

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELÂM) ANABİLİM DALI**

**ERKEN DÖNEM
MÜSLÜMAN-HİRİSTİYAN TEOLOJİK İLİŞKİLERİ**

Doktora Tezi

İbrahim KAPLAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

ANKARA-2006

İÇİNDEKİLER

UTİÇİNDEKİLER.....	II
UTÖNSÖZ	IV
UTKISALTMALAR.....	VI
UTGİRİŞ	1
<i>UT1. DİN'İN FITRÎ/ONTİK VE BİLGİSEL/EPİSTEMİK DAYANAĞI.....</i>	<i>1</i>
<i>UT2. MUTLAK DİN-İSLÂM ÖZDEŞLİĞİ VE DİNLERİN KÖKEN BİRLİĞİ.....</i>	<i>T7</i>
<i>UT3. KUR'AN AÇISINDAN DİNİ ÇEŞİTLİLİĞİN ANLAMI.....</i>	<i>11</i>

UT1. BÖLÜM

UTHİRİSTİYANLARLA İLK KARŞILAŞMALAR VE İLK TEPKİLER

<i>UT1. İSLÂM'IN KARŞILAŞTIĞI HİRİSTİYANLIK</i>	<i>18</i>
UT1.1. Nesturîler	23
UT1.2. Monofizit Süryâniler (Yakubîler)	26
UT1.3. Melkitler	27
<i>UT2. KUR'AN PERSPEKTİFİNDEN HİRİSTİYANLAR VE HİRİSTİYANLIK.....</i>	<i>28</i>
UT2.1. "Ehl-i Kitap" Kavramının Anlam Alanı	30
UT2.2. Kur'an'ın Ehl-i Kitab'a Karşı Tavrı ve İbrahimî Din Ölçüsü	35
UT2.3. Kur'an'da Hıristiyanlara Yönelik Teolojik Eleştiriler	43
<i>UT3. TEOLOJİK İLİŞKİLER AÇISINDAN PEYGAMBER DÖNEMİ.....</i>	<i>55</i>
UT3.1. Peygamberin Ehl-i Kitap Bilgisi.....	55
UT3.2. Teolojik İlişkiler Açısından Peygamberin Ümmîliği.....	61
UT3.4. Peygamberin Dinî Deneyimi	66
UT3.4. Peygamberin Hıristiyanlarla Mücadele Stratejisi	70

UTII. BÖLÜM

UTERKEN DÖNEM KELAMININ İLGİ ALANI OLARAK HİRİSTİYANLIK

<i>UT1. KELAMIN HİRİSTİYANLIĞA TARİHSEL İLGİSİ</i>	76
UT1.1. Hristiyanlığa İlginin Teolojik Arkapları	76
UT1.2. Hristiyan Karşıtı Söylemi Tetikleyen Bir Unsur Olarak Politik ve Sosyo-Kültürel Arkapları	84
UT1.3. Teolojik İlişkiler Bağlamında Tercüme Hareketleri.....	94
<i>UT2. TEOLOJİK TARTIŞMALARIN KARAKTERİSTİK YAPISI</i>	96
UT2.1. Karşılıklı Dinî Tartışmalar	98
UT2.2. Mektuplaşmalar	103
UT2.3. Hristiyan Polemikçiler ve İslam Hakkındaki İddiaları	112
UT2.4. Müslüman Polemikçiler ve Hristiyan Karşıtı Söylemleri.....	118
<i>UT3. TEOLOJİK İLİŞKİLERDE KELAMIN TAVRI</i>	128
UT3.1. Teolojik İlişkilerde Statik/Muhafazakar Tavır	129
UT3.2. Mu'tezile ve Dinamik Tavır	131
<i>UT4. TEOLOJİK ETKİLEŞİMİN BOYUTLARI</i>	139

UTIII. BÖLÜM

UTHİRİSTİYANLARLA TEOLOJİK TARTIŞMALARIN SİSTEMATİĞİ

<i>UT1. TANRI'NIN MUTLAK BİRLİĞİ VE TESLİS DOKTRİNİ</i>	152
UT1.1. Tanrı'nın Mutlak Birliğine Yapılan Vurgu	152
UT1.2. Tanrı'nın Mutlak Birliği Açısından Teslis ve Unsurları	157
<i>UT2. İNKARNASYONUN'UN İMKANI VE DEĞERİ</i>	167
UT2.1. Hz. İsa'nın İnsan Oluşunun Kanıtları	170
UT2.2. Hz. İsa'nın Peygamberliği ve Mesajı	174
<i>UT3. VAHİY VE NÜBÜVVET GELENEĞİ AÇISINDAN İNCİL VE İLAHÎ MENŞEİ</i>	175
UTSONUÇ	187
UTBİBLİYOGRAFYA	192

ÖNSÖZ

İslâm'a özgü bir ilim olan Kelam, Kur'an'daki inanç esaslarını ispat ve izah ederek bunları aklî yollarla temellendirmeyi amaç edinmiş, Kur'an'da tespit edilen inanç esaslarını diğer dünya görüşlerine karşı savunma görevini de üzerine almıştır. Her türlü inanç problemine çözüm bulabilme gibi bir iddia ile yola çıkan Kelam İlmi, hem Kur'an'daki inanç ilkelerinin akla ve insan fıtratına en uygun ilkeler olduğunu, hem de Kur'an'daki inanç esaslarına aykırı olanların bu uygunluktan yoksun olduğunu ispatlayabilmek için öteki dinleri konu edinmiştir.

"Öteki " olarak Hristiyanlığın, Kelam'ın gündemine girmesini sağlayan teolojik ve tarihî sebeplerin ortaya konulması erken dönem ya da oluşum dönemi Kelamının işlevi ve yöntemi konusunda bize ışık tutacaktır. Buradaki "erken dönem" tabiri ile İslâm'ın zuhurundan H. III. asrın sonlarına kadar geçen tarihi süreç kastedilmektedir. Bu bakımdan, erken dönemin ilk dönemi de içine alan tarihî süreci ifade ettiğini belirtmemiz gerekmektedir. Bu da bizi, Müslüman-Hristiyan teolojik ilişkilerinin başlangıcını tespit etmeye yöneltmektedir. Kur'an'da Hristiyanlar ve Hristiyanlıkla ilgili pek çok ayetin yer alıyor olmasından hareketle, Müslüman-Hristiyan teolojik ilişkilerinin, Kur'an'ı Kerim'in nüzûlü sırasında başladığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Kelamı Hristiyan teolojisiyle ilgilenme yönünde harekete geçiren en temel etken, Hristiyan teolojisiyle ilgili ayetlerin anlaşılması gayesidir varsayımında bulunabiliriz.

Bu bakımdan, Kur'an'ın, Hristiyan teolojisine bakış açısının ortaya konulması ve Hristiyan teolojisine karşı tavır almada neyi önerdiğinin belirlenmesi öncelikli öneme sahip görünmektedir. Bu belirlemeyi yapabilmemiz için, ilk olarak Kur'an'ın *din* kavramına yüklediği anlamın, dinleri nasıl bir sınıflandırmaya tâbi tuttuğunun ve bu sınıflandırma içinde Hristiyanlığın nerede olduğunun tespiti gerekmektedir. Yine, Hz. Peygamber döneminin teolojik ilişkiler açısından incelenmesi ve bu konuda nasıl bir örneklik teşkil ettiğinin ortaya konulması tezin içeriğinde önemli bir yere sahiptir.

Kur'an'da Hristiyan teolojisine yöneltlen teolojik eleştirilerle başlayan Hristiyan karşıtı söylemin özellikle H. III. asrın başlarında metot ve muhteva bakımından çeşitlendiğine şahit olmaktayız. Müslüman-Hristiyan teolojik ilişkilerinin erken döneme ait ilk belgelerinin içerik ve metot olarak tanıtılması, hangi şartların ürünü olduklarının belirlenmesi Kelam araştırmaları açısından farklı bir bakış açısını gözler önüne serecektir. Zira, Kelam ilminin tarihî gelişimi teolojik ilişkiler açısından ayrıca ele alınıp değerlendirilmeye muhtaç görünmektedir. Bu anlamda, son yıllarda ilâhiyat çevrelerinin gündemini en çok meşgul eden konulardan biri olan *dinlerarası diyalog* çalışmalarında Kelam'ın nasıl bir tavır alması gerektiği noktasında, tarihsel tecrübeyi de dikkate almanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Erken dönemin teolojik tartışmalarını sistematik olarak ele aldığımız bölümün, Müslüman ve Hristiyan teolojileri arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri ortaya koymak suretiyle, bugünlerde sıkça dile getirilen "amentüde ittifakımız var" şeklindeki söylemlerin teolojik açıdan değerinin kavranmasına yardımcı olacağını ummaktayız.

"Erken Dönem Müslüman-Hristiyan Teolojik İlişkileri" adını verdiğimiz bu çalışmamızı büyük bir sabır ve titizlikle yöneten, kendisinden çok şey öğrendiğim danışman hocam Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, tezimizle ilgili değerli katkılarını esirgemeyen hocalarım, Prof. Dr. Ahmet AKBULUT ve Doç. Dr. Mehmet KATAR'a, tezimizin son müsveddesini okuyarak katkıda bulunan Dr. Mahmut AY, Ar. Gör. Burhanettin KIYICI, Ar. Gör. Mustafa BOZKURT, Ar. Gör. Nurullah KAYIŞOĞLU, Ar. Gör. Ahmet AKGÜÇ, Ar. Gör. İbrahim ASLAN ve Rabia GEÇDOĞAN'a şükranlarımı sunarım. Tezin hazırlanması esnasındaki desteklerinden dolayı, eşim Seniya Hanım, oğlum Fatih ve kızım Gökçenay'a da teşekkür ederim.

İbrahim **KAPLAN**

ANKARA-2006

KISALTMALAR

AOY	: Ankara Okulu Yayınları
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DA	: Dinî Araştırmalar Dergisi
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİD	: Diyanet İlmî Dergi
H.	: Hicrî
Ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
krş.	: Karşılaştırınız
mad.	: Maddesi
MUSJ	: Mélanges de l'Université Saint Joseph
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MW	: The Muslim World
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
SAÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDTD	: Türkiye Dinler Tarihi Derneği
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
t.y.	: Basım Tarihi Yok
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yay.	: Yayınları/Basımevi

GİRİŞ

1. DİN'İN FITRÎ/ONTİK VE BİLGİSEL/EPİSTEMİK DAYANAĞI

Arapça *d-y-n* kökünden mastar veya isim olduğu kabul edilen din, en fazla *yol* anlamında olmak üzere *adet, durum, ceza, mükâfat, hesap, itaat, kulluk ve boyun eğme* gibi anlamlara gelmektedir¹. Bunun yanında din, Latince karşılığı *religiodan* farklı olarak, Arapça, *teslimiyet, temyiz, yani iyiyi kötünden ayırt etme, tabîi meyil, hikmet, takva, saltanat, mülk ve hal* gibi anlamları da içermektedir².

Kur'an'da din kelimesi, doksan iki ayette yukarıdaki anlamların birini veya birkaçını kapsayacak şekilde kullanılmış, bunun yanında, ifade ettiği anlam açısından *hak din*³, *fitrat ve hanîf din*⁴, *dosdoğru din*⁵, *halis din*⁶ ve *dinde samimi olma* ya da *dini Allah'a has kılma*⁷ şeklindeki vurgularıyla birlikte kullanılmıştır. Bu vurgular dinin özellikle zihnî ve içe ait olan yönleri ile ilgili olan esas ve asıllar olarak, vahye dayanan bütün dinlerin değişmezlerini ifade eden kavramları olarak değerlendirilebilir. Dışa ait yönle ilgili olanlar ise, dinin aslından olmayan ve değişebilen yönlerini ifade etmektedir ki, bunlar da farklı şeriatler olarak anlaşılabilir⁸.

Kelimenin Kur'an'daki tanımlayıcı veya içerik belirleyici bu vurguları aslında öteki dinler de göz önünde bulundurularak, özellikle yapılmış, vahiy sürecini

¹ Cemaleddin Ebu'l-Fadl İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1955, XIII, s. 166-170; İsmail b. Muhammed b. el-Fadl Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, thk., Safvân Adnan Dâvudî, Beyrut, 1997, s. 323; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk., Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut, 1992, I, s. 33; *Din* kelimesinin etimolojisi için bkz., Günay Tümer, "Din" mad., *DİA*, İstanbul, 1994, IX, s. 312-314; İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, AOY, Ankara, 2002, s. 43-58.

² Krş., Tümer, "Din", s. 312; İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, AOY, Ankara, 1999, s. 11.

³ 48.Fetih/28; 61.Saf/9.

⁴ 30.Rûm/30.

⁵ 9.Tevbe/36; 30.Rûm/30,43; 98.Beyyine/5.

⁶ 39.Zümer/3.

⁷ 7.Âraf/29; 10.Yunus/22; 29.Ankebut/65; 98.Beyyine/5.

⁸ Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, s. 69.

dikkate alan vurgular gibi görünmektedir. Nitekim Kur'an, doğru ve yanlış bütün inançları⁹ ve Ehl-i Kitab'ın dinlerini¹⁰ ifade etmek için de din kelimesini kullanır. *Hak din* ya da *dosdoğru din* zorunlu olarak batıl olanları, *halis din* kavramı da zorunlu olarak bozulmuş, tahrif olmuş ya da insan eli değmiş din anlamlarını çağrıştırmaktadır. Yine dinin özüne ait bu vurgularla *Allah'ın Dini* yani *İslâm'a* işaret edilmektedir. Allah'ın dininin bu olumlu vasıflarla anılması da, bu dinin insanın fitratına uygun olmasına ve aklın kabul edebileceği, akl-ı selîme uygun bir özelliğe sahip olmasına dayanmaktadır.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve onun *varlık şartlarından* birisi olan inanma, başka bir ifadeyle insanın dinle olan ilgisi, ilk insanla birlikte var olmuştur. Zira insanın yaratılışı Tanrı tarafından gerçekleştirilmiştir ve insan kendi varlığının şuuruna vardıktan sonra yaratıcısının farkına varmıştır¹¹. Dolayısıyla, inanç ve Tanrı mefhumu, insanın kendi benliğinden çıkarıp atamayacağı bir fikrdir. İnsan, metafizik fikirlere sahip olup olmamakta, tabiatüstü bir duyguyu yaşayıp yaşamamakta serbest değildir¹². Kısacası insan aslî tabiatıyla ilişkisini kesemez.

Aslında, ilk insanın yaratılıştan din duygusuna sahip olduğu, ya da ilk insanın aynı zamanda bir peygamber olduğu hakkındaki bilgilerimiz temelde kutsal kitaplara dayanan bilgiler olmakla birlikte, ilkel kavimlerin yaşayışları hakkında yapılan incelemeler de, ilkel kavimlerin Allah fikrine ve dini akidelere sahip oldukları hakkında bir takım ipuçları vermektedir. Hatta denilebilir ki, onlarda da monoteist karakterli dinlerin varlığını gösteren deliller mevcuttur¹³.

⁹ “Dinini bütün dinlere üstün kılmak üzere rasulünü hidayet ve hak ile gönderen odur” (9.Tevbe/33)

¹⁰ “Ey kitap ehli! Dininizde taşkınlık etmeyin...” (4.Nisâ/171)

¹¹ İnsanla Allah, başka bir ifadeyle yaratılanla yaratan arasındaki bu ilişki tarzı *Ontolojik İlişki* düzeyini ifade etmektedir. İnsanla Allah arasındaki diğer ilişki şekillerini ise İzutsu, yukarıdan aşağıya doğru vahiy, aşağıdan yukarı doğru ise dua şeklinde beliren *Haberleşme İlişkisi*, Allah'ın yüceliği ile kulun tevazu ve itaatini vurgulayan *Rab-Kul ilişkisi* ve Allah'ın adaleti ile insanın sorumluluğuna vurgu yapan *Ahlâkî İlişki* şeklinde ortaya koymaktadır. Bkz., Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev., Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul, trs., s 95-96.

¹² Necip Taylan, *İlim-Din; İlişkileri-Sahaları-Sınırları*, Çağrı Yay., İstanbul, 1979, s. 37.

¹³ Politeist dinlerde monoteist temayüllerin varlığını gösteren deliller için bkz., Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, İstanbul, 1996, s. 26-52; R. Pettazoni, "Monoteizmin Teşekkülü", çev., Fuat Aydın, *SAÜİFD.*, 2/2000, s. 285-295.

Kur'an'ın verilerine göre de din, insanla birlikte başlamıştır. Zira, Allah, ilk insan Hz. Adem'i yaratmış, ona eşyanın ismini öğretmiş ve ilk peygamber olarak görevlendirmiştir. İnsan, en güzel biçimde ve inanma ihtiyacı ile yaratılmış, buna rağmen o başıboş da bırakılmamış, uyarıcılarla, yani vahiyle desteklenmiştir¹⁴. Buna ilaveten, ilahi vahye muhatap olmayan hiçbir topluluk kalmamış, her topluluğa bir yol gösterici gönderilmiş, uyarıcı gönderilmedikçe azap edilmeyeceği¹⁵ ısrarla vurgulanmıştır.

Yaratıcı ve vahyedici olarak yaratıklarıyla her an ve her yerde ilişki içinde olan Tanrı, kendisini âlemle öyle ilişkilendirir ki kendisine dair bilgi, istidlâli ya da mantıksal yolla keşfedilebilir hale gelir. Ancak bu istidlâlî ve mantıksal çıkarım bir ön hazırlığı; ontik ve epistemik olarak bir varoluş durumunu gerekli kılar. Bu istidlâl ve mantıksal çıkarıma imkân veren ontik yapı *fitrat* olarak karşımıza çıkmakta¹⁶ ve fitrat ile din arasındaki zorunlu ilişki Rûm Suresi 30. ayette şu şekilde ifade edilmektedir;

“O halde, sen yüzünü bir hanif olarak dine; Allah insanı hangi fitrat üzere yaratmışsa ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler. Hepiniz ona yönelerek ona karşı gelmekten sakının, namazı kılın, müşriklerden olmayın.”

İlk insanın Tanrıyla bu ontolojik ilişkisi bir anlamda insanoğlunun yaratılışında sahip olduğu dinin özelliklerine işaret etmektedir. Bu da, din ile fitrat arasındaki zorunlu ilişkiye temas etmektedir. İnsan, yaşamı boyunca kendisi için gerekli olan bilgi ve fiilleri anlama, yorumlama ve hayata yansıtabilme imkânı verecek iç donanıma sahip bir *insan karakteri* (el-cibilletü'l-insâniyye)¹⁷ ile doğar. Başka bir ifadeyle insan, saf dini kabule yatkın olarak ve bu imkânı içinde taşıyarak doğar.

¹⁴ 95.Tin/4; 30.Rûm/30; 35.Fâtır/24.

¹⁵ 13.Râd/7; 17.İsrâ/15.

¹⁶ Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ankara, 2005, s. 131.

¹⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, thk., Abdurahman Umeyra, Beyrut, 1987, s. 215.

Yukarıdaki ayette geçen *fitratullah*¹⁸ ile, “*fitrat-ı ûlâ*” veya “*fitrat-ı aslî*” de denilen¹⁹, bütün insanların insan olma noktasında yaratılışlarında esas olan ve hepsinde ortak olan gerçeğe meyletme yeteneğinden bahsedilmektedir²⁰. Dış etkenler ve çevre faktörü gibi tali durumda bulunan unsurları dikkate almaksızın düşünülmesi gereken, bütün insanlarda ortak olan ve onların varlık yapısını oluşturan dinî içerikli bu özelliğin, söz konusu ayette *fitratullah* tamlaması şeklinde, *hanif dini* ve *dosdoğru din* tamlamalarıyla birlikte kullanılması, insanın yaratılıştan tek bir Tanrıya inanmaya yatkın olduğunun ve yine yaratılıştan inancını rasyonel temellere dayandırma ihtiyacı içinde olduğunun bir ifadesidir. Zira dinin dosdoğru olması akli gerçeklere ve fitrata uygunluğa dayanmaktadır. Bu uygunluk ise, insan doğasına uygunluk, akla ve bilimsel gerçeklere uygunluk şeklinde detaylandırılabilir bir uygunluktur. Yine bu uygunluk, dinin insanın sınırlı güç ve kuvvetlerinin varlığından haberdar oluşundan kaynaklanmaktadır²¹.

Yine, buradaki *hanif* kavramı, Müslüman teolojisinde Hz. İbrahim’in özel öğretisinin adı olmakla birlikte, insanın yaratılıştan gelen bir istidatla yani akılla tevhid inancını bulması anlamını da içermektedir²². Aynı zamanda bu, insanın tevhide dönük doğuştan gelen eğilimini belirten insanî bir tutumu ve Allah’ın yaratılıştan verdiği şekil²³ anlamlarını da ifade etmektedir. Bu durum fitratla ilgili meşhur hadiste, "Her doğan çocuk İslam fitratı esası üzerine doğar. Sonra anası babası onu Yahudi, Hristiyan ya da Mecusi yapar."²⁴ şeklinde ifade edilmiştir.

¹⁸ Kelimenin sadece bu ayette Allah’a izafe edilerek *fitratullah* şeklinde kullanılması ona özel bir anlam yüklemektedir. Bu bağlamda, kelime, *Allah, daha önce hiçbir örneği olmaksızın ve yeniden yaratandır* gibi bir anlam çerçevesi kazanmaktadır. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*, Mısır, 1374/1954, IX, s. 115; Bu anlam çerçevesiyle fitrat, âlemdaki bütün varlıkların yaratılışındaki sürekliliği ve orijinalliliği ve başka bir şeyden taklit edilmemiş olan özel bir yaratılışı ifade etmektedir. Yaşar Nuri Öztürk, *Din ve Fitrat*, İstanbul, 1992, s. 44-45.

¹⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neş., İstanbul, 1982, V, s. 3822.

²⁰ Aynı zamanda, *fitratullah* kavramı Allah ile insan arasındaki birlikteliğe taban sağlarken, fitrat kelimesinin kök anlamı Allah ile insan arasındaki farklılığa vurgu yapmaktadır. Bu farklılık da yaratan ile yaratılan arasındaki farklılıktır. Bkz., Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s. 132.

²¹ Şaban Ali Düzgün, *Din, Birey ve Toplum*, Akçağ Yay., Ankara, 1997, s. 24.

²² Şaban Kuzgun, *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, Se-Da Yay., Ankara, 1985, s. 130.

²³ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XXI, s. 40- 41.

²⁴ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, thk., Mustafa Dîb el- Buğa, Beyrut, 1990, Cenaiz: 80, 97, Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc el-Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk., M. Fuad Abdülbâki, İstanbul, 1992, Kader: 22-5.

Fıtrat hadisindeki *her çocuk İslam fıtratı üzere doğar* sözü ile fıtratla ilgili ayetin sonundaki *Allah'ın yarattığı fıtratta değişiklik olmaz* şeklindeki vurgu, fıtratın her bir insanda içkin olduğunun, insanın yaratılışında o dini bulmaya kabiliyetli olduğunun ifadesidir. İnsan, bir tek Allah'a inanma yeteneğiyle yaratılmış olmasına rağmen, zaman içerisinde pek çok sebepten dolayı bu yeteneğini kaybetmiş²⁵, fakat belirli aralıklarla tekrar tekrar asli tabiatına dönmeye davet edilmiştir. Bu anlamda, her bir vahiy, insan fıtratı üzerindeki tarihsel tortuları kazıyarak, insana fıtratına uygun davranma çağrıları olarak değerlendirilebilir²⁶. İnsanın fıtraten sahip olduğu yeteneklerin neler olduğu ise akli vasıtasıyla insanlara izah edilebilmektedir.

İnanma duygusu insana Allah tarafından verilmiş olsa da, insan yapısı gereği inancını anlamlandırma ve aklî temellere dayandırma ihtiyacı içerisinde olmuştur. Bunun yanında o, varlıkları ve olguları bir bütünlük içinde anlayabilme ihtiyacının gereği olarak, kendini ve yaratılışını bir bütünlük içerisinde anlama ihtiyacını hissetmektedir. İnsanın inancını aklî temellere dayandırma ihtiyacı, fıtratı ile akl-ı selîmi arasındaki zorunlu ilişkiye işaret etmekte, varlıkları ve olguları bir bütünlük içinde anlama ihtiyacı da vahyin desteğine muhtaç olduğunu göstermektedir. Zira, insandaki fıtrî duygu, hakkı bilmek ve emirlerini anlayabilmek için yeterli olmamakta, ilâhî vahiyle desteklenmesi ve aydınlatılması gerekmektedir. Tarih boyunca gönderilen peygamberler de insandaki bu fıtrî duyguyu yaratıcının iradesine uygun bir şekilde yönlendirmeyi hedeflemişlerdir²⁷.

Subjektif de olsa bir kesinliği ifade eden inanç, bir önermenin doğruluğu konusunda bir *ikna edilme* durumunu, ya da bir *emin oluşu* ifade etmektedir²⁸. Bu bakımdan, inanan açısından inançta yanlışlık bulunması mümkün değildir. Eğer

²⁵ İlkel toplumların puta tapıcılığı ve animizm her ne şekilde olursa olsun aslî tek bir inancın gerilemesi, insanın bir tek Allah'a inanma yeteneğinin kaybolması sonucunda meydana gelmiştir. Fıtratla ilgili ayette dile getirilen, *insanı hangi fıtrat üzerine yarattıysa o fıtrata uygun hanif dini* şeklindeki din tanımı, yine ilk insan Adem'in peygamber olarak kabulü, bu durumu teyit etmekte, aynı zamanda insanlığın politeizmden monoteizme değil, tersine monoteizmden politeizme yöneldiğini göstermektedir. Bu konudaki tartışma için bkz., Pettazoni, "Monoteizmin Teşekkülü", s. 286; Muhammed Ataurrahim, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, çev., Kürşat Demirci, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 11; Seeyid Hüseyin Nasr, *İslâm: İdealler ve Gerçekler*, çev., Ahmet Özel, Akabe Yay., İstanbul, 1985, s. 36.

²⁶ Burhanettin Tatar, "Kelama Göre Ötekinin Durumu", *İslâm ve Öteki*, ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001, s. 289.

²⁷ Osman Güner, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, Fecr Yay., Ankara, 1997, s. 125.

²⁸ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, MÜİFY, İstanbul, 1997, s. 74.

yanlışlık söz konusu olsaydı, bir insanın inandığını savunması mümkün olmazdı. Burada da inancın makuliyeti öne çıkmaktadır. İmanın *kalben tasdik*²⁹ şeklinde yapılan tanımları inanmanın akla dayalı bir akt olarak algılandığını göstermektedir.

Eğer inanılacak şeyler, akla yatkın olmayan şeyler ise onların kabulü için güçlü bir irade gerekmektedir. Onun için Hristiyan inanç sisteminde iradeye özel bir değer ve önem atfedilir. Hâlbuki İslam'da inanılması istenilen şeyler makul olan, dolayısıyla da herkesin kolayca kabul edebileceği şeyler olduğundan, İslam inanç sisteminde iradeye Hristiyanlıktaki kadar vurgu yapılmaz. İslam'da iman objelerinin bu derece berrak ve muhakkak kabul addedilmesi vahyin açık seçik kabul edilmesindendir³⁰. İslam'ın evrensellik iddiasını kuvvetlendiren delillerinden biri, iman ilkelerinin basit ve sade oluşu, herkesin anlayıp kavrayabileceği ilkeler olmasıdır. Yine, imanın bilgiye dayanması, bilgiden sonra gelmesi, fitrat, akıl ve vahiy arasındaki uyumu da açıklamaktadır.

Kavramlar arasındaki bu uygunluk, aklın taklit ve benzeri bütün bağlardan kurtulmasını sağlamış, ona bağımsızlığını kazandırmıştır. Buna karşın, İslam'dan önce dini anlama ve açıklamada aklın kullanılmasına karşı çıkıldığı, hatta dinin akla düşman gibi gösterildiği, böylece yanlış fikirlere ve her şeyi mucizelerle izah etme alışkanlığına düştüğü görülmektedir³¹. Kur'an'ın gelmesiyle dinde diğer kitaplarda olmayan bir metot takip edilmeye başlanmış, aklî istidlâl ve muhakeme yolu açılmıştır. Bizzat ilâhî kitabın kendisi söz konusu metotları kullanmış, karşı tezlerin geçersizliğini aklî deliller getirerek ortaya koymuştur³². Bu ise, diğer kutsal kitaplarda olmayan, sadece Kur'an'a has bir durumdur.

Vahiy bilgisinin bütün gücü ve görevi, akli desteklemek ve akli yan etkilerden kurtarıp özüne, yani fitratına uygun olarak hareket etmesini sağlamaktır. Vahiy, aklın önüne konan engelleri aşmasında ona yol ve yöntem göstermeye gelmiştir. Vahyin gelişiyile akıl, hem vahyi anlamak, hem de vahyin dışında kalan

²⁹ Geniş bilgi için bkz., Ebû Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, thk., Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979, s. 373-379.

³⁰ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 111.

³¹ Muhammed Abduh, *Tevhid Risâlesi*, çev., Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1986, s. 74.

³² Hüseyin Atay, "Kur'an'a Göre Münazara Metodu", *AÜİFD*, Yıl 1969, C. XVII, s. 259-275.

hususlarda yol bulmak gibi iki görevi yüklenmiştir³³. Öyleyse, *akl-ı selim* ve *fitrat* kavramlarını göz ardı eden din tanımlamaları Kur'an açısından eksik tanımlar olacaktır. Dolayısıyla din, insan akıl ve mantığına ters gelebilecek, akılla ve akıl ilkeleriyle çelişebilecek prensipler içermez. Getirdiği ilkeler insan aklının alabileceği, makuliyetini anlayabileceği yani taşıyabileceği ilkelerdir³⁴. Bu yüzden dinen sorumlu olmanın şartları akıl ve temyiz gücüne sahip olma şeklinde belirlenmiştir³⁵. Din ile insan doğası arasındaki bu ilişkinin niteliği; "*Allah kişiye taşıyamayacağı şeyi yüklemes*"³⁶ şeklinde ifade edilmiştir.

Sonuç olarak, evrensel olduğu iddiası ile yola çıkan herhangi bir din, bu iddiasını ancak insan fitratına ve akl-ı selime uygunluğu ile ispatlayabilir. Doğuştan itibaren hak dini tanımak ve onu diğerlerinden ayırt edebilmek için gereken bütün yeteneklerle donatılmış oldukları için bütün insanlar bu dine davet edilmiştir. Son derece sade ve basit bir temele, yani *tevhid* dayanmasından dolayı *değişmezlik* niteliğine sahip olan bu din aklın gerektirdiği bir din, yani bir *akıl dinidir*³⁷.

2. MUTLAK DİN-İSLÂM ÖZDEŞLİĞİ VE DİNLERİN KÖKEN BİRLİĞİ

İnsanın fitratına ve akl-ı selimine uygun olma özelliğinden dolayı, Allah'ın dininin temel niteliklerinden biri *haktır*. Hak, her şeyden önce *doğru* ve *gerçek* anlamlarına gelmekle birlikte, kullanıldığı yere ve duruma göre: *değişmeyen*, *haklı*, *güvenilir*, *makul*, *uygun*, *sağlam*, *geçerli*, *gerekli*, *zorunlu*, *yeterli* gibi anlamları ifade etmek için de kullanılır. Mâturîdî, *hak* kelimesinin, yukarıdaki anlamlara ilaveten, *delil*, *ayet*, *tevhid* ve *sünnet* anlamlarını da içerdiğini belirtmekte ve Hak Din'i; *delil*, *şahit* ve *ispata dayandığı için*; *doğru*, *gerçek*, *makul*, *sağlam*, *güvenilir*, *geçerli* ve *yeterli olan*; *dolayısıyla gerekli ve zorunlu olup değişmeyen, değişmeden kalacak*

³³ Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar V*, Ankara, 1995, s. 20-21.

³⁴ Düzgün, *Din, Birey ve Toplum*, s. 25.

³⁵ Bu bağlamda Cürcânî *din*'i; "*akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilâhî bir kanundur*" şeklinde tarif etmiştir. Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 141.

³⁶ 2.Bakara/286.

³⁷ Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Dînî Çoğulculuk*, MÜİFV Yay., İstanbul, 1999, s. 47.

olan din, yani ‘Tevhid Dini’ şeklinde tanımlamaktadır³⁸. Nitekim ilgili ayetlerde *hak* terimi Mâturîdî’nin yukarıdaki tanımını doğrular tarzda *hidayet* terimi ile birlikte kullanılmıştır. *Epistemik yetenek* olarak isimlendirilebilecek *hidayet* kavramı, insanın kendi dışındaki varlık alanını keşfedip anlamasını sağlayan bir yetenektir. Bu yeteneğin korelasyon kurup keşfedeceği varlık alanına yerleştirilen ontik nitelik ise yukarıda bahsi geçen *hak* kavramıdır³⁹.

Dini Allah’a has kılma, din ile ulûhiyet arasındaki sıkı ilişkiyi ifade etmektedir. Bu sıkı ilişkinin sonucu olarak, hak din olmaya layık tek din, ancak ulûhiyete layık bir varlığın, yani Hak’ın belirlediği dindir. Dinin Allah’a has kılınması, İslâm’ın beşerî bir planlama ile değil, Tanrısal bir girişimle vücut bulduğu anlamına gelmektedir⁴⁰. Bu bakımdan İslâm, Hristiyanlıktaki Tanrıyı yeryüzüne indiren anlayışların tersine, Allah’ın dini olma özelliğine sahip tek dindir. Bu anlamda Allah’ın dini, kültürlerin kendi üretimleri olan inançlardan tabî ve fitrî olmak bakımından farklıdır. Bu noktada, Kur’an’ın Hristiyanların Papa, Kilise Babaları, Yahudilerin de Ezra ve Talmud yazarları gibi din büyüklerini ve âlimlerini yanılmazlık gibi Tanrısal vasıflarla vasıflandırmalarına, içtihatlarını Tanrısal buyruk gibi algılamalarına itirazını dikkate alacak olursak, aslında bu durumun dini Allah’a has kılma ilkesini korumaya yönelik olduğu görülür⁴¹.

Bu dinin bir diğer adı da, yukarıdaki özelliğini teyit eder şekilde, *Hanif Dini*’dir⁴². Hanif, *dâlaletten doğru yola meyletme*⁴³, *hakka, gerçeğe yönelme*⁴⁴ anlamlarına ilaveten, *delil, doğru olma, doğru ve sağlam istikamette bulunma*,

³⁸ Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te’vilâtü Ehl-i Sünne*, thk., Fatıma Yusuf Hıyemî, Beyrut, 2004, IV, s. 47-48; Özcan, *Mâturîdî’de Dînî Çoğulculuk*, s. 46.

³⁹ Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s. 132.

⁴⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, II, s. 222; W. Montgomery Watt, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, çev., Fuat Aydın, Birey Yay., İstanbul, 2000, s. 40.

⁴¹ “Ehl-i Kitab’a, Dini Allah’a has kılan (Muhlisîne lehu’d-dîn) tevhid ehli olarak (Hunafâe) kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekat vermeleri emrolundu.” (98.Beyyine/5)

⁴² Kur’an’da 12 yerde geçen *Hanif* kelimesi, 8 yerde müşrikliğe karşı Hz. İbrahim’in *Dini* için (2.Bakara/135; 3.Âl-i İmrân/67, 95; 4.Nisa/125; 6.En’am/79, 161; 16.Nahl/120, 123), bir yerde *Mutlak Tevhid* (22.Hâc/31) ve 3 ayrı yerde de *dinde samimiyet ve doğruluk* (10.Yunus/105; 30.Rûm/30; 93.Beyyine/5) anlamında kullanılmıştır. Güner, *Resulullah’ın Ehl-i Kitap’la Münasebetleri*, s. 98.

⁴³ İsfahânî, *Müfredât*, s. 260.

⁴⁴ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, IX, s. 56; Mâturîdî, *Te’vilât*, I, s. 506.

Allah'ın bir olduğunu itiraf etme gibi anlamları da içermektedir. Hz. İbrahim'in dini, inancında delile dayandığı için, *hanif dini* olarak isimlendirilmiştir. Hanif terimi ile yukarıdaki kelime anlamları dikkate alınır, aynı zamanda Hak dinin insanın yaratılıştan ve doğuştan kendisine verilen mizaç ve tabiata uygun olduğu bir kez daha ifade edilmiş olur⁴⁵.

Kur'an'da vahye dayalı tevhid dinini diğer inanç sistemlerinden ayıran özellikleri açıklamak için kullanılan *dosdoğru din*⁴⁶ terkihi, hakkı ayakta tutan ümmetin dini şeklinde tanımlandığı gibi, hanif dini tabiri ile eş anlamlı olarak, peygamberlerin tebliğ ettiği, iman esaslarında ve ana ilkelerinde çelişki bulunmayan, hurafe ihtiva etmeyen, tahrife uğramamış, insanın yaratılış özelliklerine en uygun din şeklinde de tanımlanmıştır⁴⁷. Yine dinin dosdoğru olmasının anlamı hüccet ve delile dayanmasıdır⁴⁸.

İşte, Kur'an'da, insanın fitratına ve akıl ilkelerine en uygun ve tevhid özellikli dinin adı *İslâm*'dır. Din-İslâm özdeşliği “Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır”⁴⁹ ve "Kim İslâm'dan başka din ararsa bu din kendisinden asla kabul edilmeyecektir ve o ahirette ziyan edenlerden olacaktır”⁵⁰ ayetleriyle vurgulanmakta, ötekinin konumu ise bu ilkeye göre belirmektedir⁵¹. Bu anlamda İslam, insanların Allah'la nasıl bir ilişki içinde olması gerektiğini ortaya koyan⁵² son ve evrensel dinin adıdır. Yine, Kur'an'da, “O, müşrikler hoşlanmasa da kendi dinini bütün dinlere üstün kılmak

⁴⁵ Özcan, *Mâturîdî'de Dîni Çoğulculuk*, s. 51.

⁴⁶ 9.Tevbe/36; 12.Yusuf/40; 30.Rûm/30,43; 6.En'm/161; 98.Beyyine/5.

⁴⁷ M. Said Özervarlı, “Dîn-i Kayyîm” *DİA*, C. IX, s. 351.

⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, II, s. 572.

⁴⁹ 3.Âl-i İmran/19.

⁵⁰ 3.Âl-i İmrân/85.

⁵¹ Taberî, söz konusu ayet hakkında Abdullah İbn Abbas'ın şu yorumunu nakletmektedir: "Allah, önce, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiîlerden Allah'a ve ahiret gününe iman edenler ve Salih amel işleyenlerin rableri katında mükâfatları vardır..." (2.Bakar/62) ayetini indirmiş, bundan sonra da bu ayeti indirmiştir. Böylece, İslam'dan başka herhangi bir dinin hak kabul edilmeyeceği beyan edilmiştir" Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, s. 339.

⁵² Ignaz Goldziher, *Introdoction to Islamic Theology and Law*, trans., Andras and Ruth Hamori, Princeton University Pres, Princeton, 1981, s. 4.

üzere resulünü hidayet ve hak din ile göndermiştir.”⁵³ ifadesiyle öteki dinler karşısında İslâm’ın konumuna vurgu yapılmaktadır.

Kur’an’a göre, Allah nezdinde bir tek din vardır ve adı *İslâm* olan bu din bütün insanlık içindir. Bütün peygamberler aynı dinin tebliğcileridir. Onun için Kur’an’da bütün peygamberler *müslim* olarak zikredilmektedir⁵⁴. Dolayısıyla bütün peygamberler birbirlerine karşı çıkmak için değil, birbirlerini doğrulamak için gönderilmişlerdir. O halde, Allah’ın elçileri vasıtasıyla çeşitli zamanlarda insanlara bildirdiği dinin esaslarında bir değişme söz konusu olamaz. Bu anlamda her vahiy ebedî gerçeğin bir yenilenmesinden ibarettir. Değişiklik sadece dünya hayatını ilgilendiren idari bir takım hükümlerde yapılmıştır ki, esasla ilgili olmayan bu değişiklikler, toplumları daha ileri medeniyet seviyesine ulaştırmak maksadıyla yapılmıştır⁵⁵. Dolayısıyla din, insanların kemale ulaşmak üzere takip edebilecekleri en doğru yoldur. Tarihi süreç içerisinde din, insanların kabiliyet ve sosyal gelişmişlik derecesine göre asırdan asıra mükemmelleşmiş, mükemmelliğin zirvesine de Hz. Muhammed’in tebliğ ettiği İslâm’la ulaşmıştır. Dinlerin Adem’den, Hz. Muhammed’e geliş seyri, aynı zamanda somuttan soyuta, açıklık ve netlikten sembolizme kayış sürecidir. İlâhî olanın kendisini açık şekli ve bunu ifadelendirişi bu süreç içerisinde gittikçe soyut ve sembolik bir anlatıma kaymıştır⁵⁶. Kısacası, insan yaratılışından bu yana belirli bir gelişme çizgisi takip etmiş, en son Hz. Muhammed’in Allah’tan alıp kendisine ilettiği vahiy sayesinde kendi ayakları üzerinde durabilecek olgunluğa ulaşmıştır. İzmirli’nin deyimiyle, “geçmiş peygamberlerin zamanında insanlar umumî hayata nispetle çocukluk devresinde idi. Zaman geçti insanlar çocukluk devrinden kurtuldu, olgunluk devrine erdi. Ebedî bir dine tabî meyil hâsıl oldu.”⁵⁷

Peygamberler vasıtasıyla çeşitli zamanlarda bildirilen dinin bir ve aynı olması, zorunlu olarak, kaynaklarının ve konularının da bir ve aynı olmasını

⁵³ 9.Tevbe/33.

⁵⁴ 3.Âl-i İmrân/84.

⁵⁵ Salih Akdemir, “Müsteşriklerin Kur’an-ı Kerim ve Hz. Muhammed’e Yaklaşımları”, *AÜİFD*, C. XXXI, s. 179.

⁵⁶ Düzgün, *Din, Birey ve Toplum*, s. 14.

⁵⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm Dini ve Tabîî Din*, sad., Osman Karadeniz, İFV Yay., İzmir, 1998, s. 30-31.

gerektirir⁵⁸. Dinin, kaynak ve konu birliği Kur'an'da şu şekilde ifade edilmektedir; “Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona: Benden başka Tanrı yoktur. O halde bana kulluk edin diye vahyetmiş olmayalım.”⁵⁹

O halde, dinin kaynağını *vahiy*, konusunu ise *tevhid* inancı oluşturmaktadır. Vahye dayalı bütün dinlerin temelini teşkil eden ve mutlak kudret sahibi bir varlığa teslimiyette kendini gösteren zihinsel bir olgunluk seviyesini ifade eden Tevhid, her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın birliğine iman etmek, yeryüzünde ondan başka tapılacak, yardım istenecek ve boyun eğilecek otorite tanımamak, Allah'a verdiğimiz her türlü üstün niteliği ve ona gösterdiğimiz bağlılığı, onun dışındakilere de yönlendirme durumunun adı olan şirkin zihinlerden temizlenmesi demektir⁶⁰.

Birçok Tanrıya inanmanın getirdiği zihinsel parçalanmalardan ve bağımlılık duygusundan insanı kurtaran tevhid inancının en önemli özelliği, insanı özgür kılmasıdır. İnsanlık için en büyük kazanım olan tevhid ilkesi sayesinde, insanın iradesini sınırlayacak hiçbir otorite söz konusu olamaz. Denilebilir ki, tevhid, insan hürriyetinin teminatıdır ve dini Allah'a has kılma, aynı zamanda insanı hür kılma anlamına gelmektedir. Yine bu sayede insanoğlunun yönelebileceği bütün aşırılıkların önüne geçilerek, hiçbir kimse ya da gücün Tanrı adına hüküm verme yetkisine sahip olmadığı dile getirilmektedir.

3. KUR'AN AÇISINDAN DİNÎ ÇEŞİTLİLİĞİN ANLAMI

Söz konusu kaynak birliğine rağmen dinlerdeki farklılık gerçeği kelâmî bir sorun⁶¹ olarak karşımızda durmaktadır. Peygamberin de zihnini oldukça meşgul eden, hatta onu üzen bu sorun Kur'an'da değişik yönleriyle ele alınmıştır. Yalnızca dinlerin birbirlerinden ayrılmış olması değil, aynı zamanda kendi içlerinde bölünmüş olmaları konusu da Kur'an'da ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmiştir.

⁵⁸ Akdemir, “Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları”, s. 179.

⁵⁹ 21.Enbiyâ/25.

⁶⁰ Şaban Ali Düzgün, “Kur'an'ın Tevhid Felsefesi”, *Kelam Araştırmaları*, 3:1 (2005), s. 7.

⁶¹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev., Alparslan Açıkgenç, AOY, Ankara, 1996, s. 264.

Kur'an'ın ifadelerine göre, insanlık başlangıçta birlik içindeydi⁶². Fakat, daha sonra bu birlik bozuldu ve bölünmeler oldu. Bu birliğin bozulma sebebi ise, aynı ayetin devamında insanlar arasında meydana gelen kıskançlık olarak belirtilmektedir. Peygamberlere gönderilen vahyin insanlar arasında birliği sağlaması gerekirken tam tersine insanlar arasında bölünmelere sebep olması, Fazlurrahman'ın deyiimiyle *bölücü güç görevi yapması* çetin bir kalamî problem olarak durmaktadır. Fazlurrahman'a göre, çelişki gibi gözükken bu durum ilahî bir sır olarak kalacaktır⁶³. Kaldı ki, Allah dileseydi elbette insanlar bir tek yolda birleşip, uzlaşabilirlerdi⁶⁴. Öyleyse, bu farklılığın sebebi yine bizzat dinin kurucusu, yani Allah'tır diyebiliriz.

Fakat, Kur'an'da, Fazlurrahman'ın ilâhî bir sır olarak nitelediği bu sorunun çözümüne yardımcı olan, bu sırrın perdelerini aralayan bazı ifadelere de rastlamaktayız. Değişik din ve toplumların olmasındaki hikmet, bunların iyilikte ve ahlakta yarış etmesi⁶⁵ olarak açıklanmaktadır. Bir anlamda, "Eğer rabbin dileseydi bütün insanları tek bir ümmet yapardı..." şeklindeki uyarı dinî kabul konusundaki bütün zorlama ve baskıların önüne geçmekte, imanı tercihe bırakmaktadır. Öyleyse, Allah katında en makbul iman şekli tercihe ve özgür iradeye dayalı imandır. Onun için Kur'an'da diğer din mensuplarının inançlarına saygı emredilmekte, din ve inanç özgürlüğü teminat altına alınmaktadır.

Bu ilkeyi göz önünde bulunduran Müslüman topluluklar, diğer din mensuplarıyla barış içerisinde bir arada yaşamışlar, onların manevi değerlerine saygı göstermişlerdir. Bu ilke sayesinde, İslâm tarihinin hiçbir döneminde, özellikle de Ehl-i Kitab'ın din değiştirmesi için hiçbir zorlama yapılmamıştır⁶⁶.

Aynı ayetin devamındaki, "Ama onlar, ihtilaf yapmakta devam ederler" şeklindeki ifade ise, kanaatimizce, insanın yapısına vurgu yapmaktadır. Nitekim, insanoğlunun tarihî serüveni göz önünde bulundurulduğunda, yeni bir vahyin

⁶² (ümmeden vâhideten) 2.Bakara/213.

⁶³ Fazlurrahman, *Ana Konuları Kur'an*, s. 264.

⁶⁴ Krş., 11.Hûd/118; 10Yunus/19.

⁶⁵ 2.Bakara/148, 177

⁶⁶ Marston Speight, "Christians in the Hadith Literature", *Islamic Interpretations of Christianity*, ed. by, Lloyd Ridgeon, Curzon Pres, Richmond, 2001, s. 35; S. Hüseyin Nasr, *İslâm'ın Kalbi*, çev., Ahmet Demirhan, Gelenek Yay., İstanbul, 2002, s. 43.

gelmesini sağlayan ortamı insanın hazırladığı ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, eğer insan fitratını bozmasaydı vahyin yenilenmesine gerek kalmayacaktı. Ancak bu geri dönülmeyecek bir şekilde olmuş bitmiştir ve gerekli görülen durumlarda insan bozulmamış doğasına çağırılmıştır⁶⁷. Bu açıdan insanın tarihi, bir anlamda dinlerin de tarihini oluşturmuştur. İnsanın bu tarihi serüveni, onun gelişme çizgisini de göstermektedir. İnsanoğlunun ilahî emirleri algılama ve uygulamada ortaya koyduğu tutum farklı şeriatler ve dinler olarak karşımıza çıkmıştır.

Daha önce bahsettiğimiz, İslam, hak din, fitrat dini, dini Allah'a has kılma, hanif dini ve din-i kayyım gibi ifadelerin yanında, Kur'an'da dinle ilgili olarak kullanılan ve dinin anlam alanını doğrudan ilgilendiren *ümme*, *millet*, *şeriat* ve *minhac* gibi kavramlar da sözü edilen problemin çözümüne yardımcı olabilecek nitelikte kavramlar olarak göze çarpmaktadır.

Ümm ya da *emm* kökünden geldiği kabul edilen *Ümmet*, insanlar, hayvanlar vs den oluşan sınıf veya cemaat anlamına gelmektedir. Dayandığı köke göre, bir önder ve arkasından gidenler ya da bir hedef ve gaye etrafında toplananları ifade etmektedir⁶⁸. Bu maksat da bir din, bir yaşam biçimi, belirli bir zaman dilimi veya mekân olabilir⁶⁹. *Ümmet* veya *ümme*, Kur'ânî kullanımı anlamında, dinî, ahlâkî, sosyal ve politik bir topluluğu oluşturan halkı ifade ettiği gibi, bir halk, bir millet, bir kültür ve bir medeniyeti de akla getirir. Fakat bütün bu insan topluluklarının her biri temeli tek bir dinî-ahlâkî kanun veya değerler sistemine bağlı olma görüşünde buluşur⁷⁰.

Öteki dinî gelenekleri ifade eden bu kavramla ilgili olarak en önemli tartışma konusu, *insanların tek bir ümmet* olduğunu ifade eden ayetler üzerinde odaklanmaktadır. Bu konuyla ilgili ayetlerin üç bağlamda kullanıldığını söyleyebiliriz; 1-Dinin kaynağına ve başlangıcına vurgu yapan ve insanların dünya sahnesine çıktıklarında tek bir ümmet olduklarını ifade eden ayetler⁷¹. 2-Bütün

⁶⁷ Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, s. 148.

⁶⁸ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, XII, s. 27.

⁶⁹ İsfehânî, *Müfredât*, s. 86.

⁷⁰ Gulam Haydar Aasi, "The Qur'ân and Other Religious Traditions", *Hamdard Islamicus*, vol. IX, No. 2, s. 73.

⁷¹ 2.Bakara/213; 10.Yunus/19.

peygamberlerin aynı mesajı getirdiklerine dikkat çeken ayetler⁷². 3-Dinde özgür seçimin ve tercihin esas olduğunu belirten ayetler ki, bu grup ayetlerde Allah'ın insanları tek bir ümmet yapmak istememesinden bahsedilir⁷³.

İnsanlığın tarihsel dinî tecrübesini özetleyen⁷⁴ bu üç konumu şu şekilde ifade edebiliriz; Bütün insanlık başlangıçta tamamen *Fitrat Dini* üzere tek bir dinî topluluktur. Allah, insanlığı bu şekilde tek bir dinî topluluk olarak tutabilirdi; ancak Allah, kullarına baskı yapmamayı, onları iradeleriyle özgür bırakmayı murad etti. Daha sonra Allah, insanlık fitrat dinini uygulamada farklılaşmaya başlayınca, fitrat dininin gerçek halini insanlara hatırlatmaları ve sapkınlıklarını düzeltmeleri için onlara peygamberler gönderdi⁷⁵. Son olarak, "Bugün size dininizi tamamladım, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim"⁷⁶ ifadesi ile Kur'an'ın süregelen menşei olan tarihî İslâm, fitrat dininin son, somut ve evrensel şekli olarak ilan edildi. Böylece, Kur'an'a uyanlar ve hayatını onun düsturlarıyla ikame edenler *örnek ümmet* olarak nitelendirildi⁷⁷.

Bu noktada, son peygambere inanan insanlara atfen kullanılan *ümmet* kelimesi öteki kullanımlarından farklı bir anlam taşıyor görünmektedir. İlgili ayetlerde *ümmet* kelimesi, bir anlamda, herhangi bir toplumdan ziyade, nitelikli bir toplumu ifade eden, Medine'de kurulan topluluğa gönderme yapmaktadır. Bu *ümmeti* diğerlerinden ayıran iki özellik ise; onun *en hayırlı*⁷⁸, *itidalli ve dengeli ümmet*⁷⁹ olmasıdır. Söz konusu ayetler Yahudi ve Hristiyanların aşırılıklarından bahseden ayetlerden sonra gelmektedir. Bu bağlamda, bu *ümmeti* diğerlerinden ayıran özellik, onların Yahudi ve Hristiyanların eleştirilen aşırılıklarından uzak kalmaları, Yahudi ve Hristiyanların düştüğü yanlışlara düşmemeleridir⁸⁰.

⁷² 21.Enbiyâ/92; 23.Mü'minûn/52.

⁷³ 5.Maide/48; 11.Hûd/118; 16.Nahl/93; 42.Şûrâ/8; 43.Zuhruf/33.

⁷⁴ Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, s. 107.

⁷⁵ Aasi, "The Qur'ân and...", s. 69.

⁷⁶ 5.Maide/3.

⁷⁷ Aasi, "The Qur'ân and...", s.76.

⁷⁸ 3.Âl-i İmrân/110.

⁷⁹ 2.Bakar/143.

⁸⁰ Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, s. 113.

Dinî çeşitliliği ifade etmek için kullanılan bir diğer kavram olan *Millet* kelimesi, bütün müştaklarıyla birlikte Kur'an'da, *el-milletü'l-âhira*, *millete kavmin*, *milletiküm*, *milletünâ*, *milletühüm* ve *milletü İbrahim* şeklinde, hepsi de tamlama olarak on beş yerde geçmektedir⁸¹. Bunlardan, millet-i İbrahim dışındaki tamlamalar beşerî oluşumları anlatmakta olup Mekke döneminde inmiştir⁸². Bu anlamda, millet kelimesi farklı insan topluluklarıyla ilişkili olarak kullanıldığında dine göre ümmete daha yakın bir anlamı ifade ederken, İbrahim ile ilişkilendirildiği yerlerde ümmete göre dine daha yakın bir anlamı çağrıştırmaktadır⁸³.

Ancak, Mutlak Din'in Kur'an'da sadece Allah'a nispet edilmesi, peygamberler dâhil hiç kimseye nispet edilmemiş olması⁸⁴ millet kelimesinin değişken din tanımlaması içinde yer alması gerektiği yönündeki kanaati güçlendirmektedir. Zira, *ed-din* mutlaklığı ifade ettiğinden millet kavramından daha genel, kesin ve hakikati ifade edicidir. Nitekim Hz. İbrahim çocuklarına milleti değil de dini tavsiye etmektedir⁸⁵. Kaldı ki, millet'e din, hele de mutlak din anlamı verilmesi durumunda, dinin Allah'tan başkasına izafe edilemeyeceğine dair hüküm anlamını yitirecektir. O halde, Kur'an bütünlüğü içerisinde millet kavramının, vahiyle gelmiş olsa da insan tarafından yaşam biçimi haline getirilmiş ilkeler ve umdeler bütününe ifade ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Kur'an'da millet kavramının İbrahim'e izafe edilmesini politik bir tavır olarak görebiliriz. Çünkü, Kur'an vahyi boyunca sık sık tekrar edilen İbrahim'in yoluna davet ile hem müşrik Araplara hem de Yahudi ve Hristiyanlara bir uzlaşma çağrısı yapılmaktadır. Bu sağlandığı takdirde onların gittiği yolun yanlışlığı tescil edilmiş olacaktır⁸⁶. Zira, millet-i İbrahim terkinin geçtiği yerlerde tevhide vurgu göze çarpmaktadır. Hanif İbrahim pasajlarının çoğunda tevhid ilkesinden uzaklaşan Yahudi ve Hristiyanlar, putperestliği benimseyen müşrikler ve dolaylı olarak da diğer milletlere ihtar söz konusudur.

⁸¹ 2.Bakara/120, 130, 135; 3.Âl-i İmran/95; 4.Nisâ/125; 6.En'am/161; 7.Âraf/88-89; 12.Yusuf/37-38; 14.İbrahim/13; 16.Nahl/123; 18.Kehf/20; 22. Hâc/78; 38.Sâd/7

⁸² Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, s. 86.

⁸³ Aasi, "The Qur'ân and...", s. 77.

⁸⁴ Bunun yanında Kur'an, *hak*, *kayyîm* vb gibi gerçek ve değer ifade eden kelimeleri *ed-dinden* başka bir kavrama izafe etmez; İsfahânî, *Müfredât*, s. 773.

⁸⁵ 2.Bakara/132.

⁸⁶ Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, s. 87-88; Aasi, "The Qur'ân and...", s. 78.

Bu anlamda *millet* kelimesinin beşerî oluşumlara işaret etmek üzere kullanıldığına şahit olmaktayız. 2.Bakara 120. ayette, açık bir şekilde Yahudi ve Hristiyanların hevaları anlamında kullanılan *milletuhum* terkihi, bu kavramın beşerî oluşumlara işaret ettiğini gösteren bir örnektir; "Sen onların yoluna tabi olmadıkça Yahudi ve Hristiyanlar senden razı olmayacaktır."

O halde millet, insanların kendilerine göre doğru olduğunu kabul ettikleri ve umde haline getirdikleri şeylerdir. Başka bir tanımla millet; "İnsanların kendisiyle Allah'a yakın olabilmeleri için peygamber aracılığı ile bildirdiği şeylerin ismidir."⁸⁷ Dolayısıyla, din ile birebir örtüşmeyen kelimenin şariat kavramıyla daha yakın bir ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz⁸⁸.

Dinin anlam alanıyla ilgili bir diğer kavram da *şeriat*tır. *Şeriat* ve *şir'at*, açıklamak, tavzih etmek, izhar etmek anlamına gelen *şerea* fiilinden türetilmiş masdar isimlerdir. *Şeriat*, insanların ve hayvanların su içmek için gittikleri yol, suya giden yol, su yolu ve açık geniş yol anlamına gelirken, *şir'at*, yol, âdet ve misal anlamlarına gelmektedir⁸⁹.

Kur'an'da bu kelimeler, dördü konumuzla ilgili olmak üzere, beş kez kullanılmaktadır. Bu kelimeler Kur'an'da, iki kez fiil⁹⁰, iki kez de isim⁹¹ olmak üzere, istiare yoluyla dinî bağlamda kullanılmışlardır. "Buradaki istiarenin suyun kaynağına değil de kaynağa giden yola yapılması dikkat çekicidir. Dinî anlamda bunun anlamı şudur: Şeriat, ed-din'den tarihin herhangi bir anında, bir topluma bir peygamber aracılığıyla açılan yoldur; yani şeriat, din değil tedeyyündür. Lügat anlamında şeriat, canlıları hayat kaynağı suya götürürken, dinî anlamda şeriat insanları ilâhî hakikate bağlamaktadır."⁹²

Kur'an açısından, bütün peygamberler muhtelif dinlere değil, aynı dine mensuptular. Peygamberler kendisinden önce gelmiş peygamberin dinini terk etmeyi

⁸⁷ İsfahânî, *Müfredât*, s. 773.

⁸⁸ Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, s. 89.

⁸⁹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, VIII, s. 175-176.

⁹⁰ 42.Şûrâ/13, 21.

⁹¹ *Şeriat* şeklinde: 5.Maide/48; *Şir'at* şeklinde: 45.Casiye/18.

⁹² Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 22.

emretmediği halde, önceki peygamberin şeriatına uymayı yasaklayabiliyordu. Zira, peygamberlerin dini bir olduğu halde şeriatleri farklıdır. Allah'ın dininin bir olduğu, buna karşın şeriatlerinin farklı olduğu Kur'an'ın vurguladığı hususlardan biridir. Nitekim Allah, bir taraftan; "Sizin için bir şeriat bir yol tayin ettik. Eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı"⁹³ derken, diğer taraftan, bütün peygamberlere kendisinden başka ilah olmadığı ve sadece kendisine ibadet edilmesinin vahyedildiğini⁹⁴ söylemektedir. O halde din değiştirilemez. Nitekim din, tebdil, tağyîr ve tahvil edilmemiştir. Şeriatler ise tebdil ve tağyîr edilmiştir. Zira bir takım şeyler bazı insanlar için helal iken, Allah onları diğer insanlara haram kılmıştır. Bu da şeriatlerin çok ve muhtelif olduğunu göstermektedir⁹⁵.

Öyleyse, *şeriat*, ed-Din'in kurumsal hale gelmesi, hukuk ve siyasete girmesi, toplum teorisi haline gelmesidir. Şeriat, vahiy/kitap ve peygamber aracılığı ile indiği toplumun somut sorunlarını evrensel ed-Din açısından çözer. Fakat şeriatın değişik olması, çözümün de zamana, mekana, toplumsal yapıya, kavimlerin etnik, antropolojik, demografik, ekolojik ve sosyolojik yapısına uygun olmasını gerektirmektedir. Hırsızlık, adam öldürme ve zinanın ahlaksızlık olarak nitelenmesi ve bunların engellenmesi, cezalandırılması gerektiği din, fakat, bu suçlara, yukarıdaki durumlara göre hangi cezaların terettüp ettiği şeraittir⁹⁶. Mesela, Eski Ahit'te, merhamet yahut cezalandırmama bir ahlâkî davranış ve erdem değil, zayıflık belirtisi olarak algılanırken, Kur'an'da, suçlu bile olsa, bağışlamanın imkânından bahsedilmektedir. Bu durumda, şeraitlerin değişik olması, toplumların somut bir anlayıştan soyuta doğru bir evrim geçirdiğinin de ifadesidir⁹⁷.

⁹³ 5.Maide/48; Bu ayette aynı zamanda, "bütün insanları tarih sahnesine tek bir millet olarak çıkarmak yerine, bir tekâmül serisini tamamlayacak şekilde farklı milletler ve bunların karakterine uygun farklı şeriat ve minhactan bahsedilmektedir". Bkz., Düzgün, *Allah, Tabiat, Tarih*, s. 236.

⁹⁴ 21.Enbiyâ/25.

⁹⁵ Ebû Hanife, "el-Âlim ve'l-Müteallim", *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, çev., Mustafa Öz, MÜİFV Yay., İstanbul, 1992, s. 12.

⁹⁶ Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 25.

⁹⁷ Düzgün, *Allah, Tabiat, Tarih*, s. 236.

I. BÖLÜM

HİRİSTİYANLARLA İLK KARŞILAŞMALAR VE İLK TEPKİLER

1. İSLÂM'IN KARŞILAŞTIĞI HİRİSTİYANLIK

İslâm Hicaz bölgesinde yayılmaya başladığında, Hristiyanlık altı asırlık bir süreci geride bırakmıştı. Bu altı asırlık süre zarfında beş ekümenik konsilini⁹⁸ gerçekleştirmiş olan Hristiyanlık, bir devlet dini olmuş ve dayandığı doktriner esaslarını neredeyse tamamlamıştı. Fakat, başta Hz. İsa'nın tabiatı olmak üzere birçok tartışmalı konu kilise bünyesinde büyük ölçüde kopmalara neden olmuştu⁹⁹.

Asırlardır kiliseyi meşgul eden ve pek çok konsilin toplanmasına sebep olan İsa'nın tabiatı üzerindeki tartışmalar, Hristiyanlığın ne Hz. İsa ne de onun havarileri zamanındaki durumunu koruyamamış olduğunu göstermektedir¹⁰⁰. Nitekim, başlangıçta *Allah'ın Oğlu* ve *Allah'ın kelimesi* gibi tabirlerin anlaşılması ile ilgili sorunlar yaşanmıyordu¹⁰¹.

I. yüzyılın sonlarına doğru putperestlerin ve gnostik din izleyicilerinin Hristiyanlığa girmeleri, Hristiyanlığın yorumlanmasında ve yeni anlamlar kazanmasında önemli bir rol oynamaya başladı. Bunlar, eski dinleriyle ilgili bazı düşüncelerini yeni dinlerine taşıyor ve yeni dinin pek çok noktalarını eski din ve kültürlerinin etkisinde yorumluyorlardı. Hristiyan cemaatinin putperest bir ortamda

⁹⁸ Konsiller hakkında bilgi için bkz., Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi; İznik'tan II. Vatikan'a*, çev., Mehmet Aydın, Ankara, 1990.

⁹⁹ Ömer Faruk Harman, "Hristiyanların İslâm'a Bakışı", *Asrımızda Müslüman-Hristiyan Münasebetleri*, İstanbul, 1993, s. 95-96.

¹⁰⁰ Daha sonra da değineceğimiz gibi, Müslümanların, Hristiyanlarla ilk karşılaşmalarında en çok merak ettikleri konulardan biri, bütün Hristiyan âlemindeki İncillerin aynı olmasına karşın hangi sebeplerle bunca Hristiyan fırkasının ortaya çıktığı olmuştur.

¹⁰¹ Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü*, çev., Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1992, s. 85.

çeşitli inanç ve felsefî akımlarla iç içe yaşaması Pavlus¹⁰²'un teolojisinin daha da gelişmesine imkân sağlıyordu¹⁰³.

Yahudiliğin monoteizmini alarak ona Grek paganizmini ekleyen ve böylece eklektik bir teori geliştiren Pavlus, *aslî günah*, *çarmıha gerilme* ve *yeniden dirilme* unsurlarını söz konusu teorisinin üçayağı yaparak sentetik bir teolojik sistem geliştirdi. Buna bağlı olarak da üçlü tanrı anlayışının temellerini attı. Bundan sonra Hristiyanlık, bir eşittir üç gibi matematiksel anlamsızlık, tarihsel yanlışlık ve psikolojik izlenimlerden müteşekkil olacaktı¹⁰⁴.

Bunun yanında, II. yüzyılda Hristiyanlık dinî çevresinin bir başka kültürel ortamla, Yunan felsefesiyle, karşılaşmasından sonra İncil'deki tabirlerin anlaşılmasında da farklılaşmalar görülmeye başladı. *Sınırlama ve inceleme özellikleriyle tanınan Yunan felsefesinin* etkisiyle Hristiyan din adamları İncil'deki tabirlerin anlamını sorgulamaya girişti. "Kendisiyle herhangi bir şey kastedilen bir anlamın ona tamamen aykırı olan bir anlamla ifade edilmesi nasıl doğru olabilir?" gibi ve benzeri soruların gündeme gelmesiyle ve bu sorulara verilen cevaplardan *Hristiyan Felsefesi* veya *Felsefîleşmiş Hristiyanlık*¹⁰⁵ ortaya çıktı.

Yukarıda sözü edilen tesirlerle ortaya çıkan, Oğul'un hem şahsiyet yönünden Baba'dan bağımsız oluşu, hem de gerçek Tanrılığı ve Baba'ya denkliği şeklindeki

¹⁰² Aslen Tarsus'lu bir Yahudi olan (Rasulların İşleri: 11/1-18) Pavlus, önceleri fanatik bir Hristiyan düşmanı iken (Rasulların İşleri: 9/1-2; 12/4-5, 19-20; Korintoslulara: 15/9; Galatyalılara: 1/13,23), daha sonra Şam yolunda İsa'nın kendisine mucizevî bir şekilde görünmesi üzerine ihtida etmiş (rasulların İşleri: 9/3-19; 22/6-16) ve Hristiyanlığın ateşli bir savunucusu olmuştur. Hristiyanlığı tebliğ için Tanrı ve İsa tarafından seçilmiş olduğunu iddia eden ve bunu bir görev olarak kabul ettiğini söyleyen Pavlus ile daha sonra Kilisenin diğer ileri gelenleri, özellikle de havarilerin reisi Petrus arasında, ihtida eden putperest asıllıların Yahudi şeriat, ibadet ve geleneklerine uyup uymayacakları konusunda anlaşmazlıklar baş göstermeye başladı. Pavlus'un Yahudilikten gelme yiyecek esaslarını ve diğer birçok kuralı değiştirmesi, Yahudi şeriat ve ibadetlerine uyulması gerektiğine inanan Yahudi kökenli Hristiyanların tepkisine sebep olmuştu. Buna rağmen o, Kudüs'te toplanan Havariler Konsili'nde kendi savunduğu doğrultuda bir karar çıkartmayı başarmıştı. Pavlus'un Yahudi şeriatını tamamen devre dışı bırakan bu tavrı Hristiyanlığın Yahudilikle olam müştereklerini büyük oranda azalttığı gibi, Hristiyanlığın bir mezhep görüntüsünden çıkarak farklı bir din olmasına temel teşkil etti; Mehmet Katar, *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da Tövbe*, Töre yay., Ankara, 1997, s. 98-100; Pavlus'un hayatı ve yetiştiği çevre hakkında geniş bilgi için bkz., Şinasi Gündüz, *Pavlus; Hristiyanlığın Mimarı*, AOY, Ankara, 2004, s. 31 vd.

¹⁰³ Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi*, Ayraç Yay., Ankara, 1996, I, s. 77-78.

¹⁰⁴ Ataurrahim, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, s. 82.

¹⁰⁵ Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, s. 85.

birbirine tamamen zıt görüşler, kristolojik tartışmaların daha da alevlenmesine ve Apolojistleri¹⁰⁶ görüşlerini kabul ettirmek için daha sağlam kanıtlar aramaya yöneltti. Bu sırada yayılan Yeni Eflatunculuk ilkelerine sarılan Origen (185–254), Plotinus'un güneş kuramını¹⁰⁷ temel alarak, Baba'nın kendi kelimeleri ile ilişkisini açıklamaya çalıştı¹⁰⁸.

II. yüzyılın başlarından IV. yüzyıla kadar kavramları ve dinî nassları te'vil etme metodunda Yunan felsefesinden etkilenen Hristiyanlık, IV. yüzyılın sonlarından itibaren Johanna Philoponus (Yahya en-Nahvî) ve İskenderiyeli Stephanos gibi İskenderiye Okulu mensuplarınca doğrudan Yunan felsefesi üzerinde oluşturulmaya başladı¹⁰⁹.

Nassa dayalı, yani felsefeleşmemiş ve Yunan felsefesinden etkilenmemiş Hristiyanlık, Emevî ve Abbasîler döneminde, Necran ve Tağleb ehlinde olan Arap asıllı Hristiyanlar ve onlardan Müslüman olanlar aracılığıyla karşılıklı konuşma ve sohbet yoluyla Müslümanlara kadar ulaştı. İkinci türdeki, yani felsefeleşmiş ve şerhedilmiş Hristiyanlığı Müslümanlara ulaştıranlar ise Nesturîler ve Yakubîler olmuştu¹¹⁰.

İlk dönemlerde ortaya çıkan söz konusu teolojik tartışmalar küçük çaptaki sinodlarla çözülmeye çalışılırken, IV. yüzyılın ilk yarısından itibaren çözüm şeklinin değişmeye başladığına şahit olmaktadır. İlk dönemlerdeki teolojik tartışmalar devleti değil kiliseyi ilgilendirirken, Konstantin döneminde Hristiyanlığın resmen kabulünden sonra kilisenin artık devletin resmî bir kurumu ve ayrılmaz bir parçası

¹⁰⁶ II. Yüzyıl ile IV. yüzyıl arasında, dinlerini sapkın saydıkları öğretilere, özellikle de gnostisizme ve tanrısızlık ithamlarına karşı savunmak üzere bir takım denemeler kaleme almak suretiyle Hristiyan imanını savunmayı amaçlayan teologlar topluluğu, Aziz İustinos, Tatianos, Apollinarios, Meliton, Kodratos, Aristides gibi, Hristiyanlığa yapılan saldırılara cevaplar yazan Kilise Babaları. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 80; Çelik, *Süryani Tarihi*, I, s. 79;

¹⁰⁷ Plotinos'a göre, şeyler Tanrı'dan, ışık kaynağı olan güneşten nasıl çıkıp yayılıyorsa, öyle çıkıp yayılır, südür eder. Bununla birlikte, nasıl ki ışık ışınları güneşe eşitlenemezse, aynı şekilde var olan şeyler de Tanrı'ya eşitlenemez, Tanrı'yla bir ve aynı şeyler olarak görülemez. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1112.

¹⁰⁸ Origen'in görüşleri için bkz., J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Harper Collins Publishers, New York, 1978, s. 126-138; Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, s. 87-90.

¹⁰⁹ Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, s. 86.

¹¹⁰ Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, s. 86.

haline getirilmesi kilise üzerinde devletin denetimini de beraberinde getirmişti. "Devletin birliğini sarsacak kadar genişleyen kilise içindeki kristolojik tartışmalara devletin bir çözüm bulması ve bunları kendi devlet politikası lehinde sonuçlandırması kaçınılmazdı. İşte bu amaçla Bizans imparatorları tarafından sık sık toplanan konsillerin ilki ve en önemlilerinden biri 325'teki İznik Konsili'dir."¹¹¹

Bu dönemde, Pavlusçu Hristiyanlığa karşı çıkan Hristiyan fikir akımlarının en önemlilerinden biri olan Arianizm, Hristiyan birliğini tehdit eden¹¹² bir hareket olarak görülmüştür. Üçüncü asrın ikinci yarısında Libya'da doğan, daha sonra İskenderiye piskoposu olan Arius (280-336), 318 yılında bir tartışma esnasında doktrininin temellerini ortaya koymuştu. Arius'un Pavlusçu Hristiyanlığın özellikle İsa'nın tabiatı konusundaki görüşlerine itirazları ile Müslüman düşünürlerin bu konudaki itiraz noktaları arasında önemli benzerlikler söz konusudur. Arius'a göre, Allah yaratılmamıştır, doğmamıştır, başlangıcı yoktur. Oğul Baba'dan çıkmamıştır ve Baba ile karışmamıştır. Çünkü, aksi düşünüldüğünde Baba birleşmiş, bölünebilir ve değişken bir varlık olur. Baba'nın Oğul'u meydana getirdiği kabul edilirse, Oğul'un varlığının bir başlangıcının da olduğu kabul edilmelidir. O halde, hulûl etmiş olan *Kelime* ebedî değildir. Ne eşitlikte ne de cevher bakımından Oğul'un Baba gibi olmadığını söyleyen Arius, teslisin üç uknumu ihtiva ettiğini kabul etmesine karşın, uknumların farklı ve ayrı cevherler olduğunu, tabiatlarının de ayrı olduğunu iddia etmektedir¹¹³. Nihayet, Hristiyanlık için tehlikeli bir akım olarak görülen Arianizm, 325 yılında toplanan ilk genel konsilde Hristiyanlıktan aforoz edilmiştir.

Kendi içindeki bütün bu tartışmalara rağmen, Hz. İsa'dan kısa bir süre sonra Filistin toprakları dışındaki yayılmasını sürdüren Hristiyanlık, Arap yarımadasında da yayılma imkânı bulmuştu¹¹⁴. Yani İslâm'dan önce, sayıları az da olsa, Arap

¹¹¹ Çelik, *Süryani Tarihi*, I, s. 106.

¹¹² Varrak'a göre, Arius Teslis hakkında bir tartışma başlatıp insanları kendisini takip etmeye çağırıcaya kadar Hristiyanlar aynı görüşü paylaşmaktaydı. Bkz., Ebu İsa el-Varrak, *er-Redd ale't-Teslis*, ed. and trns., David Thomas (*Anti-Christian Polemic in Early Islam; Abu İsa al-Warrâq Against the Trinity* içinde), Cambridge University Press, New York, 1992, s. 72-73.

¹¹³ Arius ve Arianizm hakkında geniş bilgi için bkz., A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev., Arif Müfid Mansel, Ankara, 1943, I, s. 66; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 226-230; Çelik, *Süryani Tarihi*, s. 105-114; Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü*, s. 91 vd; Muhammed Ebü Zehrâ, *Hristiyanlık Üzerine Konferanslar*, çev., Akif Nuri, Fikir Yay., İstanbul, 1978.

¹¹⁴ Hristiyan misyonerlerin çok erken dönemlerde bölgede faaliyette bulunduğu, Nesturîlerin misyonerlik faaliyetlerini ilk başlattığı bölgelerden birinin Arap Yarımadası olduğu bilinmektedir.

yarımadasında Hristiyanlar mevcuttu. Mekke döneminde Hristiyanlardan bahsediliyor olması, İslam'ın zuhuru sırasında bu bölgede Hristiyanların varlığını göstermektedir. Burada ilk akla gelen isim, İbrânice bilen, Tevrat ve İncil'e vakıf olan bilge kişi Varaka b. Nevfel'dir¹¹⁵. Bilindiği gibi, Varaka b. Nevfel, peygamberliğinin ilk başlarında Hz. Muhammed'e gelen vahyin Musa'nın *namusunabenzediğini* söyleyerek kendisini teselli etmiştir¹¹⁶.

Hristiyanlığın Arap yarımadasına giriş tarihi hakkında kesin bir bilgiye sahip olmamakla birlikte, çok erken devirlerde bu yarımada da küçük de olsa Hristiyan toplulukların bulunduğunu söyleyebiliriz¹¹⁷. Bununla birlikte, Hristiyanlık Araplar arasında geniş halk kitleleri tarafından kabul görmemiştir. Misyon dini olan Hristiyanlığın bu bölgede yayılma imkânı bulamamasının temel sebeplerinden biri, Arapların putperestliği milli bir din olarak benimsemeleri, bir diğeri de hürriyetlerine bağlı oluşlarının tabii sonucu olarak yabancı dinlere iltifat etmeyişleridir¹¹⁸. Ayrıca, Hristiyanların Kâbe'yi yıkma teşebbüsleri de Kâbe'ye gönülden bağlı olan Araplar tarafından iyi karşılanmamış, dolayısıyla da Hristiyanlık Araplar arasında fazlaca kabul görmemiştir.¹¹⁹

Hristiyanlığın Araplar arasında fazlaca rağbet görmemesi, daha önce de belirtildiği gibi, bu bölgede hiç hristiyanın olmadığı anlamına gelmez. Tağlib, Gassan ve Kudaa, Eyle, Dumetü'l-Cendel ve Tayy kabilelerinin yaşadığı bölgeler İslâm'ın zuhurundan önce Hristiyan topluluklarının bulunduğu belli başlı merkezler

Aziz S. Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, çev., Nurettin Hiçyılmaz, Doz Yay., İstanbul, 2005, s. 285.

¹¹⁵ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev., Salih Tuğ, Ankara, 2003, I, s. 617.

¹¹⁶ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâr-u Sâdır, Beyrut, ty, I, s. 195; Buhârî, *Sahîh*, Bed'ul-Vahy:3; İzutsu, bu hadisin sıhhatinden şüphe etmek için hiçbir sebep olmadığını, Kur'an'ın çok kullandığı Tevrat (Torah) yerine bu kelimenin kullanılmış olmasının hadisin sağlamlığını kuvvetle teyit ettiğini belirtmektedir. Zira, namusun Kur'an'a ait bir kelime olmadığı bellidir. Hikâyenin etrafında döndüğü namus kelimesi, Yunanca'da İbrânice Tora'nın tam karşılığı olan nomos (kanun, nizam) kelimesinin kendisidir. Bkz., İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 138.

¹¹⁷ M.S. 122 yılında Güney Arabistan'ın Katar Bölgesinde bir piskoposluk bulunduğu, 380 gibi erken bir dönemde bile Hire ve Kûfe'de epeyce Hristiyanın olduğu, beşinci yüzyılda Arabistan'da altı piskopos, Sana iaden ve Dofar'da kiliseler, Maruta ve Yemen'de manastırların bulunduğu belirtilmektedir. Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, s. 285-286.

¹¹⁸ Mehmet Aydın, "Hz Muhammed Devrinde Müslüman-Hristiyan Münasebetlerine Bakış", *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul, 1993, s. 81.

¹¹⁹ M. Ali Kapar, *Hz Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, İstanbul, 1987, s. 28.

olarak göze çarpmaktadır¹²⁰. Bunun yanında yarımada'nın güneyinde de Necranlılar bulunuyordu. Bu belli başlı merkezlerin yanında Mekke'de köle, tüccar veya misyoner olarak yaşayan Hristiyanlardan, Mekke'ye bilhassa dil yönünden tesiri olan Ebahiş kabilesinin arasında bulunan Hristiyan topluluğundan ve Hîre Hristiyanlarından da bahsedilmektedir¹²¹.

Arap Yarımadasındaki bu Hristiyan gruplarının ise itikâdî bir birlikteliğinden söz etmek mümkün değildir. İslâm'ın zuhuru anında bilhassa Hîre ve Güney Arabistan'da *Nestûrî* fırkasının, Gassan ve Şam civarında *Yakubîlerin*, diğer bölgelerde ise *Melkitlerin* yaygın olduğu görülmektedir. Bölgede en yaygın olan Hristiyan fırkası ise Nesturîlerdir¹²². Hristiyanlara karşı yazılmış ilk reddiyelerde de bu üç Hristiyan fırkasının muhatap alınmış olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla, kısaca da olsa, bu üç Hristiyan mezhebinin görüşlerinin hatırlatılmasının faydalı olacağını düşünmekteyiz.

1.1. Nesturîler

Nesturîlik, İsa'da ilâhî ve insanî olmak üzere iki ayrı şahsiyetin yan yana, birbirine karışmaksızın varlığını sürdürdüğü görüşüne dayalı *Diyo fizit* akideyi savunan İstanbul Patriği Nestorius (ö. M. 450) taraftarlarının oluşturduğu kristolojik cereyanlardan biridir. Antakya İlahiyat Okulunun teolojik görüşlerinden kaynaklanan¹²³ Nesturî hareketi, teslisin ikinci uknumuna bağlı bir hareket olarak görülür¹²⁴.

Arius'un da öğrenim gördüğü¹²⁵ Antakya İlahiyat Okulunun en büyük özelliği, İskenderiye İlahiyat Okulu'na rakip bir konumda bulunmasıdır. İskenderiye Okulu Yeni Eflatuncu felsefenin temelleri üzerine bina edilmişken, Antakya Okulu

¹²⁰ Cevad Ali, *Târihu'l-Arab Kable'l-İslam*, Bağdat, 1956, VI, s. 185; Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, s. 285.

¹²¹ Cevad Ali, *Târihu'l-Arab*, VI, s. 199-203; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, TDV Yay., Ankara, 1998, s. 16.

¹²² Cevad Ali, *Târihu'l-Arab*, III, s. 180; Mustafa Fayda, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara, 1972, s. 20; Aydın, *Reddîyeler*, s. 17.

¹²³ A.J. Maclean, "Nestorianizm", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed., James Hastings, New York, 1951, IX, s. 323; Kadir Albayrak, *Keldanîler ve Nesturîler*, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 73.

¹²⁴ Aydın, *Reddîyeler*, s. 102.

¹²⁵ Çelik, *Süryani Tarihi*, I, s. 107-108; Albayrak, *Keldanîler ve Nesturîler*, s. 73.

eski Grek tesiriyle Aristo mantık ve felsefesinin temelleri üzerine kurulmuştu. Yine, Kitab-ı Mukaddes yorumunda kinayeli, simgesel ve mecazî anlatımı öne çıkaran İskenderiye Okulu'na karşılık Antakya Okulu literalizm ve tarihsel yorumu tercih etmektedir¹²⁶. Bu bakış açılarıyla İsa'nın tabiatı problemini ele alan ve iki ayrı Helenistik temayülün tesiri altında gelişen İskenderiye ve Antakya Okulları, İsa'nın tabiatına ilişkin olarak iki ayrı görüşün temsilcileri olmuşlardır. Bu iki ayrı tesirle İskenderiye Okulu İsa'nın şahsiyetindeki birlik üzerinde durup, iki tabiatın ayrılığını inkar ederken, Antakya Okulu, İsa'nın tabiatındaki ayrılık üzerinde ısrar etmiş ve İsa'nın şahsiyeti ile kelimenin ayrılığını ispata yönelmiştir. Bu iki karşı temayülden, Doğu'nun iki büyük itizali doğmuştur; *Monophysism* ve *Nestorianizm*¹²⁷.

Nestorianizm hareketinin öncüsü olan Nestorius'a göre; İsa, içinde Allah'ın kelimesinin bulunduğu bir insandan başka bir şey değildir. İsa, insan Allah değil, sadece Allah taşıyıcısıdır. İsa, iki ayrı uknumdan oluşmuştur. Bu uknumlardan biri ilâhî diğeri de insanîdir. Fakat bu durum İsa'nın ulûhiyetine zarar vermez. Çünkü ona göre İsa, beşerî tabiatıyla tam bir insan, ilâhî tabiatıyla da tam bir ilahtır. Bu iki tabiat İsa'da müstakil olarak mevcuttur. Ona göre, doğduğu zaman sadece bir insan olan İsa, kelime yani logos'un insan bedenine girmesiyle Allah olmuştur. Dolayısıyla Meryem İsa'nın insaniyetinin annesidir, ilâhî tabiatının değil. Bu bakımdan Meryem "Tanrı'nın Annesi" anlamında "theotokos" olarak nitelendirilemez; o sadece İsa'nın annesidir (Christokos). Meryem kendinden daha önce olan bir şeyi doğuramaz. O, bu haliyle sadece bir insan annesidir (Anthropotokos). Beden ancak bir beden doğurur. Allah bir kadından doğmuş olamaz¹²⁸.

Nestorius, III. genel konsil olan Efes Konsili (431) 'nde aforoz edilmiş ve önce Antakya'da bir manastıra, sonra da Mısır'a sürülmüş, uzun bir sürgün hayatından sonra 451 yılında Panapolis (Ahmin)'de ölmüştür¹²⁹. Onun ölümünden sonra Edesa (Urfa)'ya sığınan Nestorius taraftarları, öğretilerini açtıkları bir okulda devam ettirmişlerdir. Bu okulun da kapatılmasından sonra İran'a iltica eden Nestorius

¹²⁶ Albayrak, *Keldâniler ve Nestûriler*, s. 109; Aydın, *Reddiyeler*, s. 102; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara, 1998, s. 34.

¹²⁷ Aydın, *Reddiyeler*, s. 102.

¹²⁸ Nesturîlerin görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz., Şehristânî, *el-Milel*, II, s. 251-254; Maclean, "Nestorianizm", s. 323-331; Kelly, *Early Christian Dogma*, s. 310-317.

¹²⁹ Dvornik, *Konsiller Tarihi*, s. 14; Albayrak, *Keldanîler ve Nesturîler*, s. 75.

hareketi Nusaybin'de de bir okul açmıştır. Politik nedenlerle İran'da hüsnü kabul gören Nesturilik kısa zamanda gelişmiş, misyonerleri sayesinde bütün Orta Asya'yı, Arabistan'ı ve Hindistan'ı propaganda sahası seçmiştir¹³⁰.

Bu yolla Arabistan'a giren Nesturîlik çalışmamız açısından da ayrı bir öneme sahiptir. İlk olarak, teolojik ihtilafların yaşandığı bir ortamda Aristo ve Yeni Eflatuncu felsefe Nesturîler için hayatî bir öneme sahipti ve bu nedenle mevcut teolojik ve felsefî malzemenin çoğu Süryaniceye çevriliyordu¹³¹. Bu eserleri Yunancadan Süryaniceye çevirmekle Nesturîler, Müslümanların bunları Arapçaya çevirmesine, dolayısıyla da Helenistik felsefeyle tanışmalarına zemin hazırlamaktaydılar¹³².

İkinci olarak ise, ilk dönem Müslüman-Hristiyan teolojik ilişkilerinde, Nesturîliğin doğruya en yakın hizip olarak görüldüğü yönündeki bazı ifadelerle rastlanmasındır. Haşimî ile Kindî arasındaki mektuplaşmada Haşimî, Kur'an'daki; "...Mü'minlere en yakın ve sevecen olanların "biz Hristiyanlarız" diyenlerden bulursun..."¹³³ ayetinden hareketle, doğruya en yakın grup olan Hristiyanların Nesturîler olduğunu söylemektedir¹³⁴. Buna karşın Haşimî'nin muhatabı olan Kindî, Kur'an'ın söz konusu ifadelerini, Hz. Muhammed'in Nesturî bir Hristiyan'dan etkilendiği yönündeki iddiasına dayanak yapmaktadır¹³⁵.

¹³⁰ De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev., Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yay, İstanbul, 2003, s. 42-43; Nesturîlerin buralardaki misyonerlik faaliyetleri için bkz., Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, s. 284-293.

¹³¹ O'leary'ye göre, bu malzemenin Süryaniceye çevrilmesi ihtiyaçtan kaynaklanıyor görünse de, Nesturîlerin dua dili olarak da Süryaniceyi kullanıyor olmaları, kendilerine rahat vermeyen devlet kilisesine karşı bir küskünlüğün de ifadesi olarak düşünülebilir. (O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 44); Kanatimizce, bu malzemenin Süryaniceye çevrilmesi küskünlükten değil, kendilerinin farklı bir dil biliyor ve kullanıyor olmalarındandır.

¹³² O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 44.

¹³³ 5.Maide/82.

¹³⁴ Anton Tien, "The Apology of al-Kindi", *The Early Christian-Muslim Dialogue*, ed. by, N. A. Newman, Pennsylvania, 1993, s. 385; Fakat, söz konusu ayetin, Necâşî ve Habeşistan'dan gelip iman edenler hakkında nazil olduğu kanaati daha yaygındır. Geniş bilgi için bkz., Fahreddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, çev., Komisyon, Akçağ Yay., Ankara, 1990, IX, s. 184; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, çev. Necati Tetik-Necdet Çağıl, İhtar Yay., İstanbul, 1997, s. 165; Abdulfettah el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl, Sahabe ve Muhaddislere Göre*, çev., Salih Akdemir, Fecr Yay., Ankara, 1996, s. 169-170.

¹³⁵ Tien, "The Apology of al-Kindi", s. 453-455.

1.2. Monofizit Süryâniler (Yakubîler)

Nestorios'un görüşlerini reddeden I. Efes Konsili, Nesturîliğin tam tersi bir istikamette inkişâf eden yeni bir akımın ortaya çıkmasına zemin hazırladı. İznik ve İstanbul konsillerinde kabul edilen, İsa Mesih'in Baba ile aynı özden olduğu görüşü bu konsilde onaylanarak, birleşmeden sonra İsa Mesih'te tek tabiat ve tek uknumun var olduğu kararı alındı. İsa'nın Tanrı olduğu ve sadece ilâhî tabiat taşıdığı inancıyla, İsa'nın beşerî yanını yok eden ve onu tamamen tanrılaştıran bu görüş, Antakya ve İstanbul kilisesi dışında, başta İskenderiye ve Roma olmak üzere konsile katılan piskoposlar tarafından imzalandı. Ayrıca bu konsilde, Meryem'e resmen "Tanrı'nın Anası" ünvanı verilerek, ona "İnsan Annesi" diyenler küfürle suçlandı¹³⁶.

Hız. İsa'da olduğu kabul edilen ilâhî tabiatın, beşerî tabiatı galebe çaldığı ve beşerî tabiatın ilâhî tabiat içinde kaybolduğu görüşünü savunan Monofizit hareket, Dioskorus ve Eutyces zamanında çok büyük ilerlemeler kaydetse de 451 Kadıköy Konsili'nde aforoz edilmiş ve buna bağlı olarak monofizit bir kopma yaşanmıştır. Bu kopma neticesinde Antakya Süryânî Kilisesi, Mısır Kıptî Kilisesi ve Ermeni Kilisesi gibi bağımsız ve özerk kiliseler ortaya çıkmıştır. İsa'da ilâhî ve beşerî tabiatın birleşerek tek tabiat olduğunu savunan ve diğer kiliselerden bu noktada ayrılan monofizit kiliselerden Antakya Süryânî Kilisesi çalışmamız açısından önemlidir. Daha sonra *Yakubîler* olarak isimlendirilen¹³⁷ Antakya Süryânî topluluğunun görüşleri erken dönemle ait reddiyelerde ayrıntılı olarak ele alınmış ve ciddi şekilde eleştirilmiştir. Bunun yanında, Yakubîlerin inanç esaslarının, Hristiyanlığa karşı yazılan reddiyelerden önce, Kur'an'da eleştiri konusu yapıldığı da iddia edilmiştir. Şehristânî, Yakubîlerin inanç esaslarını özetlerken, "Şüphesiz Meryemoğlu İsa

¹³⁶ Bu konsilde Meryem'e "Tanrı'nın Anası" ünvanının verilmesini Çelik şu şekilde yorumlamaktadır: "Böylece sıradan dinlerinin Pavlusçu Hristiyanlık üzerindeki son etki aşaması tamamlanarak, İskenderiye Patriği Kurilos tarafından Tanrıça İsis'in Theotokos sıfatı Meryem'e sıfat oldu ve başındaki hâle-i nur da Meryem'in başına tâc olarak geçirildi." Ayrıca Çelik, Meryem'in Tanrı'nın Anası mı yoksa insan olan İsa'nın anası mı olduğu sorunu çözmek üzere toplanan bu konsilin Efes'te toplanmasının bir rastlantı ya da coğrafî konumundan dolayı değil bilinçli bir tercihin sonucunda olduğunu söylemektedir. Bkz., Çelik, *Süryani Tarihi*, I, s. 165-166.

¹³⁷ Kadıköy Konsili'nden sonra sinmiş gibi görünen monofizit hareket daha sonra Urfa piskoposu Yakup Bardai tarafından VI. yüzyılda yeniden canlandırılmıştır. Bardai'den sonra ise Antakya Süryânî topluluğunun temsil ettiği monofizit hareket "Yakubî" veya "Yakubîler" ismini almıştır. Yakup Bardai (Burdon) ve Antakya Süryânî Patrikliğinin ikinci kuruluşu ve Yakubîlik hakkında geniş bilgi için bkz., Çelik, *Süryani Tarihi*, I, s. 296 vd; Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, s. 202-206.

Allah'tır diyenler kâfir olmuşlardır..." ayetinin "Kelime ete kana dönüşmüş, böylece Tanrı bizzat Mesih olmuştur" şeklindeki Yakubîlerin görüşlerinin eleştirisi olduğunu söylemektedir¹³⁸.

1.3. Melkitler

Melkit Hristiyanlığı, 451 Kadıköy Konsili'nde kabul edilen iman ilkelerine bağlı kalan Roma Hristiyanlığına hasımları tarafından verilen bir isimdir. Reddiyelerde, *Melkaiyye*, *Melikiyye*, *Milkanıyye* şeklinde de bahsedilmiş olan Melkitlerin doktrinlerinin iman esasları 451 Kadıköy Konsili'nin *iman formülünde* şu şekilde özetlenmektedir:

"Biz, Rabbimiz İsa Mesih'in ulûhiyette tam, insaniyette tam olduğuna, onun hakiki Allah ve hakiki insan olduğuna, onun düşünen bir ruh ve vücuttan meydana geldiğine, ulûhiyette Baba ile aynı cevherden, insaniyette bizimle aynı cevherden olduğuna, günah hariç bize benzediğine, ulûhiyete göre asırlar öncesi Baba'dan doğduğuna, insaniyete göre bizim selametimiz için son zamanlarda doğduğuna, Allah'ın annesi bakire Meryem'den doğduğuna inanırız. İki tabiatlı biricik oğuldur. Bu iki tabiat karışmamıştır, birbirine dönüşmemiştir. Bölünemez, ayrılamaz. Zira, birleşme, tabiatların ayrılığını ortadan kaldırmamıştır. Tabiatlardan her biri kendi özel varlığını korumuştur."¹³⁹

Melkitlerin yukarıda özetlenen inanç esasları erken döneme ait reddiyelerde müstakil olarak ele alınıp eleştiri konusu yapılmıştır. Aslında Melkitlerin söz konusu görüşlerinin ilk kez Kur'ân'da eleştirildiği de dile getirilmiştir. Şehristânî, "Andolsun ki, *Allah için üçüncüdür* diyenler kâfir olmuşlardır..." ayetinin muhataplarının Melkitler olduğunu iddia etmektedir¹⁴⁰. Ancak, kanaatimizce, yukarıdaki ayette dile getirilen ve küfrü gerektiren bir ifade olarak algılanan, *Allah için üçüncüdür* şeklindeki inanç, Hristiyanlığın genel anlayışını ifade etmektedir. Dolayısıyla, bu ayetin muhatabı yalnızca Melkitler değil genel anlamda Hristiyanlık olmalıdır.

¹³⁸ Şehristânî, *el-Milel*, II, s. 254; Aynı görüşü Râzî de paylaşmaktadır; bkz., Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, IX, s. 172; Fakat, bu görüş sadece Yakubîlerin değil, Arius-Atamasius tartışmasından sonra ana kitlenin görüşü olmuştur. Dolayısıyla, söz konusu ayetin muhatabının sadece Yakubîler olduğu iddia edilmemelidir.

¹³⁹ Aydın, *Reddiyeler*, s. 107.

¹⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel*, II, s. 249.

2. KUR'AN PERSPEKTİFİNDEN HİRİSTİYANLAR VE HİRİSTİYANLIK

İnsanlar farklı din ve mezheplere bağlı olsalar da kendi benimsedikleri yolun hak, diğerlerinin ise batıl olduğu konusunda aynı fikri paylaşmaktadırlar¹⁴¹. Dinler tarihi bilgilerine göre de, yegâne *kurtuluş yolu* olarak ortaya çıkan bütün dinler, kendinden önceki bütün dinî sistemleri lağv etmişler, sonrakileri ise eleştirel bir tarzda ele alıp reddetmişler ve kendi dinî elemanlarını savunmacı bir tarzda diğerlerinden üstün ve farklı tutarak kendilerine ait kurtuluş kutsalını geliştirmişlerdir¹⁴². Dolayısıyla, her din kendi teolojisini oluştururken şu veya bu şekilde, zorunlu olarak, *ötekini* de dikkate almaktadır. Fakat dinlerin ötekine ilgisi, genellikle onun geçersizliğini ya da tarihselliğini ortaya koymak suretiyle kendisinin doğruluğunu ispatlamak şeklinde olmaktadır. Tek ve biricik hakikat olma iddiası dinin mahiyetinin gereğidir. İzâfilik bir çok yerde geçerli olsa da dinde asla söz konusu olamaz. Başka bir dinin de kurtarıcı olabileceğini düşünen insan için onu da tercih etmesinde hiçbir engel kalmamaktadır. Başka dinlerin de kurtarıcı ya da hakikat olduğunu öğreten bir dinin toplumda varlığını sürdürebilmesi hayli zor görünmektedir¹⁴³.

Semavî dinler söz konusu olduğunda ise, yukarıdaki anlayış geçerliliğini korumakla birlikte, bazı farkların olduğunu da söylemeliyiz. Şöyle ki; söz konusu dinler, aynı nebevî geleneği takip etmekte, Adem, İbrahim, Musa gibi karakterleri ortak bir dini unsur olarak kabul etmektedirler. Hristiyanlık Yahudilikle ilgisini hiçbir zaman inkâr etmez. Dahası, Eski Ahit Hristiyanlarca kabulü zorunlu bir metindir¹⁴⁴. Hristiyanlar, her ne kadar Yahudiliğin iptal edildiğini, Yahudiliğin seçilmişliğinin kiliseye geçtiğini iddia etse de, bilinen köken bağından dolayı,

¹⁴¹ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 3.

¹⁴² Mustafa Ünal, “Kur'an'da Hristiyanlara Yönelik Teolojik Eleştirilerin Fenomenolojisi”, *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, TDTD Yay., Ankara, 2004, s. 214.

¹⁴³ Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, Işık Yay., İzmir, 1996, s. 324.

¹⁴⁴ Hristiyanlık, bir başka dinin kutsal kitabına kendi kitapları içinde bölüm olarak yer veren, bir başka dinin tüm kutsal kitaplarını mukaddes bilen tek örnektir. Ancak, Hristiyanların elindeki Eski Ahit, Tanah'ın Yunanca'ya Yetmişler Çevirisi olmakla birlikte, içindeki kitap sayısı aynı değildir. Bkz., Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara, 1993, s. 256-257.

Tanrının evrensel kurtuluş planında onlara önemli bir rol vermektedir¹⁴⁵. Son din İslâm ise, Yahudi ve Hristiyanları *Ehl-i Kitap* olarak kabul etmekte, onları ortak oldukları bir kelimedede birleşmeye davet etmektedir. Başka bir ifadeyle, Kur'an, bir taraftan Yahudi ve Hristiyanları Ehl-i Kitap tamlamasıyla bir anlamda kendisinin selefi görürken, diğer taraftan da onların Allah tarafından gönderilen kitapları tahrif ederek doğru yoldan uzaklaştıklarını söylemektedir. Dolayısıyla İslâm, hem insanlığın son dini olması ve kendi anlayışı çerçevesinde bütün insanlığın dini haline gelmeyi hedeflemiş olması sebebiyle, hem de az önce değindiğimiz Ehl-i Kitapla olan *halef-selef*¹⁴⁶, başka bir ifadeyle *kalıtsal*¹⁴⁷ ilişkisi sebebiyle Yahudi ve Hristiyanlarla diğerlerine göre daha yakın bir teolojik ilişki içerisinde görünmektedir.

Bir anlamda, hem teolojik bir birlikteliği, hem de farklılığı ya da ayırışmayı içinde barındıran bu ilişki tarzı Müslüman düşünürler tarafından da fark edilmiş, bu yönüyle de Yahudilik ve Hristiyanlık, Dinler Tarihinin konusu olmanın ötesinde, İslâm Kelamının da bir ilgi alanı olmuştur.

Ötekinin azımsanmayacak ölçüde bulunduğu dinsel bir coğrafyaya evrensel değerler ihtiva ettiği iddiasıyla inmiş olan Kur'an'da birçok din adıyla birlikte zikredilmiş, Yahudi ve Hristiyanlar ise *Ehl-i Kitap* özel statüsü içinde değerlendirilmiştir. Yine, İslâm'da bu iki dindeki birtakım inançların korunduğu, bu dinlerde olan pek çok inancın da eleştirildiği bir gerçektir¹⁴⁸. Dolayısıyla, İslâm kendini tanımlarken özellikle bu dinlerin inanç sistemlerine sık sık atıfta bulunmaktadır.

Kur'an'ın evrensellik ve biricik hakikat olma iddiasına karşın, bu durum, Tevrat ve İncil'in bir anlamda kısmî otoritesini kabul anlamına gelir mi? Böyle bir kabul söz konusu ise bunun teolojik olarak anlamı ve değeri nedir ve bu, İslâm'ın evrenselliğini tartışma konusu haline getirir mi? Yine bu durumda bütün insanlığı İslâm'a davetin anlamı nedir? Ya da Ehl-i Kitap kavramının içi nasıl doldurulmalıdır

¹⁴⁵ Baki Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, Pınar Yay., İstanbul, 2002, s. 1.

¹⁴⁶ Muhammed Abdürrauf, "İslâm Açısından Musevilik ve Hristiyanlık", *İbrahimî Dinlerin Diyaloğu*, ed. İsmail R. Farukî, çev., Mesut Karaşahan, Pınar Yay., İstanbul, 1993, s. 53.

¹⁴⁷ Pettazoni, "Monoteizmin Teşekkülü", s. 290.

¹⁴⁸ Fazlurrahman, *Ana Konuları Kur'an*, s. 261.

ki teolojik bir çatışmanın önüne geçilebilir mi? Aynı zamanda, Kur'an'da ilk insan Adem'den itibaren bütün insanların, Allah'ın adaletinin bir gereği olarak, ilâhî vahiyle şu veya bu şekilde uyarıldıkları dikkate alındığında, Ehl-i Kitap kavramının anlamını bütün dinleri içine alacak şekilde genişletmek mümkün olabilir mi?

2.1. "Ehl-i Kitap" Kavramının Anlam Alanı

Kur'an, özellikle nazil olduğu coğrafya ve çevresinde daha önceden yaşanmış olaylar, topluluklar ve inançlar hakkında, kronolojik olmasa da öğretici amaçlarla bilgiler verir. Bu bağlamda, Adem ve Havva hikayeleri, Nuh Tufanı ve Yusuf Kısası Kur'an coğrafyasının¹⁴⁹ önemli olayları, Romalılar, Sabîler, Yahudiler, Hristiyanlar ve Cahilîler de topluluk ya da inançlarıdır¹⁵⁰. Kur'an coğrafyasında yaşayan bu topluluklar da bağlı oldukları dinsel gelenek açısından *ümmîler* ve *Kitap Ehli* şeklinde ikiye ayrılmaktadır¹⁵¹. Bu ayırımda birinci grubu politeizm ve paganizme dayalı geleneksel Arap dinine bağlı Arap halkı oluştururken¹⁵², Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiîler¹⁵³ diğer grubu oluşturmaktadır. Nitekim bu ayırımı

¹⁴⁹ Herhangi bir kutsal kitabın indiği çevre için "bir dinin ya da kutsal kitabın coğrafyası" adlandırması kullanılmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın coğrafyasını bugünkü siyasi ve daha geniş anlamıyla Ortadoğu oluşturmaktadır. Bkz. Ünal, "Kur'an'da Hristiyanlara Yönelik...", s. 213.

¹⁵⁰ Ünal, "Kur'an'da Hristiyanlara Yönelik...", s. 214.

¹⁵¹ Ayrıca, bu kategorinin dışında sayılabilecek, sayıları az da olsa, bazı marjinal gruplar da vardır. Bu bölgede az sayıda Mecusî ve Zındıkların varlığından bahsedilmektedir. Zındıklar terimiyle ise muhtemelen Maniheiztler kastedilmektedir; Bkz., Şinasi Gündüz, "Kur'an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma", *İslâmiyât*, 7, (2004), S. 1, s. 14.

¹⁵² Kur'an'da ümmî teriminin yer aldığı ifadeler dikkate alındığında, bu terimin kelimenin dar anlamıyla okuma yazma bilmeyen, cahil anlamından ziyade Hz. Muhammed'in muhataplarından Ehl-i Kitap kategorisinde olmayan ve geleneksel Arap inancını benimseyenlere vurgu yaptığı şeklindeki görüşün daha tutarlı olduğunu söyleyebiliriz; Geniş bilgi için bkz., Gündüz, "Kur'an Vahyi ve Diğerleri", s. 15; İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 97-98.

¹⁵³ Sâbiîlerin Ehl-i Kitap statüsünde olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Kur'an'da üç yerde bahsi geçen, (2.Bakara/62; 5.Maide/69; 22.Hac/17) fakat inançları konusunda fazla bilgi verilmeyen Sabîlik'in Ehl-i Kitaptan olup olmadığı tartışmalarına girmeyeceğiz. Geniş bilgi için bkz., Şehristânî, *el-Milel*, II, s. 289; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, s. 648; Şinasi Gündüz, *Mitoloji İle İnanç Arasında*, Etüt Yay., Samsun, 1998, 101-130; Hüseyin Atay, *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*, Ankara, 1999, s. 89-98; Şinasi Gündüz, "Ehl-i Kitabın Kimliği Sorunu ve Ebû Hanife ile Çağdaşlarının 'Kitap' Terimi Merkezli Yaklaşımları", *İslâmî Araştırmalar*, 15 (/2002), S. 1-2; Şaban Kuzgun, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1993, s. 62-63; M. Fatih Kesler, *Kur'an'ı Kerim'de Yahudiler ve Hristiyanlar*, TDV Yay., Ankara, 2001, s. 237-243.

Kur'an'ın “kitap verilenlere ve ümmîlere de ki...”¹⁵⁴ şeklindeki ifadesi de doğrulamaktadır¹⁵⁵.

İslâm öncesi Arap literatüründe Yahudi ve Hristiyanları tanımlamak üzere özel bir deyim olarak kullanılan *Ehl-i Kitap* terimi¹⁵⁶, Kur'an ve sünnette de bu anlam ve kullanımını korumuştur. Bu terim Mekke döneminden sonra ortaya çıkmış olmakla birlikte daha değişik bir şekli olan *Ehl-i Zikr*'e yani *daha önceki vahiylerin bilgisine sahip olan kişilere* işaret eden bir başka ibare Kur'an'da bulunmaktadır¹⁵⁷. Kısacası, Kur'an, gerek Ehl-i Kitap terimini gerekse Ehl-i Zikr terimini vahiy yoluyla nazil olmuş Tevrat, Zebur ve İncil gibi kitapları bulunan Yahudi ve Hristiyanları müşriklerden ayırt etmek için kullanmıştır¹⁵⁸ denilebilir. Aşağıdaki ayetler bu görüşü teyit eder görünmektedir;

“Kendilerine kitap verilenler, ancak o açık delil kendilerine geldikten sonra ayrılığa düştüler. Kitap Ehli ve müşriklerden İslâm'ı kabul etmeyen kâfirler ebedî olarak orada kalmak üzere cehenneme gireceklerdir. Onlar halkın en şerlileridir.”¹⁵⁹

“Allah katında hak din İslâm'dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra, sırf aralarındaki kıskançlıktan dolayı, ihtilafa düştüler. Kim Allah'ın ayetlerini inkâr ederse, Allah hesabı çabuk görendir. Seninle münakaşaya kalkışanlara de ki; ‘Ben yüzümü İslâm ile tertemiz Allah'a tuttum, bana tâbi olanlar da’ Kendilerine kitap verilenlerle verilmeyen ümmîlere de ki; ‘Siz İslâm'ı kabul ettiniz mi? Eğer nizayı keser İslâm'a girerlerse doğru yolu tutmuşlardır. Yok, yüz çevirirlerse, sana da düşen ancak tebliğdir. Allah kullarını layıkıyla görmektedir.”¹⁶⁰

¹⁵⁴ 3.Âl-i İmrân/20; Ayrıca bkz., 62.Cuma/2; 2.Bakara/78;3.Âl-i İmrân/75.

¹⁵⁵ Gündüz, “Kur'an Vahyi ve Diğerleri”, s. 15.

¹⁵⁶ Araplar, Yahudiler ve Hristiyanlarla birlikte Mecusi, Sabîî ve Haniflerin de bulunduğu coğrafyada yaşadıkları halde yalnızca ilk iki din mensubunu Ehl-i Kitap olarak tanımlarlardı. Güner, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, s. 56.

¹⁵⁷ 21.Enbiya/7. Ayrıca bkz., Kesler, *Yahudiler ve Hristiyanlar*, s. 66.

¹⁵⁸ Ignaz Goldziher, “Ehl-i Kitap” mad. *İA*, İstanbul, 1977, IV, s. 208; Veli Ulutürk, *Kur'an'da Ehl-i Kitap*, İnsan Yay., İstanbul,1996, s. 33.

¹⁵⁹ 98.Beyyine/4-6.

¹⁶⁰ 3.Âl-i İmrân/19-20.

Gerek Mecusilerin gerekse Sabîîlerin¹⁶¹ en az Yahudi ve Hristiyanlarınkı kadar köklü bir dinî geleneğe sahip olmasına rağmen, Arapların, özellikle de Kur'an'ın, bu kavramı yalnızca iki din mensubuna has bir deyim olarak kullanması, Allah nezdindeki kutsal kitap ve risalet geleneğinin bunların tarihî geçmişiyle bir bütünlük arz ettiğini göstermektedir¹⁶² denilebilir.

Allah'ı ilah ve yaratıcı bilme hususunda insanlığın tamamen kendi imkânlarıyla baş başa bırakılmadığını belirten, dini yalnızca Allah'a hasretsinler diye zaman zaman uyarıcılar gönderildiğini bildiren fitrat dininin evrenselliği, İslâm'ın tarih anlayışıyla da teyit olunur¹⁶³. Bu bakımdan İslâm, Allah'ın üstünlük ve birliğini tanımaya yetecek kadar akıl ve anlayış bahşettiği bütün Yahudi ve Hristiyanların aynı zamanda peygamberlerle de uyarıldıklarını kabul etmektedir. Dolayısıyla, Yahudi ve Hristiyanlar fitrat diniyle tanışmış kimselerdir¹⁶⁴ ve İslâm'ın kendini tanımlamasında, kısmen bu iki dine karşı takındığı tavır önemli bir yere sahip görünmektedir. Yahudi ve Hristiyanların fitrat diniyle tanışıklıkları, onların zihinsel altyapılarının *tevhid* ilkesini anlamaya diğer dinlerin mensuplarına göre daha yatkın olduğunu göstermektedir denilebilir. Zihinsel altyapılarının uygunluğundan dolayı Kur'an, Ehl-i Kitab'a ortak bir noktada buluşmayı teklif eder¹⁶⁵. Aynı teklifin müşriklere yapılmamış olması, onların böyle bir gerçekliği kabul edebilecek zihinsel altyapıdan yoksunlukları sebebiyledir şeklinde yorumlanabilir¹⁶⁶.

Buna yanında, Kur'an-ı Kerim'de her bir millete kendi diliyle hitap eden peygamberlerin gönderildiğinden¹⁶⁷, Allah tarafından gönderilen bu peygamberlerin aynı mesajı insanlara ulaştırmakla görevli olduklarından¹⁶⁸ bahsediliyor olmasına rağmen, bu iki din dışındaki dinlerin neden Ehl-i Kitap kavramına dahil edilmediği, Kur'an açısından bunun ne gibi bir anlam ifade ettiği gibi soruları gündeme

¹⁶¹ Mecusi ve Sabîîleri *Kitap şüphesi bulunan din mensupları* şeklinde tanımlanması daha uygun görünmektedir. Güner, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, s. 43.

¹⁶² Güner, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, s. 56.

¹⁶³ Abdür-rauf, "İslâm Açısından Musevilik ve Hristiyanlık", s. 55.

¹⁶⁴ Abdür-rauf, "İslâm Açısından Musevilik ve Hristiyanlık", s. 56.

¹⁶⁵ 3. Âl-i İmrân/64.

¹⁶⁶ Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, s. 11.

¹⁶⁷ 14. İbrahim/4; Kur'an'da, Allah tarafından gönderilen bu peygamberlerin bazılarınının kıssaları anlatılırken, bazılarının hiç söz edilmemiştir. Bkz., 40. Mü'min/78.

¹⁶⁸ Bkz., 11. Hûd/25-110.

getirmektedir. Nitekim, Hz. İsa ve diğer peygamberlerin gelecekte gönderilecek bir elçinin gelişini haber verdikleri gibi, Zerdüş'tün de kendisine benzer birinin geleceğini haber verdiği iddia edilmekte, adı âlemler için rahmet anlamına gelen *Soaşyant* olan bu kişinin en önemli özelliğinin *Astuat Erata*, yani övülen, rahmet, tüm halkları tutan, bir araya getiren ve rehber olan hayırlı kişi olduğu iddia edilmektedir¹⁶⁹. Yine, Hindu ve Budist kutsal metinlerinde de Hz. Muhammed'in geleceğini haber veren müjdelerin bulunduğu iddia edilmekte, bu iddia kutsal metinlerden desteklenmeye çalışılmaktadır¹⁷⁰.

Bu tür iddialara temkinli yaklaşmak gerektiğini belirtmekle birlikte, sadece Yahudi ve Hristiyanları Ehl-i Kitap kapsamına alıp, diğer din ve inançları bu kavramın dışında tutmayı nasıl bir anlam çerçevesine oturtmak gerektiğini de sormak zorundayız. Fakat bu özel bir çalışmayı gerektirmektedir. Bununla birlikte, Kur'an'daki dinî gruplara ilişkin sınıflandırmanın o coğrafyada mevcut olan iki grubu birbirinden ayırmak için yapılmış olması ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

Izutsu'nun aşağıdaki değerlendirmeleri, bu hususla ilgili farklı bir bakış açısını ortaya koyması bakımından zikredilmeye değer görünmektedir. Izutsu'ya göre, İslâm gelmezden önceki Araplara, yani kendilerine kitap verilmemiş olanlara, *ümmyûn* denilmesi henüz onların *kâfir* sıfatını almadıkları anlamına gelir. "Çünkü, Allah'ın muhteşem ayetlerine bakıp ibret almaya davet eden emirler, ikazlar henüz gelmemiştir. Kâfirler onlardır ki, bile bile Allah'ın emrine karşı çıkar, vahiy gerçeği kendilerine açıkladıktan sonra ona karşı gelirler."¹⁷¹

Yine, Kur'an, resullere verilen mesajlara genellikle *kitaplar* yani *kutsal metinler* diye atıfta bulunur. Bu bakımdan bir resulün izinden gidenlere *Ehl-i Kitap* demek mümkün hale gelmektedir. Ancak, bu ifadenin kullanıldığı ayetlerin çoğunda

¹⁶⁹ Yine *Zend Avesta*'nın ilk kısmı olan *Vendidad*'da ve aynı kitabın ikinci kısmı *Yashts*'ta Zerdüş şöyle demektedir: "Bir kadın Kasava Gölü'nde yıkanacak ve gebe kalacak. Kadın söz verilen peygamberi, Astuat Erata'yı (Arapça karşılığı Muhammed) ya da Soaşyant'ı doğuracaktır. Bu kişi Zerdüş'tü imanını koruyacak, şerri yok edecek, putlara ibadeti ortadan kaldıracak ve insanları hak dinine davet edecektir." Cemalettin Aytemür, *Kutsal Kitaplarda Hz. Muhammed, Ayışığı Kitapları*, İstanbul, 2004, s. 236-237;

¹⁷⁰ Bkz., Aytemür, *Kutsal Kitaplarda Hz. Muhammed*, s. 243 vd.

¹⁷¹ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 98.

ilk Müslüman topluluğun ilişki içinde bulunduğu Yahudi ve Hristiyanların göz önünde bulundurulması sadece bu iki dinî grubu Ehl-i Kitap olarak tanımlamaya sebep olmuş olabilir. İki ayette geçen *Zikir Ehli* de aynı anlamda kullanılmıştır.

Bütün bunlara rağmen, Kur'an-ı Kerim *Ehl-i Kitap* tanımıyla özellikle Yahudi ve Hristiyanlara gönderme yapmaktadır. Kur'an'da *Ehl-i Kitap* deyiminin yanında, aynı anlamda olmak üzere; *kitap verilenler*¹⁷², *kitap verdiklerimiz*¹⁷³, *kendilerine kitaptan pay verilenler*¹⁷⁴, *kitaba varis olanlar*¹⁷⁵, *kitap bilgisi olanlar*¹⁷⁶, *kitabı okuyanlar*¹⁷⁷, önceki vahiylerle şahit olanlar anlamında "*Ehl-i Zikir*"¹⁷⁸ gibi ifadelerin geçtiği ayetler dikkate alınarak Kur'anın bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde *Ehl-i Kitap* diye tanımlanan kimselerin sadece Tevrat ve İncil'in müntesipleri olduğu anlaşılmaktadır. Zira, Kur'an'da bu kavram sadece Yahudi ve Hristiyanlara has bir kavramdır. Fakat, kavramının içeriğini genişletmek ya da daraltmak aslında sadece fikhî uygulamalar açısından önem arz etmektedir. Çünkü, Kur'an'a göre, Allah'a, peygamberlerine, kitaplarına ve ahiret gününe inananlar Müslüman, bu esaslardan herhangi birini veya birkaçını reddeden de Müslüman değildir.

O halde, Hamidullah'ın dediği gibi, İslam öncesi vahiy derlemelerine inanmakla yükümlü olan Müslüman'ın, Zerdüşterin Avesta veya Hinduların Vedalarının kesinkes ilâhî kaynaklı olduklarını kabule yetkisi yoktur. Buna karşılık, söz konusu kitapların ilâhî vahiy esasına dayanmış olmaları ve Hz. Musa'nın Tevratı'nın uğradığı felakete maruz kalmış oldukları ihtimalini de dikkate almalıyız. Bu ihtimaller, Çin, Eski Yunan ya da dünyanın herhangi bir bölgesindeki inançlar için de geçerlidir. Bunlardan her biri belli bir devirde peygamberlere vahyedilmiş

¹⁷² 2.Bakara/101, 144, 145; 3.Âl-i İmran/20, 100, 186, 187; 4.Nisa/47, 131; 5.Maide/5, 57; 9.Tevbe/29; 57.Hadid/16; 74.Müddesir/31; 98.Beyyine/4.

¹⁷³ 2.Bakara/121, 146; 6.En'am/114; 13.Râd/36; 28.Kasas/52; 29.Ankebut/47.

¹⁷⁴ 4.Nisâ/44, 51; 3.Âl-i İmrân/23.

¹⁷⁵ 42.Şûrâ/14.

¹⁷⁶ 13.Yusuf/43.

¹⁷⁷ 10.Yunus/94.

¹⁷⁸ 16.Nahl/43; 21.Enbiyâ/7.

kitaplara sahip olmuş olabilirler¹⁷⁹. Zira biz, Hz. İbrahim'e sayfalar verildiğinden haberdar olmamıza rağmen akibeti hakkında hiçbir bilgiye sahip değiliz.

2.2. Kur'an'ın Ehl-i Kitab'a Karşı Tavrı ve İbrahimî Din Ölçüsü

Allah, peygamberler vasıtasıyla birçok kez hür ve sorumlu bir varlık olan insanları bilgilendirmiş, onları tenkit etmiş, sorgulamış ve ikaz etmiştir. Allah'ın Adem soyuna; “*ben sizin rabbiniz değil miyim?*” sorusuyla ve “*elbette dediler*”¹⁸⁰ cevabıyla başlayan kutsal tarih, başka bir deyişle Allah insan ilişkisi bir tabii sözleşme gibidir¹⁸¹. Kur'an'da, insanların, en çok da İsrailoğullarının, içeriği bu soru cevap tarzında özetlenen sözleşmeye sadık kalmadıkları, sözleşmeyi bozduklarından bahsedilir:

“Bir zamanlar üzerinize Tur'u kaldırıp sizden kesin söz almıştık: Size verdiğimiz şeyi kuvvetle tutun, dinleyin! demiştik. ‘Dinledik ve isyan ettik’ dediler...”¹⁸²

Yahudilerin Nisa suresi 46. ayette de dile getirilen Tanrı'ya karşı bu sözleri, onların şimdi inanmadıkları gibi o zaman da kendilerine indirilene gerçekten iman etmediklerini göstermektedir¹⁸³. Nitekim yukarıdaki ayetten bir önceki ayette Hz. Musa'nın kendilerine apaçık delillerle gelmesine rağmen Yahudilerin buzağıyı Tanrı edindiklerinden, yani ahitlerini bozduklarından, bahsedilir.

Tanrıyla insan arasındaki bu sözleşmenin bozulma sebeplerinden belki de en önemlisi, "hevâ ve hevesin üstün gelmesinden dolayı dinde aldırış etmeme ile gayrı meşru adetlere uyma" anlamına gelen *tevâhündür*¹⁸⁴. Bu durum aşağıdaki ayette belirtilmektedir:

¹⁷⁹ Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev., Salih Tuğ, MÜİFV Yay., İstanbul, 2000, s. 18-19.

¹⁸⁰ 7.Araf/172.

¹⁸¹ Yünni Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yay, İstanbul, 2004, s. 138.

¹⁸² 2.Bakara/93; Krş. 63-64. ayetler.

¹⁸³ Yazır, *Hak Dini*, I, s. 422; Ulutürk, *Kur'an'da Ehl-i Kitab*, s. 21.

¹⁸⁴ İzmirli, *İslam Dini ve Tabii Din*, s. 32.

“And olsun biz Musa’ya kitabı verdik. Ondan sonra ard arda peygamberler gönderdik. Meryem oğlu İsa’ya mucizeler verdik. Ve onu Ruhü’l-Kudüs ile destekledik. Fakat, gönlünüzün arzulamadığı şeyleri söyleyen bir elçi geldikçe ona karşı büyüklük tasladınız. Peygamberlerden bir kısmını yalanladınız, bir kısmını da öldürdünüz”¹⁸⁵

Sözleşmenin bozulma sebeplerinden biri de inatlaşma olmalıdır. Bu durum Kur’an’da şu şekilde dile getirilir; “Kalplerimiz perdelidir dediler. Hayır, ama Allah, inkârlarından dolayı onları lanetlemiştir. Artık çok az inanırlar.”¹⁸⁶ “Ve dediler ki; Bizi büyülemek için ne kadar mucize getirirsen getir biz sana inanacak değiliz.”¹⁸⁷

"Kalbin perdelenmesi" ya da 5.Maide/13'te dile getirilen, *kalbin katılaşması* Allah'tan yüz çevirmenin bir sonucudur ve genel olarak, akıl tutulması, ilâhî lütuf, rahmet ve cemel sıfatlarıyla olan bağlantının zayıflamasını ifade etmektedir¹⁸⁸.

Yukarıda bahsi geçen bu ahitleşmenin bir başka boyutu, Allah'ın açık ayetlerle göndereceği peygamberlere iman etmedir. Kendilerine indirilen kitaplarda gelecek peygamberlerin vasıfları açıkça bildirilmiş olmasına rağmen, bu ifadeler İsrailoğulları tarafından yukarıda belirtilen gerekçelerden dolayı tahrif edilmiştir.

“Ey Ehl-i Kitap! Gerçeği görüp bildiğiniz halde niçin Allah'ın ayetlerini inkâr ediyorsunuz?”¹⁸⁹

Aşağıda mealini verdiğimiz ayette Kitap Ehlinin Hz. İbrahim hakkındaki yanlış inançları eleştirilirken, Allah'ın dininden ne kadar saptıkları da vurgulanmaktadır. Yine bu ifadeler, yukarıda belirttiğimiz, Kitap Ehli tanımının sadece onları müşriklerden ayırt etmek için kullanıldığı yönündeki kanaatimizi güçlendirmektedir.

¹⁸⁵ 2.Bakara/87.

¹⁸⁶ 2.Bakara/88.

¹⁸⁷ 7.Araf/132; Ayrıca bkz., 42.Fussilet/5.

¹⁸⁸ William C. Chittick-Sachiko Murata, *İslâm'ın Vizyonu*, çev., Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 260.

¹⁸⁹ 3.Âl-i İmrân/70

“İbrahim ne bir Yahudi, ne de Hristiyan idi. Ama kendini Allah’a teslim ederek her türlü batıldan yüz çevirmiş, dosdoğru Müslüman biriydi. Ondan başka bir şeye ilahlık yakıştıranlardan değildi. İnsanların İbrahim’e en yakın olanı, ona uyanlar, şu peygamber ve ona iman edenlerdir. Allah müminlerin dostudur.”¹⁹⁰

“Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, sana indirilene sevinirler. Fakat senin aleyhinde birleşen gruplardan onun bir kısmını inkâr eden de var...”¹⁹¹ Kur’an, bu ayet ile Ehl-i Kitab’ın doğru değerlendirilmesini, bazısının gerçeğe uyduklarını, bazısının da işlerine gelene uyup, gelmeyen reddettiğini belirtmektedir. Bu da genelde misyonerlerin tavrını andırmaktadır¹⁹².

Kur’an’da çok yönlü olarak ele alınan Ehl-i Kitap, her şeyden önce diğer İslâm dışı gruplar gibi Kur’an’a ve Hz. Muhammed’e imana davet edilmektedir¹⁹³. Allah’ın, ellerinde mevcut kitaplar olmasına rağmen Kitap ehlini Kur’an’a imana davet etmesinin temel gerekçesi onların kendilerine de tek Allah inancı tebliğ edilmiş olduğu halde bu ilkedен sapmış olmalarıdır¹⁹⁴. Yine onların, kendilerine gönderilen kitabı değiştirdikleri, yani tahrif ettikleri¹⁹⁵, gönderilen peygamberleri öldürdükleri¹⁹⁶, Müslümanlarla yaptıkları antlaşmalara bağlı kalmadıkları¹⁹⁷, dinlerinde taşkınlık yaptıkları¹⁹⁸, bilmedikleri konularda bile kendi aralarında tartıştıkları ve yanlış hükümlere vardıkları¹⁹⁹, yalancı oldukları²⁰⁰, birbirlerini suçladıkları²⁰¹, bu yaptıklarıyla da kalmayıp Kur’an’a ve Hz Muhammed’e uyanları saptırmak istedikleri²⁰² ifade edilmektedir.

¹⁹⁰ 3.Âl-i İmran/67-68.

¹⁹¹ 13.Râd/36.

¹⁹² Ekrem Sarıkçıoğlu, "İslâm Dışı Dinlere Kur'an'ın Temel Yaklaşımı ve İbrahimî Din Ölçüsü", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, TDTD, Ankara, 2004, s. 38.

¹⁹³ 4.Nisa/47; 7.Âraf/157.

¹⁹⁴ 5.Maide/73.

¹⁹⁵ 2.Bakara/78; 4.Nisa/46; 5.Maide/13-41.

¹⁹⁶ 2.Bakara/61-87; 3.Âl-i İmran/21-112; 5.Maide/70; 7.Enfal/56.

¹⁹⁷ 2.Bakara/27, 64, 100; 7.Âraf/102; 13. Râd/25.

¹⁹⁸ 5.Maide/77.

¹⁹⁹ 3.Âl-i İmran/65-66.

²⁰⁰ 2.Bakara/87.

²⁰¹ 2.Bakara/113.

²⁰² 3.Âl-i İmran/69.

Kitap Ehlinden Yahudilerin buzağıyı put edinmeleri²⁰³, Üzeyir Allah'ın oğludur demeleri²⁰⁴, biz Allah'ın oğullarıyız²⁰⁵, bize belli günler hariç ateş dokunmayacak demeleri²⁰⁶, Hz. İsa'yı öldürdüklerini iddia etmeleri²⁰⁷, peygamberleri yalanlamaları²⁰⁸, Hz. Muhammed'i²⁰⁹, Kur'an'ı ve Allah'ın ayetlerini bile bile inkâr etmeleri²¹⁰, Allah'ın eli bağılıdır demeleri²¹¹ Kitap Ehli'ne yakışmayan tavırlar ve inançlar olarak yerilmiştir.

Gerek kendi kitaplarında görülen, gerekse Kur'an'da dile getirilen bu aşırılıklarına rağmen Ehl-i Kitab'a gösterilen tolerans, sonradan tahrif edilmiş de olsa, aslen kutsal olan bir kitaba sahip olmalarından dolayıdır²¹². Yoksa onların doğru yolda olduklarından değildir. Zaten onların yolu doğru olsaydı Kur'an onları imana davet etmezdi.

Bunun yanında, Kur'an'ın birçok suresinde kendini Allah'a adanmış iyi niyetli kitap ehlinin övüldüğü görülmektedir. “İnsanlar içinde iman edenlere düşmanlık bakımından en şiddetli olarak Yahudileri bulacaksın. Onlar içinde iman edenlere sevgi bakımından en yakın olarak da ‘biz Hıristiyanız’ diyenleri bulacaksın. Çünkü, onların içinde keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar. Rasule indirilene dinledikleri zaman, tanıdıkları gerçekten dolayı gözlerinin yaşla dolup taşığını görürsün. Derler ki; ‘Rabbimiz! İnandık bizi şahitlerle beraber yaz. Biz, rabbimizin bizi iyiler arasına katmasını umarken neden Allah’a ve bize gelen gerçeğe

²⁰³ 2.Bakara/92; 7.Âraf/148.

²⁰⁴ 9.Tevbe/30.

²⁰⁵ 5.Maide/18

²⁰⁶ 3.Âl-i İmrân/24.

²⁰⁷ 4.Nisâ/157-158.

²⁰⁸ 5.Maide/70.

²⁰⁹ 2.Bakara/146.

²¹⁰ 32.Bakara/89-91; Âl-i İmran/70, 98; 4.Nisâ/155.

²¹¹ 5.Maide/64.

²¹² Kesler, *Yahudiler ve Hristiyanlar*, s. 9.

inanmayalım?’ Bu sözlerinden dolayı Allah, onlara altlarından ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler verdi. Güzel davranışların mükâfatı işte budur.”²¹³

Çoğunun yoldan çıkmış olmasına rağmen Ehl-i Kitab’tan iman edenlerin de bulunduğu, hepsinin bir olmadığı, içlerinde istikamet sahibi bir topluluğun olduğu, Allah’a ve ahiret gününe inanan, iyiliği emredip, kötülükten men eden ve hayırlı işlere koşan bu Kitap ehlinin iyi insanlar olduğu ve yaptıkları hiçbir iyiliğin karşılıksız kalmayacağı vurgulanmaktadır²¹⁴.

Ayrıca, Kur’an Ehl-i Kitabın tamamına kâfir tanımlamasını yapmaz. Kitap ehlinin bir kısmını kâfir olarak tanımlar. Fakat onlara müşrik vasfını vermez. Onlar Hz Peygamberin peygamberliğini kabul etmemekle kâfir/nankör sıfatını almışlardır. Fakat Kur’an küfür kavramını asla kendi dininde kalmakla birlikte Hz Muhammed’in peygamberliğini de kabul eden tevhide bağlı kitap ehli için kullanmaz²¹⁵.

Kur’an’ın, zaman zaman olumlu vasıflarla andığı bu insanlar için Ehl-i Kitab tanımlamasını kullanması, bu insanların kendi dinlerini bırakmadıklarını gösterir mi? Şayet, Müslüman olmuş olsalardı onlardan bu şekilde bahsedilmesinin anlamı nedir? Kasas Suresi’nin 53. ayetinin nüzul sebebi hakkında²¹⁶ söylenenler göz önünde bulundurulursa, bu insanlardan bazılarının, kendi dinlerini bıraktıkları söylenebilir. Söz konusu ayette: “Ondan önce kendilerine kitap verdiklerimiz ona da inanırlar. Onlara Kur’an okunduğu zaman: ‘Ona inandık. Çünkü o rabbimizden gelen bir hakikattir. Şüphesiz biz daha önce de Müslüman idik’ derler” denilmekte, ayetin, Yahudi ve Hristiyanlardan, farklı zamanlarda Müslüman olan gruplar hakkında nazil olduğu iddia edilmektedir. Elmalı’ya göre ise, ayetin nüzulüne o dönemde Müslüman olan Yahudi ve Hristiyanlar sebep olmuş olsa da, ayetin anlamını Ehl-i Kitab’tan

²¹³ 5.Maide/82-85; Yahudi ve Hristiyanların düşmanlık ve sevgi bakımından durumlarını belirten bu ayetin sosyolojik bir yorumu için bkz., Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Muhtâr fi’r-Redd ale’n-Nasârâ*, thk., Muhammed Abdullah el-Şarkâvî, Beyrut, 1991, s. 58-67 .

²¹⁴ 3.Âl-i İmrân/110-115.

²¹⁵ 3.Âl-i İmran/113-115; 17.İsrâ/107-109; 5.Maide/82-85; 29.Ankebut/46-47.

²¹⁶ Katade şöyle der: "Bu ayet, Ehl-i Kitaptan hak şeriat üzere olan ve o şeriata tutunan, Hz. Muhammed peygamber olarak göndrilince de onu tasdik eden kimseler hakkında inmiştir. Selman-ı Farisî ve Abdullah b. Selam bunlardandır" (Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, XVII, s. 537; Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, s. 297.)

bütün iman edenlere şamil kılacak şekilde genişletmek mümkündür²¹⁷. Öyleyse, bu ayette Ehl-i Kitap tamlamasının kullanılmasının, Kur'an'daki vahiy ve nübüvvet geleneği açısından bir değeri olduğunu söyleyebiliriz. Buradaki Ehl-i Kitap kavramının Müslüman olan Yahudi ve Hristiyanların önceki durumuna işaret etmekte olduğunu düşünebiliriz.

Ancak, Ehl-i Kitap'tan olumlu vasıflarla bahseden ayetlerin tümünün nüzul sebebi için aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Özellikle bu insanların peygamber döneminde kitleler halinde Müslüman olduklarına dair sağlam belgelere de sahip değiliz. Fakat öyle anlaşıyor ki, bu insanlar hiçbir art niyet taşımadıkları için Kur'an'ın vahiy ürünü olduğunu anlamış ve ona saygılı davranmışlardır. Kur'an'da bunlar “içlerinden haksızlık edenler hariç, kitap ehliyle ancak en güzel şekilde tartışın ve deyin ki, bize indirilene de size indirilene de inandık. Tanrımız ve Tanrınız birdir. Biz de ona teslim olanlarız.”²¹⁸ şeklinde ayrılmışlardır. Bu anlamda, bu tür niteliklere sahip Yahudi ve Hristiyanların Ehl-i Kitap olarak isimlendirilmeleri, kendi dinlerinde kalmalarına rağmen Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e saygı gösterdikleri için ve tevhid çizgisinden sapmadıkları için olmalıdır:

“Kitap Ehlinden öyleleri vardır ki; Allah’a inanırlar, size ve kendilerine indirilene de inanırlar. Allah’a saygı gösterirler, Allah’ın ayetlerini birkaç paraya satmazlar.”²¹⁹ “De ki! Siz ona ister inanın, ister inanmayın. Şu bir gerçek ki, bundan önce kendilerine ilim verilenlere o okununca derhal yüzüstü secdeye kapanırlar.”²²⁰

Sonuç olarak, Kur'an'daki *Ehl-i Kitap* ile ilgili ayetleri göz önünde bulundurarak şunları söyleyebiliriz.

Ehl-i Kitap kavramı, içerdiği bu anlamlar ve Kur'an'daki kullanımıyla, İslâm dini ile söz konusu dinler arasında hem teolojik birlikteliği, hem de teolojik ayrışmaları içinde barındırmaktadır. Vahyin kaynağının tek olması, başka bir ifadeyle dinin orijinal yapısı birinci durumu, Allah’ın vahyinin tarihi süreçte kitap

²¹⁷ Yazır, *Hak Dini*, V, s. 3746.

²¹⁸ 29.Ankebut/46.

²¹⁹ 3.Âl-i İmrân/199.

²²⁰ 17.Yusuf/107.

ehli tarafından dejenere edilmiş haline işaret eden ifadeler ise ikinci durumu belirtmektedir.

Kitap Ehlinin hepsi aynı değildir. Aralarında farklılıklar vardır. Hristiyanlar Yahudilere göre daha ılımlı bir tavırla ele alınmakla birlikte onlar için de ciddi eleştiriler söz konusudur.

Yahudilerin Kur'an'da inanç sisteminden çok, hareket tarzları ve içine düşmüş oldukları psiko-sosyal sapkınlıklar²²¹ ekseninde ve Müslümanlarla olan ilişkileri bakımından eleştirildiğine şahit olmaktayız. Buna karşın, Hristiyanlar Kur'an'da, daha sonra ele alacağımız üzere, çoğunlukla inanç sistemleri açısından tartışma konusu yapılır.

Kitap Ehli için en ciddi eleştiri ve kınanma konusu dini Allah'a has olmaktan çıkarmaktır. Onun için, ruhbanlık, Hz. İsa'nın Tanrılaştırılması, Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğu gibi konular gündeme getirilerek eleştirilir.

Kitap Ehli içinde olumlu vasıflarıyla ön plana çıkanların, Allah'a ve ahiret gününe inandıkları, Hz. Muhammed'i peygamber, Kur'an'ı da Allah'ın kitabı olarak kabul ettikleri vurgulanarak diğerleriyle aralarındaki farka dikkat çekilir.

Bir taraftan Yahudiler ve Hristiyanlar orijinal vahyi tahrif etmiş olmalarına rağmen, öteki din mensuplarına göre tevhide daha yakın gruplar olarak değerlendirilebilme imkânına sahipken, diğer taraftan da öteki inanç sahiplerinin işlemediği Allah'ın ayetlerini değiştirme ve peygamberleri öldürme ya da yalanlama günahını taşıyorlar şeklindeki değerlendirmelere de maruz kalabilirler.

Izutsu'nun; "Yahudi ve Hristiyanların dinî skandallarını temizleme ve tevhid inancını saf haliyle yeniden kurma hareketi"²²² şeklinde tanımladığı İslâm ile Ehl-i Kitab'ın inanç esasları arasında, özellikle de vahdaniyet konusunda, derin görüş

²²¹ Aydın, *Reddiyyeler*, s. 9.

²²² Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 100; "Ey Ehl-i Kitap! Rasulümüz size kitaptan gizlemekte olduğunuz birçok şeyi açıklamak için geldi..." (5.Maide/15); "Şüphesiz bu Kur'an İsrailoğullarına ayrılığa düştükleri hususların çoğunu anlatmaktadır" (27.Neml/76); Bu ayetler, Hz. Muhammed'in gönderiliş amacının Ehl-i Kitab'ın yanıldığı, gizlediği, ihtilafa düştüğü veya inkâr ettiği konularda doğruları bildirmek (onların dinî skandallarını temizleme) ve onları inanmaya davet etmek (tevhid inancını saf haliyle yeniden kurma hareketi) olduğunu ifade etmektedir.

ayrılıkları vardır. Bu durum aslında diyalogun hangi alanlarda geliştirilmesi gerektiği konusunda ipuçları vermektedir. Sarıkçıoğlu'nun Schimmel'den aktardığı, “diyalogta bir yerlere varılmak isteniyorsa, taraftarların ana konuya odaklanmaları, *Tanrı Tasavvuru* konusunda görüşmelere başlamaları” yönündeki tavsiyesi²²³ çok da anlamlı görünmemektedir. Zira, bu konudaki derin görüş ayrılıkları diyalogu imkansız kılar. Ne Müslümanlar tevhid ilkesinden vazgeçebilir, ne de Hristiyanlar teslisten.

“Şimdi onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysaki onlardan bir zümre, Allah'ın kelamını iştirler de iyice anladıktan sonra, bile bile onu tahrif ederlerdi”²²⁴

“Ey Kitap Ehli! Siz Tevrat'ı, İncil'i ve rabbinizden size indirileni hakkıyla uygulamadıkça doğru bir yol üzerinde değilsiniz. İman edenler ile Yahudiler, Sabiiler ve Hristiyanlardan Allah'a ve ahiret gününe gerçekte inanıp iyi işler yapanlara asla korku yoktur, onlar üzülecek de değildir.”²²⁵ Burada hemen belirtmeliyiz ki, Allah'a iman aynı zamanda peygamberlerine ve kitaplarına imanı da içermektedir. Zira, Allah'a iman “aslü'l-usûl”dür. Peygamber göndermek Allah'ın fiillerinden biridir²²⁶.

Bütün bunlara rağmen, Kur'an hiçbir zaman şiddet ve zorlama ile diğer din ve inançları yok etmek gibi bir hedef gütmemiştir. Bilakis, dinde zorlamayı yasak eden²²⁷, herkesin inancına saygıyı emreden ve *sizin dininiz size, benim dinim de bana*²²⁸ ilkesiyle din hürriyetine kapılarını sonuna kadar açan Kur'an, herkesi inancıyla baş başa bırakmaktadır.

²²³ Sarıkçıoğlu, "İslâm Dışı Dinlere Kur'an'ın Temel Yaklaşımı", s. 39.

²²⁴ 2.Bakara/75

²²⁵ 5.Maide/68-69; Bu ayet, Kur'an'ın öncekileri, öncekilerin de Kur'an'ı tasdik ettiğini ifade etmektedir. Fakat arada önemli bir fark vardır. Kur'an hariç öteki kitaplarda ilaveler veya çıkarmalar söz konusudur. Kendisinde hiçbir ilave ve şüphe olmayan Kur'an bütün kutsal kitapların da doğruluk ölçüsüdür.

²²⁶ Muhittin Bağçeci, *Kelam İlmine Giriş*, Kayseri, 1994, s. 31.

²²⁷ 2.Bakara/256.

²²⁸ 109.Kâfirûn/6.

2.3. Kur'an'da Hristiyanlara Yönelik Teolojik Eleştiriler

Kur'an'da 219 ayette Hristiyanlık ve Hristiyanlardan bahsedilmekte, bunlardan 14 tanesinde çoğul olarak “nasârâ” ifadesi kullanılırken²²⁹, sadece bir ayette tekil olarak “Nasrânî” terimi kullanılmaktadır²³⁰. Kelimenin etimolojik tahlili ve tarihsel gelişimini burada tartışmak çalışmamızın sınırlarını aşacağından şu kadarını söylemekle yetiniyoruz; Kur'an, Hristiyanlardan bahsederken, yöre Hristiyanlarının kullanmış olduğu, aynı zamanda Arapların da onları tanımlamak için kullandığı bu ismi kullanmıştır²³¹. "Biz Nasrânîleriz diyenler"²³² ibaresi, isimlendirmenin bizzat Hristiyanlar tarafında yapıldığını ve tasvip edildiğini göstermektedir²³³. Kur'an'ın bu doğrudan hitabı onların varlığını kabul anlamına da gelmektedir.

Bunun yanında Kur'an, İsa için *Masih*²³⁴ isimlendirmesini kullanmasına karşın, onun öğretisine bağlı olduğunu iddia edenlere *Hristiyan* (Christian/Mesihî) veya öğretilerine de *Mesihîyye* terimlerini kullanmaz. Bu tavır, Kur'an'ın, İsa'nın Tanrı oluşuna ve mutlak kurtarıcı oluşuna vurgu yapan temel Hristiyan öğretisini (Kristoloji) kabul etmediğini göstermektedir²³⁵ şeklinde yorumlanabilir.

Nitekim, İsa Mesih ile kendilerine Hristiyan diyen zümre arasındaki irtibat kopukluğunun farkında olan Kur'an, sık sık Medine'li Yahudilerle Musa devrindeki İsrailoğullarını özdeşleştirmesine rağmen, aynı özdeşleştirmeyi İsa'nın kendi

²²⁹ 2.Bakara/62, 111, 113, 120, 135, 140; 5.Maide/14, 18, 51, 69, 82; 9.Tevbe/30.

²³⁰ 3.Âl-i İmrân/67.

²³¹ Kelimenin etimolojik tahlili ve tarihsel açıdan değerlendirilmesi için bkz., Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s. 81-99; Orhan Atalay, *Doğu-Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, GYV Yay, İstanbul, 1999, s. 304-305.

²³² 5.Maide/14, 82.

²³³ Mustafa Alıcı, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim Işığında İslâm-Hristiyan Diyalogu*, (Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE), İstanbul, 2001, s. 320.

²³⁴ 3.Âl-i İmran/45; 4.Nisa/171.

²³⁵ Alıcı, *İslâm-Hristiyan Diyalogu*, s. 319.

zamanındaki inananlarıyla²³⁶ Hz. Peygamber devrindeki Hristiyanlar arasında yapmamaktadır²³⁷.

Bundan başka Hristiyanlar için Kur'an'ın kullandığı diğer bir isimlendirme de "Ehl-i İncil"dir. Kur'an, Ehl-i İncil'in Allah'ın bu kitapta kendilerine indirdikleriyle hükmetmesini ister, Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenleri *fasık* olarak isimlendirir²³⁸. Kur'an, *Biz Hristiyanız* diyenlerle bir ahit yaptığını kabul etmesine rağmen²³⁹, Hristiyanların *Yeni Ahit* diye bildiği ve inandıkları kutsal kitaplar külliyyatını kabul etmez²⁴⁰.

Kur'an'ın ilk inen ayetlerinde, diğer Ehl-i Kitap mensuplarıyla birlikte, Hristiyanlar için oldukça dostça²⁴¹ göndermeler vardır²⁴². Medine'ye hicretten hemen sonra ise, Kur'an'da onlara Ehl-i kitap içerisinde de özel bir konum sağlayan ifadeler yer verilmekte; *iman edenlere sevgi bakımından en yakın olarak* Hristiyanlar işaret edilmektedir²⁴³. Bununla birlikte, Medine dönemine ait Hristiyanlarla ilgili ayetlerin daha çok eleştirel olduğu görülür. Fakat bu dönemde de, teolojik eleştirilere rağmen, onların olumlu davranışları övülmeye devam edilmektedir. Dolayısıyla, Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki teolojik ilişkilerin Kur'an'daki Hristiyanlar ve Hristiyanlıkla ilgili ayetlerle başladığını söyleyebiliriz.

Kur'an'da Hristiyanlar inanç, tutum ve uygulama bakımından iki biçimde değerlendirilir. Birincisi, kurtuluşa erecek olan "Allah'a ve ahiret gününe inanıp iyi amel işleyen" Hristiyanlar²⁴⁴; ikincisi de, "Allah'ın Peygamberine gönderdikleriyle

²³⁶ Kur'an, İsa'ya inanan ve ona yardım edenler olarak sadece Havarilerden bahsetmektedir. Bkz., 3.Âl-i İmran/52; 5.Maide/111; 61.Sâf/14.

²³⁷ Alıcı, *İslâm-Hristiyan Diyaloğu*, s. 322.

²³⁸ 5.Maide/47.

²³⁹ 5.Maide/714.

²⁴⁰ Alıcı, *İslâm-Hristiyan Diyaloğu*, s. 322.

²⁴¹ David Marshall, "Christianity in the Qur'an", *Islamic Interpretations of Christianity*, ed. by, Lloyd Ridgeon, Curzon Pres, Richmond, 2001, s. 8.

²⁴² "Şüphesiz iman edenlerden, Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sabiilerden Allah'a ve ahiret gününe hakkıyla inanıp salih amel işleyenler için rableri katında mükâfatlar vardır." 2.Bakara/62.

²⁴³ 5.Maide/82.

²⁴⁴ 2.Bakara/62; 5.Maide/69; Bu ayetlerde Ehl-i Kitaptan Allah'a, ahirete gerçekten iman eden ve salih amel işleyenler için korku olmadığı ve onların rableri tarafından mükâfatlandırılacağı ifade edilmekte, hemen takip eden ayetlerde de özellikle Yahudilerin verdikleri sözleri tutmadıkları, peygamberlerin bir kısmını yalanladıkları, bazılarını da öldürdükleri söylenmektedir. Yine, Maide

alay edenler" olup asla dost edinilmemesi gereken Hristiyanlardır²⁴⁵. Yani Hristiyanların hepsi bir değildir²⁴⁶.

Kurtuluşa erecek olan Hristiyanlardan bahseden şu ayet dikkat çekicidir; “Ehl-i Kitap içinde öyleleri vardır ki; Allah’a iman ettikleri gibi, hakkı tanzim ederek hem size hem de kendilerine indirilene inanırlar. Onlar Allah’ın ayetlerini değersiz bir menfaat karşılığında satmazlar. İşte rabbi nezdinde mükâfatları olanlar onlardır. Muhakkak ki Allah hesabı çok çabuk görür.”²⁴⁷ mealindeki ayetin, daha önce de belirttiğimiz gibi, Necaşî ve Habeşistan'dan gelerek Müslüman olanlar hakkında nazil olduğu belirtilmektedir²⁴⁸.

Kur’an’ın Hristiyanlığa karşı daha ılımlı yaklaşımının, Hristiyan akidesinde meydana gelen sapmaları gündeme getirmesiyle gerginleşmeye başladığına şahit olmaktadır. Bu gerginleşmenin özellikle Medine döneminin başına rastlaması, Watt’ın, bu gerilimin sebebi olarak İslâm’ın güçlenip Hristiyanlara ihtiyaç duymaması gibi siyasi ve askerî nedenlere bağlamasına²⁴⁹ yapmasına sebep olmuştur. Bu noktada, Watt’ın bu yorumuna katılmak mümkün değildir. Zira Kur’an’ın Hristiyanlığı eleştiri noktalarının, ulûhiyet ve risalet gibi teolojik alanlarda odaklandığı açıkça görülmektedir.

Kur’an’ın, genelde Ehl-i Kitap özelde de Hristiyanlar söz konusu olduğunda, hedef kitlelere apolojetik ya da reddiyeci-savunmacı bir tavır ile meydan okuduğunu söyleyebiliriz. Ortadoğu dinleri, özellikle de Sami dinlerin tarihsel süreci dikkate alındığında önce gelen dinin kendinden sonra ortaya çıkan dini *sapkınlık* ile itham ettiğine, buna karşın sonrakinin kendine öncekini temel ve dayanak aldığına şahit

65. ayette; “Eğer Ehl-i Kitap iman edip kötülüklerden sakınmış olsaydı, herhalde geçmiş kötülüklerini örter ve onları nimeti bol cennete sokardık” denilmektedir.

²⁴⁵ 5.Maide/51-57.

²⁴⁶ Tarihsel olarak da Hristiyanlık, Mesih’e inananları içermemekte, ona inananlardan sadece spesifik bir sınıfı ifade etmektedir. Çünkü tarihte, İsa’ya inanan birçok Yahudi ve ilk Ariuscular gibi muvahhid gruplar da vardır; Bkz., Atalay, *Doğu-Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, s. 304.

²⁴⁷ 3.Âl-i İmrân/199.

²⁴⁸ Ebu Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk., Tahâ Abdurrauf Sa'd, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1411, I, s. 320-322; İbn Sa'd, *Tabakât*, ty, II, s. 32; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, IX, s. 184; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 165. Yazır, *Hak Dini*, V, s. 3746; Atalay, *Doğu-Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, s. 306-307; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, IX, s. 184.

²⁴⁹ Montgomery Watt, “The Christianity Criticized in the Qur’an”, *MW*, LVII, July 1967, No: 3, s. 197.

olmaktayız. Yahudilik, kendisinden sonra ortaya çıkan Hristiyanlığı sapkınlıkla suçlamakta, Hristiyanlık ise Yahudiliği temel alarak İslâm'ı sapkın olarak görmektedir. İslâm ise kendine temel veya vahiy süreci olarak Ehl-i Kitap olarak adlandırdığı Yahudilik ve Hristiyanlığı almaktadır. Kısacası, aynı coğrafyada ortaya çıkan dinler, kendinden öncekileri tamamen reddetmezken, onların eksiklik ve yanlışlıklar içinde olduklarını iddia etmektedirler. Bu durum, Hint yarımadasında ortaya çıkan dinler için de söz konusudur²⁵⁰. Kur'an'a göre Hristiyanlar, ilâhî vahyin bozulmasının bir sonucu olarak eksiklik ve yanlışlıklar içerisindedir. Onların teslis doktrini Tanrı kavramındaki yanlışlıklarını, Hz. İsa hakkındaki inançları da yanlış ve eksik anlayışlarını oluşturmaktadır. Yine Tanrı'nın kelamının bir kısmını unutmuş ya da gizlemiş olmaları, bir kısmını da tahrif etmiş olmaları onların en temel yanlış noktalarını oluşturmaktadır.

Hristiyanlara göre, İncillerde "Kelam beden oldu" şeklinde ifade olunduğu gibi, Allah'ın kelamı İsa'dır. İnciller İsa hakkında yazılmış ilhama dayalı kitaplardır. Bütün Yeni Ahit Allah'ın kelamının rengine bürünebilir; ama bütün bu durum, tecessüm etmiş İsa'nın yanında ikincil bir şeydir. Yeni Ahit olmaksızın, salt sözlü gelenekle ayakta duran bir Hristiyanlık tasavvur etmek mümkündür. Buna karşın, İsa'sız bir Hristiyanlığı hayal etmek bile mümkün değildir. Müslümanlara göre ise, Allah'ın kelamı Kur'an'dır ve Hz. Muhammed sadece bir elçidir. Asıl önemli olan mesajı getiren değil, mesajın kendisidir. Dolayısıyla, Kur'an'sız bir İslâm tasavvuru mümkün değildir²⁵¹. Dolayısıyla, bu iki dinin vahiy ve nübüvvet anlayışları temel noktalarda ayrılmaktadır. Kur'an öteki din mensuplarını eleştirirken, aslında tevhidin bu din mensuplarınca açıkça çarpıtılmasını eleştirmektedir.

Kur'an'ın genel muhtevası açısından, Allah, vahiy ve nübüvvet kurumu Hz. Adem'den başlayarak dönem dönem gerçekleşen ve Hz. Muhammed ile son bulan bir bütünlüğü ifade etmektedir. Hz. İsa da bu ilişki içinde, kavmine doğru yolu göstermek için gönderilmiş bir elçidir. Kur'an'da, İsa'ya gelen vahiy ve onun peygamberliği, Hristiyanların vahiy ve peygamberlik anlayışından farklı tarzda tasvir edilir.

²⁵⁰ Ünal, "Kur'an'da Hristiyanlara Yönelik Eleştirilerin Fenomenolojisi", s. 216.

²⁵¹ Chittick-Murata, *İslâm'ın Vizyonu*, s. 262-263.

Kur'an'da, kendinden önceki Tevrat'ı doğrulayıcı olarak Hz. İsa'ya İncil'in verildiği²⁵², Allah'ın Hz. İsa'ya, kitabı, hikmeti, Tevrat ve İncil'i öğrettiğinden bahsedilir²⁵³. Kur'an'a göre, Hz. İsa da dahil, bütün peygamberler aynı içeriğe sahip mesajı iletmekle görevlendirilmişlerdir. Ancak, Hristiyanlar, kendilerine vahyolunandan farklı şeyler söylemişler²⁵⁴, verilen mesajın önemli bir bölümünü unutmuşlar ve kitaptaki pek çok şeyi gizlemişlerdir²⁵⁵. Diğer taraftan onlar, "Mesih Allah'ın oğludur" demek²⁵⁶, Allah'ı bırakıp Meryemoğlu İsa'yı rab edinmek²⁵⁷, tevhid inancını bırakıp üçlü Tanrı inancını kabul etmek²⁵⁸ suretiyle Allah'ın kitabını tahrif etmişler ve kendi elleriyle yazdıkları kitabın Allah katından geldiğini iddia etmişler ve bu yolla insanları Allah'ın yolundan engellemişlerdir²⁵⁹. Yine Hristiyanlar, kendilerine bildirildiği halde Hz. Muhammed'in geleceğini haber veren ayetleri gizlemişlerdir²⁶⁰.

Hristiyanlar, gerçek İncil'de bulunan bazı ayetleri gizlemenin yanında, bazı ayetleri de yanlış yorumlamışlardır. Hz. İsa'nın babasız doğumu bunlardan biridir. Hz. İsa'nın mucizevî doğumu Kur'an'da şu şekilde anlatılmaktadır: İmran kızı Meryem, teyzesinin kocası Zekeriya tarafından Beyt-i Makdis'te büyütülmüş, kendini

²⁵² Her şeyden önce Kur'an, Hristiyanların aksine, İncillerden değil, İncil'den bahsetmektedir. (Kur'an'da "İncil" isminin geçtiği yerler için bkz., 3.Âl-i İmrân/3, 45, 65; 5.Maide/46-47, 66-68, 110; 7.Âraf/157; 9.Tevbe/111; 48.Fetih/29; 57.Hadid/27.) Hz. İsa'ya Allah tarafından verilen İncil, aslı itibarıyla, Tevrat ve Zebur gibi ilâhî kaynaklı bir kitaptır. Bununla birlikte, Hz. İsa hayatta iken şifahî tebligatının dışında yazılı bir eser bırakmamış, öğrencileri de onun öğretilerini konu edinen yazılı herhangi bir belge düzenlememiştir. Yazılı bir metin oluşmuşsa bile, bu metnin sonrakilere ulaşmadığı ortadadır. Bir tek isim altında birçok risaleden meydana gelen İncil derleme bir eser niteliğindedir ve onları Hz. İsa'nın ölümünden on yıllarca sonra kaleme alanlar onu görmemişler ve yazdıklarını ondan duymamışlardır. İncillerin Hz. İsa'nın ref'i ve ondan sonraki olayları anlatması, onların tahrif edildiğinin ve birçok şey eklendiğinin bir göstergesi olarak düşünülebilir. Aralarındaki çelişki ise bir başka göstergedir. İznik Konsili'nin karşılaştığı en önemli sorun İncillerin çokluğu idi. Birbiriyle çelişen 40-50 İncilden oluşan koleksiyon aslında tahrifin bir sonucu idi. Daha geniş bilgi için bkz., Schuyler Brown, *The Origins of Christianity*, New York, 1984, s. 7; Xavier Jakob, *İncil Nedir? (Tarihî Gerçekler)*, Ankara, 1985, s. 7, 10; Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, çev., M. Ali Sönmez, DİB Yay., Ankara, 2001, s. 14; Kesler, *Yahudiler ve Hristiyanlar*, s. 219.

²⁵³ 3.Âl-i İmrân/48; 5.Maide/110.

²⁵⁴ 4.Nisa/171.

²⁵⁵ 5.Maide/14-15.

²⁵⁶ 9.Tevbe/30.

²⁵⁷ 9.Tevbe/31.

²⁵⁸ 4.Nisa/171; 5.Maide/73-75, 116.

²⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, X, s. 117; Yazır, *Hak Dini*, IV, s. 2519.

²⁶⁰ 61.Sâf/6.

Allah'a adanmış, dindar ve iffetli bir kadındır. Tanrı'nın emirlerine teslim olan, oruç tutan ve diğer ibadetlerini yerine getiren, birçok ilâhî lütuf ve meleklerin getirdiği müjdelere mazhar olan Meryem'e bir gün melekler; "Ey Meryem! Allah sana kendisinden bir kelimeyi müjdeliyor. Adı Meryemoğlu İsa'dır, Mesih'tir; dünyada da ahirette de itibarlı ve Allah'ın kendisine yakın kıldıklarındandır. Salihlerden olarak beşikte iken ve yetişkinlik halinde insanlara konuşacak." derler. Bunun üzerine Meryem irkilir ve: "Bana bir erkek eli değmediği halde benim nasıl çocuğum olur" diyerek tepki gösterir. Allah da bu tepkiye: "Evet öyledir. Allah dilediğini yaratır. O, bir işin olmasını dileyince sadece 'ol' der ve o da olur." ²⁶¹ şeklinde cevap verir.

Kur'an'ın, Hz. İsa için kullandığı, "Ondan, yani Allah'tan, bir kelime", "Onun Meryem'e ilkâ ettiği kelimesi" ²⁶² deyimini farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Katâde'den rivayet edilen yoruma göre "kelime" Allah'ın "ol" emri; İbn Abbas'dan gelen rivayete göre ise, İsa'nın bizzat kendisidir. Taberî, Katâde'nin yorumuna katılırken ²⁶³, Râzî, "kelime" teriminin mecazî olduğunu belirterek iki yorum getirir: Tıpkı, cömert biri hakkında "O cömertliğin ta kendisidir" cümlesindeki kullanım gibi, kelime İsa'nın kendisidir. Devlet başkanına, yeryüzünde ilâhî adaletin gerçekleşmesine sebep olduğu için "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" kullanımında olduğu gibi, İsa'ya da Allah'ın mesajının, hak ve batılı ayırıcı sözlerinin gerçekleşmesine sebep olduğu için "Allah'ın kelimesi" şeklinde kullanılmıştır ²⁶⁴.

Kur'an, Hristiyanların İsa'nın tabiatı konusundaki temel yanlışlarını Hz. İsa'nın Allah'ın kulu ve elçisi olduğunu ısrarla vurgulamak suretiyle düzeltme yoluna gitmektedir. Bazı ayetler doğrudan İsa'nın Allah'ın kulu ²⁶⁵ olduğunu vurgularken, bazı ayetlerde İsa'nın dünyaya gelişi anlatıldıktan sonra ²⁶⁶, Allah

²⁶¹ 3.Âl-i İmran/45-47.

²⁶² 4.Nisa/171.

²⁶³ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, VI, s. 412.

²⁶⁴ Râzî, *Tefsir-i Kebir*, VIII, s. 50.

²⁶⁵ 4.Nisa/172; 19.Meryem/30; 43.Zuhruf/59.

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

katında onun durumunun Adem gibi olduğunun altı çizilir²⁶⁷. Yine onun kulluğunu vurgulamak amacıyla²⁶⁸ 16 kez İsa için *Meryemoğlu İsa*²⁶⁹ terkinini kullanmıştır.

İsa'nın kulluğu bu şekilde defalarca vurgulandıktan sonra, onun Allah'ın rasulü²⁷⁰ ve nebisi²⁷¹ olduğu ifade edilerek, nübüvvet müessesesinin ana temaları İsa'nın peygamberliğini açıkça ortaya koyacak tarzda sıralanmaktadır²⁷². İsa'ya pek çok mucize verildiğinden bahsedilmekle birlikte, bu mucizelerin onun Tanrılığına değil, peygamberliğine işaret ettiği vurgusu yapılmıştır²⁷³.

Kur'an'ın Hristiyan teolojisiyle ilgili olarak ele aldığı ve üzerinde önemle durduğu diğer bir konu da *çarmıha gerilme* ve bununla bağlantılı olarak *kefâret* anlayışıdır. Kur'an, çarmıh hadisesini esasta kabul etmekle birlikte, çarmıha gerilenin ve çarmıhta öldürülenin Hz. İsa olmadığına ısrar eder. Kur'an'ın açıklamalarına göre çarmıha gerilen ve çarmıhta öldürülen İsa'ya benzetilmiş biridir veya olayın kendisi olmuş gibi onlara gösterilmiştir²⁷⁴.

Kur'an, çarmıha gerilenin İsa olmadığı konusunda ısrarlı olsa da, yeri ve zamanını belirtmeden, öldüğünü söylemektedir. Kur'an'da, Meryem'den doğan, bir kul ve insan olan İsa'nın da ölümü tatmış olduğu şu şekilde haber verilmektedir: "Allah buyurmuştu ki: Ey İsa! Seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim, seni inkar edenlerden arındıracağım ve sana uyanları kıyamete kadar kafirlerden üstün kılacağım"²⁷⁵

Ayrıca, İsa'nın kavmine hitaben söylediği: "Doğduğum gün, öleceğim gün ve diri olarak kabirden kaldırılacağım gün esenlik banadır"²⁷⁶ şeklindeki sözleri, yeri,

²⁶⁷ "Allah nezdinde İsa'nın durumu Adem gibidir. Allah onu topraktan yarattı. Sonra ona ol dedi ve oluverdi." 3.Âl-i İmrân/59.

²⁶⁸ Mustafa Sinanoğlu, *İslâm Kaynaklarında Hristiyanlık; Kelam Açısından bir Yaklaşım*, TDV İsam, İstanbul, 2001, s. 44.

²⁶⁹ 4.Nisâ/171; 5.Maide/116.

²⁷⁰ 4.Nisâ/157; 5.Maide/19; 57.Hadid; 27; 61.Sâf/6.

²⁷¹ 19.Meryem/30.

²⁷² Sinanoğlu, *İslâm Kaynaklarında Hristiyanlık*, s. 44.

²⁷³ 3.Âl-i İmrân/46, 49, 54-55; 5.Maide/109; 19.Meryem/2736.

²⁷⁴ 4.Nisa/157-159.

²⁷⁵ 3.Âl-i İmrân/55.

²⁷⁶ 19.Meryem/33.

zamanı ve şekli bildirilmemekle birlikte İsa'nın ecelinin tamamlandığına işaret etmektedir. Bunun yanında, İslâm'ın genel öğretisi içinde, "*Bütün nefisler ölümü tadacaktır*"²⁷⁷ inanç ve ilkesine göre, yeryüzüne gelen her canlı bir gün ölümü tadacaktır. Bütün canlılar için "*belirlenmiş bir süre*" verilmiş olup o sürenin dolmasıyla her canlı bir an bile gecikmeden ölümü tadacaktır²⁷⁸. Dolayısıyla, "Biz senden önce de hiçbir beşere ebedîlik vermedik"²⁷⁹ ilkesi İsa'nın fenomeninde de kırılmaya uğramamış ve İsa ölmüştür²⁸⁰.

Kanaatimizce Kur'an'ın, Hz. İsa'nın çarmıhta ölmediğini vurgulaması, aynı zamanda da Hz. İsa'nın öldüğünü haber vermesindeki amacı Hristiyanlığın *kefâret* anlayışına reddiye için olmalıdır²⁸¹.

Kur'an'ın genel öğretileri çerçevesinde, Hz. İsa'nın öldüğüne dair deliller gerçeğe daha yakın ve isabetli görünürken²⁸², özellikle Hadis ve Tefsirle ilgilenenlerin, Hristiyanların "millenium" inancına uygun ve yakın olarak İsa'nın yeryüzüne ineceği yönünde gelişen ve İslâm'ın inanç esasları arasında olmayan "Mesihçilik" konusuna son vermesi gerekmektedir²⁸³. Maalesef bu konu, zorlama te'villerle ve kaynakları güvenilir olmayan, isnadları sağlam olmayan ve metin tenkidi açısından da sıkıntılı olan rivayetlere dayalı olarak²⁸⁴ neredeyse bir iman meselesi halinde tartışılmıştır hala da tartışılmaktadır²⁸⁵.

Resmi dört İncil'de yer almamakla birlikte, Pavlus'un: "Yalnız bir adamın itaatsizliği sebebiyle bütün insanlar günahkar kılındılar"²⁸⁶; "ve kan dökülmeden

²⁷⁷ 21.Enbiyâ/35.

²⁷⁸ 16.Nahl/61.

²⁷⁹ 21.Enbiyâ/34.

²⁸⁰ Ünal, "Kur'an'da Hristiyanlara Yönelik Teolojik Eleştirilerin Fenomenolojisi", s. 225-226.

²⁸¹ Watt ise, haça gerilme olayının reddedilmesindeki amacın Hristiyanlığı eleştirmek değil, Yahudilere karşı Hristiyanlığı savunmak olduğunu iddia eder. Watt, "The Christianity Criticized in the Kur'an", s. 197-201

²⁸² Mehmet Ünal, "Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü", *İslâmiyât*, C. 3, S. 4, Ankara, 2000, s. 146;

²⁸³ Ünal, "Kur'an'da Hristiyanlara Yönelik Eleştirilerin Fenomenolojisi", s. 226.

²⁸⁴ M. Hayri Kırbaçoğlu, "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyât*, C. 3, S. 4, Ankara, 2000, s. 167.

²⁸⁵ Hz. İsa'nın ölümü, ref'i ve nüzulüyle ilgili olarak bkz., "Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü", s. 133-146; Kırbaçoğlu, "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", s. 147-168.

²⁸⁶ Romalılara: 5/9.

bağışlanma olmaz"²⁸⁷; "ve biliniz ki, atalardan kalma boş yaşantınızdan, fani şeylerle; gümüş yahut altınla değil, fakat Mesih'in kusursuz ve lekesiz kuzu gibi kıymetli kanının fidyesiyle kurtuldunuz"²⁸⁸ sözleriyle temellenen kefarete anlayışı, Adem'in Aden bahçelerinde işlediği yasak ağaçtan yeme suçu ile günahkar olan tüm insanları kurtarmak amacıyla kendini feda ettiği esasına dayanmaktadır. Dolayısıyla, kefarete, sadece fert veya toplumun işlediği günahları affettirmeye yönelik bir davranış olarak değil, aynı zamanda Hz. Adem'den gelen aslî günah'ın Hz. İsa tarafından ortadan kaldırılması olarak görülmektedir. İnsanlığın atası Adem'in işlediği ilk günah ve onun cezası olan ölümün bütün insanlara sirayet etmiş olduğunu kabul eden Hristiyanlar, doğrudan doğruya Tanrı'ya karşı işlenen böylesine ağır bir günahın ancak Tanrı'nın kendisiyle giderilebileceğine inanmaktadırlar²⁸⁹. Bu anlayışa göre, Allah, insanları cehenneme atılmaktan kurtaracağını vaat etmiştir. Ancak soyut bir öze sahip olan Allah acı ve elemi hissetmeyeceğinden dolayı İsa'nın insanlığı ile birleşti ve kendisiyle birleştiği bu beden çarmıha gerildi²⁹⁰. Aslında, Hezekiel: 18/20' de yer alan: "Suç işleyen can, işte ölecek olan odur; Babanın fesadını oğul taşımaz ve oğlun fesadını baba taşımaz" gibi ifadeler yukarıda dayanaklarını verdiğimiz kefarete anlayışını reddeder mahiyettedir. Bu çelişik durum, aynı zamanda, bu anlayışın sağlam temellere oturmadığının ve sonradan uydurulduğunun delili olarak da kabul edilebilir.

Evrensel bir kaide olan suç ve cezanın bireyselliği prensibini kabul eden Kur'an, insanlığın günahına kefarete olsun diye İsa'nın çarmıha gerildiğini asla kabul etmez. Kur'an, daha önce geçen kavimlerin yaptıklarını anlattıktan sonra şöyle buyurmaktadır: "Onların kazandıkları onların kendilerine, sizin kazandıklarınız da sizedir. Onların yaptıklarından siz sorumlu değilsiniz"²⁹¹. Kur'an sorumluluğun kişisel olduğunu, her insanın kendi yaptıklarından sorumlu olduğunu ısrarla vurgular. Bir insanın fedakârlığının tüm insanlığı kurtaracağı düşüncesi toplumda bir çözülmeye ve bozulmaya sebebiyet verir. Bu durum sosyal dengenin ciddî bir şekilde

²⁸⁷ İbranilere: 9/22.

²⁸⁸ I. Petrus: 1/18-19.

²⁸⁹ H. Mehmet Katar, "Kefâret" mad., *DİA*, İstanbul, 1994, C. XXV, s. 179.

²⁹⁰ Hristiyanlıkta ve diğer dinlerde kefarete anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz., Ilena Marcoulesco, "Redemption" mad., *The Encyclopedia of Religion*, ed., Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, vol. XII, s. 228-231; Katar, "Kefâret", s. 177-179.

²⁹¹ 2.Bakara/134.

bozulmasına yol açar²⁹². Bu şekilde, Hz. Adem'in işlediği suç da dahil olmak üzere, kimsenin kendinden önceki bir başkasının suçunun cezasını çekmeyeceğini vurgulayan Kur'an dolaylı olarak Hristiyanlıktaki "aslî günah" inancını eleştirmektedir²⁹³. Çünkü, Hristiyanlığın çarmıh anlayışı, dolayısıyla da asli günah anlayışı kişisel sorumluluğun bölünmesi anlamına gelmektedir²⁹⁴. Aynı şekilde, daha önce bahsi geçen peygamberin fitratla ilgili hadisi, insanların günahsız, saf ve temiz olarak doğduğunu belirtmekte, böylece Hristiyanlığın aslî günah anlayışını reddetmektedir²⁹⁵.

Bu şekilde Kur'an, bir anlamda, Hristiyanların İsa merkezli teolojik kafa karışıklığını gidermeyi ve İsa'nın tarihsel kişiliği üzerindeki kargaşaya son vermeyi hedeflemektedir denilebilir.

Hristiyanların, Hz. İsa'nın tebliğ etmiş olduğu Hak Din'in esaslarını değiştirmiş olduklarını belirten Kur'an, tahrif edilmiş Hristiyanlığın inançlarını ana hatlarıyla ele alarak hepsini eleştiriye tabi tutar. Öncelikle, esas İncil'de bulunmadığı halde, Hz. İsa'nın ilah olduğu fikrini İncil'e sokan Hristiyanlar böylece tevhid ilkesinden sapmışlardır²⁹⁶. Esas İncil'de olmadığı halde Hz. İsa'nın: "Ben ve baba biriz, ben babadayım, baba da bendedir"²⁹⁷ dediğini iddia ederek bunu kitaba ilave eden Hristiyanlar, böylece Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu ve ilah olduğu fikrini kitaba sokmuşlardır²⁹⁸. Hz. İsa'nın ilah olduğu fikrinin kitaba sonradan sokulan ifadeler olduğu, Kur'an'da Hz. İsa'nın böylesine bir tebliğde bulunmadığı, yine kendi ağzından şu şekilde ifade edilmektedir: "Hatırla ki, kıyamet gününde Allah şöyle

²⁹² Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev., Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, I, s. 122.

²⁹³ Kuzgun, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", s. 67.

²⁹⁴ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, s. 122.

²⁹⁵ Katar, *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da Tövbe*, s. 5.

²⁹⁶ "Ehl-i Kitaptan bir kısmı kitapta olmadığı halde kitaptan zannedesiniz diye dillerini eğip бүkerler. O, Allah katından olmadığı halde Allah katındandır derler." (4.Nisa/171) Bu ayette, kitapta olmadığı halde bazı şeyleri kitaba sokanların Hristiyanlar, tahrif edilen kitabın da İncil olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim takip eden ayetlerde şu ifadeler yer verilmektedir: "Allah'ın kendisine kitabı, hükmü ve peygamberliği verdiği insanoğluna 'Allah'ı bırakıp bana tapın, bana ibadet edin" demek yaraşmaz... Size melekeleri ve peygamberleri ilahlar olarak benimsemenizi emretmek ona yaraşmaz."

²⁹⁷ Yuhanna: 1/14, 14/11.

²⁹⁸ Kuzgun, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", s. 63.

buyuracak: Ey Meryemoğlu İsa! beni ve annemi Allah'tan başka iki ilah edinin diye insanlara sen mi söyledin? İsa: Ben seni tenzih ederim. Hak olmayan sözü söylemek bana yakışmaz. Eğer söyledimse muhakkak onu bilirsin..."²⁹⁹

Yukarıdaki ifadeler, Kur'an'da Hristiyan teslis formülünün, Allah, İsa ve Meryem'den oluştuğu izlenimini vermektedir ki bu, söz konusu akidenin kilise konsillerince formüle edilen şekliyle uyuşmadığı anlamına gelmektedir³⁰⁰. Buradan hareketle, Kur'an'da tenkit edilen Hristiyanlığın, Hz. Muhammed zamanında Hicaz çevresindeki bazı sapık Hristiyan mezheplerini kapsadığı, dolayısıyla da Kur'an'ın tenkitlerinin bugünkü Hristiyanlığı kapsamadığı dile getirilmektedir³⁰¹. Bu bakımdan, Hz. Muhammed'in karşılaştığı Hristiyanlık, teolojisi yoğrulmamış veya heretik folklorik inançlar bütünüydü³⁰². Halbuki, bu iddianın aksine, o dönemde Hicaz bölgesinde yaşayan Hristiyanlık, diğer bölgelerdeki Hristiyanlığa nazaran daha az dejenerasyona uğramış bir Hristiyanlıktı. O devirde Hicaz çevresinde yaşayan Hristiyanların büyük bir kısmı Nesturî mezhebine mensup idi. Hz. İsa'nın beşerî vasfını da kabul eden Nesturiler, özellikle tevhid inancı noktasında, İslâm inancına en yakın Hristiyan gurubu görünümündedirler. Öyleyse, Hristiyanlık hakkında iddia edilenden daha fazla tarihî ve teolojik bilgilere sahip olduğu anlaşılan³⁰³ Kur'an'ın tenkidi diğer Hristiyan mezheplerini ve bugünkü Hristiyanlığı da hedef almaktadır³⁰⁴.

Kur'an'ın eleştirilerinin, sadece o bölgedeki sapık Hristiyanlığı kapsadığı yönündeki iddiaların gerçeği yansıtmadığını öne süren Şaban Kuzgun, Kur'an'ın, nazil olduğu sırada dünyada mevcut olan Hristiyan mezheplerinin inançlarını ayrı ayrı ele alarak bu inançların yanlışlığını ortaya koymuş olduğunu ispatlamaya çalışır. Ona göre, "Meryemiyye" veya "Berberaniyye" gibi mezhepler, Hz. İsa ile birlikte Hz. Meryem'in "Tanrı'nın Annesi" anlamında *theotokos* sıfatı ile ilahlaştığını iddia

²⁹⁹ 5.Maide/116.

³⁰⁰ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri; Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev., Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul, 2001, s. 233.

³⁰¹ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Ohan Basımevi, İstanbul, 1992, s. 72.

³⁰² Jose Peirera, "The Portrait of Christ in the Qur'an", *Encounter*, October/November 1999, S. 259, s. 3.

³⁰³ Alıcı, *İslâm-Hristiyan Diyalogu*, s. 319.

³⁰⁴ Kuzgun, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", s. 67.

ediyor ve Hz. İsa ile Hz. Meryem'in ayrı ayrı birer Tanrı olduğunu ileri sürüyordu³⁰⁵. Muhtemelen Kur'an'ın indiği dönemde, sönmüş de olsa, bu görüşlere sahip Hristiyan mezhepleri vardı. Ayrıca, Origen'in İbrânilerin incilinden yaptığı iktibasında, Mesih'in; "Annem, Kutsal Ruh" ifadesi yer almaktadır ki bu, Meryem'in teslisin bir unsuru olarak kutsal Ruh'un yerine konulmasına sebep olmuş olabilir³⁰⁶. Kur'an'ın bu ifadelerle Hz. İsa'yı ilahlaştıranların inancını tenkit ettiği gibi, Meryem'i de ilahlaştıranların varlığını haber vermektedir³⁰⁷.

Kur'an'ın, "Allah, ancak Meryemoğlu Mesih'tir diyenler şüphesiz kafir olmuşlardır"³⁰⁸ hükmü, Hz. İsa'yı, Allah'ın beden şekline bürünerek yeryüzünde tecelli eden ve insan şeklinde insanlar arasında dolaşan sureti olarak kabul eden Hristiyanlar hakkındadır. Bu ayet ile, hulûl inancına sahip olan, dolayısıyla, "İnsan olan İsa yok, aksine insan şekline bürünmüş ilah İsa vardır" diyen ve Hz. İsa'nın insanî tabiatını inkar ederek sadece onun ilâhî tabiatının olduğuna inananların inançları tenkid edilmektedir³⁰⁹.

Sadece genel hatlarıyla teslisi eleştirmekle kalmayan Kur'an, teslisin farklı yorumlarıyla ilgili olarak ortaya çıkan görüşleri de eleştirmektedir. Bir yandan, Kur'an'da, "Baba Allah, oğul Allah, Ruh'u'l-Kudüs Allah" şeklinde ortaya atılan üç ilahın var olduğu şeklindeki görüşe "üçtür demeyin"³¹⁰ denilerek işaret edilmekte, diğer taraftan da, esasta teslisi kabul ettiği halde tesliste tevhidin var olduğunu ileri süren ve "Baba ayrı, oğul ayrı, Ruh'u'l-Kudüs de ayrı ayrı şeylerdir, bu üç ayrı şeyden Baba Allah'tır, oğul Allah'tır, Ruh'u'l-Kudüs de Allah'tır; bununla birlikte Allah yine de birdir, bu akıl yoluyla kavranamaz ilahî bir sırdır" diyenlerin görüşleri ile, baba ile oğlu ruh'u'l-Kudüs'te birleştirenlerin görüşlerine aşağıdaki ayette ciddi eleştiriler

³⁰⁵ Kuzgun, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", s. 64-65; Geniş bilgi için bkz., Kelly, *Early Christian Doctrines*, 498.

³⁰⁶ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 233.

³⁰⁷ Kuzgun, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", s. 65.

³⁰⁸ 5.Maide/72.

³⁰⁹ Kuzgun, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", s. 65.

³¹⁰ 4.Nisa/171.

yöneltilmektedir³¹¹. "Şüphesiz Allah için üçüncüsüdür diyenler kafir olmuşlardır. Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur."³¹²

Kur'an'ın Hristiyan teolojisine yönelik eleştirilerinden biri de ruhbanlık konusudur. Kur'an'a göre Hristiyanlar, kendilerine emredilmediği halde Allah'ın rızasını kazanmak için ruhbanlığı uydurmuşlar, ancak buna da gereği gibi uymamışlardır. Onlardan iman edenlere karşılıkları verilmiştir, ancak çoğu da yoldan çıkmıştır³¹³. Kur'an özellikle son dönemde dikkat çekici bir şekilde, Hristiyan toplumunu, önderleri olan rahiplerinin etkisinden kurtarma ve Hristiyan toplumunu İslâm'a girenler arasına katma siyasetini ortaya koymaktadır³¹⁴.

"Yahudiler Allah'ı bırakıp bilginlerini, Hristiyanlar da rahiplerini ve Meryemoğlu İsa'yı rab edindiler. Hâlbuki hepsine de tek Tanrı'ya kulluk etmekten başka bir şey emrolunmadı. Ondan başka hiçbir Tanrı yoktur. O bunların ortak koştukları şeylerden uzaktır."³¹⁵

Genel olarak, Hristiyanlık söz konusu olduğunda Kur'an'ın, bir yandan gerçek Hristiyanlık hakkında bilgiler verirken, diğer taraftan da mevcut Hristiyanlık için eleştiriler yönelttiği gözlenmektedir.

3. TEOLOJİK İLİŞKİLER AÇISINDAN PEYGAMBER DÖNEMİ

3.1. Peygamberin Ehl-i Kitap Bilgisi

Mekke'de putperest olmayan, ancak herhangi bir dine de bağlı olmayan Hanifler ile bazı Yahudi ve Hristiyanların peygamber beklentisi içinde oldukları bilinmektedir³¹⁶. Kaynaklarda, Hristiyanların gönderilmesi beklenen peygambere sempatisini vurgulayan birçok rivayet yer almakta, hatta Kur'an'da, Ehl-i Kitap

³¹¹ Kuzgun, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", s. 65.

³¹² 5.Maide/73

³¹³ 57.Hadid/27.

³¹⁴ Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Ehl-i Kitap Anlayışı", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, TDTD Yay, Ankara, 2004, s. 62.

³¹⁵ 9.Tevbe/31.

³¹⁶ İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev., Mehmet Yolcu, Ekin Yay., İstanbul, 1998, C. II, s. 355.

tarafından peygamberin kolayca tanınacağı vurgulanmaktadır³¹⁷. Buna bağlı olarak Hz. Muhammed'in daha çocuk yaşta iken amcası ile gittiği Suriye'de rahip Bahîra'dan ilgi gördüğü³¹⁸ şeklinde rivayetler ortaya çıkmış³¹⁹, Hz. Muhammed'in ilk vahiy sonrası, hanımı Hz. Hatice ile birlikte olayı aydınlatmak üzere gittikleri, eski ve Yeni Ahid'i bilen bir Hristiyan olan, Varaka b. Nevfel'in³²⁰ ona peygamber olduğunu söylediği iddia edilmiştir³²¹.

Söz konusu rivayetler, bir taraftan Hz. Muhammed'in önceki kutsal kitaplarda müjdelendiği (*tebşîrât*) yönündeki Müslümanların iddialarının kanıtı olarak kullanılırken, diğer taraftan, İslam'ın, Hristiyanlığın heretik bir kolu olduğu, Hz. Muhammed'in ilk bilgilerini bu keşişlerden aldığı, dolayısıyla da yalancı, sahte bir peygamber olduğu yönündeki Hristiyan argümanlarının da bir dayanağı olmuştur³²². Hâlbuki Bahîrâ ile ilgili rivayetlerin Hristiyanlar tarafından

³¹⁷ “Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu, oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Ancak, yine de onlardan bir grup, bile bile gerçeği gizler” (2.Bakara/146)

³¹⁸ İbn Hişam, *Sîret*, I, s. 320-322; İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 153-155; Muhameed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407, I, s. 519; İsmail b. Muhammed b. El-Fadl el-İsbehânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, thk., Muhammed el-Haddâd, Riyad, 1409, s. 230-231; Bahira hakkında bilgi için bkz., Mustafa Fayda, “Bahira”, *DİA*, IV, s. 486-487.

³¹⁹ Benzer rivayetlerin Bizans kaynaklarında da yer aldığını belirten Wensinck, asıl adı *Sergius* olan Bahira'nın, “rafızından dolayı aforoz edilmiş bir keşiş” olduğuna vurgu yapmaktadır. Bkz., A.J. Wensinck, “Bahirâ” mad., *İA*, MEB Yay., İstanbul, 1944, s. 228; Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, s. 286.

³²⁰ Varaka'nın hayatı ve Hz. Peygambere dini-kültürel etkisine dair iddialar için bkz., Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 617; İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 137-138; Neşet Çağatay, “Varaka” mad., *İA*, C. 13; Özcan Hıdır, “İlk Vahyin Gelişi Hadisi Bağlamında Varaka b. Nevfel'in Hz Peygambere Dini-Kültürel Etkisine Dair İddiaların Değerlendirilmesi”, *Marife*, 4, S. 2, Güz 2004, s. 27-37.

³²¹ İbn Hişam, *Sîret*, II, s. 10; İbn Sa'd, *Tabakât*, I, s. 195; Taberî, *Târihu't-Taberî*, I, s. 533.

³²² Yuhanna ed-Dımeşkî, İslâmiyet'i Hristiyan karşıtlığı (antichrist), Hz. Muhammed'i de, Logos'un kutsallığını ve Kutsal Ruh'u inkâr ettiği için bir Arian Hristiyanı olarak tanımlamaktadır. Onun bu konudaki görüşlerini temel alan Batılı araştırmacılar Hz. Muhammed'in öğretilerinde bir Hristiyan tesiri aramışlar, Hz. Muhammed'i bir Hristiyan keşişi ya da Hristiyan keşişlerden edindiği bilgilerle yeni bir öğreti oluşturmuş bir reformcu olarak görmüşlerdir. Bkz., Saint John of Damascus, *Writings*, tr. By Frederic H. Chase, New York, 1958, s. 153.

kullanımı³²³, Gottheil'in de dediği gibi, "tarihî rivayetlerin İslâm Dini'ne karşı düşmanlık maksadı ile nasıl ifsat edildiğini gösteren birer delildir."³²⁴

Gotheil'e göre bu rivayetlerin, Hz. Muhammed'in yalancı bir peygamber olduğunu, Araplara tebliğ ettiği hususların da keşiş Bahira'nın telkinlerinden ibaret olduğunu ispatlamak için Hristiyanlar tarafından uydurulduğu açıkça ortadadır. Bazı müsteşrikler ise, Ortaçağ boyunca peygamber ve Kur'an aleyhine kullanılmak üzere Hristiyanlar tarafından istismar edilen bu rivayetlerin, Hz. Muhammed'in peygamber olacağının kendi kitaplarında müjdelendiğini ispatlamak için Hristiyanlıktan dönen Müslümanlar tarafından uydurulmuş olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadırlar³²⁵.

Bahira ile ilgili rivayetler, rivayet tekniği açısından değerlendirildiğinde, sebebi ne olursa olsun, uydurma olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Herşeyden önce, Bahira hadisesine ait rivayetlerin sıhhati şüphelidir. Senedi mürseldir³²⁶ ve ravilerden hiçbirisi olayı görmemiştir. Ravilerden Abdurrahman b. Gazve münker hadis³²⁷ rivayet eden biri olarak bilinmektedir. Hadiseyi naklettiği ileri sürülen sahabe Ebû Musa el-Eş'ârî'nin olaya tanık olma ihtimali söz konusu olmadığı gibi, o, hadiseyi kimden duyduğunu da söylememiştir³²⁸.

Bunun yanında, dokuz ya da on iki yaşında bir çocuğun bir keşişten edindiği bilgilerden yola çıkarak bir din tesis etmesi mantıklı görünmemektedir. Son derece önemli ve anlaşılması zor olan *tevhid* ve *teslis* gibi meselelerin dokuz ya da on iki

³²³ Bu konuda o kadar ileri gidilmiştir ki, güya bütün inanç esaslarını bu rahipten öğrenen Hz. Muhammed'in, içkiyi akıl hocası Bahira'nın sarhoş olarak ölmesinden dolayı yasakladığını iddia edenler bile olmuştur. Cara dé Vaux ise, *Kur'an Müellifi Bahira* adlı tamamen hayal ürünü bir çalışmayı yalnızca bu konuya tahsis etmiştir. Bkz., Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 47-48; Güner, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, s. 93.

³²⁴ Wensinck, "Bahira", s.286.

³²⁵ Fayda, "Bahira", s. 486.

³²⁶ *Mürsel*, tâbiûn'un sahabeyi atlayarak doğrudan doğruya peygamberden naklettiği zayıf hadislerdir. Ayrıca, sahabenin bizzat peygamberden işitmediği ya da onu görmediği halde başka bir sahabe kanalıyla işitmiş ya da görmüş gibi rivayette bulunmasına da *sahabe mürseli* denir. Geniş bilgi için bkz., Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, AÜİF Yay., Ankara, 1993, s. 99-101.

³²⁷ *Münker*, zayıf olan ravinin sika ravilere muhalif olarak rivayet ettiği ve bu rivayetiyle tek kaldığı haberlerdir. Geniş bilgi için bkz., Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 113-115.

³²⁸ Fayda, "Bahira", s. 486.

yaşındaki çocuk ile konuşulmayacağı açıktır³²⁹. Kaldı ki görüşmeyle ilgili rivayetlerin doğru olabileceği varsayılsa bile, bu görüşmenin bir yemek yeme süresiyle sınırlı olduğu bildirilmektedir.

Bunlara ilaveten, Hz. Muhammed'in vahiy gelmeden önce kendisinin peygamber olacağına dair bir bilince sahip olmadığı Kur'an tarafından bildirilmektedir³³⁰. Bu da söz konusu rivayetlerdeki, Bahira'nın kendisine peygamberliğini müjdelediği şeklindeki ifadelerin asılsızlığını ortaya koymaktadır. Bu rivayetler doğru olsaydı, Hz. Muhammed ilk vahiy sırasında ve sonrasında bu kadar şaşırmayacaktı. Çünkü beklediği bir olay gerçekleşmiş olacaktı.

Varaka hadisesi de, Hristiyanlar tarafından saptırılmış, Hz. Peygamberin vahiy irtibatını koparma gayretinin³³¹ bir sonucu olarak değişik şekillerde yorumlanmış bir konu görünümündedir. Mesela Watt, Hz. Muhammed'in Varaka ile daha erken dönemlerde sıkı bir alış veriş içinde bulunduğunu iddia etmekte, Alak suresindeki "*O insana kalemle yazmayı öğretti, insana bilmediğini öğretti*" şeklindeki ayetlerin daha önceki vahiylerle işaret ettiğini belirterek, bunların Hz. Muhammed'e Varaka'ya olan minnet borcunu hatırlatmış olabileceğini öne sürecek kadar ileri gitmektedir. Bununla da kalmayan Watt şu iddialarda bulunuyor; "Daha sonraki İslâmî düşünceler, söz gelişi, Hz. Muhammed'e gelen vahyin daha önceki vahiylerle ilişkisi gibi, çoğunlukla Varaka'nın fikirleriyle şekillenmiştir."³³² Halbuki, bilindiği gibi, ilk vahiyyle ilgili hadiste anlatılan sadece Varaka'nın olayı öğrenince Hz. Muhammed'in Tevrat ve İncil'de müjdelenen Allah'ın elçisi olduğunu söylemesinden ibarettir. Hal böyle iken, dahası Varaka'nın bunun dışında Hz. Muhammed ile görüştüğüne dair bir bilgiye rastlanmazken³³³, mesele çarpıtılmakta, hayalî yorumlara gidilmektedir.

³²⁹ Güner, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, s. 91.

³³⁰ "De ki! Allah dileseydi, Kur'an'ı size okumazdım ve onu size hiç bildirmezdi..." (10.Yunus/16); "Sen Kitab'ın kalbine bırakılacağını ummazdın..." (28.Kasa/86); "...Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin..." (42.Şûrâ/52).

³³¹ Hıdır, "İlk Vahyin Gelişi Hadisi Bağlamında...", s. 37.

³³² W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed Mekke'de*, çev., M. Rami Ayas-Azmi Yüksel, Ankara, 1986, s. 59.

³³³ Güner, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, s. 102.

Meselenin bu ve başka yorumlarla çarpıtılması ihtimali Kur'an'da dile getirilmekte ve bu türden iddialar cevaplandırılmaktadır. *Ona bir insan öğretiyor* şeklindeki iftiraların farkında olduğunu³³⁴ belirten Kur'an, bu tür iddialara cevap olmak üzere meydan okumada bulunmaktadır. Hz. Muhammed'e indirilene şüpheyile bakanlara, ona Allah tarafından indirilenin benzeri bir kitap, bir sûre, bunu da yapamazlarsa bir ayet getirmeleri istenmekte ve asla bunu yapamayacakları meydan okumasında bulunmaktadır³³⁵. Anlaşılan o ki, bu meydan okuma karşısında çaresiz kalan İslam karşıtlığı çareyi belli belirsiz, zayıf delillere dayanmakta bulmaktadır. Diğer taraftan, Müslümanlar da diğer ümmetler gibi kendi peygamberini önceki peygamberlerle karşılaştırmış, onlarda bulunanları kendi peygamberlerinde de görmek istemişlerdir. Müslümanların bu psikolojik durumu, Hz. Muhammed'e de hissî mucizelerin verildiğini ispatlama amacına yönelik rivayetlerin ortaya çıkmasına sebep olmuş olabilir³³⁶.

Mucize arayanlar için Kur'an'ın kendisi bizzat ortada iken³³⁷, bu tür delillerle iddiaları destekleme çabası İslam'ın akıl dini olma özelliği ile pek de bağdaşmamaktadır. Kendisine indirilen Kur'an'da Hz. Muhammed'in doğumundan ve çocukluğundan bahsedilmemiş olması, mevcut bazı rivayetlerin aksine onun tamamen tabii bir şekilde doğup büyüdüğü, herhangi bir olağanüstülük³³⁸ yaşamadığı anlamına gelebilir. Şayet, doğumundan itibaren iddia edildiği gibi olağanüstü olaylarla karşılaşmış olsaydı, onun hayatının her anı izlenir ve o harikulade biri olarak destan veya masal kahramanı olarak tarihe geçerdi. Mevcut tarih, siyer, megâzî vb. kitaplarında onun gençlik yıllarının tam on yılı hakkında hiçbir malumat bulunmaması da onun mitolojik bir varlık olmadığının bir göstergesidir³³⁹.

Öyleyse, ne tarihî belgeler ne de Kur'an'daki ifadeler Hz. Muhammed'in önceden peygamber olacağına dair bir bilince sahip olmadığını göstermektedir. Bu

³³⁴ 16.Nahl/103; ayrıca bkz., 50.Kâf/45.

³³⁵ 2.Bakara/23-24; 10.Yunus/38; 11.Hûd/13.

³³⁶ Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Yay., Ankara, 1992, s. 29.

³³⁷ "Onlara Kur'an yetmiyor mu?" (29.Ankebut/51)

³³⁸ Peygambere izafe edilen olağanüstülük iddialarının bir yorumu için bkz., Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *DİD*, (Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayısı), Ankara, 2003, s. 33-66; Murat Gökalp, *Kadı İyaz ve Şifâ Adlı Esrinde Peygamber Tasavvuru*, (AÜSBE Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, s. 142 vd.

³³⁹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 48; Erul, "Hz. Peygamber'in...", s. 59.

durum bir başkası ya da başkaları için de geçerlidir. Ehl-i Kitap peygamber beklentisi içerisinde olmakla birlikte onun kim olduğu konusunda bir bilgiye sahip değildi. Buna karşın, Hz. Muhammed'in peygamber olduğu bilgisine sahip olunduktan sonra, Peygamber'in 40 yıl sade bir hayat sürmüş olması göz ardı edilerek, akıl geriye dönük işletilmiş ve sınır tanımaz muhayyileyle Hz. Peygamber'e dair tafsilât verilebilmiştir. "Bu bağlamda denilebilir ki, çocukluğu dahi elinden alınmıştır. Buna sebep olan en temel faktör ise, onun daha çocukken bile bir Peygamber olduğuna dair telâkkidir. Bu bakımdan da kendisiyle ilişkilendirilen her şey, hasâis yahut mucize cümlesinden (irhâsât) kabul edilmiştir."³⁴⁰

Dolayısıyla, Hz. Muhammed'in gerek doğumu anında gerekse hayatının öteki aşamalarında ortaya çıktığı söylenen bir takım olağanüstü olaylara da temkinli yaklaşmak gerekmektedir. Bu tür rivayetler, peygamber için ön belirtiler aramanın sonucu ortaya çıkmış olabilir. Bu tür çabalar, ister istemez onun beşerî tabiatının dışına taşırılması ve ona diğer peygamberlerin taşıdığı niteliklerden ayrıcalıklı bir görünüm verilmesi³⁴¹, dahası Tanrısal bir çerçeveye ya da bu anlamda bir yapıya oturtulması gibi Kur'an ile bağdaşmayan sonuçlara kadar gidebilmektedir³⁴². Buna karşın Kur'an'ın bu konuda özellikle hassas davrandığına şahit olmaktayız.

Buna ilave olarak, peygamberin risâletinden önce bir din ya da ideoloji tesis etme gibi bir girişimde bulunduğu dair bir bilgiye de sahip değiliz. Dolayısıyla, ilk vahiyle peygamberliğinin farkına varan Hz. Muhammed, Ehl-i Kitap hakkındaki gerçek bilgilere de vahiy yoluyla ulaşmıştır. Elbette bu, daha önce Ehl-i Kitap hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığı anlamına gelmez. Zira, o toplumda Ehl-i Kitap'tan kimseler de yaşıyordu.

Ehl-i Kitaptan kimselerin de bulunduğu bir toplumda yaşayan Hz. Muhammed, peygamberliğinin ilk anından itibaren daha önce nazil olan kitapların vahiy kaynaklı olduğunun bilincindeydi. Hem İbrahim, Musa ve İsa, hem de Tevrat ve İncil'de adları geçen diğer peygamberlerin kendisi gibi birer peygamber

³⁴⁰ Gökalp, *Kadı İyaz*, s. 159.

³⁴¹ Peygamberin beşerî tasavvurundaki kırılma örnekleri için bkz. Akbulut, *Nübüvvet Meselesi*, s. 26 vd; Gökalp, *Kadı İyaz*, s. 158 vd.

³⁴² Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II, s. 30.

olduğunun farkında olan Hz. Peygamber, daha önce Allah tarafından gönderilen ilâhî mesajları tasdik etmek üzere geldiğini de biliyordu. Aynı zamanda o, daha sonra müntesiplerince kurumsal hale getirilen, daha doğrusu sonradan icat edilen dinlerin Allah'ın tek ve gerçek diniyle aynı olmadığını da bilincindeydi.

Hz. Muhammed'in daha risaletinin başında iken sahip olduğu bu bilinç, yani Ehl-i Kitap peygamberlerini Yahudi ve Hristiyan zümresinden ayrı tutması, *nazarî* ya da *ideal dinî* düzey ile *fiilî inanç ve uygulama düzeyi*³⁴³ arasındaki farklılığa işaret etmesi açısından önemli görünmektedir. Zira, Kur'an'ın Ehl-i Kitap'a karşı tavrını bu şekilde görmek, bu noktada daha önce gündeme getirdiğimiz teolojik problemlerin çözümünde bize yardımcı olmaktadır. Başka bir ifadeyle, Kur'an'da Ehl-i Kitap'a ilişkin hem övülen hem de yerilen ifadelerin yer alması onun açısından çelişik bir durum arz etmez. "O halde, ideal dinî düzeyde ilahî kaynağa yakınlığı ve saflığı muhafaza ettiği ölçüde Ehl-i Kitap'a ait bazı unsurlar, gerek Kur'an, gerekse peygamber tarafından övgüyle karşılanmış; fiilî itikat ya da mevcut haliyle aslından sapmış, saflığını yitirmiş ve haktan kopmuş birçok unsur da aynı şekilde eleştirilmiş ve aslına rücû etmesi istenmiştir."³⁴⁴

Hz. Peygamberin yukarıda özetlemeye çalıştığımız, Ehl-i Kitap ve onların inançlarına dair bilinç düzeyi, Hz. Peygamber tarafından; "Ben Meryemoğlu İsa'ya dünya ve ahirette insanların en yakınıyım. Esasen peygamberler, anaları ayrı babaları bir kardeşirler, dinleri ise aynıdır."³⁴⁵ "Allah'ın peygamberlerini birbirinden üstün tutmayın..."³⁴⁶ şeklinde dile getirildiği gibi, fiilî uygulamalarına da yansımıştır.

3.2. Teolojik İlişkiler Açısından Peygamberin Ümmîliği

Hz. Muhammed'in okuma-yazma bilip bilmediği teolojik ilişkiler açısından özel öneme sahip bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Hz. Muhammed'in Kur'an'ı uydurduğu ya da diğer kutsal kitaplardan derlediği şeklindeki iddialar,

³⁴³ Fazlurrahman, *İslâm*, çev., Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk yay., Ankara, 1992, s. 35; Osman Güner, "Hz. Peygamberin Öteki'ne Bakışı", *İslâm ve Öteki*, ed., Cafer Sadık Yaren, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001, s. 219.

³⁴⁴ Güner, "Hz. Peygamberin Öteki'ne Bakışı", s. 220.

³⁴⁵ Buhârî, *Sahîh*, Enbiyâ: 48; Müslim, *Sahîh*, Fedâil: 143-5.

³⁴⁶ Buhârî, *Sahîh*, Enbiyâ: 31; Müslim, *Sahîh*, Fedâil: 159-63; krş., 2.Bakara/285; 4.Nisa/152.

peygamberin okuma-yazma bilip bilmediğinin araştırılmasını zorunlu kılmaktadır. Zira, Kur'an'ın derleme bir kitap olduğu iddiasının ispatlanabilmesinin yolu Hz. Muhammed'in okuma yazma bildiğinin delilleriyle ortaya konulmasından geçmektedir. Ancak bu yöndeki iddiaları desteklemek için ortaya konan delillerin tatmin edici olmadığını söyleyebiliriz. Kur'an, özellikle mucize oluşuna ve önceki kutsal kitaplara gönderme yaparak bu tür iddiaların önünü kesmeyi hedefliyor görünmektedir.

Hız. Peygamberin okuma yazma bilmeyen, önceki kitaplardan da haberi olmayan bir *ümme* olduğunu vurgulayan ayet, Kur'an'ın derlenmiş olabileceği yönündeki şüpheleri ortadan kaldırmaktadır. Kur'an'daki bu beyanın yanında onun *ümme* olduğu toplumu tarafından da bilinmekteydi. Peygamberin okuma yazma bilmemesinin hikmeti Kur'an'da şu şekilde ifade edilmektedir; "Sen bundan önce ne bir yazı okur ne de onu elinle yazardın. Öyle olsaydı batıla uyanlar kuşku duyarlardı".³⁴⁷ Bu ayetten önceki iki ayette Ehl-i Kitaptan bahsedilmekte, böylece Kur'an hakkında Ehl-i Kitab'ın Kur'an'ın Allah'ın Kelamı olduğu konusunda ortaya atabileceği muhtemel bütün şüpheler kaldırılmak istenmektedir. Nitekim ayet, vahyin ve onu Allah'ın indirdiğinin doğruluğunu temellendirme meselesiyle ilgili bir sırada nazil olmuştur³⁴⁸. Zira yukarıdaki ayetlerin devamında, bu konuda delil arayanlara şu şekilde cevap verilmektedir; "Hayır o kendilerine ilim verilenlerin sinelerinde yer eden apaçık ayetlerdir. Ayetlerimizi de bile bile ancak zalimler inkâr eder. Ona rabbinden başkaca mucizeler indirilmeli değil miydi derler. De ki! Mucizeler ancak Allah'ın katındadır. Ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım. Kendilerine okunmakta olan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmiyor mu"³⁴⁹ Elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibret vardır."³⁵⁰

Bu tür iddialara Kur'an'ın, bizzat önceki kitaplara ve Ehl-i Kitab'a gönderme yaparak cevap verdiğini belirtmiştik. Kur'an'daki; "Onlara önceki kitaplarda bulunan

³⁴⁷ 29.Ankebut/48.

³⁴⁸ Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II, s. 54.

³⁴⁹ 29. Ankebut/49-51; Bu şekilde, Hz. Muhammed'in Kur'an'ın dışında mucizesinin olmadığı telkin edilmesine rağmen, "evelem yekfihim" ifadesi, ona Kur'an'ın dışında da hissî mucizelerin verildiğini savunanlarca, zannî rivayetler doğrultusunda tevil edilerek "evelem ye'tihim" (onlara Kur'an gelmedi mi) şeklinde anlaşılmaktadır. Bu konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz., Akbulut, *Nübüvvet Meselesi*, 22 vd.

³⁵⁰ 29.Ankebut/49-51;

deliller gelmedi mi?"³⁵¹ "İsrailoğulları bilginlerinin onu bilmesi de onlar için bir delil değil mi?"³⁵² "Eğer sen, sana indirdiğimizden şüphede isen, senden önce kitap okuyanlara sor"³⁵³ gibi ifadeleri, vahyin kaynağı konusunda şüphede olanların şüphesini gidermeye yönelik meydan okumalar olarak görebiliriz. Dolayısıyla Kur'an, ümmî olan, kitap okumayan ve ilim tahsil etmeyen bir insanın böylesine bir kitap getirmesini kendisinin bizzat mucize oluşuna şahit olarak yeterli olduğunu³⁵⁴ ve bunun dışında mucize aramanın da yersiz olduğunu vurgulamaktadır. Öyleyse Hz. Muhammed'in nübüvvetini tasdik eden en önemli delil aklî bir mucize olan Kur'an'dır³⁵⁵. Bunun yanında, Hz. Peygamberin okuma yazma bildiğini iddia edenler de yok değildir³⁵⁶. Fakat, yukarıda zikrettiğimiz ayetin lafzı tevile ihtiyaç hissetmeyecek şekilde açıktır. Ayrıca, peygamberin okuma-yazma bildiğine dair net bir tarihî belgeye de sahip değiliz. Bize göre, burada fazlaca yadırganacak bir durum da söz konusu değildir. Zira o dönemin kültürü, neredeyse tamamen, sözlü kültür idi. Okuma-yazma toplum tarafından üzerinde durulan önemli bir mesele değildi. Okuma-yazma bilmeden de insanlar işlerini yürütebiliyorlardı. Kaldı ki, o dönem Mekke'de okuma yazma bilenlerin bir rivayete göre on yedi, bir rivayete göre de yirmi yedi olduğunu göz önünde bulundurursak³⁵⁷ Arap toplumunun okuma yazmaya gösterdiği ilgiyi daha iyi anlamış oluruz. Okuma yazma oranının nüfusa nispetle çok aşağılarda kaldığı bir ortamda doğal olarak şiir ve edebiyat gelişme göstermiştir. Okuma ve yazmanın ilerleme kaydetmediği dönemlerde Araplar tüm zihnî donanımlarını ezber ve rivayete sarf etmişlerdir.

³⁵¹ 20.Tâhâ/133.

³⁵² 26.Şuarâ/197.

³⁵³ 10.Yunus/94.

³⁵⁴ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi*, s. 23.

³⁵⁵ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi*, s. 23.

³⁵⁶ Konuyla ilgili görüşler için bkz., Ahmet Önkâl, "Hz. Peygamberin Ümmiliği", *SÜİFD*, S. 2, Yıl 1986, s. 249-261; ³⁵⁶ Şahin Abdussabur, "Hz. Muhammed Okuma ve Yazmayı Biliyor mu idi?", çev., Tayyar Altıkulaç, *Diyanet Dergisi*, XII, S. 4, s. 199; Remzi Kaya, "Kur'an'da Hz. Peygamberin Beşer ve Ümmî Oluşu", *UÜİFD*, 2002, C. XI, S. 1, s. 41.

³⁵⁷ Belâzurî, bu dönemde Mekke'de okuma yazma bilen 17 kişinin isimlerini vermekte, Hz. Muhammed'in ismini ise bunlar arasında zikretmemektedir; Geniş bilgi için bkz., Belazurî, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 691; Muhammed Hamidullah, *Hiz. Pegamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul, 1990, s. 24.

Eğitim öğretime bu kadar değer veren bir peygamberin nasıl olup da okuma-yazma bilmediği sorusu ise, peygamberin risaletinin belli bir döneminden sonra okuma-yazmayı öğrendiği şeklindeki görüşlerle giderilebilir³⁵⁸. Ancak bu konuda da kesin bir delil bulmak zor görünmektedir.

Bize göre, burada asıl olan Kur'an'ın ilâhî kaynağı konusunda o günün insanının kafasında oluşabilecek bütün şüpheleri gidermek olmalıdır. Çünkü o, kendisinde asla şüphe olmayan bir kitaptır³⁵⁹.

Böylece Kur'an, açık bir şekilde peygamberin okuma yazma bilmediğini belirterek, onun için *Kur'an'ı uydurmuş ya da diğer semavî kitaplardan derlemiştir* şeklindeki suçlamaların dayanaktan yoksun olduğunu güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca, “İnkâr edenler: Kur'an, olsa olsa onun uydurduğu bir yalandır. Başka bir zümre bu hususta kendisine yardım etmiştir dediler. Böylece onlar hiç şüphesiz haksızlığa ve iftiraya başvurmuşlardır. Yine onlar dediler ki: bu ayetler onun başkasına yazdırıp sabah akşam okunmakta olan, öncekilere ait masallardır.”³⁶⁰ şeklinde Kur'an'da yer alan bu ifadeler de Hz. Muhammed'in okuma-yazma bilmediğinin bir kanıtı olabilir. Zira müşrikler, söz konusu ayette, onun başkasına yazdığını, sabah akşam kendisine okunduğunu söylemektedirler. Şayet, Hz. Muhammed okuma yazma biliyor olsaydı, inanmayanlar onu kendisinin yazdığını ve okuduğunu iddia edebilirlerdi.

Şayet, bunun aksine, Peygamber okuma yazma bilip din, ilim ve felsefe ile meşgul olmuş olsaydı, Kur'an okuma yazma bilmediğini söylemezdi. Çünkü hitap ettiği topluluk, bunu dikkate alarak yalan beyanda bulunduğunu ileri sürerek ona bu konuda tepki gösterirdi³⁶¹. Nitekim, onun getirdiği mesaja şiddetle tepki gösteren müşrikler asla onun diğer semavî kitaplardan alıntı yaptığı yönünde bir iddiada bulunmamışlardır³⁶². Müşrikler ve Hz. Muhammed'i çok iyi tanıyan Ehl-i Kitap

³⁵⁸ Bu idialar için bkz., Önkâl, “Hz. Peygamberin Ümmîliği”, s. 248 vd; Kaya, “Kur'an'da Hz. Peygamberin Beşer ve Ümmî Oluşu”, s. 36-40.

³⁵⁹ 2.Bakara/2.

³⁶⁰ 25.Furkân/4-5.

³⁶¹ Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II, s. 56; İsmail Yörük –İsmail Şık, “Kelam Açısından Hz. Peygamberin Ümmîliği”, *DA*, C. VII, S. 19, Mayıs-Ağustos 2004, s. 184.

³⁶² İbn Abdi Rabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, Mısır, 1969, IV, s. 214, Yazır, *Hak Dini*, V, s. 3784; Yörük-Şık, “Kelam Açısından Hz. Peygamberin Ümmîliği”, s. 184; Bu ifade yukarıda bahsi geçen Furkan 4-5.

risaletinden önce onun okuma-yazma bildiğini ispatlayacak deliller bulsalar bu delilleri kullanmaktan geri durmazlardı³⁶³. Müsteşrikler ise, vahyin kaynağını problemli hale getirme amacına ulaşmak için, onun okur-yazar olmamasının düşünülemeyeceğini söylemekte fakat sağlam delillerle bunu ispatlayamamaktadırlar³⁶⁴. Hz. Muhammed'in mükemmel bir şekilde okuma-yazma bildiğini iddia eden müsteşrik Ceatani, Kur'an'da mevcut menkıbelerin büyük çoğunluğunun İbrânî ayinleriyle aynı olduğuna dikkat çekerek, Hz. Muhammed'i bunları okuyarak kendine mal etmekle itham etmektedirler³⁶⁵. Ona göre, Hz. Muhammed okuma yazma bildiğini muasırlarından bile saklamış, bunu itiraf etmek istememiştir³⁶⁶. Bütün bunlara rağmen, Ali b. Rabben et-Taberî'nin de dediği gibi, Kur'an gibi bir kitabı getiren kimse ümmî değil de büyük bir edip ve hatip bile olsaydı bu takdirde de onun mucize oluşunda kuşku duymamak gerekirdi³⁶⁷.

Montgomery Watt, bu konuyla ilgili olarak şu değerlendirmeleri yapmaktadır: Hz. Muhammed'in okuma-yazma bildiğini kabul etsek bile bu sadece ticarî kayıtları tutacak kadar olmalıdır³⁶⁸. Ayrıca, Hz. Muhammed'in Kitab-ı Mukaddes ya da diğer kutsal kitapları okumadığını düşünmek için birçok neden vardır. Her şeyden önce, o dönemde Mekke'de Kitab-ı Mukaddes'in bir nüshası var idiyse bile bu nüsha kesinlikle Süryanice olmalıdır³⁶⁹. Okuma-yazma bilip bilmediği bile tartışmalı olan peygamberin Süryanice olan kitaptan alıntı yapması ise söz konusu bile edilemez.

ayetlerindeki ifadelerle çelişiyor gözükabilir. Ancak, Kur'an'ın *öncekilere ait masal* olduğu yönündeki müşriklerin iddiaları, aslında bu konudaki kanaatimizi pekiştirmektedir. Zira masallar sözlü kültürün eserleridir.

³⁶³ Bâkılânî, *İcâzu'l-Kur'an*, Mısır, 1951, s. 62.; Abdussabur, "Hz. Muhammed Okuma ve Yazmayı Biliyor mu idi?", s. 199; Kaya, "Kur'an'da Hz. Peygamberin Beşer ve Ümmî Oluşu", s. 41.

³⁶⁴ Yörük-Şık, "Kelam Açısından Hz. Peygamberin Ümmîliği", s. 187.

³⁶⁵ Leon Ceatani, *İslâm Tarihi*, çev., Hüseyin Cahit, İstanbul, 1926, IX, s. 162.

³⁶⁶ Ceatani, *İslâm Tarihi*, IX, s. 163.

³⁶⁷ Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'Devle*, thk., Adil Nüveyhiz, Dâru'l-Efkârul-Cedîde, Beyrut, 1982, s. 606.

³⁶⁸ W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, çev., M. Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1988, s. 96.

³⁶⁹ Her ne kadar o dönemde Kitab-ı Mukaddes'in Arapça'ya çevrildiğini iddia edenler varsa da, Watt'a göre, bu imkânsızdır. Çünkü o dönemde Arap nesir edebiyatının herhangi bir türü mevcut değildi. Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, s. 96.

Peygamberin ümmîliği bağlamında son olarak S. Hüseyin Nasr'ın bir değerlendirmesine yorumsuz olarak yer vermek istiyoruz: "Allah'ın keliması İslâm'da Kur'an'dır, Hristiyanlıkta ise Hz. İsa'dır. İlâhî mesajın nakil aracı Hristiyanlıkta Bakire Meryem, İslâm'da ise Hz. Peygamberin ruhudur. Hz. Meryem'in bakireliği hangi sebeple gerekli idiye, Hz. Peygamber de aynı sebeple ümmî olmak durumundadır. Bir ilâhî mesajın beşerî aracı temiz ve arı olmalıdır. Zira ilâhî mesaj ancak beşerî kabulün saf ve 'dokunulmamış' levhasına yazılabilir. Bu söz vücut şeklinde olunca, saflık onu doğuran annenin bakireliğiyle sembolize edilmiştir; Allah'ın keliması kitap şeklinde olunca da bu arılık onu insanlara tebliğ için seçilen insanın ümmî tabiatıyla sembolize edilmiştir. Mantıken bir kimse Hz. Peygamberin ümmî özelliğini reddedip aynı zamanda da Meryem'in bakireliğini savunamaz. Çünkü her iki husus da bu vahiy sırrının aynı derin yönünü sembolize ederler ve durum anlaşılınca da biri kabul edilip diğeri reddedilemez. Hz. Peygamberin ümmî tabiatı, beşerî alıcının ilâhî varlık karşısında nasıl büsbütün pasif durumda olduğunu gösterir. Bu ruh ve bekâret saflığı olmasaydı, ilâhî olan kelam bir anlamda tamamen beşeri olan bilgiyle lekeleneyecek ve aslî arılığı içinde insanlığa sunulamayacaktı. Peygamber Allah'tan aldığı vahiy karşısında tamamen pasif kaldı ve bu vahye kendisinden hiçbir şey eklemeydi. O bir kitap yazmadı, kutsal kitabı insanlığa nakletti."³⁷⁰

3.4. Peygamberin Dinî Deneyimi

İlahî mesajın insanlara ulaşmasına aracılık etmesi bakımından dinin en önemli kurumu peygamberliktir. Peygamberlik yok sayıldığında din diye bir kurum ortada kalmaz. Çünkü ilahî dinin tamamı haberden ibarettir. Haberi getiren peygamber olduğundan, haberin varlığı ve güvenilirliği peygamberin varlığına ve güvenilirliğine bağlıdır. Dolayısıyla, haberin, yani ilahî mesajın güvenilirliği peygamberin güvenilirliğiyle doğrudan ilgilidir. Başka bir ifade ile, haber getiren en az haber kadar önemlidir³⁷¹.

³⁷⁰ Nasr, *İslâm, İdealler ve Gerçekler*, s. 49.

³⁷¹ Çağfer Karadaş, "Vahyi Alma ve Uygulamada Hz. Peygamberin Rolü", *Diyanet İlmî Dergi (Peygamberimiz Hz. Muhammed)*, s. 240.

H. Muhammed'in risalet gelmezden önce "emin" lakabıyla anılacak kadar toplumun güvenine mazhar olması, getirdiğı haberin kolayca inkar edilememesine sebep olmuştur. Nitekim, inanmayanlar ona yalancı diyemedikleri için öncelikle onun "beşer" oluşunu öne çıkarıp³⁷² değerini düşürmeye çalışmışlardır.

Buradan hareketle, bir dinin sağlam ve sahilliğinin onu getiren elçinin güvenilir ve her türlü şaibeden uzak olmasıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Zira, elçi hakkında gündeme gelebilecek bir kusur ya da şüphe doğrudan dinin zarar görmesine sebep olur³⁷³. Bu anlamda dinin sahilliğini ispatlamada peygamberlerin en önemli sıfatlarından biri emanettir, yani güvenilirliktir. H. Muhammed'in güvenilirliği ise daha risaletinden önce sabit olunmuştur.

Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu hususlardan birisi ulûhiyet ile insanlık arasındaki aşılmaz farkı ortaya koymaktır³⁷⁴. Bundan dolayı Kur'an'da H. Muhammed'in insan olduğu ısrarla vurgulanmış³⁷⁵, tebliğ vazifesinin ise Allah'ın bildirdikleriyle sınırlı olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'da H. Muhammed'in iki görünümü olduğu ortaya çıkmaktadır. Birincisi tam bir insan olması, ikincisi ise peygamber oluşudur³⁷⁶. H. Muhammed'i diğer insanlardan farklı kılan şey onun Allah'tan vahiy alıyor olmasıdır.

H. Muhammed'in Allah'ın kelamı ile beşer olarak kendisinin söylediklerinin karıştırılmaması için hadis yazılmasını yasaklaması³⁷⁷, Kur'an'ın bu hassasiyetini gereğı gibi algılamış olduğunu göstermektedir. Bu hassasiyetin bir anlamda tarihsel tecrübeyi dikkate alan bir özelliğı olduğunu da söyleyebiliriz. İslâm'dan önce en son H. İsa insanlara, tıpkı diğer bütün peygamberler gibi, tevhid ilkesini içeren mesajını iletmişti. Ancak, zamanla insanlar onun bir beşer olduğunu unutarak onu ilah konumuna çıkartmıştı. Bu konuda Peygamber'in "Hristiyanların Meryemoğlu İsa'ya yaptıkları gibi siz de bana aşırı övgüde bulunmayın. Ben ancak Allah'ın kuluyum.

³⁷² 23.Mü'minun/24.

³⁷³ Karadaş, "Vahyi Alma ve Uygulamada H. Peygamberin Rolü", s. 241.

³⁷⁴ Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, AÜİFY, Ankara, 1992, s. 190.

³⁷⁵ 18.Kehf/110; 7.A'raf/188; 6.En'am/50.

³⁷⁶ Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, s. 190.

³⁷⁷ "Benden bir şey yazmayın. Kim benden Kur'an'dan başka bir şey yazdıysa onu silsin" (Müsned, Zühed, 72)

Bana Allah'ın kulu ve elçisi deyin."³⁷⁸ şeklindeki uyarılarına rağmen, Kur'an'ın metnine müdahale edemeyen, Kur'an metnini ne kadar zorlarsa zorlasın insan üstü kozmik bir peygamber tasavvuruna ulaşamayanlar, beşerî müdahalelere tamamen açık olan hadis rivayetlerine yönelmişlerdir

Peygamber Allah'ın elçisi olduğuna göre, görev ve sorumluklarının ne olduğu konusunda yine Allah tarafından bilinçlendirilmiştir. "Ey Muhammed! vazifen sadece tebliğ etmektir. Hesap görmek bize düşer"³⁷⁹; "...Peygamberin üzerine açık seçik tebliğden başka bir şey düşer mi?"³⁸⁰; "Ey Muhammed! sana düşenin sadece açıkça tebliğ olduğunu bil."³⁸¹

Allah'tan aldığı vahyi insanlara olduğu gibi iletme sorumluluğunu taşıyan peygamber, vahyin bir parçası olmadığı konusunda da bilinçlendirilmiştir. Dolayısıyla onun bu Allah'ın mesajıdır dediği şey vahiydir ve o bu vahye bir ilavede bulunamaz³⁸². İslâm dininin temelini teşkil eden Kur'an'ın ilâhî vahye dayandığı ve bu vahyin sürekli olarak Allah tarafından kontrol edildiği aşağıdaki ayetlerde açık bir şekilde vurgulanmaktadır; "O, kendi arzusuna göre konuşmaz. Onun söylediği kendisine Allah tarafından gelen vahiyden başka bir şey değildir."³⁸³

"Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı elbette onu kısıkvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık."³⁸⁴

"Ayetlerimiz apaçık onlara okunduğu zaman, bize kavuşmayı ummayanlar 'Bundan başka bir Kur'an getir ya da bunu değiştir' derler. De ki: Benim onu kendi

³⁷⁸ Buhari, 60; Enbiya, 48.

³⁷⁹ 13.Râd/40.

³⁸⁰ 16.Nahl/35.

³⁸¹ 16.Nahl/82; Ayrıca bkz., 5.Maide/67; 24.Nûr/54; 13Râd/40; 16.Nahl/35, 82..

³⁸² Akbulut, *Nübüvvet Meselesi*, s. 61, 63.

³⁸³ 53.Necm/3-4. (Ayrıca, şayet peygamber okuma yazmayı biliyor olsaydı, vahyin bir tek kelimesini bile kaçırmamak için onu aklında tutma gayretine girmez, mevcut şartlara göre herhangi bir yere yazmayı denerdi.)

³⁸⁴ 69.Hâkka/44-46.

isteğime göre değiştirmem imkânsızdır. Ben ancak bana vahyolunana uyuyorum. Eğer rabbime karşı gelirim büyük günün azabından korkarım."³⁸⁵

"Rasulüm' vahyi çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz onu kalbine yerleştirmek ve okutmak bize aittir. Sana Kur'an'ı okuduğumuz zaman onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak bize aittir."³⁸⁶

Vahyin bizzat Allah tarafından korunması, vahiy ile kendi sözlerinin karışmaması konusunda Hz. Peygamberin kılı kırk yararcasına titiz davranmasını da gerektiriyordu. Bu sebebe binaen Hz. Peygamber kendi sözlerinin yazılmasını yasaklamış, fakat vahiy geldiği anda da onu derhal vahiy kâtiplerine yazdırmıştır. Bu durum da onun kalbine inen ilâhî vahiy ile kendi sözleri arasındaki farkın özellikle bilincinde olduğunu gösterir³⁸⁷. Dolayısıyla, Kur'an'a peygamberin bile herhangi bir ilave yapma ya da ondan bir şey çıkarma yetkisi yoktur. Nitekim Hz. Muhammed; "Ey insanlar! Allah'ın bana helal kıldığı bir şeyi benim haram kılma yetkim yoktur"³⁸⁸ diyerek bu duruma vurgu yapmıştır.

Bunun yanında, tebliğ edilen mesaj insanlara sorumluluk yüklediğinden³⁸⁹, peygamber hem müjdeci hem de uyarıcı olmaktadır³⁹⁰. Fakat, Allah'ın mesajını insanlara ileten peygamberin, insanların vekili ya da bekçisi olmadığı³⁹¹ ısrarla vurgulanarak görev ve sorumluluklarının sınırı net bir şekilde çizilmiştir³⁹². Bunun içindir ki, Peygamber, bütün insanları Müslüman yapamayacağının farkındadır. O, Allah tarafından bu konuda ısrarlı bir şekilde uyarılmıştır³⁹³. Bu bilinç Hz. Peygamberin uygulamalarına daha önce benzeri görülmemiş bir din ve vicdan özgürlüğü şeklinde yansımıştır.

³⁸⁵ 10.Yunus/15.

³⁸⁶ 75.Kıyame/16-19.

³⁸⁷ Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II, s. 136.

³⁸⁸ Müslim, *Sahih*, 76, 565.

³⁸⁹ Akbulut, *Nübüvvet Meselesi*, s. 60.

³⁹⁰ 18.Kehf/56; 34.Sebe/28; 16.Nahl/2; 13.Râd/7; 15.Hicr/89; 11.Hûd/2.

³⁹¹ 6.En'am/107; 10.Yunus/108; 17.İsrâ/54; 11.Hûd/86; 39.Zümer/41; 42.Şûra/48.

³⁹² Akbulut, *Nübüvvet Meselesi*, s. 61;

³⁹³ 11.Hûd/118; 12.Yusuf/103; 28.Kasas/56; 6.En'am/35.

Genelde Ehl-i Kitap, özelde de Hristiyanlık söz konusu olduğunda peygamberin bilinç düzeyini yansıtmaya açısından Bakara suresi 120. ayetindeki şu ifadeler önemli görünmektedir. “Sen onların dinine dahil olmadıkça ne Yahudiler ne de Hristiyanlar senden memnun olmaz. Asıl doğru yol ise, Allah’ın yoludur.” Bu hitap gereğince Hz. Muhammed, onları ortak bir kelimedede buluşmaya davet etse de bu ortak kelimenin tevhid olduğu konusunda asla taviz vermemiştir.

3.4. Peygamberin Hristiyanlarla Mücadele Stratejisi

İslâmiyet’in Ehl-i Kitap’a karşı genel politikası Kur’an’da açık bir şekilde ortaya konulduktan sonra, Hz. Muhammed tarafından da çerçevesi net bir şekilde çizilmiştir. Ne Kur’an’ın ifadeleri, ne de Peygamberin uygulamalarında Ehl-i Kitap’a karşı asla düşmanca bir tavır izlenmemiş, sadece belli bir siyaset takip edilmiştir³⁹⁴. Bunu peygamberin uygulamalarında da görmek mümkündür. Kur’an’da da açıkça ortaya konulduğu gibi, onun Yahudilerle ilişkilerinde daha çok sosyal ve siyasi anlaşmazlıklar ve bu anlaşmazlıkların sonucunda ortaya çıkan hasmane tutumlar söz konusu olurken, Hristiyanlarla ilişkilerde itikâdî ve kelâmî tartışmaların gündeme geldiği görülmektedir.

Müslümanların Hristiyanlara Ehl-i Kitap olmalarından kaynaklanan duygusal yakınlığı Bizanslılar ile Sasaniler arasındaki savaşlarda da kendini hissettirmiştir. Kendileri gibi çok Tanrılı dine inanan İranlıların Ehl-i Kitaptan Bizanslıları mağlup etmesi müşrikleri sevindirirken, Müslümanları ise üzmektedir. Hatta, müşrikler daha da ileri giderek, ateşperest İranlıların kitap ehli olan Hristiyanlara galip geldikleri gibi kendilerinin de Müslümanlara galip geleceklerini söylemeye başlamışlardı³⁹⁵. Bunun üzerine 3-9 yıl içinde Bizanslıların İranlılara galip geleceğini müjdeleyen ayetler nazil olmuştu³⁹⁶. Bu müjdeye Müslümanlar çok sevinmiş, müşrikler ise inanmamışlardı. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir ile müşriklerden Übey b. Halef iddiaya gitmişler, neticede Hz. Ebu Bekir iddiayı kazanmıştır³⁹⁷.

³⁹⁴ Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, İz Yay., İstanbul, 1998, s. 261.

³⁹⁵ Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 286.

³⁹⁶ 30.Rûm/1-6.

³⁹⁷ Râzî, *Tefsîr-i Kebir*,

Bu dostça ilişkiler Mekkeli Müslümanların Habeşistan’a hicretleriyle daha da pekişmiştir. Hz. Peygamber, Mekkeli müşriklerin işkence ve tazyiklerinin sonucu Müslümanların doğru ve emin bir yer³⁹⁸ olan Habeşistan’a hicret etmelerini istemiştir. Hicret edenler vasıtasıyla Necaşî’ye bir de tavsiye mektubu yazan peygamber bu mektubunda, İslam’ın tevhid inancını ve Allah telakkisini ortaya koyduktan sonra Hz. İsa hakkındaki kabullerini de ifade etmiştir³⁹⁹.

Kendi çıkarları için Müslümanların buradan çıkarılmasını temin etmek gayesiyle Habeşistan’a birçok hediye ile giden müşrikler, onların atalarının dinini terk ettiklerini, Hristiyan da olmadıklarını söylemişlerdi. Fakat, sözünden dönmeyi gerektirecek bu teklifi şiddetle reddeden Necaşî, kendisine sığınan Müslümanları tekrar dinlemek üzere çağırmış, dinleri hakkında bilgi istemişti. Bunun üzerine peygamberin amcasının oğlu Cafer inançlarını özetlemiş, Necaşî’nin isteği üzerine Allah’ın ayetlerinden okumuştur. Yapılan izahlar ve okunan ayetler karşısında tatmin olan Necaşî hislenmiş ve şöyle demişti; “Bu ışığın çıkıp geldiği kaynak ile İsa’ya gelen tebliğin kaynağı aynıdır. Haydi, şimdi sulh ve selamet içinde gidiniz. Ben sizi asla bu putperestlere teslim etmem.”⁴⁰⁰

Bunun üzerine müşrikler son koz olarak, Müslümanların Hz. İsa hakkındaki görüşlerinin Hristiyan kabulleriyle aynı olmadığını söylemişti. Bunun üzerine söz alan Cafer, Hz. İsa hakkındaki bilinen İslam inançlarını yinelemiş, Necaşî de bu görüşleri aynen tasdik ederek müşrikleri hediyeleriyle birlikte geri göndermişti⁴⁰¹.

Bu durum, aynı zamanda, Arapların Hristiyanlık hakkında azımsanmayacak bilgilere sahip olduklarını, aynı zamanda da Hristiyan misyonerlerin bu bölgede propaganda faaliyetlerini devam ettirdiklerini göstermektedir. Fakat bu olumlu hava, Hz. Muhammed’in elçisinin Bizans’a bağlı Gassanî emiri tarafından öldürülmesi, Herakleitos’un Müslümanlara karşı büyük bir ordu hazırlaması neticesinde yapılan Mute savaşı ve Tebük seferiyle olumsuz bir hal almıştır.

³⁹⁸ İbn Hişam, *Sîret*, I, s. 205; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 109.

³⁹⁹ Mektubun tam metni için bkz., Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 297.

⁴⁰⁰ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 298-299.

⁴⁰¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 301.

Hiz. Peygamber döneminin Müslüman-Hristiyan ilişkileri açısından önemli bir olayı da Necranlı Hristiyanlarla giriştiği teolojik tartışmalardır. Hiz. Peygamber Necranlı Hristiyanlara İslâm'ı tebliğ için Muğîre b. Şu'be'yi göndermişti. Necranlılar, Kur'an'a karşı bazı itirazlar ileri sürmüşler, bunları cevaplandırmakta yetersiz kalan Muğîre'de geri dönmüştü⁴⁰². Bunun üzerine Hiz. Peygamber Necran keşişlerine hitaben aşağıda metni verilen mektubu göndermişti;

“Tanrının elçisi Muhammed'den, Necran keşişlerine: İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrısının adıyla! Ben sizi yaratıklara tapma yerine Allah'a ibadet etmeye çağırıyorum. Yine sizi yaratıklarla olan ittifakınız yerine Allah'la ittifak etmeye çağırıyorum. Şayet bunu kabul etmezseniz cizye vereceksiniz; cizyeyi de reddederseniz sizinle savaşacağım. Selamlarımla”⁴⁰³

Bu mektup üzerine Necranlılardan 60 kişilik bir heyet Medine'ye geldi ve heyet adına üç kişi Hiz. Peygamberle konuştu⁴⁰⁴. Hiz. Muhammed Necranlıları Müslüman olmaya davet edince onlar; “Biz senden önce Müslüman olduk” diye cevap verdiler. Buna karşılık Peygamber; “Yalan söylüyorsunuz. Domuz eti yemeniz, haça tapmanız ve Tanrı'nın oğlu olduğu iddialarınız sizi İslâmiyet'i kabulden alıkoymaktadır”⁴⁰⁵ diyerek karşılık verdi⁴⁰⁶.

Bunun üzerine Necran heyetinin sözcüsü; “O halde İsa'nın babası kim?” şeklinde bir soru yöneltti. Kaynaklarda, Peygamberin bu soruya hemen cevap vermeyip sustuğu, Allah'tan emir almadıkça onlara cevap vermekte acele etmediği⁴⁰⁷, Hristiyanlık ve Hiz. İsa hakkında pek çok bilgiyi ihtiva eden Âl-i İmran suresinin başından itibaren seksenden fazla ayeti ile bu soruların cevaplandırıldığı

⁴⁰² Aydın, *Reddiyeler*, s. 23.

⁴⁰³ İbn Hişam, *Sîret*, III, 109; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, s. 619.

⁴⁰⁴ İbn Hişam, *Sîret*, III, s. 112; Taberî, *Câniu'l-Beyân*, III, s. 297; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferec el-Kurtûbî, *Tefsîru'l-Kurtûbî*, thk, Ahmed Abdü'l-Alîm el-Berdûnî, Kahire, 1372, IV, s. 4.

⁴⁰⁵ Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 77.

⁴⁰⁶ Kurtûbî, *Tefsîr*, IV, s. 103.

⁴⁰⁷ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 91; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 83.

belirtilmektedir⁴⁰⁸. Özellikle Hz. İsa ile ilgili soru aynı surenin 59. ayetinde şu şekilde cevaplandırılmaktadır;

“Allah katında İsa’nın durumu Adem’in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı. Sonra ona ‘ol’ dedi, o da oluverdi.” Necranlı Hristiyanlar, böylece yeni din ile kendi dinleri arasındaki önemi ve farkı görmüş oldular⁴⁰⁹.

Tartışmaların uzaması ve sonuç alınamamasından dolayı Peygamber yine ilahî emirle, *din mantığının bir çözüm şekli olarak*⁴¹⁰ onları mübaheleye davet etti. Böylece davasında haksız olanın üzerine Allah’ın lâneti istenecekti⁴¹¹.

Bu teklif karşısında Necran heyeti müşavere için izin istemiş, bu müşavere sonucunda da Hz. Muhammed’in Allah tarafından gönderilmiş peygamber olduğu kabul edilmiş, peygamberle lanetleşmenin sonucunun iyi olmayacağı kanaati oluşmuş, sonuç olarak da lanetleşmeden kaçınma ve kendi dinlerinde kalarak antlaşma yapılmasına karar verilmişti. Antlaşmaya göre, Necranlılar cizye verecekler, maddî ve manevî güvenlikleri de İslâm devletine ait olacaktı⁴¹².

Mübahele sırasında Hristiyanların sorularına cevap olarak nazil olan ayetlerde, Hristiyanların Hz. İsa hakkındaki yanlışları dile getirilerek hak olan inancın tebliği yapılmıştır. Söz konusu ayetlerde İsa’nın Allah olduğu iddiası ile haç üzerinde ölümü arasındaki tezada imalar yapılmış, ondan sadır olan harikulade olayların onun ilahlığına değil, Allah’ın peygamberi olduğuna delil olduğuna göndermeler yapılmıştır. Yine, onun babasız doğumundan hareketle ilahlığına inananlara, Adem’in hem babasız hem de annesiz yaratılışından bahsederek ilahlığa

⁴⁰⁸ İbn Hişam, *Sîret*, I, s. 575-576; Belâzurî, *Fütûhu’l-Büldân*, 91; Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, III, 298; Nisâburî, *Esbâbu’n-Nüzul*, Kahire, 1968, s. 61-67; Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, s. 88; Mustafa Fayda, “Hz. Muhammed’in Necranlı Hristiyanlarla Görüşmesi ve Mübahele”, *AÜİFD*, II, Ankara, 1975, s. 146.

⁴⁰⁹ Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, s. 122.

⁴¹⁰ Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, s. 325.

⁴¹¹ “Artık sana ilim geldikten sonra kim seninle onun hakkında çekişirse de ki: Gelin, oğullarınızı ve oğullarımızı, kadınlarınızı ve kadınlarımızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım. Sonra Allah’ın lâneti yalancıların olsun diye ona dua edelim...” (3.Âl-i İmrân/61)

⁴¹² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 623; Fayda, “Hz. Muhammed’in Necranlı Hristiyanlarla Görüşmesi ve Mübahele”, s. 147, Aydın, *Reddiyeler*, s. 25.

İsa'dan daha layık olabileceği, halbuki, ne Adem'e ne de İsa'ya ilah denilemeyeceği vurgusu yapılmaktadır⁴¹³.

Görüldüğü gibi, İslam'ın genel din politikasını ve ötekine karşı müsamahasını gösteren bu karşılıklı konuşma sırasında tartışma konusu Hz. İsa üzerinde yoğunlaşmış, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve şahsiyeti ile ilgili olarak daha sonraki Hristiyanların geliştirdikleri argümanlar gündeme getirilmemiştir.

Necranlıların kendi aralarındaki müşaverede Hz. Muhammed'in Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu kabul etmeleri, önceki kitaplarda peygamber gönderileceğine dair haberlerin varlığına delil olabilir. Yine bu olay, peygamber beklentisi içinde olan kitap ehlinin İslam'ı kabule hazır bulunuşluğunu da göstermektedir.

Fakat, Necranlıların gerçeği kabul etmelerine rağmen kendi dinlerinde kalma konusundaki ısrarları ayrıca düşünülmesi gereken bir meseledir. Herhalde bu ısrar bir insan için din değiştirmenin sosyo-psikolojik güçlüğü ile açıklanabilir⁴¹⁴. Kaldı ki bu heyeti oluşturanlar din adamı kimliğine sahip kişilerdir. Gerçi daha sonra bu heyetten bazılarının Müslüman olduğu da kaynaklarda belirtilmektedir⁴¹⁵.

Karşı tarafı tanıma, kendini tanıma ve karşılıklı kabul gibi olumlu etkileri⁴¹⁶ olan davet mektupları da peygamber dönemi teolojik ilişkileri açısından önemli bir yere sahip görünmektedir. Peygamber, komşu kabilelerle yaptığı antlaşmalar neticesinde İslam devletinin güvenliği temin edildikten sonra, çoğu Hristiyan olan devlet ve kabile reislerine davet mektupları göndermiştir. Söz konusu davet

⁴¹³ Aydın, *Reddiyeler*, s. 24.

⁴¹⁴ Necran heyetinin Medine'ye gelişi sırasında iki kardeşin diyalogu bu duruma örneklik teşkil etmektedir. Ebu Hârise b. Alkame'nin, 'Muhammed bizim beklediğimiz peygamberdir' sözlerine karşılık kardeşi Kurz b. Alkame; 'Öyleyse niçin inanmıyorsun' sorusunu yöneltmişti. Bu sorunun cevabı ise; 'Hristiyanların bunca iyiliğine karşılık bunu yapamayacağım' şeklinde idi. İbn Hişam, *Sîret*, II, s.573; İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 357.

⁴¹⁵ Yukarıdaki dipnotta anlatılan olaydan sonra, Kurz b. Alkame'nin kardeşinden önce Medine'ye gelerek Müslüman olduğu belirtilmektedir. Bkz. a.y.

⁴¹⁶ Casim Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri*, Klasik Yay., İstanbul, 2003, s. 109.

mektuplarında Hz. Muhammed, onları İslam’a davet ediyor, Allah’tan başka kimseye tapmamaya, Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamaya çağırıyordu⁴¹⁷.

Peygamberin, özellikle Bizans imparatorlarına gönderdiği mektuplarda 3.Âl-i İmrân suresinin 64. ayetin yer alması da oldukça manidardır⁴¹⁸. Davet mektuplarında, daha önce belirttiğimiz Hz. Muhammed’in Hristiyanlarla ilişkilerde izlediği politikanın izleri görünmektedir. Peygamber, yukarıdaki ayetin muhtevası içerisinde, bir taraftan onların yanlış itikatlarını düzeltme yoluna giderken, diğer taraftan da onları Allah’ın dinine, hak olan dine, daha önce gönderilen dinin aslına davet ediyordu. Bu tavır Kur’an’ın genelde Ehl-i Kitap, özelde de Hristiyanlara karşı takındığı tavırla örtüşmektedir. Zira Kur’an, önce özellikle Hz. İsa ile ilgili Hristiyanların yanlış inançlarını düzeltmiş, sonra da Hristiyanları ortak bir kelimeye buluşmaya davet etmiştir.

⁴¹⁷ Heraklius’a gönderilen mektubun aslı için bkz., Hamidullah, *Hz. Peygamber’in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, s. 104-106.; Mukavkıs’a gönderilen mektubun aslı için, s. 74-75.

⁴¹⁸ “Ey Ehl-i Kitap! Sizinle bizim aramızda ortak olan bir kelimeye geliniz...”

II. BÖLÜM

ERKEN DÖNEM KELAMININ İLGİ ALANI OLARAK HİRİSTİYANLIK

1. KELAMIN HİRİSTİYANLIĞA TARİHSEL İLGİSİ

1.1. Hıristiyanlığa İlginin Teolojik Arkapları

Tanrının ne olduğu sorusunun cevabı aranırken, bir anlamda ne olmadığına da araştırılması ihtiyacı, diğer dinlerin Tanrı kavramlarının araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Zira, İslâm'la yeni tanışmakta olan insanlar yeni dinin Tanrı tasavvurunun halihazırda sahip oldukları Tanrı tasavvurundan farkını ve benzerliklerini görme ve karşılaştırma ihtiyacı hissedeceklerdi. Bu da bölgede bulunan dinleri ve onların Tanrı tasavvurlarını bilmeyi kaçınılmaz kılmaktaydı⁴¹⁹. Bu durum dinle ilgisi bulunan, peygamberlik, vahiy vb konular için de geçerlidir. Zaten Kur'an da, indiği coğrafyadaki dinler hakkında bilgiler sunmuş, hatta karşılaştırmalar yapmış, böylece kendi din tanımını ortaya koyduktan sonra, dolaylı olarak zikretmediği dinlerin de geçersizliğini ilan etmiştir⁴²⁰.

Kur'an'ın ihtiyaçlara ve hayatın akışına göre nazil olması⁴²¹, peygamber döneminde inanç alanında problem çıkmasına imkân vermiyor ya da çıkan problemlerin anında çözülmesine yardımcı oluyordu. Vahiy nazil olmaya devam ediyordu ve vahyin muhatabı, onu tebliğle görevli olan, aynı zamanda da onu en iyi anlayan kişi aralarında idi. Onun tebliğ görevinin yanında tebyîn ile görevlendirilmiş olması insanlara ilettiği ilkleri çok iyi bilmesini zorunlu kılmaktaydı. Sahabe yeni dinleriyle ilgili sorunları bizzat peygambere, din konusundaki en yetkili kişiye, dinin

⁴¹⁹ Cağfer Karadaş, *Bakıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yay., Bursa, 2003, s. 65.

⁴²⁰ Atay, *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*, s.39.

⁴²¹ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul, 1988, s. 19.

tebliğcisine götürerek anında çözüme kavuşturuyordu⁴²². Bu da inanç parçalanmalarının önüne geçiyordu.

Hız. Peygamberin vefatından sonra on-on iki yıl içinde Irak, Suriye ve Mısır'ı fetheden Müslümanlar, doğu batı yönünde yayılmasını sürdürmekteydi. Bu fetihler neticesinde iyi yetişmiş Hristiyanlarla karşılaşan Müslümanlar, daha ileri bir düzeyde savunma gereğinin de farkına varmışlardı⁴²³. Henüz I. yy'da Mezopotamya, Şam, Mısır, İran ve kısmen de Hindistan'ı fetheden Müslümanlar bu hızlı yayılma ve genişlenmeyle birlikte gelen iki ciddi problemle karşı karşıya kalmıştı; Kitlese İslâmlaşmanın getirdiği uyumsuzluk sorunu ve bölgedeki inanç ve felsefi düşünüş sistemleriyle fikri alanda çatışma⁴²⁴. Dolayısıyla, sahabe döneminde Tanrının ne olduğu onlar için yeterli olurken, şimdi ne olmadığının açıklanması ayrı bir ihtiyaç olarak belirlemektedir.

Bu bağlamda İslam düşüncesini, ötekiyle etkileşimi ve iletişimi açısından değerlendirildiğinde, iki aşamada ele almak mümkündür. Bunlardan ilk aşama Muhammed el-Behiy'in, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönünde Uzlet: Yalnızlık Dönemi* olarak adlandırdığı ve yabancı unsurlarla karşılaşmadan önceki dönemi ya da çeviri öncesi dönemi kapsayan dönemdir. Bu dönem kabaca, Hulefâ-i Raşidîn dönemi başlarından Emevî devrinin sonlarına kadar süren dönemi ifade etmektedir. Bu dönemin düşünce tarihi "*din usûlü tarihi*" veya "*kelam ilminin doğuş tarihi*" olarak da adlandırılabilir. İkinci dönem ise, Müslümanların yabancı unsurlarla karşılaşmasından bugüne kadarki geçen dönemdir. Bu dönemde, Yahudilik ve Hristiyanlık yanında doğu dinleriyle ve tercümelele neticesinde Antik Yunan düşüncesiyle tanışma ve etkileşim söz konusudur⁴²⁵.

⁴²² Yörükân'a göre, sahabe Hız. Peygamber'e hayatı boyunca on üç konuda soru yönelmiştir. Bu sorulardan on biri amelî konularda, biri ruh biri de kıyametle ilgili idi. (Yusuf Ziya Yörükân, "İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", *AÜİFD*, Yıl 1952, S. 3, Ankara, 1952, s. 6) Yeni bir dinin mensuplarının bu kadar dar alandaki sorularla yetinebileceklerini düşünmüyoruz. Zira din, sadece muamelele ilgili hususlardan oluşmuyordu. Bunun farkında olan sahabenin pek çok konuda soru yönelmiş olması gerekir.

⁴²³ W. Montgomery Watt, *Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık*, çev., Turan Koç, İz Yay., İstanbul, 2002, s. 19.

⁴²⁴ Karadaş, *Bakıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 80.

⁴²⁵ Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü*, s.31- 32.

Yukarıda bahsettiğimiz İslâm Düşüncesinin evrelerine göre, yeni din mensuplarının Tanrıyı tanımaya yönelik faaliyetlerini şu şekilde özetleyebiliriz. Tanrı hakkında ilk elden bilgi alma gibi bir şansa sahip olan sahabenin inandıkları Tanrıyı tanımlama gibi bir zorlukla karşılaşmadıklarını görmekteyiz. Çünkü ilâhî mesajın aktarıcısı olan peygamber aralarındadır ve bu konuda gündeme gelen her türlü problem anında çözüme kavuşmaktadır. Aynı zamanda, müşriklerin sistematik bir Tanrı tasavvuruna sahip olmaması onların bu yöndeki kafa karışıklığını önlemekteydi. Yine Yahudilerin, takip ve sürgünler neticesinde maruz kaldıkları coğrafi dağınıklık, onlar için fikrî dağınıklığı ve çözülmeyi beraberinde getirmişti. Bu bölge ve tarihin önemli bir dini durumundaki Hıristiyanlığın, Bizans gibi güçlü bir devletin resmi dini olmasına rağmen kendi içindeki mezhep çatışmaları yüzünden Müslümanlara yönelik fikri ve askeri mukavemet gösterebilecek güçte olmaması da Müslümanların öteki dinlere ilgisiz kalmasına sebep oluyor ya da öteki dinlere reaksiyon göstermesini gerektirmiyordu⁴²⁶.

İslâm coğrafyasının genişlemesiyle karşılaşılan kitlesel İslamlaşmanın getirdiği uyumsuzluk sorunu eğitim yoluyla aşılmaya çalışılırken, ikinci sorun, bölgedeki inanç ve felsefi düşünüş sistemleriyle fikri alanda mücadele karşısında bölge kültürünü dikkate alma ya da almama şeklinde iki tür tavır geliştiğine şahit olmaktayız. Birinci tavrı tercih edenler daha çok Selefi ve Ehli Hadis anlayışında olan, Kur'an ve hadislerin verdiği malumatı yeterli görüp reddetmek şeklinde bile olsa diğer düşünce ve inançlarla ilgilenmeyi bid'at sayan kimselerden oluşuyordu. Bu tavrın temsilcileri, Hz. Peygamber döneminde dinin mükemmel şekline kavuştuğundan hareketle başka din ve kültürleri dikkate almanın gereksiz olduğunu, dolayısıyla her konuda olduğu gibi bu konuda da Kur'an ve sünnete bağlılığın yeterli olacağı düşüncesini taşıyordu⁴²⁷. İkinci tavrı benimseyenler ise, diğer inançlarla hesaplaşmanın kaçınılmaz olduğunu, er ya da geç gerçekleşecek olan bu hesaplaşmadan galip çıkabilmek için öncelikle bunların bilinmesi, ardından da İslâm

⁴²⁶ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev., Oktay Özel-Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu, Ayraç Yay., Ankara, 1998, s. 149-150; Karadaş, *Bakıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 80.

⁴²⁷ Geniş bilgi için bkz., Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı; Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, Dergah Yay., İstanbul, 1985, s. 33 vd; Binyamin Abrahamov, "Bila keyfe Doktrini ve İslâm Kelamındaki temelleri", çev., Orhan Ş. Koloğlu, *UÜİFD*, Bursa, 2002, C. XI, S. 2, s. 213-226.

inancının sistematize edilmesi gerektiğini savunuyordu. Aynı zamanda bu, bölgede tutunabilmenin de bir gereği olarak görülüyordu⁴²⁸.

Zaman geçtikçe kitlesel İslamlaşmanın getirdiği sorunlar İslâm toplumunda inanç parçalanmaları ve buna paralel olarak da İslam'ın temel ilkelerine aykırı bazı tasavvurların oluşmasına sebep oldu. Nitekim hicri birinci asrın sonuna doğru İslâm toplumunda bir yekûn oluşturmaya ve tehdit unsuru olmaya başlayan aşırı gruplar boy göstermeye başlamıştı.

M. Abduh bu durumu şu şekilde özetlemektedir; "Çeşitli dinlere mensup insanlardan bazıları, tam olarak inanmamalarına rağmen, İslâm etiketini aldılar. İlk dinlerine ait inançlarını beraberlerinde getirerek İslâm'a girdiler ve eski dinleriyle girdikleri bu yeni din arasında birleştirici bir bağ bulacaklarını umdular. Böylece büyük fitne kasırgasından sonra şüphe kasırgaları ortaya çıktı."⁴²⁹

Abduh'un yukarıdaki açıklamaları; "Ey Muhammed! Bedevîler iman ettik dediler. De ki; İnanmadınız ama boyun eğdik deyin. İnanç henüz kalplerinize yerleşmedi. Şayet Allah'a ve peygamberine itaat ederseniz, yüce Allah işlediklerinizden bir şey eksiltmez"⁴³⁰ şeklindeki ayeti hatırlatmaktadır. Kelam kitaplarında genelde İslam-iman ve amel-iman ilişkisi bağlamındaki tartışmalarda sıkça müracaat edilen bu ayet, aynı zamanda önceki inancını bırakıp da Müslüman olanların psikolojisini yansıtmaları açısından da değerlendirilmeye tabi tutulması gereken bir mesaj görünümündedir. Eski inançlarını bırakıp İslâmiyet'i seçenlerin kendi iç dünyalarında bir takım gel-gitler yaşamaları gayet doğaldır. Onların, ikrarlarından hemen sonra önceki dinleriyle zihinsel irtibatlarının da kesileceğini düşünmek yanlış olacaktır. Çünkü bir insanın, batıl da olsa, zihninde ve kültüründe yer edip bütün benliğini saran bir inancı bir anda terk etmesi kolay değildir. Sanırız ayette bu duruma da gönderme yapılmaktadır. Ayetin ikinci kısmındaki, onların amellerinin boşa çıkmayacağına vurgu yapan ifadeleri de, onların üzerinde psikolojik

⁴²⁸ Karadağ, *Bakıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 80-82.

⁴²⁹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 80.

⁴³⁰ 49.Hucurât/14.

bir tesir bırakarak yeni inançlarında sabit kılmayı hedeflemeye yönelik ifadeler olarak değerlendirebiliriz.

İşte bu dönemde, yeni Müslüman olanlara inanç ilkelerini algılayabilecekleri tarzda sunma görevini Kelamcıların yüklenmiş olduklarını görmekteyiz. Öteki dinlerin Kelam'ın bir konusu olarak belirmesi de bir anlamda, yeni Müslümanların bu gel-gitlerine son vermek, yani inananların zihninde oluşabilecek şüpheleri giderme çabası olmalıdır.

Bunun yanında, mal, şöhret, şahsî çıkar ve İslâmiyet'i içten yıkmak ve böylece asıl inandıkları dinin intikamını almak gibi sebeplerle din değiştiren insanların verebileceği zararların da önüne geçmek gerekiyordu. Bu insanların bu kisveyle, gerçek niyetini bilmeyen Müslümanların zihinlerinde sinsice oluşturabileceği tereddütlerin ve bulanıklığın boyutları herhalde çok büyük olacaktı. Nitekim Kelam İlmi'nin gayesine göre tarifi yapılırken özellikle bu hususa, sebebi ne olursa olsun Müslümanın zihninde oluşabilecek şüphelere, dikkat çekilmiştir. Kesin deliller getirerek ve şüpheleri gidererek dinî akideleri ispat etme⁴³¹ gayesine ulaşabilmek için Kelam, doğal olarak öteki inanç ilkeleri ile İslâm'ın ilkelerini karşılaştırma yoluna gitmiştir. Bu sayede de öteki dinler Kelam İlmi'nin bir ilgi alanı olarak belirmiştir. Nitekim, bir yandan farklı inanç ve dinlerle karşılaşma, diğer taraftan da tercüme hareketleriyle bir başka kültür ve geleneğin muhtevâsından haberdar olma, İslâm vahyine dayalı bir tefekkürü alternatif olarak sunmak ve tevhid geleneğini her türlü olumsuzluktan korumak uğruna farklı din ve inançları tanımayı zorunlu kılmaktaydı. Dolayısıyla, İslâm'ın inanç ve esaslarını konu edinen Kelam, alternatif ve evrensel bir inanç sistemi olarak ortaya çıkmanın bir sonucu olarak öteki dinleri de araştırma konusu haline getirmek zorunda kalmıştı. Bu anlamda, başlangıçta doğrudan doğruya dinî akideleri teşkil eden hususlar (mesâil) aynı kalırken, bu akidelere mebdede teşkil edenler (vesâil) zaman içinde değişime uğramış⁴³², İslâm'ın mükemmel ve evrensel bir din olduğunu ortaya koyma

⁴³¹ Seyyid Şerif Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, 1239, s. 11; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1339-1341, 5.

⁴³² Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 12; Sa'duddin Mes'ud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsüd*, thk, Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989, I, s. 173; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 7.

sadedinde Hristiyanlık, İslâm'ın karşısında duran bir inanç sistemi olarak araştırma konusu yapılmıştır.

Bunun yanında, eski inançları ile yeni inançlarını harmanlayıp antropomorfik bir Tanrı tasavvuru oluşturan müşebbihe⁴³³ ve mücessime⁴³⁴ gibi aşırı gruplarla bunlara tepki olarak ortaya çıkan⁴³⁵ ve Allah'ın bütün sıfatlarını geçersiz kılan Cehm b. Safvân (ö. 128/754)⁴³⁶ gibi aşırılarla fikrî mücadele artık kaçınılmaz olmuştur.

Şehristânî, teşbih ve tecsîm anlayışlarının ortaya çıkmasında Müslüman olan Yahudilerin uydurma haberlerinin etkisinden bahsetmektedir⁴³⁷. Kur'an'ın, vahyedildiği gibi korunması hususunda Müslümanların hassasiyeti neticesinde onu tahrif edemeyeceklerini anlayan Yahudiler bu kez hadis sahasına el atmışlardır⁴³⁸. Aynı şeye Hristiyanların da teşebbüs ettiğini söylemek zor değildir.

Yahudi ve Hristiyanların ilâhî vahiyle peygamberin ve diğer din adamlarının sözlerini birbirine karıştırması neticesinde İslâm'ın muharref olarak nitelediği Tevrat

⁴³³ Allah'ın sıfatlarını insanın sıfatlarına benzeterek insan biçimli bir Tanrı anlayışı oluşturan Müşebbihe hakkında geniş bilgi için bkz., Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 92-98; Ebu Mansur Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el Fark beyne'l-Fırak*, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1993, s. 225-230.

⁴³⁴ Kurucusu olduğu kabul edilen Muhammed b. Kerram'dan (ö. 255/869) dolayı *Kerrâmiye* diye de isimlendirilen Mücessime, Allah'ın cisim olduğundan hareketle Allah'a mekan, cevher ve ağırlık atfetmiştir; bkz., Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995, I, s. 281-290.; Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 99-105; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 226-230.

⁴³⁵ Mukatil b. Süleyman'ın teşbih anlayışına tepki olarak, çağdaşı Cehm b. Safvân gerek sıfatları reddetme gerekse Allah'ı tenzih konusunda aşırı hassas davranarak tam ters tarafta bir aşırılığın temsilcisi olmuştur. Ebu Hanife, Cehm'in teşbihi nefyetmede gösterdiği aşırılığın Mukatil'in teşbih anlayışına bir tepki olduğunu söyler. Bkz., Cemaleddin Kasımî, *Târihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Mısır, 1331, s. 8; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, s. 331; Resul Öztürk, *Cebrî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasî İktidarın Etkisi*, (AÜSBE Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2002, s. 158.

⁴³⁶ Allah'ın sıfatları konusundaki görüşleri ile Mutezile'ye öncülük ettiği iddia edilen Cehm b. Safvân, Allah'ın ezeli sıfatlarının bulunmadığını iddia etmektedir. "Allah, görülecek yüzü, duyulacak sesi, koklanacak bir kokusu olmayan, gözlerin görmediği ve belli bir mekanda bulunmayan bir varlıktır" diyen Cehm b. Safvân'ın görüşleri için bkz., Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanâdika*, thk., Abdurrahman Amîre, Riyad, 1982, s. 102 vd; Kasımî, *Târihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, s. 21; Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, thk., Muhammed Zâhid el-Kevserî, Bueyrut, 1388/1968, s. 92-96; Sönmez Kutlu, *Mürchie ve İtikâdî Görüşleri*, (AÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1989; Öztürk, *Cebrî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasî İktidarın Etkisi*, s. 155-161.

⁴³⁷ İlgili haberler için bkz., Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 96-99.

⁴³⁸ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, s. 87.

ve İncil'in ortaya çıktığı tecrübesinden hareketle Hz. Ömer, aynı şeyin Müslümanların da başına gelmesi endişesiyle hadisleri tedvîn ettirmeyeceğini söylemiş ve bunu uygulamıştı. Hadis rivayetleri konusunda oldukça hassas davranan Hz. Ömer döneminde hadislere uydurma sözlerin ve iftiraların karışması pek kolay olmazken, Hz. Osman döneminde uydurma hadislerin yayılması için müsait bir ortam oluşmuştu. Bu müsait ortamdan sonuna kadar yararlanan Yahudiler, bütün maharetlerini kullanarak hadislere *isrâîlayâtı* ithal ettiler. Önceleri imamet ve siyaset renginde olan isrâîliyât daha sonra teşbih ve tecsim rengine bürünmüştü. Bu tür hadislerin daha çok Kur'an'daki müteşâbih ayetler söz konusu edilerek ortaya atıldığına şahit olmaktayız⁴³⁹. Nitekim, teşbih ve tecsimle ilgili rivayetlerin çoğunun Tevrat kaynaklı olduğunu tespit etmek zor değildir⁴⁴⁰. Bağdâdî'ye göre de, önceden Yahudi iken Müslüman olan Abdullah ibn Sebe⁴⁴¹, Hz. Ali hakkındaki aşırılıkların yanında, teşbih şüphelerini ortaya atan ilk kişidir. Bu tür şüphelerle İbn Sebe, Müslümanları dinlerinde ifsat etmek ve böylece Hristiyanların İsa hakkındaki anlayışlarına benzer bir anlayışı İslâm'a ithal etmek istemişti⁴⁴².

Daha başından beri Hristiyanlar Emevî saraylarında önemli mevkilerde görev yapmaktaydılar. Bunun yanında, Abbasîler, iktidara gelişlerinde önemli katkıları bulunan İranlıları vezirlik ve saray muhafızlığı gibi önemli görevlere getirmekle mükâfatlandırmışlardı. Bunlar içerisinde Maniheizme mensup olanlarla eski İran dinlerine inananlar da vardı. Halk üzerinde önemli tesirleri olan, fakat asla Müslüman olmayan bu kişiler fikirlerini gizlice yaymaktan da geri durmuyorlardı. Böylece sapıklık ortaya çıktı ve zındıklık baş gösterdi⁴⁴³.

Ortada ciddî bir problem vardı ve bu sorunun üstesinden gelebilmek için öncelikle yabancı kültürlerle aşına bölge insanının anlayabileceği ve kavrayabileceği bir Tanrı tasavvuru ortaya koyabilmek ve tevhid ilkesini zedeleyecek Tanrı

⁴³⁹ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, s. 87-88.

⁴⁴⁰ Mesela, Tevrat'ta; Allah'ın âlemi altı günde yaratıp yedinci gün dinlendiği (Tekvin: II/2), Hz. Yakup ile güreştiği, Yakub'un onu yenip İsrâil adını aldığından bahsedilmektedir: (Tekvin: 32/22-28)

⁴⁴¹ Abdullah İbn Sebe ile ilgili geniş bilgi için bkz., Ethem Ruhi Fırlıklı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., İstanbul, 1993, s. 289-301.

⁴⁴² Bağdâdî, *el-Fark*, s. 253.

⁴⁴³ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 82.

anlayışlarının önüne geçebilmek için İslâm dışı inanç ve düşüncelerin ileri sürdükleri iddiaların geçersiz kılınması bir zorunluluk halini almıştı. İşte ilk Kelamcılar olan Mutezile âlimlerinin yabancı din ve düşüncelere karşı yaptıkları mücadele ve yazdıkları reddiyeler, böyle bir faaliyetin fiilen yapıldığının ve büyük ölçüde başarılı olduğunun⁴⁴⁴ belgeleri olarak görülebilir. Nitekim bu dönemde, başta Hıristiyanlık olmak üzere, öteki dinlere reddiye yazarların büyük bir çoğunluğunu Mutezili âlimler oluşturuyordu⁴⁴⁵. Özellikle Kufe ve Basra'daki ilim meclislerinde daha tabii döneminden itibaren bu tür fikrî mukavemetin hazırlıkları başlamıştı. Denilebilir ki, Hasan el Basrî (ö. 110/728)⁴⁴⁶ bu tür hareketi ilk ateşleyen düşünür olmuş, öğrencileri olan Vasil b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 143/761) ise onun sistemini kurup geliştirenlerdi. Muhalifleri tarafından Mutezile olarak isimlendirilen bu hareket kendilerini *Ehlü't-tevhid ve'l-adl*⁴⁴⁷ olarak isimlendiriyor ve böylece ilk gündem maddelerinin "Mutlak anlamda bir olan Tanrı tasavvuru" olduğunu ilan ediyorlardı.

Genelde halifenin huzurunda gerçekleştirilen dinî içerikli tartışmalar göstermektedir ki, Müslümanlar çok erken dönemlerden beri kendilerinin inançlarını reddeden yüksek kültüre sahip bir halkla aynı coğrafyayı paylaştıklarının farkındadır. Bu coğrafyada Hıristiyan ve Yahudilerden başka Budist ve Hint dinlerinin müntesipleriyle temas halinde olan Müslümanlar, savunma ve polemik ihtiyaçlarının bir gereği olarak felsefe tahsiline girişmişlerdir⁴⁴⁸.

İslâm inancını savunma ihtiyacına ilave olarak, Hıristiyan karşıtı söylemin oluşmasında başka teolojik nedenleri de zikretmek gerekmektedir. İslam'ı yeni kabul eden mühtedilerin İslam toplumuyla bütünleşmesini sağlama ve önceki inançlarından

⁴⁴⁴ Karadağ, *Bakıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s 82.

⁴⁴⁵ Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam*, s. 4.

⁴⁴⁶ Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİFY, Ankara, 1967, s. 50; Hasan el-Basrî'nin hayatı ve Kelâmî görüşleri için bkz., Osman Karadeniz, "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri", *DEÜİFD*, II, İzmir, 1985, ss. 135-156; İbn Murtazâ ise Mutezile'nin doğuşunu Hz. Peygambere kadar dayandırmaktadır; bkz., İbn Murtazâ, *Tbakâtu'l-Mutezile*, thk., Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut, 1961, s. 7.

⁴⁴⁷ İlâhî adaleti ve Allah'ın gerçek birliğini en iyi şekilde anlayıp ispat ettiklerini düşündükleri için Mutezile'nin en çok beğendiği isim budur; Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 56.

⁴⁴⁸ W. Montgomery Watt, *İslâm Kelâmı ve Felsefesi*, çev., Süleyman Ateş, Pınar Yay., İstanbul, 2004, s. 77.

kaynaklanabilecek bir takım kuşkulardan onları uzaklaştırma, İslam'ın yeni dinî akımlar içerisinde, özellikle de Hristiyanlık içinde erimesini önlemek için İslam'ın orijinalliğini gösterme gibi sebepler de bu tür eserlerin yazılmasında etkili olmuşa benzemektedir⁴⁴⁹. Aslında bütün bunlar da, Zebirî'nin de dediği gibi, Müslüman polemiklerinin Hristiyanlardan ziyade Müslümanlara hitap eden bir yönünü de gözler önüne sermektedir⁴⁵⁰. Fakat burada polemiklerin oluşmasında, Kur'an'ın en temel ilkesi olan Allah'ın mutlak birliği yani tevhid ilkesini reddeden bütün anlayışlara cevap verme gibi en temel itikadî sebebi tekrar hatırlatmanın yerinde olacağını düşünüyoruz.

O halde, Hristiyan karşıtı söylemin gerisinde bulunan temel önkabul, "Hakikat bir, batıl ise çoktur" şeklinde dile getirilebilecek anlayıştır diyebiliriz. Watt'ın ifadesiyle özelleştirerek söyleyecek olursak, bunun gerisinde İslam'ın kendi kendine yeterliliğine olan inancı vardır. İslâm'ın bu inancı, İslâmî olmayan her şeyden kuşkulunmaya sebep olmuştur⁴⁵¹. "Hak geldi batıl zâil oldu"⁴⁵² ifadesinden hareketle, zâil olan batıl/batılların ne olduğunu ortaya koyarak, hakkın ne olduğunu belirginleştirme çabası reddiyelerin arakasındaki en temel sebep olarak görülmektedir. Zira, *Teolojik söylem, önceden kabul edilen bir fikrin analizine dayanır*.⁴⁵³ Diğer sebepler bu önkabulün tekrar hatırlanmasına yardımcı olmuştur diyebiliriz.

1.2. Hristiyan Karşıtı Söylemi Tetikleyen Bir Unsur Olarak Politik ve Sosyo-Kültürel Arkan

Bilgi sosyolojisinin ifadesine göre bütün felsefî ve teolojik mevzuların, siyasi veyahut içtimai dayanağı vardır. Din ile siyasi olaylar arasında yakın bir irtibat her zaman mevcuttur. Eski Ahit bununla doludur. İlk yedi asırda Suriye ve Mısır

⁴⁴⁹ Abdülmecid eş-Şarfî, *el-Fikru'l-İslâmî fî'r-Redd ale'n-Nasârâ ilâ Nihâyeti'l-Karni'r-Râbii*, Tunus, 1986, s. 114.

⁴⁵⁰ Kate Zebirî, *Muslims and Christians; Face to Face*, Oxford: Oneworld Publications, 1997, s. 44; Gadret, "İslam Din İlimleri İçinde İlm-i Kelam'ın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler", s. 20.

⁴⁵¹ Watt, "İslâmın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü", çev., Turan Koç, *Bilgi ve Hikmet*, Kış 1995, S. 9, s. 79.

⁴⁵² 17.İsrâ/81.

⁴⁵³ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul, 1998, s. 53.

Hristiyanlarının Bizans İmparatorluğuna karşı nefreti, Monofizit ve Nesturi mezheplerinde mihrakını bulmuştu⁴⁵⁴. Dahası, Teslis doktrininin inançtan değil, politik çıkarlardan kaynaklandığı iddia edilmektedir⁴⁵⁵. Öyleyse aynı toplumda yaşayan farklı inançlara sahip insanlar arasında meydana gelen tartışmaların da politik ve sosyo-kültürel bir zemini olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Bu bağlamda, gerek Kelam'ın ortaya çıkması ve şekillenmesinde, gerekse Kelam'ın Hristiyan teolojisine tepkisinde politik ve sosyo-kültürel etkilerin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Kabul etmek gerekir ki, İslâm dünyasının iç bünyesinde ortaya çıkan bir takım politik ve sosyal hadisler neticede akâid sahasına etki eden amiller haline gelmiştir⁴⁵⁶.

Muhtemelen Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında hazırlanmış projelerin onun vefat haberi duyulur duyulmaz Benî Saide'de fiiliyata dökülmüş olması⁴⁵⁷ politik hadiselerin, daha sonra inançla ilgili problemlere etkisinin ne derece yoğun olacağı konusunda ipuçları sunmaktadır. Bu toplantıda Muhacirlerin Ensar'a, Ensar'ın da Muhacirlere karşı hilafetin kendi hakları olduğunu ispatlamak için öne sürdükleri argümanlar, bunun yanında ilk halife Hz. Ebu Bekir'e *Halîfetü'r-Rasul* denilmesi⁴⁵⁸, devlet başkanının seçimi gibi tamamen hukukun alanına giren bir meselenin İslâm'ın rükünlerine ithal edilerek bir iman meselesi haline getirilmesinin yolunu da açmıştır bir anlamda⁴⁵⁹.

İlk iki halifenin devlet idaresindeki başarıları ve fetih hareketleri ortamın daha da gerilmesini önlemiştir. Ancak, üçüncü halife Hz. Osman'ın H.35 yılında katledilmesi, ardından Cemal Vakası ve Sıffin Savaşı Müslümanlar üzerinde büyük tesirler bırakan acı hatıralar bıraktığı gibi çözümü zor bazı akaid problemlerinin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

⁴⁵⁴ Watt, *İslâm Kelamı ve Felsefesi*, s. 30.

⁴⁵⁵ Ataurrahim, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, s. 13.

⁴⁵⁶ Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 21; Politik olayların Kelamî problemlere etkisi için bkz., Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul, 1992.

⁴⁵⁷ Akbulut, *Sahabe Devri*, s. 22.

⁴⁵⁸ Akbulut, *Sahabe Devri*, s. 23-24.

⁴⁵⁹ Yörük, "İslam Akaid Sisteminde gelişmeler", s. 6; Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 21.

Hem ölen hem de öldürülenlerin Müslüman oluşu büyük günah işleyenin iman bakımından durumunun ne olacağı, dolayısıyla imanın tarifi ve sınırı, öldürme filini işleyenin bunu hür iradesiyle mi yoksa ilâhî takdir gereği mi işlediği gibi kelâmî tartışmalara kapı aralamıştır.

Bunun yanında, H.I. asrın sonlarında Suriye, İran, Irak ve Mısır gibi pek çok din, kültür ve inancı içinde barındıran ülkelerin İslam coğrafyasına dâhil olması, Müslümanları doğal olarak bu din, kültür ve inanışlarla karşılıklı ilişkiye sokmuştur. Bu karşılıklı ilişki de İslam'da ortaya çıkan fikir hareketlerini yönlendirmede önemli bir role sahip olmuştur. Aynı zamanda fethedilen bu ülkelerdeki insanlara din ve vicdan özgürlüğünün tanınmış olması, önceki dinlerinde kalmayı tercih edenlere karşı geliştirilen ve uygulanan hukuk, insanların ötekini tanıma yönündeki merakları ve İslâm aleyhtarı fikirlerle mücadele etme gayretleri de, hem Kelam'ın doğuşunu hazırlayan, hem de Hristiyan karşıtı söylemi tetikleyen önemli etkenler olarak göze çarpmaktadır.

Gerçekleştirilen fetihlerle doğrudan doğruya başlayan Müslüman-Hristiyan teolojik ilişkilerinde, halifeler de genelde peygamberin onlara karşı takınmış olduğu tavrını örnek almışlar, Tevbe sûresi 29. ayetindeki⁴⁶⁰ cizye almaya dair emrini uygulamışlardır⁴⁶¹. Hz. Ebu Bekir, Necranlıların daha önce Hz. Muhammed'den aldıkları ahidnâmeyi olduğu gibi kabul etmiş⁴⁶², Hz. Ömer döneminde Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın Şam'da Hristiyanlarla yaptığı sulhnâmede de aynı çizgi korunmuştur⁴⁶³. Hz. Ömer Kudüs'ü aldığı anda, Hristiyanların cizye karşılığında can ve mal güvenliklerinin teminat altında olduğu ve ibadethanelerinin yıkılmayacağı garantisini vermişti⁴⁶⁴.

⁴⁶⁰ "Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve elçisinin haram kıldığını haram saymayan ve gerçek dini din edinmeyen kimselerle küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın."

⁴⁶¹ Muhammed Hamidullah, *Vesâiku's-Siyâsiyye*, Kahire, 1956, s. 157-158.

⁴⁶² Hamidullah, *Vesâik*, s. 158.

⁴⁶³ Sulhnâme'ye göre, Hristiyanlar cizye ödemekle yükümlü tutulurken, şehirlerdeki ve taşradaki kiliselerin yıkılmaması, can ve mal emniyetlerinin sağlanması gibi hususlar garanti altına alınmış, ancak yeni kilise ve havra yapılması yasaklanmıştı; Hamidullah, *Vesâik*, s. 374-375.

⁴⁶⁴ Hamidullah, *Vesâik*, 379-380; A. S. Triton, *The Caliphs and Their non-Muslim Subject; A Critical Study of The Covenant of Umar*, Frank Cass&Co. Ltd., 1970, s. 5 17.

Buna karşın, Hz. Ömer'in zararlı faaliyetlerinden dolayı Hristiyanlara karşı bazı tedbirler aldığı doğrudur. Ancak bu tedbirlerin askerî ve siyasî bir takım şartların zorlamasıyla alındığını söyleyebiliriz⁴⁶⁵. Kaldı ki, Hz. Ömer'in vefatı esnasındaki tavsiyelerinden biri, onun zimmîlerin haklarının korunması konusundaki hassasiyetini açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "Benden sonra yerime gelecek halifeye, yapılan akitler ve şartnameler mucibince Rasulüllah'ın zimmîlerin haklarının tam olarak verilmesini, can ve mallarının emniyeti uğrunda icap ederse savaşılmasını, takatlarının fevkinde yükler yüklenmemesini tavsiye ederim"⁴⁶⁶

H. 41 yılında resmen kurulan Emevî Devletinin idarecileri, başta Muaviye (41/60-661-680) olmak üzere, dinî meşruiyet sağlamak için *halifetullah* unvanını kullanmakla kalmamışlar, cebir ideolojisini de ilk defa bilinçli ve sistemli bir şekilde siyasette kullanmışlardır⁴⁶⁷. Emevîlerin bu tür söylemlerine karşı eleştiriler de gecikmemiş, başta Mabed el-Cühenî el-Basrî (80/699)⁴⁶⁸ olmak üzere; Gaylan b. Müslim ed-Dimeşkî (105/719)⁴⁶⁹, Ca'd b. Dirhem (124/742)⁴⁷⁰ ve Cehm b. Safvan

⁴⁶⁵ Hz. Ömer, tefecilikle uğraşmış olmaları ve nüfuslarının kalabalık olması veya gizli bir takım işlere karışmış olmaları sebebiyle Necranlı Hristiyanları Irak'a sürmüştür. Yine, toplumdaki gayr-i Müslim unsurların bilinmesini sağlamak için valilerinden zimmîlerin bellerine zünnar bağlamasını sağlamalarını istemiştir; Ayrıntılı bilgi için bkz., Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 94-95; Arnold, *İntişâr-ı İslâm Tarihi*, s. 95; Öztürk, *İslâm Tolumunda Hristiyanlar*, s. 210-212, 233.

⁴⁶⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, s. 24; T.W. Arnold, *İntişâr-ı İslâm Tarihi*, çev., Hasan Gündüzler, Akçağ Yay., Ankara, 1982, s. 70; Hz. Ömer dönemindeki zimmîlerin sosyal konumları hakkında bir değerlendirme için bkz., Triton, *The Caliphs and Their non-Muslim Subject*, s. 137-145.

⁴⁶⁷ İbn Murtazâ, *Tabakâtul-Mut'tezile*, s. 6

⁴⁶⁸ Kaynaklar kaderi inkar yönündeki ilk sözlerin Cühenî'ye ait olduğunu söylemektedirler; bkz., İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut, 1993, V, s. 489; İbn Murtazâ, *Tabakâtul-Mut'tezile*, s. 133; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire, 1368, III, s. 81.

⁴⁶⁹ Kader konusunda Cühenî'den sonra konuşan ikinci kişi olarak tanınan Gaylan'a Hristiyan inançlardan etkilendiğini göstermek amacıyla "Gaylan el-Kıptî" ve "Gaylan en-Neptî" gibi isimler verilmiş, Hristiyan inançlarının bir propagandacısı gibi sunulmak istenmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, V, s. 489-490; Ebî Muhammed b. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Mearif*, thk., Servet Ukkâşe, Kahire, 1981, s. 484; Eş'ârî, *Makâlât*, I, s. 217; Hayyât, *el-İntisâr*, Beyrut, 1957, s. 93; Kâdî Abdulcabbar, *Fazlu'l-İtizal ve Tabakâtul-Mut'tezile*, Dâru't-Tunusiyye, Tunus, 1974, 229-230; İbn Murtazâ, *Tabakâtul-Mutezile*, s. 229; Kutlu, *Mürchie ve İtikâdî Görüşleri*, s. 20, 158; Öztürk, *Cebrî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasî İktidarın Etkisi*, s. 140-147.

⁴⁷⁰ Ca'd b. Dirhem'in Yahudiler arasında yaşıyor olması, Yahudilerin görüşlerini reddetmek için akli delilleri kullanma konusunda aşırı duyarlı davranmasına neden olmuş olabilir. Ma'bed'e göre daha sistemli görünen Ca'd, kader konusunda, insanlara fiillerini işlemeye hür bir irade alanı tanımış, insanların fiillerini meydana getirdiklerini, dolayısıyla yaptıkları fiillerden sorumlu olduklarını belirtmiştir. Görüşleri için bkz., Kasımî, *Tarihu'l-Cehmiyye*, s. 27-32; Mustafa Öz, "Ca'd b.

(128/746)⁴⁷¹ gibi Müslüman düşünürler sistemli olarak kader meselesinde karşıt bir görüş oluşturmışlardır. Kısacası kader, Müslüman toplumun kendi dinamikleri sonucunda tartışılmaya başlamış bir konudur.

Bu dönemde, Hıristiyanlara ve diğer gayr-ı müslim azınlıklara oldukça müsamahakâr davranan Emevî hükümdarları, kendi iktidarlarının devamını sağlamak için asıl unsur olan Müslüman halka zulüm ve baskı yöntemini kullanmaktan geri durmuyordu. Yaptıkları siyasî kıtaller ve her türlü zulmü meşrulaştırmak için ise Cebrî düşünceyi destekliyordu⁴⁷². Zira Cebrî düşünce, Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesi ve insanların da onu ve otoritesini tanımamaları sonucunda ortaya çıkmıştı⁴⁷³.

Böylece, hilafet eksenli siyasî kavgalarda dinî nassların meşruiyet kaynağı olarak kullanılmasıyla mürtebib-i kebîre, cebir, kader, istitaât, irade vb konular gündemi işgal etmeye başlamıştı. Söz konusu gündem maddeleri cedel ve münazara tarzındaki tartışmaları başlatmış, sonuçta da karşıtlar arasındaki farklı bakış açılarının cedel mantığıyla işlendiği ideolojik arkaplana sahip⁴⁷⁴ reddiyeleşme geleneğini ortaya çıkarmıştı.

Ebu Esved ed-Duelî (ö. 69/688)'nin *Risâletün fî Zemmi'l-Kaderiyye* adlı risalesi, Yahya Ya'mer (89/707)'in, Abdullah b. İshak el-Hazremî (117/735)'nin Kaderiyye'ye karşı yazdıkları reddiyeler⁴⁷⁵, Hasan Basrî'nin *Risâletün fî'l-Kader*, Hasan b. Hanefiyye'nin *Kitâbü'l-İrca* ve *er-Redd ale'l-Kaderiyye*⁴⁷⁶, Ömer b.

Dirhem" mad, *DİA*, İstanbul, 1992, VI, s. 542-543; Öztürk, *Cebrî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasî İktidarın Etkisi*, s. 148-150.

⁴⁷¹ Cehm'in Kelâmî görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz., Öztürk, *Cebrî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasî İktidarın Etkisi*, s. 151-163.

⁴⁷² Emevî-Cebrî düşünce ilişkisi için bkz., W. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., Ethem Ruhi Fırlalı, Birleşik Yay., İstanbul, 1998, s. 98 vd; Akbulut, *Sahabe Devri*, s. 281 vd; Öztürk, *Cebrî Düşüncenin Oluşmasında Siyasî İktidarın Etkisi*, s. 119 vd;.

⁴⁷³ Kâdî Abdulcabbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 163.

⁴⁷⁴ İbrahim Aslan, *Hasan b. Muhammed'in Cebir Risalesi ve Yahya b. Hüseyin'in Reddiyesinin Mukayeseli Değerlendirilmesi*, (AÜSBE Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2002, s. 8.

⁴⁷⁵ Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlî'd-Dîn*, İstanbul, 1928, I, s. 316.

⁴⁷⁶ Hasan b. Hanefiyye ve söz konusu risakenin ona aidiyeti hakkında geniş bilgi için bkz., Aslan, *Hasan b. Muhammed'in Cebir Risalesi*, 19-26.

Abdülaziz'in *er-Redd ale'l-Kaderiyye*, Zeyd b. Ali'nin *er-Redd ale'l-Kaderiyye mine'l-Kur'an*⁴⁷⁷ adlı risaleleri reddiye geleneğinin ürünlerinden bazılarıdır.

Söz konusu dönemde, Müslümanlar kendi aralarında bu tartışmalarla uğraşırken, Hristiyanların gayet rahat bir ortamda hayatlarına devam ettiklerini görüyoruz. Muaviye ile birlikte devlet idaresinde görev almaya başlayan Hristiyanların bu müsamaha ortamından alabildiğince yararlanmış olduğu anlaşılmaktadır. Amr ibn As'ın m. 639 yılında Antakya Nesturî patriği I. John ile başlattığı tartışmaların Emevî saraylarına taşınmış olması Hristiyanlara gösterilen müsamananın boyutlarını ifade etmesi açısından önemli görünmektedir. Bu dönemin en ünlü Hristiyan polemikçilerinden Yuhanna ed-Dımeşkî Emevî saraylarında görev yapmıştı. Dımeşkî ve talebesi Theodora Ebu Kurra'nın apolojileri bu müsamaha ortamının ürünüdürler.

Gayr-ı müslim azınlıklara gösterilen toleranslı anlayış, temelde değişmemek şartıyla, Ömer b. Abdülaziz (707-720) tarafından bazı tedbirlerin alınmasıyla bir anlamda kısıtlanmıştır⁴⁷⁸. Temel hak ve özgürlükleri koruyarak, toplumdaki nizam ve intizamın sağlanmasına yönelik bu tedbirlere sebep olan yine Hristiyanların siyasî ve sosyal hayat tarzları olmuştur. Gayr-ı müslimlerin kendilerine gösterilen müsamahayı ve işgal ettikleri sosyal statüleri kötüye kullanmaları, Müslüman halka kaba davranışları ve Müslümanları rahatsız etmeleri bazı tedbirlerin alınmasını zorunlu kılmıştı⁴⁷⁹.

Fakat, İslam toplumunda yaşayan zımmîlere, kılık-kıyafet, vergi, mabet vb konularda⁴⁸⁰ baskı uygulandığını iddia eden pek çok Batılı bilim adamının hiçbirisi fikir hürriyeti açısından herhangi bir baskıdan söz etmemişlerdir. Dolayısıyla, İslam

⁴⁷⁷ Bağdadî, *Usûli'd-Dîn*, I, s. 307.

⁴⁷⁸ Bu tedbirler daha ziyade onların tanınmasını sağlayan kılık-kıyafet, hareket tarzları ve İslam hizmetlerinde onların kullanılmaması şeklindeki din özgürlüğüyle alakalı olmayan sosyal içerikli tedbirlerdir.

⁴⁷⁹ Arnold, *İntişâr-ı İslâm Tarihi*, s. 90-91.

⁴⁸⁰ Bu konulardaki uygulamaların detayları için bkz., Öztürk, *İslâm Tolumunda Hristiyanlar*, s. 102 vd.

toplumunda yaşayan gayr-i müslimler kendi inanç ve değerlerini savunma ve tartışma gibi özgürlüklerini sonuna kadar kullanmışlardır⁴⁸¹.

Buna ilaveten, iktidarı ele geçirenin karşı tarafa tahammülsüzlüğüne, hatta sert tedbirlere başvurmaktan çekinmemesine rağmen, gayr-ı Müslimlere gösterilen aşırı müsamaha halkın vicdanını ciddi şekilde yaralamışa benzemektedir. Netice olarak halk bu tepkisini farklı şekillerde dile getirmiş olmalıdır.

Bu tür şikayetlerle el-Mansur (754-775), el-Mehdî (775-785), el-Me'mun (815-833), el-Mütevekkil (847-861) ve el-Muktedir (908-932) gibi halifeler de karşılaşmışlar, gayr-ı müslimlere karşı sert olmayan bazı kısıtlamalara gitmişlerdir. Harun Reşid (786-809) ve bilhassa el-Mütevekkil (847-861) döneminde ise bu kısıtlama ve tedbirlerin uygulandığına şahit olmaktadır⁴⁸². Fakat, görünen o ki, bu tedbir ve kısıtlamalar da zimmîlere uygulanan hukukun tekrar düzenlenmesi ve hatırlatılmasından ibaret gibi görünmektedir. Zimmîlerden, beyaz elbise giymeleri ve zünnar bağlamaları, Müslümanlardan daha büyük binalar yapmamaları, çanlarının sesini ve kendi kitaplarının okunuşunu daha sessiz yapmaları, haç ve putlarını, domuzlarını ve içki içişlerini Müslümanlara göstermemeleri vb. istenmektedir⁴⁸³. Fakat bu kısıtlamalar ve tedbirlerin din hürriyeti açısından değil, sosyal şartlar açısından gerekli zaruretlere⁴⁸⁴ olarak düşünülmesi daha doğru olur.

İşte İslam idarelerinin dinî müsamahası içinde tartışma imkanı bulan Hristiyanlar bu sert idareler altında sinmek zorunda kaldılar. Fakat ilginçtir ki, hem ılımlı ortam hem de tedbirlerin alındığı sert ortam bu dönemde oluşmaya başlayan Hristiyan karşıtı reddiye geleneğinin gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır⁴⁸⁵. Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'nin Abdü'l-Mesih el-Kindî'yi İslam'a davet ettiği, onun

⁴⁸¹ Ignaz Goldziher, "Ehl-i Kitab'a Karşı İslam Polemiği", çev., Cihat Tunç, *AÜİFD*, C. V, s. 154; David Thomas, "The Doctrin of the Trinity in the Early Abbasid Era", *Islamic Interpretations of Christianity*, ed., Lloyd Ridgeon, Curzon Pres, Richmond, 2001, s. 78; Öztürk, *İslâm Tolumunda Hristiyanlar*, s. 263.

⁴⁸² İbn Cerîr et-Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk., M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru's-Seveydân, Beyrut, ty., IX, s. 171; Arnold, *İntişâr-ı İslâm Tarihi*, s. 91

⁴⁸³ İbn Cerîr et-Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, s. 171-173; Öztürk, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, s. 185 vd.

⁴⁸⁴ Aydın, *Reddiyeler*, s. 30.

⁴⁸⁵ Aydın, *Reddiyeler*, s. 30-31.

da buna yazdığı reddiyeleri birinciye örnek olarak verilebilir. Yine, Timotheus ile halife el-Mehdî arasındaki tartışma da müsamaha ortamının bir ürünüdür. İkinciye ise, Ali b. Rebban et-Taberî'nin *ed-Dîn ve'd-Devle* isimli eserini örnek gösterebiliriz. Nitekim, Taberî, bu eserini Halife el-Mütevekkil'in teşvikiyle yazdığını belirtmektedir⁴⁸⁶.

Zaman zaman bazı tedbirlere ve yasaklamalara rağmen, Abbasîler döneminde de aslında azınlıkların özgürlükleri anlamında değişen fazla bir şey olmamıştır. Hatta, zamanla sosyal refah seviyeleri ve toplumdaki nüfuzları artan Hristiyanlar, bu dönemde, gerek saraylarda gerekse toplumun değişik kesimlerinde kendi inançlarını dile getirebilme ve savunabilme özgürlüğünden daha fazla yararlanmışlardır. Saraylardaki ve entelektüel çevrelerdeki bu tartışma toplantıları zaman zaman Müslümanlara adeta ikinci sınıf vatandaş durumuna düşme kaygısı yaşatacak kadar Hristiyanlarla samimiyeti beraberinde getirmiştir. Bu tür kaygılar da bir anlamda sessiz bir protesto mahiyetindeki reddiyelerin oluşumuna önemli bir katkı sağlamıştır⁴⁸⁷.

Görünen o ki, Hristiyanların Müslüman toplum içindeki konum ve itibarları, bunun yanında misyonerlik olarak adlandırılabilir faaliyetleri halkın tepkisine sebep olmuştur. Halk bu tepkisini bizzat saraya ilettiği gibi dönemin aydınlarından da bu konuda yardım ve destek talebinde bulunmuştur. Câhız'ın reddiyesi bu kanaatimizi güçlendirmektedir. *er-Redd ala'n-Nasârâ* adlı eserinde Hristiyanların toplumdaki nüfuzlarından şikayet eden Câhız, söz konusu eserini bazı Müslümanlardan gelen sorulara açıklık getirmek için yazdığını söylemektedir⁴⁸⁸. Câhız'ın reddiyesinin Mütevekkil'in gayr-ı müslimlere yönelik alınan siyasî kararları ile irtibatı konusunda bir bilgiye sahip değiliz. Ancak, bu eserin Mütevekkil'in kararlarından önce yazılmış olduğunu düşünürsek, söz konusu reddiyenin kamuoyu oluşturmada katkı sağlamış olabileceğini söyleyebiliriz. Nitekim, Cahız'ın

⁴⁸⁶ Ali b. Rabbân Taberî, *ed-Dîn ve'd-Devle*, s. 209.

⁴⁸⁷ Öztürk, *İslâm Tolumunda Hristiyanlar*, s. 266; Sidney H. Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalâm: Theodora Abû Qurrah on Discerning The True Religion", *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period*, ed., Samir Khalil-Jorgen S. Nielsen, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1994, s. 1-2.

⁴⁸⁸ Câhız, *el-Muhtâr fi'r-Redd*, s. 53.

reddiyesinde yer alan, "Hristiyanların Müslümanlar gibi giyindikleri" şeklindeki bir bilgiden ve Hristiyanların toplumdaki etkilerine işaret eden gözlemlerinden⁴⁸⁹ hareketle, eserin Mütevekkil'in kararlarından önce yazılmış olduğunu söyleyebiliriz. Bir diğer ihtimal ise, Câhız'ın 255 yılında öldüğünü göz önünde bulundurulursa, onun bu tür şikâyetlerinin alınan kararların uygulanmasında gösterilen ihmallerin sonucu olduğudur⁴⁹⁰. Fakat görünen o ki, ister söz konusu kararlardan önce yazılmış olsun, isterse daha sonra yazılmış olsun, Câhız bu eseriyle, Müslümanlar tarafından dile getirilen tepkilerin sözcüsü olmuştur.

Kısaca belirtmek gerekirse, bir yandan reddiyelerin oluşturduğu komuoyu, diğer taraftan da halkın tepki ve sözlü uyarıları Hristiyanlara karşı daha sert tedbirlerin alınmasına sebep olduğu gibi bizzat halifeler tarafından Hristiyan karşıtı polemiklerin yazdırılmasına da yol açmıştır. Bu da devletin Müslüman olmayanlara karşı uyguladığı politikaları meşrulaştırma ihtiyacının bir sonucu olarak görülebilir⁴⁹¹.

Bunun yanında, aynı toplumda Hristiyanlarla bir arada yaşayan Müslümanlar onların dinleri hakkında bilgi edinme ihtiyacı hissetmişler, yine onları İslam'a davet etmek için inanışlarının yanlış ve eksik taraflarını öğrenmek ihtiyacı hissetmişlerdir. Ayrıca, asırlardır süregelen mezhep kavgalarından bunalarak İslam'ı tercih etmiş olan muhtedîler İslam imanının ilk heyecanı içinde hemen eski dinlerini tenkid mahiyetinde bir takım risaleler kaleme almışlardır⁴⁹².

Goldziher ise, polemiklerin oluşumuna farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre, Arapların önceden sahip oldukları polemikçi mizacın düşünce yapılarına da yansdığını, edebiyatlarının da bu mizaca uygun bir görüntü arz ettiğini, hatta, gece ile gündüzün, kalem ile kılıcın, Kahire ile Dimişkin, elif ile bâ'nın bile polemik

⁴⁸⁹ Câhız, *el-Muhtâr fi'-Redd*, s.74-76.

⁴⁹⁰ Geniş bilgi için bkz., Öztürk, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, s. 270.

⁴⁹¹ Şarfi, *el-Fikri'l-İslâmî fi'r-Redd ale'n-Nasârâ*, s. 112.

⁴⁹² Günümüze kadar ulaşan reddiyeler içinde bir mühtedî tarafından kaleme alınmış ilk reddiye olma özelliği Ali b. Rabbân et-Taberî'nin *er-Redd ale'n-Nasârâ* adlı eserine aittir. Müellif bu eserini samimî olduğunu göstermek için kaleme aldığını belirtmektedir. Ali b. Rabbân et-Taberî, *ar-Radd ala'n-Nasârâ de Ali At-Tabari*, (edite par) I. A. Khalife-W. Kutsch, *MUSJ*, Bayrout, 1959, Toma, XXXVI, Fas. 5, s. 119.

konusu yapıldığını ve karşılıklı delillerin ileri sürüldüğünü belirtmekte, “Araplarınkinde olduğu gibi, pek önemsiz şeyleri bile polemik konusu yapmış bir edebiyat hemen hemen yok gibidir.”⁴⁹³ Ona göre, İslâm’ın mütecaviz tabiatı Arapların bu temayülünü dini sahada geçerli kılmaya sevk etmiştir. Polemik tarzı yazıların başlangıcının İslâm’ın ilk devirlerine kadar gittiğini, zira Ehl-i Kitaba karşı İslâm polemiğinin en eski kitabının Kur’an’ın kendisi olduğunu⁴⁹⁴ belirten Goldziher, Arapların bu polemikçi mizaçlarının İslâmiyetle birlikte İslâmî bir özellik kazandığını söylemektedir⁴⁹⁵.

Ancak, polemik geleneğinin oluşmasında daha önce açıklamaya çalıştığımız etkiler, bu durumu Arapların polemikçi mizaçlarına ya da İslâm’ın mütecaviz tabiatına bağlamanın yetersizliğini ortaya koymaktadır. Zira, polemik geleneğinin gelişmesi için neden H. III. asrın başlarını beklediği sorusunun cevabı, Kelamın bu dönemde işlevi açısından neden argümantasyon tarzına müracaat ettiğinin cevabını da verecektir. Yine, İslâm coğrafyasında teşekkül eden erken dönem itikadî ve siyasî oluşumların neredeyse tamamının Irak bölgesinde ortaya çıkmış olması⁴⁹⁶, sözü edilen döneme ilişkin Kelamın fonksiyonu, muhtevası ve yöntemi hakkında önemli ipuçları sağlamaktadır.

Bölgenin çok kültürlü ve çok dinli yapısı, bölgeye yeni gelen ve değişik şartlarla karşılaşan Müslümanların bu şartlar doğrultusunda davranmasını, tedbir almasını ve bölgeye uygun yaşam tarzı geliştirmesini zorunlu kılmıştır⁴⁹⁷. Pek çok din ve Tanrı tasavvuruyla karşılaşan Müslümanlar, İslâm’ın esaslarını ve Tanrı tasavvurunu açıklamak için kaçınılmaz olarak diğer sistemlerle karşılaştırma yapmak yoluna gitmek zorunda kalmışlar, bu da argümantasyon tarzını kullanmayı gerektirmiştir. Bölgede en çok müntesibi olan dinin Hristiyanlık olması ise daha çok bu dinin muhatap alınmasına, bölgede Hristiyanlığı temsilen çoğunlukla Melkit,

⁴⁹³ Goldziher, “Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği”, s. 151.

⁴⁹⁴ Goldziher, “Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği”, s. 154.

⁴⁹⁵ Goldziher, “Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği”, s. 152.

⁴⁹⁶ W. Montgomery Watt, *İslâm'da Siyasi Düşüncenin Oluşumu*, çev., Murat Kılavuz, İstanbul, 2001; Cağfer Karadaş, "Mu'tezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", *Marife*, 3/3, Kış 2003, s. 9.

⁴⁹⁷ Karadaş, "Mu'tezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", s. 9.

Nesturî ve Yakubîlerin bulunması da özellikle bu mezhepler yoluyla Hristiyanlığın tenkide tabi tutulmasına sebep olmuştur.

1.3. Teolojik İlişkiler Bağlamında Tercüme Hareketleri

Wadi Z. Haddad, Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki teolojik ilişkiler sürecini üç safhada ele almaktadır. Birinci safha, her iki din mensubunun da iddialarını desteklemek için kendi kutsal metnlerinin otoritesine başvurduğu dönemi ve anlayışı yansıtmaktadır. Bu süreç tarihî olarak, Kitab-ı Mukaddesin Arapçaya çevrilmeden önceki dönemini ifade etmektedir. Dolayısıyla, Müslüman düşünürlerin Kur'an'ın Hristiyanlık hakkında verdiği bilgileri kendi kutsal kitaplarından destekleme gibi bir şansı bulunmuyordu⁴⁹⁸. Hz. Muhammed'in davet mektupları, Patrik John ile İslâm komutanı arasındaki tartışma bu dönemde Hristiyanlık hakkındaki bilgilerin Kur'an'ı Kerim'im muhtevasıyla sınırlı kaldığını gösteren örnekler olarak değerlendirilebilir.

Fetihlerle birlikte İslâm coğrafyasının genişlemesinden sonra, fethedilen bölgelerde yaşayan gayr-i müslimler yavaş yavaş Arapçayı öğrenmeye başladılar. İmparatorluk merkezlerinde yaşayan gayr-i Müslim düşünürler ise Arapçayı daha hızlı bir şekilde öğrenme gayretinde idiler. Bunlar, daha sonra hem Kur'an'ı incelemeye, hem de kutsal metnlerini Arapçaya çevirmeye başladılar. Böylece, her iki tarafın polemikçileri kendi iddialarını güçlendirmek için hem kendi kutsal kitaplarından hem de diğer tarafın kutsal metinlerden delil getirme yoluna gittiler. Böylece, teolojik ilişkilerin bu ikinci safhasında, her iki taraf için de ötekinin kutsal kitabı kendi iddialarını delillendirmenin bir vasıtası olmaya başladı. Bu dönemde özellikle mühtedilerin önceki dinlerini terk ederek neden İslâm'ı seçtiklerini açıklamak gayesiyle yazdıkları reddiyelerde önceki dinlerinin kutsal kitaplarına sık sık müracaat ettiklerine şahit olmaktadır⁴⁹⁹. Bu yöntemi ilk kez Ali b. Rabbân et-Taberî'nin kullanmış ve kendinden sonra gelen polemikçilere bu konuda örneklik teşkil etmiştir.

⁴⁹⁸ Wadi Z. Haddad, "A Tenth-Century Speculative Theologian's Rafutation of the Basic Doctrines of Christianity: al-Baqillani", *Christian-Muslim Encounters*, ed., Y. Y. Haddad and W. Z. Haddad, University Press of Florida, 1995, s. 84.

⁴⁹⁹ Haddad, "A Tenth-Century Speculative Theologian's", s. 84.

Haddad'a göre, üçüncü safha ise tercüme hareketlerinden sonra ortaya çıkmıştır. Abbasî halifesi el-Me'mun tarafından 830 yılında Bağdat'ta kurulan Beytül-Hikme'nin temel amacı, felsefe, kimya, tıp, astronomi, astroloji ve matematik alanlarında Yunanca ve Süryanice eserleri Arapçaya çevirmek idi⁵⁰⁰. Bu alanlardaki eserlerin Arapçaya çevrilmesinden sonra Müslüman düşünürler, ilk elden bu eserler hakkında bilgi sahibi olmaya başladılar. Bu oluşum, Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki tartışmalarda Aristo felsefesi ve mantığının ortak bir zemin olmasını beraberinde getirdi⁵⁰¹. Böylece her iki taraf da kendi dinî mesajlarının akliliğini ispatlama sadedinde felsefî terimlerin yardımına müracaat ettiler. Bu noktada da öne çıkan en önemli konular ise, teslis ve inkarnasyonun Tanrı'nın birliği açısından nasıl izah edilebileceği idi⁵⁰². Bu anlamda, Aristo mantığını teslis inancının tutarsızlığını ortaya koymak için kullanan ilk düşünür olarak filozof Kindî olmuştur⁵⁰³.

Tercüme hareketleri sonucunda İslâm dünyası, başta Platon, Aristo Sokrates, Proclus, Plotinus, Galenus gibi Grek, Yeni Platoncu ve Yeni Pisagorcu gibi filozofları eserleri ve eserlerinde tercüme edilen fragmentleriyle tanıyorlardı. Bunun yanında, Thales, Anaximenes, Aneximandros, Parmenides, Elealı Zenon, Anaxagoras, Empedokles, Demokritos ve Kukippos gibi filozofları onlara izafe edilen hikemî sözlerden oluşan parçalarıyla tanıyorlardı⁵⁰⁴.

Bu ve başka eserlerin tercümesiyle birlikte bir yandan çok Tanrııcı Grek Panteonunun getirdiği sorunlar, diğer yandan Helenistik dönemde Grek felsefesiyle

⁵⁰⁰ Abbasilerin iktidara geliştinden, Me'mun'un tahta oturmasına kadar geçen süre içinde de oldukça fazla sayıda eser, Yahudiler, Hristiyanlar ve İslâmiyet dışındaki dinlerden son zamanlarda ihtida etmiş olan mütercimler tarafından Arapçaya çevrilmiştir. Dolayısıyla tercüme hareketlerine, Abbasilerin iktidara gelmesinden Me'mun dönemine kadar olan safha ve bu tarihten sonraki safha olarak iki safhada değerlendirmek gerekmektedir. Ancak gerçek manada tercüme hareketinin Me'mun'la birlikte başladığı kabul edilmektedir. O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 105-106; Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 219.

⁵⁰¹ Seppo Rissanen, *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam During Early Abbasid Rule*, Abo Akademi University Press, Abo, 1993, s. 76.

⁵⁰² Rissanen, *Theological Encounter*, s. 77-78.

⁵⁰³ Haddad, "A Tenth-Century...", s. 84.

⁵⁰⁴ Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, s. 223; Ayrıca geniş bilgi için bkz., Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 87 vd; O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 105-119; İbrahim Sarıçam-Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, TDV Yay., Ankara, 2006, s. 35-42.

iç içe girmiş olan Hristiyan teolojisinin, özellikle doğu kiliseleri tarafından dile getirilen problemleri İslam dünyasında tartışılmaya başlandı.

Bundan sonra Müslüman düşünürler bu tartışmalar hakkında derinliğine araştırma yapma ihtiyacı hissettiler. Zira, son ilâhî mesaj olan Kur'an'ın tasdik etmek üzere geldiğini belirttiği Tevrat ve İncillerde ortaya konulan muharref Yahudi-Hristiyan geleneğine ve her türden antropomorfizme kapıları kapayan saf tevhid akidesini, Helenistik dönemde şekillenen muhtelif politeist anlayışlara karşı savunabilmek ve çok yönlü mukayeseler yapabilmek için öncelikle bu tartışmalar hakkında derinlemesine bilgi sahibi olmak gerekiyordu. Dolayısıyla, tercüme faaliyetlerinin başlamasında, Müslümanların İslâmiyeti delillerle savunma ve karşı durdukları kültürleri tanıma gayretlerinin önemli bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz⁵⁰⁵. Bu anlamda, tercüme faaliyetleri Müslüman-Hristiyan teolojik ilişkilerine, dolayısıyla da Kelam çalışmalarına yeni bir dinamizm kazandırmıştır denilebilir.

Saf tevhid ilkesini koruma amacı için Müslüman düşünürler, bir yandan geleneksel kutsal kitap yorumlarından fazlaca etkilenen Tefsir çabalarını (İsrâiliyât) sıkı denetim altına almaya çalışırken, diğer taraftan da bu ilkeyi dejenere etme eğilimi gösteren hadis uydurma faaliyetlerini engellemek üzere sistematik çalışmalara hız verdiler⁵⁰⁶.

Kelamcıların hadis olarak rivayet edilen haberlerin bilgisel değeri konusunda gösterdikleri titizliğin arkasında yatan sebeplerin başında yukarıda ifade ettiğimiz kaygıları yatmaktadır diyebiliriz.

2. TEOLOJİK TARTIŞMALARIN KARAKTERİSTİK YAPISI

Kur'an-ı Kerim'deki Hristiyanlar ve Hristiyan teolojisiyle ilgili ifadelerden sonra, Müslüman Hristiyan teolojik ilişkilerinin en eski belgeleri Hristiyanlarca yazılmış olanlardır⁵⁰⁷. Hristiyanlar Kur'an'daki ilgili ifadelerle başlayan tartışmalara

⁵⁰⁵ Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 37.

⁵⁰⁶ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, s. 230.

⁵⁰⁷ Adel-Theodore Khoury, *Les Théologiens Bizantins et L'Islam*, Louvain, 1969, s. 38.

polemikçi bir tavır ve üslupla yaklaşmışlar, ilk önce Kur'an'ın kendileriyle ilgili verdiği bilgilere itiraz ederek bunları tartışma konusu yapmışlardır. Temel itiraz noktaları ise İsa'nın tabiatı üzerinde yoğunlaşmıştır. Müslümanların bu saha ile ilgili çalışmaları ise daha sonra, H. III. asırda, ortaya çıkmıştır. İslam topraklarında yaşayan Hristiyanlar eserlerini önce Suryanice, sonra Grekçe ve Kiptîce, daha sonra da Arapça yazmışlardır⁵⁰⁸.

Hristiyanlıkla ilgili Kur'an-ı Kerim'de geçen ayetlerle başlayan Müslüman-Hristiyan teolojik ilişkilerinin iki alanda gelişme gösterdiğini söyleyebiliriz: Birincisi, aynı coğrafyada yaşayan Hristiyan cemaatleriyle Müslümanların gösterdikleri ilişkilerdir. İkincisi ise, Kur'an'da Hristiyanlarla ilgili ayetlerin yorumunda sergilenen tavidir. Aslında birinci tavrın şekillenmesinde de ikinci tavrın oldukça önemli rolü olmuşsa da, birinci tavra genelde Kur'an'ın, dinlere genel yaklaşımında sergilediği politika yön vermiştir. İslâm kültür tarihinde H. III. yüzyıla kadar geçen süreyi, İslâm-Hristiyan ilişkileri açısından birinci ve ikinci tavırların iç içe girdiği ve ancak çoğu kez, İslâm'ın hoşgörü ortamında geliştiğini söyleyebiliriz⁵⁰⁹.

İslâm-Hristiyan ilişkilerinin, Tefsir, Hadis, Kelam, İslâm Hukuku ve reddiyeler açısından incelenmesi için, H. III. asrı, yani miladi dokuzuncu asrı beklemek gerekecekti. Hristiyanlığa karşı reddiyelerin yazılma tarihi de bu tarihlere kadar gitmektedir. Bu reddiyeleri yazanların birçoğu ise Mu'tezili bilginlerdir. Genelde bu reddiyeler, Hristiyanlık konusunda farklı yaklaşımlar da göstermektedirler. Mesela bazıları Hristiyanları İslâm'a davet etmek için yazıldıkları halde diğer birçokları da İslâmiyeti doğrulamak, Hristiyanlığı tenkit etmek yolunu izlemişlerdir. Bu tarz reddiyelerin ortak yönü ise hareket tarzlarının ve düşünce yapılarının merkezine, Kur'an ayetlerini yerleştirmiş olmalarıdır. Şüphesiz bu

⁵⁰⁸ Harman, "Hristiyanların İslâm'a Bakışı", s. 97.

⁵⁰⁹ Mehmet Aydın, "Taberî Tefsirindeki Hristiyanlığa Bir Bakış", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları; Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar*, TDTD Yay., Ankara, 2004, s. 193.

reddiyelerin temel hedefi, Müslüman-Hristiyan polemiğini rasyonel çizgide tutarak, Hristiyanlığı Müslüman vizyonu doğrultusunda incelemek olmuştur.”⁵¹⁰

Önceleri, karşılıklı dinî tartışmalar şeklinde başlayan Müslüman-Hristiyan teolojik ilişkileri daha sonra mektuplaşmalar şeklinde devam etmiş, nihayet reddiyelerle bugüne gelmiştir.

2.1. Karşılıklı Dinî Tartışmalar

Karşılıklı tartışmalarla ilgili olarak Hristiyanlara ait en eski yazılı belge, Antakya Yakubî Patriği John I (635-648)'in Mezopotamya Hristiyanlarına yazdığı Süryanice mektuptur. Mektubun konusu, John I ile Müslüman ordu komutanı arasında yapılan dinî tartışmadır⁵¹¹. Patrik, mektubunda tartışma konuları hakkında diğer Hristiyanları bilgilendirmektedir. Ancak, tartışmanın kiminle yapıldığı konusunda görüş birliği yoktur. F. Nau'ya göre, bu ordu komutanı Amr b. Âs⁵¹², Lemmans'a göre ise o tarihte Hims ordu komutanı olan Said b. Âmir'dir⁵¹³. Mektuba göre, komutanın, bütün dünyadaki Hristiyanların elinde bulunan İncil'in aralarında hiç bir fark olmaksızın aynı olup olmadığı sorusuna Patrik, bütün dünyadaki İncillerin tek ve aynı olduğu cevabını vermiştir. Komutanın; "Öyleyse, Hristiyanlar arasında neden inanç farklılıkları var" şeklindeki sorusu ise, her mezhebin İncili farklı anlayıp yorumlamasıyla izah edilmiştir⁵¹⁴. Daha sonra Patrik, İbrahim, İshak, Yakup, Musa, Harun gibi peygamberlerin inancının Hristiyanlarıinkiyle aynı olduğunu, onların da İsa'yı bildiklerini, fakat zamanla çeşitli sebeplerden dolayı doğru yoldan saparak politeizmi benimsediklerini ileri sürer. Patriğe göre, Hristiyan teslis doktrini üç Tanrı anlayışını değil tektanrı anlayışını ifade etmektedir⁵¹⁵.

⁵¹⁰ Aydın, "Taberî Tefsirindeki Hristiyanlığa Bir Bakış", s. 193.

⁵¹¹ F. Nau'nun (*Journal Asiatique*, 1915, 225-279)'da Fransızca olarak yayınlanan makalesinin İngilizce çevirisi için bkz., F. Nau, "Dialogue between the Patriarch John I and the Amir of the Hagarenes", *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, ss. 11-46.

⁵¹² Nau, "Dialogue...", s. 15.

⁵¹³ Khoury, *Les Théologiens*, s. 39.

⁵¹⁴ Nau, "Dialogue...", s. 24.

⁵¹⁵ Nau, "Dialogue...", s. 24-25.

Diyaloğu neşreden Nau, Süryanî Michael'in, tartışma sonrasında ilgili şu iddiasına yer vermektedir: Patriğin, Eski ve Yeni Ahid'e dayanarak verdiği cevaplar Amr b. Âs'ı hayrette bırakmıştı. Bu hayretini gizleyemeyen komutan, Patrikten İncil'i Arapça'ya çevirmesini, ancak İsa'nın ulûhiyeti, vaftiz edilmesi ve çarmıha gerilmesi ile ilgili kısımların çıkarılmasını ister. Patriğin, "Bütün vücudumu paramparça etseniz bile tek bir harfini bile değiştirmem" şeklindeki kararlı cevabı üzerine komutan, "Bildiğiniz gibi yapın" der. Daha sonra Patriğin başkanlığında oluşturulan bir komisyon İncil'i Arapça'ya tercüme edererek ve komutana takdim eder⁵¹⁶.

Benzer bir tartışmanın, 643 yılında Amr b. Âs ile Yakubî Patriği Benjamin arasında gerçekleşmiş olduğu belirtilmekle birlikte tartışmanın içeriği hakkında hiçbir bilgi verilmemektedir⁵¹⁷. Yine, 670 yılında Nesturî rahip Abraham'ın da bir Müslüman ile bir Hristiyan arasında geçen tartışmayı konu alan bir risale yazdığından bahsedilmektedir⁵¹⁸.

Erken döneme ait, Müslüman-Hristiyan teolojik ilişkileri açısından öneme sahip bir diğer karşılıklı dinî tartışma Halife Mehdî ile Timothy arasında geçmiştir. Halife Mehdî döneminde patrik olan Timothy (109-208/727-823) zaman zaman halifenin davetiyle saraya gelerek onunla Hristiyan ilahiyatı hakkında çeşitli konuları tartışmış olduğu belirtilmektedir⁵¹⁹. Bu tartışmalar, Timothy'nin kayıtları sonucu, pek çok kopyasıyla birlikte günümüze kadar ulaşmıştır⁵²⁰.

⁵¹⁶ Nau, "Dialogue...", s. 16-17; Fakat, bu tür rivayetlere, din ve mezhep tarafsızlığıyla bazı ilavelerin yapılmış olabileceği ihtimalinden dolayı, temkinle yaklaşmalıyız. Burada Şia'nın üstünlüğünü ortaya koymak için uydurulduğu anlaşılan bir rivayet örnek olarak verilebilir. Avcı, et-Tabersî'nin *el-İhticâc* adlı eserinden şu rivayeti aktarmaktadır: Hz. Ebu Bekir'in hilafeti döneminde Bizans'tan gelen Hristiyan bir heyet, halifeye soru sormak istediklerini, şayet bu sorularına doğru ve tatmin edici cevaplar alırlarsa Müslüman olacaklarını söylerler. Fakat halife soruları cevaplayamadığı gibi, Hz. Ömer ve Osman da cevaplandıramazlar. Bunun üzerine, bu durumdan rahatsız olan Selman-ı Fârisî Hz. Ali'yi durumdan haberdar eder. Hz. Ali gelir ve soruları cevaplandırır. Bunun üzerine rahip Müslüman olur ve hilafetin aslında Hz. Ali'nin hakkı olduğunu söyler; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 113.

⁵¹⁷ Nau, "Dialogue...", s. 14.

⁵¹⁸ Khoury, *Les Théologiens*, s. 39.

⁵¹⁹ Jean-Marie Gaudeul, *Encounters and Clashes, Islam and Christianity in History, Rome, 1990*, I, s. 14.

⁵²⁰ Bu metinlerin İngilizce tercümesi, A. Mingana tarafından, Süryanice asıllarıyla birlikte, "The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi" adıyla, BJRL, XXII, (Manchester, 1928, ss. 137-298'te yayınlanmıştır. Aynı metin, Cheikho tarafından Arapça olarak, "el-

İki oturumda tamamlandığı anlaşılan⁵²¹ söz konusu tartışma, Allah kavramı, Allah'ın oğul edinip edinmediği, Mesih'in ilahlığı, İsa'nın doğumu, İsa'nın bazı sözlerinin açıklığa kavuşturulması, üçlü Tanrı anlayışı, paraklit, tahrif ve tebdil, Hristiyanların Kur'an'a ilâhî bir kitap olarak bakıp bakmadıkları, haç önünde ibadet, İsa'nın öldürülmesi, asılması ve ref'i gibi oldukça zengin bir içeriğe sahiptir⁵²².

Mehdi'nin "Allah'ın çocuk sahibi olduğunu veya ondan çocuk olduğunu söylemen sana yakışmaz." sözleriyle başlayan diyalog, Timothy'nin "Kim Allah'a böyle bir iftira atabilir ki?" şeklindeki karşılığıyla devam etmektedir. Mesih'in, insanları kurtarmak için, insan suretinde gönderilmiş Allah'ın zahir kelamı olduğunu belirten Tymothy, "Onun Allah'ın oğlu olduğunu söylemiyor musunuz?" şeklindeki soruya; "Buna İncil, Tevrat ve nebilerin tanıklığıyla inanıyoruz. Fakat, onun oğulluğu cesedî bir oğulluk değil, ezeli, ilahî bir oğulluktur ve o öyle bir sırdır ki onun keyfiyeti idrak edilemez. Çünkü, Allah'ın zatı ve sıfatlarının keyfiyeti idrak edilemez. Onun doğruluğuna tanıklık eden kitaplarında nasıl ifade edilmişse ona öylece iman ederiz. Fakat bir misal verecek olursak, bu durum, güneşten ışığın çıkması ve nefisten kelimenin çıkması gibidir."⁵²³ cevabını vermektedir.

İsa'nın "kelime" olarak babadan ezeli bir şekilde meydana geldiğini; Nâsutî yönüyle ise bakire Meryem'den, herhangi bir cinsel ilişki olmaksızın ve bakireliğini kaybetmeksizin belli bir zamanda dünyaya geldiğini belirten Timothy, "Cinsel ilişki olmadan hamile kalmasına tamam, ama doğum yaptıktan sonra bekaretini kaybetmediğini nasıl iddia edersiniz?" şeklinde yöneltilen soruya ise; "bir bayanın cinsel ilişki olmaksızın hamile kalması ve bekaretini kaybetmeksizin doğum yapması normal şartlarda mümkün değildir. Fakat bu iki olay da Allah'ın kudreti söz konusu olduğunda onun için çok kolaydır. Nasıl ki Havva Adem'den o yıpranmadan çıkmış

Muhâveretü'd-Diniyye elletî cerret beyne'l-Halife el-Mehdî ve Timâsâvus el-Câselik" adıyla, *al-Machriq (el-Meşrik)*, XIX, Beyrut, 1921'de yayınlanmıştır. Bkz., L. K. Brovne, "The Patriarch Timothy and the Caliph al-Mahdi", *MW*, XXI, no. 1, January 1931, s. 38; Aynı metin daha sonra, R. Casper tarafından, özet olarak, "Les Versions Arabes du Dialogue entre le Caht Licos et le Calife al-Mahdi", adıyla, *Islamochristiana*, 3, (1977), ss. 107-153'te Arapçasıyla birlikte yayınlanmıştır.

⁵²¹ Gaudeul, *Encounters and Clashes*, s. I, 14.

⁵²² Öztürk, *İslam Tolumunda Hristiyanlar*, s. 267.

⁵²³ Caspar, "Les Versions...", s. 125-126.

ve yine nasıl ki ışık güneşten çıkarken güneşe zarar vermeden çıkıyor bu da öyledir" diyerek cevap vermektedir⁵²⁴. Sorulan sorular üzerine o, İsa'nın tabiatına ilişkin Hristiyanların görüşlerini şu şekilde izah etmektedir: "Onun beşeri cevheri Meryem'den doğmuştur, ezeli cevheri değil. Buna rağmen bize göre o birdir, iki değil. Onun iki cevheri olduğuna bakmıyoruz. Fakat o bir Mesih ve bir oğuldur. Bu, tıpkı insanın şekil olarak bir olması gibidir. Fakat insan bir beden ve bir ruhtan oluşur."⁵²⁵

Mehdî'nin, "nasıl oluyor da üç şahsiyet üç Allah anlamına gelmiyor?" sorusunu, "Onların üçü bir Allah'ı teşkil eder. O, üç Allah'ın olduğu görüşünü engelleyen bir Allah'tır" diyerek cevaplandıran Timothy, "Aslında tek Allah olduğunu engelleyen üç şey var. Eğer üç şey varsa bu nasıl bir olabilir?" şeklindeki itiraza, "Bu üç şey Allah değil şahsiyetlerdir. Fakat bu üç şahsiyet Allah'tır" şeklinde, bünyesinde bariz çelişkiler barındıran ifadelerle karşılık vermektedir. O, Allah'ın hem tek hem de üç oluşunu şu benzetmeyle izah etmeye çalışmaktadır: "Nasıl ki, halife dediğimizde, kendisi, kelamı ve ruhu ile üç halifeden değil de bir halifeden bahsediyorsak Allah, kelimesi ve ruhuyla bir tek ilahtır, üç ilah değil"⁵²⁶

Bu döneme ait bir diğer karşılıklı dinî tartışma, Theodora Ebû Kurrâ (750-825?) ile dönemin ileri gelen Müslüman âlimleri arasında geçmiştir. Melkit kilisesine bağlı Ortodoks bir ilahiyatçı olan Theodora Ebû Kurâ, Bağdat'ta Abbasi Halifesi Me'mun'un huzurunda, muhtemelen 824 yılında, dönemin ileri gelen Müslüman âlimleriyle yaptığı dinî içerikli tartışmayı yazıya aktarmıştır⁵²⁷.

Halife Me'mun'un huzurunda oldukça özgür bir ortamda gerçekleştiği ve birkaç gün sürdüğü anlaşılan bu tartışmada Ebû Kurrâ, zaman zaman muhataplarına ikna edici cevaplar vermiş, zaman zaman da oldukça zorlanmıştır. Ebû Kurrâ,

⁵²⁴ Caspar, "Les Versions...", s. 126-127.

⁵²⁵ Caspar, "Les Versions...", s. 127.

⁵²⁶ Caspar, "Les Versions...", s. 129.

⁵²⁷ Arapça olarak yazılmış olan tartışma metni, Paris Bibliotheque nr. 70'te kayıtlıdır. Bu tartışma metninin muhtevası hakkında, A. Guillaume'in "Theodora Abu Qurra as Apologist" adlı makalesiyle bilgi edinmekteyiz. *MW*, XV, (1925), ss. 42-51; Ebû Kurra'nın teolojik görüşleri için bkz., Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalâm: Theodora Abû Qurrah on Discerning The True Religion", ss. 1-43.

tartışma sırasında oldukça ciddi eleştirilere hedef olduğu gibi, Kur'an'dan yanlış alıntılar yaptığı ve ayetleri yanlış yorumladığı gerekçesiyle sert tepkilere de maruz kalmış, bu sert tepkilerden Halife'nin müdahalesiyle kurtulabilmiştir⁵²⁸.

Tartışma Me'mun'un çocukların sünnet edilmesine ilişkin bir sorusuyla başlamaktadır. Bu soru üzerine, Adem'in sünnetsiz yaratıldığına dikkat çeken Ebu Kurra, insanları putperestlerden ayıran bir alamet olan sünnetin, Yeni Ahit'in işaretiyle Hz. İsa tarafından vaftize çevrildiğini iddia etmektedir⁵²⁹.

Tartışmada Hz. İsa'nın Allah'ın Ruhu ve Kelimesi olduğu konusunda uzlaşma sağlanırken, Ebû Kurrâ'nın Hz. İsa'nın Tanrı'yla eşdeğer olduğu yönündeki ifadeleri sert tepkiyle karşılanır. Buna karşın Ebu Kurra'nın, Adem'in aksine Hz. İsa'nın mahlûk değil, yaratıcı olduğunun kabul edilmesi üzerinde ısrarlı davrandığı görülür⁵³⁰.

Kitab-ı Mukaddes'ten Hz. İsa'nın insan olduğunu gösteren ifadeler hatırlatıldığında oldukça zor anlar yaşadığı anlaşılan Ebû Kurrâ, çareyi inkarnasyonla ilgili uzun açıklamalar yapmakta bulur. Ancak, muhataplarını ikna edemeyeceğini anlayınca bu sefer konuyu değiştirmek maksadıyla muhatabına sorular yöneltmeyi tercih eder⁵³¹.

Ebû Kurrâ'yı sıkıntıya sokan sorulardan biri de, Hz. İsa'nın kendi iradesiyle mi yoksa iradesi dışında mı çarmıha gerildiği şeklindeki sorudur. Eğer, iradesiyle öldürülmüşse bu durumda Yahudilerin kınanmaması gerekir. İradesi dışında çarmıha gerilmiş ve öldürülmüş ise Tanrı aciz bir Tanrı durumuna düşmektedir. Bu zor durumdan Ebû Kurrâ, bu iki hususun birbiriyle kıyaslanamayacağını aşağıdaki argümanı ile anlatmaya çalışarak kurtulmaya çalışır. "Siz bize Allah'a yalan isnat ettiğimizi söylüyorsunuz. Şayet bu onun iradesiyle olsaydı bizi kınamanız

⁵²⁸ Guillaume, "Theodora Abu Qurra as Apologist", s. 44-45.

⁵²⁹ Guillaume, "Theodora Abu Qurra as Apologist", s. 46.

⁵³⁰ Guillaume, "Theodora Abu Qurra as Apologist", s. 46-47.

⁵³¹ Guillaume, "Theodora Abu Qurra as Apologist", s. 48; Bir tartışmada zor durumdan kurtulmak maksadıyla konuyu değiştirmeye *müsâdere* denir. Bu yöntem, özellikle dinî içerikli tartışmalarda sık sık kullanılan bir yöntemdir.

anlamsız. Eğer onun iradesi dışında ise o takdirde onun için de acziyet söz konusu olmaz mı?"⁵³²

Sonuç olarak, Hristiyanların teslis doktrinini izahta, Müslümanların ise Hz. İsa'nın Allah'ın Ruhü ve Kelimesi olduğuna dair hususları izahta zorlandıkları görülen bu toplantının tartışma konuları, önceki tartışmalarda olduğu gibi, daha çok Hz. İsa'nın tabiatı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Diğer tartışma konularında Ebu Kurra, hocası Yuhanna ile aynı doğrultuda tavır takınmakta ve benzer ifadeleri kullanmaktadır.

2.2. Mektuplaşmalar

Teolojik ilişkiler açısından erken dönemim en önemli belgelerinden biri, Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz (99-101/717-720) ile Bizans İmparatoru III. Leon arasında gerçekleştiği kaydedilen teolojik içerikli mektuplaşmadır⁵³³.

Besmeleden sonra, "Müslümanların halifesi Ömer'den Bizans İmparatoru Leo'ya" şeklinde başlayan mektubunda halife, Hristiyanlığın temel öğretileri hakkında öteden beri bilgi sahibi olmak istediği halde buna fırsat bulamadığını belirtip, imparatorun cevaplamasını istediği soruları sıralamaktadır. II. Ömer'in sorduğu sorulardan, onun Hristiyanlık hakkında azımsanmayacak bilgiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Belki de halifenin öğrenmek istediği şey, Hristiyanlık hakkında tespit ettiği çelişkilerin Hristiyanlarca nasıl yorumlandığı olabilir. Zira, o zaman zaman Hristiyan teolojisi hakkında hükümler de vermektedir. II. Ömer'in muhatabına yönelttiği sorular ve bu sorulara imparatorun verdiği cevaplar şunlardır:

⁵³² Guillaume, "Theodora Abu Qurra as Apologist", s. 49-50.

⁵³³ 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, Hatfield, Pennsylvania, 1993, ss. 57-131; Newman'ın önsöz ve notlarla yayınladığı makale, ilk kez, *Harvard Theological Review*, 37 (1944), ss. 269-232'de yayımlanmıştı. (*A Collection*'da II. Ömer'in mektubu çıkarılmıştır.) Ancak, hemen belirtelim ki, Jeffery'nin yayınladığı bu mektubun orijinal nüshaları mevcut değildir. Jeffery, mektubun en eski kaynağının, ölüm tarihi bilinmeyen Ermeni tarihçi Ghevond olduğunu belirtir. bkz., Jeffery, "Umar II and Leo III", s. 62.

Niçin Hz. İsa'nın beşer olduğu yönündeki ifadelerini kabul etmiyorsunuz da, peygamberin kitap ve mezmurlarında Hz. İsa'nın inkarnasyonunu gösteren deliller arama yoluna gidiyorsunuz? Bu durum sizin şüphe içinde olduğunuzu ve Hz. İsa'nın beşer olduğuna dair beyanını yeterli bulmadığınızı göstermez mi? Peygamberlerin sözlerine itimat ettiğinizi söylediğinize göre, Hz. İsa itimat edilmeye layık değil mi?

Eski Ahit'in İsrailoğulları tarafından okunup anlaşıldığını ve birden fazla kişi tarafından yazıldığını, daha sonra ise kaybolduğunu, insanların elinde ondan hiçbir parça kalmadığını, fakat çok sonraları bazı insanların onu hafızalarından yazıya geçirdiğini iddia ediyorsunuz. Yine siz onun unutkanlıkla malûl, hata edebilen, düşmanca tavırlar takınabilen beden sahibi ademoğulları tarafından sözlü gelenek yoluyla aktarılmış olduğunu kabul ediyorsunuz. Ahd-i Atik'te niçin cennet, cehennem, yeniden dirilme ve hesap konularıyla ilgili açık bir ifadeye rastlanmamaktadır? Bu hususlardan İncil yazarları kendi vehbî yetenekleri doğrultusunda bahsetmişlerdir. Onlar niçin ilahî kanunları kendi heva ve heveslerine göre değiştirdiler? Mesela, sünnet yerine vaftizi, kurban yerine ekmek şarap ayinini ve cumartesi yerine pazarı koydular?⁵³⁴

Hz. İsa'nın İncil'de Hz. Muhammed'i kastederek bir peygamber geleceğini haber verdiği doğru değil midir? Hz. İsa'nın havarileri öldükten sonra Hristiyanlar niçin yetmiş iki fırkaya ayrılmıştır⁵³⁵? Hz. İsa'dan sonra gelen Hristiyanlar niçin İsa'yı kâdir-i mutlak olan Allah'la beraber, ona denk ve bir tuttular? Onlar niçin üç ilahtan bahsediyorlar? Niçin peygamberlerin ve havarilerin kemiklerini ve resimlerini taparcasına seviyorsunuz? Tanrı'nın ete kemiğe bürünmesini ve temiz olmayan ana rahminde bulunmasını nasıl açıklayacaksınız? Niçin bir zamanlar işkence aleti olarak kullanılan haça tapıyorsunuz?

III. Leon, Hristiyanlık hakkında sorulan sorulara şu yanıtları vermektedir:

⁵³⁴ Jeffery, "Umar II and Leo III", s. 66-69.

⁵³⁵ II. Ömer, burada, Kur'an'ın Yahudi ve Hristiyanların peygamberlerinden sonra birçok gruplara ayrılmış olduğunu haber veren ifadelerle, (6.En'am/159; 30.Rûm/32; 42.Şuarâ/14) "Yahudi ve Hristiyanların yetmiş iki fırkaya ayrıldıkları..." (Tirmizî, İman: 18; İbn Mâce, Fiten: 17) şeklindeki rivayetlere dayanıyor olmalıdır.

Kitab-ı Mukaddes'te Hz. İsa'nın şahsiyeti ve inkarnasyonu ile ilgili bilgiler Hristiyanların inançları doğrultusundadır. Ayrıca, kutsal kitabımızda Müslümanların görüşlerini destekleyecek malumata da rastlanmamaktadır. Bundan sonra Leo, yalancı birinin Kitab-ı Mukaddes'i inkâr etmesini ve tahrif edildiğini söylemesini yadırgamadığını belirterek, halifeyi yalancılıkla suçlamaktadır⁵³⁶.

İmparator'a göre, İsa tam bir beşer ve tam bir Tanrıdır. Allah kelamı olmaları dolayısıyla Eski ve Yeni Ahit arasında bir çelişkiden söz edilemez. Kaldı ki, Kur'an'da bu kitaplara müspet atıflar yapılmaktadır. Bu müspet atıflara rağmen Müslümanların Kitab-ı Mukaddes'e yönelik tahrif iddiaları bir çelişkidir. Yine, Hz. Muhammed'in de "Allah'ın Salih kulları" olarak vasıflandığı birçok peygamber ve havari aracılığıyla Tanrı'nın İsa hakkında verdiği bilgileri kabul etmemek de çelişkidir⁵³⁷.

Yeni Ahit'te geleceği haber verilen Paraklit'in⁵³⁸, Ahmed ya da Muhammed ismiyle aynı anlama gelmediğini, bilakis Paraklit'in İsa ile aynı adı taşıyacağını belirten imparator, Müslümanların Paraklit ile ilgili açıklamalarının bir hakaret ve iftira olduğunu, Kutsal Ruh'a hakaretin ise asla bağışlanmayacağını söylemektedir. Kaldı ki, imparatora göre İsa, ölümünden sonra ortaya çıkacak herhangi bir peygamber veya elçinin yolundan gitmemeleri konusunda havarileri sık sık uyarmıştır. Buna karşın, Hz. Musa'dan sonra İsrailoğullarının arasından gönderileceği müjdelenen peygamberin Hz. İsa olduğunu belirten imparator, Ahd-i Atik'ten pek çok örnekle bu görüşünü desteklemeye çalışmaktadır⁵³⁹.

"Hristiyanların yetmiş iki fırkaya ayrıldıkları" iddiasını yalan olarak niteleyen imparator, uzun bir geçmişe sahip olan, çok geniş bir coğrafyada pek çok farklı etnik kökene sahip, farklı dilleri konuşan insanlar tarafından kabul edilen Hristiyanlıkta birçok mezhebin çıkmasını yadırgamamak gerektiğini, zira, doğuşundan itibaren yüz yıl geçmiş olmasına rağmen aynı ırka mensup ve aynı dili konuşan Müslümanların bile fırkalara ayrıldığını belirtir.

⁵³⁶ Jeffery, "Umar II and Leo III", s. 75.

⁵³⁷ Jeffery, "Umar II and Leo III", s. 65.

⁵³⁸ Bkz., Yuhanna: 14/16, 26; 15/26; 16/7.

⁵³⁹ Mezmurlar: 2/7; 22/6-8; 33/5-6; 110/1-2; İşaya: 48/16.

Müslümanların ithamlarının aksine, üç Tanrıya değil bir tek Tanrıya inandıklarını öne süren imparator, bu iddiasını Tanrı-İsa-Kutsal Ruh ilişkisini güneş ile güneş ışınları arasındaki ilişkiye benzeterek izah etmeye çalışmaktadır⁵⁴⁰.

İlâhî kanunları kendi hevalarına göre değiştirdikleri iddiasını reddeden Leo, bu değişikliklerin bizzat rab tarafından yapıldığını söylemektedir. Ona göre, Hristiyanların, halifenin iddia ettiği gibi, resimlere tapınmaları da söz konusu değildir. Hristiyanların, geçmişten intikal eden bu resimleri kendilerini büyüleyen bir hatıra olarak muhafaza edip tazim gösterdiklerini belirttikten sonra Leo, asıl putperestçe davranışın, Müslümanların Kabe'ye tapmaları ve Hacerü'l-Esved'i öpmeleri olduğunu iddia eder⁵⁴¹.

Son soruyu oldukça küçültücü olarak gören Leo, yaratıcının kutsal eliyle yaratılan insanın onun temsilcisi olması dolayısıyla yaratılmışların en şerefli olduğunu, Tanrı tarafından yaratılan hiçbir şeyin onun gözünde kirli olmadığını, kirli olan şeyin sadece günah olduğunu söyleyerek Kitab-ı Mukaddes'ten Tanrı'nın insanda yerleşeceğini gösteren deliller zikretmiştir⁵⁴².

Zaman zaman oldukça saldırgan bir tavır sergileyen Leo, Hz. Muhammed'i, ayrılıkçı, yalancı ve çifte standartlı davranmakla suçlamakta, kadınların erkeklerin ekin tarlasına benzetilmesini, Hz. Muhammed'in Zeynep'le evlenmesini, cariyeye uygulamasını, cennet ve cehennemle ilgili hususlardaki görüşlerini ağır bir dille tenkid etmektedir⁵⁴³.

Mektubu nakleden Ghevond, mektubun halife üzerindeki etkilerini şu sözlerle anlatmaktadır: "Mektubu okuyan Ömer'in kafası çok karıştı. Mektubun halife üzerinde sevindirici sonuçları oldu. O andan itibaren Halife Hristiyanlara daha iyi davrandı. Onların konumlarını iyileştirdi ve Hristiyanlara daha yakın bir ilgi göstermeye başladı. Hiçbir fidyeye istemeden esirleri serbest bıraktı..."⁵⁴⁴ Bir başka

⁵⁴⁰ Jeffery, "Umar II and Leo III", s. 76.

⁵⁴¹ Jeffery, "Umar II and Leo III", s. 92-93.

⁵⁴² Jeffery, "Umar II and Leo III", s. 89-90.

⁵⁴³ Jeffery, "Umar II and Leo III", s. 93-96.

⁵⁴⁴ Jeffery, "Umar II and Leo III", s. 98.

Ermeni tarihçi Thomas ise mektubun halife üzerindeki etkilerini oldukça abartılı bir şekilde anlatmaktadır ki, bu abartılı ifadeler mektuba daha sonra ilaveler yapılmış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir."İmparatorun cevabî mektubun karşısında halife, Kur'an'dan birçok şeyi açık bir şekilde inkar etti. Çünkü, İmparatorun argümanlarının daha güçlü olduğunu görmüştü."⁵⁴⁵

Erken dönem teolojik ilişkileri açısından tanıtılması gereken bir başka belge de Harun Reşid'in Konstantinos'a göndediği davet mektubudur. Ebu'r-Rabî Muhammed b. El-Leys tarafından kaleme alındığı belirtilen davet mektubunda⁵⁴⁶ Harun Reşid, Allah'ın birliği, Hz. İsa'nın tabiatı, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin delilleri ve Kur'an'ın vahiy mahsulü olduğunu gösteren delileri sıraladıktan sonra, Hristiyanların inanç sistemini eleştiri konusu yapmakta ve Hz. Muhammed'in geleceğine dair ifadelerin Hristiyanlar tarafından tahrif edildiğini iddia etmektedir.

Harun Reşid, Konstantinos'u, Allah'tan başkasına ibadet etmemek, ona şirk koşmamak ve ondan başka kimseyi rab edinmemek üzere sözbirliğine⁵⁴⁷ davet ettikten sonra, Allah hakkında, üç olduğu gibi, yanlış şeyler söylenmemesini isteyen⁵⁴⁸ ayete atıfta bulunur. Allah'ın bir olduğunu ve çocuk edinmesinin düşünülemeyeceğini vurgulayan Harun Reşid, İslâm'ın Allah tarafından seçilen son din olduğunu hatırlatarak, İmparatoru, çağrısına kulak vererek, son peygamber Hz. Muhammed'e ve ona indirilen Kur'an'a inanmaya davet eder⁵⁴⁹.

Asla yalan söylemeyen Hz. Muhammed'in peygamberliğine ve Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğuna dair apaçık deliller bulunduğunu belirten Harun Reşid, bu delillerden birinin de Hz. Muhammed'in Kitab-ı Mukaddes'te müjdelenmesi olduğunu iddia etmektedir. Ancak, Ehl-i Kitap bu ifadeleri tahrif etmiş, onlardan bir

⁵⁴⁵ Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 126.

⁵⁴⁶ Mektubun tam metni, Ahmed Ferid Rifâî tarafından, *Asru'l-Me'mun*, Kahire, 1928, II, ss. 188-236'da, yayınlanmıştır. Ayrıca, mektubun daha sonra, Hadi Eid tarafından bazı açıklamalar ve Fransızca tercümesiyle birlikte yayınlandığı da belirtilmektedir. Bkz., Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 134.

⁵⁴⁷ 3.Âl-i İmran/64.

⁵⁴⁸ 4.Nisâ/171.

⁵⁴⁹ Rifâî, *Asru'l-Me'mun*, II, s. 188.

kısmı kutsal kitaplarında belirtilen özellikleri Hz. Muhammed'in şahsında gördüğü halde bu hakikatleri dindaşlarından saklamışlardır⁵⁵⁰.

Teslis doktrininin tutarsızlığı dile getirilirken, Hristiyanların bu doktrini açıklamak için sık sık kullandıkları güneş benzetmesi de mektupta eleştiri konusu yapılan bir başka husus olarak göze çarpmaktadır. Nasıl ki, güneş ışınlarına güneş, insanın eline de insan denmiyorsa, Tanrı'nın ruhu olduğundan hareketle Hz. İsa'ya da Tanrı denilemez⁵⁵¹.

Mektupta, et ve kandan müteşekkil olan İsa'nın Tanrı olamayacağı mantıkî delillerle ortaya konulup, onun insan olduğuna ve tebşîrata ilişkin İncillerde bulunan ifadeler sıralanmaktadır. Göğe kaldırıldığı için Hz. İsa'ya ibadet ediliyorsa, meleklerle ve Hz. İdris'e, babasız dünyaya geldiği için ibadet ediliyorsa Hz. Adem ve Havva'ya, ölüyü dirilttiği için ibadet ediliyorsa binlerce kişiyi diriltten Hazakiel'e, bazı mucizelerinden dolayı ibadet ediliyorsa Musa'ya ibadet etmenin daha mantıklı olacağı vurgulanarak Hz. İsa'ya Allah'ın oğlu demenin tutarsızlığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır⁵⁵².

Müslüman-Hristiyan teolojik ilişkileri açısından erken döneme ait önemli belgelerden biri de Abdullah b. İsmail el-Hâşimî (ö. 205/850)⁵⁵³ ile Abdü'l-Mesih el-Kindî⁵⁵⁴ arasındaki mektuplaşmadır⁵⁵⁵. Hâşimî'nin çok sevdiği ve değer verdiği

⁵⁵⁰ Rifâî, *Asru'l-Me'mun*, II, s. 194-195

⁵⁵¹ Rifâî, *Asru'l-Me'mun*, II, s. 223.

⁵⁵² Rifâî, *Asru'l-Me'mun*, II, s. 225-226.

⁵⁵³ Hâşimî, Halife Me'mun (813-833)'un yeğenidir.

⁵⁵⁴ Hâşimî'nin mektubuna cevap yazan kişinin, daha özgür yazabilmek için iki isim kullanmış olabileceği düşünülen Yahya b. Adiy olduğu iddia edilmektedir. (Bkz., Gaudeul, *Encounter and Clashes*, I, s. 49-50) Fakat, mektubun Me'mun döneminde yazılmış olduğu doğru kabul edilirse, metni 893-974 yılları arasında yaşamış olan Adiy'in yazmış olması zayıf bir ihtimal olarak kalmaktadır. Yine, Kindî'nin Nesturi, Adiy'in de Yakubî olduğu göz önünde bulundurulursa bu ihtimal daha da zayıftır. Zira, metnin Nesturî birinin kaleme alındığı hissedilmektedir. Sabire Abay, *Müslümanlarla Hristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkilerin İlk Döneminde Abdülmesih el-Kindî'nin Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'ye Reddiyesi Örneği*, (AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara, 2002, s. 2.

⁵⁵⁵ Hâşimî ile Kindî arasındaki bu mektuplaşmanın metni 19 yy'da Amerikan misyonerler tarafından Mısır'da bulundu. Bu metni içeren bir başka el yazma da daha sonra İstanbul'da bulundu. 1880'de Anton Tien Arapça olan bu iki yazmayı tahkik ederek yayınladı. Metin 1882 yılında W. Muir tarafından İngilizceye çevrildi. Metnin 1882-85 yılları arasında A. Tien tarafından da bir çevirisinin yapıldığı, ancak bu çevirinin yayınlanmadığı bildirilmektedir. Daha sonra Newman,

arkadaşı Kindî'yi İslâm'a davet için yazdığı mektup, Müslümanların Hristiyanlara karşı yazmış oldukları polemik tarzı eserlerden günümüze kadar intikal etmiş olan ilk eser hüviyetindedir⁵⁵⁶. Söz konusu mektubun bir diğer önemli özelliği de, söz konusu mektubun, Kur'an ve Hadis'ten sonra Hristiyanları İslâmiyete davet eden ilk eser olarak kabul edilmesidir⁵⁵⁷. Hâşimî oldukça dostane bir hava içinde yazmış olduğu mektubunda Hristiyan doktrinini tafsilatlı bir şekilde ele almaz. Onu sadece icmâlî davetinin içine yerleştirir. Dolayısıyla onun mektubu Hristiyanlığa yazılmış bir reddiye olmaktan çok, İslâm'ın ilkelerini özetlenmiş bir şekilde sunan bir risale özelliği taşımaktadır⁵⁵⁸.

Hâşimî, Kindî'den Baba, Oğul ve Kutsal Haç'a tapmayı bırakmasını, bunların hiçbir faydası sağlamayacağını bildirir ve tenkitlerinde Hristiyanlığı aşağılayıcı olarak algılanabilecek hiçbir ifadeye yer vermez. Buna karşın Kindî, özellikle Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Kur'an'ın kökenine ilişkin açıklamalarında oldukça saldırganca ve subjektif değerlendirmelerde bulunabilmektedir.

Hz. İbrahim'in dini ile İslâm Dini arasındaki özdeşliğe dikkat çeken Hâşimî, muhatabını Hz. İbrahim'in dini olan Haniflik ile aynı özden olan İslâm'a davet etmekte ve bu konuyla ilgili Kur'an'daki "İbrahim ne Yahudi ne de Hristiyandı. Fakat Allah'ı bir tanıyan dosdoğru bir Müslümandı; müşriklerden de değildi"⁵⁵⁹ ayetine vurgu yapmaktadır⁵⁶⁰. Fakat, Haniflik ve hanifliğin Hz. İbrahim ile olan ilişkisi konusunda Kindî muhatabından oldukça farklı düşünmektedir:

"İbrahim 75 yıl Harran'da hanif, yani putperest olarak yaşadı. Tanrı'dan vahiy aldıktan sonra haniflikten döndü. Beni İbrahim'in hangi dönemindeki inancına çağırıyorsun? İbrahim'im putperest yaşantısındaki hanifliğe çağırdığını sanmıyorum.

Arapça metni esas alarak Muir ve Tien'in çevirilerini karşılaştırmış, Tien'in girişini çıkartıp bazı hataları düzelterek notlar ekleyerek yayınlamıştır: Anton Tien, "The Apology of al-Kindi", *The Early Christian-Muslim Dialogue*, ed. by, N. A. Newman, Pennsylvania, 1993, s. 355-546; Aynı metni Sabire Abay adı geçen Yüksek Lisan tezinin ek kısmında (ss. 67-196) Türkçeye çevirmiştir.

⁵⁵⁶ Aydın, *Reddiyeler*, s. 37.

⁵⁵⁷ Şarfi, *el-Fikri'l-İslâmî fi'r-Redd ale'n-Nasârâ*, s. 121; Şaban Kuzgun, *Dört İncil, Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ertem Matbbası, Ankara, 1996, s. 93.

⁵⁵⁸ Aydın, *Reddiyeler*, s. 37-38.

⁵⁵⁹ 3. Âl-i İmran/67.

⁵⁶⁰ Tien, "The Apology of al-Kindi", s. 388.

Şayet beni İbrahim'in 75 yıl sonra dosdoğru bir biçimde iman ettiği inancına çağırıyorsan, bu çağrıyı yapmak öncelikle İbrahimogulları olan Yahudilere düşer."⁵⁶¹

Görüldüğü gibi, Kindî, Hz. Muhammed'in öğretisini Hz. İbrahim'in öğretilerine dayandırmasına itiraz etmektedir. Halbuki bu argüman, Kindî'yi desteklediği kadar, bütün semavî dinlerin ve peygamberlerin öğretilerinin aynı özden kaynaklandığı yönündeki Müslümanların argümanlarını da desteklemektedir⁵⁶².

Haşimî, genelde gözlemlerinden hareket ettiğini, davet metodunu buna dayandırıldığını söyleyebiliriz. Hristiyanlarla yaptığı tartışmalarda, onların söylemlerinde bir kapalılık gördüğünü⁵⁶³ belirten Hâşimî, Hristiyanlığı teolojik temellerini tartışmaz ve bunların teolojik hakikatlerle ne derece örtüştüğünü sorgulamaz⁵⁶⁴.

Sık sık diyalektik argümantasyon tarzını kullanan Kindî ise, muhatabına göre teolojik bir tartışmada teolog için gerekli formasyona sahip görünmektedir.

Bununla birlikte, Tanrı'nın birliğine yönelen tüm önermeleri tek tek inceleyerek iptal ederken⁵⁶⁵ oldukça titiz davrandığı gözlenen Kindî'nin *üçlü-birlik* doktrinini temellendirirken aynı titizliği göstermediğine şahit olmaktayız." Teslisin ikinci uknumu olan İsa Mesih'in insan kılığına girmiş Tanrı olarak ulûhiyet kazanmasından kaynaklanan teolojik, felsefî ve mantıksal problemler, tıpkı bütün Hristiyan teologlarında olduğu gibi, onu da sıkıntıya sokmaktadır. O da, teslis doktrinindeki Tanrı tanımlarının aşkın ve yüce Tanrı anlayışıyla uyumlu olduğunu göstermek için felsefî ve mantıksal yolların kendisine kapalı olduğunun farkındadır⁵⁶⁶. Kindî'nin söz konusu yöntemi üçlü-birliğin açıklamasında kullanmamasının sebebi bu farkındalık olsa gerek. Bu meseleyi daha sonraki bölümde tartışacağımız için burada bu kadarıyla yetiniyoruz.

⁵⁶¹ Tien, "The Apology of al-Kindi", s. 415.

⁵⁶² Abay, *Kindî'nin Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'ye Reddiyesi*, s. 10.

⁵⁶³ Tien, "The Apology of al-Kindi", s. 388.

⁵⁶⁴ Abay, *Kindî'nin Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'ye Reddiyesi*, s. 20.

⁵⁶⁵ Tien, "The Apology of al-Kindi", s. 416-417.

⁵⁶⁶ Abay, *Kindî'nin Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'ye Reddiyesi*, s. 23.

Teslis konusundaki, genelde Kitab-ı Mukaddes'e dayanan, açıklamalarından sonra Kindî, Hz. Muhammed'in peygamberliğine ve Kur'an'ın kökenine yönelik eleştirilerini sıralamakta, bunu yaparken de oldukça saldırgan bir üslûp takınmaktadır. O Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olamayacağını ispatlamak için onun hayatından kendince kanıtlar arar.

Netice olarak, ona göre, kavgacı ve kabadayı⁵⁶⁷, insanları kılıç zoruyla kendi inancına çeviren, despot⁵⁶⁸, insanların mallarını zorbalıkla yağmalayan, kadınlara karşı zaafî olan⁵⁶⁹ Hz. Muhammed'in gerçek peygamber olması mümkün değildir. Bu değerlendirmeler, Kindî'nin, duygusallıkla körüklenen önyargısının eseri olarak ortaya çıkmış gibi görünen bu değerlendirmeler, aynı zamanda onun Hz. Muhammed'in hayatını incelemeye başlarken verdiği tarafsızlık sözünü unuttuğunu da göstermektedir⁵⁷⁰. Ona göre, peygamberliğin şartlarından biri gaybı bilmek, bir diğeri de mucize göstermektir. Hz. Muhammed'in gaybı bilme gibi bir iddiasının zaten olmadığını⁵⁷¹, Kur'an'da da ona mucize verilmediğinin belirtildiğini⁵⁷², ona atfedilen mucizelerin ise uydurulmuş olduğunu⁵⁷³ söyleyen Kindî, bu iki özelliğe sahip olmayan Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olamayacağını iddia etmektedir. Buna karşın, Kur'an hakkında azımsanmayacak bilgiye sahip olduğu anlaşılan Kindî, mucize olarak Kur'an'ın gösterildiği ayetler konusunda suskun kalmaktadır.

Kindî, Kur'an'ın Nesturî bir keşişin etkisinde kalan Muhammed'in kaleminden çıkmış bir kitap olduğunu iddia etmekte, bu iddiasını ispatlamak için ise, Hristiyanlardan övgüyle bahseden ayeti delil olarak kullanmaktadır⁵⁷⁴. Fakat Kindî,

⁵⁶⁷ Tien, "The Apology of al-Kindî", s. 426.

⁵⁶⁸ Tien, "The Apology of al-Kindî", s. 435.

⁵⁶⁹ Tien, "The Apology of al-Kindî", s. 432.

⁵⁷⁰ Abay, *Kindî'nin Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'ye Reddiyesi*, s. 37.

⁵⁷¹ Tien, "The Apology of al-Kindî", s. 439.

⁵⁷² Tien, "The Apology of al-Kindî", s. 440; Kindî, "*Bizi mucizeler göndermekten alıkoyan tek şey, öncekilerin bu ayetleri yalanlamış olmasıdır*" (17.İsrâ/59) şeklindeki, müşriklerin mucize isteklerinin reddedildiği, ayete atıf yapmaktadır.

⁵⁷³ Tien, "The Apology of al-Kindî", s. 442.

⁵⁷⁴ Tien, "The Apology of al-Kindî", s. 454.

bu ayeti kendi iddialarını kanıtlamak için bir delil olarak kullanırken, birinci bölümde geçen, Hristiyan teolojisini eleştiren ayetlere hiç değinmemektedir.

2.3. Hristiyan Polemikçiler ve İslam Hakkındaki İddiaları

İslâm'a karşı reddiye yazan ilk Hristiyan ilâhiyatçısı olarak bilinen Yuhanna ed-Dımeşkî (Ionnas Damaskenos/John of Damascus), Bizans hakimiyeti döneminde Dımeşk'in mâlî işlerinden sorumlu olup M. 635 yılında şehri İslâm komutanlarına teslim eden ve İslâm hakimiyetinden sonra da aynı görevinde tutulan Sregius Mansur'un torunudur⁵⁷⁵. Doğum tarihi olarak genellikle M. 675 kabul edilmekle birlikte bu konuda bir kesinlik söz konusu değildir⁵⁷⁶. Yuhanna, uzun yıllar Emevî sarayında maliye görevlerini yürüten babasının ölümünden sonra, Halife Abdülmelik b. Mervan (684-705) ve oğlu Velid b. Abdülmelik (705-715) döneminde, bu görevden alınana kadar, aynı görevi devam ettirmiştir.

Saraydaki görevinin sona ermesinden sonra Kudüs yakınındaki Saint Sabas Manastırı'na çekilen Yuhanna eserlerini, *Kutsal İkonlar Hakkında Konuşmalar* hariç, burada yazmıştır⁵⁷⁷. Bulunduğu mevkiden de yararlanarak İslâm'ı ve Müslümanları yakından tanıyan Yuhanna ed-Dımeşkî, muhtemelen devlet görevinden ayrılmasının verdiği kızgınlıkla İslâm'a oldukça saldırgan tavırlar içine girmiştir⁵⁷⁸.

Yuhanna'nın kilise öğretisindeki Hristiyan doktrinlerinin bir el kitabı mahiyetinde hazırlamış olduğu *Bilginin Kaynağı* (The Found of Knowledge) adlı eseri üç bölümden oluşmaktadır. Yuhanna bu eserinde, İslâm ve Müslümanlar hakkındaki görüşlerini, "Sapıklara Dair" (De Hearesibus) olarak isimlendirdiği

⁵⁷⁵ Gaudeul, *Encounter and Clashes*, I, s. 28.

⁵⁷⁶ Khoury, *Les Théologiens*, s. 47-48; Ayrıca, Yuhanna'nın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz., Stanley Samuel Harakas, "John of Damascus", *The Encyclopedia of Religion*, ed., Mircea Eliade, New York, 1987, VIII, 110-112; Mustafa Göregen, *Hristiyan Teolojisinde Yahya Dımeşkî'nin Yeri ve Önemi*, (MÜSBE Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1995; Leyla Hanecioğlu, *Yuhanna ed-Dımeşkî'nin İslam ve Hristiyanlık Arasındaki İlişkideki Yeri*, (AÜSBE Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2002, s. 4-10.

⁵⁷⁷ John W. Woorhis, "John of Damascus on the Muslim Heresy", *MW*, XXIV, October, 1934, s. 391; Hanecioğlu, *Yuhanna ed-Dımeşkî'nin...*, s. 11; Göregen, *Yahya Dımeşkî'nin Yeri ve Önemi*, s. 20.

⁵⁷⁸ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, s. 100.

kısımda (101.Kısım) açıklamaktadır. Yuhanna burada İslam'ı "İsmailî Sapıklık" olarak isimlendirmektedir⁵⁷⁹.

Yuhanna'ya göre, İslamiyet Hristiyanlığın sapık bir kolu, Müslümanlar da İsa aleyhtarı, olanların öncüsüdür⁵⁸⁰. Tanrı'nın oğlunun bedene büründüğünü, onun mükemmel Tanrı olduğunu, aynı zamanda da mükemmel bir insan olduğunu kabul etmeyenler için Yuhanna'nın kullandığı kavramlardan biri *deccal*dir. Kur'an'daki Hz. İsa ile ilgili olumlu anlatımlardan haberi olmasına rağmen⁵⁸¹ Yuhanna, bu bağlamda İslâm'ı ve Hz. Muhammed'i bu isimle isimlendirmektedir⁵⁸².

Ona göre, Ariusçu bir rahiple dostluk kurarak Eski ve Yeni Ahit'e dayanarak kendi mezhebinin kurmuş olan Hz. Muhammed yalancı bir peygamberdir. Çünkü o da tıpkı Arius gibi Kutsal Ruh'un ilâhîliğini inkar etmektedir⁵⁸³.

Ona göre, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu, Tanrı olarak beşer suretinde geleceği, çarmıha gerilip öldükten sonra dirileceği ve insanları sorguya çekeceği Hz. Musa'ya Sina Dağı'nda Allah tarafından bildirilmiş ve ondan sonraki bütün peygamberler de İsa'nın geleceğini müjdelemiştir. Buna karşın, Kur'an'da herhangi bir haberin, araştırmaksızın delil ve şahitsiz kabul edilmemesi emredilmesine rağmen, Müslümanların Kur'an'ın Hz. Muhammed'e Allah tarafından indirildiğine dair şahitleri yoktur, onun geleceğini hiçbir peygamber önceden bildirmemiştir. Kur'an'ın bu yöndeki ifadelerine rağmen, iman gibi temel bir konuda şahit istemeksizin Hz. Muhammed'e ve getirdiğine inanan Müslümanların çelişkili bir tavır sergilediklerini

⁵⁷⁹ Saint John of Damascus, *Wrtings*, trans., by., Frederic H. Chase, Fathers of the Church, Inc., New York, 1958, s. 153-163; Harakas, "John of Damascus", s. 111.

⁵⁸⁰ Damascus, *Wrtings*, s. 153; "İsa karşıtlığı" ile eş anlamlı olarak kullanılan *Deccal* ile ilgili fikirler, Tanrı'nın şeytanla dünyanın sonunda yapacakları savaşa dair mitolojik ve spekülâtif haberlere dayanmaktadır. (Bkz., W. Bousset, "Antichrist", *Encyklopedia of Religion and Ethics*, New York, 1955, C. II, s. 578) Bununla birlikte, Antichrist'in Müslümanlarla irtibatlandırılması ile ilgili olarak Merrill'in şu değerlendirmesine yer verebiliriz. Süryanice bir yazmaya göre, Arapların Yesrib'den ilerlemeleri, Bizanslılar karşısında yenilgiye uğramaları ve Antichrist (Deccal)'in ortaya çıkması kıyamet alametleri arasında yer almaktadır. Yuhanna da muhtemelen bu efsaneye dayanarak böyle bir isimlendirme yapmıştır. (Bkz., J. E. Merrill, "The Tractate of John of Damascus on Islam", *MW*, XLI, (1954), s. 89.)

⁵⁸¹ Yuhanna, Allah'ın birliği ve Hz. İsa ile ilgili pek çok ayeti aktarmaktadır. Bkz., Damascus, *Wrtings*, s. 153-154.

⁵⁸² Hanecioğlu, *Yuhanna ed-Dimeşki'nin...*, s. 27.

⁵⁸³ Damascus, *Wrtings*, s. 153.

belirten Yuhanna, "kendilerine bu husus hatırlatıldığında verecek cevap bulamazlar ve yüzleri kızarır" demektedir⁵⁸⁴. Fakat, Kur'an hakkında oldukça malumat sahibi olduğu anlaşılan Yuhanna'nın, Kur'an'da Hz. İsa'nın kendisinden sonra gelecek olan peygamberi haber verdiğini anlatan ifadeleri bilerek atladığı görülmektedir. Ayrıca, bu konu gündeme geldiğinde Müslümanların suskun kalması mümkün değildir.

Ayrıca onun, "İsa'yı Allah'ın ruhu ve kelimesi olarak gören Müslümanlar da onun Tanrı ile bütünleştiğini kabul etmiş olmaktadır"⁵⁸⁵ şeklindeki ifadeleri, onun Kur'an'da Hz. İsa ile ilgili ifadeleri çok iyi tetkik ettiğini göstermektedir. Bu cümlelerin devamında Yuhanna, Tanrı'dan bu iki şeyi (ruh ve kelime) soyutlamakla, Müslümanların onu cansız bir varlık durumuna düşürdüklerini iddia etmektedir⁵⁸⁶.

Şeytanların gücünü ve tuzağını boşa çıkarmış olan haça Hristiyanların saygı göstermesinin tenkit edilmesini ve bu yüzden Müslümanlar tarafından putperest olarak görülmelerini şaşkınlıkla karşılayan Yuhanna, hemen sonrasında Müslümanların Hacerü'l-Esved'e sarılıp onu öptüklerini hatırlatır. Ona göre, Kitab-ı Mukaddes'te Hz. İbrahim'in oğlunu kurban ettiği yer ormanlık bir yer olarak tasvir edilmektedir. Dolayısıyla Hz. İbrahim'in çöl ve çorak bir arazi olan Mekke'ye gelmiş olma ihtimali olmadığından bu taşın ona ait olduğu iddiası asılsızdır. Bu husus kendilerine hatırlatıldığında Müslümanların utanç duymakta, ama yine de taşın Hz. İbrahim'e ait olduğunu söylemekten geri durmamaktadırlar⁵⁸⁷.

Bundan sonra Yuhanna, dört kadınla evlilik, cariye edinme, boşanma ve Hz. Muhammed'in Zeynep ile evlenmesi gibi hususları ele alarak doğrudan Kur'an'ın muhtevasını eleştiri konusu yapmaktadır⁵⁸⁸.

Yuhanna'nın, bir Hristiyan ile bir Müslüman arasında geçen hayali tartışmayı konu alan bir risalesi daha vardır. Teolojik ilişkilerin ilk örneklerinden birini teşkil eden "Disputatio Christiani et Sareceni" (Hristiyanlar ile Müslümanlar Arasında

⁵⁸⁴ Damascus, *Wrtings*, s. 155.

⁵⁸⁵ Damascus, *Wrtings*, s. 156.

⁵⁸⁶ Woorhis, "John of Damascus on the Muslim Heresy", s. 394.

⁵⁸⁷ Damascus, *Wrtings*, s. 156-157; Woorhis, "John of Damascus on the Muslim Heresy", s. 394-395.

⁵⁸⁸ Damascus, *Wrtings*, s. 157-158.

Tartışma)⁵⁸⁹ bir yazılı diyalog örneğidir ve Hristiyanlığın savunulmasını içermektedir. Tarafların hayali karşılaşmasını ve tartışmasını anlatan eser, o devirde iki din mensupları arasında yaşanan ve sorulması mümkün tartışma noktalarını ortaya koymaktadır. Tartışılan konular arasında, irade hürriyeti, teslis, İsa'nın ulûhiyeti, ilahi kelamın mahlûk olup olmayacağı sayılabilir. Yuhanna, diyalogu "bir tartışma ve sohbet ortamında İncil'in hakikatlerini bildirmek ve karşı tarafı buna ikna etmek" anlamında kullanmıştır. Kitap, doğrudan Hristiyanların muhalifleriyle tartışmaları sırasında soracakları soruları ve sorulan sorulara verilecek cevapları içermektedir⁵⁹⁰. Yuhanna, Hz. İsa ve şahsiyeti hakkında sorulması muhtemel sorulara ne tür cevaplar vermeleri gerektiği konusunda dindâşlarına şu tavsiyelerde bulunmaktadır:

Hz. İsa'nın kim olduğu sorulduğunda, "Tanrının kelimesi" deyin. Tanrı kelamının mahlûk olup olmadığı sorusuna, "mahluk olmadığı gibi gayr-ı mahluk da değildir" şeklinde cevap vermeniz uygundur. Tanrı'nın bir kadının rahmine nasıl girmiş olabileceğine dair muhtemel soruya, "bu konuda Kur'an'ın ifadeleriyle⁵⁹¹ İncil'in ifadeleri⁵⁹² arasında farklılık yoktur" deyin⁵⁹³.

İsa'nın Tanrılığı ile onun yiyip içmesi, uyuması ve öldürülmesi gibi beşerî özelliklerin nasıl bağdaştırılacağına dair bir soru; İsa'nın tabiatında ilâhî ve beşerî olmak üzere iki özelliğin bulunduğunu, diğer hususlarla birlikte çarpmıha gerilmesinin İsa'nın bu beşerî yönüyle ilgili olduğu şeklinde cevaplandırılabilir⁵⁹⁴.

⁵⁸⁹ Bu diyalog, J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, C. 94, yıl: 1864, no. 1885-1898'deki Latince ve Grekçe metin esas alınarak Voorhis tarafından İngilizceye tercüme edilerek yayınlanmıştır; John of Damascus, "The Discussion of a Christian and a Saracen", trns., John W. Woorhis, *MW*, XXV, (1935), ss. 266-273. Aynı diyalog, *The Early Christian- Muslim Dialogue*, ed. N. A. Newman, Hatfield, Pennsylvania, 1993, ss. 144-152'de de yayınlanmıştır.

⁵⁹⁰ Alıcı, *İslâm-Hristiyan Diyalogu*, s. 95; Gaudeul, *Encounter and Clashes*, s. 29-30.

⁵⁹¹ Yuhanna burada, "Biz ona (Hz. Meryem'e) ruhumuzdan üfledik" (66.Tahrîm/12; 21.Enbiya/91) şeklindeki ifadeye gönderme yapıyor olmalıdır.

⁵⁹² "Melek ona (Hz. Meryem'e) şöyle cevap verdi: 'Ruhu'l-Kudûs senin üzerine gelecek. Yüce olanın kudreti üzerine gölge salacak. Bunun için doğacak olana Kutsal Tanrı Oğlu denecek" (Luka: 1/35)

⁵⁹³ Damascus, "The Discussion", s. 266.

⁵⁹⁴ Damascus, "The Discussion", s. 268-269.

Bir Hristiyan ile bir Müslüman arasında geçen dinî tartışmalardan bir diğeri, Theodora Ebû Kurrâ tarafından Yuhanna'nın ifadeleriyle aktarılmaktadır. Theodora müslümanın sorusu üzerine, Hz. Musa'nın peygamberliğini ilan ettikten sonra putperestlerin değil, ona uyan Yahudilerin, Hz. İsa'dan sonra da ona karşı çıkan Yahudilerin değil Hristiyanların, Hz. Muhammed döneminde ise ona inananların değil Hristiyanlıklarından vazgeçmeyenlerin daha doğru bir davranış sergilemiş olacaklarını⁵⁹⁵ belirtmektedir. Muhatabının bu ifadeleri karşısında hayrete düşen müslümana Ebu Kura, Hz. Musa'nın ve İsa'nın mucizelerinden bahsederek onların peşinden gidilmeye daha layık olduklarını belirtir⁵⁹⁶.

Hristiyanlık tarihinin 284-813 yılları arasındaki önemli olaylarını konu alan Thephone (ö. 817), Vekayinâmesi'nde 622 yılı vakalarını anlatırken İslâmiyet ve Hz. Muhammed hakkında malumat vermektedir. Onun eseri, Dimeşkî'nin eserinden kısa bir süre sonra Batı dillerine çevrilmiş ve Hristiyan yazarlar tarafından sıkça kullanılan bir eser olmuştur⁵⁹⁷. 622 yılını "Sarazenlerin sahte peygamberinin öldüğü yıl" olarak ilan eden Thephones'e göre, Hz. Muhammed ilk ortaya çıktığında Yahudi liderlerden bazılarının onu beklenen Mesih zannettiklerini, ancak daha sonra yanıldıklarını anlayarak ona karşı çıktıklarını dile getirmektedir⁵⁹⁸.

Dönemim Hristiyan polemikçilerinden biri de Bizanslı Nicétas'dır. Rivayete göre, III. Mihael'in imparatorluğu döneminde Müslümanlar, Baba ve oğul kavramlarının felsefî ve mantıkî yollarla izahını isteyen bir mektup göndermişlerdi. Bunun üzerine. O dönemde Bizans İmparatorluğunda filozof olarak tanınan Nicétas mektuplara cevap hazırlamakla görevlendirilir. Uzun bir çalışmadan sonra Nicétas sorulan sorulara felsefî ve mantıkî cevaplar veren bir kitapçık hazırlar. *Confitatio Libri Mohamedis* adıyla Latinceye tercüme edilen eserde, Müslümanların Aristo mantığına dayalı olarak hazırlamış oldukları anlaşılan sorular kaydedildikten sonra,

⁵⁹⁵ Daniel Sahas, *John of Damascus on Islam*, Leiden, 1972, s. 158..

⁵⁹⁶ Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 159; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 133-134.

⁵⁹⁷ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, s. 101.

⁵⁹⁸ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, s. 101; Avcı ise, Thephones'in, "Onun deve eti yediğini gören Yahudiler yanıldıklarını anlamalarına karşın, din değiştirmekten korktukları için yanında kalmaya devam ettiler ve ona Hristiyanlara karşı haksız davranışlar telkin ettiler" dediği şeklinde alıntı yapmaktadır. Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 145-146.

aynı mantıkî yöntemlerle bu sorular cevaplandırılır⁵⁹⁹. Nicétas, Tanrı'nın zatının bilinmesinin çok zor olduğunu belirtmesine rağmen, imkân nispetinde konuya açıklık getirmeye çalıştıktan sonra teslisle ilgili oldukça uzun izahlarda bulunur. Daha sonra, İslam'ın anladığı anlamda Tanrı'nın birliği fikrinin tutarsız ve anlamsız olduğunu ispatlamaya çalışır.

Arap Muhammed Tarafından Uydurulan Kitaba Reddiye başlığını taşıyan ikinci mektubunda da Nicétas, İslâm'ın sadece Tanrı inancında değil, insanlara sunduğu dünya görüşünde de yanlış olduğunu, Kur'an'ın da bir yanlışlar yığını olduğunu iddia etmektedir. Hz. Muhammed'in vahiy aldığı yönündeki iddialarının doğru olabilmesi için, aldığı vahyin önceki vahiylerle doğrulanması gerekir diyen Nicétas, halbuki onun aldığı vahiy, yanlışlıklar ve gülünçlüklerle doludur demektedir. Ona göre, bir yandan tek Tanrıcılığın savunuculuğunu yapan Hz. Muhammed diğer taraftan Tanrı'nın içinin boş olduğunu söyleyerek putperestliğe sapmıştır⁶⁰⁰.

Başlangıçta Hristiyanlar, İslâm'a siyasi yönden değil ama dinî yönden pek ehemmiyet vermemişler, onu da Hristiyanlık tarihinde çokça ortaya çıkan râfîzîliklerden biri, Ariusçu ve Nestoriusçu Monofizm'in yeni bir canlanması olarak görmüşlerdir. Bu sebeple de İslâm'ın dinî ve fikrî esaslarını yakından tanıyıp inceleyerek eleştiri konusu yapmak yerine, büyük zorlamalarla daha çok bu yeni dinin Hristiyanlık karşısında zayıf ve güçsüz taraflarını ortaya çıkarıp sergilemeye çalışmışlardır⁶⁰¹.

Savunma (apology) ve red (polemic) şeklindeki metinler halinde günümüze ulaşmış bulunan Hristiyanların İslâm'a karşı tezleri, genellikle eski iddiaların tekrarından öteye geçememektedir. Bu yüzden ilk iddialardaki yanlışlar uzun asırlar boyunca, hiç araştırılmaksızın, aynıyla sıralanıp durmaktadır⁶⁰².

⁵⁹⁹ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, s. 102.

⁶⁰⁰ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, s. 102.

⁶⁰¹ Khoury, *Les Théologiens*, s. 57; Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, s. 95-96.

⁶⁰² Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, s. 96.

2.4. Müslüman Polemikçiler ve Hristiyan Karşıtı Söylemleri

Müslümanların yazdıkları reddiyeler genellikle İslâm'ın bu din hakkındaki temel görüşlerini yansıtmaktadır. Öncelikle, Hz. İsa'nın ulûhiyeti, teslis, Hz. İsa'nın öldürülmesi ve çarmıha gerilmesi, tahrif, tebşîrât gibi temel konularla ilgili açıklamalar yapılmaya çalışılmaktadır. Müslümanlar, Hristiyanların kendilerine yönelik eleştirilerini cevaplamak yerine daha çok kendi görüşlerini sergilemeyi yeğlemişlerdir.

Ali b. Rabbân et-Taberî'nin *er-Red ale'n-Nasârâ*⁶⁰³ adlı eseri gerçek anlamda Hristiyanlığa karşı yazılmış ilk reddiye özelliği taşımaktadır. Taberî'nin reddiyesini teolojik ilişkiler açısından önemli kılan bir diğer husus da, reddiyenin, hayatının yetmiş yılını Hristiyan olarak geçirdikten sonra İslâm'ı seçmiş olan bir mühtedi tarafından yazılmış olmasıdır. Hristiyanlıkla ilgili pek çok noktayı İslâm akidesi açısından derli toplu bir şekilde ele alıyor olması da onun önemini bir kat daha arttırmaktadır.

Taberî'nin hayatı ile ilgili net bilgilere sahip değiliz. Onun, 154/770 veya 164/780 tarihinde doğduğu, H. 224 veya 234 tarihinde de Müslüman olduğu belirtilmektedir. *er-Red ale'n-Nasârâ*'da bu yıllarda yazılmış olmalıdır⁶⁰⁴.

Taberî, eserinin başında, ömrünün yetmiş yılını seçkin bir üyesi olarak geçirdiği Hristiyan cemaate karşı, İslâm'ı kabul edişini delillendirmeye çalıştığını ifade etmiş, amacının "dini karşılığında dünyalık satın almak maksadıyla İslâm'a geçmek olmadığını göstermek, kendi bulduğu ve yanlış olduklarına inandığı Hristiyan inançlarını yine onlara bir nasihat olmak üzere ortaya koymak olduğunu"⁶⁰⁵ belirtmiştir. Hemen arksından, bu söylenilen ve yanlışlığı ortaya konulan şeylerin hiç birinin ne İsa Mesih'i ne de onun gerçek tâbilerini hedef

⁶⁰³ Yazma nüshası, Şehit Ali Paşa Kütüphanesi 1628 no da kayıtlı risale, A. Khalife-W. Kutsch tarafından, *Mélanges de L'université Saint Joseph*, S. 36, Beyrut, 1959, ss. 114-148'de yayınlanmıştır.

⁶⁰⁴ Bkz., Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden, 1937, Suppl., I, s. 415. Aydın, *Reddiyeler*, s. 38; Taberî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz., Fuat Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasârâ*, (MÜSBE, Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1994, s. 14-26.

⁶⁰⁵ Ali b. Rabbân et-Taberî, *er-Redd*, s. 119.

almadığını, Mesih'e ve İncillere muhalefet eden ve onun kelimelerini tahrif edenlere karşı olduğunu özellikle belirtme gereğini duyan Taberî, yazdıklarının Müslümanları sevindireceğini, Hristiyanlara ise dinlerini terk ettireceğini, bunu yapamazsa Hristiyanlık hakkında onları şüpheyne düşüreceğini eklemektedir⁶⁰⁶. Taberî eserini beş bölüme ayırır:

Birinci bölüm, soruları kabul ettiğinde dinlerini terkle, reddettiklerinde ise İncil ve Tevrat'a muhalefetle karşı karşıya getiren ve *susturucu* diye isimlendirilen sorulardan oluşmaktadır. Bu soruların hemen ardından Taberî, İncillere dayanarak Hristiyan inancının geçersizliğini ve Hz. İsa'nın bir kul ve peygamber olduğunu ortaya koyar⁶⁰⁷.

İkinci bölüm, ilk bölümde ortaya koyduğu gerçekleri destekler mahiyette sorulardan oluşmaktadır. Bu bölümde Taberî, Tavat ve İncillerden getirdiği delillerle Hz. İsa'nın Tanrılığını ifade eden Hristiyan kredosunun yanlışlığını ortaya koymaya çalışır⁶⁰⁸.

Üçüncü bölümde, Hristiyan iman esaslarında bulduğu ve İncil'e zıt olan büyük hatalardan bahsedilmektedir. Bu bölümde, Yakubî, Nesturî ve Melkitlerin İsa telakkileri tek tek ele alınarak, sünnet olan, ağlayan, Tanrı'ya dua eden, kıyametin vaktini bilmeyen kimsenin Tanrı olamayacağı, bütün bunların üç din mensubu tarafından kabul edilen Tanrı'nın taşınması gereken özelliklere aykırı şeyler olduğu ortaya konulur⁶⁰⁹.

Dördüncü bölüm ise, İncillerdeki tutarsızlıkların ortaya konulması suretiyle Hristiyanları zor duruma sokacak delillere ayrılmıştır⁶¹⁰.

Son bölüm, babalık, oğulluk ve hulûlün anlamlarını açıklamaya ve bu konularla ilgi kavramların nasıl tahrif edildiğine ayrılmıştır.

⁶⁰⁶ Ali b. Rabbân et-Taberî, *er-Redd*, s. 120.

⁶⁰⁷ Ali b. Rabbân et-Taberî, *er-Redd*, s. 121-128.

⁶⁰⁸ Ali b. Rabbân et-Taberî, *er-Redd*, s. 128-132.

⁶⁰⁹ Ali b. Rabbân et-Taberî, *er-Redd*, s. 133-139.

⁶¹⁰ Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri*, s. 43-45.

Taberî, hedefine üç safhada üç yöntemle ulaşmaya çalışmaktadır. İlk safhada Taberî, Allah'la insan arasında birbirine indirgenmesi mümkün olmayan farkların olduğunu ortaya koymak için, Allah'ta olması gereken sıfatlarla bir insanda bulunması gereken sıfatların karşılaştırmasını yapmaktadır. "Karşılaştırma" olarak isimlendirilebilecek bu metodu Taberî, iki uçlu sorulardan oluşan birinci bölüm, bunları destekler mahiyette olan ikinci bölüm ve Tanrı'nın Hz. İsa'da bedenlendiğine inanan Hristiyan mezheplerini eleştirdiği dördüncü bölümde yoğun olarak kullanmaktadır⁶¹¹.

Taberî'nin ikinci safhada kullandığı ikinci metot ise, akla ve onun çelişmezlik ilkesine dayanır⁶¹². Aklın çelişme olarak gördüğü şeylerden biri de Hristiyan kredosundaki Hz. İsa'nın hem yaratıcı hem de yaratılan olmasıdır⁶¹³.

Üçüncü aşamada kullanılan metot ise, *aklî muhakeme ile desteklenmiş semantik tahlil*⁶¹⁴ olarak isimlendirilebilir. Bu aşamada Taberî, İsa'nın ulûhiyetine delil olarak kullanılan *Mesih, ilah, rab, baba* ve *oğul* gibi kavramların semantik tahlilini yapmaktadır.

Taberî, Hristiyan iman esaslarının İncillere aykırı olduğunu ve İsa'nın insan olduğunu bu eserinde ispatlamaya çalıştıktan sonra, Hz. Muhammed'in peygamberliğini Kitab-ı Mukaddes'teki ilgili metinlerden hareketle ispatlamak maksadıyla, *ed-Dîn ve'd-Devle fî İsbâtı Nübüvveti'n-Nebi*⁶¹⁵ adlı bir eser daha kaleme alır.

⁶¹¹ Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri*, s. 46.

⁶¹² Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri*, s. 47.

⁶¹³ Ali b. Rabbân et-Taberî, *er-Redd*, s. 137;

⁶¹⁴ Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri*, s. 47.

⁶¹⁵ Kitabın yazma nüshası ilk olarak Mingana tarafından John Royland Library'de bulunmuştur. Mingana, "A semi-offical Degfense of Islam" adlı makaleyle eseri tanıtmış, daha sonra da 1922 yılında giriş ve tercümesiyle birlikte, 1923 yılında da Arapça olarak yayınlamıştır. Bkz. Mahmut Kaya, "er-Red ale'n-Nasârâ", *DİA*, İstanbul, 1994, s. 351; Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri*, s. 31; Mingana'nın tecümesi daha sonra, Editörün önsözüyle "The Early Christian-Muslim Dialogue'de yayınlanmıştır; A. Mingana, "The Book of Religion and Empire", *The Early Christian-Muslim Dialogue; A Collection of Documents from the First Three Islamic Centruies (632-900 AD) Translations with Commentary*, ed. by, N. A. Newman, Pennsylvania, 1993, ss. 547-684. Taberî'nin aynı eseri, Adil Nüveyhiz tarafından Arapça olarak neşredilmiştir; Ali b. Rabbân et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-Devle fî İsbâtı'n-Nübüvve*, thk., Adil Nüveyhiz, Beyrut, 1982.

Kitabın en önemli özelliği, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlamak ve İslâm'ın müdafaası için ilk kez Kitab-ı Mukaddes metnlerinin kullanılıyor olmasıdır⁶¹⁶.

Daha önce bu konuda yazılan eserlerin bazı şeyleri ihmal ettiklerini, delilleri birbirine karıştırdıklarını ve Kutsal Kitaplara yeterince başvurmadıklarını ima ederek bu eserleri yetersiz gördüğünü belirten Taberî, reddiyelerde bulunması gereken özellikleri sıraladıktan sonra asıl konuya gelmektedir. Ona göre İslâm'a karşı olanların karşı oluş gerekçesi şunlardır: Peygamberin nübüvveti hakkındaki haber konusundaki şüphe, mevcut siyasî ve sosyal statüyü kaybetme endişesi, alışkanlık ve gelenekten kopamama, zeka ve anlayış kıtlığı. Yazar daha çok peygamberin nübüvveti hakkındaki haberlerle ilgilenmekte⁶¹⁷ ve Arap müşrikler tarafından inkar edilen ve Ehl-i Kitap tarafından kutsal kitaplarında bulunan Hz. Muhammed'in ismi ve nitelikleriyle ilgili gizlenen işaretleri açığa çıkarmayı amaç edinmektedir⁶¹⁸.

Bu amaçla Taberî, ümmî birinin Kur'an gibi belagat örneği bir eser meydana getiremeyeceğinden hareketle bunun mucizeden başka bir şey olamayacağını belirttikten sonra Kur'an ile diğer ilahî kitaplar arasında karşılaştırmalar yapmaktadır⁶¹⁹.

Müslüman-Hristiyan teolojik ilişkileri açısından dönemin önemli dökümanlarından biri de Güney Arabistan'daki Zeydî Şîlre mensup Kasım b. İbrahim er-Ressî(ö. 246/860)'nin *er-Redd ale'n-Nasârâ*⁶²⁰ adlı risalesidir.

⁶¹⁶ Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri*, s. 31.

⁶¹⁷ Kaya, "er-Red ale'n-Nasârâ", s. 349; Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri*, s. 32.

⁶¹⁸ Ali b. Rabbân et-Taberî, *ed-Din ve'd-Devle*, s. 35-36.

⁶¹⁹ Ali b. Rabbân et-Taberî, *ed-Din ve'd-Devle*, s. 65.

⁶²⁰ *Er-Redd ale'n-Nasârâ*'nın beş yazma nüshası mevcuttur. Bunlardan dördü Milano'daki Ambrosiana Kütüphanesi'nde, biri de Berlin'deki Reale Kütüphanesi'ndedir. Kâsım b. İbrahim'in bu reddiyesini, "Di Matteo Confuzatione Contrai Cristani Dello Zaydita al-Kasım b. İbrahim" adıyla *Rivista Delgi Studi Orientali* 1921-1922 yıllığı, ss. 301-364'de yayınlanmıştır. Di Matto, reddiyenin Arapça metninden önce dört sayfalık İtalyanca bir Mukaddime koymuştur. Bkz., Brockelmann, GAL, Suppl., I, s. 315; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967, I, s. 562; Aydın, *Reddiyeler*, s. 41; Kasım b. İbrahim'in bu reddiyesi, onun tüm eserlerinin toplandığı, *Mecmu'u Kütübü ve'r-Resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, thk., Abdülkerim Ahmed Cedebân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a, t.y., ss. 389-442'de neşredilmiştir.

Hız. İsa'nın ulûhiyetinin mantıksızlığını ortaya koymak için Kasım b. İbrahim çeşitli yöntemlere başvurmaktadır.

Öncelikle, Kur'an'daki Hız. Meryem ve Hız. İsa'nın insan oluşuyla ilgili ayetleri sıralayan Kasım b. İbrahim, Hız. İsa'nın bir kul olarak yaratıldığını, buna Hristiyanların da şahit olduğunu belirterek, onun sadece bir kul olarak kabulünün zorunlu olduğunu ortaya koymaya çalışır. Daha sonra, beşerî sıfatlara sahip birinin Allah'ın oğlu olamayacağını, İsa'nın bir beşer olduğunu gösteren davranışlarıyla ispatlamaya çalışır. Tanrı'nın çocuk sahibi olması düşüncesini esas itibarıyla olduğu gibi neticeleri itibarıyla de muhal olarak gören Kasım b. İbrahim bu konuyla ilgili ayetlere atıflar yapar⁶²¹. Özellikle, Allah'ın doğmadığı ve doğurmadığı, hiçbir şeyin ona benzemeyeceğini ortaya koyarak, İsa'yı Allah'ın oğlu olarak nitelemenin yanlışlığına değinen Kasım b. İbrahim, Hristiyan kredosunu eleştiri konusu yaparken de Kitab-ı Mukaddes'ten bazı nakiller yapmaktadır⁶²².

Onun Hristiyan mezhepleriyle ilgili olarak verdiği detaylı bilgilerden, Hristiyan inanç esasları hakkında epeyce malumata sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu dönemin en çok dikkat çeken polemiçilerinden biri de Ebu İsa el-Varrâk'tır. Onu ilginç kılan özelliklerden biri onun hayatı, mezhebi, hatta mensup olduğu dini konusunda elimize ulaşan çelişkili haberlerdir. Kaynaklarda onunla ilgili mevcut bilgiler, ana hatlarla da olsa, onun hayatını çizmeğe pek müsait değildir. Nerde doğduğu ve ilk tahsilini nerede yaptığı kesin olarak bilinmiyorsa da, ömrünün büyük bir kısmını Bağdat'da geçirmiş olmalıdır. İsminde rastlanan “el-varrak” kelimesi kırtasiyeciliğe yakın bir meslekle ilgilendiği intibasını vermektedir.

Ebu İsa hakkındaki ilk bilgilere, Hayyat'ın *Kitâbü'l-İntisâr* adlı eserinde rastlıyoruz. İbn Râvendî'nin *Kitabü Fadihatü'l-Mutezile* adlı eserine reddiye niteliği taşıyan bu eserinde Hayyat, Varrak'ı Râvendî'nin hocası⁶²³ ve selefi olarak tanıtmakta⁶²⁴, Ravendi'ye hitaben ondan “seni ilhada götüren, Mutezilede bulunma

⁶²¹ Ressî, *Mecmûu Kütüb*, s. 390-394.

⁶²² Ressî, *Mecmûu Kütüb*, s. 424.

⁶²³ Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, Beyrut, 1957, s. 73.

⁶²⁴ Hayyât, *el -İntisâr*, s. 111.

şerefinden mahrum edip, ilhad ve küfrün zelilliğine çeken kötü selefın” diye bahsetmektedir⁶²⁵. Hayyat, aynı zamanda, Varrak'ın başlangıçta kabul ettiği Şii-Mutezili görüşleri bırakıp Maniheizm'i ve Seneviyye'yi müdafaa eden eserler yazmağa başladığı zaman, mezkûr mezheple alakasının kesilmiş olduğunu belirtmektedir⁶²⁶. Yine Hayyat, Varrak'ın çok kan dökülmesine sebep olduğu için Ali hakkında iyi şeyler düşünmediğini, zira kendisinin hangi sebeple olursa olsun hiç kimsenin kanının heder edilmesini istemeyen bir mani olduğunu iddia etmektedir⁶²⁷.

Mes'udî ise, *Mürûcû'z-Zeheb*'inde, Varrak'ı Şiâ'nın görüşlerini işleyen eserler müellifi olarak tanıtmakta ve ölüm tarihini vemektedir. Ayrıca Kitabı'l-Mecalis adlı bir eserin de müellifi olarak görülen Varrak, 247 (861) tarihinde Bağdat'ın doğusunda Rumla adını taşıyan bir yerde vefat etmiş olup birçok eser yazmıştır ve imamete dair *Makalat*'ı ile Kelama dair birçok eserin de sahibidir. Burada adı geçen *Makalat* daha sonraki eserlerde geçen parçaları dikkate alınırsa geniş bir dinler tarihi olduğu intibahı vermektedir⁶²⁸.

Eş'ârî'de *Makâlât*'ın da, "Varrak'ın, Hişam taraftarlarından naklettiği, "Allah arşta ve ona temas halinde bulunmaktadır. Ne o arştan, ne de arş ondan fazladır" şeklindeki görüşünü naklederek⁶²⁹, onun Râfıza'yla olan ilişkisine temas etmek istemektedir. Bağdâdî de Hişam b. Hakem'in Allah'ın zatı hakkındaki görüşlerini zikrederken Varrak'ın, onun bazı taraftarlarının bu husustaki nakillerine, ismini bildirmediği bir eserinde yer verdiğini söylemekte diğer bir yerde de, Varrak'ın tecsim ve teşbihte pek aşırı görüşlere sahip olan Hişam b. Salim Cavaliki'den yaptığı bir nakli kaydetmektedir⁶³⁰. Bu iki rivayetin de Makalat'tan olması ihtimali kuvvetlidir. Maturîdî'de, *Kitabü't-Tevhîd*'te Varrak'ın nübüvvet hakkındaki

⁶²⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 111.

⁶²⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 108.

⁶²⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 110-111.

⁶²⁸ S. M. Stern, "Abû İsâ Muhammed b. Hârûn al-Warrâk" mad., *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Leiden E.J. Brill, 1986, C. I, s. 139.

⁶²⁹ Eş'ârî, *Makâlât*, C. I, s. 109.

⁶³⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 67.

görüşlerini kaynak göstermeden eleştirmektedir⁶³¹. Varrak'ın eleştiriye tabi tutulan bu görüşünün de aynı eserde yer almış olması muhtemeldir.

Şehristani de Varrak'tan, eserlerini zikretmeden bazı nakiller yapmaktadır. Bunlar arasında özellikle şu ikisi önem arz etmektedir. Şehriatani Mani'nin şahsiyetleri ve görüşleri hakkında bilgi verirken, aslen bir Mecusi olarak kabul ettiği Varrak'ın bu dinin görüşlerini yakından bilen biri olduğunu söylemekte ve onun Mani'nin alem hakkındaki görüşlerine yer vermektedir⁶³². Diğerlerinde ise yine Varrak'ın Ebu Şirvan'ın babası Kubad zamanında ortaya çıkan Mezdek'in görüşleriyle Manininkiler arasındaki mukayesesini kaydetmektedir. Bu rivayetlerin, isim tasrih edilmemesine rağmen *Makalat*'tan alınmış olması ihtimali kuvvetlidir⁶³³.

Varrak'ın birçok eserinden bahsedilmekle birlikte, bunlardan sadece birisi bugüne ulaşmıştır. Bu eser de Varrak'ın, devrinin üç büyük Hristiyan mezhebi olan Yakubi, Nesturi ve Melkitiler'in görüşlerini ayrı ayrı ele aldığı *Kitabü fi'r-redd ale'l-firaku's-selas mine'n-Nasârâ* adlı iki ciltlik eseridir⁶³⁴.

Yalnızca Hristiyanlığın teslis ve inkarnasyon inançlarının rasyonel bir tahlilinden oluşan bu eserin birinci cildinde teslis, ikinci cildinde ise inkarnasyon ele alınmaktadır. Teslisin rasyonel tahlilini içeren ilk bölüm, David Thomas tarafından tahkik edilerek İngilizce tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır⁶³⁵. Eserin, inkarnasyonun rasyonel tahlilinin yapıldığı, ikinci cildi A. Abel tarafından tahkik

⁶³¹ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 232-238.

⁶³² Şehristânî, *el-Milel*, II, s. 269.

⁶³³ Stern, "Abû Îsâ" mad., s. 139.

⁶³⁴ Mehmet Aydın'ın ulaşamadığı reddiyeler arasında zikrettiği (Aydın, *Reddiyeler*, s. 35) Varrak'ın bu eseri, Yahya b. Adî'nin reddiyesi (Yahya ben 'Adî, Teybîn Ghalat Muhammed ibn Harun, Paris Bibliothèque, Catalogue des Arabes, no. 167 ve 168) içinde muhafaza edilmiştir.

⁶³⁵ Ebû İsa Muhammed b. Harun el-Varrak, *er-Redd ale't-teslîs*, ed. and trns., by David Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam; Abu Îsâ al-Warraq's Against the Trinity*, Cambridge University Press, 1992.

edilmiş ve Fransızca tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır⁶³⁶. Aynı cild, David Thomas tarafından tahkik edilerek İngilizce tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır⁶³⁷.

Varrak'ın reddiyesini diğerlerinden ayıran en önemli özellik, Hristiyanlığın tutarsızlığını ortaya koymak için Kutsal Kitaplara müracaat etmemiş olmasıdır. Aynı zamanda eseri önemli kılan bir diğer husus da, Hristiyanlığın sadece teslis ve inkarnasyon öğretileriyle ilgilenmiş olmasıdır. Diğer reddiyelerde Hristiyanlık geneli itibariyle eleştiri konusu yapılırken burada sadece iki hususa değinilmiş, tahrif ve tebşirât gibi konulara hiç değinilmemiştir.

Çalışmalarını Ebu İsa el-Varrak üzerinde yoğunlaştırmış olan David Thomas, Varrak'ın Hristiyan mezheplerine dair oldukça detaylı bilgisinden yola çıkarak, onun Hristiyanlık hakkında bilgi sahibi olmak uğruna bu çalışmayı yapmış olabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre Varrak, Hristiyan öğretilerini tasvir etmek ile onu reddetmek arasında formal bir ayrımın farkındadır. Onun mevcut dinlere karşı aşırı bir merakı vardı ve onun İslâm dışı dinler hakkında yaptığı başka çalışmalardan da bahsedilmektedir. Ancak bunların hiçbiri bugüne ulaşamamıştır. Thomas buradan yola çıkarak, Varrak'ın diğer dinler hakkındaki bu merakından dolayı heretik olarak itham edilmiş olabileceğini ima etmektedir. Thomas, Varrak'ın mezhebine ait görüşleri ise şu şekilde değerlendirmektedir: Bütün bu dağınık rivayetler, önceleri Mutezile'ye bağlı bir kelamcı olduğu anlaşılan Varrak'ın daha sonraları ilgi duyduğu ve müdafaa ettiği Maniheist görüşleri dolayısıyla Sünni mütekellimler tarafından zındıklardan biri olarak kabul edildiğini göstermektedir⁶³⁸.

Ebu İsa'nın reddiyesinde, aklın çelişkiyi kabul etmeyeceğinden hareketle, üç Hristiyan mezhebini ayrı ayrı ele alarak onların, baba-oğul-kutsal ruh arasındaki ilişkilerini sorgulamaktadır. Sorulan sorulara bu mezheplerin verebilecekleri muhtemel cevapların hepsini gündeme getiren Varrak, bu sorulara verilebilecek

⁶³⁶ Thomas, *Anti-Christian Polemic*, s. 3.

⁶³⁷ Ebû İsa Muhammed b. Harun el-Varrak, *er-Redd aale'l-İttihâd*, ed. and trns. by David Thomas, *Early Muslim Polemic Against Christianity; Abû Isâ al-Warrâq's Against the Incarnation*, Cambridge University Press, 2002.

⁶³⁸ Thomas, *Anti-Christian Polemic*, s. 3-4.

cevapların her birinin kendilerinin bir başka anlayışlarıyla çeliştiğini göstermeye çalışmaktadır.

Daha çok edebî sahada eserler vermiş olan Câhız'ın *er-Redd ale'n-Nasârâ*⁶³⁹ adlı risalesi Müslüman-Hıristiyan teolojik ilişkileri tarihi açısından önemli bir yere sahiptir.

Câhız'ın bu risaleyi mechul birinin mektubuna cevap olmak üzere yazdığı anlaşılmaktadır. Yine onun risalenin başındaki cümlelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Hıristiyan misyonerlerin dinî konuları savunma hususunda zayıf kalanların aklını çelme teşebbüsüne karşı Câhız'dan yardım istenmektedir. Bu aynı zamanda Hıristiyanlarla tartışmalarda Müslümana yardımcı olabilecek argümanlar konusunda yardım talebi anlamına da gelmektedir⁶⁴⁰. Bu bağlamda, Câhız'ın reddiyesinin karakteristik özelliklerinden birinin Hıristiyanların kafa karıştırıcı sorularına tatmin edici cevaplar verme iddiası olduğunu söyleyebiliriz. Eserin gayesi, Hıristiyanların İslâmiyeti kötüleyen sözlerini ortaya koymak, sonra da onları çürütmektir. Dolayısıyla Câhız'ın reddiyesi bir propaganda kitabı değil⁶⁴¹ bir savunma kitabıdır.

Câhız, reddiyesinde, zamanın en yaygın metodu olan soru-cevap metodunu kullanmış, öncelikle Hıristiyanların Müslümanlara yönelttiği soruları bir düzene koymuştur. Belki bu soruları Câhız farazî olarak Hıristiyanların ağzıyla sormuş veya onlarca sorulması muhtemel soruları belli bir disipline sokmuştur⁶⁴².

Câhız reddiyesini orta derece kültüre sahip insanların anlayabileceği bir üslupla kaleme almıştır. Bundaki amacı da, derinlemesine bilgi sahibi olmayan

⁶³⁹ Câhız'ın reddiyesi J. Finkel tarafından, *Selâs Resâil li ebî Osman Amr İbn Bahru'l-Câhız*, Kahire, 1344/1926, içinde yayınlanmıştır. Fakat Finkel'in neşri tam metin değil, Câhız'ın yazdığı metinden seçilmiş bir hülasadır. Finkel'in Ezher (no. 6836) ve Ahmet Timur Paşa Kütüphanelrinde (edeb. No: 19) bulunduğu yazma nüshası Ubeydulah b. Hasan'ın Câhız'ın eserlerinden seçtiği fasıllardan sonuncusudur. Risale daha sonra, O. Rescher, Stuttgart, 1931 ve I. S. Allouche (Paris, 1939) tarafından da yayınlanmıştır. Rockelmann, GAL, Lit., I, s. 153-154; Muhammed Abdullah Şarkâvî de aynı risaleyi, risale ile ilgili incelemelerini ve metin üzerindeki açıklamalarla birlikte yayınlamıştır. (*el-Muhtâr fi'r-Redd ale'n-Nasârâ*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1991). Şarkavi'nin bu çalışması Osman Cilacı tarafından *Hıristiyanlığa Reddiye* Tekin Kitabevi, Konya, 1992) adıyla Türkçeye çevrilmiştir;

⁶⁴⁰ Câhız, *el-Muhtâr fi'r-Redd*, s. 53.

⁶⁴¹ Aydın, *Reddiyeler*, s. 43.

⁶⁴² Mustafa Erdem, "Câhız ve el-Muhtâr fi'r-Redd ala'n-Nasara isimli Eseri", *AÜİFD*, XXXI, s. 462.

Müslüman tabakanın yararlanabileceği bir eserle onlara hitap etmek istemesi olabilir. Bunu bir anlamda, zayıfların aklını çelme teşebbüslerine karşı, onların kendilerine yöneltilen sorulara cevap verebilme yeteneğini geliştirme gayreti olarak düşünebiliriz.

Reddiyenin diğer bir karakteristik özelliği de, kendinden önce yazılmış reddiyelerin aksine görüşlerini desteklemek için Eski ve Yeni Ahit'e hiç başvurmamış olmasıdır. Onun Kitab-ı Mukaddes'e karşı takındığı bu tavrın bir tek nedeni vardır. O, Kitab-ı Mukaddes metinlerine asla güven beslemez ve onların otoritesini, kendi görüşünü desteklemek için bile olsa asla kabul etmez⁶⁴³.

Reddiyenin değerini arttıran bir özelliği de, yaşadığı dönemdeki gayr-ı Müslimlerin sosyal durumları hakkında bilgiler veriyor olmasıdır⁶⁴⁴.

Câhız, Yahudi ve Hristiyanların Kur'an'a karşı ileri sürdükleri iddiaları tek tek sıraladıktan sonra her birine ayrı ayrı cevaplar verir. Reddiyenin gayesi sorulan sorulara cevaplar vermek olduğundan, teslis ve kefâret gibi konular üzerinde derinlemesine durulmamıştır.

Kindî, *er-Redd ale'n-Nasâra*⁶⁴⁵ adlı risalesinde, yalnızca Hristiyanlığın teslis doktrini üzerinde yoğunlaşarak, tartışmasını ise sadece aklî yoldan, mantık ve felsefe kurallarına bağlı kalarak yapmaktadır. Onun yalnızca teslis doktrinine odaklanmış olması, onu reddiyelerin genelinden farklılaştıran bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Yine o, bu özelliği ile yalnızca Teslis ve inkarnasyonu konu edinen Varrak'ın reddiyesine benzemektedir.

⁶⁴³ Câhız, *el-Muhtâr fi'r-Redd*, s. 81.

⁶⁴⁴ Erdem, "Câhız ve el-Muhtâr fi'r-Redd ala'n-Nasara isimli Eseri", s. 462.

⁶⁴⁵ Kindî'nin reddiyesi ilk kez, Augustin Périer'in, *Petits Tratiés Apologétiques de Yahyâ ben 'Adî*, adı ile hazırladığı doktora tezinin sonunda Fransızca olarak yayınlanmıştır (Paris, 1920, ss. 118128); Ayrıca Périer, Kindî'nin bu reddiyesini Hristiyan filozofu Yahyâ b. Adî'nin verdiği cevaplarla birlikte ilk defa *Revue de L'Orient Chrétien*, 3. série 22/1920-1921 yıllığının 4-14 sayfaları arasında Arapça metinle birlikte yayınlamıştır. Brockelmann, GAL, Supl. I, s. 372; Sezgin, GAS, I, s. 387, Aydın, *Reddîyeler*, s. 46.

Kindî'nin reddiyesini, yaklaşık bir asır sonra yaşayan Hıristiyan filozofu Yahya b. Adî (ö. 364-974)'nin tenkit etmesi, onun görüşlerindeki orijinallığe ve dayandığı mantık kurallarındaki üstünlüğünü göstermektedir⁶⁴⁶.

Kindî, Hıristiyan teslisini çeşitli yönlerden inceleyerek teslisin unsurlarının ebedîlik vasfına sahip olmadığını göstermiş ve teslisin uknumları arasında bir terkîbin olduğunu belirterek, terkeb hüviyeti taşıyan unsurların hâdis vasfına sahip olduğunu çok kesin mantık çizgileriyle ortaya koymuştur⁶⁴⁷.

Bunun yanında katologların tespit ettiği bu döneme ait pek çok reddiye maalesef günümüze kadar ulaşamamıştır⁶⁴⁸. Mesela İbn Nedim oldukça uzun bir liste vermektedir⁶⁴⁹.

3. TEOLOJİK İLİŞKİLERDE KELAMIN TAVRI

Peygamberin vefatından hemen sonra Müslüman toplum, diğer geleneklerle karşılaşmanın bir sonucu olarak, biraz da daha önce bahsettiğimiz kendi iç dinamiklerinin etkisiyle, dinî meseleler üzerinde tartışmaya ve farklı fikirler öne sürmeye başlamıştı. Aslında bu tabîî bir süreçti. İslam toplumunun gündemini işgal eden siyasî ve itikâdî konular dinin temel referanslarına dönüşü ateşlemiş, ortaya çıkan olaylara göre takınılan tavır farklı yorumları da beraberinde getirmişti. Bu sürece insanın anlama ve inancını rasyonel temellere oturtma isteği katkıda bulunmuş ve akideye ilişkin problemleri anlama ve açıklama süreci fiilen başlatmıştı⁶⁵⁰.

Öteki ilâhî geleneklerle karşılaşmadan sonra, itikâdî konulardaki tartışmaların, Allah'ın birliği, Hz. Muhammed'in risâleti gibi konularda yoğunlaştığını görmekteyiz. Fakat, diğer dinî geleneklere karşı tavır alışıta bazı

⁶⁴⁶ Aydın, *Reddiyeler*, s. 47.

⁶⁴⁷ Aydın, *Reddiyeler*, s. 47.

⁶⁴⁸ Aydın, *Reddiyeler*, s. 35.

⁶⁴⁹ Bu listede Dırâr b. Âmir, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, el-Murdâr gibi isimler yer almaktadır. İbn Nedim, *el-Fihrist*, nşr., Gustav Flügel, Beyrut, 1964, s. 162.

⁶⁵⁰ Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay., Erzurum, 1995, s. 16-17.

farklılıklar görünse de, Müslümanların düşüncesinin temel konusu ilk dönemlerde ve sonraki dönemlerde çeşitli ilişkiler bakımından tevhid konusu olmuştur⁶⁵¹.

Genelde öteki dinler, özelde de Hristiyanlık söz konusu olduğunda ilk dönem Müslüman düşünürlerinin iki farklı tavır sergilemişlerdir: *Statik/muhafazakâr* ve *Dinamik* tavır⁶⁵². *Statik* veya *muhafazakâr* tavrı benimseyen düşünürler, öteki din ve kültürleri dikkate almayan, dolayısıyla ötekinin inançlarını tartışma konusu bile yapmayan bir anlayış içerisinde olmuşlardır. *Dinamik* tavrı benimseyenler ise, Tanrı'nın ne olduğu kadar ne olmadığına da üzerinde durulması gerektiğini düşünerek, öteki dinlerin inançlarını tartışma konusu yapmışlardır.

3.1. Teolojik İlişkilerde Statik/Muhafazakar Tavır

İtikâdî konuların aklî kriterlere göre tartışılmasını uygun görmeyen hadisçiler, öteki söz konusu olduğunda da bu tavrını devam ettirmiştir. Onlar, ötekini olumsuzlama yerine, nassa, nakle ve rivayete ağırlık vererek İslâm itikadını açıklamayı tercih etmişlerdir. Onların birinci gündem maddesi Tevhid olunca, bu yöntemle ortaya konan disipline de *ilmü't-tevhid* ya da *ilmü't-tevhid ve's-sıfat* denilmiştir⁶⁵³. Bid'at akımlarına cevap vermek için Allah'ın birliğini ve sıfatlarını, Kur'an ve hadislerde zikredildiği gibi anlatma çabasının sonucu olarak ortaya çıkan eserlerine *tevhid risalesi* adını veren Selef alimleri, böylece ilk dönemin dinî anlayışını korumayı hedeflemekteydiler.

Bu konuda, aklî ilkelerle desteklenmiş kelimî bir metot değil de muhatabı inandırmaya ve tatmine yönelik “iknai” metodu kullanan Ashab-ı Hadis⁶⁵⁴; "Allah ilahdır, birdir, tektir ve samedtir, ondan başka ilah yoktur. Eş ve çocuk edinmemiştir. Muhammed onun kulu ve elçisidir" demekle yetinmiştir. Özellikle Mutezile ve Hâricîlerin nasslarda geçen Allah hakkındaki ibare ve ifadeleri yorumlamaları Ashab-ı Hadis tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Tanrı tasavvurunu nassların lafzı

⁶⁵¹ Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, s. 17.

⁶⁵² Karadağ, *Bakıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 81.

⁶⁵³ Sa'duddin Mes'ud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz., Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1991, s. 93.

⁶⁵⁴ Şahrîstânî, *el-Milel*, I, s. 78.

doğrultusunda oluşturan Hadisçiler'e göre, Allah hakkında kullanılan lafızlar herhangi bir yoruma veya üzerinde olumlu ya da olumsuz düşünmeye gidilmeksizin olduğu gibi kabul edilmelidir. Diğer bir ifade ile nass ne akla uygun olarak tevil edilmeli ne de beşeri anlamları ile içi doldurulmamalıdır. Kelimenin ne anlama geldiğinin Allah'a veya peygambere havale edilmesi (tefviz) en doğru ve en güvenilir yoldur⁶⁵⁵.

Daha sonra, Mihne olayı ile birlikte Ahmet b. Hanbel sembol ismi etrafında toparlanmış olan hadisçiler *Selefiyye* adıyla bir mezhep oluşturarak düşüncelerini kurumsallaştırmaya başladılar. Ancak bu noktadan itibaren kendi içinde tepki hareketleri oluşmaya başladı. Hadisçiler ile Mu'tezilenin kendilerine göre olumlu taraflarını alıp bir sentez oluşturma çabasında olan kişiler yeni bir çözüm önerisi ile ortaya çıkmaya başladılar. Ahmed b. Hanbel'in çağdaşı olan ilk Sünni kelamcı kabul edilen İbn Küllab (ö. 240/854), sufilik rengi ağır basan Muhasibi (ö. 243/858), İbn Küllab'ın öğrencisi Kalânîsî (ö. 255/89) *üçüncü çözüm*⁶⁵⁶ diye niteleyebileceğimiz bu çıkışın öncüleri oldular. Bu kelamcılar selef akaidini Mu'tezile kelam metodu ile izah ve tanzim etmeye çalıştılar⁶⁵⁷ ve Tanrı tasavvuru konusunda Mu'tezile ile hadisçiler arasında yer aldılar. Nitekim İbn Küllab daha sonra Sünni kelamcılarının sıfat konusundaki temel ilkelerinden olan *Allah'ın sıfatları ne onun aynıdır nede gayrıdır*⁶⁵⁸ şeklinde formüle edilmiş ilkeyi ilk defa ortaya atan şahıs olarak bilinir.

Eş'ârî'nin gerçekleştirmeye çalıştığı şey ise, ulûhiyet anlayışını orta bir noktaya yerleştirme çabası olarak görülebilir. Çünkü onlar, tenzih lehine dengenin bozulduğu kanaatindeydiler. Eş'ârî, Mutezile'den ayrılışının ilk dönemlerinde hadisçileri memnun eden eserler yazmakla birlikte onların elindeki malzemenin belli bir metot çerçevesinde gözden geçirilmesi ve düzenlenmesinin gerektiğinin de farkındaydı. Bu çaba sonucunda Allah'ın sıfatlarını sınırlayarak Allah'ın ne aynı ne de gayrı olan yedi zati sıfat kabul etmiş ve diğer sıfatları bunların kapsamında değerlendirmiştir. Hadisçilerin tepkisini çekmemek için haberi sıfatların teviline

⁶⁵⁵ Eş'ârî, *Makâlât*, I, s. 345-346; Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 77-78.

⁶⁵⁶ Karadaş, *Bakıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 87.

⁶⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 78.

⁶⁵⁸ Eş'ârî, *Makâlât*, I, s. 250.

gitmemiş ise de ortaya koyduğu zâtî sıfat formu selefleri memnun etmemiş ve "Hristiyanlar üç kadîm ispat ettikleri için kâfir oldular. Eş'ârîler ise bunu dokuza çıkardılar" şeklindeki suçlamalara da muhatap olmuşlardır⁶⁵⁹. Wolfson da, sünnî İslâm'ın sıfatlara dair görüşlerinin köklerinin Hristiyan teslis akidesi olduğunu iddia etmektedir⁶⁶⁰.

Eş'ârî, Hristiyanlığı sistemli bir şekilde ele almadığı gibi, bu dinin görüşlerine özel bir bölüm de ayırmış değildir. O, bazı yerlerde Hristiyanlığa kısaca değinmeler yapmakla yetinmiştir. Eş'ârî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin* adlı eserinde Hristiyan mezheplerindeki teslis anlayışına, Hz. İsa'nın tabiatı ve Şiâ'nın Hz. Ali hakkındaki görüşleriyle benzerliği açısından değinmiştir⁶⁶¹.

Mâturîdî'de *Kitabü't-Tevhid* adlı eserinde, tevhid bahsinde Hristiyanlığın teslis doktrinini ve Hz. İsa'nın tabiatı hakkındaki görüşlerini tenkit etmiştir⁶⁶². Mâturîdî'nin Hristiyanlığa yönelttiği tenkitler, Hz. İsa'nın statüsüyle ilgili belli başlı hususları ortaya koyup mantikî tutarlılık açısından irdelemekle sınırlı kalmıştır. Ayrıca Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı tefsirinde de ilgili ayetleri yorumlarken bu konudaki görüşlerini aktarmıştır⁶⁶³.

3.2. Mu'tezile ve Dinamik Tavır

Müslümanlarla Ehl-i kitap arasındaki dini tartışmaların Emevilerin ilk dönemlerinden itibaren başladığını belirtmiştik. Bununla birlikte Müslüman yazarlardan kalan en erken Hristiyan karşıtı metinler yaklaşık olarak III. asrın başlarında ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu asrın başlarında Kelamcıların temel ilgi alanlarından biri, başta Hristiyanlık olmak üzere, öteki dinlere reddiye yazmak

⁶⁵⁹ Karadağ, *Bakıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 88.

⁶⁶⁰ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 156.

⁶⁶¹ Eş'ârî, *Makâlât*, I, s. 74-78.

⁶⁶² Mâturîdî, *Tevhid*, s. 210-215.

⁶⁶³ Kitâbü't-Tevhid'in Hz. İsa'nın ulûhiyetiyle ilgili bölümü David Thomas tarafından tenkitli neşri ve notlarla birlikte İngilizce tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır; David Thomas, "Abu Mansur al-Maturidi on the Divinity of Jesus Christ", *Islamochristiana*, XXIII (1997), ss. 43-64.

idi⁶⁶⁴. Bu dönemde argümantasyon tekniğinin hızla gelişmeye başladığına tanık olmaktadır.

Başlangıçta Hristiyanlar, teolojik tartışmalarda kısmen daha avantajlı konumda görünüyordular. Çünkü onlar savunma konumunda değillerdi. Hristiyanların Tanrı'nın kelamı, vahyin yapısı, peygamberlik, Tanrı'nın birliği, insanın kaderi ve kurtuluş gibi konularda sordukları sorulara, Müslümanların cevap verme teşebbüsleri daha sonra kelamın doğuşuna ve gelişmesine önemli katkılar yapmıştır⁶⁶⁵. Aristo mantığı, metafiziği ve retorikleriyle tanışma ve Mutezile'nin entelektüel çabaları sayesinde, IX. yy'ın ilk yarısından itibaren, durum bir anlamda eşitlenmeye başladı. Aynı yüzyılın ikinci yarısında ise, Hristiyan karşıtı söylemin oldukça etkin olduğunu görmekteyiz. Bu dönemde, özellikle Ebû İsa el-Varrak'ta olduğu gibi, felsefi-diyalektik argümanlar polemiklere taşındı. Yine mezhepler arasındaki polemiklerde de aynı yöntem kullanılarak, Mürcie, Zındıklar ve Râfızâ gibi grupların görüşleri tartışma konusu yapıldı. Hatta, bu heretik gruplar Hristiyanlaşmış olmakla suçlandı. Özellikle Mutezile âlimler, Yunan felsefesi aracılığıyla, gerek heretiklerle, gerekse Hristiyanlarla mücadelesinin faturasını içerden, Tanrı'nın sıfatları konusundaki görüşlerinden dolayı, ciddi tepkiler alarak ödedi⁶⁶⁶.

Aynı yüzyılın ortalarından sonra, Eski ve Yeni Ahit'in mühtediler vasıtasıyla Arapça'ya tercümesiyle birlikte, polemiklerde uygulanan yöntemlere bir yenisi daha eklendi; Kutsal kitaplara dayalı delillendirme. Eski ve Yeni Ahit'in tutarsızlıklarını ortaya koymak ya da Hz. Muhammed'in peygamberliğinin bu kitaplarda müjdelendiğini ispatlamak için bu yönteme müracaat edildi. Burada Eski ve Yeni Ahit'e müracaat edilmesiyle iki kavram ortaya çıktı, nesh ve tahrif. Bundan sonra polemikler tipik kelam çalışmaları olmanın da ötesine geçerek, tefsir çalışmalarının

⁶⁶⁴ Thomas, "Abu Mansur al-Maturidi on the Divinity of Jesus Christ", s. 43.

⁶⁶⁵ Jacques Waardenburg, "World Religion as Seen in the Light of Islam", *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. by, Alford T. Welch and Pierre Cachia, Edinburgh University Press,

⁶⁶⁶ Waardenburg, "World Religion as Seen in the Light of Islam", s. 259.

da önemli bir parçası oldu. Bu dönemden sonra Eski ve Yeni Ahit, Kur'an'ın bazı görüşlerini desteklemek için kullanılan bir kaynak oldu⁶⁶⁷.

Çalışmaları hakkında bilgi sahibi olduğumuz bu döneminin önemli Kelamcılarının hemen hemen hepsi, en azından Hristiyan inançlarının bazı yönlerine, birer reddiye yazmışlardır demek aşırı bir iddia sayılmaz. Takip eden on yıllarda bilimsel çalışmalardaki tartışma örneklerinin çoğu polemik geleneğinin bir başlangıcı olarak yayıldı ve gelişen İslâm Kelamının ayrılmaz bir parçası oldu⁶⁶⁸. Ebu İsa elVarrak 3/9. yüzyılın ortalarında reddiyesini yazdığında Hristiyan karşıtı polemik İslâm'da teolojik söylemin önemli bir parçası olmuştu⁶⁶⁹.

"Dindarın inancını güçlendirme" ve "dini savunma"⁶⁷⁰ gibi bir sorumluluğu yüklenmiş olan Kelamcılar, hem bu sorumluluğu yerine getirebilmek, hem de bölge insanına anlayabileceği tarzda İslâm'ı tanıtabilmek için yeni bir üslup ve dil geliştirme mecburiyetinde kalmışlardı⁶⁷¹. Bu sorumluluk doğrultusunda Kelamcılar, kültürel, sosyal ve psikolojik açıdan farklı olan yeni muhataplarına dini anlayacakları dille anlatma çabası içerisinde olmuşlar, bu arayışa paralel olarak da Kelam İlminin oluşumu gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Kelam, Müslümanı, imanının metnî ve aklî doğruluğuna inandırmak için, hasma ve şüphe içinde bulunan Müslümana hitap eder⁶⁷².

Tüm faaliyetlerinde dinin temel kaynağı olan Kur'an'ı merkeze alan Kelamcılar, yine Kur'an'da, hikmet, güzel öğüt ve cedel olarak belirlenen davet şekillerinden⁶⁷³ her birini muhatabının seviyesine göre kullanmışlardır. Kur'an hakikatleri muhataplarının seviyelerine uygun olarak ya burhan, ya hitabet, ya da

⁶⁶⁷ Waardenburg, "World Religion as Seen in the Light of Islam", s. 260.

⁶⁶⁸ Thomas, "Abu Mansur al-Maturidi on the Divinity of Jesus Christ", s. 43.

⁶⁶⁹ Thomas, *Anti-Christian Polemic*, s. 31.

⁶⁷⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 14-15;

⁶⁷¹ Bu bağlamda Kelam, Müslümanı, imanının metnî ve aklî doğruluğuna inandırmak için, hasma ve şüphe içinde bulunan Müslümana hitap eder. Louis Gardet, "İslâm Din İlimleri İçinde İlm-i Kelamın Yeri Üzerinde Bazı Düşünceler", çev., M. Sait Yazıcıoğlu, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yay., Ankara, 2001, s. 20.

⁶⁷² Gardet, "İlm-i Kelam'ın Yeri Üzeine Bazı Düşünceler", s. 20.

⁶⁷³ 16.Nahl/125.

cedel ile sunmuştur. Zira, insanlar tasdik konusunda farklı tabiatlara sahiptir⁶⁷⁴. Kelamcılar, yukarıda sözü edilen metotları muhatabının durumuna uygun olarak kullanmaktan geri durmadığı gibi, ileri sürdüğü iddiaları delillendirmek için başka yöntemlere de başvurmuştur.

Bununla birlikte; "Mantıkî ve cedel/dialektik şeklinde, söz yahut yazı ile ifade edilen bir iddiaya Araplar genel olarak ve bilhassa dini öğretilerde Kelam ve bu iddiayı ileri sürenlere de "mütekellimûn" derlerdi. Kelam ilmi için bizim bulduğumuz en iyi unvan ise "teolojik diyalektikler" veya kısaca "dialektiklerdir" mütekellimun'u da "dialectians" şeklinde tercüme edebiliriz"⁶⁷⁵ şeklinde tanımlar yapılmış, hatta bazı çağdaş Müslüman düşünürler de benzer tanımlamalara gitmişlerdir.

Hasan Hanefî, hasmı susturma, karşıt tezi olumsuzlama mantığına dayalı çabaları "*negatif teoloji*"⁶⁷⁶ olarak tanımlamakta, kelamın aklî temellendirmeden başka bir şey olduğunu⁶⁷⁷, dolayısıyla ilim değil, ancak bir sanat olduğunu iddia etmektedir⁶⁷⁸.

Louis Gadret ise; "Kelamcılar tarafından yapılan tanımlarına göre bu ilmi, inançların müdafaası (Defensive apologia) anlamıyla almak mümkündür"⁶⁷⁹ görüşünü benimsemektedir.

Yukarıda verdiğimiz tanımlarda Kelam'ın İslâm itikadını savunma görevi üzerinde bir uzlaşma söz konusudur. Ancak, kanaatimizce, Kelamın *teolojik dialektik, negatif teoloji* ya da *defansif teoloji* şeklindeki tanımları Kelamın tarihi sürecini göz ardı etmenin sonucu ortaya çıkan eksik tanımlar olarak dikkat çekmektedir.

⁶⁷⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, çev., (Arapça aslıyla), Bekir Karlığa, İstanbul, 1992, s. 74.

⁶⁷⁵ T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev., Yaşar Kutluay, Ankara, 1960, s. 33.

⁶⁷⁶ Hasan Hanefî, "Kelam İlmi'nin Yöntemi", çev., Nadim Macit, *DA*, C. III, S. 8, Eylül-Aralık 2000, s. 157.

⁶⁷⁷ Hanefî, "Kelam İlmi'nin Yöntemi", s. 151.

⁶⁷⁸ Hanefî, "Kelam İlmi'nin Yöntemi", s. 161.

⁶⁷⁹ Louis Gardet, "Din ve Kültür", çev., İlhan Kutluer, *Kültür ve Medeniyet*, Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 133.

Nitekim, bir Allah tasavvuru oluştururken öncelikle onun tanımlanmasına yönelmiş olan Mutezile, öncelikle Allah'ın sıfatlarını *istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib*⁶⁸⁰ yoluyla temellendirmeye çalışmaktadır. Allah "gaib" bir varlık olduğundan Allah'ın sıfatları şahide (görünene) dayanarak akıl yürütme ile temellendirilebilirdi. Kadı Abdülcabbar, "insanlarda fiilin oluşması için onun kâdir olması gerektiği gibi Allah'tan fiilin ortaya çıkması için onun da kâdir olması gerekir. Allah'ın fiilleri bulunduğu ve bunu hepimiz bildiğimize göre o kâdirdir..."⁶⁸¹ diyerek bu metot doğrultusunda görüşünü ortaya koymaktadır. Kanaatimizce, *selb* olarak isimlendirilen bu yöntem, savunma ya da olumsuzlama mantığını barındırmayan, aksine ispat amaçlı bir yöntem görünümündedir. Zira, Kelamcılar, "gaibin şahide kıyas edilmesi" (kıyasu'l-gâib ale's-şâhid)⁶⁸² yerine *şahide dayanarak gaibi istidlâl etmek* formunu kullanmaları, biri dinî diğeri de epistemik olmak üzere iki sebebe dayanmaktadır. Dinî açıdan, Kelamcılar *teşbih* ifade ettiği için *kıyas* kavramını kullanmamaya özen gösteriyorlardı. Zira, *gaib* Allah, *şahid* de insan veya tabiat olunca gaibin şahide kıyas edilmesi düşüncesi, Allah'ın insana benzetilmesini çağırıştırabilirdi. Kelam İlminin en önemli hedefi Allah'ın mahlûkâta her türlü benzeyiştten tenzih edilmesi olduğuna göre, bu, Kelamcıların kabul edemeyeceği bir tanımdır. Epistemolojik açıdan ise, Kelamcılar delilden hareket ettiklerinden metotlarını salt kıyas olarak değil, *istidlâl* olarak isimlendirmişlerdir⁶⁸³.

Mutezile Allah'ın zatından ayrı veya zatının yanında ayrı gerçeklikleri olan varlıklar görüntüsü oluşturabilecek, kelimî tabirle *taaddüt-i kudema*'ya yol açabilecek, sıfat anlayışından uzak bir Tanrı tasavvuru geliştirmişti. Mutezile'nin

⁶⁸⁰ "Doğrudan algılanabileni temel alarak doğrudan algılanamayanın dolaylı olarak çıkarsanması" ya da "Bilinenden bilinmeyen dolaylı olarak çıkarsanması" şeklinde tanımlanan sadece Mutezile'nin kullandığı bir yöntem değil, bazı ayırımları ve benzerliklere barındırmasına rağmen Eş'ârîlerin de kullandığı bir yöntemdir. Hatta, Kelam İlminin ana konularının istidlâlî bilginin konusu olduğu, bu bilginin elde edilme yönteminin delile dayalı olduğu ve Kelamcılar için bu temel konuların akli delilin alanına girdiği düşünüldüğünde, söz konusu delili Kelam İlminin istidlâlî yöntemini kapsayacak şekilde adlandırmak mümkün görünmektedir. Bkz., Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâl'in Mantıkî Yapısı-İlk Dönem Sünnî Kelam Örneği*-, AÜSBE Doktora Tezi, Ankara, 2001, s. 154.

⁶⁸¹ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usûlü'l-Hamse*, nşr., Abdülkerim Osman, Kahire, 1384/1965, s. 158-159.

⁶⁸² Söz konusu yöntem bu isimle de isimlendirilmektedir. Delil hakkında geniş bilgi için bkz., Demir, *Delil ve İstidlâl'in Mantıkî Yapısı*, s. 155.

⁶⁸³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev., B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli, İstanbul, 2000, s. 191; Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul, 2003, s. 282-286.

sıfat anlayışı dikkate alındığında, onların Hristiyanların düşmüş oldukları teolojik yanılgıya düşmeme gayreti içinde oldukları hissedilmektedir. Hristiyanlar Allah'ın sıfatlarını müşahhas varlık olarak düşündüklerinden şirk görünümlü bir Tanrı tasavvuruna ulaşmışlardı. Mutezilenin sıfat anlayışının böyle bir teolojik yanılgıya düşülmesini baştan engelleme gayretinin sonucu ortaya çıktığı Kadı Abdulcabbar'ın şu sözlerinden anlaşılmaktadır: "Mutezile alimleri Allah'ın bir olduğunu açıkladılar. Onların bu görüşleri iki kadim ispat eden Seneviyye ve üç kadim ispat eden Hristiyanların dedikleri gibi değildi."⁶⁸⁴ Bundan dolayı Mutezile Allah'ın ne olduğunu anlatan/ispat eden sıfatları kendi başlarına bir varlıkları olmayan Allah'ın zatının aynı manalar kabul etmişlerdir. Bu sıfatlar da Allah'ın "Mevcut, Âlim, Kâdir ve Hay" olmasından ibarettir Bunun dışındaki Kur'an ve sünnette geçen sıfatlar veya isimler Allah'a mecazen nispet edilmiş manalar olup tevil edilerek anlaşılması gerekir⁶⁸⁵. Yine, Vasıl b. Ata'nın "Bir manayı kadim bir sıfat olarak ispat eden bir kimse iki ilah ispat etmiştir" sözü⁶⁸⁶ Seneviyye'nin anlayışına benzememe konusundaki özeninin bir tezahürüdür. Görünen o ki, Mutezile, sıfat görüşünü oluştururken teslis anlayışında olan Hristiyanların ve düalist anlayıştaki Mecusilerin Tanrı tasavvuruna benzememeye, bir başka ifadeyle teşbihe düşmemeye özel bir itina göstermekteydi.

Mutezile'nin sıfatlar konusundaki bu yaklaşımı bir başka açıklamayı olumsuzlama, ya da herhangi bir iddiaya karşı savunma anlayışına dayalı olarak gelişmiş değildir. Mutezile, kendi akıl yürütmesi neticesinde ulaştığı anlayışı ifade ettikten sonra, bir karşılaştırma yaparak, bu anlayışın Seneviyye'nin ya da Hristiyanların bu konudaki anlayışından farklı olduğunu belirtmektedir. Kaldı ki, Hristiyanların düşüncesinden uzak durmaya çalışan Mutezile bu üç sıfatı kabul etmekle sünnî kelimciler ve Hristiyan tologlar tarafından teslis benzeri bir düşüncüyü ortaya koymakla suçlanmışlardır.

⁶⁸⁴ Kadı Abdulcabbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, (Muhammed Ammârâ, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid* içinde), Kahire, 1971, II, s. 199.

⁶⁸⁵ Karadaş, *Bakıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 83-84.

⁶⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 40.

Eş'ârî bir düşünür olan Şehristânî, Mutezile ile Nesturîler arasında bir irtibat olduğu iddiasındadır. Ona göre, "Nestur, İncillerde kendi görüşüne dayanarak tasarruflarda bulunmuştur. Onun İncillerde yaptığı ilaveler, Mutezile'nin İslâm şeriatında yapmış olduğu ilaveler gibidir."⁶⁸⁷ Şehristânî'ye göre, Nestur, Allah'ın, vücut, ilim ve hayat olmak üzere üç uknuma sahip bir ilah olduğunu söylemektedir. Bu üç uknum onun zâtının gayrı olmadığı gibi, zâtının kendisi de değildir. Bu görüş Mutezile mezhebinin temelini teşkil eder. Ona göre, Ebû Haşim el-Cübbâî'nin ahval nazariyesi ile bu mezhebin teslis anlayışı arasında da benzerlikler vardır⁶⁸⁸.

Wolfson da benzer şekilde, Mutezile'nin *gerçeklikleri bulunmayan sıfat* anlayışına yönelmesinde Râfîzî Hristiyan düşüncesinin büyük payı olduğunu iddia etmektedir⁶⁸⁹. Halbuki, yöntemi isimlendirirken bile tenzih kaygısının ön planda tutulması, bu konuda son derece hassas davranılması bile bu tür iddiaların daha fazla kanıtı ihtiyaç hissettiğini göstermektedir. Bu noktada, belki de, Mutezile'nin sıfat görüşünün Hristiyan düşüncesine ve düalist anlayışlara bir tepki olarak belirdiğini söylemek, ilk iddiaya göre daha tutarlı görünmektedir. Nitekim, Mutezilî alimlere yakınlığıyla tanınan ve Mihne döneminin önemli siması Me'mun, halku'l-Kur'an meselesiyle ilgili olarak söylediği şu sözler, bu konudaki kanaatimizi güçlendirmektedir. "Kur'an mahlûk değildir diyen bir takım kimseler, bu görüşleriyle

⁶⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel*, II, s. 252.

⁶⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel*, II, s. 252-253; Neşşâr'a göre, Eş'âriyye mezhebine muhalif olanların görüşleriyle İslâm'a karşı olanların yahut mühlidlerin mezhepleri arasında irtibat kurmaya çalışmak öteden beri Şehristânî'nin izlemiş olduğu bir yoldur. Fakat, Neşşâr'a göre o, bu girişimlerinde çoğunlukla hataya düşmüştür. Örneğin, ahvâl nazariyesi ile Nesturî mezhebinin görüşlerinin uzaktan yakından ilgisi yoktur. Bu düşünüş biçimi, mutlak tevhide inanmış bir düşünürün tenzih girişimidir ve Hristiyanlıktaki teslisin unsurlarıyla alakası yoktur. Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, s. 131.

⁶⁸⁹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 100; Mutezile'nin gerçeklikleri bulunmayan sıfat anlayışına yönelmesiyle ilgili bir başka iddia da, Mutezile'nin bu görüşünü Cehm b. Safvan'dan aldığı iddiasıdır. Ebu'l-Vefa Taftazani, Mutezile'nin aralarında *cebr* görüşü dolayısıyla anlaşmazlık bulunan bir kişiden sıfat görüşünü almasının düşünülemeyeceğini dile getirir. Zira Mutezile Cehm gibi sıfatları tamamen iptal eden bir düşünce ve tavır içerisinde olmamıştır. Yine, Vasil b. Ata'nın Cehm b. Safvanla münazara yapmak için birini göndermiş olması, Mutezile'nin Cehmiyyeden uzak durduğunu göstermektedir. (Ebu'l Vefâ Taftazânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, çev., Şerafeddin Gölcük, Konya, 2000, s. 129) "Öte yandan Mutezile'nin sıfat görüşü tek düze bir seyir izlememiştir. Eş'ari'nin çağdaşı olan Cübbâî, Mutezile sistemine kattığı *sıfatlar, itibari varlıkları bulunan hallerdir* diye kısaca tanımlanabilecek *ahval nazariyesi* ile keskin bir dönüşü gerçekleştirmiştir. Ahval nazariyesine göre, sıfatlar ilahi zâtın halleri olup küllî manalar vasıtasıyla cüzîleri idrak ettiğimiz gibi kendileri ile zâtı idrak ettiğimiz kavramlardır. Buna göre, haller zat üzerine zâid (artık/eklenti) olmadıkları gibi zatın aynı da değildirler." (Karadaş, *Bakıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 85-86.)

Hız. İsa'ya Allah'ın oğlu diyen Hristiyanlara benzemiş oluyorlar. Çünkü, Hız. İsa Allah'ın kelimesi olmakla, onlara göre, mahlûk olmamış oluyor."⁶⁹⁰ Yine, Tritton da halku'l-Kur'an meselesinin kaynağına ilişkin olarak şu değerlendirmelerde bulunuyor. Hristiyanlar logosun ezelfi olarak Allah'ta mevcut olduğunu söylüyorlardı. Kelam anlamındaki logos, Kur'an'ın yaratılmadığı görüşünü pekala harekete geçirmiş olmalıdır. Nitekim, Kur'an'da İsa'dan, *Allah'ın Kelimesi* olarak bahsedildiğinden yola çıkan bir Hristiyan, Müslüman muhalifine kelimenin yaratılmış olup olmadığını sorabilirdi. Bu soruya müslümanın yaratılmamıştır şeklindeki cevabı kelimenin, yani İsa'nın ezelfiliğine kapı aralayabilir. Dolayısıyla bu kaygı onları kelamın yaratılmışlığı fikrine götürmüş olabilir⁶⁹¹.

Görüldüğü gibi Mutezile, bir yandan müstakil reddiyelerle, genelde öteki inançlarla özelde de Hristiyanlarla, fikrî alandaki mücadelenin temsilcisi olurken, diğer taraftan da Hristiyanların düşmüş oldukları teolojik yanlışlara düşmeme gayreti içinde olmuşlardır. Bu bakımdan, Mutezile'nin Hristiyanlarla fikrî mücadelesinin reddiye türü eserlerle sınırlı kalmamış olduğunu söyleyebiliriz.

Bir anlamda, Tanrı'nın ne olduğunu kendi delillendirmeleriyle açıkladıktan sonra, Tanrı'nın ne olmadığını ortaya koyma çabasının bir sonucu olarak öteki dinlerin Tanrı tasavvurlarını tartışma konusu yapan ilk dönem Müslüman düşünürler, özellikle de Mutezili Kelamcılar, bir taraftan onların kutsal kitaplarındaki çelişkileri ortaya koyarak Tanrı tasavvurlarının yanlışlığına işaret ederken, diğer taraftan da soru-cevap formuyla bu iddialarını ispat etme yoluna gitmişlerdir. Mutezili düşünürlerin sık sık başvurdukları soru cevap formuyla şekillenen argümantasyon tarzı, muhalifine sorular sorarak, bu sorulara verilebilecek muhtemel cevapları tartışmaktadır. Sorulan sorular ise genellikle kutsal kitaplarında yer alan çelişik ifadeler üzerine bina edilmektedir. Sonuçta verilen cevap ne olursa olsun muhalif köşeye sıkıştırılmakta, inancının tutarsız olduğu ve rasyonel temellere oturmadığı ispat edilmektedir. Gerçekte yapılmak istenen ise, muhalifinin Tanrı tasavvurunun yanlışlığını ortaya koymaktan ziyade kendi görüşünün doğruluğunu ispat etmek

⁶⁹⁰ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, s. 163.

⁶⁹¹ Tritton, *İslâm Kelamı*, s. 59.

olmaktadır⁶⁹². Bu açıdan Kelam argümanı, nefyedici, yani yanlışlayıcı bir yapı arz eder⁶⁹³.

Özellikle Mutezile'nin teolojik tartışmalarda kullandığı diyalektik ya da cedel olarak da isimlendirilen argümantasyon tekniğinde üç unsurun öne çıktığı görülmektedir: Soru ve cevaptan oluşmuş farazî bir konuşma, iki alternatifi içeren bir soru, hangi alternatifi seçerse seçsin, muhalifinin kaybetmesini sağlayan ikilem/dilemma⁶⁹⁴.

Sonuç olarak, farklı neticelere ulaşılar da, hem Mutezile hem de Eş'ariler, özellikle sıfatlar konusunda, Hristiyanların anlayışına benzer bir anlayışı çağrıştıracak yaklaşımlardan uzak durmaya özen göstermişlerdir. Bununla birlikte, ne gariptir ki, her iki ekol de sıfat görüşlerini, dolayısıyla da Tanrı tasavvurlarını oluştururken Hristiyanlıktan etkilendikleri ithamlarıyla karşı karşıya kalmışlardır. Fakat, bu tür iddiaları doğrulayacak yeterli kanıtı sahip olunmadığını da belirtmeliyiz. Bu tür iddialar, ilk kez Yuhanna ed-Dımeşkî ile dile getirilen İslâmiyet'in Hristiyanlığın heretik bir kolu olduğu yönündeki mesnetsiz iddialarını desteklemek için ortaya atılmış ithamlar gibi görünmektedir.

4. TEOLOJİK ETKİLEŞİMİN BOYUTLARI

Batılı müellifler, Hristiyanlarla yapılan tartışmalardan Müslümanların iki şekilde faydalandığını iddia etmektedirler; Hristiyanların bazı görüşlerinin benimsenmesi, Kelam akidelerinin oluşturulmasında metot⁶⁹⁵.

De Boer'e göre, Kur'an'da Müslümanlara bir din verilmiş fakat bir sistem verilmemiştir. Kur'an'daki ayetler bir takım emirler ve hükümlerdir, fakat doktrin değildir. Onda mantığa aykırı şeyler nasıl ve niçini sorulmaksızın, ilk Müslümanlar tarafından kabul ediliyordu. Fakat fethedilen memleketlerde onlar, Zerdüşî ve

⁶⁹² Josef Van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Clasical Islamic Culture*, ed., G. E. Von Grünebaum, Otto Harrossowitz, Wiesbaden, 1970, s. 23.

⁶⁹³ Van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology ", s. 23.

⁶⁹⁴ A. Hadi Adanalı, "Kelam: İslâm Toplumunun Rasyonelleşme Süreci", *İslâmiyât*, III (2000), S. 1, s. 63.

⁶⁹⁵ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, s. 135.

Maniheist nazariyelerle olduğu kadar, tam manasıyla teşekkül etmiş Hristiyan doğmatığı ile de karşı karşıya gelmişlerdi. Müslümanların doktrinel sisteminin birçok Hristiyan tesiriyle şekillenmiş ve ifadesini bulmuş olduğunu söyleyen De Boer, Şam’da İslâm kelamının şekillenmesinin Ortodoks ve monofizit tesirlerle, Basra ve Bağdat’ta belki de daha fazla Nesturi ve Gnostik nazariyelerin tesiriyle olduğunu iddia etmektedir. İslâmiyet’teki en eski Kelam öğretileri ile Hristiyan akaidi arasında kuvvetli benzerlikler olduğunu ve kimsenin bu ikisi arasında doğrudan doğruya temasın bulunduğunu inkâr edemeyeceğini ileri süren De Boer’e göre Müslümanlar doktrinlerini Hristiyan teolojisinin etkisiyle oluşturdıkları için onlara borçlu konumdadır⁶⁹⁶.

Dünyada gelip geçmiş hiçbir medeniyetin veya düşünce sisteminin, tamamen kendi içine kapanarak ve kendi kendine yeterek varlığını devam ettirdiği tespit edilmiş değildir. Her düşünce sistemi kendinden önceki sistemden bir şeyler aldığı gibi sonrakilere de bir şeyler aktarır. Bu etkileşim inkâr edilmemekle birlikte, tartışılması gereken asıl mesele, Müslümanların düşünmesini onlardan öğrendikleri için mi, yoksa düşüncelerine onlardan bazı unsurlar katmış olmalarından dolayı mı borçlu olduğu meselesidir⁶⁹⁷. Müslümanların düşünmesini öğrenmek için dış tesirlere ihtiyacı olmadığı ortada. Zira Kelam ilminde en önemli bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilen akıl, Kur’an-ı Kerim’de, biri geçmiş, diğerleri geniş zaman kipinde olmak üzere 49 yerde isim ve mastar formunda değil, fiil formunda geçmektedir. Akıl kavramının bu ayetlerde fiil/eylem formunda geçmesi, kelimenin oldukça dinamik bir uygulama alanına ve bilgisel açıdan işlevsel bir değere sahip olduğunu göstermektedir. Kur’an’da akıl salt alet olarak değil, uygulama ve vazife olarak anlatılmıştır. Kur’an’da fiil formunda gelen akıl için sebepleri sonuçlara bağlama gibi bir takım vazifeler zikredilmiş ve aklın işlevselliğini anlatmada *fikir*, *tefekür*, *nazar*, *basar*, *tedebbür*, *zikir*, *ilim* ve *fehm*⁶⁹⁸ gibi zihnî faaliyetlerden bahsedilmiştir. "Aklın işleyişini ifade eden bu ayetlerde, akli kullanma biçimleri olan kavramlarla eşyanın farklı yaratılış biçim ve şekilleri üzerinde düşünce üretme ve

⁶⁹⁶ De Boer, *İslâm’da Felsefe Tarihi*, s. 31-32; S. Pines, “Felsefe”, *İslâm Tarihi*, çev., İlhan Kutluer, s. 361.

⁶⁹⁷ Yaşar Kutluay, *İslm’da Felsefe Tarihi* çevirisi, s. 32.

⁶⁹⁸ 2.Bakara/221; 6.En’am/50; 28.Kasas/72;39.Zümer/9.

doğal gözlem yaparak deneysel tecrübe yoluyla hidayete ulaşma açısından bilgi sahibi olma teşvik edilir."⁶⁹⁹

Hristiyanların Müslümanlarla yapmış oldukları tartışmaların Kelam ilminin kurulmasında katkısının olduğunu inkâr etmemekle birlikte, bu iki teolojik sistem arasında büyük anlaşmazlıklar olduğunu da göz ardı edemeyiz. Öncelikle, her iki teolojik sistemin kaynaklarında bir farklılık söz konusudur. Hristiyan teolojisi inanç esaslarını temellendirirken Kitab-ı Mukaddesi temel kaynak olarak alırken, Müslüman kelamının temel kaynağı Kur'an-ı Kerim olmaktadır. Kur'an'a göre de önceki kitaplar tahrif edilmişlerdir. Dolayısıyla bilgi kaynağı olarak önceki kitapların hiçbir değeri yoktur. Onların doğruluk kriteri Kur'an-ı Kerim'dir.

İkinci olarak iki teolojik sistemin ele aldığı konular farklılaşmaktadır. Her iki teolojide de birinci gündem maddesi Tanrı ve onun sıfatları olsa da, Tanrı'nın anlaşılma biçimleri farklılaşmaktadır. Her şeyden önce, Teslis doktrini ile Tevhid ilkesi arasında ciddî anlaşmazlıklar söz konusudur. Bu iki sistem arasında meydana gelen en büyük problem; Allah'ın birliği, taaddüdü, ilahi cevherin başkasına intikali tahayyüzü ve araz ile bir araya gelmeyi kabul etmesi gibi meselelerde kendini göstermiştir. Müslüman düşünürler, tüm diyalektik vasıtalarla dayanarak teslis, taaddüd, tahayyüz ve Allah'a araz isnat etmek gibi düşünceleri reddetmişlerdir⁷⁰⁰.

Tamamen Allah'ın mutlak birliği esasını açıklamaya yönelmiş olan Mutezile mezhebinin ilk öğrencileri, Neşşar'ın da dediği gibi, kilise ileri gelenlerinin öğrencileri değillerdi. Ayrıca, bu iki teolojik sistemden biri, taaddüd eden, şekilden şekile giren, sonra yeniden bire bazen dönüp bazen dönmeyebilen “bir”den işe başlarken, diğeri değişmez ve mutlak “bir” olandan işe koyulmaktadır.⁷⁰¹

Bazı müsteşriklere göre, özellikle hür irade ve kader konusunda Kelam ilmi Hristiyan teolojisinden etkilenmiştir. Yuhanna'ya göre Müslümanlarda determinizm, Hristiyanlarda özgür irade düşüncesi hakimdir. Bazı Kur'an ayetlerinde hür iradeyi ifade eden ibareler bulunsa da bunların yorumlanmasında Hristiyan teologların

⁶⁹⁹ Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 37.

⁷⁰⁰ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, s. 135.

⁷⁰¹ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, s. 135-136.

önemli bir etkisi vardır⁷⁰². Fakat Watt'a göre böyle bir etkileşim söz konusu değildir⁷⁰³.

Tritton, hür irade konusundaki tartışmaların Hristiyanların etkisiyle başlamadığını kabul etmesine rağmen, bu tür düşüncenin gelişmesinde teşvik edici bir unsur olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, kader ve hür irade problemi İslâm'ın erken dönemlerinde zuhur eden siyasi hadiselerin ardından ortaya çıkmıştır. Tritton'a göre, Kur'an üzerinde düşünmekten doğan İslâm'daki fırkaların görüşleri, bu konularda nazariyeleri başlatmış olmakla birlikte, Hristiyanlığın, bu düşünce hareketini teşvik ettiğini gösterecek bazı deliller mevcuttur.”⁷⁰⁴

Müslüman fetihlerinin başladığı dönemlerde hiçbir yerde ve hiçbir dönemde görülmedik şekilde irade meselesinin Doğu Hristiyanları arasında münakaşa ediliyor olmasından hareketle, bu mesele üzerinde konuşan ilk Müslümanların bunu Hristiyan ilâhiyatçılardan aldıklarını söylemek önyargılı bir yaklaşım gibi görünmektedir. Zira, Batılı bilim adamları bu konudaki tesirin müşahhas ismi olark Yuhanna'yı gösterirler. Halbuki, ilk olarak Yuhanna eserini Arapça yazmamıştır. İkinci olark, Yuhanna 124 ya da 135 yılında ölmüştür. Bundan çok önce, muhtemelen 86 yılından önce Hasan Basrî kader meselesine dair görüşlerini yazmıştı. Van Ess'e göre de, Yuhanna tarafından temsil edilen Hristiyan polemikçiler Kaderî hareketi etkilememiştir. Van Ess, C.H. Becker'in, bu meselenin ortaya çıkmasına sebep olmadığı, gerek argümantasyon tarzının şekillenmesinin gerekse kader meselesi üzerindeki tartışmaların sadece Müslüman ve Hristiyan çevreyi aynı şekilde etkileyen teolojik tartışma ortamının iki çehresi olduğu şeklindeki görüşlerine katılmaktadır⁷⁰⁵.

Hristiyanlık İslâm'dan daha önce var olduğu için, Hristiyanlar bu problemlerle daha uzun süredir meşgul olmaktaydılar. Kaderîler, bir insanın işlediği

⁷⁰² John Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology*, London, 1947, C. I, s. 174-180; Ramazan Biçer, "Georges Anawati'nin Kelâm İlmine Katkısı", *Oryantalizmi Yeniden Okumak; Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, DİB Yay, Ankara, 2003, s. 428.

⁷⁰³ W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948, s. 38, 58.

⁷⁰⁴ A. S. Tritton, *İslâm Kelamı*, çev., Mehmet Dağ, AÜİF Yay., Ankara, 1983, s. 21.

⁷⁰⁵ Van Ess, "İslâm Kelamının Başlangıcı", çev., Şaban Ali Düzgün, *AÜİFD*, C. XLI, s. 412.

zina suçundan Tanrı'nın sorumlu tutulamayacağını söylediklerinde, Nisibis ekolünün lideri Henâhâ'nın determinizmine karşı polemige girişen Nesturî Bâbai'nin söylediklerini tekrardan başka bir şey yapmıyordu. Fakat bu tekrarın Hristiyanların etkisiyle yapıldığını söyleyemeyiz. Sadece ortak argüman hazinesinden istifade ediyorlardı⁷⁰⁶. Zira, hür irade ve kader gibi konularda farklı fikirlerin ortaya çıkmasında dahilî tesirlerin daha etkili olduğunu daha önce göstermiştik.

İslâmiyet'i Hristiyanlığın heretik bir kolu olarak görmenin neticesinde Batılı düşünürler, İslâm'a özgü bir ilim olan Kelam'ın kaynağını da Hristiyan teolojisinin etkisine bağlama çabasında olmuşlardır. Söz konusu Kelam olunca onlar ilk olarak bu terimin menşeyini tartışma konusu yapmışlardır. Mesela Wolfson, 'söz' ve 'kelime' anlamlarına gelen Kelam teriminin Yunan filozoflarının Arapçaya yapılan tercümelerinde *logos* teriminin karşılığı olarak 'kelime', 'akıl' ve 'delil' anlamlarında kullanıldığını iddia etmektedir. Yine bu tercümelerden aktarılan *mütekellim* ve *mütekellimûn* terimlerinin de bu ilim dalıyla uğraşanlara ad yahut sıfat olarak kullanıldığını söylemektedir. Ona göre, Yunanca 'tabiat hakkında konuşmalar' (perifuseos logoi) ifadesi *tabîû kelam* (el-keîâmü't-tabîû), 'tabiatçılar' (fusikoi, fusiologoi) terimi *tabîû kelamcılar* (ashâbü'l-keîâmî'l-tabîû), 'teologlar' (teologoi) terimi de *ashâbü'l-keîâmî'l-ilâhî* şeklinde tercüme edilmiştir. Bu tercümelerden sonra kelam ve mütekellim terimlerinin Arap yazarlarca kullanılmaya başlandığını söyleyen Wolfson, bu sebeple Yahya b. Adî'nin 'Hristiyan mütekellimûndan'⁷⁰⁷, Şehristânî'nin de 'Empodoklesin Kelamı'ndan⁷⁰⁸, 'Aristo'nun kelamı'ndan⁷⁰⁹ ve 'insan bedenine girerek kelimenin birleşmesine dair Hristiyan kelamı'ndan⁷¹⁰ söz ettiklerini belirtir⁷¹¹. Halbuki buradaki kelam kelimesini 'görüş/görüşler' şeklinde anlamının daha doğru olacağı açıktır.

Michael A. Cook ise, Kelam teriminin kaynağı olarak Süryaniceyi gösterir. Ona göre, Arapçada kelam, diyalektik ve teolojinin birleştikleri noktayı temsil eder

⁷⁰⁶ Van Ess, "İslâm Kelamının Başlangıcı", s. 413.

⁷⁰⁷ Périer, *Petits Tratis Apologétiques*, s. 39.

⁷⁰⁸ Şehristânî, *el-Milel*, II, s. 384.

⁷⁰⁹ Şehristânî, *el-Milel*, II, s. 444.

⁷¹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, II, s. 245.

⁷¹¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 1-2.

ve kalam, teolojik alandaki diyalektik argümandır⁷¹². Yunancada diyalektik ve teoloji kelimelerinin ortak bir yanı yoktur. Buna karşın Sürayanicede diyalektik ve teoloji birbirlerine Yunanca karşılıklarından daha yakındır. Bu yüzden de, Kalam Süryanice örneğinden hareketle teolojinin karşılığı olarak terimleşmiştir⁷¹³.

"Konuşmak" ya da "anlaşılır söz söylemek" anlamlarına gelen bir mastar veya isim fiil olan *Kelam*'ın teknik bir terim olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı hakkında bir bilgiye sahip değiliz. Kelime, Kur'an ve hadislerde geçmiş olsa da buralardaki kullanımlarının Kalam ilmine karşılık olmadığı ortadadır. Ancak, "bir konu hakkında konuşmak", fikir beyan etmek" veya "akıl yürütmek" anlamındaki *kelâm fî...* veya *tekelleme fî...* şeklindeki kullanımları erken dönemlere kadar götürmek mümkündür. Kalam veya ilmü'l-Kelam zamanla diğer bazı terimlerle eşanlamlı hale gelmiştir. Bunlardan 'bakmak, dikkate almak' anlamında *nazar*, teknik bir terim olarak fikir, tefekkür, teemmül ve istidlâl anlamlarına gelmektedir. *kelam fî...*veya *nazar fî...*, kelimcilerin kullandığı şekliyle belirli kurallar dahilinde gerçekleştirilen akıl yürütmedir ve netice itibariyle şüpheyi yer bırakmayan bilgiye götürür⁷¹⁴.

Çağdaş felsefede kelimelerin ve kavramların bir dilden bir dile çevirisinin imkânsızlığı tartışılırken, başka hiçbir delil göstermeksizin bu kelimenin Yunanca logos teriminin Arapçaya tercümesinden sonra kullanmaya başladığı iddiası önyargıların sonucu olarak ortaya çıkmış bir iddia gibi görünmemektedir. Buna karşın, Kalam teriminin herhangi bir konu hakkında Müslüman düşünürlerin görüşlerini beyan ederken konuya *kelam fî...* şeklinde giriş yapmalarıyla kullanılmaya başladığını⁷¹⁵ söylemek daha doğru görünmektedir⁷¹⁶. Nitekim Goldziher de, kalam teriminin ilk olarak, herhangi bir dogmayı veya tartışmalı teolojik bir problemi, diyalektiğin konusu yapıp, argüman şeklinde ortaya koyan ve savunduğu tez için spekülatif deliller getiren kimseler için kullanıldığını ifade

⁷¹² Michael A. Cook, "The Origines of Kalam", The Early Muslim Dogma, Cambridge Univ. Pres, London, 1981, s. 42.

⁷¹³ Cook, "The Origines of Kalam", s. 43.

⁷¹⁴ Adanalı, "Kelam: İslâm Toplumunun Rasyonelleşme Süreci", s. 55.

⁷¹⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 97.

⁷¹⁶ Bu ilme Kalam denilmesinin sebepleri için bkz., Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 97-98.

etmektedir. Daha sonra ise, söz konusu terimin anlamı genişletilerek, kesin doğrular olarak kabul edilen dinî inançları doktrinler halinde tartışan, düşünen kimselerin kabul edebileceği formüller halinde ortaya koyanlar için kullanılmıştır⁷¹⁷.

Zaten, Wolfson'da hemen devam eden ifadeleriyle yukarıdaki görüşüne zıt bir görüşü de ifade etmektedir. O şöyle der: "Bütün bunlara ilave olarak Kelam terimi hiçbir kayda bağlanmaksızın İslâm'da felsefenin doğuşundan önce ortaya çıkan hususi bir düşünce sistemine ad olarak verilmiş ve onun temsilcilerine, Kindî ile başlayan ve sadece filozoflar denilen kimselere mukabil yalnızca Kelamcılar/mütekellimûn denilmiştir."⁷¹⁸

Söz konusu Kelam'ın kaynağı olduğunda, İslâm'da neden bir Kelam sistemi gelişti ve bu nasıl başladı sorusu gündeme gelmektedir. Şayet, Van Ess'in dediği gibi, biz Kelam deyince soru-cevap diyalektiğini anlayacak olursak Kelam'ın başlangıcı için öncelikle Mutezile'nin ortaya çıkış şartlarına gitmemiz gerekecektir. Ona göre; "Teoloji, İslâm Dünyasında Latin veya Greklerde olduğu gibi, muhtevası belli olduktan sonra (Tanrı hakkında bilgi) ismini almış değil, tersine argümantasyon/tartışma tarzından dolayı bu ismi almıştır. Kişi bu şekilde muhalifine sorular sorarak onu zora sokuyordu."⁷¹⁹

Vasıl b. Ata (ö. 131), Amr b. Ubeyd (ö. 144) ve Dırar b. Amr (ö. 200) gibi ilk Mutezilî düşünürlerin Müslüman hâkimiyetindeki şehirlerde ve kırsal kesimde yaşayan gayr-ı müslümleri İslâm'a döndürmek için gönderilen davetçiler olduğunu söyleyen Ess, Vasıl'ın "Maniheistlere karşı bin soru" adlı eserinden bahisle, Kelam'ın bir anlamda *inanmayanlara karşı bir savunma mücadelesi* olarak başlamış olabileceğini iddia etmektedir⁷²⁰.

Ancak, sadece Vasıl b. Ata'nın söz konusu kitabından hareketle diyebiliriz ki, bu Van Ess'in dediği gibi bir savunma mücadelesi değil, olsa olsa İslâm davetinin Müslüman olmayanlara ulaştırılması çabasıdır. Bu da bize İslâm Kelamının

⁷¹⁷ Goldziher, *Introdoction*, s. 85; Adanalı, "Kelam: İslâm Toplumunun Rasyonelleşme Süreci", s. 59.

⁷¹⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 2.

⁷¹⁹ Van Ess, "İslâm Kelamının Başlangıcı", s. 401.

⁷²⁰ Van Ess, "İslâm Kelamının Başlangıcı", s. 401.

başlangıcının savunma amaçlı değil, İslâm itikadını ispat amaçlı olduğu hakkında ipuçları vermektedir. Kaldı ki, kendisi de Mutezile'den önce, H. I asırda, Kelamın varlığını kabul etmektedir: “Emevilerin ilk dönemlerindeki entelektüel yaşamın ayrılıkçı hareketleri özelliği taşıyan grupların –Haricîler, Kaderîler, Mürcie- herhangi bir teolojik üstyapıya sahip olmadan, sadece siyasi bazı gelişmelere angaje olduklarını söylemek mümkün değildir. Hatta bunun tersini ispat edebiliriz: Hicrî 75 yıllarında Halife Abdülmelik Basra'daki İbâdîlerle, Haricî bir kaynaktan hala muhafaza edilen bir yazışma başlatmıştı. Ve yine yaklaşık olarak aynı dönemde, en azından H. 80'den önce, Abdülmelik'in Hasan Basrî'ye, Kaderî doktrinin prensiplerini ortaya koyup, delillerini serdetmesini istediği bir mektup yazmıştır. Hasan Basrî'nin buna cevap olarak yazdığı Risâle hala muhafaza edilmektedir.”⁷²¹

Bu noktada Kelam ile teoloji arasında bir ayrım göze çarpmaktadır. Kelam daha çok soru-cevap diyalektiğini içeren ve muhalifine cevap verme, onun delillerini çürütme ya da onu zora sokma gayesinin bir ürünü olarak argümantasyon/tartışma tarzı şeklinde ortaya çıkmıştır. Teoloji ise, daha orijinal niteliğe sahiptir ve muhtevası da bellidir. Teolojinin esas gayesi, İslâm'ın itikat esaslarını açıklamaktır. Buna göre, Hasan Basrî'nin mektupları, teolojik problemleri ele aldıkları için teolojidir ama Kelam değildir. Çünkü her iki metinde de daha sonraki kelam metinlerinde görülen muhaliflerle girilen hayalî diyalog örneklerine rastlanmaz, sadece fikirlerin izahı söz konusudur. Yine bu iki metin *kelam* terimini kullanmazlar. Bunun yanında, ilk dönem kelamcılarının da “şayet-şayet değilse...” formundan haberdar olduklarını gösteren metinlerin varlığından bahsetmekle birlikte Van Ess, bu metinlerin sağlamlığından şüphe etmektedir⁷²². Halbuki her iki mektupta da kelam teriminin kullanılmamış olması bunlara kelamî metinler değildir diyebilmemiz için yeterli gerekçeler midir, ya da, bir şeyin kelam olabilmesinin ön koşulu argümantasyon tarzını benimsemiş ve kullanmış olması mıdır? Ayrıca, kelam metot olarak yalnızca cedel metodunu mu kullanmaktadır, yoksa bu, kelamın kullandığı metotlardan sadece bir tanesi midir?

⁷²¹ Van Ess, "İslâm Kelamının Başlangıcı", s. 401; Hasan Basrî'nin Risâle'si için bkz., H. Ritter, "Studien sur İslâmischen Frömmigkeit I: hasan al-Basrî, *Der İslâm* 21, (1933) 1-83; J. Obermann, "Political theology in early İslâm: Hasan al-Basrî's Treatise on Qadar", *Journal of the American Oriental Society* 55, (1935), 138-162.

⁷²² Van Ess, "İslâm Kelamının Başlangıcı", s. 402-403.

Öncelikli olarak Kelam'ın kendini nasıl tanımladığını ve hangi konuları ele aldığını tespit etmek bu tür soruların çözümü için bize yol gösterici olabilir. Zira, İslâm'a özgü bir ilim olan Kelam'ın kendini nasıl tanımladığı göz ardı edilmiş gibidir. Elbette, her türlü inanç problemine çözüm bulabilme gibi bir iddia ile yola çıkan Kelam ilmi, Kur'an'da tespit edilen inanç esaslarına aykırı olanları reddedici bir niteliğe sahiptir. Ancak onun, Kur'an'daki inanç esaslarını izah ve ispat edici özelliği daha önde gelmektedir⁷²³. Zira Kelamın teşekkülüne katkı sağlamış en önemli unsur, Kur'an'daki metafizik meseleler üzerinde düşünmek ve onları kavramak, Allah'ın emir ve iradesiyle insanın fiilleri arasındaki münasebet gibi meselelere İslâmî çözümler bulmak olmuştur⁷²⁴. Dolayısıyla, Kelamda asıl olan Kur'an nassıdır. Buna göre, Kur'an başlangıç olmak üzere aklî araştırmaya yer veren Kelam ilmi bir tür *Kur'an Felsefesi* halini almıştır⁷²⁵ denilebilir. Öyleyse, kaynağı Kur'an olmak üzere tedricen İslâm bünyesinde doğmuş olan⁷²⁶ Kelam, İslâm'a özgü bir ilimdir⁷²⁷ ve klasik kullanımı itibariyle teolojii de içine alacak bir kapsama sahiptir. Zira teoloji, politik teoloji, tabii teoloji, doktrinel teoloji, vs gibi alt başlıklarla ifadelendirilmediği sürece bu alanları kapsamaz. Sadece Tanrı doktrini ve Tanrı'nın kurtarıcılığı, kefâret gibi Tanrı doktriniyle ilgili konularla ilgilenir. Buna karşın Kelam terimi, hiçbir başlıklandırmaya gerek duymadan bütün bu alanları içine alan bir kullanım genişliğine sahiptir⁷²⁸.

Denilebilir ki, Kelam, yeni bir İslâm ortaya koymak değil, Kur'an'ı temel alarak, doğru bir din anlayışı geliştirmek ve rasyonel ilkeler bağlamında İslâm'ı savunmak⁷²⁹ endişesinden doğmuştur.

⁷²³ Kelam'ın bu özelliği konusuna ve gayesine göre yapılan tariflerinde de özellikle vurgulanmaktadır: "Kelam, kesin deliller getirerek ve şüpheleri gidererek dinî akideleri ispat etmeye daima kendisiyle güç yetirilen bir ilimdir." (Cürcânî, *Târifât*, s. 236.) "Kelam, Allah'ın zatından, sıfatlarından mebd ve mead (başlangıç ve sonuç, yaratılış ve ahiret) itibariyle yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir." Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 12.

⁷²⁴ S. Pines, "Felsefe", *İslâm Tarihi*, çev., İlhan Kutluer, s. 361.

⁷²⁵ Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., İstanbul, 200, s. 23.

⁷²⁶ Gölcük, *Kelam Tarihi*, s. 27.

⁷²⁷ Gardet, "Din ve Kültür", s. 133.

⁷²⁸ Düzgün, *Allah, Tabiat, Tarih*, s. 15.

⁷²⁹ Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 13.

Öyleyse, Kelam'ın çeşitli tariflerinden yola çıkarak Kelam'ı bütüncül bir şekilde şöyle tanımlayabiliriz; "Kelam, nassları hareket noktası yaparak, ortaya çıkan problemlere cevap bulma, İslâm itikadının aklî temellerini kurma, insanları taklit düzeyinden tahkik düzeyine çıkarma ve dışarıdan gelen veya gelmesi muhtemel tehdit ve tehlikelere karşı fikrî savunma mekanizması oluşturma ameliyesidir."⁷³⁰

Nitekim Kelamcılar, doğrudan doğruya dinî akideleri teşkil eden hususları bu ilmin temel konuları (*mesâil ve makâsıd*), bu konuların ele alınış tarzını ise *vesâil* olarak isimlendirmişlerdir. İtikada ilişkin problemlerin neticesinde ortaya çıkan Kelam ilmi, İslâm dininin pratik değil nazarî yönünü ele aldığından meselelerin çoğu nazarîdir, yani akıl ve tefekküre hitap edicidir. Bu özelliği ile Kelamın temel konuları daima aynı kalmakla birlikte, vesileler, yani konuların ele alınış tarzı, her asırda, o asrın yaygın kültür ve bilimsel gelişimini dikkate alarak değişebilmektedir⁷³¹. Bu da Kelam ilmini daima dinamik yapan bir unsur olarak göze çarpmaktadır.

"Bir anlamda, belirli ilkeler yardımıyla, vahyedilmiş mesajın farklı konularını aydınlatan, birbirine bağlayan ve açıklayan sistematik bir bilim olarak tanımlanabilen teoloji, vahyi algılamanın imkânını elde etmeye çalışır."⁷³² Kelam ilmi de Kur'an'daki ilkeleri algılama gayretlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim kutsal kitabın aktüelliğinden, insanın psikolojik, entelektüel, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını karşılaması oranında bahsedilebilir⁷³³. Bu anlamda Kelam ya da Müslüman Teolojisi Tanrısal mesajın aktüel meselelere çözüm bulmak için yorumlanmasıdır denilebilir. "Tanrısal mesajın aktüelliği de, imanın gerçek mahiyetinin korunması için, tarihi şartlara bağlı ve zorunsuz olanla, değişmez ve zorunlu olanın ayrılmasına bağlıdır. Bu durum bizi, teolojik metin karşısında varoluşsal bir tavır takınmaya götürmektedir. Varoluşsal sözüyle kastedilen, şurada ve şimdi yaşayan insanın içinde bulunduğu biyo-psiko-sosyal şartların bütünüdür. Böyle bir tavrın, Tanrısal üst belirlemenin, tarihî belirleme yardımıyla insan hayatına

⁷³⁰ Çağfer Karadaş, "Georges Anawati'nin Kelam İlmine Bakışı Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *Oryantalizmi Yeniden Okumak; Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, D.İ.B.Y., Ankara, 2003, s. 446.

⁷³¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 7.

⁷³² Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 44.

⁷³³ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 45.

katılmasının en doğru biçimi olduğunu kabul edebiliriz. Bu ise bizi teoloji ve kültürün birbirine bağlı olduğu fikrine götürecektir."⁷³⁴

Dolayısıyla Kelam, aynı zamanda, fetihlerle birlikte coğrafi sınırlarının genişlemesi ve kültürel, etnik farklılıkların artması karşısında İslâm'a has değerlerin yeniden yorumlanması ihtiyacını karşılayanın gerekliliğine inanmış insanların düşüncelerinin belli bir forma dökülmesiyle ortaya çıkmış bir ilim dalıdır⁷³⁵.

Nitekim, Mutezile'yi harekete geçiren ortak bir ruh vardı; dini değerlerin savunulmasında aklın değerini kavramış olmak, Allah fikrini her türlü antropomorfizmden arındırma endişesi, Grek düşüncesinin baştan çıkartıcılığına ve zanâdikanın saldırılarına karşı İslâm itikadını savunma ve haklılığını gösterme⁷³⁶.

Kelamın kaynağını haricî tesirlere bağlayan, tartışılan konuların belirmesinde Hristiyan dünyasında tartışılan konuların etkisinden bahseden Hristiyan düşünürler, bununla da kalmayıp, Kelam'ın yukarıda bahsettiğimiz argüman yapısından yola çıkarak Müslümanların Kelam metodunu Hristiyan-Süryânî kaynaklardan aldığını iddia etmektedirler. Kelam'ın kaynağı üzerinde yoğunlaşan Cook, bu yöndeki tezini desteklemek için P. S. Brock tarafından tahkik edilerek basılan bir grup Süryânî metni kullanmaktadır. Hristiyan teolojisiyle ilgili olan bu metinler, bir mezhep mensubu tarafından diğer bir mezhebin görüşlerini çürütmek gayesiyle yazılmıştır⁷³⁷.

Cook'a göre, Hasan b. Muhammed b. El-Hanefiyye'nin risaleleriyle⁷³⁸, söz konusu Süryânî metinler arasında yapısal bir benzerlik bulunmaktadır. Her ikisi de muhalifini zora sokacak farazî sorularla işe başlamaktadır. Verilen cevap ne olursa olsun muhalif kaybetmektedir. Yine Hasan'ın "Eğer onlar derlerse ki...de ki..." şeklindeki ifadeleriyle Süryânî metinlerdeki, "Eğer biri sana sorarsa...de ki..."

⁷³⁴ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 46.

⁷³⁵ Karadaş, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 65.

⁷³⁶ Gardet, "Din ve Kültür", s. 134.

⁷³⁷ Cook, "The Origines of Kalam", s. 35.

⁷³⁸ Hasan b. Muhammed'in *Kitâbü'l-İrcâ* adlı risalesinin metin ve tercümesi için bkz., Sönmez Kutlu, "İlk Mürcî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ", *AÜİFD*, 37 (1998), s. 319-331; Sönmez Kutlu, "İlk Mürcî Metinler: İrcâ Kasidesi (I) ve İrcâ Kasidesi (II)", *AÜİFD*, 39 (1999), s. 239-252; Ayrıca bkz., Aslan, *Hasan b. Muhammed'in Cebir Risâlesi*, 41 vd.

şeklindeki ifadeleri arasında da bir benzerlik söz konusudur. Cook metinler arasındaki bazı farklılıkları kabul etmekle birlikte bunların stillerin aynîliğini etkileyecek cinsten olmadığını söylemektedir⁷³⁹. Oysa ki, "Kur'an'ın kelimcilerin argümanlarını dilsel ve yapısal olarak nasıl etkilemiş olabileceği konusunda küçük bir araştırma bu iddianın temelsiz olduğunu göstermektedir. Zira, Hasan'ın risalesinde kullanılan soru-cevap formuyla Kur'an'daki bazı ayetler arasında yakın benzerlikler söz konusudur. Bunun yanında, iki metin arasındaki stillerin yapısal açıdan aynı olmadığı Cook'un da kabul ettiği bir gerçektir. Yine, iki metin arasında içerik anlamında da bir farklılık vardır. Yani, her iki metnin de ilgilendiği kelâmî problemler aynı değildir"⁷⁴⁰. Ayrıca, "Müslümanlar Kur'an'ı diğer kitaplardan daha çok okumaktaydılar ve Kur'an, onların düşünüş şekillerini ve söylemlerinin yapısını etkilemekteydi. Vahyin anlaşılması ve müdafaasını amaçlayan kelimcilerin argümanlarını oluştururken, gerek muhteva gerekse şekil açısından en çok etkilendikleri kaynağın Kur'an olması oldukça doğaldır."⁷⁴¹

Hasan b. Hanefiyye'nin kullandığı soru-cevap formuyla Kur'an'daki bazı ayetler arasında benzerlikler olduğunu söyleyen H. Adanalı'ya göre, aşağıdaki ayetler soru-cevap formuna benzerlikleri açısından dikkate değerdir:

"De ki: Allah size bir zarar gelmesini dilerse veya bir fayda elde etmenizi isterse kim Allah'ın istediği şeyi geri çevirebilir."⁷⁴²

"De ki: Allah size bir zarar vermek isterse, sizi ondan kim koruyabilir; ya da size rahmet dilerse kim mâni olabilir?..."⁷⁴³

"De ki: Allah'ı bırakıp taptıklarınız onun verdiği zararı önleyebilir mi? Yahut Allah bana rahmet dilerse onlar onun bu rahmetini engelleyebilirler mi?..."⁷⁴⁴

⁷³⁹ Cook, "The Origines of Kalam", s. 38.

⁷⁴⁰ Adanalı, "Kelam: İslâm Toplumunun Rasyonelleşme Süreci", s. 63.

⁷⁴¹ Adanalı, "Kelam: İslâm Toplumunun Rasyonelleşme Süreci", s. 64-65.

⁷⁴² 48.Feth/11.

⁷⁴³ 33.Ahzab/17.

⁷⁴⁴ 39.Zümer/38.

İnsanların Allah'ın iradesinin tersine davranamayacaklarına işaret eden yukarıdaki ayetler, ayrık şartlı önermeleri⁷⁴⁵ içeren sorular sormaktadır. Öyleyse, gerek Hasan b. Hanefiyye'nin gerekse soru-cevap formunu kullanan diğer Müslüman düşünürlerin Süryanî metinlerine müracaatı gerekmemektedir⁷⁴⁶.

Kur'an'ın muhataplarına karşı kullandığı dil ile kelamcılarının kullandığı dilin aynı olduğu iddiasında değiliz. Ancak, Kur'an'ın münazara tarzını yansıtan ayetler ile kelamın argüman formları arasında benzerlik olduğunu⁷⁴⁷, kelamcılarının da, genelde öteki din ve inançlarla, özelde de Hristiyanlarla, fikrî mücadelede esnasında sık sık kullandıkları argümantasyon tarzını oluştururken Kur'an'dan ilham almış olmalarının, bu tekniği haricî kaynaklardan kopya ettikleri iddiasına göre daha makul olduğunu söylemek istiyoruz.

O halde, temel kaynaklar, tarihsel tecrübe, sosyo-kültürel ortam ve bilimsel birikime, karşılaşılan farklı durumlara göre geliştirilen metotlar göz önünde bulundurulduğunda, Kelamın oluşum ve gelişiminde Hristiyanlığın etkisinin Batılı müsteşriklerin iddia ettiği boyutlarda olmadığı görülecektir.

⁷⁴⁵ Mukaddem ile tâli arasında birbirini yok etme (nefyetme) suretiyle hükmolunan önermelere *ayrık şartlı önermeler* (el-kazıyyetü's-şartıyye) denir. Bu tip önermelerin olumsuzunda, önermeyi meydana getiren iki tarafın ayrılmasının vuku bulması; olumsuzunda ise vuku bulmamasında ile hükmolunur. Bu tür önermeler ise Arapçada genelde "ya" "yahut" anlamına gelen "immâ" edatıyla ifade edilen hükümlerdir. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantık*, Elis Yay., Ankara, 2004, s. 114.

⁷⁴⁶ Adanalı, "Kelam: İslâm Toplumunun Rasyonelleşme Süreci", s. 63-64.

⁷⁴⁷ Adanalı, "Kelam: İslâm Toplumunun Rasyonelleşme Süreci", s. 65.

III. BÖLÜM

HIRİSTİYANLARLA TEOLOJİK TARTIŞMALARIN SİSTEMATİĞİ

1.TANRI'NIN MUTLAK BİRLİĞİ VE TESLİS DOKTRİNİ

1.1. Tanrı'nın Mutlak Birliğine Yapılan Vurgu

Tanrı, başta semavî dinler olmak üzere, hemen hemen bütün dinlerin düşünce merkezinde yer alan odak bir varlık veya insanların zihinlerinde dinî yaşantılarının yönünü belirleyen en önemli kavramdır. Dolayısıyla, inananların yaşam tarzı, dünya görüşleri, insana ve evrene bakışları, hatta her türlü algılamaları ve eylemleri ile Tanrı tasavvurları arasında kopmaz, zorunlu bir bağ vardır⁷⁴⁸.

Tanrı'nın varlığı İslâmiyet ve Hıristiyanlık dinlerinin savunduğu en temel ilkedir. Tanrı inancı her iki dinin inanç sisteminde imanın ana konusudur ve diğer tüm esaslar da buna dayanır. Acaba, aynı türden paralellik, Tanrı'nın birliği konusunda da mümkün müdür? Bilindiği gibi her iki din de monoteist bir karakter taşıdığı iddiasındadır. Fakat bu dinlerden ilkinde tevhid ilkesine, ikincisinde ise teslis ilkesine vurgu vardır. Kavramlardaki bu farklılığa rağmen, fonksiyonları ve sıfatları arasındaki benzerliklerden hareketle, her iki din mensubunun da aslında aynı Tanrı'ya inandıklarını söylemek ne kadar mümkündür? Fonksiyon ve sıfatlardaki bu paralelliklere rağmen, sırf kutsal kitaplardaki bazı ifadelerle dayanarak aynı Tanrı'ya ibadet edildiğinin reddedilmesi, Opeloyle'nin dediği gibi⁷⁴⁹, bir ironi midir? Eğer bunda tuhaf karşılanacak bir durum görmüyorsak, *davet* ve *misyon* kavramlarını nereye yerleştireceğiz?

⁷⁴⁸ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, AOY, Ankara, 1998, s. 11.

⁷⁴⁹ M. O. Opeloyle, "Tanrı'nın Birliği ve Üçlü-Birlik; Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'deki Görüşlerin Analitik Bir Değerlendirmesi", çev., Alparslan Yalduz, *UÜİFD*, C. XII, S. 2, 2003, s. 473.

Genelde öteki dinler, özelde de Hristiyanlık, erken dönemin Müslüman düşünürleri tarafından İslam akidesi ile uyuşmayan yönleriyle ele alınmıştır. Müslüman düşünürlerin, özellikle reddiye türü eserlerde, bu konuyu ele alırken Kur'an'ın metodunu takip ettiklerini söyleyebiliriz. Bu çerçevede, Hristiyanların inançlarının yanlış olduğu Kur'an'ın tezlerinden hareketle ispatlanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla, yazarlarının birikimine göre farklı ayrıntılara sahip bulunsalar da, reddiyelerin konularının Kur'an'daki genel çerçeveyi takip ettiğine şahit olmaktadır⁷⁵⁰.

İlk karşılaşmalarında Müslümanlarla Hristiyanlar muhataplarına genelde kutsal kitaplarındaki ifadelerle cevap vermeye ve onları inanç açısından sınıflandırmaya ve adlandırmaya tabi tutmuşlardır. Kur'an'a göre Allah'a ortak koşmak büyük bir zulüm olarak nitelendirilmekte⁷⁵¹, *Mesih Allah'ın oğludur* diyen Hristiyanlar *müşrikler* gurubuna dâhil edilmektedir⁷⁵². Hristiyanlar ise, tam tersine, Mesih'in Kur'an'da Allah'ın kelimesi olarak tavsif edildiğini, bu durumda onun Allah'tan ayrılamayacağı ve Tanrı olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmekte, onun Tanrı olduğunu inkâr eden Müslümanları Tanrı'yı sakatlamakla suçlamaktadırlar. Bunun sonucu olarak Yuhanna ed-Dımeşkî, Müslümanlar için *Tanrı'yı sakatlayanlar* (Mutilators of God)⁷⁵³ tabirini kullanmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de bir yandan gerçek Hristiyanlık hakkında verilen bilgiler, diğer taraftan da mevcut Hristiyanlık için getirilen tenkitler, aynı zamanda peygamber döneminde geliştirilen ilişkiler yeni fethedilen bölgelerde farklı din ve ekollerle fikrî mücadelede Müslümanlar için önemli bir örnek ve tecrübe oluşturmuştur. Aynı zamanda, İslâm'ın oldukça erken dönemlerinde ortaya çıkan, öteki mezhebin görüşlerini olumsuzlamaya dayalı olarak gelişen İslâm içi reddiyeleşme geleneği de tartışma tekniği konusunda farklı bir tecrübeyi oluşturmuştur.

⁷⁵⁰ Sinanoğlu, *İslâm Kaynaklarında Hristiyanlık*, s. 115.

⁷⁵¹ 31.Lokman/13.

⁷⁵² 9.Tevbe/30-31.

⁷⁵³ Damascus, *Writings*, s. 156.

H. III. asra gelindiğinde bu birikim ve tecrübenin yanında Müslüman düşünürler, Hristiyan doktrinini bizzat kendi kaynaklarından öğrenme ve Hristiyan müntesipleriyle birebir temas imkânına da kavuşmuşlardı. Bunun yanında, Müslümanların tartışma sanatı ve polemik konusunda daha tecrübeli olan Hristiyanlardan bazı argümantasyon tekniklerini öğrendikleri de iddia edilmektedir⁷⁵⁴. Bütün bunların reddiye türü eserlere Hristiyanlarla fikrî mücadele stratejisi olarak yansımış olduğunu görüyoruz.

Bu dönemin en önemli konulu Kelam eserleri olarak gördüğümüz söz konusu reddiyelerde, öncelikle Hristiyanların teslis anlayışı ve teslisin unsurları ele alınmıştır. Bu dönemde, kutsal kitaplardan delil getirmenin yanında rasyonel tahlillerin de kullanıldığı görülmektedir.

Müslüman düşünürler Hristiyanların teslis doktrinini tevhid ilkesine uymayan yönlerini ortaya koymak suretiyle tartışma konusu yapmışlardır. Zira Kur'an açısından ısrarla üzerinde durulan en önemli konu Allah'ın Mutlak Birliği (tevhid) ilkesidir. Zaten, vahyin yenilenmesini gerektiren en önemli etken, daha önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi, tevhid ilkesinden sapmak ve dini Allah'ın dini olmaktan çıkarmaktır.

Kelam âlimleri Allah'ın birliği konusunu genellikle iki açıdan değerlendirmişlerdir: Zâtı itibariyle bir ve tek olması, sıfatları açısından yaratılmışlara benzersizliği⁷⁵⁵. Kelamcıların bu kaygısını, özellikle H.III. asırda yoğunlaşan reddiye literatüründe de hissetmek mümkündür. Bu anlamda, teslis doktrininin eleştirisini Allah'ın zat ve sıfat bakımından bir tek olduğunu ispatlama çabası olarak değerlendirmek de mümkündür. Zira, teslisin eleştirisi bir anlamda Tanrı'nın Hristiyanların üçlü Tanrı anlayışındaki gibi olmadığı, mutlak anlamda bir ve tek olduğunu ispatlama çabasıdır. Aynı zamanda bu, Hz. İsa'nın Hristiyanlarca tarihî süreç içerisinde dönüştürülen aslî tabiatını yeniden ortaya çıkarma çabasıdır. Kısacası bu çabayı, hem Tanrı'nın hem de Hz. İsa'nın ne olduğunu Kur'an-ı Kerim'den ve İncil metinlerinden hareketle, buna ilaveten rasyonel tahlillerle belirleme gayreti olarak görebiliriz.

⁷⁵⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 245.

⁷⁵⁵ Bekir Topaloğlu, "Allah" mad., *DİA*, C. II, s. 480.

Kur'an'da, dinin temel ve değişmez ilkesi olan tevhid, yani Allah'ın mutlak anlamda birliğinden bahseden ayetler incelendiğinde, hitabın Tanrı tanımayanlardan çok, Tanrı tanıyıp da onu anlama ve kavrama hususunda yanılan ve sapıtanlara yönelik olduğu görölür. Kaldı ki, Kur'an'da Allah'ın varlığından daha çok insanlığın en çok yanıldığı Allah'ın birliği ve onu diğer bütün yaratılmışlardan tenzih eden sıfatları üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla, "Allah vardır" şeklinde değil de "Allah'tan başka Tanrı yoktur" şeklindeki tevhid kelimesi ile ondan başka Tanrıların varlığı nefyedilmektedir.

Burada "la" ve illa", İkbâl'in dediği gibi, birbirlerinin tamamlayıcıları olan ve Allah'tan başka her türlü otoriteyi reddeden iki remiz olarak kabul edilebilir. Yani *lâ* ile sahte olan her şeye bir isyan, bir başkaldırı, *illâ* ile de Allah'ın mutlak otoritesine bağlanma ifade edilmektedir⁷⁵⁶. Zira İslâm kelimesi, teslimiyetin yanında, paradoksal olarak, başkaldırıcıyı da içermektedir. Bu direnme ve başkaldırı, sahte olan her şeyin saf dışı bırakılmasını hedefler⁷⁵⁷. İslâm kelimesinin içerdii teslimiyet, teslim olanın niçin ve kime teslim olduğunu bilme şuuruna vardığı teslimiyettir.

İşte Allah'ın zaman zaman peygamberleri vasıtasıyla müdahalesini, insanın fitratına aykırı şekillerde gelişen din telakkilerinin ve ilâhî iradeyi saf dışı bırakma teşebbüslerinin vahiy yoluyla düzeltilmesi, insanlığın tekrar fitratına uygun olan inanışa davet edilmesi şeklinde anlayabiliriz. Zira Hz. Muhammed, kendisinin asla yoktan başlayıp yepyeni bir şey ortaya atan mucit olmadığını, sadece esasen mevcut olan daha önce defalarca vahiy yoluyla bildirilen, fakat yine de insanlar tarafından unutilan tebliği, ilahî gerçeği tekrar ele alıp yenileştiren, tecdit eden bir mucit⁷⁵⁸ olduğunu ifade eder.

Dolayısıyla, her vahiy yeniden hatırlatmayı ya da bir yenilenmeyi ifade eder. Bu anlamda, peygamberlerin birbirini takip ettiği süreç, peygamberlerle yapılan tekrara dayalı hatırlatmaları ve yenilikleri ifade eder. Burada yenilenme ile kastedilen dinin kendi kendini yenilemesi değil, daha çok esasa bulaşmış olan yanlışlıkların ve sapmaların temizlenmesidir. Bu faaliyette dini başkalaştırma, dini din olmaktan

⁷⁵⁶ Muhammed İkbâl, *Armağan-ı Hicaz*, çev., Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 1968, s. 40.

⁷⁵⁷ Düzgün, *Din, Birey ve Toplum*, s.100.

⁷⁵⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, s. 718; Nasr, *İslam: İdealler ve Gerçekler*, s. 36.

çıkarma söz konusu değildir⁷⁵⁹. Yine bu faaliyet, inanca ve inancın temel yapısına rengini veren en temel dinî ilke durumundaki tevhid ilkesinin yeniden inşasıdır⁷⁶⁰.

“Tevhid dini, bütün peygamberleri kucaklayan, birini diğerinden ayırmayan bir yol bütünlüğünü ifade eder. "De ki, biz hak yol üzere bulunan İbrahim'in dinindeyiz. Biz Allah'a ve bize indirilen Kur'an'a, İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ve torunlarına indirilenlere, Musa'ya, İsa'ya verilenlere ve bütün peygamberlere rableri tarafından verilen kitaplara iman ettik. Onların hiç birini birbirinden ayırt etmeyiz. Biz ancak Allah'a boyun eğen müminleriz."⁷⁶¹ Namazın oturuş kısmında İbrahim ve ailesini de dile getirmekte, böylece ibadette de tevhidin bütünlüğü ifade edilmektedir. Böylece İslâm, doğru olan bütün dinleri ve peygamberleri tasdik etmiş ve onları bütünlük içinde ele alıp kemale erdirmiş, önceki dinlerin bozulmuş taraflarını düzeltmiştir. Kur'an'ın öncekilerin bozulmuş taraflarını söylemesi de bu bütünlüğe işaret eder⁷⁶². Dinî unsurların birbirleriyle olan ilişkisini sağlayan ve anlamlı bir bütün oluşturarak dinin sistemli bir yapı arz etmesine imkân veren bu temel ilke, başta Allah'ın birliği olmak üzere, dinlerin köken birliği, insanların ve insanlığın birliği, üzerinde uzlaşılacak konuların birliği, insanların aşması gereken konuların birliği gibi geniş bir yelpazede kendini göstermektedir. Bu geniş yelpaze İslâm'ın evrensellik ve son din olma iddiasının temel dayanaklarıdır.

Dolayısıyla Allah'ın dini anlamlı bir bütünlük ifade etmektedir. Fakat bu anlamlı bütünlük zaman zaman insanlar tarafından tam olarak idrak edilememiştir. Mesela, Yahudi ve Hristiyanlar peygamberlerin bir kısmına inanıp, bir kısmını inkar etmişlerdir⁷⁶³. Böylece onlar dini bir bütünlük içinde anlamaya davet edilmektedir.

“Bütün dinlerden üstün kılmak üzere, peygamberini hidayet ve hak din ile gönderen odur. Şahit olarak Allah yeter.”⁷⁶⁴ “müşrikler istemese de dinini bütün dinlere üstün kılmak üzere peygamberini hidayet ve hak ile gönderen odur.”⁷⁶⁵

⁷⁵⁹ Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, s. 401.

⁷⁶⁰ Düzgün, “Kur'an'da Tevhid Felsefesi”, s. 3.

⁷⁶¹ 2.Bakara/135-136.

⁷⁶² Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, s. 142.

⁷⁶³ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, s. 471.

⁷⁶⁴ 48.Fetih/28.

Yanlışlıklar, sapmalar, ilave ve çıkarmalar İslâm'da tevhid ilkesiyle giderilerek en olgun seviyede ifade edilmiştir. Sapmaların en uça olanı şirkir. Tevhid dini fitrîdir, şirk ise fitrata sonradan gelmiş arızî bir durumdur⁷⁶⁶ ve insan aklının kabul edemeyeceği bir irrasyonalityedir.

Dolayısıyla, Allah'ın dininin değişime uğratılması⁷⁶⁷, Allah hakkında yanlışlıklar, Allah dışında bir varlığı ilahlaştırma, ayrıca, insan fitratına aykırı davranışların artması zaman zaman vahyin yenilenmesini gerekli kılmıştır. Aslında, vahyin her yenilenişı Tanrı adına hüküm koymanın kimsenin yetkisinde olmadığını ısrarla vurgulamadan başka bir şey değildir. Çünkü böyle bir yetki kimseye verilmemiştir.

Sonuç olarak İslâm, kendisinden önceki bütün dinlerin hükümsüz kılarken, daha sonra ortaya çıkması muhtemel bütün din iddialarının da geçersiz olacağını ilan etmiştir. Bu noktada Kur'an, en çok dinlerin Allah-insan ilişkisindeki yanlışlıklara işaret ettiğini söyleyebiliriz. Zira, yeni bir peygamberin gelişini hazırlayan gelişmeleri, tevhidin yerine şirkin ikame edilmesi şeklinde özetlemek mümkündür. Bu durumda, Allah'ın tarihin bir kesitine müdahalesi olarak görebileceğimiz peygamber göndermesinin arkasındaki temel sebep olarak, tevhidi yeniden aslî formuna kavuşturma, bu aslî formun tahrifiyle varlık tasavvurunda ortaya çıkan her türlü tahribi de yeniden düzeltme olarak belirleyebiliriz⁷⁶⁸. Burada hedef, insanın insan olarak, Tanrının da Tanrı olarak bilinmesini ve ona göre tavır alınmasını⁷⁶⁹ sağlamaktır.

1.2. Tanrı'nın Mutlak Birliği Açısından Teslis ve Unsurları

Teslis ilkesine dayanan Hristiyanlık, Kur'an'ın getirdiği tevhid ilkesinden sonra üçlü Tanrı kavramını yorumlamak mecburiyetinde kalarak, üçün içinde veya üçün arasında Tanrı'nın birliğini savunmaya başladı⁷⁷⁰. Hristiyan Tanrı

⁷⁶⁵ 61.Sâf/9.

⁷⁶⁶ Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, s. 143.

⁷⁶⁷ 22.Hâc/74; "Allah'ı gereği gibi anamadılar."

⁷⁶⁸ Düzgün, "Kur'an'da Tevhid Felsefesi", s. 4.

⁷⁶⁹ Atay, *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*, s. 39.

⁷⁷⁰ Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, s. 75.

tasavvurunun üçlü-birliğe doğru gidişinde özellikle ilk reddiyelerin önemli bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bir anlamda Hristiyanlık monoteist bir inanç sistemi içerisinde değerlendirilmesini İslam'a borçludur. Bu aynı zamanda rasyonelleşmesi için de geçerlidir.

Bütün Hristiyan ilahiyatçılar Hristiyanlığın monoteist bir din olduğu noktasında birleşmelerine rağmen, Hristiyanların inanç esaslarının temelini oluşturan *teslis* (*trinity*, *üçleme*, *üçlü-birlik*)'in monoteizme uygun olup olmadığı konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Kendilerini *trinitarian* olarak isimlendiren Hristiyan ilahiyatçılar teslisin monoteizme aykırı olmadığını iddia edip bu kavramı monoteist bir yaklaşım içinde yorumlamaya çalışırken⁷⁷¹, *anti-trinitarian* ya da *unitarianlar* olarak isimlendirilen ilahiyatçılar bu kavramın monoteizme aykırı olduğunu, dolayısıyla da inanç esası sayılamayacağını savunmaktadır⁷⁷².

Teslisi savunan Hristiyan ilahiyatçılar, üçlü-birlik kavramını Kitab-ı Mukaddes'in hiçbir yerinde açık bir şekilde geçmese de, aşağıdaki Kitab-ı Mukaddes metinlerine dayandırmaktadırlar⁷⁷³;

" Başlangıçta söz (kelâm) var idi. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve söz Tanrı'ydı. Başlangıçta o, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey onun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey onsuz olmadı."⁷⁷⁴

⁷⁷¹ Catherine M. Lacguna, "Trinity", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, C. XV, s. 53-57; Teslis doktrininin anlamsız ya da tutarsız olmadığını, teslisin aslında üçlü Tanrı anlayışını (tritheizm) değil üçlü-birliği ifade ettiğini ispat etme çabaları için ayrıca krş., John Macnamara-Marie La Palme Reyes-Gonzalo E. Reyes, "Logic and the Trinity", *Faith and Philosophy*, vol. 11, no. 1, January 1994, s. 3-18; C. Stephen Layman, "Tritheism and the Trinity", *Faith and Philosophy*, vol. 5, No. 3, July 1988, s. 291- 298; Richard Swinburne, "Trinity; A Defense of the Doctrine of the Trinity", *Philosophy of Religion*, ed., Lane Crcig, Rutgers University Pres, New Jersey, 2002, ss. 556-567; Karl Rahner, "Trinity, Divine", *Encyclopedia of Theology*, ed., Karl Rahner, Crossroad, New York, 1986, ss. 1755-1771; Michel, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, s. 64-65; Carlos Madrigel, *Hristiyanların Üçlü-Birlik (Tevhit'de Teslis) İnancı Ne Demek?*, Müjde Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 14-19, 49-58; Christian W. Trol, *Müslümanlar Soruyor Hristiyanlar Yanıtıyor*, çev., Robert Kaya, İstanbul, t.y., s. 50-51.

⁷⁷² Unitarianlar, Hristiyanlıkta Tanrı'nın birliğini ısrarla vurgulamakta ve teslisin monoteizme aykırı olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre, bir tabiatla üç ayrı şahsın bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın birliği hem akıl hem de Kutsal metinlere uygun bir ilkedir bkz., J. C. Godbey, "Unitarian Universalist Association", *The Envyklopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, C. XV, s. 143-146.

⁷⁷³ Michel, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, s. 64.

⁷⁷⁴ Yuhanna: 1/1-3.

"Söz insan (beden) olup aramızda yaşadı. Biz de onun yüceliğini Baba'dan gelen lütuf ve gerçekle dolu olan biricik oğlun yüceliğini gördük."⁷⁷⁵

"İmdi siz gidip milletleri şakirt edin. Onları baba, oğul ve kutsal ruh adına vaftiz edin."⁷⁷⁶

"Baba! Senin bende olduğun ve benim sende olduğum gibi onlar da biz de olsunlar. Dünya beni senin gönderdiğine iman etsin"⁷⁷⁷

Hıristiyan ilahiyatçılar, yukarıdaki naklî delillerin yanında aklî bir takım delilleri de kullanarak, Tanrı denilen teslisin aslında "bir" olduğunu ispatlamaya gayret gösterirlerken, buna karşın Müslüman düşünürler, teslisin Hıristiyanların da kabul ettiği Allah'ın mutlak birliği anlayışıyla bağdaşmadığını yine İncil metinleriyle ispatlamaya çalışmışlar, bu görüşlerini mantıkî delillerle destekleme yoluna gitmişlerdir. İki tarafın söz konusu bu anlayışını da yansıtmaması açısından Halife Mehdi ile Timothy arasındaki polemik önemlidir. Halifenin, teslis anlayışı ile Tanrı'nın birliğinin nasıl uzlaşabileceği, Tanrı'nın nasıl oğul edineceği sorusuna Timothy, kral ve güneş örnekleriyle cevap vermeye çalışmaktadır⁷⁷⁸. Bu örneklemeler, *teslisin şahısları arasındaki fark sözde değil gerçek olduğu halde Tanrı yine de birdir ve bu nedenle Tanrı'nın birliği, kendi içinde ayrılmaz parçaların ayrımını mümkün kılan izaî bir birliktir*, iddiasının açıklanmasıyla ilgilidir⁷⁷⁹.

Buna karşın bütün bu açıklamalar Müslüman polemiçilerin, teslisin Tanrı'nın mutlak birliğini ifade ettiği konusundaki şüphelerini giderecek açıklıkta değildir. Hıristiyanlıktan İslam'a geçen Ali b. Rabban et-Taberî, İslam'ın tevhid inancını, Allah'ın varlığı ve birliği ilkesini ortaya koyduktan sonra, Hıristiyanların böylesi bir tevhid anlayışından uzak olduklarını, teslisi kabul etmek suretiyle İncillere dahi aykırı bir inanca sahip olduklarını iddia etmiştir. Hıristiyanların,

⁷⁷⁵ Yuhanna: 17/14.

⁷⁷⁶ Matta: 28/19.

⁷⁷⁷ Yuhanna: 17/21.

⁷⁷⁸ Kelimesi ve ruhu kraldan ayırlamayacağı için, kelimesi ve ruhuyla kral üç değil bir kraldır. Işığı ve ısıyı güneşten ayrı olmamasına rağmen üç güneşten değil bir tek güneşten bahsedilir; R. Caspar, "Les Versions...", s. 125-126; krş., Madrigel, *Hıristiyanların Üçlü-Birlik (Tevhit'de Teslis) İnancı Ne Demek?*, s. 35-36

⁷⁷⁹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 245.

böylece üç Tanrı'ya, hatta Baba, Oğul, Ruhul-Kudüs ve ezeli insan olan Mesih olmak üzere dörde dahi çıkabilecek bir Tanrı anlayışına sahip olduklarını belirtmiştir⁷⁸⁰. Önceki dinin kutsal metinlerine son derece hakim olan Taberî'ye göre, Hristiyanların Mesih'i bir kul, bir elçi değil de ezeli bir yaratıcı olarak görmeleri İncil'deki Mesih ile ilgili ifadelerle uygun değildir. Zira ona göre, *eb* (*baba*) lafzı bir şahsa doğumla veya mecazen verilebilir. Bir kavmin şeyhlerine ve atalarına *eb* adı verilebilir. Hz. Adem'e *ebu'l-beşer* denilmesi kelimenin mecazî kullanımına örnek olarak gösterilebilir. *İbn* (*Oğul*) kelimesi de bir şahsa doğumla, oğul edinmekle veya mecazen *terbiye etmek* anlamında verilebilir. Falan falanı oğul edindi demek, falan falanı terbiye etti şeklinde anlaşılabilir. Bu anlamda, Allah için *eb* ve *ibn* kelimelerini gerçek anlamlarıyla kullanmak doğru değildir⁷⁸¹.

Hristiyanların kullandıkları gibi Allah gerçek anlamda Baba olursa, ya ezeli bir şeyi doğurmuş olur ya da hâdis olan bir şeyi doğurmuş olur. Allah'ın ezeli bir şey doğurduğunu kabul edemeyiz. Bu muhaldir. Çünkü ezeli olan şey doğmuş olamaz. Allah'ın ezeli olmayan bir şey doğurduğunu kabul edersek *eb* yani baba hâdis olmuş olur. Bu da İznik'te kabul edilen Hristiyan Kredosundaki "*gerçek Allah'tan doğmuştur, yaratılmış değildir*" sözlerini iptal eder⁷⁸². Dolayısıyla, *eb* ve *ibn* kelimeleri Hristiyanların teslis anlayışına kaynaklık teşkil etmez.

Taberî'nin İncillerde geçen *eb* ve *ibn* kelimelerini mecazî anlamda kullanıldığına dair görüşleri aynı dönemin reddiye yazarlarından biri olan Kasım b. İbrahim tarafından da dile getirilmekte ve İncil metinleriyle delillendirilmeye çalışılmaktadır⁷⁸³.

Taberî, böyle bir kabulün akla da aykırı olduğunu ise şu ifadelerle dile getirmektedir; "Eğer Mesih ezeli ve yaratıcı bir Tanrı ise, Hristiyanların Tanrı'nın bir kısmını yaratıcı ve ezeli, bir kısmını da ölü ve yaratılmış kabul etmeleri gerekir. Zira, Mesih'in et ve kandan ibaret olduğu Hristiyanlar tarafından kabul edilmektedir. Bu noktadan hareketle, Mesih'i meydana getiren et ve kanın da yaratıcı kabul edilmesi

⁷⁸⁰ Ali b. Rabbân et-Taberî, *er-Redd*, s. 120-121.

⁷⁸¹ Ali b. Rabbân et-Taberî, *er Redd*, s. 147.

⁷⁸² Ali b. Rabbân et-Taberî, *er-Redd*, s. 147.

⁷⁸³ Kâsım b. İbrahim, *Kitâbü'r-redd*, s. 319.

gerekir. Bunlar da dünyadaki yiyecek ve içeceklerden oluşmaktadır. Bu durumda dünyadaki her şeyin kendi kendini yarattığı iddia edilmiş olur ki, bu kabul edilemez."⁷⁸⁴

Câhız da reddiyesinde, Hristiyanlığın özellikle Hz. İsa'nın ulûhiyeti anlayışını anlamak için insanın bütün aklını kullanmasının ve bütün gücünü sarf etmesinin bile yeterli olmayacağını⁷⁸⁵ söyleyerek teslis doktrininin tutarsız oluşuna vurgu yapmaktadır. Taberî ve Kasım b. İbrahim'in *eb* ve *ibn* kelimelerine verdikleri mecazî anlamları da kabul etmeyen Câhız, Allah'ın ne doğum yoluyla ne de mecazî olarak evlat edinme yoluyla baba olarak adlandırılmayacağını, insana ait bu tabiatları Allah'a isnad eden kimsenin Allah'ı tam olarak bilmediğini ve onun ulûhiyetini tam olarak tanımadığını ifade etmektedir. Yine oğul kelimesi için Tevrat ve İncillerdeki ilgili metinlerin mecazî yorumları da Câhız tarafından yetersiz görülür⁷⁸⁶. Câhız'a göre, ne doğum yoluyla ne de evlat edinme yoluyla Allah'ın bir çocuğu olabileceğini kabul etmek, bunu mümkün görmek büyük bir cehalet ve büyük bir günahdır. "Şayet Allah'ın Yakup'un babası olması caiz olsaydı, o takdirde Allah'ın Yusuf'un dedesi olması da mümkün olurdu. Allah'ın nesebi gerektirmeyecek ve bazı hallerde zorluk çıkarmayacak, onun büyüklüğünden ve değerinden bir şey eksiltmeyecek şekilde baba ve dede olması caiz olsaydı onun amca ve dayısının da bulunması caiz olurdu. Şayet, merhamet, sevgi ve terbiye açısından Allah'a baba dememiz caiz olsaydı büyüklük, üstünlük ve liderlik açısından birinin Allah'ı kardeş olarak isimlendirmesi de mümkün olurdu ve isimlendiren kişinin ona bir arkadaş ve dost bulması imkân dâhilinde olurdu."⁷⁸⁷

Câhız, "şayet Allah onu babasız yarattığı için "İsa Allah'ın oğludur" denilirse, Hz. Adem ve Havva hem anasız hem de babasız yaratıldıkları için buna daha çok layıktır"⁷⁸⁸ diyerek bu konudaki itirazlarını sürdürmektedir. Eğer bu isimlendirme *terbiye* bakımından ise, Allah, Hz. Musa'yı, Hz. Davud'u ve bütün peygamberleri

⁷⁸⁴ Ali b. Rabbân et-Taberî, *er-Redd*, s. 124-125.

⁷⁸⁵ Câhız, *el-Muhtâr fi'r-Redd*, s. 68.

⁷⁸⁶ Câhız, *el-Muhtâr fi'r-Redd*, s. 32.

⁷⁸⁷ Câhız, *el-Muhtâr fi'r-Redd*; s. 32.

⁷⁸⁸ Câhız, *el-Muhtâr fi'r-Redd*, s. 82.

terbiye ettiği gibi onu da terbiye etmiştir. Dolayısıyla, Câhız'a göre, diğerlerini bundan soyutlayıp da sadece ona böyle bir isim vermek doğru deđildir⁷⁸⁹.

Üç Hristiyan mezhebinin görüşlerini ayrı ayrı irdeleyen Ebu İsa el-Varrak, teslis ve inkarnasyon öğretilerini rasyonel bir tahlile tabi tutar. Onun reddiyesi sadece Hristiyanlığın teslis ve inkarnasyon öğretilerini rasyonel açıdan değerlendirmesi yönünden diğer reddiyelerden farklılaşmaktadır.

Üç Hristiyan mezhebi de teslisi oluşturan asılların Baba, Oğul ve Ruh'tan meydana geldiği konusunda hemfikirdir⁷⁹⁰. Yine bu asılların cevheriyette bir, asıllıkta (uknumiyet) ise farklı oldukları, her birinin ayrı bir cevheri olmasına karşın onları bir *cevher-i âmm*'in meydana getirdiği konusu da ittifak edilen bir konudur⁷⁹¹. Ancak bu asılların mahiyeti ve inkarnasyonun hangi yolla gerçekleştiği bu mezhepler arasında bir ihtilaf konusudur.

Nesturi ve Yakubilere; ezeli olduğunu iddia ettiğiniz “tek cevher” hakkında ne dersiniz; o muhtelif midir yoksa değil midir? Sorusunu yönelten Varrak, hayır demeleri durumunda; asılların muhtelif mi yoksa değil mi olduğu sorusunu yöneltir. Evet muhteliftir demeleri durumunda, ihtilaf ve ortada adet sorunu –ki onlar adetle teslisi kastediyorlar- vardır. Bu defa da onlara şöyle denir: Şayet cevherin uknumlarla aynı şey olduğunu iddia ediyorsanız, bu sefer de muhtelif dediğiniz şeyin muhtelif olmadığını iddia etmiş oluyorsunuz. Bu da bir çeliřkidir⁷⁹².

Asıllar cevher oluşt a değil, şahıs ve mahiyet açısından muhteliftir, demeleri sorunun çözöldüğü anlamına gelmez. "Zira, o uknumların herhangi bir yönden "muhtelif" olduğunu söylemek, ardından cevherin tek olduğunu ve muhtelif olmadığını söylemek ve sonra da kalkıp “cevher” gerçekte uknumların kendisidir”

⁷⁸⁹ "Rabbâhu" teriminin, *beslemek, yedirmek, içirmek, rızıklandırmak ve doyurmaktan* başka bir anlamı olmadığını vurgulayan Câhız, bunu Allah bütün insanlar için yaptığı halde siz niçin Allah'ın onları yedirmesini, içirmesini *terbiye* olarak isimlendiriyorsunuz sorusunu yöneltmektedir. Bkz., Câhız, *el-Muhtâr fi'r-Redd*, s. 83.

⁷⁹⁰ Varrak, *er-Redd ale't-Teslîs*, s., 66-67.

⁷⁹¹ Varrak, *er-Redd ale't-Teslîs*, s. 74.

⁷⁹² Varrak, *er-Redd ale't-Teslîs*, s. 76-77.

demek çelişki değil de nedir? Siz muhtelifin muhtelif olmadığını iddia etmediniz mi? Bu da bir çelişkidir."⁷⁹³

Şayet denirse ki... o halde... tarzındaki tahlil uzayıp gitmekte ve Varrak Yakubî ve Nesturîlere şu soruyu yönelterek köşeye sıkıştırmak istemektedir; Sonra onlara şunu sor; madem ki, iddianıza göre uknumlar, şahıslarda ve özelliklerde muhtelifdirler, cevherde ise muhtelif değildirler; peki size göre özellikler cevher değil midir? derlerse ki “evet” bu sefer de onlara şöyle denir: Sizin muhteliftir dediğiniz şey aynı zamanda muhtelif olmamış oluyor. İşte bundan daha net bir çelişki olamaz. Problem, ister “şahıslarda muhtelifdir” densin, isterse “özelliklerde muhtelifdir” densin aynıdır⁷⁹⁴.

Melkitlerin teslis anlayışı da tutarlı görülmez. Asıllardan farklı olan cevher onlara muvafık mı yoksa muhalif midir? Eğer her yönden muvafık olduğu kabul edilirse, asıllardan farklı olan cevher bizatihi kendinde muhtelif hale gelmiş olur. Bu da kendi görüşleriyle çelişmektedir. Cevherin bazı yönlerden asıllara muvafık olması da bu çelişkiyi gidermemektedir⁷⁹⁵. Diğer taraftan, cevherin asıllardan farklı olması durumunda cevherin fiillerinin asılların fiillerinden farklı olmasını gerektirir. Bu durumda cevherle asıllar arasında irade birliği problemi gündeme gelir. Dolayısıyla, güç sahibi oldukları halde asılların bir şey yapamaması, fiilin cevhere ait olması durumunda da Mesih'in hiçbir eylemde bulunmaması gerekir. Bu ise onların Tanrı anlayışına uymamaktadır⁷⁹⁶. Sonuç olarak, Ebu İsa el-Varrak'a göre, Melkitlerin Teslis anlayışı, hem cevher ve asılların mahiyeti itibariyle birbirleriyle ilişkileri hem de ortaya koydukları Tanrı anlayışının mahlûkata yönelik icraatları açısından tutarsızdır⁷⁹⁷.

Hristiyan teslis doktrininin münhasıran rasyonel açıdan tenkit eden bir başka polemikçi olarak Ya'kub b. İshak el-Kindî'yi de zikretmek gerekmektedir. Filozof

⁷⁹³ Varrak, *er-Redd ale't-Teslis*, s. 77.

⁷⁹⁴ Varrak, *er-Redd ale't-Teslis*, s. 79.

⁷⁹⁵ Varrak, *er-Redd ale't-Teslis*, s. 80-82.

⁷⁹⁶ Varrak, *er-Redd ale't-Teslis*, s. 110-112.

⁷⁹⁷ Sinanoğlu, *İslâm Kaynaklarında Hristiyanlık*, s. 119.

Kindî'nin reddiyesi daha sonra Hristiyan filozofu Yahya b. Adiy tarafından eleştirildiği için de ayrıca bir öneme sahiptir⁷⁹⁸.

Teslis doktrini hakkında kısa bilgiler verdikten sonra Kindî, Baba-Oğul-Ruhu'l-Kudüs arasında açık bir birleşmenin olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır⁷⁹⁹. Kindî'ye göre, üç ezeli uknumun (hypostas, asıl) tek bir cevher (ousia) olduğu şeklinde formüle edilen Hristiyanların teslis inancı terkihi içermektedir. Mürekkep olan şeyin ise ezeli olamayacağını iddia eden Kindî, bu iddiasını ortaya koyduğu üç delille ispatlamaya çalışmaktadır⁸⁰⁰.

Uknumlarla, onların şahısları ve bir cevherle her bir uknumun özelliğiyle kendinde bulunduğu şey kastedilmektedir. Bundan dolayı, cevher mefhumu uknumların her birinde mevcuttur ve her birinde aynı anlama sahiptir; her bir uknumun onda ezeli olan ve bir uknumu diğerinden ayıran bir özelliği vardır. Bundan şu sonuç çıkar: Her bir uknum onların hepsi için ortak olan bir cevher ile onlardan her birine özgü bir özellikten mürekkeptir. Mürekkep olan her şey bir sebebin eseridir ve bir sebebin eseri olan şey asla ezeli olamaz. Bundan da, ne Baba'nın, ne Oğul'un ne de Kutsal Ruh'un ezeli olmadığı sonucu çıkar. Öyleyse ezeli olduğu iddia edilen şeyler gerçekte ezeli değildir; bu da açık bir çelişkidir⁸⁰¹.

Kindî'nin anlayışı ile Hristiyanların teslis anlayışının aynı olmadığını⁸⁰² söyleyen Yahya b. Adiy, bir anlamda muhatabının Hristiyanlığı kendine göre yorumladığını, objektif olamadığını ima etmektedir. Yahya b. Adiy, "Hristiyanlara göre üç şahıs biricik Cevher'in hususiyetleridir. Bunlar, biricik Cevher'e verilen bir takım sıfatlardır. Çünkü onlara göre Cevher'in iyilik, hikmet ve kudretten ibaret olduğunu söyleyerek; iyiliğin, Hristiyanlarca 'Baba' diye adlandırıldığına, Hikmet'in 'Oğul' diye belirtildiğine, Kudretin ise 'Ruhu'l-Kudüs' olarak isimlendirildiğine işaret etmiştir."⁸⁰³ diyerek Kindî'ye itirazda bulunur.

⁷⁹⁸ Aydın, *Reddiyeler*, s. 133.

⁷⁹⁹ Kindî, *er-Redd*, s. 119.

⁸⁰⁰ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 246.

⁸⁰¹ Kindî, *er-Redd*, s. 133; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 247.

⁸⁰² Kindî, *er-Redd*, s. 119.

⁸⁰³ Kindî, *er-Redd*, s. 119; Aydın, *Reddiyeler*, s. 134.

Kindî, Porphyrius'un *Isagoci*'sindeki mantıkî önermelerdeki beş küllînin sayımına gönderme yaparak, teslis formülünü bir mantık önermesi haline getirmek suretiyle ikinci delilini ortaya koyar. Bu önermede, "tek cevher" ibaresi konu, "üç ezeli uknum" yüklemidir ve konu ile yüklem "dir-dır" bağıyla birleştirilmiştir. Bu bağlamda şu sorular gündeme gelmektedir: Konu cevhere yüklem yapılan üç ezeli uknum nedir? Onlar cins midirler, tür müdürler yoksa fasıl mıdır? Onlar terimin genel anlamında mı yoksa özel anlamında mı arazdırlar? Yani özellikler midirler? Bu sorulara, bazı uknumların cins, bazılarının fasıl yahut tür ya da onların hepsinin bir türün fertleri olup olmadığı sorularını da ekleyen Kindî, uknumların bunlardan herhangi biri olarak düşünülemeyeceğini söyler. Eğer uknumlar bunlardan biri olarak düşünülürse ezeli olduğu varsayılan her bir uknumun cüzlerden yani bir konu ve yüklemden meydana gelmiş olması gerekmektedir. Cüzlerden meydana gelen bir şeyin ezeli olduğunu iddia etmek ise bir çelişkidir⁸⁰⁴.

Kindî, "üç birdir ve bir üçtür" şeklindeki Hristiyan inancına Aristo'nun *aynı* terimi *bir* terimine aittir ve *aynı* ya *tür* bakımından, ya *cins* bakımından ya da *sayı* bakımından kullanılır cümlelerine dayanarak itiraz eder. "Biz bir ve aynı dediğimiz şeye üç anlamda bir deriz. Ona ya sayı bakımından (tek'e bir dendiği gibi), ya da onlar ortak türe dahil oldukları için (insan türüne dahil oldukları için Halid ve Zeyd'e bir dendiği gibi) veyahut da onlar ortak cinse ait oldukları için (canlı cinsine dahil oldukları için insan ve eşeğe bir denmesi gibi) bir ve aynıdır. Dolayısıyla, teslis akidesi bir konu hakkında hem üç'ü hem de bir'i tasdik etmek gibi açık bir imkânsızlığı içermektedir."⁸⁰⁵ Kısacası Kindî'ye göre teslisi savunmak, mantık ve matematik açısından da mümkün değildir.

Hristiyan filozofu Abdülmesih el-Kindî ise, Allah'ın mutlak manada bir olduğu konusunda ısrarlı olan Müslümanların bu görüşlerine, polemiklerde sıkça kullanıldığını söylediğimiz soru-cevap formuyla şekillenen argümantasyon tarzını kullanarak itirazda bulunmaktadır.

⁸⁰⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 248.

⁸⁰⁵ Périer, *Pettits Tratiés Apologétiques*, s. 30-32; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 249.

"Tanrı'nın birliğinden ya cins olarak ya tür olarak ya da sayıca bahsedilebilir. Sen Tanrı'nın cins olarak mı, tür olarak mı, yoksa sayı olarak mı 'bir' olduğunu söylüyorsun?"

Eğer Tanrı'nın cins olarak bir olduğunu söylüyorsan cinsler, sınırsız sayıda ve çeşitte türleri içerir. Bu durum ise Tanrı'ya yakışmaz.

Tanrı'nın tür olarak bir olduğunu söylüyorsan tür kategorisi de içinde fertler topluluğunu barındırır. Bu da Tanrı'ya yakışmaz.

Tanrı'nın sayıca bir olduğunu söylediğinde, ondan bir şey çıkarabilir veya onun bölünebilir olduğunu kabul etmiş olursun. Çünkü bu durumda 'bir' sadece bir sayı parçası olmaktadır..."⁸⁰⁶

Görüldüğü gibi, hem Müslüman filozof Kindî, hem de Hristiyan filozof Abdülmesih el-Kindî karşıt tarafın ilkelerinin tutarsızlığını ispatlamak için Aristo'nun aynı ilkelerini dayanak yapmaktadırlar.

Muhatabı olan Haşimî'ye verdiği bu hayali argümanları, dolayısıyla da İslâm'ın tevhid ilkesini bu şekilde iptal ettiğini düşünen Abdülmesih el-Kindî, Tanrı'nın birliğine yönelen tüm önermeleri tek tek inceleyerek iptal ederken gösterdiği bu titizliği üçlü-birlik doktrinini temellendirirken göstermez. O, üçlü-birlik doktrinini ispatlamak için argümanlar sıralamak yerine meseleyi bir muamma olarak açıklamayı tercih eder. Kindî, üçlü-birlik paradoksunu *mystery of three persons in the Godhood* (ulûhiyette üç şahsiyetin gizemi) şeklinde ifade eder⁸⁰⁷. Üçlü-birlik doktrini bir sır ya da gizem olarak kabul edilince, Hristiyan polemikçilerin söz konusu doktrini savunmak için genelde, Kitab-ı Mukaddes'ten ilgili pasajları hatırlatmak ve teslisle ilgili uzun uzadıya açıklamalar yapmak yoluna gitmek olmaktadır. Bu tarz dönemin ve daha sonraki dönemlerin hemen hemen bütün Hristiyan polemikçileri için geçerlidir.

Kısacası, özellikle teslisin ikinci uknumu olan İsa'nın insan kılığına girmiş Tanrı olarak ulûhiyet kazanmasından kaynaklanan teolojik, felsefî ve mantıksal

⁸⁰⁶ Tien, "The Apology of al-Kindi", s. 416-417.

⁸⁰⁷ Tien, "The Apology of al-Kindi", s. 421.

problemler Hristiyan ilahiyatçıları sıkıntıya sokmuş görünmektedir. Hristiyan ilahiyatçılara ait bütün polemiklerde bu hissedilmektedir. Dahası, bazı Hristiyan ilahiyatçıların da teslis doktrinine benzer eleştiriler getirmesi bu konudaki Hristiyan ilahiyatçıların kafa karışıklığını göstermesi açısından önemlidir.

Teslis öğretisinin Batı dünyasında genellikle yanlış anlaşıldığına dikkat çeken Armstrong, "İnsanlar ya üç ayrı kişilik hayal ederler veya bütün öğretiyi görmezden gelip Tanrı'yı Baba ile özdeşleştirir ve İsa'yı pek de aynı düzeyde olmayan Tanrısal bir dost yaparlar."⁸⁰⁸ der. Bu yüzden de Müslüman ve Yahudiler de bu öğretiyi kafa karıştırıcı hatta zındıklık olarak görmüşlerdir⁸⁰⁹. Ona göre, tesliste Baba bütün varlığını Oğul'a aktarmış, böylece benliğini yitirmiş ve Söz Logos'un yani Oğul'un olmuştur. Sonuç olarak, Baba'nın olağan anlamıyla, bizim kimlik kavramımızla uyuşan kimliği, ben'i yoktur⁸¹⁰. Buna karşın "Baba'nın genellikle Hristiyan amacının hedefi olarak sunulması sonucu Hristiyan yolculuğu hiçbir yere, hiçbir yöne ve hiç kimseye varmayan bir ilerleme olarak ortaya çıkar."⁸¹¹

2. İNKARNASYONUN'UN İMKÂNI VE DEĞERİ

İnkarnasyon, ilâhî bir varlığın insan veya herhangi başka bir varlık şeklinde tezahür etmesi anlamına gelir⁸¹². İnkarnasyon, Hristiyanlığın temel inançlarından birisidir. Tanrı'nın yaratılmamış olan ezeli mesajının tenleştiği ve İsa olarak insanlar arasında yaşadığı şeklindeki Hristiyan inancını ifade eder⁸¹³.

İsa'nın bu şekilde algılanması, Hristiyanlık tarihinin oldukça erken dönemlerinde, Hristiyanlığı üç Tanrılı bir sisteme götüreceği şeklinde itirazla karşılanmıştır. İranaeus (130-200), Tertullian (160-220), Origen (185-254), Diedorus (ö. 300?), Lucian (ö. 312) ve Arius (250-336) gibi *Hristiyanlıktaki ilk tevhidciler* Allah'ın birliğinde ısrar ediyor, üçlü Tanrı'yı reddediyor ve İsa'dan bahsederken *Oğul*

⁸⁰⁸ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 178.

⁸⁰⁹ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 178.

⁸¹⁰ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 178.

⁸¹¹ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 179.

⁸¹² Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 193.

⁸¹³ Karl Rahner, "Incarnation" mad., *Encyklopedia of Theology*, ed., Karl Rahner, New York, 1986, s. 693.

terimini kullanmaktan kaçınıyorlardı⁸¹⁴. Ataurrahim'e göre, Kuzey Afrika ve Batı Asya'da İslam'ın kolayca benimsenmesi ve hak din olarak kabulü Allah'ın birliğini ve İsa'nın saf öğretisini savunan Arius'un buralarda bıraktığı etkinin neticesidir⁸¹⁵.

Arius'a göre Baba, Oğul, Kutsal Ruh üçlemesi Yunandaki politeizmin başka bir biçimidir. Halbuki eldeki İncillerin açık anlamı Baba'yı tek Tanrı olarak bildirir. Sonradan yaratılan Oğul yokken Baba vardı. Baba yaratan, Oğul ise yaratılandır. Dolayısıyla, özleri ve mahiyetleri ayrıdır. İkisi aynı öz ve mahiyette olamazlar. Aksi halde iki ayrı Tanrı kabul edilmiş olur ki bu putperestliktir⁸¹⁶.

Fakat 325 İznik Konsili, Arius'u aforoz ederek teslis ve İsa'nın tabiatı konusundaki ısrarlarını devam ettirmiştir⁸¹⁷. Arius'un bütün itirazlarına rağmen bu tarihte kilise İsa'yı resmen Tanrı olarak kabul etmiştir. Bundan önce o, Hristiyanlar tarafından gerçek bir Tanrı olarak algılanmıyordu⁸¹⁸. Şehristânî, Mesih'in gerçek kimliğini çarpıtarak onu ilâh derecesine yükselten kişinin Pavlus olduğu görüşündedir⁸¹⁹.

Bu tarih aslında, yukarıda da ifade edildiği gibi, İsa'nın Tanrısallaştırılma sürecinin başlangıcı olarak alınabilir. İsa'nın ulûhiyeti ve Mesihliği üzerine bina edilen geleneksel Hristiyanlığın İsa anlayışı ile tarihsel İsa'nın çok farklı karakterlere sahip oldukları, dün de bugün de bazı Hristiyan ilahiyatçıların da dile getirdiği bir konudur. Araştırmacılar, İsa'nın kişiliğinin ve basit öğretisinin kendisinden sonra çeşitli etkenlerle bozulduğunu dile getirmekte ve bu noktada ilk isim olarak da Pavlus'un adını zikretmektedirler. Hristiyanlık olarak tanıdığımız dini oluşturan kişinin Pavlus olduğu öne sürülmekte, aynı zamanda Pavlus'un İsa'nın öğretilerine

⁸¹⁴ Ataurrahim, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, s. 87.

⁸¹⁵ Ataurrahim, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, s. 16.

⁸¹⁶ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 153; Ataurrahim, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, s. 101; Atay, *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*, s. 113.

⁸¹⁷ Rahner, "Incarnation", s. 693-694.

⁸¹⁸ Arthur Weigall, *Pavlus Hristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri: Hristiyanlığımızdaki Putperestlik*, Ozan Yay., İstanbul, 2002, s. 95.

⁸¹⁹ Şehristânî, *el-Milel*, II, s. 245.

ihanet ettiği, onun basit öğretisini tahrif ettiği ve paganist sır dinlerinin bir adaptasyonu olarak Hristiyanlığı oluşturduğu iddia edilmektedir⁸²⁰.

Hristiyanların bu türden İsa algılamaları çağdaş Hristiyan ilahiyatçılar tarafından da pek çok teolojik problemi taşıdığı gerekçesiyle itirazlara maruz kalmaktadır. Hick, Hristiyanların geleneksel inkarnasyon doktrini ile ilgili şu üç probleme dikkat çekmektedir ki, bu problemler erken dönem Müslüman polemikçilerinin de tespitlerini içermektedir.

Son dönemlerde yapılan araştırmalar, İsa'nın bizzat kendisinin, "Tanrı veya Kutsal Teslis'in ikinci şahsı olan Tanrı'nın Oğlu" olmadığını, aksine "insanoğlu" olduğunu öğrettiğini ortaya koymuştur⁸²¹. İsa'nın bizzat kendisinin Allah'ın kulu ve peygamberi olduğunu bildirdiği Müslüman polemikçilerin de temel tezlerinden biridir. Bu tezlerin yine, Kur'an'dan ve İncillerden getirilen delillerle ispatlanmaya çalışıldığına şahit oluyoruz. Bu konuyu bir alt başlıkta örneklendirmeye çalışacağız.

Tarih içindeki bir bireyin, nasıl olup da aynı zamanda hem Tanrı'nın onlarsız düşünülmemeyeceği zâtî sıfatlara, hem de insana ait niteliklere sahip olabileceği, yalnızca Müslüman kelamı açısından değil, aynı zamanda Hristiyan teolojisi açısından da izahı oldukça zor, hatta imkansız bir mesele gibi görünmektedir. Algılamalardaki farklılıklardan dolayı, daha ılımlı bir yaklaşımla, meselenin çözümünün Müslüman kelamı açısından imkansız, Hristiyan teolojisi açısından ise izahı zor bir mesele olduğunu söyleyebiliriz. İnkarnasyona ilişkin ikinci temel problemi ifade eden ve insanların zihinlerini kurcalayan bu sorular Hristiyan yetkililerden hala cevap beklemektedir⁸²².

Tanrı'yı, kadir-i mutlak, her şeyi bilen, her yerde hâzır ve nâzır, her şeyin yaratıcısı, ezelî ve ebedî olarak kabul eden Hristiyanlığın, tarihî bir şahsiyet olan İsa'nın nasıl hem ilahî olarak sonsuz, hem insanî olarak sonlu; ilahî olarak her yerde, insanî olarak belli bir yerde; ilâhî olarak her şeyin yaratıcısı, insanî olarak böyle bir

⁸²⁰ Pavlus hakkında detaylı bilgi için bkz., Gündüz, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*, AOY, Ankara, 2004.

⁸²¹ Weigall, *Hristiyanlığımızdaki Putperestlik*, s. 96; Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, İz Yay., İstanbul, 2002, s. 117.

⁸²² Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, s. 117-118.

nitelikten yoksun; ilahî olarak mutlak kudret sahibi, insanî olarak gücü sınırlı; ilahî olarak her şeyi bilen, insanî olarak sınırlı bilgiye sahip; ilahî olarak mükemmel, insanî olarak yanılabilir niteliklere sahip olabileceği⁸²³ şeklinde detaylandırılabilir bu teolojik sorununun çözümü için çeşitli formüller geliştirse de bu konudaki kafa karışıklığının hala devam ettiğini söyleyebiliriz⁸²⁴.

Üçüncü olarak, inkarnasyon doktrininin literal olarak anlaşılması Hristiyanların diğer dinsel geleneklerle ve onların mensupları ile olan ilişkilerine tamir edilemez zararlar vermektedir⁸²⁵.

2.1. Hz. İsa'nın İnsan Oluşunun Kanıtları

Söz konusu bu istisnalar hariç tutulursa, Hz. İsa, Müslümanlar ve Hristiyanlar tarafından farklı şekillerde algılanan dinî bir figürdür. Hristiyanlarca teslisin ikinci uknumu, Allah'ın oğlu (Son of God) olarak kabul edilen Hz. İsa, Müslümanlar tarafından insanoğlu (Son of Man) ve Allah'ın insanlara gönderdiği peygamberlerinden biri olarak kabul görmektedir.

Hristiyanlıkta İsa, merkezî bir öneme sahiptir⁸²⁶. İsa merkezli bir din olarak bilinen Hristiyanlığın inanç, ibadet ve ahlakî öğretilerinin tamamı İsa'nın kimliği ve kişiliği etrafında odaklanmaktadır⁸²⁷. Hatta denilebilir ki, Hristiyanlık, İsa merkezli (Kristosentrik) bir dindir⁸²⁸ ve Hristiyan teolojisinde *inkarnasyon* (Tanrı'nın kendini insan formunda, İsa'da, göstermesi) ve *Tanrı'nın Oğlu* iki anahtar kavram olarak belirlemektedir⁸²⁹. İsa'nın bu merkezî konumu, Hristiyan teolojisinde, İsa'yı kendisine konu alarak onun şahsını ve yaptıklarını araştıran ilim dalını *Kristoloji* (Christology),

⁸²³ Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, s. 118; İsa'nın Tanrısallığının insanlığı ile nasıl uyum sağlayabileceğine yönelik olarak daha dört ve beşinci yüzyıllarda, Apollinarius, Nestorius ve Euthykos gibi o dönemde sapıklar olarak nitelendirilenlerin ilginç sorularından biri de "Tanrı nasıl çaresiz mızıklayan bir bebek olabilişti" şeklindeydi. Bkz., Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 172.

⁸²⁴ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 158.

⁸²⁵ Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, s. 118.

⁸²⁶ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 232.

⁸²⁷ Mehmet Katar, "Hristiyanlıkta İsa'nın Doğumu İle İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı", *İslâmiyât*, III (2000) S. 4, s. 115.

⁸²⁸ Mahmut Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrı'ya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci", *İslâmiyât*, III (2000), S. 4, s. 47.

⁸²⁹ John Hick, "Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", çev., Şaban Ali Düzgün, *İslâmiyât*, III (2000), S. 4, s. 75.

ortaya çıkarmıştır⁸³⁰. Haddizatında bütün Hristiyan teolojisini *Kristoliji* olarak adlandırmak mümkündür. Zira, dün de bugün de Hristiyan ilâhiyatçının temel ilgi alanı İsa'nın şahsı ve eylemleridir.

Hristiyanlığın kendisini dünya dinleri arasında, *kurucusu Tanrı olan tek din*, bu sebeple de diğer dinlerden üstün bir din olarak kabulü, diğer dinlerle ilişkilerinde de önemli bir belirleyen olmuştur. Bunun doğal sonucu olarak, Karl Barth'ın ifadesiyle, *sadece Hristiyanlık misyonerlik dini olma yetki ve sorumluluğuna sahiptir anlayışı* gelişmiştir⁸³¹.

Hristiyanların İsa hakkındaki bu kabulleri Müslüman polemikçiler tarafından, teslisin ikinci uknumu olan Oğul'un Allah ile birleşmesinin, inkarnasyonun, mümkün olamayacağı şeklinde kristolojik bir eleştiriyle karşılanmıştır. Bir yandan Kur'an'ın Hz. İsa ile ilgili mesajını dile getirmek, diğer taraftan da eleştirilerindeki haklılığını ispatlamak amacıyla İsa'nın kulluğu ve peygamberliği üzerinde ısrarla duran Müslüman polemikçiler, delil olarak Hristiyanlığın kendi delil kaynaklarının yanında aklî istidlallere de başvurumaktadırlar.

Kur'an'ın, Hz. İsa'nın kulluğu ve peygamberliği gerçeğini bizzat İsa'nın ağzından dile getirdiği ifadeler⁸³², Müslüman polemikçilerin Hristiyanların İsa hakkındaki algılamalarını sorgulamalarına kaynaklık etmiş gibi görünmektedir. Aynı zamanda bu ifadeler, Hristiyanların kendi kitaplarında da İsa'nın bir kul ve peygamber olduğunu ısrarla vurguladığı şeklinde bir bilinci de oluşturmuştur.

Ömer b. Abdülaziz, Bizans İmparatoru III. Leon'a gönderdiği mektubunda bu bilinci yansıtmaktadır. O, muhatabından, niçin İsa'nın beşer olduğuna dair kendi ifadesini kabul etmek yerine, peygamberlere gönderilen kitap ve mezmurlarda onun inkarnasyonunu gösteren deliller aramayı tercih ettikleri sorusunu yanıtlamasını istemektedir⁸³³. Doğal olarak, III. Leon bu soruya, İsa'nın şahsiyeti ve inkarnasyonu ile ilgili bilgilerin Kutsal kitaplarında kendilerinin inandığı doğrultuda olduğu

⁸³⁰ Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrı'ya ", s. 47.

⁸³¹ Hick, "Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi...", s. 75.

⁸³² 3.Âl-i İmrân/51; 5.Maide/116.; 19.Meryem/30.

⁸³³ Jeffery, " Umar II and Leo III", s. 277.

şeklinde cevap vermekte ve Müslümanların görüşlerini destekleyecek bir malumatın kutsal kitaplarında bulunmadığını söylemektedir⁸³⁴.

Mevcut İncillerdeki İsa'ya ilişkin ifadelerin Kur'an'ın ortaya koyduğu İsa anlayışıyla paralel olduğunu ispatlamaya çalışan ilk polemikçilerden biri olan Taberî bu noktada da kendisinden sonra bu konuya ilgi duyanlara rehberlik etmiştir. Taberî, Hristiyanların İsa'yı teslisin bir unsuru kabul eden inançlarının aksine, İncillerde İsa'nın Allah'ın kulu ve elçisi olduğunu açıkça ortaya koyan pek çok ifadenin bulunduğunu iddia etmektedir. Öncelikle o, İsa'nın beşerî özelliklerini ön plana çıkaran, zaman ve mekanla irtibatını ortaya koyan ifadelerden yola çıkarak itirazlarını dile getirmektedir.

Matta İncilinin, "İbrahim oğlu, Davud oğlu İsa Mesih'in nesebinin kitabıdır"⁸³⁵ cümlesiyle başladığını hatırlatan Taberî, Allah'ın ise, kadim ve doğurulmayan bir varlık olduğunu, doğurulanın sonradan yaratılmış olduğunu, Allah'ın ise sonradan yaratılan değil bütün varlıkların yaratıcısı olduğunu belirtmektedir⁸³⁶. Yani İsa, sonradan yaratılmış olması hasebiyle Tanrı olamaz. Matta İncilinde İsa'nın Kral Hirodes zamanında, Yahudiyye'ye bağlı Beytlehem'de doğduğunun⁸³⁷ ifade edilmesi onun sonradan yaratıldığını dile getirmekte; "Çocuk büyüyor, kuvvetleniyor ve hikmetle doluyordu..." ifadeleri yine onun normal bir insan gibi büyüme özelliği gösterdiğini tasvir etmekte; "Allahım! Allahım! Niçin beni bıraktın"⁸³⁸ şeklindeki feryadı onun Allah'ın yardımına muhtaç bir kul olduğunu; göstermektedir. Ayrıca, İsa'nın "Zira aç idim, bana yiyecek verdiniz, susamıştım bana su verdiniz"⁸³⁹ şeklindeki kendi sözlerinin; "Şiddetli ızdırap içinde kalan İsa'nın hararetin tesiriyle toprağa dökülen ter damlalarının kan damlaları gibi olduğunu"⁸⁴⁰ anlatan İncil metninin sadece İsa'nın insan oluşunu dile getirdiğini ifade etmektedir. İncillerde anlatılan, yemlikte yatan, kundağa sarılmış bir çocuk⁸⁴¹, kırk

⁸³⁴ Jeffery, " Umar II and Leo III", s. 283.

⁸³⁵ Matta: 1/1.

⁸³⁶ Ali b. Rabbân et-Taberî, *er-Redd*, s. 121.

⁸³⁷ Matta: 2/1-2.

⁸³⁸ Matta: 27/46; Markos: 15/34.

⁸³⁹ Matta: 25/35.

⁸⁴⁰ Luka: 22/44.

⁸⁴¹ Luka: 2/12.

gün kırk gece oruç tuttuktan sonra acıkan⁸⁴², havarilerinin kendisini uykusundan uyandırdığı İsa⁸⁴³, yüz yastığı üzerinde uyuyan Mesih⁸⁴⁴ tam bir insandan başka bir şey değildir. Yine İncillerdeki anlatılara göre, İsa, düğün yemeğine katılmış⁸⁴⁵, havarilerin ayaklarını yıkamış⁸⁴⁶, merkebe binmiş⁸⁴⁷ ve haça gerilmiştir⁸⁴⁸. Dolayısıyla, Taberî'ye göre, bu şekilde zaman ve mekanla ilişkisi olan İsa'nın bir insan olduğu İncillerin de ortaya koyduğu bir gerçektir⁸⁴⁹. Nihayet onun Vali Pilatus zamanında öldürüldüğü⁸⁵⁰ ifade edilmektedir ki, öldürülen varlık sonradan yaratılmış bir varlıktır ve Tanrı olması düşünülemez. Hristiyan geçmişinden kaynaklanan İncil metinlerine vukufiyeti⁸⁵¹ sayesinde İsa'nın bir beşer olduğunu bu şekilde ortaya koymakla yetinmeyen Taberî, bu hususu aklî delillerle de temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, eğer Oğul Hristiyanların inandığı gibi ezeli ise doğurulmuş olması düşünülemez. Eğer doğurulmuş ise ezeli olamaz. Çünkü ezeliyet vasfı başlangıcı ve sonu olmayana verilir. Hristiyanlar bu şekilde, bir anlamda, Tanrı Babadır fakat doğurucu değildir. Mesih Tanrı'dır fakat Tanrı Mesih değildir. Mesih gönderilmiştir fakat kul değildir diyerek izah edilemez bir çelişkiye düşmüşlerdir⁸⁵².

Doğumundan ölümüne kadar, İsa'nın İncillerde anlatılan hayat hikâyesinin, onun bir insan olduğunu ortaya koyduğunu iddia eden aynı dönemin bir başka polemikçisi de Kasım b. İbrahim'dir. İsa'nın bir kul ve peygamber olduğunu Kur'an'daki ilgili ayetlerle ortaya koyduktan⁸⁵³ sonra Kasım b. İbrahim, Taberî'nin daha önce kullandığı İncil metinlerine ilaveten bu konuda orijinal başka metinlere de

⁸⁴² Matta: 4/2.

⁸⁴³ Matta: 8/25.

⁸⁴⁴ Markos: 4/38.

⁸⁴⁵ Yuhann: 2/1-11.

⁸⁴⁶ Yuhanna: 13/5-14.

⁸⁴⁷ Matta: 21/7; Yuhanna: 12/14.

⁸⁴⁸ Yuhanna: 19/25.

⁸⁴⁹ Ali b. Rabbân et-Taberî, *er-Redd*, s. 124-130.

⁸⁵⁰ Bkz. Luka/23.

⁸⁵¹ Sinanoğlu, *İslâm Kaynaklarında Hristiyanlık*, s. 143.

⁸⁵² Ali b. Rabbân et-Taberî, *er-Redd*, s. 147-148.

⁸⁵³ Kasım b. İbrahim, *Mecmu'u Kütübü ve'r-Resâil*, s. 390-402.

müracaat etmiştir⁸⁵⁴. Mesela, "...ona nâsıralı denecektir"⁸⁵⁵ ifadesindeki *nâsıralı* ifadesi insana ait bir sıfattır.

Bu konuda Câhız, Hristiyanların kutsal kitabı hakkındaki kuşkusundan dolayı, hiçbir kitâbî delile başvurmaksızın, aklî delillerle İsa'nın insaniyetini onda görülen insanî özelliklerle ortaya koymaya çalışır.

Hristiyan ilahiyatçı John Hick de İsa'nın hiçbir zaman ilahlık iddiasında bulunmadığını⁸⁵⁶ söyleyerek, Kur'an'ın ve polemikçilerin bu yöndeki söylemlerini doğrulamaktadır. Ona göre, İsa'nın tanrısallaştırılması kendisinden yüzyıllarca sonra ortaya çıkmış bir durumdur⁸⁵⁷. Hick de tıpkı Taberî gibi, *Tanrı'nın oğlu* ünvanının biyolojik değil mecazî anlamda anlaşılması gerektiğini, bu ünvanla "özel bir işi tamamlamak üzere Tanrı tarafından gönderilen ve Tanrı'yla arasında özel bir ilişki bulunan kişi"⁸⁵⁸ kastedilmekte olduğu kanaatindedir. Bu anlamda *inkarnasyon* ifadesi de lafzî değil mecazî anlamda algılanmalıdır⁸⁵⁹.

2.2.Hz. İsa'nın Peygamberliği ve Mesajı

Hz. İsa'nın, Hristiyanların iddia ettiği gibi teslisin bir unsuru değil de, bir beşer olduğu bu şekilde ortaya konulduktan sonra, onun bir peygamber olduğu ve mesajının diğer peygamberlerle aynı içeriğe sahip olduğu yine aynı yöntemlerle ispatlanmaya çalışılmaktadır. Yine Kur'an, Hz. İsa'nın *müslim* olarak nitelendirilen peygamberlerden biri olduğunu açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır. Kur'an'ın Hz. İsa hakkındaki bu telakkisinden hareketle Müslüman polemikçiler, onun Allah tarafından gönderilen bir elçi olduğunu ispatlamak için öncelikle yine İncillerdeki pasajlara müracaat etmişlerdir. İncillerde Hz. İsa'nın açık bir şekilde Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunun belirtildiğini iddia eden Taberî, pek çok İncil pasajını örnek olarak göstermektedir. Allah'ın Hz. İsa hakkında; "İşte benim seçtiğim

⁸⁵⁴ Aydın, *Reddiyeler*, s. 127.

⁸⁵⁵ Matta: 2/23.

⁸⁵⁶ Hick, "Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi...", s. 77.

⁸⁵⁷ Hick, "Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi...", s. 77.

⁸⁵⁸ Hick, "Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi...", s. 79.

⁸⁵⁹ Hick, "Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi...", s. 80.

kulum"⁸⁶⁰ demesi; Hz. İsa'nın havarilerine "Sizi kabul eden beni kabul eder ve beni kabul eden beni göndereni kabul eder. Bir peygamberi peygamber olarak kabul eden, peygamber karşılığını alacaktır"⁸⁶¹ şeklindeki hitabı; Yuhanna İncilindeki; "Zira, Allah'ın gönderdiği kimse Allah'ın sözlerini söyler..."⁸⁶²; "Beni sevmeyen sözlerimi tutmaz. İştittiğiniz söz benim değil, beni gönderen Babanıdır."⁸⁶³; "Dünya bilsin ki, ben Babayı severim. Baba bana nasıl emir verdi ise öyle yaparım."⁸⁶⁴ şeklindeki cümleler onun seçilmiş ve gönderilmiş bir elçi olduğuna delildir⁸⁶⁵.

Hz. İsa'nın peygamberliğinin bizzat kendi ağzından; "Bir peygamber kendi memleketinden ve evinden başka yerde itibarsız değildir"⁸⁶⁶ şeklinde dile getirildiğini iddia eden Taberî'ye göre⁸⁶⁷, Hz. İsa'nın gösterdiği mucizeler onun ilahlığının değil, peygamberliğinin delilleridir. Yine, Hz. Muhammed ile Hz. İsa arasında hiçbir fark yoktur. Her ikisi de Allah'ın elçisidir⁸⁶⁸.

Müslümanlar, Kur'an'ın tasvir ettiği İsa portresi ile Yeni Ahit'in İsa portresi arasında kesin farklılıklar bulunduğu görüşünü paylaşırlar. Her şeyden önce, Müslümanlar için İsa, kesinlikle Hristiyanlığa ait bir İsa değil, aksine Müslüman bir İsa'dır. Başka bir ifade ile Hz. İsa, Hz. Muhammed vasıtasıyla "İslamlaştırılmış" bir Hristiyan figürü değil, aksine Hristiyanlar tarafından üzerine "Hristiyanlık maskesi" geçirilmeye çalışılan bir İslâm Peygamberidir⁸⁶⁹.

3.VAHİY VE NÜBÜVVET GELENEĞİ AÇISINDAN İNCİL VE İLAHÎ MENŞEİ

Dinin dejenerasyonu genelde iki şekilde meydana gelir. Biri çok eski dönemlerde tevhidin primitif insanlarca, Doğudaki nesnelerle özdeşleştirilmesi

⁸⁶⁰ Matta: 12/18.

⁸⁶¹ Matta: 10/40-41.

⁸⁶² Yuhanna: 3/34.

⁸⁶³ Yuhanna: 14/24.

⁸⁶⁴ Yuhanna: 14/31.

⁸⁶⁵ Ali b. Rabbân et-Taberî, *er-Redd*, s. 122-125.

⁸⁶⁶ Matta: 13/57.

⁸⁶⁷ Ali b. Rabbân et-Taberî, *er-Redd*, s. 144-145.

⁸⁶⁸ Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oneworld Publications, Oxford, 1997, s. 63

⁸⁶⁹ Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, s. 59.

sonucunda maksada dayalı olmadan oluşan *kendiliğinden dejenerasyondur*. Bir diğeri ise, kutsal kitapların yahut öğretilerin kasıtlı veya maksatlı şekilde değiştirilmesini içeren *sun'î dejenerasyondur*⁸⁷⁰. Yahudilik ve Hristiyanlıktaki bozulma süreci, Kur'an'daki ilgili ayetler ve tarihsel süreç göz önünde bulundurulursa, ikinci türden bir bozulma sürecini ifade eder görünmektedir.

Musaddık özelliğiyle önceki vahiyleri reddetmeyen, bilakis onları tasdik eden Kur'an, bunun yanında, içerdiği mesajı önceki vahiylerle doğrulattığını da temel bir argüman olarak öne sürmektedir⁸⁷¹. Bu yaklaşımıyla, vahiy geleneğinin bir devamı ve son temsilcisi olduğunu ve kendisince ilan edilen öğretilerin genelde bir hatırlatma ve uyarma olduğunu bildiren Kur'an, aynı zamanda kendinden önceki mesajların değiştirildiğini ve bozulduğunu da iddia etmektedir. Yahudilerin, Allah'ın kelamını tahrif ettiklerini⁸⁷², kitabı okurken dillerini eğip büktüklerini⁸⁷³ ve onu değiştirdiklerini⁸⁷⁴ belirten Kur'an, Hristiyanların da, Kutsal kitaplarında yer alan, Hz. Muhammed'in risaletinin gerçekliğine şahadet eden metinleri gizlediklerini⁸⁷⁵ söylemektedir. Yine, tevhid inancının dışındaki inanç sistemlerinin Hristiyanlar arasında yaygın oluşu zımnen İncil'in tahrif edildiğine bir işaret olarak kabul edilebilir⁸⁷⁶.

Aynı şekilde Kur'an, bu vahyin insanlara iletilmesinde aracılık eden peygamberin de kendisinden önceki peygamberler gibi bir peygamber olduğunu, fakat onun zincirin son halkasını oluşturduğunu ve onunla ilgili bilgilerin önceki vahiylerde de belirtilmiş olduğunu vurgulamaktadır. Kur'an'ın bu öğretisi ışığında Müslümanlar, Ehl-i Kitapla teolojik ilişkilerinde, onların kutsal kitaplarını değiştirdikleri, dolayısıyla muharref bir dinin temsilcileri oldukları iddiasını dillendirmişlerdir. Tahrife uğramış en önemli mesajlardan biri ise son peygamberin

⁸⁷⁰ Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, s. 77.

⁸⁷¹ Kur'an, inanç ve ibadet esaslarıyla ilgili konuların daha önceki topluluklara farz kılındığına dikkat çekmekte, yine belirli konularda, özellikle Ehl-i Kitab'a karşı yürütülen polemiklerde, ellerindeki kitap ya da indirilen mesajın kendisinin doğruluğuna şahit göstermektedir. Krş., Gündüz, "Kur'an Vahyi ve Diğerleri", s. 20-21.

⁸⁷² 2.Bakara/75; 4.Nisâ/46; 5.Maide/13,14.

⁸⁷³ 3.Âl-i İmrân/78; 4.Nisa/46.

⁸⁷⁴ 2.Bakara/59, 79; A'raf/162.

⁸⁷⁵ 61.Sâf/6.

⁸⁷⁶ Aydın, *Reddiyeler*, s. 145-146.

geleceğini haber veren (*tebşîrat*) bilgilerdir. Buna karşın Yahudi ve Hristiyanlar Kur'an'ın vahiy mahsulü olmadığını, Hz. Muhammed'in de peygamber olmadığını, dolayısıyla da İslâm Dini'nin heretik bir akım olduğunu iddia edegelmişlerdir. İşte hem bu iddialara cevap verebilmek, hem de Kur'an'ın yukarıda söz konusu edilen iddialarını delillendirmek açısından ele alınan bir konu olarak kutsal kitapların tahrifi, Müslüman-Hristiyan teolojik ilişkilerinin önemli gündem maddelerinden birini oluşturmuştur.

Her ne kadar, erken dönem polemikçileri tahrif konusuna detaylı bir şekilde değinmemiş olsalar da, daha sonraki dönemlerde bu konunun Müslüman düşünürlerin en önemli gündem maddelerinden biri olduğunu görmekteyiz. Tahrif meselesinin Müslüman düşünürlerin gündemini en çok meşgul eden konulardan birisi olmasının sebebini ise aşağıdaki cümleler ortaya koymaktadır:

“Tahrif edilen kutsal kitaplarca insan fıtratı üzerinde oluşturulan tarihsel tortular veya sahte bilinç, Tanrının yeni bir vahyi aracılığıyla ortadan kaldırılabilir, fıtrat ve akıl orijinal durumlarına geri getirilebilir. Böylece Müslüman Kelamcı için tarihin gerisine gitme veya İncil ve Tevrat metinlerinin eleştirisi, gerçekte Kur'an aracılığıyla orijinal insan fıtratını ortaya çıkarmaya çalışma anlamına gelmektedir.”⁸⁷⁷

Kutsal kitapların Ehl-i Kitap eliyle tahrifi meselesini İslâm'ın vahiy anlayışı çerçevesinde ele alan Müslüman polemikçiler, ilâhî vahyin her türlü tezat ve ihtilaftan uzak olacağı görüşünden hareketle İncillerdeki tezatları tahrifin en önemli delili olarak görmüşlerdir⁸⁷⁸. Fakat hemen belirtelim ki, önceki kutsal kitapların tahrif edildiği konusunda görüş birliği içinde olan Müslüman polemikçiler, Kitab-ı Mukaddes'in mevsukiyeti konusunda farklı tavırlar sergilemişlerdir⁸⁷⁹. Bazı polemikçiler, İncil'in tahrif edildiğini kabul etmelerine rağmen, ondan kendi görüşlerini destekleyecek delilleri kullanmaktan geri durmazlarken, Kitab-ı Mukaddes'in üzerindeki tahrifin mutlak olarak gerçekleştiğini kabul eden bazı

⁸⁷⁷ Tatar, “Kelama Göre Ötekinin Durumu”, s. 289.

⁸⁷⁸ Aydın, *Reddiyeler*, s. 146.

⁸⁷⁹ Aydın, *Reddiyeler*, s. 146.

polemikçiler, İslâm'ın lehinde olsa bile ondan deliller nakletmeyi uygun görmemişlerdir.

Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edildiğini kabul etmekle birlikte, kendi görüşünü desteklemek için İncil metinlerini delil gösterenlerin başında mühtedi Ali b. Rabbân et-Taberî gelmektedir. Hristiyan Kitab-ı Mukaddes'inin tahrifi konusuna hiç değinmeyen Taberî, daha önce geçtiği gibi, Hristiyan inancının tutarsızlığını ispatlamak için pek çok İncil metnini kullanmış, Hristiyan inancını destekler mahiyette görünen İncil metinlerinin ise mecazen teville müsait olduğunu belirtmiştir⁸⁸⁰. Taberî'nin bu tavrı, onun, İncil'in yorumunda bozulma (tahrîfu'l-mânâ) olduğu yönünde kanaate sahip olduğu izlenimini vermektedir. Nitekim Aasi, tahrif konusundaki bu tür yaklaşıma sahip olan ilk polemik örneğinin Taberî'nin *ed-Din ve'd-Devle* adlı eseri olduğunu belirtir⁸⁸¹.

İkinci türden bir yaklaşıma sahip olan Câhız, Yahudi ve Hristiyanların kutsal kitaplarını Allah'ın sözü olarak değil, insan sözü olarak düşündüğü için, ondan doğru bir fikrin teyidi için bile delil çıkarmayı uygun görmemiştir⁸⁸². İncil'in metnindeki bozulmadan (tahrîfu'l-lafz) bahseden ilk polemikçi⁸⁸³ olan Cahız, dört İncillerin tahrifiyle ilgili şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

"Eğer bu kitaplar, yalan içermeyecek kadar sağlam, herhangi bir noktayı unutmamakta çok titiz, Tanrı'nın dininde yanılmaktan yahut kendilerine güvenenleri yanlış yola saptırmaktan uzaktır derlerse biz de deriz ki: İncil anlatılarındaki farklılıklar, kitaplarında bulunan öğretilerindeki tutarsızlıklar, Mesih'e ilişkin bilgilerdeki uzlaşmazlıklar, şer'î hükümlerdeki görüş birliği eksikliği, bunların hepsi bu dört kitap hakkındaki görüşlerimizin doğruluğunun göstergesidir."⁸⁸⁴

Aynı dönemin bir başka polemikçisi Varrak da İncil metinlerini görüşlerini delillendirmek için kullanmamıştır. Ancak, onun bu tavrının Câhız ile aynı gerekçeye

⁸⁸⁰ Ali b. Rabbân et-Taberî, *er-Redd*, s. 121.

⁸⁸¹ Gulam Haydar Aasi, *İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı; İbn Hazm'ın Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal Eseri Üzerine Bie İnceleme*, çev., İbrahim Hakan Karataş, İnsan Yay., İstanbul, 2005, s. 65.

⁸⁸² Aydın, *Reddiyeler*, s. 147.

⁸⁸³ Aasi, *İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı*, s. 64.

⁸⁸⁴ Câhız, *el-Muhtâr fi'r-Redd*, s. 81.

dayandığını söylemek için yeterli kanıtı sahip değiliz. Varrak, tahrif konusuna hiç değinmemiştir. Onun reddiyesi, daha önce de belirttiğimiz gibi, sadece Hristiyanlığın teslis ve inkarnasyon öğretilerinin rasyonel tahlili ile sınırlıdır.

Görüldüğü gibi, bu dönemde tahrif gibi çok önemli bir polemik konusu üzerinde tafsilatlı bir şekilde durulmuş değildir. Çalıştığımız döneme ait düşünürlerin tahrif problemine yaklaşımları konusunda son olarak şunlar söylenebilir. Bir taraftan Hristiyan kutsal metinlerini muharref kabul edip, diğer taraftan kendi görüşünü doğrular nitelikteki İncil metinlerini ispat aracı olarak kullanmak aslında ciddi bir sorun ve çelişki gibi görünmektedir. Câhız bu tür bir çelişkiye düşme korkusuyla İncil metinlerini delil olarak kullanmamıştır. Biz Câhız'ın yaklaşımının daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Muharref kabul etmekle birlikte İncil metinlerini delil olarak kullanmak, Aydın'ın da dediği gibi, Hristiyanların kutsal kabul ettikleri metinlerden kendilerine yönelik staretejik bir münakaşa ve mücadele şekli⁸⁸⁵ olarak görülebilir. Fakat, mesele bu şekilde yorumlansa bile, tutarsız davranma suçlamalarını bertaraf etmeyecektir kanaatindeyiz. Nitekim, böylesine bir tavır, yine polemiklerin üslûbuyla dile getirilecek olursa, şöyle bir itirazla karşılaşabilir: Hristiyanların kutsal kabul ettikleri metinleri siz de kutsal olarak kabul ediyor musunuz? Şayet bu sorunun cevabı evet ise niçin onlara muharref diyorsunuz? Cevap hayır ise, niçin onları kendi iddianızı desteklemek için delil olarak kullanıyorsunuz? Görüldüğü gibi cevap ne olursa olsun tutarsızlık giderilememektedir. "İlâhî vahyin bir kısmı tahrif, tağyir ya da tebdil edilmiştir, bir kısmı ise korunmuştur" şeklindeki muhtemel cevaplar da tatmin edici görünmemektedir. Belki, tahrif konusundaki böylesine bir yaklaşım, sırf kutsal kitaplarındaki çelişkileri gündeme getirerek, Hristiyanların inanç sisteminin rasyonel temele dayanmadığı tezini delillendirmeyi amaç edinmiş olabilir.

Câhız gibi, kendi görüşünün doğruluğunu teyit için bile olsa İncil metinlerinden delil çıkarmayı kabul etmeyen bir başka polemikçi de, daha sonraki dönemin ünlü polemikçisi İbn Hazm'dır. Müslüman alimler içinde Kitab-ı Mukaddes'in tahrife uğradığını çeşitli şekillerde ispatlamaya çalışanlar olduysa da bunu sistematik bir şekilde ele alan İbn Hazm (384/994-456/1064) olmuştur⁸⁸⁶. Bu

⁸⁸⁵ Aydın, *Reddiyeler*, s. 147.

⁸⁸⁶ Aydın, *Reddiyeler*, s. 148.

bakımdan İbn Hazm'ın tahrif konusuna bakış açısına kısaca değinmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz.

İbn Hazm, Hristiyan kutsal kitabının tahrif edildiğini ısrarla vurgulamakta ve kutsal kitabın otoritesini kabul etmemektedir. Tahrif konusundaki tahlillerine Tevrat ve İncil'e ilave edilen mektupları da dahil eden İbn Hazm, eserinin önemli bir bölümünü bu konu üzerine ayırmıştır. İnciller hakkında genel bilgiler veren İbn Hazm, daha sonra İncillerin ve diğer kitapların Allah'tan ve Mesih'ten gelmemiş olduğunu belirtmektedir⁸⁸⁷. Hz. İsa'dan itibaren Hristiyanların devamlı takip ve zulüm altında kaldıklarına ve bu durumun üç yüz yıl devam ettiğine dikkat çeken İbn Hazm, bu müddet zarfında Allah'tan nazil olan İncil'in kaybolduğunu iddia etmektedir⁸⁸⁸. Ona göre, Hristiyanlar da İncillerin dört ayrı kişi tarafından ayrı ayrı zamanlarda yazıldığını kabul etmektedirler.

Kaynağı vahiy olan habelerin tezat teşkil etmeyeceği ilkesinden hareketle yer yer İncillerdeki ifadeler arasında karşılaştırmalar yapan İbn Hazm, yer yer de İncil metinleriyle Tevrat arasında karşılaştırmalar yapmaktadır.

Mesela, Matta İncilinde, "Yahuda, Perets'in babası idi, Perets Hetsron'un babasıydı"⁸⁸⁹ denirken; Tavat'ta, "Yahuda oğlu Zerah"⁸⁹⁰ denilmektedir. Bu iki haberden birinin yalan olması gerektiğini belirten İbn Hazm, "Halbuki peygamberler yalandan münezzehtir"⁸⁹¹ demektedir. İbn Hazm, Tevrat ve İnciller arasındaki birbirini yalanlayan pek çok haberin bulunduğunu belirtmekte ve bu tezatlarla detaylı bir şekilde örneklendirmektedir.

İncillerdeki tenakuzları belirtmek için de pek çok örnek gösteren İbn Hazm'ın, bazen de zorlama yorumlamalara gittiği görülmektedir. Mesela o, Matta'da İsa'nın eşeğe bindiğinden bahsedilirken, Markos'un sıpaya bindiğinin söylendiğine

⁸⁸⁷ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Beyrut, 1975, s. II, s. 2.

⁸⁸⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 5.

⁸⁸⁹ Matta: 1/3.

⁸⁹⁰ Yeşu: 7/1.

⁸⁹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 11.

dikkat çekmektedir⁸⁹². Halbuki bu, tenakuzları ispatlayacak bir karşılaştırma olarak görülmemelidir. Zira, İsa eşeğe binmiştir demekle, sıpaya binmiştir demek önemsiz bir ayrıntı gibi görünmektedir. Yine, Matta, Luka ve Yuhanna'da, İsa'nın Petrus'a; "Bu gece horoz ötmeden önce, sen beni üç kere inkâr edeceksin" dediğini, buna karşın aynı haberin Markos'ta, "Bugün, hatta bu gece, horoz iki kere ötmeden önce sen beni üç kere inkâr edeceksin" şeklinde yer aldığını belirtmekte ve bu farklılıktan hareketle ya İsa'nın yalan söylediği ya da İncil yazarlarının yalan söylediği ihtimaline vurgu yapmaktadır⁸⁹³. Halbuki, horoz ötmeden önce demek ile horoz iki kere ötmeden önce demek arasındaki önemsiz ayrıntı, İncillerdeki tenakuzların ispatı için kullanılabilecek bir kanıt gibi görünmemektedir. İbn Hazm'ın bu tavrı inandığı, Aydın'ın da dediği gibi, zâhirî inanç sisteminin tesirinin sonucu olarak görülebilir⁸⁹⁴. İbn Hazm'ın bu tavrını anlamak açısından bir başka hususa da değinmek yerinde olacaktır. Müslümanlar Kur'an'ın bir tek kelimesinin, hatta harfinin bile hiçbir değişikliğe uğramadan, Allah'tan vahiy olduğu şekliyle korunduğuna inanır. Dolayısıyla, Müslüman zihni vahiy mahsulü olan kitabın bir tek harfinin bile değişmesini kabul edemez. Bu hususu göz önünde bulundurulduğunda, İbn Hazm'ın neden yukarıdaki örnekleri Hristiyan kutsal kitabındaki çelişkileri ispatlamak için delil olarak kullandığı daha iyi anlaşılmış olur.

İbn Hazm, Hristiyan kutsal kitabının tahrif edilmiş olduğunu kutsal kitaptan pek çok örnekle kanıtlamaya çalıştıktan sonra, tahrif bağlamında farklı bir boyuta da dikkat çekmektedir. Müslüman düşünürlerin Hristiyan kutsal kitaplarının tahrif edildiği yönündeki iddialarına karşı, kutsal kitaplarının tahrif edilmediğini ispatlamak için Hristiyanlar, Kur'an'dan deliller getirmek yoluna gitmişlerdir⁸⁹⁵. Hristiyanlar, bu bağlamda, "De ki: Ey Ehl-i Kitap! Siz Tevrat'ı, İncil'i ve rabbinizden size indirileni uygulamadıkça bir esas üzerinde değilsiniz"⁸⁹⁶ ayetini tahrif ve tebdilin vuku bulmadığı yönündeki iddialarını desteklemek için kullanmışlardır. İbn Hazm'a göre ise bu ayet onların bu yöndeki iddialarını

⁸⁹² İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 40.

⁸⁹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 48.

⁸⁹⁴ Aydın, *Reddiyeler*, s. 148.

⁸⁹⁵ Bu iddialar hakkında geniş bilgi için bkz., Ramazan Biçer, *İslâm Kelâmcılarına Göre İncil*, Gelenek Yay., İstanbul, 2004, s. 129-136.

⁸⁹⁶ 5.Maide/68.

kanıtlayacak nitelikte değildir. Zira İbn Hazm, ayetin, asıl Tevrat ve İncil'de olan bazı bilgiler yerinde bulunmadığından asla uygulanamayacağından, bu hükmün ancak Hz. Muhammed'in getirdiklerine uymasıyla yerine getirilmesi gerektiği şeklinde yorumlanmasının daha doğru olacağını düşünmektedir. İbn Hazm, "Gerçekten Tevrat'ı biz indirdik, onda hidayet ve nur vardır."⁸⁹⁷ şeklindeki ayetin mevcut Tevrat ve İncil'i onayladığı görüşünü kabul etmez. Ona göre, ayetin zâhirî anlamı haktır. Fakat bu hüküm, tahriften önceki döneme ait bir hükümdür ve tahriften sonra bu hüküm geçersiz olmaktadır. Aynı şekilde, "Sana da kendinden önceki kitabı doğrulayıcı ve onu kollayıp koruyucu olarak bu kitabı gerçekte indirdik. Artık onların aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet ve sana gelen gerçekten ayrılıp onların hevalarına uyma"⁸⁹⁸ ayetini şu şekilde yorumlamaktadır: "Buna göre, *İncil inananlarına onun içindeki bilgilerle hükmet* anlayışı zâhiren doğrudur. Zira onda, Hz. Peygamber'e iman edilmesi, onun dinine bağlanması bulunmaktadır. Çünkü, Allah'ın hükmettiğiyle hükmetmek ancak Kur'an ile olur." İbn Hazm'a göre, "yanınızdakini doğrulayıcı"⁸⁹⁹ ifadesi ile İncil ve Tevratta bulunan bazı ayetler kastedilmektedir. Ona göre burada bir tahsis söz konusudur. Zira, içerisinde batıl, yanlış ifadelerin de bulunduğu bir kitabın tamamen kastedilmesi mümkün değildir⁹⁰⁰.

Tahrif konusunda detaylı bir inceleme de Cüveynî (478/1085) tarafından yapılmıştır. Bu konuda İbn Hazm'ın tesirinde kaldığı⁹⁰¹ hissedilen Cüveynî, Yahudi ve Hristiyan kutsal kitaplarının tahrif edildiğini ispatlamak için ilk olarak İncillerin tarihî seyrini gündeme getirmiştir.

Ona göre, İnciller İsa'dan çok sonra yazılmıştır. Matta, İncil'i, İsa'nın göğe yükselmesinden dokuz yıl, Markos on iki yıl, Yuhanna otuz yıl, Luka'da 22 yıl sonra

⁸⁹⁷ 5.Maide/44.

⁸⁹⁸ 5.Maide/48.

⁸⁹⁹ 4.Nisa/47.

⁹⁰⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 75-80; İbn Hazm'ın tahrif konusundaki görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz., Aasi, *İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı*, s. 145 vd; Aydın, *Reddiyeler*, 148-154; Biçer, *İslâm Kelamcılarına göre İncil*, s. 98-100.

⁹⁰¹ Aydın, *Reddiyeler*, s. 154.

kaleme almıştır⁹⁰². Hz. İsa ile İncillerin yazılma tarihleri arasında bu tarihsel boşluğu hatırlattıktan sonra. Cüveynî, bu durumun, Hristiyanların İncil'in İsa'ya indiği şekilde yazıldığını ispatlama imkânını ortadan kaldırdığını söylemektedir⁹⁰³. Cüveynî'ye göre, İncil sahiplerinin naklettiklerini itina ile koruyamamış olmaları tahrifin imkânına işaret etmektedir. Çünkü İnciller, bu tarihsel boşluğa ilaveten, tahrife ve unutulmaya müsait zamanlarda, acelece ve dikkatsiz bir şekilde kaleme alınmışlardır⁹⁰⁴.

İncillerin tahrif edilmiş olduğunu ispatlamak için Cüveynî'nin kullandığı ikinci yöntem, İncillerdeki birbirlerini yalanlayan ifadeleri gözler önüne sermek olmuştur. Cüveynî bu konuda İbn Hazm'ın gündeme getirdiği çelişkileri hatırlatmakla birlikte, İsa'nın şeceresiyle ilgili tezatlar üzerinde yoğunlaşmaktadır⁹⁰⁵.

İslâm, kutsal metinlerin Hz. İsa'ya gelen vahyin eksiksiz belgeleri olduğu yolundaki Hristiyan iddiasını reddeder. Bununla beraber, diğer tenkitlerde olduğu gibi bu hususta da İslâm yalnız değildir. Pek çok Kitab-ı mukaddes âlimi ve ilahiyatçı da aynı şeyi söylemiştir. Hatta apostolik babalar ve İznik'te bulunan, İznik karşıtı ve sonrası dönemine mensup daha pek çoklarınca yaklaşık aynı görüşler öne sürülmüştür⁹⁰⁶. Mesela, M.S. II asırda yaşamış olan Celcus, o sırada Hristiyanların elinde bulunan İncillerde pek çok farklılıkların ve çelişkilerin varlığına dikkat çekmiştir⁹⁰⁷. Öyleyse, semavî kitaplara, yani Kitab-ı Mukaddes'te yer alan kitaplara tahrifat isnadının ilk kez Kur'an tarafından yapıldığı⁹⁰⁸ iddiası anlamsız kalmaktadır.

Gerek İslâm'ın zuhûrundan önceki Hristiyan ilahiyatçıların, gerekse Müslüman ilahiyatçıların Hristiyan kutsal kitabındaki çelişkilere dikkat çekmeleri,

⁹⁰² Nitekim, Hristiyan kaynakları da İncillerin Hz. İsa'nın göğe yükseltilmesinden çok sonra yazıldığını kabul etmektedirler. Hatta İncil üzerinde yapılan modern çalışmalar İncillerin M. 70 ile 110 yılları arasında kaleme alındığını ispatlamaktadır. Bu tarihler Cüveynî'nin İncillerin yazılma tarihi olarak belirlediği tarihlerden daha sonradır. Krş., Bucaille, *Tevrat, İnciller ve Kur'an*, s. 100-101.

⁹⁰³ Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Şifâu'l-Ğalil fî Beyân mâ vakaa fi't-Tevrat ve'l-İncil mine't-Tebdîl*, Beyrut, 1968, s. 59.

⁹⁰⁴ Cüveynî, *Şifâu'l-Ğalil*, s. 59.

⁹⁰⁵ Cüveynî, *Şifâu'l-Ğalil*, s. 61-83.

⁹⁰⁶ Abdür-rauf, "İslâm Açısından Musevilik ve Hristiyanlık", s. 60.

⁹⁰⁷ Kuzgun, *Dört İncil*, s. 83-84.

⁹⁰⁸ Goldziher, "Ehl-i Kitab'a Karşı İslâm Polemiği", s. 154.

daha sonra, Batı dünyasının da ilgisini çekmiş, bu yöndeki iddialar onları kutsal kitap eleştiriciliğine yöneltmiştir. 1600'lü yıllarda başlayıp, günümüze kadar gelen ve Batı dünyasında bir akım halini alan tenkidçilik, kutsal kitapların tarihsel bağlamda eleştirisine yönelmiştir. Roma Kilisesine karşı, bu yüzyıldan itibaren ortaya çıkan başkaldırma hareketi ile beraber, hem Yeni Ahit hem de Eski Ahit üzerinde ciddi tartışmalar başlatmıştır. Bu işe öncülük edenlerden biri olan Martin Luther (1489-1546) hem Yeni Ahit hem de Eski Ahit üzerinde cesurca tenkitler yapmıştır. Kutsal kitap eleştiriciliği, bilimsel olarak kutsal metinlerde meydana gelen değişiklikleri tespit ederek, kutsal kitapların edebî ve tarihî konumunu incelemeye yönelmiştir⁹⁰⁹.

Bu bakış açılarını ortaya koyduktan sonra, bu meseleyle ilgili olarak önemle üzerinde durulması gereken bir konuya değinmek gerekmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur'an, kendisini önceki vahiylerle doğrulamakla birlikte, önceki kitabın ya da ilâhî mesajın değiştirildiğine, bozulduğuna dikkat çekmektedir. Bu tahrif kimi çevrelerce geleneksel olarak, Yahudi ve Hristiyanların şu an ellerinde bulunan kitapların tahrif edilmesi şeklinde anlaşılmaktadır. Oysa, Gündüz'e göre, burada ciddi bir hata yapılmaktadır. Söz konusu bu metinlerin tarihsel açıdan Musa ve İsa'ya aidiyetleri kesin değildir. Bu metinler, tarihsel süreç içerisinde, sonradan Musa'ya ve İsa'ya atfedilen tarihsel olaylarla bazı söz ve deyişlerin derlenmesinden oluşan kitaplardır. Bu metinlerin bir kısmının yazarları bilinmekte, bir kısmı ise anonim derlemeler gibi görünmektedir. Bir başka ifadeyle, aslında Tevrat ve İncil diye iki kapak arasında toplanan bir metin olup da sonradan bu metnin ekleme ya da çıkarmalarla değiştirilmesi söz konusu değildir. Bu durumda Kur'an'ın dikkat çektiği tahrif, mesajda ya da ilâhî öğretilerde tahriftir.

"Kur'an, belli peygamberlere iletilen mesajlar için bazı isimler kullanmıştır. Örneğin, İsa'ya İncil'in, Davud'a Zebur'un ve bazı peygamberlere sahifelerin verildiğinden bahsedilir. Yine İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerin de onlara Tevrat'la (öğreti, yasa) hükmetmiş oldukları vurgulanır. Ancak, Kur'an'da, bunların iki kapak arasında toplanmış olan metinler olduğu tarzında bir ifade yer almaz. Dolayısıyla bu mesajları, Eski Ahit ve Yeni Ahit'teki bir takım yazılı metinlerle aynı

⁹⁰⁹ Batı Dünyasındaki eleştirel kutsal kitap araştırmaları hakkında geniş bilgi için bkz., Kuzgun, *Dört İncil*, 97-116; Biçer, *İslâm Kelamcılarının Göre İncil*, s. 137-146.

görmek ya da Kur'an'da sözü edilen bu mesajların Ehl-i Kitab'ın sahiplendiği metinlerin aslı, esası olduğunu varsaymak doğru değildir."⁹¹⁰

İslâmiyetin vahiy ve kutsal kitap anlayışı ile Hristiyanlığın vahiy ve kutsal kitap anlayışı bu değerlendirmeleri haklı çıkarıyor görünmektedir. Fakat, asırlardır bunun tersi bir anlayış hâkim olmuştur ki, bu anlayış ciddi tehlikeleri bünyesinde barındırmaktadır. Öncelikle Kur'an-ı Kerim ile Yahudi ve Hristiyanların kutsal kabul ettikleri kitapların statüsü eşitlenmektedir ki bu Kur'an açısından izahı zor bir konudur.

Bu durum aynı zamanda, Tevrat ve İncillerde Allah'ın sözü olabilecek ifadelerin aranması gibi bir çabayı ortaya çıkarmaktadır. Bu, aslında, ayrıca ve derinlemesine çalışılması gereken bir konu olmasına rağmen bu durumun muhtemel tehlikelerine kısaca değinmek gerekmektedir. Daha önce, Kur'an'a müdahale şansı ortadan kalkınca Hadis kültürünün tesire açık bir alan olarak görüldüğünü ifade etmiştik. Bu durumda, mevcut Tevrat ve İncillerde bulunan Yahudi ve Hristiyan inançlarının Hadis rivayetleri olarak insanımıza sunulmuş olması ihtimalini gözden uzak tutmamak gerekir. Böylece, İnciller ya da Tevrat'taki ifadeler bir süre sonra bu yolla inanç meselesi haline pekâlâ gelmiş olabilir. Bu durumda İnciller ve Tevrat'ın kutsiyet bakımından Kur'an'a yaklaştırılması söz konusu olabilir. Halbuki, bizim inancımıza göre, bugün insanlığın elindeki Allah'ın Kelâmı özelliğine sahip tek kutsal kitap Kur'an'dır. Ayrıca, bu tür benzerlikler özellikle Hristiyan misyonerler için önemli bir propaganda malzemesi olmakta, din hakkında doğru bilgiden yoksun olan pek çok insanımız Hristiyan misyonerlerin hedef kitlesi haline getirmektedir. Bu şekilde, pek çok insanımızın ilgisi Hristiyanlığa çekilmiş olmaktadır.

Burada, son olarak, polemiklerin en önemli tartışma konularından biri olan tahrif probleminin gündeme getirilmesinin İslâm'ın yayılması noktasındaki etkisine de temas etmek gerekmektedir. Kur'an'ın isim zikrederek Tevrat ve İnciller'de tahrifat olduğunu vurgulaması, Hristiyanlığın yayılmasında ciddî bir engel teşkil etmeye başladığı gibi⁹¹¹, tevhid ilkesine bağlı olan Ehl-i Kitaptan pek çok kişinin Müslüman olmasına yardımcı olmuşa benzemektedir. Elbette, Hz. Muhammed'in

⁹¹⁰ Gündüz, "Kur'an Vahyi ve Diğerleri", s. 21.

⁹¹¹ Kuzgun, *Dört İncil*, s. 92.

tebliğ faaliyetleri de müşriklerle sınırlı değildi. O, Yahudi ve Hristiyanları da İslâm'a davet etmiş, bunu yaparken de Tevrat ve İncil'de tahrifat ve değişikliklerin olduğu, Kur'an'ın bu kitaplardaki hata ve tahrifatı düzelttiği hususuna temas etmiştir. Peygamberden sonra da Müslümanlar aynı metodu takip etmişler, Necran, Filistin ve Suriye'de birçok hristiyanın kendi dinlerini terk ederek Müslüman olmalarını sağlamışlardır. H. III. asırdan sonra ise bu yöndeki çalışmalar gitgide daha sistemli hale gelmiştir⁹¹².

Kendisinden önceki kutsal kitapların tahrif edildiğini söyleyen Kur'an, son ilâhî mesaj olarak bizzat Allah tarafından muhafaza altına alınmıştır. Peygamberin de bu konudaki hassasiyeti Kur'an'ın orijinal metninin tahrif edilmesi imkânını ortadan kaldırmıştır. Nitekim Hz. Muhammed, ilâhî tebliğ görevinin başlangıcından itibaren, vahiy yoluyla gelen ayetlerin yazılı bir biçimde saklanmasına büyük bir önem gösteriyor ve bunları kopyalar halinde çoğaltılıp dağıtılmasını teşvik ediyordu⁹¹³. Başından beri vahyin yazılması hususunda titiz davranan Hz. Muhammed'in, vefatından önce ilâhî vahyi kitap halinde toplamamış olması mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan, Kur'an'ın Hz. Ebu Bekir zamanında kitap haline getirildiği yönündeki haberlerin yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. "Başlangıçta sahifelere yazılı olan Kur'an ayetleri, Hz. Peygamber hayattayken kitap halinde tedvin edilmiştir"⁹¹⁴ görüşü gerçeğe daha yakın görünmektedir. Zira, Kur'an'ın muhafazasını bizzat Yüce Allah üzerine aldığını belirtmektedir⁹¹⁵. Öyleyse Kur'an, indirildiği şekliyle, hiçbir eksiklik ve fazlalık söz konusu olmaksızın, bize kadar ulaşmış ve böylece o, diğer kitapların yaşadığı akibeti yaşamamıştır⁹¹⁶.

⁹¹² Kuzgun, *Dört İncil*, s. 93.

⁹¹³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, s. 766-767.

⁹¹⁴ Şaban Ali Düzgün-Muammer Esen-Mahmut Ay, *SistematiK Kelam*, ed. Ahmet Akbulut, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., Ankara, 2005, s. 172.

⁹¹⁵ "Kuşkusuz Kur'an'ı biz indirdik ve onu kesinlikle koruyacak olan da biziz" (15.Hicr/9)

⁹¹⁶ Düzgün-Esen-Ay, *SistematiK Kelam*, s. 172.

SONUÇ

Bütün peygamberlerin iletlediği mesajın bir ve aynı olması, zorunlu olarak, dinin kaynakları ve konularının da bir ve aynı olmasını gerektirmektedir. Kur'an-ı Kerim'e göre, kaynağı vahiy, konusu da tevhid inancı olan bu dinin adı "İslâm"dır. Bundan dolayı, Kur'an'da bütün peygamberler "müslim" olarak isimlendirilmişlerdir.

Kur'an'da "müslim" olarak isimlendirilen peygamberlerden biri de Hz. İsa'dır. Hz. İsa'ya karşı hiçbir zaman olumsuz bir tavır içerisinde olmayan Kur'an, bir peygamber olarak ona inanmayı da iman esası saymıştır. Fakat, Kur'an'da insan ve peygamber oluşuna ısrarla vurgu yapılan Hz. İsa, Hristiyanlar tarafından teslisin ikinci unsuru, "Allah'ın Oğlu" olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla, Hz. İsa'nın Kur'an'daki algılanışı ile Hristiyanların İsa hakkındaki algılayışları arasında ciddi teolojik farklılıklar söz konusudur.

Hz. İsa'dan yaklaşık olarak altı asır sonra nazil olmaya başlayan Kur'an, Hristiyanlar tarafından peygamber konumundan çıkarılarak Tanrı ya da yarı Tanrı konumuna getirilen Hz. İsa'nın da, tıpkı kendisinden önce gönderilen peygamberler gibi, bir peygamber olduğunun altını çizerek, teslise ve onun teslisin bir unsuru olarak algılanmasına itiraz etmiştir. Bütün peygamberlerin aynı dini tebliğle görevli olduğunu vurgulayan Kur'an, o güne kadar olup bitmiş tarihi yeniden başlatma iddiası ile değil, geçmişin bir devamı olduğunu söyleyerek geleceğe yeni bir yöneliş ve dinamizm verme iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bu anlamda, Kur'an'da verilen bilgilere göre Hristiyanlık, daha önce İslâm çizgisinde, tevhid ilkesine bağlı olmasına rağmen, tarihî süreçte bozulmalara ve saptırılmalara maruz kalmıştır. Hz. İsa'dan sonra bir başka peygamberin tebliğle görevlendirilmiş olması, Hristiyanlığın saflığını koruyamadığı, tevhid çizgisinden saptığı anlamına gelmekteydi. Nitekim, tevhidci Hristiyan ilâhiyatçıların samimi çabalarına ve karşı duruşlarına rağmen, Hristiyanlık İsa merkezli bir din haline gelmiş, Allah'ın dini olmaktan çıkarak konsillerde alınan kararlarla şekillenen bir din halini almaya başlamıştır. Hz. İsa'ya gönderilen vahyin kayıt altına alınarak bir kitap haline getirilmemiş olması,

Hristiyan tevhidcilerin dinin özünü koruma yönündeki samimi çabalarında başarılı olamamalarının en temel sebebi olarak görülebilir. Buna karşın, son ilâhî mesaj olması itibariyle, Kur'an'ın bizzat Allah tarafından koruma altına alınmış olması ve Hz. Muhammed'in vahiy ile kendi sözlerinin karışmasının önüne geçmek için gösterdiği aşırı hassasiyet son vahyin tahrifini imkânsız hale getirmiştir.

Kur'an, mucize olarak kendisini yeter göstermek ve hissî mucizelerle değil de aklî ilkelerle desteklenmiş olduğunu söylemek suretiyle, bir anlamda insanlığın bu tarihî tecrübesine atıf yapmaktadır. Belki de İsa'ya verilen mucize onun tanrısallaştırılması için önemli bir gerekçe oluşturmuştu. Hz. Muhammed'in, diğer peygamberler gibi sadece bir uyarıcı, bir tebliğci, hatta insan olduğuna dair yapılan vurgular, onun da İsa gibi tanrısallaştırılmasının önüne geçmek içindir. Yine peygamberin vahiy dışındaki kendi sözlerinin kaydedilmesini yasaklaması bu amaca hizmet etmektedir. Bu şekilde Kur'an, insanlığın tarihî tecrübesini hatırlatarak, Hz. Muhammed'in de tıpkı Hz. İsa gibi bir elçi konumundan çıkarılarak, Tanrı, ya da yarı Tanrı konumuna getirilmesini engellemektedir.

Allah'ın son mesajını insanlara iletmekle görevli olan Hz. Muhammed, kendi tebliğinin öncekilerin bir devamı olduğunu ve üstlendiği misyonun muvahhid İbrahimî geleneğin yeniden ihyası olduğunu biliyordu. Kendisinin daha önceki ilâhî mesajları tasdik etmek üzere gönderildiğinin farkında olan Hz. Muhammed, söz konusu mesajla ilişkisi kalmamış, daha sonra müntesiplerince kurumsal hale getirilmiş Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin, Allah'ın tek ve gerçek diniyle aynı olmadığına da farkındaydı. Hz. Muhammed'in, Hristiyanlarla teolojik ilişkilerinde bu farkındalıkla hareket etmiş olduğunu görüyoruz.

Kur'an'daki Hristiyanlar ve Hristiyan teolojisiyle ilgili ayetlerle başlayan Müslüman-Hristiyan teolojik ilişkilerinin H. III asrın başlarında, muhteva ve metot olarak geliştiğine ve çeşitlendiğine şahit olmaktayız. Başlangıçta Müslüman toplumdaki Hristiyanların sayıca az olması Hristiyanlığın bir ilgi alanı olmasını gerektirmiyordu. Ancak, yeni fethedilen bölgelerin çok kültürlü ve çok dinli yapısı, bölgeye yeni gelen ve değişik şartlarla karşılaşan Müslümanların bu şartlar doğrultusunda davranmasını ve tedbir almasını gerektiriyordu. Fethedilen bölgelerde pek çok din ve Tanrı anlayışıyla karşılaşılması, İslâm'ın esaslarını ve Tanrı anlayışını

açıklamak için diğer sistemlerle karşılaştırma yapmayı kaçınılmaz kılıyordu. Bölgede en çok müntesibi bulunan dinin Hristiyanlık olması ise daha çok bu dinin muhatap alınmasını gerektiriyordu. Bu anlamda, gerek diğer dinlere, gerekse Hristiyanlığa karşı yazılan reddiyeler, karşılaştırmalar yaparak İslâm'ın inanç esaslarını bölge insanına tanıtmaya çabalarının bir ürünü olarak görülebilir. Bunun yanında, İslâm'ı yeni kabul edenlerin İslâm toplumuna entegrasyonunu sağlama ve önceki inançlarından kaynaklanabilecek kuşkulardan onları uzaklaştırma, İslâm'ın yeni dinî akımlar içerisinde, özellikle de Hristiyanlık içinde erimesini önlemek için İslâm'ın özgünlüğünü gösterme gibi sebepler de polemik tarzı eserlerin ortaya çıkmasını hazırlayan etkenler olarak zikredilebilir. Ayrıca, İslâm'ı tercih etmiş olan mühtedilerin eski dinlerinin tutarsızlıklarını ortaya koymaya çabaları da reddiye literatürüne önemli katkılar sağlamıştır. Ancak, polemiklerin oluşmasında Allah'ın Mutlak Birliği yani tevhid ilkesini reddeden bütün anlayışlara cevap verme gibi temel itikâdî sebep göz ardı edilmemelidir.

Bir nedene değil de pek çok nedene bağlı olarak Müslüman Kelamının gündemine giren Hristiyanlık, özellikle reddiyelerde ayrıntılı bir şekilde ele alınmış, tevhide dayalı Tanrı anlayışıyla çelişik hususları ortaya konulmak suretiyle eleştiri konusu yapılmıştır. Hristiyanlığın inanç esaslarının, özellikle de tevhide dayalı Tanrı anlayışıyla çelişik yönleriyle tanıtılması ihtiyacı, bir anlamda bölgede bulunan Hristiyanların misyonerlik olarak adlandırılabilir faaliyetlerine tedbir olarak da düşünülebilir. Zira, dün de bugün de Hristiyan misyonerler, Kur'an'daki Hz. İsa'dan "Allah'ın Kelimesi" olarak ve Hristiyanlardan olumlu vasıflarla bahseden ayetlere işaret ederek, Hristiyanlığın da makbul bir din olduğunu iddia etmektedirler. Bu da, cahil Müslümanların kafasını karıştırmaktaydı.

Bu bağlamda hem şüpheleri gidererek dini savunma ve dindarın imanını güçlendirme hem de kitlesel islâmlaşma neticesinde ortaya çıkabilecek sorunlara çözüm üretebilme anlamında bir sorumluluk yüklenmiş olan ilk Kelamcılar, Hristiyanlarla fikrî mücadelede, oluşan şartlara göre farklı üslûplar geliştirmişlerdir. Farklı üslûplara ve zengin bir içeriğe sahip olan, genelde Mutezilî kelamcılar tarafından yazılmış olan reddiyeler, Kelam tarihinin ilk dönemine ışık tutacak belgeler olarak durmaktadır.

Kelamın oluşum dönemi Müslüman-Hıristiyan teolojik ilişkileri bağlamında değerlendirildiğinde şunu söylemek mümkündür. Mutezile Kelamı'nın ortaya çıkışında Hıristiyanların üçlü Tanrı anlayışlarına tepki önemli bir etkiye sahip görünmektedir. Nitekim Mutezile'nin, özellikle sıfat anlayışını ortaya koyarken, Hıristiyanların düşmüş oldukları teolojik yanılgılara düşmeme konusunda oldukça hassas davrandıklarına şahit olmaktayız. Hıristiyanların Allah'ın sıfatlarını müşahhas varlık olarak düşünmelerinin bir sonucu olarak şirk görünümlü bir Tanrı tasavvuruna ulaştıkları tecrübesinden hareketle Mutezile, böyle bir teolojik yanılgıya düşmemek için tenzihe aşırı vurgu yapma ihtiyacı hissetmişti. Fakat Mutezile'nin sıfatlar konusundaki bu yaklaşımının tamamen bir başka açıklamayı olumsuzlama ya da herhangi bir iddiaya karşı savunma anlayışına dayalı olarak gelişmiş olmadığını da belirtmeliyiz. Mutezilî kelamcılar, kendi akıl yürütmeleriyle ulaştıkları anlayışları ifade ettikten sonra, bir karşılaştırma yaparak bu anlayışın Hıristiyanların bu konudaki anlayışlarından farklı olduğunu belirtmişlerdir. Mutezile'nin bu yaklaşımları göz önünde bulundurulduğunda, onların Hıristiyanlarla fikrî alandaki mücadelesinin sadece reddiye türü eserlerle sınırlı kalmadığını söyleyebiliriz.

Genelde Mutezilî Kelamcılar tarafından kaleme alınan Hıristiyanlığa karşı yazılmış müstakil reddiyeler ise zengin bir içerik ve üslûba sahiptir. Teolojik, politik ve sosyo-kültürel pek çok nedene bağlı olarak ortaya çıkan ve oluşum dönemi kelamının işlevi hakkında önemli bilgiler sunan Hıristiyan karşıtı reddiyelerde, Hıristiyanlığın teslis ve inkarnasyon anlayışı, kefâret, çarmıh, kutsal kitap anlayışları, ruhbanlıkla ilgili inançları irdelenerek eleştiri konusu yapılmıştır. Önceleri, öne sürülen iddialar Kur'an'ın otoritesine başvurularak ispatlanmaya çalışılırken, Kitab-ı Mukaddes'in Arapçaya çevrilmesiyle, Hıristiyan inanç sisteminin tutarsızlıkları kendi kutsal kitaplarındaki çelişkilerin ortaya konulması suretiyle ispatlanmaya başlandı. Bunun yanında rasyonel tahliller de polemiklerin ayrılmaz bir parçası oldu ve Hıristiyan inanç sistemi rasyonel açıdan mercek altına alındı.

Ancak, Hıristiyan polemikçiler, tartışmanın rasyonel zemine çekilmesinden, ya da dinlerin rasyonelliğinin tartışmaya açılmasından son derece rahatsız görünmektedirler. Çünkü, Hıristiyanlığın rasyonellikle ciddi anlamda sıkıntıları vardır. Onlara göre, özellikle teslisin neliği bir tartışma konusu edilmemelidir. Teslis bir iman meselesidir, akılla izah dilemez, edilmesi de gerekmez. Özellikle teslis

öğretisine karşı yöneltilen itirazları bu şekilde cevaplayan Hristiyan ilâhiyatçıların savunma stratejisi, genelde Kur'an ve Hz. Muhammed hakkında temelsiz iddialar ortaya atarak gündemi değiştirmek olmuştur. Hristiyan polemikçiler genellikle, Kur'an'ın vahiy mahsülü olmadığını, Hz. Muhammed'in Hristiyan rahiplerden elde ettiği bilgilerle yeni bir din tesis ettiğini iddia edegelmişlerdir. Onlara göre Hz. Muhammed sahte bir peygamber, İslam da Hristiyanlığın heretik bir koludur. Bu anlayışa dayalı olarak müsteşrikler, Müslüman Kelamının da gerek muhteva, gerekse metot olarak Hristiyan teolojisinden kopya edildiğini öne sürmektedirler. Halbuki, Kelam öncelikle İslâm'a has bir temel ilkeyi "tevhid" ilkesini savunmaktadır. Bu ilke, Hristiyanların teslisinden ya da herhangi bir dinin Tanrı anlayışından tamamen farklıdır. Kelamın ilk kaynağı Kur'an'dır. Hristiyanlık ise, İsa'nın ölümünden sonra yazılmış olan İncillere ve kilise babalarının yorumlarına dayanır. Kısaca, kaynak anlamında iki teolojik sistem arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır.

Ayrıca, Kelam ilminin yaşadığı tarihî tecrübe de sadece kendine has bir tecrübedir. Bu anlamda, müsteşriklerin iddiasının aksine, hür irade ve insanın kaderi gibi Kelâmî tartışmalar, ilk Müslüman toplumların kendi iç bünyesinde meydana gelen hadislerin ardından tartışılmaya başlanmıştır.

Son olarak, Hristiyan inanç sistemiyle İslâm'ın inanç esasları arasında ciddi anlaşmazlıklar söz konusudur. Herşeyden önce, Hristiyanlarca teslisin bir unsuru olarak kabul edilen Hz. İsa, Kur'an'da Allah'ın elçilerinden biri olarak görülmektedir. Dahası o, kendisinden sonra gelecek olan "Ahmed" ismindeki peygamberi müjdelemiş olmasına rağmen Hristiyanlar bu ifadeleri tahrif etmişlerdir.

Bütün bunlardan sonra, hem Hristiyan polemikçi ve müsteşriklerin bu yöndeki iddiaları mesnetsiz kalmakta hem de bugünlerde dile getirilen "Ehl-i Kitapla âmentüde ittifakımız var" söylemleri anlamını yitirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

AASİ, Gulam Haydar, "The Qur'ân and Other Religious Traditions", *Hamdard Islamicus*, vol. IX, No. 2, ss. 65-91.

_____, *İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı; İbn Hazm'ın Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal Eseri Üzerine Bie İnceleme*, çev., İbrahim Hakan Karataş, İnsan Yay., İstanbul, 2005.

ABAY, Sabire, *Müslümanlarla Hristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkilerin İlk Döneminde Abdülmesih el-Kindî'nin Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'ye reddiyesi Örneği*, (AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2002.

ABDUH, Muhammed, *Tevhid Risâlesi*, çev., Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1986.

ABDUSSABUR, Şahin, "Hz. Muhammed Okuma ve Yazmayı Biliyor mu idi?", çev., Tayyar Altıkulaç, *Diyanet Dergisi*, XII, S. 4, ss. 195-200.

ABDÜRRAUF, Muhammed, "İslâm Açısından Musevilik ve Hristiyanlık", *İbrahimî Dinlerin Diyalogu*, ed. İsmail R. Farukî, çev., Mesut Karaşahan, Pınar Yay., İstanbul, 1993.

ABRAHAMOV, Binyamin, "Bila keyfe Doktrini ve İslâm Kelamındaki temelleri", çev., Orhan Ş. Koloğlu, *UÜİFD*, C. 11, S. 2, Bursa, 2002, ss. 213-226.

ADAM, Baki, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, Pınar Yay., İstanbul, 2002.

ADANALI, A. Hadi, "Kelam: İslâm Toplumunun Rasyonelleşme Süreci", *İslâmiyât*, III (2000), S. 1, ss. 55-70.

AHMED B. HANBEL, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanâdika*, thk, Abdurrahman Amîre, Riyad, 1982.

AHMED EMİN, *Duha'l-İslâm*, I-III, Kahire, 1368.

AKBULUT, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Yay., Ankara, 1992.

_____, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul, 1992.

AKDEMİR, Salih, “Müsteşriklerin Kur’an-ı Kerim ve Hz. Muhammed’e Yaklaşımları”, *AÜİFD*, C. XXXI, ss. 179-210.

ALBAYRAK, Kadir, *Keldanîler ve Nesturîler*, Vadi Yay., Ankara, 1997.

ALICI, Mustafa, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim Işığında İslâm-Hristiyan Diyaloğu*, (MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2001.

ALTINTAŞ, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul, 2003.

ARMSTRONG, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev., Oktay Özel-Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu, Ayraç Yay., Ankara, 1998.

ARNOLD, T.W., *İntişâr-ı İslâm Tarihi*, çev., Hasan Gündüzler, Akçağ Yay., Ankara, 1982.

ASKALÂNÎ, İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut, 1993.

ASLAN, İbrahim, *Hasan b. Muhammed'in Cebir Risalesi ve Yahya b. Hüseyin'in Reddiyesinin Mukayeseli Değerlendirilmesi*, (AÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2002.

ATALAY, Orhan, *Doğu-Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, İstanbul, 1999.

ATAURRAHİM, Muhammed, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, çev., Kürşat Demirci, İnsan Yay., İstanbul, 1997.

ATAY, Hüseyin, "Kur'an'a Göre Münazara Metodu", *AÜİFD*, C. XVII, Yıl 1969, ss. 259-275.

_____, *İslâm'ın İnanç Esasları*, AÜİFY, Ankara, 1992.

_____, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, Ankara, 1995.

_____, *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*, Ankara, 1999.

ATİYA, Aziz S., *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, çev., Nurettin Hiçyılmaz, Doz Yay., İstanbul, 2005.

AVCI, Casim, *İslâm Bizans İlişkileri*, Klasik Yay., İstanbul, 2003.

AYDIN, Fuat, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasârâ*, (MÜSBE, Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1994.

AYDIN, Mahmut, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrı'ya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci", *İslâmiyât*, III (2000), S. 4, ss. 47-74.

_____, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, İz Yay., İstanbul, 2002.

AYDIN, Mehmet, "Hz Muhammed Devrinde Müslüman-Hristiyan Münasebetlerine Bakış", *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul, 1993, ss. 81-93.

_____, "Taberî Tesfsirindeki Hristiyanlığa Bir Bakış", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları; Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar*, TDTD Yay., Ankara, 2004, s. 193-211.

_____, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, TDV Yay., Ankara, 1998.

AYTEMÜR, Cemalettin, *Kutsal Kitaplarda Hz. Muhammed*, Ayışığı Kitaplarıİstanbul, 2004.

BAĞÇECİ, Muhittin, *Kelam İlmine Giriş*, Kayseri, 1994.

BAĞDÂDÎ, Ebu Mansur Abdülkâhir, *el Fark beyne'l-Fırak*, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1993.

_____, *Usûli'd-Dîn*, İstanbul, 1928.

BÂKILLÂNÎ, Ebu Bekr Muhammed b. et-Yayyîb, *İ'câzu'l-Kur'an*, Mısır, 1951.

BEHİY, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü*, çev., Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1992.

BELAZURÎ, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, KB Yay., Ankara, 2002.

BİÇER, Ramazan, "Georges Anawati'nin Kelâm İlmine Katkısı", *Oryantalizmi Yeniden Okumak; Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, DİB Yay, Ankara, 2003, 427-443.

_____, *İslâm Kelamcılarına Göre İncil*, Gelenek Yay., İstanbul, 2004.

BOUSSET, W., "Antichrist", *Encyklopedia of Religion and Ethics*, New York, 1955, C. II, s. 578

BROCKELMANN, Carl, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden, 1937.

BROVNE, L. E., "The Patriarch Timothy and the Caliph al-Mahdi", *MW*, vol. XXI, no. 1, January 1931, ss. 38-45

BROWN, Schuyler, *The Origins of Christianity*, New York, 1984.

BUCAİLLE, Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, çev., M. Ali Sönmez, DİB Yay., Ankara, 2001.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk., Mustafa Dib el-Buğa, Beyrut, 1990.

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev., B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli, İstanbul, 2000.

CÂHİZ, Ebu Osman Amr b. Bahr, *el-Muhtâr min Kitâbu'r-Redd ale'n-Nasârâ*, nşr., J. Finkel, Kahire, 1344/1926.

_____, *el-Muhtâr fi'r-Redd ale'n-Nasârâ*, thk, Muhammed Abdullah el-Şarkâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1991.

CASPER, R, "Les Versions Arabes du Dialogue entre le Caht Licos et le Calife al-Mahdi", *Islamochristiana*, 3, (1977), ss. 107-153.

CEATANÎ, Leon, *İslâm Tarihi*, I-X, çev., Hüseyin Cahit, İstanbul, 1926.

CEVAD ALÎ, *Târihu'l-ArabKable'l-İslam*, Bağdat, 1956.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.

COOK, Michael A., "The Origines of Kalam", *The Early Muslim Dogma*, Cambridge Univ. Pres, London, 1981.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, 1239.

_____, *Ta'rîfât*, thk., Abdurahman Umeyra, Beyrut, 1987.

CÜVEYNÎ, Abdülmelik b. Abdullah, *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyân mâ vakaa fî't-Tevrat ve'l-İncil mine't-Tebdîl*, Beyrut, 1968.

ÇAĞATAY, Neşet, "Varaka" mad., *İ.A.*, C. 13.

- ÇALIŞKAN, İsmail, *Kur'an'da Din Kavramı*, AOY, Ankara, 2002.
- ÇELİK, Mehmet, *Süryani Tarihi*, Ayraç Yay., Ankara, 1996, I-II.
- DE BOER, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev., Yaşar Kutluay, Ankara, 1960.
- DEMİR, Hilmi, *Delil ve İstidlâl'in Mantıkî Yapısı-İlk Dönem Sünnî Kelam Örneği-*, (AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2001.
- DEMİRCİ, Kürşat, *Dinlerin Dejenerasyonu*, İnsan Yay., İstanbul, 1996.
- DERVEZE, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev., Mehmet Yolcu, Ekin Yay., İstanbul, 1998..
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ankara, 2005.
- _____, *Din, Birey ve Toplum*, Akçağ Yay., Ankara, 1997.
- _____, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları*, 3:1 (2005), ss. 3-21.
- DÜZGÜN, Şaban Ali – ESEN, Muammer – AY, Mahmut, *Sistematik Kelam*, ed. Ahmet Akbulut, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., Ankara, 2005.
- DVORNIK, Francis, *Konsiller Tarihi; İznik'tan II. Vatikan'a*, çev., Mehmet Aydın, Ankara, 1990.
- EBÛ HANİFE, Numan b. Sabit, "el-Âlim ve'l-Müteallim", *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, çev., Mustafa Öz, MÜİFV Yay., İstanbul, 1992.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, *Hristiyanlık Üzerine Konferanslar*, çev., Akif Nuri, Fikir Yay., İstanbul, 1978.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantık*, Elis Yay., Ankara, 2004.
- ERDEM, Mustafa, "Câhız ve el-Muhtâr fi'r-Redd Ala'n-Nasara İsimli Risalesi", *AÜİFD*, XXXI, Ankara, 1989, ss. 454-474.
- ERUL, Bünyamin, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *DİD*, (Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayısı), Ankara, 2003, ss. 33-66.

EŞ'ÂRÎ, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, I-II, thk., Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995.

FAYDA, Mustafa, “Bahira”, *DİA*, IV, s. 486-487.

_____, “Hz. Muhammed’in Necranlı Hristiyanlarla Görüşmesi ve Mübahele”, *AÜİFD*, II, Ankara, 1975, ss. 143-149.

_____, *İslâmiyet'in Güney arabistan'a Yayılışı*, Ankara, 1972.

FAZLURRAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev., Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1996.

_____, *İslâm*, çev., Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk yay., Ankara, 1992.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., İstanbul, 1993.

GARDET, Louis, “İslâm Din İlimleri İçinde İlm-i Kelâmın Yeri Üzerinde Bazı Düşünceler”, çev., M. Sait Yazıcıoğlu, (*İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi* içinde), Akçağ Yay., Ankara, 2001.

_____, “Din ve Kültür”, çev., İlhan Kutluer, *Kültür ve Medeniyet*, Kitabevi, İstanbul, 1997.

GODBEY, J. C., "Unitarian Universalist Association", *The Envyklopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, C. XV, s. 143-146.

GOLDZİHER, Ignaz, “Ehl-i Kitap” mad. *İA*, İstanbul, 1977, C. IV, s. 208

_____, "Ehl-i Kitab'a Karşı İslâm Polemiği", çev., Cihat Tunç, *AÜİFD*, C. IV, ss. 151-169.

_____, *Introdoction to Islamic Theology and Law*, trans., Andras and Ruth Hamori, Princeton University Pres, Princeton, 1981.

GÖKALP, Murat, *Kadı İyaz ve Şifâ Adlı Esrinde Peygamber Tasavvuru*, (AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005.

GÖLCÜK, Şerafettin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., İstanbul, 2000.

GÖREGEN, Mustafa, *Hristiyan Teolojisinde Yahya Dimeşki'nin Yeri ve Önemi*, (MÜSBE Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1995.

GRIFFITH, Sidney H., "Faith and Reason in Christian Kalâm: Theodora Abû Qurrah on Discerning The True Religion", *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Perod*, ed., Samir Khalil-Jorgen S. Nielsen, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1994, s. 1-43.

GUILLAUME, A., "Theodora Abu Qurra as Apologist", *MW*, 15 (1925), ss. 42-51;

GÜLER, İlhami, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, A.O.Y., Ankara, 1998.

_____, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, AOY, Ankara, 1999.

GÜNDÜZ, Şinasi, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*, AOY, Ankara, 2004.

_____, "Ehl-i Kitabın Kimliği Sorunu ve Ebû Hanife ile Çağdaşlarının 'Kitap' Terimi Merkezli Yaklaşımları", *İslâmî Araştırmalar*, 15 (/2002), S. 1-2.

_____, "Kur'an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma", *İslâmiyât*, 7, (2004), S. 1, ss. 13-28.

_____, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara, 1998.

_____, *Mitoloji İle İnanç Arasında*, Etüt Yay., Samsun, 1998.

GÜNER, Osman, "Hz. Peygamberin Öteki'ne Bakışı", *İslâm ve Öteki*, ed., Cafer Sadık Yaren, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001, ss. 285-305.

_____, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, Fecr Yay., Ankara, 1997.

HADDAD, Wadi Z., "A Tenth-Century Speculative Theologian's Rafutation of the Basic Doctrines of Christianity: al-Baqillani", *Christian-Muslim Encounters*, ed., Y. Y. Haddad and W. Z. Haddad, University Press of Florida, 1995.

HAMİDULLAH, Muhammed, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, Kahire, 1956.

_____, *İslâm Peygamberi*, I-II, çev., Salih Tuğ, İmaj Yay., Ankara, 2003.

_____, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Mektubu*, çev, Mehmet Yazgan, İstanbul, 1990.

_____, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev., Salih Tuğ, MÜİFV Yay., İstanbul, 2000.

HANECİOĞLU, Leyla, *Yuhanna ed-Dımeşki'nin İslam ve Hristiyanlık Arasındaki İlişkideki Yeri*, (AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2002.

HANEFÎ, Hasan, "Kelam İlmi'nin Yöntemi", çev., Nadim Macit, *DA*, C. III, S. 8, Eylül-Aralık 2000, ss. 149-161.

HARAKAS, Stanley Samuel , "John of Damascus", *The Encyclopedia of Religion*, ed., Mircea Eliade, New York, 1987, VIII, 110-112.

HARMAN, Ömer Faruk, "Hristiyanların İslâm'a Bakışı", *Asrımızda Müslüman-Hristiyan Münasebetleri*, İstanbul, 1993, 95-110.

HAYYÂT, Ebu'l-Hüseyin b. Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Reddû alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, thk., Albert Nasrî Nâdir, Beyrut, 1957.

HICK, John, "Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", çev., Şaban Ali Düzgün, *İslâmiyât*, III (2000), S. 4, ss. 75-85.

HIDIR, Özcan, "İlk Vahyin Gelişi Hadisi Bağlamında Varaka b. Nevfel'in Hz Peygambere Dini-Kültürel Etkisine Dair İddiaların Değerlendirilmesi", *Marife*, 4, S. 2, Güz 2004, ss. 27-37.

IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev., Süleymen Ateş, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul, ty..

İBN ABDÎ RABBÎH, *el-Ikdu'l-Ferîd*, Mısır, 1969.

İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Beyrut, 1975.

İBN HİŞAM, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk., Tahâ Abdurrauf Sa'd, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1411.

İBN KUTEYBE, Ebî Muhammed b. Abdullah b. Müslim, *el-Mearif*, thk., Servet Ukkâşe, Kahire, 1981.

- İBN MANZUR, Cemaleddin Ebu'l-Fadl, I-XV, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1955.
- İBN MURTAZA, *Tabakâtu'l-Mut'tezile*, thk., Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut, 1961.
- İBN NEDİM, Ebu'l Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, nşr., Gustav Flügel, Beyrut, 1964.
- İBN RÜŞD, *Faslu'l-Makal*, çev., (Arapça aslıyla), Bekir Karlığa, İstanbul, 1992.
- İBN SA'D, Ebu Abdullah Muhammed, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâr-u Sâdır, Beyrut, ty.
- İKBAL, Muhammed, *Armağan-ı Hicaz*, çev., Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 1968.
- İSBEHÂNÎ, İsmail b. Muhammed b. El-Fadl, *Delâilü'n-Nübüvve*, thk., Muhammed el-Haddâd, Riyad, 1409.
- İSFEHÂNÎ, Rağıb, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, thk., Safvân Adnan Dâvudî, Beyrut, 1997.
- İZMİRLİ İsmail Hakkı, *İslâm Dini ve Tabii Din*, sad., Osman Karadeniz, İİFV Yay., İzmir, 1998.
- _____, *Yeni İlm-i Kelam*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1339-1341.
- JAKOB, Xavier, *İncil Nedir? (Tarihî Gerçekler)*, Ankara, 1985.
- 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, Hatfield, Pennsylvania, 1993, ss. 57-131.
- JOHN of DAMASCUS, *Writings*, trns., Frederic H. Chase, Fathers of the Church, Inc, New York, 1958.
- _____, "The Discussion of a Christian and a Saracen", trns., John W. Woorhis, *MW*, XXV, July, 1935, ss. 266-273.

KADI ABDULCABBAR, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, (Muhammed Ammârâ, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid* içinde), Kahire, 1971.

_____, *Fazlu'l-Îtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Dâru't-Tunusiyye, Tunus, 1974.

_____, *Şerhu Usûlü'l-Hamse*, nşr., Abdülkerim Osman, Kahire, 1384/1965.

KÂDÎ, Abdülfettah, *Esbâb-ı Nüzûl, Sahabe ve Muhaddisler Göre*, çev., Salih Akdemir, Fecr Yay., Ankara, 1996.

KAPAR, M. Ali, *Hız Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, İstanbul, 1987.

KARADAŞ, Çağfer, "Georges Anawati'nin Kelam İlmine Bakışı Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *Oryantalizmi Yeniden Okumak; Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, D.İ.B.Y., Ankara, 2003, ss. 445-454.

_____, "Mu'tezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", *Marîfe*, 3/3, Kış 2003, s. 9, ss. 7-26.

_____, "Vahyi Alma ve Uygulamada Hz. Peygamberin Rolü", *Diyanet İlmî Dergi (Peygamberimiz Hz. Muhammed)*, ss. 239-244.

_____, *Bakıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yay., Bursa, 2003.

KARADENİZ Osman, "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri", *DEÜİFD*, II, İzmir, 1985, ss. 135-156.

KASIMÎ, Cemaleddin ed Dîmeşkî, *Târihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Mısır, 1331.

KATAR, Mehmet, *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da Tövbe*, Töre Yay., Ankara, 1997.

_____, "Hristiyanlıkta İsa'nın Doğumu İle İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı", *İslâmiyât*, III (2000) S. 4, ss. 115-131.

_____, "Kefâret" mad., *DİA*, İstanbul, 1994, C. XXV, ss. 179-179.

KAYA, Mahmut, "ed-Din ve'd-Devle", *DİA*, İstanbul, 1994,.

KAYA, Remzi, "Kur'an'da Hz. Peygamberin Beşer ve Ümmî Oluşu", *UÜİFD*, C. XI, S. 1, 2002, ss. 29-52.

KELLY, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, Harper Collins Publishers, New York, 1978.

KESLER, M. Fatih, *Kur'an'ı Kerim'de Yahudiler ve Hristiyanlar*, TDV Yay., Ankara, 2001.

KHOURY, Adel-Theodore, *Les Théologie Musulmane et L'Islam*, Louvain, 1969.

KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyât*, C. 3, S. 4, Ankara, 2000, ss. 147-168.

KİNDÎ, Yakub b. İshak, "er-Redd ale'n-Nasârâ", nşr., Augustin Perier, *Pétits Traités Apologétiques de Yahya ben Adi* içinde, Paris, 1920.

KİTAB-I MUKADDES, *Eski ve Yeni Ahit*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1981.

KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Usûlü*, AÜİF Yay., Ankara, 1993, s. 99-101.

KURTÛBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bakr b. Ferec, *Tefsîru'l-Kurtûbî*, thk, Ahmed Abdü'l-Alîm el-Berdûnî, Kahire, 1372.

KUTLU, Sönmez, "İlk Mürcî Metinler: İrcâ Kasidesi (I) ve İrcâ Kasidesi (II)", *AÜİFD*, 39 (1999), ss. 239-252.

_____, "İlk Mürcî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ", *AÜİFD*, 37 (1998), ss. 319-331;

_____, *Mürcie ve İtikâdî Görüşleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1989.

KUZGUN, Şaban, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1993, ss. 61-79.

_____, *Dört İncil; Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ankara, 1996.

_____, *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, Se-Da Yay., Ankara, 1985.

LACGUNA, Catherine M., "Trinity", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, C. XV, s. 53-57.

LAYMAN, C. Stephen, "Tritheism and the Trinity", *Faith and Philosophy*, vol. 5, No. 3, July 1988, s. 291- 298.

MACİT, Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay., Erzurum, 1995.

MACLEAN, A.J., "Nestorianizm", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed., James Hastings, New York, 1951, IX, s. 323.

MACNAMARA, John – REYES, Marie La Palme – REYES, Gonzalo E., "Logic and the Trinity", *Faith and Philosophy*, vol. 11, no. 1, January 1994, s. 3-18;

MADRİĞEL, Carlos, *Hristiyanların Üçlü-Birlik (Tevhit'de Teslis) İnancı Ne Demek?*, Müjde Yayıncılık, İstanbul, 1995.

MALATÎ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ ehli'l-Ehvâve'l-Bida'*, thk., Muhammed Zâhid el-Kevserî, Bueyrut, 1388/1968.

MARCOULESCO, Ilena, "Redemption" mad., *The Encyclopedia of Religion*, ed., Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, vol. XII, s. 228-231.

MARSHALL, David, "Christianity in the Qur'an", *Islamic Interpretations of Christianity*, ed. by, Lloyd Ridgeon, Curzon Pres, Richmond, 200, ss. 3-29.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansur Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk., Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979.

_____, *Te'vilâtü Ehl-i Sünne*, thk., Fatıma Yusuf, Beyrut, 2004.

MERRİL, J. E. , "The Tractate of John of Damascus on Islam", *MW*, 41 (1954), ss. 88-97.

MICHEL, Thomas, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Ohan Basımevi, İstanbul, 1992.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin el-Haccâc, *Sahih-i Müslim*, thk., M. Fuad Abdülbaki, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

NASR, Seeyid Küseyin, *İslâm: İdealler ve Gerçekler*, çev., Ahmet Özel, Akabe Yay., İstanbul, 1985.

_____, *İslâm'ın Kalbi*, çev., Ahmet Demirhan, Gelenek Yay., İstanbul, 2002.

NAU, F., "Dialogue between the Patriarch John I and the Amir of the Hagarenes", *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, ss. 11-46.

NEŞŞÂR, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I-II, çev., Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999.

OBERMENN, J., "Political Theology in Early İslâm: Hasan al-Basrî's Treatise on Qadar", *Journal of the American Oriental Society* 55, (1935), 138-162.

O'LEARY, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve tarihteki Yeri*, çev., Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yay., İstanbul, 2003.

OPELOYE, M. O., "Tanrı'nın Birliği ve Üçlü-Birlik; Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'deki Görüşlerin Analitik Bir Değerlendirmesi", çev., Alparslan Yalduz, *UÜİFD*, C. XII, S. 2, 2003, 473-485.

ÖNKAL, Ahmet, "Hz. Peygamberin Ümmîliği", *S.Ü.İ.F.D.*, S. 2, Yıl 1986, s. 249-261.

ÖZ, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem" mad, *DİA*, İstanbul, 1992, VI, s. 542-543.

ÖZCAN, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, MÜİFY, İstanbul, 1997.

_____, *Mâturîdî'de Dînî Çoğulculuk*, MÜİFV Yay., İstanbul, 1999.

ÖZCAN, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul, 1998.

ÖZERVARLI, M. Said, "Dîn-i Kayyîm" *DİA*, C. IX, s. 351.

ÖZTÜRK, Levent, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, İz Yay., İstanbul, 1998.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Din ve Fıtrat*, İstanbul, 1992.

ÖZTÜRK, Rasul, *Cebrî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasî İktidarın Etkisi*, (AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi) Ankara, 2002.

PAÇACI, Mehmet, "Kur'an'da Ehl-i Kitap Anlayışı", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, TDTD Yay., Ankara, 2004, ss. 41-63.

PEİRERA, Jose, "The Portrait of Christ in the Qur'an", *Encounter*, October/November 1999, S. 259.

PÉRIER Augustin, *Pettits Tratiés Apologétiques de Yahyâ ben 'Adî*, Paris, 1920

PETTAZONİ, "Monoteizmin Teşekkülü", çev., Fuat Aydın, *SAÜİFD.*, 2/2000, s. 285-295.

RAHNER, Karl, "Trinity, Divine", *Encyclopedia of Theology*, ed., Karl Rahner, Crossroad, New York, 1986, ss. 1755-1771.

RÂZÎ, Fahreddin, *Tefsîr-i Kebîr*, çev., Komisyon, Akçağ Yay., Ankara, 1990.

RESSÎ, Kasım b. İbrahim, *Mecmu'u Kütübü ve'r-Resâil li'l-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, thk., Abdülkerim Ahmed Cedeân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a, ty.

RISSANEN, Seppo, *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam During Early Abbasid Rule*, Abo Akademi University Pres, Abo, 1993.

RİFÂÎ, Ahmed Ferid, *Asru'l-Me'mun*, Kahire, 1928.

SARIÇAM, İbrahim, ERŞAHİN, Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, TDV Yay., Ankara, 2006.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, "İslâm Dışı Dinlere Kur'an'ın Temel Yaklaşımı ve İbrahimî Din Ölçüsü", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, TDTD Yay., Ankara, 2004, ss. 35-39.

SEZEN, Yümni, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yay, İstanbul, 2004.

SEZGİN, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schriftums*, Leiden, 1967.

SİNANOĞLU, Mustafa, *İslâm Kaynaklarında Hristiyanlık; Kelam Açısından bir Yaklaşım*, TDV İsam, İstanbul, 2001.

SPEİGHT, Marston, "Christians in the Hadith Literature", *Islamic Interpretations of Christianity*, ed. by, Lloyd Ridgeon, Curzon Pres, Richmond, 2001, ss. 30-53.

STERN, S. M., "Abû İsâ Muhammed b. Hârûn al-Warrâk" mad., *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Leiden E.J. Brill, 1986, C. I, s. 139.

SWEETMAN, John Windrow, *Islam and Christian Theology*, London, 1947.

SWINBURNE, Richard, "Trinity; A Defense of the Doctrine of the Trinity", *Philosophy of Religion*, ed., Lane Crcig, Rutgers University Pres, New Jersey, 2002, ss. 556-567.

ŞARKÂVÎ, Muhammed Abdullah *el-Muhtâr fî'r-Redd ale'n-Nasârâ*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1991.

ŞARFÎ, Abdülmecid, *el-Fikru'l-İslâmî fî'r-Redd ale'n-Nasârâ ilâ Nihâyeti'l-Karni'r-Râbi*, Tunus, 1986.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk., Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut, 1992, I-III.

TABERÎ, Ali b. Rabbân, *ar-Radd ala-n-Nasârâ de Ali At-Tabari*, (edite par) I. A. Khalife-W. Kutsch, *MUSJ*, Bayrout, 1959, Toma, XXXVI, Fas. 5, ss. 114-148.

_____, *ed-Dîn ve'd-Devle*, thk., Adil Nüveyhiz, Dâru'l-Efkârul-Cedîde, Beyrut, 1982.

TABERÎ, İbn Cerîr, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk., M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru's-Seveydân, Beyrut, ty.

_____, *Tarihu't-Taberî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407.

_____, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'an*, Mısır, 1374/1954.

TAFTAZÂNÎ, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, haz., Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1991.

_____, *Şerhu'l-Makâsid*, thk, Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989.

TAFTAZÂNÎ, Ebu'l Vefâ, *Ana Konularıyla Kelâm*, çev., Şerafeddin Gölcük, Konya, 2000, s. 129.

TATAR, Burhanettin, "Kelama Göre Ötekinin Durumu", *İslâm ve Öteki*, ed. Cafer Sadık Yaran, kaknüs Yay., İstanbul, 2001, ss. 285-305.

TAYLAN, Necip, *İlim-Din; İlişkileri-Sahaları-Sınırları*, Çağrı Yay., İstanbul, 1979.

THOMAS, David, "Abu Mansur al-Maturidi on the Divinity of Jesus Christ", *Islamochristiana*, XXIII (1997), ss. 43-64.

_____, "The Doctrin of the Trinity in the Early Abbasid Era", *Islamic Interpretations of Christianity*, ed., Lloyd Ridgeon, Curzon Pres, Richmond, 2001.

TIEN, Anton, "The Apology of al-Kindi", *The Early Christian-Muslim Dialogue*, ed. by, N. A. Newman, Pennysilvania, 1993, s. 355-546.

TOPALOĞLU, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul, 1988.

_____, "Allah" mad., *DİA*, C. II, İstanbul, 1994, ss. 471-498.

TRİTON, A. S., *The Caliphs and Their non-Muslim Subject; A Critical Study of The Covenant of Umar*, Frank Cass&Co. Ltd., 1970.

_____, A. S., *İslâm Kelamı*, çev., Mehmet Dağ, AÜİF Yay., Ankara, 1983.

TÜMER, Günay – KÜÇÜK, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara, 1993.

TÜMER, Günay, "Din" mad., *DİA*, İstanbul, 1994, C. IX, s. 312-314.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı; Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, Dergah Yay., İstanbul, 1985.

ULUTÜRK, Veli, *Kur'an'da Ehl-i Kitap*, İnsan Yay., İstanbul, 1996.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İstanbul, 1997.

ÜNAL, Mehmet, "Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzûlü Meselesi", *İslâmiyât*, C. 3, S. 4, Ankara, 2000, ss. 133-146.

ÜNAL, Mustafa, "Kur'an'da Hristiyanlara Yönelik Teolojik Eleştirilerin Fenomenolojisi", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, TDTD Yay., Ankara, 2004, ss. 213-228.

VAHİDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbab-ı Nüzûl*, çev. Necati Tetik-Necdet Çağıl, İhtar Yay., İstanbul, 1997.

VAN ESS, Josef, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Clasical Islamic Culture*, ed., G. E. Von Grünebaum, Otto Harrossowitz, Wiesbaden, 1970, ss. 21-50.

_____, "İslam Kelamı'nın Başlangıcı", çev., Şaban Ali Düzgün, *AÜİFD*, C. XLI, ss. 399- 423.

VARRAK, Ebu İsa Muhammed b. Harun, *er-Redd ale't-Teslîs*, ed. and trns., David Thomas (*Anti-Christian Polemic in Early Islam; Abu İsa al-Warrâq Against the Trinity*), Cmabridge University Pres, New York, 1992.

_____, *er-Redd ale'l-İttihâd*, ed. and trns., David Thomas, (*Early Muslim Polemic Against Christianity; Abû İsâ al-Warraq's Against the Incarnation*), Cambridge University Press, New York, 2002.

VASİLİEV, A.A., *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev., Arif Müfid Mansel, Ankara, 1943.

WAARDENBURG, Jacques, "World Religion as Seen in the Light of Islam", *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. by, Alford T. Welch and Pierre Cachia, Edinburg University Pres,

WAT, W. Montgomery t, *İslâm'da Siyasi Düşüncenin Oluşumu*, çev., Murat Kılavuz, İstanbul, 2001.

_____, "İslâmın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü", çev., Turan Koç, *Bilgi ve Hikmet*, Kış 1995, S. 9, ss. 76-91.

_____, "The Christianity Critized in the Qur'an", *MW*, LVII, July 1967, No: 3, ss. 197-201.

_____, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., Ethem Ruhi Fırlalı, Birleşik Yay., İstanbul, 1998.

_____, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948.

_____, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, çev., Turan Koç, İz Yay., İstanbul, 2002.

_____, *Hız. Muhammed Mekke'de*, çev., M. Rami Ayas-Azmi Yüksel, Ankara, 1986.

_____, *Hız. Muhammed'in Mekkesi*, çev., M. Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1988.

_____, *İslâm Kelamı ve Felsefesi*, çev., Süleyman Ateş, Pınar Yay., İstanbul, 2004.

_____, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, çev., Fuat Aydın, Birey Yay., İstanbul, 2000.

WEİGALL, Arthur, *Pavlus Hristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri: Hristiyanlığımızdaki Putperestlik*, Ozan Yay., İstanbul, 2002.

WENSINCK, A.J., "Bahirâ" mad., *İ.A.*, MEB Yay., İstanbul, 1944, ss. 227-229.

WOLFSON, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri; Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev., Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul, 2001.

WOORHIS, John W., "John of Damascus on the Muslim Heresy", *MW*, XXIV, October, 1934, ss. 391-398.

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, ty.

YILDIRIM, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, Işık Yay., İzmir, 1996.

YÖRÜK, İsmail-ŞİK, İSMAİL "Kelam Açısından Hz. Peygamberin Ümmîliği", *DA*, C. VII, S. 19, Mayıs-Ağustos 2004, ss. 173-189.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, "İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", *AÜİFD*, Yıl 1952, S. 3, Ankara, 1952, ss. 3-19.

ZEBİRÎ, Kate, *Muslims and Christians; Face to Face*, Oxford: Oneworld Publications, 1997.