yorumu.¹⁵⁴

2. Otuz bölüm halinde Kur'ân'ın sistematik bir reddi.¹⁵⁵

Nicetas'ın eseri, Photius etrafından toplanan ve Caesar Bardas ve III. Michail'in sarayı tarafından finanse edilen teologlar çevresinin İslâm'a bakışını yansıtması bakımından önemlidir. Zira eser, yeni inancı reddetme görevinin verildiği dokuzuncu yüzyılın bir Bizanslı entelektüeli üzerine İslâm'ın bıraktığı etkiyi yansıtmaktadır.¹⁵⁶

¹⁵¹ John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", s. 29.

¹⁵² Theodor Ebû Kurra, **Meyâmiri Thâûdûrus Ebî Kurra**, Usqf Harrân, thk. el-Havrî Kustanîn, Matbaatu'l-Fevâid, Beyrut ts., s. Mukaddime 4 vd..

¹⁵³ Abû Qurra, Theodor Opuscula, MPG XCIV, 1596-1597; XCVII, 1461-1609 künyeli eserin 1528CD bölümünden nakille John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", s. 30.

¹⁵⁴ Nicetas of Byzantium, Confutatio Falsi Libri Quem Scripsit Mohamedes Araps, MPG, CV, 669-805'in 673-701. paragraflarından naklen John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", s. 31.

¹⁵⁵ Nicetas, Confutatio, 701-805'den naklen John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", s. 31.

¹⁵⁶ Nicetas, Confutatio, 776B 'dan naklen John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", s. 32.

Dönemin önemli teologlarından birisi de Nesturî Hristiyan Ammâr el-Basrî'dir (ö. 210/825). Diğer İslâm'a karşı Hristiyan polemiklerinin genel tutumu gibi, onun da Arapça olarak kaleme aldığı, '*Kitâbu'l-Burhân*' ile '*Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Ecvibe*' adlı eserlerindeki genel tavrı bütünüyle savunmacıdır. Hristiyanları, "Tanrı'yı parçalayanlar" oldukları şeklindeki suçlamaya karşı savunur; Hristiyan inançlarını desteklemek için Kur'ân'dan da iktibaslarla bulunur ve Ebû Kurra gibi,¹⁵⁷ Hristiyanların birbirinden farklı inançlara sahip olmalarının, sapkınlıklara ve mezheplere ayrılışlarının onların tutarsızlıklarının delili olduğu şeklindeki iddiayı reddeder. Müslümanlara ahlakî gevşeklik isnadında bulunarak, eleştirilerde bulunur. Nitekim bu tutum, hemen her Hristiyanî polemikte, Tanrı'nın vahyedilmiş bir dini olduğu şeklindeki İslâm iddiasına yöneltilen standart Hristiyan itirazı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁵⁸

Dönemin diğer önemli teologları arasında Nesturî patriği olan Catholicus Timothy (ö. 207/823), Ya'kûbî olan Ebû Râita (ö. 236/850), Saîd b. Batrîk (ö. 328/940) Eutychios of Alexandria (İskenderiyeli) (ö. 349/960), Yahya b. Adî (ö. 363/974), Yahya el-Antâkî (ö. 422/1030) zikredilebilir.¹⁵⁹ Sözgelimi Hristiyanlığa karşı yapılmış olan sorgulamalar karşısında savunmacı özelliği ile tanınan Yahya b. Adî,¹⁶⁰ Varrâk'ın Hristiyanlığa karşı yazdığı esere¹⁶¹ cevap verme ihtiyacı hissetmiş

¹⁵⁷ John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", s. 44.

¹⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ammâr el-Basrî, *Kitâbu'l-Burhân*, thk. Michel Hayek, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986; a. mlf., *Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Ecvibe*, thk. Michel Hayek, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986.

¹⁵⁹ H. Sidney Griffith, "Christian Self Definition in The World of Islam", *Studies into the Christian Arabic Heritage*, Editor Teule H.G.B., Ebied R.Y, Uitgeverish Peeters, Belgium 2004, s. 65 vd.; David Thomas, *Anti Christian Polemic in Early Islam*, s. 31; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 38 vd..

¹⁶⁰ Kindî ve Farabî'nin muasırı olan Yahya b.Adî Bağdat'ta yaşamış, zamanının büyük bir çoğunu Arap ve Türk düşünürler ile münakaşalar yaparak geçirmiştir. Aristo'nun eserlerinden büyük bir kısmını (*Topiques*, *Mantık* ve *Kitabu'n-Nefs* gibi) Arapçaya tercüme etmiş, teslis ve tecessüd inançlarını müdafaa ettiği *Makâle fi't-Tevhîd* adlı eserini yazmıştır. (bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1957, II/103).

¹⁶¹ Müslümanlar tarafından Hristiyanlığa yönelik kaleme alınan en eski ve en etkili metinlerden birisidir ve bu eserin yetkinliği dönemin diğer kelâmcıları tarafından da kabul edilmiş gözükmektedir. Eser, hakkında bir takım tereddütler dışında yeterli bilgi bulunmayan Ebû İshak Muhammed Harun b. Muhammed el-Varrâk tarafından kaleme alınmıştır. Tarihi kaynaklarda ondokuz eserinin olduğu zikredilen Varrâk'ın, heretik olarak mahkûm edildiği için olsa gerek çoğu eseri günümüze ulaşmamıştır. Teslis ve enkarnasyona reddiyeleri ise Yahya b. Adî'nin, Teybîn Ghalat Muhammed ibn Harun, Paris Bibliothèque, Catalogue des Arabes adlı eserinde geçtiği için günümüze kadar gelebilmiştir. Nitekim Yahya b. Adî'ye Hristiyanlığı savunma ihtiyacı hissettiren ve Varrâk'ın eserini diğer çağdaşlarından farklı kılan unsur, onun akılcı eleştirileri ve bu tutumunun kendinden sonra gelen kelâmcılar için bir kaynak niteliğinde kabul edilmiş olmasıdır. Özellikle Mu'tezile kelâmcıları, onu bazen eleştirmiş olmalarına rağmen,

bu maksatla Arapça *Tebyîni Ğalati Muhammed b. Hârûn* adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eserinde o, detaylı cevaplar verebilmek amacıyla Varrâk'ın argümanlarını da zikretmiş, bu durum biri teslîs diğeri enkarnasyon hakkında Varrâk'a ait iki metnin günümüzde yeniden inşasına imkân sağlamıştır.¹⁶² Yine Yahya b. Adî'nin, Hristiyanların zât-ve sıfat anlayışlarını anlatarak teslîs ve tevhîdin çelişmediğini ispatlamaya çalıştığı *Makâle fi't-Tevhîd* adlı eseri, Hristiyanlar arasında önemli bir konuma sahiptir.¹⁶³

Ebû Hâşim'in Abdulmesîh Kindî'ye karşı yazmış olduğu *Risâle*'sinde Nesturîlerden bahsetmesi esnasında 'senin ashâbın' ifadesini kullanmasından¹⁶⁴ Nesturî olduğu anlaşılan Kindî'nin yazmış olduğu eser de, bir diğeri Arapça ilk dönem Hristiyan kaynağıdır. Yine Nesturî olan Ammâr el-Basrî gibi, Eutychios of Alexandria'nın da, Melkâî Hristiyanlarının doğmalarını anlatan *Kitâbu'l-Burhân* adlı Arapça bir eseri kaleme aldığı nakledilmektedir.¹⁶⁵

Bizans imparatorları ve görevlileri tarafından Müslüman idarecilere hitaben yazılan mektuplara gelince, bunlardan birincisi ve tarihsel olarak en önemlisi, III.

eserinden istifade etmekten çekinmemişlerdir. Nitekim Varrâk hakkında sayılabilecek en eski bilgi, Hayyât'ın İntisâr adlı eserinde geçmektedir. Bununla birlikte Hayyât, İbn Râvendî'ye reddiye olarak kaleme aldığı bu eserde, Varrâk'ı onun hocası, kardeşi ve atası olarak nitelendirmiş, onu Râfizilik sempatizanı olan bir Mu'tezile düşünürü olarak değerlendirmiştir. Hatta daha sonra onun Maniheist olduğunu dahi nakletmiştir. Eş'arî, Makâlât'ın da, onun Râfizî olabileceği üzerinde durmuştur. Tarihçi Mes'udî'nin ise, *Mürûcû'z-Zeheb*'inde, Varrâk'ı Şii müellif olarak değerlendirmiştir. Ancak yapılan bu açıklamalar, özgür düşünceye verdiği önemden kaynaklanan, düşünürün kategorize edilme zorluğundan kaynaklanmış olabilir. Ayrıca söz konusu suçlamalar ne olursa olsun, bu durum onun Hristiyan teolojisine hâkim olduğu gerçeğini değiştirmez. Nitekim Kâdî Abdulcebbar, onun yetkinliğinden istifade ettiğini belirterek kendisine hayır duada bulunmuştur (bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 216; el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed (ö. 300/912), *el-İntisâr ve'r-Red ala İbni'r-Râvendî el-Mülhid/Kitabü'l-İntisâr*, thk. Albert Nasri Nader, el-Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut 1957, s. 73: 10; 108: 2; 111: 24; el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak (ö.324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., s. 109, David Thomas, *Anti Christian Polemic in Early Islam*, s. 5, 9). Kâdî Abdulcebbar tarafından da gerek Varrâk, gerekse onun öğrencisi olan İbn Râvendî, Hz. Peygamber'e bir takım yalanlar isnat ettikleri için mülhid olmakla suçlanmıştır (bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 128). Bununla birlikte yine Kâdî Abdulcebbar aynı eserinde Hristiyanlığın sorgusu üzerine yazılan eserlerden ve sahiplerinden bahsederken Varrâk'ın eserini de zikrederek genel anlamda hepsine duada bulunmuştur (bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 198).

¹⁶² David Thomas, *Anti Christian Polemic in Early Islam*, s. 3.

¹⁶³ Yahya b. Adî (ö.363/974), *Makâle fi't-Tevhîd*, thk. Semir Halil el-Yesûî, el-Mektebetü'l-Bavlûsiyye, Lübnan 1980, Mukaddime.

¹⁶⁴ Abdullah b. İsmail, el-Hâşimî, *Risâletü'l-Hâşimî ilâ Abdi'l-Mesih b. İshak el-Kindî Yed'uhû ile'l-İslâm*, thk. William Muir, et-Tekvin, Dimaşk 2005, s. 27.

¹⁶⁵ H. Sidney Griffith, "Christian Self Definition in The World of Islam", s. 67.

Leon'un halife II. Ömer'e gönderdiği bir mektubudur. II. Ömer, yalnızca üç yıl hüküm sürmüştür (98-101/717-720) ve bu yüzden de mektubun tarihi, nisbî bir kesinlikle tespit edilebilir. İman meselelerine dair III. Leon ve II. Ömer arasında bazı yazışmaların olduğu gerçeği, tarihçi Theophanes (ö. 211/817) tarafından da teyit edilmiştir. Ancak, Leon'un mektubunun orijinal Grekçe nüshası kayıptır. Kısa Latince bir versiyonu, mektubu tamamen yanlış olarak VI. Leon'a atfeden Champerius tarafından neşredilmiştir. Mektubun VI. Leon'a atfedilmesi, Krumbacher ve Eichner tarafından da sorgulanmaksızın kabul edilmiştir. Daha uzun Ermenice bir versiyon, Tarihçi Ghevond tarafından muhafaza edilmiştir. Muhtemelen Ermenice nüsha, bazı küçük ilavelerle birlikte orijinal metni, yeniden inşa etmektedir. Dokümanın önemi, bir din olarak İslâm'a reddiye mâhiyetinde yazılmış, bilinen ilk Bizans metni olmasıdır. Ayrıca ihtivâsı bakımından diğer çağdaş polemikçilerin ortaya koyduklarından daha fazla bilgi ortaya koymaktadır.¹⁶⁶

Diplomatik nezaketin diğer bir örneği, Photious ve Halife Mütevekkil arasındaki mektuplaşmada görülebilmektedir. Bu mektuplaşmanın varlığı, Photious'un yeğeni Patrik Nicholas Mystikos tarafından zikredilmektedir. Nicholas'ın kendisi de, Halifeyle politik meseleler hakkında mektuplaşmış ve mektuplarından üçü, muhafaza edilmiştir. Bu mektupların genel ihtivâsından, Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında, özellikle muhaliflerin suiistimal durumlarında, önemli derecede karşılıklı toleransa baş vurulduğu gözlemlenmektedir. Bununla birlikte aynı dönemin teologlarından İstanbul'da 292/905'de yazılan resmî olmayan Photious'un talebesi olan Kayseriye piskoposu Arethas'ın Müslümanlarla açıkça alay eden bir yazmasının olduğu da nakledilmektedir.¹⁶⁷

Yukarıdaki tespitlerden anlaşıldığı üzere sekizinci yüzyılın ilk yarısında Müslümanlarla Hristiyanlar arasında belirginleşmeye başlayan dinî tartışmalar, giderek sistemleşmeye başlamıştır. İlk tartışmalar, daha çok Kutsal Kitap'ın ve Kur'ân'ın âyetlerinden iktibaslar ile cevap üretme niteliğinde iken, daha sonra felsefi

¹⁶⁶ İngilizce tercüme, yorum ve bibliyografya için bkz. A. Jeffery, "Ghevond's Text of the Correspondence between Umar II and Leon III", *Harvard Theological Review*, 37, 1944, s. 269-332. Jeffery, *Vorsehung und Vorhenbestimmung*, s. 43-46'da mektubun dokuzuncu yüzyılın sonlarından daha erken olamayacağını düşünen H. Beck'in aksine, onun otantik olduğunu gösteren hem iç hem de dış delillerden ikna edici bir miktarını takdim eder (bkz. John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", s. 37, 38).

¹⁶⁷ John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", s. 42.

bir nitelik kazanmıştır. Sözelimi önceleri Müslümanlar Kur’ân’ın çoktanrıçılar hakkındaki “müşrikler”¹⁶⁸ terimini kullanarak, “*Ey oğul! Allah’a ortak koşma, çünkü gerçekten ortak koşmak büyük bir zulümdür*”¹⁶⁹ uyarısını esas almışlar, Hristiyanların “*Mesih Allah’ın oğludur*”¹⁷⁰ şeklindeki inançlarıyla Allah’a başka bir tanrıyı ortak ettiklerini ileri sürerek onları “müşrik” (Allah’a ortak koşan) olarak nitelemişlerdir. Hristiyanlar ise, Mesih’in Kur’ân’da Allah’ın kelimesi olarak vasıflanması nedeniyle, onun Allah’tan ayrı düşünölemeyeceğini ve Tanrı olduğunu, netice olarak Müslümanların onun Tanrı olduğunu inkar etmekle, Tanrı’yı kelimesinden eksik bıraktıklarını, O’nu sakatladıklarını iddia ederek Müslümanlara “Tanrı’yı parçalayanlar veya sakatlayanlar” lakabını takmışlardır.¹⁷¹ Ancak, zamanla tartışmalarda, giderek felsefî bakış egemen olmaya başlamış ve sorgulamalar daha da sistematize edilmeye başlamıştır.

İlk dönem kelâmının Hristiyanlıkla temasında, tartışmalarda hâkim unsur Grek felsefesi olmuştur.¹⁷² Nitekim ilk dönem kelâmcılarının tartışmaya girdiği Nesturî, Ya’kûbî ve Melkâîlerin önde gelenlerinin, Grekçeyi bildikleri ve inançlarında bulunan bazı unsurları Grekçe asıllara kadar götördükleri nakledilmektedir.¹⁷³ Zira Grek medeniyeti, felsefe alanında hakim olmuş, Milâttan önce birinci yüzyılda Yeni Eflâtuncu felsefenin çatısı altında birleşmiş olan Aristocu, Stoacı, Epikürcü ve septik düşünceler Grek hayatına yön vermeye başlamıştır. Bu felsefî sistemler, Hristiyanların kendi doktrinlerini formüle etmelerinde oldukça yoğun olarak kullanılmıştır.¹⁷⁴ Sözelimi Origen (185–254), Plotinus’un eşyanın Tanrı’dan, ışık kaynağı olan güneşten çıkışı gibi yayıldığını iddia ettiği güneş kuramından¹⁷⁵ hareketle, Baba’nın Oğlu ile ilişkisini açıklamaya çalışmıştır.¹⁷⁶

Yine Arapçaya yönelik ilk çevirilerin sahibi olarak bilinen Theodor Ebû Kurra’nın, ilk tercümeleri mantık kitaplarından oluşmaktadır. Ayrıca kesin olarak

¹⁶⁸ el-Bakara 2/99.

¹⁶⁹ Lokman 31/13.

¹⁷⁰ Tevbe 9/30, 31.

¹⁷¹ John of Damascus, De Haeresibus 101 (PG 94, 768 B)’den naklen Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 244, 245.

¹⁷² Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 94.

¹⁷³ John C. Lamoreaux, “Early Eastern Christian Responses to Islam”, s. 7.

¹⁷⁴ Mehmet Aydın, “Hristiyanlık”, **DİA**, XVII/330.

¹⁷⁵ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul 2000, s. 1112.

¹⁷⁶ J.N.D. Kelly, **Early Christian Doctrines**, Harper Collins Publishers, New York 1978, s. 126-138; Behiy, **İslam Düşüncesinin İlâhî Yönü**, s. 87-90.

belirlenememiş olmakla birlikte, tercümeleri içerisinde, Aristoteles'in kıyası konu edinen *Birinci Analitikler*'i de yer almaktadır. Nitekim Theodor'un yaptığı bu çevirilerden bir kısmını, kontrol amacıyla Huneyn b. İshak'a verdiği nakledilmektedir.¹⁷⁷

Müslümanların Hristiyanlar başta olmak üzere karşı inanç gruplarına cevap verebilme maksadıyla felsefeye yoğunlaşmaları ve onların Grek felsefesine hâkimiyetlerinin artması ile paralel olarak tartışmalar, daha da gelişerek felsefî bir şekil kazanmıştır. Bu nedenle ilk dönem kelâmcıları ile Hristiyanlar arasındaki karşıt söylemlerin sıradan basit basmakalıp ifadelerden oluşan polemiklerden ibaret olduğunu düşünmek, büyük bir yanılgı olduğu gibi,¹⁷⁸ bu faaliyetleri sadece Grekçe ve Süryânca asıllı metin, metot veya terminolojilerin Arapçaya tercümesinden ibaret saymak da doğru değildir.¹⁷⁹ Helenistik kozmoloji hakkında Sokrat öncesi kozmolojiye uzanmayı başarmış olmaları nedeni ile Kelâmcıların sorgulamalarında felsefenin de etkisi oluşmuştur. Sözelimi Harun Reşid'in halifesi Yahya el-Bermekî (ö. 187/803), Müslim ve gayr-i müslim olan düşünürleri bir araya toplayarak onları mubahase ettirmiştir. Sünnî kelâmcılardan Ali b. Heysem, Ebû Mâlik Hadramî, Şia'dan Hişam b. Hakem, Fadl b. Nevbaht, Mecûsîlerden Salih b. Kuddûs, Mu'tezile'den Ebû'l-Huzeyl ve Nazzâm, Hristiyanlardan özellikle Nesturîler, Arap Filozofu Kindî, Yahudi ve Deysânî alimleri gibi önemli düşünürler, Hişam b. Hakem başkanlığında toplanarak münazaralarda bulunmuşlardır. Haftanın Salı günleri, Halife Me'mun da bu toplantıya katılmayı adet etmişti. Öğle yemeğinden sonra başlayan mübahase, akşama kadar devam ederdi.¹⁸⁰ Bu bağlamda kelâmcıların fikir ve mübahasede üstünlükleri¹⁸¹ ve bilgiye din eksenli bakmaları, kendilerine özgü farklı bir düşünce metodunun ortaya çıkmasına neden olmuş, böylece ortaya çıkan İslâmî kelâm düşüncesi bir orijinallik kazanarak, önceki felsefî görüşleri taklit değil,

¹⁷⁷ Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer Oxford 1962, s. 68, 78, 82; De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, (çev. Yaşar Kutluay, Hüseyin Yurdaydın), AÜİF., Ankara 1971, s. 80; İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi, İstanbul 1995, s. 56.

¹⁷⁸ John C. Lamoreaux, "Early Eastern Christian Responses to Islam", s. 11.

¹⁷⁹ H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 5, 6.

¹⁸⁰ Yusuf Ziya Yörükan, "İslâm Akâidi Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansur-i Mâturîdî", *AÜİFD.*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, IV, 1952, s. 138.

¹⁸¹ Sözelimi Ebû'l-Huzeyl'in, bu tür tartışmalarda pek çok kez üstün gelerek, çoğu kişinin Müslüman olmasına sebep olduğu nakledilmektedir (bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 340 vd.).

kendisine özel bir düşünce sistemi olarak teşekkül etmiştir.¹⁸²

Hatta bu bağlamda bazı günümüz araştırmacıları, hızla gelişen ve güçlenen İslâm kelâmı'nın metot olarak Hıristiyan düşüncesine de katkıda bulunduğunun inkâr edilemez bir gerçek olduğunu savunmaktadır. Zira İslâm kelâmının teşekkülü ve Abbâsîler döneminde hızla gelişmeye başlaması, beraberinde Hıristiyan teologları da kendi dinî iddialarını koruma gayretine sevk etmiştir. Bu nedenle Abbâsîler döneminde Hıristiyan düşüncesi adına yeni açılımlar oluşmuş ve Hıristiyan terminolojisinde farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Ancak bu yenilikler, onların İslâm'a yaklaşmaları ve onu din olarak kabul etmeleri anlamında değil, aksine kendi dogmalarını,¹⁸³ İslâmî terminolojiyi ve düşünce metotlarını kullanarak izah etme çabasını doğurmuştur. Dolayısıyla Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler başta olmak üzere başlangıçta savunma amaçlı ortaya çıkmış olan ve terminoloji açısından İslâm'dan etkilenen Hıristiyanlık, kendi düşünce sisteminin gelişmesi için tarihî bir fırsat yakalamıştır. Zira İslâm coğrafyasında yaşayan bu Hıristiyanlar, kendi inançlarına ait geleneksel kilise öğretilerini, İslâmî çerçevede şekillenmiş Arapça deyim ve kullanımlarla destekleme gayreti içine girmişlerdir. Diğer bir ifadeyle, günümüz araştırmacılarının kültür değişimi olarak değerlendirdiği bu durum,¹⁸⁴ Hıristiyan inancının yeni boyutlarının Batı dünyası tarafından keşfedilmesine imkân sağlayan tarihî bir faktör olmuştur.

Hıristiyanların Grek felsefesini kullanmalarındaki metotlarına gelince, bu konuda ilk dönem kelâmcılarından olan Câhız, dönemindeki Hıristiyanları tahlîl ederken, onların, inançları konusundaki çıkmazlarını izâh edebilme maksadı ile bu felsefeyi kullandıklarını açıklamıştır. Yine o, Aristoteles, Öklit, Calinos gibi filozofları Hıristiyanların kendilerine mal etme gayreti içinde olduklarını belirterek

¹⁸² İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, **Mukaddime**, Dâru'n-Nahda, Kahire ts., III/1082.

¹⁸³ Dogma sözcüğü, “düşünmek, tasavvur etmek, bir görüş sahibi olmak” gibi anlamlara gelen Yunanca “dokein” masterından türemiştir. Bu bağlamda Eflâtuncular, Aristocular, Stoahılar gibi düşünce akımlarının öğretilerine “dogma” denmiştir. Ancak sözcük Hıristiyan teolojisi ile yeni bir dini anlam kazanmıştır. Bu bağlamda dogma “Hıristiyan inanç doktrininin sadece papalık veya kilise otoritesi tarafından formüle edilebileceği ve sadece o şekliyle inanılması gerektiği”ni ifade eden bir kavram haline gelmiştir. Sözelimi bir kişinin Hıristiyan olabilmesi için “Baba tanrıya, Oğul tanrıya, Kutsal Ruh tanrıya inanıyorum” demesi mecburidir. Ayrıca Hıristiyan dogmaları hukuk ile koruma altına alınmıştır (bkz. Bayraktar, **Teslis**, s. 35).

¹⁸⁴ H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 5; a.mlf., “Melkites Jacobites and The Chiristological Controversies In Arabic In Third/Ninth-Century Syria”, p.9-57, In the Book: **Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years**, Edited by David Thomas, Brill Academic Publishers, Published 2001, s. 9 vd..

bunu eleştirmiş, onların ne Hristiyan ne de Rum olduğunu, aksine gerçek ilim adamları niteliğine sahip kişiler olduklarını belirtmiştir. Câhız'a göre Müslümanların felsefeyi kullanımları ile Hristiyanların kullanımı arasında fark vardır. Zira Hristiyanlık felsefeyi kör bir taklitçi zihniyetle ele almıştır. Hâlbuki ona göre taklitçi bir zihniyetin hiçbir ilmî değeri yoktur.¹⁸⁵

Me'mun'un hilafeti döneminde (197-217/813-833), Müslümanlar arasında felsefenin yaygınlaşmasının bir sonucu olarak, zât ve sıfat çerçevesindeki problemler konusunda Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki tartışma da yeni bir üslup kazanmıştır. Müslümanlar teslîse karşı delillerinde, Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerinden, iddialarını destekleyici iktibaslar yapmaya başlamışlar,¹⁸⁶ böylece İslâm coğrafyasındaki Hristiyanların, fikrîsel anlamda ilzâm edilmesine çalışılmıştır. Ancak bu durum, İslâm düşüncesi içindeki grupları da, ilâhî sıfatların mâhiyeti hakkında farklı görüşlere sahip olmaya doğru sevk eden bir etken haline gelmiştir. Bunun bir sonucu olarak, Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki tartışmalar, tartışan kelâmcının temsil ettiği gruba göre metot bakımından farklılıklar gösterebilmiştir. Sözelimi Mu'tezilî bir kelâmcı ile Sünnî bir kelâmcı, ilâhî sıfatlar konusunda farklı düşündükleri için, Hristiyanlara karşı geliştirdikleri sorgulamalarında farklı metotlar ortaya koymuşlardır. Ancak aralarında hiçbir ayrılık olmaksızın tüm Müslüman düşünürler, her biri tanrı olarak değerlendirilen üç şahıslı (uknûmlu) teslîse inanmanın, Hristiyanların da dinin temeli olduğunu kabul ettiği Tanrı'nın birliği anlayışıyla bağdaşmadığı konusunda hem fikir olmuşlardır.

Bu dönemlerde İslâm kelâmına inançları açısından konu edilen ve tenkîde maruz kalan başlıca Hristiyan gruplar, İslâm coğrafyasında yaşayan Nesturîler Ya'kûbîler ve Melkâîlerdir.¹⁸⁷ Fakat aynı coğrafyada yaşamasına ve Hristiyan olmalarına rağmen, tarihleri İslâm öncesine uzanmakla birlikte tevhîd anlayışlarında Müslümanlar gibi düşünen ve bu nedenle aforoz edilmiş olan Makedonyalılar,

¹⁸⁵ Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani el-Leysî (ö. 255/868), **el-Muhtâr fi'r-Redd ale'n-Nasârâ**, thk. Muhammed Abdullah Şerkâvî, Dâru'l-Cil, Beyrut 1991, s. 62.

¹⁸⁶ Bu yeni tartışma tipinin başlıca temsilcileri İslâm adına filozof Kindî (ö. 259/873), Hristiyanlık adına ise Yahya b. Adî (ö. 363/974) olmuştur (bkz. Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers**, I/311 vd.; a.mlf., **Kelâm Felsefeleri**, s. 245).

¹⁸⁷ Bu üç ana grup dışında da başlıca İlyâniyye, Belyârisiyye, Mekdânûsiyye, Sibâliyye, Bûtînûsiyye, Bûliyye gibi bazı fırkaların adlarından da bahsedilmiştir (bkz. Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Tacuddin Muhammed b. Abdülkerim (ö. 548/1153), **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1404, s. 222).

Sabellianlar ve Arianizm gibi diğer akımlar, kelâm kaynaklarında ‘örnek ve olması gereken Hristiyanlık’ olarak lanse edilmiş, Hristiyanlıkta da tevhîdin bozulmamış halinin İslâm'daki gibi olduğuna dair delillendirme için kullanılmıştır.¹⁸⁸ Nitekim üçüncü asrın ikinci yarısında Libya'da doğmuş olan, İskenderiye piskoposu Arius’a (280-336) göre, Allah yaratılmamıştır, doğmamıştır, başlangıcı yoktur. Oğul Baba'dan çıkmamış, onunla karışmamıştır. Çünkü bunun aksi, Baba’nın birleşmiş, bölünebilir ve değişken bir varlık olmasını gerektirir. Ona göre de üç uknum vardır fakat, bunlar birbirinden farklı cevherlerdir.¹⁸⁹

Bu gibi görüşlere sahip Hristiyanların olması ile birlikte Nesturî, Ya’kûbî ve Melkâîlere nispetle bu grupların tabilerinin sayıca oldukça az olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İranlıların himayesindeki Hire emirliği Nesturî, Gassânîler ise Ya’kûbî’dir.¹⁹⁰ Hicrî IV. asırda yaşamış Endülüslü bilgin İbn Hazm’ın (ö. 456/1064) "*el-Fasl fi'l-Milel*" adlı eserinde yaşadığı dönemde “başlıca Hristiyan mezheplerin, Melkâiyye, Nestûriyye, Ya’kûbiyye olmak üzere üç olduğunu ve en büyükleri Melkâiyye’nin Habeş ve Nube’den başka Hristiyan beldelerinden her birinin tüm halkının ve İslâm beldelerinden Afrika, Sicilya ve Endülüs Hristiyanlarının tamamını ve Şam Hristiyanlarının çoğunu kuşattığını belirtmesinden,”¹⁹¹ İslâm’ın ilk dönemlerinde Ortadoğu’da Hristiyan coğrafyasının oldukça geniş sınırlara uzanması ve inanç bağlamında en yaygın Hristiyan gruplar olmasından ötürü, niçin özellikle bu üç mezhebin kelâmî kaynaklarda konu edildiği daha iyi anlaşılmaktadır. Yine Me’mun döneminde (197-217/813-833) yaşamış olan Ebû Hâşim, üç büyük Hristiyan gruptan bahsetmiş, diğer fırkaları bunların alt kollarından olmakla nitelemiş ve üç ana gruptan en bozuk inanca sahip olanın Ya’kûbîler, en insaflılarının ise Nesturîler olduğundan bahsetmiştir.¹⁹²

Bu üç grup dışında Mârûnîler (Maronites), Ulyânîler (Julianists), Sebâliyyeler (Sabellians), Aryûsîler (Arians), Bavliyyeler (Paulicians yani Paul of Samosata’nın tabileri), İslâm coğrafyasında yaşayan diğer Hristiyan ekollerdir. Ancak bu grupların tabilerinin gerek çok yaygın olmaması veya İslâmî tevhîd prensibine ters

¹⁸⁸ Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Teshîtu Delâilî'n-Nübüvve*, 193 vd..

¹⁸⁹ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 72-73; Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü*, s. 91 vd.

¹⁹⁰ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, Nisâ 4/156’nin tefsiri; Cafer Karadaş, “Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”, *Marife* (Mu'tezile Özel Sayısı), Konya 2003, yıl 3, say. 3, s. 10).

¹⁹¹ İbn Hazm, *Fasl*, I/48.

¹⁹² Abdullah el-Hâşimî, *Risâle*, s. 27.

düşmemeleri, gerekse sadece küçük ayrıntılardan ötürü Nesturî, Ya'kûbî veya Melkâîlerden farklılaşmaları nedeniyle kelâm kaynaklarında konu edilmesine gerek duyulmamıştır.¹⁹³ Bu bağlamda ilk dönem kelâmcıları tarafından tanınan ve yoğun olarak Hristiyanlık ile ilgili fikirleri incelenen gruplar, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerdir.

A. Nesturiyye

Hiz. Peygamber'in gönderildiği döneme kadar, Hristiyanlık altı asırlık bir süreci geride bırakmış, başta Hiz. İsa'nın tabiatı olmak üzere birçok tartışmalı konu da beş ekümenik konsil düzenleyerek kendi içinde kopmalara neden olmuştur.¹⁹⁴ Bu bağlamda Müslümanların ilk muhatap olduğu Hristiyanlardan büyük bir kısmı, İskenderiye ekolünün görüşlerine mensup ve Yeni Eflatuncu felsefeyi esas alan, kutsal kitap yorumlarında simge ve mecâzî ön plana çıkaran ve İsa'da birleşmeden sonra tabiat birliğini savunan Ya'kûbîler ile Antakya Ekolünün görüşlerine tabi, Grek felsefesini ve Aristoteles mantığını esas almış, yorumlarında tarihselliği benimsemiş ve İsa'da tabiat ayrılığını savunan Nesturîler olmuştur. Antakya ve İskenderiye ekolleri arasındaki fikir farklılığından kaynaklanan bu ayrılık, İsa'nın tabiatı konusunda da Doğu Hristiyanlığının, tabiat birliğini savunanlar ve iki farklı tabiat olduğunu iddia edenler olmak üzere ikiye ayrılmasına neden olmuştur.¹⁹⁵

Nesturîlik, Hristiyanlar tarafından hem Tanrı hem de insan olarak kabul edilen Hiz. İsa'nın nitelikleri ile alakalı olarak ortaya çıkmış bir inanç akımı olup, Mopsuestia'lı Theodoros'un öğrencisi olan Nestorius'un (m.380-451 civarı) görüşlerini kabul eden Hristiyanlara verilen addır. Ayrıca Nesturîlik, Doğu Kilisesi ve Doğu Süryânî Kilisesi olarak da isimlendirilmektedir. Nesturîler, birçok uygarlığın mekânı Mezopotamya'nın eski halklarından olup, daha çok Van, Musul (Irak) Urmiye (İran) üçgeninde dağlık sınır boylarında yaşamışlardır. İnançları Efes (431) ve Kadıköy konsillerine göre şekillenmiştir. Hiz. İsa'nın biri nâsûtî (humanity), diğeri lâhûtî (divinity) olmak üzere birbirinden bağımsız iki cevherden (person)

¹⁹³ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 70; David Thomas, **Anti-Christian Polemic in Early Islam**, s. 71.

¹⁹⁴ Konsiller hakkında bilgi için bkz., Francis Dvornik, **Konsiller Tarihi; İznik'tan II. Vatikan'a**, (çev., Mehmet Aydın), Ankara 1990.

¹⁹⁵ Behiy, **İslam Düşüncesinin İlâhî Yönü**, s. 86; Kadir Albayrak, **Keldaniler ve Nesturiler**, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 109; Aydın, **Reddiyeler**, s. 102; Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yay., Ankara 1998, s. 34.

oluştugu iddialarıyla, diğer Hristiyan gruplardan ayrılmışlardır. Günümüzde, Müslümanların egemenliğinde kalmış topraklarda yaşayan Hristiyanlardan bir kısmını temsil eden bu grup, Batı dilinde “Nestorians” şeklinde konu edilmektedir.¹⁹⁶

Her ikisi de Antakya ekolüne mensup olmakla birlikte Nesturîler, Ariusculara karşı yaptıkları mücadelelerle tanınmışlardır. Doğudaki Arius ihtilafı İznik’te birinci genel (ekümenik) konsilin¹⁹⁷ toplanmasına yol açmış, bu nedenle 325’de iki yüzden fazla piskopos,¹⁹⁸ İznik’te (Nicea) bir araya gelmiştir. Bu konsile bütün kilise piskoposları davet edilmiş, bu nedenle, ilk genel konsil olarak kabul edilmiştir. İlk İznik konsilinden sonra Hristiyanlığı devletin himayesine alan Constantin’in oğlu II. Constantin zamanında İstanbul Patriği olan Macedonius,¹⁹⁹ Arius gibi Rûhu'l-kuds ve kelimenin yaratılmışlığını (mahlûk) ve İsa’nın mahlûk bir insan ve bir peygamber olduğunu açıklayarak tevhîdi benimsemiş, II. Constantin de bunu desteklemiştir. Sonra Hristiyanlığı devletin resmî dini yapan I. Theodosios zamanında yüz elli piskoposun toplanmasıyla Konstantiniye’de yapılan ikinci konsilde, Arius ve tabilerinden sonra Macedonius taraftarları da aforoz edilmiştir.²⁰⁰

Arius ve Macedonius tabileriyle yaptığı mücadeleleriyle tanınan Nestorius, Antakya dolaylarında keşişlik yapmış ve II. Theodosius tarafından İstanbul baş patrikliğine getirilmiş (428-431) bir râhiptir. Ona göre, tek olan Tanrı, Baba, Oğul, Rûhu'l-kuds olmak üzere üç uknûmdan (Ekânîm-i Selase) oluşmuştur. Bu üç uknûm, Tanrının zâtından fazla olmadığı gibi, zâtın kendisi de değildir. Hz. İsa’da biri rûhânî ve ilâhî, diğeri cismânî olan iki şahsiyet bulunmaktadır. İsa, Meryem’den doğması

¹⁹⁶ John C. Lamoreaux, “Early Eastern Christian Responses to Islam”, s. 3,4.

¹⁹⁷ Hz. İsa, Hristiyanlığın ilk mesajlarını doğduğu bölge olan Filistin topraklarında sunmaya başlamış, Roma imparatorluğunun hâkimiyeti altında bulunan bu bölgede doğan Hristiyanlık, Hz. İsa’nın havarileri tarafından imparatorluğun en uzak hudutlarına kadar taşınmıştır. Hristiyan kaynaklarına göre Hz. İsa, ilk müntesiplerine kendini, hem Tanrı hem de insan olarak takdim etmişti. Ancak bu düşünce bir tek Tanrı inancı ile bağdaşmıyordu. Bu nedenle teologlar, Yunan felsefesinin inceliklerinden istifade ederek Hristiyanlığın iman unsurlarını akılcı bir dille açıklamaya çalışmıştır. Ancak kısa zaman sonra, İncil’in doktrinel muhtevasını felsefî terimlerle ifade tarzında ayrılıklar kendini göstermiş, Hristiyanlar arasında ihtilaflar çıkmıştır. Özellikle IV. miladi asrın başından itibaren i’tizal grupları ortaya çıkmış, hatta bu gruplar kilise birliğini bozacak boyutlara ulaşmıştır. Antikite adı verilen bu dönemde Hristiyan birliğini sağlamak üzere bir takım konsiller toplanmıştır. Günümüzde hala bu devir konsillerinin iman ve disiplin kararları esas alınarak yasama yapılmaktadır (bkz. Mehmet Aydın, **Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili**, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1991, s. 12).

¹⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar’a göre bu sayı üçyüzonsekiz kişidir (bkz. Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî’n-Nübüvve**, s. 163).

¹⁹⁹ Richard E. Rubenstein, **İsa Nasıl Tanrı Oldu**, (çev. Cem Demirkan), Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 144.

²⁰⁰ Şerefi, **Reddû’l-İslâm**, s. 90, 91; Mehmet Aydın, “Hristiyanlık”, **DiA**, XVII/331.

yönüyle insandır. Onun ilâhî yönü ise Tanrı'dan doğmuş olmasıdır. Kelimenin İsa'nın cesedi ile birleşmesi, bazı Melkâîlerin dediği gibi, vücuduna dâhil olarak onunla uyuşması (hulûl ve imtizâc) yoluyla değil, güneşin pencereye veya bardağa doğması gibi aksetme yoluyla gerçekleşmiştir.²⁰¹ Bu şekilde Nesturiyye mezhebi kurulmuş, ancak onun düşünceleri zamanla İsa'yı tamamen Tanrı olarak değerlendiren Aziz Kyrillos'u ve diğer bazı Hristiyanları kızdırmış, Efes konsili onun görüşlerini yasaklamış (M.431), böylece Nestûrîlik de feshedilmiştir. Fakat Nestorius Mısır'a gitmiş, mezhebinin yaymaya devam etmiş, bir süre sonra kendisi İmparator tarafından Libya çölüne sürülmüş ve orada ölmüştür. Daha sonra onun görüşleri Bizans'ta kabul görmediği için, öğrencisi Theodoros tarafından özellikle Urfa başta olmak üzere Doğu'da yayılmıştır. Theodoros, hocasının görüşlerini daha da geliştirmiş, Urfa okulunu kurmuştur. 489'da Bizans İmparatoru Zenon'un bu okulu kapatması üzerine Nesturîler, Urfa'dan Çin ve Hindistan'a göçmüşlerdir.²⁰² Nesturîlerden bir grup, İran, Yunan, İskenderiye, Yahudi, Hindu ve Çin kültürlerinin bulunduğu İran'daki Cündişapur'a yerleşmişlerdir. Şehir 636'da Müslümanların egemenliği altına geçmiştir.²⁰³ Me'mun'un hilafeti döneminde de Nesturîlik, ekolün kurucusu ile aynı adı taşıyan Nestorius tarafından devam ettirilmiştir.²⁰⁴ O sıralarda okul, tıp temel eğitim merkezi haline getirilmiş, Nesturîler, Yunan kitaplarını Süryâncaya çevirmişlerdir. Nitekim Hipokrat ve Galen'in eserlerinin ilk tercümelemler arasında olduğu nakledilen bu eserler, Müslümanlar tarafından da Süryâncadan Arapçaya çevrilmiştir.²⁰⁵

²⁰¹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 70; Şehristânî, **Milel**, 224.

²⁰² Vâfi, Ali Abdullah el-Vahid, **et-Ta'lik ala Mukaddîmeti İbn Haldûn**, Dârü Nahda, Mısır ts, II/661; Luvis, **Müncid**, II/708.

²⁰³ Nitekim mezhep anlaşmazlıkları yüzünden 489'da Edessa'dan (Urfa) sürülen Nesturîler ile putperest kabul edildikleri için 529'da Atina'dan sürgün edilen Yeni Eflâtuncu sekiz felsefeci Cündişapur'a yerleşmiş, Hristiyan, Suriyeli, Hintli, Yunanlı ve İranlı bilim adamları burada toplanmıştır. İslâm aleminde Enûşirvan-ı Adil olarak bilinen I. Hüsrev (531-579) Cündişapur'da felsefe, tıp ve diğer ilimlerin okutulduğu bir mektep kurmuş ve onun zamanında şehir büyük bir ilim merkezi haline gelmiştir. Hz. Peygamber zamanında meşhur bir Arap doktoru olan Hâris b. Kelede'nin de Cündişapur'da tıp tahsili gördüğü rivayet edilmektedir. Cündişapur Hz. Ömer zamanında Ebû Mûsa el-Eş'arî tarafından barış yoluyla alınmış (17/638) Hz. Ömer Bişr b. Muhtefez'i buraya vali tayin etmiştir. Cündişapur Müslümanların eline geçtikten sonra da önemini korumuş ve şehirde birçok bilim adamı yetişmiştir. Muaviye b. Ebû Süfyan'ın doktoru olan İbn Esâl en-Nasrânî de Cündişapur'da yetişmiştir. Cündişapur tıp okulu temsilcileri Abbâsî sarayında özel bir saygı görmüşlerdir. Halife Mansûr midesinden rahatsızlanınca Cündişapur Tıp Okulu'nun hocalarından hastahânenin baştabibi Curcis b. Cibraiî b. Buhtîşû' Bağdat'a çağırılmış, o da Bağdat'ta dört yıl kalmıştır (bkz. Recep Uslu, "Cündişapur", **DİA.**, VIII/117 vd.).

²⁰⁴ Şehristânî, **Milel**, s. 224.

²⁰⁵ Hilmi Ziya Ülken, **Uyanış Devirlerinden Tercümenin Rolü**, Ülken Yay., İstanbul 1997. Nesturîlerin bu gün büyük çoğunluğu Suriye'de yaşamaktadır. Görüşleri Suriye, Musul, İran ve

Hristiyan grupların Grek felsefesine önem vermelerinin temel nedenlerinden birisi, kendi inanç sistemlerinin bu felsefeye göre formüle edilmiş olmasıdır. Mu'tezile'nin felsefe ile tanışmasında da, Nesturîlerin etkisi büyüktür. Hatta Müslümanlara felsefe öğretiminin caiz olup olmadığı, dönemin Hristiyan teologları arasında ciddi tartışmalara neden olmuştur.²⁰⁶

B. Ya'kûbiyye (Monofizitler)

Ya'kûbîler, Ya'kûb Baraddâi'ye (Baradey) (ö. 578) tabi olan ve Hz. İsa'da ilâhî ve beşerî iki tabiatın bulunduğu ve beşerî tabiatın tamamen ortadan kalkarak sadece ilâhî tabiatın onda hakim olduğu iddiasıyla Nesturîlerden ayrılan Hristiyan gruptur. İsim itibarıyla Ya'kûbîlik, genel olarak Monofizitleri ifade etmekle beraber,²⁰⁷ özellikle Süryânî Ortodoks kilisesi (Batı Süryânî Kilisesi) mensupları için kullanılmaktadır. Ya'kûbîlik VI. Yüzyılda ortaya çıkmış ve Suriye merkezlidir. Kendi içlerinde bazı fer'î konularda ayrıldıkları değişik grupları vardır. Fakat teslîs ve enkarnasyonun mâhiyeti konusunda hem fikir oldukları için, kelâm kaynakları bu sınıfları tek tek ele almaya gerek duymamıştır.²⁰⁸

Ya'kûbîler Nesturîliğe karşı, Hz. İsa'da ilâhlıktan ibaret olmak üzere ancak bir tabiat bulunduğunu ve Tanrı'nın onda cesetleşmesinden itibaren ilâhî yönünün ondaki beşerîliği tamamen kaldırdığını hatta öldürülme ve asılmanın ilâha taalluk ettiğini iddia etmiş, bu nedenle 'Monofizit' veya 'Monofizim' adı verilen 'şahsî birlik' görüşünü savunmalarıyla tanınmışlardır. Mezhebin kurucusu olan ve ona adını veren Yakub Baraddâi (Jocop Barados) 543 yılında gizlice Piskopos olmuş, İmparator Justinianus'tan kurtularak monofizit kiliseyi teşkilatlandırmıştır. Bugün Ya'kûbî kavramı ile İslâm egemenliği altında kalmış monofizit inanca sahip Hristiyanlar kastedilmekte ve Batı dilinde 'Jacobites' olarak ifade edilmektedir.²⁰⁹

Güney Hindistan, Tataristan, Moğolistan ve Çin dolaylarında yayılmıştır (bkz. Majno G. Galen, **The Healing Hand Man and Wound in the Ancient World**, Third printing, Harvard University Press, Harvard 1982, s. 420-422; **Meydan Larousse**, IX/299).

²⁰⁶ Gurâbî, **Târihu'l-Firaki'l-İslâmiyye**, s. 137; W. Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi** (Orj. adı: *Kultura Musulmanstva*), (izah, düzeltme ve ilave Mehmed Fuad Köprülü), Diyanet Yay., Ankara 1977, s. 15.

²⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Râita el-Ya'kûbî et-Tikrîfî, **es-Sâlusu'l-Mukaddes**, thk. Selim Dakkâş el-Yesûî, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1996.

²⁰⁸ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 70; Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve**, s. 91, 92, 164.

²⁰⁹ John C. Lamoreaux, "Early Eastern Christian Responses to Islam", s. 3, 4, 5; H. Sidney Griffith, "Melkites Jacobites and The Chiristological Controversies In Arabic In Third/Ninth-Century Syria", s. 9, 10, 50, 51.

Monofizitlere Suriye ve Filistin’de Ya’kûbî, Mısır’da Kıptî de denilmiştir. Bizanslılar, onları Ortodoksluğa kazandırmak için çok çaba harcamış ancak başarılı olamamıştır. Ya’kûbîler, yaşadıkları ülkenin millî dilini (Mısır’da Kıptice, Suriye ve Filistin’de Süryânca) kullanırken, Melkaîler, daha çok Yunanca konuşmayı tercih etmişlerdir.²¹⁰ Ya’kûbîler, IX. yüzyıla kadar Müslüman Araplar ile iyi ilişkiler içinde yaşamışlardır. Nitekim tarihî kaynaklarda Necâşî’nin Müslüman olmadan önce Ya’kûbî bir Hıristiyan olduğu nakledilmektedir.²¹¹

Burada şu küçük açıklamayı da yapmak gerekir: 2. ve 3. yüzyıllarda kullanılan ‘katolik/evrensel’ ve ‘ortodoks/doğruluk’ sözcükleri, henüz mezhep isimleri değildir. 1054 yılında Roma ve İstanbul patristliklerinin ayrılmasıyla bu isimler, birer mezhebi ifade eder duruma gelmiştir.²¹²

Monofizit hareket, Dioskorus ve Eutyces zamanında çok büyük ilerlemeler kaydetse de 451 Kadıköy Konsili’nde aforoz edildikten sonra Mısır Kıptî Kilisesi, Antakya Süryânî Kilisesi ve Ermeni Kilisesi gibi bağımsız kiliseler ortaya çıkmıştır. İlk dönemde konu edilen Ya’kûbîler, daha çok Antakya Süryânî Kilisesi mensuplarıdır.²¹³

İbn Hazm, Ya’kûbîlerin Mısır’a bağlı yerlerde bulunduklarını, Nube’nin hepsi, Habeş’in hepsi ve her ikisinin krallarının Ya’kûbî olduklarını nakletmiştir.²¹⁴ Bugün Ya’kûbîler, Ermeni kilisesi, Suriye Ya’kûbiyye kilisesi, Mısır Kıpt kilisesi olmak üzere üç bağımsız kiliseye sahiptir. Bununla birlikte Ya’kûbiyye mezhebi günümüzde birçok Monofizit grubun fikir kaynağı olmuştur. Onlar üç uknûmu üç zât olarak benimsemiş, üç konsil kararlarına tabi olmuş,²¹⁵ İsa’nın dördüncü uknûm olmasına karşı çıkarak²¹⁶ kelimenin, et ve kana dönüştüğünü ve dolayısıyla Tanrı’nın tamamen Mesîh olduğunu, Mesîh’in bedeni olarak görülenin O’nun zâtı olduğunu iddia etmişlerdir. Bir kısmı, “Mesîh Tanrı’dır” şeklinde iddia ederken; diğer bir kısmına göre, “Tanrı, insanlık ile ortaya çıkmıştır ve Mesîh’in insanlığı, Tanrı’nın mazharı

²¹⁰ Vâfi, **Ta’fîk alâ Mukaddimeti İbn Haldûn**, II/661; Mustafa Sinanoğlu, “Melkaîyye”, **DİA.**, XXIX/84 vd..

²¹¹ Ya’kûbî, **Târîh**, I/193.

²¹² Bayrakdar, **Teslis**, s.17.

²¹³ Mehmet Çelik, **Süryani Tarihi**, Ayraç Yay., Ankara 1996, I/296 vd..

²¹⁴ İbn Hazm, **Fasl**, I/48.

²¹⁵ Bunlar İznik (325), İstanbul (381), Efes (431) konsilleridir (Mehmet Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri**, s. 16).

²¹⁶ Bu, Kadıköy Konsili (451) kararıdır (bkz. Mehmet Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri** s. 18).

olmuştur”. Fakat bu mazhariyet bir cüz'ün hulûlü veya bir sıfat hükmünde olan kelimenin birleşmesi yoluyla değil, bizzat aynısı olarak gerçekleşmiştir. Bu nedenle onlara göre Mesîh, tek cevher, tek esastır. Bununla beraber başlangıçta iki cevherdendir diye iddia etmişler, bazen cevher yerine “iki tabiattan bir tabiattır”²¹⁷ deyimini kullanmışlardır. Dolayısıyla kadîm olan Tanrı'nın cevheriyle sonradan olan insanlık cevherinin, nefis ile beden gibi birleşip tek cevher, tek esas haline geldiğini benimsemişlerdir. Ancak onlara göre “ilâh, insan oldu” denilemeyeceği halde, “insan, ilâh oldu” denilebilir. Nitekim kömür ateşe atılır ve “kömür, ateş oldu” denilir, ancak “ateş, kömür oldu” denilemez. Gerçekte ise kömür, ne mutlak ateş, ne de mutlak kömürdür, aksine kordur.²¹⁸

Nesturîler, yorumlarında Aristoteles mantığını benimsedikleri için, Ya'kûbîlere nispetle düşünceleri daha çabuk yayılma olanağı bulmuştur. Nesturîlik inancı bu anlamda felsefi Hristiyanlık için bir temel oluştururken, Ya'kûbîler ise, yorumlarında daha tutucu davranmıştır. Bu yönüyle Ya'kûbîliğin kilise Hristiyanlığına daha çok temel oluşturduğu söylenebilir.²¹⁹

Günümüz Süryânîlerine gelince, onlar daha çok kendilerini *Süryani Ortodoks Kilisesi* olarak tanımlamayı uygun görmekte, Ya'kûb Baraddaeus'u ise kurucu olmaktan daha ziyade Süryânî Ortodoks inancın sürdürülmesindeki belirleyici rolü bakımından takdir etmektedirler. Zira onlara göre Ya'kûbîlik havarilere kadar uzanmaktadır.²²⁰

Kelâmcılar tarafından konu edilen ve Nesturî ile Ya'kûbîlerin tarafından kralcı olarak adlandırılan diğer bir Hristiyan grup da Melkâiyye'dir.

C. Melkâiyye (Diyofizitler)

Melkâiyye, melkiyye, melkıt kelimeleri, Sâmi dillerde ‘kral’ anlamındaki m-l-k (ملك) kökünden (İbr. melekh, Ar. melîk) gelmektedir. Süryânca’da ‘kral taraftarları’ anlamında malkâye/melkaye (tekili malkay) şeklinde kullanılmıştır.²²¹ İslâmî kaynaklarda Melekiyye, Melkiyye, Melkâniyye olarak geçmektedir. Batı

²¹⁷ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 72; Şehristânî, *Milel*, s. 226, 227.

²¹⁸ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 70, 146; Şehristânî, *Milel*, s. 220, 226, 227.

²¹⁹ Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 92.

²²⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, Orbis Books, United States 1998, s. 245 vd.; Turhan Kaçar, “Erken Bizans Döneminde Doğu: Süryani Monofizitliğinin Doğuşu”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Harran Üniversitesi, Şanlıurfa 2006, I/109).

²²¹ Mustafa Sinanoğlu, “Melkâiyye”, *DİA.*, XXIX/84 vd..

dillerinde ise Melchites (Melkites) biçimini almıştır. ‘Rumî’ ifadesi de, kelâmî kaynaklarda Melkâîler için kullanılan diğer bir kavramdır.²²² Melkâîler, Suriye ve Mısır bölgesinde yaşayan ve 451’de yapılmış Kadıköy konsilince alınmış kararları benimseyerek, monofizit anlayışı reddeden Hristiyanlardır. Kilise konsilleri doğrultusunda gelişen Hristiyan öğretilerini benimsemiş olan bu grup, 451 Kadıköy Konsili’nde belirlenen Kristolojik (Mesih bilim) formülünü kabul etmiş, daha sonraki tarihlerde Katolik ve Ortodoks olmak üzere ikiye ayrılacak olan ve dönemin Roma imparatoru tarafından da kabul edilmiş resmî Hristiyanlığın adıdır.²²³

Şehristânî Melkâîlerin, Melik adında bir Hristiyan’a tabi oldukları için bu ismi aldığını söylemiş,²²⁴ ancak tarihçiler tarafından bu hata olarak kabul edilmiştir. Zira tarihi kaynaklarda bu isme sahip bir kişi mevcut değildir.²²⁵ Melik (imparator) Markianus, Kadıköy konsilinde (451) kendi görüşlerine karşı çıkanları bir fermanla suçlamış, fermanın hükümlerini benimseyenlere sonradan Melik’in izinden gidenler anlamında melekî denmiştir. Dolayısıyla kendilerinin çoğunlukta olduğu İskenderiye, Kudüs ve Antakya patriklik bölgelerinde yaşayan, İsa’daki insanlık ve ilâhlık²²⁶ unsurlarının birbirine denk olduğu şeklindeki Ortodoks diyofizit anlayışın teyit edildiği Kadıköy Konsili’nde (451) alınan kararları reddederek, İsa’da sadece ilâhî tabiatın bulunduğunu iddia eden monofizitler, söz konusu konsilin kararlarını benimseyenlere, “Kadıköy Konsili’ni destekleyen Bizans imparatoru taraftarları” anlamında Melkâîyye adını vermişlerdir.²²⁷

Melkâîlere bu adı ilk kullananların monofizit Eutykhes taraftarları olduğu nakledilmiştir.²²⁸ Böylece Melkâîyye ismi önce V. yüzyılda Mısır’da, ardından Arap

²²² Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 66; Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâîli'n-Nübüvve**, s. 164; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî (ö.403/1013), **Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil**, thk. Ahmed Haydar, Müessesetü Kütübi's-Sikâfiyye, Beyrut 1987, s. 98.

²²³ Sidney Griffith, “Melkites Jacobites and The Christological Controversies” s. 9, 10, 50, 51.

²²⁴ Şehristânî, **Milel**, s. 222.

²²⁵ Vâfî, **Ta'lik alâ Mukaddimeti İbn Haldûn**, II/661.

²²⁶ İncillerde geçen bazı ifadeler, Hristiyanlar tarafından İsa’nın Tanrılığı şeklinde yorumlanmıştır. Sözelimi bkz. Yuhanna 1/1,14; 10/30-33; 20/28; Koloseliler 2/9; Filipililer 2/5-8; İbraniler 1/8.

²²⁷ Aloys Grillmeier, **Christ in Christian Tradition From The Apostolic Age to Chalcedon (451)**, Eng. Translated by js Bowden, Sheed and Ward, New York 1965, s. 60 vd.; Mustafa Sinanoğlu, “Melkâîyye”, **DİA**, XXIX/84 vd..

²²⁸ ²²⁸ İsa’daki insanlık ve ilâhlık (zira Yuhanna 1/1,14; 10/30-33; 20/28; Koloseliler 2/9; Filipililer 2/5-8; İbraniler 1/8’de İsa’nın Tanrı olduğu açıklanmaktadır) unsurlarının birbirine denk olduğu şeklindeki Ortodoks diyofizit anlayışın teyit edildiği Kadıköy Konsili’nde (451) alınan kararları reddederek İsa’daki ilâhî tabiatı ön plana çıkaran ve bu sebeple de monofizitler olarak adlandırılan Hristiyanlar kendilerinin çoğunlukta olduğu İskenderiye, Kudüs ve Antakya patriklik bölgelerinde yaşayıp da söz konusu konsilin kararlarını benimseyenlere, “Kadıköy

ve Ya'kûbî yazarların tesiriyle Yakın Doğu'da kullanılmış; başlangıçta Kadıköy Konsili taraftarı olan bütün Hristiyanları kapsarken, daha sonra özellikle İskenderiye, Kudüs ve Antakya patrikliklerinde Bizans ayin usulüne tabi Ortodoks Hristiyanlarını ifade için kullanılır olmuştur.²²⁹ Kelâmcılar, bu mezhebe bağlananlara Bizans kilise kurallarına uymalarından ötürü Romalı anlamında 'Rûm' sözcüğünü de kullanmışlardır.²³⁰

Melkâî adı, 445/1054 yılında kilisenin Katolik ve Ortodoks olarak ikiye ayrılmasına kadar bu iki ana kiliseye bağlı olanların tamamını ifade etmektedir. Ancak bölünmeden sonra Roma ile bağıını sürdürenler, Katolik Melkâîleri, İstanbul'un yanında yer alanlar ise, Ortodoks Melkâîleri adını almıştır.²³¹ İlk dönem kelâmcılarının muhatap olduğu Melkâî Hristiyanları ise Mısır ve Suriye merkezli olan, inanç esasları 451'de yapılan Kadıköy konsilince belirlenmiş Ortodoks Melkâîliğidir.²³²

Sasanî İmparatorluğunun Suriye ve Filistin'i işgal etmesi, Bizans İmparatoru Heraclius'u (610-641), bu bölgedeki Nesturî ve Ya'kûbîlerin, Sasanilerle birleşmesi endişesine sevk etmiş, onun imparatorluk içinde tek din anlayışını yerleştirme hırsını arttırmış, bu nedenle Mesîh'teki, insanî ve ilâhî olarak iki irâde fikrinden, monofizit/tek irâde fikrine dönmeyi uygun görmüştür.²³³ Fakat Ortodoks Hristiyan imanında yapılan bu yenilik, imparatora beklediği sonucu vermemiş, Bizans'ın doğu sınırları, İslâm orduları tarafından işgal edilmiş ve Kristolojik tartışmaların neden olduğu bölünme, Müslümanların bu bölgedeki yayılmalarını kolaylaştırmıştır. Neticede 15/637 de Antakya patrikliği İslâm hâkimiyetinin altına girmiş ve bir yıl

Konsili'ni destekleyen Bizans imparatorunun taraftarları" anlamında bu adı vermişlerdir (ayrıntılı bilgi için bkz. Aloys Grillmeier, **Christ in Christian Tradition**, s. 60 vd.).

²²⁹ Aloys Grillmeier, **Christ in Christian Tradition** s. 61 vd.; Mustafa Sinanoğlu, "Melkaîyye", **DİA**, XXIX/84, vd..

²³⁰ Şehristânî, **Milel**, I/222.

²³¹ Günümüzde ise Melkâî denilince sadece Bizans'a bağlı Doğu Katolikleri anlaşılmakta, Grek Ortodoks kilisesine mensup olan diğerleri için Ortodoks tabiri yeterli olmaktadır. İstanbul patriğinin 1054'te Katolik kilisesiyle ilişkisini kesmesi üzerine Melkaîler de Roma ile bağlarını koparmışlardır. Bazı kaynaklar, bu dönemden itibaren bölgede İstanbul'a bağlı Ortodoks Melkâîler yanında Roma ile ilişkilerini sürdüren Katolik Melkâîlerin varlığından da bahsetmektedir. Ancak Melkâîlerden bu kısmının Katolikliği benimsemesi ve Grek Katolik Melkaî Patrikliği'nin kurulması, XVIII. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bugün geleneksel dilleri Arapça ve Yunanca'dır, oturdukları ülkenin dilini konuşanları da vardır. (bkz. David Thomas, **Syrian Christians Under Islam**, Brill 2001, Introduction s. 7 vd.; Mustafa Sinanoğlu, "Melkaîyye", **DİA**, XXIX/84 vd.).

²³² John C. Lamoreaux, "Early Eastern Christian Responses to Islam", s. 3, 4.

²³³ Mehmet Aydın, **Hristiyan Genel Konsilleri**, s. 20, 21, 22; Şerefî, **Reddû'l-İslâm**, s. 104.

sonra Kudüs, Müslümanlar tarafından fethedilmiştir. 21/642 yılında ise, Mısır monofizitleri, Müslümanları kurtarıcılar olarak karşılamışlardır. Zira II. Heraclius'un iman bildirgesi Batıda büyük bir nefret uyandırmış, Papa Honorius'dan sonra gelen bütün papalar, Heraclius'a karşı çıkmışlardır.²³⁴ Netice olarak bu durum İmparator II. Constantin'i Roma'yı kaybetme endişesine sevk etmiş, bunun üzerine İmparator, yayınladığı bir deklarasyonda, İsa'daki irâdeler konusunun tartışmasını yasaklamıştır. Ancak Papa I. Martin tarafından, Typos/enmuzec/örnekler olarak adlandırılan bu yeni deklarasyon da reddedilmiştir. Papa, Lateran'da, İsa'nın iki irâdeli olduğuna dayanan sahih iman doktrinini açıkça belirterek bu görüşten ayrılanları aforoz etmiştir. Fakat Papa, İmparator tarafından tutuklanarak, İstanbul'a gönderilmiş, daha sonra da sürgün edilmiştir.²³⁵ Ancak bu tip davalar, Roma'da sadece hoşnutsuzluğun artmasına neden olmuş bu nedenle altıncı genel konsil, yani III. Constantin (İstanbul) Konsili, Kasım 680, Eylül 681'de İmparatorluk sarayındaki Kubbeli Salon'da toplanmıştır.²³⁶ Konsilde bütün Monoteist yanlıları yani üçlü ilâh inancına karşı çıkanlar mahkûm edilmiş ve Kadıköy iman formülü aşağıdaki sözlerle bildirilmiştir:

“İsa'da bölünmeyen ayrılmayan ve birbirine karışmayan iki irâdeyi kabul ediyoruz. İki irâde, insânî irâde gibi, Tanrısal irâdeyi takip eder ve ona tabi olur.”

Dolayısıyla aldıkları bu karara göre Mesîh'te, her biri diğeri ile ortak olarak faaliyette olan, birbirinden ayrılması veya mezc olması düşünülemeyen iki tabîî işlev olduğu iddia edilmektedir.²³⁷

Hristiyanlar arasında ayrı bir tartışma konusu da 108-228/726-843 tarihleri arasında, Britanya kilisesinin ikiye ayrılması ile sonuçlanan, suretlere tapılmasıdır. Bu sadece II/VIII. yüzyılın doğurduğu bir sonuç olmasa da II. Leon'un siyasî olarak 123/741 yılında Mesîh'in heykelinin yapılmasını emretmesiyle gündeme gelmiştir.²³⁸

Temel inançları bakımından bu günkü Katolikler ve Ortodokslar ile paralellik arz eden Melkâîlerin, Ya'kûbî ve Nesturîlerden farklı bir yönü de, onların Mesîh'in

²³⁴ B. H. (EDT) Stolte, Gerrit J. Reinink, **The Reign of Heraclius (610-641) Crisis and Confrontation**, Peeters Publishers, London 2003, s. 29.

²³⁵ Işın Demirkent “Herakleios”, **DİA**, XVII/210 vd..

²³⁶ Konsile, Concilium Trullanum adı bu salondan dolayı verilmiştir (bkz. Mehmet Aydın, **Hristiyan Genel Konsilleri**, s. 22).

²³⁷ Şehristanî, **Milel**, I/224.

²³⁸ Şerefi, **Reddü'l-İslâm**, s. 105.

insanlığını cüz'î ve şahsî değil, küllî olduğunu iddia etmeleridir. Bu sayede, papalarda ve azizlerde de kutsiyetten bir pay mevcut olabilmektedir.²³⁹

Hristiyan dünyasında bu karışıklıklar yaşanırken, Müslümanların, İran, Irak, Şam ve Mısır'ın fethini tamamladığı ve Afrika'nın fethine başladığı (50/670) bir döneme girilmiştir. Müslümanlar 54/674 yılında Constantin'e ulaşmışlar, 58/678'de ise tamamen kuşatmışlar, Monofizitlerin İslâm'ın idaresi altına girmeleri neticesinde dinî tartışmalar bir nebze de olsa önemini yitirmiş ve yerini Costantiniyye ile Rumların anlaşmasına bırakmıştır. İmparator IV. Constantin (48-66/668-686)'in, Papayı anlaşmaya çağırarak VI. konsili toplamasının başlıca nedenlerinden birisi de budur.²⁴⁰

Müslümanlar, II./VII. asrın başlarındaki fetihleri neticesinde, eski Pers İmparatorluğu'nun etrafında, birtakım Hristiyan okullar ile karşılaşmışlardır. Doğu bölgelerinde özellikle Irak, İran ve Suriye'de etkinliğini sürdüren bu okulların en meşhuru, İran'ın Huzistan bölgesinde bulunan 'Cündişapur/Jundishapur'dur.²⁴¹ Keza bu dönemde Sabîilere ait olan Harran okulu gibi, Hellenistik ilmin, Hristiyan olmayan okulları da vardır. Ayrıca bölgede, İbrâhimî gelenekten gelen Yahudilik ve Hristiyanlığın yanı sıra, İran düalist tanrı anlayışına sahip Mecûsîlik, Mazdekîlik, Sabîilik ve Hint dinlerine mensup inançlar da mevcuttur. Fakat felsefe ve bilim açısından Hellenistik unsurun Süryâncadaki şekli, hâkim kolu oluşturmaktadır.²⁴² Nitekim bu dönemde Hristiyanlık, özellikle Irak bölgesinde müntesibi en fazla olan ve dönemin güçlü devleti Bizans'ın resmî dini konumunda bulunan Melkâîlerdir.²⁴³

²³⁹ Şerefi, **Reddû'l-İslâm**, s. 104 vd.; Mehmet Aydın, **Hristiyan Genel Konsilleri**, s. 22, 23.

²⁴⁰ Şehristânî, **Milel**, I/224.

²⁴¹ 489'da Edessa/Urfa'dan sürülen Nesturîler ile putperest kabul edildikleri için 529'da Atina'dan sürgün edilen Yeni Eflâtuncu filozoflar, Cündişapur'a yerleşmişlerdir. İslâm âleminde Enuşirvan-ı Âdil diye bilinen I. Hüsrev b. Kubât (531-579), burada felsefe, tıp ve diğer ilimlerin okutulduğu bir okul kurmuş, Aristoteles ve Platon'un bazı eserleriyle *Kelile ve Dimne* bu devirde Farsça'ya çevrilmiştir. Özellikle tıp ve dini bilgilerin, Nesturî Hristiyanlar tarafından öğretildiği bu okulda, dersler, Yunan Tıbbı ve Felsefesini ihtiva etmekte; öğretim dili olarak da Süryânca kullanılmaktaydı (bkz. Gurâbî, **Târihu'l-Firaki'l-İslâmiyye**, s. 137; Burhan Ulutan, **İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe**, Ötüken Yay., İstanbul 1976, s. 43).

²⁴² Tercüme faaliyetlerinde yer alan mütercimlere bakıldığında, farklı dil, din, ırk ve kültürlerden geldiği görülmektedir. Sözelimi Süryanîler (Hristiyan Nesturî ve Ya'kûbîler), Urfa ve Harran Sabîileri, Suriyeliler, İranlılar ve Müslümanlar, mütercimler arasında zikredilebilir. Huneyn ailesi, Buhtîşû ailesi ve Masercuye ailesi Süryânî iken, Sâbit b. Kurra Sabîî, İbnu'l-Mukaffa ve Nevbaht ailesi İranlı, el-Kindî Müslüman idiler (bkz. Theodor Ebû Kurra, **Meyâmîr**, Mukaddime; İzmirli, **İslâm'da Felsefe Akımları**, s. 56; Y. Kumeir, **İslâm Felsefesinin Kaynakları**, (çev. Fahreddin Olguner), Dergah Yay., İstanbul 1976, s. 135).

²⁴³ John C. Lamoreaux, "Early Eastern Christian Responses to Islam", s. 7; W. Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 226.

Bu nedenle kelâm kaynaklarında bu grubun, diğer inançlara nispetle daha çok konu edildiği söylenebilir.

Siyasî anlamda gelişen tüm bu olaylar, fetihler ile büyüyen İslâm coğrafyası neticesinde, beraberinde pek çok etnik grubun kültür ve inançlarının İslâm'a taşınmasına neden olmuş, bu sebeple saf olan İslâm inancının korunması ve tevhîd anlayışının savunulması zarureti belirmiş, bu görevi de Kelâm ilmi üstlenmiştir. Mu'tezile başta olmak üzere kelâmcılar, İslâm dışı etnik gruplara cevap verme ve tevhîd anlayışını savunma yolunda çaba sarf etmişler,²⁴⁴ bunun bir neticesi olarak İslâm kelâmı teşekkül etmiştir. Zira Müslüman olan ve olmayan topluluklar arasındaki bu türden bir etkileşim, dinî konularda karşılıklı münakaşalı deliller getirilmesine yol açmıştır. Bu faktörler ise, İslâm'da aklî tefekkürün doğuşu ve kelâmî konuların şekillenmesi için bir muharrik olmuştur.

Sözgelimi manastırlarda gelişmiş Aristoteles felsefesine dair şerhlerin Arapçaya çevrilmesiyle ortaya çıkan felsefî birikim bir yandan Meşşâîlere, öte yandan da daha sonraki yüzyıllarda felsefî Kelâm hareketine yön vermiştir. Bu süreçte Aristo'nun Organon'u ve Metafizik'i Ehl-i sünnet öğretisinin temel hizmetini görmüş, Yunan felsefesinin İslâmî etkilerle karışması, yeni felsefenin özel bir sistem haline gelmesine neden olmuştur. Zira kelamcılar felsefeyi değil, dinî inancı temel almış ve bunun için felsefî kanıtları kullanmışlardır.²⁴⁵

V. Nesturiyye Ya'kûbiyye ve Melkâiyye'nin Hristiyan Yapı İçerisindeki Konumları

Doğu ve Batı Hristiyanlığı arasındaki temel ayrılma, Hristiyan dünyasındaki ilk altı yüzyıl içerisinde şekillenmiştir. Hristiyanlığın Kudüs dışına yayılmaya başlamasından itibaren tüm Akdeniz ülkeleri, Hristiyanlığın yoğunlaştığı merkezler haline gelmiştir. Bunlardan özellikle Kuzey Afrika, Roma, Antakya ve İskenderiye en önemli Hristiyan merkezleridir. Tarihte bu dört merkezin birbirinden farklı bir takım özellikleri olmuştur. Sözgelimi Kuzey Afrika, Latin Hristiyanlığının doğduğu

²⁴⁴ Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay., Erzurum 1995, s. 16, 17; Cafer Karadaş, *Bakıllâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yay., Bursa 2003, s. 81, 82.

²⁴⁵ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul 1998, s. 46.

ve geliştiği bir merkezdir. Bu merkezin fikir öncüleri Tertullian (ö. 240) ve Cyprian (ö. 258)'dir.²⁴⁶

Roma'ya gelince, ilk dönem apostolik Roma (80'li yıllar sonrası), Grek düşüncesinin hakim unsur olduğu Roma (235'li yıllar sonrası) ve dördüncü yüzyıldan itibaren daha çok kendisine ait olan Latin kültürünün hakim olduğu Roma olmak üzere fikirsel bakımdan üç aşama geçirmiştir.²⁴⁷

Yeni Eflâtuncu düşüncenin hâkim olduğu Hristiyanlığın merkezi ise İskenderiye'dir. Bu Hristiyanlar, Platoncu yorumlara göre şekillendirilmiş inanç esaslarına tabilerdir. Bu ekol mensupları, Antakya ekolünden farklı olarak, yorumlarında mecâzî, tarihsel yorumu esas almışlar ve İsa'da tabiat birliğini savunmuşlardır. Bu yorumların temelinde ise meşhur kilise babaları Clement (ö. M.S. 215), Origen (ö. 253/254), Athanasius (ö. 373) ve Cyril (ö. 444) vardır.²⁴⁸

Antakya'nın etkisi ise, daha çok Küçük Asya bölgesinde görülmüştür. Antakya'nın meşhur kilise babaları, Basil of Caesarea (ö. 379), Gregory of Nazianz (ö. 389) and Gregory of Nyssa (ö. 394)'dir.²⁴⁹ Dolayısıyla Hristiyanlık ile ilgili terminoloji Kudüs, Roma, Antakya ve İskenderiye kültürleri ile birlikte oluşmuştur. Entelektüel farklılıklar da, yine bu bölgeler arasındaki kültürel farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Batı Hristiyanlığı daha çok Latin kanalıyla beslenmekte iken, Kudüs, Antakya ve İskenderiye merkezlerinde Grekçe ve kullanılan dil olan Süryânca yorumlar, inancın temelini oluşturmuştur. Dolayısıyla Nesturîler, Ya'kûbîler ve Melkâîler, Grek ve Süryânî kültürleriyle şekillenmiş Hristiyan gruplarıdır. Sözgelimi Süryânca, Arapça ve Yunanca bilen Ammâr el-Basrî ve Ebû Kurra gibi teologlarla, yaşadığı dönemde hakim kültür Mutezile düşüncesi arasında etkileşim meydana gelmiş, bu üç dilde eserler yazılmıştır.²⁵⁰ Bu dönemlerde katolik ve ortodoks sözcükleri ise henüz mezhep isimleri değil, 'evrensel' ve 'doğru' anlamlarında kullanılmaktadır.²⁵¹

²⁴⁶ Adrian Fortescue, *The Orthodox Eastern Church*, Gorgias Pres New Jersey 2001, s. 395, 396.

²⁴⁷ Adrian Fortescue, *The Orthodox Eastern Church*, s. 87, 88.

²⁴⁸ Adrian Fortescue, *The Orthodox Eastern Church*, s. 12; Albayrak, *Keldânîler ve Nestûrîler*, s. 109; Aydın, *Reddiyeler*, s. 102; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara 1998, s. 34.

²⁴⁹ Adrian Fortescue, *The Orthodox Eastern Church*, s. 24.

²⁵⁰ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev: Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul 1992, s. 45

²⁵¹ Bayrakdar, *Teslis*, s. 17.

İslâm kelâmının teşekkül döneminde Nesturîler, özellikle Doğu Suriye kiliselerine, Melkâîler, Ya'kûbîler ve Mârûnîler ise Batı Suriye Kiliselerinde hakim olmuştur. Mârûnîler, Melkâîlerin bir bölümü olduğu için kelâm kaynaklarında daha çok Melkâî adı altında zikredilmiştir. Zira Süryânîlerden, 451 tarihli Kadıköy konsili kararlarını benimseyen Melkâîler, yedinci yüzyılda Melkâî patriği Maksimus'a ters düşmüşler, bu nedenle bir bölünme yaşanmış ve ayrılan grup Mârûnî adını almıştır.²⁵²

İlk dönemde İslâm kelâmına konu olan Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin, teslîs ve enkarnasyon inançları yönüyle bugün, 'klasik kristoloji' olarak nitelendirilmiş Hristiyanlık anlayışına dahil oldukları söylenebilir.²⁵³ Onlar, günümüz Batı dünyası tarafından "İslâm coğrafyasında yaşayan, kendi dogmalarında İslâm terminolojisi kullanan, Arapça konuşan Hristiyanlar" olarak tanımlanmaktadırlar.²⁵⁴

Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin Müslümanlara karşı tepki niteliğinde ürettikleri teolojik felsefeleri, bulundukları ortamı Hristiyanlaştırma amacına yönelik olmaktan ziyade, İslâm kelâmının teşekkülü ve hızla gelişmeye başlaması karşısında, kendi kültürel varlıklarını koruyabilme gayesine yönelik olduğu söylenebilir. Bunun için onlar, İslâmî terminolojiyi kullanmaktan çekinmemişlerdir. Dolayısıyla Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâî Hristiyanlarını diğerlerinden farklı kılan başlıca unsur, kendi doktrinlerini, inançlarından vazgeçmeksizin Kur'ânî terimler ile Müslümanların kullandığı terminolojiyi kullanarak yorumlama çabalarıdır. Bu açıdan onların önde gelenleri, Grekçe ve Süryânînin yanı sıra İslâm çerçevesine göre şekillenmiş Arapça terimleri de, büyük ölçüde kullanmışlardır. Sözgelimi bu konuyla ilgili Ammâr el-Basrî'nin (ö. 210/825), '*Kitâbu'l-Burhân*' ile '*Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Ecvibe*' adlı eserleri örnek verilebilir.²⁵⁵ Yine, Theodor Ebû Kurra tarafından kaleme alınan '*el-Hâlık ve'd-Dînü'l-Kavîm*' adlı eser, Müslümanlara karşı savunma maksatlı yazılmış Hristiyan kelâmına dair bilinen ilk Arapça eserlerdendir.²⁵⁶

²⁵² Adrian Fortescue, *The Orthodox Eastern Church*, s. 20.

²⁵³ Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I/311 vd.; a.mlf., *Kelâm Felsefeleri*, s. 245.

²⁵⁴ H. Sidney Griffith, "Christian Self Definition in The World of Islam" s. 65.

²⁵⁵ Michel Hayek, *Apologie et Controverses*, s. 11.

²⁵⁶ H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 5, 6. Yazara göre, Theodor Ebû Kurra'nın "*el-Hâlık ve'd-Dînü'l-Kavîm* (Yaratıcı ve Doğru Din)" adlı eseri Beyrut yakınlarında Dayru's-Shir adlı yerdeki Melkâî manastırında tek nüsha olarak bulunmaktadır. 1912 yılında Louis Cheikho tarafından transkript edilerek yayınlanmıştır (bkz. H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 9).

Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin inanç esaslarını, Roma ve Bizans ortodoksisi olarak düzenlenmiş ilk altı ekümenik konsil kararları belirlemiştir.²⁵⁷ Hatta günümüzde ortaya çıkan ve kendisini klasik kristolojiden tamamen farklı olmakla nitelendiren bir takım kristolojilerden dahi, teslîs ve enkarnasyon konusunda farklı düşünmeyenleri vardır. Zira gerek Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin gerekse günümüz Hristiyanlığının temelleri Pavlus'a dayanmaktadır. Nitekim Pavlus, Hristiyan olduktan sonra, öğretilerini yaymak adına bir müddet Arabistan civarında da bulunmuştur.²⁵⁸ Bu nedenle Hristiyanlığı Kudüs ve civarı dışında yepyeni bir hüviyetle yayan Pavlus yada İbrânca adıyla Saul²⁵⁹ olmuştur. Zira Hz. İsa'nın Yahudiliğe mahsus bir peygamber olma ihtimali yüksektir.²⁶⁰ Fakat Pavlus, Hristiyanlığı Yahudilikten ayırt etmeyi ve onu evrenselleştirmeyi hedeflemiştir. İsa'nın ve Rûhu'l-kuds'ün Tanrı olduğu inancını yerleştiren, dil olarak Arâmcadan daha çok Grekçeyi kullanan Pavlus, Hristiyanlığın evrenselliğini savunmuş, Allah'ın oğlu olan Mesîh İsa'nın, insanların günahlarına kefarete olmak üzere haçta can verdiğini belirtmiştir. Haç, Hristiyanların imanlarının bir simgesi olduğu için ona tazim gösterilmelidir.²⁶¹ Müslümanların Hristiyanları haça tapmakla ithamlarına karşı onlar, haça değil onda olduğuna inandıkları kuvvete taptıklarını savunurlar.²⁶²

Yine İsa ve Rûhu'l-kuds'ün, aynı derecede Tanrı olduğu savunulmuş, ölümler arasından dirilerek kalkmış olan İsa'nın, semaya çıkarak Baba'sının sağ yanına oturduğu²⁶³ iddia edilmiştir.

Hristiyanlığın tarih boyunca pek çok iç grubunun olmasına rağmen onları bu ad altında birleştiren ve diğer dinlerden ayıran en önemli husus, Pavlus'un ileri sürdüğü inanç esaslarında hemfikir olmalarıdır. Bu durum, ilk dönem kelâm kaynaklarının konu ettiği Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin teslîs ve enkarnasyon konusundaki görüşlerinin güncelliğini koruduğu anlamına gelmektedir. Sözgelimi günümüz Katolik Hristiyanları, teslîse, Rûhu'l-kuds'un, Baba ve Oğul'dan çıktığına,

²⁵⁷ H. Sidney Griffith, "Christian Self Definition in The World of Islam", s. 65.

²⁵⁸ Resullerin İşleri 21/40.

²⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 156.

²⁶⁰ Yuhanna 4/19.

²⁶¹ Abdulmesîh el-Kindî, *Risâle*, s. 103.

²⁶² Abdulmesîh el-Kindî, *Risâle*, s. 104.

²⁶³ Abdulmesîh el-Kindî, *Risâle*, s. 103; Herbert George Wells, *A Short History of the World*, Kessinger Publishing 2004, s. 116; Mehmet Aydın, "Hristiyanlık", *DİA*, XVII/331; Günay Tümer – Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 1993, s. 136.

Mesîh İsa'nın Tanrılığına, Meryem'in günahattan uzak olduğuna inanmaktadır.²⁶⁴ Bu inançları yönüyle onlar, tarihî bir konumda olan Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin teolojik iddialarını önemli ölçüde paylaşmaktadır.²⁶⁵

Ortodokslara gelince onlar da, dinî ve siyasî birtakım sebeplerden dolayı 445/1054 yılında Katolik Kilisesi'nden ayrılmıştır. İslâm kelâmına konu olan Melkâîlerden Doğu Roma kilisesine tabi olanları, Ortodoks olarak adlandırılmıştır. O dönemde, Ortodoksluğun dört büyük patrikliği (İstanbul, İskenderiye, Antakya, Kudüs) bulunmaktadır. Diğer, bölgelerdeki kiliseler, bu dört patrikliğe bağlıdır. Ortodoks Mezhebi'nin doğması, İznik (325) ve O'nu takip eden altı Konsil'de alınan bazı kararlar sonucunda gerçekleşmiştir.²⁶⁶

Almancada 'protestieren' kelimesinden türetilmiş olan Protestanlık ise, sözlükte 'itiraz, protesto, başkaldırı' anlamlarına gelir. Protestan mezhebinin doğuşu, XVI. yüzyılda Martin Luther (1489-1546)'in Roma Katolik Kilisesi'ne karşı; günahların bağışlanmasını malî bir kaynak haline getirmesi, İncil yorumunu kendi tekeline alması, ayin dilinin Latince olmasının şart koşulması gibi hususlara karşı bir başkaldırı hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Hristiyanlıkta, "reform" denilen, dinî ve siyasî hareketlerden çıkan grupların tümüne Protestanlık adı verilmiştir.²⁶⁷ Ancak bu hareket, teslîs ve enkarnasyon inançları bakımından Katolik ve Ortodoksluğa ters düşmemektedir.²⁶⁸ Melkâîler gibi Protestanlar da teslîs ve Mesîh'in ilâhlığına inanmaktadır. Protestanlığa mensup bazı grupların ise, Nesturîler gibi Mesîh'te iki tabiat ile ilâhlığın birleştiğine inanmakta olduğu nakledilmiştir.²⁶⁹ Zira Protestanlığın

²⁶⁴ G. Tümer, A. Küçük, **Dinler Tarihi**, s. 161.

²⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 91, 92; Betty Jane Bailey and J Martin Bailey, **Who Are the Christians in the Middle East?**, B. Eerdmans Publishing, Michigan Cambridge U.K. 2003, s. 80 vd..

²⁶⁶ Mehmet Aydın, **Din fenomeni**, Din Bilimleri Yay., Konya 1993; s. 131, vd.; Bayrakdar, **Teslis**, s. 17.

²⁶⁷ Ekrem Sarıkçıoğlu, **Dinler Tarihi**, Tuğra Ofset, Isparta 2000, s. 319, 325.

²⁶⁸ Ahmed Abdullah Masdûsî, **Yaşayan Dünya Dinleri: Sosyo-Politik Bir İnceleme**, (çev. Mesud Sadak), Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981; s. 177.

²⁶⁹ Genel şekilde farklılıkları ise:

- Protestanlar Tanrı'yı kutsal cevher olarak yorumlamaktan ziyade, hayy/diri olan kelâm olarak tasavvur ederler. Ancak bu söylem, ifade ediş tarzında olan bir farklılaşmadan ibarettir ve günümüzdeki Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling gibi çağdaş Hristiyan kelâmcılarının da söylemini oluşturur.
- Protestan kiliselerine göre günah işlemek insana zarar vermez. Kurtuluş için inanmak yeterlidir. Onlara göre inanmanın ölçüsü, Katoliklerde olduğu gibi papalar veya konsiller tarafından tayin ve tefsir edilen an'ane değil, ferdin akıl ve danışmasıyla inceleme ve tefsir yapılmak üzere

maksadı, teslîs ve enkarnasyon konularında reform yapmak değil, papaların nüfuzunu kırmak ve Roma kilisesinin hakimiyetinden kurtulmaktır. Bu durumda Hristiyanlığın büyük çoğunluğu teslîs ve enkarnasyon inançlarında klasik kristoloji altında toplanabilir. Diğer bir ifadeyle, zât ve sıfat ile ilgili konularda, tarihî gruplar olmasına rağmen Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler hakkındaki ilk dönem kelâmcılarının değerlendirmelerinin güncelliğini koruduğu söylenebilir.

Klasik kristolojinin oluşum sürecine gelince, İznik ve Kadıköy konsillerinin kararları doğrultusunda gelişen anlayış, günümüz itibarıyla klasik kristoloji olarak tanımlanmaktadır. Bu anlayış dördüncü yüzyıldan günümüze kadar, resmî Hristiyan doktrini olarak geleneksel Hristiyan Tanrı anlayışını temsil etmektedir. Müslüman düşünürler tarafından tarih boyunca Hristiyan teolojisinde Mesîh İsa'nın nasıl hem beşerî, hem de ilâhî tabiata sahip olduğu ve bunların tek bir şahısta birleştiği, onun nasıl Tanrı ile aynı cevhere sahip olduğu gibi konuları izah etmek için pek çok girişimde bulunulmuştur. Bu konuda Hristiyan düşünürler izah yöntemleri aramış, ancak makul bir izah tarzı geliştirilememiş, bu nedenle söz konusu kristolojinin öngördüğü İsa anlayışının bir iman konusu ve sır/gizem olduğu ileri sürülmüştür.²⁷⁰

Klasik kristoloji, ontolojik olarak Hz. İsa'nın nasıl bir varlığa sahip olduğu sorusuna cevap aramıştır. Hristiyan grupların İsa hakkında düşünceleri birbirinden farklı olmasına rağmen, onlar, İlâhî gerçeklik anlamında 'bir' Tanrıya inandıklarını iddia etmişlerdir. Ancak Hristiyan doktrinlerinin gelişim sürecinde Tanrı'nın Mesîh'te temsil edildiği bundan dolayı da İsa-Mesîh'in ilâhî bir varlık olarak Tanrı ile ne derecede aynı cevhere sahip olduğu tartışılmaya başlanmış, bu tartışmalar, teslîs ve enkarnasyon doktrinleri olarak geleneksel Hristiyan düşüncesinin merkezî dogması haline gelmiştir.²⁷¹ Özellikle İznik (325) konsilinde, teslîs ve enkarnasyon

kitaplar, yani "Ahd-i atik" denilen Tevrat ve ona dâhil olanlar ile "Ahd-i cedid" denilen dört İncil ve ekleridir. Bunlar, hâkimiyeti Pasteur dedikleri "rûhani reisler heyetlerine" verirler.

c. Protestanlıkta rûhbanîyet, yani papazların bekarlığı şartı kaldırılmıştır.

d. Protestanlar da katolikler gibi, Hz. İsa'nın asılmasının akıl ile uyuşmamasından ötürü, üçlü ilâh ve İsa'nın asıldığına inanmanın akıl işi değil, ezeli takdir ve Allah'ın yardımı olduğunu benimsemişlerdir (bkz. Roger Mehl, **Hristiyan İlâhiyatı**, (çev. Mehmet Aydın), Arı Matbaası, Konya 1983, s. 91-135)

²⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 92; Oliver Clément, **Hristiyan İlâhiyatı**, (çev. Mehmet Aydın), Arı Matbaası, Konya 1983, s. 52, 53.

²⁷¹ Jaroslav Jan Pelikan, **The Christian Tradition: A History of The Develpment of Doctrine: The Emergence Of The Catholic Tradition (100-600)**, University of Chicago Press, Chicago

doktrinlerini şekillendiren geleneksel Hristiyanlıkta İsa anlayışı, ilk defa resmî olarak formüle edilmiştir. Bu formüle göre İsa-Mesîh, Baba'dan meydana gelen, gökten inen Oğul uknûmunun Rûhu'l-kuds ve Meryem'de cisimleşmesi sonucu Tanrı olarak doğan ve Baba ile aynı cevhere sahip olan Tanrı oğludur.²⁷² Kadıköy (452) Konsilinde ise İznik Konsilinin bu anlayışı daha da geliştirilerek, İsa'nın tek bir şahısta birleşen biri beşerî diğeri ilâhî iki tabiata sahip ilâhlığı konusunda tam Tanrı, beşeriliği konusunda da tam bir insan olduğu ileri sürülmüştür. Nesturîlerin inancı da bu paraleldedir. İznik-Kadıköy kredosunun ışığı altında gelişen kristolojiye göre, İsa-Mesîh, beşerî bir form içinde yeryüzüne gelen Tanrı oğludur. O, bakire Meryem'den dünyaya gelmiş ve kendisine inanan tüm insanlar için çarmıhta canını vermiş, üçüncü günde dirilerek Tanrı'nın katına yükselmiş ve şimdi orada idaresini sürdürmektedir.²⁷³ Oğul, Rab ve Tanrı'dan tek zuhur olan İsa, Nesturîlere göre birbirine karışmayan, değişmeyen, bölünmeyen, ayrılmayan iki tabiata sahip iken Ya'kûbîlere göre tek tabiat olmuştur.²⁷⁴ Klasik kristolojinin savunucularına göre bu eşsiz ve biricik ontolojik karakterden dolayı İsa-Mesîh, Tanrı'nın kurtarıcı irâdesinin ve sevgisinin yeryüzündeki en ulvi ve tüm insanları bağlayıcı tezâhürüdür.²⁷⁵

Kendisini klasik kristolojiden farklı olarak nitelendiren günümüz kristolojilerine gelince, onların da pek çoğunun yeni bir takım yorumlamalar ile birlikte teslîs ve enkarnasyon inancına sahip oldukları nakledilmiştir. Sözelimi yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra kendilerini klasik kristolojiden farklı olarak tanımlayan süreç (*process*) felsefesinin bir uzantısı olarak süreç teolojisi ve buna bağlı olarak da Süreç Kristolojisi (Process Christology), ayrıca Logos/Kelâm, Hikmet Kristolojisi, Tanrı Merkezli Kristoloji, Fonksiyonel Kristoloji, Kurtuluş Kristolojisi gibi anlayışlar ileri sürülmüştür.²⁷⁶ Bu kristolojilerin, klasik anlayıştan temel farkı, Mesîh İsa'nın mâhiyeti ve ontolojik varlığını tartışmaktan ziyade, onun sözleri ve eylemleri bağlamında kim olduğu ve ne yaptığı konusunda yoğunlaşmayı

1971; s. 173 vd.; Mahmut Aydın, **İsa Tanrı mı? İnsan mı? Dinler Arası Diyalog Bağlamında İsa-Mesîh'in Konumu Sorunu**, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 45.

²⁷² Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 91, 92; Mahmut Aydın, **İsa Tanrı mı?**, s. 45, 46.

²⁷³ Mahmut Aydın, **İsa Tanrı mı?**, s. 45, 46.

²⁷⁴ Henry Bettenson, **Documents of The Christian Church**, Oxford University, Oxford 1992, s. 72.

²⁷⁵ Mahmut Aydın, **İsa Tanrı mı?**, s. 45, 47.

²⁷⁶ Mevlüt Albayrak, **Tanrı ve Süreç**, Tuğra Matbaası, Isparta 2000, s. 64, 65; Mahmut Aydın, **İsa Tanrı mı?**, s. 52 vd..

esas almalarıdır.²⁷⁷ Ancak bu anlayışlar, klasik kristolojiden farklı olarak değerlendirilse de, bunların klasik anlayışlardan bir takım izler taşıdıkları inkar edilemez. Nitekim çağdaş pek çok kristoloji, teslîs ve enkarnasyon gibi merkezi doktrinleri terk etmemiş, onu yeniden yorumlayarak güncelleştirmeyi hedeflemiştir. Sözelimi Hegel'in öğrencisi olan ve Modern dönemin en ünlü ateistleri arasında sayılan Feuerbach (ö. 1288/1872) bile, ilâhî teslîsi kabul etmiş, ancak farklı olarak onu, insanın içinde olarak düşünmüş ve öğelerini de mantık, irâde ve sevgi olarak belirlemiştir.²⁷⁸ Bu durum, bazı farklılıklarla birlikte teslîs ve enkarnasyon inançlarının, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerde olduğu gibi günümüz Hristiyan düşüncelerinin de ayrılmaz bir parçası ve Hristiyanlığın temeli haline geldiğini göstermektedir.

Halk ve güncel hayat bağlamında Doğu Hristiyanlarının Hristiyan dünyadaki konumuna gelince, onların hiçbir zaman Avrupalı Hristiyanları, Müslüman olan vatandaşlardan daha üstün görmedikleri nakledilmiştir. Sözelimi bir Rus tarihçi, ruhaniler ve Hristiyan halkın, Latinlerin hâkimiyeti altında yaşamaktansa, Müslüman zulmünün dönmesini tercih ettiklerini yazmıştır.²⁷⁹

Hristiyanlığın teslîs ve enkarnasyon anlayışları üzerine kurulmuş olması, ilk dönemden itibaren Müslüman kelâm bilginlerinin, Hristiyanlığı, bu iki merkezde değerlendirmesine neden olmuştur. Bu nedenle onlar, Tanrı'yı üçleme anlamındaki teslîsi oluşturan uknûmların Hristiyanlara göre ne şekilde düşünüldüğünü tespît etmeye çalışmakla işe başlamışlardır. Daha sonra Hristiyanlar tarafından uknûmların birer cevher mi yoksa sıfat mı olarak değerlendirildiğini tespit ile onları kategorize etmeye gayret eden kelâmcılar, bir sonraki aşamada da, cevher ve uknûmlar arasındaki ortak noktanın, bir zât-sıfat münasebeti mi, yoksa zâtlar ilişkisinden mi ibaret olduğunu incelemişlerdir. Bu nedenle ilk dönem kelâmının Hristiyanlığın Tanrı anlayışlarına karşı tavrını belirlemeyebilmek için, kelâmcıların ve teologların zât, sıfat kavramlarına yüklediği anlamlar ile bunların mukayeseli incelenmesi gerekmektedir.

²⁷⁷ Roger Mehl, **Hristiyan İlâhiyatı**, s. 91-135.

²⁷⁸ Ludwig Feuerbach (1804-1872), **Hristiyanlığın Özü**, (çev. Devrim Bulut), Hilmi Usta Matbaası, Ankara 2004, s. 24.

²⁷⁹ Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, s. 18.

I. BÖLÜM

ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ

I. Kelâmcıların Hıristiyanlıktaki Zât ve Cevher Kavramlarına Bakışı

Tanrı inancının insanda vazgeçilmez bir konuma sahip olması nedeniyle¹ ‘tanrı’nın zâtı’ ve tanrı tasavvuru, tarih boyunca gerek dinlerin, gerekse felsefenin en önemli konusu olmuştur. Din, insanlarda var olan bu tasavvurları, kendisinin istediği düzeye getirmeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda İslâm dininin ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru, Kur’ân ve icmâ doğrultusunda şekillenmiş, diğer semavî dinlerin özünde olduğu gibi O’nun zâtı itibariyle bir ve tek olmasıyla, sıfatları açısından yaratılmışlara benzersizliği ile ifade edilerek şirk, reddedilmiştir.²

Hıristiyanların Miladî seksenli yıllara kadar Yahudilikten ayrı bir Tanrı tasavvuruna sahip oldukları söylenemez. Nitekim o dönemde de Hz. İsa için ‘Tanrı’nın oğlu’ ifadesinin kullanılmış olma ihtimali ile birlikte, bu kullanım gerçek oğulluk anlamında olmayıp ona ulûhiyet isnat edilmemiş, Hıristiyanlar, daha çok kendilerini Yahudiliğin devamı olarak görmüşlerdir. Hz. İsa’nın ölümünden sonra yazılmış olan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncillerinde³ yine 52 ve 64 yılları arasında yazılmış olan Aziz Pavlus’un Mektupları’nda onun Tanrı olduğunu ima eden ifadelerin yer almasına rağmen, bunlar bir metafor olarak kabul edilmiştir. Ayrıca söz konusu metinlerde, oğulluk sadece İsa’ya mahsus olmayıp bütün inananlar için

¹ Tarihte İslam düşünürleri tarafından Lâ Edriye olarak adlandırılan, kuşkularından ötürü Tanrı hakkında gerçek bilgiye ulaşamayacağını iddia eden Agnostisizm ve Tanrı’nın varlığını reddeden Ateizm gibi akımlar olmuştur. Agnostikler, Tanrı hakkında konuşmaya karşı çıkmışlardır. Bu kişilere göre Tanrı’ya inanmakla O’nun hakkında konuşmak, ayrı şeylerdir. Ateizm ise, salt inkâr anlamında mümkün değildir. Nitekim mutlak inançsızlığın imkânsız oluşunu, geleneksel dinlere inanmayan düşünürler dahi ifade etmiştir. Bunların arasında dinî inanca karşı getirmiş oldukları eleştirilerle tanınan D. Hume (1711-1776), I. Kant (1724-1804) ve Voltaire (1694-1778) gibi filozoflar da bulunmaktadır. Onlar, evrendeki gaye ve düzenden yola çıkarak, bütün bilgilerin insanı ilk yaratıcının varlığını kabule götürdüğünü savunmuş, bu nedenle insanda salt bir inkâr olamayacağını belirtmişlerdir (bkz. David Hume, **Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays of the Immortality of the Soul and of Suicide**, edited with an introduction by Richard H. Popkin Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1988, s. 77; Voltaire (ö. 1192/1778), **Philosophical Dictionary**, (Eng. çev. Theodor Besterman), Penguin Books, London 1972, s. 49 vd.; Mehmet Aydın, **Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, Ankara 1991, s. 26-45; Ahmed Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 89, 90).

² Şerafettin Gölcük – Süleyman Toprak, **Kelam**, Tekin Yay. Konya 2001, s. 141-143.

³ İbn Teymiye, **el-Cevâbü’s-Sahîh**, II/397.

“Tanrı’nın oğulları” ifadesi kullanılmıştır.⁴ Sözelimi Hristiyan filozof Origenes, (ö. 254) İncil için yazdığı *İşrâkî Açıklama*’da insanları, tanrısal nûra güç ve gizeme güvenmeye çağırmış,⁵ bu bağlamda Mesih’in Tanrı’nın doğal oğlu değil, sadece Tanrı’ya yakınlığı onun katındaki derecesi bakımından oğul olduğunu iddia etmiştir. Tanrı’nın ‘İlk Akıl’ olduğunu iddia eden Origen, Mesih’in ona en yakın akıl olduğunu söyleyerek Tanrı ve sözü, ezeli kabul etmiştir. Onun bu görüşleri daha sonra İskenderiye’li Arius ve Nestorius tarafından daha sistemli hale getirilmiştir.⁶

Yahudiliğin, agnostizmin ve Helen kültürünün etkisi altında kalan Hristiyanlık, giderek farklı bir Tanrı tasavvuruna sahip olmuş, bu durum Hristiyanlığın yavaş yavaş farklı bir tanrı anlayışına sahip bir din olarak kendisini göstermesi ile neticelenmiştir. Nitekim bu süreç, İznik Konsili’ne (325), hatta Efes ve Kadıköy (451) Konsili’ne kadar devam etmiştir.⁷

Kelâmcıların konu ettiği Nesturî, Ya’kûbî ve Melkâî’lerin teslîs anlayışına yön veren etkenlerden olan Origen, ilk kez felsefî dilde teslîs akidesini formüle etmeye çalışan kilise babasıdır.⁸ Origen, Grekçe yazılarında Baba ve Oğul’u ‘hypostases’in yanında iki şey, olarak nitelemiştir.⁹ Nitekim benzer şekilde Ebû Kurra, Ammâr el-Basrî, Yahya b. Adî ve dönemin diğer teologlarının da uknûmları “şahıs, vech (person)” olarak nitelediği bilinmektedir.¹⁰ Yine Yahya b. Adî ‘şahs’ı, “kendi zâtıyla mevcut olan varlık”¹¹ olarak tanımlamıştır.

Bu etkilerin sonucu olarak, Hristiyan dünyasında, teslîs ve enkarnasyona dayalı tanrı anlayışları ortaya çıkmıştır. Nitekim Miladî dördüncü yüzyılın başlarında Arius (ö. 335) ve Athanasius (293-373) arasında yaşanan ve İznik Konsili’nin toplanmasıyla sonuçlanan dönemde, Tanrı’nın birliği ve teslis arasındaki ilişkinin

⁴ Romalılara Mektup, VIII/14.

⁵ Behiy, **İslam Düşüncesinin İlahi Yönü**, s. 87

⁶ Behiy, **İslam Düşüncesinin İlahi Yönü**, s. 92

⁷ Bu süreçlerle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Karen Armstrong, **Tanrı’nın Tarihi**, (çev. O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu), Ayraç Yay., Ankara 1999.

⁸ Gerald O’Collins, **The Tripersonal God: Understanding and Interpreting the Trinity**, Paulist Press 1999, s. 104; Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 552; David Thomas, **Anti-Christian Polemic in Early Islam**, s. 8.

⁹ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 87, 88.

¹⁰ Yahya b. Adî, **Makâle fi’t-Tevhîd**, s. 251; H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 21, 22, 23; Elizabeth A. Livingstone, **Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford**, Peeters Publishers 1993, s. 303 vd.

¹¹ Yahya b. Adî, **Makâle fi’t-Tevhîd**, s. 251.

mâhiyeti, kutsal şahısların ezeli olup olmadığı, İsa'nın ne kadar Tanrı, ne kadar insan olduğu soruları bu tartışmaların en önemli bölümünü oluşturmuştur. Böylece Konsil, Mesih'in Tanrı-Baba'ya denk olduğunu ilk kez dile getiren Athanasiuscu görüşü benimseyerek, ileride İslâm coğrafyasındaki Hristiyanlar da dahil olmak üzere Hristiyanlığın alt yapısını oluşturacak olan Tanrı tasavvurunu şekillendirmiştir.¹²

Kelâmcılara göre peygamberî olması gereken Hristiyanlık inancı, Kur'an'ın öngördüğü şekilde tevhîde dayalı olarak şekillenmeliydi. Fakat I. Constantin zamanında (M.325) İznik'te toplanan ilk konsilde (Hristiyan rûhânî meclisinde) iki bin kırk sekiz kişi arasından seçilen üç yüz on sekiz piskopos İskenderiye patriğinin başkanlığında toplanmışlar ve teslîsi yani üçlü zât inancını kabul etmişlerdir.¹³ Kabul edilen bu inanç;

“Biz her şeyin sahibi, görülenin görülmeyenin yapıcısı olan bir ilâh Babaya ve bir Oğula: bir Allah'ın bir oğlu, bütün yaratılmışların ilki ve yaratılmış olmayan Babasının cevherinden bir hak ilâhtan bir hak ilâh, bütün âlemler ve her şey onun eliyle yaratılmış bizim için ve bizim kurtuluşumuz için gökten inmiş ve Rûhu'l-kuds'den cesetleşip bakire Meryem'den doğmuş daha sonra çarmıha gerilmiş ve defnedilmiş olan ve sonra üçüncü gün kalkıp göğe çıkan ve Babasının sağında oturan ve ölümlerle diriler arasında hüküm vermek için bir kere daha gelmeye hazır bulunan Mesih'e iman ederiz...”¹⁴ şeklindedir.

Bu bağlamda Hristiyanlar tarafından ‘Allah'ın oğlu yoktu’ diyenler ile ‘oğlunun kendisi ile aynı cevherden olmadığını’ söyleyenler kâfir kabul edilmişlerdir.¹⁵

İznik konsili, aldığı bu kararlar neticesinde, İsa'nın kul olduğuna inanan Arius ve Aryânîleri küfre nispet etmiş, onu, Meryem'den doğduğu halde yaratılmamışlık ile nitelemiş ve cevherinde Baba ile birleştirerek, bir açıdan üçleme (teslîs), diğer bir açıdan ise birleme gibi bir takım inançlar ortaya koymuştur. Bu durum Melkâî Hristiyanlarının inanç bağlamındaki görüşlerinin temelini oluşturmuştur. Nesturî ve

¹² Mahmut Aydın, “Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci”, **İslâmiyât Dergisi**, cilt 3, sayı 4, Ankara 2000, s. 12 vd..

¹³ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 162, 163.

¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 94, 95; İbn Hazm, **Fasl**, II/52 vd..

¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 94, 95; İbn Hazm, **Fasl**, II/52 vd..

Ya'kûbîlere gelince, bir takım ayrıntılarda farklı düşünceleri ile birlikte, Melkâîler gibi teslîs ve enkarnasyona onlar da inanmıştır.¹⁶

İslâm coğrafyasının hızla genişlemesi ve Müslümanların diğer din ve kültürlerle karşılaşması neticesinde, farklı tanrı tasavvurları ile karşılaşmış, bu nedenle kelâmcılar, İslâm'ın öngördüğü Tanrı anlayışını hem ispat etmek, hem de müdahalelerden korumak amacıyla çalışmalarda bulunmuşlardır. Bu bağlamda Kelam, bir taraftan Yahudilere, Hristiyanlara, Senevîlere, Mecûsîlere, Tabiatçılara ve gök cisimlerine yaratıcılık atfeden Münecimlere karşı Müslüman itikâdî yapıyı savunma görevini üstlenirken, diğer taraftan, Mücessime, Müşebihhe, Mu'tezile, Râfîzîler, Hâricîler başta olmak üzere Müslüman toplum içerisinde gelişip ortaya çıkan yapılanmalara karşı itikâdî tercihleri tespit için çaba sarf etmişlerdir.¹⁷ Bu nedenle önceki semavî dinlere ve diğer batıl inançlara, büyük oranda karşı söylemi kelâmcılar geliştirmiş, ancak her kelâmcı konuyu farklı yoğunlukta ele almıştır.¹⁸

Tarih boyunca tek Tanrı'nın varlığı esasına dayalı tevhîd anlayışı, insânî bir eğilim olarak putperestler de dâhil olmak üzere pek çok toplumda var olmuştur. Nitekim bu konuda Hristiyan teologu Ammâr el-Basrî, dönemindeki putperestlerin dahi putlarını ilâh olarak adlandırmaları ile birlikte, onların üstünde bir ilâhın varlığına inandıklarını naklederek¹⁹ tevhîde dair vurgularda bulunmuştur. Bu bakımdan Nesturî, Melkâî ve Ya'kûbîler de kendilerinin tevhîde inandıklarını iddia etmişlerdir.²⁰ Ancak İslâm'ın öngördüğü tevhîd anlayışını farklı kılan esas unsur, ilâhî zâtın tekliği kadar, şirkin yani ona ortak koşmanın nefyini de kapsamaktadır. Nitekim Kur'ân'da, İslâmî Tanrı tasavvurunun, nitelik olarak, gerek Hz. İbrâhim'in ve Hz. Musa'nın, gerekse Hz. İsa'nın ve diğer peygamberlerin bildirdiği ile aynı olduğu açıklanmakta, bununla birlikte Hristiyanlıktaki Tanrı tasavvurunun teslîse

¹⁶ Nitekim Ebû İsa el-Varrâk, üç Hristiyan mezhepten her birinin teslîsi oluşturan asıllarının Baba, Oğul (kelâm) ve rûhtan (hayat) meydana geldiğine, bu asılların cevheriyette bir ve asıllıkta (uknûm oluşlarında) farklı olduğuna, her birinin özel bir cevheri olmakla beraber, onları bir genel cevherin bir araya getirdiğine inandıklarını belirtmiş, ancak teslîs anlayışını oluşturan cevher ve asıllar arasındaki ilişki ile Oğul İsa Mesîh'in mahiyeti hakkında söz konusu grupların fikir ayrılığına düştüklerini açıklamıştır. İlgili konular, benzer şekilde Mu'tezilî düşündür Kâdî Abdulcebbar tarafından da incelenmiştir (bkz. Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 66-68, 80-82, 88-90, 110-112; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/80-81).

¹⁷ Bâkılânî, **Temhîd**, 4.

¹⁸ Mustafa Sinanoğlu, **İslâm Kaynaklarında Hristiyanlık**, s. 75.

¹⁹ Ammâr, **Burhân**, s. 22.

²⁰ Ammâr, **Burhân**, s. 22.

dönüştürülerek tahrif edildiği bildirilmektedir.²¹ Kelâmcılar, Hristiyanlardan teslîsi reddederek tevhîde inanan ve Peygamber olarak inandıkları Hz. İsa'nın ulûhiyetten bir payı olmadığını iddia eden Hristiyanları da eserlerinde yer yer konu ederek Kur'ân'da geçen tahrifi delillendirmeye çalışmışlardır. Bu açıdan kelâmcıların argümanlarını Kur'ân'ın yönlendirmiş olduğu söylenebilir. Ancak bu durum, onların Hristiyanlığa karşı sorgulamalarında, aklı ön plana çıkarmalarına engel olmamıştır. Diğer bir açıdan, sorgulamalarında, şirki reddeden Hristiyanlara da yer verilmiş olması, kelâmcıların, Hristiyanlarla sade bir polemikten ziyade, doğru tevhîd inancını ortaya koymayı hedeflediklerini de göstermektedir. Sözelimi, ilk dönem kelâm kaynaklarında Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâî Hristiyanları yanı sıra, İskenderiye papazlarından olup, Hristiyanlığı kabul eden I. Constantin'in zamanında yaşamış olan Arius ve onun kurduğu Arianizm ekolüne²² bağlı olan kişilerin Allah'ın birliğine inandığı, Hz. İsa'nın ilâh değil, Allah'ın kelimesi ve yaratılmış olgun bir insan olduğuna inandıkları da nakledilmiştir.²³ Arius'a göre “eğer Baba, Oğul’u meydana getirdi ise Oğul’un varlığının bir başlangıcı olacaktır. Netice itibariyle hulûl etmiş olan Kelam, ebedî olamaz. Tanrı, yaratılmamıştır, doğmamıştır, başlangıcı yoktur. Oğul, Baba’dan çıkmamıştır ve Baba ile de karışmamıştır. Çünkü böyle düşünüldüğünde Baba, birleşmiş, bölünebilir, değişken bir varlık olmuş olur.” Burada Arius, İsa’yı açıkça Tanrısal tabiatlı olmayan bir varlık olarak yorumlamıştır.²⁴ Dolayısıyla Arius, bir şahıs teslisinden çok, uknumları cevherin bir özelliği olarak düşündüğü teslîs inancına sahiptir ve Mesîh İsa’ya ulûhiyet isnat etmemiştir.

Hristiyanların ilk konsili düzenleme nedeni de Arius'un bu fikirleri olmuştur. Bu konsilde Hristiyanların üç uknûm konusunda ittifak ettikleri belirtilerek Arius'un görüşleri reddedilmiştir.²⁵ Yine kelâm kaynaklarında Hristiyanlığın Bizans’ın resmî

²¹ Bakara 2/133.

²² Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 111.

²³ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72; Nâşî el-Ekber, Ebû'l-Abbas Abdullah b. Muhammed (ö.293/906), **Muktedafat mine'l-Kitabi'l-Evsat fi'l-Makâlât**, thk. Josef Van Ess. Franz Steiner Verlag, Beyrut 1971, s. 82; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/85; a.mlf., **Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve**, s. 163, 164; İbn Hazm, **Fasl**, I/47; Şehristânî, **Milel**, s. 223. Ayrıca İncil'in ifadelerinden bazı Hristiyanların tevhîd inancına sahip olduğu da anlaşılmaktadır (bkz., Markos, 12/28-33).

²⁴ Mehmet Aydın, **Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık**, TDV. Yay., Ankara 1995, s. 53; Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, s. 151.

²⁵ David Thomas, **Anti-Christian Polemic in Early Islam**, s. 72; Nâşî el-Ekber, **Kitabu'l-Evsat fi'l-Makâlât**, s. 82; Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, nşr. Mahmûd

dini olmasından önce, Antakya patriği olan Photinus ve Samosata'lı Paul (Şemşâtî veya Semsâtî) ve tabilerinden de tevhîde inanan Hristiyanlar olarak bahsedilmektedir.²⁶

Şehristânî, Nesturîlerden de teşbihi reddederek tevhîde inanan bir grubun olduğunu belirtmiştir.²⁷ Nitekim bu kişiler diğer Hristiyanların aksine, Hz. İsa'nın Allah'ın kulu ve resulü olduğuna inanmaktadırlar. Allah onu, Meryem'in rahminde insan olarak yaratmıştır ve onda ilâhlık bulunmamaktadır. Ona nispet edilen Oğulluk ise (tebennî), Tanrı ile birleşme veya doğurmadan ötürü değil, manevî yakınlık anlamındadır.²⁸ Sözgelimi, bu bir grup Nesturîye göre, Kitab-ı Mukaddes'te “İsrâil benim ilk doğan oğlumdur”²⁹ ifadesinde geçen oğul sözcüğü, Kur'ân'da geçen “İbrâhim'in Allah'ın dostu”³⁰ ifadesinde geçen “*dost*” gibi manevî yakınlık anlamında mecâzî bir kullanımdan ibarettir.³¹

Tarihte İsa'ya ulûhiyet atfetmeyen ve tevhîde inanan Hristiyanların oluşundan hareketle kelâmcılar, ilk orijinleri bakımından Hristiyanlığın semâvî bir dinde olması gereken şekilde doğru bir zât-sıfat anlayışına sahip olduğunu, fakat Hristiyanların zamanla Hz. İsa'ya övgü için isnat ettikleri metaforik kullanımları unuttuklarını, böylece inançlarına dair önermelerini, bu ifadeler üzerine kurduklarını açıklamıştır. Böylece teslîs ve enkarnasyon, Hristiyan inanç sisteminin temeli haline gelmiştir.³² Sözgelimi, İslâm coğrafyasında yaşayan ve ilk dönem kelâmına konu olan Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin, teslîsi³³ haklı çıkarmak adına yaptıkları bir uygulama da, Tevrat, İncil ve Kur'ân'da geçen çoğul ifadeleri teslîse yormaları olmuştur. Sözgelimi Tevrat'ta geçen “ve Allah dedi; Suretimizde benzeyişimize göre insan yapalım”³⁴ gibi ifadelerde “yapalım” gibi çoğul anlamlı sözcüklerin kullanımı, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerce teslîse işaret ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Hatta

Muhammed el-Hudayrî, ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf, Kahire 1963, V/85; a.mlf., **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 163, 164; İbn Hazm, **Fasl**, I/47; Şehristânî, **Milel**, s. 223.

²⁶ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 70, 72; Şehristânî, **Milel**, s. 225; Gerald O'Collins, **The Tripersonal God: Understanding and Interpreting the Trinity**, s. 104 vd..

²⁷ Şehristânî, **Milel**, 225.

²⁸ Şehristânî, **Milel**, 225; İbn Teymiye, **el-Cevâbu's-Sahîh**, IV/204.

²⁹ Çıkış IV, 22.

³⁰ en-Nisâ IV/125.

³¹ Şehristânî, **Milel**, 225.

³² Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 79, 80, 81.

³³ Matta 28/19.

³⁴ Tekvin 1/26.

onlar, çoğul ifadelerin Kur'ân'da da sıklıkla geçtiğini,³⁵ bu hitaplar ile, tek bir zâtın değil zâtların kastedildiğini, ayrıca Hz. Peygamber'in aslında kendi inançları doğrultusunda açıklamalarda bulunduğunu, ancak ashabının fark edemediğini, yine “*Babaya da, doğana da (yemin ederim)*”³⁶ mealindeki âyetin kendilerini desteklediğini ifade ederek, Tanrı'nın âlemle ilişkisinin ancak uknûmları vasıtası ile olabileceğini savunmuşlardır.³⁷

İslam düşüncesinde ise Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı'nın sıfatlarıyla açıklanmış ve bu sıfatların tezahürü, cismanî bir şey olarak değil, manevî olarak ifade edilmiştir. Arapça ‘v-s-f’ kökünden türemiş olan ve ‘tanımlamak’ anlamına da gelen sıfat, “zât ile birlikte bulunan bir mânâ ve zât'ın hallerini gösteren bir isim”³⁸ anlamındadır. İslâm düşüncesinde, Mu'tezile'nin kurucusu Vasıl'ın (ö. 131/748) ilâhî sıfatların gerçekliğine karşı çıktığına dair rivayetlerden,³⁹ miladî sekizinci yüzyılın ilk yarısında sıfatla ilgili, Kur'ân'da Allah'a nispet edilen bazı ifadelerin ezelden beri Allah'ta mevcut cismanî olmayan gerçek varlıklar olup olmadığı konusunda tartışmaların ortaya çıktığına hükmedilebilir.

İlk dönemden itibaren İslâm düşüncesinde, Allah ile ilgili yüklemeleri ifade edebilmek amacıyla ‘sıfat’, ‘mânâ’ ve ‘şey’ sözcükleri kullanılmıştır. Nitekim Eş'arî, *Makâlât*'ında Abdullah b. Küllâb'ın (ö. 240/854) tabilerinin sıfatlardan ‘eşyâ’ olarak bahsedilmesi konusunda ihtilaf ettiklerini nakletmektedir.⁴⁰ Eş'arî de *Luma* adlı eserinde, bir sıfata ‘mânâ’ olarak işaret etmektedir.⁴¹

Sıfat teriminin erken dönem kullanımı ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'yi göstermek mümkündür. Nitekim onun itikadî görüşlerini, talebeleri Ebû Yûsuf, Ebû Mutî el-Belhî ve Ebû Mukâtîl es-Semerkandî tarafından yazılıp nakledilmiş olan *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *el-Fıkhü'l-Ekber*, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, *er-Risâle*, *el-Vasiyye* adlı akaid risalelerinden tespit etmek mümkündür. Bununla birlikte akâid risalelerinin

³⁵ Sözelimi bkz. el-Kadr 97/1; el-Meâric 70/40.

³⁶ Beled 90/3.

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 115, 116; a.mlf., *Muğnî* V/81; İbn Hazm, *Fasl*, IV/156.

³⁸ el-Cürânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyîd eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1405, s. 175.

³⁹ Şehristânî, *Milel*, s. 30, 46 vd..

⁴⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 547.

⁴¹ el-Eş'arî, *el-Luma fi'r-Red ala Ehli'z-Zey' ve'l-Bida'*, thk. Abdülaziz İzzeddin Seyrean, Dâru Lübnan li't-Tibâa, Beyrut 1987, s. 14.

talebelerince kaleme alınmış olması ve nüsha farklılıkları, araz, cevher, zât, sıfat gibi kavramların ona ait olmadığı iddiasını gündeme getirmiştir. Yinede Ebû Hanîfe'nin bunlardan bahsetmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Zira onun döneminde yaşayan Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Saf vân, Hişâm b. Hakem gibi kelâmcıların aynı terimleri kullandıkları ve Ebû Hanîfe'nin de Cehm b. Safvân ile münazaraları bilinmektedir.⁴² Nitekim Eş'arî, Ebu'l-Kasım el-Belhî'ye dayandırdığı bir iktibasında, Şia'nın Râfîzî kolundan olan Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795)'in, "Allah'ın bilgisi onun sıfatıdır" dediğini belirtmektedir.⁴³ Sıfat terimini kullanan erken dönem diğer bir sünî sıfatçı ise İbn Küllâb'dır (ö. 240/854). Eş'arî, onun "Allah'ın isimleri O'nun sıfatlarıdır"⁴⁴ ve "Allah'ın isimleri ve sıfatları"⁴⁵ gibi tabirleri kullandığından haber vermektedir ki, bu ifadeler 'isim' terimi yerine 'sıfat' teriminin kullanılışının onaylanmasıdır. Yine Eş'arî tarafından Abdullah İbn Küllâb'ın cisimlerde bulunan arazlara 'meânî' dediği ve onlardan 'şeyler ve sıfatlar' olarak bahsettiği rivâyet edilmiştir.⁴⁶ İbn Hazm'a göre ise 'sıfat' terimi, daha çok Mu'tezile, Hişâm b. el-Hakem ve onun gibi diğer Râfîzî liderler tarafından kullanılmış ve kelâmcılardan bazıları onların yolunu takip etmiştir.⁴⁷

İslâm düşüncesinde genel olarak sıfatlar cismânî olarak düşünülmemiş, âlem konusunda yaratmacı yaklaşımın belirleyiciliği esas alınarak, Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatları, tenzîh ihmal edilmeden, diğer varlıklarla ilişkisine/taallukuna imkân verecek şekilde yorumlanmıştır.⁴⁸ Sözelimi "kadîm bilgi, Allah'ın zâtı ile kâimdir ve tabiatıyla diğer varlıkların hâdis bilgisine benzememektedir."⁴⁹ İslâm düşüncesinde de, müşebbihe ve mücessime gibi Tanrı'nın sıfatlarına cismânîlik atfeden mezhepler de olmuştur. Ancak bunlar, heterodoks görülerek şirk ile itham edilmişlerdir.⁵⁰ Bu

⁴² Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehre, **Ebû Hanîfe: Hayâtuhû ve Asruhû** Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1976; Habib Ahmed Kiranvî, **Ebû Hanîfe ve Ashabuhû**, thk. Ali et-Tehânevî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1989.

⁴³ Eş'arî, **Makâlât**, s. 222, 493, 494.

⁴⁴ Eş'arî, **Makâlât**, s. 173.

⁴⁵ Eş'arî, **Makâlât**, s. 169.

⁴⁶ Eş'arî, **Makâlât**, s. 370.

⁴⁷ İbn Hazm, **Fasl**, II/121.

⁴⁸ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed (ö. 333/944), **Kitabu't-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam Yay., Ankara 2003, 195; Kâdî Abdulcebbar, **el-Muhtasâr fî Usûlî'd-Dîn**, thk. Muhammed Ammârâ, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid içinde), Kahire, 1971, II/199.

⁴⁹ Curcânî, **Ta'rîfât**, s. 136.

⁵⁰ Müşebbihe: Allah'ın sıfatlarını insanın sıfatları gibi yorumlayarak insan biçimli Tanrı anlayışını savunanlardır. Mücessime ise Muhammed b. Kerrâm'a (ö. 255/869) nispet edilen, Allah'ın cisim olduğundan hareketle O'na mekan, hiza ve ağırlık atfeden gruptur. Şehristânî, teşbih ve tecsim

açından Kelâm bilginlerine göre Kur'ân'da geçen cismânîliği andıran haberî sıfatlar, Tanrı'nın azametini insanlara anlatabilmek maksadıyla metaforik dil kullanımı ile ilgili incelikler olarak yorumlanmıştır. Ayrıca metod olarak, tevhîd inancı dinin özü ve tevil edilemez bir gerçek olduğu halde, bu ifadeler yoruma açıktır. Yoruma açık olan ise, anlamı açık seçik olana göre yorumlanmalı ve şekillenmelidir.⁵¹

Kelâmcılar, Hristiyanlara yönelttikleri eleştiriler sırasında konuları öncelikle mantıkî tutarlılık açısından ele almış, ardından kendi bölgelerindeki Hristiyan mezheplerin temel konularla ilgili farklı görüşlerini incelemiş, gerektiğinde İncillerden de pasajlar aktararak Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin birleştikleri ve farklı düşündükleri esasları belirterek yorumlarda bulunmuşlardır.⁵² Yapılan sorgulamalar ise, genellikle üçlü zât anlayışı ve bunlar arasındaki ulûhiyet ilişkisi, ve Mesîh İsa'ya ulûhiyetin isnadında merkezleşmiştir. Felsefenin kullanım bakımından kelâmda yaygınlaşmasıyla birlikte, sorgulamalar felsefî bir boyut kazanmış, Hristiyan ilâhiyatının temelini oluşturan teslîs anlayışında, cevher ve uknûmlar arasında bir zât-sıfat münasebeti mi, yoksa zâtlar ilişkisi mi olduğu tartışılmıştır. Nitekim uknûmlar sıfat kabul edildiğinde, kadîm sıfatların cisimleşmesi ve bunun sonucu olarak zaman ve mekâna konu olması problemi ortaya çıkmakta, diğer açıdan uknûmların yanında cevher kavramı anlamını yitirmektedir. Uknûmlar, zât kabul edildiği durumda ise üç zâtın birleşmesinden oluşan bir Tanrı inancı belirlemekte, bu durum ise Hristiyanlığın özü olan tevhîd anlayışını⁵³ bozarak politeist bir anlayışa dönüştürmektedir.

anlayışlarının ortaya çıkmasında Yahudiliğin etkisinden de bahsetmektedir. Nitekim Bağdâdî'ye göre de Yahudi iken Müslüman olan Abdullah ibn Sebe, teşbih ve Hz. Ali hakkındaki aşırılıkları ortaya atan ilk kişidir. Bağdâdî'ye göre o, Hristiyanların İsa'sı gibi Hz. Ali ile Müslümanları saptırmak istemiştir. Bkz. Eş'ârî, **Makâlât**, s. 281-290; Şehristânî, **Milel**, I/92-105; el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir Abdülkahir (ö. 429/1037), **el-Fark Beyne'l-Firâk ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye minhum**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru't-Turass, Kahire 1998, s. 225-230; 253; Nadim Macit, **Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili**, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 22 vd..

⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve**, s. 115, 116; a.mlf., **Muğnî**, V/81; İbn Hazm, IV/156.

⁵² Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve**, s. 141 vd., yine İbn Hazm bazı Hristiyanların "Rûhu'l-Kuds'u Tanrı'nın hayat sıfatı olarak değerlendirdiğini belirtmiş, ardından da Yuhanna İncilinden delil getirerek Kelime'de olan hayatın mahluk olduğunu dolayısıyla bu şekilde yorumlanmasının imkan dışı oluşunu belirtmiştir (bkz. İbn Hazm, **Fasl**, II/53).

⁵³ Markos 12/28-30; Matta 22/37; Yuhanna 5/44.

A. Etimolojik Açıdan Zât Kavramı ve Cevher ile İlişkisi

Müslüman ve Hristiyan düşünörlere göre, zât ve sıfatlardan tamamen soyutlanmış bir Tanrı fikri kabul edilemez. Zira zât ve sıfat, bir şeyin var olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla zât ve sıfattan âri bir Tanrı'nın gerçek anlamda varlığı söz konusu olamaz. Ayrıca zât ve sıfatlar, onu belirleme ve ondan bahsedebilmeyi sağlama açısından da zorunludur. Bu nedenle her din mensubu, Tanrı olarak inandığına bir takım sıfatlar isnat etmiştir.

Filozofların ‘cevher’, mantık bilginlerinin ‘mâhiyet’ olarak ifade ettiğı anlam, Kelâmcılar tarafından ‘zât’ sözcüğü ile ifade edilmiştir. Aristoteles'in kategorilerinde ‘ousia’ olarak ifade edilen bu sözcük, Latinler tarafından da ‘substratum’ şeklinde tercüme edilmiştir. İngilizcede de ‘ego’, ‘self’, ‘nomen’ gibi bir takım sözcükler de aynı anlamda kullanılmıştır.⁵⁴

İslâm düşüncesinde Hristiyanlığa karşı sorgulamalara paralel olarak, Allah'ın zâtının isimlendirilmesi konusunda farklı metot ve kabuller oluşmuştur. Bazı düşünörlere, ilâhî isimlerin ancak tevkîfî yani sem'a dayalı olarak tespit edilebileceğini söylerken,⁵⁵ diğere bir kısım da insan aklı ile herhangi bir noksanlığa delâlet etmediğı takdirde bu isimlendirmenin yapılabileceğini belirtmiştir.⁵⁶ Ancak tüm düşünörlerin ittifakla kabul ettiğı husus, bu isim ve sıfatlara konu olabilecek bir gerçekliğin mevcudiyetinin aklen zorunlu olmasıdır. Bu konuda Müslüman kelâmcılar kadar Hristiyan teologlar da aynı fikirdedir.⁵⁷ İşte bu gerçeklik, kelâm bilginleri tarafından, zât kavramı ile ifade edilmiştir. Arapça olan bu kelime ile kelâmcılar öz, bir şeyi kendi yapan ve sıfatların isnadına imkân sağlayan gerçekliğı kastetmektedirler. Bu nedenle Eş'arîler Allah'ın zâtının, O'nun varlığı olduğunu iddia etmişlerdir. Mu'tezile ve Mâturîdîler ise Allah'ın varlığının onun zâtından ayrılmaz vücûd (varlık) sıfatı olduğunu savunmuşlardır.⁵⁸ Bu konudaki farklılığın

⁵⁴ Kallistos Ware, “The Holly Trinity: Paradigm of The Human Person”, in The Book **The Trinity: East/West Dialogue**, Editor: Melville, Y. Stewart, Kluwer Academic Publishers Netherlands 2004, s. 233.

⁵⁵ Eş'arî, **Luma**, s. 10; a. mlf., **Makâlât**, s. 525; Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, **Kitabu't-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam Yay., Ankara 2003. s. 38.

⁵⁶ Cuveynî, **İrşâd**, s. 136, 137.

⁵⁷ Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 21, 22, 23.

⁵⁸ er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (ö. 606/1209), **Muhâssalu Efkari'l-Mütekaddimîn ve'l-Mütehhirîn mine'l-Ulemâ**, raceahû ve kaddeme lehû Taha

temelinde ise Mu'tezile'ye göre herhangi bir zâtın yokluğunda da, varlığında da sübût ile vasıflanabileceği fakat vücûd ile ancak var olanların nitelenebileceğini iddia etmeleridir.⁵⁹

Cüveynî ise, vücûdun zât mı, sıfat mı olduğuna dair tartışmalarda orta yolu bulma çabasındadır. Ona göre gerçekliği ifadesi bakımından düşünüldüğünde vücûd zâtın kendisidir ve cevhere nispet edilen 'tehayyüz' vücûd ve zât arasındaki ilişkiyi açıklayacak nitelikte değildir. Zira tehayyüz, cevherin zâtı üzerine zâid bir sıfat iken, cevherin vücûdu, cevherin kendisini ifade etmektedir (nefs).⁶⁰ Ona göre, vücûdu sıfatlardan sayanlar ise, geniş davrandıkları (tevessu'/nev-i mecâz) için böyle bir tercihte bulunmuşlardır. Bu bağlamda vücûda ilişkin bilgi, zâta ilişkin bilgiyi ifade eder.⁶¹

Kelâmın teşekkülünden önceki dönemde ise, zât sözcüğünün, kelâmcıların kastettiği anlamda kullanılmadığını görürüz. Nitekim Ragıp el-İsfehânî de, Allah'a isnad edildiği anlamıyla zât kelimesinin fasih Arapça olmadığını açıklamıştır.⁶² Bu sözcüğün kelâmî anlamını kazanmasından önce, üç anlamda kullanıldığı görülmektedir:

1. 'Zât' sözcüğü 'zû/ (ذو)'nün müennesidir. Bu takdirde sözcükte yer alan elifin (ذات) aslı vavdır. Anlamca "mal sahibi olan kadın" demek olan "imraatün zâtü mâlin" ifadesinde geçen zât, bu köktendir. Bu kökten türeyen zât kelimesi, zâtu's-şimal (sol taraf), zâtu'l-yemîn (sağ taraf) gibi yönlerle ve zamanlara izafe edilerek de kullanılmıştır. Yine bu anlamıyla sıfatın mevsufu yerine geçtiği yerlerde de kullanıldığı olmuştur. Ayrıca Araplarda yaygın bir kullanım olan "lakıytuhû zâte leyle ve zâte şimâl/ona sabah ve akşam vaktinde rastladım" ifadesinde geçen zât, saat, vakit ve an ile eş anlamlıdır.

Abdurraûf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Mısır ts., s. 64; Musa Koçar, **Mâturîdî'de Allah-Âlem İlişkisi**, Ötüken Nesriyat, İstanbul 2004, s. 154 vd..

⁵⁹ Cuveynî, **İrşâd**, s. 187.

⁶⁰ Cuveynî, **İrşâd**, s. 52.

⁶¹ Cuveynî, **İrşâd**, s. 52.

⁶² el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb (ö.502/1108), **Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân**, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımişk 1992, s. 242, 243.

2.Tay lûgatine göre ise zât, elletî ile aynı anlamda ism-i mevsûl⁶³ olup, bileşik bir cümlede yan cümlecik ile temel cümleyi bağlayan bir ilgi zamiri görevini üstlenmiştir.⁶⁴

3.Zât bazen zâid (cümlede aslî bir öge olmadan) olarak sadece vurgu için kullanılmıştır. Özellikle bilinmeyen yada bildirilmek istenmeyen bir zamanı vurgulamak için kullanılan ‘zât’ bu anlamdadır. Örneğin ‘herhangi bir gün’ anlamında kullanılan ‘zâtü yevm’ gibi.

Hicrî II. Yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren felsefî eserlerin Arapçaya çevrilmesi neticesinde, Abdullah b. Mukaffâ’nın (ö. 142/759) Aristo’nun *Kategoriler*’inde ousia olarak belirtilen sözcüğü⁶⁵ Arapçaya “cevher ve ayn” olarak tercüme etmesinden sonra, kelâmî anlamda zât sözcüğü, İslâm kelâmına konu olmuş, düşüncelerinin sistemleşmesi ve felsefe kültürünün gelişmesi ile var olan gerçekliğin ifadesi yanında, çeşitli izafeler halinde maddenin bölünmeyen en küçük parçasını ifade eden “cevher-i ferd”⁶⁶ ve “cüz-ü lâ yetecezzâ (atom)” gibi terimler de zâtı temsil eden sözcükler olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁶⁷ Bu bağlamda zât, var olanın gerçekliğidir. İsim ve sıfatların isnadı için de gereklidir. Çünkü kendisiyle var olduğu şey olmadan bir şeye sıfat isnat edilemez. Nitekim Cüveynî’nin ifade ettiği gibi, Allah’ın kıdemi, zâtı gereği varlığını devam ettirmesi, mahalden ve mekandan

⁶³ Arapça ilgi edatı olup, ‘o şey ki, o kimse ki’ anlamlarını ifade eden ‘mâ, men, ellezî ve müennesi elletî’ gibi kelimelerdir. İki kelimeyi veya mânâyı birbirine birleştirerek, anlamı kendinden sonra gelen bir cümle ile tamamlanan sözcüklerdir (bkz. et-Teftazânî, Sa’deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, **Muhtasaru’l-Meânî**, Abdullah Efendi Matbaası, İstanbul 1889; s. 51 vd.).

⁶⁴ Meşhur bir dilci olan ve İbn Malik et-Tâi olarak meşhur Ebû Abdillâh Cemaleddin Muhammed b. Abdillâh (ö. 672/1274), *Elfiyyetu İbn Mâlik fi’n-Nahv ve’s-Sarf* (Dâru’l-Kalem, Beyrut ts.) adıyla meşhur eserinde bu durumu “ve ke’l-letî eydan ledeyhim zâtü...-Tay lûgatına göre zât sözcüğü elletî gibidir-” beyiti ile belirtmiş, Ebû’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûtî (ö. 911/1505), onun Elfiye’si üzerine yazmış olduğu şerh olan el-Behcetü’l-Mardıyye adlı eserinde Tay kabilesinin bu kullanımı ile ilgili olarak “فإن الماء ماء أبي وجدي * وبئري ذو حفرت وذو طويت “bu kuyu bizzat benim ve dedelerimin kazmış olduğu benim kuyudur” anlamındaki cahiliye beyiti ile istişhâd etmiştir (bkz. Celâlüddîn es-Suyûtî, **el-Behcetü’l-Merdiyye**, Tahran ts, s. 97).

⁶⁵ İslâm’ın Hristiyanlıkla teması Latin koluyla değil Grek koluyla olmuştur. Bu nedenle ousia gibi aslı Grekçe olan kavramlar İslâm kelâmında önemlidir (bkz. Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 93).

⁶⁶ Asla bölünmeyi kabul etmeyen cevherdir. Atomcu felsefenin kelâmında etkili olmasıyla ilk kelâmcıların yaptıkları “cevher” tanımı yerini, “cevher, atomdur” tanımlamasına bırakmıştır. Bunu karşılamak içinde özellikle “cevher-i ferd” deyimini kullanılmıştır. Cevher-i ferd deyimini, Demokrit’te atom, Aristo’da ise bunun karşılığı olarak kullanılan “ousia” deyiminin İslâm kelâmında aldığı isimdir (Bkz. Abdüllâtîf el-Harpûtî, **Tenkîhu’l-Kelâm fî Akâidi ehli’l-İslâm**, (çev. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman), Diyanet Yay., Elazığ 2000, s. 68; Şaban Ali Düzgün, **Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah- Âlem İlişkisi**, Akçağ Yay., Ankara 1998, s. 98).

⁶⁷ H. Bekir Karlığa, “Cisim”, **DİA**, VIII/28.

uzak/muteâl, müstağnî olarak mevcut olması, hâdislere benzemeyişi, aklın belirleyiciliği ile tespit edilmiş Allah'ın zâtı ile ilgili sıfatlarıdır.⁶⁸

Burada dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının, Mu'tezile'den farklı olarak Allah'ın zâtı ve sıfatlarını bir ve aynı değil, kavramsal düzeyde birbirinden ayırlabilecek nitelikte olduğunu belirtmiş olmalarıdır. Bununla birlikte onlara göre de ilâhî sıfatların dış dünyada varlığı tasavvur edilemez ve varlıkları zâta bağlıdır. Mu'tezile'den ayrıldıkları husus ise, zât ve sıfatların aynı olmasının gerekmediğidir.⁶⁹

Zât-sıfat ayırımını Aristo'da da görmek mümkündür. Çünkü akıl, niteliğin nitelenenden başka olmasını gerektirmiştir. Bu bağlamda sıfat zâttan fazla bir manâ olmalıdır. Böylece Aristoteles'in madde-form ayırımından kaynaklanan, bir şeyi kendisi yapan zâtı; onun anlaşılması ve konu olmasını sağlayan sıfatları birbirinden bağımsız olarak düşünülebilmektedir. Ancak Aristoteles'e göre madde, form kazanmadan önce de potansiyel olarak mevcuttur. Maddenin formsuz bu hali, ousia yani cevher olarak ifade edilmiştir. Çünkü formu olmayan madde, bil-kuvve yani potansiyel olarak vardır. Form kazandıktan sonra ise bil-fiil var olur.⁷⁰

Mu'tezile'nin felsefe ile tanışmasından sonra kelâmcılar, felsefî kavramları kullanarak, İslâm kelâmına konu etmişlerdir. Sözelimi Eş'arî de, hads, cisim, cevher, tehayyüz, araz, mufârakât, teğayyur vb. kelimeleri kullanmış, ilâhî sıfatların muhdes olamayacağını ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre Allah, cisim olmadığı için sıfatlarının araz olması ve zâtından ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Bu bağlamda Allah'ın sıfatları, muhdeslerin sıfatları gibi değildir.⁷¹

Ayrıca Müslüman veya Hristiyan kelâmcıların,⁷² cevher ve zâtı eş anlamlı olarak kullanabilmelerine rağmen, Müslüman kelâmcıların Tanrı için cevher kavramını kullanmamaya gayret ettikleri görülmektedir. Bunun bir nedeninin, felsefede cevherin “kendi kendine kâim olan yani kendi başına bulunan ve bir hizada yani mekanda olmayan” anlamı tercih edilirken, kelâmda “özü itibariyle yer

⁶⁸ el-Cuveynî, **İrşâd**, s. 52 vd.

⁶⁹ el-Cuveynî, **İrşâd**, s. 108.

⁷⁰ Aristoteles, **Metafizik**, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, K= XI. Kitap, II, 98; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 2003.

⁷¹ el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak (ö. 324/936), **Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa**, thk. Muhammed es-Seyyid Celyend, Külliyyetu Dâri'l-Ulum, Kahire 1987, s. 70.

⁷² Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 46, 47.

kaplayan, bir mekanı olan (tehayyuz), arazın zıttı mevcûd” anlamında kullanılmasının yaygınlaşmış⁷³ olmasındandır. İslâm düşüncesine göre Allah, mekanı yaratan olduğu için ona mekan isnat edilemez. Bu nedenle kelâmcıların dilinde Allah için cevher değil, zât sözcüğü terimleşmiştir. Hristiyan teologların ise, Tanrı için ‘cevher’i de kullandıkları görülmektedir. Onlar bu konuda ‘ilâh cevherinin tekliği, ezeli vahdâniyet’ gibi kavramları sıklıkla kullanmışlardır.⁷⁴ Bu durumun bir nedeni de, onların ilâhî zâta uknûmları kuşatıcı bir anlam yüklemek istemeleridir. Özellikle Melkâîlerin, Tanrılık cevheri için zaman zaman ‘cevher-i câmi’ tabirini kullanmaları da⁷⁵ bunun bir göstergesidir.

‘Zât’ın, kendi, hakikat, öz, cevher, mâhiyet anlamlarında kullanılmasının kelâm öncesi Arapçada olmayışından ötürü, İslâm düşüncesinde varlıkların zât-sıfat ayrımı yapılarak değerlendirilmeye başlanmasının, Aristoteles’in *Kategoriler*’inin Müslümanlar tarafından öğrenilmesine rastladığı söylenebilir. Zira onda madde-suret ayrımı vardır. Nitekim Aristoteles felsefesinde cevherin eş anlamlısı ‘heyûlâ’, arazın eş anlamlısı olarak ‘sûret’ kullanımı yaygındır.⁷⁶ Bununla birlikte söz konusu kullanımı belirleyen ve sözcüğün anlamsal sınırlarını çizen belirleyici unsur, Kitap ve icmânın belirleyiciliği doğrultusunda İslâm düşüncesi olmuştur.

Terimleşen bu yeni anlamıyla zât, bir şeyi kendisi yapan özelliklere işaret etmesi nedeni ile o şeyin ‘kendisi, hakikati, özü, cevheri, mâhiyeti’ anlamlarında da kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavram “kendisi, özü” anlamında olan, Arapça “nefs” kelimesi ile de eş anlamlıdır.⁷⁷ Ancak Kur’ân’da geçmesine rağmen Allah’a isnadı konusunda bu sözcük çok yaygınlaşmamıştır. Nitekim kelâmcılar “zât”ı kendi anlamında olan ‘nefs’ten bedel olarak kullanmaktadırlar. Örneğin *تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ* “*sen, benim nefsimde olanı bilirsin. Ben ise senin nefsindekini bilmem*”⁷⁸ mealindeki âyette nefis, Allah’ın bir sıfatı değil, zâtı anlamındadır. Ancak ‘nefs’, lafz-ı müşterek bir kelime olup, cevher, kendilik ve öz anlamlarının yanı sıra

⁷³ el-Firuzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed (ö.817/1415), **el-Ukyanûsu'l-Basît fi Tercümeti Kâmusi'l-Muhît**, (çev. Asım Efendi), Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1304, II/233.

⁷⁴ Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 23.

⁷⁵ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 76, 77, 94.

⁷⁶ Cuveynî, **İrşâd**, s. 209.

⁷⁷ et-Tehânevî, Muhammed Ali, **Keşşâfu İstîlâhâtî'l-Funûn**, thk., Ali Dahruc, Abdullah el-Hâlidî, Corc Zeynâtî, Mektebetü Lübnan 1996, II/163.

⁷⁸ Mâide V/116.

rûh, akıl, şahıs, görüş, izzet, hamiyet, arzu, istek gibi manalara da gelebilmesinden⁷⁹ ötürü, kelâmcılar, ‘nefs’ kavramından daha ziyade Allah'a izafe olarak ‘zât’ sözcüğünü kullanmayı tercih etmiş olabilirler.

Kaynaklarda Kelâm bilginlerinin Allah için zât kelimesini kullanmalarının yer yer eleştirildiği de nakledilmiştir.⁸⁰ Bunun en önemli nedeni ise kelimenin sonundaki ‘te / ت ’nin müenneslik için olduğunun iddia edilmesidir. Mübalağa için olduğunu söyleyenler olsa da, ortada mübalağa edilecek bir durum söz konusu değildir. Ancak lafzın cüz'ünün, anlamının bir cüz'üne delâlet etmesi şart değildir.⁸¹ Bu nedenle kelâm bilginleri, zât kelimesini Allah için kullanmaktan çekinmemişlerdir. Nevevî gibi bid'at konusunda titizliği ile tanınan bazı hadîs bilginlerinin dahi, kelâmcıların bu kullanımlarında bir sakınca olmadığı kanaatini taşıdığını belirtmiştir.⁸²

İlk dönem kelâmının sonlarına doğru, zât hakkında felsefî tanımlamalar da yapılmaya başlanmıştır. Nitekim Cüveynî, ‘zât’ı, “idraka konu olması bakımından diğerlerinden ayrılan şey”⁸³ olarak tanımlamıştır. Bu anlamıyla zât, sadece varlık anlamına gelmeyip, tüm isim ve sıfatlarıyla kullanıldığı şeyin bütününe yani hüviyetine işaret eden bir sözcüktür. Yani bir şeyin zâtının olabilmesi için onun var olması zorunludur. Böylece İslâm düşüncesine göre isimler, sıfatlar dolayısıyla da hâller, zât olmaktan çıkmaktadır.⁸⁴

Kelâm bilginlerinin, mümkinu'l-vücud olarak niteledikleri varlıklar için ‘zât-ı mahlûkat/yaratılmışların zâtı’, vâcibu'l-vücûd olarak niteledikleri varlığı ifade için ise ‘Zât-ı Bârî’ tamlamalarını kullanmayı tercih etmeleri, sözcüğün cins isim olarak kullanıldığı göstermektedir. Kelâmcılar, bu sözcüğü Allah için kullandıkları zaman, O’nun tüm isim ve sıfatlarının isnat edildiği şeyi kastetmektedirler. Var olan her şeyin zâtının olması aklen zorunludur. Bu nedenle tüm Müslümanlar, Allah’ın tek bir zâtı olduğu konusunda ittifak etmişler ve zâtî tekliği ‘ehadiyyet’ olarak ifade

⁷⁹ İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, VI/237.

⁸⁰ en- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Muri (ö.676/1277), **Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., II/113.

⁸¹ Suyûtî, **Behce**, s. 18

⁸² Nevevî, **Tehzîb**, II/113.

⁸³ Cüveynî, **İrşad**, 164.

⁸⁴ Tehânevî, **Keşşâf**, I/818; Cüveynî, **İrşad**, 164.

etmişlerdir.⁸⁵ Hristiyanlıktaki üç hypostas inancı ise Yeni-Platonculuğun ‘Bir’, ‘Akıl’ ve ‘Âlem’in Nefsi üçlüsünden etkilenecek yorumlanmış Baba, Oğul Rûhu'l-kuds üçlemesi oluşturulmuştur. Sözgelimi Hristiyanlara göre, üç hypostas ayrı ayrı şeylerdir. Ayrıca bu ayrılık kavramsal düzeyde kalmayarak dış dünyada da kendini göstermektedir. İsa'nın bedeninin tanrılığı fikri, bu durumun bir göstergesidir. Bununla birlikte hypostaslar konusunda üç ekol arasında farklı görüşler vardır. Sözgelimi Ya'kûbîlere göre üç hypostas birbirinden farklıdır. Nesturîlere göre ise, ilim vücuttan ayrılmadığı gibi, hayat da ayrılmaz.⁸⁶ Bu bağlamda daha felsefî bir yoruma sahip olan Nesturîler, âlemin aslının ‘Tanrı’nın birliği’ temeline dayandığı yorumunda bulunmuşlardır. Ancak Melkâîler de dahil olmak üzere her üç grup ta, uknûmları zât karşılığı cevher olarak değerlendirmişler, her biri için sıfatlar isnat etmişler, tevhîdi ise cevherî anlamda bir birlik ile açıklamaya çalışmışlardır. Bu nedenle Theodor Ebû Kurra, Ammâr el-Basrî gibi teologların, tevhidden bahsederken ehadiyyet yerine, vâhidiyyet sözcüğünü kullanmayı daha çok tercih ettikleri görülmektedir.⁸⁷ Kelâmcılara göre ise, bu şekildeki bir zât anlayışı, politeizmi reddetmemektedir. Dolayısıyla kelâmcıları zât konusunda titizlikle durmaya sevk eden etkenlerin başında, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin, Tanrı'yı muhdesse benzetmekten kaynaklanan, hypostasları birer zât olarak değerlendirmeleri yatmaktadır.

B. Nesturî Ya'kûbî ve Melkâîlerde Zât Anlayışı

İslâm'dan önce, Hristiyanlıkta Tanrı hakkında pek çok değişik görüşlerin ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu durumun temel nedeni ise her grubun sahip olduğu felsefî ve kültürel alt yapısıdır. Özellikle İskenderiye ile Antakya Hristiyan ekolleri arasında yaşanan görüş ayrılıklarının temelinde bu yatmaktadır. Zira düşünüş tarzı ve yorumlama olarak Antakya ekolü daha çok Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) etkisinde kalırken, İskenderiye Platon'dan (M.Ö. 427-347) etkilenmiştir.⁸⁸ Bu nedenle ekoller

⁸⁵ Hatta Cürcânî'ye göre, kelâm ilminin konusunu Allah'ın zâtı ve sıfatları oluşturur (bkz. Cürcânî **Ta'rifât**, s. 305).

⁸⁶ AbdulMesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 45.

⁸⁷ Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 23; Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 161-184; Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 17, 18, 21.

⁸⁸ Başlangıçta felsefe ile ilişkisi olmayan Hristiyanlık, zamanla temel görüşleri açısından tenkit edilmeye başlayınca, prensiplerinin ana felsefî görüşlere aykırı düşmediğini göstermeye çalışmış,

arasında Kutsal Kitap'ı yorumlama açısından da büyük farklılıklar oluşmuştur. İskenderiye alegorik yorumlamaya yani Kutsal Kitap'ı yorumlarken kelime anlamlarına değil, daha çok kontekst içindeki anlamlarına önem verirken, Antakyalılar kelimelerin gerçek anlamlarını alıp, edebî olarak yorumlamayı esas almışlardır. İskenderiye ve Antakya yorumlamadaki farklılıklarından dolayı ilâhiyat konularında da farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İskenderiye, İsa'nın Tanrılığını, Antakya ise İsa'nın insanlığını ön plana çıkarmıştır. Bununla birlikte heretik görülen birkaç hariç Hristiyan ekoller, İsa'nın ulûhiyete sahip bir insan veya bir ilâh olduğu konusunda aynı fikirdedirler.

Platon'un idealarının Philoncu (M.Ö. 25-M.S. 50) bir yorumla Hristiyanlığa mâl edilmesi gibi⁸⁹ Felsefenin etkisiyle şekillenmiş olan ilâhiyât konuları, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin de inanç sistemini oluşturmuştur.⁹⁰ Ayrıca onlarda Aristoteles'in izleri de görülmektedir.⁹¹ Böylece onlar, kendi inançlarını felsefe ile teyit etmeye çalışmışlardır. Zât ile ilgili üzerinde özellikle durulan kavramlardan birisi, önce de bahsetmiş olduğumuz 'ousia/cevher (essence/being/substance)' kavramıdır. Bu sözcüğün kullanımı, mezkûr üç firkadan daha önceki tarihlere uzanmaktadır. Sözelimi Aristoteles cevher kavramını, basit cisimler ve varlıkların kendinde olan mevcut sebebi anlamında kullanmıştır.⁹² Üç uknûm doktrinin düzenlendiği İznik konsili (325), Baba ile Oğlun aynı cevhere sahip olduğunu kabul

doğmalarını ve prensiplerini felsefî yönden temellendirme çabası içine girmiştir. Düşünce tarihinde bu çabaya Patristik Felsefe adı verilir. Patristik felsefe kilise babalarının felsefesidir. Kilise babaları II - VI. Yüzyıllar arasında yaşamış ve Hristiyan doktrinin temellerini kurmaya çalışmış olan filozoflardır. İsa'nın tarihsel yaşamı üzerinde düşünüp çalışan Tarsuslu Diyotorus, onun öğrencilerinden olan Moposuestia ile Theodor, yine Altın Ağızlı lakabıyla tanınan Yuhanna Hristostomos ve Nesturiliğin kurucusu Nestorius bu kişilerdendir. Arius ise İskenderiye ekolünde yetişmiş bir kişidir. (bkz. Everett Ferguson, **Backgrounds of Early Christianity**, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Michigan 2003, s. 342; Necip Taylan, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi; Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri**, Ensar Neşriyat, İstanbul 1985, s. 58).

⁸⁹ Philon Yeni Eflâtunculuk akımının kurucusudur. Yeni Eflâtunculuk, Hz. İsa'dan II yüzyılı aşkın bir zaman sonra Plotinos (205-270) tarafından sistemlendirilmiş olan bir felsefe ekolüdür. Roma dini, yaklaşık üç asır önce çıkmış olan Hristiyanlığa karşı kendini, Yeni Eflâtunculuğa istinad ederek savunmaya çalışmış fakat bu konuda başarısız olmuştur. Zira, Yeni Eflâtunculukta spekülâtif ve skolastik özellik ağır basmış bu nedenle daha çok aydınlar zümresine ait mistik bir dünya görüşü olmuştur (bkz. Everett Ferguson, **Backgrounds of Early Christianity**, s. 342; Necip Taylan, **İslam Felsefesi**, s. 48).

⁹⁰ Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 23.

⁹¹ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 112.

⁹² Süleyman Hayri Bolay, **Aristo Metafizigi ile Gazzali Metafiziginin Karşılaştırılması**, MEB Yay., Ankara 1993, s. 39.

etmiş, bu öz ‘ousia’ olarak ifade edilmiştir.⁹³ Günümüzde de İsa ile diğer insanların cevherleri (homousious) arasında nasıl bir farklılık olduğu Hristiyanlar arasında tartışma konusu olmaya devam etmektedir.⁹⁴

İznik konsilinde ‘ousia’nın eş anlamlısı olarak kullanılan diğer bir kavram ‘hypostasis’ (entity, substance, person) sözcüğüdür. Bu kavram önceleri ousia ile eş anlamlı kabul edilirken, dördüncü yüzyıl sonrasında ousia’dan farklılaşarak daha çok bireysel gerçeklik anlamında uknûmlar için kullanılmaya başlamıştır. Nesturî, Ya’kûbî ve Melkâîler ise, bu kelimenin yanı sıra, Arapça “şahs” ve “vech” kavramlarını, yine bunlardan daha çok olmak üzere “uknûm, çoğulu ekânîm” sözcüklerini teslîsin fertlerini ifade edebilme maksadıyla kullanmışlardır. Bundan başka, ‘hâssa’ (ilinti), ‘sıfat’ terimlerini kullananlar da olmuştur.⁹⁵

Varrâk, dönemindeki Hristiyanlar tarafından kullanılması ile birlikte ‘sıfat’ ve ‘hâssa’ kavramlarının tam olarak hypostas veya uknûm anlamını karşılamadığını belirtmiştir. O, dönemindeki Nesturî, Ya’kûbî ve Melkâîlerden edindiği bilgilerin bir çıkarımı olarak, uknûmların, ilâhî cevherin sıfat veya hâssaları gibi değerlendirilmediğini, onları daha çok zât olarak değerlendirdiklerini, bu konuda onların akli değil sadece inanmayı seçtiklerini açıklamıştır. Zira kudret, yaratma, izzet ve vilâd Hristiyanlar tarafından Tanrı’da olduğuna inandıkları sıfatlar veya hâssalardan bir kısımdır. Bununla birlikte onlar, uknûm olarak sayılmamaktadır. Bu nedenle Varrâk’a göre, eğer uknûm, anlamca sıfat yada hâssayı tam olarak karşılasaydı, sayısı üç değil, Tanrı’ya ait olduğuna inandıkları diğer sıfatlar ile birlikte, yedi veya sekiz olmalıydı. Bu durumda Baba, Oğul ve Rûhu’l-kuds, hassa veya sıfat değil, zât anlamını ihtiva etmektedir.⁹⁶

Hristiyanlar, uknûmların ortak olduğu ilâhlık cevherini ifade için ‘ousia’yı, her bir uknûmun diğerinden farklı özelliğini vurgulamak için ise hypostasis kavramlarını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu anlamda Grekçe ‘ousia’ sözcüğü,

⁹³ Patricia A. Fox, **God As Communion**, Liturgical Press, Minnesota (USA) 2001, s. 38; Gerald O’Collins, **The Tripersonal God**, s. 116.

⁹⁴ Patricia A. Fox, **God As Communion**, s. 38.

⁹⁵ Theodor Ebû Kurra, **Meyâmîr**, s. 27 vd.; Varrâk, **Redd ale’t-Teslîs**, s. 68; Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s. 293, 294; H. Sidney; Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 17, 18; Wolfson, **The Phitosophy of the Church Fathers**, I/352-354; Livingstone, **Papers Presented at the Eleventh**, s. 303 vd.

⁹⁶ Varrâk, **Redd ale’t-Teslîs**, s. 146.

Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler tarafından “tek ve bağımsız cevher” anlamını ifade etmektedir. Ancak Nesturî ve Ya'kûbîlere göre ousia, uknûmların sahip olduğu ortak cevher anlamında iken, Melkâîlere göre uknûmları kuşatan cevheri temsil etmektedir.⁹⁷ Bu iki düşünce arasında fark vardır. Zira birinci düşünceye göre ousia, uknûmların cüz'îsi, ikinci düşünceye göre ise küllîsi olmaktadır. Bu nedenle Melkâîlere göre Tanrı, bir ousia ve üç hypostates (entitles, persons, şahs, vech, sıfat, hâssa) olarak ifade edilmiştir.⁹⁸

Uknûmlar için kullanılmış olan diğer bir kavram da Grekçe ‘prosopon’ (person, mask, face) terimleridir. Bu sözcükler sözlükte bir kişiyi diğerinden ayırt etmeye yarayan yüz, çehre gibi anlamlara gelmektedir. Bu sözcük, Hristiyan teologlar tarafından özellikle dördüncü yüzyıldan sonra hypostasis ile eş anlamlı olarak Arapça karşılıkları olan “vech, şahs, uknûm (ekânîm) ve cevher” şeklinde kullanılmıştır.⁹⁹

Îlâhî cevher anlamında kullanılan diğer bir sözcük de ‘substance’dir. Bu sözcük Latince ‘substantia’ kökünden türetilmiş olup, alt anlamına gelen ‘sub’ ve durma ve sebat etme anlamına gelen ‘stantia’ sözcüklerinin bileşiminden oluşmuştur. Bu nedenle sözcük, öz anlamının yanı sıra, gemi için de kullanılmaktadır. Zira altından suyun akmasına rağmen o, denizde sabit şekilde durmaktadır. Cevher de, arazlar değişse veya yok olsa bile, değişmemektedir. Böylece ‘substance,’ arazların bölünmeyi kabul edişi veya ayrı ayrı düşünmeye konu oluşu gibi bölünmeyi kabul etmemesinden dolayı, zât ve mâhiyet anlamlarında kullanılmıştır.¹⁰⁰ Bununla birlikte daha sonraki dönemlerde St. Thomas gibi bu sözcüğün Tanrı için kullanılmasına sıcak bakmayan Hristiyanlar da olmuştur.¹⁰¹

Netice olarak Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler, Helenist babalar tarafından Eski Ahit pasajlarının, Aristoteles'in rasyonel tabiat kategorileriyle yorumlanmasının neticesinde, her biri tanrısal cevher (ousia) ve kişiliklere (persona) sahip ontolojik

⁹⁷ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdıl**, s. 33-35; a.mlf., **er-Risâle**, 104-180.

⁹⁸ Livingstone, **Papers Presented at the Eleventh**, s. 303 vd.

⁹⁹ H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 16 vd..

¹⁰⁰ Abbas Mahmud Akkad, **Allah**, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, s. 55, 56; Patricia A. Fox, **God As Communion**, s. 40.

¹⁰¹ M. P. De Munnynck, Transcribed by Douglas J. Potter, “Substance”, **The Catholic Encyclopedia**, Volume XIV, New York 2003; Vivian Boland, **Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis**, Brill 1996, s. 280, 281.

anlamda bir teslîs inancına sahiptirler. Zira onlar, Platon ile Grek felsefesi aracılığıyla oluşturulmuş üç Tanrısal birim veya ulûhiyetin üç birimi olarak algıladıkları üçlülüğü tanımlamak için, Eski Ahit'teki eylemleri ve mecâzî terimleri, gerçek manada ve ontolojik anlamda yorumlamışlardır.

İlk dönem kelâmına konu olan Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin ilâhiyatla ilgili kullandıkları terimleri, İslâm'ın güçlenmesi ile birlikte, Arapçalaştırdıkları da bir gerçektir. Sözelimi, Hristiyanlar hypostasis'i Arapçaya uknûm olarak tercüme ettikleri için, kelâmcılar, teslîs üyelerinden uknûm olarak bahsetmişlerdir. Bu nedenle ilk dönem kelâmına konu olan Hristiyanları inceleyen günümüz Batılı araştırmacılar, tarihî bağlamından koparmamak için, Arapça olan bu sözcükleri İngilizceleştirerek örneğin 'aganim, jawhar, ashkhas' şeklinde konu etmeyi tercih etmektedirler.¹⁰² Böylece Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin kullandıkları istilâhların sabit kalmasını sağlayarak, onlara ait yorum açılımlarının Hristiyanlığa katkılarını tespit etmeyi hedeflemişlerdir.¹⁰³ Ayrıca üç uknûmdan her birisi için 'person' yada Arapça eş anlamlısı 'şahs' ve 'vech'in kullanılması, enkarnasyon inancını temsil etmesi bakımından farklı bir özelliğe sahiptir. Nitekim 'Person', bazen 'self' ile aynı anlamı taşımasına rağmen, bazen de insanoğlu ve insanın bedeni için kullanılmış bir sözcüktür.¹⁰⁴ Bugün Batıda ise, zât ve cevher anlamı için 'substance', öz anlamındaki 'essence' ve kendisi olma, kişilik anlamına gelen 'person', 'self' ve 'le soi' gibi kavramların kullanımı tercih edilmektedir.

Nesturîlerin kurucusu olan Nestorius ve onun bağlı olduğu Antakya Okulu, bir olan Tanrı'nın Baba, Oğul, Rûhu'l-kuds (vücut, ilim, hayat) üç şahıstan oluştuğunu ve bu üçün, Tanrı'nın zâtı üzere ne fazla, ne de zâtının kendisi olduğunu; Hz. İsa'da biri rûhânî ve ilâhî, biri de cismânî ve ilâhî iki şahsiyet bulunduğunu, Meryem'den doğanın sadece insan olup, ilâhî yönünün ise ancak ilâhtan doğduğunu; bu nedenle Meryem'e Theotekos yani Tanrı annesi denilemeyeceğini, kelimenin İsa'nın cesedi ile birleşmesinin Melkâiyye'nin dediği gibi uyuşma ve zırhlama

¹⁰² David Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam*, s. 35.

¹⁰³ H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 5

¹⁰⁴ Merriam Webster, *Webster's New Collegiate Dictionary*, Merriam Company, Springfield, Massachusetts 1981, s. 848; English: P. H. Collin, Arabic: N. Kasis, T. Angel, *Harrap's English Dictionary*, Dârul-Arab, Kahire 1999; Anton Elias and Edward Elias; *Modern Dictionary* English-Arabic and Arabic-English, Elias Modern Publishing House and Co., Keniset el-Rum el-Kathulik Kahire 1979, s. 467.

(imtizâc ve hulûl) yoluyla olmayıp güneşin pencereye veya bardağa doğması gibi aksetmesi suretiyle gerçekleştiğini kabul etmiştir.¹⁰⁵ İbn Hazm, Nesturîlerin zât anlayışları konusunda, Ya'kûbîler ve Melkâîlerden farklı olarak, su ile yağın karışma örneğini verdiklerini belirtmiştir. Yani Tanrı, Hz. İsa ile suyla yağın karışımı gibi birleşmiş, her bir unsur, zâtî özelliklerinden bir şey kaybetmemiştir. Yine İbn Hazm, Ya'kûbîlerin, bu konu ile ilgili su ve şarap karışımı örneğini verdiklerini de nakleder. Zira onlara göre enkarnasyon sonrası, Tanrı ve Hz. İsa, bir bütün olmuştur. Melkâîler ise kor parçasındaki ateş örneğini vererek, her hangi bir karışım olmaksızın Tanrı ile İsa'nın birleştiğini savunmuşlardır.¹⁰⁶

Nesturîler, insan özülüyle ilgili nitelik ve özelliklerin, Tanrı'nın cisimleşmiş kelâmı olan Hz. İsa için kullanılamayacağını ileri sürmüştür. Bu nedenle Nesturîler Oğul uknûmu olan Hz. İsa'nın iki tabiatlı olduğunu savunurlar. Bu gruba göre, Tanrının zâtı, İsa değildir ancak o, tanrısal özellikleri taşımaktadır. Dolayısıyla Mesîh, Tanrı'nın kelâmı ile Meryem'den doğan insan karışımıdır. Bu nedenle Mesîh'te, kelime olması yönüyle biri kadîm, Meryem oğlu insan olması yönüyle de diğeri muhdes olan iki cevher vardır.¹⁰⁷

Dolayısıyla Nesturîlerin görüşleri:

1.) Hz. İsa'nın biri Tanrı'nın cisimleşen kelâmı, diğeri ise insanlığı yönü olmak üzere iki ayrı niteliği vardır.

2.) Bu iki ayrı nitelik sadece manevî olarak bir şahısta toplanmış olup özde birleşmeyi kabul etmez.

3.) Üç zât, cevherleri yani ilâh olmaları bakımından birdir.¹⁰⁸

4.) Meryem, Tanrı'nın değil, İnsan olan İsa'nın annesidir.¹⁰⁹ Yani "Theotokos" değil "Christotokos"tur.¹¹⁰

¹⁰⁵ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdıl**, s. 38; 40 vd..

¹⁰⁶ İbn Hazm, **Fasl**, I/51 vd..

¹⁰⁷ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 103; İbn Hazm, **Fasl**, I/51, 52;

¹⁰⁸ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 66; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 101.

¹⁰⁹ **Meydan Larousse**, Meydan Gazetecilik İstanbul 1972, IX/299; Fahreddin Razi, **Mefâtîhu'l-Gayb**, Nisâ 156; İbn Teymiye, **Minhâcu's-Sünne**, thk Muhammed Reşad Salim, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire 1989, V/382, 383.

¹¹⁰ W. A. Jurgens, **The Faith of the Early Fathers: A Source-Book of Theological and Historical Passages**, Liturgical Press 1979, s. 200, 201.

Nesturîler gibi Ya'kûbîlere göre de Hz. İsa'nın ilâhî ve beşerî olmak üzere iki tabiatı vardır. Ancak onların Nesturîlerden ayrıldıkları kriter, Hz. İsa'daki beşeri yönün, yine kendisinde olan ilâhî tabiatı içinde tamamen kaybolduğuna ve sadece ilâhî yönünün kaldığına inanmalarındır. Bu inançları nedeniyle onlar, monofizit olarak nitelendirilmiştir. Bu görüşlerini Miladî 449'da yapılan Efes konsilinde ilân etmişlerdir.¹¹¹

Ya'kûbîler, iki tabiatın birbiri ile mezc olduktan sonra sadece birinin kalabilmesine hükmettikleri için, cevherin uknûmlardan farklı bir şey olmadığı kanaatindedirler. Bu nedenle onlara göre Mesîh'in kadîm olan Tanrı'nın ve yaratılmış olan insanın özlerinden meydana gelmiş tek bir cevheri vardır.¹¹² Mesîh, iki uknûmdan bir uknûma, iki cevherden bir cevhere dönüşmüştür. Meryem'den olan insan cevheri, kelâm cevheri ile birleşmiş, bunun neticesinde de tek tabiat, tek meşîet ve tek uknûm oluşmuştur. Onlara göre iki cevherin ittihâdı söz konusu olamayacağı için, Mesîh tek cevher olmalıdır. Bu nedenle Mesîh, etiyle, kanıyla bir ilâhtır.¹¹³

Melkâîlere gelince, onlar Kadıköy konsilinde alınan kararlara göre zât anlayışlarını şekillendirmişlerdir. Bu konsilde, Hz. İsa'da iki tabiatın bulunduğu, bu tabiatların kendi aralarında birleşme, bölünme, ayrılma olmadığı ve değişikliğe uğramadığı kabul edilmiştir.¹¹⁴ Konsilin bu kararlarını benimseyen Melkâîler, böylece hem Hz. İsa'nın insânî tabiatını öne çıkaran ve ulûhiyetin daha sonra İsa'nın bedenine hulûl ettiğini ileri süren Nesturîlerden, hem de ilâhî tabiatı öne çıkarıp onun insânî yönünün tamamen kaybolduğunu iddia eden Ya'kûbîlerden ayrılmışlardır.¹¹⁵

Melkâîler, Tanrının üç asıllı bir cevherden ibaret olduğuna, bu asılların cevherle aynı fakat cevherin asıllardan farklı bulunduğuna inanmaktadır.¹¹⁶ Onların Nesturî ve Ya'kûbîlerden farklılığı, bu iki gruba göre Tanrı, Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds cevherlerinin kendisi iken, Melkâîlere göre, ise, bu üç uknûma sahip olan bir

¹¹¹ Vâfî, **et-Ta'lik ala Mukaddimeti İbn Haldûn**, II/708.

¹¹² Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/82-85, 98.

¹¹³ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72-74.

¹¹⁴ Theodor Ebû Kurra, **er-Risâle** s. 104-180. Bu risâlesinde Ebû Kurra, Nesturîlere ve Ya'kûbîlere karşı, tecessüd sonrası Mesîh'in tam bir ilâh olmasının doğruluğu kadar, tam bir insan söyleminin de yanlış olmadığını ve bu söylemin onun tanrılığına zarar vermeyeceğini savunmaktadır.

¹¹⁵ Mustafa Sinanoğlu, "Melkaiyye", **DİA.**, XXIX/84, 85.

¹¹⁶ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdıl**, s. 33-35; Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 66-68, 80-82, 88-90, 110-112; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/80-81.

cevher olmasıdır.¹¹⁷ Yine Nesturî ve Ya'kûbîlere göre cevher uknûmların birbirinden ayrıldıkları özelliklerin birleşiminden ibarettir. Melkâîlere göre ise, cevher, uknûmlardan başkadır, ancak uknûmlar ondan başka değildir.¹¹⁸ Varrâk gibi Müslüman düşünürler tarafından, onların bu iddiası Tanrının irâdesi ve fiilleri açısından çelişkilere yol açacağı nedeni ile eleştirilmiştir.¹¹⁹ Melkâîler, uknûmlar hakkında, onları kuşatan cevherin aynısı veya başkası olduğunun söylenemeyeceğini belirtmişlerdir. Zira bu cevher, onlara göre uknûmların bizzat kendisidir. Bu nedenle “uknûmlar, cevhere muvafık veya muhaliftir denilemez.”¹²⁰ Fakat, Melkâîlere göre tek tek düşünülecek olursa (tecrîd edilirse) her bir uknûm diğerinden farklıdır.¹²¹ Ebû Kurra, Melkâîlerin bu görüşünü, “üç uknûm, konumları bakımından birbirinden ayrı olsa da, suret, benzerlik/şibh ve hâl bakımından farklı değildir” diyerek anlatmaktadır.¹²²

Melkâiyye'ye göre Tanrı'nın hayat ve ilim sahibi olması zorunludur. Bazı Melkâîler tarafından O'nun hayatı rûh, ilmi ve hikmeti de Oğul olarak yorumlanmıştır.¹²³ Onlara göre ‘Cevher-i câmi/âmm’, uknûmlardan ayrı onları toplayandır. İsa'nın mâhiyeti, kelime ile cesedin birleşmesi, iki şeyin bir olması, çokluğun azlığa dönüşmesi şeklindedir.¹²⁴

Nesturî ve Ya'kûbîlere göre Tanrı, Baba Oğul ve Rûhu'l-kuds olan üç cevherden, Melkâîlere göre ise bu üç uknûma sahip tek cevherden ibarettir.¹²⁵ Bu üç uknûm, cevher olmaları açısından aynı, nitelikleri itibarıyla ise birbirinden farklıdır. Ayrıca Oğul, bizzat Babadan doğmuş değil, Rûhu'l-kuds da Baba ve Oğuldan nesebî bir doğma ile çıkmış değildir. Buradaki çıkış, kelâmın akıldan, alevin ateşten ve ışığın güneşten sudûru şeklindedir. Her üç mezhep, Oğul uknûmunun, Mesîh adını taşıyan bir şahısla birleştiği, bu şahsın insanlığın kurtuluşu için ortaya çıktığı ve

¹¹⁷ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdıl**, s. 33-35; Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 66.

¹¹⁸ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: fi Mev'ti'l-Mesîh**, s. 63; Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 124.

¹¹⁹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 66-68, 80-82, 88-90, 110-112.

¹²⁰ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: fi Mev'ti'l-Mesîh**, s. 63; Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 94.

¹²¹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 94 96.

¹²² Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdıl**, s. 35.

¹²³ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdıl**, s. 39; İbn Hazm, **Fasl**, I/54.

¹²⁴ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: fi'r-Redd alâ Men Yünkuru Li'llâh et-Tecessüd ve'l-Hulûl**, s. 180 vd.; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/82-85, 98; Şehristânî, **Milel**, s. 222.

¹²⁵ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdıl**, s. 27 vd.; Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 66, 67.

çarmıha gerildiği konusunda ittifak halindedir.¹²⁶ Bu bağlamda Oğul uknûmu, enkarnasyon/tecessüd sayesinde Mesîh'in heykeline bürünmüştür. Bazı Melkâiler, enkarnasyonun zırhlanma yoluyla gerçekleştiğini benimsemiştir. Zira onlara göre Oğul uknûmu, Mesîh'in bedeni ile zırhlanmıştır. Bazıları aynada yansıyan görüntü gibi gerçekleştiğini söylerken,¹²⁷ diğerleri yüzükteki mühür örneği ile bunu açıklamaya çalışmıştır. Nesturîler ise daha çok tecessüd için, güneşin pencereye aksetmesi örneğini vermişlerdir.¹²⁸

Nesturî ve Ya'kûbîlere göre, Tanrı, ilâhlık bakımından birbirine denk üç zâtın oluşmuştur. Onlara göre tevhîd ise bu üç zâtın tek ilâhlık cevherinde birleşiyor olmasıdır. Melkâilere göre ise Tanrı, bu üç ilâhî zâta sahip olan tek genel cevherdir.¹²⁹ Üç zât cevherleri yönünden birdir. Bu nedenle Melkâiler, küllî insanlık ile birleşmesinden sonra Oğul'un tecessüd etmiş olduğu Mesîh de dahil olmak üzere, üç uknûma sahip olan ilâhî cevherin kuşatıcı olmasının (Cevher-i câmi' veya Cevher-i âmm) zorunluluğunu savunmuşlardır.¹³⁰ Her bir uknûmun diğerinden farklılaştığı yönünü ise 'cevher-i husûs' olarak adlandırmışlardır.¹³¹ Bu durumda Baba, Oğul, Rûhu'l-kuds'den her biri, 'Cevher-i hâss'tır.¹³² Varrâk, Hristiyanlardan bir kısmının, uknûmlarla, İslâmî anlamda ilâhî sıfatları kastedenlerin olduğunu da belirtmiştir. Ancak Tanrı'ya isnat edilen üç uknûm dışında da sıfatların olması, gerçekte uknûmların sıfat olarak inanılmadığını göstermektedir.¹³³

Varrâk, Tanrı'nın zâtı ve uknûmların ispatı konusunda Hristiyan teologların şu çıkarımlarda bulunduğunu nakletmiştir:

“Tanrı'nın, hayat ve nutuktan ayrılması düşünülemez. Bu durumda hayat ve nutuk onu tamamlayan iki hâssa (özellik)dır. Âlemdeki her şey, cevher veya arazdır. Arazın müstakilliği ve kendi başına bir iş yapabilme kapasitesi yoktur. Bu durumda kadîm varlık 'cevher' olmalıdır. Âlemdeki

¹²⁶ Ancak Mesîh'in mahiyeti hakkında her mezhep birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlar başlıca: onun, kelâmın ve cismin birleşiminden oluştuğu, sadece kelime'den ibaret olduğu, Meryem'in karnında yaratıldıktan sonra ceset haline gelen kelime olduğu iddialarıdır (bkz. Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 68).

¹²⁷ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdıl**, s. 43.

¹²⁸ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 70; Şehristanî, *Milel*, I/224.

¹²⁹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 94.

¹³⁰ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72, 74, 94; Bâkıllânî, **Temhîd**, s. 92.

¹³¹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 98.

¹³² Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 98.

¹³³ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 100.

tüm cevherler de, hayat sahibi olan ve olmayan şeklinde iki kısımdır. Hayat sahibi olmayanın bir fiil gerçekleştirme kapasitesi olamayacağına göre, Tanrı, hayat sahibidir. Âlemdeki hayat sahibi olan varlıklar da nâlık olan ve olmayan şeklinde iki kısımdır. Sözelimi Nâlık olanlar melekler ve insanlardır. Nâlık olmayanlar ise bunların dışındaki canlılardır. İlim ve hikmetin ancak nâlık olanda bulunması zorunludur. Bu durumda nâlık olmak, üstün (kemâl) bir özelliktir. Öyleyse Tanrı, nâlık olmalıdır. Netice olarak Tanrı, diri ve nâlık olan bir cevherdir. Vilâd da kemâl sıfattır. Bu durumda Tanrı'da vilâdın da olması zorunludur.”¹³⁴

Ammâr el-Basrî de benzeri bir şekilde şöyle demektedir:

“Ey tek Tanrı'ya inanan, bana haber ver; Tanrı diri midir? Eğer evet derse, bu durumda ona, insanın ruhunda olduğu gibi zâtında mevcut olan ezeli bir hayat ile mi, yoksa bedende olduğu gibi, cevherinde mevcut olmadığı halde sonradan kazanılmış arazi bir hayat ile mi diri olduğunu sorarız. Eğer bu soruya zâtında mevcut ezeli hayat ile diri olduğu ile cevap verirse, Hristiyanların dediğine gelmiş olacaktır. Ne ezeli ve zâtî, ne de arazi olmakla vasıflanır derse, bu durumda Tanrı'nın diri olması düşünülemeyecektir.”¹³⁵

Ammâr bu konuda sözüne devamla, bir varlığa atfedilen sıfatların onun cevherinde olmaması durumunda gerçekte o varlığın o sıfatla nitelendirilemeyeceğini savunmuştur. Sözelimi, yer, gök, hava vs. için bunlar cansız varlıklar oldukları halde ‘canlılık’ ile nitelendirilebilmektedir. Bununla beraber, “bunların hayatı vardır” denilemez. Zira bunların zâtında bir hayat söz konusu değildir. Aynı şekilde hayvanların cevherinde de nutk olmadığı için onlara nâlık denilemez. İnsan'a gelince o, gerçek anlamda hem nâlık, hem de diridir. Zira onun zâtında nutk ve hayat mevcuttur.”¹³⁶

Ammâr'a göre bir varlık, bir sıfatla nitelendirildiğinde o sıfatın gerçekliğinin (hakikatinin) onda mevcut olmadığını söylemek mümkün olamaz. Sözelimi “şu kişi

¹³⁴ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 132.

¹³⁵ Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 47.

¹³⁶ Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 47.

canlıdır” dedikten sonra “ancak onun hayatı yoktur” denilemez. Aynı şekilde Tanrı'ya isnâd edilen her sıfatın gerçekliğinin onda var olması da gerekmektedir.¹³⁷

Ammâr'a göre Tevrat'ın pek çok ifadesinde geçtiği üzere, Tanrı puta tapanları, putların hayat ve nutklarının olmadığını belirtmiş, kendisinin ise hayat ve kelime sahibi bulunduğunu ifade etmiştir. Sözelimi, Hz. Dâvud'un ifadesiyle “gökler, Tanrı'nın kelimesi ile ve onların bütün orduları da O'nun ruhuyla yaratılmıştır”¹³⁸. Yine Eyyûb'un ifadesi üzere de “Allah'ın rûhu beni yarattı”¹³⁹ ifadeleri geçmektedir. Bu anlamda o, üç ilâh anlamında bir teslîs inancından kendilerinin berî olduğunu söyleyerek kendilerinin, Baba'nın hayat ve kelime sahibi olduğuna, hayatı Rûhu'l-kuds, kelimesinin ise Oğul olduğuna inandıklarını belirtir. Ayrıca Tanrı'ya çocuk isnadı kadar, dost isnadından da uzak olduklarını açıklar.¹⁴⁰

C. Hristiyanlıktaki Zât Anlayışının Kelâma Konu Olması

Milâdî yedinci asra kadar İslâm ülkelerindeki Hristiyanlar, İslâm'ın hâkimiyetine girmelerinden önce Yunanca ve Süryânca olmak üzere iki edebî dil kullanmışlardır. Halife Mansûr (127-158/745-775) ve Meymûn (197-217/813-833) zamanında felsefî eserler Arapçaya çevrilmiş, Kindî ile (ö. 252/866) birlikte Yunan felsefî eserlerine dayanan Arapça eserler yaygınlaşmıştır. Aynı dönemde İslâm'ın hâkimiyeti altındaki Hristiyanlar da Rum kilise babalarının öğretilerini Arapça yazdıkları eserlerde nakletmeye başlamışlardır.

Yuhanna İncilinde yer alan, “Kelâm başlangıçta var idi, ve kelâm Allah nezdinde idi, ve kelâm Tanrı idi”¹⁴¹ ifadeleri, Hristiyanlar tarafından teslîs ve enkarnasyon doğrultusunda yorumlanmıştır. Bu bağlamda kelime, doğrudan Mesîh İsa ile ilgilendirilmiş ve onunla Tanrı'nın tüm zaman boyu birlikteliğini ve ulûhiyeti ifade edilmiştir.¹⁴² Kelâmcılar tarafından ise bunlar, Yunanlılarda hâkim olan antropomorfist düşüncelerin Hristiyanlığa etkisi şeklinde kabul edilmiş, Pavlus sonrası Hristiyanlarına özgü, Hristiyanlığın aslında da mevcut olmayan yorumlar

¹³⁷ Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 47, 48.

¹³⁸ Mezmurlar, 33/6.

¹³⁹ Eyyûb.

¹⁴⁰ Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 48, 49.

¹⁴¹ Yuhanna 1/1.

¹⁴² Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdîl**, s. 32; C. Garrett Kenney, **John I as Prooftext Trinitarian or Unitarian**, University Press of America Oxford, New York 1999, s. Introduction.

olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Hristiyanlık, ilâhî olma bağlamından koparılıp, beşerîleştirilmiş bir inanç haline dönüştürülmüştür.¹⁴³ Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin teslîs iddiaları ile birlikte, tevhîd anlayışlarından da vazgeçmeyerek onu üçlemeye zıt düşmeyecek şekilde yorumlama çabaları da bunun bir göstergesidir. Diğer bir deyimle tevhîd, gerçek ve olması gereken Hristiyanlıktan bir kalıntı, teslîs ise Pavlus ile ortaya çıkmış bir inançtır. Teslîs ile tevhîdi uzlaştırma çabaları, onları tevhîd ile ilgili yanlış yorumlara götürmüştür. Uknûmun cevherleri yönünden bir olduğunu iddia etmeleriyle zâtî birliği sağlama çabaları, bunun bir göstergesidir.¹⁴⁴

Varrâk, Hristiyanların Tanrı'nın zâtı konusunda, ilk olarak ilâhî sıfat bakımından hayat ve nutkun Tanrı'nın cevherinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını sorar. Onlar insan örneğinde hayat ve nutkun gerekliliğini açıkladıklarına göre, eğer hayat ve nutk, cevher olmanın bir özelliği ise, her cevherde bu iki sıfatın bulunması zorunlu olmalıdır. Hâlbuki böyle bir durum söz konusu değildir. O halde “Tanrı, hayatı olduğu için diri, nutku olduğu için nâtıktır. Nutk ve hayat onun iki hâssasıdır.”¹⁴⁵ Ayrıca Hristiyanlar bunlara sıfattan ziyade şahs, vech gibi nitelendirmelerde de bulunmaktadır. “Her şahs Tanrı'dır” dendiği zaman varlıkta gerçek bir çokluk, kabul edilmiş ve hepsinin ilâhlığı iddia edilmiş olur ki, bunda tevhîd değil, aksine Tanrı'yı çoğaltma ve ona ortak koşma vardır.¹⁴⁶

Ayrıca Varrâk, Hristiyanlar tarafından kemâl olarak düşünülen her sıfatın, bu şekilde bir kıyasla Tanrı'ya isnât edilmesi durumunda, uknûmların üç ile sınırlı oluşunda ısrar etmenin anlamsızlığını, uknûmlarla cevher yada zâtın kastedildiği durumda ise sahip olduklarını iddia ettikleri ilâhî tevhîd anlayışının zarar gördüğünü vurgulamıştır.¹⁴⁷ Ayrıca Varrâk, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâî Hristiyanlarının kendi metodolojilerine göre ‘vilâd’ın (doğurmak/Baba'dan Oğul'un doğması) iddia edildiğinin aksine, üstün bir özellik olamayacağını açıklamıştır. Sözelimi, Hristiyanlar meleklerin insandan üstün varlıklar olduklarına inanmaktadırlar.

¹⁴³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-Hayâra*, s. 169.

¹⁴⁴ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 66, 94.

¹⁴⁵ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 132.

¹⁴⁶ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 132.

¹⁴⁷ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 132, 134.

Hâlbuki onlarda vilâd vasfı yoktur ve onlar meleklerin bu vasfı taşıyan insanoğlundan daha üstün varlıklar olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁴⁸

Bâkıllânî de Varrâk'ın ifadelerine benzer bir şekilde, Hristiyanlara göre Tanrı'nın cevher oluşu konusundaki delilleri şu şekilde sıralamıştır:

a. Gördüğümüz âlemde var olarak bilinen her şey, cevher veya arazdır. Mademki Tanrı vardır. Zorunlu olarak arazların kadîm olamamasından ötürü O'nun zâtının cevher olduğu anlaşılır.

b. Var olan her şey, ya kendisi ile kâim olup varlığında başkasına muhtaç değildir veya muhtaçtır. Bunlardan muhtaç olmayan cevher, diğeri ise araz olduğuna göre, Tanrı cevherdir.

c. Var olan her şey, bir eylem gerçekleştirebilen ve gerçekleştiremeyen olmak üzere iki kısımdır. Arazlardan eylem sadır olamayacağına göre, Tanrı, cevherdir.

d. Arazların aksine cevherler, varlığında başkasına muhtaç olmamaları açısından yücedir. O halde Tanrı cevherdir.¹⁴⁹

Bâkıllânî'ye göre bu ifadeler delil olma bakımından tam bir geçerliliğe sahip değildir. Zira muhdesler hakkında yapılan kıyaslar, Tanrı için uygulanmıştır. Bu durum ise kadîm ve yaratılmamış olanın, mahlûk olana benzetilmesidir. Onların cevheri ispat konusunda varmak istedikleri asıl amaç, enkarnasyonun ispatıdır. Sözelimi, cevher ancak cisim olarak idrak edilebilir.¹⁵⁰ Cisim ise, cevherlerden müellef, uzunluk, genişlik ve yükseklik olmak üzere üç boyutludur.¹⁵¹ Hristiyanlar da Tanrı olan Oğul uknûmunu, Mesîh'te cisimleştirmişlerdir. Halbuki, kelâmcılar, cismin, parçacıklardan oluşması, şekil gibi arazları kabul etmesi, bir takım muhdeslere yer (mahal) olması gibi nedenlerden ötürü, Tanrı'nın cisim olamayacağını iddia etmişlerdir.¹⁵²

Tanrı'nın mutlak cevher olarak nitelendirilmesine gelince, kelâmcılar bu durumda 'O'nun zâtının muhdeslere yer olmaması' şartını ilave etmenin gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Bunun temel nedeni ise, bu konuda tabiat filozoflarının

¹⁴⁸ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 146

¹⁴⁹ Bâkıllânî, **Temhîd**, s. 95-97.

¹⁵⁰ Bâkıllânî, **Temhîd**, s. 95-97.

¹⁵¹ Curcânî, **Ta'rîfât**, s. 67.

¹⁵² Bâkıllânî, **Temhîd**, s. 95-97.

cevher anlayışı ile kelâm kozmolojisindeki anlayış arasında fark oluşudur. Felsefede cevher, daha çok “kendi kendine kâim olan yani kendi başına bulunan ve bir hizada yani mekanda olmayan” anlamında kullanılırken, kelâmda “özü itibariyle yer kaplayan arazın zıttı mevcut” anlamında kullanılmıştır.¹⁵³ Kelâmcılara göre âlemde bulunan her şey, zaman ve mekâna nispet edildiği için, muhdese yer olmaktadır. Bu durumda cevher de muhdese mahal olur. Muhdeslere yer olan muhdes olacağından, Allah’ın zâtı için cevher ifadesi, ancak tenzîh ile kullanılabilir.¹⁵⁴

Ammâr el-Basrî’nin açıkladığı üzere Hıristiyanlara göre Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds, ‘tek’ Tanrı’nın dünya ile ilgilenirken giymiş olduğu şahsiyetlerdir.¹⁵⁵ Bu bağlamda Varrâk’ın sorgulamalarını yoğunlaştırdığı diğer bir husus da, Nesturî ve Ya’kûbîlerin Tanrı’nın kadimliğini ve ilâhlık cevheri açısından değişime konu olamayacağını açıklamaları ile birlikte, Tanrı’yı ondan ibaret saydıkları üç uknûmun değişime konu olabileceğini iddia etmeleridir.¹⁵⁶ Nitekim Varrâk, Nesturî ve Ya’kûbîlere “Tanrı, Baba, Oğul ve Rûhu'l-kudsten ibarettir” iddialarına karşı, “bana kadîmliğine inandığınız tek cevheri anlatın” diyerek sorgusuna başlar. “Kadîm, sizce değişime konu olabilir mi, yoksa olamaz mı?” şeklinde sözüne devam eder. “konu olamaz” cevabının alındığı durumda, onun farklı özelliklere sahip üç uknûmdan teşekkülünün imkansız hale geleceğini, “olabilir” cevabı verildiği durumda ise, muhâl olan “kadîmin değişime konu olabileceğinin” iddiası anlamına geleceğini, bunun ise “kadîm, hâdistir” gibi bir sonuca götürerek tam bir çelişki doğuracağını ifade etmiştir. Böylece Varrâk, Nesturî ve Ya’kûbîlerin “uknûmlar, şahsiyetleri ve hâssaları yönüyle değişime konu olmaktadır. Cevherleri açısından ise onlar birdir” şeklindeki inançlarının, onları bu mantıksal çelişkiye düşüreceğini açıklamıştır.¹⁵⁷

Ya’kûbî Yahya b. Adî’nin (ö. 363/974) nakillerinden anlaşıldığı üzere filozof Kindî de Varrâk gibi, uknûmların şahsiyet olarak nitelenmesinden hareketle teslisin terkibi içerdiğini, mürekkebin ise ezeli olamayacağını, zira mürekkebin her şeyin, bir

¹⁵³ Firuzâbâdi, **Ukyanûs**, II/233.

¹⁵⁴ İbn Hazm, **Fasl fi'l-Milel**, I/20.

¹⁵⁵ Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 57, 58.

¹⁵⁶ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 78, 80.

¹⁵⁷ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 76.

sebebin eseri olma zorunluluğunu, bir sebebin eserinin ise kadîmliğinin imkânsızlığını ifade etmiştir.¹⁵⁸

Varrâk'ın zât konusunda Nesturî ve Ya'kûbîlere yönelttiği tutarsızlıklardan birisi de “ilâhlık cevheri yönünden tektir” demeleri ile birlikte, her bir uknûmu hâssa veya şahs olarak birbirinden farklılaştırmaları, ancak hâssa veya şahs olmayı da, sıfat anlamında değil cevher gibi değerlendirmeleridir. Bu durumda uknûmların birbirlerinden farklı cevherler olması gerekecek ve üç farklı zât söz konusu olacaktır.¹⁵⁹

Cevher ve uknûmlar konusunda Melkâîler, Tanrı'nın, Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds'e sahip olan fakat dördüncü olmayan bir cevher olduğuna inanırlar.¹⁶⁰ Varrâk, bu konuda onlara da “uknûmlardan başka olduğuna inandığınız ilâhlık cevheri, her yönüyle uknûmlarla eşit midir yoksa farklı yönleri var mıdır?” sorusunu yöneltir. Eşit kabul edilmesi durumunda, Nesturî ve Ya'kûbîlerle aynı mantıksal çelişkilere düşeceklerini açıklar.¹⁶¹ Farklı kabul edilmesi durumunda ise, Tanrı'nın farklı cevherlerden oluşmuş bir cevher olduğu sonucu doğacaktır ki, bu konuda Varrâk, kadîm olanın, zorunlu olarak mürekkeb yani farklı cüzlerden oluşamayacağını, farklı cüzlerden oluşmanın sadece muhdeslerin özelliği olabileceğini açıklayarak, bu tür bir Tanrı inancının geçersizliğini ortaya koyar.¹⁶²

Melkâîler, Nesturî ve Ya'kûbîler gibi, Tanrı'nın üç uknûma sahip olmasının zorunluluğunu iddia etmişlerdir. Bununla birlikte onlar, ilâhlık bakımından her üç uknûmu o cevherle eşit kabul etmektedirler. Bu durumda Varrâk, Hristiyanların iddiası olan üçlemenin, ilâhlığın getirdiği zorunlu bir sonuç olduğuna dayanarak, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin Baba, Oğul veya Rûhu'l-kuds'den her birini ilâh kabul etmeleri ile birlikte, bunlardan her birinin de niçin üçer uknûma sahip olmadığı sorusunu onlara yöneltir.¹⁶³ Böyle olmadığına göre Melkâîlerin iddiası olan üç uknûma sahip tek cevher, mâhiyetleri bakımından farklı uknûm ilâhlarından oluşmuş olmalıdır. Zira birinin ilâhlığı üçlemeyi zorunlu kılmakta, uknûmların ilâhlığı ise

¹⁵⁸ H. Austryn Wolfson, **Kelâm Felsefesi**, (çev. Kasım Turhan), İstanbul 2001, s. 244, 245, 246.

¹⁵⁹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 76, 78, 102, 124.

¹⁶⁰ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 108, 110.

¹⁶¹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 82.

¹⁶² Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 84.

¹⁶³ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 94.

bunu gerektirmemektedir. Bu durumda ise Hıristiyanların iddiası olan cevherî birlikten söz edilemez.¹⁶⁴

Varrâk'ın Melkâîler hakkında bir diğer eleştirisi, onlardan bir kısmının uknûmlar ve uknûmlara sahip olan cevherin farklılığı konusunda, “bir bütün ve onun parçaları” yaklaşımıdır. Zira Melkâîlere göre, bütünü oluşturan, zâtları yönüyle birbirinden farklı parçalar gibi, uknûmlar birleşerek Cevher-i câmi'yi oluşturmuştur. Varrâk bu konuda Melkâîlerin gerek her üç uknûma, gerekse onları birleştiren cevhere, eşit derecede ilâhlık atfetmiş olduklarını hatırlatarak, eşitliğin imkânsızlığından söz etmiştir. Zira bu inanç, zorunlu olarak bazı ilâhlarda eksiklik bulunduğu sonucuna varır. Her üç uknûmu kuşatan cevher, eğer tam bir ilâh ise, tek başına Baba veya Oğul veya Rûhu'l-kuds'un ilâhlığı daha düşük olmalıdır. Bu durumda ise onlar, genel cevhere eşit ve tam bir ilâh olamaz.¹⁶⁵

Varrâk'ın ortaya koyduğu bu argümanların kendisinden sonraki pek çok kelâmcı tarafından da kullanıldığını görüyoruz. Sözelimi Kâdî Abdulcebbar da, konuyu mantikî açıdan ele alarak; Varrâk'a benzer açıklamalarda bulunmuştur. O, cevherin, cisim olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayrıldığını, cismin cevheriyetinin sınırlı olacağını, cisim olmayan cevherin ise zâtının asla müşahade edilemeyeceği için bahis konusu olamayacağını ifade ederek Hıristiyanların mantıksal çıkmazı üzerinde durmuştur.¹⁶⁶

Kelâmî tartışmalardan anlaşıldığı üzere, kelâmcıların üzerinde durduğu asıl konu, Hıristiyanların Tanrı'nın zâtı için kullandıkları kavramlar değil, O'nun zâtını nasıl düşündükleridir. Bu açıdan farklılaşmaya neden olan birisi ilâhî zâtta teslîs iddiası ile ortaya çıkan te'lîf anlayışı, diğeri ise tanrılığı iddia edilen Oğul'un İsa'da bedenleşmesi sonucu iddia edilen Mesîh İsa'nın Tanrı'lığı olmak üzere iki temel esas vardır. Her iki durumda da ilâhî zât, diğer yaratılmışlara/muhdeslere benzetilmiş olmaktadır. ‘Hades’e konu olan bir şey ise, Mâturîdî’nin de dediği gibi, bir zamanlar yok iken, sonradan var olandır ve kadîmin zıttıdır.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 92, 94.

¹⁶⁵ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 92.

¹⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/98, 99.

¹⁶⁷ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 27 vd.

Müslümanlar, dogmalarını Grek felsefesinin önermeleriyle desteklemeye çalışan Hristiyanlara cevap verebilmek amacıyla, bazı inançlarını ortak bir takım Yunan felsefesinin terimlerini kullanarak yapmışlardır. Ancak aynı sözcüklerin kullanımı ile birlikte, bir Müslüman'ın söz konusu terimlere yüklediği anlam ile bir teologun kastettiği anlam, zaman zaman farklılaşmıştır. Müslümanların ilâh anlayışı Kur'ân ve icmaya göre şekillenmiş, Hristiyanların ise Kilise konsillerince alınan kararlara göre belirlenmiştir. Ayrıca diğer bir farklılık, akide konusunda Hristiyanlar, aklî çelişkiyi önemsemeyerek sır ve gizem gibi değerlendirmelerle imanı tercih ederken, Müslümanların bu konuda aklı (nazar) birinci dereceden delil kabul etmeleridir. Sözelimi Ressî'ye göre Allah'ın bilinmesi aklîdir.¹⁶⁸ Eş'arî'nin de belirttiği üzere, kişiye ilk vacip olan Allah'ın bilinmesidir ve söz konusu bilgiye ancak nazar ve istidlâl ile ulaşılabilecektir.¹⁶⁹ Mu'tezile de "ilk vacip olanın Allah'ın bilinmesi olduğunu, Allah, zarûreten ya da müşahede yoluyla bilinmeyeceğine göre, o halde O'nu nazarla bilmenin vacip oluşunu" savunmuştur.¹⁷⁰ Ebû Kurrâ ise, Tanrı'yı bilme konusunda, gözle müşâhede (*iyân*), etki yoluyla (*eser*), benzerlik (*şibh*) ve benzemezlik (*hilâf*) olmak üzere dört yol belirterek, gözle müşahede dışındaki üç yolu savunmaktadır.¹⁷¹ Ammâr el-Basrî ise açıklamalarını 'kudret'i temel alarak, zıtlık (*tezâd*) esasına göre şekillendirmiştir. Ona göre toprak, su, ateş ve hava olmak üzere dört elementten oluşan dünyanın ve insanın bedeninin oluşturulabilmesi için kâdir bir yaratıcı olmalıdır.¹⁷² Mukammis'in delili de benzer şekildedir.¹⁷³

Kelâmcıların eşyayı ve Tanrı'yı bilme konusundaki metotları ise daha ayrıntılı ve sistemattiktir. Sözelimi Ressî *Kitâb ed-Delîl*'inde eşyayı bilme yolları olarak, duyu algısı (*hiss*), ruhun/nefsin kavrayışı (*idrâk nefis*), tasavvur/hayal (*vehm*), zan, kanıt (*delîl*) ve akıl tarafından algılanan (*ma'kûl*)den bahseder. Nefsin kavrayışıyla ilgili, utanma, korku, sevinç, hüzn, sabır, endişe, haz ve nefret gibi örnekler verir.

¹⁶⁸ er-Ressî, el-Kâsım İbrahim b. İsmail (ö. 246/860), **Kitabu Usûli'l-Adl ve't-Tevhîd**, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd I-II içinde, thk. Muhammed Ammâra, Dârul-Hilal, Kahire 1971, I/98 vd..

¹⁶⁹ İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî (ö. 406/1015), **Mücerred Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**; thk. Daniel Gimaret, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1987, s. 250.

¹⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, **el-Usûlu'l-Hamse**, thk. Faysal Bedîr Avn, Lecnetu't-Te'lîf ve't-Ta'rif ve'n-Neşr, Kuveyt 1988, 65.

¹⁷¹ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: Alâ Sebîli Ma'rifetillâh**, s. 75 vd..

¹⁷² Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 95-7.

¹⁷³ Mukammis, **Twenty Chapters: Ishrûn Maqâla**, Bölümler 3-7.

O, bu hususta nefsin çeşitli melekelerine işaret ederek, tasavvur, hatırlama ve sezgi den bahseder. Ebû Kurrâ'nın aksine,¹⁷⁴ bileşik tabiatı ve ölümlülüğünden dolayı nefsin Allah'ın zâtını kavrama imkânını reddeder.¹⁷⁵

Ressî, Allah'ın zâtını bilme hususunda ise bütün muhtelif bilme yollarını sıraladıktan sonra, delille ve bütün eşyaya benzemezliği ile bilme hariç bütün bilme yollarını reddeder. Ayrıca ona göre, bilme yolları O'nun zâtının mahiyetini değil, varlığını gösteren yaratılıştaki hikmet eserlerinin (*âsâr*) oluşturduğu kozmolojik kanıttır.¹⁷⁶

Ebû Hanîfe'ye göre de, hiç Peygamber gönderilmeseydi bile insanların Allah'ın varlığını bilmesi vacip olurdu. Zira varlıktaki gayelilik, onun ortaya çıkışında hikmetli bir Sâni'in varlığını zorunlu kıldığı gibi, varlıktaki değişim de, ilâhî zâtın muhdes olamayacağını gösteren bir durumdur. Bu nedenle aklın ilgili konuda, varlığın ortaya çıkışını değişime konu olan bir varlığa, yıldızlara, ya da tabiata hamletmesi söz konusu olamaz. Âlem, sürekli değiştiğine göre, değişime konu olmayan bir muğayyir/değiştirici olmalıdır.¹⁷⁷

Cevher ve arazı, özellikle Allah'ın zâtı ve sıfatları bakımından konu eden Ebû Hanîfe'ye göre “Allah, şeydir. Ancak Allah, şeylerden bir şey gibi değildir.”¹⁷⁸ Allah'a şey denilmesinin anlamı, onun cisim, cevher ve araz olmaksızın var olmasıdır.¹⁷⁹ Bu bağlamda Allah, müellef bir varlık olamayacağı gibi, zıddı, eşi ve benzeri de olamaz.¹⁸⁰

Mâturîdî insanların mezheplere ve dinlere bağlanma konusunda farklı tutumlar sergilediklerini, din benimsemekte ayrılığa düştükleri halde herkesin kendisinin tutmuş olduğu yolun hak, diğerinin ise batıl olduğu konusunda ittifak ettiklerini belirtmiştir. Ayrıca grubun geçmiş büyüklerini taklit eğiliminde olduğunu

¹⁷⁴ Ebû Kurra, **er-Risâle**, s. 107 vd..

¹⁷⁵ Ressî, Kasım b. İbrahim, **al-Kasım b. İbrahim on the Roof of God's Existence = ed-Delilu'l-Kebîr**; Edited with introductions commentary and translations by Binyamin Abrahamov, E. J. Brill, Leiden 1990, s. 72 vd..

¹⁷⁶ Ressî, **Delîlu'l-Kebîr**, s. 72 vd.

¹⁷⁷ Beyâzîzâde, Kemâluddîn Ahmed (ö. 1098/1687), **el-Usûlu'l-Munîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe**, thk. İlyas Çelebi, İFAV Yay., İstanbul 1996, 41-42.

¹⁷⁸ Nûman b. Sâbit Ebû Hanîfe, **el-Fıkhu'l-Ekber**, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 59.

¹⁷⁹ Ebû Hanîfe, **Fıkhu'l-Ekber**, s. 59.

¹⁸⁰ Ebû Hanîfe, **Fıkhu'l-Ekber**, s. 59.

açıklayarak, akıl sahibi bir insanın bu konuda taklidinin mazur görülemeyeceğinden bahsetmiştir.¹⁸¹

Mâturîdî, tevhîdin gerekliliğini şöyle izah etmektedir:

“Bir şey ancak kendisinden önce bulunan bir başkasıyla (gayr) var olabiliyor ve bu bağımlılık bütün başkaları için de şart oluyorsa, bu durumda hem kendisinin hem de başkasının var olması mümkün değildir. Şöyle ki bir kimseye ‘başka bir şey yemeden hiçbir şey yeme’ dense ve bu bağımlılık her ‘başkası’ için şart olsa, kişi hiçbir zaman hiçbir şey yiyemeyecektir. Hesabın oluşup sayıların katlanması için de bir başlangıç şarttır. Zira ortaya başlangıç kabul edilecek bir birim konulamazsa, hesap diye bir şey teşekkül edemez.”¹⁸²

Dolayısıyla varlığın başlangıcı için ‘bir’ var gerektiği gibi onun hâdis olmaması da aklen zorunludur.¹⁸³

Bu bağlamda kelâmcılar Allah’ın zâtının mahiyetinin kavranamayacağını belirtmişler ve bunu aklî deliller kadar geniş Kur’ânî aktarmalarla da temellendirmişlerdir. Kelâma göre Allah’ın, zâtı ve sıfatları bakımından muhdeslere benzememesi, Kur’ân tarafından da bildirilmiş aklî bir gerekçe olarak ortaya çıkmaktadır. Aklın hükümleri ile hareket eden kimse te’lîf, tahavvül, zevâl ve intikâlin, cisimlerin özelliklerinden olduğunda şüpheyne düşmeyecektir. Zira Allah, muhdes bir varlığa benzese, onun hads konusundaki hükmü, varlığın hads konusundaki hükmü gibi olacaktır. Bu durumda ise Allah’ın ya bütün yönleriyle, ya da yönlerden biri ile varlığa benzemesi söz konusu olacaktır. Şayet bütün yönleri ile benzerse, her bakımdan, bir kısmı kadar benzerse de, benzediği kadar zâtının muhdes olması gerekecektir. Muhdes olanın ise ezeli ve kadîmliği söz konusu olamayacağı için ilâh olamaz.¹⁸⁴

Bâkılânî’ye göre de hâdis niteliğini taşıyan, ona benzeyen her varlığın muhdisinin olması zorunludur. Muhdis ve hâdis, cins ve sûret bakımından

¹⁸¹ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 3.

¹⁸² Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 29.

¹⁸³ Musa Koçar, “Mâturîdî’nin Hristiyanların Tanrı Anlayışına Yönelttiği Eleştiriler”, **SDÜİFD.**, XVIII, 2007/1, s. 15-26.

¹⁸⁴ Eş’arî, **Luma**, s. 7; Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 25 vd.

benzeşmemelidir. Muhdis, cins bakımından hâdisse benzerse, ona hulûl eder veya onunla birleşirse onun da hâdis olması gerekir. Çünkü gerçek anlamda benzeşenler, birbirlerinin yerine geçebilir. Dolayısıyla biri için geçerli olan diğeri için de geçerli olacaktır. Şu halde muhdis, sûret bakımından da hâdisse benzeyemez. Ayrıca sûret, esasta müellef bir cisimdir. Te'lif de en az iki şeyden oluşur. Sûreti oluşturacak bir musavvir de gerekeceği için, hâdis niteliğini taşıyan bir varlığın muhdis olduğu iddiası, akılcı geçersiz bir iddia olacaktır. Ona göre “*Yaratan hiç yaratmayan gibi olur mu?*”¹⁸⁵ âyeti muhdis ile hâdis arasında bir benzerliğin olamayacağını belirtmektedir.¹⁸⁶

Kelâm kaynaklarında Hristiyanların Baba için ‘ousia’, uknûmlar için ise ‘hypostasis’ sözcüklerini kullanmışlardır.¹⁸⁷ Ancak İslâm kelâmının yükselişi ile birlikte, İslâm coğrafyasında yaşayan Hristiyanlar tarafından uknûmların zât olarak (person) ifadesinin yanı sıra, birer sıfat veya isim olarak da ifade edilmesi gündeme gelmiştir.¹⁸⁸ Bu durum Mesîh'teki ulûhiyetin mâhiyeti konusunda da tartışmalara neden olmuş, ulûhiyetin imtizâc, hulûl, yansıma veya mekân edinme ile ilgisi yönünde tartışmalar yapılmıştır.¹⁸⁹

II. Nesturî Ya'kûbî ve Melkâîlerde İlâhî Sıfat Anlayışı

Hristiyanlıkta Allah’a nispet edilen sıfatlar, bazı istisnalar ile birlikte çoğu bakımdan İslâm’daki ulûhiyet kabulü ile paralellik arz eder. Eski Ahid’e tabi oldukları için Yahudilerin inandığı bütün sıfatları kabul eden Hristiyanlar, Yeni Ahid’de yer alan ilave diğeri bazı sıfatlara da inanmışlardır. Sözelimi, Tanrı birdir,¹⁹⁰ yakındır,¹⁹¹ nur’dur,¹⁹² merhamet ve muhabbet sahibidir.¹⁹³ Her şeye kâdir,¹⁹⁴ âdil, hakîm¹⁹⁵ ve kuddûs’tür.¹⁹⁶ Her şeyi işitir ve görür.¹⁹⁷ Gökte bir taht üzerinde

¹⁸⁵ Nahl 16/17.

¹⁸⁶ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, **el-İnsâf fima Yecibu İ'tikâduh ve Lâ Yecuzü'l-Cehlu bihi**, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1986, s. 46 vd..

¹⁸⁷ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 100, 102.

¹⁸⁸ H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam, s. 13.

¹⁸⁹ Şehristânî, **Milel**, I/224.

¹⁹⁰ Markos 12/29.

¹⁹¹ Resullerin İşleri 17/27-28.

¹⁹² Timoteosa 6/12.

¹⁹³ Yuhanna 4/6.

¹⁹⁴ Vahiy 11/17.

¹⁹⁵ Romalılar 2/5.

¹⁹⁶ Matta 6/9.

oturur.¹⁹⁸ Bu bağlamda Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler aşırı teşbihçi yaklaşımları dışında Müslümanlara benzer bir sıfat anlayışına sahiptir. Bununla birlikte kelâmın, Allah'ın zâtı ve sıfatları ile ilgili bilgileri, âlemin hudûsu üzerine inşâ etmesinden, Hristiyanların ise Mesîh İsa'nın hâdisliğine değil, Tanrılığına inanmaları ve uknûmlara ayrı birer statü vermelerinden kaynaklanan fikir ayrılıkları, ilâhî sıfatlar konusunda da farklılaşmalara neden olmuştur.

Mâturîdî'nin açıkladığı üzere, cismin, temel maddesiyle görünüm ve özellikleri, birbirinden farklı şeylerdir. Kelâmcılar bu görünüm ve özellikleri isimlendirme konusunda farklı terminolojiler kullanmışlar, bazıları 'araz', bazıları ise 'sıfat' olarak adlandırmışlardır. İsimlendirmeden amaç, bir şeyi anlatmak ve onun hakkındaki temel görüşü sezdirmektir.¹⁹⁹

Kelamcılara göre cisim, cevherlerden mürekkep, uzunluk, genişlik ve yüksekliği olması yönüyle sınırlı oluşundan anlaşıldığı üzere hâdis bir varlıktır.²⁰⁰ Allah, hiçbir şekilde hâdislere benzeyemeyeceğine göre, ona isnat edilen sıfatlar da, yaratılmışlarda olan sıfatlar gibi olmamalıdır. Allah, cisim olmadığı için bu sıfatlar, araz olarak nitelendirilemez ve insanların sıfatlarına benzemesi mümkün değildir.²⁰¹ Bu konuda Eş'arî, Allah'ın hiçbir yönden muhdes varlıklara benzemediği konusunda iki âyete atıf yapmaktadır. İlk âyet hiçbir şeyin Allah'a benzemediğini,²⁰² ikinci âyet ise hiçbir şeyin Allah'a denk olmadığını²⁰³ ifade etmektedir.²⁰⁴

Ancak bazı kelâmcıların aşırı tenzihçi yaklaşımları, onları, Allah'a sıfat izafesinin O'nu başka varlıklara benzetmek olacağı endişesine sevk etmiş, Mu'tezile gibi Allah'ın sıfatlarını nefyeden bir eğilimin doğmasına neden olmuştur.²⁰⁵ Sözelimi Ebû'l-Huzeyl, Allah'ın kadîm ve hâdis olmayan bir ilimle, zâtı ile âlim olduğunu dile getirmesi ve O'nun ilminin, kudretinin ve hayatının O'nun zâtından ibaret olduğunu belirtmesi, diğer Mu'tezile'den pek çoğunun benimsediği yaklaşımdır.²⁰⁶

¹⁹⁷ Matta 6/4.

¹⁹⁸ Vahiy 4/2.

¹⁹⁹ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 33

²⁰⁰ Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 67.

²⁰¹ Eş'arî, *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, s. 70.

²⁰² Şura 42/11.

²⁰³ İhlâs 112/4.

²⁰⁴ Eş'arî, *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, s. 33 vd..

²⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, II/199.

²⁰⁶ Hayyât, *İntisâr*, s. 59 vd..

Mâtûrîdî ise, bu türlü bir endişenin yersiz olduğunu, sırf isim uygunluğu (muvâfakatu'l-ism) ile benzerliğin gerçekleşmeyeceğini belirterek, Allah'ın zâtını isimlendirdiği şeyle musemmâ, yine zâtını vasıfladığı şeyle mevsûf olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın fesat içermeyen hikmetli fiilleri ve yaratıcılığını, aklın ilkeleri bakımından değerlendiren Mâtûrîdî, O'nda irade, ilim ve kudreti gibi sıfatların varlığına akılla ulaşılabileceğini öne sürmektedir.²⁰⁷

Ancak gerek Mu'tezile gerekse Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre teşbîhten kaçınılmalıdır. Zira Allah'ın yaratıklarına benzetilmesi, hem akılca geçersiz, hem de en büyük ve kötü masiyettir.²⁰⁸

Hristiyan teologların yaklaşımları ise daha farklıdır. Sözelimi Melkâî teolog Ebû Kurra, İslâm ile Hristiyanlıkta sıfat anlayışının farkının temelinde, insan doğasına bakışın ve algılayışın bulunduğunu iddia etmiştir. Ona göre Âdem'e nispet edilen “var olma, canlılık, bilme ve hikmet” gibi yetkinlik sıfatları, Tanrı'da da olmalıdır. İnsanoğlunun, çocuklarının kendisinden türemesi ve onlara bir lider olması da, Tanrı'nın Baba olduğunu göstermesi amacıyla insana verilmiş bir özelliktir. Ona göre, Tevrat'ta geçen, Tanrı'nın Âdem'i kendi suretinde yarattığına dair ifade²⁰⁹ bu şekilde anlaşılmalıdır. Hatta o, teslîsin aklî tutarlılığını savunabilme amacı ile, Tanrı'nın;

a. kendisinden sudûr edilen,

b. sudûr eden,

c. sudûr işlemi olmak üzere üç işleve sahip olduğunu belirtmiştir. Ancak ona göre sudûr etme (vilâd), kesinlikle yaratmadan farklıdır. Uknûmlar, Baba'dan sudûr etmiş ancak yaratılmamıştır. Dolayısıyla onlar kadîm ve Baba ile aynı ölçüde Tanrı'dır.²¹⁰

Ebû Kurra'ya göre Tanrı'nın velîd sıfatına sahip olması, onun biyolojik anlamda insanların üremeleri gibi bir özelliğe sahip olduğu anlamına gelmemelidir.

²⁰⁷ Mâtûrîdî, **Tevhîd**, s. 70 vd., Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Haneî en-Nesefî (ö. 508/1115), **Tebsiratü'l-Edille**, thk. Salame Claude, Institut Français de Damas, Dimaşk 1990, I/193.

²⁰⁸ İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya (ö. 840/1437), **İnkâzul-Beşer mine'l-Cebr ve'l-Kader**, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde, I-II, thk. Muhammed Ammâra, Dârul-Hilal, Kahire 1971, I/263.

²⁰⁹ Tekvîn 1/27.

²¹⁰ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdıl**, s. 27 vd.; H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 16, 17.

Bu anlamda, bizzat Hristiyanlar tarafından da, Kur'an'daki İhlâs suresinde açıklandığı üzere, Tanrı'nın bir olduğu, bir insanın doğurması gibi doğma ve doğrulmadan beri olduğu ve samed yani ihtiyaçsız olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte o, Tanrı'nın birliğini, 'vâhid', yani üçü üç yapan 'bir' anlamında kullandığını ifade etmiştir. Bu anlamda o, üçlü Tanrı inancının Hristiyanlığın diğer dinlerden temel ayırıcı bir niteliği olduğunu belirterek, bunu Hristiyanlığın doğru din oluşunun bir alameti saymıştır.²¹¹

Abdulmesîh ve Ebû Kurra'ya göre 'Tanrı'nın oğlu vardır' ifadesi, biyolojik anlamda Tanrı'nın çocuk edindiği anlamında kullanılmamalıdır. Zira bu tür bir kullanım, Tanrı'ya, ruhuna ve kelimesine bir saygısızlıktır.²¹²

Ebû Kurra ve Abdulmesîh ile benzer yaklaşımlar, teolog Ammâr el-Basrî ve Yahya b. Adî tarafından da sergilenmiştir.²¹³ Dolayısıyla Kelâm kaynaklarından, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin Tanrı'ya isnat edilen mükemmellikler anlamında sıfat anlayışları ile uknûmlara bakışları arasında fark olduğu anlaşılmaktadır. Onlara göre, Tanrı'ya isnat edilen tüm yetkinlik yüklemeleri, O'nun isimleri, O'nun hakkında bazı olumsuzlamalar (selbî sıfatlar) ya da onun fiilleri olarak yorumlanmıştır.²¹⁴ Ayrıca onların sıfat anlayışının ilk dönem kelâmı ile benzer problemlere sahip olduğu da söylenebilir.²¹⁵

Hristiyanlığının teslîs anlayışına göre, tek cevher ifadesi yalnızca her üç hypostas'ın birlikte ezelî ve cevherde ayrılmaz olduklarını değil, onların tanrılıkta da bir olduğu anlamına gelmektedir. Bu durum hypostas veya uknûmların diğer yetkinlik sıfatlarına nispetle daha ayrı bir konuma sahip olduklarını göstermektedir. Onlar, ilâhlık bakımından Baba'dan farklı olmadıkları gibi, Baba'dan türemiş olmaları nedeni ile onunla tamamen aynı da değildirler. Bu nedenle uknûmlar, aslında sıfattan farklıdır.²¹⁶ Nitekim Ebû Kurra farklılığı, Ezelî Oğulu, erkeğin zer' gücüne benzetmesi ile anlatmaya çalışmaktadır. Oğul, bakire Meryem'in karnında Mesîh'e

²¹¹ H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 17, 18, 21.

²¹² Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 44; Theodor Ebû Kurra, **Meymer: fî Mev'tî'l-Mesîh**, s. 64 vd..

²¹³ Gabriel Said Reynolds, **A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: Abd Al-Jabbar and the Critique of Christian Origins**, Brill, Leiden Boston 2004, s. 226.

²¹⁴ Wolfson, **Religious Philosophy**, s. 54, 55; a.mlf., **Kelâm Felsefeleri**, s. 268.

²¹⁵ John of Damascus, **On Heresies**, Tr. F.H. Chase, The Fathers of the Church, Catholic University 1958. p. 161-3.

²¹⁶ Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers**, I/352, 353; a.mlf., **Kelâm Felsefeleri**, s. 264; H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 21.

hulûl etmiştir. Hulûl edilen, Mesîhi, güç ve kuvvet ise Rûhu'l-kuds'ü ifade etmektedir.²¹⁷ Ancak bu durum, Meryem ile onun cevherinin aynı olmasını, dolayısıyla ilâhlığını gerektirmez.²¹⁸ Baba'dan Oğul'un doğuşu, akıldan kelimenin doğuşu gibidir. Mesîh'in kelime, kuvvet ve hikmetle nitelenmesi bu nedenledir. Nitekim ısı, ateşten çıkıp yayıldığı ve ateşin gücü olduğu gibi, Oğul'da Baba'dan sudur etmiş onun kudreti/gücü, kelimesi ve hikmeti olmuştur. Kelime, başlangıçta tam bir ilâh değilken sonradan tam olmuştur.²¹⁹

Teologların çelişkili ve farklı açıklamalarına bağlı olarak Kelâmcılar, Melkâî, Nesturî ve Ya'kûbîlerin uknûmların birer zât mı, sıfat mı yoksa hâssa mı (ilinti) olduğu konusunda tam bir niteleme yapamadıklarından ötürü farklı söylemlerde bulunduklarını kaydetmiştir.²²⁰ Ayrıca uknûmların, Tanrılık cevherleri bakımından aynı olsalar da, kendilerine ait özellikleri nedeniyle, her birinin diğerinden farklı olduğunun kabul edilmesi, onların sıfat olmaktan ziyade zât olarak düşünüldüğünü ortaya koymaktadır.²²¹

Kâdî Abdulcebbar'ın açıkladığı üzere, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlere göre, her bir uknûmun, kendisini diğerinden farklı kılan bir takım nitelikleri vardır. Sözelimi, Baba uknûmunun sıfatları, onun velîd oluşu (kendisinden sudûr olan), mevlûd olmayışı (bir şeyden sudûr etmiş olmayan), kadîm, yaratıcı ve rızk verici oluşudur. Oğul uknûmunun sıfatları ise velîd değil mevlûd oluşu, yine kadîm, yaratıcı ve rızk verici oluşudur. Rûhu'l-kuds'a gelince o, ne velîd ne de mevlûddür. Ancak kadîm, diri, yaratıcı ve rızk vericidir. Ayrıca Oğul uknûmu, gökten inerek Rûhu'l-kuds ve Meryem'de cisimleşmesi nedeniyle, Meryem'in Tanrı olan Mesîh İsa'yı doğurmasına neden olmuştur.²²²

Bununla birlikte birinci uknûm olan Baba, Müslümanlarla girdikleri tartışmalar sırasında Hristiyanlar tarafından 'vücûd/varlık' sıfatı olarak yorumlanmıştır. Bu nedenle Nesturî ve Ya'kûbî teologlar tarafından, zât ile birinci hypostas olan Baba özdeşleştirilmeye çalışılmıştır. Sözelimi Basil/Basileios ve

²¹⁷ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: fî Mevti'l-Mesîh**, s. 64 vd.

²¹⁸ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: fî Mevti'l-Mesîh**, s. 63.

²¹⁹ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdıl**, s. 39.

²²⁰ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 68, 172; Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 92.

²²¹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 76; Şehristânî, **Milel**, s. 176.

²²² Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 91, 92, 145, 146.

Yuhanna ed-Dımişkî'ye göre zât ile Baba arasındaki ilişki, insan fertlerinin birbirlerinden farklı olmalarıyla beraber, insan olmaları örneğiyle yani tür-fert ilişkisiyle örneklendirilebilir.²²³

Böylece Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâiler arasında uknûmları, Müslümanların Allah'a isnat ettikleri sıfatlar gibi yorumlamaya çalışan Hristiyanlar olduğu açıktır. Onların, her birini zât olarak değerlendirdikleri halde uknûmları İslâmî sıfat gibi göstermeye çalışmaları, kavram kargaşasına neden olmuştur.²²⁴ Nitekim Müslümanlara karşı söylemleriyle tanınan Yahya b. Adî, Filozof Kindî'nin teslîsin terkîb ifadesine dair iddiasını reddederken, Hristiyanlara göre üç şahısın biricik Cevher'in hususiyetleri olduğunu, çünkü onlara göre Cevher'in iyilik, hikmet ve kudretten ibaret bulunduğunu söyleyerek; iyiliğin, Hristiyanlarca 'Baba' diye adlandırıldığına, Hikmet'in 'Oğul' diye belirtildiğine, Kudretin ise 'Rûhu'l-Kuds' olarak isimlendirildiğine dair açıklamalarda bulunmuştur.²²⁵ O, önce teslîsin üç üyesini Arapçadaki yaygın kullanışıyla *ekânîm* (hypostases) teknik terimiyle tanıtmış, daha sonra onlardan tıpkı Abdullah İbn Küllâb gibi²²⁶ "eşyâ' ve meânî" olarak söz etmiştir.²²⁷ Ancak Ebû Râita gibi o da, İslâmî sıfat termini kullanarak ifade ettikleri her bir uknûmu, birbirleri arasında fark olmaksızın 'Tanrı' olarak nitelemekten de kaçınmamıştır.²²⁸ Yine Yahya b. Adî, *Makale fî Sıhhati İ'tikâdin'-Nasâra* (Hristiyan İnancının Doğruluğuna Dair Makale) adlı eserinde, Ekânîm-i Selâse yani teslîsdeki üç kişiyi "havâs" ve "sıfât" olarak nitelemiştir.²²⁹

Müslümanların ilâhî sıfatlar hakkındaki tartışmalarına dair bilgilerin Latin Hristiyan felsefesine girmesi ile birlikte, Hristiyanlıkta, ilâhî sıfatlar anlamında 'attributes' terimi kullanılmaya başlanmıştır.²³⁰ Bu durum daha sonraki Hristiyan düşüncesini de etkilemiş, nitekim Albertus Magnus ve Thomas Aquinas (622-673/1225-1274) tarafından 'sıfat' (attribute) teriminin kullanılışı yaygınlaşmıştır.

²²³ Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I/353; a.mlf., *Kelâm Felsefeleri*, s. 264.

²²⁴ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 68.

²²⁵ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 247.

²²⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 370.

²²⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 293, 294; Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I/352-354; a.mlf., *Kelâm Felsefeleri*, s. 87, 88.

²²⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 265; Ebû Râita, *Sâlûsu'l-Mukaddes*, s. 72 vd..

²²⁹ Augustin Perier, *Un Traité de Yahya ben Adi, Défense du Dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindi*, *Revue de L'Orient Chrétien* 22/5, 1920-1921.

²³⁰ H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 17; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 269, 270.

Onlar Peter Lombard'ın *Sentences*'i üzerine şerhlerini neşretmişler, bu şerhlerde her ikisi de ilk kez Tanrı'ya yüklem yapılan çeşitli yetkinliklerin tavsifi olarak geleneksel 'isimler' teriminin yerine 'sıfatlar' terimini kullanmışlar ve Tanrı'da bulunan sıfatların bir mi, çok mu olduğunu tartışmışlardır.²³¹ Böylece, İslâm'da ilâhî sıfatlara dair tartışmalar, Ortaçağ Hıristiyan Felsefesine girmiş, daha sonra da bu felsefeden René Descartes (1000-1060/1591-1650) vasıtasıyla, Ortaçağ Yahudi Felsefesinden de Baruch Spinoza (1042-1088/1632-1677) vasıtasıyla modern felsefeye konu olmuştur.²³² Bu sürece geçiş için bir etken sayılabilecek Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin İslâm'dan etkilenen sıfat anlayışı, günümüz Hıristiyan dünyası için de önemli bir konuma sahiptir.

Arapça konuşan Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin, teslîs ve uknûmlar konusunda kullandıkları terminolojinin Müslümanlarla tartışmalarında rasgele kullandıkları söylenemez. Nitekim bu kavramlar, teslîs akidesinin şekillendirilmesinde kullanılmış Grekçe kelimelere kadar geri götürülmektedir. Sözelimi, Arapça 'mânâ' kelimesinin çeşitli anlamları arasında genel anlamıyla 'şey' de vardır. Müslümanlar tarafından Tanrı'nın sıfatları için kullanılan 'manâ' ve 'şey' kavramları, Hıristiyanlar tarafından ise, gerçekliklerini vurgulamak maksadıyla teslîsin üç şahsı için kullanılmıştır.²³³ Bununla birlikte her iki din mensubunun da kullandığı 'mânâ' ve 'şey' kavramları, günümüz müsteşrikleri tarafından Aristoteles'in eserlerindeki 'pragma' sözcüğüne dayandırılmıştır. Grekçe 'şey' anlamına gelen 'pragma', İslâm öncesinde, teslîsin üyeleri için bir teknik terim olarak yerleşmemiş olsa da, kilise babalarından Basil'in ve İskenderiye'li Cyrillos'un onu 'hypostasis' yerine kullandığı nakledilmiştir.²³⁴

Netice olarak Ebû Kurra, Ebû Râita, Ammâr el-Basrî ve Mukammis'in teolojisinin, yapısal olarak İslâm kelâmından etkilendiği söylenebilir. Şu kadar ki Ebû Kurra'nın çalışmasının, bu dördü arasında Mu'tezilî öğretilerden en az etkilenen olduğu ifade edilmeye değerdir. Zira Ebû Kurra, Tanrı'nın ezeli zâtî sıfatları ve geçici fiilî sıfatları arasındaki temel Mu'tezilî ayrıma değinmemiştir. Diğer üç yazar ise bu ayrımı kabul etmiş ve onu inançları doğrultusunda uyarılma gayreti içine

²³¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 268, 269; Ahmed Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 74, 75.

²³² Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 270.

²³³ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 88.

²³⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 87, 88.

girmişlerdir. Sözelimi Ammar el-Basrî iki zâtî sıfatı, hayat ve kelam/nutk'u veya hikmet'i kabul eder ve Müslüman muhalifine Teslis öğretisini kabul ettirmek için onları Rûhu'l-kuds ve Oğul ya da kelime/ilim/logos²³⁵ ile aynîleştirir. Daha sonra da Müslümanlar tarafından kabul edilen diğer ilâhî sıfatların, ya bu iki sığata indirgenebilir olduğunu ya da onların sonucu olduğunu (*ma'lûlât*) ve yaratmadan sonra Allah'ın fiillerine (*faâil*, *sanâ'i*) ve maksatlarına (*himem*) hamledilir olduklarını ileri sürer.²³⁶

Ammâr'ın Adalet (*adl*), rahmet (*rahme*), cömertlik (*cûd*), ihsan, mağfiret (*mağfire*)'in içinde yer aldığı bu kategori,²³⁷ açıkça Mu'tezile'nin fiilî sıfatlarına (*sıfât ef'âl*) tekabül etmesine rağmen, onun Teslis hipotezini kanıtlama adına delil getirme esnasında, Mu'tezilîlerin kendisiyle Allah'ın basit birliğini ispatlamaya çalıştıkları Allah'ın bir hayat ve hikmet sıfatına sahip olmaksızın daima yaşadığı/canlı ve âlim olduğu tezinin geçersizliğini göstermeye çalışır.²³⁸ Benzer bir tavır da, Ya'kûbî Ebû Râita'nın argümanlarında görölmektedir.²³⁹ Diğer taraftan Yahudi Mukammis, Hristiyan öğretinin tamamen şirke götürdüğünü iddia ederek²⁴⁰ Allah'ın hayat ve ilim sıfatı ile değil, sadece kendi zâtından dolayı ezeli olarak yaşayan ve bilen olduğunu ifade eden Mu'tezilî görüşü kabul etmiştir.²⁴¹

Uknûmların ilâhî ilim ve hayat sıfatları ile aynîleştirilmesinin, Nesturî Patrik Timoty'nin *Apoloji*'sinde de geçmektedir.²⁴² Buna karşılık kelâmcıların temel farklılıkları ve teolojik merkezi, Allah'ın yaratılan hiçbir şeyle benzeşmemesi anlayışıdır. Sözelimi Kâsım b. İbrâhim, Allah'ın benzersizliğini O'nun zâtı ve varlığı açısından aslî sıfatı olarak tanımlamıştır.²⁴³

²³⁵ Logos, Grek felsefe literatüründe 'aklın genel prensibi', Yahudilikte 'Tanrı kelimesi', Hristiyanlıkta ise 'Tanrı'nın enkarne olduğu İsa' anlamında kullanılmıştır. Bu anlamlarının yanı sıra Arapça 'işaret, emare, âyet, delâlet, delîl, remz, rumûz, sîme, şîâr, alâmet, alem' anlamlarında da tercüme edilmiştir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Harold W. Attridge and Göhei Hata, **Eusebius, Christianity, and Judaism**, Wayne State University Press 1992, s. 362, 363; Thomas J. O'Shaughnessy, **Word of God in the Qur'an**, Pontificium Institutum Biblicum 1984, s. 35-50).

²³⁶ Ammâr, **Burhân**, s. 46-56, 148-169; a.mlf., **Ecvibe**, s. 58 vd.

²³⁷ Ammâr, **Burhân**, s. s. 46-56, 148-169.

²³⁸ Ammâr, **Burhân**, s. 46-7, 153-5.

²³⁹ Ebû Râita, **Sâlûsu'l-Mukaddes**, s. 46 vd.

²⁴⁰ Mukammis, **Twenty Chapters: Ishrûn Maqâla**, s. 192.

²⁴¹ Mukammis, **Twenty Chapters: Ishrûn Maqâla**, s. 186-205.

²⁴² A. Mingana, "Timoty's Apology for Christianity", **Woodbrooke Studies**, Cambridge 1928, II/23.

²⁴³ *Fâ'ilu'l-âlem hilâfu'l- 'âlem min külli vechin* bkz. Ressî, **Delîlü'l-Kebîr**, s. 159.

Hristiyanlar tarafından uknûmların, İslâmî sıfat anlayışındaki şekliyle yorumlama çabaları, evrim geçiren bir uknûm anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu konuda özellikle Hristiyanların, kendi özgün ortodoks teslîs anlayışlarından ayrılmaksızın, İslâm'daki sıfatlar akidesinin formüllerinden birinin terimleriyle kendi teslîs akidelerini yeniden formüle etmeye çalıştıkları söylenebilir.²⁴⁴ Yine Nesturîlerin kendi İsa anlayışlarıyla Müslümanların inançlarını uzlaştırmak maksadıyla, yaygın olan Nesturî kristoloji formülünü, yalnızca bazı Nesturîler arasında geçerli olan bir formül ile değiştirdikleri ve İsa'da insanlığı ön plana çıkardıkları tarihî kaynaklarda nakledilmiştir.²⁴⁵ Ancak onların bu faaliyetleri, sadece kendilerini İslâm'a karşı savunma alanında sınırlı kalmamış, neticesinde Hristiyanlar arasında teslîs anlayışını üç zât ve üç irâde olarak görmeyen, aksine uknûmları bir çeşit sıfat olarak değerlendiren Hristiyanlık anlayışının yayılmasına neden olmuş, bu doğrultuda yeni formüller oluşturulmuştur.²⁴⁶ Evrim geçiren uknûm teorisi Hristiyanlık üzerinde araştırma yapan ilk dönem Müslüman düşünürlerinin eserlerine de yansımış, bu açıdan Hristiyanlar tarafından algılandığı şekliyle uknûmların mâhiyeti ve görevleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

III. Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerde Uknûm Anlayışı

Kelâmcıların eserlerinde Hristiyanlığı konu eden bölümlerde yer alan terminoloji, kavramlar ve doktrinlerin hepsi, çağdaş Hristiyan teologlarının eserleri ile benzerlik göstermektedir. Sözelimi Kâsım b. İbrâhim, uknûm öğretisini sorgularken, tıpkı Ebû Kurra gibi Ammâr ve Ebû Râita tarafından kullanılan 'cevher' ve 'ekânîm'²⁴⁷ terimlerini kullanmıştır. Yine uknûmların Tanrı olmada birlik yönü, 'tabîa' kavramıyla ifade edilmiştir.²⁴⁸ Bu bağlamda Tanrı'nın üç kişiliği olarak değerlendirilebilecek olan üç 'uknûm' (çoğulu ekânîm), Hristiyan yazarlar

²⁴⁴ Şehristânî, **Milel**, s. 224, 225.

²⁴⁵ H. Austryn Wolfson, **Kelâm Felsefesine Giriş**, Kitabevi, İstanbul 1996, s. 99.

²⁴⁶ Günümüzde bu anlayışa sahip Hristiyanlar uniteryan adı ile anılmaktadır. Uniteryanlar özellikle 16. yüzyılın sonlarında sistemleşerek bir ekol haline gelmiş unitarian (birlikçi) adını almış Transilvanya Polonya ve diğer Avrupa ülkelerinde yayılmıştır. Bu kişiler uknûmları sıfat olarak değerlendirmekte ve Hz. İsa'nın ulûhiyetini kabul etmemektedir"(bkz. J. C. Godbey, "Unitarian Universalist Association", **The Encyklopedia of Religion**, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987, C. XV, s. 143-146; Pierre Allix, **The Judgement of the Ancient Jewish Church Against the Unitarians in the Controversy Upon the Holy Trinity and the Divinity of Our Blessed Saviour**, Clarendon Press, New York 1821).

²⁴⁷ Ebû Râita, **Sâlûsu'l-Mukaddes**, s. 46, 76-82; Di Matteo, "Confutazione", s. 318.

²⁴⁸ Ebû Râita, **Sâlûsu'l-Mukaddes**, s. 44; Di Matteo, "Confutazione", s. 314.

tarafından en çok tercih edilen ifade olmuştur.²⁴⁹ Bununla birlikte üç Hristiyan yazar tarafından uknûm anlamında çok az kullanılan²⁵⁰ diğer bir ifade ‘şahs’ (çoğulu eşhâs)²⁵¹ terimidir. Bu ifadenin, kelimcılar ile teologlar arasındaki farklılığı açıkça ortaya koyduğu ve mantıksal savunmanın zorluğu nedeni ile daha az kullanıldığı söylenebilir. Ebû Kurra’nın uknûmlar için alternatif diğer bir terimi de ‘vücûh’dur.²⁵² Bu bağlamda Hristiyanlar, güneş, ışığı ve sıcaklığı; insan, ruhu, bedeni, hayatı ve konuşması ile ilgili Hristiyan analogilerini teslisle birlikte zikrederek, üç uknûmun tevhiide aykırı olmadığını ispata çalışmıştır.

Analogilerden güneş örneği Timothy’nin Apoloji’sinde²⁵³ Ammâr²⁵⁴ ve Ebû Râita²⁵⁵ tarafından, insan örneği ise Ebû Kurra²⁵⁶ tarafından kullanılmıştır. Bu bağlamda Hristiyanlar, cevhere ve öze delalet eden isimler (*esmâ’ zâtiyye cevheriyye*), şahıslara delalet eden isimler (*esmâ’ şahsiyye uknûmiyye*) ve fani/geçici, arazî durumlara dair isimler (*esmâ’ hâdisi araziyye*) olmak üzere eşya hakkında üç isimlendirmede kategorisinden bahsetmişlerdir.²⁵⁷ Ebû Kurra ilk iki kategoriden tabiatları gösteren isimler (*esmâ’ delîle ale’t-tabâ’i*) ve yönleri gösteren isimler (*esmâ’ delîle ale’l-vucûh*) diye söz ederken, üçüncü kategoriye zikretmemiştir. Diğer taraftan Ammâr el-Basrî, aynı konuyla ilgili olarak dört kategoriden söz eder: cevher, şahıs(*kunûm*), kuvvetler(*kuvâ*, ateşin ısı, güneş ışınları gibi) ve araz.²⁵⁸

Teslis doktrini ile bağlantılı olarak kelâmcılar da, Hristiyanların eşya/şeyler hakkında üç isimlendirmede bulunduklarını belirtmiştir. Sözgelimi Kâsım b. İbrahim, cevhere ve öze delalet eden isimler (*esmâ’ zâtiyye cevheriyye*), şahıslara delalet eden isimler (*esmâ’ şahsiyye uknûmiyye*) ve fani/geçici, arazî durumlara dair isimler (*esmâ’ hâdisi araziyye*) olmak üzere Hristiyan teolojisini betimledikten sonra uknûmların ne olduğunu sorgulamıştır.²⁵⁹

²⁴⁹ Di Matteo, “Confutazione”, s. 315.

²⁵⁰ Ammâr, **Burhân**, s. 162.

²⁵¹ Di Matteo, “Confutazione”, s. 314-5.

²⁵² Di Matteo, “Confutazione”, s. 315.

²⁵³ Mingana, “Timoty’s Apology”, s. 22.

²⁵⁴ Ammâr, **Burhân**, s. 49.

²⁵⁵ Ebû Râita, **Sâlûsu'l-Mukaddes**, s. 84.

²⁵⁶ Ebû Kurra, insandan, onun sözü (*kelime*) ve ruhundan (*rûh*) bahseder. ‘Ammâr (s. 49) ise, ruh, onun hayatı ve sözü (*kelime*) analogisini kullanır. Ebû Râita da, ruh ve onun akıl (*‘akl*) ve konuşma (*nuk*) ile irtibatından bahsetmiştir (bkz. Ebû Kurra, **Meyâmîr**, s. 16, 45).

²⁵⁷ Ebû Râita, **Sâlûsu'l-Mukaddes**, s. 45 vd.; Di Matteo, “Confutazione”, s. 318-19.

²⁵⁸ Ammâr, **Burhân**, s. 51 vd.; Ebû Râita, **Sâlûsu'l-Mukaddes**, s. 84 vd.

²⁵⁹ Di Matteo, “Confutazione”, s. 318-19.

Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlere göre Tanrı, âlem ile ilişkilerini uknûmları vasıtasıyla kurabilmektedir. Ammâr el-Basrî, Hristiyanların teslîsin fertleri için 'uknûm' veya 'kunûm' sözcüklerini kullandıklarını belirterek, sözcüğün anlamca; “sebatında başkasına muhtaç olmayan ve noksanlıktan uzak tam” manasında olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle Hristiyanlara göre noksan oldukları için sözgelimi güneşin veya ışığın sıcaklığı ve ışığına “onun uknûmları” denilemeyecektir. Her yaratılmış noksan olacağından ötürü, mahlûk için gerçek anlamda uknûm sözcüğü kullanılamaz.²⁶⁰ Ammâr'a göre uknûmun bir anlamı da küllî bir cevherin altında yer alabilecek olan fertlerdir. Bu kullanıma göre ise sözgelimi insanlık bir cevher ise, Musa, Dâvud ve Süleyman o cevherin uknûmlarıdır.²⁶¹

Nesturî ve Ya'kûbîlere göre Tanrı üç uknumdan ibaret olmasına karşın, Melkâîlere göre basitliği gereği Tanrı'da bir öz vardır. Oadaki öz, mâhiyet ve varlıkla aynı şeydir. Öz ve şahıslar yani uknûmlar ise birbirinden farklıdır. Şahsiyetler olarak ifade edilen uknûmlar, daha çok Tanrı'nın ilişkileri ile ilgilendirilmiştir. Ancak Tanrı'daki öz, üç şahsın formudur. Bu nedenle üçlemenin, Tanrı'nın özünde değil, onun ilişkilerinde ortaya çıktığı iddia edilmiştir.²⁶² Bir özün, nasıl üç şahsa sahip olmasının ve enkarnasyonun aklî izahı ise mümkün değildir.²⁶³ Bu bağlamda her üç gruba göre de teslîs, bir öz'e bağlı, üç şahsı ifade etmektedir.

Şahıslardan ibaret olan Tanrı veya Tanrı'da olan şahıslar, onun kutsal doğasından (cevherinden) kaynaklanan bir durumdur.²⁶⁴ Ayrıca uknûmlar, 'sıfat'ın karşılığı da değildir. Zira Tanrı'da iyilik, ilim, kudret gibi mutlak özellikler de vardır. Bu özelliklerin çokluğu, Tanrı'daki şahısların varlığını ifade etmektedir. Tanrı'nın zâtı, bir yönden 'tek', diğer yönden 'çok'tur.²⁶⁵ Bu bakımdan teolog Kindî'nin de ifade ettiği gibi teslîsteki şahıslar, Tanrı'nın evrenle olan ilişkilerini nitelemek için kullanılmakla birlikte onlar sadece niteleyici birer isimden de ibaret değildir. bu sebeple Baba'dan Tanrı olarak bahsedilebildiği kadar Oğul veya Rûhu'l-kuds'ten de bahsedilebilir.²⁶⁶

²⁶⁰ Ammâr, **Burhân**, s. 50.

²⁶¹ Ammâr, **Burhân**, s. 51.

²⁶² Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 136, 138; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 98.

²⁶³ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, .s.92, 111; a.mlf, **Muğnî**, V/123; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 91.

²⁶⁴ AbdulMesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 43; Ebû Râita, **Sâlûsu'l-Mukaddes**, s. 85 vd.

²⁶⁵ Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 221 vd.

²⁶⁶ AbdulMesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 45.

Tanrı'nın tek ve basit olması, çokluğu dışarıda bırakır. Baba'nın Oğul'un ve Kutsal Ruh'un bir özü vardır. Dolayısıyla uknûmlar, cevherleri bakımından birdir. Baba bir şey, Oğul başka bir şey, Kutsal Ruh başka bir şey değildir; fakat Baba bir şahıstır, Oğul başka bir şahıstır ve Kutsal Ruh başka bir şahıstır. Dolayısıyla teslîs cevhersel anlamda değil şahıslar için söz konusudur. Zira her üç şahıs aynı tanrılık cevherine sahiptir. Bu bakımdan çokluk, cevherde değil, onun ilişkilerindedir. Tanrı'da her biri diğerinden ayrı üç türlü ilişki vardır. Bunlar Babalık, Oğulluk ve Kutsal Ruh olarak bulunur ve her şahıs ayrı bir ilişkiyi ifade eder.²⁶⁷

Kelimesi ve hayatı olmakla birlikte Tanrı tektir. Ateşin ve güneşin harareti ve ışığı olmakla birlikte tek olduğu gibi. Uknûmlar ise Tanrı'nın cevherinde mevcut olan şahıslardır. Bu durumda teslîs tevhîdle, tevhîd de teslîs ile çelişmemektedir.²⁶⁸

Her üç gruba göre de uknûmlar arasında cevhersel birlik olmasına rağmen, şahıslarda birlik söz konusu olamaz. Ayrıca uknûmlar nedenden bir sonucun meydana gelmesi şeklinde meydana gelmemişlerdir. Bu bağlamda Baba, Oğul değildir, ancak Oğul, Baba'dan farklı da değildir. Ya'kûbî ve Melkâîlere göre Oğul'un Baba'dan çıkışı harici bir eylem/yaratma değildir. Nesturîlere göre ise Mesih-İsa'nın sadece insanî yönü haricî bir eylemdir.²⁶⁹

A. Teslîsi Oluşturan Şahıslar

Teslîs sözcüğü (Yunanca trias, Latince trinitas), Arapça asıllı, “üç/selâse” den türetilen, dördü fiil kökünden bir mastar isim olup, “üç yapma, üçleme, üç olarak çağırma” anlamlarındadır. Deyim olarak ise “Tanrı üçtür; üç Tanrı, bir Tanrıdır; Tanrı üçten biridir” diyen ve böyle inanan Hristiyanların amentüsünü ifade etmek için kullanılmıştır. Teslîs sözcüğünün Arapça ilk defa kim tarafından kullanıldığı bilinmemektedir. Bununla birlikte ilk geçtiği yer, İslâm'ın zuhurundan sonra H. 2/M. 8. Yüzyıl ortalarında yazıldığı tahmin edilen, yazarı bilinmeyen M. D. Gibson tarafından *On The Triune Nature* adında tahkik edilmiş “*Fî Sâlis Allahu'l-Vâhid*” adlı risaledir.²⁷⁰ Bazen teslîsi oluşturan şahıslar bağlamında ‘ekânîm-i selâse’ ifadesi

²⁶⁷ Ebû Râita, *Sâlûsu'l-Mukaddes*, s. 41 vd; Ammâr el-Basrî, *Burhân*, s. 49 vd.

²⁶⁸ Ammâr el-Basrî, *Burhân*, s. 49; Yahya b. Adî, *Makâle fi't-Tevhîd*, s. 221 vd.

²⁶⁹ Ebû Râita, *Sâlûsu'l-Mukaddes*, s. 41 vd.

²⁷⁰ Margaret Dunlop Gibson, *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles: From an Eighth Or Ninth Century Ms. in the Convent of St. Catharine*

de teslîs yerine kullanılan ifadelerdendir.²⁷¹ Bu anlayışa göre Tanrı, Baba, kadîm olan Mesîh ve kadîm olan Rûhu'l-kuds'den oluşmuştur. Üçlü Tanrı inancı da denilebilecek olan teslîs anlayışı, kelâmî eserlere, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin ittifak ettiği dinî bir esas olarak konu olmuştur.

Ebû Kurra'ya göre, Hıristiyanlar, üç şahısta var olan tek tanrı inancına sahiptir. Ona göre eğer teslis, politeizm ise, diğer semâvî dinlerde de bu durum söz konusudur.²⁷² Ya'kûbî bir Hıristiyan olan Yahya b. Adî²⁷³ ve Nesturî olan Ammâr el-Basrî de onunla benzer söylemleri paylaşmaktadır.²⁷⁴ Bu teologlar, bir taraftan Hıristiyanların kesinlikle tevhîd ehli olduğunu iddia ederken, diğer taraftan üçlü anlayışın ulûhiyet için zorunluluğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Bu konuda onlar, uknûmlardan her birine Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds isimlerinin verilme nedeni olarak benzeri açıklamalarda bulunmuşlardır. Bunun neticesinde oluşan teslîs anlayışına göre, birinci esasa bir menba ve mebde durumunda olduğu için 'Baba' denmiştir. 'Oğul' ise Baba'dan sudûr etmiştir. O, fâiline benzemeyi gerektiren bir fiil ile bütün varoluş özelliklerini ve cevherini ona vermiştir. Böylece, onun ilâhî cevherinin bir sûreti olan ikinci uknûm, ona tam bir eşitlik ile eşit olmuştur. Ancak o, Babanın bizzat kendisi de değildir. İkinci uknûma 'Oğul' yerine 'Kelime' de denilmiştir. Ayrıca bu sudûr, bir hayvan veya bir nebatta olduğu gibi doğurma ile değil, akletme yoluyla gerçekleşmiştir.²⁷⁵ Yani, Babanın kendi ilâhlığını tasavvuru neticesinde Kelime doğmuştur. Ona 'Hikmet' denilmesinde de bir çelişki yoktur. Çünkü o, Baba'nın ilâhî aklının fiili ile doğmuştur. Ona nûr, şu'a ve ziya da denilmiştir. Çünkü hikmet her nerede bulunursa, onunla eşyanın hakikatleri bilinmektedir. Oğul/Hikmet/Kelâm, Mesîh'te bedenleşmiştir. Üçüncüye 'Rûhu'l-kuds' denilmiştir. Çünkü o Baba ile Oğuldan ikisinin bir olan irâde fiiliyle sudûr etmiştir. Ancak hepsi

on Mount Sinai with a Treatise on the Triune Nature of God "*Fî Sâlis Allahu'l-Vâhid*", Gorgias Press LLC, New York 2003; Samir Khalil Samir, S. J., "The Earliest Arab Apology For Christianity", in the **Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period**, Brill Academic Publishers, Netherland USA 1970, s. 57.

²⁷¹ Gibson, *Fî Sâlis Allahu'l-Vâhid*, s. 73 vd.; Ebû Râita, *Sâlûsu'l-Mukaddes*, s. 43 vd.

²⁷² H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 13.

²⁷³ Platti, Emilio, "Yahya B. Adi and His Refutation of Al-Warraq's Treatise on The Trinity in Relation to His Other Works", in the **Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period**, Brill Academic Publishers, Netherland USA 1970, s. 172, 173.

²⁷⁴ Ammâr el-Basrî, *Burhân*, s. 55.

²⁷⁵ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 66; Ebû Râita, *Sâlûsu'l-Mukaddes*, s. 46 vd.

de bir hakikattir. Bu nedenle uknûmlar arasında fâiliyet ile mef'ûliyet mevcut değildir. Ancak Baba, (begetter) yani nedendir ve doğmuş değildir.²⁷⁶

Teologlara göre babalık ve oğulluk, sonradan yaratılmışlarda olduğu gibi öncelik ve sonralığı gerektirmez. Bu nedenle sonradan olmuşlarda baba, oğlu için illet veya sebep olsa da, uknûmlar arasında bu nedensellikten dolayı onların kadîmliğine ve ilâhlığına zarar gelmesi söz konusu değildir. Bundan dolayı teslîsin üyeleri, Tanrılık, cevher ve ibadete liyakat konusunda eşittir. Ayrıca ikinci esas olan ‘Oğul’ yada ‘Kelime’ beden kazanıp Rûhu'l-kuds kuvvetiyle Meryem'in kanından en şerefli cüzleriyle ittihâd ettiği için üçlemeye dahil olmuştur.²⁷⁷

Teslîs, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin ittifak ettikleri bir konu olmakla birlikte, bu inancı reddeden Hristiyanlar da olmuştur. Nitekim Müslüman kelâmcılar bu konuda Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlere bir ret olarak eserlerinde, yine bir Hristiyan olan, fakat görüşlerinden dolayı aforoz edilmiş Arius ve taraftarlarının görüşlerine yer vermişlerdir. Kelâmcılar tarafından Arius, “Tanrının bir olduğunu” “Tanrı’nın Kelimesi” olan ezeli Mesîh’in ise “âlemin yaratılmasından önce yaratıldığını”²⁷⁸ onun Tanrı’nın Kelimesi olduğunu²⁷⁹ savunan kişi olarak tanınmıştır. Paul of Samosata tarafından temsil edilen Sabellianlar da, Arius ile benzer görüşleri paylaşmış bir Hristiyan gruptur. Kelâm nitelikli eserlerde, onlardan tevîdî benimsemiş kişiler olarak bahsedilmiş, Ortodoks Hristiyanlığın, onları bu görüşlerinden ötürü aforoz ettikleri belirtilmiştir.²⁸⁰ Nitekim Arius gibi Sabellius da, Tanrı’da öz birliği olduğunu savunmuş, uknûmların’ın Tanrı’dan çıkışını, haricî bir eylem olarak görmekle beraber Tanrı’da teslîsin olduğunu söylemekten sakınmıştır.²⁸¹ Bu bağlamda Aryûsîler ve birtakım kabullerinde onların çizgisinde giden Nesturîlerden bir grup, teslîsi, Tanrısal tabiatın üç farklı kipte tezahürü olarak yorumlamış ve ondaki farklılığın, isimlendirmeden kaynaklandığını iddia etmiştir.

²⁷⁶ Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 50, 51; Ebû Râita, **Sâlûsu'l-Mukaddes**, s. 46 vd; H. Sidney; Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 21, 22, 23; Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers**, 1/292, 339.

²⁷⁷ H. Sidney; Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 21, 22, 23.

²⁷⁸ Şehristânî, **Milel**, s. 178.

²⁷⁹ İbn Hazm, **Fasl**, I/48.

²⁸⁰ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72; Gerald O'Collins, **The Tripersonal God**, s. 104; Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 105.

²⁸¹ Thomas Aquinas, **Summa Theologica**, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Sheed & Ward, London 1981, Part 1, Question 31, Article 2.

Onlara göre Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds'ün birer şahs oluşunun anlamı, 'tek' Tanrı'nın dünya ile ilgilenirken giymiş olduğu maskelerden ibarettir. Mesîh ise yaratılmış bir insandır.²⁸² Ancak Ortodoks Hristiyanlarının teslîsin ikinci ve üçüncü şahıslarının gerçekliğini savunması ve onlara bireysel özellikler vererek kadîm olduğuna inanmaları, enkarnasyon anlayışları ile bütünleşince, özellikle Ya'kûbî ve Melkâîleri, Tanrı'nın mutlak birliği anlayışını, nisbî göreceli bir birlik olduğu anlayışına sevk etmiştir.²⁸³

Netice olarak gerek ilk dönem kelâm eserlerinden, gerekse teolojik nitelikli Hristiyan kaynaklarından, teslîs inancı üzerinde Hristiyan teologlar arasında fikir birliği olmadığı ve yoğun tartışmaların yapıldığı anlaşılmaktadır.²⁸⁴ Bununla birlikte konumuz olan üç Hristiyan grubun, üç uknûm hakkında genel anlamda kabul görmüş tanımlamaları şu şekildedir;

1. Baba'nın Şahsı

Babalık, Tanrı'nın kendisini her şeye kâdir yaratıcı, diğer tüm varlıkların kaynağı olarak tezahür ettirmesidir. Bu sözcük, onun ulûhiyetini ve vilâdını ifade etmektedir. Bu sözcüğün kullanılma nedenlerinden biri, Tanrı'nın İncil'de kendini böyle nitelemesindendir. Ayrıca Baba, teslîs'in ilk unsuru ve tüm ilâhî varlığın mebdeidir. Bu uknûm ihtilât, imtizâc ve terkîb yoluyla olmaksızın her şeyin mebdei olduğu için Baba'dır. Bundan dolayı o basittir, cismânî değil rûhânîdir. Adet bakımından üç olması, cevherinden kaynaklanan bir zorunluluktur. Zira sayılar, tek ve çift olmak üzere iki kısımdır. Bu durumda sayı bakımından en üstün/kemâl olan, her iki türü de barındıran 'üç'tür.²⁸⁵

Bir şey, bir şekilde başka bir şeyi türetmişse, bu durum onun mebde' olduğu anlamına gelir. Baba da, diğer uknûmları türettiği için en temel mebde'dir. Zira o, Oğul'un mebdeidir. Ancak çoğu teologa göre "Baba, Oğul'un sebebidir" denemez.

²⁸² Şahsiyetin karşılığı olarak kullanılan persona kelimesi, Latince aynı zamanda 'maske' anlamına da gelir. Bu maske, her insandaki farklı kişilikleri ifade eder. Bu ilişkiler de öz'e ait şeyler değildir. Çünkü şahsiyetler ya da maskeler, insanların diğer insanlarla olan ilişkilerinin bir ürünüdür (bkz. Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, s. 141; Mehmet Sait Reçber, "Swinburne'ün Teslis Felsefesi", **İslâmiyât Dergisi**, Ankara 2000, c. III, sayı 4, s. 100).

²⁸³ Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 214. vd.; Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers**, I/311, 312.

²⁸⁴ Andrew Louth, "St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology", s. 3.

²⁸⁵ Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 43; Ebû Râita, **Sâlûsul'l-Mukaddes**, s. 41, 45, 105, 114.

Çünkü Mebde', sebepten daha geniş bir kavramdır. Dolayısıyla Baba, sebebin ötesindedir.²⁸⁶ Bazı Hristiyanlara göre ise Baba, sebep anlamındadır.²⁸⁷

2. Oğul'un Şahsı

Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler arasında Oğul'un şahsı ile ilgili iki önemli tartışma vardır. Birincisi, Oğul'un ne kadar Tanrı, ne kadar insan olduğu veya onda insanî eksikliklerin bulunup bulunmadığıdır. İkincisi ise, Oğul'un çıkışının ne şekilde gerçekleştiğidir. Çıkışın, çocuğun annesinden doğmasına benzer olarak bir nedenden etkinin meydana gelişi gibi mi veya bir lambadan ışığın yayılması yoluyla, gerektiğinde ve kaynağa bağlı olarak mı gerçekleştiği Hristiyanlar arasında tartışılmıştır.²⁸⁸

Bazılarına göre Oğul'un şahsında bir takım insanî eksiklikler söz konusudur. Tanrı'nın oğlunun ete bürünerek dünyaya gelmesinden dolayı bu eksikliklerin olması doğal karşılanmalıdır. Ölüm, açlık, susuzluk gibi bedensel eksiklikler, Tanrısal hikmete bağlı olarak izah edildikleri takdirde, kusur olarak yorumlanmayacaktır. Zira Tanrı'nın tüm eylemleri, bir hikmeti ihtivâ etmektedir. Sözelimi hakîm olanın yaptığı bir fiili tekrar bozması, ilk bakışta hikmete aykırı gözükmektedir. Hâlbuki bu eylemi, hiçbir gaye taşımıyorsa hikmetten yoksundur. Örneğin Tanrı insanı öldürmektedir. Ancak onu öldürmesi, budanan bir ağaç gibi, onu daha iyi bir şekilde yaratacağını göstermesi bağlamında düşünüldüğünde, söz konusu durum, hikmetle ilgilendirilebilmektedir.²⁸⁹ Bu bakımdan Oğul'daki söz konusu kusurlar, Âdem'in günahının cezasını göstermesi bakımından hikmetle açıklanmalıdır. Onun bu günahları üzerine alması, enkarnasyonun (Tanrı'nın ete bürünmesi, cisimleşmesi) sonucu açısından faydalı, dolayısıyla hikmete uygundur.²⁹⁰

²⁸⁶ Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 43; Ebû Râita, **Sâlûsul'l-Mukaddes**, s. 35.

²⁸⁷ Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 214.

²⁸⁸ Ebû Râita, **Sâlûsul'l-Mukaddes**, s. 78 vd.

²⁸⁹ Ammâr el-Basrî, **Burhan**, s. 23, 24.

²⁹⁰ Ammâr el-Basrî, **Burhan**, s. 65.

İkincisi, bu kusurların bulunması, Tanrı'yı hayal unsuru olmaktan çıkararak, insanoğlu için bilindir hale gelmesine neden olmuştur.²⁹¹ Zira eğer enkarnasyon ile Tanrı yeryüzüne inmeseydi, varlığı yokluğu eşit, muhal gibi olacaktı.²⁹²

Üçüncüsü, insanî zaaf ve eksikliklere karşı cesur bir şekilde dayanmak için bir örnek olmasıdır. Böylece Tanrı'nın insanlara karşı olan iyiliği tam bir şekilde tezahür etmiştir.²⁹³ Zira bu eksikliklerin ilki, Tanrı'nın insanlar için kendini fedâ etmesini yani fedakarlığını, ikincisi O'nun insanın bedeninde cisimleştiğinin inandırıcılığını ve üçüncüsü de hayatın zorlukları karşısında sabrı ifade etmektedir. Dolayısıyla zaâf ve eksikliklerine rağmen İsa, Tanrı'dır.²⁹⁴

Oğul'un Baba'dan farklı oluşuna gelince, Oğul, Tanrı'nın mâhiyetinin başka bir tasavvurudur. Bu bakımdan Oğul, diğer bir şahıs/hypostasistir. Ayrıca her ne kadar şahıslar kendi başlarına olsalar da, Oğul'un çıkışı bir kez olmuş bitmiş değildir, aksine o, Tanrı'da ve onun ilişkilerinde bir süreci de ifade etmektedir. Çünkü Kutsal Şahıslar, tek cevhere sahip olmaları bakımından birdir ve Tanrı'dan tamamen ayrılmış olarak tasavvur edilemezler.²⁹⁵ Bununla birlikte Oğul'un Baba'dan farklı bir takım sıfatları vardır. Nitekim Oğul, Tanrı'dan akıl şeklinde Kelam olarak türemiştir. Bu nedenle onun için kelâm, akıl, hikmet gibi sıfatlar da kullanılmıştır.²⁹⁶ Dolayısıyla Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerde kelâm, akıl ve hikmet Oğul'un vasıflarıdır. Bu nedenle Hristiyanlara göre Oğulluk, insânî bir tevellüd anlamından ziyade, akıldan kelimenin, ateşten sıcaklığın, güneşten ışığın çıkışı gibi Mesîh'in Tanrı'dan çıkmasını ifade etmektedir.²⁹⁷ Tecessüd yolu ile İsa, Tanrı'yla birleşmiş, böylece 'Mesîh' olmuştur.²⁹⁸ Dolayısıyla Hristiyan Tanrı inancı, Mesîh İsa'nın ilâhlığında merkezleşmiştir.

Gerçek anlamda Tanrı'ya Oğul denmesi, şahıslarla ilgili bir kullanımdır ve Kelam, Oğul'un sıfatıdır. Çünkü o, Baba'dan çıkan bir sudûru ifade etmektedir. Bu

²⁹¹ Nitekim İncil'de, "O, kendini boş kılarak (yüceliğinden soyunarak) bir kul şeklini aldı ve insan benzeyişinde doğdu. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı" şeklinde geçmektedir (Filipililere Mektup 2:7)

²⁹² Ammâr el-Basrî, **Burhan**, s. 65.

²⁹³ Ammâr el-Basrî, **Burhan**, s. 64.

²⁹⁴ Ammâr el-Basrî, **Burhan**, s. 65, 66, 67, 68, 69.

²⁹⁵ Ebû Râita, **Sâlûsul'l-Mukaddes**, s. 64.

²⁹⁶ Ebû Râita, **Sâlûsul'l-Mukaddes**, s. 69, 81, 113 vd..

²⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/81; a.mlf., **Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve**, s. 104; Ebû Râita, **Sâlûsul'l-Mukaddes**, s. 113 vd.

²⁹⁸ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 164; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/81; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 92.

çıkış nedeniyle o, Oğul olarak isimlendirilmiştir. Dolayısıyla Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlere göre İsa, bir peygamber değil, Tanrı'nın Oğul'u, vahyi ve Tanrı'dır. Nitekim Yeni Ahit'te "Gördüğünüz kişi peygamberden de üstündür"²⁹⁹ denilmektedir. Bu bağlamda Ebû Kurra, Müslümanların İncillerden iktibaslarla bulunarak, Hz. İsa'nın insan olduğunu ileri sürmelerine cevaben, onun Tanrı'nın Oğlu olduğunu savunmak amacıyla, Kur'an'da Hz. İsa'nın Allah'ın kelâm'ı³⁰⁰ olarak nitelendirilmesine atıfta bulunmuştur. Hristiyanların Tanrı kabul ettikleri İsa'nın öldüğü şeklindeki sorulara, Âl-i İmran 3/48'i iktibas ederek cevap vermiştir. Tanrı'ya beden izafe edildiği şeklindeki itiraza da, Kur'an'da Allah'ın tahta oturması, ellere ve yüze sahip olmasını ifade eden metinleri iktibas ederek cevaplar üretmiştir.³⁰¹

3. Rûhu'l-kuds'ün Şahsı

Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler arasında Rûhu'l-kuds'ün mâhiyeti ile ilgili tartışmalar vardır. Nitekim Rûhu'l-kuds, Baba veya Oğul'dan mı, yoksa her ikisinden mi türemiştir? Kitab-ı Mukaddes, "Baba'dan çıkan hakikatin ruhu..."³⁰² ifadesiyle Rûhu'l-kuds'ün Baba'dan çıktığını söylemektedir. Ya'kûbîler de bu görüştedir.³⁰³ Ancak Melkâîlerden bir kısmına göre Rûhu'l-kuds, Baba ve Oğul'dan türemiştir. Ayrıca o da Oğul gibi, yapılmış, yaratılmış, doğrulmuş değil, sadece türemiştir. Diğer bir kısım teologa göre ise, Oğul'un Tanrı'dan zekâ şeklinde Kelam olarak türemesi gibi, Kutsal Ruh da Tanrı'dan irade şeklinde sevgi ve lütuf olarak türemiştir.³⁰⁴ Her halükarda Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlere göre Rûhu'l-kuds'de, Baba ve Oğul'un doğası vardır. Dolayısıyla aynı ölçüde onlar kadar Tanrı'dır.

Rûhu'l-kuds'un Baba'dan çıkışı, Elçilerin İşleri'nde geçtiği üzere "... Tövbe edin, her biriniz İsa Mesih'in adıyla vaftiz olunuz. Böylece günahlarınız bağışlanacak ve Rûhu'l-kuds armağanını alacaksınız"³⁰⁵ ifadelerinden hareketle lütuf olarak da ifade edilmiştir.³⁰⁶

²⁹⁹ Matta XI/9.

³⁰⁰ Nisâ 4/171.

³⁰¹ A. Guillaume, "Theodor Abu Qurra As Apologist", in the **History of Christian-Muslim Relations**, Ed. Hugh Goddard, Edinburgh University Press Published 2000, s. 47-50.

³⁰² Yuhanna XV/26.

³⁰³ Ebû Râita, **Sâlûsul'l-Mukaddes**, s. 81, 86.

³⁰⁴ Ebû Râita, **Sâlûsul'l-Mukaddes**, s. 82, 87 vd.

³⁰⁵ Elçilerin İşleri II/38.

³⁰⁶ Ebû Râita, **Sâlûsul'l-Mukaddes**, s. 82 vd.

IV. Kelâma Konu Olmaları Açısından Uknûmlar

Kelâm bilginleri, teslîsin tevhîde aykırılığını belirtmeden önce, onun mâhiyetini grupların kendi inançları doğrultusunda tanımlamaya çalışmışlardır. Sözelimi Ressî', Hristiyanların, noksanlıklardan münezze olan Allah'ın birbirinden farklı üç şahıstan oluştuğuna, her üçünün tek tabiata sahip, kalpte yakın olarak bilinen Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds'den ibaret olduğuna inandıklarını açıklamıştır. Onlara göre, Baba Oğlun sebebidir. Rûhu'l-kuds ise ne sebep ne de müsebbeptir. Ayrıca bu üçünden hiçbir, varlık ve kadîm olma yönünden diğerini aşamaz. Her üçü de Tanrılık yönünden eşittir. Her üçü bir tabiatla, ancak üç farklı şahıstadır. Tabiatları onları birleştirir. Uknûmlar ise onları ayırır ve adettendirir. Dolayısıyla, Baba, Oğul olmadığı gibi, Oğul da Rûhu'l-kuds değildir. Bu üç uknûmdan hiçbir, varlık, ezeliyet ve kadîm olma bakımından diğerinin önüne geçmemiştir. İnsanlık ile bir bağ kurabilme amacıyla onlardan sadece Oğul, yeryüzüne, Meryemü'l-Azrâ'ya inmiştir. Ancak bu inişinde de Baba ve Rûhu'l-kuds'ten ayrılmamıştır. Meryem'i bir nevi örtü edinerek, tam bir insan şeklinde tecessüd etmiştir.³⁰⁷ Baba, her şeyi Oğlu ile yaratmış (halk), Rûhu'l-kuds ile onları korumuş (hıfz) ve düzenlemiştir (tedbîr). Yaratma kuvveti, koruma ve düzenleme kuvvetinden farklıdır. Baba, her ikisinden de bir an olsun ayrılmaz. Baba, Oğul, Rûhu'l-kuds Tanrılık bakımından eşittir. Bundan dolayı her biri ibadete lâyıktır.³⁰⁸

Varrâk, Ya'kûbîlerin ve Nestûrîlerin, kadîmin, üç uknûmdan oluştuğunu kabul etmeleriyle tenakuza düştüklerini belirtir. Üç uknûm, tek cevher, tek cevher ise üç uknûmdur. Melkâiyye ise tek cevher olan kadîmin üç uknûma sahip olduğunu (zû selâseti ekânîm), bu uknûmların cevher olmasına rağmen, cevherin uknûmlar olmadığını ve dördüncü bir uknûm olamayacağını belirtmiştir. Her üç fırka da bu üç uknûmun Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds olduğunu, Oğlun, kelime, Rûhu'l-kuds'un ise hayat anlamına geldiğini ifade etmiştir. Her üç fırka da, üç uknûmun cevher olarak birleştiğini uknûm olarak ise ayrıldığını söyleyerek, her bir uknûmun özel bir cevher, üçünü toplayan cevherin ise genel bir cevher olduğunu iddia etmiştir. Oğul, Babadan doğmuştur. Baba, Baba olmaktan asla ayrılmaz. Doğuşu makulleştirme çabası olarak

³⁰⁷ Ressî, **Defîlü'l-Kebîr**, s. 19, 20.

³⁰⁸ Ressî, **Defîlü'l-Kebîr**, s. 17, 19, 20.

onlar, insanların doğması gibi olmaksızın, akıldan kelimenin, ateşten sıcaklığın, güneşten ışığın çıkışı örneklerini getirmişlerdir.³⁰⁹

Ebû Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî (ö. 252/866) de Yahya b. Adî'ye yazmış olduğu reddiyesinde Varrâk ile benzer söylemleri dile getirmiştir.³¹⁰ Ona göre, aralarında farklılıklar olmakla birlikte Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin ortak inancı, üç uknûmun tek cevherde birleştiğine inanmalarıdır. Kindî'ye göre, uknûmlar ile şahıslar kastedilmektedir zira onlardan her birinin kendine ait özellikleri vardır.³¹¹ Kindî tartışmasını “Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler, üç ezeli uknûmun (hypostas) tek bir cevher (ousia, substance) olduğunu ikrar ederler”³¹² cümlesiyle başlatır ve bu şekilde formüle edilen teslîs akidesinin Tanrı'nın mürekkep olmasını gerektirdiğini, halbuki mürekkep olanın kadîm olamayacağı, bu ikisinin birbiri ile mantıksal açıdan asla uyuşamayacağını ileri sürer. Bu durumu ise üç nedene bağlamıştır;

Birincisi, her bir uknûm, bir ferttir ve onlar tarafından şahıs olarak ifade edilmektedir. Yine uknûmlar, birbirlerinden kendilerine ait bir takım özellikler nedeniyle ayrılmaktadır. Cevher mefhumu ise uknûmların her birinde bulunan ortak özelliktir. Bundan şu sonuç çıkar ki, her uknûm onların hepsi için ortak olan bir cevher ile onlardan her birine özgü bir özellikten mürekkeptir. Halbuki mürekkep olan her şey, bir sebebin eseridir ve bir sebebin eseri olan şey, asla ezeli olamaz ve bundan da, Baba'nın, Oğul'un ve Rûhu'l-kuds'un kadîm olmadığı neticesi ortaya çıkar.³¹³

İkincisi, *Isagoci'sinde* Porphyrius'un mantıki önermelerdeki beş küllîsini anımsatan Kindî'nin açıklamaları, teslîs formülünü “tek cevher üç uknûmdur” şeklinde bir önermeye çevirir. Daha sonra o kendi kendine bu üç ezeli uknûmun cins mi, tür mü, fasıl mı, araz mı, hâssa mı olduğunu sorar. Bunlardan hiçbirini olamayacağını açıklayarak, aksi taktirde ezeli olduğu varsayılan her bir hypostasın cüzlerden, yani bir konu ve yükleminden meydana gelmiş olması gerekeceğini kanıtlar

³⁰⁹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 66, 67, 68; Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 104; Bâkîllânî, **Temhîd**, s. 106.

³¹⁰ David Thomas, **Anti-Christian Polemic in Early Islam**, s. 35, 36, 37.

³¹¹ Alfred F. Ivry, **al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qub Ibn Ishaq Al-Kindi's Treatise “On First Philosophy”**, Sunny Press, New York 1978; s. 51; Şerefi, **er-Redd**, s. 544.

³¹² David Thomas, **Anti-Christian Polemic in Early Islam**, s. 105.

³¹³ David Thomas, **Anti Christian Polemic in Early Islam**, s. 35; Wolfson, **Kelam Felsefeleri**, s. 244 vd..

ve daha önceki gibi, cüzlerden meydana gelen hiçbir şeyin ezeli olamayacağı sonucuna varır.³¹⁴

Üçüncüsü, Aristoteles'in *Metafizik*'deki,³¹⁵ 'aynı' terimi 'bir' terimine aittir, şeklindeki cümlesinden hareketle ve yine doğrudan Aristoteles'in *Topika*'daki 'aynı' kavramının, ya 'tür', veya 'cins' yahut 'sayı' bakımından³¹⁶ kullanılabileceği yargısına dayanarak "üç birdir ve bir üçtür" şeklinde ulaşılan neticenin doğru bir inanç olamayacağı sonucuna varır.³¹⁷ Bu mantıkî izahları karşısında Yahya bin Adî'nin Kindî'ye cevap üretmeye çalıştığını görüyoruz. Nitekim o, bir açıklamasında "Kindî, illete (sebebe, nedene) bağlı olan hiçbir şeyin ezeli olmadığını kabul etmiştir. Ancak güneşin ışığı doğurması gibi, eğer illet, her zaman eseri ile beraberse, o eser illetle beraber olamaz mı? Böylece illetin ezeli bir eseri olması söz konusu olabilir"³¹⁸ demiştir. Böylece bir bağlamda o, filozofların, maddenin ezeliğini ispat için kullandıkları delilleri, teslîsi makul kılmak için kullanmıştır.

Kâdî Abdulcebbar da, konu ile ilgili tartışmaya girildiğinde, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin üçlenmiş bir ilâh anlayışını kabul etmediklerini ve tek ilâha inandıklarını söylediklerini nakletmiştir. Ancak Kâdî, onlara bu uknûmların birbiriyle aynı olup olmadığı sorulduğunda, birbirinden farklı olduğunu söylediklerini belirtir. Bu farklılık ise sıfatlar arasındaki farklılık gibi değildir. Zira her bir uknûmu diğerinden ayıran sıfatlar olduğuna göre, uknûmların kendisi sıfat olamaz. Sözgelimi Hristiyanlar Baba'yı, velîd, diri, kadîm, kâdir, âlim, hâlık, rızk veren ilâh olarak vasıflamaktadır. Oğul ise velîd değil mevlûd olan kelime, kadîm, hâlık ve rızk veren ilâhtır ve o Baba'dan farklıdır. Rûhu'l-kuds yine diri, kadîm, âlim, hâlık ve rızk veren ilâhtır ve Baba ile Oğul'dan farklıdır. Her üçü de ilâh olmakta ortakdır. Kâdî Abdulcebbar, bunu "Arap olan Abdullah, erkek, insan, cisim ve şahıstır. Fârisî olan Hâlid, erkek, insan, cisim ve şahıstır. Yine Rum olan Zeyd, erkek, insan, cisim ve şahıstır" örneğiyle özdeşleştirir ve bu ifadenin üç Tanrı

³¹⁴ Wolfson, **Kelam Felsefeleri**, s. 245 vd..

³¹⁵ Aristo, **Metafizik**, X, 3, 1054, 29-31.

³¹⁶ Aristoteles, **Organon V: Topikler**, (çev. Hamdi Ragıp Atademir) Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1952, VII, 1, 152b, 30-32; krş. a. mlf., **Metafizik**, X, 3, 1054, 32b, 3.

³¹⁷ Alfred, **al-Kindi's Metaphysics**, s. 51; Yahya b. Adî, Defense, s. 4, 6-12'den naklen Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 246 vd..

³¹⁸ Wolfson, **Kelam Felsefeleri**, s. 244 vd., Platti, "Yahya b. Adî and His Refutation of Al-Warraq's Treatise on The Trinity in Relation to His Other Works", s. 173; Hilmi Ziya Ülken, **İslam Düşüncesi**, Ülken Yay., İstanbul 1995, s. 161-175.

iddiasından başka bir şey olmadığını açıklar. Kâdî'ye göre Hristiyanlığın üçleme konusundaki telaffuzlarından sonra, tevhîdi iddia etmeleri ise, asılsız bir iddiadan öteye geçmemektedir. O, Hristiyanların üçleme ve tevhîd iddialarını, “Tanrı, göğe çıkar, yere iner, arşa oturur deyip arkasından O'nun hiçbir benzeri yoktur” diyen zamanındaki müşebbihelerin sözlerine eş değer bir çelişki içinde olduklarını ifade etmiştir.³¹⁹ Yine ona göre Hristiyanların üçleme inancı, teşbîh ve Tanrı'ya ortak koşma esaslarına dayalı bir tevhîd iddiasıdır. Onlar Tanrı'nın velîd yani doğuran olması ile O'nu övdüklerine inanırlarken, İslâm ise doğurmaktan münezze olmaları ile övmektedir.³²⁰

Bâkıllânî'ye gelince o da bu konuda Varrâk ile benzer ifadeleri kullanarak, Hristiyanların teslîs anlayışlarının aklî olmadığı gibi, nakil açısından güvenilir hiçbir dayanaklarının da bulunmadığını, dolayısıyla teslîsin ilâhî bir kaynağının bulunmadığını, aksine her grubun teslîs ile ilgili kendi anlayışı doğrultusunda bir takım açıklamalarda bulunduğunu, cevher, uknûmlar, hulûl ve ittihâd gibi açılımların bu nedenle ortaya çıktığını söylemiştir.³²¹ Onun yapmış olduğu bu açıklamalar, günümüz Batı dünyasının bazı düşünürleri tarafından da kabul edilmiştir. Örneğin W. R. Matthews, teslîs anlayışının ilâhî temelden yoksun olduğu belirtilmiştir.³²²

Dolayısıyla kelâmcıların Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin teslîs anlayışını eleştirirken, üzerinde en fazla durdukları konulardan birisi, Hristiyanların uknûmlara verdikleri bireysel özellikler olmuştur. Zira onlar her bir uknûmun kendi müşahhas özellikleri bulunduğu konusunda hemfikirdirler. Nitekim batılı araştırmacılar tarafından kilise babaları ile İslâm arasında bir halka olarak değerlendirilen Yuhanna ed-Dımişki'nin³²³ uknûmlar arası bireysel özellikleri iki şekilde tanımladığı nakledilmiştir:

a. “Hypostatic özellikler.”

b. “Özel hypostasis'in niteliği olan özellik.”

³¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 95.

³²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 97.

³²¹ Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî (ö.403/1013), *et-Temhîd fi'r-Redd ale'l-Mülhideti'l-Muattıla*, thk. Mahmud Muhammed Hudayri, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1947, s. 165.

³²² W. R. Matthews, *The Christian Faith: Essays in Explanation and Defence*, Eyre And Spottiswoode, London 1936, s. 180.

³²³ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 91.

Böylece, üç şahıstan her biri, kendisini diğer iki şahısdan ayrı bir ‘şey’ yapan bir ‘özellikle/hâssa’ yahut bir ‘karakteristik/hasısa’ e sahiptir. Bunlar Baba’nın doğurulmamışlığı, Oğul’un Baba’dan doğmuşluğu ve Rûhu'l-kuds’un gene ya Baba’dan yahut Oğul vasıtasıyla Baba’dan yahut hem Baba’dan ve hem Oğul’dan doğmuş olmasıdır.³²⁴

Varrâk bu konuda Mu'tezilî bir metotla Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîleri eleştirmiştir. Nitekim ona göre Baba kendisinin babalığını biliyorsa, Oğul, kendisinin oğulluğunu ve yine Rûhu'l-kuds kendisini biliyorsa ve bunlardan her birinin bilmesi kendilerinden başka ise ki bu durumda uknûmların özünde câhillik olduğu anlamına gelir, üçleme anlamsız kalmaktadır. Zira Baba'nın kendisini bilmesi ile Oğul sudûr ettiğine göre, Baba ile aynı derece ilâh olduğu iddia edilen Oğul'un da kendisini bilmesi, başka bir oğul uknûmunu gerektirecektir. Aynı durum kudret ve yaratma için düşünüldüğünde ise durum daha da farklı bir pozisyona bürünecektir. Zira her bir uknûmun kendisine mahsus olan güçleri ve yarattığı varlıkları olması kaçınılmaz bir sonuç olacaktır.³²⁵

Netice olarak ilk dönem kelâm kaynaklarında dört uknûm bileşkesinden bahsedilmiştir. Bunlar;

a. Nesturî ve Ya'kûbîlere ait olan her biri Tanrı olan Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds’un eşitliğidir.

b. Melkâîlere ait, Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds’tan her birinin, bir hypostas yahut bir şahıs veya bir mânâ olarak kabul edildiği, üçünün müşterek oldukları şeye onların ortak zâtı veya cevheri (cevher-i câmi’) dendiği inanç şeklidir.

c. Her üç grubun mensupları tarafından bazen ifade edilmiş, bu üç şahıs veya şey arasındaki ‘ayırım ilkesi’ Baba’nın ‘cûd’ veya ‘zât’ veya ‘kendinden varlık’ veya ‘vücûd’; Oğul’un ‘hayat’ yahut ‘hikmet’ yahut ‘ilim’ yada ‘akıl/nutk’; Rûhu'l-kuds’un ‘hayat’ veya ‘hikmet’ veya ‘ilim’ veya ‘kudret’ olarak değerlendirildiği İslâmî sıfat anlayışına benzetilmiş bir inançtır.

³²⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 102.

³²⁵ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 154, 156, 158, 160, 162.

d. Üç şahsın yahut şeyin kendileriyle tavsif edildikleri bu üç terim hakkında, ‘özellik/hâssa’ yahut ‘nitelik/sıfat’ olarak değerlendirilerek üç hâssanın oluşturduğu tek tanrı inancıdır.

A. Sayısı Açısından Uknûmlar

Müslüman düşünürlerin Hristiyanlıkla ilgili önemle üzerinde durduğu konulardan biri, onların niçin Tanrı’yı üçlü olarak düşündükleri ve bunun tanrılık cevherinin bir gereği saydıklarıdır. Zira Nesturî ve Ya'kûbî'lere göre Tanrı, üç uknûmdan ibarettir. Melkâîlere göre de, Tanrı’da bir öz ve üç şahs bulunmaktadır.³²⁶ Hristiyanlık tarihi boyunca üçleme konusunda karşılıklı tartışmalar süregelmıştır. Hatta içinde bulunduğumuz dönemde dahi, bu konuda John Hick, günümüz Hristiyanlığına modern bir Müslüman’ın cevabı olarak “eğer üçleme Tanrı’nın mahiyeti hakkında bilgi veriyorsa, bu üçü arttırmanın onun hakkında daha fazla bilgi vermesinin kaçınılmazlığı”na dair itirazında haklı olduğunu belirterek,³²⁷ teslîsteki çelişkiye işaret etmektedir.

Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler, sahip oldukları üçlü anlayışlarını³²⁸ ispatlamak için, Allah’ın mevcut bir cevher olduğunu kabul edenin, onun hayat sahibi ve nâlık oluşunu da kabul etmeye mecbur kalacağını belirterek argümanlarını geliştirmişler ve buna bağlı olarak uknûmların üç olmasının, ilâhlığın getirmiş olduğu bir zorunluluk olduğunu belirtmişlerdir.³²⁹ Ayrıca teologlara göre ‘üç’, hem tek hem de çifti barındırmasından ötürü kemâlî (üstün) bir sıfattır. Her kemâl sıfat ile Tanrı vasıflanacağına göre, Tanrı, cevherinde tek, şahıs olarak üç olmakla vasıflanmalıdır.³³⁰

Varrâk, dönemindeki Hristiyan teologların, Tanrı’nın cevher olmasından hareketle, O’nun hayat sahibi ve nâlık olması gerekliliği üzerinde durarak, üçleme konusunda Hristiyan düşüncesini geniş ölçüde tahlîl etmiştir. Ona göre:

³²⁶ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 136, 138; Bâkîllânî, **Temhîd**, s. 98.

³²⁷ John Hick, Edmund S. Meltzer, **Three Faiths-One God: A Jewish, Christian, Muslim Encounter**, State University, Sunny Press, New York 1988, s. 69.

³²⁸ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 102.

³²⁹ Bâkîllânî, **Temhîd**, s. 98.

³³⁰ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 146.

“Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler, cevher ve uknûmları tespit konusunda Tanrı'nın hayat ve nutuktan ayrılmadığı önermesine dayalı olarak savlarını geliştirmiştir. Zira hayat ve nutuk, cevheri tamamlayan iki hâssadır. Âlemde her şey, cevher ve araz olmak üzere iki kısımdır. Arazın herhangi bir eylem gerçekleştirme kapasitesi yoktur. Kendisiyle kaim değildir. Cevherde ise bu kapasite vardır. Bu bağlamda kadîm olan Tanrı, cevher olmalıdır. Âlemdeki cevherler, canlı ve cansız olmak üzere iki kısımdır. Cansız bir cevherin istediğini seçme ve yapma yetisi olamadığına göre, o halde kadîm olan Tanrı, hayat sahibi olmalıdır. Sonra âlemdeki her canlı, düşünerek konuşabilen ve konuşamayan olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Düşünerek konuşabilen melekler ve insanlar, konuşamayanlar ise hayvanlardır. Düşünerek konuşanların ilim ve hikmetle bu eylemi gerçekleştirdiklerini idrak ediyoruz. O halde Tanrı nâtik olmalıdır. Böylece Tanrı'nın diri ve nâtik bir cevher olduğu anlaşılmış olur.”³³¹

Üçleme konusunda Varrâk'ın teologlara atfettiği savların, Ebû Kurra ile Ammâr el-Basrî tarafından kullanıldığı görülmektedir.³³²

Varrâk, mantıkî bir sorgulamayla bu tür bir kıyas ile üçlemenin ispat edilemeyeceğini, zira bu kıyasın her tür üstün nitelik hakkında yapılmasının mümkün olduğunu, bu durumda ise üçlemeden çok daha fazla kemâl sıfatın tespit edilebileceğini belirtmiştir. Ayrıca bu âlemdeki mücerret müşahedelere dayalı olarak Tanrı hakkında konuşmanın geçerliliğini sorgulayan Varrâk, sözgelimi âlemdeki canlıları, neslini devam ettirme yetisine sahip olan ve olmayan şeklinde müşahade ettiğimizi, devam etme yetisinin diğerine nispetle kemâl olması nedeniyle, Tanrı'da da bu özelliğinin olduğunu söylememizin gerekeceğini, halbuki bu anlamda bir doğurmayı Hristiyanların bile Tanrı'ya isnat etmeyi doğru bulmadıklarını belirterek Hristiyanların delillendirme metotlarının yanlışlığını vurgulamıştır.³³³

Varrâk, Hristiyanlara niçin sadece kadîm olan cevheri hayat ile ilişkilendirdiklerini, diğer cevherlerde ise böyle bir akıl yürütmeye gitmediklerini sorar. O, hayatın, cevherin ayrılmaz bir vasfı mı, yoksa hayat sıfatının bir

³³¹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 130, 132.

³³² Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 53, 54.

³³³ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 132, 134.

özelliğinden mi Tanrı'ya nispet edildiğini, yada bunlardan başka bir sebepten mi kaynaklandığını sorarak Hristiyanları ilzâma çalışır. Birinci durumda, her cevherin hayat sahibi olması gerektiğini, ikinci durumda ise her hayatın kadîm olan cevherin bir vasfı olması gerekeceğini, üçüncü durumda da bizzat kendileri tarafından üçlemenin iptal edilmiş olduğunu belirtmiştir.³³⁴

Üçleme konusunda Nesturîler, felsefe ve dini uzlaştırma çabalarının bir neticesi olarak kelâmcılarla daha felsefî boyutta tartışmalarda bulunmuşlardır. Yakubiler ise kilise gerçeklerinin felsefî gerçeklerden daha üstün olduğunu iddia ettikleri için mutlak anlamda sorgulamadan inanmayı seçmişlerdir. Bu bağlamda bazı Nesturîler, kelâmcılarla girdikleri tartışmalarda hypostasların ibarede üç olsa da gerçekte bir olduklarını açıklamış ve bunun Tanrı'nın cevherinin bir gereği olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre vücut, bir cevherdir ve tektir, çokluk kabul etmez. İlim ve hayat sonunda vücudun yetkinliklerinden öteye geçemez. Ya'kûbîler ise üçleme konusunda Melkâîler gibi, söz konusu hypostasların zâttan ayrı gerçeklikler olduğu konusunda ısrarlarına devam etmişlerdir.³³⁵

Müslüman düşünürler, Hristiyanların uknûmların üç ile sınırlandırmalarının mantıklı bir izahını bulamamışlar, kâdir, âlim, müdrik, mürîd gibi sıfatların, sıfat anlamı olmayan bir uknûm altında toplanmasına veya uknûm sayılmamasına bir anlam verememişlerdir.³³⁶ Bu nedenle Hristiyanları uknûmları üç olarak kabul etmelerini eleştirerek, niçin bir, iki, dört, beş... olmadığı konusunda onlara reddiyelerde bulunmuşlardır.³³⁷ Nitekim Tanrı'nın, aynı zamanda mevcut, diri, âlim olması kadar kadîm olması da zorunludur. Ayrıca kîdem sıfatı kadar beka sıfatı da Tanrı için zorunlu bir sıfattır. Bu durumda Hristiyanların üçlemede ısrar etmelerinin geçerli bir sebebi yoktur.³³⁸ Sözgelimi Naşî, Tanrı'nın dilediğini yapabilmesinin, ancak O'nun kâdir olması ile mümkün olabileceğini, Hristiyanların her üç uknûmu da âlemdeki bir takım müşahedeleri yoluyla ispat ettikleri halde, niçin kîdemi ayrı bir

³³⁴ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 158.

³³⁵ Behiy, **İslam Düşüncesinin İlâhî Yönü**, s. 99-101

³³⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 294.

³³⁷ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 102, 104; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 99.

³³⁸ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 136, 138; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 98.

uknûm saymadıklarını sorgulayarak, sıfatları üç ile sınırlandırmanın anlamsızlığını ifade etmiştir.³³⁹

Varrâk'a göre de uknûmlar ile İslâmî sıfatlar kastedilemez. Zira Hıristiyanlar Tanrı'ya bu üç uknûm dışında bir takım kıdem gibi yetkinlik sıfatları da isnat etmektedirler. Fakat bunları uknûm olarak saymamaktadırlar.³⁴⁰

Varrâk Hıristiyanların Allah'ı cevher olarak kabul ettiklerini ve üçlemeyi hatta kadîm oluşunu O'nun cevherî özelliğinin bir gereği oluşuna bağladıklarını açıkladıktan sonra, onlara Tanrı'nın cevher oluşunu âlemi gözlemleyerek ulaştıkları bir kemal sıfat olduğu imasıyla, aynı delillendirme ile âlemde, taşlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi pek çok cevherin bulunduğunu, eğer kadîm olma cevherden kaynaklanan bir özellik ise bunlarda niçin üçleme ve kadîmliğin gerekmediğini, bu durumda her cevherin kendisine nispet edilen bir Oğlunun ve Rûhu'l-kuds'ünün niçin olmadığını³⁴¹ ifade ederek şu şekilde delillendirmesini yapmıştır:

“Eğer Tanrı'nın kadîm olması, cevherinden kaynaklanan bir nitelik değil ise, bu üç uknûm dışında yeni bir üye anlamına gelir ki bu durumda üçleme bozulmuş olur.”³⁴²

Konuyla ilgili benzeri bir akıl yürütmenin Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/916) tarafından da yapıldığını görmekteyiz.³⁴³ Sözelimi o, uknûmların ilâhî zâtın mâhiyeti ile ilgilendirilmesi ve enkarnasyon inancına dayalı olarak teşbîhin sınırlarının belirlenmemesinden yola çıkarak şu sorgulamalarda bulunur;

- “Hıristiyanlar, Tanrı'nın her şeyi bilen ve her şeye güç yetiren oluşunu, onun hayat sahibi ve nâtık oluşuna bağlamaktadırlar. Hâlbuki insanlar da canlı ve nâtıktır. Bu takdirde her diri ve nâtık olanın ilâh olması gerekir.”³⁴⁴

³³⁹ Nâşî el-Ekber, Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Mhuammed (ö. 293/906), **Mesâilu'l-İmâme/Frühe Mu'tazilitische Haresiographie; Muktedafat mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makâlât** thk. Josef Van Ess, Franz Steiner Verlag, Beyrut 1971, s. 111.

³⁴⁰ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 126, 176, 180.

³⁴¹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 134.

³⁴² Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 136.

³⁴³ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/95.

³⁴⁴ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 136, Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/100/101.

- “Kadîmin kadîm oluşu, ondaki kıdem özelliğindendir denilirse, bu da teslîsi ortadan kaldıran bir durum olur. Zira kıdem, kadîm olandan başka bir mânâdır.”³⁴⁵

Bu konuda, Kâdi Abdulcebbar da, Varrâk ile benzer metot ve ifadeleri kullanmıştır. Farklı olarak Kâdi Abdulcebbar, Hıristiyanların, nâtık olmayanın hikmet ve doğruyu yanlıştan ayırt edebilme (temyiz) özelliğine sahip olamayacağını iddia ettiklerini açıklamıştır. Yine o, Varrâk gibi hayat ve nutku cevherin iki hâssası³⁴⁶ olarak değerlendirmeyip, Ebû Ali el-Cubbâi gibi bir değerlendirmeyi daha uygun görür.³⁴⁷ Bu farklılıkların, Mu'tezilî yorumdan kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Cubbâi gibi Kâdi Abdulcebbar da, Varrâk'tan farklı olarak, Hıristiyanların, nutk ve hayatı, nâtık ve hayat sahibi olan cevherden ayrı iki vasıf olarak değerlendirmeleri ile üçlemenin bozulduğunu ifade etmiştir. Zira nutuk ile nâtık, hayat ile hayat sahibi birbirinden ayrı mânâlar olarak değerlendirilmelidir.³⁴⁸

Üçün çift ve tek rakamı barındırması nedeni ile üstünlüğünün iddiasına gelince, Varrâk, bu ifadelerin sadece mugalatadan ibaret olduğunu, böyle bir kemâliyet durumunda, ilâh olduğu iddia edilen uknûmlardan her birinin, niçin üçer ukûmunun daha bulunmadığını belirtir.³⁴⁹ Kindî de, üçlemenin üstün bir vasıf olması şöyle dursun, terkibi içerdiği için mürekkebin olduğu, mürekkebin ise bir sebebin (terkîb ve te'lîf eden) eseri olduğu için kadîm olamayacağını ifade etmiştir.³⁵⁰ Mâturîdî'nin de konu ile ilgili benzer eleştirileri vardır.³⁵¹

Varrâk, üçleme konusunda Hıristiyanların mantıklı bir izahta bulunamadıklarını, tartışmalarının sonunda, bunun akıl değil, inanç işi olduğunu savunduklarını belirtmiştir.³⁵² Aklî zorunluluklara aykırılıklar ve Hıristiyanlık içindeki tezatlar bu şekilde giderilmeye çalışılmaktadır. Sözelimi Varrâk, Melkâîlerin, bir taraftan Cevher-i câmi' adını verdikleri cevherin, üç şahsa sahip olduğunu söylerken, diğer taraftan üçlemede ısrar etmelerini çelişki olarak

³⁴⁵ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 136, 138, Kâdi Abdulcebbar, **Muğnî**, V/100.

³⁴⁶ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 130.

³⁴⁷ Kâdi Abdulcebbar, **Muğnî**, V/98, 99.

³⁴⁸ Kâdi Abdulcebbar, **Muğnî**, V/100.

³⁴⁹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 148.

³⁵⁰ Wolfson, **Kelam Felsefeleri**, s. 244 vd..

³⁵¹ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 332, 333; (266, 267).

³⁵² Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 100.

değerlendirir. Zira bu ifadeleri, cevher-i câmi' ile birlikte üçlemeyi bozarak, açıkça sayıyı dörde çıkarmaktadır.³⁵³

Netice olarak kelâmcılar, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin uknûmları sıfat olarak tevîl etseler bile onları birbirinden farklı özellikleri olan üç zât olarak değerlendirdikleri sonucuna varmışlardır.³⁵⁴ Tevhîd ise, tek bir ilâhî zâtın varlığına inanmak ile gerçekleşebilir. Bu nedenle kelâmcılar, Allah'ın bir zâtı olduğunda ittifak etmişler, aklî ve nâklî deliller ile O'nun zâtının zorunlu olduğunu (el-Vâcibu li-zâtihî) yani aklın yokluğunu kabul etmesinin imkansız oluşunu ispat etmeye çalışmışlardır. Ayrıca değişime konu olmaları nedeni ile uknûmlar, zâtî sıfat olarak da değerlendirilemez. Bu nedenle İslâm düşüncesinde Allah'ın 'bir' oluşu (tevhîd) ile gerçek varlık olarak kendi zâtından başka bir sebebe muhtaç olmayan, kendisi zâtından ötürü varoluşunu gerektiren ve yokluğunun düşünülmesi imkânsız olan vâcibü'l-vücut (varlığı zorunlu) bir Tanrı anlaşılmalıdır. Buna göre Hristiyanların eleştirilme nedenleri; varlığı zorunlu olanın zâtının tek ve bileşik olamayacağı,³⁵⁵ başka bir varlığa cüz olamayacağı,³⁵⁶ varlığının, mâhiyetine fazla (ziyade) olmayıp, bizzat kendisi olacağı,³⁵⁷ zorunluluğunun, ek bir sıfat değil bizzat özünden kaynaklandığı, değişime konu olamayacağı³⁵⁸ hususlarında olmuştur.

Doğru bir tanrı inancı için bu şartların mutlaka olması gerektiğini, aksi durumda Tanrı'nın varlığı ile yaratılmış herhangi bir şey arasında hiçbir fark kalmayacağını, bu durumda ise Tanrı'nın varlığını da gerektiren bir yaratıcıya ihtiyaç hâsıl olacağını, böylece teselsülün meydana geleceğini açıklayan kelâmcılar, yukarıdaki aklî zorunluluklardan hareketle şu sonuçlara varmışlardır:

a. Üç uknûma zât-şahs olarak inanılması ve yaratılmış özelliklerinde olanın ilâhlaştırılmasına inanmak, tevhîdi bozan bir inançtır. Zira Allah ile O'nun yarattığı bir şey arasında, ontolojik bir benzerlik mümkün değildir.³⁵⁹ Dolayısıyla bir

³⁵³ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 102.

³⁵⁴ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 100.

³⁵⁵ Râzî, **Muhâssal**, s. 66.

³⁵⁶ Râzî, **Muhâssal**, s. 66.

³⁵⁷ Râzî, **Muhâssal**, s. 67.

³⁵⁸ Râzî, **Muhâssal**, s. 68.

³⁵⁹ Câhız, **Muhtâr**, s. 89; Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 105.

yaratılmışın Tanrı olduğuna inanmak ile bir kişinin hem ilâh hem de insan olduğuna hükmetmek Tanrı'ya ortak koşmaktır.³⁶⁰

b. Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat edecek olan deliller, bir Hristiyan'ı en az, Hz. İsa'nın peygamberliği konusunda ikna eden deliller kadar doyurucudur. Bu nedenle Eş'arî ve Mâtürîdî, Allah'a, hem kendi vasf ettiği şekilde hem de Peygamber'inin vasf ettiği şekilde inanmanın vacip olduğunu belirtmiştir.³⁶¹ Ayrıca hakkında güvenilir nakil bulunmayan ve akılca olabirliği tespit edilmeyen hususlarda, Tanrı için isimlendirmede bulunmak büyük bir cür'ettir.³⁶²

Hristiyanlar, üçleme anlayışına sahip oldukları için sadece kelâmcılar değil, dönemin Yahudi teologları tarafından da eleştirilmiştir. Sözelimi Hristiyanlığın Tanrı anlayışını eleştiren reddiyeler yazmış, İslâm kelâmının teşekkülü döneminde Dımişk'ta bulunmuş Yahudi asıllı filozof Dâvud b. Mervân, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin “Tanrı, üç cevher veya üç cevherden oluşan bir cevherdir” şeklindeki inançlarının, semâvî bir dinde olamayacağını ve tevhîdi ifade etmediğini belirtmiştir.³⁶³ Bu konuda o, *er-Redd ale'n-Nasârâ min Tarîkı'l-Kıyas* adlı bir eser kaleme almıştır.³⁶⁴ Diğer bir Yahudi teolog Saadya'ya (ö. 330/942) göre de Hristiyanlar Tanrı hakkında kabul edilemez bir takım düşüncelere sahiptir ve onun sıfatlarını yanlış yorumlamışlardır. Sıfatlar konusunda bu yanlış değerlendirmeleri, onların teslîse inanmalarına neden olmuştur. Zira Hristiyanlar Tanrı'nın sıfatlarını, O'nun zâtından ayrı birer cevher/şahs gibi düşünmüşlerdir. Hâlbuki Tanrı, mutlak anlamda ‘bir’ olduğu için, formu yani arazı olmayan bir cevherdir. Eğer uknûmlar ayrı bir cevher değil de sıfattan ibaret ise, neden üç ile sınırlandırılma ihtiyacı hissedilmiştir. Zira Tanrı'nın hayat ve bilgelik dışında daha farklı sıfatları da vardır.³⁶⁵

³⁶⁰ el-Mâide 5/17, 72; et-Tevbe 9/30, 31; ez-Zuhruf 43/59.

³⁶¹ el-Eş'arî, **Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa**, 75; Mâtürîdî, **Tevhîd**, 332 vd..

³⁶² Mâtürîdî, **Tevhîd**, (çev. Bekir Topaloğlu), s. 56, vd.; et-Taberî, Ebû'l-Hasan b. Receb Ali b. Rabbân (ö.247/861), **ed-Din ve'd-Devle fi İsbâti Nübüvveti'n-Nebî Muhammed**, (çev. A. Mingana), Matbaatü'l-Muktatîf, Kahire 1923, s. 8.

³⁶³ Mukammis, **Twenty Chapters: Ishrûn Maqâla**, s. 180.

³⁶⁴ Mukammis, **Twenty Chapters: Ishrûn Maqâla**, s. 20.

³⁶⁵ Daniel J. Lasker, “Saadya Gaon on Christianity and Islam”, in the **The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity**, Edited by Daniel Frank, Brill Academic Publishers, Netherland USA 1995, s. 167, 168.

Yahudi teologlara göre de, Hristiyanların, Tanrı'nın uknûmlardan oluştuğu inançlarının temelinde, onların sıfatları Tanrı'nın zâtından farklı olarak değerlendirmeleri yatmaktadır. Bir insanın hayatı ve bilgeliği ondan farklı olarak düşünülebilir, fakat Tanrı'nın hayat ve bilgeliği O'nun zâtından ayrı şahıs olarak değerlendirilemez.³⁶⁶ Nitekim cevherleri yönünden bir olsa da, Baba Oğul ve Rûhu'l-kuds uknûmlarının ayrı birer şahıs olduğu üç Hristiyan grup tarafından kabul edilmiştir. Bu nedenle Saadya, Tanrı hakkındaki söylemleri bakımından, İslâm'ın Hristiyanlıktan çok daha tutarlı olduğu kanaatinde³⁶⁷ olduğunu belirtmiştir.

Bu bağlamda Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin tevhîd anlayışları eleştirilmiş, onların Hz. İsa'nın getirdiği gerçek tevhîd üzere olmadıkları iddia edilmiştir. Onların uknûmları kelâmcılarla münazara esnasında sıfatmış gibi değerlendirmeleri, ancak zât ve şahs gibi onlara da bir takım sıfatların verilmesi, kavram kargaşasına neden olmuştur. Bu nedenle kelâmcılar, Hristiyanların gerçekte ne düşündüklerini tespitte zorlanmışlardır.³⁶⁸ Kelâmcıların zaman zaman argümanlarına, “bir Hristiyan şöyle inandığını söylerse, şunu iddia ederse...”³⁶⁹ şeklindeki ifadelerle başlama nedenlerinden birisinin de, Hristiyanlar arasında mevcut olan farklı zât ve sıfat anlayışından kaynaklandığı söylenebilir.

B. Mâhiyetleri Açısından Uknûmlar

Kelâmcılar mahiyetleri yönüyle uknûm inancını iki açıdan sorgulamışlardır. Birincisi, üç uknûmdan her birinin diğer ikisi ile aynı olduğu özelliklerdir. İkincisi ise her uknûmun özel bir isim ile anılması ve farklı sıfatlar ile nitelenesi nedeni ile diğer ikisinden farklılaştığıdır. Sözelimi Nâşî, Tanrı'nın, tek cevher olarak üç uknûmdan oluşması halinde, cevherin Tanrı ve uknûmlar için cins olması gerektiğini, zira her uknûm cevher bakımından aynı, uknûmluğu yönüyle diğerlerinden farklı olduğunu belirtmiştir.³⁷⁰

³⁶⁶ Daniel J. Lasker, “Saadya Gaon on Christianity and Islam”, s. 167, 168.

³⁶⁷ Daniel J. Lasker, “Saadya Gaon on Christianity and Islam”, s. 165, 166.

³⁶⁸ Câhız, *Muhtâr*, s. 89; Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 105.

³⁶⁹ Câhız, *Muhtâr*, s. 89; Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 105.

³⁷⁰ Nâşî Ekber, *Kitabu'l-Evsat*, s. 87.

Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin birbirinden farklı söylemlerinden yararlanılarak tespit edildiği anlaşılan sözlerinden hareketle, kelâmcılar uknûmların 'birliğini' şu şekilde belirlemişlerdir:

- a. Uknûmlar, kendileri olarak değil, cevher olma bakımından birdir.
- b. Uknûmlar, kendileri dışında bir mânâda birleşmiş olmaları bakımından birdir.
- c. Uknûmların birbirinden farklı olması, bir nedene bağlı değildir.³⁷¹

Melkâî, Nesturî ve Ya'kûbî Hristiyanlarına göre uknûmlar, bir yönüyle diğerlerinden farklı ve müstakil olarak düşünülmüş, diğer yönden ise tevhi'd inancına ters düşmemek için bunların cevher olarak aynîliğinden söz edilmiş ve her birine eşit derece ilâhlık isnat edilmiştir. Bu bağlamda her uknûma özel bir zât muamelesi yapılmış olması inkar edilemez.³⁷² Bu konuda Kelâmcılar sebr ve taksim³⁷³ metodunu kullanarak şu çıkarımlarda bulunmuşlardır:

1. Uknûmlardan her birisi, kendi cevherleri dışında olan bir sebepten ötürü, diğer iki uknûmdan ayrılmış ve farklılaşmıştır. Kelâmcılara göre Hristiyanlardan bu fikre sahip olanlar, farkında olmadan teslîsi ortadan kaldırmaktadır. Zira o haricî neden de bu durumda kadîm bir mânâ olarak ilâhî zâtla ilgilendirilmektedir.³⁷⁴

2. Uknûmların, birbirinden farklı oluşu bir nedene bağlı değil ise, onları isimlendirmek, sıfatla tevil etmek, üç olarak belirlemek ve bunda ısrar etmenin de bir anlamı kalmamaktadır.³⁷⁵

1. Şahıs Olarak Nitelendirilmeleri Açısından Uknûmlar

Arapça 'şahs' kökünden olan şahıs, "bir cismin heykeli, dış görünüşü" anlamındadır. Bununla birlikte muayyen bir kişi için de sıklıkla kullanılmıştır. Mantıkçılara göre bu sözcük, genel bir mâhiyetin kapsamında, her birini diğerinden

³⁷¹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 90, 92; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/104.

³⁷² Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 86, 88; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/96.

³⁷³ Ayrıntılı bilgi için bkz., Tehânevî, **Keşşâf**, I, 926; Ebû'l-Bekâ Muhibuddîn Abdullah b. Huseyn b. Abdullah Ukberî (ö.616/1219), **Mesâilu'l-Hilâfiyye fi'n-Nahv**, thk. Muhammed Hayr Hulvânî, Dâru's-Şarki'l-Arabî, Beyrut 1912, s. 56.

³⁷⁴ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 88, 90.

³⁷⁵ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 90; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/95.

ayırıcı yönü ile birlikte (kayd) düşünülmesi esnasında kullanılır. Konuşan canlı olmasına nispetle Zeyd'in şahsiyeti gibi. Bu bağlamda 'şahs' sözcüğünün, ilk dönem düşünürleri tarafından daha çok mâhiyet ile ilgili kullanıldığı anlaşılmaktadır.³⁷⁶

'Teşahhus', konu edilen varlığın diğerlerinden farklılığı ile ilgili bir kavram olduğu için 'hüviyet' ile ilgilidir.³⁷⁷ Cürcânî'nin açıkladığı üzere "o nedir? Sorusunun cevabı olan özellik, makul olması bakımından mahiyet, hariçte sübutu bakımından hakikat, başkalarından farklılığı bakımından ise hüviyet olarak adlandırılır."³⁷⁸ 'Şahs' ise; "diğerleri ile ortak olması mümkün olmayacak bir şekilde ayırıcı olan manâ, mevsûfundan ortaklığı men eden sıfat" anlamındadır.³⁷⁹ Teşahhus ise, nev'i, cinsi anlaşılmış, şahıs haline girmiş, şahsiyeti belli olmuş, şahıslanmış, teşhis edilmiş anlamlarına gelmektedir.³⁸⁰

Bu bağlamda kelâmcılar tarafından, Hristiyanların enkarnasyon inançlarından ötürü Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds için 'şahs' sözcüğünü kullanmış olmaları, 'sıfat'tan ziyade 'zât'ı kastettikleri şeklinde yorumlanmış ve bu kullanım üçlü zât anlayışını gerekli kılmıştır. Nitekim Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931); "Hristiyanlar, Allah'ın üç şahıs olduğunu söylüyorlar. Bu ise onun bölünmeyi kabul ettiği anlamına gelmektedir"³⁸¹ şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. Yine Cubbâî de, Hristiyanların Allah'ın üç şahıstan oluştuğunu ve her birinin mâhiyete ilişkin farklı fonksiyonlara sahip olarak yorumlanmasının, Hristiyanların O'nu değişken bir cisim ve muhdes olarak düşündükleri anlamına geldiğini³⁸² belirterek, uknûm inancını tevhide aykırı bulmuştur. Kâdî Abdulcebbar da, Tanrı'nın hem tek cevher, hem de üç uknûm olarak değerlendirilmesinde tenakuz bulunduğunu, zira tek cevherin basit olmasından ötürü bölünme kabul edemeyeceğini, halbuki üç sözcüğünün, üç parçadan oluştuğu anlamına geldiğini, dolayısıyla mantık açısından onların bu iddialarının, bir şeye hem var, hem yok, yada, hem muhdes hem kadîm demekle aynı mertebede geçersiz

³⁷⁶ Tehânevî, **Keşşâf**, I/1008 vd..

³⁷⁷ Cürcânî, **Ta'rîfât**, s. 122.

³⁷⁸ Cürcânî, **Ta'rîfât**, s. 281.

³⁷⁹ Cürcânî, **Ta'rîfât**, s. 81.

³⁸⁰ Cürcânî, **Ta'rîfât**, s. 81.

³⁸¹ Şerefi, **Reddû'l-İslâm**, s. 207.

³⁸² Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/95.

olduğunu belirtmiştir.³⁸³ Ayrıca her bir uknûmun, varlığı zorunlu kadîm varlık kabul edilmesi durumunda, diğer uknûmlara bağlı olmaması gerekir. Üç uknûmdan her birisi aynı ölçüde ‘Tanrı’ olmakla nitelendiğine göre, bu durumda kendinden başkasına bağımlı bir ‘Tanrı’ fikri ortaya çıkmaktadır. Tamamen bağımsız oldukları düşünüldüğünde ise, bu durum tek değil, üç ilâhın varlığı sonucuna götürecektir.³⁸⁴

Bu konuda benzeri açıklamalarda bulunan diğer bir ilk dönem düşünürü de Muhtedî Hasan b. Eyyûp'tur. Onun düşünceleri İbn Teymiyye'nin, *el-Cevâbu's-Sahîh li-Men Beddele Dine'l-Mesîh* adlı eserini kaleme alması ile günümüze kadar gelme şansına sahip olmuştur. Zira İbn Teymiyye'nin bu eseri, Hasan b. Eyyûp'un kardeşine yazmış olduğu Hristiyanlıktan Müslümanlığa geçişinin gerekçelerini anlattığı uzunca bir mektubun genişletilmiş şekliyle ibarettir.³⁸⁵ Hasan b. Eyyûb (ö. 377/987), her uknûmun Hristiyanlar tarafından sıfat değil, zât muamelesi gördüğünü, dolayısıyla her birinin ilâhlıkta birleşen üç zât olduğunu, bundan dolayı Hristiyanların şirke düştüklerini belirtmiştir. Ayrıca o, uknûmlar ile ilâhî sıfatların kastedilemeyeceğini, zira uknûmun sıfat anlamından ziyade cevher anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.³⁸⁶ Uknûmların sıfat olduğu farz edilse bile, sıfatlar bağımsız olamayacağı için zâtsiz sıfatlar toplamı anlamsız kalacaktır. Baba uknûmu, diğer uknûmlar için bir zât ve illet (güçlü sebep) kabul edildiğinde ise, onun ezeliyet ve tanrılık cevheri yönünden diğer uknûmlarla eşit tutulması yine anlamsızdır.³⁸⁷

Varrâk, Hristiyanlar tarafından uknûmlara, üçlü zât olarak inanıldığını, onları İsa'nın tanrılığını iddia ile birlikte ‘eşhâs’ yani şahıslar olarak nitelemelerinin bunun açık bir göstergesi olduğunu belirtmiştir. Ona göre şahıslar demek ile cisimler demek arasında hiçbir fark yoktur. Bundan dolayı o, Hristiyanları bir çeşit müşebbihe olarak değerlendirmiştir.³⁸⁸

Varrâk'ın Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîleri müşebbihe olarak değerlendirmesi oldukça yerindedir. Zira dönemin teologlarından Ebû Kurra da bunu açıkça belirtmiştir. Ona göre tüm dinler arasında sadece Hristiyanlık, Tanrı'nın üç

³⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 292.

³⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 295.

³⁸⁵ İbn Teymiyye, *Cevabu's-Sahîh*, II/312; III/3.

³⁸⁶ İbn Teymiyye, *Cevabu's-Sahîh*, IV/162.

³⁸⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 169.

³⁸⁸ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 96, 180.

cevherden oluşan teslîs gerçeğine sahiptir. Zira üç cevher, Tanrı'nın velîd sıfatının zorunlu bir gereğidir ve cevhersel mükemmellik bu sıfatı gerektirmiştir. Tanrı'nın bu sıfata sahip oluşunun diğer bir delili ise insanlıktır. Tıpkı insanoğlunun sınırlı bir ilim ile, sınırlı bir güçle ve sınırlı bir hayatla yaratılmasının, Tanrı'nın sınırsız olarak bu sıfatların en mükemmeline sahip oluşunun bir alâmeti olduğu gibi, insanoğlunun velîd sıfatına sahipliği de, Tanrı'da aynı sıfatın en mükemmelinin bulunduğu bir alameti olmalıdır. Nitekim Ebû Kurra'ya göre Tevrat'ta geçen “Tanrı, Adem'i kendi suretinde yarattı...”³⁸⁹ ifadesinin anlamı budur. Buna bağlı olarak Ebû Kurra'ya göre insan doğası, Tanrı'yı doğru tanımlayabilmenin yegâne yoludur ve gerçek anlamda monoteizme ancak bu yolla ulaşılabilir.³⁹⁰

Varrâk ve Bâkıllânî ise, uknûmların şahıslar olarak düşünülmesi durumunda Hristiyanların tek Tanrı inancından çıktıklarını belirtmiştir.³⁹¹ Bu nedenle kelâmcıları Hristiyanlık hakkında en çok meşgul eden konulardan birisi de Baba'nın velîd sıfatı sonucu sudur etmesi açısından uknûmlar olmuştur. Oğul, Baba'nın kendisini bilmesi olduğuna göre ve bu bilmesi onun cevhersel özelliği olduğuna göre, aynı cevhere sahip olduğu iddia edilen Oğul ve Rûhu'l-kuds'ün de kendisini bilmesi ile bunlardan da başka oğullar ve rûhu'l-kudsler sudûr etmelidir. Zira cevherleri Baba ile aynı olduğuna göre hepsinin cevheri mükemmel olmalıdır. Aksi bir durumda ise Oğul ve Rûhu'l-kuds akıl yönünden Baba'dan düşük olduğu anlamına gelecektir. Hristiyanlara göre mükemmel cevher, zorunlu olarak velîd sıfatına sahip olduğuna göre, uknûmlarla da sıfatların kastedilmesi durumunda, aynı türeme, nutk, kudret ve yaratma gibi diğer sıfatlar için de düşünülmelidir. Böylece her bir uknûmun kendisine mahsus olan güçleri, kelâmı ve yarattığı varlıkları olacaktır.³⁹²

Varrâk'ın açıkladığı üzere, Nesturî ve Ya'kûbîlere göre “Baba bir ilâhtır”, “Oğul bir ilâhtır” ve Rûhu'l-kuds bir ilâhtır”. Ancak onlar “üç ilâh vardır” demekten sakınarak, “tek ilâh vardır” derler. Onlara göre her üçü de şahıstır, kadîmdir ve yaratıcıdır. Melkâîlere göre ise her bir uknûm için müstakil olarak mutlak anlamda

³⁸⁹ Tekvîn 1/27.

³⁹⁰ H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 21.

³⁹¹ Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 106, 107.

³⁹² Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 162, 164; Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, 91; H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 21.

kadîm denilemez. Ancak uknûmlar, cevhere aidiyetlerinden ötürü kadîm olmuşlardır.³⁹³ Varrâk, her üç grubun da, üç uknûmun cevherleri yönüyle, kadîm şahs olmaları konusunda ittifak ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte onların birbirinden farklı isimlerle adlandırılması, aralarında ya cevherlerinden veya arazlarından kaynaklanan birbirlerinden ayrıldıkları farklı yönleri olduğunu göstermektedir. Bu durumda ise tevhiidin dışına çıkılmış olacaktır. Varrâk'a göre eğer bu farklılık, cevher veya arazlarından kaynaklanmıyorsa, yine kadîm olan başka bir illetten ötürü olmalıdır. Bu durumda ise üçleme bozulmuş, kadîm sayısı illet ile birlikte dörde çıkmış olacaktır.³⁹⁴

Uknûmların her birinin şahıs yani müstakil birer zât olarak düşünülmesi ile birlikte, onların sıfatlarla tevili, kelâmcıları meşgul eden diğer bir konu olmuştur.

2. Sıfat Olarak Nitelendirilmeleri Açısından Uknûmlar

Hristiyan teologlar teslîs iddialarından vazgeçmeksizin tevhiide inandıklarını ispatlamaya çalışmışlardır. Onlar yorumlarında felsefeyi de kullanarak teslisteki birliği göstermeye ve enkarnasyonun akledilebilirliğini ispatlamaya gayret etmişlerdir.³⁹⁵ Bu amaç için onların, Kur'ân'dan da kendilerini destekleyebilecek ifadeleri aradıkları görülmektedir.³⁹⁶ Bu bağlamda, İslâm coğrafyasının hakim olan etkisi ile onlar, bir anlamda İslâmî çerçevede Hristiyan teolojisi üretmişlerdir. Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâî Hristiyanlarını, diğer Hristiyanlardan farklı kılan yön de budur. Sözgelimi Ebû Kurra, *el-Hâlık ve 'd-Dînü 'l-Kavîm* adlı eserinde, uknûmları aynı İslâmî sıfatlar gibi değerlendirmiş, onları Kur'ân'da geçen 'esmâu'l-hüsna' yani Allah'ın güzel isimleri ile özdeşleştirmeye çalışmıştır.³⁹⁷ Ona göre de Tanrı tek ve en yetkin varlıktır. Bununla birlikte İslâm'da cezalandırmayı seven bir Tanrı anlayışı ön planda iken, Hristiyanlıkta sevgi ve merhamet dolu ve çok daha insanî bir Tanrı inancı mevcuttur.³⁹⁸ Ancak Ebû Kurra, uknûmları birer isim gibi ifade

³⁹³ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 108, 110.

³⁹⁴ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 114, 116.

³⁹⁵ H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 2, 3; Platti, "**Yahya b. Adi and His Refutation of Al-Warraq's Treatise**", s. 172.

³⁹⁶ H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 4.

³⁹⁷ H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 5, 6.

³⁹⁸ H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 13.

etmesiyle beraber, onlardan ‘şahs’ olarak ifade etmekten de vazgeçmemiştir. Nitekim ona göre, Hristiyanlar, üç şahısta var olan tek tanrı inancına sahiptir.³⁹⁹

Nesturî, Ya’kûbî ve Melkâîler, Philon gibi İbrânî kutsal metinlerinde öğretildiği üzere Tanrı’nın birliği ve benzersizliği inancıyla yola çıkmışlardır. Fakat ellerinde bulunan Grekçe kutsal kitapta geçen, Yeni Ahid’in öğretilerine dayanarak zamanla, Tanrı’nın Oğlu veya Tanrı’nın Kelâmı adını verdikleri kadîm Mesîh ve Rûhu'l-kuds inançlarına sahip olmuşlardır. Nesturî, Ya’kûbî ve Melkâîler, kadîm Mesîh ve Rûhu'l-kuds’un Baba’dan kaynaklandığına, bu nedenle bunların Baba Tanrı ile birlikte ezeli gerçek varlıklar olduklarına ve onlardan her birine Baba Tanrı gibi Tanrı denilebileceğine inanmışlardır.⁴⁰⁰ Onlar bu görüşleri açısından günümüz Hristiyanlarının büyük çoğunluğu ile aynîleşmektedir. Farklı oldukları husus ise dış dünyada gerçekliği bulunan birer şahıs olduklarına hükmetmeleri ile birlikte, uknûmları Tanrı’nın isim veya sıfatları gibi formüle etmeye çalışmaları olmuştur.⁴⁰¹ Onlar, Oğul ve Rûhu'l-kuds olmak üzere iki hypostasın Baba’nın zâtından ayrı olduğu halde, tanrılıktan ayrılmayan gerçek cevherler olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁰² Ancak Müslüman kelâmcılara karşı ‘hypostases’i sıfat olarak ifade eden Nesturî ve Ya’kûbîler, onların nispet edileceği bir zâtın olmayışından ötürü mantıksal açıdan eleştirilere maruz kalmışlardır.⁴⁰³

Nesturî, Ya’kûbî ve Melkâî dışındaki İslâm’ın etkisinde kalmayan Batı Hristiyanları, Baba uknûmunu özellikle Aristoteles’in kategorilerinde yer alan ousia ile eşleştiren⁴⁰⁴ teologlar, kelâmcılarla girdikleri tartışmalarda onu vücûd olarak izah etmişlerdir.⁴⁰⁵ Bu bağlamda Baba için ‘varlık’ yahut ‘zât’ veya ‘cûd’, Oğul için ‘hayat’ yahut ‘hikmet’ (yahut onun eşdeğeri ‘ilim’ yahut ‘akıl’ veya ‘kelime’) ve Rûhu'l-kuds için ‘hikmet’ (yahut onun eşdeğeri ‘ilim’) veya ‘hayat’ yahut ‘kudret’

³⁹⁹ H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 13.

⁴⁰⁰ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 552.

⁴⁰¹ H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 13, 21, 22, 23.

⁴⁰² Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 152.

⁴⁰³ Wolfson, **The Phitosophy of the Church Fathers**, I/352-354 Bu düşüncenin ilk dönem kelâmcıları tarafından da kaydedildiğini görmekteyiz. Sözelimi Kâdî Abdulcebbar, bazı Hristiyanlara göre, Baba’nın Tanrı’nın zâtını ifade ettiğini belirtmiş, hâlbuki onun Oğul ve Rûhu'l-kuds uknûmları ile eşit konumda değerlendirilmesinin tevhîdi bozacağını açıklamıştır (bkz. Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 293, 294).

⁴⁰⁴ The Phitosophy of the Church Fathers, 1, s. 352-354; Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 293, 294).

⁴⁰⁵ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 99.

olduğunu söylemişlerdir. Bu suretle Yahya b. Adî, Baba'nın özellik yahut niteliğinin 'cûd', Oğul'unun 'hikmet' ve Rûhu'l-kuds'un 'kudret' olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁶ Bu durum kelâm nitelikli eserlere de yansımış, sözgelimi Şehristânî Hristiyanların teslîs inancını, bir yerde vücud, hayat ve ilim,⁴⁰⁷ başka bir yerde ise vücud, ilim ve hayat şeklinde ele almıştır.⁴⁰⁸ İbn Hazm, Rûhu'l-kuds'u hayat ve Oğul'u da ilim ile eşleştiren Hristiyanlardan söz etmiştir.⁴⁰⁹ Cüveynî ise, Hristiyanların vücud ile Baba'yı, ilim ile Kelimeyi yahut Oğul'u ve hayat ile de Rûhu'l-kuds'u kastettiklerini haber vermiştir.⁴¹⁰

Yine Abdulmesîh Kindî tarafından uknûmlar, Tanrı'nın cevheri ile ilişkili sıfatlar, üç uknûm dışındakiler ise fiillerine ilişkin sıfatlar olarak yorumlanmıştır. Ona göre isimler, âlim ile ilmi, hakîm ile hikmeti gibi nisbî olan (mudâf) veya yer, gök, ateş, su gibi nisbî olmayan (müfred) olmak üzere iki kısımdır. Bu bağlamda Tanrı'da olan sıfatlar da, hayat ve ilim gibi sürekli zâtıyla birlikte ve ondan ayrılması muhâl olan veya raûf, rahîm ve ğafûr gibi daha sonra kesb etmiş olduğu fiilî eylemlerine ilişkin nitelikler olmak üzere iki kısımdır. Tanrı'nın rahmet, ra'fet, mülk, izzet, sultan, ceberût, tedbîr gibi sıfatları da vardır. Ancak bu sıfatlar, O'nun fiillerine ilişkin sıfatlardır. Tanrı'nın zâtının sıfatlarına gelince, kelime ve rûh sahibi cevherdir.⁴¹¹ Bu bağlamda ona göre hayat ve ilim ile birlikte Tanrı'nın ezeli üç uknûmu olan tek cevher olduğu ortaya çıkmış olur.⁴¹² Nitekim insan da ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Vahdâniyet, uknûmların üç olması ile çelişmemektedir.⁴¹³ Tanrı, ruh ve kelime sahibidir. Kelime, İsa'da bedenleşmiş ve insan olmuştur. Bu bağlamda Hristiyanlar üç ilâha değil, ruh ve kelimesi olan Tanrı'ya inanmaktadırlar.⁴¹⁴ Tanrı'nın haçta can vermesi, insanların onun nimetini gözleri ile görebilmesi için gerçekleştirdiği bir fiilidir.⁴¹⁵

⁴⁰⁶ Périer, "Un Traité de Yahya ben 'Adi, Défense du Dogme de la Trinité contre les Objection dal-Kindî" *Revue de l'Orient Chérétien* içinde, 22: 5, II/2-4'den naklen Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 91, 92.

⁴⁰⁷ Şehristânî, **Milel**, s. 172.

⁴⁰⁸ Şehristânî, **Milel**, s. 175.

⁴⁰⁹ İbn Hazm, **Fasl**, I/50.

⁴¹⁰ Cüveynî, **İrşâd** 28.

⁴¹¹ Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 44.

⁴¹² Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 45.

⁴¹³ Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 46.

⁴¹⁴ Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 49.

⁴¹⁵ Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 103.

Günümüz araştırmacılarından bir kısmı, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerde olduğu gibi, üç şahsı 'zât', 'hayat' ve 'ilim' ile aynılaştırmanın Hristiyanlık tarihinde hiçbir benzeri bulunmadığı iddiasını ortaya atmıştır.⁴¹⁶ Ancak Wolfson, Latince yazan ve teslîsin üç şahsı ile ilgili İslâm'ın etkisinde kalan Hristiyanlarla benzer terimler kullanan yalnızca bir Hristiyan kilise babası bulunduğunu, onun da Latin Baba Marius Victorinus olduğunu nakletmektedir. Ona göre üç şahıs, Tanrı'da birdir ve varlık (esse), hayat (vita) ve aklın (intelligentia) kendisinde birlikte bulunduğu nefis'le kıyaslamıştır.⁴¹⁷ Ancak Marius Victorinus, Müslümanlarca tanınan bir kişi olarak kabul edilemez. Çünkü İslâm'ın Hristiyanlıkla teması, Latin koluyla değil Grek koluyla gerçekleşmiştir.⁴¹⁸ Bu durumda Hristiyanların, kelâmcılarla girdikleri tartışmalar esnasında Baba için 'vücûd' yahut 'zât' veya 'cûd', Oğul için 'hayat' yahut 'hikmet' (yahut ilim, akıl veya kelime) ve Rûhu'l-kuds için 'irâde' (yahut ilim, hayat veya kudret) sıfatlarını kastettiklerini söylemeleri,⁴¹⁹ savunma amaçlı ve İslâm düşüncesinin etkisi ile olabilir.

Kelâmcılar ise bu tevilleri yerinde bulmamıştır. Sözelimi Ressî, Hristiyanların Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds gibi terimleri, Allah için sıfat yada isim gibi değerlendirmelerini anlamsız bulduğunu ifade etmektedir. Zira bu sözcükler, sıfat anlamlı/müştak sözcükler olmayıp, Allah'a sıfat olabilecek özellikte değildir. Ayrıca Baba ve Oğul sözcüklerinin kullanımında akla gelen, ilk anlamları itibarıyla, araz ve muhdes olmayı gerektirmektedir. Çünkü bir zât için 'Baba' ifadesinin kullanılması, ondan bir varlığın doğmasından ötürüdür. Oğul da, Babasının olduğu yani bir varlıktan doğduğu anlamını ihtivâ etmektedir. Bu özellikler ise, baba ve oğul sözcüklerinin muhdes varlıklar için kullanılan kavramlar olduğunu ve hudûsu temsîl ettiğini göstermektedir.⁴²⁰

Dönemin Hristiyanları kullandıkları bu sözcükler ile biyolojik anlamda babalık ile oğulluğun kastedilmediğini kabul etmektedirler. Bu durumda onlara göre de tek seçenek mecâz imkânı kalmaktadır ki bu ihtimal de kelâmcılara göre doğru olamaz. Zira anlamları itibarıyla kullanımın mecâzî olup olmadığı araştırıldığında,

⁴¹⁶ Kaufmann, *Attributenlehre*, s. 41, n. 77'den naklen Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 93.

⁴¹⁷ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 93.

⁴¹⁸ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 94..

⁴¹⁹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 136, 138; Bâkîllânî, **Temhîd**, s. 98.

⁴²⁰ Ressî, **Delîlü'l-Kebîr**, s. 18, 19.

mecâz ile gerçek anlam arasında uygun bir bağ yani alâka olmalıdır. Ancak bu sözcüklerde uygun bir alâka söz konusu değildir.⁴²¹

Varrâk da Baba, Oğul, Rûhu'l-kuds adlarının sıfat anlamlı (müştak) sözcükler olmadığını ifade etmiştir. Nitekim o, Tanrılıkta uknûmları birbirine eşit tutan ve Oğul uknûmunun ilim anlamında olduğunu var sayan Hristiyanlara karşı iki ihtimal ileri sürer;

a. Oğul, Baba'nın ilmi olduğu gibi aynı zamanda da kendisinin ve Rûhun da ilmidir ki bu durum teselsülden ötürü imkansızdır.

b. Oğul, kendisinin ve Rûh'un değil, sadece Baba'nın ilmidir. Bu durumda ise şu ihtimaller ortaya çıkacaktır:

b1. Oğul ve Rûh cahildir. Bu durumda, Tanrı cehalet ile nitelenmiş olur.

b2. Oğul ve Rûh âlimdir.

Hristiyanlar tarafından birinci şık kabul edilemez. İkinci şık ile ilgili olarak yine üç durum söz konusudur:

b2¹ Eğer bu âlim oluşları kendilerinden kaynaklanıyorsa, Baba'da neden bu özellik yoktur ve bilmesi için Oğul'a muhtaç olmaktadır.

b2² Eğer bilme işlemi kendilerinden kaynaklanmıyorsa, Oğul ve Rûhu'l-kuds'de Baba gibi kendilerine ait başka bir Oğul ve Rûhu'l-kuds olması gerekir ki bu teselsülü gerektirir.

b2³ Baba'nın ilmi, niçin Oğlu olarak ifade edilmiştir? Bu takdirde Oğul cahil olmayıp onun da ilmi bulunduğu göre, Oğlun da oğlunun olması gerekmez mi? Böyle bir durumda hem üçleme bozulur, hem de teselsül gerekir.⁴²²

Kâdî ise Oğul ilim kadar kelâm olarak değerlendiren Hristiyanların varlığından bahsetmiştir. Ayrıca mezhebi olan Mu'tezile'nin bir gereği olarak Allah'ın ezeli bir kelâma sahip olmasının imkansızlığı üzerinde durmuştur.⁴²³

Uknûmlar Hristiyanlar tarafından bazen 'hâssa' olarak da ifade edilmiştir. Bu sözcük, 'husûsiyet' sözcüğünün kendisinden türemiş olduğu 'sıfat, karakteristik

⁴²¹ Ressî, **Defilü'l-Kebîr**, s. 18, 19.

⁴²² Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 154, 156, 158.

⁴²³ Kâdî Abdülcebbar, **Muğnî**, V/98.

özellik' anlamlarındadır.⁴²⁴ bu konuda Varrâk sebr ve taksîm metodunu kullanarak üç durumun imkanından bahsetmektedir:

a.Uknûmlar teslîs dışında dördüncü bir manânın hâssasıdır. Bu durumda teslîs, iptal olmalıdır.

b.Uknûmlardan her biri kendisinin hâssasıdır. Bu taktirde zât ile sıfat aynı anlama geliyor demektir. Bu iddia ise, örneğin diri olan ile hayatın, konuşan ile konuşmanın aynı olduğu sonucuna varır.

c.Uknûmlardan her biri, diğerinin hâssasıdır. Bu durumda da, iki ihtimal söz konusudur:

c1. Her bir uknûm diğer iki uknûmun hâssasıdır. Örneğin Oğul, Babanın, Baba, Oğulun hâssası anlamına gelir ki, bu durum mantık açısından tam bir tutarsızlıktır. Zira, bu iddia, Baba'nın, Oğul'un oğlu oluşu, Oğul'un ise Baba'nın babası oluşunu gerektirir.

c2. Eğer bir ilâhın üç uknûm ile nitelenmesi, onun ilâhlığı için gerekli ise, yukarıdaki gibi bir durumda, her üç uknûmun da ilâhlığı iptal olur. Zira her üç uknûmun da Tanrı olduğu iddia edildiğine göre, ya her birinin de Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds gibi üç hâssası olmalıdır veya Oğul ve Rûhu'l-kuds, Baba gibi Tanrı olmamalıdır. Hâlbuki Oğul ve Rûhu'l-kuds'ün Baba'ya denk tanrı olduğu iddia edilmektedir. Bu durum ise yine tevhîde aykırı ve mantıksal bakımdan da tam bir çelişkidir.⁴²⁵

Ayrıca Varrâk, uknûmlar konusunda Hıristiyanlar arasında bir söz birliğinin olmadığını belirtmiş, uknûmların, sıfat olarak ifade edilse bile, Hıristiyanların tevhîd inancına sahip olmadıklarını açıklamıştır.⁴²⁶

Bu konuda Bâkıllanî'nin, Varrâk'ın ifadelerinde biraz daha açılım yaparak konu ettiği görülmektedir. Nitekim o da, Hıristiyanlardan uknûmları zât olarak inanmalarının yanı sıra, hâssa veya sıfat olarak değerlendirenlerin bulunduğunu belirtmiş, üç uknûmun da sıfat veya hâssa olması durumunda mevsufsuz bir sıfat

⁴²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII/25.

⁴²⁵ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 128, 176.

⁴²⁶ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 128.

olamayacağı için dördüncü bir mânânın olmasının zorunluluğundan, dolayısıyla uknûmları sıfat olarak değerlendirmenin üçlemeyi iptal ettiğini belirtmiştir.⁴²⁷

3. Uknûmların Sıfatla Tevil İmkânı

İslâm coğrafyasında yaşayan Hristiyanlar tarafından uknûmların İslâmî sıfatlar gibi olduğu iddiası ve Kur'ân'î sıfat inancıyla Hristiyanî teslîs inancı arasında bir tür ilişki kurulmaya çalışılması, Baba'nın, vücûd (varlık), Oğul'un kelâm, hayat veya ilim yada nutuk, Rûhu'l-Kuds'un de hayat, ilim veya kudret yada irâde" olarak tavsif edilmesine neden olmuştur. Bu durumda İslâmî sıfat anlayışının İslâm coğrafyasındaki Hristiyanlar tarafından inanılan teslîsin diğer Hristiyanlara nispetle farklı bir açılım kazandığı söylenebilir. Nitekim Hristiyanlar, felsefe ile birlikte tartışma metotlarına haiz olan kelâmcılara karşı, Hristiyanî Teslîs'in şahıslarıyla İslâmî Tanrı'nın sıfatları arasında temel bir farklılığın bulunmadığını göstermeye çalışarak, şahıslarla sıfatlar arasındaki farkları yalnız söze indirgeme gayreti içine girmişlerdir.⁴²⁸ Onların bu gayretleri, ilk dönem kelâmcılarının 'ilâhî sıfatlar' üzerinde ayrıntılı olarak durmasına ve kendi aralarında da ihtilafların çıkmasına neden olduğu söylenebilir.

Kelâmcılara göre tevil, sözlükteki aslı bakımından, herhangi bir şeyi varacağı gayeye, hedefe vardırarak, diğer bir ifade ile lafzın varacağı mânâyı alıp tefsir etmektir. Bir sözü hiç ihtimal/alâka/benzerlik yönü bulunmayan bir mânâyı çekmek veya ihtimali olan mânâlar içinde daha uygunu ve daha kuvvetlisi varken en uzaktaki ihtimali düşünmek geçersiz bir tevildir. Dolayısıyla tevil her halükârda haklı bir gerekçeye dayanmalıdır. Ancak böyle bir gerekçe olduğu durumda hafî olan açık olana, mecâz da hakikate tercih edilebilir.⁴²⁹ Sözelimi Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin açıkladığı üzere, Hristiyanlardan bir kısmı, Oğul ile nutk yani konuşmayı, Rûhu'l-kuds ile hayatı kastettiklerini belirtmiştir. Zira nâtik olmayan dilsiz, hayat sahibi olmayan ise cansızdır.⁴³⁰ Yine önce Hristiyan iken Müslüman olmuş Hasan b.

⁴²⁷ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 106, 107.

⁴²⁸ Wolfson, **Kelâm Felsefesine Giriş**, s. 99.

⁴²⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 115, 116; a.mlf., **Mugnî**, V/81; İbn Hazm, **Fasl**, IV/156.

⁴³⁰ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 172; İbn Teymiye, **Cevâbu's-Sahîh**, III/221.

Eyyub da, benzer açıklamalarda bulunmuştur.⁴³¹ Hristiyan teologlardan Ebû Kurra ve Ammâr el-Basrî'nin de kelâmcıları tasdik eden benzer açıklamaları vardır.⁴³² Yine Varrâk, tartışmaya girdiği Hristiyanların Rûhu'l-kuds ile hayatı, Oğul ile nutku yani konuşmayı, Baba ile de asıl olanı yani zâtı kastettiklerini belirtmiştir.⁴³³ Bâkılânî'ye göre de teslîs, Hristiyanlar tarafından vücut, ilim ve hayat olarak yorumlanmıştır.⁴³⁴ Kâdî Abdulcebbar ise Hristiyanların Oğlu daha çok kelime veya kelâm olarak nitelediklerini belirtmiştir.⁴³⁵ Onu bu tercihe iten, o dönemlerde Kur'an'ın mahlûk olup olmamasının tartışılması olabilir. Kur'ân, Hz. İsa'yı Allah'ın kelimesi olarak vasıflamaktadır. Konuşan, ancak konuşma eyleminde bulunduğu zaman konuşmuş olur. Bu bağlamda Kâdî, Allah'ın ne ezeli bir kelâma sahip olmasının, ne de O'nun ezeli kelâm için Baba yani asıl konumunda düşünülmesinin makul olduğunu belirtmiştir.⁴³⁶

4. Uknûmların Nispeti Problemi

Kelâmcıların uknûmlar hakkındaki değerlendirmelerinden birisi de, onların sıfat olarak değerlendirilmesi durumunda nispet edilecekleri, vasıflanan konumunda bir zâtın olmaması problemidir. Sözelimi bu konuda Varrâk, mantıki bir izahla, uknûmların Baba'ya nispeti durumunda, Baba uknûmunun, diğer ikisinden farklı olarak rabliğe, kadîmliğe ve ilâhî kudrete sahip olması bakımından farklılaşacağını belirtmiş, bu durumda da Hristiyanların iddia ettiği üç uknûm arasında olan eşitlik bozulmuş olacaktır. Halbuki Melkâî, Nesturî ve Ya'kûbî Hristiyanları, uknûmların cevheriyet ve Tanrılık yönünden denkliliğini savunmaktadır. Ayrıca birbirlerine eşit üç uknûmdan her birinin farklı isimlerle adlandırılmasındaki çelişkiye işaret eden Varrâk, birine Baba diğerine Oğul isminin verilmesinden sonra, her ikisinin de eşit derecede tanrılığına hükmedilmesindeki anlamsızlığı vurgulamıştır.⁴³⁷ Bunun neticesinde şu sonuçlar ortaya çıkar;

⁴³¹ İbn Teymiye, *Cevabu's-Sahih*, IV/161, 162.

⁴³² Ammâr el-Basrî, *Burhân*, s. 55, 56, 57.

⁴³³ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 132.

⁴³⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 98.

⁴³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, V/98.

⁴³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, V/98.

⁴³⁷ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 92, 94.

1. Baba, kendisine Oğul'un izafesi ile tam oluyorsa, noksandır.⁴³⁸

2. Babalık ilâhî olmanın verdiği bir özellikten zorunlu olarak kaynaklanıyor ise, Oğul ve Rûhu'l-kuds ilâh olamaz. Zira onlarda babalık yoktur.⁴³⁹

3. Hristiyanlar açısından üç uknûm, Tanrı'nın tanrılığından kaynaklanan bir özellik olduğuna ve cevher olmaları bakımından üçü de bir olduğuna göre,⁴⁴⁰ Babaya nispet edilen bir Oğul ve Rûhu'l-kuds gibi, tanrılığı iddia edilen Oğul ve Rûhu'l-kuds için de, başka bir Oğul ve Rûhu'l-kudsün olması aklen zorunludur. Bu durumda ise iddia edilen üçlülük bozulmuş olacak pek çok uknûmun olması gerekecektir.⁴⁴¹

Kâdî Abdulcebbar'ın bu konu paralelinde üzerinde durduğu diğer bir konu da, Hristiyanların, vilâdet yetisi/doğurma/sudur anlamına gelen ve Oğul ile Rûhu'l-kuds'un mebdai olan 'Baba' sözcüğünü zikredip, cevherin bizzat kendisi gibi değerlendirmeleri arasındaki çelişkidir. Zira bu durumda 'Baba', kendisinden sudur edilmesi anlamında cevherin kendisini değil, onun bir sıfatını belirten bir sözcük olmaktadır. Baba ile sıfat anlamı kastedildiği durumda ise, uknûmların nispet edileceği zâtın olmadığı sonucu ortaya çıkmış olur.⁴⁴²

Bâkıllânî de Varrâk gibi, Oğul ve Rûh uknûmlarının, Baba uknûmuna nispetinin imkânını sorgulamıştır. O da, her üç uknûmun cevheri aynı ise, niçin Baba'nın ayrıcalıklı kılındığı sorusunu sorar. Zira Hristiyanlar tarafından Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds, hem varlık hem de kadîm olma ve tanrılık bakımından eşit tutulmaktadır. Bu nedenle Bâkıllânî, ilgili Hristiyan iddialarını delilsiz konuşma olarak nitelemiştir.⁴⁴³

Kâdî Abdülcabbar'ın da Bâkıllânî ile benzer açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Ancak o, konuyu daha çok uknûmların birbirine nispeti bakımından inceleyerek, Oğul'un niçin Rûhu'l-kuds'e veya Rûhu'l-kuds'ün niçin Oğul'a izafe edilmeyip, her ikisinin de Babaya izafe edildiğini sorgulamıştır. Diğer bir ifade ile, üçü birbirine denk cevherin birbirine nispetinde gerekçe nedir? Ayrıca o, üç uknûmdan her birisinin kadîm olması, uknûmluk cevherlerinden kaynaklandığına

⁴³⁸ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 92, 94, 128.

⁴³⁹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 92, 94, 128.

⁴⁴⁰ Ebû Râita, **Sâlûsu'l-Mukaddes**, s. 46 vd.

⁴⁴¹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 92, 94, 128.

⁴⁴² Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/98, 99.

⁴⁴³ Bâkıllânî, **Temhîd**, s. 107.

göre, cevherleri yönüyle aynı olan uknûmlardan biri için geçerli olan tüm şart ve özelliklerin diğerleri için de geçerli olmasının niçin gerekmediğini sorgulamıştır. Bunun sonucunda ise Oğul'un Baba, Baba'nın Oğul, Baba'nın Rûh, Rûh'un aynı zamanda Baba olması kaçınılmazdır.⁴⁴⁴

Kelâmcılara göre Oğul için, kadîmlik ve aynı cevhere sahiplik iddia edildiğine göre ve Baba ile aynı derece Tanrı olduğuna göre, Oğul'a tahsis edilmiş başka bir Oğul'un bulunması da aklen zorunlu olur. Rûh için de durum aynıdır. Bu durum ise, tevhîde aykırı olmakla birlikte, teselsül ile sonuçlanacaktır.⁴⁴⁵

Müslümanlar ile Hristiyanların arasındaki tartışmaların temelinde uknûmların tanrılığının iddiası, üçlü zât olarak görülmesi ve Oğul'un İsa'da tecessüdünün yattığı söylenebilir. Onları bu anlayışa sevk eden başlıca etken ise, Oğul uknûmunun cisimleştiği halde Tanrı'nın bir şahsı olduğunun iddia edilmesidir. İslâm coğrafyasında yaşayan Hristiyanların bir özelliği olarak uknûmları sıfat gibi nitelermeleri, Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında bir etkileşime neden olmuş, sözgelimi bir taraftan Hristiyanlığa tepki olarak Mu'tezile'nin sıfatların gerçekliğini inkar etmesine katkıda bulunurken,⁴⁴⁶ diğer taraftan Hristiyan düşüncesinde, İslâmî sıfat anlayışına benzer, uknûm yorumlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁴⁴⁷ Zira son derece kuvvetli bir İslâm dünyası içinde azınlık bir zümre olan Hristiyanların, İslâm'dan etkilenmemesi mümkün değildir. Müslümanlar mantığı öğrenip bu disiplinlerde ustalaştıkça, hakkında Kur'ân'ın garantisine sahip oldukları Hristiyanî teslîs akidesi üzerindeki sürekli sorgulamaları artarak daha araştırmacı ve daha etken bir hale gelmiş, bu durum karşısında, Hristiyanlar tabii olarak daha esnek ve daha kabul edilebilir yeni ispat yolları arayışına girmişler, aslî inançlarından sapmaksızın, kendilerinin teslîs akidesiyle İslâm'ın sıfatlar akidesini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bu durum onların üç uknûmdan oluşan teslîs felsefelerinin de yeni bir boyut kazanmasına neden olmuştur. Bu nedenle kelâm kaynaklarında, tevhîde aykırılığından hareketle, Hristiyanların teslîs felsefeleri kadar, Nesturî, Ya'kûbî ve

⁴⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/86, 87.

⁴⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/86, 87, 95.

⁴⁴⁶ Vâsıl'ın sıfatların gerçekliğine inananlara muhalefet ederek "ezeli bir mânâ, bir sıfat var kabul eden, iki ilâh kabul etmiştir" iddiasında bulunması Hristiyanları red amaçlıdır (bkz.; Şehristanî, **Milel**, s. 46). Hristiyanların Kutsal Kitapta yer almadığı halde bazı söylemlerinde diğer inançlardan özellikle İslâm'dan istifade ettiğine dair ihtimaller vardır (bkz. Süleyman Toprak, **Ölümden Sonraki Hayat**, Tekin Kitabevi, Konya 2001, s. 65.

⁴⁴⁷ Wolfson, **Kelâm Felsefesine Giriş**, s. 99.

Melkâîlerin, Oğul uknûmunun enkarnasyonu sonucu İsa'nın Tanrılığı konularına da yer verilmiştir.

Hristiyanların uknûmlardan şahıs, şey olarak bahsetmeleri ve ilâhî zâtın değişmeye konu olacak şekilde yorumlanması, Müslüman düşünürler tarafından değerlendirilmiş, bu bağlamda reddiyeler üretilmiştir. Hatta bu tartışmaların yoğunluğu nedeniyle bazı düşünürler, İslâm düşüncesinde çıkan Allah'ın sıfatları ile ilgili tartışmalar ve düşünce yöntemleri konusunda Hristiyan faktörden bahsetmişlerdir.⁴⁴⁸ Sözgelimi Vâsıl ibn Atâ'nın ifadesinde yer alan sıfatlar için kullandığı 'mânâ', 'şey' anlamındadır.⁴⁴⁹ Yunanca 'pragma'nın karşılığı olan 'şey' ise,⁴⁵⁰ Hristiyanlığın teslisindeki Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds'ün her birini ifade için de kullanılmıştır.⁴⁵¹ İbn Hazm'ın da teslîsin üyelerinden 'üç şey' olarak söz ettiği görülmektedir.⁴⁵² Arapça bir sözcük olan 'şey', sözlükte "istek, irâde" anlamlarına gelmektedir.⁴⁵³ Terim olarak ise daha çok nispet edildiği yerin, dış dünyadaki varlığı (var oluş) anlamındadır. Bu bağlamda 'şey', isim değildir. Çünkü her ismin kendisine has bir özelliği/hâssiyeti olmalıdır.⁴⁵⁴ Bu açıklamaları ile onlar, sıfat anlayışına temelde yön veren etkenin Hristiyanlık olduğunu ispatlamaya çalışmaktadırlar.

Bununla birlikte İslâm düşüncesinde Tanrı-âlem ilişkisi ilâhî sıfatlar bağlamında düşünüldüğü için, 'sıfat', 'mana' ve 'şey' terimleri kelâmcılar tarafından birbirinin yerine kullanılmıştır. İlâhî sıfat anlayışına yön veren etken ise, Kur'ân ve icmâdır. Dolayısıyla bazı teologların tartışmaları ifade farklılığına indirgemek için yaptıkları yorumları, İslâm düşüncesinin kaynağı değildir. Nitekim onlar, teslîs'in ikinci ve üçüncü şahıslarını, İslâm düşüncesindeki Allah'ın sıfatları ile ifade etme

⁴⁴⁸ İrfan Abdülhamîd, **İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları**, (çev. Saim Yeprem), İstanbul 1994, s. 238; İlyas Çelebi, "Akidenin Kelamlaşması ve Kelamın Akideleşmesi Süreci Üzerine", **Kelam Araştırmaları Dergisi** 2:1, 2004, ss.23-26.

⁴⁴⁹ John Windrow Sweetman, **Islam and Christian Theology**, A Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions, Lutterworth Press, London 1945. I/232.

⁴⁵⁰ Deborah K. W. Modrak, **Aristotle's Theory of Language and Meaning**, Cambridge University Press 2001, s. 36, Wolfson, **The Philosophy of Kalam**, s. 115.

⁴⁵¹ Wolfson, **The Philosophy of Kalam**, s. 115; Sweetman, **Islam and Christian theology**, I/232 vd.

⁴⁵² İbn Hazm, **Fasl**, I/49.

⁴⁵³ İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, I/103.

⁴⁵⁴ Mâturîdî, **Tevhîd**, (çev. Bekir Topaloğlu), s. 57.

yoluna gitmişlerdir.⁴⁵⁵ Bununla birlikte incelendiğinde, iki akîde sisteminin birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır.

Kelâmcılara göre Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler, uknûmlardan her birine farklı sıfatlar isnat ederek onları zâtlaştırmışlardır. Nitekim onlara göre uknûmların şahs olarak ifade edilmeleri ve her birine farklı sıfatların nispeti, bunun göstergelerinden biridir. Enkarnasyon dogması da, 'şahs'ın sıfat anlamında olmadığını göstermektedir. Nitekim Hristiyanlar, Tanrı'nın Oğlu'ndan, enkarne olması, hastaları iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi, haçta öterek günahlara kefarete olması gibi sıfatlar nispet ederek bahsetmişlerdir. Baba olarak tanımlanan Tanrı'nın da eylemlerinden, Oğul'u sudûr ettirmesi, göndermesi, insanlar üzerinde hüküm vermesi, duaları kabul etmesi şeklinde bahsedilmiştir. Buna bağlı olarak da kelâmcılar, Hristiyanların ifadelerinden, ontolojik üç ayrı Tanrısal faaliyet ve değişime konu olan ilâhî zât algılamışlar, bu durumu cisim olan Mesîh İsa ile Tanrı arasında ontolojik birlik iddiası olarak yorumlamışlardır. Bu bağlamda, her biri farklı eylemlerde bulunan ve farklı misyonlar yüklenen, farklı hususiyetlere sahip, sözgelimi biri doğurulmamış, diğeri doğurulmuş, bir diğeri zuhur eden, Baba yargılayıcı olan, Oğul günahlara kefarete olan, Rûhu'l-kuds aracılık eden gibi üç ayrı Tanrısal faaliyet, tevîdî ortadan kaldıran bir durum olarak kelâm eserlerinde konu edilmiştir.

Diğer bir ayırım da, uknûmların Hristiyanlar tarafından Tanrı'nın mâhiyeti ile ilgili olduğu iddiası ile birlikte onları, Tanrı'nın isimleri gibi yorumlama çabalarıdır. Hâlbuki kelâmcılara göre İslâm düşüncesinde Allah'a nispet edilen isimler, onun mâhiyetini bildirmemektedir. Çünkü gerçekte ne isimler, ne de sıfatlar, nispet edildikleri zâtın mâhiyeti ile ilgili bilgi vermemektedir. Sözgelimi 'âlim' ile 'kâdir' kavramlarının nispet edildikleri zâtı tanımlayacak, mâhiyetini bildirecek bir özellikleri yoktur. Sadece âlim için, mevsûfundan kapalılığın kalkması, kâdir için de nesne ve olayların ona karşı direnmeyip uysallık göstermesi dile getirilmiş olacaktır. Yoksa bunlarla mevsûfun zâtı, öz yapısıyla anlatılmış olmamaktadır.⁴⁵⁶ Hatta ehl-i sünnet kelâmcılarına göre, bu durumda Mu'tezile'nin teşbîh endişesiyle tüm sıfatları

⁴⁵⁵ İbn Hazm, Fasıl, II/53; Şehristânî, **Milel**, s. 221; Gabriel S. Reynolds, **A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu**, s. 226.

⁴⁵⁶ Mâturîdî, **Tevhîd**, (çev. Bekir Topaloğlu), s. 57.

nefyetme yoluna gitmesi de anlamını yitirmektedir. Çünkü sıfatlar mâhiyete dair bilgi vermedikleri için zâtın mâhiyetinde bir teşbîh endişesi yersiz olmaktadır.⁴⁵⁷ Hâlbuki her bir sıfatın zâtlaştırılarak sözgelimi onun zâtının ilim olduğunu söylemek, Hristiyanî görüşe daha çok yakın gözükmetedir. Nitekim Ebu'l-Huzeyl'in, Allah'ın kadîm ve hâdis olmayan bir ilimle, zâtı ile âlim ve ilminin onun zâtı olduğunu dile getirmesine ilişkin tespiti Mu'tezile'nin benimsediği yaklaşımdır.⁴⁵⁸

Dolayısıyla 'şey', 'âlim', 'kâdir' gibi sözcüklerden nispet edildikleri zâtın mâhiyeti anlaşılmamaktadır. 'şey'den var oluş, 'âlim' ve 'kâdir'den ise onun sıfatla nitelendiği anlaşılır. Hâlbuki bir şeye 'cisim' demek veya cisimleştirmek, onun üç boyutundan haber verdiği için mâhiyetle ilgili bir kullanımdır. Çünkü bir şeyin boyutlara ve yönlerle sahip olması, onun sınırlı olduğunu ve yaratılmışlığını gösteren bir durumdur.⁴⁵⁹

Bu nedenle kelâmcılara göre uknûm anlayışı, İslâm düşüncesindeki sıfat anlayışından farklıdır. Söz konusu ayrılık, kelâmcıların, uknûmları iki açıdan değerlendirmesine neden olmuştur. Bunlardan birincisi üç uknûmun zât olarak kabul edilmesi durumunda, tek bir cevherden bahsedilemeyeceği, zira böyle bir durumda, her birinin ayrı cevherinin bulunması gerektiği, ayrıca uknûmların şahıs olarak kabul edilmesinin, Allah'ın zâtının cüzlerden oluştuğu anlamına geldiği, bu özellikte olan bir şeyin ise ancak cisim olabileceğidir.⁴⁶⁰

İkincisi ise uknûmlar, sadece bir sıfattan ibaret varlıklar değil, türemiş olmalarının kabul edilmesi sonucu olarak, bağımsız oldukları bir yönlerinin de bulunmasıdır. Sıfatlar ise bağımsız olamaz. Bu durumda, üç uknûm sıfat olarak değerlendirilemez.⁴⁶¹

Sünnî olsun Mu'tezilî olsun kelâm bilginleri, İslâm düşüncesindeki Tanrı tasavvuru ile Hristiyanlıktaki Tanrı tasavvurunun farklı olduğu sonucuna varmışlardır. Zira Hristiyanlıktaki uknûm anlayışına yakın olduğu iddia edilen Ebû Hâşim'in hâl teorisinde dahi bu mânâlar, Tanrı'nın zâtı ile kâim olan mânâlardır. Hristiyanlıkta ise bu mânâlar, enkarnasyon dogması ile farklı bir boyut kazanmıştır.

⁴⁵⁷ Mâturîdî, **Tevhîd**, (çev. Bekir Topaloğlu), s. 57.

⁴⁵⁸ Hayyât, **İntisâr**, s. 59-60.

⁴⁵⁹ Mâturîdî, **Tevhîd**, (çev. Bekir Topaloğlu), s. 56.

⁴⁶⁰ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 90 vd.; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/104, 105, 106.

⁴⁶¹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 90 vd.; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/104, 105, 106.

Dolayısıyla kelâmcılar, ilk dönemden itibaren, Allah'ın birliği yani tevhîd kavramının, politeizmin reddi, kendi varlığında başka varlıklara muhtaç olmaması, kadîm oluşu ve başka hiçbir şeye benzememesi anlamlarına geldiğinde ittifak halinde olmuşlardır. Bu nedenle onlar, tevhîd ile, teslîs kadar enkarnasyonun da çeliştiğini vurgulamışlardır.

II. BÖLÜM

KELÂM BAĞLAMINDA ENKARNASYON

I. Enkarnasyonun Mâhiyeti

Tecessüd sözcüğünün karşılığı olarak Batı dilinde kullanılan ‘enkarnasyon’, sözlükte “canlanma, vücut bulma, ceset şekline girme, vücûd peyda etme, cesetlenme, somut bir örnek haline gelme” anlamlarındadır ve kristolojik bir terim olarak “Tanrı’nın İsa’da bedenleşmesi yani onun şekline bürünmesi, böylece onun eti, kanı olmasıdır.”¹ Bu bağlamda Nesturî, Ya’kûbî ve Melkâîlerin dolayısıyla da kelâmcıların kullandığı ‘tecessüd’ sözcüğü de aynı anlamdadır. Tecessüd, beden anlamına gelen Arapça ‘cesed’ kökünden türemiş bir sözcüktür ve ‘bedenleşme’ anlamına gelmektedir.² Kullanılan diğer bir terim ‘teennüs’ ise “ayrılamayacak derecede bir araya gelme, hem dem olma, alışkanlık” anlamındadır.³ ‘Hulûl’ “vuku bulma ve bulduğu yer ile birleşip bütünleşme, bir kavmin bir yere inerek orayı kaplaması, geçme, nüfuz etme, girip dahil olma,”⁴ ‘ittihâd’ ise “iki farklı şeyin birleşerek tek şey haline gelmesi, birleşme, birlik üzere âmil olma, birlik”tir.⁵

Enkarnasyon inancına göre, Mesîh yaratılmamış ‘ilâhî kelâm’ olup, zaman içinde Tanrı’nın bedenleşmiş vahyi olarak ortaya çıkmış, Oğul uknûmu (kelâm, parole), Mesîh’te (Christ) bedenleşmiştir. Dolayısıyla enkarnasyon, Tanrı’nın İsa’nın bedeninde vuku bularak onunla bütünleşip tek şey haline gelmesi ve onun şekline bürünerek onda bedenleşmesi yani tecessüd etmesidir. Enkarnasyon, Hristiyanlara göre insanların sadece Tanrı konusunda mutmain olmaları için vuku bulmuştur. Zira onlar ancak böyle bir mutmainlikten sonra kişinin ibadetinde saf bir kalp ve ihlâs ile ona yönelebilmesini mümkün görmektedirler.⁶

Hristiyan inancında enkarnasyon, üç uknûmdan Oğul ile ilgili bir durumdur. Nesturî, Ya’kûbî ve Melkâîlerin enkarnasyon ile ilgili başlıca naklî dayanakları;

¹ Boehme, Jacop, **The Incarnation of Jesus Christ**, Translated from the German by John Rolleston Earle, M.A., Kessinger Publishing 1997, s. 192; Karl Rahner, “Incarnation”, **Encyclopedia of Theology**, ed., Karl Rahner, New York, 1986, s. 693.

² İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, III/120.

³ İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, VI/14.

⁴ İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, XI/163.

⁵ İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, III/70, 449, 450.

⁶ Michel Hayek, **Apologie et Controverses**, s. 15.

“Kelâm başlangıçta var idi ve Kelâm Allah nezdinde idi. Her şey onunla oldu ve olmuş olanlardan hiçbir şey onsuz olmadı. Hayat onda idi ve hayat insanların nuruydu... ve Kelâm beden olup inâyet ve hakikatle dolu olarak aranızda sakin oldu”⁷

“Söz insan olup aramızda yaşadı. Biz de onun yüceliğini Baba'dan gelen lütuf ve gerçeğe dolu olan biricik oğlun yüceliğini gördük”,⁸

“İmdi siz gidip milletleri şakirt edin. Onları baba, oğul ve kutsal ruh adına vaftiz edin”,⁹

“Baba! Senin bende olduğun ve benim sende olduğum gibi onlar da biz de olsunlar. Dünya beni senin gönderdiğine iman etsin”,¹⁰ şeklinde geçen bazı İncil ifadeleri ile Pavlus'un mektuplarıdır.¹¹

Tanrı olan Oğul'un İsa-Mesîh'te bedenleşerek onunla tek şey haline gelmesi anlamına gelen enkarnasyon inancı, Hristiyan dünyasında Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîleri de etkilemiş olan Oğul'un şahsı ile ilgili iki merkezde toplanabilecek önemli tartışmaları gündeme getirmiştir. Birincisi, onun ne kadar Tanrı, ne kadar insan olduğu veya tam bir Tanrı olması ile birlikte onda insanî eksikliklerin bulunup bulunmadığı konusudur. İkincisi ise, onun Tanrı'dan sudûrunun ne şekilde gerçekleştiğidir. Nitekim teologların kelâmcılarla tartışmaları da, çoğunlukla bu iki konu merkezinde şekillenmiştir. Sözelimi İsa-Mesîh, Meryem'den doğduğuna göre Baba'dan sudûru, çocuğun annesinden doğmasına benzer olarak bir nedenden etkinin meydana gelişi gibi mi, yoksa güneşten ışığın, ateşten ısının çıkması gibi gerektiğinde ve kaynağa bağlı olarak ortaya çıkan bir durum mu olduğu tartışma konusu olmuştur? Ayrıca çıkış, bir öncelik ve sonralığı gerektirdiğinden, Oğul için iddia edilen kadîmlik yani ezeliliği iddiası tartışma konusu olmuştur.¹²

Birinci probleme cevap olarak teologlar, kelâmcıların güçlü eleştirilerine maruz kaldıkları için, Oğul'un bedeninde bulunan insanî eksiklikleri birkaç nedenle açıklamaya çalışmıştır.

⁷ Yuhanna 1/1-3, 14.

⁸ Yuhanna 17/14.

⁹ Matta 28/19.

¹⁰ Yuhanna 17/21.

¹¹ I. Timoteosa 3/16; İbranilere 2/15.

¹² H. Sidney Griffith, “Melkites Jacobites and The Christological Controversies In Arabic In Third/Ninth-Century Syria”, s. 9, 10, 50, 51.

İlk olarak, insanlığın günahlarına kefil olduğu için, Oğul'un ete bürünerek dünyaya gelmesinden dolayı, onda insânî eksikliklerin görünmesinin doğal olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre hikmetle ilgilendirilebilen bir mesele, eksiklik ve kusur olmaktan çıkmaktadır. Bir kimsenin başkalarının günahından dolayı, cezayı kendi üzerine alarak, diğer bir kişinin günahına kefil olması, hikmet ile izah edilmelidir. Dolayısıyla ölüm, açlık, susuzluk gibi bedensel eksiklikler, gerçekte öyle olmadığı halde bir hikmetten ötürü vuku bularak, Tanrı'nın tam bir insan şeklinde tezâhür etmesinden kaynaklanan durumlardır. Nitekim “günah, bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi”¹³ ifadesinin de yorumu olarak, Âdem'in günahının neticesi bağlamında enkarnasyonun gerçekleştiği iddia edilmiştir.¹⁴

Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlere göre enkarnasyon, güçlü bir inanç sebebi olarak algılanmalıdır. Nitekim insan doğasının, birtakım eksikliklere mahal olması nedeni ile Tanrı'nın Oğul'unun, bu eksiklikler olmaksızın insan doğasını üslenmiş olması durumunda, Tanrı gerçek bir insan olamayacak ve hayal ürünü olması kaçınılmaz olacaktı. Bu nedenle Tanrı, kendini boş kılarak (yüceliğinden soyunarak) bir kul şeklini almış ve insan benzeyişinde doğmuştur. Onlara göre insan biçimine bürünmüş olarak, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğmiştir.¹⁵

Enkarnasyonun iddia edilen hikmetlerinden birisi de Tanrı'nın, İnsana, zaaf ve eksikliklerine karşı cesur bir şekilde dayanmak için bir örnek oluşturmuş olmasıdır. Dolayısıyla üç gruba göre de enkarnasyon, Tanrı'nın insanlar için kendini fedâ etmesini yani fedakarlığını, müşahhaslaşması ve insan bedeninde cisimleşmesi nedeni ile inancın yakîninde artmaya sebep olmasını ve hayatın zorlukları karşısında sabrı ve katlanmayı ifade etmektedir. Bu nedenle Hristiyanlara göre tüm insânî zaâf ve eksikliklerine rağmen İsa, Tanrı'dır.

Enkarnasyonun neden olduğu Oğul'un Baba'dan sudûr etmesi ve onunla eşdeğer Tanrı olması problemine gelince, Tanrı olan Oğul'un, Baba'dan farklı olup olmadığı Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâî teologlar arasında da tartışma konusu olmuş ve bu durum onların birbirinden farklı enkarnasyon inançlarına sahip olmalarına neden olmuştur. Nitekim Mâturîdî'nin de açıkladığı üzere, Hristiyanlar enkarnasyon konusunda birbirinden farklı düşünmektedirler. Sözgelimi Nesturîlerden olduğu

¹³ Romalılara Mektup 5/12.

¹⁴ Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 22, 23, 24.

¹⁵ Filipililere Mektup 2/7.

anlaşılan bir grup, Hz. İsa'nın biri, yaratılmış, insanların ruhuna benzeyen nâsûtî; diğeri ise kadîm, bedende bulunan ve Allah'tan bir cüz olan lâhûtî olmak üzere iki ruhunun bulunduğunu benimseyerek, ulûhiyetin Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds'ten oluştuğunu iddia ederken, Ya'kûbî oldukları anlaşılan diğeri bir grup ise, Allah'tan olan cüz'ün değil, Mesih'teki ruhun Tanrı olduğunu ileri sürmüştür. Onlardan bir kısmına göre bu durum, bir şeyin diğeri bir şey içinde bulunması (zarf-mazrûf) şeklinde izah edilirken, diğeri bir kısım tarafından ise tedâhül olmaksızın ruhun bedende tasarrufta bulunması şeklinde olduğu iddia edilmiştir. Melkâîlerden olduğu anlaşılan bir başka grup ise, Allah'tan bir cüz'ün Mesîh'e ulaştığını, diğeri bir cüzün de (nâsûtî) Mesih'ten ayrıldığını iddia etmiştir.¹⁶

Kelâmcıların enkarnasyon ile ilgili naklettikleri bilgilerden birisi de, her üç grubun da tecessüdün, cevherlerin birleşmesi veya karışımı ya da intikâli yoluyla olmadığını iddia etmeleri olmuştur. Tecessüd, tek beden olmadan ibarettir. Sözelimi, ateşe sokulan ve kor haline gelen demir yada kömüre nasıl ateş denilebiliyorsa, Mesîh de Tanrı'dır. Zira Tanrı, onunla bedenleşmiştir. Nesturîlere göre ise onda bedenleşmiştir.¹⁷

Oğul, Kutsal mâhiyetin başka bir tasavvuru olduğu için bir şahıstır. Nitekim Oğul, diğeri bir şahıs, diğeri bir hypostasistir. Bu bağlamda her üç gruba göre de, İsa-Mesih, bir peygamber değil, Tanrı'dır. Ancak İsa'da bulunan lâhutîlik konusunda söz konusu üç ekolün birbirinden farklı düşünceleri de vardır.

A. Nesturîlerde Enkarnasyon

Nesturîler, Mesîh'in aynı anda hem ilâh hem de insan karışımı, yine aynı anda hem kutsanmış hem de kutsayıcı olduğuna inanmışlardır. Bu nedenle Nesturîlere göre Mesîh, aynı anda iki cevhere (uknûma veya tabiata) sahiptir. Bazıları bunu uknûm, bazıları cevher, bazıları ise tabiat olarak ifade etse de, anlamca farklı bir mana kastedilmemektedir.¹⁸ Ancak onda iki değil, tek istek (meşîet) vardır. Onda bulunan iki cevherden birisi, kadîm olan kelime, diğeri Meryem'den doğma insanlık yönüdür.¹⁹

¹⁶ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 332 (266).

¹⁷ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 68; Nâşî Ekber, *Kitabu'l-Evsat fi'l-Makalat*, s. 77.

¹⁸ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 72.

¹⁹ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 72.

Ya'kûbîler gibi Nesturîlere göre de Tanrı, Baba, Oğul, Rûhu'l-kuds olmak üzere üç uknûmdan ibarettir.²⁰ Ezelf Oğul uknûmu Meryem'e inmiştir. Bu durum Nesturîlerden bazılarına göre sadece Oğul uknûmuna mahsus olan bir özellik iken, bazısına göre de onun uknûmluğu haricinde bir özellikten kaynaklanmıştır.²¹

Nestûrileri diğerlerinden ayrı kılan bir farklılıkları, enkarnasyon neticesinde Mesîh'te iki şahsiyet oluştuğunu söylemeleridir. Mesîh'in lâhûtî (ilâhî) yönü bir şahıs, nâsûtî (insânî) yönü diğer bir şahıstır. Onlar bu görüşlerinde başlangıçta diyofizit olan Melkâîlerle aynı görünseler de, Mesîh'in irâdesinin tekliği hususunda onlardan ayrılmışlardır. Nesturîlerin bu iddialarıyla Melkâîlerden ayrıldıklarına işaret eden Kâdî Abdulcebbar,²² Nesturî'lerce Mesîh'te bulunan nâsûtî yönün artma ve eksilmeye konu olabileceğini, zira bu yönün, insânî olduğuna inandıklarını belirtmiştir. İsa'da bulunan diğer lâhûtî tabiat ise, bu ve benzeri sıfatlara mahal olamaz. Bu nedenle iki farklı cevher, tek bir şahıs sayılamaz. Dolayısıyla Mesîh, ilâh ve insandır. Meryem, insan olan Mesîh'i doğurmuştur.²³ Bu nedenle Mesîh'te vuku bulan yeme, içme gibi insânî bir takım özellikler, onun bu tabiatı ile ilgili bir durumdur.²⁴

Nestûrîlere göre Kelime'nin İsa'nın cesedi ile birleşmesi, Melkâiyye'nin dediği gibi uyuşma ve zırhlanma/îmtizâc ve hulûl yoluyla değil, aksine güneşin pencereye veya bardağa yansması örneği, onlara göre enkarnasyonu anlamak için daha iyi bir örnektir.²⁵

İsa'nın çarmıha gerilmesi ve öldürülmesine gelince, Nesturîlere göre bunlar, onun sadece nâsûtî yönünde vuku bulmuştur. Zira ilâhî yönünün asılması veya öldürülmesi düşünülemez.²⁶

²⁰ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 70.

²¹ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu Usûli'l-Hamse**, s. 292.

²² Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu Usûli'l-Hamse**, s. 292.

²³ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, 5/82,83; İbn Teymiye, **Cevâbu's-Sahîh**, 2/316.

²⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu Usûli'l-Hamse**, s. 292.

²⁵ Şehristanî, **Milel**, s. 224.

²⁶ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 74.

B. Ya'kûbîlerde Enkarnasyon

Ya'kûbîler, Nesturîlerden farklı olarak İsa'da tek bir tabiatın bulunduğunu ve onun Tanrı'nın bizzat kendisi olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre de başlangıçta Hz. İsa'da ilâhî ve beşerî iki tabiat mevcuttur. Ancak ilâhî tabiat, beşeriyete tamamen hakim olmuş ve onda sadece lâhûtî yön kalmıştır. Bu nedenle Mesîh, onlara göre Oğul uknûmu olarak Tanrı'nın bizzat kendisidir. Bu açıdan Meryem, insan değil Tanrı doğurandır.²⁷ Onlar, Tanrı'nın insanlaşmasını, onun insanlığa merhameti ve şefkati ile yorumlamışlardır.

Ya'kûbîlerin çoğu, enkarnasyonu iki cevherin tek cevher olması ile açıklamıştır. Diğer bir ifadeyle, muhdes olan insan uknûmu ile kelime uknûmu birleşmiş ve tek cevher haline gelmiştir.²⁸ Varrâk Ya'kûbîlere ait bu görüşü açıklarken 'çoğu' ifadesini özellikle kullandığını, zira enkarnasyon konusunda farklı düşünen Ya'kûbî sınıflar da olduğunu belirtmektedir.²⁹ Sözgelimi ona göre Mârûnîler, Ulyânîler, Aryûsîler de Ya'kûbîlerin kısımlarındandır. Ancak bunlar sayı bakımından Nesturî Melkâî ve Ya'kûbîlerin çoğu ile kastedilen grubun sahip olduğu ortak görüş kadar büyük bir hacme sahip değildir.³⁰ Bu bağlamda Varrâk, dönemin diğer kelâmcıları gibi, eserlerinde 'Ya'kûbîler' olarak zikrettiği kişiler ile ilgili olarak, bu büyük çoğunluğu kastetmiş olduğunu belirtmiştir.³¹

Nâşî Ekber, Ya'kûbîlerin, tıpkı üç uknûm hakkında olduğu gibi, Mesîh ile Oğul arasında da cevhersel birliğe inandıklarını nakletmiştir. Dolayısıyla Mesîh, Oğul uknûmu kadar, Tanrı, Kelime ve İsa'dır. Onun asılması ve ölmesi, insanların günahlarına bir bedel olarak vuku bulmuştur.³² Varrâk'a göre bu açıdan Nesturîler ile Ya'kûbîler, Melkâîlere nispetle birbirlerine daha yakındırlar.³³ Zira Ya'kûbîlere göre de, Mesîh'in insanlık ve Tanrılık olmak üzere başlangıçta iki cevheri varken, ittihâd ve tecessüd ile tek cevher haline gelmiştir. Bu nedenle Mesîh, tek tabiat, tek uknûm ve tek irâdedir. Onlar da bu durumu ateşe atılıp tamamen kor haline gelen kömür

²⁷ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 72; Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 96, 145, 146.

²⁸ Ebû Râita, *Sâlûsu'l-Mukaddes*, s. 64 vd.

²⁹ Varrâk, *er-Redd ale'l-İttihâd el-Cüz'ü's-Sânî min Kitâbi'r-Redd ale's-Selâsi Fırak mine'n-Nasârâ*, ed. David Thomas, Cambridge Universty Press, Cambridge 2002, s. 88.

³⁰ Varrâk, *Redd ale'l-İttihâd*, s. 88.

³¹ Varrâk, *Redd ale'l-İttihâd*, s. 90.

³² Nâşî Ekber, *Kitâbu'l-Evsat fi'l-Makâlât*, s. 80.

³³ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 72, 74.

parçası ile örneklendirmeyi uygun bulmuşlardır. Ancak bu konuda Varrâk'ın dikkat çektiği hususlardan birisi, Ya'kûbîlerin İlâh'ın insan değil, insanın İlâh olduğuna inanmalarındır. Nitekim kömür ateşe atılır ve 'kömür ateş oldu' denilir ancak 'ateş kömür oldu' denilemez.³⁴ Dolayısıyla Mesîh, tek uknûm, tek irâde ve tek cevherdir. Zira Mesîh iki cevher veya tabiata sahip olsaydı, Oğul uknûmu ile birleştikten sonra da ikilikten ayrılmazdı.³⁵

Varrâk ve Kâdî Abdulcebbar, yukarıda verilen enkarnasyon inancının Ya'kûbîlerin çoğunluğuna ait olması ile birlikte, hepsinin aynı görüşte olmadıklarını belirtmiştir. Nitekim eserlerinde Ya'kûbîlerin görüşlerini açıklamaları esnasında “onlardan çoğunluğunun inandığı üzere...; onlardan bir kısmına göre...” gibi ifadelerle yer vermişlerdir. Kâdî Abdulcebbar'a göre Ya'kûbîlerin çoğunun inancı, Mesîh'in başlangıçta insanlık ve Tanrılık olmak üzere iki cevhere sahip iken, daha sonra sadece ilâhî yönünün onda hâkim olduğudur. Böylece o tek uknûm yani Oğul uknûmunu ifade etmektedir. Çarmıh ve öldürölme, Tanrı olan Mesîh'te vuku bulmuştur. Ya'kûbîlerden bir kısmına göre ise Mesîh, bir yönüyle tek, kadîm cevherdir. Diğer yönüyle ise doğurulmuş bir insandır. Birinci açıdan o, ölmemiş, acı çekmemiştir. Diğer açıdan ise o, bir insan olarak asılmış ve ölmüştür. Buradaki ölüm, asılma, acı çekme yakîn olarak değil haylûlet/tevehhüm üzere gerçekleşmiştir. Zira onun birleştiği cevher, latîf bir cevherdir. Bu nedenle acı çekmeye konu olamaz. Dolayısıyla Kâdî'ye göre Ya'kûbîlerin bir kısmı, 'Mesîh Tanrı'dır' şeklinde düşünürken; diğer bir kısmına göre, 'Tanrı, insanlık ile ortaya çıkmıştır'. Mesîh'in insanlığı ise Tanrı'nın mazharı (tezâhür ettiği mahal) olmuştur.³⁶

Yâ'kûbîlere göre tecessüd, bir cüz'ün hulûlü veya bir sıfat hükmünde olan kelimenin birleşmesi yoluyla değil, bizzat aynısı olarak gerçekleşmiştir. Bu nedenle onlara göre Mesîh, tek cevher, tek esastır. Bununla beraber başlangıçta iki cevherdendir. Bu bağlamda kelime, insan-ı küllî ile değil, bir insan-ı cüz'î, yani bir şahıs ile tamamen birleşmiştir.³⁷

³⁴ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 74; Şehristânî, **Milel**, s. 226, 227.

³⁵ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72, 74; Ebû Râita, **Sâlûsu'l-Mukaddes**, s. 64 vd.

³⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/84.

³⁷ Ebû Râita, **Sâlûsu'l-Mukaddes**, s. 21, 29 vd; Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 68; Şehristânî, **Milel**, s. 220, 226, 227.

Tanrı'nın çarmıha gerilmesi ve öldürülmesi, Mesîh'in iki cevherin birleşmesinden oluşan tek cevherinde vuku bulması ile gerçekleşmiştir. Onlara göre, Nesturîlerin yaptığı gibi bu hadiseleri sadece Mesîh'in insânî yönüne hasretmek, aslı iman konusuna zarar veren bir yargıdır.³⁸ Mesîh'in çarmıha gerilmesi ve asılması, onun ilâhlığına zarar vermez. Zira bu eylemler insanlığın kurtuluşu için, onun tamamen ete ve kemiğe bürünmesi ile vukû bulmuştur.³⁹

C. Melkâîlerde Enkarnasyon

Melkâîlere göre Mesîh, Tanrı olan Kelime ya da Oğul uknûmunun kendisinde tecessüd etmesi neticesinde ilâhî tabiata sahip olmuştur. Bunun neticesinde İsa'da insanlığı ile birlikte, bölünmeyen ayrılmayan ve birbirine karışmayan iki irâde ve iki tabiat oluşmuştur. Mesîh'ten sâdır olan tüm insânî eylemler onun nâsûtî yönüyle, diğer eylemleri ise lâhûtî yönüyle ilgilidir.⁴⁰

Melkâîler, Mesîh'te iki cevher ve iki irâde olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak o, tek uknûm ve tek tabiata sahiptir. Dolayısıyla Nesturîlere göre uknûmluk ile cevher olma aynı anlamı ifade etmekte iken, Melkâîlere göre farklı anlamlardadır. Onlara göre iki cevhere sahip olan bir şeyin tek şahsiyete sahip olması arasında tenâkuz yoktur. Melkâîlere göre Mesîh'te bulunan iki cevherden birisi kadîm olan kelime iken, diğeri ise Nesturîlerin aksine cüz'î değil küllî insanlıktır. Küllî olanların dış dünyada varlıkları olmadığı için, onlar bir cevher yani hypostasis değildir.⁴¹ Bu nedenle dış dünyada varlığa sahip tek gerçeklik, Mesîh'in, tek uknûm olan kadîm kelimedenden ibaret yönüdür.⁴² Bu bağlamda "İsâ öldü" denildiği zaman, ilâhîliği değil insânî tabiatında temsîlî gerçekleşen ölümü kastedilmektedir.⁴³

Melkâîlere göre Mesîh'in uknumluğunun muhdes olduğu söylenemez. Zira muhdes uknûmluk, ancak küllî değil cüz'î olan yani seçilmiş özel bir insan ile birleşmesi durumunda söz konusu olabilir.⁴⁴ Bu bağlamda Mesîh'te bulunan küllî

³⁸ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 74.

³⁹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 74, 76.

⁴⁰ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72; Theodor Ebû Kurra, **Meymer: fî Vücûdu'l-Hâlık ve'd-Dîni'l-Kavîm**, s. 67.

⁴¹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 74; David Thomas, **Anti-Christian Polemic in Early Islam**, s. 75.

⁴² Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72.

⁴³ Ebû Kurra, **Meymer fî Vücûdu'l-Hâlık**, s. 71.

⁴⁴ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72.

insanlık, uknûm değildir. Çünkü küllî olması, onun ‘şahs’ olmadığı, dolayısıyla dış dünyada (hâricte) somut bir varlığının olmadığı anlamına gelmektedir. Bu nedenle Mesîh’te, uknûm ve ilâhlığa konu olan yön, onun Kelime yada Oğul'luk tarafıdır. Onlar bu düşüncelerini, “Mesîh, iki cevheri ve iki irâdesi olan tek uknûmdur” sözleriyle ifade etmişlerdir.⁴⁵

Kelâmcıların söz konusu inanç ile ilgili atıflarda bulunurken bazen farklı kavramlar ile açıklamalar yaptıkları gözlemlenmiştir. Sözelimi Nâşî Ekber bu konuda tabiat yerine ‘meserret’ ifadesini kullanırken, Kâdî Abdulcebbar ise Varrâk gibi ‘cevher’ kavramlarını kullanmıştır. Ancak söz konusu ifadeler, bütünlüğü bağlamında ele alındığında, kastedilen anlamların aynı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Melkâîlere göre Mesîh’in iki cevhere sahip oluşu, onun kelime ile birleştiği âna tekabül etmektedir. Ancak uknûmluğu bakımından o, her zaman tek Oğul uknûmunu temsil eder.⁴⁶ Nâşî Ekber’in naklettiği üzere, Melkâîler her iki cevherin de kadîm olduğuna inanırlar.⁴⁷ Ancak Kâdî, bazı Melkâîlerin nâsûtî cevherin muhdes, lâhûtî cevherin ise kadîm olduğuna inandığını kaydetmiştir.⁴⁸

Melkâîler, Mesîh’in bir uknûm ve iki irâde olduğuna inanmaları nedeniyle Nesturîlerden ayrılmıştır. Ayrıca ondaki irâdeler, iki tam irâdedir. Tanrı olan ezeli Oğul, Meryem’e inmiş ve Mesîh’te tecessüd etmiştir. Mesîh, sureti bakımından diğer insanlar gibidir. Ancak o, insan değil insanlık olduğu için küllî anlamda tam bir akıl, marifet ve ilimle donatılmıştır. Yani her yönüyle tam bir insanlık cevherine sahip üstün bir şahıstır. Lâhûtî yönüyle, Baba uknûmuyla aynı derecede Tanrı’dır. Üstün insan yönüyle ise Hz. İbrâhim gibidir. Ancak Lâhûtî yönüyle tektir ve bu özelliği ile diğer peygamberlerden ayrılır.⁴⁹ Çarmıh hadisesi, iki tabiatlı olan tek şahısta vuku bulmuştur. Tanrı, asla ölmez ve acı çekmez. Ölen ve acı çeken ise onun ete ve kemiğe bürünen yönüdür.⁵⁰ Onlar, uknûmların sayısının üçü geçeceği endişesiyle, Mesîhte’ki iki özellik için ‘iki uknûm/şahıs’ ifadesini kullanmaktan kaçınmışlardır.⁵¹

⁴⁵ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72.

⁴⁶ Nâşî el-Ekber, **Kitabu'l-Evsat fi'l-Makâlât**, s. 79.

⁴⁷ Nâşî el-Ekber, **Kitabu'l-Evsat fi'l-Makâlât**, s. 79.

⁴⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî** V/83.

⁴⁹ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdıl**, s. 29; Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72; İbn Teymiye, **Cevâbu's-Sahîh**, II/315.

⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/84; Ebû Kurra, **Meymer fi Vücûdu'l-Hâlık**, s. 71 vd.

⁵¹ İbn Teymiye, **Cevâbu's-Sahîh**, II/315

Zira Kelimenin Mesîh ile birleşmesi, ikiyi bir yapan cinsten bir birleşmedir. Kelime ve birleştiği nâsûtî cevher artık tek şey olmuştur. Böylece Oğul uknûmunda teklik/tevhîd vuku bulmuştur.⁵² Onun birleştiği nâsûtî cevher her yönüyle kemal sıfatlara sahip tam bir insanlıktır. Bu nedenle Melkâîler, Mesîh ile birleşmesinden sonra Oğul uknûmu da dâhil olmak üzere üç uknûma sahip olan ilâhî cevhere kuşatıcı cevher anlamında “cevher-i câmi” veya “cevher-i âmm” adını vermişlerdir.⁵³ Kâdî’nin bu konudaki açıklamalarında Melkâî olan Yuhanna ed-Dımışkî’nin öğrencisi Ebû Kurra’ya nispet ettiği bir ifadesinde, onların Tanrı’yı her şeyin üstünde tuttuklarını bu nedenle onun kendi cevherinden başka bir şeyle birleşemeyeceğini, bu açıdan ancak Mesîh’in onun cevherinden bir pay taşıması durumunda tecessüdün gerçekleşmesinden bahsedilebileceğini açıklamıştır. Zira onlar, iki şeyin birleşebilmesi için, her ikisinin de, ya aynı cevhere sahip olmaları, ya da birinin diğerinden daha özel bir cevher (cevher-i hass) olmasının gerektiğine inanmaktadırlar. Mesîh, lâhûtî yönüyle Baba’dan daha özel cevher olamayacağına göre, cevherliği bakımından ona eşit olmalıdır.⁵⁴ Dolayısıyla Mesîh’te bulunan Oğul uknûmu, Tanrı olması bakımından Baba ile de aynı derecededir. Bu nedenle Varrâk, “niçin Baba’nın babalık şahsiyeti oluyor da, onunla aynı derecede Tanrı olan Oğul’da böyle bir şahsiyete imkân tanınmıyor?” şeklinde bir soru ile Hıristiyanları ilzâm etmektedir.⁵⁵

Mesîh İsa’nın çarmıha gerilmesi ve öldürülmesine gelince, Melkâîlere göre bunlar, Ya’kûbîler gibi ilâh olan Mesîh’te vuku bulmuştur. Zira ondaki insanlığın küllî olması nedeni ile zaten insanî yönünün Mesîh’te somut bir varlığından bahsedilemeyecektir. Bu durumda çarmıha gerilen ve öldürülen, tek uknûm olan Mesih’tir.⁵⁶ Onlara göre bu durum, ilâh olan Mesîh’e herhangi bir zarar getirmez. Zira bu, Tanrı’nın kendi isteğidir. Eğer onun isteği dışında vuku bulsaydı, ancak bu durumda onun gerçek bir ilâh olmaması lazım gelirdi.⁵⁷

Ebû Kurra, “Mesih’in şahsiyeti bir beden ve ruhtan oluşmaktadır; beden ve ruhun ayrılışının bir şahıs olarak Mesih’in ortadan kalkması anlamına gelir” diyerek

⁵² Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 98; Ebû Kurra, *Meymer fî Vücûdu'l-Hâlık*, s. 67.

⁵³ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 72, 74, 94; Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 92.

⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî* V/144, 145.

⁵⁵ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 126.

⁵⁶ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 74.

⁵⁷ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 74.

Mesih'in tanrısallığına itiraz eden Müslümanlara, var olduğuna ve ölümden bile var olmaya devam ettiğine inandığı Mesih'in tanrısallık hypostatik birliğini iddia ederek cevap vermeye çalışmıştır.⁵⁸ Sözelimi bir Müslüman, “eğer Mesih irâdî olarak öldü derse, o zaman Hristiyanlar, Tanrı'nın irâdesinin gerçekleşmesine katkıda bulunmalarından dolayı Yahudilere teşekkür etmelidirler. Çünkü gerçekleşen her şey, O'nun irâdesine göredir” şeklindeki itirazına Theodor, “Kafirlere karşı kutsal savaşta ölen herkesin, cennete gideceği sizin bir inancınız olduğuna göre, siz de, kardeşlerinizden bu kadar çok kişiyi öldürdükleri için Bizanslılara teşekkür etmelisiniz”⁵⁹ şeklinde cevap vermiştir.

İslâmî kaynaklarda yer verilen diğer bir enkarnasyon inancı da Aryûsîler (Arianism) ve Mârûnîlere ait olan inançlardır.

Aryûsîler, Milattan sonra 250-336 yılları arasında yaşamış Arius adlı rahibe tabî olan ve görüşleri İznik konsilinde mahkum edilen kişilerdir. Arius'a göre Mesîh ve Rûhu'l-kuds Tanrı değildir. Mesîh sadece bir peygamber ve kelimedir. Tecessüdün aslı yoktur. Oğul ifadesi, onun şerefini ve Tanrı'ya yakınlığını bildirmek için mecâzî anlamda kullanılmış, ancak zamanla gerçek anlamdaymış gibi algılanarak enkarnasyon gibi zorlama tevillere başvurulmuştur.⁶⁰ Varrâk Arius'un bu görüşlerine, aynı dönemlerde yaşamış olan Antakya patriği Photinus ve Samosata'lı Paul (Semsâtî veya Şemşâtî)'nin de katıldığını nakletmiştir.⁶¹

Ebû Kurra'ya göre ise Arius, Mesîh ve Tanrı arasında tabiat farklılığını iddia etmekle şirke düşmüştür.⁶² Semsâtî'nin konumu da Arius'dan farklı değildir.⁶³ Nestorius'da Mesîh'te iki tabiat olduğunu kabul etmekle şirke düşenlerdendir.⁶⁴ Ebû Kurra'ya göre Mesîhin Oğul olarak ölümünü kabul eden Ya'kûbîler de, ondaki insanî tabiat yönüyle olduğunu belirten Nesturîler de hata etmektedirler.⁶⁵ Hâlbuki onun ölümü bir sır ve gizemdir ve Nestorius ile diğerleri, enkarnasyondaki bu sırrı

⁵⁸ Theodor Ebû Kurra, Opuscula 1583-1584'den naklen John Meyendorff, “Bizans'ın İslâm Anlayışı”, s. 30, 31; Ebû Kurra, **Meymer fî Vücûdu'l-Hâlık**, s. 71 vd..

⁵⁹ Theodor Ebû Kurra, Opuscula 1529A'dan naklen John Meyendorff, “Bizans'ın İslâm Anlayışı”, s. 31.

⁶⁰ Nâşî Ekber, **Kitabu'l-Evsat fî'l-Makâlât**, s. 82, 83; İbn Teymiye, **Cevâbu's-Sahîh**, II/314; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 165.

⁶¹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, 2/40, 55.

⁶² Theodor Ebû Kurra, **Meymer: fî Mevti'l-Mesîh**, s. 49.

⁶³ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: fî Mevti'l-Mesîh**, s. 49, 50.

⁶⁴ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: fî Mevti'l-Mesîh**, s. 50.

⁶⁵ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: fî Mevti'l-Mesîh**, s. 51.

anlamaktan aciz kalmıştır.⁶⁶ Eğer Nesturîlerin dediği gibi Mesîh'in ölümü sadece onun insanî tabiatında gerçekleşmiş olsa, onun için 'öldü ama gerçekte ölmedi' demeleri doğru olacaktır. Bu ise tam bir çelişkidir.⁶⁷

Ebû Kurra'ya göre Mesîh'in ölümü, Tanrı-insanlığı oluşturan bütün elementlerin birleştirici faktörü olan, var olup, ölümden bile var olmaya devam eden, Mesih'in cevhersel birliğine dayalı, insanlara olan sevgisini kendisini feda etmesi yoluyla göstermesinden ibarettir. Mesih'in bedeninin mezarda bozulmadan kalmasının sebebi budur.⁶⁸ Ona göre Mesîh'in ölümü ile yapılan itirazlar, Kelime/Mesîh'in insan olması durumunda doğru olabilirdi. Ancak o Tanrı olduğu için ruhunun cesedinden ayrılması düşünülemez.⁶⁹

Tecessüd kavramındaki mecâzî anlam bağlamında kelâmcıların değindiği diğer bir enkarnasyon inancı da Mârûnîlere ait olan görüştür. Onlara göre Mesîh, iki cevher fakat tek uknûm ve tek irâdedir. İnsanlığın günahlardan kurtuluşu için çarmıha gerilen Mesîh, onlara göre bizzat Tanrıdır. Mârûnîlerden bir kısmı uknûmlardan biri olan Oğul ya da kelimenin Mesîh'te iç içe girme/tedâhül yoluyla birleştiği iddiasındadır. Onlar Mesîh'in doğumu esnasında kelimenin Mesîh ile birleşimini okun havada, suyun olukta akışı ile örneklendirmişlerdir. Onlardan büyük bir kısmı Mesîh'e inançları bakımından Melkâîler gibi, onun iki irâde değil de tek irâde sahibi olduğu iddialarında da Nesturîler gibidir.⁷⁰ Fakat Mârûnîlerden bazılarının, Tanrı'nın tek olduğunu ve onun her şeyin aslı ve ilk sebebi olduğu için 'Baba' sözcüğü ile ifade edildiğini, Tanrı'nın kelimesi ve oğlu olan Mesîh'in ise onun kulu olduğunu ve Tanrıya yakınlığından dolayı ona mecâzen 'oğlu' dendiğini kabul ettiği nakledilmiştir.⁷¹

Netice olarak Ebû Ali Cubbâî'nin de belirttiği gibi, tecessüd, hulûl ve ittihâd konusunda Hıristiyan gruplar, farklı görüşlere sahiptirler. Onların bu farklılığı ise daha çok Mesîh'in mâhiyeti konusunda kendini göstermektedir. Sözgelimi, bu farklılıklar, Mesîh'in, cismi ile beraber kelime oluşu veya sadece kelimedenden ibaretliği

⁶⁶ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: fî Mevti'l-Mesîh**, s. 52.

⁶⁷ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: fî Mevti'l-Mesîh**, s. 59 vd.

⁶⁸ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: fî Mevti'l-Mesîh**, s. 60 vd.

⁶⁹ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: fî Mevti'l-Mesîh**, s. 65 vd.

⁷⁰ Nâşî Ekber, **Kitabu'l-Evsat fî'l-Makâlât**, s. 81.

⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/84, 85; Mes'udî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (ö. 345/956), **et-Tenbîh ve'l-İşrâf**, Dâr ve Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut 1981, s. 153, 154.

yada onun, ebedî kelime olması ile birlikte, Meryem'den doğduğu yönü itibarıyla muhdes bir bedenden müteşekkil olması şeklinde ifade edilebilir.⁷²

II. Kelâmcıların Enkarnasyona Yaklaşımları

İlk dönem kelâmcıları, genelde Yakubîler, Nesturîler ve Melkâîler şeklinde gruplandırılan üç Hristiyan mezhebin, özelde ise yeri geldikçe farklı Hristiyan grupların enkarnasyon inançları üzerinde durmuşlardır. Onlar, metot olarak önce üç Hristiyan mezhebin enkarnasyon konusundaki görüşlerinin tespitine ve doktrinel farklılıkların belirlenmesine çalışmışlar, daha sonra da ilâhî ve beşerî özelliklerin birleşemeyeceği ve bir arada bulunmasının imkânsızlığı üzerinde durarak enkarnasyonun makuliyetini sorgulamışlardır.

Kelâm, Mesîh İsa'nın hudûsunu ispat etmiş tevhîd için bunun zorunluluğunu vurgulamıştır. Tevhîd inancının genel geçerliliği sebebiyle, nasslarda aksi yönde anlaşılabilecek ifadelerin dahi, Allah'ın aşkınlığına zarar vermeyecek şekilde yorumlanması gerektiğini belirtmiştir. Hatta bu konuda sadece Hristiyanlar değil, bazı galî Müslüman fırkalar dahi ilzâm edilmiştir. Sözgelimi Hristiyanların Tanrı'yı Mesîh İsa'da tecessüm ettirmeleri gibi, Kerrâmiyye ve Haşeviyye'den bazıları da, Allah'ın mütehayyiz olduğunu ve üstte bulunduğunu iddia etmişlerdir. Allah'ın belirli bir cihette yer aldığını ileri sürmek ise, O'nun cisimlerle aynı düzeyde bulunduğunu benimsemek anlamına geleceği için, ya o cisimlerin ya da cisimlerin bir kısmının ölçülerine denk olacak veya o şeyin bir kısmı cisimlerin bir kısmına denk düşecektir. Şu halde ilâhın ölçülmesi/takdiri ve bölünmesi/teb'îdi ihtimal dâhiline girer ki, bu nitelikte olan başkasına muhtaç ve sınırlı olacağı için ilâh olamaz.⁷³

Varrâk, Hristiyanların söz konusu her üç grubunun da enkarnasyon yani Tanrı'nın insanda bedenleşmesinde ittifak ettiklerini belirtmiştir. Yine onların hepsi, bu birleşmenin/ittihâdın mesîh'ten, Mesîh iken sadır olan hâdis bir eylem olduğu konusunda da birleşmişlerdir. Onların ihtilafa düştükleri konu ise, bu fiilin mahiyeti ve nasıl meydana gelerek iki şeyin tek olduğu konusudur. Bazıları bunu 'imtizâc' ve

⁷² Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/80.

⁷³ Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 166; Mâturîdî, **Tevhîd**, (çev. Bekir Topaloğlu), s. 36 vd.

‘ihtilât’ ile açıklarken, diğer bir kısmı, mesîhi ‘heykel’ ve ‘mahal/yer’ olmakla nitelemiştir. Başka bir grup Hristiyan ise, bu durumu zırhlama olarak beyan etmiştir. Bu bağlamda getirilen örneklemelerde farklı olmuştur. Sözgelimi bir kısmı birleşmeyi/ittihâdı yüzükteki nakşın yüzük ile bütünleşmesi ile; diğer bir kısmı aynada görülen insan sureti örneğiyle açıklamışlardır. Bazen de enkarnasyon, ‘kelimenin insanla bir olması’ şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁴

Kelâmcılara göre ihtilât ve imtizâc, ancak cisimlerde düşünülebilen bir özelliktir. Hristiyanların dâhi, Oğul uknûmunun cisim olmadığını ve basit cevher oluşunu savunmaları, onların bu gerçeği kabul ettiklerini göstermektedir. Bunun için onlar imtizâc/ihtilât hakkında yorumdan ziyade, enkarnasyonun mahiyetini gizem olarak kabul etmeyi tercih etmişlerdir. Zira bu şekilde bir ittihâd hadisesinde iki şeyin karışımı ile bir fazlalaşma olacaktır. Bu ise Tanrı için düşünülemez. Bu nedenle onlar, enkarnasyon yorumlarında Oğul'un mekan ve beden ile sınırlanamayacağını belirterek, birleşmeyi insanlık ve ilâhlık uknûmlarının en ince/latîf ve en yoğun olacak şekilde gerçekleştiği yönünde sözler sarfetmişlerdir. Hâlbuki Varrâk, Oğul'un cisim olarak yorumlanmasa bile, cisim olan beden ile birleşmesinin, onun insan bedeni ile sınırlanması anlamına geleceğini belirtmiştir. Bu ise Oğul'un da cisimliği sonucuna götüreceğinden, ittihâd iddiasını, bir şeye aynı anda ‘hem hareketli, hem sâkin’, ‘hem lezzet duyan, hem acı çeken’ demek gibi çelişkili ve mantıksal açıdan kabul edilemez olduğunu belirtmiştir.⁷⁵

Kelâmcılara göre Kur'ân'daki gibi⁷⁶ İncillerin ifadelerinde de Allah'ın bir ve ortağının olmadığı,⁷⁷ Hz. İsa'nın O'nun resulü,⁷⁸ ve İsrâil oğullarına gönderilmiş bir peygamberi olduğu⁷⁹ belirtilmektedir. Hâlbuki Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler, bu ifadeler ters düşen, tevhîdi zedeleyici Hz. İsa ile ilgili inançlara sahip olmuş, teslîs ve enkarnasyon inancını benimsemişlerdir.⁸⁰ Teslîsteki Oğul'un, İsa-Mesîh'te bedenleşmesi, Hristiyan inancının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Hristiyanların enkarnasyon inancına dair fikirleri, kelâm kaynaklarında “tecessüd, hulûl, teennüs ve

⁷⁴ Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 88.

⁷⁵ Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 166.

⁷⁶ ez-Zuhruf 43/64; Meryem 19/16-36; el-Mâide 5/17, 75, 116, 118; Âli İmrân 3/48-49; es-Saff 61/6.

⁷⁷ Markos 12/30.

⁷⁸ Yuhanna 6/17; 7/16.

⁷⁹ Matta 10/5-6; Resullerin İşleri 11/2-3; 10/28.

⁸⁰ Ali b. Rabbân et-Taberî, **er-Redd**, s. 121; Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 68, 69 vd.

ittihâd ve terekkeb” sözcükleri altında incelenmiştir. Bunun nedeni ise, o dönemde yaşayan Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin de enkarnasyon için Arapça bu sözcükleri veya eş anlamlı diğer sözcükleri kullanmış olmalarıdır. Bu konuda en çok kullanılan sözcükler ise ‘tecessüd’ ve ‘ittihâd’ olmuştur.⁸¹ Bu sözcükler günümüz Batı diline ‘incarnation’ ve ‘uniting’ olarak ifade edilmektedir.⁸² Bu bağlamda İslâmî bakış açısına göre, enkarnasyon/tecessüd, yani ilâhî zâtın beden içinde kendini dünyaya görünür kılması/tezâhür, ya da onda mukîm oluşu /hulûl ve onunla birleşip bütünleşmesi/ittihâd; kelâmcılara göre Allah'ın birliği, mutlaklığı ve aşkını tehlikeye sokan bir doktrindir.

Kelâmcılar, İslâm coğrafyasında yaşayan Hristiyan mezheplerinin enkarnasyon konusunda birbirinden farklı fıkirlere sahip oldukları tespitinde bulunduktan sonra, genel bir sorgulamadan ziyade, her bir grubun savunularına göre özel eleştiri metotları geliştirmişlerdir. Nitekim farklılıkları nedeniyle Hristiyanlar arasında, Nesturî ve Ya'kûbîler, geleneksel resmî Hristiyanlık olarak kabul edilen ortodoksiden ayrılmışlardır. Sözgelimi Melkâî Ebû Kurra, Ya'kûbî Yahya b. Adî ve Ebû Râita ve Nesturî Ammâr el-Basrî arasında olmak üzere enkarnasyon konusunda uzlaştırılması zor görüş farklılıkları olduğu nakledilmiştir. Nitekim bu görüş farklılıkları nedeni ile Nesturîlik, Ya'kûbîlik ve Melkâîlik sadece birer siyasî kimlikten ibaret olmayıp, aynı zamanda dinî kimlik olarak yorumlanmalıdır.⁸³

İslâm düşüncesi, aklî bir zorunluluk olarak kadîm olanın muhdeslerin özelliğini taşıyamayacağı fikrinden hareketle Tanrı'nın aşkını zararı verdiği için enkarnasyon inancına şiddetle karşı çıkmıştır. Zira bedenleşme, Tanrı'nın cisme dönüşmesi anlamına gelmektedir. Hristiyanlar ise, Tanrı-âlem ilişkisinin ancak bu şekilde kurulabileceğine inandıkları için enkarnasyonu savunmuşlardır. İslâm düşüncesinde ise Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı'nın aşkını zararı vermeksizin O'nun sıfatlarıyla açıklanmış ve bu sıfatların tezahürünün, cismanî değil, manevî olduğu kabul edilmiştir.

⁸¹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 68, 69; Michel Hayek, **Apologie et Controverses**, s. 15.

⁸² David Thomas, **Anti Christian Polemic in Early Islam**, s. 69.

⁸³ H. Sidney Griffith, “Melkites Jacobites and The Christological Controversies In Arabic In Third/Ninth-Century Syria”, s. 9, 10, 50, 51.

Bu bağlamda İslâm düşüncesinde İsa'ya yüklenen anlam, Hristiyanlıktan çok farklıdır. Onun babasız dünyaya geldiği, Allah'ın Kelâm'ı olduğu⁸⁴ kabul edilse de, ona Tanrılık atfetmek şirktir. Bu bağlamda o, yaratılmışlık konumundan asla çıkarılmamıştır. Kur'ân'da “Allah’a göre İsa’nın durumu Âdem’in durumu gibidir.”⁸⁵; “Ey Kitap ehli, dininizde taşkınlık etmeyin ve Allah hakkında gerçek olmayan şeyleri söylemeyin! Meryem oğlu İsa Mesih, sadece Allah’ın elçisi, O’nun Meryem’e attığı kelimesi ve O’ndan bir rûhtur. Allah’a ve elçilerine inanın, (Allah) üçtür demeyin. Kendi yararınıza olarak buna son verin. Çünkü Allah, yalnız bir tek Tanrı’dır. Hâşâ O, çocuk sahibi olmaktan yücedir...”⁸⁶; “Allah, Meryem oğlu Mesih’tir, diyenler inkâra gitmiştir...”⁸⁷ gibi Mesîh-İsa’nın ilâhlığını dolayısıyla enkarnasyonu reddeden ifadeler mevcuttur.

Enkarnasyon ile ilgili tartışmaların merkezinde Oğul olarak Mesîh İsa vardır. Nitekim teologlar arasında olduğu kadar, onlarla kelâmcılar arasında da Mesîh’in mâhiyeti, Hz. İsa’nın İsrâil oğullarına gönderiliş maksadı, onun Allah ile bağlantısı konusunda fikrî tartışmalar olmuştur. Sözelimi kök bakımından kelimenin Süryânca mı yoksa İbrânca mı olduğu tartışma konusu olmuştur. Ayrıca Mesîh sözcüğünün meşîh den türediği iddia edilmiş, kutsal yağla yağlandığı, bereketli olduğu için İsa’nın bu adı aldığı söylenmiştir.⁸⁸ Arapça faîl kalıbına benzediği için Arapçalaşmış bir sözcük olduğu da söylenmiştir. Bu kalıptaki sözcükler, ism-i fâil veya meful anlamına geldiği için ‘Mesîh’in;

- a. Sıddîk yani tasdik eden,⁸⁹
- b. Yumuşaklık, iyi huyluluk,⁹⁰
- c. Bereket için yağlanmış,⁹¹
- d. Mâsihu'l-ard (yeryüzünü çok gezen),⁹²

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/45.

⁸⁵ Âl-i İmrân 3/59.

⁸⁶ en-Nisâ 4/171.

⁸⁷ el-Mâide 5/17, 72; et-Tevbe 9/30,31.

⁸⁸ Mezmurlar 45(44)/8.

⁸⁹ Buhârî, **Sahih**, Kitâbu Bed'i'l-Vahy, Babu kavlihî teala “iz kâleti'l-Melâiketü ya meryemu innellahe yübeşşiruke bi kelimetin ismuhu'l-mesîhu” hadis no: 3249; III/1266., IV/200.

⁹⁰ Buhârî, **Sahih**, Kitâbu Bed'i'l-Vahy, Babu kavlihî teala “iz kâleti'l-Melâiketü ya meryemu innellahe yübeşşiruke bi kelimetin ismuhu'l-mesîhu” hadis no: 3249; III/1266., IV/200.

⁹¹ el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinanî el-Leysî (ö.255/869), **el-Buhalâ**, (thk. Muhammed Taha Hacırlı), 6. bs. Kahire : Dâru'l-Meârif, ts., s. 107.

e. Günahlardan temiz olan⁹³ gibi anlamlara geldiği iddia edilmiştir. Bununla birlikte Müslümanlar ile Hristiyanlar, Mesîh-İsa'nın Meryem oğlu olduğunda, Filistin bölgesinde doğup büyüdüğünde ve kendisine İncil'in verildiğinde fikir birliği içindedir. Ancak Hristiyanlar tarafından Tanrı'nın İsa'da tecessüd ettiği iddiası, kelâmcılar ile teologlar arasındaki tartışmayı, öncelikle İsa-Mesîh'in mâhiyeti konusuna çekmiştir.

A. Mesîh'in Mâhiyeti Bağlamında Enkarnasyon

Varrâk'a göre teslîs ve enkarnasyon konusunda tartışmalar, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler ile başlamamış, tarihî bakımdan ilk konsile kadar uzanmış bir konudur. Üzerinde Hristiyanların çoğunun ittifak etmiş olduğu inanç, teslîs ve kadîm olan Tanrı'nın üç uknûmu olan tek cevher olduğudur. Birinci uknûm olan Baba, doğuran/vâlid ama doğrulmamıştır. İkinci uknûm Oğul, doğrulmuştur. Ama doğuran değildir. Rûh ise her ikisinden veya birinden taşan üçüncü uknûmdur. Oğul gökten inmiş, Meryem'in bedenine hâkim olmuş, onun zırhına girmiştir. Böylece İnsan bedeni ile bedenlenmiş, insanlar arasında doğmuş, büyümüş, çarmıha gerilmiş, öldürülmüş ve defnedilmiştir. Üç gün sonra tekrar dirilmiş ve göğe yükselmiştir. Varrâk bu hususlarda her üç grubunda ittifak halinde olduğunu ancak bundan sonra aralarında ihtilafların çıktığını belirtir.⁹⁴ Sözelimi Nesturîler Mesîh'in ilâh insan olmak üzere iki cevher veya iki tabiatından bahsederken, Ya'kûbî ve Melkâîler, onda sadece ilâhlık cevherinin bulunduğu inancındadırlar.⁹⁵

Varrâk'a göre eğer Mesîh yaratıcı ise, kendisi nasıl aynı zamanda yaratılmış olur. Yaratılmış ise, yaratıcısı olmadan kendisi nasıl yaratılmış olacaktır. Eğer bu doğru ise, tüm âlemin yaratıcısı olmadan yaratılmış olması gerekecektir.⁹⁶ Ayrıca o, Ya'kûbî ve Melkâîlerin tek cevher anlayışları bağlamında, kadîm bir cevherin hâdis, hâdis bir cevherin de kadîm olamayacağını belirtmiştir. Ona göre söz konusu iki grup, bu soruya ancak 'Mesîh'te biri kadîm diğeri hâdis iki cevher vardır' şeklinde cevap vererek kurtulabilirler. Bu durumda ise onların Nesturîlerden farkları

⁹² Câhız, **Buhalâ**, s. 107.

⁹³ Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (ö. 310/923), **Câmiü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân**, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Kahire 1903, VI/35.

⁹⁴ Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 90.

⁹⁵ Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 90.

⁹⁶ Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 188.

kalmayacaktır.⁹⁷ Zira bu soruya ‘biz, ittihâddan sonra onun tek cevher olduğuna inanıyoruz, ittihâd, teaddüdü/sayılmayı ortadan kaldırır’ şeklinde cevap veremezler. Çünkü bu durumda Mesîh’in ne ilâhlığından ne de insanlığından bahsedebilirler. Zira ilâhlık ve insanlık cevherlerinin birleşmesi ile üçüncü yeni bir cevher ortaya çıkmış, Mesîh, iki değil, ikinin birleşimi üçüncü bir uknûm yani cevher olmuş demektir.⁹⁸

Bu bağlamda Mesîh’in mâhiyeti bağlamında başlıca:

- Mesîh ve annesi Meryem’in ilâhlığı,
- güneşteki ışık misali Mesîh’in Baba’dan sudûru ve bir cüz olduğu,
- Mesîh İsa’nın Baba ile aynı derecede Tanrı olduğu, onun Baba’nın oğlu olmakla birlikte Baba ile aynı tabiata sahip olduğu,
- Mesîh’in Baba’nın kelimesi yani vahyi oluşu,
- Mesîh’in Baba’dan çıktığı ve ezelî rûha sahip oluşu,
- Mesîh’in Hz. Yusuf’un oğlu olduğu,
- Mesîh’in ilâhî ve insânî olmak üzere iki tabiatlı ama bir şahıs olduğu,
- Mesîh’in Baba’nın kulu olduğu, ancak teşrîf yani Tanrı’nın onu üstün kılmasından ötürü mecâzî anlamda Oğul ifadesinin kullanıldığı, aslında onun Tanrı’nın kulu ve peygamberi olduğu
- Mesîh’in Baba’dan sonra, tüm yaratılmışlardan ise önce oluşuna dair konularda tartışmalar yapılmıştır.

Ya’kûbî ve Melkâîlere göre Mesîh ve İsa sözcükleri, onun ilâh oluşu anlamında kullanılırken, Nesturîlere göre Mesîh sözcüğü, ilâhî, İsa sözcüğü ise insânî yönünü yansıtmaktadır.⁹⁹ Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, dönemindeki her üç gruba bağlı olanların, imân ederken “tek rabb olarak Yesu Mesîh’e iman ettik. O ki Tanrı oğludur ve yaratılmamıştır. Baba’nın cevherinden, bir ilâhtan bir ilâhtır. Âlemi, o yaratmıştır, ölü ve diriler arasında hükmetmek üzere tekrar yeryüzüne inecektir” ifadelerini kullandıklarını belirtmiştir. Ayrıca onların, dua ederlerken “ey Yesu Mesîh! Bize sen hayat verdin, bizleri ve çocuklarımızı yarattın, rızıklandırdın...” gibi

⁹⁷ Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 248.

⁹⁸ Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 250.

⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 97.

Müslümanların Allah'a isnat ettiği fiilleri, Mesîh İsa'ya nispet ederek, bu konuda onu tekleştirdiklerini açıklamıştır.¹⁰⁰

Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler, Oğulun Mesîhte tecessüdü yoluyla tekleşerek ilâh haline geldiğini veya ulûhiyetten bir paya sahip olduğunu savunmuşlardır.¹⁰¹ Nâşî Ekber'e göre bu durum, Hristiyanların enkarnasyon ile kastettikleridir.¹⁰² Yine Hristiyanlara göre cinsel ilişki olmadan Meryem'in Mesîh'e gebe kalmasının açıklaması da ancak böyle yapılabilir.¹⁰³ Ancak Kâdî Abdulcebbar'ın açıkladığı üzere Tanrı'nın bizzat kendisinin Meryem'le cinsel anlamda birleştiğini iddia eden Hristiyanlar da mevcuttur. Hatta Kâdî, bu grubu Hristiyanların en heretiği olmakla nitelemiştir.¹⁰⁴

Varrâk, ittihâdın Baba ve Ruh'un değil de Oğul'a ait bir fiil mi, yoksa her üç uknûmun birlikte yapmış olduğu bir eylem mi olduğunu sorgular. Her üçünün gerçekleştirdiği bir eylem olması durumunda, birleşmenin Oğul'da olmasını anlamsız görür. Sadece Oğul'a mahsus bir fiil ise, bu durumda o, diğer iki uknûmdan kendi eylemi ile ayrılmış, diğer bir ifadeyle müstakil bir ilâh olmuştur. Üç uknûmdan her birisinin bu şekilde kendine mahsus eylemlerinin olduğunu söylemek ise, üç ilâh iddiasından başka bir şey değildir. Bu durumda onlar, iddia ettikleri tevhîd inancından çıkmış olurlar.¹⁰⁵

Bu bağlamda Varrâk, Mesîh'in Baba'nın kulu olduğuna inananların Arius ve tabileri olduğunu açıklamış, diğer görüşlerin ise Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlere ait olduğunu belirtmiştir. Varrâk'a göre bu konuda Hristiyanlığın bozulmadan önceki gerçek düşüncesi, Arius'un iddia ettiği gibi Hz. İsa'ya sadece teşrîf için Oğul denilmiş olmasıdır. Yani ona göre oğulluk, ontolojik bir anlamda olmayıp, onun Tanrı'ya yakınlığını anlatma amacı ile mecâzî anlamda kullanılmıştır.¹⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar da onunla benzer görüşleri paylaşmış olmakla birlikte, mecâzî anlamda olsa bile Tanrı'ya nispetle oğulluğun kullanılamayacağını ifade eder. Onun, Bizans

¹⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 111.

¹⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 91, 92.

¹⁰² Nâşî el-Ekber, *Kitâbu'l-Evsat fi'l-Mâkâlât*, s. 67, 69.

¹⁰³ Nâşî el-Ekber, *Kitâbu'l-Evsat fi'l-Mâkâlât*, s. 67, 69; Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 91, 92.

¹⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 146.

¹⁰⁵ Varrâk, *Redd ale'l-İttihâd*, s. 96.

¹⁰⁶ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 72, 74.

kralı Constantin'in, İsa'nın tabiatı konusunda fikir birliğine varılması için ortak görüş belirlemek amacı ile iki bin kadar rahibin katıldığı bir konsil düzenlediğinden haber vermesi,¹⁰⁷ kelâmcıların Hristiyanlık tarihi ile ilgili bilgilere de sahip olduğunu gösteren bir durumdur. Nitekim Kâdî Abdulcebbar'ın haber verdiği bu konsilin 325 yılında yapılan İznik konsili olduğu anlaşılmaktadır. Kostantin 318 sakif ve 4 patriği toplamıştır. İskenderiye Patriği Mesîh'in me'luh ve mahlûk olduğunu söylemiştir. Ancak diğerleri bu konuda ona katılmamışlar, onunla tartışmışlar, neticede Mesîh'in tüm mahlûkatın yaratılmasından önce Baba'dan olan bir Oğul olduğuna, Baba ile aynı tabiata sahip bulunduğuna karar verilmiştir. Bu toplantıda Rûhu'l-kuds'tan söz açılmamış, ancak gerek Baba gerekse Oğul'un eşit ilâh olduğu kabul edilmiştir.¹⁰⁸ Konsilde teşrîf için Mesîh'e Baba'nın oğlu denildiğini iddia eden Arius ve taraftarlarının fikirleri ise mahkum edilmiş, Arius öldürülmüştür.¹⁰⁹

Mâturîdî de, hicrî III. yüzyılın ortalarında vefat etmiş olduğu tahmin edilen Ebû Bekir Muhammed b. Şebîb'in, Hristiyanlardan bir kısmının Mesih'in nesebî ve ontolojik değil mecâzî anlamda Allah'ın oğlu olduğu şeklindeki bir görüşe sahip olduğunu naklettiğini belirtmiştir. Onlara göre tıpkı Hz. Peygamber'in eşlerinin müminlerin anneleri olarak isimlendirilmesi ve bir kimsenin nesebinden olmaması ile birlikte şefkat için diğerine “oğlum, yavrucuğum” demesi gibi, Mesîh için kullanılan oğulluk teşrîf içindir.¹¹⁰

B. İnsânî Sıfatlar Bağlamında Enkarnasyon

1. Nesturîlere Göre Mesîh'teki İnsanlık

Kelâmcıların enkarnasyona karşı geliştirdiği argümanlardan birisi, Nesturîlere ait iki cevher/iki tabiat anlayışına karşıdır. Zira Nesturîlere göre Mesîh, ilâh ve insandır; yaratıcı ve yaratılandır; terbiye eden ve edilendir; kul olan ve olmayandır; Tanrı'nın oğludur ve Meryem'in, Dâvud'un, Âdem'in oğludur. Bu ifadeler ise mantık açısından tutarsızdır. Sözelimi, bir varlığa 'ey ilâh-insan, ey yaratan ve yaratılmış' şeklinde hitap edilmesi anlamsızdır. Varrâk'a göre Hristiyanların böyle tevhîd anlayışına zıt bir takım inançlara sahip olmalarının temelinde, Hz. İsa'yı

¹⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 94, 162.

¹⁰⁸ Yakubî, *Tarih*, I/153-156.

¹⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 162, 163.

¹¹⁰ Mâturîdî, *Tevhîd*, (çev. Bekir Topaloğlu) s. 332.

ilâhlaştırmaları yatmaktadır. Hataların temel kaynağı budur ve diğer tüm akideleri bu hata üzerine bina ettikleri için problem çıkmaktadır. Onlar, her Mesîh'i andıkları, isimlendirdikleri ve nitelendirdikleri zaman bu hatayı tekrarlamaktadırlar.¹¹¹ Ayrıca Varrâk, Tanrı anlayışları konusunda Hıristiyanların vahdâniyet iddiaları ile birlikte, teslîse inananlardan hiçbirisinin, 'Mesîh, yaratılmış, kul ve terbiye edilmiştir' demekle yetindiğini görmediğini, bu sözlerinin akabinde 'o, ilâh ve yaratıcıdır' şeklinde devam ettiklerini açıklamıştır.¹¹²

Bu bağlamda Nesturîlerin, Mesîh'in aynı anda, hem ilâh hem de insan karışımı, yine aynı anda hem kutsanmış, hem de kutsayıcı olduğuna inanmış olmaları, kelâmcılar tarafından sorgulama merkezi olarak alınmıştır. Zira Nesturîlere göre Mesîh, aynı anda iki cevhere/uknûma/tabîata sahiptir.¹¹³ Mesîhte bulunan iki cevherden birisinin, kadîm olan kelime, diğerinin Meryem'den doğma insanlık yönü olarak düşünülmesi ve buna rağmen onda tek irâdenin varlığına inanılması aklî açıdan çelişkilerle doludur.¹¹⁴ Nesturîler onun insanlık yönünün kulluğuna ve yaratılmış olduğuna inanırlar. Bu durumda ise, İsa'nın hem ilâh, hem insan, hem yaratıcı, hem de yaratılmış olması gerekecektir.¹¹⁵ Böyle bir durumda ise kadîm olanın bizzat muhdes ile aynı özellikleri paylaşması gerekmektedir. Hâlbuki kadîm ve muhdesin zorunlu olarak birbirine zıt iki şey olduğu bilinmektedir. Ayrıca bu durum neticesinde şu sonuçlar ortaya çıkacaktır:

a. Mesîh'teki lâhûtiliğin istek ve irâdesi bizzat Mesîhteki nâsutun isteği olacaktır. Bu durumda muhdesin fiili, aynı zamanda kadîmin de fiili olmalıdır. Bu durum ise, yaratıcının fiili ile yaratılmışın fiilinin aynı olması sonucuna götürecektir.¹¹⁶

b. Mesîh'in irâde ve isteği bizzat kadîm'in irâde ve isteği olmalıdır. Bu durumda irâde ve isteğin yeri, Mesîh'in kalbi/aklı olduğuna göre, öyleyse tecessüdden önce Tanrı'nın câhil olması, irâde ve isteğinin bulunmaması gerekmektedir.¹¹⁷

¹¹¹ Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 186.

¹¹² Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 188.

¹¹³ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72.

¹¹⁴ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72.

¹¹⁵ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72.

¹¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/119; 121, 122; a.mlf., **Şerhu Usuli'l-Hamse**, s. 296.

¹¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/121; a.mlf., **Şerhu Usuli'l-Hamse**, s. 296.

Kelâmcılara göre birleşme /ittihâd ile;

a. muhdes olanın kadîm'in irâdesi dışında bir fiili yapmaması kastedilebilir. Yani Mesîh, Tanrı'nın irâdesi dışında hiçbir eylem yapmamıştır. Kelâmcılara göre bu anlamda mecâzî bir ittihâttan bahsedilebilse bile, bunu sadece Mesîh'e mahsus kılmak anlamsızdır. Zira Hıristiyanların da kabûlü olduğu üzere, diğer peygamberler hatta melekler de bu özelliğe sahiptir. Onların inancına göre de melekler, Allah'ın emrinden asla çıkmayan varlıklardır. Ancak meleklerin ulûhiyetine hükmedilmemektedir.¹¹⁸

b. Muhdes olanın istek ve irâdesinin, Tanrı'nın istek ve irâdesi ile uygun düşmesidir. Bu durumda irâde ve isteğin tekleştiği söylenebilir. Ancak bu durum, örneğin kişinin ölümü gibi bir arızadan dolayı derhal son bulacağı için, muhdes olanın kadîm olmasını gerektiren bir durum değildir.¹¹⁹

Netice olarak Nesturîlere karşı sorgulamalar, iki merkezde toplanmıştır:

a. Nesturîler tarafından Mesîh'te iki cevherin varlığı, bununla birlikte tek istek ve tek irâdeye sahip olduğu iddia edilmiştir. Bu durumda muhdes ile kadîm olanın eylemleri ve sıfatları aynı olmalıdır. Hâlbuki bu inanç, kadîm olanın muhdes, muhdes olanın ise kadîmliği anlamına geleceğinden çelişkili ve bâtıldır.¹²⁰

b. Eğer ittihâd kişinin eylemleri ile Tanrı'nın isteklerinin örtüşmesi anlamında ise, bu durum sadece Mesîh'e tahsis edilmiş değildir. Bu durumda tanrılığın sadece Mesîh'e isnadında bu gerekçe, gerekçe olmaktan çıkmaktadır.¹²¹

2. Ya'kûbîlere Göre Mesîh'teki İnsanlık

Ya'kûbîler, diğer iki grup gibi teslîs inancını kabul etmeleriyle beraber, kelimenin et ve kana dönüştüğünü, dolayısıyla Tanrı'nın tamamen Mesîh olduğunu, Mesîh'in bedeninde görünenin Tanrı'dan ibaret olduğunu iddia etmeleriyle diğer iki gruptan ayrılmışlardır.¹²² Ya'kûbîlerden bir kısmı, "Mesîh Tanrı'dır" ifadesini açıkça telaffuz ederken, diğer bir kısmı, "Tanrı, insanlık ile ortaya çıkıp Mesîh'in insanlığı

¹¹⁸ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 146 vd.

¹¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/118.

¹²⁰ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72, 73.

¹²¹ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/120.

¹²² Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 56, 57, 58, 61, 62.

Hakk'ın mazharı olmuştur” şeklinde yorumlamalarda bulunmuşlardır. Fakat onlara göre enkarnasyon, ne bir cüz'ün hulûlü, ne de sadece bir sıfat hükmünde olan kelimenin Mesîh'le birleşmesi yoluyla. Bu ittihâd, aynada görüntünün yansması¹²³ gibi örnekler ile açıklanmalıdır. Dolayısıyla Ya'kûbîlerin çoğu, Mesîh'in tek cevher ve tek esas olduğuna inanmaktadır. Bununla beraber onlardan Mesîh hakkında ‘iki cevherden tek cevher’ veya ‘iki tabiattan bir tabiat’ deyimini kullananların da olduğu nakledilmiştir.¹²⁴ Ayrıca Ya'kûbîlere göre Tanrı, insan değil, insan, Tanrı olmuştur.¹²⁵

Ya'kûbîlerin enkarnasyon anlayışı şu açılardan sorgulanmıştır:

a. Onlar kadîm ile muhdesi birbirine dönüştürmektedir. Halbuki bu iki olgunun, birbirine dönüşmesi imkânsızdır. Diğer bir açıdan, iki cevherin tek cevher olması, iki arazın tek araz haline gelmesi mümkün değildir.¹²⁶

b. Mesîh tek cevher olduğuna göre, bu cevher, ya insânîdir, ya da Tanrılıktır. İnsânî ise, onda ulûhiyet kalmamaktadır. Tanrılık cevherinden ibaret ise, et, kan gibi dünyevî gıdalardan oluşan, muhdesler gibi yeme, içme özelliklerine sahip olan bir Tanrı anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bu ise akıl açısından mümkün değildir.¹²⁷

c. Mesîh'in İncillerde çokça ibadet eden bir insan olduğu nakledilmektedir. Eğer o Tanrı'nın zâtı ise, kendi kendine ibadet ediyor olması gerekir.¹²⁸

d. Mesîh tek cevher olduğuna göre tek irâde ve güç sahibi olmalıdır. Bu durumda Tanrı'nın, sadece insan gücü kadar bir güce sahip olduğu sonucu ortaya çıkar.¹²⁹ Ayrıca iki farklı cevherin tek cevher olduğuna hükmetmek, cevherlerden en az birinin kendi zâtî sıfatlarından ayrılmış olmasını gerektiren bir durumdur. Bu ise üçüncü yeni bir cevher anlamına gelir.¹³⁰

e. İttihâd niçin sadece Oğul uknûmuna tahsis edilmiştir. Hâlbuki diğer uknûmlar da Tanrılık konusunda ona eşit kabul edilmektedir.¹³¹

¹²³ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/129; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 88.

¹²⁴ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72-74; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/137-145.

¹²⁵ Şehristânî, **Milel**, s. 226, 227.

¹²⁶ Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 59, 60; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/137-139.

¹²⁷ Taberî, **Redd**, 13, 14, 23; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 90.

¹²⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/140, 141.

¹²⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/140, 141.

¹³⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu Usûli'l-Hamse**, s. 297.

¹³¹ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/140, 141.

f. Hristiyanlar Mesîh'in bir ara öldüğüne inandıklarına göre, eğer o Tanrı'nın bizzat kendisi ise, Tanrı'nın bir müddet ölmüş olması gerekir.¹³² Mâturîdî'ye göre de ölümler, yaşayanların tasarrufu altında oldukları için yaratılmış olmaya daha layıktır.¹³³ Ona göre değişiklik ve zevâlde fenâyâ maruz kalış ve yok oluş vardır. Yok oluş ihtimali olan bir varlığın ise kendinden kadîm olması düşünülemez. Ayrıca değişme ve ayrışma, buna konu olan varlığın yaratılmışlığını ve bir başlangıcı olduğunu zorunlu kılar.¹³⁴ Bu bağlamda Allah'ın zâtında da zâtî sıfatlarında da değişiklik söz konusu olmamalıdır. Zira bunlar yaratılmışlık/başlangıcı olma alametleridir.¹³⁵ Hatta Ressî, doğumundan ölümüne kadar, İsa'nın İncillerde anlatılan hayat hikâyesinin, onun bir insan olduğunu açıkça ortaya koyduğunu iddia etmiştir.¹³⁶

Varâk ise, İsa Mesîh'in bir müddet ölüp tekrar dirilmesi konusunda haşr ve neşrin ne zaman ve kim tarafından gerçekleştirildiğini sorarak sorgulamalarına devam etmektedir. Zira ölü olduğu esnada onun herhangi bir tedbîrinden ve kudretinin olmasından bahsedilemez. Bu ilzam karşısından eğer Hristiyanlar 'o, kendi kendisini diriltmiştir' diyecek olursa bu durumda diğer tüm ölümlerin de kendilerini dirilmesi mümkün olacaktır. Eğer 'kendisinden başkası onu diriltmiştir' şeklinde bir cevap verilecek olursa, bu durumda da kudret ve hayat sahibi kendisine tapınılmasına layık tek bir ilâhın varlığına hükmedilmiş olacak ve teslîs bozulacaktır.¹³⁷

3. Melkâîlere Göre Mesîh'teki İnsanlık

Melkâîler Mesîh'in insanlığının cüz'î ve şahsî değil, küllî olduğunu iddia etmişler, bu nedenle papa ve azizlerde de kutsiyetten bir pay bulunduğu inanmışlardır.¹³⁸ Onlar, Mesîh'in 'iki cevheri olan tek uknûm,' olduğuna inandıkları için, kelâm bilginlerinin enkarnasyon konusundaki eleştirileri, Nesturîlere dair eleştirilerden çok farklı olmamıştır. Zira onlara göre de İsa, biri kadîm, diğeri muhdes iki cevherden oluşmuştur.¹³⁹

¹³² Nâşî el-Ekber, **Kitabu'l-Evsat fi'l-Makâlât**, 83, 84.

¹³³ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 25 vd.

¹³⁴ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 25 vd.

¹³⁵ Mâturîdî, **Tevhîd**, (çev. Bekir Topaloğlu), s. 68.

¹³⁶ Kasım b. İbrahim, **Mecmu'u Kütübü ve'r-Resâil**, s. 390-402.

¹³⁷ Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 122, 124.

¹³⁸ Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 124; Şehristânî, **Milel**, s. 220, 226, 227.

¹³⁹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 72, 73.

Bu bağlamda Melkâîlere yapılan eleştiriler şu şekildedir:

a. Melkâîlerin iddiası olan “Mesîh, iki cevheri olan tek uknûmdur” önermesi geçersiz bir iddiadır. Zira onlara göre her uknûm, kadîm Tanrı’dır. Cevherlerden birisi kadîmlik yönünü ifade ettiğine göre, Mesîh’in biri kadîm diğeri muhdes iki cevherden oluştuğunu söyledikten sonra, onun daha sonra tek uknûm olarak bir bütün halinde/küllî kadîmliğine ve tanrılığına hükmedilmesi tutarsızdır.¹⁴⁰

b. Melkâîler, Mesîh'teki insanlık cevherini ‘külli’ olmakla vasıfladıklarına göre, dünyadaki mevcut insan adedince uknûm olması gerekir. Zira küllîlerin, dış dünyada varlığı bulunmadığı için, cüz’îlerinin zımnında bulunmaya mecburdur. Bu bağlamda tüm insanlar, küllî insanlığın cüz’îleri olduğuna göre ulûhiyetin İsa’ya tahsisi anlamsız kalmaktadır.¹⁴¹

c. Melkâîler, tıpkı Nesturî ve Ya’kûbîler gibi enkarnasyon için insanoğlunun en üstünü olduğundan ötürü Hz. İsa’nın bedeninin seçildiğine inanmaktadırlar. Bu argümanları kelâmcıların oldukça güçlü eleştirilerine maruz kalmıştır. Sözelimi Varrâk, Hristiyanların enkarnasyonun hâdisliğinde ittifak ettiklerini açıkladıktan sonra, Meryem’den çıkmış olan beden ile Oğul’un birleşmesinin, Mesîh’e hamile kalınmasından öncemi veya doğumu esnasında mı gerçekleştiğini sorar. Hamilelikten önce olması durumunda, oluşumu gerçekleşmediği için onun henüz insan olmasından bahsedilemeyeceği, ona hamile kalındığı esnasında ise henüz oluşumunu tamamlamamış bir cenîn olduğu için, iddia edildiği gibi enkarnasyon esnasında Mesîh’in ‘tam, kâmil bir insan’ olamayacağını belirtir. Hâlbuki onlar ‘kadîm Tanrı, tam ve kâmil insanla bedenleşti’ söylemine sahiptir ve her anlamda en kâmil insanın İsa Mesîh olduğunu ve insanoğlu arasında enkarnasyon için onun seçildiğini iddia etmektedirler.¹⁴²

C. Mesîh’in Oğulluğunda Mecâz İmkânı

Yuhanna, Ebû Kurra Ammâr el-Basrî gibi apolojist teologlar, İncil’de; “Baba benden büyüktür” gibi ifadeler bulunmasına rağmen, Oğul’un, Baba ile aynı cevhere sahip ve kadîm olduğunu öne sürmüşler, kelâm olarak da ifade ettikleri Oğul’u, ‘akıl,

¹⁴⁰ Varrâk, *Redd ale'l-İttihâd*, s. 124.

¹⁴¹ Varrâk, *Redd ale'l-İttihâd*, s. 124.

¹⁴² Varrâk, *Redd ale'l-İttihâd*, s. 106.

ilm' şeklinde de yorumlamışlardır.¹⁴³ Müslüman düşünörlere göre de Allah'ın ilmi kadîmdir. Fakat Hristiyanlar, Tanrı'nın Mesîh İsa'da enkarnasyonuna inandıkları için, çok farklı bir yorum boyutuna geçmişler ve diğör inançlarını bu esasa bağılı ifade etme gayreti içine girdikleri için, Kutsal metinlerde geçen alegorik ifadeleri de hulûl ve ittihâd çerçevesinde yorumlamışlardır.

Kelâmcılara göre ise, Tanrı'nın yüceliğı ve evrendeki yaratış faaliyetleri hakkındaki ifadeler için, O'nun aşkınlığına ve tevhîde aykırı düşecek her türlü ifade, sübût bakımından kat'î ise, ancak tevili zorunlu ve mecâzî ifadeler olarak değörlendirilmelidir. Bu konuda onları müteşâbih ifadeleri teville yönlendiren etkenlerden birisi de, teologların, Hristiyanlıkta olduğı gibi benzer kavramların sıklıkla Kur'ân ve hadîslerde de geçtiğini iddia etmeleri olmuştur. Bununla birlikte kelâmcılar, semâvî bir dinin en temel esası olan tevhîd konusunda spekülasyonlar yaparak, üçlü-birlik veya enkarnasyon gibi Tanrı'nın aşkınlığına zarar veren ifadelerin gerçek anlamda olduğunu savunmanın anlamsızlığını vurgulamışlardır.

Kelâmcılara göre "Tanrı Mesîhtir" önermesi ile "Mesîh Tanrı'dır" önermesi hudûsu ifade etmesi bakımından aynı anlama gelmektedir.¹⁴⁴ Dolayısıyla Hz. İsa'ya ulûhiyetten bir pay verilmesi şirk yani Tanrı'ya ortak koşmaktır.¹⁴⁵ Hatta bu konuda bazı kelâmcılar, puta tapanlar hakkında olan "Siz gerçekten farklı ifadelerde bulunuyorsunuz"¹⁴⁶ âyetini, Hristiyanları da kapsayacak şekilde yorumlamışlardır. Zira putperestler gibi Hristiyanların da kullandığı kavramlar, O'nun aşkınlığına zarar verecek biçimdedir.¹⁴⁷ Sözelimi onlar, gökleri ve yeri yaratan Allah dedikleri halde, ibadeti ona tahsis etmeyip, İsa, Meryem ve azizlerinde de kutsiyet bulunduğuna inanarak onlara da tapmaktadırlar. Ayrıca Kâdî Abdulcebbar'a göre Pavlus, Hristiyanlık doktrinlerini zamanındaki Rum, Harran gibi bölgelerde yerleşmiş olan putperestlik pratiklerine göre şekillendirmiştir.¹⁴⁸

¹⁴³ Daniel J. Sahas, **John of Damascus on Islam**, s. 65; John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", s. 28, 29.

¹⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 97; Taberî, **Tefsîr**, VI/313.

¹⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 109.

¹⁴⁶ ez-Zâriyât 51/8.

¹⁴⁷ Günümüz Hristiyan İngiliz yazarlarından Arthur Weigall; "Ben çoğı genel kabul görmüş Hristiyan doktrinlerinin İsa Mesîh'ten değil de putperest kaynaklardan olduğuna inanıyorum. Kiliseye ait Hristiyanlığın büyük bir kısmının, putperestliğin yeniden giydirilmiş hali olduğuna son derece açıktır" demektedir (bkz Weigall A. **Hristiyanlığımızdaki Putperestlik**, ed. Mustafa Demir, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 11).

¹⁴⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 160, 161, 162, 163.

Hristiyanların Hz. İsa'ya Tanrı'nın hulûl ettiğine inanmaları ve ona ulûhiyetten bir pay vermeleri doğrultusunda Kutsal Kitap'tan yaptıkları atıflar, Kelâm bilginlerini de meşgul etmiştir. Sözelimi Ressî, Hristiyanların Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu, “oğlum budur ve ondan razıyım,”¹⁴⁹ “sevgili oğlum budur,”¹⁵⁰ “sen benim sevgili oğlumsun, senden razıyım”,¹⁵¹ Simun Petrus'un “sen diri olan Tanrı'nın oğlusun” ifadesi üzerine Hz. İsa'nın onun bu sözünü kabul etmesi¹⁵² ile ilgili ifadelerden yola çıkarak, Tanrı'nın oğlu olan İsa Mesîh'in de O'nun gibi kadîm kabul edildiğini nakletmiştir.¹⁵³ Ayrıca Hz. İsa'nın “İbrâhim olmadan önce ben varım”¹⁵⁴ ifadesi, Hristiyanlar tarafından onun kadîmliğinin vurgulanması şeklinde yorumlanmıştır.¹⁵⁵ Kelâmcılara göre ise, Hz. Meryem'den önce tarihî bilgilerin hiç birisinde, Hz. İsa'dan bahsedilmemektedir. Bu durum kullanımın Hristiyanlar dönemine mahsus olduğunun alametidir. Zira ne Mesîh'ten önceki peygamberler, nede tarihî bilgiler, onun Tanrı'nın oğlu olduğundan bahsetmemektedir. Bu durumda Ali b. Rabbân et-Taberî ve Kâdî Abdulcebbar, İncillerde geçen Oğul kavramının, önceleri Tanrı'nın terbiyesi ve şefkatini belirtmek maksadı ile muhtemelen mecâzî bir kullanım olarak Hz. İsa'ya nispet edildiğini, ancak daha sonra Hristiyanların bunu ulûhiyet isnadına dönüştürdüğünü belirtmiştir.¹⁵⁶

Hristiyanların Oğul ifadesini Kur'ân'da geçen birtakım ifadelere kıyas etmelerine gelince, sözelimi, dönemin Hristiyanları tarafından Oğul anlamına gelen ‘ibn’ sözcüğünün, İslâm düşüncesinde Allah'a isnat edilerek kullanılan ‘habîb/sevgili’, ‘halîl/dost’, ‘velî’ gibi kavramlardan çok farklı olmadığı iddia edilmiştir. Bu bağlamda Oğul'un da mecâzen Tanrı'ya isnat edilmesinde bir sakınca olmadığı iddia edilmiş,¹⁵⁷ bu durum kelâm bilginlerini de oldukça meşgul etmiştir.

Bu konuda Mu'tezilî düşünürlerin birbirinden farklı düşündükleri ortaya çıkmaktadır. Sözelimi İbrâhim en-Nazzâm, ‘halîl, habîb, velî’ gibi kavramların

¹⁴⁹ Matta 3/17.

¹⁵⁰ Matta 17/5.

¹⁵¹ Markos 1/11.

¹⁵² Matta 16/16.

¹⁵³ Ressî, **Delîlü'l-Kebîr**, s. 18.

¹⁵⁴ Yuhanna 8/58.

¹⁵⁵ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 102, 103.

¹⁵⁶ Taberî, ed-Dîn ve'd-Devle, s. 35; Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 92, 93.

¹⁵⁷ Câhız, **Muhtâr**, s. 72.

Allah'a isnat edilerek kullanıldıkları durumda, hepsinin de ancak 'abd/kul' anlamında olabileceğini ve aralarında anlamca bir fark bulunmayacağını söylemiştir. Aynı anlamda 'ibn/oğul' sözcüğünün de Tanrı'ya istinaden kullanılması, O'nun terbiyesi ile yetiştiği kulu anlamında kullanılmış ise, bir mahzur olmayacağını ileri sürmüştür. Nitekim bir hoca, yetiştirdiği öğrencisine, aralarında biyolojik bir bağ olmadığı halde 'oğlum' şeklinde hitap edebilmektedir.¹⁵⁸

Ancak Câhız, onun bu görüşünü reddetmiş, 'ibn/oğul' sözcüğünün mecâzî anlamda dahi, Tanrı'ya isnat edilemeyeceğini savunmuştur. Zira böyle bir kullanım, Allah'ın aşkınlığına zarar vermesinin yanı sıra, şefkati belirtme amaçlı 'amca, hala, teyze' gibi kavramların da Tanrı'ya isnadını doğru kılacaktır Çünkü insanlar, aralarında biyolojik bağ olmadığı halde, bu kavramları da birbirlerine hitap ederken kullanabilmektedirler. Ayrıca oğul, anlam kökü bakımından 'çıkışı/sudûru' ifade eden bir sözcük olması ve Hristiyanların İsa'ya tanrılık atfetmesi gerekçesiyle, kullanımın mecâzdan ibaret olmadığını belirterek, bu konuda Nazzâm'ı câhillik ile suçlamış ve onun yorumunun Tanrı'yı her türlü noksanlıktan tenzîhe uygun olmadığını açıklamıştır.¹⁵⁹ Ona göre bu tür kullanımlarda insanların sahip olduğu anlayışlar da önemlidir. Nitekim Hz. İbrâhim için halîl sözcüğünün kullanımı, onun ateşe atılmasındaki sabrı ve emre itaati nedeniyle olup, kendisine ulûhiyetten bir payın verilmesi için değildir.¹⁶⁰

Dolayısıyla Câhız, mecâzî anlamda bile Oğul sözcüğünün Allah'a isnat edilmesinin uygun olmadığı üzerinde durarak, bu ifadenin Kur'ân'daki müteşâbihler ve kavramlar gibi olmadığını, onlara kıyas edilemeyeceğini açıklamıştır. Ayrıca İnciller, bir dilden diğerine nakledilmiş, bu nedenle ibâre bakımından sürekli anlam kaybına uğrayarak değişikliğe uğramıştır. Bu bağlamda ibarelerin sübût bakımından kat'îliğinden bahsedilemez. Bu bağlamda Câhız, ifadelerinin sübutu olmadığı için, İncillere dayalı olarak, Tanrı için mümkün olan veya olmayan hiçbir şeyin/ismin/sıfatın tespit edilemeyeceğini belirtir.¹⁶¹ İkinci olarak o, mecâz olduğu iddia edilse bile, bu iddianın sözcüğün kullanımı ile örtüşmesinin gerekliliği üzerinde

¹⁵⁸ Câhız, **Muhtâr**, s. 73, 74, 79.

¹⁵⁹ Câhız, **Muhtâr**, s. 72, 80, 81.

¹⁶⁰ Câhız, **Muhtâr**, s. 76, 77.

¹⁶¹ Câhız, **Muhtâr**, s. 76, 77, 78.

durmuştur. Bu konuda Varrâk, Ebû Ali el-Cubbâî ve Kâdî Abdulcebbar da Câhız ile aynı görüşleri paylaşmışlardır.¹⁶²

Mâturîdî'ye göre de, Hristiyanların, Allah'ın Hz. İsa hakkında 'sevgili Oğlum!' demekten daha büyük bir iltifat olmadığını iddia etmelerine karşı çıkarak, sözgelimi 'Ey Babam!' demenin daha büyük bir övgü olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca 'Baba'dan sonra olma' anlamını kapsadığı için, her ikisinin de eşdeğer Tanrı olduğu iddiası ile birlikte Baba'nın 'Oğlum' ifadesi, yüceltme anlamına gelmeyecektir.¹⁶³ Nitekim yaygın olan kullanımına göre oğulluk, güçlü ve şöhretli olanlardan ziyade, nispet ifade ettiği için küçük ve zayıf durumda bulunanlara yönelik daha çok kullanılan bir kavramdır.¹⁶⁴

Öte yandan Câhız gibi Mâturîdî'ye göre de Allah'ın, İsa'ya 'sevgili oğlum!' dediği sübût bakımından kat'î olsaydı bile tevili zorunlu olurdu.¹⁶⁵ Nitekim bu kavram, sadece aynı türden olanlar arasında kullanılabilen bir sözcüktür. Bu bakımdan Oğulluk, muhabbet ve velâyet gibi farklı türler arasında düşünülebilecek kavramlarla aynı kategoride düşünülmemelidir.¹⁶⁶

Kâdî Abdulcebbar, dönemindeki Hristiyanların seksen İncil'den bahsettiklerini, ancak bunlardan sadece dördünün şöhret kazandığına inandıklarını belirttikten sonra, bunlardan hiçbirisinin Mesîh'in orijinal dili üzere olmadığını ifade eder.¹⁶⁷ O da Cubbâî gibi, tevhîd ve tenzîh merkezli olarak düşünce sistemlerini oluşturdukları için buna aykırı düşebilecek Tanrı'ya isnat edilen kavramların tevil edilmesinin aklî bir zorunluluk olduğuna değinir. Tecessüd konusunda da Hristiyanlara düşen bundan başka bir metot olmamalıdır.¹⁶⁸ Nâşî Ekber de bu konuda Kâdî ile aynı söylemi paylaşmaktadır. O, tecessüd konusunda İncillerde birbiriyle çelişkili ifadeler bulunmasından hareketle, Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olabileceği sonucuna varmanın delilsiz bir iddiadan öteye geçemeyeceğini

¹⁶² Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 130; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/107, 108; a.mlf., **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 97, 98.

¹⁶³ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 336-337.

¹⁶⁴ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 339-340.

¹⁶⁵ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 336-337.

¹⁶⁶ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 337.

¹⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 153; Kâdî Abdulcebbar, **el-Muhtasâr fî Usûlî'd-Dîn**, II/199.

¹⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/142.

belirtmiştir.¹⁶⁹ Bu nedenle kelâm bilginlerinin yer yer İncillerdeki çelişkili ifadeleri Hristiyanların aleyhinde delil olarak kullanmaktan çekinmedikleri gözlenmektedir.

Kâdî Abdulcebbar, anlamca muhtemel olan fakat birbiriyle çelişen ifadelerde, akla nispetle açık seçik olanın tercih edilmesi gerektiğini vurgulayarak, Kur'ân'da Mesîh'in kulluğunun, yaratılmış bir insan olduğunun aşıkâr oluşu gibi İncillerde de buna muhtemel ifadelerin geçtiğini, dolayısıyla ifade olarak onun yaratılmış ve kulluğunun, ön plana çıkarılması gerektiğini belirtmiştir. Şu halde Hristiyanlara düşen, bu anlama aykırı olanları tevil etmek olmalıdır.¹⁷⁰

Kelâmın teşekkül döneminde yaşamış ve dilciliği yönüyle ön planda olan İbn Ku'teybe, Kur'ân'daki ifadelerde Arapçanın inceliklerinden mecâz, istiâre, temsîl, kalb, takdîm, te'hîr, hazf, tekrar, ihfâ, ızhâr... gibi pek çok edebî sanat bulunduğunu açıkladıktan sonra, bu durumun İncil, Tevrat ve Zebur ile kıyaslanamayacağını belirtmiştir. Arapların örf ve âdetleri ile de ilgili olan bu edebî incelikler, hiçbir tercümede tam olarak yansıtılamaz. Hâlbuki İnciller, Süryânca'dan, Habeşçe'ye ve Rumca'ya, Tevrat ve Zebur ise Arapçaya çevrilmiştir. Ona göre bu durum, hem anlamca bu kitaplarda pek çok eksilmelere neden olmuş, hem de mecâzî kullanımların tespîti son derece güçleştirmiştir.¹⁷¹

Câhız'ın görüşlerini daha sistemli hale getirdiği anlaşılan Kâdî Abdulcebbar da, ister şefkat ve merhamet kastedilsin, isterse terbiye etmesi anlamında kullanılsın, Tanrı'ya Baba, Hz. İsa'ya da Oğul denemeyeceğini, zira Hristiyanların ilgili kullanımdan yola çıkarak, Hz. İsa'ya ulûhiyet isnat ettiklerini, bu aşamadan sonra sübutu sabit olmayan ifadelere dayalı olarak böyle bir kullanımın mecâzîliğinin iddia edilse bile uygun olmayacağını belirtmiştir. Ayrıca Kâdî Abdulcebbar mecâzın imkânı için şuyu bulmasının da önemine değinerek, mecâzî bir kullanım için o ifadenin ilgili dilde yaygın bir kullanımının olmasını şart koşmuştur.¹⁷²

Kâdî Abdulcebbar'a göre diller farklı özelliklerdedir. Bu durumda bir dilde mecâzî anlamda kullanımı olmayan bir ifade, diğerinde olabilir veya aksi de mümkündür. Öyleyse bir dilde kullanılan mecâzî bir ifadeyi diğer dile aktarırken,

¹⁶⁹ Nâşî Ekber, **Kitâbu'l-Evsat fi'l-Makâlât**, s. 83, 83.

¹⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 113, 114, 116, 117.

¹⁷¹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö.276/889), **Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân**, thk. Ahmed es-Sakr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1981, s. 20, 21.

¹⁷² Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/109, 110.

öncelikle onun hangi alâkadan ötürü mecâz yapıldığının tespit edilip anlamlandırılması üzerinde durulmalı, ilgili ifadenin her iki dildeki kullanım anlamı bilinmelidir. Bunun için ise, her iki dilin kullanım özelliklerine hâkim olunması gerekmektedir. Konu, Tanrı ve sıfatları olduğuna göre, önce O'nun hakkında neyin mümkün olduğu neyin de olmadığı bilinmelidir. Sonra o mecâzî ifade, diğer dile nakledilir. Ayrıca ona göre bir dildeki mecâzî bir ifadenin diğer dile gerçek anlamı ile çevrilmesi anlam kaybına ve tahrife yol açmaktadır.¹⁷³

Dolayısıyla Kâdî Abdulcebbar'a göre:

a. Hristiyanlar tarafından Tanrı'ya Baba, Mesîh'e Oğul ifadelerinin mecâzî anlamda kullanıldığı iddia edilse bile, Mesîh'e kadîmliğin isnâdı ve ona ulûhiyetten bir pay verme, kullanımın mecâzî değil hakikî anlamda olduğunu göstermektedir.

b. İncillerde geçen Baba ve Oğul kelimeleri, dilden dile nakledildiği için orijinal kullanımın tespiti güçtür. Ayrıca İncillerden hiçbirisi, Mesîh'in orijinal dili olan İbrânca değildir.

c. Hristiyanların tevhîdi kabul ettiklerini bildirmelerine rağmen ilgili kullanım ve yaptıkları tevil, hem tevhîde hem de tenzîhe aykırıdır.

Dolayısıyla Kâdî Abdulcebbar'a göre Kur'ân'da geçen ifadeler ile İncillerin ifadeleri mukayese edilemeyeceği gibi, dil kuralları açısından İncillerdeki hangi ifadenin gerçek anlamda, hangisinin mecâzî kullanımda olduğunun tespiti mümkün gözükmemektedir.¹⁷⁴

Hristiyanların tecessüdü örneklendirirken, sözgelimi “ateşten çıkmış ve kor haline gelmiş bir tuğlaya ister ateş, ister tuğla denilebileceği gibi Mesîh'e ister insan, ister Tanrı denebileceği, hulûl ve ittihâdın suyun sütte karışımı gibi olmayıp, aynada yansıyan görüntü gibi olduğuna dair kullandıkları örnekler de,¹⁷⁵ onların inançlarında oğul ifadesini sadece manevî yakınlık anlamında kullanmadıklarını göstermektedir. Nitekim bu açıdan Kâdî Abdulcebbar, Hristiyanların babalık ve oğulluk ile ulûhiyet paylaşımını kastettiklerini, onların bizzat bazı rahiplerinin diliyle nakletmiştir. Bu konuda Hristiyanların gerçek inancı, Hz. İsa'nın diğer peygamberler gibi olmayıp,

¹⁷³ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/110, 111.

¹⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/110, 111; a.mlf., **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 153, 154.

¹⁷⁵ Şehristânî, **Milel**, s. 220, 226, 227.

onları yaratan, peygamber olarak gönderen, rab olarak inanmalarındır.¹⁷⁶ Kâdî, bu inancın Nesturîler, Ya'kûbîler ve Melkâîler tarafından ittifakla kabul edildiğini açıklamış ve bunun Mesîh için iftira niteliğinde olduğunu belirtmiştir. Daha sonra da, iftirâ nitelikli haberlerin bununla sınırlı kalmayıp, Maniheiztler gibi Hristiyanların da, Mesîh'e dair, hayvan boğazlamayı yasakladığı, kendisi ve tüm insanlar için evlenmeyi haram kıldığı gibi asılsız iddialarda bulunduklarını belirtmiştir.¹⁷⁷ Ancak Kâdî, ilâhî dinin aslı olan tevhîd inancını bozmalarından ötürü, Hristiyanların vebâlinin çok daha ağır olduğunu belirterek, onları bu konuda ilim erbabının kullanmakta inkâr edemeyeceğini söylediği şu metotları uygulamaya davet etmiştir:

a. Bir konuda meçhul bir ifade var iken, aynı konu ile ilgili mâlum/bilinen bir ifade varsa ve bu ikisi çelişiyorsa mâlum olan tercih edilmelidir.¹⁷⁸ Sözelimi tevhîde inandıklarını belirttikleri halde teslîsi savunarak ifadenin anlamında zorlama yerine, direkt tevhîde inanmak tercih edilmelidir.

b. Bir konuda karışık ve kapalı ifade, aynı konudaki açık ve seçik olanla reddedilmelidir.¹⁷⁹ Sözelimi tecessüd gibi kapalı ve anlaşılması zor bir olay neticesinde Hz. İsa'nın Tanrılığına karşın, Meryem'den doğuşu, acı çekmesi, yemesi, içmesi... gibi insanî özelliklerinden ötürü onun insan oluşuna hükmedilmesi evleviyetle gerekmelidir.

c. Bir sözcük yada ifadenin, anlamca birden fazla anlama gelme ihtimali varsa, aynı konu hakkında tek anlamlı diğer bir ifade söz konusu olduğunda, anlamca muhtemel olan, olmayanla reddedilmelidir.¹⁸⁰ Sözelimi Hristiyanlar İncillerde geçen 'Tanrı'nın oğlu' ifadesini, onun Tanrılığı anlamında kullanmaktadırlar.¹⁸¹ Ancak bu ifadeye dayanarak Mesîh İsa'ya ulûhiyet isnat edilemez. Zira bu ifadenin, subûtu kat'î olsaydı bile, şefkat, merhamet, kullukta yakınlık gibi bir nedenden ötürü kullanılmış olması muhtemeldir. Nitekim İncillerde onun kul ve yaratılmış olduğuna dair pek çok ifadenin bulunması, bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Ayrıca Mesîh'in

¹⁷⁶ Kâdî, bu durumda, kendisinden doğduğuna inanmalarına rağmen Meryem'i de Hz. İsa'nın yaratmış olması gerekeceğini ve bunun mantıksal bir çelişki olduğunu belirtmiştir (bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 103).

¹⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 114, 116.

¹⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 115, 116, 117.

¹⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 115, 116, 117.

¹⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 115, 116, 117.

¹⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 121.

ilâhlığına muhtemel İncil ifadelerinin ihtimali, onun insan oluşuna muhtemel ifadelerin ihtimalinden daha zayıftır. Öyleyse onun ilâhlığından ziyade yaratılmışlığı tercihe daha layıktır.¹⁸²

d. Kâdî Abdulcebbar'a göre gerçek anlamı belli olmayan bir ifadede mecâz düşünülemez. O, dönemindeki Hristiyan düşünürlerle girdiği tartışmalarda, onların ifadelerinin Tanrı hakkında var olan bir gerçekliği anlatmaktan ziyade, çoğunlukla selbî kullanımlardan ibaret olduğunu belirtmiştir. Sözelimi, Hristiyanlar “gerçekte Meryem, Mesîhe gebe kalmamıştır; yine o, gerçekte Tanrı'yı doğurmamıştır; gerçekte o, Tanrı'nın annesi değildir” diyerek pek çok selbî ifade kullanmaktadırlar. Hâlbuki bu ifadeler kadar “gerçekte İsa Mesîh Tanrı değildir” önermesi de daha açık ve anlamca bir çelişki taşımamasına rağmen onlar tarafından tercih edilmemiştir.¹⁸³

Kelâm bilginlerinin üzerinde durduğu diğer bir konu da Hristiyanların tecessüdü savunma sebepleri olan Yuhanna'da geçen “ey Baba, sen bendesin ve ben de sendeyim...”¹⁸⁴ cümlesidir. Hâlbuki bu ifade tecessüde hükmetme için yeterli değildir. Ayrıca İncil, dilden dile nakledilmiş, orijinal halini muhafaza edememiş, yine havariler için de Hz. İsa'nın “Tanrı'nın oğulları” ifadesi geçmekle birlikte onlara ulûhiyet isnat edilmemiştir.¹⁸⁵ Bu konuda Taberî, Hz. İsa'nın kesinlikle ulûhiyet iddiasında bulunmadığını, onun Allah tarafından sadece peygamber olarak gönderildiğini belirtmiş, bunu “kendi irâdemi değil, beni gönderenin irâdesini yapmak için gökten indim”¹⁸⁶ ve “..ben kendi irâdemi değil beni gönderenin irâdesini ararım”¹⁸⁷ “...rab olan Allah'a tapacak ve yalnız ona kulluk edeceksin”¹⁸⁸ gibi İncil'in ifadeleri ile delillendirmiştir.¹⁸⁹

Bâkılânî'ye göre de, tüm peygamberler kendilerinin kul olduğunu kabul ettiği halde, Mesîh bu konuda hiçbir şey söylememiş olsa bile, yine de onun insanlara gönderilmiş bir peygamber ve kul olduğunun ön plana çıkacağını vurgulamıştır.

¹⁸² Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 115, 116, 117.

¹⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 104, 115.

¹⁸⁴ Yuhanna 17/21.

¹⁸⁵ Taberî, *Dîn ve'd-Devle*, 10, 22, 29; Nâşî el-Ekber, *Kitâbu'l-Evsat*, s. 82; Belhî 64; Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 117, 119, 120, 153; İbn Teymiye, *Cevâbu's-Sahîh*, II/340, 341.

¹⁸⁶ Yuhanna 6/38.

¹⁸⁷ Yuhanna 5/30.

¹⁸⁸ Matta 4/10.

¹⁸⁹ Taberî, *Dîn ve'd-Devle*, s. 10, 20, 21.

Hâlbuki Hz. İsa'nın, İncillerde, Allah'ın kulu¹⁹⁰ ve muallim olarak¹⁹¹ gönderilişi havâirilerine hitaben: “Baba beni gönderdiği gibi bende sizi gönderiyorum”,¹⁹² “...bir peygamber kendi memleketinden başka itibarsız değildir”¹⁹³ gibi kulluğunu ifade eden pek çok ifadelerin geçtiğini belirtmiştir. Bâkılânî'ye göre bu ifadelerin, Hristiyanlar tarafından Hz. İsa'nın kendisinin bir kul ve peygamber olduğunu göstermesi için yeterli kabul edilmemesi ile İncilere inanıldığının söylenmesi bir çelişkidir. Ayrıca kelâmcılar, Nesturîlerin “ilgili ifadeler Mesîh'in lâhûtî değil, nâsûtî yönü ile alakalıdır” şeklindeki itirazlarını değerlendirerek, onlara “niçin bu iddianız diğer peygamberler için de geçerli olmuyor?” sorusunu yöneltmiş, bu konuda Hz. İsa'yı ayrıcalıklı kılan bir sebebin olmadığını belirtmişlerdir.¹⁹⁴

D. İlâhî Sıfatlar Bağlamında Enkarnasyon

Varrâk, karşılaştığı Hristiyan teologlardan pek çoğunun Mesîh'in Tanrılığını haklı çıkarmak adına, Tanrı'nın, ancak ilâhlık vasfını taşıyan bir varlığı/me'lûhu ihdâs etmesi ile ‘ilâh’ olabileceğini savunduklarını açıklamıştır. Hristiyanlar, oğulluk ile sadece mânevî yakınlığı kastetmemekte, Tanrı'nın ilâhlığı için onu zorunlu şart görmektedirler. Dolayısıyla Tanrı, mâlûmun bilinmesiyle âlim, mahlûkun ihdâsı ile hâlık ve kâdir olduğu gibi, kendisinden ancak bir me'lûhun sudûru ile ilâh olabilir. Hâlbuki Varrâk'a göre böyle bir çıkarım, muhdeslerin varlıklarından önce, Tanrı'nın ilâh, âlim, kâdir gibi vasıflarının olmamasını gerektiren bir iddiadır. Bu durumda ise mantıksal açıdan imkânı olmayan, çelişkili, acîz bir zorunlu varlık inancı ortaya çıkacaktır. Ayrıca Tanrı'dan bir me'lûhun sudûrundan önce onun ilâhlıktan yoksun olduğu sonucuna götüren her türlü iddia, tenzîh bakımından Tanrı'ya en büyük noksanlığın isnadıdır.¹⁹⁵ Teologlara göre ise, ilâhlık, ilim, kudret ve yaratma sıfatları gibidir ve onlar bu çıkarıma, sıfat olan ilâhlığı diğer sıfatlara kıyas etmeleri yoluyla vardıklarını belirtmişlerdir.¹⁹⁶ Varrâk bu konuda Hristiyanların, nutk ve hayât sıfatını uknûmlaştırdıkları için ayrı olarak değerlendirdiklerini hatırlatarak, onların

¹⁹⁰ Matta 6/24; Luka 16/13; Elçilerin İşleri 3/13; 3/26; 20/19.

¹⁹¹ Yuhanna 3/1-2.

¹⁹² Yuhanna 20/21; Matta 28/19.

¹⁹³ Matta 13/57; Markos 6/4; Luka 4/24.

¹⁹⁴ Câhız, **Muhtâr**, 74; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî** V/113; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 100.

¹⁹⁵ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 138.

¹⁹⁶ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 140.

Tanrı'nın, hayât ve nutk sıfatlarından ötürü diri ve nâtık olduğuna inandıklarını belirtmiştir. Bu durumda ilâhlık niçin bu iki sığata kıyas edilmemiş ve “O'nda ilâhlık bulunduğı için ilâhtır” gibi bir çıkarım yapılmamıştır? Varrâk onların, sudûrun gerekliliğı bu soru konusunda tatmin edici bir cevaplarının olmadığını belirtmiştir.¹⁹⁷

Eğer kâdim varlığın ilâh oluşu, onun, ilâhlık bulunan bir şeyi ihdâs etmesine bağılı ise, bu çıkarımda bir teselsül söz konusu olacaktır. Zira sûdurda öncelik ve sonralık söz konusu olduğü için, bu durum, hem ilâhın hem de me'lûhun asla var olamayacağı anlamına gelmektedir. İlâhın ilâh oluşu, bir me'lûhun kendisinden çıkışı ile gerçekleşeceğine göre, o şey sudûr etmeden önce Baba ilâh olamayacağından, böyle bir çıkışa imkân kalmamaktadır. Nitekim ilâh olmayan, ilâhlık vasfını taşıyan varlığı ihdâs edemeyecektir. Bu durumda ise her ikisi de asla var olamaz.¹⁹⁸

Kelâmcılara göre, ‘ittihâd’ olarak adlandırılan birleşme, kadîm olanın, olmayanda cisimlenemeyeceğinden hareketle, mümkün değildir.¹⁹⁹ Nitekim Hıristiyanlara göre Mesîh, Tanrı olduğü gibi, Baba, Oğul, Rûhu'l-kuds, üç ilâh, bir Tanrı'dır. Tanrılık cevheri birdir. Dolayısıyla üç uknûm, Tanrılık cevherinde birdir. Oğul'un bedenleştiğı Mesîh, bu nedenle Tanrıdır ya da ondan bir cüz taşımaktadır. Bu nedenle kelâmcılar onların bu inançlarını, birisi şirk, diğeri birlik olmak üzere iki yönlü olarak değerlendirmişlerdir.²⁰⁰

Hıristiyanlar, Baba, Oğul, Rûhu'l-kuds şeklinde düşündükleri üç ilâhı, bir Tanrı olmak üzere birleştirdikleri zaman, bu birlikteliğë Mesîh'i de dâhil etmektedirler. Bu durumda ise o, hem küllî, hem de cüz'î olmaktadır. Oğul uknûmunun onda bedenleşmesinden sonra, o bir cüz'îdir. Zira Oğul'un yanı sıra, Baba ve Rûhu'l-kuds uknûmları da vardır. Tüm insanlığı içine alan bir cevher olması yönüyle ise o bir küllîdir. Bu durum ise tam bir çelişkidir.²⁰¹

İttihâdın mümkün olmayışının delillerinden birisi de, hem “Tanrı” hem de “Meryem oğlu Mesîh” ifadelerinin, birbirinden ayrı iki zâtı ifade etmeleridir. “Tanrı, Meryem'in oğlu Mesîh'dir” demek ise, “Mesîh İsa'dır” demek gibi, zâtî/şahsî birliğı ifade etmektedir. Bu durumda;

¹⁹⁷ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 144.

¹⁹⁸ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 142.

¹⁹⁹ Bâkıllânî, **Temhîd**, s. 92.

²⁰⁰ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 70, 72

²⁰¹ Bâkıllânî, **Temhîd**, s. 92, 96, 97.

a. Her ikisi de tek bir zât için özel isim ise “Tanrı, Mesîh'tir” demek, “Mesîh Tanrı'dır” önermesi ile aynı anlama gelecektir. Bu ise imkânsız olan bir durumdur.²⁰²

b. “Zeyd insandır” veya “insan Zeyd'dir” gibi iki sözcükten biri özel, diğeri cins isim kapsamında değerlendirilmiş ise, bu durumda Oğul uknûmundan başka uknûmlar da söz konusu olduğu için ‘Tanrı’ cins isim olarak düşünülmüştür ki, bu durumda tevhîd iddia edilemez.²⁰³ Ayrıca bazı Hıristiyanların, Mesîh'in tanrılıktan başka insanlık tarafı bulunduğu, Mesîh'in hem tam bir ilâh, hem de tam bir insan ve hatta küllî bir insan olduğuna dair iddialarına gelince, bu ifadeler “Tanrı bir insandır veya bir çeşit insandır” demek gibi cüz'î birlik iddialarıdır. Bu durumda, “Tanrı, Meryem oğlu Mesîhtir” sözü, “Mesîh Tanrı'dır” demek olmasa da, bir cüz'ü Tanrı'dır, fakat Mesîh'te Tanrı'dan başka bir şey de bulunabilir” anlamlarına da muhtemeldir.²⁰⁴

İslâm düşüncesinde Tanrı ile her çeşit birleşme, katılım, hulûl ve ittihâd tevhîd esasına aykırı düştüğü için küfür olarak nitelenmiştir. Ayrıca bu inanç Tanrı'yı insana benzetme hatta insanlaştırmaya yönelik olduğu için, O'nun sınırlı ve gittikçe tükenmekte olan bir enerji gibi kabul gördüğü ortaya çıkar. Bu nedenle kelâmcılar tarafından ittihâd, gerek şahsî birlik ile şahsî ittihâd ve aynîlik üzere olsun, gerekse tür ve cinse ait vahdet/birlik ile cüz'î birleşme ve tazammun (içine alma) şeklinde olsun bütün ihtimalleriyle incelenip tevhîde aykırı ve Tanrı hakkında imkânsız sayılarak reddedilmiştir. Yani Allah, Mesîh'in ne aynı, ne cüz'ü, ne cüz'îsi ne de ferdidir.²⁰⁵

Ulûhiyet bağlamında hulûl ve ittihâdın sadece Oğul uknûmuna tahsisine gelince, Hıristiyanların Tanrı'nın tek olduğuna ve onun Mesîh ile birleştiğine inandıkları halde, niçin Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds olarak üç uknûmdan bahsettikleri ve niçin ittihâdı sadece Oğul uknûmu ile Mesîh'e tahsis ettikleri de kelâmcılar tarafından sorgulanmıştır.²⁰⁶ Eğer ittihâd, Hz. Meryem'in Mesîh'e gebeliği süresinde gerçekleşti ise, bu durumun diğer insanlardan ayırıcı farklı yönü nedir? Daha sonraki

²⁰² Câhız, **Muhtâr**, s. 89, 90; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 92

²⁰³ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 106, 107.

²⁰⁴ Câhız, **Muhtâr**, s. 89, 90; Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 110; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 92

²⁰⁵ Câhız, **Muhtâr**, s. 89, 90; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 92.

²⁰⁶ Taberî, **Dîn ve'd-Devle**, s. 27; Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 92, 94, 128.

bir süreçte gerçekleşti ise, bu durum çarpmıha gerilmesinden önce mi yoksa sonra mıdır? Bu sorgulamalar karşısında Hıristiyanlar ittiḥâdın akılla kavranamayacağında, gizem olduğunda, dolayısıyla sadece iman edilmesi gereken bir konu olduğunda ısrar etmişlerdir. Ancak bu yaklaşımları kelâmcıların eleştirilerinden onları kurtaramamıştır. Zira inanç ilkeleri öncelikle salt aklın gerektirdiği ilkeler ile ters düşmemelidir.²⁰⁷ Nitekim bu konuda Cüveynî, dinî akîdelerin akla aykırı olmamasının gerekliliğini de dinî bir gereklilik olmakla nitelendirmektedir.²⁰⁸

Teologlar da “Allah'ın her yerde oluşu” söylemi gibi İslâm düşüncesinde olduğunu varsaydıkları ve akla ters düştüğünü iddia ettikleri bir takım çelişkilerden bahsetmişlerdir. Bu nedenle kelâmcılar, Hıristiyanlıkla ilgili değerlendirmeler yaparken, bu tür eleştirilere de cevap vermişlerdir. Sözgelimi Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın her yerde oluşunun, Müslüman inancı olarak birleşme, hulûl ve ittiḥâd anlamında kullanılmadığını belirtmiştir. Zira “her yerde oluş” gerçek anlamda değil, “kullarını her an gözetmesi” anlamında bir kullanımdan ibarettir. İslâm inancında, bu söz ile Allah'ı herhangi bir cisim ile sınırlandırma, bir cisme tahsis etme gibi anlamlar kastedilmemektedir.²⁰⁹

Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar'a göre bir şeyde hulûl eden, ancak şu iki durumdan birisi olabilir:

- O, ya arazın cevherde oluşu gibi sonradan vuku bulmuş bir şeydir.
- Veya bir cevherin yer değiştirerek diğer bir cevher ile komşu olması anlamındadır.

Eğer Tanrı, İsa'da intikâl yolu ile hulûl etti ve onunla komşu duruma geldi ise (mücâvere), bu durum O'nun cevher olmasını gerektirir. Eğer bir araz gibi hulûl etti ise, bu O'nun muhdes oluşunu zorunlu kılar.”²¹⁰ Bâkılânî'ye göre de Mesîh, hareket ve sükun, uzaklık ve yakınlık gibi bir takım özelliklere sahip olduğuna göre muhdestir. Kadîmin ona hulûlü mümkün olsaydı (ama değildir), bu durumda kadîmin de muhdes olması kaçınılmaz olacaktır.²¹¹

²⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/123; Bâkılânî, **Temhîd**, .s. 91.

²⁰⁸ Cuveynî, **İrşâd**, s. 352.

²⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/123.

²¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/126; 130; a.mlf., **Şerhu Usulî'l-Hamse**, s. 297.

²¹¹ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 89.

Teologlar bu tür güçlü sağlam bir mantık ve konuyu güçlü ele alış yöntemleri karşısında farklı söylem arayışlarına girmişler, hulûl ve ittihâdı savunurken ‘kelimenin insan bedeni ile birleşmesi’nden bahsederek ‘özel bilgi’ türünde açıklamalar yapmışlardır. Sözelimi Abdulmesîh el-Kindî’ye göre teslîs ve enkarnasyon, çok az insanın muttalî olabileceği ilâhî gizli bir sırdır.²¹² Bu konuda Müslüman düşünürler ise, imtizâc ve ihtilât, hareket, sükun, kümûn gibi özelliklerin sadece cisimlere mahsus sıfatlar olduğunu belirtmiş, Hristiyanların teslîs ile enkarnasyonu sır ve gizem olarak değerlendirmelerinin, onların da kabul etmedikleri halde bu gerçeğin farkında olduklarının alameti saymışlardır.²¹³

E. Kelime ve Rûh Kavramları Bağlamında Enkarnasyon

Antik çağ Yunan Felsefesinin logos anlayışı, Hristiyanların kelime-logos bağlantılı yorumlarının temelini oluşturmuştur. Bu yorumları ilk defa sistemli hale getirenin, İskenderiye’li Filon (M.Ö:25-M.S:50) olduğu söylenmektedir.²¹⁴ O, Musa Peygamber ile Platon’u özdeşleştirerek Tevrat’ın allegorik yorumunu geliştirmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda tabiat ile kutsal kitaplar özdeş olarak işlenmiş, böylece tabiat, Tanrı’nın kitabı, ‘aşkın olan’ın simgesi olmuştur.²¹⁵ Filon’un bu metodu, ilk asır Hristiyan ilâhiyatçıları tarafından yaygın bir biçimde benimsenmiştir.²¹⁶ Nitekim Hristiyan filozofları, tanrısal logos’un İsa’da insan biçiminde görüldüğünü açıklarken bu düşüncelerden istifade etmiş gözükmektedir.²¹⁷

Kelâmcılara göre, Hristiyan inancı, Kutsal metinlerden daha çok antik felsefeye göre şekillendirilmiş hatta kutsal kitap yorumları dahi bu felsefî çerçeveye göre şekillendirilmiştir.²¹⁸ Bu bağlamda Baba’dan sudûr eden Oğul, Tanrı’dan zeka şeklinde Kelâm olarak türediği için ona Hristiyanlar tarafından Kelâm nitelendirmesi yapılmış, Mesîh-İsa’da bedenleştiği için ‘Tanrı ve insanın uzlaştırıcısı’

²¹² Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 41, 45, 47, 48, 102; Ebû Râita, **Sâlûsul’l-Mukaddes**, s. 51.

²¹³ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî’n-Nübüvve**, s.92, 111; a.mlf, **Muğnî**, V/123; Bâkîllânî, **Temhîd**, s. 91.

²¹⁴ Pierre Lory, **Kaşani’ye Göre Kur’an’ın Tasavvufi Tefsiri**, (çev. Sadık Kılıç), İstanbul 2001, s. 17.

²¹⁵ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 115-116.

²¹⁶ Pierre Lory, **Kaşani’ye Göre Kur’an’ın Tasavvufi Tefsiri**, s. 17.

²¹⁷ Abdülgaflar Aslan, **Kur’an’da Vahiy**, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 23; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 116.

²¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî’n-Nübüvve**, s. 108, 109.

olarak nitelendirilmiştir. Her üç gruba göre de Tanrı'ya Kelâm denmesi, şahıslarla ilgili bir kullanımdır ve Kelâm, Oğul'un şahsının özel ismidir. Çünkü o, zihinden çıkan bir sudûru ifade eden kavramdır. Bu sudûr vasıtasıyla Tanrı'dan çıkan şahıs, Oğul olarak isimlendirilmiştir. Bütün bu açıklamalarda ise temel dayanakları felsefî kaynaklardır.²¹⁹ Kutsal metinlerde Mesîh'ten kelime ve ruh olarak bahsedilen ifadeler de teologlar tarafından bu çerçevede yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu ifadeler:

1) Meleklerin Zekeriyya'ya, Allah'ın ona kendisinden gelen kelimeyi doğrulayıcı olacak Yahya adında bir oğlu müjdelediğini haber verdiği âyette Hz. İsa; Allah'ın kelimesi olmakla vasıflanmıştır.²²⁰ Luka İncilinde de melek tarafından Zekeriyya'ya oğlu Yahya'nın doğumu,²²¹ yine Cebrail'in Meryem'e gebe kalacağı ve bir Oğul dünyaya getirerek onun "yüce Allah'ın oğlu" olarak anılacağı ifade edilmiştir.²²²

2) Bir meleğin Meryem'i Allah'ın kelimesi ile müjdelediği âyette de Hz. İsa'nın kelime oluşu vurgulanmaktadır.²²³

3) Hz. Meryem'in, "Rabbim! Bana bir beşer dokunmadığı halde benim nasıl bir çocuğum olabilir?" dediğine ve "Allah dilediğini yaratır, O bir işe hükmettiğinde sadece ol der o da olur" cevabını aldığı âyet, Hz. İsa'nın kelime oluşu ile ilgilidir.²²⁴

4) Ehl-i kitabın dinleri konusunda hadlerini aşmamasını belirten âyette, Hz. İsa'nın kelime olduğu geçmektedir.²²⁵ Kelâmcılara göre bu âyetin devamında, tüm yaratılmışların sadece Allah'ın mülkü olduğunun açıklanması, Allah'ın çocuk edinmekten münezzeh olduğunun belirtilmesi, üçlü Tanrı inancının reddedilmesi gibi ifadeler, Hristiyanların anladığı anlamda kelimenin O'ndan bir rûh oluşunun, İsa'ya ulûhiyet isnadı anlamına gelmediğinin göstergesi olarak kabul etmiştir.²²⁶

²¹⁹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 164; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/81; Bâkîllânî, **Temhîd**, s. 92.

²²⁰ Âl-i İmrân 3/35, 39.

²²¹ Luka 1/11-13.

²²² Luka 1/26-32.

²²³ Âl-i İmrân 3/45.

²²⁴ Âl-i İmrân 3/47.

²²⁵ en-Nisâ 4/171.

²²⁶ Câhız, **Muhtâr**, s. 72, 73.

5) Yuhanna İncili'nde yer alan, “Kelâm başlangıçta var idi, ve kelâm Allah nezdinde idi, ve kelâm Tanrı idi...”²²⁷ ifadesinde geçen ve kelime ile aynı kökten olan ‘kelâm’, Hristiyanlar tarafından Mesîh olarak yorumlanmıştır.

Dolayısıyla Hristiyanların peygamberlik kurumu olarak Mesîh İsa'ya ve kutsal kitap anlayışına enkarnasyon çerçevesinde yaklaşımları, onların İsa için ‘rûh ve kelime’ sözcüklerini kullanması ile Müslümanların kullanımı arasında da anlamca farklılaşmalara neden olmuştur. Zira Müslümanlar, bu sözcükleri İsa'nın yaratılmışlığı bağlamında yorumlarken, Hristiyanlar, onun Tanrılığı bağlamında ele almışlardır. Her ne kadar tarihte Arius, Macedonius, Eunomius, Apollinarius gibi Mesîh'in kelime ve rûh olarak ifade edilmesini İslâmî anlayıştaki gibi Mesîh'in yaratılmışlığı çerçevesinde yorumlayanlar olmuşsa da, bu kişiler aforoz edilmekten kurtulamamışlardır.²²⁸ Bu farklılaşmanın ana nedeni ise Hristiyanların enkarnasyona yani Tanrı'nın İsa'da bedenleştiğine inanmaları yatmaktadır. Nitekim Varrâk'a göre Hristiyanların büyük çoğunluğu olan Melkâîler, tecessüdün, Tanrı olan Oğul uknûmunun Mesîh'e karışması (imtizâc ve ihtilât) yoluyla gerçekleştiğine inanırlar.²²⁹ Bu konuda daha sonra gelen Kâdî ve Bâkılânî de Varrâk'ın bu görüşünü teyit etmiştir. Yine her üç düşünüre göre de Oğul uknûmu tecessüd yoluyla Mesîh'in heykeline bürünmüştür.²³⁰

Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin açıkladığı üzere, Hristiyanlardan bazısı, kelime ile oğulluğu aynı anlamda kullanmaktadır. Mesîh sözcüğü ise, Tanrı olan Oğul veya diğer adıyla kelimenin, yeryüzündeki bedenleşmiş halini ifade eden bir kavramdır. Hristiyanlar bunun için Hz. İsa'nın bedeninin seçildiğine inanırlar. Bu nedenle Mesîh İsa'ya Tanrı'nın oğlu denmiştir.²³¹ Kelime ve rûh bağlamında Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerden çoğuna göre, tesessüd, bir cüz'ün küll içindeki durumu gibi değerlendirilmemelidir. Yani Mesîh, Tanrı'nın bir cüz'ü değil kendisidir ve o Baba ile

²²⁷ Yuhanna 1/1.

²²⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 162, 163; St. Basil: Bishop of Caesarea, *The Syriac Versions of the De Spiritu Sancto by Basil of Caesarea*, Edited by David G. K. Taylor, Peeters Publishers Lovani 1999, preface I/XXVIII; Colin E. Gunton, Stephen R. Holmes, Murray A. Rae, *The Practice of Theology*, SCM-Canterbury Press, Great Britain 2001, s. 65.

²²⁹ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 70, 71.

²³⁰ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 70; Şehristanî, *Milel*, I/224.

²³¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûlî'l-Hamse*, s. 292; *Muğnî*, V/80.

aynı cevherdendir.²³² Bu nedenle Hristiyanlara göre ‘Mesîh’e ibadet edilir ve o, buna lâyıktır’.²³³

Kâdî Abdulcebbar’ın kaydettiği üzere, Tanrı hakkında farklı kabullere sahip olmalarına rağmen, kendi inançlarında tam mutmain olmadıklarının da bir alameti olarak, bazı Hristiyanlar, tartışma esnasında kendilerinin de Müslümanlarla benzer inançta olduklarını söylemektedirler. Sözelimi Hristiyanlara Mesîh hakkında soru sorulunca farklı bir inançları olduğu halde, ‘biz de Müslümanlar gibi ona Allah’ın rûhu ve kelimesi diyoruz’ demektedirler.²³⁴ Onlardan Kur’ân’da Hz. İsa’nın Allah’ın kelimesi ve ondan bir rûh olarak vasıflanmasını²³⁵ kendi akidelerinin doğrulanması olarak değerlendirenler dahi olmuştur.²³⁶ Hatta Hz. Peygamber’in dahi aslında Hristiyanlık inancı üzerine geldiğini, ancak ashabının onu anlayamadığını iddia edenler dahi olmuştur.²³⁷

Kelâm bilginleri ise bu tür yaklaşımlara cevap olarak Tanrı hakkında kullanılacak her deyim, O’nun aşkınlığına zarar vermemesinin gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Sözelimi Mu’tezilî düşünürler ‘Mesîh benim oğlumdur’ şeklinde ilâhî bir ifade bulursa ve sübûtu kat’î olsa bile, onun tenzîh ve tevhîd esas alınarak tevîl edilmesinin zorunluluğundan bahsetmişlerdir.²³⁸

Bu bağlamda kelime konusundaki tevîllerin meşhur olanları şunlardır:

1. Kelime ile murat Allah’ın ‘ol’ emridir. Hz. İsa, Allah’ın ‘ol’masını iradesi ile Babasız olarak dünyaya gelmiş bu nedenle ona meydana geliş sebepleri eksik olduğu için ‘Allah’ın kelimesi’ nitelendirilmesi yapılmıştır. Bu sebeple bazı düşünürler, kelime ile kastedilenin aslen Allah’ın emri olduğunu söylerken,²³⁹ diğer bir kısmı, çok cömert bir kişi için ‘cömertliğin ta kendisi’ ifadesinin kullanılması gibi kastedilenin bizzat İsa’nın da olabileceğini belirtmişlerdir.²⁴⁰ Nitekim Kur’ân’da, Necrânî Hristiyanların Mubâheleden kaçınmaları ile ilgili hadiseyi aktarırken Hz.

²³² Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 116.

²³³ Taberî, *Din ve'd-Devle*, s. 92; Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, V/84.

²³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 92, 154.

²³⁵ en-Nisâ 4/171.

²³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 116.

²³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 116.

²³⁸ Câhız, *Muhtâr*, s. 72, 73.

²³⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI/412.

²⁴⁰ Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, VIII/50.

İsa'nın Allah'ın 'ol' emri ile var olmuş bir insan olduğu vurgulanmaktadır.²⁴¹ Ayrıca bu anlayış ile ilgili Buhârî'de nakledilen bir hadîse atıfta bulunmaktadır.²⁴²

2. O, beşikte iken konuştuğu için ona kelime denmiştir.

3. Kendisinden önceki peygamberler tarafından Hz. İsa'nın geleceği bildirilmiştir. O gelince, "önceki peygamberlerin söylediği kelime yani söz işte bu" anlamında ona kelime denmiştir.

4. İnsanlara Allah'ın lütfü anlamında Lütfullah, Allah'ın fazlı anlamında Fazlullah gibi isimler verilmektedir. Hz. İsa peygamber ve vahye muhatap olduğu için ona bu ad verilmiştir.²⁴³

Bu bağlamda kelâmcılara göre kelime, İsa'da var da, Âdem'de yok değildir. Ayrıca İsa'ya her ne yönden bakılırsa bakılsın ortağı, dengi, örnekleri vardır. Fakat Allah'ın hiçbir dengi yoktur. İsa ve Âdem, ikisi de topraktan yaratılmış, ikisi de O'nun emriyle memurdur. 'Âdem kelimesi'nin, Allah'ın aynı veya oğlu anlamına gelmesinin mümkün olmadığı gibi, 'İsa kelimesi' de öyledir. Kelime ihtiva ettiği anlamı bakımından tanrılıktan ziyade, birer yol gösterici, alâmet, âyet olmaya bunun için Hz. İsa'ya kelime denilmesine daha yakındır. Hatta Hz. İsa'nın kelime oluşuna dair Kur'ân âyetlerinin yorumu konusunda Bâkılânî, Hıristiyanların aslında Hz. İsa'nın Tanrı olamayacağını bildiğini, ancak inatlarından dolayı kabul etmediklerini nakletmiştir.²⁴⁴

Konu ile ilgili olarak Câhız, sadece kitabî olarak bile gerek Hz. İsa'nın gerekse Cebrâil'in Allah'ın rûhu olarak nitelendirilmiş olmasından, onların Tanrı ya da Tanrı'nın oğlu olduğu sonucunun çıkarılamayacağına, zira pek çok âyette yaratılmışlıklarının da vurgulandığına deyinmiştir. Ayrıca Allah'ın aşkınılığına zarar verebilecek her türlü kullanımın tenzîh çerçevesinde tevili zorunludur.²⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar'da bu konuda Câhız'ın ifadelerini destekleyen açıklamalarda bulunmuştur.²⁴⁶

²⁴¹ Âli İmrân 59-64.

²⁴² Buhârî, **Sahîh**, IV/200, 201. İlgili rivayete göre Ebû Ubeyd dedi ki "O'nun kelimesi ol demesidir akabinde oluverir."

²⁴³ Râzî, **Mefâtîhu'l-Gayb**, VIII/35, 36; VIII/49; XI/115.

²⁴⁴ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 158, 159.

²⁴⁵ Câhız, **Muhtâr**, 75, 76.

²⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/113.

Ebû Ali el-Cübbâî, Hz. İsa'nın 'Allah'ın rûhu ve kelimesi' ifadelerinin tenzîh merkezli tevil edilmesinin zorunluluğuna işaret etmiştir. Ona göre insanların bilgi ile doğru yolu buldukları gibi, Peygamber olarak Hz. İsa'ya tabi olanlar da doğru olan inanca ulaşmışlardır. Böylece tıpkı bir bedenin hayat bulması gibi, insanlar da hayat bulmuş, bu nedenle ona kelime ve hayat anlamında rûh denmiştir. Kelime ve ruh sözcükleri bağlamında ise, Hz. İsa'nın Tanrı ya da Oğlu olduğu sonucu, ne aklî açıdan, ne de dil kullanımı bakımından, çıkarılamaz.²⁴⁷ Ayrıca ona göre, sübûtu kat'î olmamakla birlikte Yuhanna'nın ilk cümlesinde geçen 'kelâm'²⁴⁸ ile Allah'ın kastedildiğini söylemek zordur. 'Başlangıçta' sözünden hangi başlangıcın kast edildiği açık değildir. Eğer ifade edilen, zamanın başlangıcı ise, kadîm için böyle bir durum düşünülemez. Kelâm ile Mesîh'in kastedildiği iddia edilirse, bu durumda da, bir başlangıçtan söz edildiği için bu ifade, onun kadîmliğine değil sonradan meydana geldiğine işaret etmiş olacaktır.²⁴⁹

Kâdî Abdulcebbar, Cubbâî'ye ait ifadeleri destekleyerek konu ile ilgili sebr ve taksîm metodunu uygulamıştır. Şöyle ki, bir cisim olduğu halde Hz. İsa'ya 'kelime' niteliğinin verilmesinin gerçek anlamda olamayacağı açıktır. Zira kelimenin gerçek anlamı ağızdan çıkan harflere dayalı sözdür. Öyleyse konu ile ilgili ikinci aşama olarak mecâz ihtimalinin araştırılması gerekmektedir.²⁵⁰ Daha sonra da Kâdî, burada mecâzî anlamın da doğru olmadığı sonucuna varır. Zira babadan oğlun sudûru, akıldan kelimenin doğuşu gibi değildir. Melkâî, Nesturî ve Ya'kûbîlerin söylediğinin aksine²⁵¹ kelime, akıldan doğmamaktadır. Zira nice akıllı olmayanlar vardır ki, onlardan da bir takım kelimeler sâdır olabilmektedir. Bu durumda akıldan doğan kelime değil, ilmî bilgidir. Eğer Hristiyanlar, "biz kelime ile zaten ilmî bilgiyi kastediyoruz" derlerse, ilim zarurî ve sonradan kazanılan/iktisâbî olmak üzere iki kısımdır. Zarurî olan akıl ile zarurî bilgi aynıdır. Dolayısıyla birbirinden doğması düşünülemez. İktisâbî yani sonradan tecrübe ile elde edilen ilme gelince, onun da doğduğu asıl yer, akıl değildir. İnsan, tecrübî bilgilerini elde etmeden önce tecrübeye

²⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/111, 112.

²⁴⁸ Yuhanna 1/1.

²⁴⁹ Suat Yıldırım, **Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık**, Diyanet Yay., Ankara 1988, s. 114.

²⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/112; a.mlf., **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 97.

²⁵¹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 68.

dayalı bilgileri yoktur. Ayrıca sonradan doğma, sadece muhdes olan varlıklarda geçerli bir durumdur.²⁵²

Kelâmcılar Kur'ân'dan hareketle Hz. İsa'yı Babasız doğmuş olduğunu kabul etmekle birlikte,²⁵³ Hristiyanlara hem babası hem de annesi olmadan yaratılan Hz. Âdem'e niçin ulûhiyetin isnat edilmediğini sormuşlardır.²⁵⁴ Sözelimi Câhız, Hz. Âdem'in bu konuda Hz. İsa'dan daha olağanüstü bir yönü olduğuna dikkat çeker. Çünkü onun annesi de olmadan dünyaya gelmiş olmasının yanı sıra, yurdu Cennet olmuş, melekler hizmetçiliğini yapmış, Allah'a ilk secde eden kişi olmuştur.²⁵⁵ Bâkılânî de babasız dünyaya gelişinden ötürü Hz. İsa'ya ulûhiyet isnadı mümkün ise, Hz. Âdem'e isnadının mümkün üstü/zorunlu/vâcib olmasının gerekliliğini belirtmiştir.²⁵⁶

Netice olarak kelâmcılara göre, Meryem oğlu İsa Mesîh sadece Allah'ın bir elçisidir. Ona kelime ve rûh ifadelerinin kullanılması, bu gerçeği değiştirmeyecektir. Allah onu “Muhakkak ki Allah seni, kendisinden bir kelime ile müjdeliyor. Onun adı Meryem oğlu İsa Mesîh'dir”²⁵⁷ âyeti ifadesine göre, melekleriyle Meryem'e bildirip müjdelemiş, Cebrail'in üflenmesi ile Meryem'in rahmine bırakıp ‘ol’ emriyle yaratmıştır ve Allah'tan bir rûhtur ki, Allah onunla bir çok ölü kalplere hayat vermiştir.²⁵⁸

Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki tartışmalardan birisi de Kur'ân'da Hz. İsa'nın ve Cebrâil'in ‘Allah'tan bir rûh’²⁵⁹ olmakla nitelendirilmiş olmasıdır. Bu konudaki Müslüman düşünürlerin yaptığı açıklamalar şu şekildedir:

1. Hz. İsa, Allah'ın emri üzere Cebrâil'in Meryem'e hayat veren bir esinti göndermesi/nefha ile oluşmuştur. Cebrail'den geldiği için nefha, rûh olarak adlandırılmıştır. Nitekim Mâturîdî, Hz. Âdem ve Hz. İsa'nın yaratılışı ile ilgili âyetlerde geçen nefha/üfürme'nin hayat/can verme/yaratma anlamında olduğunu

²⁵² Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V, 89- 92.

²⁵³ Nitekim Kur'ân'da “Şüphesiz, Allah Katında İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir...” buyurulmuştur (bkz. Âl-i İmrân 3/59).

²⁵⁴ Câhız, **Muhtâr**, s. 82, 83; Bâkılânî, **Temhîd**, 101.

²⁵⁵ Câhız, **Muhtâr**, s. 83

²⁵⁶ Bâkılânî, **Temhîd**, 101.

²⁵⁷ Âl-i İmrân 3/45.

²⁵⁸ Râzî, **Mefâtîhu'l-Gayb**, XI/115.

²⁵⁹ el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12.

belirtmiştir. Bir kaba üfürüldüğünde nefesin kabı kaplaması gibi, Allah'ın can vermesi ile bünyenin her cüz'ü canlılık kazanmıştır.²⁶⁰

2. Rûh, Allah'ın hayat vermesi demektir. Babasız olduğu halde Hz. İsa'ya hayat verildiği için veya insanlara doğru yola gösterip onların hayat bulmasına vesile olduğu için ona rûh denmiştir.²⁶¹

Ayrıca Kur'ân'da Meryem oğlu İsa'nın, Rûhu'l-Kuds ile desteklendiği geçmektedir.²⁶² Bundan hareketle kelâmcılar, Rûhu'l-Kuds'ü, Hz. İsa'nın şahsiyetinin bir parçası değil, onun destekleyicisi olarak değerlendirmişlerdir. 'Rûhu'l-Kuds', kelime itibariyle üstün temizlik/tahâret/nezâhet/bereket rûhu, yahut mukaddes rûh anlamındadır.²⁶³ Bununla birlikte Rûhu'l-Kuds'un anlamı konusunda düşünürler değişik açıklamalarda bulunmuşlardır.

1- Mücâhid ve Rebî'in beyanına göre; 'el-Kuds', 'el-Kuddûs' gibi ilâhî isimlerdendir. Şu halde Rûhu'l-kuds, 'Allah'ın rûhu' anlamındadır. Bu bağlamda 'Rûhu'l-kuds', 'Rûhullah' demektir. Mâturîdî de konu ile benzer açıklamalarda bulunmuştur. Nitekim ona göre de 'kuds' sözcüğünün aslı, vavlı 'kuddûs'tür.²⁶⁴

Kelâmcılara göre bu izâfet/tamlama, rûhun Allah'ın bir parçası olmasını gerektirmez. Sözelimi Mâturîdî, "*Allah, kötülüklerden sakınanlarla beraberdir*"²⁶⁵, "*Şüphesiz ki mescitler Allah'ındır*"²⁶⁶ âyetlerinde olduğu gibi, Allah'ın devesi,²⁶⁷ Allah'ın evi²⁶⁸ gibi terkiplerin sıkça kullanıldığından bahsetmiştir. Bu tamlamalar, Allah'ın hâdislere benzemesini ve izâfe edilenin O'ndan bir cüz olmasını gerektirmez. Nitekim izâfet-i tahsîsiyye, meziyet nispet etme; izâfet-i umûmiyye de mülk ve hükümlanlık bildirmek için kullanılabilir.²⁶⁹

²⁶⁰ Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, (nşr. Fatıma Yusuf Heymî), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004, III/48; Musa Koçar, "Mâturîdî'nin Kur'ân'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklendiği Anlamlar", **SDÜİFD.**, XVI-2006/1, 57-69, s.64 vd..

²⁶¹ Taberî, **Tefsîr**, VI/35, 36.

²⁶² el-Bakara, II/87.

²⁶³ İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, VI/168.

²⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Musa Koçar, "Mâturîdî'nin Kur'ân'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklendiği Anlamlar", s. 57-69.

²⁶⁵ en-Nahl 16/128.

²⁶⁶ el-Cin 72/18.

²⁶⁷ eş-Şems 91/13.

²⁶⁸ el-Hacc 22/26.

²⁶⁹ Mâturîdî, **Tevhîd**, (çev. Bekir Topaloğlu), s. 88; ez-Zer'i, Muhammed b. Ebû Bekr (ö.751/1350), **er-Rûh fi'l-Kelâm**, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1975, s. 153, 154.

2- İncil'in vahyedilmesidir. “İşte böylece sana da emrimizden bir rûh vahyettik.”²⁷⁰ âyet-i kerimesinde Kur'ân vahyine dahi ‘rûh’ denilmiştir..

3- Katâde, Süddî, Dahhâk ve Rebî'in beyanına ve İbnü Abbas'dan diğer bir rivayete göre, Rûhu'l-kuds Cebrail'dir. Ayrıca “*De ki, Rûhu'l-kuds, onu (Kur'ân'ı) Rabbinden hak olarak indirmiştir*”²⁷¹ meâlindeki âyette geçen ‘onu’ zamirinin Kur'ân’a râcî oluşundan anlaşıldığı üzere, Rûhu'l-kuds yani Cebrâil ile desteklenen sadece Hz. İsa değildir. Bu bağlamda vahiy meleğine güç ve kuvvet açısından Cibrîl veya Cebrâil, ismet ve temizlik açısından ise Rûhu'l-kuds adlandırılması yapılmıştır.²⁷²

Bu kullanım, vahiy ile de ilişkilendirilmiştir. Zira Cebrâil’in “Rûhu’l-kuds”²⁷³ olarak adlandırılması, onun peygamberlere vahiy getirmesinde, her türlü şaibeden temiz oluşundandır.

Câhız ve Kâdî Abdulcebbar'a göre Mesîh için ‘Allah’ın kelimesi’ ve ‘rûhu’ ifadelerinin kullanılması, ‘Allah’ın Oğlu’ ifadesinin kullanılmasından farklıdır. Zira “İbn” kelimesi, bir şeyden doğmuş olmayı ve doğduğunun bir parçası olduğu anlamına gelmektedir. Kelime ve rûhta ise böyle bir anlam sözcüğün zımında yoktur. Dolayısıyla Allah’a kelime ve rûhun isnadı, O’na oğulun isnadından farklıdır.²⁷⁴

Hristiyanlarla Müslümanlar arasındaki asıl ihtilaf konusu, onların Rûhu'l-kuds’ü kadîm bir şahıs ve Tanrı olarak değerlendirmeleridir.²⁷⁵ Söz konusu tartışmalar, Müslüman dünyasında da Kur'ân’ın yaratılmışlığı ve yaratılmamışlığı ile ilgili tartışmaların doğmasına neden olmuştur. Nitekim Kur'ân’ın mahlûk olduğuna dair Mutezîlî düşünce ile ilgili, Yahudi ve Hristiyan etkisinden bahsedilmektedir. Bazı kaynaklar, bir Yahudi bilgini olan Lebid b. Asam’ın Tevrat’ın mahlûk olduğunu iddia etmesinden ötürü, bu düşüncenin Kur'ân’ın da mahlûk olduğu fikrini gündeme

²⁷⁰ eş-Şûrâ 42/52.

²⁷¹ en-Nahl 16/102.

²⁷² İbn Cemâa, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. İbrâhim, **İdâhu'd-Defl fi Kâtii Huceci Ehli't-Ta'tîl**, thk. Vehbi Süleyman Gavci Elbânî, Dâru's-Selâm 1990, s. 143.

²⁷³ el-Bakara 2/37, 253; eş-Şûrâ 42/52; en-Nahl 16/102.

²⁷⁴ Câhız, **Muhtâr**, s. 76, 77; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/113.

²⁷⁵ İbn Teymiye, **Cevâbu's-Sahîh**, II/152.

getirdiğini iddia ederken,²⁷⁶ bu fikrin, Hristiyanlığın etkisiyle Mu'tezile'nin gündemine girdiğine dair görüşler de vardır.

Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler aynı dönemde 'ilim/kelâm/logos' olarak Hz İsa'nın konumunu tartışmışlardır. Onlardan bir kısmı onun ezeli, bir kısmı da yaratılmış olduğunu savunmuş, ezeli olduğunu kabul edenler, Hz İsa'yı üç uknumdan biri olarak değerlendirerek onun ulûhiyetini iddia etmişlerdir. Mu'tezile, özellikle Hristiyanların bu iddialarını geçersiz kılmak için Allah'ın zâtının dışında, dilde kelime kökü/mastar ile ifade edilen hiçbir kadîmin olamayacağını, dolayısıyla Kur'ân'ın ve bu bağlamda kelime olan Hz. İsa'nın yaratılmışlığını temellendirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin Allah'a nispet edilen kelâmın kadîm oluşunu kabul etmeyişinin temelinde, İsa'yı tanrılaştırma inançlarında Tanrı'nın kelimesinin kadîmliğini esas alan Hristiyanlarla girdikleri tartışmaların önemli rolü vardır. Zira onların Kur'ân'ın mahlûk oluşu ile ilgili görüşleri, özü itibarıyla İsa'yı bir uknûm olarak görme şeklinde formüle edilen Hristiyanların ilkelerinden birini reddetme amacına yöneliktir.²⁷⁷

Hristiyanlar İsa'nın kelime oluşu ile ilgili olarak onun ulûhiyetini ispatlama amacıyla Hz. İsa'nın Babasız dünyaya gelmiş olmasının yanı sıra, normal bir insanda görülmesi imkansız fiillerin ondan sâdır olmasını da konu etmişlerdir.

F. Harikulade Olaylar Bağlamında Enkarnasyon

Hristiyanların Hz. İsa'nın ulûhiyetine dair delil getirdikleri²⁷⁸ diğer bir konu da, kendisine nispet edilen harikulade olaylara dair haberler olmuştur.²⁷⁹ Bu bağlamda İsa Mesîh'e isnat edilen olağanüstü olaylar sınıflandıracak olursa; fiziki iyileştirme olarak başlıca Cüzamı,²⁸⁰ felçliyi,²⁸¹ fiziki sakatlığı²⁸² sağırlığı ve

²⁷⁶ Kemal Işık, **Mu'tezilenin Doğuşu**, s. 35.

²⁷⁷ Ammara, **Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu**, s. 89; Henry Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, s. 212; Ebû Zehrâ, **İslâm'da İtikâdî-Siyâsî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi**, s. 166; Yaşar Kutluay, **İslâm ve Yahudî Mezhepleri**, s. 37, 38.

²⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 202. Bu nedenle Ammâr el-Basrî, *Burhan* adlı eserinin ilk bölümünü mucizenin önemine tahsis etmiştir (bkz. Ammar el-Basrî, **Burhân**, s. 21, 22, 23, 27, 28, 29, 30).

²⁷⁹ Yuhanna 11/41, 42; Markos 5/2.

²⁸⁰ Matta 8/2-4; Markos 1/40-45; Luka 5/12-15.

²⁸¹ Matta 9/2-8; Markos 2/3-12; Luka 5/18-26.

²⁸² Matta 12/9-13; Markos 3/1-6; Luka 6/6-11.

körlüğü²⁸³ iyileştirmesi; cisimler ve doğa ile ilgili olarak, suyu şaraba dönüştürülmesi,²⁸⁴ fırtınayı dindirmesi²⁸⁵ yiyeceği çoğalması,²⁸⁶ Yair'ın kızını,²⁸⁷ Dul kadının oğlunu,²⁸⁸ Beytanya'lı Lazar'ı²⁸⁹ ölüyken diriltmesi sayılabilir.

Bu konuda kelâmcılar, olayın anlatıldığı İncil ifadelerinde Hz. İsa'nın bizzat Baba'ya yalvardığının da geçtiğini, Tanrı'nın kendi kendisine yalvaramayacağına göre bizzat bu ifadenin dahi onda ulûhiyet olmadığına delili olabileceğini belirtmiştir.²⁹⁰ Onlar Hz. İsa'ya nispet edilen harikulade olayları ise, mucize olarak yorumlamışlardır. Nitekim Kur'ân'da da onun bir ölüyü dirilttiği “...Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim”²⁹¹ ifadesiyle haber verilmektedir. Ancak bu olay, Allah'ın izni şartına bağlı olarak zikredilmiştir. Dolayısıyla mucize olarak kabul edilen bu durum, kelâmcılara göre Hristiyanların iddia ettiği gibi İsa'nın tanrılığına değil, yaratıcısının ulûhiyetine delalet etmektedir.²⁹²

Kâdî Abdulcebbar'a göre Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin inançları, güvenilirliği tam olarak ispat edilmemiş olan harikulade ve gizemli olaylara dayalı olarak şekillenmiştir. Bu konuda onların asıl dayanakları, sübûtu kat'î olmayan rivâyetlerdir. Bu sebeple Kâdî'ye göre onların inançları, taklîde dayalı olarak şekillenmiştir. Zira onlar, dînî liderlerinden duyduklarını, haberlerin sıhhatini araştırmaksızın, anlatılanı düşünmeden ve anlamadan gizem olarak kabul edip inanma eğiliminde olmuşlardır. Olağanüstü olaylara dayalı olarak İsa'nın ulûhiyetini iddia etmeleri de bu kabildendir.²⁹³

Melkâîlere göre gizemli ve harikulâde olaylar, İsa Mesîh döneminde olduğu gibi, daha sonraki dönemlerde de kesilmeksizin devam etmektedir.²⁹⁴ Bu konuda kelâmcılar, Melkâîlerin, harikuladelerin devamına inandıkları ve bu tür olayların Hz. İsa'dan başka kişilerde de vaki olduğuna dair haberlerin de benimsedikleri halde,

²⁸³ Markos 7/31-37; 8/22-25; 10:46-52.

²⁸⁴ Yuhanna 2/1-11.

²⁸⁵ Matta 8/23-27; Markos 4/35-41; Luka 8/22-25.

²⁸⁶ Matta 14/15-21; 15/32-39; Markos 6/34-44; 8/1-9; Luka 9/11-17; Yuhanna 6/1-14.

²⁸⁷ Matta 9/18-26; Markos 5/35-43; Luka 8/41-56.

²⁸⁸ Luka 7/11-15.

²⁸⁹ Yuhanna 1/11.

²⁹⁰ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 99.

²⁹¹ Âl-i İmrân 3/49.

²⁹² Bâkılânî, **Temhîd**, s. 99.

²⁹³ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 209.

²⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 208, 209.

ulûhiyeti sadece İsa Mesîh'e tahsis etmelerinin geçersizliğini vurgulamışlardır. Sözelimi, Hristiyanlar Hz. İlyâ(s) ve Hz. Elişa'nın da bir ölüyü dirilttiğine, Hz. Elişa'nın da bereket için kullanılan yağdanlığının, yedi yıl boyunca tükenmediğine, yine Hz. Musa'nın, kavmini kırk yıl boyunca menn ve selvâ ile (kudret helvası) beslediğine inanmaktadırlar.²⁹⁵ Bu konuda Mâturîdî de, Hz. İsa'nın mucizelerinin, Hz. Musa'ninkinden daha üstün olmadığını, ayrıca her bir mucizenin, sadece Allah'ın izni ile gerçekleştiğini ifade etmiş, Hristiyanların tahsîs gerekçesi olmadan tahsîste bulunduklarını belirtmiştir.²⁹⁶ Yine kelâmcılara göre Hristiyanların da inandığı üzere, Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi, ölünün diriltilmesinden akılca daha uzak ve daha zor bir ihtimaldir. Çünkü ölünün bedeni ile dirinin bedeni arasında münasebet ve benzerlik olmasına rağmen, bir asa ile yılan madde bakımından farklıdır. O halde asanın yılanı dönüşmesi ile Hz. Musa'nın ilâh veya ilâhın oğlu olduğu iddia edilmediğine göre, ölüleri diriltmenin ulûhiyete delalet etmemesi, daha uygun ve evla olan bir durum olmalıdır.²⁹⁷

Konu ile ilgili olarak Mâturîdî, Hristiyanların, Hz. İsa'nın göstermiş olduğu harikulade olaylardan hareketle enkarnasyonu iddia etmenin geçersizliği üzerinde durmuştur. Zira bu durumda Hristiyanların da inandığı gibi fevkalade olaylar göstermiş olan Hz. Musa, Oğul olmaya daha layık olmaktadır. Ayrıca Mâturîdî'nin açıkladığı üzere, Hz. Musa gibi, Hz. İsa da Beytûlmukaddes'e doğru dua ve niyazda bulunmuştur. Onun Tanrı olduğunun kabul edilmesi durumunda, kendi kendisine niyazda bulunduğu veya Baba ile eşit derecede Tanrı olmadığı sonucu çıkacaktır.²⁹⁸ Ölüleri diriltmesi olayına gelince, bir mucize olarak benzer durum başka kişiler için de rivâyet edilmiş ancak onlara ulûhiyet isnat edilmemiştir.²⁹⁹

Mâturîdî, Hristiyanlar tarafından insanlığın kurtuluşu için temsîlî olarak vukû bulduğu iddia edilen³⁰⁰ çarmıh olayının da, Mesîh'in yüceliğine değil, Tanrı için uygun düşmeyen küçümsenmeye ve acze delalet ettiğini belirtmiştir.³⁰¹ Ona göre Hz. İsa hakkındaki fikir ayrılıkları, ona Tanrılık nispet edilmesi ile

²⁹⁵ Taberî, **Dîn ve'd-Devle**, s. 32, 34; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 98, 99.

²⁹⁶ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 211, 212.

²⁹⁷ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 98, 99.

²⁹⁸ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 333.

²⁹⁹ Hezekiel 37/9-10.

³⁰⁰ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 74, 76.

³⁰¹ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 335; (268).

başlamış,³⁰² bunun için mecâzî şefkat ve yakınlık anlamında kullanılmış olma ihtimali olan Oğulluk, ontolojik bir ilişki kurularak, Tanrı'dan sudur etmesi anlamında yorumlanmıştır. Ancak bu kullanımın İsa'nın Tanrı'dan sudûruna delalet ettiği kadar, onun üstünlüğü veya ona sığınak oluşu anlamlarına gelmesi de muhtemel iken, onun tanrılıktan bir paya sahip olduğu anlamının tercîh edilmesi, zorlama ve yanlış bir anlayıştır. Zira Allah, zâtı itibariyle yaratılmış varlıklara benzemekten münezzehtir.³⁰³

Netice olarak Mesîh'in mâhiyeti konusunda kelâmcılar ile teologlar arasında olduğu kadar, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler arasında da ihtilafların oluşu, enkarnasyonu anlaşılmaz bir hale getirmiştir. Nitekim Câhız bu konuda, “tüm çabanı ve tüm aklî gücünü Hristiyanların Mesîh konusunda neye inandıklarını tespit etme yönünde harcasan, yine de onların bu konudaki gerçek inancını anlayamazsın. Hatta bir Nesturî'ye Mesîh hakkında bir soru yöneltsen, ondan aldığın cevap, yine Nesturî olan onun kardeşi veya babasından aldığın cevapla dahi uyuşmayabilmektedir. Bu durum Ya'kûbî ve Melkâîler için de aynıdır”³⁰⁴ diyerek onların enkarnasyon konusundaki inançlarının sır veya gizem olmasından daha, ziyade karışık ve çelişkilerle dolu olduğu için anlaşılmazlığına dikkat çekmiştir. Yine Câhız, Allah'ın, Hristiyanların Mesîhi kendisine Oğul olduğunu iddia ettiklerini haber verdiğini, kendisine böyle bir iddiada bulunmaktan ise gökten düşmenin daha sevimli geleceğini belirterek,³⁰⁵ Hristiyanî iddialardaki mantıksal tutarsızlıklara işaret etmektedir. Kâdî Abdulcebbar da bu bağlamda, bilgin olan kişilerin dahi bir mezhebin görüşlerini sağduyu ile kabul edememesinin, o mezhebin fasid/bozuk oluşunu gösteren bir alâmet saymıştır.³⁰⁶

Kâdî Abdulcebbar'a göre Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin İsa Mesîh konusunda sahip oldukları inançları, semâvî bir dinde olması gereken tevhîd anlayışına aykırıdır. Ona göre bu esaslar, her üç gruba göre de İsa Mesih'in sâlih ve yararlı bir kişi oluşunun yanı sıra, nebî veya resûl değil, Tanrı olduğu veya tanrılıktan bir cüze sahipliği, gökleri, yeri, melekleri ve diğer peygamberleri onun yarattığı,

³⁰² Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 338; (270).

³⁰³ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 339; (271).

³⁰⁴ Câhız, **Muhtâr**, s. 68.

³⁰⁵ Câhız, **Muhtâr**, s. 75.

³⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu Usûli'l-Hamse**, s. 291; a.mlf., **Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve**, s. 92, 94.

diğer peygamberleri onun gönderdiği ve onların mucizelerini yaratanın yine o olduğunu iddia etmeleridir.³⁰⁷ Hristiyanlar, bu fiilleri Mesîh İsa'ya isnat etmiş ve Baba'ya isnat ile ona isnat etme arasında fark olmadığını kabul etmişlerdir.³⁰⁸

Kelâmcılar ise sorgulama metotlarında aklın ön kabullerini ve aklî zorunlulukları hareket merkezi almış, tevhîdin, aklî ve naklî gerçek olduğundan hareket etmişlerdir. Bu bağlamda Hristiyanların da kendilerini ehl-i tevhîd olarak değerlendirmeleri, karşılıklı sorgulama için ortak bir platform oluşturmuştur. Bu nedenle karşılıklı tartışmalar, ‘zât ve sıfat’ anlayışları doğrultusunda, birbirinden tamamen farklı iki düşünce sisteminin kendi doğruları çerçevesinde bir diğerini eleştirmesi niteliğinde değildir.³⁰⁹

III. Enkarnasyon Tevhîd Çelişkisi

Kelâmcılara göre Hristiyanların tevhîde inandıklarını söylemeleri ile beraber teslîs ve enkarnasyon iddiaları çelişkilidir. Bu bağlamda Kelâmcıları teslîs ve enkarnasyon inançlarını sorgulamaya yönelten başlıca etken, semâvî bir dinde olması gereken Tanrı anlayışıdır. Bu anlayışın merkezinde ise, yaratıcı ile yaratılmışın kadîmlik açısından farklı olma zorunluluğu yatmaktadır. Sözelimi yaratılmışlar muhdes olduğuna göre yaratıcı kadîm olmalıdır. Bu nedenle kelâmcıların sorgulamalarının dayanağını oluşturan temel unsur, her iki din tarafından da Allah'ın varlığı ve birliği yani tevhîd anlayışına sahip oldukları iddiasıdır. Bu durum kelâmcıları, tevhîd iddiası ile birlikte teslîs ve enkarnasyonu savunmanın mantıksal açıdan tutarsızlığı üzerinde durmaya sevk etmiştir.³¹⁰

Söz konusu tartışmalar, tevhîdin nasıl anlaşılması gerektiği problemini gündeme getirmiş, kelâmın içeriği de bu problemlere göre teşekkül etmiştir. bu bağlamda Allah'ın zâtı, sıfatları, ahvâl, âlemin hudusu, yaratılmamış Kur'ân gibi konular, Müslümanlar arasında da tartışma konusu olmuştur. Bu açıdan Hristiyanlığın, kelâmda tepkisel bir şekillenmeye neden olan faktörlerden birisi olduğu söylenebilir.

³⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 91, 92.

³⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 111.

³⁰⁹ Griffith, H. Sidney; “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 13.

³¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 147

A. Nesturî Ya'kûbî ve Melkâîlerin Tevhîd İddiaları

Yahya b. Adî dönemi ile ilgili olarak, her birisi Allah'ın 'vâhid' olduğunu söyleminde birleşmesi ile birlikte farklı anlamları kasteden grupların varlığından bahsetmiştir. Sözelimi bir kısım ona vahdeti isnat için değil, çokluğu ondan nefyetmek için bu sözcüğü Allah için kullanırken, diğer bir kısım, onun hiçbir benzerinin olmadığı anlamında bu sıfatı değerlendirmiştir. Hatta kendi dönemindeki bir kelamcının bu sıfatla onun 'varlığını/vücûdunu' kastettiğinin haberinin kendisine ulaştığından bahsetmiştir. Diğer bir grubun ise, 'vâhidin' ona nispet edilen pek çok manâdan sadece biri olduğuna inandığını nakletmiştir. Ancak ona göre 'vâhid' sözcüğünü Allah'tan çokluğu nefyetmek için kullananlar yanılmaktadır. Yine ona göre Allah'ın 'vahdet' ile nitelenmesi, Müslümanların iddia ettiği gibi 'O'nun hiçbir benzeri olmadığı' anlamında da yorumlanmamalıdır. Zira benzerliğin olmayışı 'hiçbir vecihte' veya 'hiçbir işinde' olmak üzere iki kısımda düşünülebilir. Bunlardan birincisi 'varlık' ile nitelenen hiçbir şey için düşünülemeyeceği için geçersizdir. İkincisi ise 'sıfatlarında benzerliği' ortadan kaldıran bir iddiadır.³¹¹ Varlık itibarıyla benzerliğin nefyi iddiası çürüdüğüne göre bu iddia da geçerli olamaz.³¹² Vâhid, 'tek olduğu yönü itibarıyla gayrı bulunmayandır' şeklinde tanımlanabilse de, teslîs itibarıyla böyle bir kullanım geçerli olmaz. Bu bağlamda teologlara göre Allah, bir cihetten 'bir' iken, diğer cihetten 'çok'tur.³¹³

Yahya b. Adî'ye göre vahdet, cins,³¹⁴ nev³¹⁵ ve nisbet³¹⁶ bakımından bir olan, birleşerek/ittisâl ederek tek şey haline gelen,³¹⁷ tanımı itibarıyla bir olan,³¹⁸ en küçük cüz olup, ikinci için mebd'e konumunda olması yönüyle taksîmi kabul etmeyen³¹⁹ ve

³¹¹ Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 161-176.

³¹² Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 178.

³¹³ Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 195-196.

³¹⁴ Sözelimi hayvan, nebât, cevher, kemiyet ve keyfiyet gibi (bkz. Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 208).

³¹⁵ Sözelimi insan, at ve boğa gibi (Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 209).

³¹⁶ Sözelimi 'iki'ye kaynak ve başlangıç olması bakımından 'bir' gibi (bkz. Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 209).

³¹⁷ Sözelimi pek çok noktanın birleşmesi ile oluşmasına rağmen tek şey haline gelen 'çizgi' gibi (bkz. Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 209).

³¹⁸ Sözelimi bir şeyin değişik açılardan tanımları gibi ki, bu tanımlar mevzuları (yani cümle içerisinde mübtedâ veya fâil olmaları) bakımından birdir (bkz. Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 209).

³¹⁹ Sözelimi noktalardan oluşan bir çizgi gibi (bkz. Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 210).

ne ikinci için mebde' ne de kısımlanmayı asla kabul etmemesi yönüyle tek olan³²⁰ olmak üzere altı anlamda kullanılabilir.³²¹

Ebû Kurra'ya göre de “Baba bir ilâh, Oğul bir ilâh, Rûhu'l-Kuds bir ilâhtır; Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds ise tek bir ilâhtır. Her birinin tam ilâh olması ile birlikte ilâhın üç olması gerekmez. Ancak herkesin aklı bunu inkâr edemez.”³²² Sözelimi “insan, at ve öküz tabiatları birbirinden farklı üç varlıktır. Ancak her üçü de ‘hayvan’ olmakta birdir. Yine Patris, Pavlus ve Yuhanna üç farklı kişiliğe sahip bireyler olsa da, ‘insan’ olmaları yönünden birdir. Aynı şekilde Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds, tek tabiata sahip üç vech/uknûmdur. Tabiat, ilâhlık olduğundan, ilâhın üç olması gerekmez. Hristiyanların ‘Baba tanrıdır ancak tanrı baba değildir’ deyişlerine gelince bu da tıpkı ‘pavlus insandır, ancak insanlık pavlus değildir’ ifadesi gibidir.”³²³ Ebû Kurra'ya göre teslîsin sır olma yönü ise, üç uknûmun yer bakımından birbirinden ayrı, suret, benzerlik/şibh ve hâl bakımından farklı olmaması ile birlikte üç ve tek ilâh olmasında yatmaktadır.³²⁴

Kelâmcılara göre ise varlık, yaratıcısına delâlet etmektedir ancak bu kesinlikle benzerlik yönü ile değildir. Zira nâkîsa benzemek nakîs olmaktır. Hatta bu konuda dönemin Yahudi teologları dahi Hristiyanların Tanrı hakkındaki söylemlerini doğru bulmamaktadır.³²⁵ Yine Câhız'a göre Allah'ı cins ve türleri olan bir varlık olarak düşünerek ona oğul isnad etmek, bir bakıma ona teyze, dayı amca nispetini de gerektiren, ilâhlığa aykırı bir durumdur.³²⁶ Câhız ve Kâsım b. İbrâhim'in Allah'ın eşyaya benzemezliği (*hilâf el-eşyâ*) formülü, âlemin Sâniî'nin/yaratanının her yönden âleme muhalif (*hilâf el-âlem*) olduğunu ifade eden Yahudi Mukammis ile de uyusmaktadır.³²⁷ Hristiyan teologları genel olarak Tanrı ve yaratılmış dünyanın farklılığını vurgularken, bir benzerlik yönünü bulmaya çalışmaktadırlar. Bu kabulün arkasındaki sebep ise, İsa'nın insanî tabiatını onun Tanrı olduğu fikri ile uzlaştırma

³²⁰ Yahya b. Adî'ye göre vahdet hakkında insanların en çok kavramakta güçlük çektiği vahdetin bu yönüdür (bkz. Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 210).

³²¹ Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 200-203.

³²² Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdıl**, s. 33.

³²³ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdıl**, s. 33-35.

³²⁴ Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdıl**, s. 35.

³²⁵ Mukammis, **Twenty Chapters: Ishrûn Maqâla**, s. 159 vd..

³²⁶ Câhız, **Muhtâr**, s. 72, 80, 81.

³²⁷ Mukammis, **Twenty Chapters: Ishrûn Maqâla**, s. 159: Kelâmcılar bu konuda, *Fâ'il el-âlem hilâf el-âlem min kull vech. Ennehû huve'llezî hilâf ul-eşyâ kullihâ* gibi formüller kullanmıştır.

çabasından başka bir şey değildir. Bu sebeple Yahya b. Adî de Ebû Kurra ve diğer teologlar gibi ilâhî sıfatlarla ilgili öğretisini, “âlemde gözle görülen her mükemmellik Yaratıcı’ya da isnat edilmelidir” anlayışı üzerine kurmuşlar, bu düşüncüyü enkarnasyon inançları ile bütünleştirmeye çalışmışlardır.³²⁸

Kelâmcılara göre ‘ehad’ ile ‘vâhid’ farklı anlamdadır. Allah, yaratılmış birlerin içine girmeyen ‘bir’dir. İkiyi, oluşturan ‘bir’ değildir. Niceliksel bu farklılık, niteliksel farklılığı da gerektirmektedir. Cins ve türü olmaktan münezzehtir. Kelâmcılar, teolojik anlayışlarını Allah ve âlemin mutlak farklılığı üzerine inşa etmişler, ilâhî sıfatları da bu bağlamda değerlendirmişlerdir. Sözelimi Kâsım b. İbrahim, Allah’ı, iyiliklerin ve övgüye değer her şeyin son noktası anlamına gelen *es-Samed* gibi³²⁹ Kur’anî bir nitelemeyi esas almıştır. Yine azîz/kâdir sıfatına ilişkin olarak, bizler tarafından kudretli olarak nitelendirilen her şeyin gücünün kısmî olduğuna ve güçsüzlükle (*zull*) karışık bulunduğuna işaret ederek Allah’ın mahlukun gücüne benzemeyen bir güç sahibi olduğunu ileri sürer.³³⁰

Mâturîdî’ye göre de ‘vâhid’, katlanamayan küll, ikiye bölünemeyen cüz, bir de bölünemeyenin fevkinde, katlanamayanın dînunda/altında olup her ikisine de muhtemel olan, dördüncüsü ise her üçünün, kendisi sayesinde var olduğu yaratıcı olmak üzere dört temel anlama gelmektedir. Vâhidin ilk üç kullanımı yaratılmışlar hakkında iken, sonuncusu Yaratıcı içindir. Zira ona göre hüviyeti bilinen vâhid, Tanrı değildir.³³¹ ‘Filan devrinin biridir/yeganesidir’ denilir ve bu sözcük birden fazla kişi için kullanılabilir. Ancak böyle bir kullanım, o kişilerin zâtları yönüyle benzerliğini gerektirmez. Nitekim birbirine tamamen zıt iki kavram olmasıyla birlikte hem ‘islâm’ hem de ‘küfür’ için ‘isim’ denilmektedir. Buradaki beraberlik Allah’a vâhid denilmesi gibi sadece söyleyiş yönünden olup ‘mânâ’ açısından değildir.³³²

³²⁸ Ebû Kurra, **Meyâmîr**, s. 78-80.

³²⁹ Wilferd Madelung, “Kâsım b. İbrahim ve Hristiyan Teolojisi”, (çev. Mehmet Ümit), **Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002/2, 325-333, s. 329 vd..

³³⁰ B. Abrahamov, **al-Kâsım b. İbrâhîm on the Proof of God’s Existence: Kitâb ed-Delîl el-Kebîr**, Leiden 1990, s. 136.

³³¹ Mâturîdî, **Tevhîd**, (çev. Bekir Topaloğlu), s. 57.

³³² Mâturîdî, **Tevhîd**, (çev. Bekir Topaloğlu), s. 55.

Bu bağlamda Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîler, Tanrı'nın birliğine inandıklarını ve tevhîde dair İncillerde ifadeler bulunduğunu³³³ kabul ettikleri³³⁴ halde, onların savunduğu birlik anlayışı, kelâmcılara göre çok açık bir biçimde zâtî birliği ifade etmemektedir.³³⁵ Nitekim onlar, teslîs ve Mesîh İsa'nın ulûhiyetten bir paya sahip olmasının tevhîde aykırı düştüğünü reddetmişlerdir.³³⁶ Bu konuda Hristiyan teologlar, kelâmcılara karşı tartışmalarında, ilk olarak uknûmların üç oluşu ile Allah'ın isim yada sıfatlarındaki çokluğunu özdeşleştirmeye çalışmışlardır.³³⁷ Daha sonra da uknûmlara sıfat anlamları vermişlerdir.³³⁸ Bu metotlarında onlar, kilise babalarından ödünç aldıkları bazı analogiler kullanmak suretiyle cevap arayışı içine girmişlerdir. Sözelimi kral ve güneş örneklemeleriyle, - kral, kelimesi ve rûhu kendisinden ayıramaz olduğu için o “kendi kelimesi ve rûhuyla üç değil bir kraldır,” ve yine “güneş, ışığı ve ısısı ondan ayıramaz olmakla beraber ona ışığı ve ısısıyla birlikte üç güneş değil fakat bir güneştir”³³⁹ şeklinde teslîs ve tevhîdin çelişmediğini ispatlamaya çalışmışlardır.

Kelâmcılara göre ise Tanrı için şahsî birlikten bahsedilmemesi, ilâhî dinde olması gereken tevhîd anlayışına aykırı bir durumdur. Ayrıca Hristiyanların reddedemedikleri tevhîd kavramını cevherî birlik olarak yorumlama gayretleri ise Grek felsefesi argümanlarına dayalı bir zorlamadır.³⁴⁰ Sözelimi Yeni Eflâtuncu filozof Porphyrios'un (ö. 232/304) *Isagoge Aristoteles'in Kategorilerine Giriş* adlı eserinde belirtildiği üzere, Aristoteles mantığında, cins, nevi, fasl, araz ve araz-ı âmm olmak üzere beş küllî vardır. Bunlardan her birisi, aynı anda bir özelliği ifade etmesi yanı sıra, başka bir kategoride de görülmektedir. Örneğin insana nispetle canlı olmak (hayvan) cinstir. Bununla birlikte o, aynı zamanda cismin altında yer alışı nedeniyle

³³³ Sözelimi bkz. Markos 12/29.

³³⁴ Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 22.

³³⁵ Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 23; Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 275, 276, 277; H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 17, 18, 21.

³³⁶ Mehmet Aydın, “Hristiyanlık”, **DİA**, XVII/331; Tümer-Küçük, **Dinler Tarihi**, s. 136.

³³⁷ H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 13.

³³⁸ Périer, “Un Traité de Yahya ben ‘Adi, Défense du Dogme de la Trinité contre les Objection dal-Kindî” *Revue de l’Orient Chérétien* içinde, 22: 5, II. 2-4’den naklen **Kelâm Felsefeleri**, s. 91, 92.

³³⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 104; İbn Hazm, **Fasl**, I/51, 52; Carlos Madrigel, **Hristiyanların Üçlü-Birlik İnanıcı Ne Demek?**, Mümde Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 35.

³⁴⁰ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 122; John C. Lamoreaux, “Early Eastern Christian Responses to Islam”, s. 7.

tür/nevi'dir.³⁴¹ Bu bağlamda kelâmcılar, Hristiyanî bağlamda Tanrı'nın birliği ve uknûmlar konusunun, bu argümanlara göre şekillendirildiğini iddia etmişlerdir. Nitekim Hristiyanlara göre, her uknûmun kendine özel bir takım nitelikleri vardır. Bu nitelikleri bakımından onlar birbirinden ayrı, fakat Tanrı olma cevherleri bakımından ise birdir.³⁴²

Aristoteles'e göre de bir şeye;

a. ya adet bakımından tek olması kastedilerek “o, birdir/vâhid” denilir,

b. veya, sözgelimi insan olmalarına nispetle bir şahsın bir oluşu gibi nevi açısından ‘bir/vâhid’ denilir,

c. yada canlı olmaları bakımından, örneğin bir insan ferdi ile bir hayvanın birliği gibi, cins yönüyle ‘bir/vâhid’ denilmektedir.³⁴³

Bu bağlamda Hristiyanlar da, Aristoteles'in b ve c maddelerindeki anlayışı ile örtüşen “üç uknûm, yada üç şahıs bir şahıstır, üç ilâh bir ilâhtır. Çünkü cevherleri birdir”³⁴⁴ şeklinde ifade edilen birlik anlayışına sahiptirler.³⁴⁵ Onlar Tanrı'nın, şahs bakımından üç, cevher bakımından da tek olduğunu iddia ederler³⁴⁶ ve inançlarının çok az kişinin muttalî olabileceği sır-gizem olduğuna inanırlar.³⁴⁷

B. Kelâmcıların Hristiyanların Tevhîd Anlayışına Yaklaşımları

Müslüman Kelâmcılar ‘tevhîd’ kavramının, polytheism'in reddi, Allah'ın kendi varlığında başka varlıklara muhtaç olmaması, kadîm oluşu ve başka hiçbir şeye benzememesi anlamlarını ihtivâ etmesinin gerekliliği hususunda ittifak etmişlerdir. Onlara göre Hristiyanlığın orijinalitesinde olan tevhîd anlayışı da budur ve onunla

³⁴¹ James Shiel, **The Greek Copy of Porphyrios' Isagoge Used by Boethius**, Editor: Jurgen Wiesner, Berlin 1987, s. 317.

³⁴² Bâkılânî, **Temhîd**, s. 92, 96, 97.

³⁴³ William Charton, “Aristotle on Identity”, in the book: **Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics**, Editors: Theodor Scaltsas, David Charles, Mary Louise Gill, Oxford University Press, New York 2001; s. 42, 43, 44, 45, 46.

³⁴⁴ John Hick, Edmund Meltzer, **Three Faiths-One God: A Jewish, Christian, Muslim Encounter**, s. 69.

³⁴⁵ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 132; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/98; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 98.

³⁴⁶ Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 43.

³⁴⁷ Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 41, 45, 47, 48, 102; Theodor Ebû Kurra, **Meymer: li Ebî'l-Fâdîl**, s. 35.

İslâmî tevhîd anlayışı arasında fark yoktur. Tahrife uğramasına rağmen, İncillerde de yer yer bu anlamda olan tevhîd anlayışından bir takım kalıntılar vardır.³⁴⁸

Ancak Hristiyanlığa zamanla antropomorfik düşünceler girmiş, bu durum Pavlus sonrası Hristiyanlarda Tanrı'yı insanlaştırma haline dönüşmüştür. Buna bağlı olarak tevhîd inancı yeniden şekillenmiştir.³⁴⁹ Bu durum Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerde de devam etmiştir. Böylece Hristiyanlar aslî tevhîd inançlarından uzaklaşarak, bu anlayışlarını yeniden yorumlama ihtiyacı hissetmişler, bu işi de büyük ölçüde Grek felsefesini kullanarak yapmışlardır.³⁵⁰

Kelâmcılara göre “Allah birdir” demek, O'ndan başkasının tanrılığını reddeden selbî bir sıfattır. Allah'ın birliği, sayı olarak ikinin yarısı anlamına gelen bir cinsinden, yani sayısal anlamda bir demek değildir. Bu nedenle bu ifade, adette anladığımız anlamda ‘mebde’, yani başlangıç anlamında birlik değildir. Yani O, kendisine benzer ikinin başlangıcı olamaz. Bu anlamda Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Fıkh-ı Ekber adlı eserinde, Allah'ın sayı yönünden değil, eşi, benzeri olmaması yönünden ‘bir’ olduğunu belirtmiştir.³⁵¹

Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin iddia ettikleri cevherî birlik ise,³⁵² kelâmcılar tarafından gerçek tevhîd olarak kabul edilmemiştir. Zira bu anlayış birlikten ziyade, bir sıfatta ortak çokluğu bildiren anlayıştır. Bu açıdan kelâmcılar, bu tür bir anlayışın tevhîdi ifade edemeyeceğini belirtmiştir.³⁵³

Uknûmlarla İslâmî anlamda sıfatları kastettiklerini söyleyen Hristiyanlara gelince³⁵⁴ bu da kelâmcılar tarafından sorgulanmıştır.³⁵⁵ Zira kelâmcılara göre, uknûmların Tanrı'nın sıfatları yada isimleri olarak tanımlanması durumunda da, İslâmî tevhîd anlayışı ile Hristiyanî tevhîd örtüşmemektedir. Zira İsa'yı tanrılaştırma

³⁴⁸ Sözelimi bkz. Markos 12/29; Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 188; Ali b. Rabbân et-Taberî, **er-Redd ale-n-Nasârâ**, A. Khalife-W. Kutsch, MUSJ, Beyrut 1959, Fas. 5, s. 119 s. 120, 121.

³⁴⁹ Mehmet Aydın, “Hristiyanlık”, **DİA**, XVII/331; Tümer-Küçük, **Dinler Tarihi**, s. 136.

³⁵⁰ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 122; John C. Lamoreaux, “Early Eastern Christian Responses to Islam”, s. 7.

³⁵¹ Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultan Muhammed (ö.1014/1606), **Şerhu Kitabî'l-Fıkhi'l-Ekber**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984, s. 54.

³⁵² J. Hick, E. Meltzer, **Three Faiths-One God: A Jewish, Christian, Muslim Encounter**, s. 69.

³⁵³ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 132; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/98; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 98.

³⁵⁴ H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 13.

³⁵⁵ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 132; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/98; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 98.

hususundan kaynaklanan temel farklılıktan ötürü³⁵⁶ İslâm kelâmı ile Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin birlik anlayışı arasında farklılıklar söz konusudur.

Hristiyanların kelâmcılarla tartışmalarında, uknûmlara sıfat anlamı vermeleri ve Grek felsefesi argümanlarını kullanarak tevhîdi yorumlama çabaları konusunda Kâdî Abdulcebbar, bir delil ile bir görüşün bozukluğu anlaşıldıktan sonra, aynı anlayışın değişik ifadeler kullanılarak anlatılmasının, bu bozukluğu gidermeyeceğini ifade etmiştir. Bu nedenle ona göre, Hristiyanî tevhîd anlayışını sorgularken, asıl olarak ibare ve ifadelerden ziyade, pratiklere de bakılmalıdır.³⁵⁷ Bu denkleme Kâdî, Hristiyan inançlarının mânâ yönüyle de incelenmesi gerektiğini belirtmiş, lafızda değil pratiğinde dahil olduğu mânâda çelişkinin yakalamasının önemine vurguda bulunmuştur.³⁵⁸ Nitekim ona göre, sözgelimi ‘bir şeyin aynı anda hem var, hem yok, hem siyah, hem de beyaz olması gibi bir takım önermeler lafız olarak konu edilebilmektedir. Bununla birlikte bu durumlar mânâ itibarıyla imkânsızdır. Bu bağlamda Hristiyanlar da, gerçek hayatta vuku bulmamış pek çok konuyu yorumlama gayretleriyle aklileştirmeye çalışmaktadır. Nitekim onların Tanrı'yı hem bir hem de üç uknûm olarak değerlendirmeleri, ne yorum yapılırsa yapılsın mantıksal açıdan çelişkilidir. Ayrıca Baba, Oğul ve Rûhu'l-kuds uknûmlarından hiçbirisi sıfat/müştak anlamlı sözcükler değildir. Uknûmlar sıfat olarak adlandırılabilir, onlara ayrı birer zât olarak inanıldığı ve Mesîh İsa'nın tanrılaştırıldığı açıktır.³⁵⁹

Kelâmcılara göre cevherî birlik, tevhîdi değil çokluğu gerektirmektedir. Nitekim ortaklık denilen şey de, birtakım zâtların bir veya birkaç nitelikte birleşmesinden başka bir şey değildir. Bu bağlamda Varrâk, Hristiyanların tevhîd anlayışının ‘cinste birlik’ veya ‘türde (nev') birlik’ veya ‘vasıfta birlik’ anlamlarına gelebileceğini belirtmiştir.³⁶⁰ Kısacası onların tevhîd anlayışı, “üç uknûm, yani üç şahıs, bir şahıstır, üç ilâh, bir ilâhtır, çünkü cevherleri ve sıfatları birdir” şeklindedir. Bu konuda Varrâk'ın belirttiği ve tutarsızlıkla nitelediği konulardan birisi de Nesturî ve Ya'kûbîlerin “Baba bir ilâhtır”, “Oğul bir ilâhtır” ve Rûhu'l-kuds bir ilâhtır” sözleri ile birlikte, “üç ilâh değil, tek ilâh vardır” demeleridir. Onlara göre her üçü de

³⁵⁶ J. Hick, E. Meltzer, **Three Faiths-One God: A Jewish, Christian, Muslim Encounter**, s. 69.

³⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V, 88.

³⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V, 88.

³⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/89, 90, 91.

³⁶⁰ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 104, 106; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 106, 107; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/89, 90, 91.

kadîmdir fakat tek kadîm vardır, her üçü de yaratıcıdır fakat tek yaratıcı vardır. Melkâîlere göre ise, her bir uknûm için müstakil olarak mutlak anlamda kadîm denemez. Ancak uknûmlar, cevhere aidiyetlerinden ötürü kadîmdirler.³⁶¹

Kelâmcılara göre “Allah birdir” ifadesi, gerek zâtı, gerek sıfatları, gerek isimleri hangi açıdan ele alınırsa alınsın hiçbir şekilde ortağı olmayan bir tek hakikat anlamına gelmelidir. Dolayısıyla tevhîd, Allah’ta çokluk bulunmadığı esasına dayalıdır. Bu nedenle O’nun zâtında ecnâs/cinsler ve fusul/bölümler gibi manevî anlamda bir çokluk olamaz. Yine O’nun zâtı, madde ve suret gibi akılca tasavvur olunabilecek hâricî bir şekil tarzında da çokluğa delalet edemez. Zâtında cisim gibi bil-kuvve veya bil-fiil ayrılmayı kabul eden maddî anlamda bir çokluk da söz konusu olamaz. Bu durum, O’nun, duyularla algılanamamasını, cins, tür, fasıl, madde, sûret, araz, boyut, uzuv, şekiller, renkler gibi hallerden münezzeh olmasını gerektirmiştir. Dolayısıyla İslâmî tevhîd, O’nun kendisine bir şeyin benzemesinden veya bir şeyin ona eşit olmasından münezzeh olmasıdır. Bu anlamda kelâmcılar, Allah’ın zâtında bilinmeyeceği, ancak fiilleri, isimleri ve sıfatları yoluyla tanınabileceği konusunda hemfikirdirler. Zira kelâmcılara göre Allah, zâtı açısından ancak “O” demekten başka bir şekilde idrâk ve ifâde olunamaz.³⁶²

Kelâmcılar, her şeyin nihâî bir sebepte son bulduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu varlık, teselsülün batıl oluşundan ötürü zorunlu olarak bir cinsten dâhil olamaz. Bu nedenle O, kemiyetten ve keyfiyetten, yani nicelikten ve nitelikten, zamandan ve mekandan, gitmekten ve gelmekten münezzeh, dengi, benzeri yok, ortağı yok, eşiti yok ve zıddı yok, bütün yönlerden eşsiz tek olmalıdır. Bunun aksi bir durum, O’nun muhdes bir nitelikte vasıflanmasını gerektirecektir. Muhdesin özelliğini alan ise ancak muhdes olabileceğinden, O’da kendisini var edecek başka bir nihâî sebebe ihtiyaç duyacak böylece teselsül meydana gelecektir.³⁶³

Bu nedenle kelâmcılar, Nesturî, Ya’kûbî ve Melkâîlerin iddialarının aksine O’nun ne parçalarda olduğu gibi bilfiil, ne de bileşiklerde olduğu gibi faraziye

³⁶¹ Varrâk, **Redd ale’t-Teslîs**, s. 108, 110.

³⁶² er-Ressî, Ebû Muhammed Tercümanî’l-din Kasım b. İbrahim b. İsmail el-Hasenî el-Alevî (ö. 246/860), **Nakdû’l-Müslimîn li’s-Seneviyye ve’l-Mecus mea’r-Red ala İbnü’l-Mukaffa’**, thk. Hanefî Abdullah, Dâru’l-Âfâki’l-Arabiyye, Kahire 2000, s. 104; Eş’arî, **Makâlat**, s. 215; İbn Hazm, **Fasl**, s. 50.

³⁶³ Ressî, **Nakdu’l-Müslimîn**, s. 104; ez-Zer’î, Muhammed b. Ebî Bekr, **es-Savâiku’l-Mürsele**, Dâru’l-Asıme, Riyad 1998, IV/1320.

yoluyla asla bölünemeyeceğini, muhdes olanda hulûl edemeyeceğini, ne de zâtı, birbirine zıt birtakım aklî mânâlardan mürekkep olarak onların birleşmesiyle bir şey olmak suretiyle bölünmesinin asla mümkün olmadığını açıklamışlardır.³⁶⁴

Allah'ın isimlerinden olan 'ehad', 'ezelde hep bir olan ve beraberinde bir başkası bulunmayan tek' anlamındadır. Bu isim beraberinde zikrolunabilecek herhangi bir sayıyı nefyi ifade eder.³⁶⁵ Vâhid, ehadde dâhildir, ancak ehad vâhidde dâhil değildir. Yani ehad, vâhid kavramını da içine alır, ancak her vâhid, ehad değildir.³⁶⁶ Bu bakımdan ehadiyyet, gerek adedî, gerek terkebî adetlenme çeşitlerinin hepsinden uzak bir anlama sahip olarak terimleşmiştir. Vâhidiyyet ise daha çok sayısal çoğalmanın nefyi için kullanılır.³⁶⁷

Netice olarak Hristiyanların Müslümanların eleştirilerine cevap verebilme maksadıyla Grek felsefesinden istifade etmeleri, hatta Nesturîlerin, dinî problemlerin kesinlik kazanmasının Aristoteles mantığıyla güç kazanacağını savunması,³⁶⁸ Mu'tezile başta olmak üzere kelâmcıları da felsefe öğrenmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda Grek felsefesinin İslâm dünyası tarafından tanınması özellikle tıp alanında Nesturîlerden, Yeni Eflâtuncu düşüncenin taşıyıcıları konumundaki Ya'kûbîlerden ve Nesturî öğelerin baskın olduğu Cündişapur gibi felsefe okulları ile etkileşim sonucu gerçekleşmiştir.³⁶⁹ Böylece mantık VIII. yüzyılda Arapçaya tercüme edilmiş ve bu faaliyetler X. yüzyıla kadar devam etmiştir. Nitekim kelâmcılar, bu dönemde felsefe terimiyle, Nesturî ve Ya'kûbîler gibi mantığı kast etmektedirler.³⁷⁰ Kelâmcılar felsefeyi öğrenmekle birlikte onların çalışmalarının asıl değeri, iddialarını desteklemek maksadıyla karşı tarafın kullanmış olduğu felsefî ilkeleri birebir taklit etmek yerine, ona bir tepki olarak kendilerine ait olarak geliştirdikleri metotlar olmuştur. Bu tavırlarıyla kelâmcılar, felsefe ve mantığa dair kabul görmüş hükümlere İslâmî bir veche kazandırmışlar, sadece Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîleri konu eden

³⁶⁴ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 66, 67, 68; Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse**, s. 295; Bâkıllânî, **Temhîd**, s. 106.

³⁶⁵ Cürcânî, **Ta'rîfât**, s. 26; İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, III/70.

³⁶⁶ İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, III/450.

³⁶⁷ Şehristânî, **Milel**, I/35; el-Kefevî, Eyyub b. Musa el-Hüseyni Ebû'l-Beka **Küllîyyâtü Ebî'l-Bekâ**, thk. Muhammed Mısırî, Adnan Derviş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, s. 828.

³⁶⁸ Nihat Keklik, **İslam Mantık Tarihi**, İstanbul 1969, s. 21 vd..

³⁶⁹ O'leary, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, 41; Hanna Fahirî-Halil Cer, **Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye**, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1982, II/19 vd..

³⁷⁰ Hilmi Ziya Ülken, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, s. 71.

bilgileri toplamakla yetinmemişler, bir konu hakkında farklı Hıristiyan yorumlarını da inceleyerek gruplara göre değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ayrıca onların sorgulamalarında, sistemleri açısından bir bütünlüğe sahip olmaları ve tutarlılıkları, eleştirilerin sıradan polemikler olmadığını göstermektedir. Bu tür bir gelişmeye katkı sağlayan en önemli faktör ise karşılıklı tepkisel etkileşimdir.

III. BÖLÜM

KELÂMIN TESLÎS VE ENKARNASYON BAĞLAMINDA DOĞU KİLİSESİNE KARŞI TEPKİSEL ŞEKİLLENMESİ

I. Doğu Hristiyanlarında Tepkisel Şekillenme

Erken dönem Doğu Hristiyanlarının Müslümanlara tepkisi tek düze olmamış, aksine siyasî, kültürel pek çok farklı şekilde tezâhür etmiştir. Bu farklılıklar, sosyal ve siyasî anlamda İslâmî fetihlerin öncesi ve sonrası olarak değerlendirildiğinde, dinî azınlıkların Müslümanlar tarafından iyilikle karşılanması, yapılan mücadelelerin daha çok entelektüel alanda gerçekleşmesine neden olmuştur.¹

İslâm öncesi VII. yüzyıl Doğu Hristiyanları, Bizans İmparatorluğu'nun dinî azınlıklara karşı uyguladığı katı tutuma maruz kalmışlardır. Bunlar, özellikle Samariler ve Ya'kûbîlerdir. Nesturîlerin çoğu Pers İmparatorluğu'na göçtüğü için daha az etkilenmişlerdir. Bu tavır, azınlık konumunda olan bu grupların birbirlerine karşı olan tutumlarını da sarsmıştır. Sözgelimi döneminde önemli bir konuma sahip Suriye-Filistin merkezli Melkâî kilisesi, bulunduğu toplum içerisinde popülaritesini kaybetmeye başlamış, diğer Hristiyan gruplar tarafından 'Bizans taraftarı/kralcı' olarak adlandırılmaları nedeniyle yerli Araplar üzerinde etkilerini yitirmişlerdir. Aynı duruma paralel olarak, Ya'kûbîlerin popülaritesi ise artmaya başlamıştır.²

Hız. Peygamber'in peygamberliğini ilanı sonrası İslâm'ın hızla yayılmaya başlaması, ortamı daha da değiştirmiştir. Bizans İmparatorluğu VII.-VIII. yüzyıllarda doğuda Müslüman ve Pers orduları ile yüz yüze gelmiş, batıda ise Slavların tehdidi altında kalmıştır. 610'da, Bizans tahtını ele geçiren Heraclius (610-641), Perslerin saldırılarını durdurmuş ve başkentin savunmasını güçlendirmiş, Tuna Irmağı'nı geçerek Bizans topraklarına inen Avarları da yenmiştir. Ancak Arapların da İslâm dinini yaymak için fetihlere giriştikleri bu dönemde, Müslümanlar 632'de Suriye ve Filistin'i ele geçirmişlerdir. İskenderiye'nin teslim olmasından sonra ise, 642'de Mısır'ın tamamı denetim altına alınmıştır. Günümüzde yapılan arkeolojik çalışmalar,

¹ John C. Lamoreaux, "Early Eastern Christian Responses to Islam", s. 24.

² John C. Lamoreaux, "Early Eastern Christian Responses to Islam", s. 4.

Müslümanların fetihleri esnasında neredeyse hiçbir kilisenin yıkılmadığını ortaya koymaktadır. Hatta Rihâb adlı bir bölgenin, savaşlarda Bizanslılar ile Müslümanlar arasında tampon bölge olmasına rağmen, orada mevcut olan iki kiliseye dahi zarar verilmediği nakledilmektedir. Bu durum, Müslümanların Bağdat'ı başkent yapmasından sonra, Hristiyanlarla olan ilişkilerinde artış olmasına neden olmuştur.³ Halife Ömer'e Hristiyanlara, yeni kilise yapmamaları ve eskilerinin tamir edilmemesine dair isnat edilen ahitnamenin ise, uydurulmuş olabileceğine dair şüpheler ileri sürülmüştür.⁴

Müslümanların Hristiyanlara Bizanslılardan daha fazla himayeci olarak yaklaştığı tarihî bir gerçektir. 650'de Nesturî bir râhibin “Tanrı'nın şu anda kendilerine hükümler vermiş olduğu Araplar, gerçekte Hristiyanlığa karşı değillerdir. Onlar dinimize ve din adamlarımıza karşı saygılıdır” dediği nakledilmektedir. Yine Bizans Kralı Theodor'un Emesa'yı Müslümanlardan geri almasından sonra, Hristiyanlardan toplanmış olan cizyeler geri dağıtılmıştır. Bu nedenle 40/661'de Monofizit Ermeni Piskoposu Sebeos gibi, Ya'kûbî tarihçi John of Nikibi, VII. yüzyılın son on yılında Müslümanları ‘adaletin Temsilcileri’ olarak nitelendirmiştir.⁵

İslâmî fetihlerin sürdüğü bu dönemde, Bizans'taki Melkâîler arasında da ayrılıklar yaşanmıştır. Onlardan pek çoğu, Roma ve Constantionople/İstanbul'daki yurttaşlıklarından çıkarılmışlardır. Pek çok Grekçe konuşan Hristiyan, bölgeyi terk etmek mecburiyetinde bırakılmıştır. Bu dönemde din dili olarak Süryânca benimsenmiştir. Aziz Stephen of Mar-Sabas, o dönemi anlatan bir değerlendirmesinde VIII. Yüzyılda Grekçe'nin neredeyse unutulacak hale geldiğini, onun yerini, Süryânca ve Arapçanın aldığını söylemektedir. Theodor Ebû Kurra'nın ölümü sonrası kaleme alınan Grekçe eser sayısının, yok denecek kadar az olduğu nakledilmektedir. Ebû Kurra da eserlerini Süryânca ve Arapça olarak kaleme almıştır.⁶

³ John C. Lamoreaux, “Early Eastern Christian Responses to Islam”, s. 6.

⁴ Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, s. 14.

⁵ John C. Lamoreaux, “Early Eastern Christian Responses to Islam”, s. 13, 14; Walter Emil Kaegi, **Heraclius, Emperor of Byzantium**, Cambridge University Press 2003, s. 241 vd.

⁶ Sidney H. Griffith, **The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam**, Princeton University Press 2008, s. 60 vd; John C. Lamoreaux, “Early Eastern Christian Responses to Islam”, s. 7.

IX. yüzyılda Müslümanların fikirsel anlamda Hristiyanları etkisi altına almış olması, Doğu Ortodoks inancında entelektüel alanda bir güç kaybına neden olmuştur. Batı, bu durumu Müslümanların sadece dinî anlamda bir başarısı değil, aynı zamanda politik bir başarısı olarak da değerlendirmektedir. Hatta bu başarıdan ötürü bazı Hristiyanlar, kendileri hakkında özeleştiride bulunmuştur. Sözelimi dönemin bir kilise babası, Hristiyanların Tanrı inancının tüm yönleriyle doğru olduğu halde, bu başarısızlıklarının ve Hristiyanlara karşı olan Tanrı gazabının nedenini anlayamadığını dile getirmiştir. Yine teologlardan bir kısmı, Hristiyanlığın mutlak anlamda gerçek din olduğunda şüphe etmeksizin bu durumu; “Tanrı, günahları nedeniyle Hristiyanları cezalandırıyor olmalı” şeklinde yorumlarken, diğer bir kısmı “Tanrı, Hristiyanların sadakatini sınıyor” veya “Hristiyanların hezimet, aslında Tanrı’nın bir mesajıdır” gibi açıklamalarda bulunmuştur.⁷ Ayrıca bu durum, Nesturîler başta olmak üzere pek çok Hristiyan’ın Müslüman olmasına da neden olmuştur.⁸

Bu süreç içerisinde, Doğu Hristiyanları kendi öz benliklerini tamamen kaybetmemek amacıyla İslâm’a karşı eserler yazmışlardır. Nesturî, Ya’kûbî ve Melkâî teologlarının kaleme aldığı bu eserler, kendilerine yönelik içsel mülâhaza veya Müslümanlara karşı cevap verme ve savunma amacına yönelik olmak üzere genel anlamda iki kısma ayrılabilir. Eserlerin ortak yönü, İslâm’ı din olarak kabul etmeme, Hristiyanlığın geçerliliğini ve doğruluğunu ispat etme amacına yönelik olmasıdır.⁹

Hız. Peygamber’in ve onun takipçilerinden ilk neslin Hristiyanlıkla entelektüel anlamda karşılaşması, imparatorluğun Ortodoks Kilisesi değil, Arabistan, Mısır, Suriye ve Mezopotamya’daki Hristiyan nüfusun çoğunluğunu oluşturan Ya’kûbî ve Nesturî toplulukları ile olmuştur. Emevî döneminin sonuna kadar, bu Süryânî ya da Kıptî Hristiyanlar, Halifelik nezdinde Hristiyanlık inancının sözcüsü konumunda olmuşlardır.¹⁰ İslâm’ın Ortodoks Hristiyanlıkla yani Melkâîlerle ilk karşılaşması ise, milâdî yedinci yüzyıldan itibaren gerçekleşmiştir. Böylece karşı

⁷ Craig L. Hanson, “Manuel I Comnenus and -The God of Muhammad-”, A Study in Byzantine Ecclesiastical Politics, in the book: **Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays** by John Victor Tolan, Routledge, New York 2000, s. 57.

⁸ John C. Lamoreaux, “Early Eastern Christian Responses to Islam”, s. 3.

⁹ John C. Lamoreaux, “Early Eastern Christian Responses to Islam”, s. 22, 23.

¹⁰ John Meyendorff, “Bizans’ın İslâm Anlayışı”, s. 21.

karşıya gelen her iki medeniyet, büyük ölçüde kendilerine özgü dinî inançları tarafından şekillendirilmiştir. Bu bağlamda Müslümanlara karşı argümanlarıyla tanınan ve metotları diğer teologlar tarafından örnek alınan ilk Hristiyan teolog, Yuhanna ed-Dımişkî'dir.¹¹ Nitekim Yuhanna, İslâm'ı ve Müslümanları "Heraclius zamanında ortaya çıkan", "İsmail oğullarının aldatıcı hareketi", "Deccal'in bir öncüsü" olarak vasıflamıştır.¹² Ona göre Hristiyanlık ile İslâm arasında, hiçbir polemiğin, diyalektik argümanın, diplomasideki hiçbir gayretin kapatamayacağı bir uçurum vardır.¹³

Yuhanna hakkında olan veriler kendinden sonraki teologlara nispetle değerlendirildiğinde, onun İslâm'a karşı polemiğe katkısının daha az olduğu görülmektedir. Zira teolojik nitelikli bu metinler, ikonalara saygının savunucusu, *Exposition of Orthodox Faith/Ortodoks İnanç Açıklaması*'nın ilk sistematik yazarı ve Doğu Hristiyanlığının en meşhur ilâhi yazarlarından biri olan Yuhanna'nın önemini arttıracak nitelikte çok şey katmamaktadır. Zira Yuhanna, Bizans İmparatorunun zafer kazanmış bir şekilde Orta Doğuya dönmesini ummaktadır ve ikonoklast sapkınlığına dalınmış olması, ona göre İslâmî inançlardan daha büyük bir ilgi meselesidir. Onun *De haeresibus* adlı eserinin Kur'ân'dan bazı iktibasları içermesi ile birlikte bunların sonradan eklenmiş olabileceğine dair kuşku vardır. Bunun aksi kanıtlansa bile, Yuhanna'nın gerçekte Kur'ân'ın tamamını okuduğu ve İslâm'ı tam olarak kavradığı hususunda açık bir delil yoktur. Nitekim onun tarafından doğrudan ya da dolaylı olarak ortaya konulan İslâm'a dair bilgiler, yalnızca dört sûre (Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ ve Mâide) ile bazı İslâmî geleneklerle ilgili olup yüzeysel bilgiler içermektedir. Bunlar ise özellikle, Mekke'deki Kabe'ye saygı göstermek gibi, paganizm ile ilgi kurabileceğine inandığı önermelerden oluşmuştur. İslâm'ı din olarak tanımaması, eleştirilerinin bilimsel ve felsefî temellerden yoksun, karalama niteliğinde olmasına yol açmıştır.¹⁴ Bu bağlamda onun argümanları daha çok tepkisel niteliktedir. Sözelimi Yuhanna tarafından Tanrı'dan Logos'u ve Rûhu'l-kuds'ü ayırdıklarından dolayı Müslümanlara atfedilen 'Tanrı'yı parçalayanlar' sıfatı,¹⁵

¹¹ Neşşâr, **İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, (çev. Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 215; John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", s. 22, 23.

¹² John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", s. 42.

¹³ Craig L. Hanson, "Manuel I Comnenus and -The God of Muhammad", s. 56.

¹⁴ John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", s. 26, 27.

¹⁵ John of Damascus, **De Haeresibus** 101 (PG 94, 768 B)'den naklen Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 244, 245.

Müslümanların Hristiyanların tevhiidi bırakarak teslise yönelmeleri nedeniyle ‘Tanrı’ya ortak koşanlar’ oldukları şeklindeki suçlamasına bir cevap için üretilmiştir.

Yuhanna’nın savlarındaki temel esas, İslâm’ı reddedebilmek için paganizm ile ilişkilendirebilmektir. Bu amacı gerçekleştirebilmek amacıyla Hz. Peygamber için, ‘sahte peygamber’, ‘iki yüzlü’, ‘yalancı’ gibi pek çok ağır ifadeleri kullanmaktan çekinmemiştir. Çizilen bu metodolojinin daha sonraki diğer Hristiyan polemikçileri tarafından da takip edilmiş olması, Hristiyanlığın İslâm’a bakışının temellerinin atılması bakımından tarihî bir öneme sahiptir.¹⁶ Sözgelimi Yuhanna’ya göre İslâm, Hristiyanlıktan ayrılmış galî bir fırka konumundadır. Kur’ân’ın hem Yahudiliğin hem de Hristiyanlığın vahyedilmiş karakterini kabul etmesi gerçeğine dayanarak Yuhanna, İslâm’ı Hristiyanlığın sapkın bir uzantısı olarak değerlendirmiştir. Onun bu eğilimi, diğer teologlar için de, İslâm’ı Hristiyanlığın bozulmuş bir şekli olarak kabul ederek, onu bir din olarak tanımama eğilimine sevk etmiştir.¹⁷ Yuhanna ve onu takip eden teologların, İslâm’a Hristiyan Ortodoks kriterini uygulamalarının ve onu daha önce mahkûm edilen Hristiyan bir sapkınlık olarak göstermeye çalışmalarının temelinde de bu vardır. Bu açıdan Hz. Peygamber’in, bir Aryüsçü olduğu savı ortaya atılmıştır. Çünkü Arius da, Logos’un ve Kutsal Ruh’un Tanrısallığını reddetmiş bir Hristiyan’dır. Hâlbuki erken dönem İslâm’ın Hristiyanlıkla temasının, Aryüsçüler vasıtasıyla değil, Monofizit ve Nestûrî cemaatlerle olduğu tarihî bir gerçektir.¹⁸

Ammâr el-Basrî’ye gelince diğer İslâm’a karşı Hristiyan polemiklerinin genel tutumu gibi, onun da tavrı bütünüyle savunmacıdır. Hristiyanları, ‘Tanrı’yı parçalayanlar’ oldukları şeklindeki suçlamaya karşı savunur; Hristiyanların *bakireden doğma* anlayışına dair doktrinlerini desteklemek için Kur’ân’dan (Meryem 19/17) iktibasta bulunur ve Ebû Kurra’nın yaptığı gibi,¹⁹ Hristiyanların farklı sapkınlıklara ve mezheplere ayrılışlarının, onların tutarsızlıklarının delili olduğu şeklindeki iddiayı reddeder. Müslümanlar arasında ahlaki gevşeklik olduğuna dair suçlamalarda bulunur. Dönemin diğer bir teologu olan Abdulmesîh Kindî de Ebû Hâşim’e karşı yazmış olduğu eserinde ‘senin peygamberin’ ifadesini kullandığı görülür. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in peygamberliğini açık bir şekilde

¹⁶ Daniel J. Sahas, **John of Damascus on Islam**, s. 65; John Meyendorff, “Bizans’ın İslâm Anlayışı”, s. 28, 29.

¹⁷ Craig L. Hanson, “Manuel I Comnesus and -The God of Muhammad”, s. 57.

¹⁸ Daniel J. Sahas, **John of Damascus on Islam**, s. 65; John Meyendorff, “Bizans’ın İslâm Anlayışı”, s. 28, 29.

¹⁹ John Meyendorff, “Bizans’ın İslâm Anlayışı”, s. 44.

reddetmiştir.²⁰ Mesîh'in gelişi ile peygamberlik müessesesinin son bulunduğunu belirterek, Mesîh'in, insanoğlundan en kamil ve Tanrı'nın bedenleştiği kişi olduğunu savunmuştur. Zira o, Tanrı'nın kelime ve rûhunun kendisinde hulûlu için seçilmiştir.²¹ Dolayısıyla artık peygamberleri tanıma yolu olan mucizelere de ihtiyaç kalmamıştır.²² Ona göre Mesîh İsa, Tanrı'nın hulûlu nedeniyle yer ve gökleri yaratandır. Baba'nın sevgili oğludur. Ona göre bu durum, ancak haset ve inattan ötürü inkâr edilmektedir.²³

Dönemin teologlarından Ebû Kurra da, diyaloglarında hocası Yuhanna gibi İslâm inancına ve ona göre kötü bir ruh tarafından ele geçirilmiş, Aryüşü sahte bir peygamber olduğunu iddia ettiği Hz. Peygamber'in şahsına karşı, Yuhanna gibi benzeri bir tutum sergilemiştir. Ancak İslâm karşıtı olarak kullanılan argümanlar, Yuhanna'ninkinden farklı olarak muhalifler tarafından daha anlaşılır şekilde tasavvur edilecek biçimde ve karşılıklı konuşma tarzında düzenlenmiştir. Sözelimi, ona göre "Müslümanlar, Teslis doktrinine, Tanrı'yı parçaladığı ve üç Tanrı'nın varlığını gerektirdiği için inanmazlar. Ancak, kendisinden birçok nüsha çıkarılsa bile, Kur'ân'ın tek oluşunu kabul ederler."²⁴

Ammâr el-Basrî gibi Ebû Kurra'nın eser kaleme alma ve Yuhanna'dan farklı olarak Arapça yazmasında öncelikli gerekçesi, Müslümanların Hristiyanlara yönelttikleri eleştirileri cevaplayarak Hristiyanların ihtidâlarına engel olmaktır.²⁵ Ebû Kurra, bu nedenle eserlerinin tamamına yakını Arapça, çok az bir kısmını da, Süryânca kaleme almıştır. Arapça olarak yazılanlardan yirmi dört tanesi bilinmekte olup bunların on altı tanesi basılmıştır.²⁶

²⁰ Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 49-51.

²¹ Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 111.

²² Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 124.

²³ Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 119.

²⁴ Theodor Ebû Kurra, Opuscula 1528CD'den naklen John Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", s. 30.

²⁵ H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 66.

²⁶ Samir Halil onun yirmi dört tane kitabını ismen zikretmiş ve bunlardan 16 tanesinin basıldığını ifade etmiştir (Samir Halil Samir el-Yesûî, **el-Cedîd fî Sireti Seûdûrûs Ebî Kurra ve Âsârûhu**, el-Maşrik, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1999, II/428-436. Ebû Kurra'nın eserlerinin bulunma ve neşretmesini Constantin Bacha başlatmıştır. Louis Sheyho Vucûdu'l-hâlık ve'd-dînü'l-kavîm'i, Meşrik dergisinde neşretmiştir. Eserlerin bir kısmını Graf Almanca'ya tercüme etmiştir. Ebû Kurra'nın eserlerinin büyük bir kısmı, Gürcü diline tercüme edilmiş ve bize kadar bu dilde gelmiştir (bkz. Fuat Aydın, "Harran Piskoposu Theodor Ebû Kurra ve İslam Anlayışı", **I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**, Şanlıurfa 2006, s. 271).

Theodor, inançlarını savunmada kullandığı delillerinin ikna edici olması amacıyla, her iki tarafın da aşına olduğu tıbbî imajlara da yer vermiştir. Sözgelimi, Kutsal Ruh'un ekmeğe ve şaraba inmesi ve böylece de Mesih'in bedenine ve kanına dönüşmesini, sıcaklığın yayılması vasıtasıyla yiyeceği asimle eden canlının eylemine benzeterek makulleştirmeye çalışmıştır.²⁷ Yine onun “*el-Hâlık ve 'd-Dînü 'l-Kavîm*” adlı eserinde, İslâm'ın yanı sıra dokuz dinî düşünceye de yer vermiş olması, bulunduğu ortamın farklı kültürlerle sahip olduğunu göstermesi ve İslâm coğrafyasında onların düşüncelerini savunabilme hakkının verilmiş olmasını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu gruplar, Putperestlik, Mecûsîlik, Zerdüştlük, Samarîler, Yahudiler, Maniheiztler, Hıristiyanlığın bir grubu olan Marsioniler ve Bardaysan tabileridir.²⁸

Bu bakımdan pragmatik bir karakter arz etmesiyle birlikte, eğitilmiş bir Aristocu ve Bizans Teslîs doktrini gibi Kristolojinin inceliklerinin de farkında olan bir kişi olması bakımından, Ebû Kurra'nın polemiklerinin, Yuhanna'nınkinden daha teknik ve sistematik bir görünüm arz ettiği söylenebilir.²⁹

Dönemin diğer bir teoloğu Niketas of Byzantium (ö. 299/912) tarafından yazılan ve İmparator III. Michael'e ithaf edilen *Confutatio Falsi Libri Quem Scripsit Mohamedes Araps* adlı yapıttır. Eser, yeni inancı reddetme görevinin verildiği dokuzuncu yüzyılın bir Bizanslı entelektüeli üzerine İslâm'ın bıraktığı etkiyi yansıtmaktadır. İmparator III. Michael (842-867), Hıristiyan tarihçi Nicetas'ı İslâm'ı ve Kur'ân'ı eleştiren bir eser yazması için görevlendirmiştir.³⁰ Yuhanna gibi Nicetas'a göre de İslâm, paganizmin etkisinde kalmış, Hıristiyanlığın bozuk bir şeklidir ve Hıristiyan dünyasından pay edinmeye çalışmaktadır.³¹

Nicetas'ın da Yuhanna ve Ebû Kurra gibi Hz. Peygamber ve Kur'ân ifadeleri hakkında hakareti andıran ifadeler kullanmaktan çekinmediği nakledilmiştir. Ancak onun farklı bir yönü, Arapçayı iyi bilmediğinin iddia edilmesidir. Günümüz

²⁷ Theodor Ebû Kurra, *Opuscula 1552D-1553C* 'den naklen John Meyendorff, “Bizans'ın İslâm Anlayışı”, s. 30.

²⁸ H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 13.

²⁹ John Meyendorff, “Bizans'ın İslâm Anlayışı”, s. 30.

³⁰ Arapça olarak kaleme alınan bu eser, günümüzde “Refutation of the Book Forged by the Arab” adı altında İngilizce versiyonuyla mevcuttur (bkz. Craig L. Hanson, “Manuel I Comnesus and -The God of Muhammad-”, s. 57).

³¹ Martin Mulsow - Jan Rohls, **Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists, and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe**, Brill 2005, s. 150 vd.; Craig L. Hanson, “Manuel I Comnesus and -The God of Muhammad-”, s. 64.

araştırmacılarına göre o, eleştirilerini muhtemelen Kur'ân'ın farklı tercümelerini kullanarak yapmıştır. Araştırmacıları bu varsayıma yönlendiren etkenlerin başında eleştirilerinde yapmış olduğu dilsel kullanım hatalarının bulunmasıdır. Sözgelimi, Hristiyan teslîs doktrinine yöneltilen, bu yüzden de, Hristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki her inanç tartışmasında kaçınılmaz bir konu olan Kur'ân ifadesi hakkında bu durum açıkça görülmektedir. Zira o, “De ki, “O, tek Tanrıdır” ifadesinin teslîsi reddetmesi, “O, doğurmaz ve doğurulmaz ve hiçbir dengi yoktur” ifadeleri ile de Mesîh'in tanrısallığının reddedilmesi nedeni ile eleştirilerde bulunduktan sonra, “O Sameddir” ifadesi aracılığıyla, İslâm ile paganizmi ilişkilendirmiştir. Onu, âyeti bu şekilde anlamaya yönlendiren etken ise âyette geçen “ezelî ve ebedî, hiç kimseye muhtaç olmayıp, herkesin kendisine muhtaç olduğu” anlamında kullanılan “samed” sözcüğünün, aynı zamanda ‘katı/solid’, ‘ağır/massive’ anlamlarına da gelmesinden hareketle, Müslümanların metalden yapılmış bir Tanrı'ya taptıklarını iddia etmesidir.³² Onu bu şekilde anlamaya yönlendiren etken ise, muhtemelen Arapça bilmediği için kullandığı Kur'ân tercümesinde, *samed* kelimesinin Yunanca “küresel/all-spherical” anlamına gelen Latince ‘όλόσφαιρος’ kelimesi ile³³ tercüme edilmesinden hareket etmiş olabileceğidir. Bu bağlamda o da, Samed kelimesini, ‘katı metalik bir yığın’ anlamında algılamış ve İslâm ile paganizm arasında ilgi kurmuştur.³⁴

Konu ile ilgili diğer bir argüman da, Niketas'ın, insanın bir ‘sülük’ten geldiği şeklinde anladığı Kur'ân öğretisi ile ilgili ifadeleridir. Onun konu ettiği Arapça ‘alak’³⁵ ise sülük değil, yapışkan bir pıhtıdan söz etmektedir. Niketas'ın bu argümanları, başka birçok Hristiyan teolog tarafından da tekrar edilmiş ve Hristiyan dünyasının İslâm'a bakışına yön vermiş olması açısından önemlidir.³⁶ Sözgelimi I. Manuel, hükümrânlığının son yılında, Müslümanların afroz edilmesini önermiş, böylece bir ferman yayınlanmıştır.³⁷ Fermanda yer alan ifadeler, Yuhanna ed-Dımişkî, Theodor Ebû Kura ve Nicetas of Byzantium gibi teologların kullandığı argümanlardan istifade etmektedir.³⁸

³² Craig L. Hanson, “Manuel I Comnesus and -The God of Muhammad-”, s. 64.

³³ Nicetas, 708A'dan naklen John Meyendorff, “Bizans’ın İslâm Anlayışı”, s. 31, 32.

³⁴ Nicetas, 776B 'dan naklen John Meyendorff, “Bizans’ın İslâm Anlayışı”, s. 32.

³⁵ el-Alak 96/2.

³⁶ John Meyendorff, “Bizans’ın İslâm Anlayışı”, s. 32, 33.

³⁷ Craig L. Hanson, “Manuel I Comnesus and The God of Muhammad-”, s. 66.

³⁸ Craig L. Hanson, “Manuel I Comnesus and The God of Muhammad-”, s. 55.

Yine Niketas'ın İslâm'a karşı olan tutumu, Bizans polemik literatürü bakımından, Kilisenin İslâm'a yönelik resmî tavrını da büyük ölçüde belirlemiştir. Zira dönemin teologlarının argümanlarından hareketle Müslüman inancına karşı yirmi iki lanetlik seriyi içeren bir merasim oluşturulmuştur. Merasim, İslâm'dan Hristiyanlığa geçen kişinin, Hz. Peygamber'e, Peygamberin bütün akrabalarına (her birine ismen) ve Yezid'e (60-63/680-683) kadar bütün halifelere lanet etmesini istemektedir. Yöneltilen lanetlerden başlıcaları, Kur'ân'a; Kitab-ı Mukaddes hikâyelerinin İslâmî yorumuna, Kur'ân'ın Eski Ahid'i ele alışına, İslâmî cennet anlayışına ve kader doktrinine karşıdır. Bu lanetler de, dönemin teologları tarafından kullanılan birçok İslâm karşıtı söylemi tekrarlamaktadır. 1178'de Bizans İmparatoru I. Manuel, ritüeldeki son lanetin silinmesini emreden iki ferman neşretmiştir. Kur'ân'dan iktibaslar içeren ve çıkarılması emredilen lanet metni, şöyledir:

“Muhammed'in, hakkında ‘O tek Tanrıdır, çekiçle dövülmüş metal Tanrı’dır, O, doğmamış ve doğurulmamıştır; ne de Ona benzer herhangi biri vardır ’ dediği Tanrı’yı lanetliyorum”.³⁹

Bu ifadeler entelektüel anlamda o dönemdeki Hristiyanların İslâm'ı algılayışlarını yansıtmaları bakımından oldukça önemlidir. Ancak muhtemelen İslâm'ın hızla yayılması neticesinde siyasi kaygıları artan I. Manuel, bu ifadelerin çıkarılmasını istemiştir.

I. Manuel'in ritüeldeki son laneti çıkarması, onunla teologların arasını açmıştır. Zira bu çıkarım teologlara göre, Hristiyanların ve Müslümanların tek ve aynı Tanrı'ya inandıklarını ima eder hale gelmiştir. Bu meselede Kilisenin sözcüsü olarak hareket eden Selanikli Eustathius, çekiçle dövülen metal olduğuna inanılan bir Tanrı'nın Hristiyanların inandığı Tanrı olamayacağını, ancak lanetlenmesi gereken bir put olduğunu ilan etmiştir. Saray ve Patriklik arasındaki bir kısım tartışmalardan sonra, uzlaşmacı bir çözüm bulunmuş, imparator, esas fermanını geri çekmiş; yirmi ikinci lanet, ritüelde muhafaza edilmiş; ancak basit bir şekilde “Muhammed'e, onun bütün öğretilerine ve onun bütün mirasına” şeklinde kapalı bir hale dönüştürülmüştür.⁴⁰

³⁹ Craig L. Hanson, “**Manuel I Comnesus and The God of Muhammad-**”, s. 55.

⁴⁰ John Meyendorff, “Bizans'ın İslâm Anlayışı”, s. 36 vd.

Melkâî olan Bizans imparatoru I. Manuel'in siyasî tavrı, Bizans'ın resmi yönetim çevrelerinde baskın olan geleneği de ifade etmektedir. Nitekim Bizans imparatorları ve görevlileri tarafından Müslüman idarecilere hitaben yazılan mektuplardan da aynı tavır anlaşılabılır. Sözgelimi III. Leon'un halife II. Ömer'e gönderdiği mektup, karşılıklı anlayış içerisinde olma eğiliminde olmasıyla ve hakareti andıran sözlerden kaçınmasıyla dikkat çekicidir.

Leon'un mektubu, kendisinden Hristiyan inançlarının bir yorumunu göndermesini isteyen II. Ömer'in samimi isteğine bir cevaptır. II. Ömer, Leon'dan, kendisine Hristiyanlığı diğer her hangi bir inanca tercih ettiren delilleri ortaya koymasını istemiş ve ona bir takım sorular yöneltilmiştir: “Hristiyan milletler, niçin üç tanrıyı kabul ederler?... Niçin, elçilerin ve peygamberlerin kemiklerine ve aynı zamanda resimlere ve haça tapınırlar?...”.⁴¹

Leon'nun cevapları, Kitab-ı Mukades'den olduğu kadar Kur'ân'dan da iktibaslar içeren bir niteliğe sahiptir. O, kendinden önceki Hristiyan polemikçilerin aksine, cevaplarında popüler efsanelerden ve yanlış takdimlerden kaçınmayı tercih etmiştir.⁴² Bu nedenle bazı teologlar tarafından Leon'un ve mektuplaştığı kişinin, aynı Tanrı'ya inandığı şeklinde yorumlanmıştır. Ancak Leon, cevaplarında İsa'nın tanrısallığını destekleyen bir çok peygamberin varlığını iddia etmiş ve Kur'ân'ın bütün tenkitlerin üstünde olduğunu söylenemeyeceğini belirterek, “biz, aranızda, Tanrı'nın onu gökten gönderdiği hususunda inanılmakla birlikte, Kur'ân'ı Ömer, Ebû Turâb ve Selman-ı Fârisî'nin kompoze ettiklerine inanıyoruz...” ifadeleri ile Hristiyanların kanaatini dile getirmiştir. II. Ömer'in Mesîh'in ulûhiyeti konusunda niçin Hristiyanların farklı inançlara sahip olduğu sorusuna da, “hepsi aynı dili konuşan tek bir halk olan Araplar arasında ortaya çıkmış olmasına rağmen, Müslümanlarda da ayrılıkların olduğu” şeklinde cevap vermiştir.⁴³ İbadet esnasında Müslümanların Kâbe'ye yönelmesi konusunda da eleştiride bulunarak

⁴¹ John Meyendorff, “Bizans'ın İslâm Anlayışı”, s. 38; Arthur Jeffery, “Ghevond's Text of the Correspondence Between Umar II and Leo III”, **The Early Christian-Muslim Dialogue; A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 AD)** Translation with Commentary, ed. by., N. A. Newman, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Hatfielde, Pennsylvania 1993, s. 57-130.

⁴² John Meyendorff, “Bizans'ın İslâm Anlayışı”, s. 38; Arthur Jeffery, “Ghevond's Text of the Correspondence Between Umar II and Leo III”, s. 57-131.

⁴³ John Meyendorff, “Bizans'ın İslâm Anlayışı”, s. 38, 39. Benzer bir savunma, Ammâr el-Basrî'nin Burhân'ında da geçmektedir (bkz. **Burhân**, s. 32, 33).

“Peygamberlerin ibadet ederken yöneldikleri bölge bilinmemektedir. Siz ise, İbrahim’in evi diye isimlendirdiğiniz aslında pagan kurban sunağı olan yeri tazim etmeye devam ediyorsunuz. Kutsal metinler, İbrahim’in oraya gittiğine dair hiçbir şey söylememektedir...” diyerek cevap vermiştir.⁴⁴

Ancak aynı dönemde İslâm'a karşı hakaret ve alay niteliğinde tavırların da mevcut olduğu bilinmektedir.⁴⁵ Bu durum İslâm karşıtı Bizans polemiklerinin eş zamanlı olarak farklı düzeylerde izlenebileceğini ve yönetim düzeyinde görülen diplomatik nezaket ve entelektüel anlayışın, Hristiyanların karşı tarafa iftira atmasına engel olmadığını göstermektedir. Bu durum, devlet ilişkileri bakımından oluşturulan polemiklerin siyasi hedefler güttüğü kabul edilecek olursa, sekizinci yüzyılın başlarında, Yuhanna ed-Dımişkî tarafından başlatılan Hristiyanların İslâm'a bakışındaki olumsuz tavrın özde devam ettiğini gösteren bir durumdur.

Halk düzeyinde Hristiyan-Müslüman ilişkilerinin durumuna gelince, ortalama bir Hristiyan’ın hem Müslümanlar tarafından ele geçirilmiş topraklarda hem de Arap tüccarların, diplomatların ve mahkûmların çok olduğu imparatorluk sınırları içindeki Müslümanlara yönelik tavrının ne olduğunu tespit güçtür. Ancak tarihî bir gerçek olarak, Hristiyanlar arasında, Ortodoks Bizans İmparatorluğundaki muhalif din mensuplarının uğradığı baskıya maruz kalmaktansa, Müslümanların hâkimiyetine girmeyi tercih eden birçok memur, diplomat ve işadama İslâm yönetimi altında yaşamayı tercih etmiştir.

Teologların eserlerinin dinî doktrinlerinin inanılabilirliğini ispatlama için yazılmış olma özelliğinde birleşmesinin yanı sıra,⁴⁶ burada dikkat çekilmesi gereken diğer önemli bir esas da, İslâm egemenliği altında azınlık konumunda bulunan Hristiyanların kendi kimliklerini ve inançlarını ifade edebilecek eserleri özgürce kaleme alabilmeleridir. Günümüz araştırmacılarına göre bu durum, Müslümanların politik alanda da pek çok başarı elde etmesine ve İslâm’ın daha hızlı yayılmasına neden olmuştur.⁴⁷

⁴⁴ John Meyendorff, “Bizans’ın İslâm Anlayışı”, s. 39.

⁴⁵ Craig L. Hanson, “**Manuel I Comnesus and The -God of Muhammad-**”, s. 56.

⁴⁶ H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 2, 3; Platti, “**Yahya b. Adî and His Refutation of Al-Warraq’s Treatise**”, s. 172.

⁴⁷ John C. Lamoreaux, “Early Eastern Christian Responses to Islam”, s. 3 vd.

Doğu Hristiyanlarının güçlü bir İslâm coğrafyası içinde kalmaları nedeniyle kendilerini pratik ve inançları açısından Hristiyan olarak tanımlasalar da, dilsel ve kültürel anlamda Araplaşmış ve anlayışları bakımından İslâm'a yakınlaşmış oldukları tarihî bir gerçektir. Bu açıdan Batı dünyası onlardan “Mozarabs” yani “musta'rab (araplaşmış)” Hristiyanlar olarak bahsetmektedir.⁴⁸

İslâm yönetiminde bulunan Hristiyanların eserlerini Arapça olarak yazmaya başladıkları dönemden itibaren kendilerini, dinlerini haklı çıkarmaya adadıkları tarihi bir gerçektir. Arapça konuşan ve yazan bu teologlara ait literatür tarandığında göze ilk çarpan, teslîs ve enkarnasyon başta olmak üzere dinleri ile ilgili her doktrini haklı çıkarma gayretleridir. Ancak bu sürece basit eleştirilerle başlandığı görülecektir. Nitekim Hristiyanlara yöneltilen ilk sorular;

- İbadet esnasında niçin yüzünüzü Doğu'ya dönüyorsunuz?
- Niçin insan elinin yaptığı haç karşısında diz çöküyorsunuz?
- Bizim Peygamberimizi niçin kabul etmiyorsunuz?
- İsa, doğmadan Meryem'in karnında ölseydi ne olurdu?

gibi basit bir takım sorgulamaları içermektedir.⁴⁹ Başlangıçta basit olan bu sorular giderek felsefî bir boyut kazanmış, Hristiyan dünyasını hem kutsal kitaplarından hem de Antik felsefeden cevap arayışına sevk etmiştir. İki grubun birbirine karşı olan söylemlerinin felsefî bir boyut kazanması neticesinde karşılıklı tartışmalar daha da anlam kazanmış ve bir yargının doğruluğunun ispatlanması, sağlamasının yapılması ve tartışma modellerinin sunulduğu kelâmın oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu tartışma modelleri, günlük hayattaki pratikler ve tecrübeden başlayarak akıl ekseninde felsefî bir boyut kazanarak gelişimini sürdürmüştür.⁵⁰

Bu dönemde doğu teologları tarafından kaleme alınan eserlerin başlıca özellikleri, Arapça olmaları, karşılıklı tartışma ve soru-cevap niteliğinde veya bir iddia karşısında verilebilecek cevaplar şeklinde karşılıklı konuşma profilini

⁴⁸ Thomas E. Burman, “-Tathlîth al-Wahdânîyah- and the Twelfth-Century Andalusian-Christian Approach to Islam”, in the book: **Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays** by John Victor Tolan, Routledge, New York 2000, s. 110.

⁴⁹ B. Roggema, “King Parables in Melkite Apologetic Literature - Hikâyât Amthal Wa Asmâr-”, in the book: **Studies into the Christian Arabic Heritage**, Editor Teule H. G. B., Ebied R.Y., Uitgeverij Peeters, Belgium 2004, s. 113.

⁵⁰ B. Roggema, “King Parables in Melkite Apologetic Literature”, s. 113 vd.

sunmasıdır.⁵¹ Hristiyanlığın tek gerçek din olduğundan taviz verilmeksizin onun tüm argümanlarının haklı çıkarılması gayreti, eserlerdeki temel hedeftir. Hristiyan doktrinlerine dayalı analogilerin yanı sıra, hikaye ve metaforlara/temsîlî ve mecâzî ifadelerle sıklıkla rastlanmaktadır. Sözelimi Ammâr el-Basrî, Tanrılık cevherinde de sahip olan İsa'nın çarmıha gerilmesinin onun acizliğini göstermediğini kanıtlamaya çalışırken, onu bir doktorla mukayese etmektedir. Bu doktor, bir zehire karşı panzehir bulmuştur. İlacının iyileştirici olduğu konusunda hastalarının güvenini sağlamak maksadı ile önce zehri içer ve sonra panzehiri kullanarak, zehrin kendisine zarar vermediğini kanıtlar. Bu bakımdan İsa'nın çarmıha gerilmesi, insanların güvenini kazanma için gerçekleştirilmiş temsîlî bir olaydır.⁵² Bu konuda Ya'kûbî teolog Ebû Râita da, Hristiyanların İsa'nın çarmıhta öldüğünü söylemeleri ile birlikte aslında onun ölmediğine inandıklarını yani ifadenin metaforik anlamda olduğunu ve her Hristiyanın bunu bildiğini belirtmektedir.⁵³

Doğu Hristiyanları tarafından İslâm'dan ilk defa bir din olarak bahsedilmesinin izlerine rastlamak neredeyse mümkün değildir. Ancak mutlak anlamda İslâm'dan bahisler, İspanya'nın fethinden (92/711) sonraki döneme kadar götürülebilir. Nitekim İspanya'da İslâm'a atıflarda bulunan en erken yazıt, yazarı belli olmayan fakat bir Hristiyan tarafından kaleme alındığı anlaşılan 741 ve 754 yıllarına ait iki eserdir. Teolojiden daha çok tarih içerikli olan bu iki eserin, Müslümanların hükümrânlığı atında yaşayan iki Hristiyan tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Daha sonra Jerame, Prosper of Aquitaine, Victor of Tunnuna, Biclaro gibi yazarlar tarafından benzer eserler kaleme alınmıştır. Ancak 741'de kaleme alınmış bu esere göre, İslâm'a atıflarda bulunulmasına rağmen yine de o gerçek bir din olarak değerlendirilmemektedir. Hz. Peygamber, kâhin ve Arap prensi olarak anılmaktadır. Kitabın ifadesine göre “O, Araplara Tanrı'nın kendisini peygamber olarak gönderdiği söylemiş, bu nedenle Araplar ona tapınmaya başlamıştır”.⁵⁴

⁵¹ Sözelimi Ebû Kurra'nın Meyâmîr'i “in kulte...eğer dersen; kultü...derim ki” şeklinde paragraflardan oluşmaktadır. Aynı durum Ebû Râita, Ammâr el-Basrî ve diğer teologlarda da gözlenmiştir (bkz. Theodor Ebû Kurra, **Meyâmîr**, s. 10 vd.; Ammâr el-Basrî, **Burhân**, s. 42 vd.).

⁵² B. Roggema, “King Parables in Melkite Apologetic Literature”, s. 113-115.

⁵³ Ebû Râita, **Sâlûsu'l-Mukaddes**, s. 25.

⁵⁴ Kenneth Baxter Wolf, “Christian Views of Islam in Early Medieval Spain”, in the book: **Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays** by John Victor Tolan, Routledge, New York 2000, s. 87.

İslâm'ın din olarak görülmemesinin temel nedeni, onun Hıristiyanlığın bozuk bir uzantısı olarak görülmesinden ziyade, tanımama politikasının izlendiği için olduğu söylenebilir. Bunun temelinde de;

a. teslîs ve tevhîd

b. enkarnasyon ve Kur'ân'da geçen “Onun hiçbir benzeri yoktur” anlayışları arasında olan zıtlık yer almaktadır.⁵⁵

Dolayısıyla günümüzdeki İslâm düşüncesinin kaynağı meselesi ile ilgili tartışmalar yeni değildir. Bu bağlamda İslâm dinini ilâhî bir din olarak kabul etmeyenlerin, tarih boyunca benzer söylemlere sahip oldukları görülmektedir.⁵⁶ Buna karşın ilk dönem kelâmcıları kendi metotlarını oluşturmaya başlamışlardır. Onların yabancı kaynaklardan istifadesine gelince, daha çok karşı tarafı kendi delilleri ile ilzâm etmek ve etkilendikleri konularda çoğu zaman İslâm dininin açık prensiplerine uymayan inançları İslâmîleştirme yoluna gitmek içindir. Bu bağlamda kelâmî şekillenmenin tepkisel bir yönü olduğu söylenebilir. Bununla birlikte kelâm, temellerini Kur'ân'dan almıştır. Sözelimi Hıristiyanların uknûmları Tanrı'nın zâtından ayırarak müşahhaslaştırmalarına ve şirk eksenli bir ilâh anlayışına sevk ederken, kelâmcılar, “O'nun hiçbir benzeri yoktur” âyetini merkeze alarak tenzîh merkezli bir sıfat anlayışı ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu bağlamda tepkisel şekillenme kelâmın oluşumuna katkı sağlamıştır.

II. İslâm Kelâmı'nda Tepkisel Şekillenme

Şam bölgesinde Mu'tezile kelâmının şekillenmesinde, daha çok ortodoks ve monofizit, Basra ve Bağdat'da ise gnostik nazariyeler etkili olmuştur. O dönemlerde Doğuda şifahî kültürün daha yaygın bir halde bulunması nedeniyle, bu etkiyi belgeleyecek fazla esere ulaşmak mümkün değildir. Fakat İslâm düşüncesindeki en eski Kelâm öğretileri ile Hıristiyan akâidi arasında benzerliklerin olduğu aşîkardır. Sözelimi Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dair Mu'tezilî düşüncede Yahudi ve Hıristiyanî etkiden bahsedilmektedir. Bazı kaynaklar, bir Yahudi bilgini olan Lebid b. Asam'ın Tevrat'ın mahlûk olduğunu iddia ettiğini, bu düşüncenin Kur'ân'ın da

⁵⁵ Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 188; Kenneth Baxter Wolf, “Christian Views of Islam in Early Medieval Spain”, s. 88.

⁵⁶ Sözelimi bkz. T.J.de Boer, **İslâm'da Felsefe Tarihi**, (çev. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 31.

mahlûk olduğu fikrinin doğmasına sebep olduğunu göstermektedir.⁵⁷ Bununla birlikte, Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrinin, Hristiyanlığın etkisiyle Mu'tezile'nin gündemine girdiğine dair görüşler de vardır. Nitekim o dönemde Hristiyan mezhepleri 'logos' yani kelâm olarak⁵⁸ Hz İsa'nın durumunu tartışmış, bazıları onun ezeli, bazıları da yaratılmış olduğunu savunmuştur. Ezeli olduğunu kabul edenler, üç uknumdan biri olarak Hz İsa'nın ulûhiyetini iddia etmiştir. Bu bağlamda Mu'tezile, özellikle Hristiyanların bu iddialarını geçersiz kılmak için Allah'ın zâtının dışında hiçbir kadîm sıfatının olamayacağını, dolayısıyla Kur'ân'ın da mahlûk olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Ancak Sünnî kelâmcıların Mu'tezile'nin bu tavrına karşı çıkması, içte de söz konusu tartışmaların büyümesine neden olmuştur. Hristiyanlar tarafından da uknûmların sıfatlar ile tevili, Müslümanların kendi aralarındaki tartışmalarını farklı bir boyuta taşımıştır.

İslâmiyet'i Hristiyanlığın heretik bir kolu şeklinde yorumlamanın bir sonucu olarak bazı günümüz araştırmacıları,⁵⁹ İslâm Kelâmı'nın kaynağını Hristiyan teolojisine bağlama çabasına girmişlerdir. Sözgelimi günümüz araştırmacılarından Wolfson, Kur'an'da İslâmî sıfat anlayışını haklı çıkaracak nedenlerden fazla, bu inancın Hristiyanlıktan alıntı olabileceği ihtimalinin daha kuvvetli olduğunu iddia etmiştir.⁶⁰ Yine özellikle Mu'tezile'nin sıfatları tevil etmesinin Hristiyan kaynaklı olduğunu ileri sürülmüştür.⁶¹ Bu bağlamda Mu'tezilî görüşün ifadesi olarak kullanılan 'ta'tîl' sözcüğünün Hristiyanlığa ait 'kenosis/ekenosen'⁶² ile aynılığı iddia edilmiştir. Zira her iki sözcük de 'boşaltmak/yoksun bırakmak' anlamına gelmektedir. Sözgelimi Kremer'e göre Mu'tezile, sıfatların varlığını inkâr etmekle Tanrı'yı sıfatlardan boşaltmış, yoksun bırakmıştır. Bu durum ise Tanrı'nın kendi suretinden çıkarak İsa Mesih'in bedeninde birleşmesine benzeyen bir durumdur. Zira

⁵⁷ Kemal Işık, **Mu'tezilenin Doğuşu**, s. 35.

⁵⁸ Abdülgaflar Aslan, **Kur'an'da Vahiy**, s. 23.

⁵⁹ Thomas J. O'Shaughnessy, **Word of God in the Qur'an**, s. 42 vd..

⁶⁰ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 86.

⁶¹ Gabriel S. Reynolds, **A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu**, s. 25.

⁶² Thomas J. J. Altizer, **The Genesis of God: A Theological Genealogy**, John Knox Press, Westminster 1993, s. 22 vd. Filipililere 2/6,7,8'de geçen "O Mesih ki Tanrı'nın suretinde olduğu halde Tanrı'ya müsavi olmayı bir ganimet saymadı, fakat kul suretini aldı ve insanların benzeyişinde olarak kendini hâlî (kenosis) kıldı." ifadesinde geçen bir kavramdır (A.J. Maas Transcribed by Richard R. Pettys, Jr., **The Catholic Encyclopedia**, Volume VIII Copyright: 1910 by Robert Appleton Company Online Edition Copyright: 2003 by K. Knight Nihil Obstat, October 1, 1910; New York <http://www.newadvent.org/cathen/08617a.htm>: Updated 6 October 2005).

Grekçe olan ‘kenosis’, Hristiyanlıkta, “Tanrı’nın oğlunun kendisini, Tanrı suretinden boşaltarak insan suretine bürünmesi” anlamında terimleşmiştir. Becker de, Mu’tezile’nin ilâhî sıfatları tevile yönelme sebebi olarak, “İncil’de geçen müteşâbih ifadelerin gerçek anlamlarıyla anlaşılamayacağı” şeklindeki Hristiyânî görüşe dayandığını savunmuştur. Gardet ve Anawatti gibi araştırmacıların da aynı görüşte olduğu nakledilmiştir.⁶³

Bununla birlikte Arapçada müştak adı verilen ve bir zâta ait sıfat anlamını ifade eden bir takım sözcük kalıpları vardır.⁶⁴ Sözcükteki fonksiyonelliği anlamda ön plana çıkaran bu sözcükler, sıklıkla Allah’a nispet edilerek kullanılmıştır.⁶⁵ Nitekim Kur’ân’ın pek çok âyetinde Allah, ‘hayy’,⁶⁶ ‘alîm’⁶⁷ ve ‘kâdir’⁶⁸ olarak vasıflanmıştır. Sözelimi ‘Hayy’, bir sıfattır ve nispet edildiği zâtın diri olduğunu ifade eder. ‘Alîm’, yine bir sıfattır ve nispet edildiği zâtın her şeyi bildiği anlamına gelir. ‘Kâdir’ de aynı şekilde, nispet edildiği zâtın kudret sahibi olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹ İslâmî fetihlerin artması neticesinde Müslümanlar, Hristiyanların teslîs ve enkarnasyon iddialarını sorgulama ihtiyacı hissetmişler, bu nedenle karşılıklı münazaralar sonucu kelâmcıların zât ve sıfat konularında bazı görüşleri Hristiyanlığa tepki olarak oluşmuştur. Ancak İslâm düşüncesinde sıfat anlayışının şekillenişinde ana kaynak, bazı galî fırkalar hariç, icmânın belirleyici fonksiyonu ile Kur’ân ve sünnet doğrultusundadır. Bu nedenle Kelâm bilginleri Kur’ân’a dayanarak

⁶³ Gabriel S. Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu*, s. 25; Wolfson, *Kelâm Felsefesi Giriş*, s. 77; a.mlf, *Kelâm Felsefeleri*, s. 46.

⁶⁴ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman el-Mevsîlî (ö.392/1001), *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccar, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut ts., s. 120.

⁶⁵ Sözelimi Allah’ın **ilim** sıfatını ifade eden; “Gaybın anahtarları O’nun katındadır, onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı bilir...” En’am 6/59; **Hayat** sıfatını ifade eden; “Allah, ondan başka ilâh olmayan diri, her an yaratıklarını gözetip durandır” Âli-imrân 3/2; **Kudret** sıfatını ifade eden “De ki: Üstünüzden ve altınızdan size azap göndermeye, sizi fırka fırka yapmaya kâdir olan O’dur” En’am, 6/65 ve “Gökleri ve yerleri yaratmış olan Allah’ın, onların benzerlerini de yaratmaya kâdir olduğunu görmezler mi” el-İsra 17/99; **İşitmek** sıfatını ifade eden; “Muhakkak ki Allah işitir ve bilir” Enfal 8/17 ve “Allah işitir ve bilir” Bakara 2/224; **Görme** sıfatını ifade eden; “Muhakkak ki Allah işitir ve görür” Hacc 22/61; “Rabbın her şeyi görür” el-Furkan 25/20; “Muhakkak ki O Allah işitir ve görür” es-Sebe 34/50; **Kelâm** sıfatını ifade eden “Allah Musa ile de konuştu” en-Nisâ 4/164; “Musa tayin ettiğimiz vakitte gelince ve Rabbi onunla konuşunca...” A’râf 7/143; **İrâde** sıfatını ifade eden; “Her dilediğini mutlaka yapandır”; “Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri sadece o şeye ‘ol’ demektir, hemen olur” Burûc, 85/16; “Ancak Allah istediğini yapar” Bakara 2/253; **Yaratma** sıfatını ifade eden “Allah her şeyin yaratıcısıdır” Zümer 39/62; “Her şeyi yaratmış, ona bir düzen vermiştir” Furkan, 25/2 gibi âyetler oldukça çoktur.

⁶⁶ el-Bakara 2/256.

⁶⁷ el-Bakara 2/29.

⁶⁸ er-Rûm 30/50.

⁶⁹ Eş’arî, *Makâlât*, s. 169, 178, 179, 546, 548.

Allah’a ait nitelikleri tespit etmiş ve bunların hepsini birden ifade etmesi için cins isim olarak ‘sıfat’ yada ‘manâ’ gibi terimleri kullanmışlardır. Nitekim gerek tartışmaların özellikle üç sıfatla (ilim, kudret, hayat) yoğunlaşması, gerekse Vâsıl’ı ve tabilerini farklı bir sıfat anlayışına sürükleyen sebep, Hristiyanlar ile girdikleri fikri mücadelelerde teslîsi oluşturan ekânim-i selâse (üç asıl) fikrini reddetme amaçlıdır.⁷⁰ Bu nedenle Şehristânî, Mutezile’nin Kur’an’da geçen Allah’a isnat edilen terimleri yorumlayarak ezeli sıfatları inkâr ettiğini açıklarken özellikle ‘ilim’, ‘kudret’ ve ‘hayat’ sıfatları üzerinde durmuştur.⁷¹ Onun Mu’tezilî görüşle ilgili beyanında sadece üç sıfatı zikretmesi, ayrıca Cehm b. Safvân (ö. 128/754), Hişâm ve Zürrâre ile ilgili rivayetlerde⁷² tartışmaların bu üç sıfatla sınırlı olmasında, Hristiyanlarla yapılan tartışmaların etken olduğu söylenebilir. Hatta kelâmcıların Allah’ın sıfatları konusunda değişik yorumlama metotları geliştirmelerinde, Hristiyanlara ait uknûm teorilerini reddetme amacı da bir etkidir. Sözelimi Theodor Ebû Kurra, teslîsi savunurken, Müslümanların Tanrı hakkında kullandığı esmâü'l-hüsna, sıfat, vâhid, ferd gibi kavramları kullanmaktan çekinmemesi,⁷³ kelâmcıları buna mecbur kılmıştır. Bununla birlikte tam anlamıyla olmamakla birlikte yer yer benzerliklerle de karşılaşmaktadır. Sözelimi Varrâk, uknûmlar için, onların zâtın ne aynısı ne de gayrısı olduğuna dair Sünnî sıfat anlayışına benzer bir formülü Melkâîlere atfetmektedir. Nitekim Melkâîlere göre “cevher, uknûmlardan başkasıdır. Ancak uknûmlar cevherden başkadır denilemez”.⁷⁴

Varrâk Melkâîlerin bu yaklaşımına Mu'tezilî anlayışa benzer bir ifade ile cevap vermiştir. Zira ona göre bir şeye muhâlif değildir demek, müttetik olduğu, müttetik değildir demek ise muhâlif olduğu anlamına gelir.⁷⁵

Kâdî Abdulcebbar ise, Hristiyanlığa özgü inançların beşerî ve felsefî kaynaklı olduğunu savunur. Sözelimi teslîs, Hristiyanlıkta üçleme iddiasından

⁷⁰ Baba, vücut, Oğul, kelime ve ilim, Rûhu'l-kuds ise hayattır (bkz. Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 66; Albert Nasri Nader, **Felsefetü'l-Mu'tezile**, Matbaatu Dâru Neşri's-Sekâfe, İskenderiye 1950, I/37).

⁷¹ Şehristânî, **Milel**, s. 30.

⁷² Şehristânî, **Milel**, s. 61, 62; Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî (ö. 377/987), **et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'**, thk., Muhammed Zâhid el-Kevserî, Beyrut, 1388, s. 92-96.

⁷³ Theodor Ebû Kurra, “On the Existence of the Creator and the True Religion” adlı eserinden naklen: H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 14.

⁷⁴ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 120.

⁷⁵ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 96, 98.

önce, eski filozoflara ait olan ‘akl, akleden ve akledilen’in birleşerek tek şey haline geldiği iddiasının Hristiyanî inanca dönüştürülmüş halinden ibarettir.⁷⁶ Ayrıca ona göre bir zâtın sıfatlara sahip olması ile bir zâtın kendi cevherinden başka varlıkların sudûruna neden olması tamamen birbirinden farklıdır. İslâm'a göre Allah'ın bir zâtı ve değişik sıfatlarla isimleri vardır. Hristiyanlıkta ise Ondan yine kadîm ve tanrılığı iddia edilen başka varlıkların sudûr ettiği ileri sürülmektedir.⁷⁷

Tepkisel şekillenme ile ilgili dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus, söz konusu dönemde her bir ekolün, geçerliliğini sağlamak adına, kendisinin Kur’ân ve sünnete dayalı olduğunu ispat etme, muhaliflerinin ise bunun dışındaki bir kaynağa nispet etme gayreti içinde olmasıdır. Bu bağlamda her ekol, kendi mezhebine muhalif olanların görüşleriyle İslâm'a karşı olanların yahut mühlidlerin mezhepleri arasında irtibat kurmaya çalışmıştır.⁷⁸ Şüphesiz bu durum da kelâmın şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Sözelimi Kâdî Abdulcebbar, Hristiyanî teslîs anlayışından uzaklaşabilmek ve tevhîdi korumak adına Sünnî sıfat anlayışını da eleştirmiş, hatta tevhîdden uzaklaşmak ile itham etmiştir. Buna cevap veren Bâkılânî ise, Sünnî inançta olan ilâhî sıfatların zâta muvâfık veya muhâlif olmaması görüşü ile uknûmların cevhere muvâfık veya muhâlif olmaması arasında fark olduğunu belirtmiş, Sünnîlerin sıfatları zâtlaştırmadığını ve onları ilâhlık ile nitelemediklerini belirterek Hristiyanlık ile Sünnî sıfat anlayışlarının farklı olduğunu belirtmiştir. Ona göre eğer Sünnîler, 'Allah, kendilerinde bulunan bir manadan dolayı sıfatlarına muhaliftir, Allah'ın zâtı hakkında mümkün olmayan bir şey, onlar için mümkün olabilir; O'nun zâtı, sıfatlarına sadece bir veya birkaç yönden muvafıktır' deselerdi, Kâdî Abdulcebbar'ın sıfâtîleri teslîse inananlara benzetmekle ilgili eleştirileri haklı olurdu. Hâlbuki Hristiyanlar cevherin cevher olması yönüyle uknûmlarla aynı olduğunu ancak her birinin kendine ait özelliği ile birbirinden farklılaştığını, örneğin sadece Oğul uknûmunun İsa'da tecessüd edebildiğini, diğerlerinde ise bu özelliğin olmadığını açıklamıştır. Bu nedenle sıfatsız bir ilâhî zât düşünülemez. Bu konuda Bâkılânî, sıfatsız zâtın birliğinin hiçbir önemi olmayacağını ve sıfatları nefyedilen herhangi bir zâtın Kur'an'da da beyan olunduğu üzere müşriklerin taptığını görmeyen

⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s.169.

⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s.93.

⁷⁸ Neşşâr, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I/131.

ve işitmeyen, ne zarar vermeye, ne de fayda sağlamaya gücü yetmeyen putlardan farkı kalmayacağını belirtmiştir.⁷⁹

Hristiyanlığa benzetmekle itham edilen Mu'tezilî anlayışa gelince, sözgelimi Şehristânî, Ebu'l-Huzeyl'in sıfatlara ilişkin tercihini, Hristiyanların uknûmlarına benzetmektedir.⁸⁰ Hatta ona göre Nesturîlerin kurucusu Nestorius'un, Allah'ın, vücut, ilim ve hayat olmak üzere üç uknuma sahip olduğunu iddia etmesi, Mu'tezileyi de etkilemiş, bu bağlamda Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin ahvâl nazariyesi de teslîs ile ilgilendirilmiştir.⁸¹ Nitekim Şehristânî'nin, bir grup Nesturîye nispet ettiği teslîs formülü, Ebû Hâşim'in hâller formülüne de oldukça yakın gözükmektedir. Bu anlayışa göre uknûmların cevherle olan ilgisi, hâllerin zât ile ilgisi gibidir. Uknûmlar birbirlerinden farklı değildir. Onlardan her biri ötekinin aynı da değildir.⁸² Bu anlayış sıfatların gerçekliğine inanan Küllabîlerin "sıfatlar, zâtın ne aynısıdır ne de ondan farklıdır"⁸³ formülüne benzese de Ebû Hâşim'in hâller teorisine daha yakın gözükmektedir.⁸⁴ Zira hâl anlayışında zât ve sıfat değil cevher ve yine farklı tür cevherler söz konusudur.⁸⁵ Bu teoriye göre Allah'ın zâtına bitişik mânâlar tıpkı birer cevher gibidir.⁸⁶ Ancak Ebû Hâşim, Hristiyanların aksine, Tanrı'nın bu cevherlerin bütününden meydana geldiğini kabul etmez. Başka bir deyişle onun zâtı, sıfatının gereği ve sonucu değil, sıfatları zâtının gereği ve sonucudur. Yani Ebû Hâşim'e göre kişi, ilâhî sıfatları düşünmekle elde ettiği kavramlardan kendinde Allah'ın hüviyetini teşkil eden bir kavram edinmiş olmaz. Nitekim o, sıfatların hem zihinde, hem de zihnin dışında varlığının olması anlayışını, Tanrı'nın zâtının, gerçek varlığı olan unsurlardan/eczâ meydana gelmiş, bileşik bir varlık olması sonucuna götürmesi gerekçesiyle, tevhîd prensibine aykırı bulmuştur.⁸⁷ Dolayısıyla ahvâl, sıfatlar ilâhî zâtın hallerinden ibaret, tıpkı küllî manalar vasıtasıyla cüzileri idrak ettiğimiz gibi, kendileri ile zâtı idrak ettiğimiz kavramlardır. Haller, uknûmlardan farklı olarak

⁷⁹ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 84, 85.

⁸⁰ Şehristânî, **Milel**, s. 44.

⁸¹ Şehristânî, **Milel**, 44, 45; Neşşâr, **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, I/131.

⁸² Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî (ö. 548/1153), **Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm**, thk. Alfred Guillaume, London, s. 198.

⁸³ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 94; Eş'arî, **Makâlât**, s. 169, 178, 179, 546, 548.

⁸⁴ Cuveynî, **İrşâd**, s. 28; Cuveynî'nin bu tür bir açıklama yapması araştırmacılar tarafından onun İran'da yaşayan Nesturî Hristiyanlar ile temasından kaynaklandığı ileri sürülmüştür (bkz. Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 262).

⁸⁵ H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 17, 18.

⁸⁶ Şehristânî, **Nihâyetü'l-İkdâm**, s. 198, 199.

⁸⁷ Cuveynî, **İrşâd**, s. 47.

zâtın müstakil ilâh olmadıkları gibi zâtın aynı da değildir.⁸⁸

Yine Nazzâm'a göre, Allah'ın sıfatlarının ispatı, O'nun zâtını ispat ile aynı anlama gelmektedir ve o sıfatların zıddını Allah'tan nefyetmiştir. Ona göre 'Allah bilendir' demek 'Allah kudretlidir' demekten farklıdır. Ebû'l-Huzeyl'e göre ise bu iki önerme, aynı anlamın farklı iki ifadesinden ibarettir.⁸⁹

Bu durumda İslâm düşüncesine göre uknûmlara sıfat anlamı verildiğinde, sıfatın sıfatı gibi bir durum söz konusu olmaktadır.⁹⁰ Ayrıca teslîs ile tevhid ilkesi arasında ciddî çelişkiler söz konusudur. Allah'ın birliği, taaddüdü, ilâhî cevherin başkasına intikali, tahayyüzü ve araz ile bir araya gelmesi Hristiyan tanrı tasavvurunda geçerli olmakla birlikte, İslâm düşüncesinde bunlar açıkça reddedilmiştir. Bu nedenle Kâdî Abdulcebbar, Hristiyanî üçleme inancını İslâm düşüncesi açısından 'şirk ve teşbihçi bir tevhîd iddiası' olarak yorumlamıştır.⁹¹

Kelâmın istidlâl yöntemleri konusunda da farklı söylemler mevcuttur. T. J. Boer, A. Von Kremer, C. H. Becker, MacDonald, Wolfson gibi batılı araştırmacıların çoğuna göre İslâm düşüncesinde istidlâl alanında aklî metodun ilk defa kullanımında, Yuhanna ed-Dımişkî (ö. 132/749) ile öğrencisi Theodor Ebû Kurrâ'nın (ö. 211/826) kitaplarından esinlenilmiştir.⁹² Onlara göre İslâm düşüncesi ile Hristiyan düşüncesi arasında benzerliklerin olması bunun bir göstergesidir.⁹³ Sözgelimi J. van Ess ve M. Cook, örnek olarak Ali b. Ebî Tâlib'in torunu Hasan b. Muhammed b. el-Hanefî'nin (ö. 100/718) *er-Risâle fi'Rûhu'l-kuds-Redd ale'l-Kaderiyye* adlı eserinde konu edilen problemler ile dönemin Süryânca yazılmış Hristiyan polemik eserlerinde benzerliklere dikkat çekmiştir.⁹⁴

Maimonides (ö. 600/1204) de benzerliklere değinmiştir. Ancak o, kelâmda konu edilen pek çok problemin Grekçe ve Süryânca eserlerde mezkûr olmakla beraber, Müslüman kelâmcıların, filozof ve Hristiyanları reddetmek gayesinde

⁸⁸ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I/131; Cağfer Karadaş, *Bakıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 85, 86.

⁸⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 166, 187, 188.

⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 91, 92.

⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 96.

⁹² Gabriel S. Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu*, s. 25, 26.

⁹³ Abdülhamîd İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (çev. Saim Yeprem), İstanbul 1994, s. 238.

⁹⁴ Gabriel S. Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu*, s. 26, 27.

olduğunu açıklamıştır.⁹⁵ Dolayısıyla Mâturîdî'nin de dediği gibi, mutlak olarak isimlendirmedeki gaye, ad olduğu şeyin diğerlerinden farklılığını ortaya koymaktır.⁹⁶ Bu bağlamda ortaya çıkan şartlara paralel olarak kelâmcıların çabasının, İslâm/Müslüman kavramlarının diğer inançlardan farklılığının tespiti olduğu söylenebilir. Diğer bir ifade ile İslâmî düşünce metotlarının Kur'an ve sünnet merkezli geliştiği için Müslümanlara mahsus ve orijinal olarak değerlendirilmesi daha yerindedir. Nitekim aynı tarih diliminde ve kültür ortamında yaşamış, birbirine yakın problemlere sahip Müslüman ve Hristiyan kelâmcıların, dinî kavramları benzeri kontekst ve sentakslarda kullanmaları doğaldır.

Netice olarak İslâm düşüncesinde sıfatların gerçekliği ve ezeliliğine dair tartışmaların ortaya çıkmasına, teslîsin özellikle ikinci ve üçüncü şahısları, yani Kelime ve Rûhu'l-kuds ile ilgili Hristiyanlarla münakaşaların katkıda bulunmuş olduğu söylenebilir. O dönemdeki Hristiyanların uknûmları birer sıfat olarak yorumlama gayretleri, İslâm düşüncesinde sıfat anlayışına etki etmiş, hatta bu nedenle Mu'tezile sıfatların gerçekliğini inkara yönelmiştir. Böylece sekizinci yüzyılın ilk yarısında, sıfatların dış dünyada gerçekliğinin inkârına dair görüşler ortaya çıkmıştır.⁹⁷ Ayrıca teologlar ile kelâmcıların metotlarında felsefeyi kullanmaları, tartışmalara felsefî bir boyut kazandırmış, kelâma özgü istidlâl yöntemlerinin oluşmasına katkıda bulunmuştur.

III. İlk Dönem Kelâmının Teslîs ve Enkarnasyona Karşı İstidlâl Yöntemleri

Bu bölümde amacımız, ilk dönem kelâmcılarının teslîs ve enkarnasyon bağlamında ürettikleri kelâmî düşünce metotlarını tespit etmek ve problemlerin çözümünde kullanılan istidlâl yöntemlerinin, kelâm'ın gayesine ne derece uygun düştüğü ile kelâmın teşekkülüne katkısını belirlemeye çalışmaktır. Ayrıca problem çözmek için ortaya konan metotların bizzat kendilerinin bir problem olup olmadığının tespiti de hedefler arasındadır.

⁹⁵ Moses Maimonides, **Quide for the Perplexed**, trans. s. Pines, Chicago: 1963, s. 177; Gabriel S. Reynolds, **A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu**, s. 25, 26.

⁹⁶ Mâturîdî, **Tevhîd**, (çev. Bekir Topaloğlu), s. 123.

⁹⁷ Bağdâdî, **Fark**, s. 18, 19.

Kelamcılara göre sözde isabet, o konu hakkında gerçek ve doğru olan hükme ulaşmak demektir. Bu bağlamda verilen hükmün, olayın hakikatine uygun düşmesi, gerçek bilgiye dayanması, içinde bilgisizlik, hata ve yalan olmaması son derece önemli tutulmuş, her bir kelâmî eser ve o eserde yer alan ifadeler, gelişigüzel değil, bir takım hedef ve gayelere matuf olarak şekillendirilmiştir. Nitekim faydası ve gayesi bilinerek katî bir isabetle yapılan fiile hikmet adı verildiği için ‘gaye/gaye sebep’ felsefî anlamda terimleşmiştir.

A. Kelâm'ın Hıristiyanlığı Konu Etmesindeki Gayesi

Gaye, kelâmcılar tarafından ‘bir şeyin kendisine varmayı hedeflediği ve varlık sebebini ona bağladığı şey’⁹⁸ olarak tanımlanmıştır. Burada şu ayırt edilmelidir ki, bir fiil üzerine gereken herhangi bir neticeye fayda denir, eğer o fayda fiilin sonunda gerçekleşiyorsa gaye adını alır. Eğer o gaye fiilden istenilen ise, fiile gerekliliği istenilmesi itibariyle garaz veya maksat denildiği gibi, fiile sebep olması itibariyle de illet-i gâiyye adı verilmiştir.⁹⁹

Dolayısıyla gâye, meydana getirilecek olan fiili bir maksat ile ilişkilendirir. Bu bağlamda Kelâm'ın İslâm dışı din ve görüşleri, dolayısıyla da Hıristiyanlığı konu etmesindeki temel gayesi, Allah'ın mutlak birliği ilkesini reddeden anlayışlara cevap vermek kadar, Müslümanların dinî esaslara imânını ve tasdîkini, şüphelerin sarsamayacağı bir konuma getirmektir.¹⁰⁰ Böylece inanca ilişkin hususlarda, bir taraftan inanan kişi taklit derecesinden kesin bilgi derecesine yükselirken, diğer taraftan doğruyu arayanlara ve tevhitten sapmışlara hakikat gösterilmiş olacak, inkârcılar ise delil gösterilerek susturulacak, inanç esasları sapkınların şüpheleriyle sarsılmaktan korunmuş olacak, amelin doğru niyet ve güçlü bir inanç ile yapılması

⁹⁸ Teftezânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Makâsıd*, thk., Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989, I, 175.

⁹⁹ İbn Sina, Şeyhu'r-Reis Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *eş-Şifâ-el-İlâhiyyât*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Süleyman Dünya - Said Zaid, Kahire 1960, I/257; er-Râzî, Fahreddin b. Ömer, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1990, I/589; Tehânevî, *Keşşâf*, II/1211; İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Tefsîru Mabaddettabîa*, thk. Maurice Bouyges, S.J., Beyrut 1983, I/31-32 (Krş. Aristoteles, *Metafizik*, 1013a, 32-35; 994b, 9-10).

¹⁰⁰ Kate Zebirî, *Muslims and Christians; Face to Face*, Oxford: Oneworld Publications 1997, s. 44; Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 9.

sağlanacaktır.¹⁰¹ Nitekim Haşeviyye'nin iddiasının aksine usûluddin ile ilgilenmek, Kelâmcılara göre delille hareket etmek ve şüpheleri reddetmek demektir. Şu halde kelâmın asıl gayesi de bu olup, onun yaklaşımı, esasen peygamberlerin tercihidir. Taklit üzere hareket etmek ise aslen inkârcıların seçtiği yoldur.¹⁰² Sözelimi Câhız, *el-Muhtâr* adlı eserini yazma sebebi olarak sadece Hristiyanlığın yanı sıra, bazı Müslümanlardan gelen sorulara açıklık getirmeyi de zikretmiştir.¹⁰³

Ayrıca kelâmcılar bu hedeflere ulaşılabilme için ortamın gerektirdiği en güzel üslûbu seçmeye çalışmışlardır. Sözelimi Ebû Hâşim, Abdulmesîh el-Kindî'ye karşı yazmış olduğu risalesine selam ve rahmetle başlamış ve bunun peygamberimizin bir üslûbu olduğunu, bir söze başladığında muhatapları ümmî-âlim, mü'min-müşrik olsun selam konusunda fark etmediğini belirtmiştir.¹⁰⁴ Ayrıca Kur'ân'da “ehl-i kitapla en güzel bir biçimde olmaktan başka mücadele etmeyin...”¹⁰⁵ âyetinin bir gereği olarak, eserinde en güzel üslûbu kullanmaya çalıştığını açıklamıştır.¹⁰⁶

İlk dönem kelâmcıları, söz konusu gayelere ulaşabilmek için, Hristiyanlığı sorgulamada birden fazla ve iç içe girmiş halde bulunan düşünce metotları kullanmıştır. Genel anlamda onların iki gayeyi hedefledikleri söylenebilir. Birincisi, teslîs ve enkarnasyonun asıl Hristiyan geleneğinde de yerinin bulunmadığını vurgulayarak mantıkî tutarsızlıkları göstermektir. Kelâmcılar bunun için Hristiyanların kabul ettiği naklî haberlerden aklî çıkarımlarda bulundukları gibi, tamamen aklın kabullerine dayalı önermelerden kıyaslar da oluşturmuşlardır. İkincisi ise söz konusu inançları reddetmek kadar, diğer Müslümanları bilgilendirmeyi de hedeflemişlerdir. Bu doğrultuda, öncelikle üç Hristiyan ana grubun tanıtımı yapılıp

¹⁰¹ el-İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffar (ö. 756/1355), **el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm**, Beyrut, ts., s. 8; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, thk, Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989, I/175; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Mısır 1907, I/51; Sabri Hizmetli, Yeni İlm-i Kelâm/İsmail Hakkı İzmirli, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 3-4; İsmail Hakkı İzmirli, **Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme**, Daru'l-Hilafeti'l-Âliye, İstanbul 1946, s. 28- 29.

¹⁰² el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed, **Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa**, thk., Arif Aytekin, Vezâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûnu'l-İslamiyye, Kuveyt 1989, 31-34; Ehl-i Sünnet kelâmının gelişimi için bkz. Nadim Macit, **Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu**, s. 30 vd.; Galip Türcan, **Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitap**, Aziz Andaç Yay., Ankara 2007, s. 1-10.

¹⁰³ Câhız, **el-Muhtâr fi'r-Redd**, s. 53.

¹⁰⁴ Abdullah el-Hâşimî, **Risâle**, s. 25.

¹⁰⁵ Ankebût, 29/64.

¹⁰⁶ Abdullah el-Hâşimî, **Risâle**, s. 26.

öğretilerine cevap verilmiş, ilâhî varlığın tek olmasının aklî zorunluluğu ve onun beşerî özellikler ile birleşemeyeceği vurgulanmıştır. Zira İslâmî bakış açısına göre, teslîs ve enkarnasyon, Allah'ın birliği ve mutlaklığını tehlikeye sokan anlayışlardır.

B. Aklî Metoda Duyulan İhtiyaç

Kelâmın teşekkül döneminde Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin, dinî kimlik üzerine bina edilmiş olması ve ehl-i kitaba, korunmuşluk ile beraber Müslümanların idaresi altında kendi iç meselelerini düzenleme ve grup üyeleri arasında kendi kanunlarını uygulama haklarının verilmesi, onların İslâm'ı eleştiren eserler yazmalarını kolaylaştırmıştır.¹⁰⁷ Bu durum, her iki tarafın da kısa süre içerisinde birbirlerinin inanç sistemleri hakkında yeterince bilgi sahibi olarak fikrî platformda yeni epistemolojik değerli sorgu metotları geliştirilmesine neden olmuştur. İslâm düşüncesinde bu tür metotların geliştirilmiş olması, lügat, nahiv, meâni, beyân ve usul-i fıkıh gibi pek çok branşın belirginleşmesine de katkıda bulunduğu söylenebilir.

Kelâm ilminde önemli bir yere sahip olan aklın, Kur'ân'ın pek çok âyetinde fiil/eylem formunda geçmiş olması, bu kelimenin oldukça dinamik bir uygulama alanının bulunduğu ve epistemolojik açıdan fonksiyonel bir değere sahip olduğu şeklinde değerlendirilebilir.¹⁰⁸ Bu bağlamda Kelâmcılar, İslâm inançlarına aykırı gördükleri Hıristiyan inançlarını, genel geçerliliği olan düşünce metotları üreterek irdemişlerdir. Sözelimi Taberî, diğer kelâmcılar gibi öncelikle Allah'la insan arasında birbirine indirgenmesi mümkün olmayan farkların olduğunu ortaya koymak için, Allah'ta olması gereken sıfatlarla bir insanda bulunan sıfatları karşılaştırmış, daha sonra da akla ve onun çelişmezlik ilkesine dayanarak teslîs ve enkarnasyona karşı deliller üretmiştir. Bir sonraki aşamada da İncillerde geçen İsa'nın ulûhiyetine delil olarak kullanılan Baba ve Oğul gibi kavramların semantik tahlilini yapmıştır.¹⁰⁹ Bununla birlikte Hıristiyan gruplar arasında inanç konularına dair farklılıkların bulunması, bunları konu eden kelâmcıların birden fazla metot ve argüman

¹⁰⁷ Daniel Sahas, **John of Damascus on Islam**, s. 2 - 26; İsmail Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımişkî (649-749) ve İslâm", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 21/2005, s. 25-29.

¹⁰⁸ Ramazan Altıntaş, "Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 2:1; 2004, s. 4, 5.

¹⁰⁹ Fuat Aydın, **Ali b. Rabbân et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasârâ**, (MÜ. SBE., Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1994, s. 46, 47.

geliştirmesine neden olmuş, bu durum fikrî düşünce alanına zenginlik kazandırması ile birlikte bir takım zorlukları da beraberinde getirmiştir.

C. Metodik Zorluklar

İlk bakışta metot bakımından İslâm ve Hristiyanlık gibi iki farklı mantalitenin birbirini sorgulaması, anlamsız ve sonucu olmayan polemikler gibi değerlendirilebilir. Bunun nedeni ise karşılıklı mukayeseyi engelleyecek bazı zorluklardır. Nitekim günümüz batılı araştırmacıları, ortaçağ Hristiyan teologlarının İslâm'a bakışını tespit konusunda, bazı zorluklardan bahsetmektedirler. Bunun başlıca nedenlerinden birisi Hristiyanlık açısından İslâm'ın din olarak görülmemesi nedeni ile tanımamanın neden olduğu karalama problemidir.¹¹⁰ Bununla birlikte gerek İncil yorumları, gerekse kilise babalarının kendi aralarındaki tartışmaları ile Müslümanların kendileri arasındaki tartışmalar arasında benzerliklerin bulunması, karşılıklı doğru algılamının sağlanabileceğini gösteren bir takım etkenlerden sayılmıştır.¹¹¹

Bahsedilebilecek diğer bir zorluk da, İslâm'ı din olarak tanımamanın neden olduğu, yorumcunun İslâm hakkındaki özel bir takım kontekst ve mantalite bilgisine sahip olmadan eleştirilerde bulunması problemidir. Bu konuda, Hristiyanların İslâm'ı algılayışlarını şekillendiren önyargılı yaklaşımları bunun için önemli bir engeldir. Bu yaklaşımlar neticesinde ulaşılan neticelerin ne derece gerçek İslâm mantalitesine uygun olduğunun tespiti de ayrı bir zorluktur.¹¹²

Bahsedilmesi gereken diğer bir zorluk ta, düşünce sistemi farklılığıdır. Zira Hristiyanlık, gerçekte akla yer vermeyerek iradeye vurgu yapan bir inanç sistemidir. Nitekim, kilise babası Tertullian'ın;

“Tanrı'nın oğlu öldü; saçma da olsa inanılmalıdır. Ve gömüldü ve yeniden doğdu; olay imkânsız da olsa gerçektir”;

“Atina'nın (Felsefenin), Kudüs (Hristiyanlık) ile ne işi olabilir ki?” sözleri, yine Anselm'in;

¹¹⁰ K. B. Wolf, “Christian Views of Islam in Early Medieval Spain”, s. 85.

¹¹¹ K. B. Wolf, “Christian Views of Islam in Early Medieval Spain”, s. 86.

¹¹² K. B. Wolf, “Christian Views of Islam in Early Medieval Spain”, s. 86.

“Credo ut intelligam (anlamak için inanırım, inanmak için anlamam)”;

“Fides quarens intellectum (iman, akletmek ister, akıl, iman etmek istemez)” ifadeleri¹¹³ Hristiyanlığın düşünce sistemini yansıtmaktadır.

İslâm düşüncesinde ise d-y-n kökünden mastar olan din, sözcüğü, yol, durum, ceza, mükâfat, itaat gibi anlamlarının yanı sıra,¹¹⁴ temyîz, tabîi meyîl, hikmet, gibi anlamları da içermekte,¹¹⁵ fitrat ve akl-ı selîm ile doğrudan ilgilendirilmektedir. Bu nedenle Müslüman düşünürler, inançlarında dinin insanın fitratına uygun olmasına ve aklın kabul edebileceği, akl-ı selîme uygun bir özelliğe sahip olmasına dayanarak deliller üretirken, Hristiyan teologlar daha çok “sır ve gizem” anlayışı ile doğrudan, sorgulamadan, olduğu gibi (dogma) imanı esas alan bir düşünce şeklini savunmuşlardır.

Günümüz araştırmacılarının da belirttiği gibi, ilk dönem kelâmcıları kendi bölgelerindeki Hristiyanlık hakkında ayrıntılı ve oldukça geniş bilgiye sahiptir.¹¹⁶ Bu bağlamda kelâmcılar farklı Hristiyan gruplara farklı cevaplar üreterek, semâvî bir dinde olması gereken tevhîd inancına dair vurgularda bulunmuşlardır. Ancak onlar gayelerini gerçekleştirmek için çaba sarf ederken bir takım güçlüklerle de karşılaşmıştır. Çünkü kelâmın akla dayalı olarak ortaya koyduğu sonuçlar, kendi inançlarını otorite kabul edenler tarafından çoğu zaman görülmeyebilmiştir. Çünkü bu kişiler, kendi din veya mezheplerinin otoritelerinin söylediklerini sorgulamaksızın doğru kabul ettikleri için, inançlarına dair çelişkili durumları, ya fark edememişler veya bu tür çelişkilerin kendilerinin kavrayamadığı bir manâ ve hikmetten kaynaklanan yüzeysel çelişkiler olduğuna, gerçekte ise bunların çelişki olmadığına inanmışlardır.

Burada öncelikle belirtmemiz gereken diğer bir husus, elimizde ilk dönem Kelâmî'nın metot ve usûlüne dair müstakil bir eserin bulunmadığıdır. Ayrıca Kelâm ilminde konu ile metodun birbirine tamamen tedâhül etmiş olması ve metodun

¹¹³ Bayrakdar, **Teslis**, s. 14, 15.

¹¹⁴ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, XIII/166-170; İsmail b. Muhammed b. el-Fadl Rağîb el-İsfahânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an**, thk., Safvân Adnan Dâvudî, Beyrut 1997, s. 323; Şehristânî, **Milel**, s.33.

¹¹⁵ Günay Tümer, “Din”, **DİA.**, İstanbul 1994, IX/312-314; İlhami Güler, **Sabit Din Dinamik Şariat**, AOY., Ankara 1999, s. 11.

¹¹⁶ John C. Lamoreaux, “Early Eastern Christian Responses to Islam”, s. 11; David Thomas, **Anti Christian Polemic in Early Islam**, s. 11, 31.

tatbikattan ayırt edilmemesi, anlatılan konu ile ilgili belirli bir tavır almadan metot hakkında bir tespit yapmayı son derece güçleştirmektedir.

Kelâmcıların metottan bahseden ifadeleri, eserlerinin başlangıcında, inanç için, akıl yürütme yöntemlerini kullanmak anlamına gelen 'nazar'ın gerekliliğini' savunan mukaddimelerle sınırlı kalmıştır.¹¹⁷ Ancak eserlerinin içeriği, pek çok akıl yürütme metodunu kullanmış olmasından dolayı daha zengindir ve bunlar sonraki kelâmcılar tarafından daha da sistemleştirilmiştir. Bu bakımdan, kelâmcıların telif ettikleri eserlerde kullandıkları yöntemler konusunda çok sayıda malzeme mevcuttur. Kelâmcıların Hristiyanlığa karşı oluşturduğu sorgulama metotları, sistematik olarak bir başlık altında işlenmemiş, ancak tartışma konuları arasına serpiştirilmiştir. Zengin çeşitliliği ve tedâhülü nedeni ile ilk dönem kelâm kaynaklarında kullanılan metotların tamamını kapsamlı bir açıdan örnekleriyle burada değerlendirebilmek imkânsızdır. Bu sebeple kısmî örneklendirmeler ve ana hatları ile kullanılan metotların tespitine çalışılacaktır.

D. Tanı ve Teşhîs

Kelâmcılar sorgulamalarında doğru sonucu elde edebilme maksadıyla önce tartıştıkları görüş sahiplerinin mensup oldukları ekolleri tanımaya gayret etmişlerdir. Bunun için onlar, Hristiyan gruplara ait inançları tanımlayarak birbirleriyle ittifak veya ihtilaf halinde oldukları hususları konu etmişlerdir. Sözelimi enkarnasyon konusunu tartışırken Ya'kûbî ve Melkâilere nispetle Nesturîlerin konumu ayrıca incelenmiştir. Zira Nesturîlere göre İsa'nın ilâhlık yönü Baba'dan, insanlık yönü ise Meryem'den gelen bir şahıstır. Melkâî ve Ya'kûbîler, Mesîh İsa'nın öldürülmesi çarmıha gerilmesi gibi olayları kemâliyle ilâh olan İsa'ya nispet ederlerken, Nesturîler, onun insanlık yönünden kaynaklandığını iddia etmişlerdir. Bu konuda Kâdî Abdulcebbar, Nesturîlerin diğer iki grup ile aynı ve ayrı olduğu konuları belirtmiş, bu grupların görüşlerini tespitte bulunmuştur. Daha sonra Nesturîlerin de söylemlerinin neticesi itibarıyla diğer iki grupla birleştiğini belirterek değerlendirmelerde bulunmuştur.¹¹⁸ Yine teslîs ve ilâhî kelâmın, ittihâd ile İsa-

¹¹⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev., Burhan Köroğlu), İstanbul 1999, s. 207.

¹¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 96, 97.

Mesîh'in bedenine bürünerek insanlık uğruna haça gerilip öldürülmesi de, üç grup tarafından kabul edilen inançlardan olarak zikredilmiştir.¹¹⁹ Ayrıca İsa-Mesih'in gerçek Tanrı olup Baba'dan çıktığı ve O'nunla aynı cevherden olduğu da Hristiyanların ortak kabûllerinden olarak belirtilmiştir.¹²⁰

Kelâmcıların Nestûrîler, Ya'kûbîler ve Melkâîlerin farklı örneklendirmelerine yer vereleri,¹²¹ ekollerin tanınması konusunda onların titizliğini gösteren bir durumdur.

E. Ortak Zemin Tespiti

İlk dönem kelâmının Hristiyanlık karşısındaki konumunun şekillenmesine katkıda bulunan önemli bir etken de, Kelâmcıların Hristiyanlara yönelttiği eleştirilerde, sahip olunan zihinsel mantalitedeki, İslam kültürünün etkisi olmuştur.¹²² Bu bağlamda Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlere göre Hristiyanlıkta pek çok inancın akıl ve istidlâl ötesinde kabul edilmesine rağmen, kelâmcılar onların düşüncelerini konu etmekten kaçınmamış, öncelikli olarak bir akîdenin akla ters düşen unsurları ihtiva edemeyeceğini esas alarak, düşünce metotlarını geliştirmişlerdir. Onlar diğer bir açıdan Hristiyanların kendi esasları ile çelişen esaslarını tespit etmişler, sır ve gizem iddialarını bu bağlamda değerlendirmişlerdir. Sözelimi Varrâk'ın, Hristiyanlarla ilgili tartışmalarında “eğer sizin dinî gerçekleriniz ve usûlünüz üzere konuşacak olursak...”¹²³ gibi ifadeleri kullanmış olması bunun açık bir göstergesidir.

Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki tartışmalar, sırf mücadeleden ibaret anlamsız polemikler gibi değerlendirmelere de maruz kalmıştır.¹²⁴ Ancak hiçbir ortak yönü olmayan birbirinden tamamen farklı iki düşünce sisteminden her biri, kendi bütünlüğü içinde olmak üzere diğerini konu ederek onun kritiğini yapması durumunda, yapılmış bir tartışma ‘sıradan bir polemik’ olarak değerlendirilebilir. Aynı cinsten olanlar mukayeseye gelebilir ve muvazene edilebilirler. Aksi bir durumda ise her biri kendi şartında ve özelliklerinde değerlendirilebilir. Ayrıca aklî

¹¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/80-81.

¹²⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 110.

¹²¹ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 96, 97; el-**Muğnî**, c. V, s. 82-84.

¹²² David Thomas, **Anti Christian Polemic in Early Islam**, s. 29, 30.

¹²³ Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 122, 188.

¹²⁴ John C. Lamoreaux, “Early Eastern Christian Responses to Islam”, s. 11.

ve hissî ilkeler, akli ve hissi olmayan varlıklar hariç tüm varlıklarda ortaktır.¹²⁵ Kelâmcılar, bu durumun farkına varmışlar, bu açıdan dönemlerindeki Hristiyanların inancını sorgulamada akli ve sağ duyuyu ön plana çıkarmışlar, ayrıca semâvî dinin genel kabullerinden hareketle metotlarını kurmuşlardır.

Kelâmcıların metotlarında hareket merkezi, Kur'ân'ın ortaya koyduğu mantık düzeni olmuş, diğer ilimlerin ortaya koyduğu düşünce bütünlüğünden de istifade edilmiş, böylece sağlam ve tutarlı önermeler elde edilmeye çalışılmıştır. Zira Kur'ân, Hz. İbrahim'i referans olarak öne çıkarmış, ehl-i kitap karşısında meşruiyet problemini aştığı gibi kendisini doğruların sahibi olma sıfatıyla hakim konumuna taşımıştır.¹²⁶ bir inancın doğru olması, onun akl-ı selîme uygunluğunu da gerektirir. Bu uygunluk ise, insan doğasına ve fitratına da uygunluktur. İnsan, tek Allah'a inanma yeteneğiyle yaratılmış olmasına rağmen, pek çok sebep, onun bu potansiyelinin örtülmesine neden olmuştur.¹²⁷ Bu durumda çevresel faktörler gibi dış faktörlerin etkilerinden soyutlanıldığında insanlığın bireyleri için ortak bir platform kendiliğinden oluşacaktır.

Kelâmcıların diğer kültürlerden daha çok Hristiyanlık ve onların özellikle teslîs ve enkarnasyon inançları üzerinde durmasına gelince, bunun yegane sebebi Hristiyanların teslîs ve enkarnasyon inançlarında ne kadar ısrarlı olsalar da, tevhîde inandıklarını söylemeleri ve yine onların ehl-i kitap niteliklerinden kaynaklanmış olduğu söylenebilir.¹²⁸ Bu bağlamda kelâmcıların sorgulama metotları, Yahudiler gibi Hristiyanların da ehl-i kitap kategorisinde değerlendirilmelerinden ötürü, semâvî bir dinde olması gereken 'tevhîd' anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir.

İlk dönem kelâmcılarını ortak bir platform arayışına sevk eden temel etkenlerden biri de, yapılan kıyasların, ancak hasmın onları oluşturan önermeleri akli açıdan doğru kabul etmeye mecbur kaldığı sürece bir anlam ve değer ifade edebileceğidir. Aksi takdirde deliller, karşı taraf için geçersiz ve faydasız olan birer çıkarım konumuna düşmektedir. Bu bağlamda kelâmcıların sorgulamalarında

¹²⁵ el-Gazzalî, Ebû Hamid Huccetü'lislam Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), **el-İktisâd fi'l-İ'tikad**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 17.

¹²⁶ Galip Türcan, **Kur'ân'da Ahiret İnancı**, Aziz Andaç Yay., Ankara 2006, s. 29.

¹²⁷ Şaban Ali Düzgün, **Allah, Tabiat ve Tarih**, Lotus Yay., Ankara 2005, s. 131; a. mlf., **Din, Birey ve Toplum**, Akçağ Yay., Ankara 1997, s. 24.

¹²⁸ H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 13.

dayandıkları temel iki esas vardır. Bunlardan birincisi Hristiyanların içte çelişkilerinin tespiti için Kutsal Kitap'a dayalı naklî haberleri, ikincisi ise aklın zorunlu olarak kabul ettiği önermelere dayalı oluşturulan kıyaslardır. Benzer bir yaklaşım, Hristiyan teologlarında da görülmektedir. Sözgelimi Ebû Kurra sorgulamalarında, vahiy kaynaklı Tanrı inancı platformunun tartışmalarda ortak zemin olması gerektiğini savunarak, Kur'ân'dan kendini destekleyecek deliller aramıştır.¹²⁹

F. Aklî İstidlâl

İlk dönem kelâmcıları doğru bilgiye ulaşabilmek ve yanlış olanların yanlışlığını ispatlamak amacıyla hicrî 5. asırdan önce geliştirerek bizzat uyguladıkları istidlâller ortaya koymuşlar ve bunları İslâm'ın savunulması amacıyla Hristiyanlara karşı olduğu kadar diğer tüm düşünce akımlarına karşı da kullanmışlardır. Bu bağlamda onların bilgi teorilerini, akıl (a priori yargılar), tecrübe (beş duyu) ve doğru haberin oluşturduğu söylenebilir.

İslâm kelâmcıları, Kur'ân'ın, insanın aklını kullanması gerektiğinin vurgulanmasını¹³⁰ esas alarak dogmatizmi dışlamış, inancı aklî temeller üzerine oturtmuşlardır. Onlar, bu faaliyetleri ile aklın, dinî her şeyi izâh edebileceğini kastetmemişler, aklın inanç konularını bağımsız bir şekilde tafsile dayalı olarak kavrayamayacağını da kabul etmişlerdir.¹³¹ Bu bağlamda kelâmcıların dayanağı, bir akîdenin akılla kavranabilmesi değil, zorunlu ve tümel geçerliliği olan aklî ve hissî bilgilere ters düşmemesidir. Sözgelimi Ebû Hanîfe'ye göre Yaratıcıyı bilme konusunda akıl yürütmek zorunludur. Bu konuda ilk görev, Allah'ın bilgisini elde etmek üzere yaratılmışlar üzerinde nazar ve istidlâlde bulunmaktır. Dolayısıyla, mükelleflere ilk gereken, Allah'ı, tevhidini ve sıfatlarını bilmeye götüren nazar ve istidlâlde bulunmaktır.¹³² Yine Cüveynî'ye göre mütevâtir bir haberin bilgisel bir değere sahip olması, onun duyu ve akılla çelişmemesi şartına bağlıdır.¹³³

¹²⁹ H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 13.

¹³⁰ el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/103.

¹³¹ İbn Ebû'l-İz, *Şerhu'l-Akideti't-Tahâviyye* Ebû'l-Hasan Sadreddin Ali b. Ali Dımaşki (ö. 792/1390), thk., Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, Şuayb Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, s. 69.

¹³² Beyâzizâde, Kemâluddîn Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâtü'l-İmâm*, İstanbul 1949, s. 84.

¹³³ Cüveynî, *İrşâd*, s. 349.

Kelâmcılar akıl yürütme metotlarını istidlâl veya türevleri ile adlandırmışlardır. İstidlâl sözlükte ‘delil arama’¹³⁴ anlamına gelen ve kelâmcılara göre birtakım önermelerden hareketle, bir önerme hakkında kesin bir kanıt getirme işlemlerinin tümünü kapsayan genel bir kavramdır. Diğer bir ifade ile medlûlün/delillendirilenin ispatı için delili aramak ve onu tespit etmektir.¹³⁵

Kelâmcıların kullanmış olduğu bu metotlar ile felsefî kıyas arasında farklılıklar vardır. Sözgelimi kelâmî istidlâller daha çok empirik/tecrübî akla dayalı olarak geliştirilmiştir. Ayrıca kelimada bilgi kaynağı olan tecrübe, ‘zorunlu’ ve ‘tümel’ olan a priori yargıları doğrulatmak için kullanılan bir araçtır. Felsefî kıyas ise anlamında teşbîhi barındıran bir kavramdır.¹³⁶ Bu bağlamda kelâmcıların aklî delil üretmekteki amacının, naklî delillerle belirlenen akîdeleri mantıkla desteklemek olduğu söylenebilir. Sözgelimi, İbrahim en-Nazzam, ‘soğukla sıcaklığın birbirine zıt olmasından hareketle, iki zıt şeyin kendi başına bir yerde bulunamayacağını, kendi varlığında da ateşle su, toprakla hava gibi zıtların bir arada bulunduğunu gördüğünü; dolayısıyla onları kendi özelliklerinin aksine zorlayan birisinin olduğunu anladığını’ belirterek tecrübeye dayalı bir kıyas kurmuş, daha sonra bir şeye zorlanan ve engellenenin zayıf olduğundan hareketle, bunların hâdis oluşuna ve ona benzemeyen bir muhdisin onu ihdâs etmesine bağlayarak istidlâlini oluşturmuştur. Ona göre muhdis, hiçbir şekilde hâdislere benzeyemez. Zira hâdisler, zorlanan ve sınırlanan varlıklardır. Bu durumda zıtları var edip bir arada bulunduran insan olamaz. Çünkü insan da yapısı itibarıyla zıtlardan oluşmakta ve sınırlıdır. O halde bu tür şeyleri var eden, ne insana nede bunlara benzememeli, insanın da diğerlerinin de, kendilerinden tamamen farklı bir var edicisi olmalıdır. O da hiçbir şeye benzemeyen Allah’tır.¹³⁷ Görüldüğü gibi Nazzâm, inanç ile ilgili bir konuda aklî düşünce yöntemine başvurarak ikna açısından sorunu çözme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla sistematik aklî düşünce metotlarını kurarken Mu’tezile, Mâturîdîler ve Eş’arîlerin, Aristoteles

¹³⁴ Tehânevî, **Keşşâf**, I/151.

¹³⁵ Cürçânî, **Ta’rifât**, s. 39; Ma’n Ziyade (Resiü’t-tahrir), **el-Mevsû’atu’l-Felsefiyye el-Arabiyye**, Ma’hedu’l-İnmâ’l-Arabî, Beyrut 1986, I/56; Râzî, **Kelâma Giriş**, (çev., Hüseyin Atay), Ankara 1978, 35.

¹³⁶ Ramazan Altuntaş, “Ebû Hanîfe’nin Akıl-Vahiy Anlayışı”, s. 6, 7; a.mlf., **İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl**, Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 282-286; Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 191; Hilmi Demir, **Delil ve İstidlâl’in Mantıkî Yapısı-İlk Dönem Sünnî Kelam Örneği**, AÜ.SBE., Doktora Tezi, Ankara 2001, s. 154.

¹³⁷ Hayyât, **Kitabu’l-İntisar**, Beyrut 1957, s. 40, 41.

mantığını olduğu gibi taklît etmedikleri, aksine delillerine İslâm'ın rengini verdikleri anlaşılmaktadır.

Kelâmcıların gerek aklî, gerekse dil kullanım özelliklerine dayalı veya naklî metotlarında, aklı kullanma ve tefekkürü dayalı gayretleri ön planda olmuştur. Bu açıdan kelâmî metotların tamamı, bir mütekelliminin zihinsel faaliyeti olmasının yanı sıra teori ile pratiğin, düşünce ve eylemin birliğine dayanır. Hatta onların bütün delillerinin akıl merkezli olduğu dahi söylenebilir. Bununla birlikte kelâmcıların delil üretmekteki yegâne gayeleri, nakil ile sabit olmuş bilgileri doğrudan veya dolaylı olarak desteklemeyi amaçlamıştır. Bu açıdan bakıldığında ise tüm kelâmî delillerin nakil merkezli olduğu da söylenebilir. Ancak biz, kelâmcıların kurdukları istidlâllerde, hareket noktası olan ve kıyasa yön veren ilk önermenin nakle dayalı olanlarını ‘naklî’, akla dayalı olanlarını ise ‘aklî’ başlıkları altında konu etmeyi uygun gördük.

Teslîs ve enkarnasyon bağlamında ilk dönem kelâmcıları tarafından kullanılan metotlar, sıklıkla kullanılanlar arasından seçilmiştir. Ayrıca bunlar, ilk dönem kelâmının bir sisteme sahip olduğunu göstermesi bakımından, fikirlerin gelişigüzel bir şekilde dile getirilmediğini ve kelâmî söylemlerin epistemolojik açıdan değerini ortaya koymaktadır. Ancak bu yöntemlerin, net bir sonuca götüremediği durumlar da olmuştur. Biz burada Hıristiyanlığa karşı ilk dönemde kullanılan ve daha sonra disipline edilerek belli bir isim almış olan en yaygın istidlâl yöntemlerini zikretmekle yetineceğiz.

İstidlâlde önemli olan diğer bir husus, hasmın zihninde, oluşturulan iki temel önermeyi ve ondan çıkan sonucu kabul etmeye zorlayacak faktörü belirleyebilmektir. Bu bağlamda tecrübeye dayalı olarak geliştirilmiş aklî delillerde yakîniyyât adı verilen önermelerden istifade edildiği gözlenmiştir. Zira bu tür önermeler kesin bilgi için kurulmuştur. Zihin, bu hükümlerde şüphe olmaksızın bir tarafı seçmeye mecbur bırakılır. Yakîniyyâtın bir delile ihtiyaç duyulmayan ‘bedîhiye’ kısmının bazı bölümleri şunlardır:

a. Evveliyât: Akıllı her insanın tereddütsüz kabul edeceği hükümlerdir. ‘Bütün, parçadan büyüktür’; ‘aynı anda bir şey, hem bir, hem üç olamaz’ gibi önermeler bu bağlamda zikredilebilir.

b. Müşâhedât: Hisler vasıtasıyla ulaşılan bilgilerdir. Beş duyu vasıtasıyla ulaşılanlar ‘hissiyât’; kişinin kendi açlığını ya da tokluğunu bilmesi gibi enfüsî hisler ile ulaşıyor ise ‘vicdâniyât’ adını alır. Et, kan gibi cüzleri dünyevî gıdalardan oluşmuş, muhdes olduğunda şüphe olmayan, ayrıca yeme, içme, büyüme gibi niteliklere sahip olan bir varlığın kadîm olamayacağına hükmedilmesi¹³⁸ her ne kadar nakle dayalı bilgi ile ilişkili olsa da, ilk çıkışı bakımından müşâhedât ile ilgilidir. Yine Hz. İsa'nın doğumundan itibaren geçirdiği bir bebeklik ve çocukluk dönemi olduğu Hristiyanların da kabulü olan bir gerçektir. Bu durumda, boyunun uzaması neticesinde ona hulûl eden Tanrı'nın cevherinde de bir artma ve eksilmenin söz konusu edilmesi de yine müşâhedâta dayalı olarak geliştirilen istidlâllerden sayılabilir.

c. Hadsiyâyât: zihnin sür'âtli intikâli anlamına gelen ‘hads’, uzun düşünce olmadan, aklın ani ve doğru bir şekilde ulaştığı neticelerdir. Sözgelimi Varrâk'a göre Oğul, Baba'nın ilmi olarak nitelendirildiğinde ve onun kendisini bilmesi ile sudûr ettiği kabul edildiğinde, Oğul'dan da, kendisini bilmesi ile bir oğlun ve yine Rûhu'l-kuds'ün de kendisini bilmesi ile ondan da başka bir oğlun sudûrunun gerekeceğine hükmetmek¹³⁹ hadsiyyât ile ilgilendirilebilir.

d. Mütevâtirât: akıl ve hissiyata aykırı düşmeyen, muhâl olmayan, insanların aralarında anlaşma olmadığı halde bir konu hakkında muvafık düştüğü hükümlerdir.¹⁴⁰ Bir haberin mütevâtir olabilmesi için belli bir sayının olup olmayışı veya bu sayının kaç olması gerektiği kelâmcılar arasında tartışmalıdır. Bununla birlikte bir haberin mütevâtir niteliği kazanarak yeni bir bilgi değeri ihtiva etmesi, onun ancak çıkış noktasında duyu ve akılla çelişmeme şartıyla gerçekleşebilir.¹⁴¹ Bu bağlamda teslîs ve enkarnasyon konusu asırlar boyunca nesilden nesile aktarılmış bir konu olsa bile, bu ilk şartı taşımadığı için kelâmcılara göre mütevâtir bir haber niteliği kazanamaz. Bu bağlamda Bâkıllânî, teslîs ve enkarnasyon anlayışının ne aklî, ne de naklî açıdan güvenilir bir dayanağının bulunmadığını belirtmiştir.¹⁴²

¹³⁸ Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 90.

¹³⁹ Varrâk, *Redd ale't-Teslîs*, s. 154, 156, 158, 160, 162.

¹⁴⁰ Cuveynî, *İrşâd*, s. 347.

¹⁴¹ Zira bir haberin ifade ettiği bilgi ayrı, tevâtürle oluşan kesinlik bilgisi ise ayrıdır (bkz. Cuveynî, *İrşâd*, s. 348).

¹⁴² Bâkıllânî, *Temhîd fî'r-Red ale'l-Mülhideti'l-Muattıla*, s. 165.

İlk dönem kelâmcılarının, bir önermenin ihtiva ettiği değerden farklı olarak onun ispatına yardımcı olacak metotlardan faydalandıkları kadar, onu geçersiz kılacak özelliklerden de yararlanmışlardır. Bunun için de öncelikle Hristiyanların inanç ya da kabullerine dayalı önermelerden hareket edilmiştir. Nitekim bu metotla kelâmcılar, onun kendi inancını yıkacak bir inkârda bulunamayacağından hareketle, hasmı ilzâm etme yollarını aramışlardır. Sözgelimi, sonucun öncüllerin bir parçası olması, bununla ilgilidir. Zira bu durum, kısır döngüleri/devri veya teselsülü doğurmaktadır. Devr ve teselsül ise sonucun varlığını imkânsız kılan bir durumdur. Zira iki şeyden her birinin aynı anda birbirine sebep olması/devr imkânsız olduğu gibi, sebeplerin sonsuza kadar gitmesi/teselsül de sonucun mevcut olmasını engelleyen bir durumdur. Sözgelimi eğer kâdim varlığın ilâh oluşu, onun, ilâhlık bulunan bir şeyi ihdâs etmesine bağlı ise (ki aksi bir durumda Hristiyanlar Baba'nın noksanlığının gerekeceği kanaatindedir), bu çıkarımda bir devr oluşur. Zira bu durum, hem ilâhın, hem de me'lûhun asla ilâh olmamasını gerektiren bir durumdur. İlâhın ilâh oluşu, ancak bir me'lûhun kendisinden çıkışı ile gerçekleşeceği şartına bağlandığı için, o şey sudûr etmeden önce Baba tam ilâh olamayacaktır. Baba'nın tam ilâh olmadığı bu anda ise, ondan Oğul'un çıkışına imkân kalmamaktadır.¹⁴³ Konu ile ilgili Varrak'ın, Oğul uknûmunun ilim anlamında olduğunu var sayan Hristiyanlara karşı devr veya teselsülü gerektirecek önermelerle değişik ilzâm metotları vardır.¹⁴⁴

Kâdî Abdulcebbar'a göre de Baba, Oğul, Rûhu'l-kuds sözcükleri ile İslâmî sıfatlar kast olunamaz. Nitekim Tanrılıkta uknûmları birbirine eşit tutan ve Oğul uknûmunun ilim anlamında olduğunu var sayan Hristiyanlar, kısır döngü içine düşmektedir. Çünkü üç uknûm tanrısallıkta eşit ise, Oğul, Babanın ilmi olduğu gibi aynı zamanda da kendisinin ve Rûhun da ilmi olmalıdır.¹⁴⁵ Yine kelâmcıların Mesîh'in yaratıcı olduğunun kabul edilmesi durumunda, zaman ve mekanı da onun yaratmış olmasının gerekeceği, bu durumda onun kendisinin yaratmış olduğu zaman ve mekan ile kuşatılmış olmasının gerekeceğine dair söylemleri devr ile ilgili örnekler olarak zikredilebilir.

¹⁴³ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 142.

¹⁴⁴ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 154, 156, 158.

¹⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/98.

1. Önermelerinin Niteliği Açısından İstidlâl

Düşünce metotları, niteliği açısından illetten ma'lûle (sonuç) gidecek şekilde oluşturuldu ise ta'lîl (*istidlâl-i limmî/tümdengelim*), ma'lûlden illete (sebeup) gitmesi şeklinde ise istikrâ (*istidlâl-i innî/tümevarım*) adını alır. Bu durumda, zihnî eserden müessire gidişi istikrâ, müessirden esere intikâli ise ta'lîldir. Temsîl (analoji) ise, bir hükmün benzerine verilmesi tarzındaki, illete dayalı kıyas yöntemidir. Diğer bir ifade ile temsîl, iki eserin birinden diğerine aynı illet ile hükmedilmesidir.¹⁴⁶

Kelâmcılar teslîs ve enkarnasyona karşı en çok istikrâ ve ta'lîl nitelikli istidlâlleri kullanmışlardır. İstikrâ, sözlükte, etraflıca düşünüp araştırma/tetebbu' anlamına gelir. Bir yöntem olarak ise cüz'iler/tikellerden küllîlere/tümellere gitme yöntemidir. İstikrâ ile cüz'ilerinin genelinde bulunması nedeniyle, küllînin o hükme sabit olduğuna hükmedilir.¹⁴⁷ Ancak istikrânın, yalnızca tümelin bütün cüzleri tecrübe edildikten sonra kesin bilgi ifade edebileceği ve bunun da çoğu zaman mümkün olmaması nedeni ile yer yer eleştirilere de maruz kaldığı da gözlenmektedir.¹⁴⁸ Ta'lîl ise onun aksi yani tümelden tikellere inmektir.¹⁴⁹

Hıristiyanlar tarafından uknûmların şahsiyet olarak nitelenmesinden hareketle teslîsin kadîmlik ile çeliştiği, mürekkebin olanın ezeli olamayacağı, zira mürekkebin olan her şeyin, bir sebebin eseri olduğu¹⁵⁰ gibi bilgiler, istikrâ ile ilişkilidir. Aynı şekilde iki cevherin tek cevher olması, iki arazın tek araz haline gelmesinin mümkün olmadığı hükmü de istikrâ ile elde edilmiştir.¹⁵¹ Yine 'Mesîh tek cevher ise, bu cevher, ya insânîdir, ya da Tanrılıktır. İnsânî ise, onda ulûhiyet kalmamaktadır. Tanrılık cevherinden ibaret ise, et, kan gibi dünyevî gıdalardan oluşan bir Tanrı anlayışı ortaya çıkmaktadır'¹⁵² ifadesi istikrâ ile ilgilidir.

¹⁴⁶ Cürçânî, **Ta'rîfât**, s. 39; İbn Sina, Ebû Ali Avicenna Hüseyin el-Belhî (ö. 428/1037), **en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyat**, thk. Abdurrahman Umeyre, Dârü'l-Cil, Beyrut 1992, I/74; Necati Öner, **Klasik Mantık**, Ankara 1996, s. 174, 175; İbrahim Emiroğlu, **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, İstanbul 1999, s. 222-225.

¹⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sina, **Necât**, I/73; Gazâlî, Ebû Hamîd, **Mi'yâru'l-İlm fi'l-Mantık**, Beyrut 1990, s. 148; Necati Öner, **Klasik Mantık**, s. 175.

¹⁴⁸ Tehânevî, **Keşşâf**, I/172; Cürçânî, **Ta'rîfât**, s. 18; Necati Öner, **Klasik Mantık**, s. 176; İbrahim Emiroğlu, **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, s. 218-219.

¹⁴⁹ Tehânevî, **Keşşâf**, I/172; Cürçânî, **Ta'rîfât**, s. 17.

¹⁵⁰ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 244 vd..

¹⁵¹ Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 59, 60; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/137-139.

¹⁵² Bâkılânî, **Temhîd**, s. 90.

Ta'lîl'e ise, önce büyük, sonra küçük önerme ve sonuçtan oluşan mantıksal bir kıyaslama yöntemidir. Bu mantık, genel prensiplerden özel sonuçlara ulaşmak şeklinde bir yol izler ve asıl önermenin doğruluğu oranında doğruluk kazanır. Sözelimi 'her şeyin yaratıcısı Allah'tır. İsa Mesîh de muhdes niteliklere sahip bir varlıktır. O halde onun yaratıcısı da Allah'tır'¹⁵³ neticesi ta'lîl metodu ile elde edilmiştir. Yine Kindî'nin,

“her bir hypostas/uknûm Hıristiyanlar tarafından şahıs olarak kabul edildiğine göre bir ferttir. Hypostasların birbirlerinden farklı adlar alması ve kendilerine ait bir takım ayırıcı özelliklerinin bulunması da bu iddiayı desteklemektedir. Bu niteliğe sahip Tanrı'nın mürekkep olması zorunludur”

şeklindeki önermesi ta'lîl ile ilgilidir.

Böylece Kindî, daha sonra kurduğu ikinci bir kıyas ile mürekkebin kadîm olamayacağını ispatlar ve yine ta'lîl yoluyla;

‘zira mürekkep olan her şeyin, bir sebebin eseri olacağını, bir sebebin eseri olan şeyin ise asla ezeli olamayacağını ve bundan da ne Baba’nın, ne Oğul’un ve ne de Rûhu'l-kuds’un kadîm olamayacağını’¹⁵⁴ belirtir.

Daha çok İslam hukukçuları tarafından kullanılmış olan temsîli ise, kelâmcılar, illetin kesin olması durumunda klasik kıyas mantığına dönüştürerek kullanmıştır. Kelâmcıların bu yöntemi kullanmada fıkıhçılardan ayrıldıkları en önemli özellik, aslın aldığı hükme sebep olan illetin nass tarafından değil, akıl tarafından tespit edilmiş olmasıdır.¹⁵⁵ Temsil, iki şey arasında benzerliğe dayanıp birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da verme şeklinde uygulanır. İnsanlar görmedikleri şeyleri kıyas ve temsiller ile bilirler. Bu bağlamda kelâmcıların İsa-Mesih'teki insânî özellikleri taşımasının kabûlünden yola çıkarak onun ‘bir insan’ olduğuna hükmetmeleri temsîl türünden sayılabilir.

¹⁵³ Bâkıllânî, **Temhîd**, s. 90.

¹⁵⁴ David Thomas, **Anti Christian Polemic in Early Islam**, s. 35; Wolfson, **Kelam Felsefeleri**, s. 245 vd..

¹⁵⁵ Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, II/17, 18. Kıyasın bu formunun fıkıhtaki kullanımı için, bkz., Gazâlî, **el-Mustasfâ/İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi**, (çev., Yunus Apaydın), Kayseri 1994, I/49 vd.

2. Kıyas Mantığı Açısından İstidlâl

İlk dönem kelâmcılarının açıklamalarında cevher, cisim, mürekkep, cüz, araz, hudûs gibi Grek felsefesinin terminolojisini kullanmalarının, ilgili kavramları kullanan Hristiyan gruplar ile tartışmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Zira dönemin Hristiyan teologlarının, sözgelimi Aristoteles'in kategorilerinde geçen ousia/cevher gibi felsefî terimleri ilâhiyat alanında kullanmaları,¹⁵⁶ kelâmcıları da felsefî kavramlarla onlara cevap verme yoluna sevk etmiştir. Zira bir kıyastan elde edilen asıl, sadece hem bu aslı hem de onun elde edildiği bu kıyası kabul eden kimseye karşı bir fayda sağlar.¹⁵⁷ Böylece kelâm bilginleri, tevhîd merkezli olarak hasımlarını kendi kullandıkları kavramlar ile inceleme altına almışlar ve aklî açıdan onların tutarsız olduğu hususları belirlemeye çalışmışlardır. Bu nedenle kelâmcılar felsefeyi öğrenmişler, Hristiyan grupları sorgularken büyük ölçüde Aristoteles mantığını kullanmışlardır. Ancak bu mantığı onlar, kendi tevhîd anlayışları doğrultusunda yeniden şekillendirmişler böylece kelâma özgü yeni bir yöntem üretmişlerdir. Böylece ilk dönem kelâmında Hristiyanlığa karşı koymak adına Tanrı'nın sıfatları, adaleti ve vahiy tartışma konusu olmuştur.¹⁵⁸ Sözgelimi Ali b. Rabbân et-Taberî, Hristiyanların Mesîh'in Baba'nın cevherinden olan ilâh olduğuna inandıklarını, Baba'nın nüzul ederek Oğul ve Rûhu'l-kuds'de cisimleştiğini savunduklarını naklettikten sonra, bu durumun Tanrı için uygun olmadığını ortaya koyan kıyaslar oluşturmuştur. O, Mesîh'in Tanrı kabul edilmesi durumunda Hristiyanların Tanrı'nın bir kısmı yaratıcı, diğer kısmı yaratılmış olmak üzere birbirleriyle çelişen iki sığata sahip olmasının gerekeceğini, halbuki kadîm Tanrı'nın, kendi içinde tenakuzu, parçalanma ve bölünmeyi mantıken kabul edemeyeceğini açıklar. Ayrıca Mesîh'in, kendisinin et ve kandan müteşekkil olduğunu belirtmesinden hareketle, onun ilâh olması, bizzat yarattığı şeyin (zira et ve kan yaratılmıştır) bir cüz'ü durumunda kalmasını gerektirecektir.

Kelâmın ilk döneminde, yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere kıyas mantığı yaygın bir biçimde kullanılmıştır. Bir kıyasın sistematığı olarak, her bilgi bir sonuç (netice-matlûb) tur. Kurulan kıyaslar ile sonuçta elde edilecek bilginin inkârı

¹⁵⁶ H. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam", s. 2, 3; Platti, "Yahya B. Adi and His Refutation of Al-Warraq's Treatise", s. 172.

¹⁵⁷ Gazâlî, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, s. 17.

¹⁵⁸ David Thomas, *Anti Christian Polemic in Early Islam*, s. 4.

mümkün olmayacak bilgi türünden olması hedeflendiği için kıyasın sonucu ‘matlûb (istenen)’ veya ‘netice’dir. Netice en az iki temel önermeden elde edilir (delil). Ancak bunlar da her türlü iki aslî bilgi değil, özel bir tarzda ve özel bir şartla eşleşen iki bilgi olmalı yani iki önerme nispet bakımından birbirini bütünlemelidir. Netice, hasma karşı ise ‘iddia/da'vâ’ olarak da adlandırılabilir. Bu bağlamda teslîs ve enkarnasyona karşı oluşturulan kıyaslarda, iki temel önerme hasmın kabul edeceği tarzda şekillendirilerek, karşı tarafı, o ikisinden elde edilen sonucun da kabul edilmesine mecbur bırakmak hedeflenmiştir.

Kelâmcıların teslîs ve enkarnasyona karşı istidlâllerini oluşturan önermeler, daha çok bir tezin doğru bir şekilde savunulmasını sağlayacak şekilde genellikle bir soru soran ve bir cevap veren olmak üzere iki kişi arasında geçen karşılıklı konuşma niteliğinde düzenlenmiştir. Ancak tartışmalarda sorulan sorular, öğrenmekten ziyade daha çok itirâza ve ilzâma dayalıdır. Sözelimi “Tanrı şayet Teslis (Üçlü-Birlik) Tanrısıysa, Oğul, Baba ve Rûhu'l-kuds üçlüsünden oluşuyorsa, bu üç tanrısâl varlık ulûhiyette yer alan birer Tanrısâl kişilikse ve her üçü de aynı cevhere sahipse” gibi önce Hıristiyanî kabullere dayalı bir kıyas kurulmuş, daha sonra bunun mantıksâl sonucu olarak “o halde Oğul Tanrı yeryüzündeyken Baba Tanrı, ilmini kaybetmiş midir?” neticesine varılmıştır. Yine Hıristiyanî bir kabul olarak cevheriyet bakımından eşit olmalarından hareketle, ‘Baba'da olduğu gibi Oğul ve Ruh'u'l-Kuds'de de bir ilim enkarne olmalı, onlardan da Oğul çıkmalıdır’ tarzındaki ifadeler, mantıksâl çelişkiye işaret etmektedir.

Netice olarak kelâmcılar, teslîs ve enkarnasyon konusunda özellikle saf akla, tecrübeye, naklî bilgilere ve dil kullanım özelliklerine dayalı önermelerle istidlâllerini oluşturmuşlardır. Onlar, her mesele için aynı kıyas yöntemini değil, konuya göre kıyas türü seçmişlerdir. Sözelimi, teslise yönelik eleştirilerin, özellikle iki tür delil getirilerek ortaya konduğu söylenebilir. Birincisi, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin belli bir konuyla ilgili inanç-pratik veya inanç-iddia arasındaki tutarsızlıklarını ispatlama gayesine yönelik, onlara ait naklî bilgiler ve ritüellerinden delil getirmektir. Böylece onların, temel inançlarına zıt olan bir sonuçla karşı karşıya bırakılması amaçlanmıştır. Nitekim oluşturulmuş kıyasların neticesinde ‘...bu

iddiaları onların şu asılları ile çelişmektedir' gibi açıklamalar, kelâm nitelikli her eserde sıklıkla kullanılan ifadelerdir.¹⁵⁹

Kelâmcıların argümantasyon şekillerinin incelenebileceği diğer bir açı da, doğruluğu mantıkla, sağduyuyla ve hiç kimsenin reddedemeyeceği aklın açık prensipleriyle bilinen hükümleri ihtiva etmesi bakımından içerikleri yönüyle istidlâllerdir.¹⁶⁰

3. İçerikleri Açısından İstidlâl Çeşitleri

a. Müşâhede Edilen ile Edilmeyen Hakkında Bilgi Elde Etmek

Arapça el-istidlâlü bi's-şâhid ale'l-gâib olarak ifade edilen bu metot, kelâmcıların özellikle Allah'ın zâtı ve sıfatları için kullandığı en yaygın akıl yürütme metodudur. Zira İslâm'a göre Tanrı'dan bahsetmek, gâib olandan bahis mesabesindedir. Bu metot ile şâhid/duyumsanabilir âlem de herhangi bir illet/sebepten dolayı gerekli olan bir hüküm ve niteliğin, gâib/duyumsanamayan âlem de de, o niteliği taşıyana verilmesi gerektiğine hükmedilmektedir. Bu tür istidlâlde asıl olan gâip, fer' konumunda olan ise şâhid olduğu için, kelâmcıların bu metodu felsefi kıyastan farklıdır.

Şâhid ve gâib arasında delâlette ortaklık veya illette ortaklık aranmaktadır. İkisi arasındaki fark, birincisinde hüküm, fiilin bulunmasıyla anlaşılabilirken, diğerinde, gâibdeki hükmün, ancak illetin tespiti ile anlaşılabilirliğidir. Sözgelimi bu metodu kullanarak Allah'ın kâdir olduğuna ulaşılması, fiilin açıkça ve kesin bir şekilde bulunmasının sevk ettiği bir sonuçtur. Aynı şekilde bizden birisinin hükmen mürîd olduğunu ve bu niteliğin kemâlini bilmemizden ötürü, bu sıfatın Tanrı için de geçerli olduğuna hükmetmemiz, delâlette ortaklıkla ilişkilidir. Burada herhangi bir illetin tespiti gerekmemiştir. Aksine, onun şâhidde bulunması zorunlu, gâibde bulunması ise delâlet yolu ile gerçekleşmiştir.¹⁶¹

Özellikle Mu'tezile tarafından kullanılmış olan¹⁶² bu metodun, Müslümanların aleyhinde istidlâl için, dönemin Hristiyanları tarafından da kullanıldığını görüyoruz.

¹⁵⁹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 76, 78; 102; Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 116.

¹⁶⁰ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 92, 94, 124; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/81, 87, 95.

¹⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 167-168.

¹⁶² Bâkılânî, **Temhîd**, s. 31-33.

Sözgelimi Ebû Kurra, insanlarda bulunan sınırlı ilim, sınırlı kudret gibi sıfatlardan hareketle, Allah'ın sınırsız olarak bu sıfatlara sahip olduğuna hükmeden Müslümanlara karşı, insanlardaki sınırlı velîd/sudûr niteliği ile ilgili, niçin Allah'ın bu sıfata sahip olduğunun kabul edilmediğini¹⁶³ sorgulayarak, enkarnasyon için apoloji geliştirmiştir. Bu durumda kelâmcılar başka istidlâller kurarak, sözgelimi “Oğul, Baba'nın kendisini bilmesi olduğuna ve bu bilme, onun cevhersel özelliği olduğuna göre, aynı cevhere sahip olduğu iddia edilen Oğul ve Rûhu'l-kuds'ün de kendisini bilmesi ile bunlardan da başka oğullar ve rûhu'l-kudsler sudûr etmelidir. Zira cevherlerinin Baba ile aynı olduğuna hükmedilmiştir” şeklinde başka apolojiler geliştirmişlerdir.¹⁶⁴ Ayrıca Varrâk, Hristiyanlar tarafından kemâl olarak düşünülen her sıfatın bu şekilde bir kıyasla Tanrı'ya isnat edilmesi durumunda bile, üçlemenin yine geçersizliğinin ortaya çıkacağını belirtmiştir.¹⁶⁵ Yine o, sadece bu âlemdeki müşahedelere dayalı olarak Tanrı hakkında konuşmanın geçerliliğini sorgulamış, sözgelimi âlemdeki canlıları, neslini devam ettirme yetisine sahip olan ve olmayan şeklinde iki kısım müşahade edildiği halde, devam etme yetisinin diğerine nispetle kemâl kabul edilmesi nedeniyle, Tanrı'da da bu özelliğin olduğuna hükmedilemeyeceğini, nitekim canlılarda olan doğurmayı Hristiyanların bile Tanrı'ya isnat etmeyi doğru bulmadıklarını belirtmiştir.¹⁶⁶ Ayrıca Hristiyanlar tarafından meleklerin her yönüyle insanlardan daha üstün varlıklar olduğuna inanıldığı halde, onlara doğurma yetisi isnat edilmemiştir.¹⁶⁷

Bu tür problemlerden ötürü ilk dönem kelâmcıları şahitle gaib hakkında kesin bir hükme her zaman varılamayacağını farkına varmışlar ve doğru sonuca ulaşılabilmesi için söz konusu metotla ilgili bir takım şartlar ileri sürmüşlerdir. Sözgelimi Bâkılânî, Hristiyanların cevher ve vilâdın kemal özellikler olduğundan hareketle Tanrı hakkında da bunların geçerliliğine hükmetmelerinin anlamsızlığını vurgulamıştır. Bu sebeple Bâkılânî, söz konusu istidlâl yöntemini, delil olma bakımından tam bir geçerliliğe sahip olarak kabul etmemektedir.¹⁶⁸

¹⁶³ H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 17, 18, 21.

¹⁶⁴ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 162, 164; Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 91; H. Sidney Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalam”, s. 21.

¹⁶⁵ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 132, 134.

¹⁶⁶ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 132, 134.

¹⁶⁷ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 132, 134.

¹⁶⁸ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 95-97.

Kelâmcılara göre Hristiyanları bu çıkarıma sevk eden etken, istidlâl yönteminden ziyade, teşbîh yani doğrudan kadîmi muhdes benzetmekten kaynaklanan bir durumdur. Hâlbuki Mâturîdî'ye göre bu yöntem benzetme ile karıştırılmamalıdır. Çünkü herhangi bir kimsenin bu âlemden müşahade ettiği şey, ona, sözgelimi ya kadîm ya da hâdis olduğuna delâlette bulunabilir. Hâlbuki onun kıdemi ve muhdes oluşu, bu ikisinin (kıdem ve hudûsun) ne benzeri, ne de dengidir. Keza, bu şey, onu yapanın hikmetine, iradesine ve tabiatına da delalette bulunur ki, bunların hepsi, onun gözlemlediği şeyden farklıdır ve ona kendisinin bir benzeri bulunduğu delalet etmez.¹⁶⁹ Benzerlik için ise müşahade edilen nesnenin keyfiyetinin bilinmesi ve onun gâibde de bulunduğu hükmedilmesi gereklidir. Bu durumda da bunun onun benzeri olduğu bilinir ancak onun bu benzerliği gerektirdiği söylenemez.¹⁷⁰

Ayrıca Mâturîdî'ye göre, gâib akıl yürütmede esas alınan şâhidten önce var olduğundan ötürü, doğru olan, gâibin şâhide asıl olmasıdır. Bu itibarla, şâhidin gâibe delaleti, farklı olana delâletten ibarettir. Başka bir deyimle, şâhidin delaleti, gâib hakkında benzerine değil, zıttı olanadır. Sözgelimi, değişken ve hâdis olan, kadîm olan yaratıcısına, yani Allah'a delâlet eder.¹⁷¹

Kâdî Abdulcebbar da, bu yöntemin, insanların üzerinde çok tartıştığı bir konu olduğunu, bu konuda çoğu kimsenin yanlış yapmasının sebebinin, bağlantısı olmayan önermelerde, şâhidle gâibe delil getirmelerinden kaynaklandığını belirtmiştir. Ona göre şâhid ile gâibe istidlâl, ancak iki şekilde gerçekleştirilmelidir. Birincisi, delâlette ortaklık, ikincisi ise illette ortaklıktır ve bu metot hakkında Ebû Hâşim'in, 'bilinenle bilinmeyene delalet' olarak ifade etmesi, ona göre doğru değildir. Zira bu ifade, her istidlâlin şâhidle gâibe istidlâl olarak isimlendirilmesini gerektiren bir adlandırma olur. İstidlâlde, delâlet olunan netice daima bilinmeyen konumundadır.¹⁷² Dolayısıyla Kâdî Abdulcebbar'a göre bu metot, gâibi, başlangıçta sadece şâhid üzerine bina etmek suretiyle bilmemizin mümkün olduğu zamanlara özel kullanılmalı ve çıkan sonuç nassla birbirini bütünlemelidir.

¹⁶⁹ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 28.

¹⁷⁰ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 28.

¹⁷¹ Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 206.

¹⁷² Kâdî Abdulcebbar, s. 167 vd..

Kullanılış tarzından kaynaklanan esnekliği nedeni ile Müslümanlar da aynı yöntem ile zıt sonuçlara varabilmişlerdir. Sözelimi, Eş'arîler, bu yöntem ile ilâhî sıfatları ispat ederken Mu'tezile, sadece 'delalette ortaklığı' esas olarak sıfatların türetildiği mastarların varlığını kabul etmemişlerdir.¹⁷³ Bu açıdan söz konusu yöntemin yakînî bir delilden ziyade cedel nitelikli tartışmalara neden olduğu söylenebilir.¹⁷⁴

Bu bağlamda kelâmcıların bu metot neticesinde ulaşılan bilginin nasslar ile sağlamasını yaptığı anlaşılmaktadır. Müslümanların kendileri aralarındaki tartışmalarında ise, kendi mezheplerinin sözelimi Mu'tezile'nin kendilerine özel beş temel ilkelerinin¹⁷⁵ korunmasını esas olarak tahsis ettikleri söylenebilir.

Mu'tezile düşünürleri Hristiyanlara karşı argümanlarında, Allah'ın zâtıyla sıfatlarını aynı kabul ederek, teslis inancını reddetmeyi hedeflemişlerdir. Bu bağlamda onlar, zâtı cevher ve varlık, ilim ve hayat sıfatlarını zâta ilişmiş ayrı şahsiyetleri olan sıfatlar olarak kabul eden Hristiyan inancının doğurduğu sakıncalardan kaçınmak için, ilâhî sıfatların hakikî değil, ancak itibârî (varsayıma dayalı) varlıklar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle onlara göre Allah, zâta ilave bir hayat, ilim ve kudretle değil, zâtıyla hay, âlim ve kâdirdir. Dolayısıyla var olan zâttır, ona nisbet edilen sıfatlar ise zihinde düşünülen itibârî varlıklardır.¹⁷⁶

b. Aynı Nitelikte Olan İki Şeyden Biri İçin Sabit Olan Hükümle Diğetine de Hükmetmek

İlk dönem kelâmcılarının kullandığı bu yöntem sayesinde, bir şeyin doğruluğu ile benzerinin doğruluğuna, imkânsızlığı ile de benzerinin imkânsızlığına delil getirilmiştir.¹⁷⁷ Sözelimi, 'Hz. İsa Meryem'den doğduğuna göre, sonradan

¹⁷³ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 208.

¹⁷⁴ Cedel (diyalektik), meşhûrât ve müsellemlât türü önermelerden kurulan bir delil çeşididir. Meşhûrât, herkesin veya çoğunluğun uzlaştığı görüşleri ifade eden önermelerdir. Cedel, öncülleri, sağlamlık ve doğruluk açısından, burhanı oluşturan yakîniyât türündeki önermeler seviyesinde olmadığından dolayı cedelî kıyaslar burhânî kıyaslardan düşüktür. Bu nedenle onlardan zorunlu bilgi değil, zannî bilgi elde edilebilir (bkz. İbrahim Emiroğlu, **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, s. 243, 247, 248).

¹⁷⁵ Mu'tezilîler bu beş ilkenin tamamına inanmayanların Mu'tezilî olamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Bunlar, tevhid, adl, el-va'd ve'l-va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münkerden ibarettir. Bkz., el-Hayyât, **İntisar**, s. 93.

¹⁷⁶ Ahmed Mahmud Suphi, **Fî İlmi'l-Kelâm: Mu'tezile**, Beyrut, 1985, I/123-124.

¹⁷⁷ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 31-33.

olmuş dolayısıyla kadîm değildir. Bu durumda o, ilâh olamaz. Zira insandan ancak insan çıkar ve o insânî nitelikler ile vasıflanmıştır' gibi mukaddimeler, bu metot ile ilgilidir.

Bu tür istidlâller nitelik bakımından daha çok 'ta'lîl' şeklindedir. Sözelimi; 'İsa hâdislikten hâlî değildir' öncülü, önce müşahedeye, daha sonra da naklî bilgiye dayalı bir önermedir. Hristiyanlar tarafından İsa'nın yeme, içme çocukluk devresi, büyüme, et ve kandan olma gibi özellikleri bulunduğu kabul edildiği için, istidlâlde öncül yapılmıştır. İkinci önerme de 'hâdislerden hâlî olmayan her şey hâdistir' şeklindedir. Buradan Hz. İsa'nın da hâdis olduğu ve Tanrı olamayacağı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile olmak üzere Eş'arîler de dâhil mütekaddimîn kelamcılarının çoğu, Hristiyanlara karşı istidlâllerinde doğrudan veya dolaylı bu metodu kullanmışlardır.¹⁷⁸

Yine Kâdî Abdulcebbar, Hristiyanların Baba'yı, velîd, diri, kadîm, kâdir, âlim, hâlık, rızk veren ilâh olarak, Oğul'u velîd değil mevlûd olan kelime, kadîm, hâlık ve rızk veren Baba'dan farklı ilâh olarak, Rûhu'l-kuds'ü de yine diri, kadîm, âlim, hâlık, rızk veren ve Baba ile Oğul'dan farklı ilâh olarak nitelemelerinden hareketle, onların teslîs inançlarını "Arap olan Abdullah, erkek, insan, cisim ve şahıstır. Fârisî olan Hâlid, erkek, insan, cisim ve şahıstır. Yine Rum olan Zeyd, erkek, insan, cisim ve şahıstır" örneğiyle özdeşleştirmektedir. Dolayısıyla Kâdî Abdulcebbar, bu ifadelerin üç Tanrı iddiasından başka bir şey olmadığını, bu bağlamda tevhîd iddia etmelerinin asılsız bir iddiadan öteye geçemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre, Hristiyanların üçleme ve tevhîd iddiaları, "Tanrı, göğe çıkar, yere iner, arşa oturur deyip arkasından O'nun hiçbir benzeri yoktur" diyen zamanındaki müşebbihelerin sözleri gibi çelişkili ve geçersizdir.¹⁷⁹

c. Sebr ve taksim

Bu aklî istidlâl yönteminde, konu ile ilgili bir şey akılda iki veya daha fazla bölümlere ayrılır. Bunların hepsinin doğru ya da yanlış olması imkânsızdır. Delil ile bu ihtimallerden geçersiz olanlar elenir. Geriye kalan olasılık doğru olarak kabul

¹⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 65; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Luma*, s. 42; Bâkılânî, *Temhîd*, s. 22, 26; Neşşâr, *Menâhîcu'l-Bahs*, s. 136.

¹⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 95.

edilir. Burada hareket noktası, ele alınan nesnenin araştırılması değil, onunla ilgili olarak insan aklına gelebilecek ihtimaller üzerinde durmaktır.¹⁸⁰

Kelâmcıların bu metodu ilk dönemden itibaren sıklıkla kullanmış olduğu görülmektedir. Sözelimi Varrâk, Tanrılıkta uknûmları birbirine eşit tutan ve Oğul uknûmunun ilim anlamında olduğunu var sayan Hıristiyanlara karşı söz konusu metodu kullanarak iki ihtimal ileri sürer;

a. Oğul, Babanın ilmi olduğu gibi aynı zamanda da kendisinin ve Rûhun da ilmidir ki bu muhaldir.

b. Oğul, kendisinin ve Rûhun değil, sadece Baba'nın ilmidir. Bu durumda ise şu ihtimaller ortaya çıkacaktır:

b1. Oğul ve Rûh cahildir. Bu durumda, Tanrı cehalet ile nitelenmiş olur. İddia edilen üç cevherin eşitliği bozulmuş olur.

b2. Oğul ve Rûh âlimdir.

Hıristiyanlar tarafından birinci şık kabul edilemez. İkinci şık ile ilgili olarak yine üç durum söz konusudur:

b2¹ Eğer bu âlim oluşları kendilerinden kaynaklanıyorsa, Baba'da neden bu özellik yoktur ve bilmesi için Oğul'a muhtaç olmaktadır.

b2² Eğer bilme işlemi kendilerinden kaynaklanmıyorsa, Oğul ve Rûhu'l-kuds'de de Baba gibi kendilerine ait başka bir Oğul ve Rûhu'l-kuds'ü olması gerekir ki bu hem teselsül gerektirir hem de teslîsi iptal eder.

b2³ Babanın ilmi, niçin Oğlu olarak ifade edilmiştir? Bu durumda Oğul cahil olmayıp onun da ilmi varsa, Oğlun da oğlunun olması gerekir. Böylece hem üçleme bozulur, hem de teselsül gerekir.¹⁸¹

Yine Eş'arî, Allah'ın 'rubûbiyette birliğini' kanıtlamada ve O'ndan her türlü cismâniyeti nefyetmekte aynı yöntemi kullanmıştır.¹⁸² Bâkılânî de, (ö. 403/1013) bu yöntemi, illetin ispatı için faydalı bir yöntem olarak değerlendirmektedir. Arazlar konusunda, manevî sıfatların ispatı ve âlemin yaratıcısının tabiat olmadığını

¹⁸⁰ Neşşâr, **Menâhicu'l-Bahs**, s. 136, 137.

¹⁸¹ Varrâk, **Redd ale't-Teslîs**, s. 154, 156, 158.

¹⁸² Eş'arî, **Luma**, s. 20-23.

reddetmede yine bu yöntemden faydalandığı görülmektedir.¹⁸³ Cüveynî de, Allah'a cismâniyet nispetinde bulunmasını bu delili kullanarak çürütme yoluna gitmiştir.¹⁸⁴

Bu metot, bir durumu iki zıt kısma ayırdıktan sonra, onlardan birisinin yanlışlanmasıyla diğerinin doğruluğunun gerekli olmasından ibaret olan bir akıl yürütme işlemidir. Kâdî, varılacak sonuç yönüyle sebr ve taksîmi üçe ayırmıştır:

(a) Amacın, bir kısmını iptal ya da bir kısmını doğrulamanın mümkün olduğu sonuca ulaşmak.

(b) Amacın hepsini iptalin mümkün olduğu sonuca ulaşmak.

(c) Amacın tamamını doğrulamanın mümkün olduğu sonuca ulaşmak.¹⁸⁵

Ali Sami en-Neşşâr, yöntemle ilgili iki aşamadan bahseder:

a. Herhangi bir şeyi kanıtlayanların delilleri, başka bir delil bulamayınca kadar araştırılarak gerçeğe uygun olmayana ile tutarsız olanın ortaya çıkarılmasında uygulanır. Sonra da dakîk bir tümevarım/istikrâ ile delillerin yönü tayin edilir.

b. İkinci aşama olarak, delille medlûlün aynı olduğu görülür. Zira, çürütülen delillerin dışında başka bir delil söz konusu olmayınca bu faaliyet sona ermiş olur.¹⁸⁶

Dolayısıyla bir şey akılda iki kısma veya tamamının doğru ve yanlış olması mümkün olmayan kısımlara ayrılır. Delil iki kısımdan birini yanlışladığı zaman, akıl diğerinin doğruluğuna hükmeder. Sözelimi, bir zât ya yaratıcı ve kadîmdir, ya da yaratılmış yani muhdestir. İkisnin birden bir zâtta vukusu imkânsızdır. 'Hz. İsa Meryem'den doğduğuna göre, sonradan olmuş dolayısıyla kadîm değildir. Bu durumda o, ilâh olamaz.' Bu metotta aranılan bilgi, gerekliliktir. Bu gereklilik iki zıt önermeden elde edilen bir anlamdır. Birincisi, 'İsa ya hâdistir ya da kadîmdir' önermesidir. İşte bu sınırlamayla hükümde bulunmak ilk bilgidir. İkincisi ise 'onun kadîm olmasının muhal oluşu' bilgisidir. Bu iki bilgiden gerekli olan üçüncüsü de, onun kesinlikle hâdis olduğu sonucunu doğurur.¹⁸⁷

¹⁸³ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 11-34.

¹⁸⁴ Cuveynî, **İrşâd**, s. 43.

¹⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 99, 183, 258.

¹⁸⁶ Neşşâr, **Menâhîcu'l-Bahs**, s. 139.

¹⁸⁷ Gazâlî, **el-İktisad fi'l-İ'tikad**, Beyrut, 1988, 12-13.

Kâdî Abdulcebbar'a göre Mesîh'in hem kadîm hem de hâdis cevhere sahip olduğunu söyleyen Nesturîlerin söylemleri geçersizdir. Zira mantık açısından onların bu iddiaları, bir şeye hem var, hem yok demek mesabesinde. ¹⁸⁸ Bu bağlamda Tanrı'nın hem tek cevher, hem de üç şahs olarak düşünülmesi, yine Tanrı'nın cisim olmadığını iddia etmeleri ile birlikte enkarnasyon iddiası çelişkili ifadelerdir. ¹⁸⁹ Sözelimi, bir varlık, ya hâdis ya da kadîmdir. Eğer delil onun sonralığını gösterirse, öncesizliği, öncesizliğini gösterirse, sonralığı yanlış olacaktır. ¹⁹⁰ Bu yöntem klasik mantıkçılar tarafından daha da sistemli bir hale getirilerek “kıyâsı istisnâî (seçmeli kıyas)” adı altında konu edilmiştir. ¹⁹¹

Ayrıca kelâmcıların akıl yürütmeyi burada bırakmayıp devam ettirdikleri görülmektedir. Sözelimi hâdislerden uzak olmayan her şey hâdistir. İsa-Mesîh'in yeme içme, yaşlanma gibi hâdislerden uzak olmadığı kabul edildiğine göre, İsa-Mesîh'in de hâdis olduğu anlaşılmış olur. Kelâmcılara göre hasmın bu iki aslı kabul ettikten sonra, iddianın doğruluğunu inkâr etmesi düşünülemez. Kelâmcıların bu tür akıl yürütmeleri de daha sonra “ihbârî kıyas (yüklemlî kesin kıyas)” adı altında sistematize edilmiştir. ¹⁹²

Kelâmcıların sebr ve taksîm ile ilgili akıl yürütmelerindeki epistemolojik değer, hasmın iddiasının, onu imkânsız olana götürdüğü taktirde, imkânsız olana götürenin de imkânsız olacağıdır. Sözelimi, eğer hasmın, 'Mesîh İsa kadimdir' sözü doğru ise, bundan, 'kadîm olan sona erer ve sonsuzluğu biter' diyenin sözünün de doğru olması gerekir. Zira hasma göre İsa Mesih, çarmıha gerilmiş ve bir süre ölmüştür. Hâlbuki bu gerekliliğin imkânsız olduğu bilinmektedir. Bundan da, şüphesiz, imkânsız olana götürenin imkânsız olduğu sonucu çıkar ki, o da hasmın

¹⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 292.

¹⁸⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 292.

¹⁹⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 31-33.

¹⁹¹ Seçmeli Kıyas (Kıyâs-ı İstisnâî), sonucun aynının yahut karşıt halinin (nakîdinin), öncüllerde hem şeklen hem de anlam bakımından bulunduğu kıyastır. Örneğin, Bu sayı ya tektir veya çifttir. Bu sayı tek değildir. O halde çifttir... Kıyasın bu türü hakkında ayrıntılı bilgi için, bkz., İbn Sinâ, *Necât*, I/64 vd.; Gazâlî, *Mî'yâru'l-İlm*, s. 142; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 134-138; İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 192 vd..

¹⁹² Eğer kıyasın sonucu öncüllerde anlam bakımından bulunup da şeklen bulunmazsa, buna kesin kıyas denir. Örneğin, Her cisim bileşiktir; Her bileşik olan muhdestir; O halde her cisim muhdestir. Kıyasın bu türü hakkında ayrıntılı bilgi için, bkz., İbn Sinâ, *Necât*, I/43; Gazâlî, *Mî'yâru'l-İlm*, s. 112 vd.; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 111.

Mesîh İsa'nın kadimliğine dair görüşleridir. İlk dönem kelâmcıların bu tür kıyasları da daha sonra mantıkçılar tarafından 'hulfî kıyas' adı altında konu edilmiştir.¹⁹³

d. Temânu' Delili

İki çelişenden sadece birinin doğru olabileceği bu delilin Hristiyanlıkla ilgili Kur'ân'daki örneği “Allah evlat edinmemiştir. O’nunla birlikte başka bir tanrı da yoktur; eğer öyle olsaydı her bir tanrı kendi yarattığı ile baş başa kalır ve tanrılar birbirine üstün gelmeye çalışırlardı”¹⁹⁴ şeklindedir. Sözelimi Ressî’de aynı delili kullanarak, Hristiyanların hem Baba hem de Oğul için rabb sözcüğünü kullanmalarından hareketle, rabb'in anlamının terbiye eden olduğuna göre, her iki zâtın, aynı anda birbirini terbiye eden anlamına gelemeyeceğini ifade etmiştir. Zira aklî bir zorunluluk olarak bir terbiye eden varsa, diğeri terbiye edilen olmalıdır. Bu durumda Baba ve Oğul aynı anda rabb olma sıfatını taşıyamaz. Böylece her ikisinin birden tanrı olmasının da imkânsızlığı anlaşılmış olur.¹⁹⁵

e. Tahsîs gerekçesi olmadan Tahsîs

Bu metot, kelâmcıların ‘tercîh bilâ muhassıs’ veya ‘tercîh bilâ müreccih’ olarak adlandırdıkları ispat veya çürütme metotlarından birisidir. Tercîh bilâ muhassıs, delilsiz olarak küllî ve genel olan bir hükmü, belli bir duruma veya bir ferde mahsus kılma, tercîh bilâ müreccih ise, iki yanı musavî olan bir şeyin bir tarafını delilsiz olarak diğerine tercih etme anlamındadır.¹⁹⁶ Varlıkların etkensiz ve yaratıcısız kendi kendine tesadüfen meydana gelivermesi mümkün olmadığı için, tesadüfün zıttı olarak bu delil kullanılmıştır. Varlıklardaki değişimi bir etkene bağlama durumunda, o etken ya zorunlu etkindir veya isteğe bağlı etkindir. Zorlama ile etken olduğu takdirde bu zorlama ya hiçbir tercih ediciyle ilişkili olmaksızın etkenin bizzat zorlaması olacaktır veya bir tercih edicinin seçimine bağlı olarak

¹⁹³ Hulfî kıyas, ispatı istenen önermenin karşıt halinin imkansızlığını göstererek ispat edilmesi istenenin doğruluğuna hükmetmektir. Bu tür kıyasta, eğer karşıt hali doğru kabul edilirse ne gibi çıkmazların ortaya çıkacağı belirtilir ve sonuçta ileri sürülen iddiayı kabul etmekten başka çıkar yolun olmadığı neticesine varılır. (bkz. Gazâlî, **Mî'yâru'l-İlm**, s. 146 vd.; İbrahim Emiroğlu, **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, s. 196).

¹⁹⁴ el-Mu'minûn 23/91.

¹⁹⁵ Ressî, **Delîlü'l-Kebîr**, s. 109.

¹⁹⁶ Tehânevî, **Keşşâf**, I/415.

yapılmış bir zorlama olacaktır. Bizzat zorlayıcı olsa idi, yani vacibü'l-vücûd bir tabiat olarak etken olsaydı, Mesîh'de hiçbir değişikliğin bulunmaması gerekirdi. Çünkü kadîm ve daimi olan sebebin zorlamasının, doğrudan bir değişikene/hâdise sebep olması çelişkidir. Şu halde söz konusu fâilin, tercihsiz bizzat zorlayıcı olması ihtimali ortadan kalkmakta Mesîh'i tercihiyle yaratan bir hâlik olması zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Tercih bilâ müreccih, itibarî ve geleceğe matuf işlerde düşünüldüğünde geçerli ise de, sabit ve gerçekleşmiş işlerde muhaldir. Çünkü mevcut bir eser, kendisinin var olmasını sağlayan bir müreccih zorunlu olarak gösterir. O müreccih olmaksızın eserin meydana gelmesi muhaldir. Çünkü bunun aksi bir durumda tesâdüfe imkân doğmaktadır.¹⁹⁷ Bu metot, ilk dönemde teslîs ve enkarnasyon bağlamında kelâmcılar tarafından kullanılan istidlâl yöntemlerinden biridir. Sözelimi Mâturîdî, tecessüd konusunda eleştirisini Hristiyanların İsa-Mesîh'in rubûbiyet yani rabb olduğu iddialarına yönelterek, Allah'ın, Hz. İsa'nın kendisine karşı kulluğundan, yemesi ve içmesinden bahsettiği ve bunların Hristiyanlar tarafından da kabul edildiği halde, onun Tanrı olduğu iddiasının geçersizliğinden bahsetmiştir. Ayrıca bir insanda eğer ulûhiyetten bir pay olması mümkün ise, diğer peygamberler ve hatta her insan için de bu durum mümkün olmalıdır. Dolayısıyla ulûhiyeti İsa-Mesîh'e tahsîs eden ne naklî ne de aklî makul bir gerekçe yoktur.¹⁹⁸ Yine Melkâîlerin Mesîh'teki insanlık cevherini 'küllî' olmakla nitelendirmelerinden (küllîlerin, dış dünyada varlığının bulunmamasından, sadece cüzîlerinin zımnında bulunabileceğinden) hareketle, kelâmcıların geliştirmiş olduğu argümanlar, bu metot ile ilişkilendirilebilir.

Eski Ahit'te Tanrı, İsrail'i, 'oğlum, ilkimdir' şeklinde nitelendirmiştir.¹⁹⁹ Bu durumda Ya'kub'a oğulluğun nispetinin mecâzî kabul edilerek ona ulûhiyetin isnat edilmemesi, İsa-Mesîh'e ise enkarnasyon bağlamında farklı yorumların yapılmış olması, kelâmcılara göre tercih bilâ müreccihtir.²⁰⁰ Yine mucizevî doğumu ve mucizeleri sebebiyle İsa'nın ulûhiyetini iddia eden Hristiyanlara karşı, kelâmcıların

¹⁹⁷ Tehânevî, **Keşşâf**, I/415.

¹⁹⁸ Mâturîdî, **Tevhîd**, s. 213, 214.

¹⁹⁹ Çıkış 4/22.

²⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/109-110; Câhız, **Muhtâr**, s. 72-75.

bu durumda, hem baba hem de annesi olmayan Hz. Adem'in ilâhî oğulluğu daha fazla hak etmesi ile ilgili delilleri,²⁰¹ bu metot ile ilişkilendirilebilir.

Üç uknûmdan her birisinin kadîm olması, uknûmluk cevherinden kaynaklandığına göre, cevher yönüyle aynı olan uknûmlardan biri için geçerli olan tüm şart ve özelliklerin diğerleri için niçin geçerli olmadığı sorgusu gibi, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcabbar'ın, uknûmların birbirine nispeti konusunda, Oğul'un niçin Rûhu'l-kuds'e veya Rûhu'l-kuds'ün niçin Oğul'a izafe edilmeyip, her ikisinin de Babaya izafe edildiğini sorgulaması da bu metot ile ilgilidir.²⁰²

f. İttifak Edilenle İhtilâf Edilen Üzerine İstidlâl

Bu metot ile kelâmcılar, Müslümanlar ile Hristiyanların ortak kabullerinden hareket ederek, bir çeşit 'genelleme'den yola çıkmak suretiyle ihtilaf edileni ittifak edilene kıyasla çürütme işlemi gerçekleştirmektedirler. Sözelimi, tevhîde inandıklarını belirttikleri halde, teslîsi savunan Hristiyanlara karşı tevhîdin ittifak edilen bir gerçek olduğuna, üçlemenin buna aykırılığına dair argümanlar, bu metot ile ilişkilendirilebilir. Nitekim Hristiyanlar, Eski Ahit peygamberlerine inanıp onlara tâbi olduklarını söyleseler de, peygamberler teslîsi değil tevhîdi bildirmiştir. Hz. İsa sarf-ı nazar edilse bile, diğer Peygamberlerin hiçbirisinin, teslîs ve enkarnasyona dayalı Hristiyan Tanrı inancını tebliğde bulunmamış olması²⁰³ da bu metotla ilgilidir.

Tecessüd gibi kapalı ve anlaşılması zor bir olay neticesinde Hz. İsa'nın Tanrılığına hükmedilmesi, sadece Hristiyanların iddiası iken, Meryem'den doğuşu, hayatında acı çekmesi, yeme içme gibi insanî özelliklere sahip olması ortak kabul gören esaslardır. Bu bağlamda Bâkılânî söz konusu metodu kullanarak, tüm peygamberler kendilerinin kul olduğunu kabul ettiği halde, Mesîh bu konuda hiçbir şey söylememiş olsa bile, yine de onun 'bir insan' olduğu sonucunun çıkarılması gerektiğini belirtmiştir. Hâlbuki İncillerde de "ben Allah'ın bir kuluyum",²⁰⁴ "Baba

²⁰¹ Kâdî Abdülcabbar, **Muğnî**, V/108-109; a.mlf., **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 426-427; Câhız, **Muhtâr**, s. 82-83.

²⁰² Bâkılânî, **Temhîd**, s. 107; Kâdî Abdülcabbar, **Muğnî**, V/86, 87.

²⁰³ Kâdî Abdülcabbar, **Muğnî**, II/429 vd..

²⁰⁴ Vahiy 19/10.

beni gönderdiği gibi bende sizi gönderiyorum”,²⁰⁵ “...bir peygamber kendi memleketinden başka itibarsız değildir”²⁰⁶, “Allah'ım beni niçin terk ettin”²⁰⁷ gibi Mesîh'in kulluğunu ifade eden pek çok ifadeler mevcut iken Mesih'in tanrılığına hükmetmek mantık dışı olduğu kadar çoğu Hristiyan nasslarıyla da çelişmektedir.²⁰⁸

G. Naklî İstidlâl

Kelâmcılar, Hristiyanlığı sorgulama metotlarını sistematize ederken, konu ettikleri Hristiyanlık hakkındaki bilgilerini, dönemlerindeki sözlü ve yazılı Hristiyan kaynaklarından elde etmişlerdir. Bu nedenle ilk dönem kelâmcılarının Hristiyanlıkla ilgili kaynaklarının, şifâhî ve yazılı olmak üzere iki açıdan değerlendirilmesi mümkündür. Dolayısıyla burada nakil ile kastımız, İnciller ile ilgili metinler kadar, her türlü işitmeye dayalı haberlerdir. Bu bağlamda kelâmcıların kullandığı şifâhî kaynaklar, kelâmcıların Hristiyanlarla tartışmalarından elde ettikleri bilgiler ve bizâtihi Hristiyanların inançlarını anlatması şeklinde değerlendirilebilir. Yazılı kaynaklar ise Kur'ân ve İnciller başta olmak üzere dönemindeki Hristiyanların sahip oldukları veya kaleme aldıkları eserlerden ibarettir. Sözelimi Ebû Hâşim, Hristiyanlığa dair bilgilerini Tevrat, İncil ve Catholicus Timothy (ö. 207/823) ve döneminin diğer teologları gibi dönemin Hristiyanlarından edindiğini açıklamıştır. Nitekim o, Abdulmesih el-Kindî'ye yazdığı risalesinde, İncillerdeki pek çok konu hakkında Kindî ile tartıştığını ifade etmektedir.²⁰⁹

Kelâmcılar, İslâm'da inanılması istenilen akîdelerin, aklî zorunluluklara aykırı olmayan ve akl-ı selîme uygun, herkesin kolayca kabul edebileceği berraklıkta olmasını ölçüt almışlardır. Nitekim nakli anlayacak olan akıldır. Bundan dolayı akıl ve dirayet göz ardı edildiği zaman, aklî ve naklî delilden bahsedilemez. Özünde çelişki olan her şey mümtenîdir. Özünde çelişki bulunmayan her şey ise imkân ve mantık açısından mümkündür. Ancak kelâmcılara göre bir olayın benzeri olan diğer olaylardan azlığı ve çokluğu, sık sık tekerrür eden veya ender görülebilen cinsten

²⁰⁵ Yuhanna 20/21; Matta 28/19.

²⁰⁶ Matta 13/57; Markos 6/4; Luka 4/24.

²⁰⁷ Matta 27/46.

²⁰⁸ Câhız, **Muhtâr**, 74; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî** V/113; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 100.

²⁰⁹ Abdullah el-Hâşimî, **Risâle**, s. 27.

olup olmaması, tamamen ayrı bir konu olup mümkün olmaya veya olmamaya ölçü değildir. Bu sebeple kelâmcılara göre akıl, nadir vuku bulabilecek bir olayın haberi karşısında kaldığı zaman dirayet açısından önce o haberin sıhhat ve değerini tespit ettikten sonra nakledilen haberin özünde çelişkinin bulunup bulunmadığını araştırma yoluna gitmiştir. Eğer nakil, teslîs ve enkarnasyon gibi onu harikulâde olmak üzere ilân etmişse o zaman dirayetin görevi, naklin sübutunu tespitten sonra o şeyi kendisiyle mukayese ederek, onun zatî imkânını düşünmek ve kendi özünde bir çelişkiyi içerip içermediğini aramak olmalıdır. Bu aşamadan sonra da kelâmcılar, kavramlardan inanca dönüştürülmüş olan yargıların, semâvî bir din olan Hıristiyanlık ile bağdaşıp bağdaşmadığını değerlendirmişlerdir. Semâvî bir dinin her türlü şirki reddederek tevhide dayalı olmasının esas olduğu kabul edilerek,²¹⁰ teslîs ve enkarnasyon sorgulanmıştır. Ayrıca Hıristiyanlığın İbrâhimî bir gelenekten geldiği ve bunun da onlar tarafından inkâr edilmediği gerçeğine bağlı olarak, bu geleneğe aykırı olarak iddia edilen teslîs ve enkarnasyonda tutarlılık açısından bir problem olduğu vurgulanmıştır.

Bu bağlamda naklî istidlâl ile kastımız, söz konusu kıyasın ilk öncüllerini oluşturan delillerin nakle/işitmeye dayalı olmasıdır.

Nakil merkezli olan istidlâl çeşitlerinde, lafız ilk plana çıkmaktadır. Bu durum ise inancı oluşturan önermelerin sıhhati kadar, cümle yapısı ve ihtiva ettiği anlamı bakımından da incelenmesini gerekli kılmıştır. Bu bağlamda teslîs ve enkarnasyon için zemin hazırlayan İncil ifadelerini sübûtunun sıhhati bakımından değerlendiren kelâmcılar, semâvî bir dinin Tanrı anlayışına aykırı anlamları ihtivâ etmesinden ötürü, anlamında tevil imkanını ve mecâzın mümkün olup olamayacağını da konu etmişlerdir. Sözelimi Taberî, ümmî bir kişinin Kur'ân gibi belîğ bir eser meydana getiremeyeceğini belirterek, onu diğer ilâhî kitaplar ile mukayese etmiş ve bununla ilgili örnekler vermiştir.²¹¹ Benzer şekilde Kur'ân'daki Hz. İsa ve Meryem'in insan oluşuyla ilgili âyetlerden hareketle, Hz. İsa'nın bir insan olduğuna dair deliller

²¹⁰ Sözelimi bkz. Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 46; Yahya b. Adî, **Makâle fi't-Tevhîd**, s. 196.

²¹¹ Ali b. Rabbân et-Taberî, **ed-Din ve'd-Devle**, s. 65.

getiren Kasım b. İbrahim, beşerî sıfatlara sahip birinin Allah'ın oğlu olamayacağını belirtmiş, konu ile ilgili Kitab-ı Mukaddes'ten de nakillerde bulunuştur.²¹²

Yine Câhız, Yahudi ve Hristiyanların kutsal kitaplarını, insan sözü olarak nitelemiş, ondan doğru bir fikrin teyidi için delil çıkarılamayacağını ispatlamak için lafzın tahrifinden bahsederek, metinler arasındaki açık çelişkiler bulunduğuna işaret etmiştir. Ona göre İncil öğretilerindeki tutarsızlıklar, tahrifin açık bir göstergesidir.²¹³ Bu bağlamda kelâmcılara göre Hristiyanların kullandığı kavramlar, Tanrı'nın aşkınlığına zarar verecek biçimdedir.²¹⁴ Yine Mesîh'in İncillerde çokça ibadet eden bir insan²¹⁵ olduğu naklinden hareketle kelâmcıların 'eğer o Tanrı'nın zâtı ise, kendi kendine ibadet ediyor olması gerekir'²¹⁶ şeklindeki çıkarımları, nakil merkezli bir istidlâl sayılabilir. Kâsım b. İbrahim'in de *Reddiyenin* sonunda Matta İncilinin ilk bölümlerini alıntılama²¹⁷ da bu kategoridendir.

Dolayısıyla kelâmcıların tahrif iddiası ile birlikte Hristiyan kutsal metinlerinden yararlanmaları kesinlikle bir çelişki değildir. Zira kelâmcıların, doğru bilgi elde etmek için değil, hasmın kaynağından hasmın aleyhine delil getirmek için bu kaynakları kullandıkları açıktır.

1. Naklin Sübutu Açısından

İlk dönem kelâmcıları tarafından Allah hakkında tevhid prensibi mantıken zorunlu olarak görülmüş ve diğer bütün konularının temeli kabul edilmiş, diğer görüşler, bu eksene göre değerlendirilmiştir.²¹⁸ Kelâmcılar, elde edilecek kıyasî neticelerin inkâr edilmesini engelleme amacıyla, tahrif olduğunu kabul etmekle birlikte Hristiyanların kabulüne dayalı olduğu için Eski ve Yeni Ahid'den deliller getirmişlerdir. Sözgelimi Kâdî Abdulcebbar, Hz. İsa'nın misyonunun peygamberlikten öte geçmediğini ispatta, Kitab-ı Mukaddes'ten pek çok nakilde

²¹² Ressî, Kasım b. İbrahim, *Mecmu'ul Kütüb ve'r-Resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, thk., Abdülkerim Ahmed Cedebân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a, ts. s. 390-394, 424.

²¹³ Câhız, *Muhtâr*, s. 81.

²¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 160, 161, 162, 163.

²¹⁵ Elçilerin İşleri 20/19; Matta 6/24; Luka 16/13; Yuhanna 3/1-2.

²¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, V/140, 141.

²¹⁷ Di Matteo, "Confutazione", ss. 325-31.

²¹⁸ Fazlur Rahman, *Ana konularıyla Kur'an*, (çev., Alparslan Açıkgenç), Ankara 1998, s. 21 vd..

bulunmuştur.²¹⁹ Ona göre Hristiyanların aksine²²⁰ Hz. İsa, Allah'ın birliği, ezelîliği/kıdemi, rubûbiyeti ve hikmetini kabul ederek kendinden önceki peygamberleri kabul etmiştir.²²¹ İncillerde İsa'nın Tanrı'yı “benim Babam ve sizin Babanız”²²² ve “Babamız”²²³ şeklindeki nitelendirmeleri Hristiyanlarca ilâhî oğulluğa delil olarak getirilen başlıca ifadelerden olması ile birlikte, ilgili rivayetler mütevâtir şartlarını taşımamaktadır. İncillerin dilden dile tercüme edildiği Hristiyanlarca da bilinmektedir ve anlam kayması olasılığı, kat'î bilginin elde edilmesine engeldir. Bu durumda İncil ile ilgili rivayetlerden yakînî bilgi elde edilmesi mümkün değildir.²²⁴

2. Naklin Anlamı Açısından

Hristiyan teologlarca yazılan apolojilerde, Eski Ahit ifadelerinin teslîs ve tecessüd inancını destekleyecek şekilde tevîl edildiği²²⁵ nakledilmiştir. Kelâmcılar ise, Eski ve Yeni Ahit'in sübut bakımından kat'î olmadığını, bu nedenle ondan elde edilecek bilgilerin de yakîn olamayacağını izâh ettikten sonra, Hristiyanların nasslarına dayalı teslîs ve enkarnasyon bağlamı yorumlarından oluşan dogmaların inançsal değerini kaybettiğini belirtmişlerdir. Bununla birlikte Hristiyanların teslîs ve enkarnasyona dair nasslarını nasıl tevil (mana ve açıklaması/yorumu) ettiklerini incelemiş, onları tevil metotları bakımından da değerlendiren anlamsal açıdan detaylı analizlerde bulunmuşlardır. Sözelimi Taberî'ye göre, baba ve oğul lafızları, terbiye eden ve edilen anlamlarında mecâzî olarak kullanılabilir. Allah için bunları mecâzın dışında kullanmak ise doğru değildir. Zira bu durumda, Baba, ya ezelî veya

²¹⁹ Kâdî Abdulcebbar **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 111 vd..

²²⁰ Matta 28/19.

²²¹ Kâdî Abdulcebbar **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 114 vd..

²²² Yuhanna 20/17.

²²³ Matta 6/9; Luka 11/2.

²²⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/110. Bunlardan başka Kâdî Abdulcebbar *Tesbît*'de, yine Hristiyanların İsa'nın ulûhiyetinin dayanağı olarak kullandıkları kutsal metinlerinden şunlara da yer verir: Hz. İsa'nın mucizevî doğumu (Luka 1/26-45), güvercin şeklinde görünen Kutsal Ruh ile vaftiz edilmesi (Luka 3/21-22), “Sebt'in rabbi” ifadesi (Luka 6/5), “Baba'dan başka hiç kimse Oğlu bilmez; Oğul'dan ve Oğlun keşfetmeği dilediği kimseden başkası da Baba'yı bilmez” (Matta 11:27) ile “İbrahim olmadan önce ben varım” (Yuhanna 8:58) ifadeleri. (bkz. Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, İstanbul 1996; Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 101 vd.).

²²⁵ Karşılaştırma için bkz. AbdulMesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 41, 45, 47, 48; Varrâk, **Redd ale'l-İttihâd**, s. 188.

hâdis bir varlığı doğurmuş olacaktır. Ezeli olan, doğmuş olamaz. Ezeli olmayan bir şey doğurmuş ise de kendisi ezeli olamaz.²²⁶

Kâdî Abdulcebbar da, Nesturî, Ya'kûbî ve Melkâîlerin Oğul'un Baba'dan sudûruna delil olarak getirdikleri söz-akıl, sıcaklık-ateş ve ışık-güneş gibi alegorik açıklamalarla ilgili ifadeleri ve bunlara dayalı olarak nasslarını tevillerini anlamsız bulmaktadır. Çünkü iddia edilen argüman ile verilen örnekler arasında, mecâz için gerekli uygun bir benzerlik yönü veya alâka²²⁷ yoktur.²²⁸ Bu bağlamda o, Baba ile Oğul'a atfedilen sıfatların ve ikisi arasındaki ilişkinin, söz konusu ikili örnekler ile mukayese edilemeyeceğini açıklamıştır.²²⁹ Ayrıca o, mecâzî anlamlı sözcüklerin, gerçek/hakikî anlama gelecek şekilde başka bir dile aktarılmasındaki yanlışlığa, naklinin sübutu şüpheli olan bir kaynağın dilden dile tercüme edilmesinde mecâz ve gerçek anlamın tespitinin daha da zorlaşacağı gerçeğine dikkat çekmiştir.²³⁰

Yine Hıristiyanlar, Baba ile Oğul'un aynı cevherden olduğunu, Yeni Ahit'de geçen, İsa'nın "Ben ve Baba biriz" ifadesi ile desteklemişlerdir. Benzer bir şekilde "ey Baba, sen bendesin ve ben de sendeyim..."²³¹ tarzındaki ifadelerde enkarnasyon olarak yorumlanmıştır. Bu konuda kelâmcılar, ifadenin enkarnasyon anlamına geldiğinin açık ve seçik anlaşılan bir mana olmadığını ifade etmişlerdir.²³² Konu ile ilgili olarak Kâdî Abdulcebbar'a göre mecâzî bir kullanım da geçerli değildir. Zira sözsel bakımdan mecâzî kullanım iddia edilse de, pratiklerinde Tanrı'nın kadîmliğini zedeleyen sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Ayrıca mecâzî anlamdaki evlat edinmede/tebennîde hem yaş hem de tür bakımından bir uyumun mevcudiyeti aranırken, yaratan ile yaratılmışlar arasında böyle bir durum söz konusu olamaz.²³³ Yine kullanımın mecâzîliği kabul edilse bile, Hz. İsa'nın diğer peygamberlerden ayırıcı bir farkının bulunmadığı, bu durumda sadece onun için değil, diğer

²²⁶ Ali b. Rabbân et-Taberî, **er Redd**, s. 147.

²²⁷ Alâka, bir kelimenin hakiki mânâsından mecâzî mânâsına nakledilmesinin sebebidir (bkz. Teftezânî, **Muhtasaru'l-Meânî**, s. 218, 232).

²²⁸ Zira istiâre için bir benzerlik yönü yani bir şeyin başka bir şeye neden benzediğini gösteren anlam, mecâz için de uygun bir alâka şarttır (bkz. Teftezânî, **Muhtasaru'l-Meânî**, s. 218, 232).

²²⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/102 vd..

²³⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/ 111; Câhız, **Muhtâr**, s. 73, 78.

²³¹ Yuhanna 17/21.

²³² Nâşî el-Ekber, **Kitâbu'l-Evsat**, s. 82; Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 117, 119, 120, 153; İbn Teymiye, **Cevâbu's-Sahîh**, II/340, 341.

²³³ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/105.

peygamberler için de 'Tanrı'nın Oğlu' ifadesinin kullanılabileceği mantıkî bir sonuçtur.²³⁴

“İnsanı bizim sûretimizde yaratalım”²³⁵ ifadesindeki çoğul eki, Hristiyanlar tarafından teslîs inancı olarak yorumlanmıştır. Hatta bazıları Kur'ân'dan da kendi inançlarını destekleyecek ifadeler aramışlardır. Bu bağlamda Kur'ân'ın bir ifadesinde birlikte geçen Allah, Hayy ve Kayyûm isimlerinin,²³⁶ besmeledeki Allah, Rahmân ve Rahîm'in, bazı âyetlerde görülen çoğul eklerinin²³⁷ teslîse işaret ettiği iddia edilmiştir. Aynı şekilde Hz. İsa'yı kelimetullâh ve rûhullâh olarak nitelendiren âyet de²³⁸ Hristiyanlar tarafından sıkça kullanılan ifadeler arasındadır. Hatta bazı Hristiyan teologlara göre, Hz. Peygamber, aslında inanç temelini Hristiyanlıktan aldığı halde, tâbîleri onu anlayamamışlardır. Ancak o, kesinlikle son peygamber değildir.²³⁹ Bu tür yorumları reddeden kelâmcılar, bu tarz bir Kur'ân tefsirini Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği mesajla açıkça çelişkili görmektedir. Sözelimi Kâdî Abdulcebbar, Hristiyanların teslîs inançlarını reddeden âyetler mevcut ve anlamca açık iken, böyle bir zorlama yorumun kabul edilemezliğini vurgulamıştır.²⁴⁰ Bu bağlamda Ebû Ali el-Cubbâî'nin, Hz. İsa'nın ‘Allah'ın rûhu ve kelimesi’ olduğuna dair ifadelerinin tenzîh merkezli tevil edilmesinin zorunluluğuna değinmesi, naklin anlaşılması ile ilgili diğer bir durumdur. Ona göre ‘kelime’ sözcüğü bağlamında, Hz. İsa'nın Tanrı yada Oğlu olduğu sonucunu çıkarmak, ne aklî açıdan, ne de dil kullanımı bakımından mümkün değildir.²⁴¹

Yine “oğlum budur ve ondan razıyım,”²⁴² “sevgili oğlum budur,”²⁴³ “sen benim sevgili oğlumsun, senden razıyım”,²⁴⁴ Hz. İsa'nın “İbrâhim olmadan önce ben varım”²⁴⁵ ifadesi, Hristiyanlar tarafından Mesîh'in tanrılığı şeklinde

²³⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/105..

²³⁵ Tekvîn 1/26.

²³⁶ el-Bakara 2/255.

²³⁷ el-Me'âric 70/40; el-Kadîr 97/1.

²³⁸ en-Nisâ 4/171.

²³⁹ Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 111.

²⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 115-118.

²⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/111, 112.

²⁴² Matta 3/17.

²⁴³ Matta 17/5.

²⁴⁴ Markos 1/11.

²⁴⁵ Yuhanna 8/58.

yorumlanmıştır.²⁴⁶ Kelâmcılara göre ise Hz. Meryem'den önce tarihî bilgilerde, Hz. İsa'dan bahsedilmemiş, ilgili kullanımın Hristiyanlar ile ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Hristiyanlar bunu kabul etmişlerdir. Ancak tarihî bilgilerde açıkça zikredilmemiş olması ile birlikte teslîs ve enkarnasyonun imâsı mevcuttur. Sözelimi Abdulmesîh Kindî'ye göre Tevrat'ta geçen 'İbrâhim'in Allah'ı, İshak'ın Allah'ı ve Yakub'un Allah'ı'²⁴⁷ ifadesinde Allah sözcüğünün tekrar edilmesi, ona göre bir olan Allah'ın üç uknûmuna işaret etmektedir.²⁴⁸ Bu bağlamda Ali b. Rabbân et-Taberî, Hristiyanların zorlama teviller yaptığını belirtmiş, İncillerde geçen Oğul kavramının, önceleri Tanrı'nın terbiyesi ve şefkatini belirtmek maksadı ile mecâzî bir kullanım olarak Hz. İsa'ya nispet edilmiş olabileceğini, ancak daha sonra Hristiyanların bu ifadeyi temelsiz olarak ulûhiyete yorduklarını söylemiştir.²⁴⁹ Böylece o ve diğer kelâmcılar, Hristiyanların yorumlarında merkez olarak niçin Mesîh'in "kendi irâdemi değil, beni gönderenin irâdesini yapmak için gökten indim"²⁵⁰ ve "...ben kendi irâdemi değil beni gönderenin irâdesini ararım"²⁵¹ "...rab olan Allah'a tapacak ve yalnız ona kulluk edeceksin"²⁵² gibi Mesîh'in kulluğunu bildiren ifadelerin alınmadığını ve anlamı açık olmadığı halde diğer İncil ifadelerinin zorlamalar yapılarak teslîs ve enkarnasyon şeklinde yorumlandığını sorgulamışlardır.

3. Nakildeki Kelimelerin Analizi Açısından

Nakilde geçen kelimelerin analizi anlamına gelen 'dil' merkezli epistemoloji' ilk dönem kelâmcıları tarafından oldukça önemli bir yere sahiptir.²⁵³

Kelâmcıların öncelikle dinî kaynakları ve söylemi yazıyla kayıt altına alıp, sözlü gelenekten yazılı geleneğe geçişi sağlamaları, dil kullanımına dayalı istidlâllerin oluşturulmasına neden olmuştur. Bu bağlamda kelâmcılar, eldeki malzemenin hangi usûl ve yöntem ile anlaşılabilceğinin metodolojisini belirlemişlerdir. Bu bağlamda dilde, Sarf ve Nahvin kuralları belirlenerek yazılı

²⁴⁶ Bâkîllânî, **Temhîd**, s. 102, 103.

²⁴⁷ Çıkış 3/16.

²⁴⁸ Abdulmesîh el-Kindî, **Risâle**, s. 41, 45, 47, 48.

²⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 92, 93.

²⁵⁰ Yuhanna 6/38.

²⁵¹ Yuhanna 5/30.

²⁵² Matta 4/10.

²⁵³ Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 17-51.

metinlerin nasıl okunacağı tespit edilirken, Kelam ilminde “Usûlü’-d-Din”in ilkeleri belirlenerek inanca dair alanın prensipleri tespit edilmiştir.

Kelâmın teşekkül döneminde yaşamış, diltiliği yönüyle ön planda olan İbn Ku'teybe (ö. 276/889), Kur'ân'daki ifadelerde Arapçanın inceliklerinden mecâzın kısmı olarak, istiâre, temsîl, kalb, takdîm, te'hîr, hazf, tekrar, ihfâ, ızhâr... gibi pek çok ifade tarzının bulunduğunu açıkladıktan sonra, bu durumun İnciller ile kıyaslanamayacağını ifade etmiştir. Zira bu tip edebî inceliklerin, tercümelerde tam olarak yansıtılması mümkün değildir. Hâlbuki İnciller, Süryâncadan, Habeşçeye ve Rumcaya, Tevrat ve Zebur ise Arapçaya çevrilmiştir. Ona göre bu durum, hem anlamca bu kitaplarda pek çok eksilmelere neden olmuş, hem de mecâzî kullanımların tespîti son derece güçleştirmiştir.²⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar'a göre de diller farklı özelliklerdedir. Bu durumda bir dilde mecâzî anlamda kullanımı olmayan bir ifade, diğerinde olabilir. Bunun aksi de mümkündür. Bu sebeple bir dilde kullanılan mecâzî bir ifadeyi diğer dile aktarırken, öncelikle onun ilk kullanıldığı anlamı ile arasındaki hangi alâkadan ötürü mecâz yapıldığının tespit edilip buna göre ifadenin yorumlanmasının gerektiği son derece önemlidir.²⁵⁵ Hristiyanlar tarafından kullanılan ifadelerde dilsel analizler yapan ilk dönem kelâmcılarına göre, Baba ve Oğul'da zât anlamı vardır. Müştak olmadıkları için sıfat anlamına gelmeleri söz konusu değildir. Bu durumda tek zât anlayışı olan tevhîd bozulmuş olmaktadır.²⁵⁶ Yine Câhız, Hristiyanların kullandığı şekliyle Oğul sözcüğünün Kur'ân'daki müteşâbihler ile mukayese edilemeyeceğini ifade etmiştir. Zira ifadelerinin sübutu kat'î olmadığı için, İncillere dayalı olarak, Tanrı için mümkün olan veya olmayan hiçbir şey kat'iyet ifade edemez. Ayrıca Müteşâbih olmak, mânâsız tam bir kapalılık değil, mânâlarının çokluğundan dolayı belirli bir maksat tayini zor olan, ifade ettiği kapsamlı hakikatleri insan zihninin doğrudan yüklenmesi güç anlatış tarzını ifade etmektedir.²⁵⁷ Bir sözü hiç ihtimal/alâka/benzerlik yönü bulunmayan bir mânâyı çekmek veya ihtimali olan mânâlar içinde daha uygunu ve kuvvetlisi varken en uzak ihtimali düşünmek ise geçersiz bir tevil yoludur. Dolayısıyla ancak tevil haklı bir

²⁵⁴ İbn Kuteybe, **Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân**, s. 20, 21.

²⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, V/110, 111.

²⁵⁶ Ressî, **Delîlü'l-Kebîr**, s. 109.

²⁵⁷ Câhız, **Muhtâr**, s. 76, 77, 78.

gerekçeye dayandığı durumlarda, hafî olan, açığa, mecâz da hakikate tercih edilebilir.²⁵⁸

Netice olarak kelâmcıların nakli anlama faaliyetleri öncelikle haberin doğru ve değişmemiş olmasının tespitine bağlıdır. Zira ilâhî bir din, ilâhî haberlere göre şekillendiğine göre, haberi getirenin güvenilirliği, peygamberin güvenilirliği kadar önemlidir. Dolayısıyla, doğru bir haber için, haber kadar, haber veren de önemlidir. Ayrıca lafzın kendi anlamı kadar cümle bağlamındaki anlamı da tespit edilmeli, hakikî anlam dışında bir mananın kastı durumunda, söz konusu kullanımın alındığı kaynak bilinmeli, sonra o kullanım ile kaynak arasındaki alâka veya benzerlik yönü tespît edilmelidir. Dolayısıyla hakikî anlamı belli olmayan bir ifade de mecâz iddia edilemez. Yine bir konuda meçhul bir ifade var iken, aynı konu ile ilgili daha açık bir ifade varsa malum olan merkeze alınmalı, teviller bu çerçevede yapılmalıdır.

²⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 115, 116; a.mlf., **Muğnî**, V/81; İbn Hazm, **Fasl**, IV/156.

SONUÇ

Kaynağı ne olursa olsun her inancın tezahürü, yorumlanması, gelişmesi ve pratik hayata aktarılması, belirli bir toplum içinde gerçekleşmiş olması bakımından, toplumsal ilişkileri de beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan Hz. Peygamber döneminden itibaren Müslümanların Hristiyanlar ile olan ilişkileri, biri ‘toplumsal olana’ diğeri ‘ilâhî/aşkın bilgiye’ dayalı olmak üzere iki esasa bağlı olarak şekillenmiştir. Toplumsal ilişkiler bağlamında adalet ve serbest düşünce temelli uygulamalar sergilenirken, aşkın bilgiye dayalı olana yönelik uygulamalarda özün kaybedilmemesi ve hassasiyetlerin korunması için hiçbir fikrî mücadeleden kaçınılmamış ve bu faaliyeti büyük ölçüde kelâmcılar üstlenmiştir. Bu nedenle Hristiyanlık, kelâmî bir konu olarak incelenmiş, ilâhî zât ve sıfat alanında karşılıklı tartışmalara girilmiştir. Sözgelimi Varrâk’ın, Ressî’nin ve diğer kelâmcıların teslis öğretisini ele alırken tıpkı Ebû Kurra, Ammâr ve Ebû Râita tarafından kullanılan *cevher*, *uknûm eşya/şeyler*, *esmâ-i zâtiye*, *esmâ-i uknûmiyye*, *esmâ-i hâdis* terimlerini birebir zikretmeleri, Hristiyanî analogileri konu etmeleri dönemin kelâmcılarının Hristiyan teolojisini iyi tanımış ve yazılan eserlerden haberdar olduklarını gösteren bir durum olduğu kadar Hristiyan yazarlar ile yapısal/şekilsel benzerliğin nedenini de açığa çıkarmaktadır. Ayrıca Hristiyanların Hz. İsa’nın “Allah’ın kelimesi” olduğunu belirten ifadeleri onu ilahlaştırmanın bir gerekçesi olarak kullanmaları, teslisi temellendirirken uknûmları zâttan ayrı bir tür sıfat olarak göstermeye meyletmeleri, kelâmcıları zât ve sıfat konusunda daha da hassas bir tavır benimsemeye sevk etmiştir.

Kelâmcıların temel hedefi Allah ile yarattığı varlık arasındaki ayrılığı belirlemek, ilâhî zât ve sıfatların aşkınlığını ispatlamaktır. Tevhîd, dinin özüdür. Teslîs ise üç Tanrı inancına eşdeğerdır ve tevhîde aykırıdır. Tevhid, ilâhî zâtı birlemek kadar, onun noksanlıklardan tenzîhini de gerektirmektedir. Tenzih, isimleri ve sıfatları, eserlerin ve yaratılmışların imkân dâhilinde olan durumlarından soyutlayarak hepsinden üstün tutmak ve Allah’ın zâtına layık olmayan bir mânâyı O’na nispet etmemektir. Bu nedenle kelâmcılara göre, nassla sübûtu kesin olmaması bir yana, Baba-Oğul gibi nitelendirmeler, mecâz kastı olsa bile Tanrı için uygun değildir. Ayrıca ancak haklı bir gerekçeye dayandığı durumda anlamı gizli olan/hafî, açık olana/zâhire, yine mecâz, hakikate tercih edilebilir. Dolayısıyla tevhîdin açık ve

seçik kabul edilen bir esas olmasına nispetle, tevhîdle çelişen hiç bir ifade kabul edilemez.

Kelâmcılara göre Allah'ın mahiyetini insan aklı kavrayamaz. Hatta Allah'ın zâtının sırrından bahsetmek, şirk kabul edilmiştir. Bir şeyin zâtının tecellî etmesi, ancak onun hakikatinin ortaya çıkması ile mümkün olabilir ve kadîm varlık için bu mümkün değildir. Hristiyanlara göre ise bu hakikat Tanrı'nın Mesîh'te bedenleşmesi ile ortaya çıkmıştır. Bu inançlarıyla Hristiyanlar, Eski Ahit peygamberlerine inandıklarını söyleseler de onların tebliğ ettiği esaslara uymamaktadırlar. Çünkü onların tebliğ ettiği esasların başında tevhîd yani Tanrı'nın katıksız birliği vardır. Peygamberlerin hiçbirisi teslîs ve enkarnasyonu öğretip tebliğde bulunmamıştır. Bu bağlamda Hristiyan Tanrı inancı, Hz. İsa'nın öğretisinin aksine, Grek filozoflarının görüşlerine göre şekillendirilmiştir.

Hristiyanların tevhîd-teslîs çelişmezliğini, insanî özellikler taşıyan Mesih'in tanrılığını iddia etmeleri, onların akıldan uzaklaşmalarına neden olmuş, Hristiyanlığı tevil, sır ve gizeme dayalı bir inanca dönüştürmüştür. Merkeze Hz. İsa'nın şahsı alınarak onun insanî yönleri tevil ile örtülmeye çalışılmıştır.

Kelâmcılara göre Hristiyanlık inancının doğrudan Kutsal Kitab'a dayalı olduğunu söylemek oldukça zor gözükmektedir. Çünkü sübûtu kat'î olmayan Kutsal Kitab'tan, teslîs kadar tevhide, Hz. İsa'nın tanrılığı kadar, peygamberliği ve insanlığına da delil getirilebilir. Bu durum neticesinde Hristiyanlık, Kutsal Kitab'a göre değil, adeta Kutsal Kitap, Hristiyan ekollere göre şekillenmiştir.

Kelâmî faaliyetlerde, farklı kültür sahibi gruplarla bir arada yaşamak, kimliğin muhafazası ile birlikte diğer kültürlerden de istifadeyi gerektirmiştir. İlâhî zât ve sıfatla ilgili aklın sınırları da kullanılarak semavî bir dinde olması gereken araştırılmış, Hristiyanlığın hak bir din iken daha sonra tahrife uğradığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Çünkü gerek teologlar gerekse kelâmcılar, Hristiyanlığın, tarihin belirli bir döneminde vahye dayalı olarak oluştuğu konusunda hemfikirdir. Ancak kelâmcılar, zamanla din alanında, dinin özü ile çelişen yabancı yorumların kutsala büründürülerek takdim edildiğini belirtmişlerdir. Hatta Kutsal Kitap'ın aslında yer aldığı kabul edilse bile 'Baba', 'Oğul' gibi lafızların, kendi tarihsel bağlamından koparılarak, tevhide aykırı düşecek şekilde yorumlandığını tespit etmişlerdir. Ayrıca

bu faaliyet, beşerîyi bir tür mutlaklaştırmak olmuştur ki bu, insan-tabiat ve yaratıcısı arasındaki yabancılaşmaya neden olmuştur.

Kelâmcıların teolojik düşünceleri, Allah'ın dış dünyada varlığının kabul edilmesi ile birlikte, onun yaratılan her şeyden tamamen farklı olduğu anlayışı üzerine kurulmuştur. Allah'ın benzersizliği, O'nun zâtı ve varlığı açısından aslî sıfatıdır. Hâlbuki dönemin teologları, genel olarak Tanrı ve yaratılmış dünyanın farklılığını vurgularken, bir benzerlik yönünü de açıkça kabul etmişlerdir. Bu kabulün arkasındaki sebep ise, ulûhiyet ile İsa'nın insan tabiatını uzlaştırma çabasıdır.

Kelâmcılar tarafından inanç/teoriye önem verilmesi ile birlikte, onu tespit edebilme amacı ile amel/pratiğe de gereken değer verilmiştir. Gerek Hristiyanların uknûm değerlendirmeleri, gerekse haça tapma konusunda karşılıklı söylemlerde, bu durum kendini daha iyi göstermektedir. Amele önem verilmesi, onun ilâhî değerlerin belirli bir zaman ile mekânda şekillenmesini göstermesinden ve sosyal hayatta somutlaşmış biçimlerini ifade etmesindendir. Bu bağlamda kelâmcılar, Hristiyan söylemi tanımlar ve değerlendirirken, sadece lafza, sözsel ifadelerle bakmamış, onların ritüellerine, günlük hayattaki uygulamalarına, toplum içindeki yaşantılarına göre bütünsel olarak değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bu durum aynı zamanda teslîs üçlemesine Meryem'i de dâhil eden Kur'ânî metot olarak da karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla ilk dönem kelâm eserlerinde epistemik bilgiler ve varsayımlar kadar, politik inançlar, ahlakî normlar, ontolojik varsayımlar, olgulara dayalı gözlemler ve hükümlere de yer verilmiştir.

Kelâmın anlama ve yorumlamaya ilişkin metotları konusundaki başarısı, oluşan kelâm geleneği ile kendini açıkça göstermiştir. Nitekim insanların konuştuğu 'antropomorfist bir dil' yapısı ile metaforları inceleyen kelâmcılar, dili anlamaya yönelik metotlar üretme çabasına girmiştir. Beşerî dil vasıtasıyla taşınan vahyin lafzın formlarına bürünmesinin, kelâmcıları böyle bir faaliyete mecbur bırakan ilk etken olmasının yanı sıra, Hristiyanlığın metaforlara gerçek anlam yükleme çabalarının bu faaliyetlere güç kazandırdığı söylenebilir.

İlk dönem Kelâmcılarının önünde değişmemiş, korunmuş bir vahyin oluşu, onlar için her zaman elverişli bir durumdur. Zira her toplumun, kendi şartları içinde bir epistemoloji oluşturduğu söylenebilir. Ancak kelâmın ilâhî zât ve sıfat konuları

ile Hristiyanlığa ve diğer inançlara karşı söylemi alanında oluşturduğu epistemoloji, korunmuş, değişmemiş bir vahyi merkeze aldığı için özünden uzaklaşmamıştır. Bununla birlikte vahyin yorumunda ve buna dayalı olarak oluşturulan dinî bilgide yaşantı olarak tezahür eden İslâm, dayandığı kaynak itibarıyla ilâhî bir alana ait olsa da, Hristiyanlık gibi diğer inançlar ile aynı toplumu paylaşma, aynı dili kullanma ve karşılıklı eleştirilere cevap verme gibi nedenlerden ötürü, iki düşünce sisteminde bir takım benzerlikler söz konusu olmuştur. Ayrıca Kelâmın, Kur'ân ve sünneti merkeze aldıktan sonra, toplum üzerinde etkin düşünce sistemlerinden de faydalanmakta beis görmemesi benzerliklerin olmasını doğal kılmıştır. Dolayısıyla ilk dönem kelâmının kendi dönemine özgü olarak ortaya koyduğu hususlar ve kurduğu düşünce sistemi, bir yönüyle o dönemin şartlarını yansıtmakta, Hristiyan teologların epistemolojik sistemleri ile benzer argümanları kuşatmakta, diğer yönüyle ise farklı neticelerin elde edildiği ayrı özsel değerlere sahip bir statüye sahip olma özelliğini taşımaktadır. Bu nedenle bazı günümüz araştırmacılarının benzerliklerden yola çıkarak “İslâm, Hristiyanlığın etkisiyle oluşmuş sahte bir dindir” gibi bir takım iddiaları asılsızdır. Nitekim Kelâmın şekillenmesi, Hristiyan teolojisini taklit ve kopya ile değil, daha çok Hristiyanlık ve diğer inançlara karşı bir ‘aksu’l-amel’ bağlamındadır.

Hristiyan teolojisi hakkında geniş bilgiye sahip kelâmcılar, teologların Kur'ân'a başvurdukları gibi, kendi tutumlarını doğrulamak maksadıyla Kitab-ı Mukaddes'ten nakillerde bulunmaktan çekinmemişlerdir. Ayrıca karşılıklı tartışmalarda sadece karşı tarafı ilzam hedeflenmemiş, kendi dindaşlarını diğer inanç argümanlarına karşı bilinçlendirmek amacı güdülmüştür. Bu durum bazen karşı açıklamaları dikkate almamayı ve yanlış anlaşılımları da beraberinde getirmiştir. Ayrıca kelâmın polemik nitelikli ifadelerinde keskin bir dil kullanmış olması, onun üstlendiği ‘hassasiyetleri koruma’ görevinden ötürüdür ve bu durum aynı toplumu paylaşmaya engel olmamıştır.

Kelâmcılar sadece zamanının Hristiyan teolojisine âşina olmakla kalmamış, daha yüksek kültür ve bilgi düzeyine ulaşmayı başarmışlardır. Bu durum bir taraftan kelâmın geleneksel öğretisinin köklerini hazırlarken, diğer taraftan İslâm düşüncesinde diğer ilmî alanların ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Başka bir ifade ile kelâm, bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi kuru bir polemikçi değil, problem çözücü ve sosyal bir karaktere sahip olmayı başarmıştır.

KAYNAKÇA

- ABRAHAMOV, Binyamin., **al-Kâsim b. İbrâhîm on the Proof of God's Existence: Kitâb ed-Delîl el-Kebîr**, E. J. Brill, Leiden 1990.
- AĞIRAKÇA, Ahmet, "Gassânîler", **DİA.**, c. XIII, İstanbul 1996.
- AĞIRMAN, Mustafa, "Hâris b. Kâ'b", **DİA.**, c. XVI. İstanbul 1997.
- AHMED B. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, **Müsned**, Mektebetü'l-İslami, Beyrut 1985.
- AKKAD, Abbas Mahmûd b. İbrâhim, **Allah**, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1995.
- ALBAYRAK, Kadir **Keldaniler ve Nesturiler**, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- ALBAYRAK, Mevlüt, **Tanrı ve Süreç**, Tuğra Matbaası, Isparta 2000.
- ALGÜL, Hüseyin, "Himyeriler", **DİA.**, c. XVIII, İstanbul 1998.
- ALLIX, Pierre, **The Judgement of the Ancient Jewish Church Against the Unitarians in the Controversy Upon the Holy Trinity and the Divinity of Our Blessed Saviour**, Clarendon Press, New York 1821.
- ALTINTAŞ, Ramazan, "Ebû Hanîfe'nin Akıl-Vahiy Anlayışı", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 2/1; 2004.
- _____ **İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl**, Pınar Yay., İstanbul 2003.
- ALTIZER, Thomas J. J., **The Genesis of God: A Theological Genealogy**, John Knox Press, Westminster 1993.
- AMMARA, Muhammed **Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu**, (çev. Vahdettin İnce), Ekin Yay., Ankara 1996.
- AQUINAS, Thomas, **Summa Theologica**, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Sheed & Ward, London 1981.
- ARISTOTELES, **Metafizik**, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- _____ **Organon V: Topikler**, (çev. Hamdi Ragıp Atademir) Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1952.
- ARMSTRONG, Karen, **Tanrı'nın Tarihi**, (çev. O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu), Ayraç Yay., Ankara 1999.

ASKALÂNÎ, İbn Hacer Ebû'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed, **Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Kahire 1978.

_____, **el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe**, Dâru'l-Ceyl Beyrut 1992.

ASLAN, Abdülgaflar **Kur'an'da Vahiy**, Ankara Okulu, Ankara 2000.

ATTRIDGE, Harold W. and HATA, Göhei, **Eusebius, Christianity, and Judaism**, Wayne State University Press 1992.

AYDIN, Fuat Ali b. **Rabbân et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasârâ**, (MÜ. SBE., Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1994.

_____, "Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra ve İslam Anlayışı", **I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**, Şanlıurfa 2006.

AYDIN, Mahmut, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci", **İslâmiyât Dergisi**, cilt 3, sayı 4, Ankara 2000.

_____, **İsa Tanrı mı? İnsan mı? Dinler Arası Diyalog Bağlamında İsa-Mesîh'in Konumu Sorunu**, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

AYDIN, Mehmet, "Hıristiyanlık", **DİA**, c. XVII, İstanbul 1998.

_____, **Din fenomeni**, Din Bilimleri Yay., Konya 1993.

_____, **Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili**, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1991.

_____, **Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık**, TDV Yay., Ankara 1995.

_____, **Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları**, TDV Yay., Ankara 1998.

AYDIN, Mehmet, **Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, Ankara 1991.

BÂBERTÎ, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed, **Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa**, thk., Arif Aytekin, Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslamiyye, Kuveyt 1989.

BAĞDÂDÎ, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir Abdülkahir, **el-Fark Beyne'l-Firâk ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye minhum**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru't-Türass, Kahire 1998.

BAILEY, Betty Jane and BAILEY, J Martin, **Who Are the Christians in the Middle East?**, B. Eerdmans Publishing, Michigan Cambridge U.K. 2003, s. 80 vd..

BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, **el-İnsâf fima Yecibu İ'tikâduh ve Lâ Yecuzü'l-Cehlu bihi**, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1986.

_____, **et-Temhîd fî'r-Redd ale'l-Mülhideti'l-Muattıla**, thk. Mahmud Muhammed Hudayri, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1947.

_____, **Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil**, thk. Ahmed Haydar, Müessesetü Kütübi's-Sikâfiyye, Beyrut 1987.

BARTHOLD, W., **İslam Medeniyeti Tarihi** (Orj. adı: Kultura Musulmanstva), (izah, düzeltme ve ilave Mehmed Fuad Köprülü), Diyanet Yay., Ankara 1977.

BASRÎ, Ammâr, **Kitabu'l-Burhân**, thk. Michel Hayek, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986.

_____, **Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Ecvibe**, thk. Michel Hayek, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986.

BAYRAKDAR, Mehmet, **Bir Hristiyan Dogması Teslis**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2007.

BEHİY, Muhammed, **İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü**, (çev., Sabri Hizmetli), Fecr Yay., Ankara 1992.

BELÂZÛRÎ, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir, **el-Buldân ve Fütuhuhâ ve Ahkâmuhâ**, thk. Süheyl Zekkar, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.

BETTENSON, Henry **Documents of The Christian Church**, Oxford University, Oxford 1992.

BEYÂZÎZÂDE, Kemaluddin Ahmed, **el-Usûlu'l-Munîfe li'l-İmam Ebî Hanife**, thk. İlyas Çelebi, İFAV Yay., İstanbul 1996.

_____, **İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm**, İstanbul 1949.

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, **ed-Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifeti Ahvâli Sâhibi's-Şerîa**, Harrace Ehâdîsehâ ve Allaka aleyh Abdulmu'ti Kal'aci, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1985.

_____, **Sünenü'l-Kübra**, Dâru'l-Bâz, Mekke 1994.

BOEHME, Jacop, **The Incarnation of Jesus Christ**, Translated from the German by John Rolleston Earle, M.A., Kessinger Publishing 1997.

BOLAND, Vivian, **Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis**, Brill 1996.

BOLAY, Süleyman Hayri, **Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, MEB Yay., Ankara 1993.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, **Sahîhü'l-Buhârî**, el-Matbaatü'l-Hayriyye, Kahire 1887.

BURMAN, Thomas E., “-Tathlîth al-Wahdânîyah- and the Twelf-Century Andalusian-Christian Approach to Islam”, in the book: **Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays** by John Victor Tolan, Routledge, New York 2000.

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, (çev., B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli), İstanbul 2000.

CÂHİZ, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinanî el-Leysî, **el-Muhtâr fi'r-Redd ale'n-Nasârâ**, thk. Muhammed Abdullah Şerkâvî, Dâru'l-Cil, Beyrut 1991.

_____, **el-Buhalâ**, (thk. Muhammed Taha Hacirî), 6. bs. Kahire : Dâru'l-Meârif, ts..

CEVAD, Ali, **Târihu'l-Arab Kable'l-İslam**, Bağdat 1956.

CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul 2000.

CHARTON, William, “Aristotle on Identity”, in the book: **Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics**, Editors: Theodore Scaltsas, David Charles, Mary Louise Gill, Oxford University Press, New York 2001.

CLÉMENT, Oliver, **Hristiyan İlâhiyatı**, (çev. Mehmet Aydın), Arı Matbaası, Konya 1983.

COLLIN, P. H., KASIS, N., ANGEL, T., **Harrap's English Dictionary**, Dâru'l-Arab, Kahire 1999.

CORBIN, Henry, **İslâm Felsefesi Tarihi**, (çev. Hüseyin Hatemî), İletişim Yay., II. Baskı, İstanbul 1994.

CUVEYNÎ, Ebû'l-Meâli İmamü'l-Harameyn Rüknuddîn Abdulmelik, **Kitabu'l-İrşâd**; thk. Esad Temim, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrut 1994.

CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyîd eş-Şerîf, **Kitâbu't-Ta'rîfât**, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1405.

ÇELEBÎ, İlyas, "Akidenin Kelamlaşması ve Kelamın Akideleşmesi Süreci Üzerine", **Kelam Araştırmaları Dergisi** 2:1, 2004.

ÇELİK, Mehmet, **Süryani Tarihi**, Ayraç Yay., Ankara 1996.

DE BOER, T.J., **İslam'da Felsefe Tarihi**, (çev. Yaşar Kutluay), Ankara 1960.

DE MUNNYNCK, M. P., Transcribed by Douglas J. Potter, "Substance", **The Catholic Encyclopedia**, Volume XIV, New York 2003.

DEMİR, Hilmi, **Delil ve İstidlâl'in Mantıkî Yapısı - İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği**, AÜ. SBE. Doktora Tezi, Ankara 2001.

DEMİRKENT, Işın, "Herakleios", **DİA.**, c. XVII, İstanbul 1998.

DOĞRUYOL, Hasan, "Buhtîşû", **DİA.**, c. VI, İstanbul 1992.

DÜZGÜN, Şaban Ali, **Allah, Tabiat ve Tarih**, Lotus Yay., Ankara 2005.

_____, **Din, Birey ve Toplum**, Akçağ Yay., Ankara 1997.

_____, **Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah- Âlem İlişkisi**, Akçağ Yay., Ankara 1998.

DVORNIK, Francis, **Konsiller Tarihi; İznik'tan II. Vatikan'a**, (çev., Mehmet Aydın), Ankara 1990.

EBÛ HANÎFE, Nûman b. Sâbit, **el-Fıkhu'l-Ekber**, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981.

EBÛ RÂÎTA, el-Ya'kûbî et-Tikrîfî, **es-Sâlusul-Mukaddes**, thk. Selim Dakkâş el-Yesûî, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1996.

EBÛ YUSUF, Yakub b. İbrahim b. Habib el-Ensârî el-Kufî, **Kitabu'l-Harac**, Dâru'lmarife Beyrut 1979.

EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, **İslâm'da İtikâdî-Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi**, (çev. Sıbğatullah Kaya), Şûrâ Yay., İstanbul 1998.

EBÛ ZEHRE, Muhammed b. Ahmed, **Ebû Hanife: Hayâtuhû ve Asruhû** Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1976.

EBÛ'L-BEKÂ, Muhibuddîn Abdullah b. Huseyn b. Abdullah Ukberî, **Mesâilu'l-Hilâfiyye fi'n-Nahv**, thk. Muhammed Hayr Hulvani, Dâru's-Şarki'l-Arabî, Beyrut 1912.

EBÛ'L-FİDA, İmadüddin İsmail b. Ömer, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, thk. Muhammed İbrahim Bennâ, Muhammed Ahmed Aşûr, Abdulaziz Ganîm, Kahraman Yay., İstanbul 1984.

EBÛ'L-HASAN Ali b. Hüseyin b. Ali, **et-Tenbîh ve'l-İşrâf**, Dâr ve Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut 1981.

ELIAS, Anton and ELIAS, Edward; **Modern Dictionary** English-Arabic and Arabic-English, Modern Publishing House and Co., Keniset el-Rum el-Kathulik Kahire 1979.

EMILIO, Platti, “Yahya B. Adi and His Refutation of Al-Warraq’s Treatise on The Trinity in Relation to His Other Works”, in the **Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period**, Brill Academic Publishers, Netherland USA 1970.

EMİN, Ahmed, **Duha'l-İslâm**, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1933.

EMİROĞLU, İbrahim, **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, İstanbul 1999.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, **Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa (Risaletu Ehli's-Sağr)**, Tahkik: Muhammed Seyyid el-Celyend, Külliyyetu Dâri'l-Ulûm, Kahire 1987.

_____, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn**, thk. Hellmut Ritter Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts..

_____, **el-Luma fi'r-Red ala Ehli'z-Zey' ve'l-Bida'**, thk. Abdülaziz İzzeddin Seyrevan, Dâru Lübnan li't-Tıbâa, Beyrut 1987.

FAHRÎ, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, (çev: Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul 1992.

FAHURÎ, Hanna - CER, Halil, **Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye**, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1982.

FAYDA, Mustafa, “Bahira”, **DİA.**, c. IV, İstanbul 1991.

_____, **Allah’ın Kılıcı Halid Bin Velid**, Çağ Yay., İstanbul 1990.

_____, **İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı**, AÜİF., Ankara 1982.

FAZLURRAHMAN, **Ana konularıyla Kur'an**, (çev., Alparslan Açıkgenç), Ankara 1998.

FERGUSON, Everett **Backgrounds of Early Christianity**, Wm. B. Berdmans Publishing Co, Michigan 2003.

FEUERBACH, Ludwig Andreas, **Hristiyanlığın Özü**, (çev. Devrim Bulut), Hilmi Usta Matbaası, Ankara 2004.

FİRUZÂBÂDÎ, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed, **el-Ukyanûsu'l-Basît fi Tercümeti Kâmusi'l-Muhît**, (çev. Asım Efendi), Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1304.

FORTESCUE, Adrian, **The Orthodox Eastern Church**, Gorgias Pres New Jersey 2001.

FOX, Patricia A., **God As Communion**, Liturgical Pres, Minnesota (USA) 2001.

GALEN, Majno G., **The Healing Hand Man and Wound in the Ancient World**, Third printing, Harvard University Press, Harvard 1982.

GAZÂLÎ, Ebû Hamid Huccetüislam Muhammed b. Muhammed, **el-İktisâd fi'l-İ'tikad**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

_____, **Mi'yâru'l-İlm fi'l-Mantık**, Beyrut 1990.

_____, **el-Mustasfâ/İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi**, (çev., Yunus Apaydın), Kayseri 1994.

GIBSON, Margaret Dunlop, **An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles: From an Eighth or Ninth Century**, Ms. in the Convent of St. Catharine on Mount Sinai with a Treatise on the Triune Nature of God “*Fî Sâlis Allahu 'l-Vâhid*”, Gorgias Press LLC, New York 2003.

GODBEY, J. C., “Unitarian Universalist Association”, **The Encyklopedia of Religion**, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987.

GOLDZİHER, Ignaz, “Ehl-i Kitab'a Karşı İslam Polemiği”, (çev., Cihat Tunç), **AÜİFD.**, IV/1980.

GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 2003.

GÖLCÜK, Şerafettin – TOPRAK, Süleyman, **Kelam**, Tekin Yay. Konya 2001.

GRIFFITH, H. Sidney, “Christian Self Definition in The World of Islam”, **Studies into the Christian Arabic Heritage**, Editor Teule H.G.B., Ebied R.Y, Uitgeverish Peeters, Belgium 2004.

_____, “Faith and Reason in Christian Kalam: Theodore Abu Qurrah on Discerning The True Religion”, **Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period**, Brill Academic Publishers, Netherland USA 1970.

_____, “Melkites Jacobites and The Chiristological Controversies In Arabic In Third/Ninth-Century Syria”, In the Book: **Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years**, Edited by David Thomas, Brill Academic Publishers, Published 2001.

_____, **The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam**, Princeton University Press 2008.

GRILLMEIER, Aloys, **Christ in Christian Tradition From The Apostolic Age to Chalcedon (451)**, Eng. Translated by js Bowden, Sheed and Ward, New York 1965.

GUILLAUME, A., “Theodore Abu Qurra As Apologist”, in the **History of Christian-Muslim Relations**, Ed. Hugh Goddard, Edinburgh University Press Published 2000.

GUNTON, Colin E., HOLMES, Stephen R., RAE, Murray A., **The Practice of Theology**, SCM-Canterbury Press, Great Britain 2001.

GURÂBÎ, Ali Mustafa, **Târihu'l-Firaki'l-İslâmiyye ve Neş'etü İlmi'l-Kelâm İnde'l-Müslimîn**, Mısır 1956.

GÜLER, İlhami, **Sabit Din Dinamik Şeriat**, AOY., Ankara 1999.

GÜNDÜZ, Şinasi, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yay., Ankara 1998.

_____, **Pavlus; Hristiyanlığın Mimarı**, AOY., Ankara 2004.

HAMİDULLAH, Muhammed, **İslâm Peygamberi**, (çev. Salih Tuğ), İrfan Yayıncılık, İstanbul 1993.

HANSON, Craig L., “Manuel I Comnesus and -The God of Muhammad-”, A Study in Byzantine Ecclesiastical Politics, in the book: **Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays** by John Victor Tolan, Routledge, New York 2000.

HARPÛTÎ Abdüllatîf, **Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi ehli'l-İslâm**, (çev. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman), Diyanet Yay., Elazığ 2000.

HÂŞİMÎ, Abdullah b. İsmail, **Risâletu'l-Hâşimî ilâ Abdi'l-Mesih b. İshak el-Kindî Yed'uhû ile'l-İslâm**, thk. William Muir, et-Tekvin, Dımaşk 2005.

HAYEK, Michel, **Apologie et Controverses/Kitâbü'l-Burhân** and **el-Mesâil ve'l-Ecvibe li-Ammar Basrî**, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986.

HAYYÂT, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed, **el-İntisâr ve'r-Red ala İbni'r-Ravendi el-Mülhid/Kitabü'l-İntisâr**, thk. Albert Nasri Nader, el-Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut 1957.

HICK, John, MELTZER, Edmund S., **Three Faiths-One God: A Jewish, Christian, Muslim Encounter**, State University, Sunny Press, New York 1988.

HİZMETLİ, Sabri, **Yeni İlm-i Kelâm/İsmail Hakkı İzmirli**, Umran Yayınları, Ankara 1981.

HUME, David, **Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays of the Immortality of the Soul and of Suicide**, edited with an introduction by Richard H. Popkin Indianapolis, Hackett Publishing Company 1988.

İŞİK, Kemal **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.

IVRY, Alfred F., **al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qub Ibn Ishaq Al-Kindi's Treatise "On First Philosophy"**, Sunny Press, New York 1978.

İZUTSU, Toshihiko, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, (çev. Süleyman Ateş) AÜİF., Ankara 1975.

İBN CEMÂA, Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. İbrâhim, **İdâhu'd-Delîl fî Kati' Huceci Ehli't-Ta'tîl**, thk. Vehbi Süleyman Gavci Elbânî, Dâru's-Selâm 1990.

İBN CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, **el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk**, Dâru Sâdır, Beyrut 1358.

İBN CİNNÎ, Ebû'l-Feth Osman el-Mevsılî, **el-Hasâis**, thk. Muhammed Ali Neccar, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut ts..

İBN CÜLCÜL, Ebû Davud Süleyman b. Hâssan el-Endelûsî, **Tabakatü'l-Etîbbâ ve'l-Hukemâ**, thk. Fuad Seyyid, Institut Français de Damas, Kahire 1955.

İBN EBÎ USEYBÎA, Ebû'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım, **Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etîbbâ'**, thk. Nizar Rıza, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

İBN EBÛ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, **el-Kitabü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Asâr**, thk. Kemal Yusuf Hut, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1479.

İBN EBÛ'L-İZ, **Şerhu'l-Akideti't-Tahâviyye** Ebû'l-Hasan Sadreddin Ali b. Ali Dimaşki, thk., Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, Şuayb Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

İBN FUREK, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî, **Mücerred Makâlati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, thk. Daniel Gimaret, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1987.

İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed, **Mukaddime**, Dâru'n-Nahda, Kahire ty..

İBN HAZM, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire ts..

İBN HİŞÂM, **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, thk., Mustafa es-Saka, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız eş-Şelebî, Dâru İbn Kesîr, ts..

İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed, **Ahkâmu Ehli'z-Zimme**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983.

_____, **Hidayetü'l-Hayârâ fi Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ**, thk. Ahmed Hicazi Sakka Nasr, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medine 1986.

_____, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, **Hidâyetü'l-Hayârâ fi Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasâra**, thk. Ahmed Hicazi Sakka, el-Mektebetü'l-Kayyime, Kahire 1986.

İBN KESÎR, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut 1978.

_____, **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, thk. Mustafa Abdulvahid. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1976.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, **Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân**, thk. Ahmed es-Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981.

İBN MANZÛR, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, **Lisânu'l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrut ts..

_____, **Muhtasaru Târihi Dımışk li-İbn Asâkir**, thk. Ahmed Râtib Hammuş, Muhammed Nâcî el-Amr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997.

İBN MURTAZÂ, Ahmed b. Yahya, **İnkâzul-Beşer mine'l-Cebr ve'l-Kader**, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde, I-II, thk. Muhammed Ammâra, Dârul-Hilal, Kahire 1971.

İBN NEDİM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, **el-Fihrist**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1978.

İBN RÜŞD, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, **Tefsîru Mabaddetabîa**, thk. Maurice Bouyges, S.J., Beyrut 1983.

İBN SÎNA, Ebû Ali Avicenna Hüseyin el-Belhî, **en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyat**, thk. Abdurrahman Umeyre, Dârü'l-Cil, Beyrut 1992.

_____, **eş-Şifâ-el-İlâhiyyât**, thk. Muhammed Yusuf Musa - Süleyman Dünya - Said Zaid, Kahire 1960.

İBN TEYMÎYE, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, **Minhâcu's-Sünne**, thk Muhammed Reşad Salim, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire 1989.

_____, **el-Cevabü's-Sahîh li-Men Beddele Dîne'l-Mesîh**, thk., Hamdân b. Muhammed Hamdân, Ali b. Hasan b. Nasır, Abdülaziz b. İbrahim b. el-Askerî, Dâru'l-Asime, Riyad 1994.

İBNU'L-İMÂD, Ebû'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed, **Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts..

İCÎ, Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffar, **el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, Beyrut, ts..

İRFAN, Abdülhamîd, **İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları**, (çev. Saim Yeprem), İstanbul 1994.

_____, **İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları**, (çev. Saim Yeprem), İstanbul 1994.

İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb, **Müfredatu Elfazi'l-Kur'ân**, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1992.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı **Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme**, Daru'l-Hilafeti'l-Âliye, İstanbul 1946.

_____, **İslâm'da Felsefe Akımları**, haz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi, İstanbul 1995.

JEFFERY, Arthur, "Ghevond's Text of the Correspondence Between Umar II and Leo III", **The Early Christian-Muslim Dialogue**; A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 AD) Translation with Commentary, ed. by., N. A. Newman, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Hatfielde, Pennsylvania 1993.

JOHN OF DAMASCUS, **On Heresies**, Tr. F.H. Chase, The Fathers of the Church, Catholic University 1958

http://www.balamand.edu.lb/theology/JoWrit_trinity.htm.

_____, **Writings**, (Eng. çev. Frederic H. Chase), New York 1958.

JURGENS, W. A., **The Faith of the Early Fathers: A Source-Book of Theological and Historical Passages**, Liturgical Press 1979.

KAÇAR, Turhan, "Erken Bizans Döneminde Doğu: Süryani Monofizitliğinin Doğuşu", **I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**, Harran Üniversitesi, Şanlıurfa 2006.

KÂDÎ ABDULCEBBAR, Ebu'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî, ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf, Kahire 1963.

_____, **el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn**, thk. Muhammed Ammârâ, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid içinde), Kahire 1971.

_____, **el-Usûlu'l-Hamse**, thk. Faysal Bedîr Avn, Lecnetu't-Te'lîf ve't-Ta'rîb ve'n-Neşr, Kuveyt 1988.

_____, **Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve**, thk. Abdülkerim Osman, Dâru'l-Arab, Beyrut 1966.

KAEGI, Walter Emil, **Heraclius, Emperor of Byzantium**, Cambridge University Press 2003.

KAPAR, M. Ali, "Ehabiş", **DİA.**, c. X, İstanbul 1994.

_____, "Lahmîler", **DİA.**, c. XXVII, Ankara 2003.

KARADAŞ, Cafer, "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", **Marife** (Mu'tezile Özel Sayısı), Konya 2003.

_____, **Bakillâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru**, Arasta Yay., Bursa 2003.

KÂRÎ, Ali Ebû'l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultan Muhammed, **Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-Ekber**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.

KARLIĞA, H. Bekir, “Cisim”, **DİA**, c. VIII, İstanbul 1993.

KEFEVÎ, Eyyub b. Musa el-Hüseyni Ebû'l-Beka **Külliyyâtü Ebî'l-Bekâ**, thk. Muhammed Mısırî, Adnan Derviş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

KEHHALE, Ömer b. Rıza b. Muhammed Râgıb, **Mu'cemu'l-Müellifin**, Dâru İhyâu Turasu'l-Arabî, Beyrut ts.

KEKLİK, Nihat, **İslam Mantık Tarihi**, İstanbul 1969.

KELLY, J.N.D., **Early Christian Doctrines**, Harper Collins Publishers, New York 1978.

KENNEY, C. Garrett, **John I as Prooftext Trinitarian or Unitarian**, University Press of America Oxford, New York 1999.

KİNDÎ, Abdulmesîh b. İshâk, **Risâletü'l-Kindî ile'l-Hâşimî yeruddü bihâ ale'l-Hâşimî ve Yed'uhû ile'n-Nasrâniyye**, thk. William Muir, et-Tekvin, Dımaşk 2005.

KİNDÎ, AbdulMesîh b. İshâk, **Risâletü'l-Kindî ile'l-Hâşimî yeruddü bihâ ale'l-Hâşimî ve Yed'uhû ile'n-Nasrâniyye**, thk. William Muir, et-Tekvin, Dımaşk 2005.

KİRANEVÎ, Habib Ahmed, **Ebû Hanife ve Ashabuhû**, thk Ali Tehânevî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1989.

KOÇAR, Musa, “Mâturîdî'nin Hıristiyanların Tanrı Anlayışına Yönelttiği Eleştiriler”, **SDÜİFD.**, XVIII, 2007/1

_____, “Mâturîdî'nin Kur'ân'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklendiği Anlamlar”, **SDÜİFD.**, XVI-2006/1.

_____, **Mâturîdî'de Allah-Âlem İlişkisi**, Ötüken Nesriyat, İstanbul 2004.

KUMEYR, Y., **İslâm Felsefesinin Kaynakları**, (çev. Fahreddin Olguner), Dergah Yay., İstanbul 1976.

KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, **el-İ'lam bimâ fî Dîni'n-Nasârâ mine'l-Fesâd ve'l-Evhâm ve İzhârî Mehâsini Dîni'l-İslâm**, thk. Ahmed Hicazi Sakka, Dâru't-Türasi'l-Arabî, Kahire 1980.

_____, **Tefsîru'l-Kurtûbî**, thk, Ahmed Abdü'l-Alîm el-Berdûnî, Kahire 1372.

KUTLUAY, Yaşar, **İslâm ve Yahudi Mezhepleri**, Anka Yay. İstanbul 2001.

LAMOREAUX, John C., “Early Eastern Christian Responses to Islam”, in the book: **Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays** by John Victor Tolan, Routledge, New York 2000.

LASKER, Daniel J., “Saadya Gaon on Christianity and Islam”, in the **The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity**, Edited by Daniel Frank, Brill Academic Publishers, Netherland USA 1995.

LIVINGSTONE, Elizabeth A., **Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford**, Peeters Publishers 1993.

LORY, Pierre, **Kaşani’ye Göre Kur’an’ın Tasavvufi Tefsiri**, (çev. Sadık Kılıç), İstanbul 2001.

LOUTH, Andrew, “St John Damascene: Tradition and Originality” in **Byzantine Theology**, Oxford University Press England 2002.

MA’LUF, Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui, **el-Müncid** fi'l-Luga ve'l-Edeb ve'l-Ulûm Matbaatu'l-Katulukiyye, Beyrut 1982.

MAAS, A.J., Jr., **The Catholic Encyclopedia**, Transcribed by Richard R. Pettys, Volume VIII Copyright: 1910 by Robert Appleton Company Online Edition Copyright: 2003 by K. Knight Nihil Obstat, October 1, 1910; New York <http://www.newadvent.org/cathen/08617a.htm>: Updated 6 October 2005.

MACİT, Nadim, **Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu**, İhtar Yay., Erzurum 1995.

_____, **Kur’an’ın İnsan-Biçimci Dili**, Beyan Yay., İstanbul 1996.

MADELUNG, Wilferd, “Kâsım b. İbrahim ve Hristiyan Teolojisi”, (çev. Mehmet Ümit), **Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çorum 2002.

MADRIGEL, Carlos, **Hristiyanların Üçlü-Birlik İnancı Ne Demek?**, Müjde Yayıncılık, İstanbul 1995.

MALATÎ, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, **et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'**, thk., Muhammed Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1388.

MA'N ZIYADE (Resiü't-tahrir), **el-Mevsû'atu'l-Felsefiyye el-Arabiyye**, , Ma'hedu'l-İnmâi'l-Arabî, Beyrut 1986.

MASDÛSÎ, Ahmed Abdullah, **Yaşayan Dünya Dinleri: Sosyo-Politik Bir İnceleme**, (çev. Mesud Sadak), Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981.

MATTHEWS, W. R., **The Christian Faith: Essays in Explanation and Defence**, Eyre And Spottiswoode, London 1936.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed, **Kitabu't-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam Yay., Ankara 2003.

_____, (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002.

_____, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, (nşr. Fatıma Yusuf Heymî), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004.

MC. GRATH, Alister E., **Christianity: An Introduction**, Blackwell Publishing, United Kingdom, Patsow 2006.

Mehl, Roger, **Hristiyan İlâhiyatı**, (çev. Mehmet Aydın), Arı Matbaası, Konya 1983.

MEYENDORFF, John, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", (çev. Fuat Aydın), **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 6/2002.

MINGANA, A. "Timoty's Apology for Christianity", **Woodbrooke Studies**, Cambridge 1928.

MODRAK, Deborah K. W., **Aristotle's Theory of Language and Meaning**, Cambridge University Press 2001.

MOFFETT, Samuel H., **A History of Christianity in Asia**, Orbis Books, United States 1998.

MUKAMMIS, Dawud b. Marwan, **Twenty Chapters: Ishrûn Maqâla**, Edited, Translated and Annotated by Sarah Stroumsa, Brill Academic Publishers, Leiden 1989.

MULSOW, Martin - ROHLS, Jan, **Socinianism and Arminianism: Anti-trinitarians, Calvinists, and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe**, Brill 2005.

NADER, Albert Nasri, **Felsefetü'l-Mu'tezile**, Matbaatu Dâru Neşri's-Sekâfe, İskenderiye 1950.

NÂŞÎ el-EKBER, Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Mhuammed, **Mesâilu'l-Îmâme/Frûhe Mu'tazilitische Haresiographie; Muktedafat mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makâlât** thk. Josef Van Ess, Franz Steiner Verlag, Beyrut 1971.

_____, Ebû'l-Abbas Abdullah b. Muhammed, **Muktedafat mine'l-Kitabi'l-Evsat fi'l-Makâlât**, thk. Josef Van Ess. Franz Steiner Verlag, Beyrut 1971.

NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî, **Tebîrâtü'l-Edille**, thk. Salame Claude, Institut Français de Damas, Dımaşk 1990.

NEŞŞÂR, Ali Sami, **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, (çev. Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul 1999.

NEVEVÎ, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Muri, **Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts..

NİSÂBÜRÎ Muslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyri, **Sahihu Müslim**, thk. Muhammed Salih Haşim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

O'COLLINS, Gerald, **The Tripersonal God: Understanding and Interpreting the Trinity**, Paulist Press 1999.

O'LEARY, De Lacy **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, (çev. Yaşar Kutluay, Hüseyin Yurdaydın), AÜİF., Ankara 1971.

O'SHAUGHNESSY, Thomas J., **Word of God in the Qur'ân**, Pontificium Institutum Biblicum 1984.

ÖNER, Necati, **Klasik Mantık**, Ankara 1996.

ÖNGÜL, Ali "Dagatır", **DİA.**, c. VIII, İstanbul 1993.

ÖZTÜRK, Levent "Etiyopya", **DİA.**, c. XI, İstanbul 1995.

_____, **İslâm Toplumunda Hristiyanlar**, İz Yay., İstanbul 1998.

PELIKAN, Jaroslav Jan, **The Christian Tradition: A History of The Develpment of Doctrine: The Emergence Of The Catholic Tradition (100-600)**, University of Chicago Press, Chicago 1971.

PERIER, Augustin **Un Traité de Yahya ben Adi, Défense du Dogme de la Trinité contre les objections d'al- Kindi**, Revue de L'Orient Chrétien 22/5/1921.

RAĞIB el-İSFEHÂNÎ, İsmail b. Muhammed b. el-Fadl, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an**, thk., Safvân Adnan Dâvudî, Beyrut 1997.

RAHNER, Karl "Incarnation", **Encyklopedia of Theology**, ed., Karl Rahner, New York 1986.

RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, **Mefâtîhu'l-Gayb**, Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1990/1411.

_____, **Esâsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm**, thk. Ahmed Hicazi Saka, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, Kahire 1986.

_____, **Muhâssalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteehhurîn mine'l-Ulemâ**, raceahû ve kaddeme lehû Taha Abdurraûf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Mısır ts.

_____, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât**, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1990.

_____, **Kelâma Giriş**, (çev., Hüseyin Atay), Ankara 1978.

REÇBER, Mehmet Sait, "Swinburne'nün Teslis Felsefesi", **İslâmiyyât Dergisi**, c. III, sayı 4, Ankara 2000.

RESSÎ, Ebû Muhammed Tercümanü'd-din Kasım b. İbrahim b. İsmail el-Hasenî el-Alevî, **On the Roof of God's Existence (ed-Delîlü'l-Kebîr)**, Edited with introductions commentary and translations by Binyamin Abrahamov. E., J. Brill, Leiden 1990.

_____, **Nakdü'l-Müslimîn li's-Seneviyye ve'l-Mecus mea'r-Red ala İbnü'l-Mukaffa'**, thk. Hanefî Abdullah, Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire 2000.

_____, **Kitabu Usûli'l-Adl ve't-Tevhîd**, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd I-II içinde, thk. Muhammed Ammâra, Dâru'l-Hilal, Kahire 1971.

_____, **Mecmu'ul Kütüb ve'r-Resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî**, thk., Abdülkerim Ahmed Cedebân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a, ty..

REYNOLDS, Gabriel Said, **A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: Abd Al-Jabbar and the Critique of Christian Origins**, Brill, Leiden Boston 2004.

ROGGEMA, B. "King Parables in Melkite Apologetic Literature - Hikâyât Amthal Wa Asmâr-", in the book: **Studies into the Christian Arabic Heritage**, Editor Teule H. G. B., Ebied R.Y, Uitgeverish Peeters, Belgium 2004.

RUBENSTEIN, Richard E., **İsa Nasıl Tanrı Oldu**, (çev. Cem Demirkan), Gelenek Yay., İstanbul 2004.

SÂÂTÎ, el-Bennâ Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed, **el-Fethu'r-Rabbânî li Tertûbi Müsnedi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî** ve meahû **Kitâbu Buluğî'l-Emânî**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts..

SAHAS, Daniel J., **John of Damascus on Islam The "Heresy of Ismaelites"**, University of Waterloo, E. J. Brill, Leiden 1972.

SAN'ANÎ, Ebû Bekr Abdürrezzak b. Hemmâm Abdurrezzak, **el-Musannef**, thk. Habiburrahman A'zamî, Mektebetu'l-İslami, Beyrut 1983.

SARIKAYA, Saffet, **İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler Tarihi**, Isparta 2001.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem **Dinler Tarihi**, Tuğra Ofset, Isparta 2000.

SHIEL, James, **The Greek Copy of Porphyrios' Isagoge Used by Boethius**, Editor: Jurgen Wiesner, Berlin 1987.

SİNANOĞLU, Mustafa, "Melkaîyye", **DİA**, c. XXIX, Ankara 2004.

_____, **İslâm Kaynaklarında Hıristiyanlık: Kelâm Açısından Bir Yaklaşım**, TDV. İslâm, İstanbul 2001.

ST. BASIL, Bishop of Caesarea, **The Syriac Versions of the De Spiritu Sancto by Basil of Caesarea**, Edited by David G. K. Taylor, Peeters Publishers Lovani 1999.

STOLTE, B. H., REININK, Gerrit J., **The Reign of Heraclius (610-641) Crisis and Confrontation**, Peeters Publishers, London 2003.

SUYÛTÎ, Ebû'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr, **el-Behcetü'l-Merdiyye**, Tahran ts..

_____, **ed-Dürrü'l-Mensûr fî Tefsîri'l-Me'sûr**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983.

SWEETMAN, John Windrow, **Islam and Christian Theology**, A Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions, Lutterworth Press, London 1945.

ŞÂMÎ, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali, **Subulu'l-Hüda ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayri'l-İbâd**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

ŞEHRİSTANÎ, Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, **Nihayetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm**, thk. Alfred Guillaume, London ts..

_____, **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1404.

ŞEREFÎ, Abdülmecid **er-Reddül-İslâm, fi'r-Redd ale'n-Nasârâ**, ed-Dâru'd-Tunûsiyye, Tunus 1986.

NÛMÂNÎ, Şiblî, **İslâm Tarihi**, (Osm. çev. Ömer Rıza Doğrul), Asarı İlmiye Kütüphanesi, İstanbul 1928.

TABERÎ, Ebû'l-Hasan b. Receb Ali b. Rabbân, **ed-Din ve'd-Devle fî İsbâtî Nübüvveti'n-Nebî Muhammed**, (çev. A. Mingana), Matbaatü'l-Muktatîf, Kahire 1923.

_____, **er-Redd ale-n-Nasârâ**, A. Khalife-W. Kutsch, MUSJ, Beyrut 1959.

TABERÎ, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, **Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Kahire 1903.

TAŞPINAR, İsmail “Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımişkî (649-749) ve İslâm”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 21/2005.

TAYLAN, Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi; Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri**, Ensar Neşriyat, İstanbul 1985.

TEFTAZÂNÎ, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, **Muhtasaru'l-Meânî**, Abdullah Efendi Matbaası, İstanbul 1889.

_____, **Şerhu'l-Makâsıd**, thk., Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989.

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali, **Keşşâfu İstilâhâtî'l-Funûn**, thk., Ali Dahruc, Abdullah el-Hâlidî, Corc Zeynâtî, Mektebetü Lübnan 1996.

THEODOR EBÛ KURRA, **er-Risâle**, thk. el-Havî Kustantîn, Matbaatu'l-Fevâid, Beyrut ts..

_____, **Meymer fî Vücûdu'l-Hâlık ve'd-Dîni'l-Kavîm**, thk. Ignace Dick, al-Maktabah al-Bulusiyah 1982.

_____, **Meyâmiri Thâûdûrus Ebî Kurra**, Usquf Harrân, thk. el-Havî Kustantîn, Matbaatu'l-Fevâid, Beyrut ts..

THOMAS, David, “The Doctrin of the Trinity in the Early Abbasid Period”, **Islamic Interpretations of Christianity**, ed., Lloyd Ridgeon, Curzon Press, Richmond 2001.

_____, **Anti Christian Polemic in Early Islam**, Cambridge University, Cambridge 1992.

_____, **Early Muslim Polemic Against Christianity: Abu 'Isa Al-Warraq's 'Against the Incarnation**, Cambridge Universty Pres, Cambridge 2002.

_____, **Syrian Christians Under Islam**, Brill 2001.

TİRMÎZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, **Sünenü't-Tirmîzî**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut ts..

TOPRAK, Süleyman, **Ölümden Sonraki Hayat**, Tekin Kitabevi, Konya 2001.

TÜMER, Günay– KÜÇÜK, Abdurrahman, **Dinler Tarihi**, Ocak Yay., Ankara 1993.

_____, “Din”, **DİA.**, c. IX, İstanbul 1994.

TÜRCAN, Galip, **Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitap**, Aziz Andaç Yay., Ankara 2007.

_____, **Kur'ân'da Ahiret İnancı**, Aziz Andaç Yay., Ankara 2006.

ULUTAN, Burhan **İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe**, Ötüken Yay., İstanbul 1976.

USBUHÂNÎ, İsmail b. Muhammed b. el-Fadl, **Delâilü'n-Nübüvve**, thk., Muhammed el-Haddâd, Riyad 1409.

USLU, Recep, “Cündişapur”, **DİA.**, c. VIII, İstanbul 1993.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslâm Düşüncesi**, Ülken Yay., İstanbul 1995.

_____, **İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, İstanbul 1998.

_____, **İslâm Felsefesi Tarihi**, İstanbul 1957.

_____, **Uyanış Devirlerinden Tercümenin Rolü**, Ülken Yay., İstanbul 1997.

VÂFÎ, Ali Abdullah el-Vahid, **et-Ta'lik ala Mukaddimeti İbn Haldûn**, Dâru Nahda, Mısır ts..

VARRÂK, Ebû İsa Muhammad b. Harun, **er-Red alâ Selâse Fırak mine'n-Nasarâ**, in the book: **Anti-Christian Polemic in Early Islam**, ed. David Thomas, Cambridge University, Cambridge 1992.

_____, **er-Redd ale't-Teslîs el-Cüz'ül-Evvel min Kitâbi'r-Redd ale's-Selâsi Fırak mine'n-Nasârâ**, ed. David Thomas, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

_____, **er-Redd ale't-Teslîs/Abu Isa al-Warrâq Against the Trinity**, ed. and trns., David Thomas, Cambridge University Press, New York 1992.

_____, **er-Redd ale'l-İttihâd el-Cüz'ü's-Sânî min Kitâbi'r-Redd ale's-Selâsi Fırak mine'n-Nasârâ**, ed. David Thomas, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

VOLTAIRE, **Philosophical Dictionary**, (Eng. çev. Theodore Besterman), Penguin Books, London 1972.

WALZER, Richard, **Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy**, Bruno Cassirer Oxford 1962.

WARE, Kallistos, "The Holly Trinity: Paradigm of The Human Person", in the book: **The Trinity: East/West Dialogue**, Editor: Melville, Y. Stewart, Kluwer Academic Publishers, Netherlands 2004.

WATT, W. Montgomery, "Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions", **Review of Faculty of Theology University of Oslo**, Digital Archive, London: Routledge 1991.

_____, **Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık**, (çev., Turan Koç), İz Yay., İstanbul 2002.

_____, **Hız. Muhammed'in Mekkesi**, (çev. M. Akif Ersin), Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1988.

_____, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, (çev. Ethem Ruhi Fırlı), Şato Yay., İstanbul 2001.

WEBSTER, Merriam G. and C., **Webster's New Collegiate Dictionary**, Merriam Company, Springfield, Massachusetts 1981.

WEIGALL A., **Hristiyanlığımızdaki Putperestlik**, ed. Mustafa Demir, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2002.

WELLS, Herbert George **A Short History of the World**, Kessinger Publishing 2004.

WOLF, Kenneth Baxter, "Christian Views of Islam in Early Medieval Spain", in the book: **Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays** by John Victor Tolan, Routledge, New York 2000.

WOLFSON, H. Austryn, **Kelâm Felsefesi**, (çev. Kasım Turhan), İstanbul 2001.

_____, **Kelâm Felsefesine Giriş**, Kitabevi, İstanbul 1996.

_____, **The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation** (XXVIII), Harvard University, Massachusetts 1956.

_____, **Kelam felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi kelamı**, (çev. Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001.

YAHYA B. ADÎ, **Makâle fi't-Tevhîd**, thk. Semir Halil el-Yesûî, el-Mektebetü'l-Bavlûsiyye, Lübnan 1980.

YAKUBÎ, İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer el-Ya'kûbî, **Tarîh**, Dâru Sâdır, Beyrut ts..

YAKUBÎ, İbn Vâzîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer, **Tarîh**, Dâru Sâdır, Beyrut t.y..

YESÛÎ, Samir Halil Samir, **el-Cedîd fî Sireti Seûdûrûs Ebî Kurra ve Âsâruhu**, el-Maşrik, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1999.

_____, "The Earliest Arab Apology For Chiristianity", in the **Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period**, Brill Academic Publishers, Netherland USA 1970.

YILDIRIM, Suat, **Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, "İslâm Akâidi Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansur-i Mâturîdî", **AÜİFD**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, IV 1952.

ZEBİRÎ, Kate, **Muslims and Christians; Face to Face**, Oxford: Oneworld Publications 1997.

ZER'Î, Muhammed b. Ebû Bekr, **er-Rûh fi'l-Kelâm**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1975.

ZİRİKLÎ, Hayreddin, **el-A'lâm: Kamusu Terâcîm**, Dâru'l-İlm, Beyrut 1984.

ZÜHRÎ, Muhammed b. Sa'd b. Muni' Ebû Abdillâh el-Basrî, **et-Tabakâtu'l-Kübrâ**, Dâru Sâdır, Beyrut ts..

ZÜRKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdalbâkî b. Yusuf, **Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniyye**, Matbaayı Âmire, ts..

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Hasan Tevfik MARULCU
Doğum Yeri ve Tarihi : ISPARTA 21/05/1976

EĞİTİM ÖĞRETİM YAPTIĞI KURUMLAR

Öğrenim Durumu	Okulun Adı	Başlama Tarihi	Bitiş Tarihi
İlkokul	Fevzipaşa İlkokulu	1982	1987
Ortaokul ve Lise	Isparta İmam-Hatip Ortaokulu	1987	1990
Lise	Isparta İmam-Hatip Lisesi	1990	1994
Yükseköğretim	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fak.	1994	1999

YÜKSEK LİSANS EĞİTİM DURUMU

Yüksek lisans Eğitim Yılları	1999	2002
Yükseköğretim Kurumu	Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü	
Fakülte/Yüksekokul	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	
Anabilim ve Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı	
Bilim Uzmanlığı Tez Başlığı	“Mu'tezile'nin Tanrı Âlem ve İnsan Görüşlerinin Oluşmasında İlkçağ Felsefesinin Etkileri”	

DOKTORA / İHTİSAS / SANATTA YETERLİK EĞİTİMİ DURUMU

Doktora/ İhts./ Sant. Yeterlilik Eğitimi Aldığı Yıllar	2002	2008
Yükseköğretim Kurumu	Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü	
Fakülte/Yüksekokul	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	
Anabilim ve Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı	
Doktora İhts. Tez Başlığı	“İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru – Zât-Sıfat İlişkisi”	

Yabancı Dil : İngilizce ÜDS – 82.5
Araştırma Görevliliği : SDU SBE 50/d 2002.

Adres _____ :

Süleyman Demirel Üniversitesi
 İlahiyat Fakültesi

ISPARTA