



ksident

Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi

Journal for the Study on Judaism, Christianity and the West in Turkey

Haziran/June 2019

Cilt/Volume: 1

Sayı/Issue: 1

MAKALELER / ARTICLES

Zafer Duygu

Antik Çağ'da İnciller'in Güvenilirliği Meselesi

Halil Temiztürk

Bingenli Hildegard: Orta Çağlı Bir Hıristiyan
Mistiğin Perspektifinden "Öteki" Algısı

Hammet Arslan

Dinler Tarihinde Bir Mukayese Örneği:
G. Parrinder'in Bakış Açısıyla Avatara ve Enkarnasyon

Caner Övsan Çakaş

Avrupa Toplumundaki Olumsuz İslam Kurgusunun
İki Yüzü: Oryantalizm ve Radikal İslamcı İdeoloji

Fatma Seda Şengül

Yahudi Düşünür Profiat Duran'ın
İsa'nın Ulûhiyetine Dair Eleştirileri

TERCÜMELER / TRANSLATIONS

Peter Hughes & Talha Fortacı (çev.)

Servetus ve Kur'an

Jon Hoover & Zeynep Yücedoğru (çev.)

İslâmî Monoteizm ve Teslîs



Sahibi/Publisher:

Prof.Dr. Muhammet TARAKÇI

Baş Editör/Editor-In-Chief:

Prof.Dr. Muhammet TARAKÇI

Editörler/Editors:

Prof.Dr. Ali Osman KURT

Doç.Dr. Bilal BAŞ

Doç.Dr. Süleyman TURAN

Dr.Öğr.Üyesi Mahmut SALİHOĞLU

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof.Dr. Ahmet GÜÇ (Bursa Uludağ Ü. /
Türkiye)

Prof.Dr. A. Hikmet EROĞLU (Ankara Ü. /
Türkiye)

Doç.Dr. Ahmet TÜRKAN (Kütahya
Dumlupınar Ü. / Türkiye)

Prof.Dr. Ali İsra GÜNGÖR (Ankara Ü. /
Türkiye)

Prof.Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Ü. /
Türkiye)

Doç.Dr. Aslan HABİBOV (Milli Bilimler
Akademisi / Azerbaycan)

Doç.Dr. Bakıt MURZARAİMOV (Kırgızistan
Türkiye Manas Üniversitesi /
Kırgızistan)

Prof.Dr. Baki ADAM (Ankara Ü. / Türkiye)

Doç.Dr. B. Zakir ÇOBAN (Dokuz Eylül Ü. /
Türkiye)

Doç.Dr. Cemil KUTLUTÜRK (Ankara Ü. /
Türkiye)

Prof.Dr. Dan CHITOIU (Alexandru Ioan Cuza
University of Iasi / Romanya)

Prof.Dr. David THOMAS (University of
Birmingham / İngiltere)

Prof.Dr. Durmuş ARIK (Ankara Ü. / Türkiye)

Doç.Dr. Dursun A. AYKIT (Cumhuriyet Ü. /
Türkiye)

Dr. Eduart CAKA (Tarih Enstitüsü /
Arnavutluk)

Doç.Dr. Eldar HASANOĞLU (İzmir Kâtip
Çelebi Ü. / Türkiye)

Prof.Dr. Ertan Eğribel (İstanbul Ü. / Türkiye)

Prof.Dr. Feridun YILMAZ (Bursa Uludağ Ü. /
Türkiye)

Prof.Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Ü. / Türkiye)

Prof.Dr. Giovanni CASADIO (Salerno
University / İtalya)

Prof.Dr. Hakan OLGUN (Bingöl Ü. / Türkiye)

Doç.Dr. Hammet ARSLAN (Dokuz Eylül Ü. /
Türkiye)

Prof.Dr. İSMAİL TAŞPINAR (Marmara Ü. /
Türkiye)

Doç.Dr. Jon HOOVER (University of
Nottingham)

Prof.Dr. Kemal ATAMAN (Marmara Ü. /
Türkiye)

Prof.Dr. Kemal POLAT (Amasya Ü. / Türkiye)

Prof.Dr. Mahmut AYDIN (Samsun Ü. /
Türkiye)

Prof.Dr. Mark S. GOODACRE (Duke
University / ABD)

Prof.Dr. Massimo FAGGIOLI (Villanova
University / ABD)

Doç.Dr. Mehmet ALICI (Mardin Artuklu Ü. /
Türkiye)

Prof.Dr. Mehmet KATAR (Ankara Ü. /
Türkiye)

Prof.Dr. Merdan GÜNEŞ (Universität
Osnabrück / Almanya)

Dr.Öğr.Üyesi Metin ATMACA (Ankara Sosyal
Bilimler Üniversitesi / Türkiye)

Prof.Dr. Mustafa ALICI (Erzincan Binali
Yıldırım Ü. / Türkiye)

Münir YILDIRIM (Çukurova Ü. / Türkiye)

Doç.Dr. Nandini BHATTACHARYA
(University of Calcutta / Hindistan)

Prof.Dr. Nasuh USLU (Ankara Sosyal Bilimler
Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Özgen FELEK (Yale University / ABD)

Prof.Dr. Ömer Faruk HARMAN (Emekli /
Türkiye)

Dr. P. K. POKKER (Calicut University /
Hindistan)

Prof.Dr. Salime L. GÜRKAN (İstanbul 29
Mayıs Ü. / Türkiye)

Dr.Öğr.Üyesi Selim TEZCAN (Ankara Sosyal
Bilimler Üniversitesi / Türkiye)

Prof.Dr. Süleyman BAKİ (Tetova Ü. /
Makedonya)

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman SAYAR (Bursa
Uludağ Ü. / Türkiye)

Prof.Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü. /
Türkiye)

Doç.Dr. Yasin MERAL (Ankara Ü. / Türkiye)

Doç.Dr. Zafer DUYGU (Mardin Artuklu Ü. /
Türkiye)

Doç.Dr. Zaynabidin ACİMAMATOV (Oş
Devlet Ü. / Kırgızistan)

Oksident, yılda iki sayı çıkan hakemli ve elektronik bir dergidir. Dergide öncelikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı üzerine yazılmış makalelere yer verilir. Ayrıca Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler arasındaki ilişkilere ve polemiklere dair makaleler; İslam ve Türkiye üzerine yapılan oryantalist çalışmalara cevap mahiyetindeki yazılar da dergide yayımlanabilir. Sadece Türkiye'deki akademisyenlerden yazı kabul eden dergimizde makaleler Türkçe ve İngilizce dillerinde kaleme alınır. Bu dergide yayımlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde açıklanan düşünceler derginin veya editörlerin fikirlerini yansıtmayabilir. Bununla birlikte, makalelerin tüm yayın hakları Oksident Dergisi'ne aittir. Makaleler izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla alıntı yapılabilir. Dergimize gönderilen tüm makaleler, Intenticate ve / veya Turnitin yazılımıyla intihal açısından kontrol edilir.

Oksident is a refereed and electronic journal which is published twice a year. The journal primarily includes articles on Judaism, Christianity and the West. In addition, it covers articles on the relations and polemics among Muslims, Christians and Jews. The articles that evaluate Orientalist studies on Islam and Turkey may also be published in the magazine. Articles may be written in Turkish and English. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of editors or the Journal. All that is published in this Journal is copyrighted and all rights reserved. Neither as a whole nor in part may the articles published in this Journal be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. However, brief quotations and abstracts are allowed for scholarly purposes.

All articles submitted to our journal are checked for plagiarism with the software Ithenticate and/or Turnitin

Kapak Tasarımı: Nevfel Akyar

İngilizce Dil Editörü: Hafize Zor



Oksident,

Bursa Uludağ Üniversitesi

Garbiyat Çalışmaları Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin

bir yayınıdır

Yayın İlkeleri

- **OKSİDENT**, Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
- Dergimizde Yahudilik, Hıristiyanlık, Müslüman-Yahudi İlişkileri, Müslüman-Hıristiyan İlişkileri, Hıristiyan-Yahudi İlişkileri, Avrupa ve Amerika’da din-toplum ve din-siyaset ilişkileri konularında makalelere yer verilmektedir.
- Makalelerin; özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmamış olması gerekmektedir.
- Dergimizde, öncelikli olarak, bir soruya cevap bulmaya çalışan veya bir soruna çözüm getiren makalelere yer verilecektir. Alanına katkı sağlayan araştırma makaleleri, kitap tanıtımları, literatür tanıtımları, etkinlik tanıtımları ve çeviri makaleler de dergimizde yayımlanır.
- Makalelerin dergipark sistemi üzerinden gönderilmesi gerekir.
- Makalelerin (özetler ve kaynakça hâriç) 6000 kelimeyi (yaklaşık 20 sayfa) geçmemesi gerekir.
- Makaleler Türkçe veya İngilizce dillerinde yayımlanabilir.
- Makalelerin sonunda kaynakça yer almalıdır.
- Dipnot ve kaynakçada [Mecra Atıf Sistemi](#) kullanılmalıdır.
- Dergimizde çift taraflı kör hakemli sistemi uygulanır. Hakem isimleri dergide yayımlanmaz.
- Dergiye gönderilen makaleler öncelikle intihal sorgusundan geçirilir. Ardından makalenin dergi kapsamına giren bir konuyu ele alıp almadığına bakılır. Son olarak şekil, dipnot ve kaynakça açısından değerlendirilerek “Ön İnceleme” tamamlanır.
- Ön incelemeden geçen makaleler değerlendirilmek üzere 2 hakeme gönderilir.
- İki hakemden de olumlu rapor alan makale dergiye kabul edilir. Hakemler makalenin yayımlanması konusunda farklı görüşte olurlarsa, makale üçüncü hakeme gönderilir.
- Makalesi yayıma kabul edilen yazarlardan Türkçe ve İngilizce dillerinde 150 kelimelik öz (abstract) ve 750 kelimelik özet (summary) istenir.
- Dergimize makale gönderen yazarlar bilimsel etik kurallarına uyduklarını beyan etmiş sayılırlar.

İçindekiler

Contents

I	Jenerik
III	Yayın İlkeleri
V	İçindekiler
VII	Editör'den
IX	From the Editor

MAKALELER / ARTICLES

1-21	Doç. Dr. Zafer Duygu <i>Antik Çağ'da İnciller'in Güvenilirliği Meselesi</i> The Question of the Reliability of the Gospels in Antiquity
23-39	Dr. Halil Temiztürk <i>Bingenli Hildegard: Orta Çağlı Bir Hıristiyan Mistiğin Perspektifinden 'Öteki' Algısı</i> Hildegard of Bingen: The Perception of 'Other' from the Perspective of a Medieval Mystic
41-58	Doç. Dr. Hammet Arslan <i>Dinler Tarihinde Bir Mukayese Örneği: G. Parrinder'in Bakış Açısıyla Avatara ve Enkarnasyon</i> A Comparative Case in the History of Religions: Avatara and Incarnation from G. Parrinder's Point of View
59-78	Dr. Öğr. Üyesi Caner Övsan Çakaş <i>Avrupa Toplumundaki Olumsuz İslâm Kurgusunun İki Yüzü: Oryantalizm ve Radikal İslâmcı İdeoloji</i> Two Faces of Negative Construction of Islam in the European Society: Orientalism and Radical Islamist Ideology

79-100

Arş.Gör. Fatma Seda Şengül*Yahudi Düşünür Profiat Duran'ın İsa'nın Ulûhiyetine Dair Eleştirileri*

Jewish Thinker Profiat Duran's Criticism for the Divinity of Jesus

TERCÜMELER / TRANSLATIONS

103-116

Peter Hughes & Talha Fortacı (çev.)

Servetus ve Kur'ân

Servetus and the Qur'an





117-143

Prof.Dr. Jon Hoover & Zeynep Yücedoğru (çev.)

İslâmî Monoteizm ve Teslîs

Islamic Monotheism and the Trinity

Editör'den

Muhammet Tarakçı    

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Diğer dinlere yönelik İslâmî ilgi, Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecusiler, Sabiiler ve Müşriklerden bahseden Kur'an ile başlar. Kur'an'ın, öteki dinler hakkında en çok bilgi veren kutsal kitap olduğu söylenebilir. İlk dönem İslam tarihinde hadislerde ve hadis şerhlerinde, tefsirlerde, fıkıh, kelâm, coğrafya ve tarih kitaplarında da İslam dışı dinler hakkında hayli malumat bulunmaktadır. İslâm'ın Arabistan yarımadasının dışına çıkmasının ardından, Müslümanların, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Maniheistler gibi karşılaştıkları din mensuplarına ve onların inançlarına karşı yazdıkları reddiyeler de yine öteki dinler hakkında bilgiler içermektedir. Bununla birlikte, Erken Dönem İslâmî literatürde Milet ve Nihal eseriyle Şehristanî ve *Kitabu't-Tahkik mâ li'l-Hind* ve *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye* adlı eserleriyle Bîrûnî ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bîrûnî, dünya tarihinde dinler tarihinin kurucusu olarak anılmaya lâyıktır. Bîrûnî'den sonra, Müslümanların, öteki dinler ile ilgili araştırmalarında reddiye ve polemik yazıları gibi pratik ihtiyaçları gideren eserlere yöneldiklerini söylemek mümkündür. Dünya tarihinde diğer dinleri araştırırken tarafsız, önyargısız ve doğru bilgi verme, birincil kaynak kullanma, alan çalışması yapma anlamında Bîrûnî'ye benzer birini görmek için, on dokuzuncu yüzyıla kadar beklemek gerekecektir.

Batıdaki modern dinler tarihi çalışmalarının etkileri kısa bir süre sonra Osmanlı coğrafyasına da ulaşmış ve yirminci yüzyılın hemen başında Ahmed Midhat Efendi, M. Şemseddin Günaltay ve Şemseddin Sami modern dinler tarihi disiplininin gereklerine riayet ederek *Tarih-i Edyân* isimli eserler kaleme almışlardır. Cumhuriyet Türkiye'si'nin ilk yıllarında ilahiyat fakültelerindeki dinler tarihi derslerini George Dumezil ve H. Ömer Budda vermiştir; ancak ilahiyat fakülteleri 1936-1949 yılları arasında kapatılmıştır. 1949'da açılan Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'nde dinler tarihi derslerini bir süre H. Ömer Budda ve Mehmet Karasan yürütmüş; ardından Almanya'dan ülkemize gelen genç bir profesör hanım, Annemarie Schimmel dinler tarihi derslerini okutmuştur. Schimmel'in öğrencisi olan Hikmet Tanyu, Türkiye'de dinler tarihi alanında doktor unvanı alan ilk araştırmacı olmuştur. Bu nedenle, 1949





sonrası ilahiyat fakültelerinde akademik anlamda dinler tarihinin ilk mayasını Annemarie Schimmel'in attığı söylenebilir.

Bîrûnî'den itibaren 1000 yıl, Ahmed Midhat Efendi'den itibaren 110 yıl ve Annemarie Schimmel'den itibaren 70 yıl geçtikten sonra, bugün Oksident ismiyle bir dergi Türkiye'de yayın hayatına başlıyor. Oksident Bursa Uludağ Üniversitesi bünyesinde kurulan [Garbiyat Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi](#)'nin bir yayınıdır. Nisan 2019'da kurulan Garbiyat Çalışmaları Merkezi, Türkiye'de Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı üzerine araştırma ve çalışmalar yapan akademisyenleri bir araya getirerek Ülkenin birikiminin yine Ülkenin ve toplumun ihtiyaçları doğrultusunda en verimli şekilde kullanılmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda, Türkiye'de, Yahudilik ve Hıristiyanlığın tarihi gelişimi, teolojisi, dinî pratikleri ve toplumsal yönü hakkında araştırmaları teşvik etmektedir. Merkez, ayrıca, Avrupa ve Amerika kıtalarındaki ülkeler hakkında siyaset, sosyoloji, teoloji, tarih ve uluslararası ilişkiler alanlarında yapılacak çalışmaları da teşvik etmektedir. Merkez, ilgi alanına giren konularda panel, seminer, çalıştay, kongre ve sempozyumlar düzenleyecektir. Batı'da İslam dini ve dünyası hakkında yapılan oryantalist yayınları etüt etmek; İslâm açısından bu bilgilerin doğru ve yanlışını ortaya koyacak cevabî yayınlar hazırlamak da Merkez'in faaliyet alanları arasındadır. Merkez; amaçlarını gerçekleştirmek ve yetişmiş insan ihtiyacını gidermek için Latince, Grekçe, İbranice ve Süryanice gibi klasik dillere ilişkin kurslar düzenlemeyi de planlamaktadır.

Merkezin amaçlarından biri de, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı üzerine çalışan Türk akademisyenlerin birikimini yansıtmak üzere hakemli ve basılı ve/veya elektronik bir dergi çıkarmaktır. Oksident bu amacın somutlaşmış halidir. Oksident, Türkiye'de Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı üzerine yapılan çalışmaları toplayan bir alan dergisi olma amacındadır. Dergimizin adının, Şarkiyatçılığa bir tepki olarak Oksidentalizm'i çağrıştırdığı doğrudur. Bununla birlikte, Annemarie Schimmel'in otobiyografisinde (*Orient And Occident: My Life in East and West*) yaptığı gibi, biz de Oksident kelimesini coğrafi bir tanımlama olarak kullanmaktayız. Oksident, Bîrûnî'nin izinde giden, modern batılı din çalışmalarının yöntem ve metodolojilerini kullanarak, her şeyden önce anlamaya ve yorumlamaya çalışan bir grup araştırmacının bir araya geldiği bir platform olacaktır. Pek çoğu Müslüman olan bu araştırmacılar öncelikle Batı'yı dini, tarihi, kültürü ve sosyolojisiyle tanımanın önemine inanmaktadırlar: "Sizi birbirinizi tanıyasınız diye, milletlere ve kabilelere ayırdık." (Hucurat, 49/13). Bu nedenle, sıklıkla Şarkı Şarkılaştırmakla itham edilen Oryantalist çalışmalardan farklı olarak, Oksident öğrenmek, anlamak, doğru sunum ve mümkün olduğunca âdil ve doğru yorum prensipleriyle yola çıkmakta ve Doğu ile Batı ile arasında birbirini ötekileştirmeyi gerektirecek kategorik bir ayırım gözetmemektedir:

"Doğu da, Batı da Allah'ındır." (Bakara, 2/115).

From the Editor

Muhammet Tarakçı    

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Islamic interest in other religions begins with the very Qur'an, which speaks of Jews, Christians, Magians, Sabaeans, and idolaters. The Qur'an might be said to be the holy book that gives the most information about other religions. Besides, one can easily find a lot of information about non-Islamic religions in the books of hadith and hadith commentaries, Qur'an commentaries, fiqh, kalām, geography, and history in Early Islam. Following the spread of Islam out of Arabian peninsula, the Islamic refutations written against Jews, Christians, and Manichaeists also contain information about other religions. However, Shahristānī and Bīrūnī have a privileged place in Early Islamic literature. Bīrūnī is worthy to be commemorated as the founder of the history of religions. After Bīrūnī, in their researches on other religions, Muslims turned to studies that met practical needs such as refutations and polemical writings. On the other hand, until the nineteenth century, it was not possible to see studies similar to those of Bīrūnī in terms of providing impartial, unbiased and accurate information, using primary sources, and conducting fieldwork on the study of other religions.

The effects of the modern studies of the religions in the west reached the Ottoman lands in a short time. At the very beginning of the twentieth century, Ahmed Midhat Efendi, M. Şemseddin Günaltay and Şemseddin Sami wrote books entitled *Tārīh-i Edyân* (History of Religions) which complied with the requirements of the modern discipline of the study of religions. Although George Dumezil and H. Ömer Budda gave lectures on the history of religions in the faculty of theology in the early years of the Republic of Turkey, the faculty was closed between 1936-1949. Faculty of Theology at Ankara University was opened in 1949, and H. Ömer Budda and Mehmet Karasan taught the history of religions there for a while; then, Annemarie Schimmel, a young professor from Germany, took over this task. Her student, Hikmet Tanyu was the first researcher with the title of Ph.D. in the field of history of religions in Turkey. Therefore, Annemarie Schimmel can be considered as

the one who laid the foundations of the history of religions in academic circles of theology faculties in Turkey after 1949.

After 1000 years since Bīrūnī, 110 years since Ahmed Midhat Efendi, and 70 years since the Annemarie Schimmel, a journal entitled *Oksident* is beginning to come out in Turkey today. *Oksident* is a publication of [Garbiyat \(Occidental\) Studies Research and Application Center](#) established in Bursa Uludağ University in April 2019. Garbiyat Studies Center encourages researches in Turkey on the history, theology, religious practices and social aspects of Judaism and Christianity. It also promotes studies in the fields of politics, sociology, theology, history and international relations on European and American countries. It will organize panels, seminars, workshops, congresses, and symposiums. Among the activities of the Center are to study the western publications on Islam and the Islamic world, and to prepare responses that will reveal the right and wrong sides of these studies. The Center also plans to organize courses in classical languages such as Latin, Greek, Hebrew, and Syriac in order to achieve its goals.

One of the aims of the Center is to publish a peer-reviewed and printed and/or electronic journal to reflect the academical accumulation of Turkish scholars working on Judaism, Christianity and the West. As the embodiment of this purpose, *Oksident* aims to be a specific journal that collects studies on Judaism, Christianity, and the West in Turkey. Our journal's name may evoke Occidentalism as a reaction to Orientalism. However, as Annemarie Schimmel did in her autobiography (*Orient and Occident: My Life in East and West*), we use the word *Oksident* as a geographical description. *Oksident* will be a platform where a number of scholars that follow the footsteps of Bīrūnī try to understand and interpret the 'other', using the methods and methodologies of modern western religious studies. These scholars, many of whom are Muslims, believe in the importance of understanding the West with its religion, history, culture, and sociology: "O mankind! We have created you from a male and a female, and have made you nations and tribes that ye may know one another." (Qur'ān 49/13). Therefore, unlike Orientalist studies, which are often accused of Orientalizing the Oriental, *Oksident* adopts the principles of learning, understanding, accurate presentation, and as far as possible, fair and correct interpretation; for it sees no categorical distinction between the East and the West that requires the marginalization of each other:

"Unto Allah belong the Orient and the Occident." (Qur'ān 2/115).

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

(ARTICLES)

Antik Çağ'da İnciller'in Güvenilirliği Meselesi

The Question of the Reliability of the Gospels in Antiquity

Zafer Duygu   

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Abstract

The question of whether the traditional Gospels provide reliable historical information is discussed currently by scholars in light of various scientific methods. This matter, however, was also on the agenda among some intellectuals of antiquity. Some pagan writers criticized Christian Scriptures. They targeted the Gospels through allegations that especially the Gospels contained inconsistent information and the Gospels were changed many times by Christians subsequently. In the same way, the problems of the Gospels had taken the time of Christian thinkers too in those days. These Christian thinkers also professed the problematic structure of the Gospels with their writings, suggestions or deeds. This article deals with the claims of the pagan philosophers, Celsus and Porphyry, and with the discussions and suggestions of such Christian thinkers as Marcion, Tatian, Origen and Augustine. Accordingly, this article investigates the ancient roots of the main discussion which continued in the later periods.

Keywords: Christianity, Gospels, Celsus, Porphyry, Origen, Augustine

Öz

Geleneksel İncillerin tarihsel açıdan güvenilir bilgiler verip vermedikleri sorusu günümüzde bilim insanlarınca çeşitli bilimsel yöntemler ışığında tartışılmaktadır. Bununla birlikte bu mesele, Antikçağ'da da bazı entelektüeller arasında gündem konusu olmuştur. Bu bağlamda bazı pagan yazarlar Hıristiyan kutsal metinlerine çeşitli açılardan eleştiriler getirmişlerdir. Onlar, bu sırada İncil metinlerini özellikle tutarsız bilgiler içerdikleri ve Hıristiyanlarca sonradan birçok defa değiştirildikleri iddiaları üzerinden hedef almışlardır. Aynı şekilde, İncillere dair problemler o zamanlar Hıristiyan düşünürlerin de epey mesaisini almıştır. Nitekim Hıristiyan düşünürler de yazdıklarıyla ya da öneri ve tasarruflarıyla İncillerin sorunlu yapısını bir bakıma ikrar etmişlerdir. Bu makalede, pagan yazarların söz konusu iddiaları Celsus ve Porphyrios adlı filozoflar özelinde; Hıristiyan düşünürlerin tartışma ve önerileri ise Markion, Tatianus, Origenes ve Augustinus bağlamında ele alınmaktadır. Dolayısıyla makalede, İnciller hakkında sonraki dönemlerde de sürecek temel bir tartışmanın Antikçağ'daki kökleri araştırılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Hıristiyanlık, İnciller, Celsus, Porphyrios, Origenes, Augustinus

Summary

The traditional Gospels (Matthew, Mark, Luke, and John) have been studied by utilizing certain methods and critical approaches from the 18th century on. The present study looks at the historical reliability of the Gospels. This article investigates the roots of the historical discussions that have continued in modern times as well.

Throughout history, some pagan writers have criticized Christianity. Celsus (Ca. 2nd c.) and Porphyry (Ca. 233-305) are the best-known critiques among them. Celsus' criticism can be found in *Logos Aléthēs*, written in 177-178. Porphyry's criticism can be found in his writing *Katá Kristianón*, written in ca. 280s. Both works are unaccounted for today. However, *Contra Celsum*, an apologia by the Christian author Origen (ca. 184-253), contains numerous quotations from *Logos Aléthēs*. Porphyry's work has been preserved to a certain extent through the works of Christian writers, such as Eusebius, Apollinarius, Augustine -and perhaps Macarius Magnes

Celsus and Porphyry criticized the uprising of Christianity from several aspects at that time. They identified successfully the central theological claims of Christianity in general. They competently analyzed the problematic or contradictory aspects of Christianity. One of the main aspects they harshly criticized was Christianity's sacred scripture. Celsus argued that the Gospels contained inconsistent information and that the Gospels were changed many times by Christians subsequently to eliminate criticisms. Porphyry argued that the Gospels did not relate the historical truths about Jesus; instead, they were fictional texts based on indirect testimonies and contained irrational claims and contradictions. In doing so, these pagan authors underscored the question of the reliability of the Gospels. In particular, the fact that Porphyry conducted proficient

Özet

Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'dan oluşan geleneksel İnciller, XVIII. yüzyıldan bu yana bilim dünyasında ve entelektüel çevrelerde belirli metotların yardımıyla ve eleştirel yaklaşımlarla incelenmektedir. Bu incelemenin temel bağlamı, İncil metinlerinin tarihsel açıdan hangi oranda güvenilir bilgiler içerdikleri konusudur. Ancak bu tartışma yeni değildir. Nitekim bu makalede, İnciller hakkında modern dönemde yapılan bazı tartışmaların Antikçağ'daki kökleri ana hatlarıyla ele alınmaktadır.

Antikçağ'da bazı pagan yazarlar Hıristiyanlık karşıtı metinler kaleme almışlardır. Celsus (II. yüzyıl) ile Porphyrios (y.233-y.305) bunlar arasında en iyi tanınanlardır. Celsus'un eleştirileri, 177-178 yıllarında kaleme aldığı *Logos Aléthēs* isimli eserde; Porphyrios'un eleştirileri ise *Katá Kristianón* adlı çalışmasında yer almaktadır. Bu eserlerin ikisi de bugün kayıptır. Ancak Hıristiyan yazar Origenes'in (y.184-y.253) *Contra Celsum* isimli apologia çalışması Celsus'un kayıp eserinden birçok alıntı içermektedir. Porphyrios'un kayıp çalışması ise Eusebius, Apollinarius, Augustinus ve belki Makarios gibi Hıristiyan yazarların eserlerinde belirli bir oranda korunarak günümüze kadar ulaştırılmıştır.

Celsus ve Porphyrios, o zamanlar yükselmekte olan Hıristiyanlığa karşı birçok açıdan eleştiriler getirmişlerdir. Onlar, genel olarak Hıristiyanlığın merkezi teolojik iddialarını isabetle teşhis etmişler; bu dinin problemleri veya çelişkili gibi görünen yönleri hakkında yetkin analizler yapmışlardır. Bu eleştirilerin yoğunlaştığı temel bağlamlardan biri, Hıristiyanların kutsal yazıları olmuştur. Özetle, Celsus, İncillerin çelişkili bilgiler içerdiklerini ve bu çelişkiler yüzünden gelen eleştirileri bertaraf etmek amacıyla Hıristiyanların İncilleri tahrif ettiklerini ileri sürmüştür. Porphyrios, İncillerin İsa hakkında tarihsel gerçekleri anlatmaktan ziyade dolaylı tanıklıklara dayanan kurgusal metinler olduklarını, mantık dışı iddialar içerdiklerini ve aralarında çelişkiler bulunduğunu düşünmüştür. Böylece, bu pagan yazarlar, İncillerin İsa konusunda güvenilir metinler olup olmadıkları sorusunu temel bir tartışma konusu

analysis and followed the literal and historical criticism is noteworthy.

Within the same process, Christian writers had many discussions about the Gospels as well. Some of these debates aimed to answer the criticism that came from the pagan world about the Gospels and to correct the problematic aspects of the Gospels. Another aim was to protect the minds and the faith of Christians from these criticisms. In this context, the ideas or some practices of Christian writers (such as Marcion, Tatian, Origen, and Augustine) can be seen as important examples.

Marcion of Sinope (c. 85-160) and Tatian the Syrian (c. 120-180) attracted attention with their suggestions about the Gospels in the 2nd century. Marcion argued that the Gospels were incompatible with the Jewish Scriptures and contained contradictions among themselves. Therefore, he rejected the Hebrew Scriptures as well as the God and prophets described in here. He also rejected all other Gospels by adopting one version of Luke's Gospel, or the version he composed as a basis for Luke subsequently. In this way, Marcion attempted to eliminate the incompatibility of the Gospels with the Hebrew Scriptures and to remove the discrepancies between the Gospels. As to Tatian, he composed a mixed form of the narratives in Matthew, Mark, Luke, and John in a single book, called *Dia Tassarōn* (Through Four). Tatian arranged here a single story from different parts of the Gospels. Thus, they wanted to eliminate the contradictions in the four Gospel texts by making it a single text. Although the attempts of Marcion and Tatian influenced the Christian world greatly at that time, both attempts failed over time. Nevertheless, it is noteworthy that *Dia Tassarōn* was regarded as a sacred book in the Syriac-speaking Christian world up until the 5th century.

Origen (c. 184-253) clearly stated that the first three Gospels did not agree with John's Gospel. He showed this through

olarak öne çıkarmışlardır. Özellikle Porphyrios'un yetkin analizlerde bulunması ve İncil eleştirisinde literal ve tarihsel kritik yöntemlerini izlemesi ise hakikaten dikkat çekicidir.

Aynı süreçte Hıristiyan yazarlar İnciller hakkında birçok tartışma yapmışlardır. Bu tartışmaların bazıları, İnciller hakkında pagan dünyadan gelen eleştirileri yanıtlama veya İncillerin problemleri gibi görünen yönlerini düzeltme amacı taşımaktadır. Bir diğer amaç, İnciller konulu eleştirilerin Hıristiyanların zihinlerinde "iman zafiyeti" yaratacak ölçüde büyük hasarlara yol açmasına engel olmaktır. Bu bağlamda, Markion, Tatianus, Origenes ve Augustinus gibi Hıristiyan yazarların düşünceleri ya da bazı uygulamaları örnek olarak gösterilebilir.

Sinoplu Markion (y.85-y.160) ve Suriyeli Tatianus (y.120-y.180), Hıristiyanlar arasında kutsal metin tartışmalarının yoğun şekilde yaşandığı II. yüzyılda, İnciller hakkındaki önerileri vesilesiyle dikkat çekmişlerdir. Markion, İncillerin hem Yahudi kutsal yazılarıyla uyumsuz olduklarını, hem de kendi aralarında çelişkiler barındırdıklarını düşünmüştür. Bu yüzden o, Yahudi kutsal yazılarını, burada tanımlanan Tanrı ve peygamber figürleriyle beraber toptan reddetmiştir. İnciller arasında ise ya Luka'nın bir varyantını ya da Luka'ya esas teşkil eden kendisince hazırlanmış bir İncil varyantını kabul ederek diğer İncillerin tümünü reddetmiştir. Markion, bu şekilde, İncillerin hem Tanah metinleriyle hem de kendi aralarındaki uyumsuzlukları ortadan kaldırma teşebbüsünde bulunmuş olmaktadır. Tatianus ise Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'da geçen rivayetlerin karma bir varyantını *Dia Tassarōn*, "dörtlü aracılığıyla" denilen tek bir kitap halinde bir araya getirmiştir. Tatianus, burada, İncillerin aynı zamanda eleştirilere de neden olan farklı kısımlarını, tek bir öykü oluşturacak şekilde düzenlemiştir. Dört İncil metninde göze çarpan çelişkiler, böylece tek bir metin halinde ortadan kaldırılmak istenmiştir. Markion'un ve Tatianus'un bu teşebbüsleri, o zamanlar Hıristiyan dünyada belirli oranda ses getirmiştir. Ama zamanla her iki girişim de başarısızlığa uğramıştır. Yine de *Dia Tassarōn*'un

some examples and pointed out that these contradictions were significant. Therefore, it is even possible for one to lose faith in the Gospels. According to Origen, the Gospels should not be read historically and literally, but rather allegorically. Origen clings to a hermeneutic tradition introduced by the Jewish philosopher Philo (d. 50) in Alexandria. This is an effort to explain the inconsistencies in the Gospel texts. In an allegorical reading, the source of the problem is not the contradiction in the texts, rather the inadequacy of the human mind that is unable to comprehend the secret meaning of the divine texts. That is, the problem is not the Christian texts, but the human mind that cannot comprehend the transcendent meanings behind the texts.

Augustine (c. 354-430), one of the leading thinkers in the history of Christianity, acknowledged the inconsistencies in the Gospel texts implicitly or in various ways. According to Augustine, the inconsistencies in the Gospels are superficial. If one sees contradictions in the Gospels, this indicates his lack of faith. When the Gospels are read with a faithful heart, all contradictions will disappear. Moreover, some differences that appear to be contradictory in the Gospels should be interpreted taking the method followed by the Gospel writers into consideration. According to Augustine, each of these writers was appointed divinely to highlight and depict another dimension of Christ; therefore, different Gospels reflect different characteristics.

Among many discussions about the Gospels, the most important one was the question of which of these texts should be considered as sacred and canons, and which ones should be left out of the tradition. However, the reliability of the traditional Gospels that were written in the years between 70-100, gained popularity among many in the 2nd century and considered the New Testament canon was also an important discussion. The

Süryanice konuşan Hıristiyan dünyada V. yüzyıla kadar “kutsal kitap” olarak değer görmüş olması kayda değerdir.

Origenes (184-253), ilk üç İncil ile Yuhanna'nın uyuşmadıklarını açıkça dile getirmiştir. O, bazı örnekler üzerinden bunu göstermiştir. Origenes, bu çelişkilerin çok büyük boyutta olduğu gerçeğine işaret etmiştir. Bu yüzden inancın sarsılması, İncillere duyulan güvenin yok olması bile mümkündür. Origenes'e göre, bu yüzden yapılması gereken şey, İncillerin tarihsel ve literal değil, fakat alegorik olarak okunmasıdır. Origenes, böylece, İskenderiye'de Yahudi filozof Philo'dan (y.M.Ö. 20-y.M.S. 50) beri bilinen bir hermenötik geleneğe tutunmaktadır. Bu, onun İncil metinlerindeki çelişkileri açıklamaya yönelik bir çabasıdır. Zira alegorik bir okumada problemin kaynağı çelişkili metinler olmaktan çıkmakta, fakat problem, çelişkili zannedilen metnin ya da metinde geçen rivayetin alegorik gizemini kavrayamayan insan zihninin yetersizliğine havale edilmektedir. Yani sorun metinde değil, metindeki aşkın ilahi anlamı kavrayamayan insan zihnindedir.

Hıristiyanlık tarihinin önde gelen düşünürlerinden Augustinus (354-430), İncil metinlerinde bazı çelişkiler bulunduğunu üstü kapalı şekilde ve daha farklı bir usulle ikrar etmiştir. Augustinus'a göre İncillerdeki çelişkiler “görünüş itibarıyla” öyledir. Çünkü İncillerde çelişki gören yaklaşımlar, iman eksikliğinden kaynaklanmaktadır. İnciller “imanlı” bir kalple okunduğunda bütün çelişkiler ortadan kalkmaktadır. Üstelik İncil metinlerinde çelişki gibi görünen bazı farklılıklar aslında İncil yazarlarınca izlenen metot ışığında yorumlanmalıdır. Bu yazarların her biri, Mesih'in başka bir boyutunu ön plana çıkarmak ve tasvir etmek üzere ilahi olarak görevlendirilmişlerdir. Farklı İnciller bu yüzden farklı karakterler yansıtmaktadır.

Antikçağ'da İncillere yönelik önemli bir tartışma, o zamanlar mevcut birçok anonim metin arasından hangilerinin “kutsal” ve “kanon” sayılacağı, hangilerinin ise gelenek dışında bırakılacaklarıdır. Ancak bu bağlamdaki tartışmaların bir başka önemli boyutu, 70-100 yılları arasındaki çeşitli tarihlerde kaleme alınan, II. yüzyılda diğer birçok metin arasından

works of pagan philosophers and some Christian thinkers illustrate this phenomenon.

sivriilen ve IV. yüzyılda Yeni Ahit kanonuna giren geleneksel İncillerin “güvenilirliği” meselesi olmuştur. Hem pagan yazarların Hıristiyan karşıtı eleştirilerinden hem de Hıristiyan yazarların birtakım tasarruflarından ve görüşlerinden bu olgu anlaşılmalıdır.

Giriş*

Hıristiyanlık miladi takvime göre I. yüzyıl ortalarında Akdeniz Havzası'nda ortaya çıkmış¹ ve sonraki birkaç yüzyılda hızlı bir yükseliş göstererek IV. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olmuştur.² Hıristiyanlığın Antikçağ'daki bu yükselişi karşısında, geleneksel pagan dini mensuplarının bazı reaksiyonları olmuştur. Örneğin, II. yüzyıldan itibaren bazı pagan yazarlar Hıristiyanlığa karşı entelektüel düzeyde “reddiye” hüviyeti taşıyan bazı metinler kaleme almışlardır. Bu yazarlar, Hıristiyanlığın geleneksel paganizm karşısında “yeni icat” ve “ilkel” bir din olduğunu iddia ederek, Hıristiyanlığın temel prensiplerini eleştiri konusu yapmışlar; onun “tutarsız” ve “mantıksız” olduğu tezini kanıtlamak istemişlerdir.

Öte yandan, yükselmekte olan zinde bir dinin taraftarları olarak Hıristiyanlar da bu eleştiriler ve suçlamalar karşısında bazı faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu kapsamda; Hıristiyanlığın Antikçağ'da ve Geç Antikçağ'da önde gelen bazı düşünürleri, hem paganların eleştirilerini yanıtlamak, hem de Hıristiyan zihinlerde oluşması muhtemel soru işaretlerini makul bir zeminde izaha kavuşturmak amacıyla, İnciller hakkında bazı açıklamalar yapmışlar ya da bunların çelişkili gibi görünen yönlerine dair çözüm önerilerinde bulunmuşlardır. Onların bu yöndeki faaliyetleri, Hıristiyanlığın bugünkü “ortodoksluk” anlayışının henüz oluşmadığı veya yeni yeni belirlenmeye çalışıldığı bir dönemde, Yeni Ahit kanonunun belirlenmesi açısından da önem taşımaktadır.

Bu tarihsel verilerden hareketle bu makalede, öncelikli olarak Celsus ve Porphyrios isimli filozoflar özelinde pagan yazarların Hıristiyan kutsal metinlerine yönelik eleştirileri incelenmektedir. Ardından, Markion, Tatianus, Origenes ve Augustinus adlı meşhur yazarlar bağlamında, söz konusu eleştirilerin Hıristiyan

* Bu makale, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu'nun (TÜBİTAK) şahsıma tahsis ettiği 2219 Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Bursu kapsamında, Amerika Birleşik Devletleri'nin North Carolina Eyaleti'nde yer alan Duke Üniversitesi'nin Religious Studies Bölümü'nde sürdürmekte olduğum daha geniş çaplı projenin bir parçasını oluşturmaktadır. Destekleri ve yardımları nedeniyle bu kuruma ve değerli çalışanlarına teşekkür ederim.

¹ Hıristiyanlığın ortaya çıkışına ilişkin detaylar için bkz. Zafer Duygu, İsa, Paulus, İnciller: Hıristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı? (İstanbul: Düşün Yayınları, 2018).

² Hıristiyanlığın yükselişi sürecine ilişkin detaylar için bkz. Zafer Duygu, Hıristiyanlık ve İmparatorluk: Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları (İstanbul: Divan Yayınları, 2017).

dünyadaki yansımaları ya da karşılıkları araştırılmaktadır. Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'dan oluşan geleneksel İnciller, tarih boyunca tartışılmışlar ve modern dönemde de birçok araştırmaya konu olmuşlardır. Dolayısıyla makale, sonraki dönemlerde de sürecek bazı tartışmaların Antikçağ'daki köklerini ele almaktadır.

1) Pagan Yazarların İncil Eleştirisi

Antikçağ'da bazı pagan yazarlar Hıristiyanlık karşıtı metinler kaleme almışlardır. Onların bir kısmı ismen bilinmekte, bazıları ise yazdıklarından ve yazdıklarının sonraki dönemlerde yarattığı geniş çaplı etkiden tanınmaktadır. Bilim dünyasında bugün, Celsus ile Porphyrios, hiç şüphe yok ki bu çerçevede isimleri en fazla ön plana çıkan pagan filozoflardır. Özellikle Porphyrios, Hıristiyanlığa ilişkin iddialarıyla sonraki yüzyıllarda da hem pagan hem de Hıristiyan inanç havzalarında adı ve söylemleri yankılanan antik bir figürdür.

Celsus II. yüzyılda doğmuş, yani Hıristiyanlığın aslında oluşum evresi sayılabilecek bir dönemde yaşamıştır. O, Marcus Aurelius'un (161-180) veya Comodus'un (180-192) imparator olduğu bir süreçte; hatta daha belirgin bazı tahminlere göre 177-178 yılı dolaylarında, Λόγος Ἀληθῆς (Logos Alēthēs)³ isimli Yunanca bir eser kaleme almıştır. Celsus'un Hıristiyanlığa çeşitli eleştiriler getiren⁴ bu eseri, maalesef günümüzde kayıptır. Ancak Hıristiyanlığın Antikçağ'daki önemli yazarlarından Origenes (y.184-y.253), Celsus'un bu eserdeki iddialarını yanıtlamak ve çürütmek amacıyla Κατὰ Κέλσου (Lat. *Contra Celsum*)⁵ isimli bir apologia yazmıştır. Bu apologia, Celsus'un kayıp eserinden yapılan alıntıları da içermektedir. Bu yüzden Logos Alēthēs'in içeriği hakkındaki temel bilgi kaynağı *Contra Celsum*'dur. Nitekim *Contra Celsum*, tümüyle Yunanca muhafaza edilmek suretiyle bugün eldedir.⁶

Antikçağ'da Hıristiyanlık karşıtı pagan cephenin önde gelen bir temsilcisi olan Porphyrios (y.233-y.305) meşhur Mısırlı filozof Plotinus'un (y.205-y.269) öğrencisidir.⁷ Bununla birlikte, Porphyrios'un hayatı hakkında pek az şey bilinmektedir.⁸ Sur'da doğmuş, Atina ve Roma gibi kültür merkezlerinde

³ Gerçek Söz ya da Hakiki Kelam şeklinde Türkçeye çevrilebilir.

⁴ Edward J. Young, "Celsus and The Old Testament", *Westminster Theological Journal* 6/2 (1944): 166-197 (Makalenin giriş kısmı, Celsus'un kimliğine, ne zaman yaşayıp yazdığına ve Origenes'in reddiyesinin arka planına dair kimi önermelerde bulunmakta ya da bazı hususlarda bilgilendirme yapmaktadır).

⁵ *Celsus'a Karşı* şeklinde Türkçeye çevrilebilir.

⁶ Konuya dair birçok detay ve ayrıca bizzat metin için şu çalışmalara bkz. Origen, *Contra Celsum*, ed. & çev. Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); R. Joseph Hoffmann (ed. & çev.), *Celsus, On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians* (New York: Oxford University Press, 1987).

⁷ Plotinus'un yaşamı ve öğretisi için şu özete bkz. Derya Aybakan Sarıya, "Plotinus'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2016): 143-156.

⁸ Yaşamına ve çalışmalarına dair bazı detaylar için bkz. Aaron P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity* (New York: Cambridge University Press, 2013), 15 vd.

bulunmuştur. Bilhassa Roma'da geçirdiği yıllar önemlidir; çünkü bu şehirde iken Plotinus'un öğrencisi olmuştur. Bir ara Sicilya'ya da gitmiş, sonrasında yeniden Roma'ya dönmüştür. Burada, bir süre önce ölen öğretmeni Plotinus'un öğretilerini neşretmeye başlamış; onun birçok çalışmasını da yayımlamıştır. Ayrıca kendisi de felsefe, retorik, gramer ve biyografi gibi alanlara yönelik seksen civarında kitap yazmıştır.⁹ Porphyrios'un önemli bir Yeni Platoncu filozof olduğu kabul edilmekte; bazı çalışmalarının Süryanice, Latince, Ermenice, Arapça gibi dillere tercüme edildiği söylenmektedir.¹⁰ Porphyrios, *Κατὰ Χριστιανῶν* (*Adversus Christianon*)¹¹ isimli on beş kitaplık bir eser de kaleme almıştır. Hıristiyanlığın temel bazı prensipleri bu eserde eleştirilmekte; mantıksız ya da tutarsız olduğu ileri sürülen noktaları deşifre edilmek istenmektedir. Fakat ne yazık ki Porphyrios'un bu eseri de kayıptır. Dolayısıyla hem çalışma hem de içeriği hakkında bilinenler, daha ziyade Eusebius, Apollinarius, Augustinus ve başka bazı Hıristiyan yazarların ona karşı cevap mahiyetinde, yani polemikçi bir usulle yazdıklarından mülhemdir.¹² Bu arada, aşağıda da değinileceği gibi Hıristiyan yazar Makarios Magnus'un IV. yüzyılda yazılan ve bugün elde bulunan bir çalışmasında Porphyrios'tan yapılmış çok sayıda alıntı olduğu ileri sürülmektedir. Ancak bu iddia henüz kesin şekilde kanıtlanmış değildir.¹³

Roma yönetimi, IV. yüzyıldan itibaren imparatorların Hıristiyanlaşmasıyla birlikte, mesela Constantinus'un (306-337) veya II. Theodosius'un (408-450) iktidarları vasıtasıyla, paganların Hıristiyanlığı eleştiren bu gibi çalışmalarını yasaklamış, hatta yaktırmıştır.¹⁴ İmparatorluk yönetiminin bu politikası, yukarıda bahsi geçen Hıristiyanlık karşıtı eserlerin günümüze kadar niçin ulaşamadıkları sorusunu önemli ölçüde yanıtlamaktadır. Ancak yine de Celsus'un ve özellikle Porphyrios'un bazı açılardan önem taşıyan yazarlar oldukları söylenebilir. Zira bu yazarlar, Hıristiyanlığı görece derin bir idrake eleştirmişlerdir. Onlar, Hıristiyanlığın merkezi teolojik iddialarını ve kabullerini isabetle teşhis etmişler; bu dinin problemleri veya çelişkili gibi görünen yönleri hakkında yetkin analizler yapmışlardır.¹⁵ Bu doğrultuda; eskiyi temsil eden "doğru" geleneklerin Hıristiyanlar tarafından yanlış yorumlandığı tezine zemin oluşturması bakımından, Hıristiyanlığın pagan karakterli antik dinlerle benzeştiği vurgulanmıştır. Ayrıca,

⁹ A. H. M. Jones & J. R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, c. I: A.D. 260-395 (New York: Cambridge University Press, 1971), 716-717.

¹⁰ Jonathan Barnes (çev., sunum-yorumlar), *Porphyry, Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 2003), Giriş Kısmı.

¹¹ Hıristiyanlara Karşı şeklinde Türkçeye çevrilebilir.

¹² Bu hususta şu çalışmaya bkz. Ariane Magny, *Porphyry in Fragments: Reception of an Anti-Christian Text in Late Antiquity* (Farnham-Burlington, Vt: Ashgate, 2014).

¹³ Diğer bazı detaylar için Robert M. Berchman, *Porphyry Against the Christians* (Leiden-Boston: Brill, 2005).

¹⁴ Bu husustan bahseden antik kaynakların listesi için bkz. Timothy D. Barnes, "Porphyry Against the Christians: Date and the Attribution of Fragments", *The Journal of Theological Studies* 24/2 (1 Ekim 1973): 424-442 (dipnot: 1).

¹⁵ James N. Carleton Paget, "The Jew of Celsus and Adversus Judaeos Literature", *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* 21/2 (2017): 204, 209-210.

geleneksel Hıristiyanlığın Tanrı anlayışı, Hıristiyan ilahiyatçıların İsa hakkındaki bazı iddiaları yahut Hıristiyan dogmasında geçen birtakım prensipler, sözü geçen pagan yazarlarca hedef alınmıştır. II. ve III. yüzyıllarda Hıristiyan dünyada birbirinden kopuk çok sayıda inanç akımının ortaya çıkması ve üstelik bu grupların birbirlerinden hiç hazzetmeyip kendileri dışındakileri “sapkın” olmakla suçlamaları bile pagan yazarlar tarafından delil olarak kullanılmıştır.¹⁶ Bütün bunların yanında pagan yazarlar Hıristiyanlığın kutsal yazılarıyla ilgili ciddi eleştiriler de yapmışlardır. Bu husustaki eleştiriler; pagan yazarların Hıristiyan metinlerine aşına olduklarını göstermektedir. Ancak bu aşamada, Hıristiyanlık dünyasında kutsal yazı kanonunun o tarihlerde henüz tam olarak tespit edilmemiş olduğu hatırlanmalıdır. Bu yüzden, bazı Hıristiyan gruplarca o tarihlerde kutsal metin olarak kabul edilen, fakat bir müddet sonra Yeni Ahit kanonu tespit edilirken bu kanonun dışında bırakılan *Barnabas'ın Mektubu* gibi bazı metinler de paganların eleştirilerinden nasiplerini almışlardır.

Celsus, tahminlere göre Hıristiyanların Akdeniz Havzası'nda iki yüz kadar cemaate ve yüz bin kişilik kitleye tekabül ettikleri bir dönemde yazmıştır. O, herhalde Kilise'nin gün geçtikçe yükselen gücüne karşı pagan karakterli bir reaksiyon olarak; ama belki biraz da kısa süre önce pagan inançları hedef alan Hıristiyan entelektüel Şehit Iustinus'a (İng. Justin Martyr, 100-165) cevap olabilecek mahiyette eserini kaleme almıştır.¹⁷ Celsus, burada, Hıristiyanların illegal bir yapılanma içinde oldukları, uygarlaşmamış bir inancı temsil ettikleri, hatta onların paganlarca bile eleştirilen sihir kabilinden sanatları kullandıkları gibi iddiaları gündeme taşımaktadır.¹⁸ O, Hıristiyan inancında Tanrı'nın ve İsa'nın yorumlanış biçimini eleştirmektedir. Celsus, bu doğrultuda; örneğin enkarnasyon nazariyesini ele almaktadır. Tanrı'nın ya da “Tanrı Oğlu”nun beşeri parametrelere, yani zamana ve mekâna tabi bir hale gelmesinin evrenin yapısını ve düzenini geri dönülemez surette bozacağını dile getirilmektedir.¹⁹ Celsus, bu yüzden İsa'nın bakireden doğduğu yönündeki söylemi, Meryem'in Romalı bir askerle zina suçu işlediği iddiasıyla izaha kalkışmaktadır.²⁰ Bu yönüyle bakıldığında; Celsus tarafından ileri sürülen bazı yargıların Yahudi kaynaklarının İsa'ya ve Meryem'e dair iddialarını çağrıştırdığı anlaşılmaktadır.²¹

¹⁶ Detaylar için bkz. David Laird Dungan, *A History of the Synoptic Problem: The Canon, the Text, the Composition, and the Interpretation of the Gospels* (New York: Doubleday, 1999), 60-64, 89-95.

¹⁷ Michael Bland Simmons, “The Hostile Environment”, *The Early Christian World*, I-II, ed. Philip F. Esler (New York: Routledge, 2004), 846.

¹⁸ Origen, *Contra Celsum*, 74, 80, 104 vd. Ayrıca bkz. Bernhard Pick, “The Attack of Celsus on Christianity”, *The Monist* 21/2 (1911): 223-266.

¹⁹ Robert Louis Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God* (New Haven-London: Yale University Press, 2003), 9-10.

²⁰ Origen, *Contra Celsum*, 31-32. Ayrıca genel olarak bkz. David Neal Greenwood, “Celsus, Origen, and Julian on Christian Miracle-Claims”, *The Heythrop Journal* 57 (2016): 100-102.

²¹ Yahudi kaynaklarının İsa'ya dair iddiaları için bkz. Zafer Duygu, “Nasıralı İsa'nın Erken Dönem Yahudi Literatürüne Yansımaları”, *Mukaddime* 8/1 (2017): 155-172.

Celsus, hem Yahudilerin hem Hıristiyanların eski geleneklerle çatışma içinde olduklarını iddia etmektedir. Bu olgu, her iki dine taraftar olanların “isyancı” yapılarından kaynaklanmaktadır; bilindiği gibi, Yahudiler Mısır toplumuna, Hıristiyanlar ise Yahudilere karşı isyankâr olmuşlardır. Celsus’un nazarında gerçek öğretiyile bağlantılarını koparan Hıristiyanlar ve Yahudiler, hakikat bilgisinden yoksun kimselerdir. Bu nedenle; Hıristiyanlara ait metinlerin gerçek öğretileri içermesi beklenmemelidir.²² Nitekim Origenes, Celsus’un işte bu noktadan hareketle Hıristiyan inancına karşı Hıristiyan yazılarının güvenilirliği meselesi üzerinden eleştiriler getirdiğini söylemektedir. Ayrıca, Celsus’un bu sırada “tahrifat” konusunu gündeme getirdiği de anlaşılmaktadır. O halde, Hıristiyan kutsal yazıları hakkında konuşurken Celsus’un, İnciller arasındaki çelişkiler ve İncillerin değiştirilmesi şeklinde başlıca iki konu etrafında yoğunlaştığını söylemek mümkündür.

Celsus, İncillerin çelişkili metinler olduklarını düşünmekte; bunu kanıtlamak için birçok somut delile müracaat etmektedir. O, söz gelimi Matta ve Luka İncilleri’nin İsa’nın soy kütüğü hakkında tutarsız bilgiler içerdiklerini bilmektedir. Örneğin, Matta 3-17 pasajındaki gibi İsa’nın kimliğinin bazı İncil rivayetlerinde açıkça ifşa edildiğini, fakat Markos’ta olduğu gibi bazen saklanmak istendiğini söylemektedir.²³ Bu olgu; Celsus’un İncil metinlerini mukayeseli okuduğunu göstermektedir. Celsus’a göre Hıristiyanların kutsal metinleri, değiştirilmeleri bakımından da sorunludur: “Hıristiyanlar, ellerindeki bu İncil metinlerinde üç, dört veya birçok defa değişiklik yapmışlardır”.²⁴ Böylece Celsus, Hıristiyan dünyayı “kutsal” olduğunu söyledikleri metinleri tahrif etmekle suçlamaktadır. Celsus’a göre bunun sebebinin yine İncil metinlerinde aramak gerekmektedir. Zira o zamanlar İncillerin çelişkili bilgiler içerdikleri yönünde birçok eleştiri kol gezmektedir. Hıristiyanlar ise bu eleştirileri mümkün merteye azaltmak amacıyla eleştirilere konu olan çelişkileri törpülemek istemişler, bu yüzden de İncillerde kendi düşünceleriyle uyumlu değişiklikler yapmışlardır.²⁵

Yukarıda anlatılanlar ışığında, Celsus II. yüzyılın son çeyreğinde; sonradan kutsal Yeni Ahit kanonuna girecek olan İncillerin (i) çelişkili bilgiler içerdiklerini ve (ii) bu çelişkilerden kaynaklanan eleştirileri bertaraf etmeyi amaçlayan Hıristiyanların İncilleri tahrif ettiklerini ileri sürmüş olmaktadır.

Porphyrios tarafından kaleme alınan *Katà Xpıστıανῶν* adlı eserde Hıristiyan kutsal yazılarının ayrı bir bölüm halinde eleştirildiği tahmin edilmektedir. Ama onun bu eleştirileri hakkında aslında pek az şey bilinmektedir. Çünkü pagan yazarların

²² Detaylar için bkz. Jussi Junni, “Celsus’ Arguments Against the Truth of the Bible”, *Studia Patristica*, c. 55, *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, ed. Markus Vinzent, Volume 13: *The First Two Centuries Apocrypha Tertullian and Rhetoric From Tertullian to Tyconius* (Leuven-Paris-Walpole, MA: Peeters, 2013), 175-184.

²³ William R. S Lamb (ed. & çev.), *The Catena in Marcum: A Byzantine Anthology of Early Commentary on Mark* (Leiden: Brill, 2012), 143.

²⁴ Origen, *Contra Celsum*, 90.

²⁵ Origen, *Contra Celsum*, 90; PHEME PERKINS, *Introduction to the Synoptic Problem* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2007), 27.

Yeni Ahit'e ilişkin eleştirilerinden bahseden antik Hıristiyan yazarlar, Porphyrios'u ismen nadiren zikretmişlerdir. Alman araştırmacı A. von Harnack'tan (ö.1930) bu yana, Makarios Magnes'in Apocritus isimli eserinde Porphyrios'tan geniş çaplı alıntılar yaptığı ve onun eleştirilerini yanıtlama çabası gösterdiği ileri sürülmektedir. Fakat Makarios Magnes, Porphyrios'tan bahsetmediği için durumun böyle olup olmadığı bugüne kadar kanıtlanmış değildir.²⁶

Anlaşıldığı kadarıyla Porphyrios'un Hıristiyan metinlerine yönelik temel eleştirisi; İncil metnindeki Mesih tasvirinin gerçekte uyumsuz olduğu ve tarihsel İsa'yla örtüşmeyen bu tasvirin havariler tarafından sonradan uydurulduğudur.²⁷

Porphyrios, bir taraftan İncil yazarlarının güvenilir ve yetkin şahsiyetler olup olmadıkları sorusunu, diğer taraftan ise İncillerin çelişkilerini ve uyumsuzluklarını gündeme taşımaktadır.²⁸ Porphyrios'a göre İncil yazarları İsa'nın yaşamına bizzat tanık olmamışlardır. Dolayısıyla onlar, İsa'nın yaşamını ve öğretilerini ancak dolaylı yoldan bilen kimselerdir. İncil metinleri işte bu yüzden "kurgusal" sayılmalıdır. Porphyrios, iddiasını desteklemek için İncil yazarlarının maddi hatalarını öne çıkarmaktadır. Örneğin Markos İncili yazarının Malaki Kitabı'ndan alıntı yapıp bunu Yeşaya'ya atfetmesini (1:2) veya Matta yazarının Yeşaya'ya atıf yaptığını söylerken aslında Mezmurlar 77'den alıntı yapmasını kanıt göstermektedir. Ayrıca İncil yazarları Yahudi kutsal yazılarını da bilmemektedirler ve hatta "yalancı"dırlar.²⁹

İkinci olarak, Porphyrios, İncillerin anlatımlarında çok sayıda çelişki ve tutarsızlık bulunduğunu iddia etmektedir. Örneğin, İsa'nın tutuklanmasından sonraki gelişmeleri içeren İncil rivayetlerini birbirleriyle mukayese etmekte ve bir İncil yazarınca nakledilen rivayetlerin bir diğerince verilen rivayetlerle uyumsuz olduğunu göstermektedir. Matta ve Luka İncilleri arasında İsa'nın soy kütüğüne ve çocukluğuna ilişkin verilen rivayetler veya Markos ve Yuhanna İncilleri'nin İsa'nın ölümünü farklı saatlere atfetmiş olmaları, Porphyrios tarafından İnciller arasındaki çelişkilere örnek gösterilmektedir. Porphyrios, İsa'ya ihanet eden havari olarak gösterilen Yahuda İskaryot'un ölümü hakkında Matta İncili'nde ve Elçilerin İşleri Kitabı'nda çelişkili bilgiler nakledildiğini bile bilmektedir. Porphyrios, bahis konusu

²⁶ Konuya dair tartışmalar için bkz. Michael Bland Simmons, *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate* (New York: Oxford University Press, 2015), 83-84; Irini-Fotini Viltanioti, "Cult Statues in Porphyry of Tyre and Macarius Magnes: Porph. Chr. fr. 76 and fr. 77 (von Harnack)", *Journal of Late Antiquity* 10/1 (2017): 187-220; Jeremy M. Schott, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), 178 vd.

²⁷ Robert Louis Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven-Londra: Yale University Press), 144.

²⁸ Porphyrios, Yahudi kutsal yazılarına da eleştiriler getirmektedir. Kronoloji bağlamı onun bu eleştirileri arasında önceliklidir. Bu hususta bkz. W. Den Boer, "A Pagan Historian and His Enemies: Porphyry against the Christians", *Classical Philology* 69/3 (Haziran 1974): 198-208 (özellikle 199-201).

²⁹ Schott, *Christianity, Empire, and the Making of Religion*, 68; Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, 146.

ettiği bütün bu kanıtlardan hareketle İncil yazarlarının en temel tarihsel sorulara bile yanıt veremedikleri sonucuna ulaşmaktadır.³⁰

Porphyrios'a göre, İncillerde geçen bazı rivayetler mantık dışıdır. Porphyrios, İsa'nın dirilişi rivayetlerini bu kapsamda ele almaktadır. Ona göre; ölümden dirildiği iddia edilen İsa, bu diriliş hakkında çok daha kuvvetli şekilde tanıklık edebilecek olan Romalı *praefectus* Pontius Pilatus'a, kraliyet ailesi Herodesler'e, Yahudi Başkahin'e (Yüksek Rahip Kaifas), çok sayıda insana ya da Romalıların önde gelen birtakım resmi görevlilerine görünmeliydi. Durum böyleyken, İsa dirildikten sonra niçin bunca insana değil de yalnızca Mecdelli Meryem'e görünmüştür? Porphyrios, İsa'ya atfedilen birtakım söz ve eylemlerden, İsa'nın başhavarisi Petrus ile Kilise'nin biricik havarisi Pavlus arasındaki anlaşmazlıklara kadar, başka birçok konuda da Hıristiyanlığa eleştiriler getirmektedir.³¹ İsa'nın aslında Yeni Ahit'te ileri sürüldüğü gibi ilahi bir varlık olmayıp, daha ziyade bilge bir insan sayılması gerektiği; onun tıpkı diğer bilgiler gibi insanlara bir tek yüce Tanrı'ya tapma öğüdü verdiği, hâlbuki İsa'nın aslında bizzat havariler tarafından tapılacak bir varlığa dönüştürüldüğü iddialarını dile getirmektedir.³²

Sonuç olarak Hıristiyan kutsal yazıları özelinde bakıldığında; Porphyrios'a göre, (i) Hıristiyanların kutsal yazıları (İnciller) İsa hakkındaki tarihsel gerçekleri anlatan kitaplar olmayıp (dolaylı tanıklıklara dayanan) kurgusal metinlerdir ve (ii) mantık dışı birçok iddia içeren bu metinler arasında çok sayıda çelişki bulunmaktadır.

Böylece Antikçağ'da pagan yazarların Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerinde, İncillerin İsa konusunda güvenilir metinler olup olmadığı sorusunun temel bir problem ve tartışma konusu olarak ön plana çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Bu soruyu tartışmaya açan pagan yazarların, özellikle de Celsus'tan daha derin bir yetkinliğe sahip olduğu anlaşılan Porphyrios'un, literal ve tarihsel kritik yöntemlerini izlemiş olması hakikaten dikkat çekici bir husustur.

2) Hıristiyan Yazarların İncillere Dair Tartışmaları

II. yüzyıldan itibaren Hıristiyanların ellerinde bulunan onlarca İncil'den hangisinin ya da hangilerinin daha otantik olduğu, hangi İncillerin "doğru" bilgileri içerdiği, bir sonraki aşamada ise bunlardan hangisinin ya da hangilerinin "kutsal yazı" olarak kabul edileceği tartışılmıştır. Bununla beraber bugünkü geleneksel İncillerin de (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren emsalleri arasından sivrilmeye başladıkları gözlenmektedir. Bazı Hıristiyan yazarlar, işte bu sırada söz konusu İnciller arasında ilk bakışta göze çarpan çelişkileri ortadan

³⁰ Lamb, *The Catena in Marcum*, 144; Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, 144.

³¹ R. Joseph Hoffmann (ed. & çev.), *Porphyry's Against the Christians: The Literary Remains* (New York: Prometheus Books, 1994), 29-93 (ve özellikle 32-36); Porphyrios'un bu bağlamdaki eleştirileri sonradan Roma İmparatoru Iulianus tarafından Hıristiyanlara karşı kaleme alınan *Contra Galilaeos* isimli eserde de etkisini hissettirmektedir. Bu hususta bkz. John Granger Cook, "Julian and Porphyry on the Resurrection of Jesus in the Gospels", *The International Journal of the Platonic Tradition* 10/2 (2016): 193-207.

³² Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, 144-146.

kaldırarak açıklamalar bulmaya çalışmışlardır. Mesela Markion ve Tatianus, bugün alana dair yapılan neredeyse tüm çalışmalarda zikredilen Hıristiyan yazarlardır. Bunun temel sebebi şudur: Geleneksel kilise tarafından zamanla “sapkın” ilan edilen bu yazarlar, Hıristiyanlığın (o tarihlerde henüz oluşmamış durumdaki) kutsal yazı standardı hakkında kendilerine has birtakım önerilerde bulunmuşlardır. Onların ardından önde gelen Hıristiyan yazarlardan Origenes ile Augustinus’un yorumları önem taşımaktadır.

Markion (y.85-y.160), Hıristiyan kaynaklarında ismi çok zikredilen Sinoplu bir Hıristiyan ilahiyatçıdır. Markion, kendi dönemindeki İncillerin bir taraftan Yahudi kutsal yazılarıyla uyumsuzluk içinde oldukları, diğer taraftan ise kendi aralarında çelişkiler barındırdıkları düşüncesinde olmuştur. Markion’a göre, Mesih tarafından getirilen Yeni ile Yahudilerin hâlâ savunmakta oldukları Eski arasında; daha doğrusu (Pavlus tarafından yeniden yorumlanmış haliyle) İsa ile Musa’nın öğretileri arasında uzlaştırılması mümkün olmayan çelişkiler bulunmaktadır. Bu çelişkiler, temelde Hıristiyanların Eski Ahit dedikleri (Tanah) kitapta bulunan Yahudi inancının ve öğretilerinin, aslında Markion’a göre bu inançtan ve öğretilerden tamamen bağımsız olması gereken Hıristiyanlık dogmasına da sirayet etmesinden kaynaklanmakta; Hıristiyan metinlerinde de fazlasıyla yer etmesinden ileri gelmektedir. O, İncillerin Tanah metinleriyle uyumsuzluğunu, bir bütün halinde Tanah’ı ve hatta burada tanımlanan Tanrı’yı bile tamamıyla reddederek çözmektedir. Dört İncil arasındaki çelişkiler meselesine gelince; Markion burada da Luka İncili’nin bir varyantını benimsemekte; diğer üç İncili ise tümüyle reddetmektedir. Çünkü Markion; Matta, Markos ve Yuhanna diye isimlendirilen İncillerde, Hıristiyan inancıyla bağdaştırılamaz baskın bir Yahudi karakter bulunduğuna inanmaktadır. Ona göre, İsa’nın esas takipçisi addettiği Pavlus’a ait teoloji Luka İncili tarafından daha doğru şekilde nakledilmiştir. Muhtemelen bunun iki sebebi vardır: (i) Pavlus bir zamanlar (dört değil, mektuplarında da söylediği gibi) bir tane İncil olduğuna inanmıştır ve ayrıca (ii) Luka, Pavlus’un hekimi ve yakın arkadaşıdır. Markion, bu bağlamda, Luka İncili’nin kendisince hazırlanan bir varyantını (veya Luka İncili’ne esas oluşturan kendisince bir İncil metnini), Pavlus’a ait (ya da atfedilen kimi) mektupları ve Elçilerin İşleri Kitabı’nı ihtiva eden; Yahudi karakterinden veya etkisinden mümkün olduğunca arındırılmış, kendisine has bir Yeni Ahit kanonu neşretmiştir.³³

Markion’un söz konusu bu teşebbüsü o zamanlar belirli ölçüde ses getirmiş ve geniş bir coğrafi sahada Markion’u takip eden kimi Hıristiyan çevrelerde kabul görmüştür. Ancak ilerleyen dönemde Markion’un gözden düşmesiyle beraber bu girişim de başarısızlığa uğramıştır.³⁴ Yine de açıkça görüldüğü üzere; Markion, II.

³³ Konuya dair detaylar ve bazı antik kaynaklar için bkz. Andrew Gregory, *The Reception of Luke and Acts in the Period Before Irenaeus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003): 173-210.

³⁴ Markion’un yaşamı veya teolojik öğretisi konusunda Türkçe olarak daha fazla bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, “Sinoplu Marcion’un Gnostik Teolojisi”, *Hoşgörü ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Isparta 2001), 131-147; Nihat Durak, “Sinoplu Bir Gnostik: Marcion”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013): 1-18. Ayrıca bkz. Bülent Şenay, *İlk Rafizi Hıristiyan Kilisesi: Markunilik* (Bursa: Verka, 2003).

yüzyılda, hem İncillerle Yahudi kutsal yazıları arasındaki uyumsuzluğu, hem de İncillerin kendi aralarındaki çelişkileri bütünüyle ortadan kaldıracabilecek türden bir öneride bulunmuş olmaktadır. Ama diğer bir taraftan onun bu çelişkileri bu şekilde itiraf etmiş olduğuna da şüphe yoktur.

Tatianus (y.120-y.180) isimli Suriyeli bir Hıristiyan entelektüel de aşağı-yukarı aynı dönemlerde İncillere dair benzer sorunlara çözüm arayışına girmiş; ama bu sırada Markion'dan farklı bir yol tutmuştur. Tatianus, geleneksel İncillerde, yani Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'da geçen rivayetlerin karma bir varyantını tek bir kitap halinde bir araya getirerek hazırlamıştır. Onun bu meşhur çalışmasına *Diatessaron* (διὰ τεσσάρων, *dia tessarōn*, “dörtlü aracılığıyla”) denilmektedir.³⁵

Tatianus, bu çalışmasında, İncillerin (aynı zamanda olumsuz eleştirilere de yol açan) farklı kısımlarını tek bir öykü oluşturacak şekilde düzenlemiştir. Tatianus, İsa'nın dünyevi misyonu hakkında verilen bilgiler yönünden Matta İncili'nin iskeletini esas almıştır. İsa'nın son haftasına ilişkin anlatımı, Yuhanna'nın verdiği rivayetlere dayanmaktadır. Ancak bu sırada, uygun gördüğü yerlere Markos ve Luka'dan da destekleyici mahiyette bilgiler almıştır.³⁶ Tatianus, böylece İnciller arasında dikkat çeken çelişkileri ya da farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Onun bu girişimi Roma İmparatorluğu'nun Doğu eyaletlerinde geniş çaplı kabul görmüştür. Çünkü Tatianus'un düzenlemesi Süryanice konuşan Hıristiyan dünyada V. yüzyıla kadar kutsal metin olarak değer görmüş ve kullanılmıştır. Bununla birlikte, tıpkı Markion gibi Tatianus da “sapkın” ilan edilmiştir. *Diatessaron*'un o zamanlar Doğu'da mevcut çok sayıda kopyası da zamanla yakılarak ortadan kaldırılmıştır. Kyrros piskoposu Theodoretos'un buradaki payı kayda değerdir. 423-457 yılları arasında bu şehirde piskoposluk yapan Theodoretos, göreve başladığı sırada kendi yönetim alanındaki kiliselerde *Diatessaron*'un iki yüzden fazla nüshasını bizzat gördüğünü ve ardından da bunların tamamını toplatıp yasakladığını belirtmektedir. Ayrıca Urfa piskoposu Rabbulo'nun da (411-435) kendi yönetim bölgesinde aynı şeyi yaptığı bilinmektedir.³⁷

Markion'un ya da Tatianus'un Hıristiyan kutsal yazılarına yönelik teşebbüsleri, bugün belki birçok okuyucu tarafından sıra dışı girişimler olarak nitelendirilebilir. Hâlbuki bu nitelendirme o günkü koşullar bağlamında doğru değildir; çünkü Hıristiyanların yalnızca dört İncil kullanması gerektiği görüşü de yine aynı dönemlerde öne sürülmüştür. Ne var ki, Hıristiyanlık dünyasında zamanla bu son görüş veya öneri kabul edilmiştir. Bu yüzden de o tarihlerden bu yana dört İncil kullanılmaktadır. Markion'un ya da Tatianus'un önerileri de dâhil olmak üzere diğerleri ise reddedilerek gelenek dışında bırakılmıştır. Burada II. yüzyılın ikinci yarısında Kilise'nin henüz şimdi olduğu gibi bir Yeni Ahit kanonuna sahip

³⁵ Detaylı bilgi için bkz. Emily J. Hunt, *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian* (Londra-New York: Routledge, 2003), 16.

³⁶ Daha detaylı bilgi için bkz. Craig L. Bloomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Illinois: Inter-Varsity Press, 1987), 2-5.

³⁷ Michael F. Bird, *The Gospel of the Lord: How the Early Church Wrote the Story of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 2014), 306.

bulunmadığı ve İncillerin de henüz “kutsal” metin olarak tanımlanmadığı göz önünde tutulmalıdır.³⁸ Bu takdirde ne Markion’un ne Tatianus’un teşebbüsleri sıra dışıdır.

Markion veya Tatianus, Hıristiyanlık dünyasında İnciller hakkındaki sorunlara çözüm arayışı gösteren istisnai yazarlar da değillerdir. Bu kapsamda; ismi daha önce de zikredilen Origenes, İncillere ilişkin soru(n)ları mantıksal ve sistematik bir usulle yanıtlama veya çözümlene çabası gösteren ilk Hıristiyan düşünür kabul edilmektedir. Origenes’in bu bağlamdaki en önemli yazıları; onun Matta ve Yuhanna İncil metinlerine yaptığı meşhur tefsirlerde yer almaktadır. Origenes, İsa’nın yaşamı ve öğretileri konusunda hangi İncillerin otantik bilgiler içerdiği, otantik bilgiler içeren İncilin hangi metnin/nüshasının kullanılması gerektiği, otantik İncillerin ne zaman derlendikleri, bu İnciller arasında ne gibi bağlantılar ya da ilişkiler kurulabileceği ve bunların nasıl yorumlanacağı gibi mühim soruları tartışmaktadır. Gerçi Origenes, III. yüzyılda, o zamanlar ortalıkta dolaşan birçok İncil arasında sivrilmiş durumdaki dört İncilin (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) tartışmasız olduklarına inanmak istemektedir. Ancak buna karşın o, dört İncilin o zamanlar mevcut farklı nüshaları arasında birçok tutarsızlık bulunduğunu da itiraf etmektedir. Dahası, Origenes, İncil metinlerinin değiştirildiğini söylemektedir. Üstelik Origenes’e göre İnciller arasında yapısal açıdan müstensih hatası kavramıyla açıklanamayacak ölçüde büyük çelişkiler de bulunmaktadır.³⁹

Yukarıda sayılan türden tespitlerin Hıristiyan bir ilahiyatçı için ne denli sıkıntı verici olduğu tahmin edilebilir. Origenes, bu sıkıntıyı, İncil yazarları tarafından bazen literal ve tarihsel bir anlatım yolu izlendiği, kimi zaman ise sembolik ve manevi bir anlatım yolu takip edildiği söylemiyle; yani bu ikincisi özelinde bir bakıma varsayımsal bir izahla aşmak istemektedir.⁴⁰ Origenes’in kutsal metinlere ilişkin bu alegorik okuma biçimi, bir yönüyle onun da mensubu olduğu İskenderiye İlahiyat Okulu’nun kutsal metinlere yönelik okuma usulünü temsil etmekte ve hatta onu zirve noktasına çıkarmaktadır.⁴¹ Ama bu okuma biçimi hiç değilse bir yönüyle yukarıda adı geçen pagan yazar Celsus’un eleştirilerine yanıt mahiyeti de

³⁸ Bugünkü geleneksel İnciller, yazarları tarafından “kutsal” metin olarak kaleme alınmamıştır. Nitekim bu İnciller, ilk defa olarak tarih sahnesine çıktıkları sırada Hıristiyanlar tarafından da “kutsal” metin olarak görülmemiştir. Bu İnciller, II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren diğer birçok İncil arasından sivrilmeye ve yine aynı tarihlerden itibaren “kutsal” metin mertebesine yükseltilmeye başlanmıştır. Konuya dair bazı detaylar için bkz. Duygu, *İsa, Paulus, İnciller*, 575-628.

³⁹ Dungan, *A History of the Synoptic Problem*, 66-77.

⁴⁰ Origenes’in bu ikinci yaklaşımını “alegorik yöntem” ifadesiyle tanımlamak mümkündür. Buna dair detaylar ve bazı örnekler için bkz. Muhammet Tarakçı, “Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010): 183-213.

⁴¹ Fatma Berna Yıldırım, “Yorum Tarihinden Öğretici Bir Hata: Kitab-ı Mukaddes Yorumculuğunda ‘Tanrı’nın İsmi’ Meselesi”, *Monograf: Edebiyat Eleştirisi Dergisi* 10 (2018): 166-199 (özellikle 173-176).

taşımaktadır.⁴² Çünkü Celsus, Hıristiyan kutsal yazılarını hedef alan eleştirilerinde, Kitab-ı Mukaddes metnlerinin literal anlamı dışında başka bir alegorik anlam içermediklerini de öne sürmüştü.⁴³ Bu bağlamda, Origenes, kutsal yazıların literal şekilde okunup yorumlanmasının ardından çelişkili sonuçlara ulaşılması halinde ya da bu okumadan herhangi bir anlam çıkarılamaması durumunda ortaya çıkacak muammayı, ilahi mesajın doğasına atfetmeyi doğru bir yaklaşım olarak görmektedir. Zira bu takdirde literal anlamın altında yatan daha derin manevi bağlama yönelmek gerektiğine inanmaktadır.⁴⁴ Açıkça görüldüğü gibi, Origenes'in alegorik okuma biçimi İncil metnlerinde mevcut (ve Origenes tarafından da itiraf edilen) çelişkileri bir şekilde ortadan kaldırmış olmaktadır. Çünkü böylece çelişki yansıtan metinler problemin kaynağı olmaktan kurtarılmakta, fakat çelişkili (gibi görünen) metnin yahut metinde geçen rivayetin alegorik gizemini çözemeyen insan zihninin yetersizliğine havale edilmektedir.

Söz konusu meseleler, bir sonraki aşamada bütün Hıristiyanlık tarihinin en önemli ve etkili düşünürlerinden Augustinus'un da (354-430) epey mesaisini almıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Augustinus burada iki amaç gütmüştür. Birincisi; inançlı bir Hıristiyan olarak kendi dindaşlarının İncillerde birçok tutarsızlık ya da çelişki olduğu düşüncesiyle/yanılgısıyla kafa karışıklığı ve iman zafiyeti göstermelerini önlemek istemiştir. İkincisi; pagan dünyadan İncillere ve İncillerin yazarlarına yönelik gelen eleştirileri, konuyu farklı açılardan kendisince makul birtakım açıklamalara bağlamak suretiyle, yanıtlamayı hedeflemiştir. Augustinus işte bu doğrultuda 400 yılı civarında *apologia* niteliği ağır basan *De Consensu Evangelistarum*⁴⁵ isimli önemli bir çalışma kaleme almıştır.⁴⁶ Bu çalışma, İncil metnlerini Tatianus'un yaptığı gibi tek bir öykü harmonisi şeklinde düzenlemekten ziyade, daha farklı bazı yöntemleri ya da açıklamaları ön plana çıkarmayı amaçlamaktadır.

Öncelikli olarak; Augustinus'a göre, aslında sorunlu olan İnciller değil, ama İncillerin sorunlu oldukları iddiasıdır. Augustinus, bu düşüncesini desteklemek amacıyla İncillere veya İncil yazarlarına yönelik eleştirilerin pagan dünyadan gelmesine özellikle dikkat çekmektedir. Zira paganlar, İncil metnlerini, bu metinlerin ihtiva ettiği hakikate iman etmeksizin okuyan kimselerdir. Bu nedenle onların İncillere yönelik çelişki iddiaları gerçekte inanç eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki İnciller, Augustinus'a göre yalnızca görünüş itibarıyla

⁴² M. F. Wiles, "Origen as Biblical Scholar", *The Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to Jerome*, c. 1, ed. P. R. Ackroyd & C. F. Evans (New York: Cambridge University Press, 1970), 472.

⁴³ Peter W. Martens, *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life* (New York: Oxford University Press, 2012), 81-82.

⁴⁴ Bart D. Ehrman & Gordon D. Fee & Michael W. Holmes, *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen*, *Society in Biblical Literature: The New Testament in the Greek Fathers*, ed. Bruce M. Metzger, No: 3, C. 1 (Atlanta: Georgia Scholar Press, 1992) 7.

⁴⁵ İncillerin Harmonisi ya da Evanjelistlerin Uyumunu şeklinde Türkçeye çevrilebilir.

⁴⁶ Augustine, "St. Augustine: Sermon on the Mount; Harmony of the Gospels; Homilies on the Gospels", *Nicene and Post Nicene Fathers*, 1. Seri, c. 6, ed. P. Schaff (Michigan, Grand Rapids: W.R. Eedrmans, 1952), 153-524.

çelişkilidir. Yoksa Kutsal Ruh'un esinlemesiyle kaleme alınan metinler oldukları için, burada anlatılanlar arasında çelişki bulunduğu düşünülmemelidir.⁴⁷

Augustinus'a göre, İncillerin ihtiva ettiği farklılıklar ya da varyasyonlar vahyin ilahi armağanıdır. Bu doğrultuda, İncillerin yazarları kendi amaçları için gerekli olan bilgileri tekrar tekrar vermişler, gereksinim duymadıklarını ise dışarıda bırakmışlardır. Buradan bakıldığında; Augustinus'a göre aslında İncillerde uyuşturulması gereken bir şey yoktur. Çünkü farklı bağlamlarda da olsa anlatılanların tümü gereklidir. Örneğin, İncillerin İsa'nın soy kütüğünü çelişkili şekilde vermiş olmaları aslında bir çelişki değildir. İncil metinleri İsa'nın soy kütüğünü yalnızca bir türlü anlatmış olsalardı, anlatım itibariyle basit bir yol izlemiş olurlardı. Augustinus'a göre farklı teolojileri benimsemiş farklı cemaatler bulunmaktadır, bu yüzden de İncil metinlerinde birçok varyant bulunması doğal karşılanmalıdır.⁴⁸

Augustinus, *De Consensu Evangelistarum* adlı eserinin birinci kitabında; İncillerin dinsel anlamda otorite olduklarının savunmasını yaparken, her bir İncil yazarının kendi metninde farklı vurgulara yöneldiklerini öne sürmektedir. Örneğin, Matta ve Markos İncilleri İsa'nın krallığı vurgusunu ön plana çıkarırken, Luka İncili, İsa'nın rahiplik özelliğini vurgulamaktadır. Yuhanna ise İsa'nın "tanrısal" yönünün altını çizen İncil'dir. Bazı pagan yazarların, mesela pagan İmparator Iulianus'un Mesih'e tanrı gibi tapılması öğretisini yalnızca Yuhanna İncili'nin içerdiği yönündeki eleştirisi, Augustinus tarafından işte bu şekilde yanıtlanmış olmaktadır. Zira Augustinus'a göre, Iulianus'un Yuhanna İncili'ne ilişkin bu eleştirisi haklı bile olsa, bu olguyu Yuhanna'nın öteki İncillerle çelişkili olduğu sonucuna değil, fakat Tanrı'nın Yuhanna İncili yazarına Mesih'in "tanrısal" boyutuna dair daha derin bir idrak ve iç bakış vermiş olmasına yormak gerekmektedir. Kısaca; Augustinus'a göre, her İncil yazarı Mesih'in farklı bir yönünü ön plana çıkarmakta, bunu da ilahi bir yönlendirmeye yapmaktadır.⁴⁹

Ancak böyle bir yaklaşım herhalde problemi tüm yönleriyle çözmemektedir. Çünkü ilahi esin yoluyla kaleme alındıkları ileri sürülen İnciller, hakikaten çok bariz başka bazı maddi hatalar da içermektedir. Bu kapsamda; Augustinus'un da dikkatini çeken ilginç bir örnek üzerinde durmak bu konuda yeterince fikir verecektir. Matta İncili 27:9'da, bu İncilin bilinmeyen yazarı tarafından Zekeriya Kitabı'nda geçen bir pasaja atıf yapılır. Hâlbuki bu yazar, bu sırada Yeremya Kitabı'na atıf yaptığını söylemektedir. Augustinus, Matta 27:9'da ortaya çıkan bu sıkıntılı duruma ne türlü bir izah getirilmesi gerektiği meselesine hayli zihin yormuştur. O, öncelikle Yeremya

⁴⁷ Francis Watson, *Gospel Writing: A Canonical Perspective* (Michigan, Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2013), 29-43; Magny, *Porphyry in Fragments*, 122-124.

⁴⁸ Nicholas Adams, "A Disharmony of the Gospel", *The Vocation of Theology Today: A Festschrift For David Ford*, ed. T. Gieggs & R. Muers & S. Zahl (Eugene, Oregon: Cascade, 2013), 96-97.

⁴⁹ Augustine, *The Harmony of the Gospels*, 164-170; Daryl Cornett, "Harmonization in the Patristic Period", *Harmony of the Gospels*, ed. S. L. Cox & K. H. Easley (Nashville, Tennessee: Holman Bible, 2007), 267-270.

ifadesinin tüm İncil elyazmalarında geçmediği; kimi elyazmalarında Yeremya yerine “peygamber” sözcüğünün bulunduğu açıklamasını yapmaktadır. Belli ki, bu şekilde hatayı müstensihlere atfetmek istemektedir. Fakat bu açıklama aslında bizzat kendisini de tatmin etmemiştir. Çünkü elyazmalarının çoğunda Zekeriya isminin bulunduğu ve ayrıca İnciller üzerinde çalışanların en eski Yunanca metinlerde bu ismin geçtiğini söyledikleri Augustinus'un da malumudur.⁵⁰

Augustinus, muhtemelen bu gibi çıkmazlar neticesinde bu kez de Origenes'e paralel bir çözüm önermektedir. Çünkü tıpkı Origenes gibi, Augustinus da Kitab-ı Mukaddes'te açıkça problemlili bir pasaja rastlanması durumunda, bunun başka türlü, yani alegorik bir yorumlamayla anlaşılması gerektiği kanaatindeydi.⁵¹

Augustinus, aşkın ve yüce tanrısal varlığın insanlara özgü sözcük ve sembol kalıplarına sokulamayacağı, yani insanlara has vasıtalarla tam olarak tanımlanamayacağı kanaatindeydi. Kitab-ı Mukaddes Tanrı sözüdür; ama yine de bu kitap insanlar tarafından kullanılan dilde ve insanlarca kullanılan metinlerde vücut bulmaktadır. Bu takdirde, her ne kadar ilahi esin altındaki yazarlar tarafından kaleme alınmış bile olsalar, neticede İncillerin de mecburen insan sözleri kullanılarak oluşturulan metinler oldukları; yine aynı gerekçeyle, Tanrı'nın sonsuz doğasını tamamıyla değil de belki ancak kısmen yansıtabildikleri kabul edilmelidir. Öyleyse metinlerin bu kifayetsiz yapısını, onları literal şekilde değil de ancak daha derin manevi bağlamlarıyla okumak suretiyle aşmak gerekmektedir. İnciller, Augustinus'a göre, ete bürünmüş (*incarnatio*), yani vücut bulmuş (ilahi) Söz'ü anlatan, onu tanımlayan metinlerdir. Bu yüzden de aslolan, çelişkili gibi görünen şeylere odaklanmak değil; fakat metinlerin ortodoks bir usulle tefsirine yönelmek olmalıdır.⁵² Peki, ama bu tefsir nasıl olmalıdır?

Augustinus, örneğin Matta ve Luka isimlerini taşıyan İncillerde İsa'nın soy kütüğü hakkında çelişkili ifadeler bulunmasını ele almaktadır. Matta'ya göre, Meryem'in kocası Yusuf'un babası Yakup ismini taşımaktadır. Ama Luka'ya göre, Yusuf'un babası Eli'dir. Augustinus, burada kendisince bir harmoni yapmaktadır. Buna doğrultuda Augustinus, Yakup'un Yusuf'un biyolojik babası, Eli'nin ise onun üvey babası olduğuna inanmak istemektedir. Augustinus, herhalde İncillerin bu şekilde okumasını ve tefsirini inançlı bir zihin yapısıyla yapılabileceğine kanaat getirmekte; bunun gibi birçok çelişkinin kolayca uyumlu hale getirilebileceğini düşünmektedir.⁵³

⁵⁰ Augustine, *The Harmony of the Gospels*, 433; Bruce M. Metzger & Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4. bs. (New York: Oxford University Press 2005), 202-203.

⁵¹ Ulrich G. Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology*, İngilizce çev. Michael J. Miller (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000), 23.

⁵² Robert A. Ziegler, “Augustine of Hippo's Doctrine of Scripture: Christian Exegesis in Late Antiquity”, *Primary Source* 5/2 (2015): 33-39.

⁵³ Augustine, *Sermons on Selected Lessons of the New Testament*, 533, 547; Cornett, “Harmonization in the Patristic Period”, 269.

Origenes ile Augustinus'un bilim dünyasında "Sinoptik Problem" şeklinde tanımlanan sorunu sistematik bir usulle çözümlene gayreti gösteren ilk Hıristiyan düşünürler olarak sunulması mümkündür.⁵⁴ Ayrıca, yine Antikçağ ve Geç Antikçağ'da, başka bazı Hıristiyan yazarların da İnciller meselesi üzerine mesai harcadıkları bilinmektedir. Kaisareialı Eusebius'u, Hieronymus'u (İng. Jerome) ve Ioannes Khrysostomos'u (Altın Ağızlı Yuhanna) burada örnek olarak göstermek mümkündür.

Sonuç

Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'dan oluşan geleneksel İnciller, H.S. Reimarus (1684-1768) ve G.E. Lessing'ten (1729-1781) bu yana, bilim dünyasında ve entelektüel çevrelerde belirli metotların yardımıyla ve eleştirel yaklaşımlarla incelenmektedir. Ancak bu tartışmaların aslında modern dönemde başlamadığı görülmektedir. Bu kapsamda, Celsus ve Porphyrios örneklerinden anlaşılmaktadır ki, Hıristiyanlık karşıtı pagan yazarlar henüz çok erken yüzyıllarda İnciller hakkında iki temel eleştiriyi gündeme getirmişlerdir. Bunların birincisine göre; İncillerin kurgusal metinlerdir ve İncillerde bazen mantık dışı bazen de çelişkili (İnciller arasında veya bir İncil'in kendi içinde) bilgiler bulunmaktadır. İkincisi ise; İncillerin Hıristiyanlar tarafından birçok defa değiştirildiği söylemidir. Pagan yazarlar, özellikle Porphyrios, bu bağlamdaki değerlendirmelerini oldukça yetkin değerlendirmeler ve etkili usullerle yapmışlardır.

Antikçağ'da Hıristiyan düşünürlerin de İnciller hakkında bazı tartışmalar yaptıkları görülmektedir. Bu tartışmaların birçok boyutu üzerinde durmak mümkündür. Ama burada pagan yazarların iddialarını yanıtlayabilmek ve bu iddialar yüzünden Hıristiyan müminlerde oluşması muhtemel zihin karışıklıklarını önlemek amacı da açıktır. Markion ve Tatianus örnekleri üzerinden, Hıristiyan yazarların II. yüzyılda hem mevcut İncil metinleri arasında hem de İnciller ile Tanah arasında birçok yönden çelişki bulunduğunun farkında oldukları şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. Bu çelişki, metinlerin genel karakteri kadar ihtiva ettiği rivayetler açısından da böyle görülmüştür. Markion ve Tatianus'a ilaveten Origenes ve Augustinus örnekleri; Antikçağ'da Hıristiyan entelektüellerin İncil metinlerinde mevcut maddi hatalara veya çelişkili kayıtlara makul açıklamalar getirmek istediklerini kanıtlamaktadır. İncillerin tek bir öykü oluşturacak şekilde harmonize edilmesi, sadece bir İncil metninin tercih edilmek suretiyle diğerlerinin reddedilmesi, bazı durumlarda alegorik okuma yönteminin ön plana çıkarılmak istenmesi, ya da İncil yazarlarının varsayımsal metotlarına dair birtakım önermelerde bulunulması, bu çerçevede dikkat çeken örnekler olmaktadır. Nihayet;

⁵⁴ Sinoptik Problem ve çözüm önerileri konusunda geniş bir literatür bulunmakla beraber, örneğin şu esere bkz. Mark Goodacre, *The Synoptic Problem: A Way Through the Maze* (Bloomsbury: T&T Clark, 2004). Ayrıca bkz. Zafer Duygu, "Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritiği: Giriş Mahiyetinde Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019): 521-544.

IV. yüzyılla birlikte Yeni Ahit kanonuna girecek olan geleneksel İncillerin, aslında Hıristiyanlığın çok daha önceki dönemlerinden itibaren tartışılmakta oldukları da şüphesizdir.

Kaynakça



- Adams, Nicholas. "A Disharmony of the Gospel". *The Vocation of Theology Today: A Festschrift for David Ford*, ed. T. Gieggs & R. Muers & S. Zahl, Eugene, Oregon: Cascade, 2013.
- Augustine. "St. Augustine: Sermon on the Mount; Harmony of the Gospels; Homilies on the Gospels". *Nicene and Post Nicene Fathers*, 1. Seri, c. 6, ed. Philip Schaff, Michigan, Grand Rapids: W.R. Eedrmans, 1952, 153-524.
- Barnes, Jonathan (trc., sunum-yorumlar). *Porphyry, Introduction*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Barnes, Timothy D. "Porphyry Against the Christians: Date and the Attribution of Fragments". *The Journal of Theological Studies* 24/2 (Ekim 1973): 424-442.
- Berchman, Robert M. *Porphyry Against the Christians*. Leiden & Boston: Brill, 2005.
- Bird, Michael F. *The Gospel of the Lord: How the Early Church Wrote the Story of Jesus*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 2014.
- Bloomberg, Craig L. *The Historical Reliability of the Gospels*. Illinois: Inter-Varsity Press, 1987.
- Boer, W. Den. "A Pagan Historian and His Enemies: Porphyry against the Christians". *Classical Philology* 69/3 (Haziran 1974): 198-208.
- Cook, John Granger. "Julian and Porphyry on the Resurrection of Jesus in the Gospels". *The International Journal of the Platonic Tradition* 10/2 (2016): 193-207.
- Cornett, Daryl. "Harmonization in the Patristic Period". *Harmony of the Gospels*, ed. S.L. Cox & K.H. Easley, Nashville, Tennessee: Holman Bible, 2007, 267-270.
- Dungan, David Laird. *A History of the Synoptic Problem: The Canon, the Text, the Composition, and the Interpretation of the Gospels*. New York: Doubleday, 1999.
- Durak, Nihat. "Sinoplu Bir Gnostik: Marcion". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013): 1-18.
- Duygu, Zafer. *Hıristiyanlık ve İmparatorluk: Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları*. İstanbul: Divan Yayınları, 2017.
- Duygu, Zafer. *İsa, Paulus, İnciller: Hıristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* İstanbul: Düşün Yayınları, 2018.
- Duygu, Zafer. "Nasıralı İsa'nın Erken Dönem Yahudi Literatürüne Yansımaları". *Mukaddime* 8/1 (2017): 155-172.
- Duygu, Zafer. "Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritiği: Giriş Mahiyetinde Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019): 521-544.
- Ehrman, Bart D. & Gordan D. Fee & Michael W. Holmes. *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen, Society in Biblical Literature: The New Testament in the Greek Fathers*. Ed. Bruce M. Metzger, Atlanta: Georgia Scholar Press, 1992.
- Goodacre, Mark. *The Synoptic Problem: A Way Through the Maze*. Bloomsbury: T&T Clark, 2004.
- Greenwood, David Neal. "Celsus, Origen, and Julian on Christian Miracle-Claims". *The Heythrop Journal* 57 (2016): 99-108.

- Gregory, Andrew. *The Reception of Luke and Acts in the Period Before Irenaeus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Gündüz, Şinasi. "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi". *Hoşgörü ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Isparta 2001, 131-147.
- Hoffmann, R. Joseph (ed. & çev.). *Porphyry's Against the Christians: The Literary Remains*. New York: Prometheus Books, 1994.
- Hoffmann, R. Joseph (ed. & çev.). *Celsus, On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Hunt, Emily J. *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*. Londra-New York: Routledge, 2003.
- Johnson, Aaron P. *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Jones, A.H.M. & J. R. Martindale. *The Prosopography of the Later Roman Empire, c. I: A.D. 260-395*. New York: Cambridge University Press, 1971.
- Junni, Jussi. "Celsus' Arguments Against the Truth of the Bible". *Studia Patristica*, c. 55, Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011, Markus Vinzent (ed.), Volume 13: *The First Two Centuries Apocrypha Tertullian and Rhetoric From Tertullian to Tyconius*. (Leuven-Paris-Walpole, MA: Peeters, 2013): 175-184.
- Lamb, William R.S. (ed. & çev). *The Catena in Marcum: A Byzantine Anthology of Early Commentary on Mark*. Leiden: Brill, 2012.
- Leinsle, Ulrich G. *Introduction to Scholastic Theology*. İngilizce çev. Michael J. Miller, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.
- Magny, Ariane. *Porphyry in Fragments: Reception of an Anti-Christian Text in Late Antiquity*. Farnham-Burlington, Vt: Ashgate, 2014.
- Martens, Peter W. *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Metzger, Bruce M. & Barth D. Ehrman. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4. bs., New York: Oxford University Press, 2005.
- Origen. *Contra Celsum*. Ed. & çev. Henry Chadwick, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Paget, James N. Carleton. "The Jew of Celsus and Adversus Judaeos Literature". *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* 21/2 (2017): 201-242.
- Perkins, PHEME. *Introduction to the Synoptic Problem*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2007.
- Pick, Bernhard. "The Attack of Celsus on Christianity". *The Monist* 21/2 (1911): 223-266.
- Robert A. Ziegler. "Augustine of Hippo's Doctrine of Scripture: Christian Exegesis in Late Antiquity". *Primary Source* 5/2 (2015): 33-39.
- Sarıya, Derya Aybakan. "Plotinus'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme". *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2016): 143-156.
- Schott, Jeremy M. *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

- Simmons, Michael Bland. "The Hostile Environment". *The Early Christian World*, C. I-II, ed. Philip F. Esler, New York: Routledge, 2004.
- Simmons, Michael Bland. *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Şenay, Bülent. *İlk Rafîzi Hıristiyan Kilisesi: Markunilik*. Bursa: Verka, 2003.
- Tarakçı, Muhammet. "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010): 183-213.
- Viltanioti, Irini-Fotini. "Cult Statues in Porphyry of Tyre and Macarius Magnes: Porph. Chr. fr. 76 and fr. 77 (von Harnack)". *Journal of Late Antiquity* 10/1 (2017): 187-220.
- Watson, Francis. *Gospel Writing: A Canonical Perspective*. Michigan, Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2013.
- Wiles, M.F. "Origen as Biblical Scholar". *The Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to Jerome*, c. 1, ed. P. R. Ackroyd & C. F. Evans, New York: Cambridge University Press, 1970.
- Wilken, Robert Louis. *The Christians as the Romans Saw Them*. New Haven-Londra: Yale University Press, 2003.
- Wilken, Robert Louis. *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God*. New Haven-Londra: Yale University Press, 2003.
- Yıldırım, Fatma Berna. "Yorum Tarihinden Öğretici Bir Hata: Kitab-ı Mukaddes Yorumculuğunda 'Tanrı'nın İsmi' Meselesi". *Monograf: Edebiyat Eleştirisi Dergisi* 10 (2018): 166-199.
- Young, Edward J. "Celsus and The Old Testament". *Westminster Theological Journal* 6/2 (1944): 166-197.

Bingenli Hildegard: Orta Çağlı Bir Hıristiyan Mistiğin Perspektifinden ‘Öteki’ Algısı

Hildegard of Bingen: The Perception of ‘Other’ from the Perspective of a Medieval Mystic

Halil Temiztürk  

Dr., Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Abstract

Hildegard of Bingen, a female mystic of the Middle Ages, has influenced Christian mysticism with her thoughts and works. She is known for her scientific interests and mystical teachings such as herbal treatment and church music. Although Hildegard spent most of her life in the monasteries, she established close relationships with many prominent personalities, from the Pope to the Emperor. Hildegard lived at the beginning of the Crusades era. At the same time, Christians began to fight against groups that were considered heretical by the mainstream Church. Therefore, she was aware of the political and theological development of the time. She, for example, stated in her preaching that the heretics had to be fought. She also encouraged, with her letters, a mystic and theologian Bernard of Clairvaux, who supported the Crusades with his sermons. These developments are remarkable in that they point out that Hildegard, a Middle Ages mystic, was affected by the conditions of the period. From the above-mentioned perspective, the article discusses Hildegard’s perception of “other”, composed of Jews, heretics, and Muslims.

Keywords: Christianity, Church, Mysticism, Middle Age, Hildegard of Bingen

Öz

Orta Çağlı bir kadın mistik olan Bingenli Hildegard, düşünceleri ve eserleri ile Hıristiyan mistisizmine günümüze kadar etki etmiştir. Hildegard, kilise müzikleri ve bitkisel ilaç tedavileri gibi bilimsel eserleri yanında mistik öğretileri ile de adından söz ettirmiştir. Hildegard, her ne kadar hayatının çoğunu manastırlarda geçirmiş olsa da Papa’dan İmparator’a kadar birçok önemli insanla yakın ilişkiler kurmuştur. Hildegard, Haçlı Seferleri’nin başladığı bir dönemde yaşamıştır. Ayrıca bu dönemde Hıristiyanlar, Kilise tarafından heretik olarak kabul edilen gruplara karşı mücadeleye girişmiştir. Hildegard da bu gelişmelere kayıtsız kalmamıştır. Örneğin vaazlarında heretiklerle mücadele etmek gerektiğini belirtmiştir; ayrıca Haçlı Seferleri’ne vaazları ile destek veren Clairvauxlu Bernard gibi din adamlarını, gönderdiği mektuplarla teşvik etmiştir. Bu olaylar Orta Çağlı bir mistiğin yaşadığı dönemin koşullarından etkilenmesini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Çalışmada bu perspektiften Hildegard’ın Yahudiler, heretikler ve Müslümanlardan oluşan “öteki” algısı ele alınacaktır.

Anahtar Sözcükler: Hıristiyanlık, Kilise, Mistisizm, Orta Çağ, Hildegard

Summary

People are social beings, and religion is one of the important factors determining the sociological position of people in society. These sociological conditions affect people's attitudes toward other believers. The medieval Christian mysticism is an example of this effect. During this period, Christians began to fight against groups that were considered heretical by the Church. Hildegard, who lived in the time of Crusades, was aware of these developments. In other words, this is a period in which Cathars, Jews, and Muslims are defined as heretics and infidels. This attitude affected other mystics. Bernard of Clairvaux, for example, who was one of the leaders of the second Crusade, was a mystic. Our study aims is to reveal that Hildegard, as a medieval Christian mystic, does not follow a different policy from the Church in this religious and sociological environment.

The area of Christian mysticism has attracted more attention in recent years. However, studies on Christian mysticism in Turkey are limited. There is no study about Hildegard of Bingen except a book entitled *Ortaçağ'dan Bilge Bir Kadın: Bingenli Azize Hildegard (A Wise Lady from the Middle Ages: St. Hildegard of Bingen)* by Haydar Akın.

In this study, I have benefited from the trilogy of Hildegard's Works, which consists of *Scivias*, *the Book of the Rewards* and *the Book of Divine Works*. I have examined some expressions in these works such as heretics, pagans, Jews, and expressions that refer to Muslims although their names were not explicitly mentioned. Apart from these works, I have also examined the letters Hildegard wrote to Bernard of Clairvaux, one of the most important mystics of the time. Thus, I have tried to determine the connection between Bernard's perception of "other" and that of Hildegard's. We also tracked down the political, social and religious connections that formed her perception of "other".

It can be argued that the perception of "other" contains more negative connotations in Hildegard's time. Because the events such

Özet

İnsanlar sosyal varlıklardır ve insanın toplum içindeki sosyolojik konumunu belirleyen en önemli etkenlerin başında din gelmektedir. Bireylerin kendi dindaşları dışındakilere karşı tutumlarında bu sosyolojik şartlar etkili olmaktadır. Orta Çağ Hıristiyan mistisizmi de bunun bir örneğini teşkil etmektedir. Çalışmamızda konu edindiğimiz Hildegard, Haçlı Seferlerinin başladığı bir dönemde yaşamıştır. Ayrıca bu dönemde Hristiyanlar, Kilise tarafından heretik olarak kabul edilen gruplara karşı mücadeleye girişmiştir. Hildegard da bu gelişmelere kayıtsız kalmamıştır. Diğer bir ifadeyle bu dönem Katharlar, Yahudiler ve Müslümanların heretik ve kâfirler olarak tanımlandığı bir zaman dilimidir. Bu kabul dönemin diğer mistiklerini de etkilemiştir. Örneğin Clairvauxlu Bernard bir mistik olmasına rağmen Haçlı Seferlerini organize etmiş ve bunu destekleyecek vaazlar vermiştir. Çalışmanın amacı bu dinî ve sosyolojik ortamda Orta Çağlı bir mistiğin Kiliseden farklı bir politika izlemediğini ortaya koymaktır.

Hıristiyan mistisizmi son yıllarda etkisi artan bir alandır. Ülkemizde ise Hıristiyan mistisizmi ile ilgili yapılan çalışmalara daha sınırlıdır. Bingenli Hildegard ile ilgili ise Haydar Akın'ın *Ortaçağ'dan Bilge Bir Kadın: Bingenli Azize Hildegard* adlı eseri dışında bir çalışma bulunmamaktadır.

Makalemizde Hildegard'ın *Scivias*, *the Book of the Rewards of Life* ve *Book of Divine Works* adlı eserlerinden oluşan üçlemesinden yararlandık. Bu eserlerdeki heretikler, paganlar, Yahudiler ve bizzat isim olarak anılmasa da Müslümanlara işaret eden ifadeleri taradık. Bu eserler dışında Hildegard'ın dönemin önemli mistiklerinden birisi Clairvauxlu Bernard'a yazdığı mektupları araştırdık. Böylece Bernard ile Hildegard'ın "öteki" algısının irtibatını tespit etmeye çalıştık. Ayrıca onun öteki algısını oluşturan siyasi, sosyal ve dini bağlantıların izini sürdük.

Hildegard'ın yaşadığı dönemdeki öteki algısının daha çok olumsuz örnekler içerdiğini söyleyebiliriz. Çünkü Haçlı

as the Crusades, witch hunting, and the fight against heretic groups like Cathars were the events that shaped the Medieval Church's perception of other. Muslims' sovereignty over Europe also created uneasiness on Christians. Besides, Christian pressure over Jews increased in some countries such as Germany and France. All these developments may have influenced Hildegard's view of other.

Hildegard's close contact with the Pope and Bernard shows that she developed a theology parallel to that of the Church. The perception of "the other" is also part of this theology. For example, her warning of the pagan thread that she frequently expressed in her works aimed to reduce the return from Christianity to paganism. Although Christianity became widespread during this period, it is possible to say that the Church and mystics such as Hildegard fought against the revival of paganism.

Hildegard had a relatively positive view of Judaism since Christianity has a historical and theological connection with Judaism. However, Hildegard harshly criticized the Jews because they did not accept Jesus, and crucified him. On the other hand, Hildegard thought that Judaism and Christianity differed about mercy. In her opinion, Jesus eased the hardship of religious laws. Thus, she pointed out that Jesus revised Judaism and the Old Testament, which emphasized adherence to religious rules. According to Hildegard, one of the differences between Judaism and Christianity is that Judaism is a world-oriented religion, but Christianity gained spirituality through asceticism and monastic life.

Another group that Hildegard mentioned in her letters and visions is the Christian heretics. Although Hildegard does not mention the Cathars by name, it is clear from her account that she aims this group in her criticism of heretics. Hildegard often mentions the danger of heretics, whose activities had increased in Europe. She warned the clergy and the laypeople about the danger of heretics in her sermons. Hildegard perceived the rise of the heretics as

Seferleri, Katharlar gibi heretik sayılan gruplarla mücadele ve cadı avı gibi olaylar Orta Çağ'ın ötekine olan bakışını şekillendirecek hadiselerdir. Yine bu dönemde Müslümanların Avrupa üzerindeki egemenlikleri tedirginlik yaratırken diğer taraftan özellikle Almanya, Fransa gibi ülkelerdeki Yahudilere karşı ötekileştirme politikası gelişmeye başlamıştır. Hildegard'ın diğer inanç sahipleri hakkındaki görüşleri de bu olaylardan etkilenmiştir.

Hildegard'ın Papa ve Bernard ile yakın temas halinde olması da onun Kilise çizgisinde bir teoloji geliştirdiği göstermektedir. Bu teolojin bir parçası da öteki algısıdır. Örneğin Hildegard'ın eserlerinde pagan tehlikesine karşı sık sık dile getirdiği uyarılar, bu dönemde Hıristiyanlıktan putperestliğe geri dönüşleri azaltmaya yöneliktir. Zira bu dönemde Hıristiyanlık yaygınlık kazanmış olsa da Kilise kurumunun ve Hildegard gibi mistiklerin paganizmin yeniden canlanmasına karşı mücadele ettiklerini söylemek mümkündür.

Hildegard, Hıristiyanlığın dayanmış olduğu teolojik ve tarihi bağdan dolayı Yahudi mirası hakkında daha olumlu düşüncelere sahiptir. Ancak Hildegard, İsa'yı kabul etmeyip çarmıha gönderdikleri için, Yahudileri sert bir şekilde eleştirmektedir. Diğer taraftan Hildegard Yahudilik ile Hıristiyanlığın merhamet noktasında ayrıldığını düşünmektedir. O, İsa'yı şeriatın sertliğini hafifleten olarak görmektedir. Böylece İsa'nın, şeriata vurgu yapan Yahudilik ve Eski Ahit'i revize ettiğine işaret etmeye çalışmıştır. Hildegard'a göre Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki farklardan diğeri ise Yahudiliğin dünyaya dönük bir din iken Hıristiyanlığın asketizm ve manastır ile ruhaniyet kazandığıdır.

Hildegard'ın mektuplarında ve vizyonlarında üzerinde durduğu diğer bir grup da heretiklerdir. Hildegard isim olarak Katharlar'ı anmasa da bahsettiği özelliklerin bu heretik grubu işaret ettiği ortadadır. Hildegard gittikçe faaliyetlerini artıran heretik tehlikesine eserlerinde sık sık yer

the devil coming out of the bottomless pits, and warned about the destruction they might bring to the Church.

In her books, Hildegard did not assign a special chapter or title to Muslims and Islam. Stating that Muslims, like the Jews, were “dry” in terms of their faith, Hildegard compared Muslims to items such as “hay”, “feather” and “wood”. She did not use the word “Sarazen” or any other name for Muslims and placed them among pagans.

vermiştir. Çıktığı vaaz turlarında da rahipleri ve halkı heretiklere karşı uyarmıştır. Hildegard, heretiklerin artışını şeytanın dipsiz kuyulardan çıkması olarak algılamış ve onların getireceği yıkım için Kilise’yi uyarmıştır.

Hildegard, İslam’a veya Müslümanlara bir bölüm veya başlık ayırmamıştır. Hildegard, Müslümanların inanç bakımından Yahudiler gibi “kuru” olduğunu belirterek onları “saman”, “tüy” ve “tahta” gibi eşyalara benzetmiştir. Hildegard, Müslümanlar için “sarazen” veya başka bir isim kullanmamış ve onları “paganlar” arasına yerleştirmiştir.

Giriş

Hıristiyan mistisizmi, kökenleri İsa’nın öğretilerine kadar gitse de daha ziyade Orta Çağ’da gelişip olgunlaşan bir gelenektir. Günümüzde faaliyet gösteren Fransiskan, Dominiken ve Karmelitler gibi mistik hareketlerin kurucularının Orta Çağ’da yaşamış olması bugünkü Hıristiyan mistisizmine ilişkin araştırmalarımızı doğal olarak bu döneme çevirmemiz gerektiğini göstermektedir. Diğer taraftan Avrupa kıtası üzerinde yaşayan Hıristiyan, Yahudi ve Müslümanlar arasındaki ilişkilerin izini sürmek açısından da Orta Çağ mistiklerinin görüşleri önemlidir.

Başta Endülüs olmak üzere farklı dinlere inanan insanlar arasındaki ilişkileri belirleyen dinamikler kendi içerisinde olumlu ve olumsuz örneklerle doludur. Hildegard’ın yaşadığı dönemdeki öteki algısının daha çok olumsuz örnekler içerdiğini söyleyebiliriz. Çünkü Haçlı Seferleri, Katharlar gibi heretik sayılan gruplarla mücadele ve cadı avı gibi olaylar Orta Çağ’ın ötekine olan bakışını şekillendirmiştir. Hildegard’ın diğer inanç sahipleri hakkındaki görüşleri iki açıdan önemlidir. Birincisi, kurumsal dinî düşüncelerden daha farklı ve geniş perspektiflere sahip olduğu düşünülen, hatta mistik bir düzlemde bütün dinî düşünceleri bir araya getirmeye çalışan mistiklerin öteki inanç sahiplerine yaklaşımlarının daha çoğulcu olma ihtimalidir. Zira mistikler arasındaki ilişkiler diğer inanç sahiplerine göre daha farklı cereyan edebilir. Mesela, Fransiskan mistiklerin Haçlı Seferleri sırasında Müslümanlarla ilişkileri ile Sih guruları ile süfilerin yakın teması bu bağlamda örnek gösterilebilir. Ancak Hildegard için bunu söylemek zordur. Bu durumda yaşadığı dönemin sosyo-kültürel arka planı ve Haçlı Seferleri’nin başlaması gibi olaylar etkilidir. Hildegard’ın öteki algısındaki ikinci önemli hususiyet ise, sahip olduğu soyluluk bağı ile güçlü siyasi ve sosyal bağlantılardır. Manastıra kapanan sıradan bir mistikten ziyade papa, piskoposlar ve imparatorlarla yakın temas halinde olması onun öteki algısını etkilemiştir. Çalışmamız bir Orta Çağlı mistiği olan Hildegard’ın yaşadığı dönemin sosyal ve dinî dinamiklerini etrafında görüşlerini ele almaya odaklanmıştır.

1) Bingenli Hildegard

Kaynaklara göre, Hildegard 1098 yılında Mainz piskoposluğuna bağlı Bermersheim¹ olarak bilinen yerde annesi Mechthild ve babası Hildebert’in onuncu çocuğu olarak doğmuştur. Mainz arşiv kayıtlarındaki bilgilerden, Hildebert ve eşinin ailelerinden tevarüs eden soyluluk nişanesine sahip oldukları anlaşılmaktadır.² Hildegard’ın doğduğu dönemde de devam eden bu soyluluk unvanı, hem aileye siyasi ve ekonomik bir güç katmış hem de Hildegard’ın manastırlara kabulündeki aranan soyluluk şartını sağlamıştır. Kaynaklarda “Hildegarde” ve “Hildegard von Bingen” (Bingenli) şeklinde yer alan isim, eski kaynaklarda Hildegardis olarak geçmektedir. İsmi ile özdeşleşen “Bingen” ise Hildegard’ın doğduğu yere değil, hayatını uzun süre sürdürdüğü Aziz Rupert manastırının kurulduğu Bingen bölgesine nispetle verilmiştir. Hakkında kaleme alınan yazılarda kullanılan diğer bir isim ise *Ren Kâhini*’dir (Sybil of Rhine). Bu isim Hildegard’ın çocukluktan itibaren gördüğü vizyonlar ve birtakım hastalıkları tedavi etmesi nedeniyle verilmiştir. Dindar bir aileye sahip olan Hildegard, ailesinin Eski Ahit metinlerinde geçen “İster toprağın ürünü ister ağacın meyvesi olsun, toprakta yetişen her şeyin ondalığı Rabb’e aittir. Rab için kutsaldır.”³ emri gereği onuncu çocuk olduğundan bir şükür ifadesi olarak Tanrı yoluna adanmıştır. Hildegard, 8 yaşında mistik hayatın ilk basamağı olan Aziz Disibod manastırına kapanmıştır. Ancak daha sonra hem kadınların manastırdaki sayılarının artması hem de gördüğü vizyonların Papa tarafından kabulü ile kazandığı otorite ile sadece kadınlara özel bir manastır kurmuştur. Hildegard kurduğu Aziz Rupert manastırı döneminde oldukça aktif bir mistik hayat yaşamıştır. Bir taraftan vaaz turları ile rahiplere hitap ederek rahipler zümresinin reforma tâbi tutulmasını söylemiş, diğer taraftan manastırdaki kadınlara süslenme, takı takma ve ezgiler söyleme izni vermesi ile diğer mistiklerle karşı karşıya gelmiştir.⁴ 1150 yılından itibaren Hildegard’ın sağlık problemlerinin artması ve hayatına tesir etmiş kişileri kaybetmesi sıkıntılı bir dönem geçirmesine sebep olmuştur. Aziz Disibod manastırında iken ölen Jutta’nın ardından, Aziz Rupert manastırı döneminde yardımcı olan Richardis ve sekreteri Volmar’ın ölümleri onu yıpratmıştır.

Hildegard’ın çocukluğundan itibaren maruz kaldığı hastalıklar, yeni manastıra taşınma süreci ile vizyonlarının kabulü sırasında yaşadıkları onu hayli yormuş ve 17 Eylül 1179 tarihinde Bingen’de ölmüştür.

Hildegard, ölümünden kısa bir süre sonra hakkında azizlik süreci başlatılan ender kadınlardan birisidir. Ancak 1233’de Papa IX. Gregorius tarafından başlatılan azizlik sürecinin, Hildegard’ın hayatını ve vizyonlarını teftiş eden soruşturma ekibinin üstün körü yaptığı çalışmalar; isim, tarih ve yerler ile ilgili eksiklikler

¹ Günümüzde Almanya’nın batı tarafında kalan ve sınırları Ren nehri boyunca uzanan bir kasabadır.

² Haydar Akın, *Ortaçağdan Bilge Bir Kadın: Bingenli Azize Hildegard* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2005), 18.

³ Levililer 27/30.

⁴ Halil Temiztürk, *Bir Hıristiyan Mistik Olarak Hildegard ve Hıristiyan Düşüncesindeki Yeri* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 258-262.

nedeniyle tamamlanamadığı bilinmektedir.⁵ Sponheimli Trithemius'e göre bir diğer soruşturma 1243 ve 1317 arasında yapılmış, ancak bu dönemde de yeterince tanığın kalmaması nedeniyle Hildegard günümüze kadar azize ilan edilememiştir. ⁶ Ancak buna rağmen Hildegard kültü hep canlı kalmış ve 1940'dan itibaren Almanya'da daha etkili bir şekilde anılmaya başlanmıştır. Ölüm tarihi olan 17 Eylül'deki anma etkinlikleri⁷ yanında ölümünün 800. yılı anısına Almanya posta teşkilatı tarafından pullar basılmış, doğumunun 900. yılında ise uluslararası bir sempozyum düzenlenmiştir. Günümüzde Hildegard'ın yaşadığı Bingen bölgesi UNESCO tarafından Dünya Kültür Listesine alınmıştır. Nitekim çeşitli organizasyonlarca bu bölgeler Hıristiyanlar tarafından âdeta bir hac ve ruhsal yolculuk merkezi olarak kabul görmektedir.⁸

Hıristiyan düşünce tarihinde ve mistik geleneğinde önemli bir yerde duran Hildegard'ı diğer mistiklerden ayıran özelliklerin başında Benedikten manastır ekolüne getirdiği dinamizm vardır. Ayrıca, soylu bir geçmişe sahip olan Hildegard'ın kadınlara ait manastır kurması, vizyonlarının onaylanma süreci ve rahiplere hitap etme fırsatı bulduğu vaaz turlarında bu soyluluk bağının getirmiş olduğu dünyevî güç öne çıkmıştır. Dolayısıyla aşağıda Hildegard'ın bu dinamik mistisizm anlayışı ve siyaset ile Papalık seçimlerine müdahil olması üzerinde kısaca durulacaktır.

2) Aktif Mistisizm Anlayışı

Hildegard, dinsel tartışmaların, sosyal ve ekonomik dönüşümlerin yaşandığı XI. ve XII. yüzyılın kesiştiği bir zaman diliminde yaşamıştır. Hildegard bir taraftan papalık seçimlerine müdahale etmiş, diğer taraftan ise, dönemin Kutsal Roma ve Alman imparatoru olarak bilinen Friedrich Barborossa ile karşı karşıya gelmiştir. Dolayısıyla Hildegard'ın manastır sınırları içerisinde kalmış pasif bir mistik olmadığını söyleyebiliriz. Hildegard kilise içerisindeki ayrılıkları nihayete erdirmek için Friedrich ile yakın temas kurmuştur. Hildegard, Friedrich'in kral tayin edildiği ilk yıllarda hem onu tebrik etmek hem de bu ayrılıkları sona erdirmesi umuduyla ona bazı tavsiyelerde bulunmak üzere bir mektup yazmıştır. Friedrich, cevabında, Hildegard'ı kutsal bir kadın kabul ettiğini açıklamış, ondan dua istemiş ve onu Ingelheim'de bulunan sarayına davet etmiştir.⁹ 1150'li yılların ortalarında gerçekleştiği düşünülen bu buluşma hakkında fazla bilgi olmasa da Hildegard'ın bu

⁵ Barbara Newman, *Sister of Wisdom* (Berkeley: University of California Press, 1998), 15.

⁶ Newman, *Sister of Wisdom*, 15.

⁷ Newman, *Sister of Wisdom*, 15.

⁸ "Pilgrimage of Hildegard", erişim:01.03.2018, <https://abbeyofthearts.com/programs/live-classes-and-retreats/hildegardpilgrimage/>; "Spiritual Travels", erişim: 01.03.2018, <https://www.spiritualtravels.info/articles-2/europe-2/the-hildegard-of-bingen-trail-in-germany/>, "Pilgrimage Places of Germany", erişim: 01.03.2018, <http://www.sdiworld.org/educational-event/interfaith-pilgrimage-germany-footsteps-hildegard-bingen>.

⁹ Mektup 43, Bk. L. Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected Letters with an Introduction and Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 77.

süreçte Friedrich ile iyi ilişkiler içinde olduğu söylenebilir. Ancak 1159 yılında başlayan Papalık seçimleri sürecinde Hildegard ile Friedrich karşı karşıya gelmişlerdir. Hildegard, Friedrich’in seçtiği Papaların ayrılıkları körükleyeceğini düşündüğü için onu uyarılmış ve Çıkış 22:24’de geçen “Yaşamak istiyorsan bana kulak ver. Yoksa kılıcım seni mahvedecek” cümlesini hatırlatarak Friedrich’i tehdit etmiştir.¹⁰ Aynı şekilde mektuplarında, Friedrich’i küçük bir çocuk ve deli olarak nitelemiş, gözlerinin körlüğü nedeniyle onun doğru işler yapamadığını ifade etmiştir.¹¹

Ancak bu çekişmelere rağmen Friedrich’in 1163 yılında Aziz Rupert manastırına verdiği imparatorluk koruması dikkat çekmektedir. Bu noktada Friedrich’in Hildegard’ın kutsal bir kadın olduğunu kabullendiği, kendisine muhalefet etmesine rağmen ondan dua istediği, böylece imparatorluk işlerinde başarılı olmayı arzuladığı düşünülebilir. Ancak daha da önemlisi, Friedrich bu korumayla beraber Hildegard’ın dile getirdiği eleştirilerin yeni bir din-siyaset kavgasına dönüşüp imparatorluğa zarar vermesini engellemek istemiştir. Zira aristokrat bir aileden gelen, dönemin piskopos, rahip ve mistikleri ile mektuplaşarak iletişim kuran, diğer yandan Papa ile yakın ilişkiler içinde olan Hildegard’ın bu bağlantıları kullanarak yeni bir muhalefet oluşturması mümkündür. İki arasında bu mücadele 1122’ye kadar sürmüş Hildegard’ın ölümünden sonra bu mücadele Papalık ile Alman soylularının büyük ölçüde zaferiyle sona ermiştir. Böylece Alman krallarının Kilise ve büyük Alman prensleri üstündeki yetkileri ciddi bir biçimde zayıflamış ve Almanya’da feodalleşme süreci hızlanmıştır.

3) Hildegard’a Göre “Öteki”

Her düşünce gibi mistiklerin de, yaşadıkları dönemlerden etkilendikleri söylenebilir. Hildegard’ın insan anlayışı dönemin düşüncelerinden bağımsız değildir. Bu dönemde bir taraftan Müslümanların Avrupa üzerindeki egemenlikleri tedirginlik yaratırken diğer taraftan özellikle Almanya, Fransa gibi ülkelerdeki Yahudilere karşı ötekileştirme politikası gelişmeye başlamıştır. Ayrıca başta Türkler olmak üzere farklı ırklara karşı da milliyetçi bir refleks gelişmeye başlamıştır. Hildegard’ın insanların engelleri ile ilgili durumları sıralarken, çirkin, cüzzamlı ve ödemlilere zencileri de eklemesi bu düşünceyi doğrulamaktadır.¹² Yine Hildegard vizyonlarının birinde Etiyopyalı bir zenciden bahsetmiş; bu kişinin dünyevi arzularla dolu ve herhangi bir hayır ya da ışığa sahip olmadığını dile getirmiştir.¹³ Bu ifadelerden Hildegard’ın insan anlayışında Orta Çağ’da Hıristiyanlığın diğer dinlere ve Avrupa dışındaki insanlara bakışının etkisi olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁰ Mektup 44, Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 77.

¹¹ Mektup 45, Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 77.

¹² Hildegard, Scivias, çev. Mother Columba Hart & Jane Bishop (New York: Paulist Press, 1990), 315.

¹³ Hildegard of Bingen, *The Book of the Rewards of Life: Liber Vitae Meritorum*, çev. Bruce W. Hozeski (New York: Oxford University Press, 1997), 35.

XI. yüzyılda Avrupa'nın büyük kısmının Hıristiyanlardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Ancak Hıristiyanlığı seçen Çek, Polonya ve İsviçre'de putperestliğe geri dönme girişimleri yaşanmış ve bu teşebbüsler XI. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlık içinde tedirginlik yaratmıştır.¹⁴ Hildegard'ın eserlerinde sık sık dile getirdiği pagan tehlikesinin altında, bu putperestliğe geri dönüşlerin etkisi görünmektedir. Dolayısıyla bu dönemde Hıristiyanlık yaygınlık kazanmış olsa da Kilise kurumunun ve Hildegard gibi mistiklerin bir yandan Hıristiyanlığın daha da güçlenmesi için, diğer yandan ise, paganizmin yeniden canlanmasına karşı mücadele ettiklerini söylemek mümkündür. Ayrıca, Hildegard'ın yaşadığı Ren bölgesi başta olmak Avrupa'daki Yahudi varlığı, onun paganlarla birlikte Yahudiler hakkında da görüş bildirmesine zemin hazırlamıştır.

a) Yahudilik

Orta Çağ Avrupası'nda Hıristiyanların çoğunlukta olduğu görünse de farklı bölgelerde paganlar, Yahudi ve Müslümanlar yaşamaktadır. Söz gelimi, İspanya'da Kastil ve Aragon boyunca Müslümanlar yerleşik iken, Yunanistan ve Girit'te Yahudi köylüler bulunmaktaydı.¹⁵ Ayrıca Ren bölgesi şehirleri olan Speyer, Worms ve Mainz'in, Roma döneminden beri Yahudi yerleşim yerleri olduğu ve bu bölgelerin XII. yüzyıldan itibaren birçok Yahudi öğrenciye ev sahipliği yaptığı bilinmektedir.¹⁶ Bu dönemlerde Yahudilerle Hıristiyanlar arasında yakın bir diyalog görülmektedir. Bu diyalog parayı elinde bulunduran Yahudilere olan ihtiyaçtan dolayı gerekli ve yararlı da görülmüştür.¹⁷ Ancak sonraki yüzyıllarda baskılar artacak ve yerini getto uygulamalarına, tehcir ve katliamlara bırakacaktır. Hatta Yahudiler, XIII. ve XIV. yüzyıllarda Avrupa nüfusunu derinden etkileyecek olan veba salgınından sorumlu tutulacak ve bu sorumlulukları Papa VII. Klemens tarafından 6 Temmuz 1348'de çıkarılan bir ferman ile tescillenecektir.

Hıristiyanlık teolojik ve tarihî açıdan Yahudiliğe dayanmış olduğu için, Hildegard Yahudi mirası hakkında daha olumlu düşüncelere sahiptir. Ancak konu İsa'yı kabul etmeyip onu çarmıha göndermelerine gelince, Hildegard, Yahudileri sert bir şekilde eleştirmektedir. Biz de bu başlık altında Hildegard'ın Eski Ahit ve Yahudi peygamberleri hakkındaki düşüncelerini tartışmaya çalışacağız.

Hıristiyanlığın kutsal metinler bağlamında Eski Ahit'i de kabul ettiği hatırlandığında geleneği savunan Hildegard'ın bu külliyatı tamamen dışlaması düşünülemez. Bu açıdan Hildegard, Eski Ahit'i Tanrı'dan gönderilen bir vahiy olarak görmüş ve onun öğretilerinin kabul edilmesini sıklıkla hatırlatmıştır. Yazdığı eserlerde verdiği referansların, manastırda uyguladığı ibadetlerin ve söylediği

¹⁴ Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven & Uğur Güven, 3. bs. (Doğu Batı Yayınları, 2019), 71.

¹⁵ Steven A. Epstein, *Geç Dönem Ortaçağ Avrupası Ekonomik ve Sosyal Tarih 1000-1500*, çev. Serap Işık (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2014), 61.

¹⁶ Gisela Hommel, "Hildegard von Bingen", *European Judaism: A Journal for the New Europe* 21/1 (1987): 25.

¹⁷ Le Goff, *Orta Çağ Batı Uygarlığı*, 350.

ezgilerin Eski Ahit'ten örnekler içermesi bu durumu kanıtlamaktadır. Ancak Hildegard'ın Eski Ahit'ten aldığı metinlerin çoğunu Hıristiyan inançlarının doğruluğunu ispatlamak için kullandığı görülmektedir. O, teslis, Kutsal Ruh, İsa'nın enkarnasyonu, manastır hayatı ve erdemler gibi birçok konuda bağlamından koparttığı Eski Ahit cümlelerini kendi görüşlerini meşrulaştırmak için kullanmıştır. Aynı şekilde Hildegard'ın Musa, İbrahim ve diğer peygamberleri insanlığın kurtarıcısı olan İsa'yı müjdelemeleri açısından erdemli kabul etmesi de aynı yaklaşımı yansıtmaktadır. Önceki peygamberler, iyiliğin kemâle erişmesi olan Hıristiyanlığın yolunu açmışlardır.¹⁸ Mesela, İbrahim, İshak ve Yakup “göksel üçleme”ye işaret ederken, Yahya “Kelam'ın habercisi” ve “hakikatin temsilcisi” dir.

Hildegard Eski Ahit ve Yeni Ahit'i bir bütünün parçaları gibi görmüştür. Bir vizyonunda âlemi simgeleyen yumurta şeklindeki cismi tutan iki meşaleden bahseder. Ona göre bu iki meşale âlemi yörüngesinde tutan ve ilahi gizemi birbirine bağlayan Eski ve Yeni Ahit'tir.¹⁹ Diğer bir vizyonda ise tahta oturmuş bir kişinin üzerindeki büyük bir dağ gibi olan bir çemberden bahseder. Ona göre bu çember Eski ve Yeni Ahit'in birbirlerini tamamladıklarına işaret etmektedir.²⁰ Ancak Hildegard, Yahudiliğin Hıristiyanlığa göre daha zayıf olduğu hususlardan birisi olarak yine bu kutsal metni görmektedir. O, Yeni Ahit'in özellikleri bakımından Eski Ahit'ten üstün olduğunu savunmaktadır. Hildegard, Tanrı ağzından konuşarak Eski Ahit'i kaldırdığını ve onun artık sadece yeni binanın eski temeli olarak görülmesi gerektiğini belirtmiştir.²¹ Ona göre Tanrı'nın ilahi erdemleri Eski Ahit'te kısmen ortaya çıktığı için, insanlar bu erdemleri takip edememiş ve lezzetine tam olarak erişememişlerdir.²² Hildegard bunu evharistiya sakramenti ile izah etmeye çalışmıştır. O, ekmek ve şarap sakramentinin inananlar için anlamını aktarırken, İsa'nın kanının gölgede kalmış Eski Ahit ile değil, insanlara kurtuluş için gönderilen Yeni Ahit ile sağlanacağını dile getirmiştir.²³ Böylece Yeni Ahit'i İsa'yı müjdelemesi bakımından Eski Ahit'ten üstün gördüğünü ifade etmiştir.

Hildegard benzer bir karşılaştırmayı Yahudi tarihinde geçen liderler için de yapmaktadır. O, Eski Ahit babalarının doğru ama eksik bir hayat yaşadıklarını vizyonları ile anlatmaya çalışmıştır. Mesela, bir vizyonda çelik renkli bir direğin binanın ana duvarlarını sarıp parlattığını söylemiştir. Ona göre bu imgeler Eski Ahit babalarının bilgi ile donanımlı olduklarını ama henüz Tanrı oğlu ile tanışmadıkları için tam anlamıyla mükemmelliğe erişemediklerini göstermektedir.²⁴ Yine İbrahim'in sünnet kanunu ile mükellef olduğunu, kendisinin ve ırkının İsa'nın

¹⁸ Hildegard, *Scivias*, 331.

¹⁹ Hildegard, *Scivias*, 97.

²⁰ Hildegard, *Scivias*, 326.

²¹ Hildegard, *Scivias*, 392-393.

²² Hildegard, *Scivias*, 344. Hildegard, Eski Ahit'in birçok yönden gizli kaldığını ve Baba'nın iradesini tam olarak göstermediği için insanlara eksik geldiğini ancak Yeni Ahit'in bütün gizemleri açıklığa kavuşturduğunu düşünmektedir. Bk. Hildegard, *The Book of the Rewards of Life*, 23.

²³ Hildegard, *Scivias*, 250.

²⁴ Hildegard, *Scivias*, 358.

gelmesine kadar sünnet olmaya mahkûm olduklarını söyler. Böylece onun sünnete bakışının da olumsuz olduğu görülmektedir. Ancak İsa'nın gelmesi ile sünnet gerçek arınma olan vaftiz ile yer değiştirmiştir.²⁵ Ayrıca sünnetin sadece bir kişiye (İbrahim/erkek) verildiğini ancak vaftizin İsa aracılığıyla tüm erkek ve kadınlara verildiğini savunmuştur.²⁶ Böylece Yahudiliğin İbrahim ile sadece belli bir ırka verildiğini, buna karşın Hıristiyanlığın evrensel bir değere sahip olduğunu dile getirmiştir.

Hildegard, İsa'nın, Yahudi şeriatının sertliğini hafiflettiğini düşünmektedir.²⁷ İsa, şeriata vurgu yapan Yahudilik ve Eski Ahit'i revize etmiştir. Mesela, Hildegard "Oysa ölüm Âdem'den Musa'ya dek, Âdem'in suçuna benzer bir günah işlememiş olanlar üzerinde de egemendi."²⁸ şeklindeki cümlelerin yorumunda, insanlığın İbrahim peygamberin sünneti ve Musa peygamberin şeriatı dışında İsa'ya kadar hep eksik olduğunu dile getirmiştir.²⁹ Hildegard'a göre hakikat Musa ve İbrahim ile kısmen gerçekleşmiş olsa da esas mükemmellik İsa ile sağlanmıştır.³⁰ Yine Hildegard, Hıristiyan dünyasında önemli bir yeri olan Yahya peygamberi de Tanrı'nın gönderdiği kutsal bir kişi, günahsız bir elçi ve İsa'nın müjdecisi kabul etmiştir. Ancak Yahya, ışığın kendisi değildir; sadece ışığın (İsa) ortaya çıkmasına tanıklık etmiştir.³¹

Hildegard'a göre İsa gerçek adaleti getirmesi yönünden de diğer peygamberlerden üstündür. Bir vizyonda Hildegard, kökü doğuya doğru dönük ve tepesine kadar dalları olan bir ağaç görmüştür. Hildegard bu imgenin yorumunda doğuda çıkan bu dalların peygamberler ve patiyarklar olduğunu belirtmiştir. Onlar sayesinde Tanrı'nın sadece şeriat ile bilindiğini, fakat İsa'nın sevgi ve aşkla Tanrı'ya ulaştırdığını söylemiştir. Bu, tıpkı bir ağacın gövdesi ve meyvesi gibidir. Gövde ve dallar ağaç için gereklidir; ama gerçek ürün meyvedir.³²

Hildegard önceki peygamberlerin İsa kadar Kilise'ye de gıpta ettiklerini belirtir. O, bir vizyonda kafasından göbeğine kadar soluk; göbeğinden ayaklarına kadar siyah, çevresinin ise beyaz renkte olduğu bir kadın gördüğünü söyler. Bu kadının kalbinde İbrahim, göğsünde Musa ve rahminde ise diğer peygamberler yer almakta ve hepsi de Kilise'nin güzelliğine hayranlıkla bakmaktadır.³³

Görüldüğü gibi Hildegard Eski Ahit ve Yahudi tarihindeki peygamberleri, eksiklerine rağmen, değerli görmektedir. Ancak Hildegard İsa peygambere inanmayıp onu çarmla gerdikleri gerekçesiyle Yahudileri sert şekilde eleştirmektedir. Hildegard Eski Yasa'ya sahip olmaları açısından Tanrı katında değerli olan Yahudilerin, İsa'ya tabi olmayarak bu değerlerini yitirdiklerini

²⁵ Hildegard, Scivias, 177.

²⁶ Hildegard, Scivias, 181.

²⁷ Hildegard, Scivias, 358,371.

²⁸ Romalılar 5/14.

²⁹ Hildegard, Scivias, 332-333.

³⁰ Hildegard, Scivias, 333.

³¹ Hildegard, Book of Divine Works, 136, 137.

³² Hildegard, Scivias, 360.

³³ Hildegard, Scivias, 133.

düşünmektedir. “Rab İsrail için, Yakup soyu için yargısını bildirdi. Bu yargı yerine gelecek.”³⁴ cümlesi ile İsa’nın Yakup tarafından müjdelenmesine rağmen sonraki Yahudiler onu dinlemeyip İsa’yı inkâr etmişlerdir.³⁵ Bu eylemleri ile Yahudiler, aslında sinagog döneminin bitmesine ve Kilise’nin hayat bulmasına vesile olmuşlardır. Bir vizyonda gördüğü ayakları kırmızı renkli kadından hareketle Yahudilerin ellerini kana buladıklarına; ancak, bu eylemin Hıristiyanlığın dünyaya yayılması gibi müspet bir sonuca yol açtığına işaret etmiştir. Böylece artık Tanrı da Sinagog’u terk etmiştir. Bundan sonra Sinagog (Yahudilik), Kilise’ye (Hıristiyanlık) hayranlıkla bakacaktır.³⁶

Hildegard; Eski Ahit ve Yahudi tarihindeki liderler ile İsa arasında, İsa lehine değerlendirmelerde bulunduğu gibi, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında da benzer karşılaştırmalar yapmıştır.

Hildegard’a göre Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki farklardan birisi Yahudiliğin dünyaya dönük bir din iken Hıristiyanlığın asketizm ve manastır ile maneviyat kazandığıdır. Ona göre Eski Ahit patriyarkları³⁷ Tanrı’ya sade bir inançla bağlı olup ibadet etseler de kendilerini dünyadan soyutlamamış, ondan feragat etmemiştir.³⁸ Hildegard’a göre onların dünyadan uzaklaşmama nedeni bu hayat tarzının Tanrı tarafından öğretilmemesidir.³⁹ Hildegard’ın Eski Ahit peygamberlerini dünyadan kopmama nedeniyle eksik görmesi ve bunun nedeni olarak da Tanrı’nın iradesini göstermesi paradoks teşkil etmektedir. Tanrı iradesinin sorgulanamaz oluşunu kabul eden Hildegard’ın bu açıdan eski peygamberleri eleştirmesi de tutarlı olmaz. Ancak Hildegard Hıristiyanlığın dayandığı köken itibarıyla eleştirilerinde dikkatli davranmış ve onların da kendi görevlerini yapmak durumunda olduklarını belirterek denge kurmaya çalışmıştır.

Hildegard’ın üzerinde durduğu diğer mesele Hıristiyanlığın daha insancıl ve sevgi dolu olduğudur. Vizyonlarının birisinde Yahudiliğin şeriatı sarak kirlendiğini; Yahudilerin, babalarının mirasını ihlal ettiklerini ve ilahi kaideleri tanımayarak bedeninin isteklerine mağlup olduklarını söylemiştir.⁴⁰ Ayrıca, Yahudilerin hayatının çok boş olduğunu, zira onların Tanrı’nın şeriatını ve kelamını dinlemedikleri için kınandığını ifade etmiştir.⁴¹ Yahudiler, şeriat sayesinde kazandıkları bilgelik ile gittikçe güç peşinde koşmaya başlamışlar, böylece gerçek lütuftan ve sevgiden uzaklaşmışlardır.⁴²

³⁴ Yeşaya 9/8.

³⁵ Hildegard, Scivias, 129.

³⁶ Hildegard, Scivias, 13.

³⁷ Yahudiliğe göre “atalar” olarak kabul edilen İbrahim, İshak ve Yakup peygamberleri ifade etmektedir.

³⁸ Hildegard, Scivias, 320.

³⁹ Hildegard, Scivias, 326.

⁴⁰ Hildegard, Scivias, 134.

⁴¹ Hildegard, Scivias, 225-226.

⁴² Hildegard, Scivias, 393. Özellikle bu gururun Ferisiler tarafından sürdürüldüğünü, onların sürekli bilgelikleriyle övündüğünü söylemesi dikkat çekicidir. Bk. Hildegard, Scivias, 413.

Hildegard'ın, şeriatın etkisindeki Yahudileri katı yüreklilikle itham ettiği görülmektedir. Yahudilerin taş kalpli olmalarına en büyük delil onların peygamberlerin peygamberini (İsa) öldürmeleridir.⁴³ Yahudilerin katı yürekli oluşuna diğer bir kanıt ise Yahudilerde görülen akraba evliliğidir. Ona göre aralarında kan bağı olan akrabalar arası evliliklerden ziyade, kan bağı bulunmayan aileler arası evlilikler daha uygundur. Bu konuda Yahudilere verilen akraba evliliği izni de onların taş yürekli olmaları sebebiyledir. Çünkü Tanrı'nın kendi aralarında barışı sağlamak, onları hayır işlerinde kuvvetlendirmek ve paganlarla evlilik yaparak kendisine karşı gelmelerini engellemek için Yahudilere kendi akrabaları ile evlenme izni verdiğini söylemiştir.⁴⁴ Bu bağlamda, Hıristiyanlığın sevgi dini olduğu yönündeki geleneksel inancı savunan Hildegard, vizyonları ile bu düşüncelerini desteklemiştir. Tanrı'nın Yahudilere şeriat yerine merhamet yağsı olan vaftizi sunduğunu söylemesi de bu durumu kanıtlamaktadır.⁴⁵ Böylece Hildegard birçok yerde Yahudiliğin etnosentrik vurgusunu öne çıkartırken, Hıristiyanlığın evrensel bir din olduğunu ve bütün insanlığın kurtuluşu için geldiğini savunmuştur.

Hildegard'ın eserlerinde Yahudilerin yanı sıra, paganlar ve Kilise'nin heretik olarak gördüğü gruplara karşı da mücadele ettiği görülmektedir. Hildegard, hem Kutsal Kitap geleneği bakımından hem de Hıristiyanlığın içerisinde doğduğu Yahudiliğe karşı zaman zaman olumlu ifadeler kullandığı görülse de, söz konusu paganlar ve heretikler olunca onun dilinin sertleştiği dikkat çekmektedir.

b) Paganlar ve Heretikler

Hildegard'a göre Yahudiler gibi paganlar da dünyayı sever, bilmedikleri şeylere biliyorlarmış gibi inanır ve onlara ruhla beden veren Tanrı'yı yok sayarlar.⁴⁶ Hatta paganlar bazı varlıkları kullanarak gelecekte haber vermeyi başarabilirler. Ancak bu imkân onlara çok kısa bir süre için verilir ve sonunda ellerinden alınır. Ayrıca paganlar şehvet düşkünlüğü sebebiyle çok eşlidirler ve bu eğilimleri nedeniyle insandan ziyade canavarlara benzerler.⁴⁷ Kısacası, Yahudi, pagan ve yanlış yoldaki Hıristiyanlar, Katolik inancını umursamadıkları için zirvelerden en aşağılardaki günahlara düşmüşlerdir.⁴⁸

Hildegard'ın mektuplarında ve vizyonlarında üzerinde durduğu diğer bir grup da heretiklerdir. Kilise'nin ilk yüzyıllarda Marcion, Aryus ve Nestoryus gibi heretik saydığı kişilerin eserlerinin yok edilmesi Orta Çağ'da Katharlar ve Valdocular gibi gruplara ait eserlere de uygulanmıştır. Bu nedenle Hıristiyan tarihi boyunca heretik sayılan kişi ve grupların düşünceleri daha çok onları reddeden kilise babalarının dile getirdikleri düşüncelerden çıkarılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla Hildegard'ın

⁴³ Hildegard, *Scivias*, 134.

⁴⁴ Hildegard, *Scivias*, 82.

⁴⁵ Hildegard, *Scivias*, 133.

⁴⁶ Hildegard of Bingen, *Hildegard of Bingen's Book of Divine Works: With Letters and Songs*, ed. Matthew Fox (Santa Fe, N.M: Bear & Company, 1987), 141.

⁴⁷ Hildegard, *Scivias*, 79.

⁴⁸ Hildegard, *Scivias*, 488.

heretikler ile ilgili düşünceleri o dönemde bu grupların Kilise üzerindeki etkilerini ya da Kilise'nin bu heretiklerle ilgili algısını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Roma İmparatorluğu tarafından resmî din olarak kabulünden sonra devlet gücünü de arkasına alan Kilise'nin, Orta Çağ'da sapkınlara karşı sert tedbirler aldığı bilinmektedir.⁴⁹ Orta Çağ din adamlarının şeytanın işi olarak adlandırdığı sapkınlık; sahte dindarlık ve iman düşmanlığı olarak tanımlanmıştır.⁵⁰ Hildegard da benzer şekilde heretiklerin Kilise ve Katolik inancı için tehlike oluşturduklarını düşünmektedir. Kilise, kötü düzenbazlar, heretik ve paganların istilalarına karşı direnmektedir ve Tanrı nihayetinde Kilise'yi bunlardan koruyacaktır.⁵¹ Hildegard'ın bu düşünceleri Kilise'nin o dönemde yaşadığı heresi problemini ortaya koymaktadır.

Hildegard'ın eserlerinde dile getirdiği heresi tehlikesiyle Katharları kastettiği düşünülmektedir. Zira o, isim olarak Katharlar'ı anmasa da, bahsettiği özelliklerin bu heretik grubu işaret ettiği ortadadır. Eserlerinde bazı kişilerin kendi günahları ile Kilise içinde ayrılık çıkardığını, vaftiz ve evharistiya ile alay ettiklerini belirtmesi Katharlar'ın düşüncelerini çağrıştırmaktadır. Çünkü Katharlar Kilise'nin önem verdiği haç sembolünün İsa için bir zulüm olduğunu düşünmektedirler. Ayrıca ekmek şarap ayinini (evharistiya) sembolik olarak kabul etmekte, evliliğe karşı durmakta, kadın ve erkekleri tamamen eşit görmekteydiler.⁵² Katharlar üstelik Kilise'yi ikiyüzlülükle suçlamakta, tüm ısrarlara rağmen faaliyetlerini durdurmamakta ve işkencelere aldırış etmemekteydiler.⁵³ Katharlar'ın özellikle Hildegard'ın yaşadığı Ren bölgesinde etkili oldukları bilinmektedir.⁵⁴ Bu bilgiler ışığında Hildegard'ın bahsettiği heretiklerin Katharlar olduğunu söylemek mümkündür.

Clairvauxlu Bernard ve Papa III. Eugenius'un Katharlar'a karşı gösterdiği mücadeleye Hildegard'ın da katıldığı bilinmektedir. Hildegard 1160 yıllarında gittikçe faaliyetlerini artıran Kathar tehlikesine eserlerinde sık sık yer vermiştir. Vaazlarında da rahipleri ve halkı Kathar tehlikesine karşı uyarmıştır. Hildegard Katharlar'ın artışının şeytanın dipsiz kuyularından çıkması olarak algılamış ve onların getirebileceği yıkım hakkında Kilise'yi uyarmıştır.⁵⁵

Hildegard heretiklerin şeytana tabi olduklarını ve Tanrı yerine şeytana iman ettiklerini belirtmektedir. Ayrıca onların vaftiz, evharistiya ve diğer ritüellere dair tuzaklar kurarak insanları aldattıklarını söylemiştir. Kilise'nin onların çıkardığı ayrılıklar nedeniyle zarar gördüğünü belirtmesi bu heretiklerin Katharlar olma ihtimali güçlendirmektedir.⁵⁶ Hildegard'ın o dönemde Fransa, Almanya ve İtalya gibi

⁴⁹ Malcolm Lambert, *Ortaçağda Dinsel Sapkınlıklar* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015), 11.

⁵⁰ Lambert, *Ortaçağda Dinsel Sapkınlıklar*, 12.

⁵¹ Hildegard, *Scivias*, 173.

⁵² Sean Martin, *The Cathars* (New York: Thunder's Mouth Press, 2005), 43.

⁵³ Martin, *The Cathars*, 59.

⁵⁴ Martin, *The Cathars*, 43.

⁵⁵ Martin, *The Cathars*, 51.

⁵⁶ Hildegard, *Scivias*, 301.

bölgelerde başta Katharlar olmak üzere etkisi artan sapkılara karşı ortodoks inancı korumaya çalıştığı görülmektedir. Hildegard'ın vaaz vermek için yolculuklara çıkmasının bir diğer amacı da Kilisenin resmî inancını yaymak ve bu sapkılara karşı Kilise'yi kuvvetlendirmektir. Zira bu dönemde heretik gruplar önceki yüzyılların aksine gizlenmemekte, bilakis açık, aleni ve saldırgan bir tarzda vaazlar vermektedirler.⁵⁷ Bu nedenle Hildegard'ın heretiklerin artan bu vaaz eylemlerine yine vaaz turları ile cevap vermeye çalıştığı görülmektedir.

Hildegard heretiklerin bilmeleri gereken şeyleri bilmediklerini, şeytanın yolunu takip etmekle artık Tanrı'nın onlardan yüz çevirdiğini zikretmiştir. Tanrı; İsa'ya, Kilise'ye ve onun eşyalarına zarar verenleri yok edecektir.⁵⁸ Bu ifadeler Hildegard'ın heretiklerin Tanrı karşısındaki konumlarını da özetlemektedir. Hildegard paganları, heretikleri ve filozofları şeytanın sanatını takip edip insanları aldatanlar olarak kabul etmiş, onların ancak İsa'ya tabi olmakla cehennemden kurtulabileceklerini belirtmiştir.⁵⁹

c) Müslümanlar

Eserlerinde Yahudileri ve paganları isim vererek ve Katharları da birtakım işaretlerle anan Hildegard, Müslümanlar için özel bir isim kullanmamıştır. Müslümanların Hildegard tarafından bilinip bilinmediği ve onun yaşadığı coğrafyadaki varlıkları tartışmalıdır. Gerçi Müslümanlar, VIII. yüzyıldaki İslâm fetihleri ile İspanya ve çevresinde yerleşmişler ve burada büyük bir medeniyet kurmuşlardır. Ancak Watt, Müslümanların bütün Avrupalılar üzerinde etkisinin daha çok XII. yüzyılda öne çıktığını savunmaktadır.⁶⁰ Zira 711 yılında Müslümanlar İspanya'ya gelmiş olsa da Avrupa'nın büyük çoğunluğu hâlâ İslâm dininden haberdar değildir. Bu bilgiler ışığında Hildegard'ın eserlerinde Müslümanlardan bahsetmemesinin nedenleri arasında, onun yaşadığı bölgelerde Müslümanların etkisinin henüz görülmediği düşünülebilir. Ancak 714 yılından itibaren Müslüman birliklerin Pireneler'i aşip Fransa sınırlarına dayanması, Narbonne kentinin bir müddet Müslümanlarca yönetilmesi İslâm'ın İspanya dışında da duyulmasına ve tanınmasına zemin hazırlamıştır. Hatta Paris'in yakınlarındaki Tours kentinde Franklerle Müslümanların karşılaşması ile Avrupa'nın tamamının İslâm'ın gelişinden haberdar olduğu söylenebilir.⁶¹

Ayrıca Avrupa'da Müslümanların elinden Kudüs'ün alınması için başlatılan Haçlı Seferleri sebebiyle Müslümanların, "sarazen" ve "pagan" gibi isimlerle de olsa tanındığı bilinmektedir. Yine bu dönemde Muhterem Bede'nin (Venerable Bede) 729 yılında Müslüman ordularının Galya'yı yıktıklarını ifade ederken "sarazen"

⁵⁷ Lambert, *Ortaçağda Dinsel Sapkınlıklar*, 59.

⁵⁸ Hildegard, *Scivias*, 380.

⁵⁹ Hildegard, *Scivias*, 254.

⁶⁰ W. Montgomery Watt, *İslam'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi* (Ankara: Bilgesu, 2013), 76.

⁶¹ Hugh Goddard, *Ortaçağdan Günümüze Hıristiyan Müslüman İlişkileri Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 132.

kelimesini kullanması da⁶² bu düşünceyi doğrulamaktadır. Hildegard’ın yakından tanıdığı ve mektuplaştığı Clairvauxlu Bernard da halkı ve toplumun ileri gelenlerini İkinci Haçlı seferlerine teşvik etmek için vaazlar vermiştir.⁶³ Hildegard’ın gönderdiği mektupla Bernard’ı Haçlı Seferleri için teşvik ve tebrik etmesi dikkat çekicidir.⁶⁴

Diğer taraftan Hildegard’ın genellikle manastırda yaşamış bir mistik olarak Müslümanlardan habersiz olduğu düşünülse bile, dönemin diğer mistiklerinin bu konuda eserler ve vaazlar vermesi bu ihtimali zayıflatmaktadır. Mesela, dönemin önemli isimlerinden olan Kluny manastırı başrahibi Pierre (Pierre le Venerable) her ne kadar Haçlı Seferleri’ne katılmasa da İslâm dininin kapsamlı şekilde araştırılmasını istemiştir.⁶⁵ Üstelik Hildegard manastırın sınırlarında kalmış bir mistik de değildir. Soylular, rahipler ve mistikler kadar dönemin imparatoru Friedrich ile görüşecek kadar dışa açıktır. İmparator Friedrich’in de Haçlı Seferleri’ne destek verdiği ve bu seferlerin birisi sırasında da öldüğü bilinmektedir. Bu yüzden Hildegard’ın Müslümanlardan tamamen habersiz olmadığını, ancak onları özel bir isimle anmak yerine, paganlar ile aynı statüde değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Hatta bazı kaynaklarda ifade edildiğine göre, Hildegard Müslümanları “kâfir” olarak kabul etmiş; Müslümanların, Yahudiler gibi inanç bakımından “kuru”, yani “saman”, “tüy” ve “tahta” gibi olduklarını savunmuştur.⁶⁶ Dolayısıyla siyasetin ve aristokrasinin içerisinde bulunan, dönemin etkin din adamları ile irtibat halinde olan Hildegard’ın, kendisinden sonra kabul görececek bir kavram olan “sarazen” kelimesini kullanmasa da Müslümanlar hakkında bilgi sahibi olduğunu, ancak onları “paganlar” veya “kâfirler” zümresi içerisinde değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bütün bu bilgilerden hareketle Ortaçağlı bir mistik olan Hildegard’ın yaşadığı dönemin sosyo-kültürel yapısından etkilendiğini ve farklı inançlara karşı tavır aldığı anlaşılmaktadır. Onun heretik olarak gördüğü gruplara karşı duruşunun temelinde Kilise’nin korunması endişesi yatmaktadır. Diğer taraftan Hildegard’ın, Yahudilik ve İslâm’ı, Hıristiyanlık gibi sevgi ve aşk temeline dayalı bir din olarak görmediğini ifade etmek de mümkündür.

Sonuç

Bingenli Hildegard, Hıristiyan mistisizminin canlı örneklerinin görüldüğü Orta Çağ’da yaşamış ve çok çeşitli disiplinlere ait verdiği eserlerle tanınmış bir kadın mistiktir. Hildegard’ın yaşadığı dönemden bağımsız ve ayrı bir din ve dünya anlayışına sahip olmadığını onun hayatında ve mistik görüşlerinde görmekteyiz. Hildegard’ın Hıristiyanlık dışındaki dinler ve gelenekler hakkında ortaya koyduğu

⁶² Bede, *A History of the English Church and People* (Penguin Books, 1955), 324-325.

⁶³ Sabina Flanagan, *Secrets of God: Writings of Hildegard of Bingen* (Boston-London: Shambhala Publications, 1996), 1.

⁶⁴ Mektup 1, Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 17.

⁶⁵ James Aloysius Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 15.

⁶⁶ Matthew Fox, *Illuminations of Hildegard of Bingen*, 2. bs. (Santa Fe, N.M.: Bear & Company, 2003), 24.

düşünceler de yaşadığı dönemden bağımsız değildir. Hıristiyanlığın bu çağda yüzleştiği Haçlı Seferleri, heretiklerle mücadele ve cadı avı gibi olaylar onun “öteki” algısını şekillendirmiştir.

Hildegard ruh ve beden konusunda yaşadığı dönemin kötümser bakışından kurtulsa da eserlerinde onun farklı inançlara sahip insanlara karşı pek de müsamahalı davranmadığı görülmektedir. Hildegard, Hıristiyanlığın Yahudilikle teolojik ve tarihi bir bağa sahip olmasından dolayı, Yahudilik hakkında daha olumlu düşüncelere sahip olduğu görülmektedir. Örneğin Eski Ahit’in Yeni Ahit’i desteklediğini ifade etmesi, patriyarklar olan bilinen Yahudi atalarının erdemli insanlar olduğunu söylemesi bunu kanıtlamaktadır. Ama Hildegard, nihayetinde hem Yeni Ahit’in hem de İsa’nın, erdemlerin son halkasını oluşturduğunu söylemesi Hıristiyanlığın daha kapsayıcı bir din olduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Ancak konu İsa’yı kabul etmeyip onu çarmıha göndermelerine geldiğinde, Hildegard, Yahudileri sert bir şekilde eleştirmektedir. Yine Yeni Ahit’in ve İsa’nın şeriatın sertliğini hafiflettiğini düşünmesi, Hıristiyanlığı Yahudiliği ve Eski Ahit’i revize eden bir din olarak gördüğüne işaret etmektedir.

Hildegard ayrıca çıktığı vaaz turlarında paganları ve heretikleri Kilise’yi yok edecek düşmanlar olarak anmış ve onlarla mücadele etmek için rahipleri teşvik etmiştir. Eserlerinde isim vermese de onun heretiklerden kastettiği zümrenin Katharlar olması muhtemeldir. Zira Katharlar’ın düşünceleri ile Hildegard’ın verdiği bilgiler uyusmaktadır. Ayrıca onun yaşadığı Ren bölgesindeki en aktif heretik grubun Katharlar olması bu ihtimali güçlendirmektedir. Bunun dışında Hildegard’ın her ne kadar isim olarak anmasa da Müslümanlar hakkında bilgi sahibi olduğu düşünülmektedir. Zira Müslümanlara yönelik başlatılan Haçlı Seferleri’ne vaazları ile destek olan Clairvauxlu Bernard’ı tebrik etmesi ve manastıra kapanıp dış dünya ile irtibatını kesmemesi Hıristiyan ve Müslümanlar arasındaki durumdan haberdar olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Kaynakça

- Akın, Haydar. *Ortaçağdan Bilge Bir Kadın: Bingenli Azize Hildegard*. İstanbul: Dharma Yayınları, 2005.
- Baird, L. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen: Selected Letters with an Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Bede. *A History of the English Church and People*. Penguin Books, 1955.
- Bingen, Hildegard of. *Hildegard of Bingen’s Book of Divine Works: With Letters and Songs*. Santa Fe, N.M: Bear & Company, 1987.
- Bingen, Hildegard of. *The Book of the Rewards of Life: Liber Vitae Meritorum*. Çev. Bruce W. Hozeski, New York: Oxford University Press, 1997.
- Epstein, Steven A. *Geç Dönem Ortaçağ Avrupası Ekonomik ve Sosyal Tarih 1000-1500*. Çev. Serap Işık, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2014.
- Flanagan, Sabina. *Secrets of God: Writings of Hildegard of Bingen*. Boston-London: Shambhala Publications, 1996.

- Fox, Matthew. *Illuminations of Hildegard of Bingen*. 2. bs., Santa Fe, N.M.: Bear & Company, 2003.
- Goddard, Hugh. *Ortaçağdan Günümüze Hıristiyan Müslüman İlişkileri Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Goff, Jacques Le. *Ortaçağ Batı Uygarlığı*. Çev. Hanife Güven & Uğur Güven, 3. bs., Doğu Batı Yayınları, 2019.
- Hildegard. *Scivias*. Çev. Mother Columba Hart & Jane Bishop, New York: Paulist Press, 1990.
- Hommel, Gisela. “Hildegard von Bingen”. *European Judaism: A Journal for the New Europe* 21/1 (1987): 24-28.
- Kritzeck, James Aloysius. *Peter the Venerable and Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Lambert, Malcolm. *Ortaçağda Dinsel Sapkınlıklar*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2015.
- Martin, Sean. *The Cathars*. New York: Thunder’s Mouth Press, 2005.
- Newman, Barbara. *Sister of Wisdom*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Temiztürk, Halil. *Bir Hıristiyan Mistik Olarak Hildegard ve Hıristiyan Düşüncesindeki Yeri*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Watt, W. Montgomery. *İslam’ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*. Ankara: Bilgesu, 2013.

Dinler Tarihinde Bir Mukayese Örneği: G. Parrinder'in Bakış Açısıyla Avatara ve Enkarnasyon

A Comparative Case in the History of Religions: Avatara and Incarnation from G. Parrinder's Point of View

Hammet Arslan   

Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Abstract

The comparative method is a research method that is frequently applied in the field of History of Religions. Thanks to this method, similarities and differences between beliefs and practices of different religions can be revealed. Besides, semantic changes of some terms in different religions can be determined. In this regard, the case of avatara and incarnation doctrines, which contain a number of similarities and differences, is an important example. In this article, from G. Parrinder's point of view, we will try to put forward the claims of similarities and differences between the Indians' doctrine of avatara and the Christians' doctrine of the incarnation.

Keywords: Avatara, Inkarnation, Hinduism, Christianity, Parrinder

Öz

Mukayeseli metot, Dinler Tarihi alanında yapılan çalışmalarda sıkça uygulanan bir araştırma yöntemidir. Bu yöntem sayesinde farklı dinlere ait inanç ve uygulamalar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulabilmektedir. Ayrıca değişik dinlerdeki kavramların geçirdiği anlamsal değişikliklerin tespiti de yapılabilmektedir. Bir takım benzer ve farklı yönleri ihtiva ettiği ileri sürülen avatara ve enkarnasyon öğretisi bu konuda önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu makalede, G. Parrinder'in bakış açısıyla, Hintlilerin avatara öğretisi ile Hıristiyanların enkarnasyon inancı arasındaki benzerlik ve farklılık iddialarını ortaya koymaya gayret edeceğiz.

Anahtar Sözcükler: Avatara, Enkarnasyon, Hinduizm, Hıristiyanlık, Parrinder

Summary

The comparative method used in the researches of History of Religions provides the opportunity to identify some similarities and differences in religions on the one hand and to reveal similar beliefs and behaviors in the historical process of the religions on the other hand. Thus, the development, change, and transformation of beliefs and practices in the early periods of history can be understood more clearly. Comparative methodological studies can be considered as an effort to reveal the diversity of religious beliefs and lifestyles and understand the religions in a holistic way, especially in multi-religious communities. It has always been debated by the researchers whether or not some comparisons can be made between religions. Some researchers argue that no comparison is possible because religions have different historical processes, beliefs, worship, tradition, and culture. On the other hand, some researchers believe that the comparison can be useful provided that it is conducted objectively and under scientific research techniques. However, the most important issue that should be taken into consideration when making a comparison is that beliefs are should not be accepted superior or inferior to each other.

Due to the rapid development of transportation and communication technology, Easterners frequently visit the West, and Westerners often visit the East for different reasons, resulting in the understanding of religious beliefs and practices and their comparison process. Therefore, comparative studies of religion have become one of the most popular theological disciplines since the end of the twentieth century. This is an intellectual attempt to understand the nature of man and to reach the right information. Therefore, it is necessary to conduct objective and fair research to understand other religious beliefs and forms of worship accurately and without prejudice. In the comparative studies of religion, rather than the studies that deal with the whole aspect of religion, the studies carried out between the

Özet

Dinler Tarihi bilim dalında yapılan araştırmalarda kullanılan mukayeseli yöntem, bir taraftan dinlerdeki bir takım benzerlik ve farklılıkların tespit edilmesi, diğer taraftan da tarihsel süreç içerisinde benzer inanış ve davranış biçimlerinin ortaya konulmasına imkân verir. Böylelikle tarihin erken dönemlerindeki inanış ve uygulamadaki gelişim, değişim ve dönüşüm daha net anlaşılabilir. Mukayeseli yöntemle dayalı din çalışmaları, özellikle çok dinli toplumlarda dini inanış ve yaşayış çeşitliliğini ortaya koyma ve dinleri bütünsel biçimde anlayabilme çabası olarak değerlendirilebilir. Dinler arasında bir takım mukayeselerin yapılıp yapılamayacağı konusu araştırmacılar tarafından daima tartışılmıştır. Bazı araştırmacılar dinlerin farklı bir tarihe, inanç esaslarına, ibadetlere, gelenek-göreneğe ve kültüre sahip olması sebebiyle hiçbir karşılaştırmanın mümkün olamayacağını öne sürer. Buna karşın bazı araştırmacılar ise, mukayesenin objektif bir şekilde ve bilimsel araştırma tekniğine uygun yapılması koşuluyla yararlı olabileceği kanaatinde. Ancak karşılaştırma yapılırken inançların birbirinden üstün veya aşağı konumda olduğuna yönelik bir yargılama yapılmaması dikkat edilmesi gereken en önemli husus sayılır.

Ulaşım ve iletişim teknolojisinin hızlı biçimde gelişmesi sayesinde insanların muhtelif inanışlara sahip toplulukları değişik nedenlerle sıkça ziyaret eder hale gelmesi, farklı dini inanış ve uygulamaların anlaşılması ihtiyacını ve mukayese edilmesi sürecini doğurmuştur. Dolayısıyla yirminci asrın sonlarından itibaren mukayeseli din çalışmaları, modern teolojik disiplinlerin en popülerlerinden birisi haline gelmiştir. Aslında bu durum, insanın doğasının anlaşılmasına ve doğru bilgiye ulaşılmasına yönelik entelektüel bir girişimdir. Dolayısıyla, diğer dini inançları ve ibadet şekillerini önyargısız ve doğru bir şekilde anlayabilmek için objektif ve dürüst araştırmalar yapmak bir ihtiyaçtır. Mukayeseli yöntemle gerçekleştirilen din çalışmalarında dinin bütün yönünü ele alan araştırmalardan ziyade,

interrelated subjects and in the limited areas are called 'thematic comparison'. Such studies are considered to be very useful in that they deal with the subject within certain limitations and provide a detailed and clear understanding. A comparison between Indians' doctrine of avatar and Christians' incarnation can also be considered in this context.

Although its importance and content are different, the doctrine of avatara can be found in the religious traditions of India. At present, however, when it is said avatar, Hinduism comes to mind first. Different ideas have been put forward about the historical development of avatara doctrine, one of the distinguishing features of Hinduism, and how it has changed in the process. Although in Hinduism, the avatar is generally meant that God appears on earth or descends from heaven, this word is used in particular for the manifestations of Vishnu in the world and its intervention in the world. Although the word avatara is not mentioned in the Vedas and classical Upanishads, it can be found in the verb form in the post Vedic and Upanishadic texts; in the name form in the Puranas. The incarnation of God, especially Vishnu, as avatara in the world, clearly stands out in the epics first. The term avatara is therefore theologically associated with Vishnu. In the Mahabharata, Vishnu's avatar Krishna is mentioned in detail. There are repeatedly mentioned different avatars and manifestations of God. Ten avatars are mentioned in the Mahabharata. These are a swan, fish, turtle, boar, man-lion, dwarf, Rama with an axe, Rama, Krishna and Kalki the future.

The doctrine of avatara is not only peculiar to Hinduism in the Indian sub-continent but also takes place in other religions in the region. In Buddhism, since there is no clear understanding of God, the teaching of incarnation is rooted in the center of Buddha or Buddhas. In this respect, according to Parrinder, Buddha can be compared to Vishnu. In Jainism, saints are called Jina, meaning "victorious" or

birbiriyle bağlantılı konular arasında ve sınırlı alanlarda yapılan çalışmalara 'konulu karşılaştırma' denilmektedir. Bu tür çalışmalar, konunun belli başlı sınırlamalar dâhilinde ele alınmasından, ayrıntılı ve net bir anlayışa ulaştırmasından ötürü oldukça yararlı kabul edilmektedir. Hintlilerin avatara inancı ile Hıristiyanların enkarnasyon inancı arasında yapılacak bir çalışma da konulu karşılaştırmaya bu çerçevede değerlendirilebilir.

Önemi ve içeriği farklı olmakla birlikte avatara öğretisine, Hint kökenli dini geleneklerde rastlanabilir. Ancak günümüzde avatara denildiğinde akla ilk olarak Hinduizm gelmektedir. Hinduizm'in ayırt edici özelliklerinden birisi kabul edilen avatara inancının tarihsel gelişim seyrine dair ve süreç içerisinde ne gibi değişimlere uğradığıyla alakalı farklı fikirler ortaya atılmıştır. Hinduizm'de avatara denildiğinde, genel olarak Tanrının yeryüzünde görünmesi veya gökten inişi kastedilse de, bu sözcük özelde Vişnu'nun dünyadaki tezahürleri ve dünyaya müdahalesi için kullanılmaktadır. Avatara kelimesi, Vedalarda ve klasik Upanişadlarda geçmemekle birlikte, fiil formunda Vedalar ve Upanişadlar sonrası metinlerde; isim formunda ise Puranalarda geçer. Tanrının, özellikle Vişnu'nun, dünyada avatara olarak bedenleşmesi ise net bir şekilde ilk olarak destanlarda göze çarpar. Bu yüzden avatara terimi teolojik olarak Vişnu ile ilişkilendirilir. Mahabharata destanında Vişnu'nun avatarası Krişna'dan detaylıca bahsedilir. Orada defalarca farklı avataralar ve Tanrının tezahürü zikredilmektedir. Mahabharata destanında on avataradan bahsedilir. Bunlar, kuğu, balık, kaplumbağa, domuz, insan-aslan, cüce, baltalı Rama, Rama, Krişna ve henüz gelmemiş olan Kalki'dir.

Avatara öğretisi Hint alt kıtasında sadece Hinduizm'e özgü olmayıp bölgede ortaya çıkan diğer dinlerde de yer almaktadır. Budizm'de belirgin bir Tanrı anlayışı olmadığı için enkarnasyon öğretisi Buddha veya Buddalar merkezinde temellenir. Bu açıdan, Parrinder'a göre, Buddha, Vişnu'ya benzetilebilir. Caynizm'de azizler, "muzaffer" anlamına gelen Jina/cina veya "geçiş açan"

Tirthankara in the meaning of “ford-maker”. The first Jina was Rishabha, who lived millions of years ago, mentioned in some Hindu texts such as Vishnu Purana. Twenty-three Jina follow him. The latter two are known as Parsva and Mahavira. Although Kabir, one of the pioneers of Sikhism, revered Rama, in the Sikh tradition Rama is not considered an avatar of Vishnu. According to Nanak, the founder of the Sikh religion, only gurus and God are unmistakable. The ten gurus in Sikhism is taken as a model.

On the other hand, the belief of incarnation, one of the most obvious beliefs of Christianity, is one of the fundamental principles that Christians use to prove that they are the uniqueness and supreme truth of their religion. Incarnation means embodied in a concrete body or shaping in flesh and bones. Technically, it is the birth of divine power in the form of a living being, which is essentially spiritual in nature. It also means that God descends from the sky and incarnates among people on earth. According to Parrinder, the manifestation of God among people is one of the most fundamental beliefs in Christianity. Resurrection and crucifixion complement the belief of incarnation as the act of God against evil in the world. The belief that Jesus was crucified, resurrected, and lived at the same time is the basis of the doctrine of the incarnation.

The translation of the word avatara into Western languages as incarnation has led to some problems, both technically and in terms of reflecting the richness of the traditions in which concepts have developed. Because Christian theologians question the incarnation as being concretely fleshed and hence defective, on the other hand, it emphasizes that the avatar is legendary and perfect. Here we will endeavor to briefly describe both the avatar doctrine and the belief of incarnation, and reveal similar and different aspects between the two beliefs from Parrinder's point of view.

manasında *Tirhankara* olarak isimlendirilir. Mükemmel dinginlik hâlini ifade eden *cinalardan* ilki, *Vişnu Purana* gibi bazı Hindu metinlerinde zikredilen ve milyonlarca yıl önce yaşayan Rishabha'dır. Onu yirmi üç *cina* takip eder. Bunların son ikisi de Parsva ve Mahavira olarak bilinir. XV. yüzyılda Hint alt kıtasında ortaya çıkan bir başka gelenek olan Sihizm'in öncülerinden sayılan Kâbir, Rama'ya hürmet etmesine rağmen Sih geleneğinde Rama, Vişnu'nun avatarası kabul edilmez. Sih dininin kurucusu Nanak'a göre sadece gurular ve Tanrı hatadan münezzehtir. Sihizm'de toplam sayıları on olan gurular model olarak alınmıştır.

Öte yandan Hıristiyanlığın en bariz inanç esaslarından enkarnasyon inancı da Hıristiyanların kendi dinlerinin biricikliğini ve en yüce hakikat olduğunu delillendirmede kullandıkları temel esaslardan biridir. Enkarnasyon, “somut bir beden içinde bedenlenme veya ete kemiğe bürünmek” demektir. Terim olarak ise asli mahiyeti itibarıyla ruhani olan tanrısal gücün canlı bir varlık formunda doğmasıdır. Aynı zamanda Tanrının gökyüzünden inerek yeryüzünde, insanlar arasında bedenlenmesi manasına gelir. Parrinder'a göre, Tanrının insanlar arasında tezahürü Hıristiyanlıktaki en temel inanç esaslarından biridir. Dirilme ve haça gerilme dünyada kötülüğe karşı Tanrının eylemi olarak enkarnasyon inancını tamamlar. İsa'nın çarmıha gerildiği, aynı zamanda dirildiği ve yaşadığı inancı enkarnasyon doktrininin temelidir.

Avatara sözcüğünün Batı dillerine “enkarnasyon” olarak çevrilmesi, hem teknik olarak hem de kavramların geliştiği geleneklerdeki zenginliği yansıtmaları açısından bazı problemlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Çünkü Hıristiyan teologlar, enkarnasyonun somut olarak ete kemiğe bürünmüş ve dolayısıyla kusurlu olduğunu sorgularken, öte yandan avataranın efsanevi ve mükemmel olduğu üzerinde durur. Biz de burada hem avatara hem de enkarnasyon inancını kısaca anlatmaya ve iki inanç arasındaki benzer ve farklı yönleri Parrinder'in bakış açısıyla ortaya koymaya gayret edeceğiz.

Giriş

Dinler Tarihinde mukayeseli yöntem, hem dinlerdeki birtakım benzerlik ve farklılıkların ortaya konulması hem de tarihsel süreç içerisinde benzer inanış ve davranış biçimlerinin tespit edilmesi açısından önemlidir.¹ Bu yöntem sayesinde tarihin ilk dönemlerine kadar inilerek insanlığın inanç ve uygulamalarındaki gelişim, değişim ve dönüşümler tespit edilebilmektedir. XX. yüzyılda Batı dünyasında Sosyoloji ve Antropoloji bilimlerinin gelişmesi ve Asya dinleriyle ilgili verilerin artmasıyla mukayeseli din çalışmaları popüler hale gelmiştir.² Mukayeseli yöntemle dayalı din çalışmaları, özellikle çok dinli toplumlarda dini inanış ve yaşayış çeşitliliğini ortaya koyma ve dinleri bütünsel biçimde anlayabilme çabasıdır. Mukayeseli din terimi 1970'lerden önce diğer dinlerin araştırılması noktasında genel bir terim olarak kullanılırken daha sonraları dinleri muhtelif açılardan karşılaştırmak şeklinde daha belirgin ve özel bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır.³

Dinler arasında mukayesenin yapılıp yapılamayacağı konusu, araştırma yöntemlerinin geçerliliği açısından daima tartışılmıştır. Dinlerin tarihinin, inanç esaslarının, ibadetlerinin, gelenek-görenek ve kültürlerinin farklı olması sebebiyle dinler arasında hiçbir karşılaştırmaların mümkün olamayacağını öne sürenler de vardır. Ancak Parrinder, mukayesenin ciddi bir şekilde yürütülmesi ve bilimsel araştırma tekniğine uygun yapılması koşuluyla yararlı olabileceği kanaatinde. Özellikle Yahudilik ve İslam ya da Hinduizm ve Budizm gibi hem inanç esasları hem de coğrafi mekân açısından birbirleriyle yakından ilişkili dinler arasında mukayesenin daha da mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Dikkat edilmesi gereken en önemli husus, karşılaştırma yapılırken inançların birbirinden üstün veya aşağı konumda olduğuna yönelik bir yargılama yapılmamasıdır.⁴

¹ Geoffrey Parrinder (ed.), *World Religions: From Ancient History to the Present* (New York: Facts on File Publications, 1983), 10-11.

² Bu arada, mukayeseli din çalışmalarını yürüten bazı kimselerin, tüm dinleri bir tanesinin içinde eriterek "mukayeseli bir dindar kitle" oluşturmaya dönük teşebbüsleri hem değişik dinlere inananlar arasında hoşnutsuzluk yaratmış hem de araştırmacılardan eleştiriler almıştır. Bu yüzden, W. C. Smith "karşılaştırmalı din çalışmalarını değersiz gören kişiler var" demiştir. Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Londra: Macmillan, 1963); Geoffrey Parrinder, *Comparative Religion* (Londra: Sheldon Press, 1976), 9-11; Geoffrey Parrinder, "Thematic Comparison", *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies: Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith*, ed. Frank Whaling (Edinburgh: T. & T. Clark, 1984), 241.

³ Mukayeseli din çalışması dinin doğasının anlaşılabilmesi, bireyin ufkunu genişletebilmesi ve karşıdakini anlayabilmesi açısından bir ihtiyaç kabul edilmektedir. Martin Forward, *A Bag of Needments: Geoffrey Parrinder and the Study of Religion* (Bern: P. Lang, 1998), 54-55; Geoffrey Parrinder, "Dahomey Half a Century Ago", *Journal of Religion in Africa* 19/3 (1989): 273; Geoffrey Parrinder, "And is it True?", *Religious Studies* 8/1 (1972): 19; Geoffrey Parrinder, *The Christian Debate: Light from the East*. (Londra: Gollancz, 1964), 74.

⁴ Parrinder, *Comparative Religion*, 11-12. Din bilimcisi Huston Smith (1919-2016) bu noktaya işaret etmek üzere kaleme aldığı kitaplardan birinde "Bu kitapta bir dinin diğerinden üstün veya aşağı olduğu şeklinde bir varsayım yoktur." demektedir. Huston Smith, *The Religions of Man* (New York: Mentor Books, 1959), 15.

Dinlerdeki farklılıklar ve benzerliklerle ilgili karşılaştırma yaparken bilgi açısından donanımlı olmanın yanında yeterince de titiz olunmalıdır. Bazı dinler, tarihsel gelişim, coğrafi yayılma ve temel öğretileri açısından birbirine yakınlık gösterir. Parrinder'in ifade ettiği üzere bir tarafta Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam, diğer tarafta Hinduizm ve Budizm birbirlerine yakınlık ve benzerlikler gösterir. Buna mukabil, Hıristiyanlık ve Hinduizm arasında büyük farklılıklar vardır. Biri Semitik, diğeri Hint kökenli olan bu iki dinî akım hem kavramsal olarak hem de tarihsel süreç açısından birbirinden ayrılır.⁵ R. C. Zaehner, bu çerçevede şöyle demektedir: “Dünya dinlerini incelediğimiz zaman başlıca iki farklı yaklaşımla veya öne çıkan iki toplumla karşılaşırız. Avrupa ve Yakın Doğu dolaylı veya dolaysız olarak dinlerini Yahudilere borçludurlar, Uzak Doğu da yine dolaylı veya dolaysız olarak dinlerini Hindulara borçludurlar”.⁶

Mukayeseli din çalışmaları, yirminci asrın sonlarından itibaren en popüler modern teolojik disiplinlerden biri haline gelmiştir. Gelişen ulaşım ve iletişim teknolojisi sayesinde Doğuların Batı'yı, Batıların Doğu'yu değişik nedenlerle sıkça ziyaret eder hale gelmesi, dini inanış ve uygulamaların anlaşılması ihtiyacını ve mukayese edilmesi sürecini doğurmuştur. Aslında bu, insanın doğasının anlaşılmasına ve doğru bilgiye ulaşılmasına yönelik entelektüel bir girişimdir. Bu yüzden kutsal metinleri yan yana koyarak, birbirlerine üstünlük sağlama çabasına girilmeden ve önyargısız bir şekilde öğretiler ve uygulamaların objektif tarzda anlaşılmasına gayret edilmelidir.⁷ Dolayısıyla, diğer dini inançları ve ibadet şekillerini önyargısız ve doğru bir şekilde anlayabilmek için objektif ve dürüst araştırmalar yapmak bir ihtiyaçtır. Mukayeseli yöntemle yürütülen din çalışmalarında dinin tamamını ele alanlardan ziyade, birbiriyle bağlantılı konular arasında ve sınırlı alanlarda yapılan çalışmalara 'konulu karşılaştırma' denilmektedir. Hintlilerin avatara inancı ile Hıristiyanların enkarnasyon inancı arasında yapılacak bir çalışma da konulu karşılaştırmaya örnek olarak verilebilir.⁸ Bu tür çalışmalar, konunun belli başlı sınırlamalar dâhilinde ele alınmasından, ayrıntılı ve net bir anlayışa ulaştırmasından ötürü oldukça yararlı kabul edilmektedir.

Hint kökenli pek çok dinî gelenekte, önemi ve içeriği farklı olmakla birlikte, zaman içerisinde Avatara öğretisine benzer inançlar ortaya çıkmıştır. Ancak günümüzde avatara denildiğinde akla gelen ilk din Hinduizm olmaktadır. Hinduizm'in ayırt edici özelliklerinden biri kabul edilen avatara inancının tarihsel gelişim seyrine dair ve süreç içerisinde ne gibi değişimlere uğradığıyla alakalı farklı

⁵ Geoffrey Parrinder, *Upanishads, Gita and Bible: A Comparative Study of Hindu and Christian Scriptures*, 2. bs. (Londra: Sheldon Press, 1975), 9-10.

⁶ Robert Charles Zaehner, *At Sundry Times: An Essay in the Comparison of Religions* (Londra: Faber and Faber, 1958), 16.

⁷ Geoffrey Parrinder, *The Indestructible Soul: The Nature of Man and Life After Death in Indian Thought* (Londra: Allen & Unwin, 1973), 10; Parrinder, *Upanishads, Gita and Bible*, 14.

⁸ Mahayana Budizmi'ndeki mistik eğilimler ile Hıristiyan mistik düşüncesi ve uygulamaları arasındaki benzerlikler üzerine yapılacak bir çalışma da bu kapsamda değerlendirilebilir. Parrinder, *Comparative Religion*, 14-20; Parrinder, “Thematic Comparison”, 255; Geoffrey Parrinder, *Worship in the World's Religions* (Londra: Faber and Faber, 1961), 7-14.

fikirler ortaya atılmıştır.⁹ Aynı şekilde Hıristiyanlığın en bariz inanç esaslarından enkarnasyon inancı da Hıristiyanların kendi dinlerinin biricikliğini ve en yüce hakikat olduğunu delillendirmede kullandıkları temel esaslardan biridir. Burada hem *avatara* hem de enkarnasyon inancını kısaca anlatmaya ve iki inanç arasındaki benzer ve farklı yönleri Parrinder'in bakış açısıyla¹⁰ ortaya koymaya gayret edeceğiz.

1) Hint Düşüncesinde Avatara

Avatara, “aşağı” manasına gelen ‘ava’ ile “ulaşmak, kurtarmak, karşıya geçmek” manasındaki ‘tri’ sözcüklerinin birleşmesiyle oluşmuş bir terim olup, genel olarak “aşağı düşüş, aşağı iniş, tezahür, görünme, üstesinden gelme, indirme, bir şeyi geçme”¹¹ gibi anlamlara gelmektedir. Hindu geleneklerinde, “karşıya geçiş ya da aşağı inme” sembolik bir anlama sahiptir. Bununla “sonsuzluktan zamansal âleme, koşulsuz halden koşullu hale, sınırsızlıktan sınırlılığa iniş veya geçiş” kastedilir.¹²

Hinduizm’de *avatara*, Tanrının yeryüzünde görünmesi veya gökten inişi olarak bilirse de özelde Vişnu’nun dünyadaki tezahürleri ve dünyaya müdahalesi için kullanılmaktadır. *Avatara* genel olarak yeryüzünde bazı amaçlar için Tanrının bir sınırlaması manasına gelir ki onun amacı ezeli ve ebedi olan fakat çeşitli nedenlerden dolayı bozulmuş/sekteye uğramış dharmayı¹³ ıslah etmektir. Ünlü Hint düşünürü ve bilim adamı S. Radhakrishnan (1888-1975), “*Avatara potansiyel olarak ne olabileceğimiz konusunda bize yardım eder... O, günaha ve kötülüğe, ölüme ve yıkıma karşı mücadele veren bir Tanrıdır.*”¹⁴ demektedir. *Avatara*, insanın Tanrıya yükselişi değil, Tanrının insanların arasına inişidir.¹⁵ Sri Aurobindo Ghose (1872-1950), *avataranın bir iniş veya düşüş olduğunu belirtir ve “Tanrının beşerî biçimde doğuşudur, Tanrının kendini beşerî*

⁹ Lai Ah Eng, *Religious Diversity in Singapore* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008), 221; Constance Jones & James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*. (New York: Infobase Pub., 2006), 474.

¹⁰ Konunun daha anlaşılır olabilmesi amacıyla yeri geldiğinde diğer bilim adamlarının, yazarların ve araştırmacıların görüşlerinden istifade edeceğimizi belirtmemizde yarar vardır. Hammet Arslan, *Bir Din Araştırmacısı Olarak Geoffrey Parrinder: Hayatı, Kişiliği ve Dinler Tarihine Katkıları* (Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004). Bazı yazarlar *avatara* öğretisine benzer öğretilerin Budizm, Hıristiyanlık ve diğer dinlerde bulunduğunu ifade eder. Bu konuda bkz. Noel Sheth, “Hindu Avatra and Christian Incarnation: A Comparison”, *Philosophy East and West* 52/1 (2002): 98-125; Daniel E. Bassuk, *Incarnation in Hinduism and Christianity* (U.S.A.: Palgrave Macmillan, a division of Macmillan Publishers Limited, 1987), 2-4.

¹¹ Kelimenin kökeni “*taritum, -tarati, -ritum*” gibi sözcüklere kadar geri gider. Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1923), 90; Noel Sheth, “Hindu Avatra and Christian Incarnation: A Comparison”, *Philosophy East and West* 52/1 (2002): 98-125.

¹² Bassuk, *Incarnation in Hinduism and Christianity*, 2-4.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali İhsan Yitik, “Hinduizm’de Din ve Din Anlayışı: Dharma Kavramı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları II* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2000), 309.

¹⁴ Sarvepalli Rādhākṛṣṇana, *The Bhagavadgītā* (Londra: George Allen & Unwin, 1948), 157.

¹⁵ Geoffrey Parrinder, *Avatar and Incarnation* (Londra: Faber and Faber, 1970), 112-114.

tabiatta ve formda tezahür ettirmesidir”¹⁶ der. Ona göre bazı rasyonalistler avataraya inancını saçma bulsalar bile avataraya gerçek bir enkarnasyondur. O, ilk avataranın görevi kötülüğü yok etmek iken sonrakiler kötülüğü yok etmenin yanında insanlara yeni manevi mesajlar ve yeni bir ilahî hukuk getirmişlerdir, diyerek avataralar arasında bazı farklılıklara dikkat çeker. Bu yüzden Aurobindo, avataraya inancını gelenek bağlamında doğrulamaya veya haklı çıkarmaya çalışmıştır.¹⁷

Avataraya kelimesi, Veda metinlerinde ve klasik Upanişadlar’da geçmemekle birlikte, fiil formunda Vedalar ve Upanişadlar sonrası metinlerde; isim formunda ise Puranalar’da geçer.¹⁸ Vedalar’da yer alan *saguna brahman* kavramı bazı açılardan avataraya ile uyumlu gözükmektedir. Bununla ilişkili olarak Rigveda’da Tanrı İndra’nın bir tür gizemli güçle donatılmış olduğu vurgulanır.¹⁹ Bhagavadgita’da avataraya öğretisi farklı kavramlarla ele alınır.²⁰ Tanrının, özellikle Vişnu’nun, dünyada avataraya olarak bedenleşmesi ise net bir şekilde ilk olarak destanlarda göze çarpar. Bu yüzden avataraya terimi teolojik olarak Vişnu ile ilişkilendirilir.²¹ Mahabharata destanında Vişnu’nun avatarası Krişna’dan²² detaylıca bahsedilir. Orada defalarca farklı avataralar ve Tanrının tezahürü zikredilmektedir. Hint düşüncesindeki dört büyük çağda²³ avataraların her biri farklı bir dönemde gelirler. Mahabharata destanında on avataradan bahsedilir. Bunlar, Kuğu, Balık, Kaplumbağa, Domuz, İnsan-Aslan, Cüce, Baltalı Rama, Rama, Krişna ve henüz gelmemiş olan Kalki’dir.²⁴ Bu on avataranın²⁵ hepsinin mitolojik anlatımları vardır.²⁶ Parrinder’a göre, avataraya doktrininin aşkınlık boyutu vardır. Göksel bir varlık olarak o, doğruluğu tesis etmek ve kötülüğü yok etmek için yeryüzüne gelir. Avataraya ve diğer

¹⁶ S. Aurobindo Ghose, *Essays on the Gita* (Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2003), 15.

¹⁷ Ghose, *Essays on the Gita*, 15-18.

¹⁸ Bassuk, *Incarnation in Hinduism and Christianity*, 2-4.

¹⁹ RV, III.53.8; VI.47.18; Ralph Thomas Hotchkin Griffith (çev.), *The Hymns of the Rigveda* (Delhi: Motilal Banarsidass Pub., 1973).

²⁰ Swami Harshananda, *A Concise Encyclopaedia of Hinduism* (Bangalore: Sri Ramakrishna Math, 2008), 1: 221; Sheth, “Hindu Avatra and Christian Incarnation”, 98-125.

²¹ Avataraya sözcüğü aynı zamanda başka tanrılar için de kullanılmıştır. David Kinsley, “Avataraya”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (U.S.A.: Thomson & Gale, 2005), 2: 707-708; James Lochtefeld, “Avatar”, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism* (Rosen Publishing, 2002), 1: 72-73.

²² Bu konuda bkz. Edwin F. Bryant, *Krishna: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 18.

²³ Hindu kozmolojisine göre âlem, “Krita”, “Treta”, “Dvapara” ve “Kali” adı verilen dört dönemden oluşmaktadır.

²⁴ *Mahabharata*, III.188.85-III.189.6. Bazı metinlerde kuğu yerine başka bir rama veya kurbağa yer alır. Buna göre on avataraya şunlardır: balık (matsiya), kurbağa (kurma), kaplumbağa, yaban domuzu (varaha), yarı insan-yarı aslan (naraşima), cüce (vamana), baltalı rama (paraşurama), rama, krişna ve henüz gelmemiş olan kalki’dir.

²⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Cemil Kutlutürk, *Hinduizm’de Avatar İnancı* (Ankara: Otto, 2018); Cemil Kutlutürk, “Hindu Dinî Geleneğinde Rama Avatarasının Örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014): 17-34.

²⁶ Parrinder, *Avatar and Incarnation*, 19-27.

inançlar arasında bir fark görmek çok zordur. Avatara gerçektir, Tanrı'nın özgür iradesiyle ve seçimiyle gerçekleşir. Onun geliş zamanı belli değildir.²⁷

Didaktik amaçlı antik hikâyelerden oluşan Puranalar'da Tanrı Vişnu'nun balık, kaplumbağa, cüce, domuz şeklinde avataraları vardır. En meşhur Purana, dokuz veya onuncu yüzyılda derlendiği sanılan *Bhagavata Purana*'dır.²⁸ Bu metnin çok popüler olan onuncu bölümü "sevgi okyanusu" anlamına gelen "Prensagar" olarak isimlendirilir. Burada Vişnu'nun geleneksel on avatarasının sayısı yirmi ikiye çıkar.²⁹

Avatara öğretisi Hint alt kıtasında sadece Hinduizm'e özgü olmayıp bölgede ortaya çıkan diğer dinlerde de yer almaktadır.³⁰ Budizm'de belirgin bir Tanrı anlayışı olmadığı için enkarnasyon öğretisi Buddha veya Buddalar merkezinde temellenir. Bu açıdan, Parrinder'a göre, Buddha, Vişnu'ya benzetilebilir. *Sutta-Pitaka*'da bulunan Buddha silsilesi, özelde Hint kökenli ve avatara ekseninde görünmektedir. *Mahapadana Sutta*'da geçen "Bodhisatva" terimi Mahayana ekolüne göre hem tabiatüstü varlıklar için hem de teolojide üstün dereceye sahip bilgiler için kullanılır. Therevada ekolüne göre bu terim, önceki doğumlarında Gotama'nın kendisi için aydınlanmaya ulaşana kadar hazırlık aşamasındaki sınırlı sayıdaki Buddha için kullanılmaktadır. Parrinder'a göre, burada zikredilen yedi Buddha, Hindu geleneğindeki yedi azizle (rişi), hatta yedi gezegenle karşılaştırılabilir. Bu yedi Buddha'dan ilki doksan bir çağ önce dünyada doğan Vipassi'dir. Sonrakiler ise Sikhi, Vessabhu, Kakusandra, Konagamana ve Kassapa'dır. Son üçü bu çağda yaşamıştır. En son ise Gotama gelmiştir. Matteya ise ilerleyen çağda gelecektir. *Kral Milinda'nın Soruları*'nda,³¹ aralarında farklılıklar olması nedeniyle Bodhisatvalar'ın basmakalıp olmadığı söylenir. Bunlar üç açıdan farklıdır.

(i) Kast: Bazıları Brahmin, bazıları Kşatriya kastına mensup olmakla birlikte hiçbiri aşağı kasttan değildir.

(ii) Yaşam Süresi: Buddha olmak için geçen sürenin uzunluğunda fark vardır. Vipassi 800, Gotama 80 yıl yaşamıştır.

(iii) Biçim: Onların boyları ve kiloları farklılık göstermektedir.

Buddalar arasında ahlaki tutum, fiziki güzellik, konsantrasyon gücü, hikmet yeteneği ve Buddalık doğası açısından fark yoktur. Yirmi beşinci Buddha, yani gelecek Buddha olan Matteya, Mahayana Budizmi'nde önemli rol oynar, aynı zamanda onun Therevada ekolünde eskatolojik bir rolü vardır. Buddha silsilesi ile Hindu avatara silsilesi arasında önemli bir fark vardır. Avataralar aynı ilahî varlığın daimi enkarnasyonları iken, Gotama ile Matteya arasında bir özdeşleştirme yoktur. *Lotus Sutra*'da Buddha'nın tezahürlerinden bahsedilir ve "vyuha" terimi kullanılır. Buddha,

²⁷ Parrinder, *Avatar and Incarnation*, 48-56.

²⁸ Abhay C. Bhaktivedanta (çev.), *Śrīmad Bhāgavatam* (New York: Bhaktivedanta Book Trust, 1972-1980).

²⁹ Parrinder, *Avatar and Incarnation*, 72-75.

³⁰ Sheth, "Hindu Avatra and Christian Incarnation", 115-116.

³¹ "The Questions of King Milinda (I-II)", çev. T. W. Rhys Davids, *Sacred Books of the East*, ed. F. Max Müller, Oxford: Clarendon Press, 1890-1894), c. 35-36.

Tanrının veya herhangi bir üstün varlığın avatarası veya enkarnasyonu değildir. O, kendisini, bizzat kendisi enkarne eder.³²

Hint alt kıtasında ortaya çıkan Caynizm’de azizler, “muzaffer” anlamına gelen *jina/cina* veya “geçiş açan” manasında *tirhankara* olarak isimlendirilir. Sözlükte “nehirin sığ yerini bularak karşı kıyıya geçen” anlamına gelen *tirtankaranın* terim anlamı “manevî aydınlanma arayışı içerisinde olan insanlara karmaların üstesinden gelme, arınma, aydınlanma ve kurtuluşa ulaşma konusunda rehberlik eden model insanlar” demektir. Toplam yirmi dört adet olduğu kabul edilen *tirtankaralar* aydınlanmaya ulaşmış mükemmel varlıklardır.³³

Tirtankaralar için kullanılan bir başka sözcük olan *cina*, mükemmel dinginlik hâlini ifade eder.³⁴ İlk *cina*, *Vişnu Purana* gibi bazı Hindu metinlerinde zikredilen ve milyonlarca yıl önce yaşayan *Rishabha*’dır. Onu yirmi üç *cina* takip eder. Bunların son ikisi de *Parsva* ve *Mahavira* olarak bilinir. Büyük “*Vimana*” cemaatinden gelen *Mahavira*’yı, ailesi *Vardhamana* olarak isimlendirmiştir. Fakat Tanrılar ona “yüce kahraman” manasına gelen *Mahavira* ismini vermişlerdir. O, nehir kıyısında uzun süre oruç tutarak ve *Budda* gibi bir ağaç altında *kevala* denilen en yüce bilgiye, yani *Nirvanaya*, ulaşarak *cina* ve *arhat* olmuştur.³⁵

XV. yüzyılda Hint alt kıtasında ortaya çıkan bir başka gelenek olan *Sihizm*’in öncülerinden sayılan *Kâbir*, *Rama*’ya hürmet etmesine rağmen *Sih* gelenekte *Rama*, *Vişnu*’nun avatarası kabul edilmez. *Sih* dininin kurucusu *Nanak*’a göre sadece gurular ve Tanrı hatadan münezzehtir. *Sihizm*’de toplam sayıları on olan gurular model olarak alınmıştır.³⁶ *Sih* tarihçeye göre onuncu guru olan *Gobind Sih*’in doğumu şöyledir: “Gelenek olduğu üzere Tanrı insanları acı içerisinde gördü ve dünyaya bir kurtarıcı yolladı... *Guru Gobind* onuncu avataradır... O kendi mezhebi olarak *Khalsa* teşkilatını kurdu.”³⁷ *Guru Grand Sahib*’de Hindu tanrısı *Vişnu*’nun *Krişna*, *Hari*,

³² Budizm’de *Budda* silsilesi hakkında bkz. *Parrinder, Avatar and Incarnation*, 132 vd.

³³ Mükemmel Varlık değişmeyen ve sabit kusursuzluk hâli ile daima değişen ve gelişen dünya ruhunu birleştiren kişidir. *Judith E. Walsh, A Brief History of India* (New York: Facts on File, 2006), 30; *Monier Monier-Williams, “Buddhism and Jainism”, Contemporary Review* 36 (1879): 644-664; *Ghose, Essays on the Gita*, 393-395; *Aurobindo Ghose, The Life Divine* (Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1982), 322-323.

³⁴ Bütün *tirtankaraların* ölümle birlikte kurtuluşa (*mokşa*) ulaştıkları kabul edilir. Hatta onlar ibadete lâyık görülmüşler ve tanrı olarak kabul edilmişlerdir. Metinlerde aydınlanmaya ulaşmış olan bu mükemmel *tirtankaraların* heykellerine dua ve ibadet açıkça zikredilmektedir. Dünyevî işlerle meşgul olmayan bu yirmi dört *tirtankaranın* hepsi de *kşatriya* kastına mensuptur. *Kristi Wiley, “Ahimsa and Compassion in Jainism”, Studies in Jaina History and Culture: Disputes and Dialogues*, ed. Peter Flügel (Londra: Routledge, 2006), 449; *M. Whitney Kelting, “Candanbala’s Tears: Recovering the Emotional Life of Jainism”, Numen* 54/2 (2007): 117; *John E. Cort, “Bhakti in the Early Jain Tradition: Understanding Devotional Religion in South Asia”, History of Religions* 42/1 (2002): 59-86.

³⁵ *Parrinder, Avatar and Incarnation*, 181-186.

³⁶ *Parrinder, Avatar and Incarnation*, 95.

³⁷ *M. A. Macauliffe (ed.), The Sikh Religion: A Symposium* (Calcutta: Susil Gupta, 1958), 139-143; *M. A. Macauliffe, The Sikh Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1909), 4: 357.

Rama gibi avataralarından bahsedilir.³⁸ Gobind Sih tarafından yazılan ve Sihler tarafından önemsenen bir metin olan Dasam Grant'ta Vişnu'nun yirmi dört avatarasından bahsedilir.³⁹ Ancak, Sihizm'de müşahhas kurtarıcı doktrini yer almaz ve yalnızca soyut *nirguna*, yani biçimsiz Tanrı kabul edilir.⁴⁰

Chaitanya ekolüne göre avataraların amacı kötülüğü yok etmek ve kötülüğü temsil eden tüm şeytanları öldürmektir. Nitekim Krişna da öyle yapmıştır. Avatara'nın iki prensibinden birincisi "sevgiyi yaymak", ikincisi de "spontan aşk yolu"nu (path of spontaneous love) öğretmektir. Dolayısıyla Krişna, sevgiyi yaygınlaştırmak için gelmiş ve kral Chaitanya olarak gözükmiştir. Avatara, en geniş bakış açısıyla temelde üç amaç⁴¹ için ortaya çıkar: (i) Radha'nın aşkını ve övgüsünü tatmak, (ii) Radha'yı mutlu eden aşkı bilmek, (iii) Radha'nın tecrübe ettiği mutluluğu bilmek. Dolayısıyla avataralar Tanrı için gerekli olmayıp, inananları mutlu etmek için gelmişlerdir. Tanrı insanların acılarını ve sıkıntılarını bilmekle birlikte onları insanlarla paylaşmaz. Avataralar beşeriyetin duasına ve inananların arzusuna cevap vermek için ortaya çıkar.⁴²

Parrinder, tüm bunlarla birlikte Hinduizm'de avatara inancının on iki niteliği olduğunu ifade edip, bunları şu şekilde sıralar: (i) Hinduizm'de avatara bir hayal ürünü olmayıp gerçek bir niteliğe sahiptir. İster hayvan isterse insan olsun her halükarda o, görülür ve somut bir şekilde dünyevi veya ölümlü mekâna ilahî bir düşüştür. (ii) İnsan olan avataralar insan anne-babadan doğmuşlardır. Hepsinin de tıpkı bir insanın hayat evrelerine benzer şekilde bebeklik, çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılık hikâyeleri vardır. (iii) Avataralar ilahî ve beşerî güçleri bir araya getirerek birçok mucize ortaya koyarlar. (iv) Avataralar ölümlüdür. Krişna'nın yaralanması ve Rama'nın nehirde yürümesi ölümü sembolize eder. (v) Bazı avataralar tarihsel olabilirler. Mesela, Krişna ve Rama Hindistan'da tarihsel figür kabul edilirler. (vi) Avataralar tekrar tekrar gelirler. Gita'da (IV.7-8), Krişna "her çağda yeniden gelirim"⁴³ der. Ardıl çağlarda gelen aynı Tanrıdır. Geçmiş ve gelecek avataralar vardır. Kalki ileride gelecek olan avataradır. (vii) Avataralar karakter olarak örnek varlıklardır. Krişna, Gita'da asil ve dost biri olarak sunulurken öğrencilerine onu örnek almaları söylenir. Rama asil bir kral ve imanlı bir kocadır.

³⁸ *Guru Grand Sahib: English Translation of Siri Guru Granth Sahib* (Arizona: Hand Made Books, t.y.). Ayrıca bkz. Christopher Shackel & Arvind-pal Singh Mandair, *Teachings of the Sikh Gurus: Selections from the Sikh Scriptures* (New York: Routledge, 2005), XXXIV-XLI; Pashaura Singh & Norman Gerald Barrier, *Sikhism and History* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 136-147.

³⁹ S. S. Kapoor & M. K. Kapoor, "Composition 8-10", *Dasam Granth* (Hemkunt, 2009), 16-17.

⁴⁰ Eleanor M. Nesbitt, *Sikhism: A Very Short Introduction* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2005), 16, 24-25; W. Owen Cole, *Understanding Sikhism* (Edinburgh: Dunedin Academic Press, 2004), 47-49.

⁴¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kutlutürk Cemil, "Hinduizm'e Göre Tanrı Vişnu'nun Yeryüzünde Bedenlenmesinin (Avatara/Hulûl) Temel Nedenleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 55 (2015): 141-160.

⁴² Parrinder, *Avatar and Incarnation*, 82-86.

⁴³ Sevda Çalışkan (çev.), *Bagavadgita* (Ankara: İmge Kitabevi, 2001).

Onun karısı Sita ise iffet ve sadakat timsalidir. (viii) Avataralar bir amaç için özellikle bir ihtiyaç anında, doğruluğun azaldığı ve kötülüğün arttığı zamanlarda gelirler. (ix) Avataralar dünyanın gerçek olduğunu gösterir. Gita'da "maya" Krişna'yı dünyaya getiren güçtür. Bu dünyada eylem ve toplumun ahengi temel esastır. (x) Avatara vahiydir. O, Tanrıdan hem birtakım sözler hem de kendi ilahî eylemini getirir. (xi) Avataralar, Tanrının farklı varlık formlarına bürünüp yeryüzüne inmiş halleri oldukları için, Mutlak Tanrı'nın müşahhaslaşmış şekli olarak görülür. Upanişadlar gayri-şahsi Tanrıyı ortaya koyar; fakat insan ibadette ve sevgide şahsi Tanrıya ihtiyaç duyar. Krişna en yüce varlık olarak ifşa edilir. (xii) Avataralar Tanrının inayetini ifşa eder. Krişna tüm varlıkların arkadaşı olarak isimlendirilir.⁴⁴

Hint düşüncesinde modern zamanlarda büyük şahsiyetleri avatara olarak isimlendirmek yaygınlaşmıştır. Modern dönemde avatara olarak kabul edilen en önemli şahsiyet Ramakrishna'dır (1834-1886). Sadece Ramakrishna değil, aynı zamanda onun takipçileri olan K. C. Sen ve Vivekananda, hatta Ramakrishna'nın eşi Sarada Devi de sonraki dönemde avatara olarak kabul edilmiştir.⁴⁵ Bu bağlamda Dalay Lama da Tibet Budizmi'nde merhamet *bodhisattvası* Avalokiteşvara'nın bedenlenmiş hali olarak kabul edilir.

Hinduizm'deki avatara doktrini birçok modern hareket tarafından reddedilmiştir. Mesela Devendranath Tagore liderliğindeki Brahmo Samaj hareketi "Tanrının hiçbir zaman enkarne olmadığını" söyler. Batı Hindistan'daki Prarthana Samaj hareketinin resmi tüzüğünde "Tanrı kendisini enkarne etmedi" denir. Aynı şekilde 1875'te Swami Dayananda tarafından kurulan ve hem İslam'a ve Hıristiyanlığa karşı tutumu ve radikal Hindu taraftarlarıyla tanınan hem de Vedalara dönüşü vurgulayan Arya Samaj hareketi avatara doktrinini veya ilahî enkarnasyonu reddeder. Hindistan'da avatara doktrininin Tanrının tabiatını sınırladığı yönünde eleştiriler de vardır.⁴⁶ Fakat Bhagavadgita'da (IX.11) şöyle denir: "Bilgisizler bu görüntü dünyasının ötesine geçip, evrenin hâkimi olan benim gerçek özümü kavrayamazlar."⁴⁷ Bütün bunlarla birlikte avatara öğretisi Hinduizm'in en temel inancı olarak kabul edilebilir.

2) Hıristiyanlıkta Enkarnasyon

Enkarnasyon, "somut bir beden içinde bedenlenme veya ete kemiğe bürünme" demektir.⁴⁸ Terim olarak ise asli mahiyeti itibarıyla ruhani olan tanrısal gücün maddi bir varlık formunda doğmasıdır. Aynı zamanda Tanrının gökyüzünden inerek yeryüzünde, insanlar arasında bedenlenmesi manasına gelir. Parrinder'a göre,

⁴⁴ Geoffrey Parrinder, *Encountering World Religions: Questions of Religious Truth* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1987), 68-69; Parrinder, *Avatar and Incarnation*, 120-126; Forward, *A Bag of Needments*, 154.

⁴⁵ Parrinder, *Avatar and Incarnation*, 101-108.

⁴⁶ Parrinder, *Avatar and Incarnation*, 99-100; Parrinder, *Encountering World Religions*, 69.

⁴⁷ Bhagavadgita, 65.

⁴⁸ Belirgin bir biçime sahip olmaya da enkarnasyon denilir. Sebastian C. H. Kim, *Christian Theology in Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 169-176.

Tanrının insanlar arasında tezahürü Hıristiyanlıktaki en temel inanç esaslarından biridir.⁴⁹ Hıristiyanlar Logos/Kelime'yi beşerî bir gerçeklik varsayarlar.⁵⁰ İncillerde⁵¹ ve Pavlus'un mektuplarında⁵² enkarnasyon öğretisi vardır. Baba Tanrı'nın, oğlu İsa Mesih'i, Âdem'den bu tarafa insanların taşıdıkları günaha kefarete için feda etmesi Hıristiyan teolojisinin temelini oluşturmaktadır.⁵³ Böylece Tanrı insan formunda dünyada görünerek insanların dertlerine çare olmayı hedeflemiş, dünyaya iyiliği yaymaya çalışmıştır. Tanrının bizzat insan formunda görülmesi, yani insana bir insan aracılığıyla yaklaşması ve onlara yardımcı olmayı dilemesi Hıristiyanların kendi dinlerinin biricikliği ve diğer dinî geleneklere üstünlüğü konusunda kullandıkları temel argümanlardan biridir. İsa, aşkın Tanrıyı ifşa ederek Tanrı ve insan arasında aracılık rolünü üstlenmiştir. Hıristiyan inancına göre, Tanrı dünyayı çok sevdiğinden bizi kurtarmak için oğlunu göndermiştir. Parrinder'in yorumuna göre İsa'nın beşerî yaşamı haç üzerinde sona ermemiş, bilakis haça gerilmenin ışığı altında yeni bir mana kazanmıştır. Bununla birlikte, haça gerilme sembolü, algılanması en zor inançlardan biridir. Dirilme ve haça gerilme dünyada kötülüğe karşı Tanrının eylemi olarak enkarnasyon inancını tamamlar. İsa'nın çarmıha gerildiği, aynı zamanda dirildiği ve yaşadığı inancı enkarnasyon doktrininin temelidir. Bu nedenle Parrinder, "Kilise ölü Tanrıya değil yaşayan Tanrıya dua eder."⁵⁴ demektedir.

3) Mukayese: Benzerlikler ve Farklılıklar

Avatara sözcüğünün Batı dillerine "enkarnasyon" olarak çevrilmesi, hem teknik olarak hem de kavramların geliştiği geleneklerdeki zenginliği yansıtmaları açısından bazı problemlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Çünkü Hıristiyan teologlar, enkarnasyonun somut olarak ete kemiğe bürünmüş ve dolayısıyla kusurlu; avataranın ise, efsanevi ve mükemmel olduğu üzerinde durmaktadırlar.⁵⁵ Kristolojide, İsa Mesih, ete kemiğe bürünmüş bir enkarnasyon olarak kabul edilir. Bazı araştırmacılara göre bu inanç Hindu avatara inancından farklıdır. Çünkü

⁴⁹ Parrinder, *Avatar and Incarnation*, 210-239.

⁵⁰ Sheth, "Hindu Avatra and Christian Incarnation", 101.

⁵¹ Yuhanna 3:1-21

⁵² Koloseliler 2:9; Filipililer 2:7-8.

⁵³ Erken dönem kilise piskoposlarının bu konudaki görüşleri için bkz. Bilal Baş, "Athanasius'un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon'un Yeri", *Kutadgubilig*, 16 (2009): 255-276.

⁵⁴ Parrinder, *Avatar and Incarnation*, 210-239. Hıristiyanlıktaki enkarnasyon öğretisinin ayrıntıları için bkz. Bassuk, *Incarnation in Hinduism and Christianity*; Richard Cross, *The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2002); James K. A Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation* (Londra; New York: Routledge, 2002).

⁵⁵ Sheth, "Hindu Avatra and Christian Incarnation", 107-109; Freda Matchett, *Kṛṣṇa: Lord or Avatāra?: The Relationship Between Kṛṣṇa and Viṣṇu* (U.K.: Psychology Press, 2001), 4.

Hinduizm’de avatara mitolojik veya düşseldir ve bu anlayış Doketizm’e⁵⁶ benzetilmektedir.⁵⁷ Öte yandan bu tür yorumların yanlışlığını savunan araştırmacılar da bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında avataralar özellikle Vişnuculuk gibi Hindu geleneklerinde asil amaçlar tarafından yönlendirilen manevi mükemmelliklerin gerçek somutlaşmış örnekleri⁵⁸ kabul edilmektedirler.

Hindu avatara inancı çok uzun bir geçmişe sahiptir ve uzun tarihi süreçte en az iki bin yıl boyunca Hıristiyan enkarnasyon inancı ile aynı paralelde yer almıştır. Parrinder’a göre az da olsa bu iki inanç arasında bazı benzerlikler vardır.⁵⁹ Bu benzerlikleri maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz: (i) Tanrının insan ile olan beşerî ilişkisi ve dünyada beşerî formda görünmesi Hıristiyanlık ve Hinduizm arasındaki ortak öğelerdir. (ii) Teistik arka plana göre Krişna enkarnasyon, İsa da avatara olarak isimlendirilebilir.⁶⁰ Hıristiyanlık ve Hinduizm bu açıdan diğer dinlere göre birbirine daha yakındır. (iii) Avatara ve enkarnasyon inancı teistik bağlamda ortaya çıkmışlardır ve bu yönüyle Tanrıyı reddeden Budizm’den ayrılırlar. (iv) İsa’nın insanları kutsamak için yükselen elleri Budda’nın kutsama resimlerini hatırlatır. (v) Avatara için yukarıda zikredilen on iki nitelik Hıristiyanlıktaki enkarnasyon inancı için de hemen hemen geçerlidir. (vi) Hindu avataraları İsa’ya öncülük yapmıştır ve onlar İsa’nın gelişi için önemli bir hazırlık safhası kabul edilir. Bu yüzden Hintliler, Yahudi ve Yunanlılara göre İsa’nın insan formunda gelişini daha kolay anlayabilirler.⁶¹

Tüm benzerliklerine rağmen bu iki inanç arasında önemli farklılıklar da vardır: (i) Hinduizm’deki devamlı ve silsile halindeki avataralar, Hıristiyanlıktaki tek ve bir kez olan enkarnasyon inancından ayrılır. Avatarlar zaman zaman geldiler ve gittiler; onların insanlar arasında daimi ve baki kalan bir görünümüleri yoktur. Hâlbuki İsa’nın ruhu insanların kalplerinde daima enkarne eder. (ii) Hindistan’daki avatara öğretisi reenkarasyon ile bağlantılıdır. Hıristiyanlıkta böyle bir durum söz konusu değildir. (iii) Avatara doktrini ile karşılaştırıldığında enkarnasyon doktrini doğum ile değil, ölüm ve tüm insan yaşamı ile teminat altına alınır ki bu onun ayırt edici yönüdür. (iv) Hinduizm’deki hayvan avataralar, bu öğretiyi Hıristiyanlıktan ayıran bir başka özelliktir. (v) Avatara sakın bir şekilde ortaya çıkar ve kötülüğü dize getirdikten sonra sessizce kaybolur. Beşeriyetin durumu ve tarihsel yönden avatara doktrini Hıristiyanlıktaki enkarnasyondan daha zayıftır. (vi) Krişna ve İsa arasında bazı ahlaki ayrımlar yapılabilir. Popülerlik bakımından, İncillerin İsa’sı, Puranaların

⁵⁶ Doketizm, genel olarak, İsa’nın bedeninin bulunmadığını ya da hayali olduğunu iddia eden bir öğretilerdir. Justo L. González, *Essential Theological Terms* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2005), 46-47.

⁵⁷ Mercy Amba Oduyoye & Hendrik M. Vroom (ed.), *One Gospel - Many Cultures: Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology* (Amsterdam; New York: Rodopi, 2003), 111.

⁵⁸ Sheth, “Hindu Avatra and Christian Incarnation”, 108.

⁵⁹ Parrinder, *Avatar and Incarnation*, 117.

⁶⁰ “Enkarnasyon Avatara ile değişimli olarak kullanılabilir çünkü her ikisi de aynı manaya gelmektedir.” Swami Akhilananda, *Hindu View of Christ* (New York: Philosophical Library, 1949), 24 vd.

⁶¹ Parrinder, *Avatar and Incarnation*, 220-227.

Krişna'sından hayli üstündür. (vii) Hindistan'daki önemli Hıristiyan kelamcılarında biri olan J. N. Farquar "Gita'nın Krişna'sı bir mittir, fakat İsa Mesih tarihsel insandır"⁶² der. (viii) İsa, enkarnasyondaki Tanrıyı, eylemdeki Tanrıyı, mükemmel insandaki Tanrıyı ifşa eder. O, sevgi ve acıda Tanrının gerçek tabiatını gösterir. Enkarnasyon tüm formlarda ortaya çıkmaz, sadece beşeriyetle, ölümlü, yaşamla bağlantılı durumlarda ortaya çıkar. Bilinmeyen İsa olarak tüm dinlerde ilham edilir ve bilinen İsa olarak enkarne olur. (ix) Genel anlamda bakıldığında avataralar ilahî kanun ve şeriatı temsil ederken, İsa Mesih ilahî sevgi ve acıyı sembolize eder.⁶³ Zira Hindulara göre avataralar da aslında Tanrının sevgisinin ve merhametinin bir göstergesidir. Tanrı insanlığa duyduğu sevginin bir tezahürü olarak zaman zaman yeryüzüne inmekte ve onlara doğru yolu talim etmektedir.

Sonuç

Dinler Tarihi bilim dalında mukayeseli yöntemle yapılan araştırmaların önemi izahtan varestedir. Araştırmaların tutarlı ve kabul edilebilir olması için üst düzeyde bir hassasiyet ve objektif bir yaklaşım gereklidir. Aksi takdirde yapılan çalışmalar ya araştırmacının kendi sübjektif düşüncelerini sunmasından veya belli bir dini ideolojinin propagandasını yapmaktan öteye geçmeyecektir. Bu durum hem yönetime şüphe ile bakılmasını hem de birtakım eleştirileri beraberinde getirir. Dolayısıyla tarafsız yaklaşımı esas alan bir çalışmanın bilim dünyasında kıymetinin olmadığı ifade edilmektedir.

Dinlerin ortaya çıktıkları coğrafi konumları ve inanç esasları dikkate alındığında Hint kökenli dinlerin, Orta Doğu ve Uzak Doğu dinlerinin birbirine yakınlıkları gözlemlenebilir. Dolayısıyla söz konusu kategoriler içerisindeki dinler arasında karşılaştırmalı yöntemle birtakım çalışmalar yapılması daha muhtemeldir. Bu kategorilerin dışında yapılan mukayeselerde ise araştırmacının işi biraz daha zordur. Bizim burada ele almaya çalıştığımız avatara ve enkarnasyon karşılaştırması işte bu zorluğun net bir şekilde görülebileceği örneklerden sayılabilir.

G. Parrinder, Metodist bir misyoner geçmişe sahip olmasına rağmen, dünya dinleri üzerine uzun yıllar araştırmalar yapmış ve birçok eser kaleme almıştır. Eserlerinden birinde de mukayeseli yöntemi kullanarak Hindu avatara ve Hıristiyan enkarnasyon inancını karşılaştırmıştır. Bu araştırması esnasında önce Hint geleneğinde avatara anlayışının, ardından Hıristiyan enkarnasyon inancının temel özelliklerini ortaya koymuştur. Ayrıca, yukarıda bahsettiğimiz zorluğun farkında olarak, iki inanç esasının benzerlik ve farklılıklarını metinde ortaya koymaya çalıştığımız gibi eserinde sunmuştur.

G. Parrinder'in çalışmasında dikkatimizi çeken en önemli husus, avatara ve enkarnasyon arasındaki benzerlik ve farklılıkları kendi perspektifinden ortaya koymasıdır. Onun karşılaştırma esnasında objektif davranma gayretine rağmen bunu

⁶² J. N. Farquhar, *Permanent lessons of the Gita* (Londra: Christian Literature Society for India, 1912), 31.

⁶³ Parrinder, *Avatar and Incarnation*, 161 vd.

tam olarak başaramadığı bizzat kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Nitekim o, benzerlikleri ortaya koyarken Hindu avatara anlayışını tarihsel önceliğinden ötürü çoğunlukla Hıristiyan enkarnasyon inancına bir ‘zemin hazırlayıcı’ olarak tanımlamıştır. Bu iki inancın benzerliğini, iki geleneğin birbirine yakınlığı olarak yorumlamıştır. Onun özellikle farklılıklar konusundaki düşünceleri dikkat çekicidir. Farklılıkları ortaya koyarken baştan beri bahsedilen objektiflik anlayışından uzaklaştığı görülmektedir. Zira Hıristiyan enkarnasyon anlayışının Hindu avatara öğretisinden ‘daha güçlü, daha popüler, daha üstün, daha anlaşılır, daha sevgi dolu’ olduğunu ifade etmiştir. Bu tür söylemler onun aslında kendi bulunduğu nokta olan Hıristiyanlığı esas aldığını ve kendi inancını üstün kabul ettiğini itiraf mahiyetindedir. Bu tür bir yaklaşım ise objektifliği esas alan ve araştırmalarda bütün dini geleneklerde eşit mesafede olan bir bilim adamı için uygun görünmemektedir.

Kaynakça

- Akhilananda, Swami. *Hindu View of Christ*. New York: Philosophical Library, 1949.
- Arslan, Hammet. *Bir Din Araştırmacısı Olarak Geoffrey Parrinder: Hayatı, Kişiliği ve Dinler Tarihine Katkıları*. Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Bassuk, Daniel E. *Incarnation in Hinduism and Christianity*. U.S.A.: Palgrave Macmillan, a division of Macmillan Publishers Limited, 1987.
- Baş, Bilal. “Athanasius’un Kurtuluş Doktrininde Yaratılış ve İnkarnasyon’un Yeri”. *Kutadgubilig* 16 (2009): 255-276.
- Bhaktivedanta, Abhay C. (çev.). *Śrīmad Bhāgavatam*. 30 cilt, New York: Bhaktivedanta Book Trust, 1972-1980.
- Bryant, Edwin F. *Krishna: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Cemil, Kutlutürk. “Hinduizm’e Göre Tanrı Vişnu’nun Yeryüzünde Bedenlenmesinin (Avatara/Hulûl) Temel Nedenleri”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 55 (2015): 141-160.
- Cole, W. Owen. *Understanding Sikhism*. Edinburgh: Dunedin Academic Press, 2004.
- Cort, John E. “Bhakti in the Early Jain Tradition: Understanding Devotional Religion in South Asia”. *History of Religions* 42/1 (2002): 59-86.
- Cross, Richard. *The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2002.
- Çalışkan, Sevda (çev.). *Bagavadgita*. Ankara: İmge Kitabevi, 2001.
- Eng, Lai Ah. *Religious Diversity in Singapore*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008.
- Farquhar, J. N. *Permanent lessons of the Gita*. Londra: Christian Literature Society for India, 1912.
- Forward, Martin. *A Bag of Needments: Geoffrey Parrinder and the Study of Religion*. Bern: P. Lang, 1998.
- Ghose, Aurobindo. *The Life Divine*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1982.
- Ghose, S. Aurobindo. *Essays on the Gita*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2003.
- González, Justo L. *Essential Theological Terms*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.

- Griffith, Ralph Thomas Hotchkin (çev.). *The Hymns of the Rigveda*. Delhi: Motilal Banarsidass Pub., 1973.
- Guru Grand Sahib: English Translation of Siri Guru Granth Sahib. Arizona: Hand Made Books, t.y.
- Harshananda, Swami. *A Concise Encyclopaedia of Hinduism*. 3 cilt, Bangalore: Sri Ramakrishna Math, 2008.
- Jones, Constance & James D. Ryan. *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Infobase Pub., 2006.
- Kapoor, S. S. & M. K. Kapoor. "Composition 8-10". *Dasam Granth*, Hemkunt, 2009.
- Kelting, M. Whitney. "Candanbala's Tears: Recovering the Emotional Life of Jainism". *Numen* 54/2 (2007): 109-137.
- Kim, Sebastian C. H. *Christian Theology in Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Kinsley, David. "Avatara". *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, U.S.A.: Thomson & Gale, 2005, 2: 707-708.
- Kutlutürk, Cemil. "Hindu Dinî Geleneğinde Rama Avatarasının Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014): 17-34.
- Kutlutürk, Cemil. *Hinduizm'de Avatar İnancı*. Ankara: Otto, 2018.
- Lochtefeld, James. "Avatar". *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, Rosen Publishing, 2002, 1: 72-73.
- Macauliffe, M. A. *The Sikh Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1909.
- Macauliffe, M. A. (ed.). *The Sikh Religion: A Symposium*. Calcutta: Susil Gupta, 1958.
- Matchett, Freda. *Kṛṣṇa: Lord or Avatāra?: The Relationship Between Kṛṣṇa and Viṣṇu*. U.K.: Psychology Press, 2001.
- Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1923.
- Monier-Williams, Monier. "Buddhism and Jainism". *Contemporary Review* 36 (1879): 644-664.
- Müller, F. Max (ed.). "The Questions of King Milinda (I-II)". *Sacred Books of the East*, Oxford: Clarendon Press, 1890-1894, c. 35-36.
- Nesbitt, Eleanor M. *Sikhism: A Very Short Introduction*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2005.
- Oduyoye, Mercy Amba & Hendrik M. Vroom (ed.). *One Gospel - Many Cultures: Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology*. Amsterdam; New York: Rodopi, 2003.
- Parrinder, Geoffrey. "And is it True?". *Religious Studies* 8/1 (1972): 15-27.
- Parrinder, Geoffrey. *Avatar and Incarnation*. Londra: Faber and Faber, 1970.
- Parrinder, Geoffrey. *Comparative Religion*. Londra: Sheldon Press, 1976.
- Parrinder, Geoffrey. "Dahomey Half a Century Ago". *Journal of Religion in Africa* 19/3 (1989): 264-273.
- Parrinder, Geoffrey. *Encountering World Religions: Questions of Religious Truth*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1987.
- Parrinder, Geoffrey. *The Christian Debate: Light from the East*. Londra: Gollancz, 1964.
- Parrinder, Geoffrey. *The Indestructible Soul: The Nature of Man and Life After Death in Indian Thought*. Londra: Allen & Unwin, 1973.
- Parrinder, Geoffrey. "Thematic Comparison". *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies: Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith*, ed. Frank Whaling, Edinburgh: T. & T. Clark, 1984, 240-256.

- Parrinder, Geoffrey. *Upanishads, Gita and Bible: A Comparative Study of Hindu and Christian Scriptures*. 2. bs., Londra: Sheldon Press, 1975.
- Parrinder, Geoffrey (ed.). *World Religions: From Ancient History to the Present*. New York: Facts on File Publications, 1983.
- Parrinder, Geoffrey. *Worship in the World's Religions*. Londra: Faber and Faber, 1961.
- Pashaura Singh & Norman Gerald Barrier. *Sikhism and History*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Sarvepalli Rādhākṛṣṇana. *The Bhagavadgītā*. Londra: George Allen & Unwin, 1948.
- Shackle, Christopher & Arvind-pal Singh Mandair. *Teachings of the Sikh Gurus: Selections from the Sikh Scriptures*. New York: Routledge, 2005.
- Sheth, Noel. "Hindu Avatra and Christian Incarnation: A Comparison". *Philosophy East and West* 52/1 (2002): 98–125, <https://doi.org/10.1353/pew.2002.0005>.
- Smith, Huston. *The Religions of Man*. New York: Mentor Books, 1959.
- Smith, James K. A. *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*. Londra; New York: Routledge, 2002.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. Londra: Macmillan, 1963.
- Walsh, Judith E. *A Brief History of India*. New York: Facts on File, 2006.
- Wiley, Kristi. "Ahimsa and Compassion in Jainism". *Studies in Jaina History and Culture: Disputes and Dialogues*, ed. Peter Flügel, Londra: Routledge, 2006, 438-455.
- Yitik, Ali İhsan. "Hinduizm'de Din ve Din Anlayışı: Dharma Kavramı". *Dinler Tarihi Araştırmaları II*, Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2000, 309-319.
- Zaehner, Robert Charles. *At Sundry Times: An Essay in the Comparison of Religions*. Londra: Faber and Faber, 1958.

Avrupa Toplumundaki Olumsuz İslâm Kurgusunun İki Yüzü: Oryantalizm ve Radikal İslâmcı İdeoloji

Two Faces of Negative Construction of Islam in the European Society: Orientalism and Radical Islamist Ideology

Caner Övsan Çakaş 

Dr.Öğr.Üyesi, Lefkoşa Cosmopolitan Üniversitesi

Abstract

The existence of a negative image of Islam in European society is a social phenomenon that goes back to the beginning of the 8th century. In the Middle Ages, the image of Islam, which is considered as a negative discourse dominated by religious concepts, has taken shape a positivist and Eurocentric perspective after the Enlightenment. It is seen that this negative image of Islam has been shaped by violence, terrorism, cultural conflict and fundamentalist ideologies in the process from the last quarter of the 20th century to the present. In this study, it is aimed to analyze the similarity between the negative image of Islam produced in European society and the Islamic image produced by Islamic fundamentalist ideologies. In this study, the features and content of the negative image of Islam produced by the orientalist point of view in European society are emphasized. Subsequently, the Islamic image, envisaged by the radical and fundamentalist Islamic ideology that began to take root in Islamic societies, was tried to be elucidated. As a result of the study, it has been concluded that the images of Islam produced by both ideologies, which can be defined as opposite, are similar in content and scope. Both ideologies were tried to homogenize Islam in a negative and reactionary format.

Keywords: Islam, Europe, Orientalism, Islamic Fundamentalism

Öz

Avrupa toplumundaki olumsuz İslâm imajı varlığı 8'inci yüzyılın başına kadar inen bir toplumsal fenomendir. Ortaçağ'da dinî kavramların egemen olduğu olumsuz bir söylem içerisinde değerlendirilen İslâm imajı, Aydınlanma sonrasında pozitivist ve Avrupa merkezli bakış açısına göre biçimlendirilen bir şekil almıştır. Söz konusu olumsuz İslâm imajının 20'inci yüzyılın son çeyreğinden günümüze kadar daha çok şiddet, terör, kültürel çatışma ve köktenci ideolojiler çerçevesinde şekillendirildiği görülmektedir. Bu çalışmada bu son dönemde Avrupa toplumunda üretilen olumsuz İslâm imajı ile radikal İslâmcı ideolojilerin ürettiği İslâm imajının içeriksel olarak benzerliklerinin analiz edilmesi amaçlanmıştır. Çalışmada öncelikle Avrupa toplumunda oryantalist bakış açısı ile üretilen olumsuz İslâm imajının özellikleri ve içeriği üzerinde durulmuştur. Akabinde özellikle 1980'li yıllardan itibaren İslâm toplumlarında kök salmaya başlayan radikal ve köktenci İslâmî ideolojinin tahayyül ettiği İslâm imgesi aydınlatılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonucunda ise bu birbirine zıt iki ideolojinin ürettiği İslâm imajlarının aslında içerik ve kapsam olarak benzer oldukları kanısına varılmıştır. Her iki ideolojinin de İslâm'ı olumsuz ve gerici bir formatta homojenleştirilmeye çalışıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: İslâm, Avrupa, Oryantalizm, İslâmî Köktencilik

Summary

The existence of a negative image of Islam in European society is a social phenomenon that goes back to the beginning of the 8th century. In the Middle Ages, the image of Islam, which is considered as a negative discourse dominated by religious concepts, has taken shape a positivist and Eurocentric perspective after the Enlightenment. Contemporary negative image of Islam has been shaped by violence, terrorism, cultural conflict and fundamentalist ideologies in the process from the last quarter of the 20th century to the present. This study aimed to analyze the similarity between the image of negative Islam produced in European society and the Islamic image produced by Islamic fundamentalist ideologies. In this study, the features and content of the negative image of Islam produced by the orientalist point of view in European societies are emphasized. Subsequently, the Islamic image, envisaged by the radical and fundamentalist ideology that began to take root in Muslim societies, was tried to be elucidated. In this context, in the first part of the study, the production process of Islam and Muslim images was taken into consideration in the collective consciousness and understanding of European society. The collective consciousness and understanding, which was built in European society after the Enlightenment, and have a positivist and Eurocentric worldview, have led to rationalization and normalization of the perception of other civilizations outside Europe in a hierarchical system. In this system, European civilization is considered to be the highest point in human history, while other civilizations are regarded to be semi-civilized, backward or primitive than Europe. In this hierarchical system, Islamic civilization has been regarded as a backward culture that must be civilized by Europe. This understanding was supported by positivism and led to the emergence of Orientalism.

Orientalism is a discourse production mechanism in which Islam is defined, classified and supposedly scientificized

Özet

Avrupa toplumundaki olumsuz İslâm imajı varlığı 8'inci yüzyılın başına kadar inen bir toplumsal fenomendir. Ortaçağ'da daha çok dinî kavramların egemen olduğu olumsuz bir söylem içerisinde değerlendirilen İslâm imajı, Aydınlanma sonrasında pozitivist ve Avrupa merkezci bakış açısına göre biçimlendirilen bir şekil almıştır. Söz konusu olumsuz İslâm imajının 20'inci yüzyılın son çeyreğinden günümüze kadar gelen süreç içerisinde de daha çok şiddet, terör, kültürel çatışma ve köktenci ideolojiler çerçevesinde şekillendirildiği görülmektedir. Bu çalışmada ise bu son dönemde Avrupa toplumunda üretilen olumsuz İslâm imajı ile radikal İslâmci ideolojilerin ürettiği İslâm imajının içeriksel olarak benzerliklerinin analiz edilmesi amaçlanmıştır. Çalışmada öncelikle Avrupa toplumunda oryantalist bakış açısı ile üretilen olumsuz İslâm imajının özellikleri ve içeriği üzerinde durulmuştur. Akabinde özellikle 1980'li yıllardan itibaren İslâm toplumlarında kök salmaya başlayan radikal ve köktenci İslâmî ideolojinin tahayyül ettiği İslâm imgesi aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda çalışmanın ilk bölümünde Avrupa toplumunun kolektif bilinç ve anlayışında İslâm ve Müslüman imajlarının üretim süreci mercek altına alınmıştır. Avrupa toplumunda Aydınlanma sonrasında pozitivist ve Avrupa merkezci bir dünya görüşüne göre inşa edilen kolektif bilinç ve anlayış, Avrupa dışındaki diğer medeniyetlerin hiyerarşik bir sistem içerisinde algılayan bakış açısının rasyonelleşmesine ve normalleşmesine yol açmıştır. Bu hiyerarşik sistemde Avrupa medeniyeti insanlık tarihinin ulaştığı en üst nokta olarak kabul edilirken, diğer medeniyetler Avrupa'ya kıyasla yarı-medeni, geri kalmış veya ilkel olarak kabul edilmişlerdir. Söz konusu hiyerarşik sistem içerisinde İslâm medeniyeti de geri kalmış ve Avrupa tarafından medenileştirilmesi gereken bir kültür olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış pozitivism ile desteklenmiş ve oryantalizm ortaya çıkmasına yol açmıştır. Oryantalizm İslâm'ın Avrupa'nın anlayış ve önyargılarına göre tanımlandığı, tasnif edildiği ve sözde bilimselleştirildiği bir söylem

according to Europe's understanding and prejudices. Orientalist point of view has a vicious circle in which Europe's negative image of Islam is constantly supported by European own understanding and prejudices. In this cycle, Europe is defined as progressive, dynamic, hardworking, rational and moral, while Islam is defined as backward, inert, lazy and irrational. In other words, it can be argued that Orientalism is a tautology where European civilization is continuously affirmed, but Europe is the opposite where Islam is continually negated. In this context, in the collective understanding and consciousness of European society, Muslim societies are perceived as peoples that need to be civilized by Europeans. This perception has brought legitimacy to the domination of the Muslim societies under the name of "mission of civilization" by the European states and to the implementation of imperialist policies. Since the second half of the 20th century, it is seen that the Orientalist discourse production mechanism has started to build a different image of Islam in line with the changing interests of Europe. In this new image of Islam, Islam as a religion and Muslim societies have been imprisoned in an image that is intolerant, hostile to women, violent and prone to terrorism, threatening European culture and civilization. Another characteristic of this image is to normalize the prejudice that Islamic societies can not democratize themselves and they will tend to fanaticism. In this context, the Orientalist discourse production mechanism has made and disseminated the idea of need for the democratization of Islamic societies by the West for the security of Europe. It seems that this discourse serves Europe's interests in two ways. First, Europe has tried to avoid the responsibility of integration of Muslim immigrants, which it could not solve within European society. Secondly, the Western occupation of Muslim countries with rich carbon resources, especially in the Middle East, has been legitimized under the name of "democratization mission".

üretim mekanizmasıdır. Oryantalist bakış açısında Avrupa'nın kendi anlayış ve önyargılarına göre üretilen İslâm imajının sürekli kendi kendisini desteklediği bir kısır döngünün varlığı söz konusudur. Bu kısır döngüde Avrupa ilerçilik, dinamiklik, çalışkanlık, rasyonellik ve ahlaklılıkla tanımlanırken, İslâm geri kalmışlık, durağanlık, tembellik ve irrasyonellik ile tanımlanmaktadır. Başka bir deyişle, oryantlizmin Avrupa medeniyetinin mütemadiyen olumlandığı, fakat Avrupa'nın zıttı olarak İslâm'ın aynı şekilde sürekli olumsuzlandığı bir totoloji olduğu ileri sürülebilir. Kısacası oryantalistlerin nesnel bir İslâm araştırmasından ziyade Avrupa'nın çıkarları doğrultusunda inşa edilen hayali ve olumsuz bir İslâm'ın söylemsel üretim ile ilgilendikleri söylenebilir. Bu kapsamda Avrupa toplumun kolektif anlayış ve bilincinde Müslüman toplumlar Avrupalılar tarafından medenileştirilmesi gereken halklar olarak algılanmıştır. Bu algı da Avrupa devletlerinin Müslüman toplumları "medenileştirme misyonu" adı altında tahakküm altına almalarına ve emperyalist politikalar uygulamalarına meşruiyet kazandırmıştır. 20'inci yüzyılın ikinci yarısından itibaren de oryantalist söylem üretim mekanizmasının Avrupa'nın değişen çıkarları doğrultusunda farklı bir İslâm imajı inşa etmeye başladıkları görülmektedir. Bu yeni İslâm imajında İslâm dini ve Müslüman toplumlar hoşgörüsüz, kadın düşmanı, şiddette ve terörizme meyilli, Avrupa kültür ve medeniyetini tehdit eden bir imaj içerisine hapsedilmiştir. Bu imajın diğer bir özelliği de İslâm toplumlarının kendi kendilerine demokratikleşemeyeceği ve fanatizme yöneleceği önyargısını normalleştirmesidir. Bu kapsamda oryantalist söylem üretim mekanizması Avrupa'nın güvenliği için Batı tarafından İslâm toplumlarının demokratikleştirilmesi gerektiği hususunu işlemiş ve yaygınlaştırmıştır. Bu söylemin Avrupa'nın çıkarlarına iki şekilde hizmet ettiği görülmektedir. Birincisi Avrupa kendi içerisinde çözemediği Müslüman göçmenlerin entegrasyon sorunun sorumluluğunu üzerinden atmaya çalışmıştır. İkincisi de başta

In the second part of the study, the emergence and development process of radical Islamist ideology was taken into consideration. In this context, the views of Ibn Taymiyyah, who is thought to have laid the foundations of radical Islamic ideology, were first presented. Ibn Taymiyyah, who lived in a very depressing period of the Islamic world due to the Mongolian attacks and Crusades, suggested the concept of the return to the essence of Islam. He suggested that the cause of the depression in the Islamic community was the deviation from the main sources of Islam and the departure of the social structure to bid'ah and imitations. According to Ibn Taymiyyah, the reason for all economic, social and political crises in the Islamic world in his time was that political rulers and religious leaders who ruled the Islamic Ummah did not act according to the original principles of Islam. Ibn Taymiyyah claimed that this perversion caused spiritual and religious disintegration of the Islamic community. He stated that in order to get out of this distressing situation, it is necessary to return to the essence and purity in the field of belief and worship, which are essential elements of religion. According to Ibn Taymiyyah, the return to the essence and purity should be done in the form of return to Islam at the period of Sahaba by purifying it from all foreign beliefs and practices. This view was re-developed by Muhammad b. Abdulwahhab with a different interpretation at the end of the 18th century. Ibn Abdulwahhab, who claims to have established his ideology on the interpretation of tawhid, argues that in order to eliminate shirk and bid'ah from society and return to Islamic essence, requires that Islamic societies be governed primarily by rulers who have power and authority based on Islamic principles. The essence of Islam here is the concept of Islam that Hanbali-Wahhabi schools built around their views rather than an objective essence. This school believes in a very strict, bigoted and violent interpretation of Islam. This school, interpreting Islam in a one-dimensional narrow sense, regards all Islamic sects and

Ortadoğu olmak üzere zengin karbon kaynaklarına sahip Müslüman ülkelerin Batı tarafından işgal edilmesine "demokratikleştirme misyonu" adı altında meşruiyet sağlanmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise radikal İslâmci ideolojinin ortaya çıkış ve gelişim süreci mercek altına alınmıştır. Bu kapsamda öncelikle günümüzde radikal İslâmci ideolojinin temellerini atığı düşünülen İbn Teymiyye'nin görüşlerine değinilmiştir. İslâm dünyasının gerek Moğol saldırıları gerekse Haçlı Seferleri nedeniyle çok buhranlı bir döneminde yaşayan İbn Teymiyye, İslâm'da öze dönüş kavramını öne sürmüştür. İbn Teymiyye'ye İslâm toplumunun içinde bulunduğu buhranlı durumun nedeni olarak İslâm'ın asli kaynaklarından uzaklaşması ve toplumsal yapının bidat ve taklitlere sapması olduğunu öne sürmüştür. İbn Teymiyye'e göre yaşadığı dönemdeki İslâm dünyasında ortaya çıkan bütün iktisadi, sosyal ve siyasi krizlerin nedeni İslâm ümmetini idare eden yöneticilerin ve ulemanın İslâm'ın başlangıçtaki ilkelerine göre davranmamasıdır. İbn Teymiyye bu sapıklığın beraberinde İslâm toplumunun manevi ve dinî açıdan parçalanmasına neden olduğunu ileri sürmüştür. İbn Teymiyye bu sıkıntılı durumdan çıkılması için dinin aslı unsurları olan inanç ve ibadetler alanında öze ve saflığa dönülmesinin gerektiğini belirtmiştir. İbn Teymiyye'e göre bu öze ve saflığa dönüş İslâm'ın bütün yabancı ve inanç ve pratiklerinden arındırılarak saf sahabe dönemindeki hale dönülmesi şeklinde yapılmalıdır. Bu bakış açısı 18'inci yüzyılın sonunda Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından farklı bir yorumla tekrar geliştirilmiştir. İdeolojisini tevhidin doğru bir şekilde yorumlanması üzerine kurduğunu iddia eden İbn Abdülvehhâb, şirk ve bidatın toplumdaki yok edilmesi ve İslâmî öze dönülebilmesi için öncelikle İslâm toplumlarının İslâmî esaslara bağlı, güç ve otorite sahibi yöneticiler tarafından yönetilmesini şart koymaktadır. Buradaki İslâm'ın özü kavramı ise nesnel bir özden ziyade Hanbali-Vehhabi ekolün kendi görüşleri çevresinde inşa ettiği İslâm

interpretations that do not share the Wahhabi view as bid'ah and those who believe in them should be defined as disbelievers. It is a pro-violence ideology that strictly divides the world into two "us" and "others", resists to any compromise or change, and considers it a duty to destroy those who are not like them, and ignores all Islamic interpretations except their own. Therefore, pure Islam defined in the Wahhabi ideology can be said to have a reactionary, violent and intolerant pattern. As a result of the study, it has been concluded that the Islamic images produced by both ideologies, which can be defined as opposite, are similar in content and scope. Both ideologies tried to homogenize Islam in a negative and reactionary format.

anlayışıdır. Bu ekol İslâm'ın çok katı, bağnaz ve şiddet içeren bir yorumuna inanmaktadır. İslâm'ı tek boyutlu dar bir anlamda yorumlayan bu ekole göre Vehhabi görüşünü paylaşmayan bütün İslâmî mezhep ve yorumlar bidattır ve onlara inananlar kâfir olarak tanımlanmalıdır. Vehhabilik dünyayı "biz" ve "diğerleri" olarak katı bir şekilde ikiye ayıran, uzlaşmaya ve değişime kapalı, kendisinden olmayanların yok edilmesini bir görev olarak kabul eden, kendi İslâmî yorumunun dışındakileri yok sayan, şiddet yanlısı bir ideolojidir. Dolayısıyla, Vehhabi ideolojisinde tanımlanan saf İslâm'ın gerici, şiddet yanlısı ve hoşgörüsüz bir kalıba sahip olduğu söylenebilir. Çalışmanın sonucunda ise birbirine zıt olarak tanımlanabilecek her iki ideoloji tarafından üretilen İslâm imajlarının aslında içerik ve kapsam olarak benzer oldukları kanısına varılmıştır. Her iki ideolojinin de İslâm'ı olumsuz ve gerici bir formatta homojenleştirilmeye çalışıldığı tespit edilmiştir.

Giriş*

Avrupa toplumundaki İslâm karşıtı tutumların ve İslâm'a yüklenen olumsuz imajların varlığı Ortaçağ'a kadar uzanan bir geçmişe sahiptir. Ortaçağ'dan Aydınlanma dönemine kadar genelde Hıristiyanlık temelli bir ötekileştirmeye dayalı bu olumsuz imaj üretimi, Aydınlanmadan sonra pozitivist bir tarzı benimseyen oryantalist bir bakış açısına bürünmüştür. Bu bağlamda Ortaçağ'da kâfirlik, din düşmanlığı ve inançsızlık gibi dinî terimlerle damgalanan Müslümanlar, Aydınlanma sonrasında barbar, geri kalmış, durağan ve medenileştirilmesi gereken toplumlar olarak ötekileştirilmişlerdir. 20'inci yüzyılın son çeyreğinden itibaren de aynı Müslüman toplumların köktenci, demokratikleştirilmesi gerekli, şiddete ve teröre meyilli halklar olarak tanımlanmaya başladıkları görülmektedir. Aydınlanma sonrası ortaya çıkan oryantalist ideolojinin diğer dikkat çekici bir özelliğinin de İslâm toplumlarında yaşanan şiddet, geri kalmışlık ve Batı değerleri ile yaşanan uyumsuzluğun nedeni olarak tarihsel, ekonomik ve sosyal sorunları görmezden gelerek İslâm'ın oryantalistlerce inşa edilen özünü göstermeleridir. Bu inşa edilmiş öz de genelde Batı değerlerinin tam zıttı olarak tahayyül edilmiştir. Bu çalışmada oryantalistlerce inşa edilen İslâmî öz ile 20'inci yüzyılın son çeyreğinde genelde

* Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Avrupa Birliği Anabilimdalı'nda tamamlanan "Avrupa'da İslam'ın Ötekileştirilmesi ve Yükselen İslamofobi'nin Analizi" adlı doktora tezinden türetilerek yazılmıştır.

Selefi/Vehhabi ideoloji çerçevesinde üretilen radikal İslâmcı anlayış arasındaki benzerliklerin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bu bağlamda öncelikli olarak konu hakkında ayrıntılı bir literatür çalışması yapılmıştır. Söz konusu literatür çalışmasında Aziz el-Azmeh,¹ Muhammed Arkoun,² Edward W. Said,³ Hişam Cuayyıt,⁴ İbrahim Kalın,⁵ Albert Hourani⁶ gibi konu hakkında çalışan araştırmacıların düşünce ve eserleri incelenmiştir. Bu incelemeler neticesinde anılan araştırmacıların oryantalist İslâm kurgusu ile Selefi/Vehhabi İslâm kurgusu arasındaki benzerliklerin ve karşılıklı ilişkinin üzerinde yeterince durmadıkları sonucuna varılmıştır. Bu çalışma, konu üzerine yapılan çalışmalarda görülen boşluğun giderilmesine katkı sunmayı hedeflemektedir. Bu kapsamda öncelikli olarak 19'uncu yüzyılın başından günümüze kadar geçen süreç içerisinde Batılı araştırmacılar tarafından Batı değerlerinin zıttı olarak inşa edilen İslâm'ın içeriği ve kapsamı üzerinde durulmuştur. Akabinde Selefi/Vehhabi ideoloji tarafından İslâm'ın özüne dönüş çabası adı altında ortaya atılan radikal İslâmcı anlayışın özellikleri mercek altına alınmıştır. Çalışmada birbirinin tamamen zıttı olarak görülen bu iki ideolojik anlayışın aslında benzer bir İslâm tahayyülünü ileri sürüp süremedikleri hususu aydınlatılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirme yapılmış ve her iki ideoloji tarafından ortaya atılan görüş ve tutumların aslında aynı olumsuz İslâm imajını yaratma ihtimali değerlendirilmiştir.

1) Oryantalist İslâm Kurgusu ve Özellikleri

Oryantalizm kavramı genelde Doğu özelde İslâm toplumlarını ve kültürlerini inceleyip tasnif eden ve bilimsel terimlerle ifade eden pozitivist epistemolojinin temel alındığı bir araştırma yöntemi olarak tanımlanabilir.⁷ Fakat bu araştırma yönteminin nesnellığı ve tarafsızlığı çok sayıda düşünür tarafından tartışma konusu olarak ele alınmıştır.⁸ Edward W. Said, Bryan S. Turner, Aziz el-Azmeh, Asaf Hüseyin

¹ Aziz al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, 3. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017).

² Muhammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel (İstanbul: Metis Yayınları, 1999).

³ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülker, 5. bs. (İstanbul: Metis Yayınları, 2010); Edward W. Said, *Medyada İslam Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor?*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: Metis Yayınları, 2008).

⁴ Hişam Cuayyıt, *Avrupa ve İslam*, çev. Kemal Kahraman (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995).

⁵ İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, 3. bs. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016); İbrahim Kalın, *Barbar Modern Medeni: Medeniyet Üzerine Notlar* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018).

⁶ Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. Celal A. Kanat (İstanbul: Doruk Yayınları, 2010).

⁷ Gerhard Endress, *An Introduction to Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), 22-25.

⁸ Asaf Hüseyin, "Oryantalizm'in İdeolojisi", çev. Bedirhan Muhib, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, ed. Asaf Hüseyin & Robert Olsan, 2. bs. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 6-12.

gibi genelde post kolonyal düşüncenin savunucusu olan kişilerce oryantalizm pozitif bir bilimden ziyade, Batı'nın başta İslâm toplumları olmak üzere Doğu halkları üzerinde tahakküm kurmak amacıyla inşa ettiği bir söylemler dizisi olarak tanımlanmaktadır.⁹ Bu düşünürlerce oryantalizm beşerî bir bilim olarak değil, Batı'nın kendi öznel çıkar ve anlayışları doğrultusunda İslâm'ı ve Doğu'yu kavrama ve algılama biçimi olarak değerlendirilmektedir. Bu kavrama ve algılama biçimi ise Batı toplumlarında nesnel bir İslâm olgusundan ziyade, Batı'nın emperyalist çıkarları çerçevesinde kurgulanmış hayali bir İslâm imajının inşa edilmesine yol açmıştır.¹⁰ Bu hayali İslâm kurgusunun içeriği ve özelliklerinin de Batı'nın zamana göre değişen çıkarları nezdinde değişime uğradığı, Batılı oryantalist camia tarafından tekrar tekrar inşa edilerek biçimlendirildiği görülmektedir.¹¹ Başka bir deyişle Batı'nın öznel çıkarlarının bağımsız değişken, Batı'daki İslâm imajının ve algısının bağımlı değişken olduğu bir bilgi ve söylem üretim mekanizmasının varlığından söz edilebilir. Söz konusu bilgi ve söylem üretim mekanizmasının en önemli özelliği ise Batı'nın kolektif anlayışına göre sürekli İslâm'ın olumsuzlandığı, buna karşın Batı'nın mütemadiyen olumlandığı bir kısır döngü içerisinde hareket etmesidir.¹² Bu mekanizma, İslâm tanımlanırken, Batı toplumunun kolektif anlayışında olumlu bir imajla değerlendirilen Batı'ya ait değerlerin, kültürel özelliklerin, normların ve yaşam tarzı anlayışlarının zıt bir şekilde doğrudan ters çevrilmesine dayanmaktadır. Azmeh bu yöntemi "ters türev alma" olarak da tanımlamaktadır.¹³ Bu ters türev alma yöntemi hem Batı'nın kendi kimlik ve değerlerinin yine kendi toplumu nezdinde meşruiyet kazanmasını sağlamakta hem de İslâm toplumlarının Batı toplumunun gözünde ötekileştirilmesine neden olmaktadır.¹⁴ Bu mekanizma Batılı "biz" ve Doğulu "onlar" olarak iki kutuplu, birbirinin karşıtlığına dayalı bir kültürel, sosyal ve politik vizyon yaratmayı hedeflenmektedir.¹⁵ Söz konusu karşıtlık İslâm ve Doğu halklarının irrasyonelliğine, tembelliğine, durağanlığına, barbarlığına, şehvet düşkünlüğüne, despotluğuna, fakat aynı oranda Batılı halkların rasyonelliğine, sıkı çalışma etiğine, dinamik ve ilerlemeci yapısına, akılcı ve denetimli cinselliğine ve demokratikliğine

⁹ Said, *Şarkiyatçılık*, 12-17; Hüseyin, "Oryantalizm'in İdeolojisi", 27-28; Aziz al-Azmeh, "Oryantalizm'in Eklemlendirilmesi", çev. Bedirhan Muhib, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, ed. Asaf Hüseyin & Robert Olsan, 2. bs. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 239-241.

¹⁰ Said, *Şarkiyatçılık*, 23-32; Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 5-9; Edward W. Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, çev. Selahattin Ayaz, 2. bs. (İstanbul: Pınar Yayınları, 1989), 15-16.

¹¹ Said, *Oryantalizm*, 34-45; al-Azmeh, "Oryantalizm'in Eklemlendirilmesi", 242-245.

¹² James Clifford, "Oryantalizm Üzerine", çev. Salih Akkanat, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, ed. Aytaç Yıldız, 2. bs. (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014), 134-159; al-Azmeh, "Oryantalizm'in Eklemlendirilmesi", 249; Said, *Şarkiyatçılık*, 122-128.

¹³ al-Azmeh, "Oryantalizm'in Eklemlendirilmesi", 236.

¹⁴ al-Azmeh, "Oryantalizm'in Eklemlendirilmesi", 237; Said, *Şarkiyatçılık*, 133.

¹⁵ Said, *Şarkiyatçılık*, 138.

dayanan bir söylemle beslenmektedir.¹⁶ Bu söylem üretim yönteminin diğer göze çarpan özelliği de İslâm ve Batı toplumları arasındaki zıtlığın nedeni olarak İslâm'ın özünü ontolojik olarak inşa eden epistemolojik bir söylem icra etmesidir. Başka bir deyişle oryantalistler kendi kurguladıkları olumsuz İslâm olgusunun altında yatan unsurun İslâm'ın teolojik yapısı olduğunu iddia etmişler ve İslâm toplumlarındaki sorunların nedenini bütün sosyal, tarihsel, ekonomik ve siyasi hususları göz ardı ederek İslâm'ın özüne bağlayan bir söylem inşa sürecine başvurmuşlardır. Örneğin Batı felsefesinin önemli bir düşünürü olan Hegel İslâm'ın özüne yönelik yapılan bu önyargılı söylem üretimi sürecini benimsemiştir. Hegel, insanlığın tarihsel gelişiminin özgürlük alanında bu "Doğulu bilinçsizlikten, Germen bilinçliliğine" doğru yol alması gerektiğini savunmaktadır. Bu kapsamda Hegel, Doğu'yu dünya tarihinin başlangıcı, Avrupa'yı da bahse konu tarihin vardığı en son nokta olarak görmektedir.¹⁷ Dolayısıyla, Hegel'e göre tarihsel gelişim sürecinin ilk basamağında takılıp kalan Doğu'nun artık uygarlık ve özgürlük alanında ne söyleyebilecek bir sözü ne de verebilecek bir şeyi kalmıştır. Zira Hegel Doğu'nun tek yapması gerekenin Avrupa'yı takip edip, ona benzemeye çalışması olduğunu ileri sürmektedir.¹⁸ Hegel'in Doğu hakkındaki görüşleri onun bir Doğulu medeniyet olarak gördüğü İslâm hakkındaki düşüncelerini de biçimlendirmiştir. İslâm hakkında başlangıçta bazı olumlu kanılarda bulunan Hegel, İslâm'ın ilk dönemlerinde etkin ve verimli bir devlet yönetimi geliştirdiğini ve bilim ile felsefenin Avrupa'ya aktarılmasında Arapların hayati rolü olduğunu kabul etmesine rağmen, aynı zamanda İslâm'ın soyutluk peşinde koştuğunu ve fanatizme yatkınlık gösterdiğini öne sürmüştür. Hegel'e göre Avrupa'nın somut olana verdiği önemin İslâm tarafından tam aksine soyut olana verilmesi onun kısa süreli medeniyetinin çöküşüne yol açmıştır.¹⁹ Hegel, aslında sağlam temellere dayanan Osmanlı İmparatorluğu'nun bile bu çöküşün üstesinden gelemediğini belirtmektedir.²⁰ Hegel'in İslâm'ı eleştirdiği bir diğer nokta da İslâm'daki tevhid inancıdır. Hegel'e göre bu tevhid inancı İslâm'da soyutluğa verilen önemin en başta gelen örneğidir. Hegel, tevhid inancının her şeyi mutlak ve soyut bir Tanrı'nın varlığına bağlamasının İslâm toplumlarında bireyselliği ve özgür düşünceyi önlediğini, mülkiyet, siyasi katılım, çoğulcu yönetim gibi bütün pozitif hakları ortadan kaldırarak tarihsel gelişim sürecini durdurduğunu öne sürmektedir. Zira Hegel'e göre Doğu'da ve İslâm'da birey yoktur, aksine tevhid inancının baştaki hükümdara mutlak itaati öngördüğü bir yapıda inşa edilmiş cemaatler vardır.²¹

¹⁶ Ania Loomba, *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 65-68; Gurminder K. Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, çev. Özlem İlyas (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015), 63-66; Said, *Şarkiyatçılık*, 144.

¹⁷ Abdülhamid Sıddıki & İmaduddin Halil, *Hegel Tarihinin Yorumu*, çev. M.Beşir Eryarsoy (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1978), 51-71.

¹⁸ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1985), 86-95.

¹⁹ Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi*, 323.

²⁰ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 102.

²¹ Cuayyıt, *Avrupa ve İslam*, 115-136.

Hegel, Tanrı'nın mutlak birliği ve soyutluğuna hapsedilen Doğulu bireyin kendi kimliğini ve öznelliğini kaybettiğini ileri sürmektedir. Bu minvalde de Hegel Doğulu bireyin özgür olabileceğine veya öznel bir yaratıcılık sergileyebileceğine imkân tanımamaktadır. Hegel'e göre tevhid inancı nedeniyle bu öznelliğini ve yaratıcılığı kaybeden birey olgusu Doğu'da tek geçerli yönetim tarzı olarak despotizmin yerleşmesine yol açmıştır. Aynı zamanda Hegel, insanlığın ilerleyişi sonucunda tarih sahnesinden silineceğini düşündüğü İslâm'ın hâlâ var olmasını da Avrupa devletlerinin çıkar hesaplarının bir ürünü olduğunu öne sürmüştür.²² Hegel'in İslâm hakkındaki bu olumsuz bakış açısı benzer biçimlerinin Montesque'dan Marx'a kadar pek çok Batılı modern düşünürlerce öne sürüldüğü ve oryantalist söylemin kabul edildiği görülmektedir.²³ Oryantalistler bu söylemlerine meşruiyet kazandırmak için çoğunlukla Batı kaynaklı çalışmaları mercek altına almışlar, İslâm düşünürlerinin İslâm hakkındaki çalışmalarını genelde görmezden gelmişlerdir. Bu durum oryantalistlerce üretilen kurgusal İslâm'ın kendi kendisini doğruladığı bir totoloji haline gelmesine yol açmıştır.²⁴ Zira oryantalistlerce İslâm hakkında yapılan çalışmalarının dayanak noktası yine oryantalistlerce kurgulanan ve çoğunlukla olumsuz imajlarla donatılan İslâm olgusudur. Kaldı ki 19'uncu yüzyılın başından itibaren İslâm ve Doğu hakkında çalışma yapan oryantalistlerin eserleri dikkate alındığında çoğunlukla nesnel değerlendirmelere değil, önceden kurgulanmış olumsuz bir tahayyülün desteklenmesine yönelik bir veri toplama ve tasnif işlemine başvurdukları görülmektedir.²⁵ Bu anlayış tarzının beraberinde İslâm'ın gerçekte ne olduğundan ziyade, oryantalistlerin bakış açısına göre nasıl olması gerektiği hususuna dayalı bir söylem üretim biçimine yol açtığı düşünülmektedir. Bahse konu söylem biçimi sadece İslâm ve Doğu'nun ötekileştirilmesine yol açmamakta, aynı zamanda Batı'nın Doğu ve İslâm toplumlarını tahakküm altına alması için gerekli meşruiyet, yöntem ve politikaları da sağlamaktadır.²⁶ Bu nedenle oryantalizmin ortaya çıkardığı söylemin bir tahakküm aracı olarak da kullanıldığı söylenebilir.²⁷ Bu konunun daha detaylı olarak üzerinde durulmasının yerinde olacağı değerlendirilmektedir.

19'uncu yüzyılın başında Batı'da yaşanan ekonomik, teknolojik ve siyasi yükseliş beraberinde İslâm ve Doğu toplumlarına yönelik emperyalist politikalarında güçlenmesine yol açmıştır. Zira başta Sanayi Devrimi olmak üzere Batı dünyasında yaşanan değişimler Batılı devletlerin geniş bir hammadde ve pazar bulma

²² Ian Almond, *History of Islam in German Thought: From Leibniz to Nietzsche* (Londra: Routledge, 2011), 11 vd.

²³ Cuayyıt, *Avrupa ve İslam*, 137-144.

²⁴ al-Azmeh, "Oryantalizm'in Eklemlendirilmesi", 243-249.

²⁵ al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, 188; Gordon E. Pruet, "İslam ve Oryantalizm", çev. Salih Akkanat, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, ed. Aytaç Yıldız, 2. bs. (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014), 61-72.

²⁶ Said, *Oryantalizm*, 52.

²⁷ Said, *Oryantalizm*, 55; Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek*, 70-75.

ihtiyaçlarını ortaya çıkarmıştır.²⁸ Fakat İslâm toplumlarına yönelik emperyalist tahakküm politikaları Batı toplumunda evrensel kabul ettiği kendi değerleri ile bir çatışmanın da meydana gelmesine yol açmıştır. Çünkü Aydınlanma'nın eşitlik, kardeşlik, özgürlük ve ulusalcılık gibi evrensel değerlerinin İslâm toplumlarına uygulanmaya başlanan emperyalist politikaları ile çelişkili bir durum oluşturması söz konusuydu.²⁹ Bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için oryantalistlerce akademik ve popüler kültürde Aydınlanma evrenselciliğinin yerini, toplumlar ve medeniyetler arasındaki tikel farklılıkları vurgulayan bir söylemin almasına çalışılmıştır.³⁰ Bu minvalde anılan dönemde oryantalistlerce öncelikle Batı medeniyetinin başta İslâm olmak üzere diğer Doğu medeniyetlerinde mutlak üstünlüğü teması işlenmiş ve Batı toplumunun kolektif anlayışına yerleştirilmiştir. Akabinde Batı'nın emperyalist politikaları "medenileştirme misyonu" adı altında geri kalmış toplumların ihya edilmesi ve medenileştirilmesi kılıfı ile meşrulaştırılmıştır.³¹ Başka bir deyişle, İslâm toplumlarının açıkça sömürülmesini hedefleyen emperyalist politikalar, medeniyet getirme gibi sözde insancıl bir bakış açısının içerisine yerleştirilmiştir. Bir toplumunun medenileştirilmesi için de öncelikli olarak onun sahip olduğu öznel kültürün geri kalmış ve ilkel olarak gösteren bir imaj üretiminin varlığı gereklidir.³² Bu nedenle anılan dönemdeki oryantalistler İslâm toplumlarının geri kalmışlığını ve Avrupa medeniyetine muhtaçlıklarını işleyen bir söylem üretim mekanizmasına işlevsellik kazandırmışlardır. Bu geri kalmış İslâm kurgusunun nedeni olarak da İslâm'ın teolojik yapısının gösterildiği görülmektedir.³³

20'inci yüzyılın son çeyreğinden günümüze kadar geçen süreç içerisinde de oryantalist İslâm kurgusunun bazı biçimsel değişimler göstererek varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Zira anılan dönemde oryantalist İslâm kurgusunun neoliberal bir form aldığı söylenebilir.³⁴ Çünkü gerek 1960'lı yıllarda ortaya çıkan sömürge karşıtı ideolojinin güçlenmesi gerekse küreselleşme ve neoliberal ekonomik sistemin global ekonomide yarattığı değişim geçmişin "medenileştirme misyonu" adı altında yapılan ve direkt hedef ülkelerin topraklarının Batı tarafından işgal edilmesine dayanan emperyalist politikanın değişime uğramasına neden olmuştur.³⁵ Bu nedenle 1970'li yıllardan sonra Batı tarafından benimsenen yeni emperyalist politikalara "demokratikleştirme ve özgürleştirme misyonu" adı altında meşruiyet

²⁸ Ian Morris, *Dünyaya Neden Batı Hükmediyor (Şimdilik)*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 600-602.

²⁹ Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, 2. bs. (Londra: I.B. Tauris, 2002), 63-64.

³⁰ Deepa Kumar, *İslamofobi: İmparatorluğun Siyaseti*, çev. Işıl Alatl (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 48-50.

³¹ Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, 60-62; Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 114-117; Cuayyıt, *Avrupa ve İslam*, 25-30.

³² Pruett, "İslam ve Oryantalizm", 73.

³³ Pruett, "İslam ve Oryantalizm", 74-75.

³⁴ Kumar, *İslamofobi*, 12-13.

³⁵ Loomba, *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, 34-38; Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek*, 87-90.

sağlandığı görülmektedir.³⁶ Bu kapsamda oryantalist söylem İslâm toplumlarının kendi başlarına demokratikleşemeyecekleri, bireysel ve toplumsal özgürleşmeyi yapıları gereği içkin dinamikleri ile sağlayamayacağı hususunu işlemeye başlamıştır.³⁷ Oryantalistlerin çalışmalarına bakıldığında da İslâm toplumlarının anti demokratik yapılarının nedeni olarak İslâm dininin teolojik esaslarının, yani özünün gösterildiği görülmektedir. Zira yeni oryantalist söyleme göre İslâm toplumları inandıkları dinin otoriter yapısı nedeniyle kendi başlarına demokratik ve özgür yönetim mekanizması kurma kabiliyetine sahip değillerdir. Bu minvalde yeni oryantalist söylem onlara demokrasi ve özgürlüğün Batı tarafından getirilmesi gerektiğini öne sürmektedir.³⁸ Kaldı ki demokrasi ve özgürlük getirme söylemi adı altında ABD'nin Irak ve Afganistan'ı işgal etmesi yeni oryantalist bakış açısının Batı'nın siyasi ve ekonomik çıkarları nezdinde nasıl kullanıldığının açık bir örneği olarak görülmektedir.³⁹

Yeni oryantalist söylemin Batı'nın İslâm toplumları üzerinde kurduğu tahakküme meşruiyet kazandırmak için başvurduğu diğer bir husus da “terörle mücadele” kavramıdır.⁴⁰ Bu minvalde “medeniyetler çatışması” tezi popülerleştirilmiş ve İslâm toplumlarında marjinal bir boyutta kalan şiddet yanlısı Selefi/Vehhabi ve köktenci ideolojiler ana akım İslâm imajı olarak Batı toplumuna sunulmuştur. İslâm'ın bütün farklılıkları ve çoğulcu yapısı görmezlikten gelinerek Batı değerlerine meydan okuyan, Batılı yaşam tarzlarını ve kültürü tehdit eden, şiddet ve terörizmi meşrulaştırdığı ileri süren homojenleştirilmiş bir İslâm kurgusu yaratılmıştır.⁴¹ Bu kurguya göre İslâm toplumları göreceli zayıflıkları ve otoriter yapıları nedeniyle zaten şiddet ve terörizme meyilli olarak kabul edilmektedir. Fakat oryantalist söylem daha da ileri giderek söz konusu şiddet ve terörizm yanlılığının İslâm'ın özüne de uyduğunu ileri sürmüştür.⁴² Başka bir deyişle oryantalist söylem İslâm'daki cihad gibi bazı kavramları ve Kur'ân'daki birtakım ifadeleri kendi kurgusal, Batı ve özgürlük düşmanı, otoriter İslâm kurgusuna göre çarpıtarak Batı toplumun kolektif anlayışına yerleştirmiştir.⁴³ Oryantalist söylem İslâm literatüründeki “darü'l-harp” kavramına atıfta bulunarak İslâm'ın sınırlarının kanla çizildiğini ve fanatizm, saldırganlık ve irrasyonellikle tanımlanabilecek bir kültüre sahip olduğunu da iddia etmiştir.⁴⁴ Kaldı ki söz konusu terimin anlamının İslâm kaynaklarında çok daha farklı bir şekilde belirtildiği görülmektedir. Darü'l-harp

³⁶ Douglas Little, *American Orientalism: The United States and the Middle East Since 1945* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002), 20-22; Kumar, *İslamofobi*, 60-61.

³⁷ Little, *American Orientalism*, 24-28.

³⁸ Little, *American Orientalism*, 44-54.

³⁹ David Skidmore, “Understanding the Unilateralist Turn in U.S. Foreign Policy”, *Foreign Policy Analysis* 1/2 (2005): 207-228.

⁴⁰ Skidmore, “Understanding the Unilateralist Turn in U.S. Foreign Policy”, 242-244.

⁴¹ Little, *American Orientalism*, 72-88.

⁴² Kumar, *İslamofobi*, 171-172.

⁴³ al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, 11-15.

⁴⁴ Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Cem Soydemir & Mehmet Turhan, 2. bs. (İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2005), 101-105.

kavramı İslâm toplumlarının Müslüman olmayan toplumlarla ilişkilerinde kullandıkları tek ilişki yöntemi değildir. İslâm'da ayrıca “darü's-sulh” kavramı da mevcuttur. “Darü's-sulh” veya “darü'l-ahd” kavramı İslâm toplumlarının Müslüman olmayan toplumlarla antlaşmalar yaparak, kendi dinî vecibelerine engel olunmaması şartıyla barış içerisinde bir arada yaşamalarına dayanmaktadır. Bu minvalde, başta Avrupa ülkeleri olmak üzere Batılı ülkelerde yaşayan Müslümanlar kendi dinî kimliklerini koruyarak buldukları ülkeye de sadakat gösterebilir. Dolayısıyla, “darü's-sulh” kavramı İslâm toplumlarının kendilerinden olmayan hayat tarzlarını da karşılıklı saygıya dayanarak bilfiil tanımaları anlamına gelmektedir.⁴⁵ Fakat oryantalistler bu İslâmî kavramı genelde görmezlikten gelerek yanlış ve tarafgir bir genelleme yapmışlar ve Batı toplumları ile İslâm toplumlarının bir arada yaşama tecrübesinin mümkün olmayacağı imajını Batı toplumunun kolektif anlayışına yerleştirmişlerdir.⁴⁶ Bu bakış açısına göre tıpkı demokratikleşme hususunda olduğu gibi İslâm toplumları dinsel ve toplumsal yapıları nedeniyle şiddet ve terörizmden kendi çabaları ile kaçınamazlar. Onların bu eksikliğin kapatılabilmesi ve Batı'ya yönelik oluşturdukları asimetrik tehdidin bertaraf edilebilmesi için Batı'nın onların toplumsal sistemlerini kontrol altında tutması gereklidir.⁴⁷ Bu anlayış Batı medyasının DAEŞ, Boko Haram, El-Kaide gibi köktenci terör örgütlerinin yapmış olduğu katliamları seçici ve tek taraflı bakış açısı ile sık sık yayınlanması nedeniyle Batı toplumunun kolektif anlayışında İslâm ve terör arasında kurulan bağlantının normalleşmesine yol açmıştır.⁴⁸

Kısacası oryantalistler tarafından Batı değerlerinin zıttı, irrasyonel, uzlaşılması imkânsız, şiddete meyilli ve Batı'yı tehdit eden bir İslâm imajı yaratılmıştır. Bu olumsuz İslâm imajı homojenleştirilerek bütün İslâm toplumlarının ortak özelliği olarak lanse edilmiştir. Diğer bir önemli husus da oryantalistlerin bu olumsuz ve şiddet yanlısı İslâm kurgularını meşrulaştırmak amacıyla İslâm'ın teolojik esaslarını ve özünü çarpıtarak analiz etmeleridir. Bu hatalı analiz İslâm toplumlarındaki geri kalmışlığın, çatışmanın ve şiddetin nedeni olarak bütün tarihsel, ekonomik, toplumsal ve siyasi sorunların göz ardı edilerek İslâm'a içkin bir açıklama sunmalarına yol açmıştır.⁴⁹

2) Radikal İslâmcı İdeolojilerin İslâm Kurgusu ve Özellikleri

Radikal İslâmcı ideoloji modern çağın içerisinde değerlendirilen bir hareket olarak kabul edilse de doktrinsel kökenleri İslâmiyet'in ilk dönemlerine kadar inen bir geçmişe sahiptir. Bu ideolojinin en ayırt edici özelliklerinden biri, İslâm'ın

⁴⁵ Tarık Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 164-169.

⁴⁶ Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 470-474.

⁴⁷ Stephen Sheehi, *Islamophobia: The Ideological Campaign against Muslims* (New York: Clarity Press, 2011), 40-46.

⁴⁸ Hilal Barın, *İslamofobi ve DAEŞ: Tedirgin Nefret* (İstanbul: Tezkire, 2016), 281-288.

⁴⁹ al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, 22-25.

yorumlanmasında metinselciliği temel almasıdır.⁵⁰ Başka bir deyişle, radikal İslâmcı ideoloji Kur'ân ve Sünnet dışındaki tüm dinî ve beşerî yorumların ret edildiği bakış açısına sahiptir.⁵¹ Çoğu araştırmacı radikal İslâmcı ideolojinin fikir babası olarak 13'üncü yüzyılda yaşamış İslâm âlimi İbn Teymiyye'yi görmektedir.⁵² İslâm dünyasının Moğol istilası ve Haçlı Seferleri gibi felaketlere şahit olduğu bir dönemde yaşayan İbn Teymiyye, İslâm toplumunun içinde bulunduğu buhranlı durumun nedeni olarak İslâm'ın asli kaynaklarından uzaklaşılmasına ve toplumsal yapının bidat ve taklitlere sapsmasına işaret etmiştir. İbn Teymiyye'e göre yaşadığı dönemdeki İslâm dünyasında ortaya çıkan bütün iktisadi, sosyal ve siyasi krizlerin nedeni İslâm ümmetini idare eden yöneticilerin ve ulemanın İslâm'ın başlangıçtaki ilkelerine göre davranmamasıdır. İbn Teymiyye bu sapkınlığın beraberinde İslâm toplumunun manevi ve dinî açıdan parçalanmasına neden olduğunu ileri sürmüştür.⁵³ Bu sıkıntılı durumdan çıkılması için dinin aslı unsurları olan inanç ve ibadetler alanında öze ve saflığa dönülmesinin gerekmektedir. Öze ve saflığa dönüş İslâm'ın bütün yabancı inanç ve pratiklerinden arındırılarak saf sahabe dönemindeki hali dönülmesiyle gerçekleşecektir. Bu kapsamda İbn Teymiyye, İslâm'ın saf halini kirletmekle suçladığı döneminin filozof ve kelamcılarına yönelik çok ciddi bir eleştiriler yöneltmiştir.⁵⁴ İbn Teymiyye'ye göre döneminin kelamcıları Kur'ân'ı toplumsal, siyasal ve sosyal hayatta uygulanması gereken bir kurallar bütününden ziyade günlük hayatta kullanılırken yorumlanması gereken bir salt ideal hükümler manzumesi olarak görmektedir. Söz konusu kelamcılar aslında oldukça net bir şekilde anlaşılabilen ve uygulanması mümkün olan Kur'ân'ı göz ardı ederek, onu Antik Yunan mantığı çerçevesinde yorumlamışlar, bu minvalde de İslâm'ın özünü ve saflığını çarpıtmışlardır.⁵⁵ Zira kelamcılarının ilahî kutsal kitap ile Antik Yunan felsefesinin karşılaştırmalı yorumlanması sonucu ortaya çıkardıkları anlayış tarzı İslâm'ın temellerini sarmaktadır.⁵⁶ Benzer şekilde İbn Teymiyye başta İbn Rüşd olmak üzere döneminin filozoflarını da çok sert eleştirmiştir. İbn Teymiyye'ye göre filozoflar İslâm'ın kendi hakikat anlayışını ve epistemolojisini Aristo gibi pagan Antik Yunan düşünürlerin fikirleri ile uzlaştırmaya çalışmakla ilahî olan ile beşerî olan arasındaki sınırı ortadan kaldırmakta, İslâm'ın ilahî özelliklerini zayıflatmaktadır.⁵⁷ Kısacası İbn Teymiyye, Kur'ân'ın belirttiği hususları anlayabilmek ve uygulayabilmek için Antik Yunan ilmine ve düşüncesine başvurma

⁵⁰ Leonard Binder, *Liberal İslam*, çev. Yusuf Kaplan (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1988), 273-274.

⁵¹ Binder, *Liberal İslam*, 275.

⁵² Faruk Sancar, "Bağnaz Bir Selefî mi? Endişeli Bir Entelektüel mi?: İbn-i Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında", *Dini Araştırmalar*, 18/46 (2015): 98-99.

⁵³ Sancar, "Bağnaz Bir Selefî mi Endişeli Bir Entelektüel mi?", 98-99.

⁵⁴ Sancar, "Bağnaz Bir Selefî mi Endişeli Bir Entelektüel mi?", 104; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 34-35.

⁵⁵ Sancar, "Bağnaz Bir Selefî mi Endişeli Bir Entelektüel mi?", 105.

⁵⁶ Arthur John Arberry, *Revelation and Reason in Islam* (Londra: George Allen & Unwin, 1957), 7-9.

⁵⁷ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, 18.

ihtiyacının olmadığını, zira Antik Yunan ilmi ve düşüncesi ile yorumlanan bir Kur'ân'ın İslâm'ın özünü kirlettiğini savunmuştur. Fakat İbn Teymiyye'nin İslâm'ın sadece Antik Yunan kültüründen değil, aynı zamanda onun saflığını bozacak bütün kültürel etkileşimlerden de korunması gerektiğini öne sürdüğünü belirtmek yerinde olacaktır. İbn Teymiyye'nin bu görüşleri aynı zamanda Selefi/Vehhabi ekolünün de ana doktrinsel temellerini oluşturmaktadır.⁵⁸ Özetle İbn Teymiyye'nin, İslâm'ın özüne dönüş kavramıyla, Hz. Muhammed ve dört halife dönemindeki Medine merkezli İslâm yönetimini ve anlayışını ifade ettiği söylenebilir. Başka bir deyişle, Medine'de kurulan ilk İslâm yönetim ve anlayışına romantik bir özlemin duyulması söz konusudur. Fakat İbn Teymiyye bu öze dönüş kavramının içini siyasi ve sosyal açıdan tam olarak dolduramamış, genellikle dönemindeki uygulamalara yönelik eleştirel bir bakış açısına yoğunlaşmış ve uygulanması gereken yöntemi yoruma açık bir durumda bırakmıştır.⁵⁹ Bu bakış açısı 18'inci yüzyılın sonunda Muhammed b. Abdülvehhab tarafından farklı bir yorumla yeniden benimsenmiştir. İdeolojisini tevhidin doğru bir şekilde yorumlanması üzerine kurduğunu iddia eden İbn Abdülvehhab, şirk ve bidatın toplumdaki yok edilmesi ve İslâmî öze dönülebilmesi için öncelikle İslâm toplumlarının İslâmî esaslara bağlı, güç ve otorite sahibi yöneticiler tarafından yönetilmesini şart koşmaktadır. İbn Abdülvehhab'a göre bu özelliklere sahip bir yöneticiye tabi olmak ve onun emirlere uymak bütün Müslümanların dinî görevidir. Bu yöneticinin görevi İslâm'ın özüne ve şeriat kurallarına göre toplumu yönetmektir. İbn Abdülvehhab, söz konusu yöneticinin şirk ve bidatı önlemek için tebliğ, vaaz, nasihat, ikaz ve münakaşa ile görevini yerine getirebileceğini belirtmektedir. Bütün bunlara karşın hâlâ İslâm'ın özüne dönmekte direnenler varsa, yöneticinin, sahip olduğu gücü kullanması, zorlama veya savaş aracılığıyla toplumu İslâm'ın özüne döndürmesi gereklidir.⁶⁰ Buradaki İslâm'ın özü kavramı nesnel bir özden ziyade Hanbeli-Vehhabi ekolün kendi görüşleri çevresinde inşa ettiği İslâm anlayışıdır. Bu ekol İslâm'ın çok katı, bağnaz ve şiddet içeren bir yorumuna inanmaktadır. İslâm'ı tek boyutlu ve dar bir anlamda yorumlayan bu ekole göre Vehhabi görüşünü paylaşmayan bütün İslâmî mezhep ve yorumlar bidattır ve onlara inananlar kâfir olarak tanımlanmalıdır.⁶¹ Bu minvalde Vehhabi ideolojisi tek bir toplumsal yapıya ve anlayışa sahip bir İslâm toplumunu ileri sürmektedir. Bu yapıya ve anlayışa sahip olmayan her şey küfür olarak değerlendirilmektedir. Cihad anlayışı ise Müslüman olsun veya olmasın Vehhabi anlayışına biat etmeyen bütün gruplarla savaşmak şeklinde yorumlanmaktadır. Hatta Vehhabi ideolojisine göre Vehhabi olmayanların kâfir sayılması ve onlarla savaşılmasına karşı tereddüt bile küfür olarak görülmektedir.⁶² Vehhabi ideolojisi İslâm'daki "dar'ül-harp" kavramını

⁵⁸ Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 20: 391-405.

⁵⁹ al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, 212-213.

⁶⁰ Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42: 611-615.

⁶¹ Barın, *İslamofobi ve DAES*, 218; Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 313-314.

⁶² al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, 225.

da tek yönlü olarak tanımlamaktadır. Bu ideolojiye göre Vehhabi inancını paylaşmayan her toplum, grup, kişi veya millet darü'l-harp kavramının içerisinde ve onlarla mücadele asli bir görev ve zorunluluktur.⁶³

Vehhabilik ayrıca İslâm toplumları ile Batı arasında bir kültür savaşının olduğu savını da ileri sürmektedir. Bu anlayışa göre İslâm toplumlarına Batı kültür ve medeniyetinden gelen her şey faydası olup olmamasına bakılmaksızın reddedilmelidir. Çünkü Vehhabi anlayış Batı kaynaklı olguların tamamını bidat olarak görmekte ve İslâm'ın özüne uymadığını ileri sürmektedir.⁶⁴ Bu anlayışın aslında Vehhabilerin yeniden uygulamaya soktuklarını iddia ettikleri İslâm'ın ilk yüzyıllarındaki düşünce yapısı ile de çatıştığı söylenebilir. Zira İslâm'ın ilk yüzyıllarında gerek yöneticilerin gerekse ulemanın diğer kültür ve medeniyetlere ait düşünce ve uygulamaları açık bir görüşle değerlendirdikleri görülmektedir. Kaldı ki hem dört halife döneminde hem de Emevi ve Abbasi dönemlerindeki siyasi yönetimlerde diğer kültürlerden çok sayıda alıntı yapılmış, Müslüman olmayan kişilerin beceri ve bilgilerinden yararlanılmıştır. İslâm kültür ve medeniyeti Grek, Pers, Hint ve Kadim Mısır medeniyetlerinden geniş çaplı olarak faydalanmış, Antik Yunan felsefesini İslâm düşüncesi ile uzlaştırmış ve Avrupa'ya zenginleştirilerek aktarılmasını sağlamıştır.⁶⁵ Bu karşılıklı etkileşim sadece kültürel ve düşünsel alanda olmamıştır. İslâm toplumu ilk yüzyıllarında mimariden sanata, müzikten sosyal yaşama, devlet idaresinden ekonomik yapılanmaya hâkimiyeti altında bulunan topraklardaki kadim medeniyetlerden oldukça fazla yararlanmış, toplumsal faydası olanların İslâm'a uyarlanması sağlamıştır. Bu karşılıklı etkileşim sonrasında İslâm medeniyeti 8-11'inci yüzyıllar arasında çoğu tarihçi tarafından "altın çağ" olarak adlandırılan bir Rönesans yaşamıştır.⁶⁶ Bu dönemde İslâm, Kur'ân ve Sünnete ters düşmemesi şartıyla yerel kültürlerin değerlerini kabul eden esnek bir şekilde yorumlanmış, İspanya'dan Hindistan'a kadar İslâm'ı kabul eden çok sayıda kavim tarafından kendi kültür ve göreneklerine göre şekillendirilmiştir.⁶⁷ Kur'ân ve İslâmî kurallar her toplumun kendi bakış açısına, dilsel ve toplumsal yapılarına göre yorumlanmıştır.⁶⁸ Bu esneklik ve kültürel açıklık İslâm'ın çok hızlı bir şekilde diğer toplumlar tarafından kabul edilmesine ve benimsenmesine yol açmıştır.⁶⁹ Kısacası Vehhabi ideolojisinin İslâm'ın sahîh hali olarak ileri sürdüğü dönemde Vehhabilerin iddia ettikleri gibi değişime kapalı ve diğer medeniyetleri dışlayan bir İslâm toplumu

⁶³ Md. Muddassir Quamar, "Islamic Modernism and Saudi Arabia: Confluence or Conflict?", *Contemporary Review of the Middle East* 2/1-2 (01 Mart 2015): 71-87.

⁶⁴ Binder, *Liberal İslam*, 281.

⁶⁵ George Saliba, *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, çev. Günseli Aksoy (İstanbul: Mahya Yayınları, 2011), 16-37; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, 6. bs. (Kitap Yayınevi, 2015), 23-78.

⁶⁶ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, 3. bs. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 257-271.

⁶⁷ Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök, 3. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 1: 101-122.

⁶⁸ Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, 83-86.

⁶⁹ Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, 1: 155-156.

yoktur. Fakat bu tarihsel gerçeklik Vehhabi ideolojisi tarafından dikkatte alınmamaktadır.

Bu ideolojinin diğer dikkat çeken özelliği kendi bakış açısını savunması şartıyla baştaki yöneticiye mutlak itaati emretmesidir. Zira İslâm'ın ilk yıllarında bile belli bir danışma meclisi aracılığıyla kararlar alındığı görülmektedir.⁷⁰ Kaldı ki anılan dönemde Hilafet makamı bile mutlak bir egemenliği ifade etmemekteydi. Halifenin görevi toplumun dinî ve dünyevi işlerinin şeriata göre icra edilmesini sağlamaktı. Fakat bu yetki kesinlikle keyfi hükümdarlık ve zulüm uygulamalarını kapsamamaktaydı. Yani İslâm'ın ilk yıllarında mutlak itaatte dayalı sınırsız bir saltanat anlayışı yoktu. Zira Halife de İslâmî kurallar dâhilinde yaptıklarından sorumluydu ve eğer toplum ve İslâm zararına bir emir verirse Müslümanların bunu yerine getirme zorunluluğu söz konusu değildi.⁷¹ İslâm'ın ilk dönemlerinde Halifelerin sadece Müslümanlara değil aynı zamanda zimmî statüsündeki gayri-müslimlere karşı da sorumlulukları vardı. İslâm şeriatına karşı gelmediği ve cizye vergisini ödediği takdirde gayri-müslimlere dinî ibadet özgürlüklerinin verilmesi, can ve mal güvenliklerinin sağlanması Halife'nin keyfi tercihlerinden ziyade hukuki bir zorunluluk olarak kabul edilmekteydi.⁷² Fakat Vehhabi ideolojisinin bu gerçeği görmezden gelerek İslâm'ın despotik bir yönetim anlayışının içerisine hapsedilmesine yol açtığı söylenebilir. Bu kapsamda Vehhabi ideolojisinin İslâm'ın ilk yıllarında gayri-müslimleri de içine alan yaşama hakkını kendi ideolojisini benimsemeyen Müslümanlara bile tanımayarak İslâm'ın hukuki ve toplumsal anlayışına tamamen ters bir yönetim tarzını sahil İslâm adı altında ortaya attığı düşünölmektedir.

Kısacası Vehhabilik dünyayı “biz” ve “diğerleri” olarak katı bir şekilde ikiye ayıran, uzlaşmaya ve değışime kapalı, kendisinden olmayanların yok edilmesini bir görev olarak kabul eden, kendi İslâmî yorumunun dışındakileri yok sayan, şiddet yanlısı bir ideolojidir. İbn Abdülvehhab'ın bu radikal görüşleri 19'uncu yüzyılın başında Necd Emiri Suud b. Abdulaziz b. Muhammed ile Vehhabiler arasında kurulan ittifak neticesinde Arap yarımadasında yayılmıştır. Bahse konu ideoloji Suudi Arabistan'ın kurulmasından sonra da resmî bir devlet ideolojisi haline gelmiştir.⁷³ Söz konusu ideoloji günümüzde Suudi Arabistan tarafından diğer İslâm ölkelerine ve Batı'da yaşayan Müslüman azınlıklara İslâm'ın özü olarak ihraç edilmeye çalışılmaktadır.⁷⁴ Yakın dönemde bu Vehhabi ideolojisini temel alan Kur'ân'daki cihad ayetlerini bütüncül değil, parçalı bir yaklaşımla değerlendiren DAESŞ, Boko Haram, El-Kaide gibi radikal terör örgütlerinin ortaya çıkardığı vahşet bahse konu

⁷⁰ Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, 1: 169-171.

⁷¹ Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, 1: 165-167.

⁷² Thomas Michel, “İslam'da Gayri Müslimlerin Hakları”, çev. Levent Öztürk & Fatmatüz Zehra Kamacı, *İstem* 1/2 (2003): 179-193.

⁷³ Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Orta Doğu: Siyaset, Savaş ve Diplomasi*, 4. bs. (Bursa: Marmara Kitap Merkezi, 2008), 478-485.

⁷⁴ Aydın Bayram, “The Rise of Wahhabi Sectarianism and Its Impact in Saudi Arabia”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2014): 246-259.

ideolojinin sadece İslâm'a değil, aynı zamanda insanlığa ne derece tehlikeler yaratacağını göstermektedir.⁷⁵ Zira Vehhabi ideolojiyi temel alan bu örgütlerin eylemleri Batı'da İslamofobi'nin artmasında çok önemli bir paya sahiptir. Çünkü oryantalistin etkisindeki Batı medyası bu örgütlerin ideolojisini İslâm'ın esas ideolojisi, eylemlerini de İslâm'a göre meşru eylemlermiş gibi sunmaktadır.⁷⁶ Bu durum Batı toplumunda İslamofobi'nin artmasına, buna mukabil Müslüman azınlık içerisinde de Batı karşıtlığının ve marjinalleşmenin yükselişe geçmesine yol açan bir kısır döngünün ortaya çıkmasına neden olmaktadır.⁷⁷

Sonuç

Bu çalışmada birbirinin tamamen zıttı olarak görülen Avrupa kaynaklı oryantalist ve Vehhabilik kaynaklı radikal İslâmî ideolojilerin İslâm tasavvurları analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda her iki ideolojinin ortaya çıkış süreçleri, dayanak noktaları ve İslâm hakkında ileri sürdükleri savları mercek altına alınmıştır. Her iki ideolojinin de savlarında İslâm'ın özüne gönderme yaptıkları, İslâm toplumlarındaki bütün anlayış ve bakış açısı farklılıklarını göz ardı ederek zamandan ve mekândan bağımsız homojen bir İslâm imgesini öne sürdükleri görülmektedir. Farklı amaçlarla olsa da her iki ideolojinin öne sürdükleri İslâm imajının ve kurgusunun benzer bir içeriğe sahip olduğu tespit edilmiştir. Her iki ideolojide de tarihsel süreç ve coğrafi mekân açısından dinamik bir yapıya sahip olan İslâm'ın bu özelliği görmezden gelinmiş, durağan, gerici ve değişime kapalı bir İslâm kurgusu benimsenmiştir. Bu bakış açısı oryantalistlerce İslâm'ın geçmişte takılı kalması gibi olumsuz bir imaja dayandırılırken, radikal İslâmî ideolojide geçmişin yüceltilmesi ve romantikleştirilmesi gibi olumlu bir tavır ile desteklenmiştir. Benzer şekilde her iki ideolojide de İslâm, Batı medeniyeti ile uyumsuz ve zıt olarak tanımlanmıştır. Oryantalist ideolojide İslâm'ın özü öne sürülerek bu zıtlık olumsuz bir temelde rasyonelleştirilmiştir. Radikal İslâmî ideolojide de İslâm ile Batı medeniyeti arasındaki zıtlık yine İslâm'ın özüne gönderme yapılarak açıklanmakla birlikte, Batı medeniyeti ile yapılacak her etkileşiminin bidat olarak değerlendirildiği bir anlayış öne sürülmüştür. Zira her iki ideoloji de demokrasi, özgürlük ve çoğulculuk gibi değerlerin Batı kaynaklı olduğunu ve İslâm'a uymayacağını savunmaktadır. Başka bir deyişle, oryantalist ideoloji söz konusu değerlerin İslâm'ın despotik ve otoriter özüne uymadığını ileri sürerken, radikal İslâmî ideoloji kutsallaştırdığı kendi kurgusal İslâm anlayışını bozacağı düşüncesini benimsemiştir. Her iki ideolojide de şiddet ve baskı kullanımı İslâm'a içkin bir özellik olarak kabul edilmiştir. Oryantalistler bu özelliği İslâm'a karşı bir eleştiri olarak gösterirken, radikal İslâmî ideoloji aynı özelliği İslâm'ın ve şeriatın uygulanması için bir gereklilik olarak kabul etmişlerdir. İslâm tarihinde asırlarca süren ve Endülüs, Sicilya ve

⁷⁵ Barın, *İslamofobi ve DAES*, 238.

⁷⁶ Ergun Göknel, *Düşman'dan Terörist'e: İslam Düşmanlığının Terörizme Dönüşme Tarihi* (İstanbul: Kaneş Yayınları, 2015), 34-36.

⁷⁷ Barın, *İslamofobi ve DAES*, 283-285.

Balkanlar gibi farklı coğrafyalarda ortak bir kültür yaratmayı başaran bir arada yaşama tecrübeleri her iki ideoloji tarafından da görmezden gelinmiştir. Söz konusu ideolojilerin her ikisinin de “biz” ve “onlar” şeklinde insanlığı ikiye bölen, kendinden olmayana ötekileştiren ve ötekine yaşama hakkı tanımayan bir İslâm kurgusunu meşrulaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Sonuç olarak gerek oryantalist gerekse radikal İslâmî ideolojilerin; durağan, Batı değerlerinin taban tabana zıt, şiddeti meşru gören, uzlaşılması ve değişmesi imkânsız bir İslâm kurgusu ve imajını farklı amaçlarla da olsa rasyonelleştirdikleri ve normalleştirmeye çalıştıkları düşünülmektedir.

Kaynakça

- Almond, Ian. *History of Islam in German Thought: From Leibniz to Nietzsche*. Londra: Routledge, 2011.
- Arberry, Arthur John. *Revelation and Reason in Islam*. Londra: George Allen & Unwin, 1957.
- Arı, Tayyar. *Geçmişten Günümüze Orta Doğu: Siyaset, Savaş ve Diplomasi*. 4. bs., Bursa: Marmara Kitap Merkezi, 2008.
- Arkoun, Muhammed. *İslam Üzerine Düşünceler*. Çev. Hakan Yücel, İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Aydın, Mehmet S. *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Azmeh, Aziz al-. *İslamlar ve Moderniteler*. Çev. Elçin Gen, 3. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Azmeh, Aziz al-. “Oryantalizm’in Eklemlendirilmesi”. Çev. Bedirhan Muhib, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, ed. Asaf Hüseyin & Robert Olsan, 2. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, 239-241.
- Barın, Hilal. *İslamofobi ve DAEŞ: Tedirgin Nefret*. İstanbul: Tezkire, 2016.
- Bayram, Aydın. “The Rise of Wahhabi Sectarianism and Its Impact in Saudi Arabia”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014): 245-261.
- Bhambra, Gurinder K. *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*. Çev. Özlem İlyas, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015.
- Binder, Leonard. *Liberal İslam*. Çev. Yusuf Kaplan, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1988.
- Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Vehhâbilik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, 42: 611-615.
- Clifford, James. “Oryantalizm Üzerine”. Çev. Salih Akkanat, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, ed. Aytaç Yıldız, 2. bs., İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014, 134-159.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe*. Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1985.
- Cuayyıt, Hişam. *Avrupa ve İslam*. Çev. Kemal Kahraman, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Endress, Gerhard. *An Introduction to Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.
- Göknel, Ergun. *Düşman’dan Terörist’e: İslam Düşmanlığının Terörizme Dönüşme Tarihi*. İstanbul: Kaneş Yayınları, 2015.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Çev. Lütfü Şimşek, 6. bs., Kitap Yayınevi, 2015.

- Hourani, Albert. *Batı Düşüncesinde İslam*. Çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Doruk Yayınları, 2010.
- Huntington, Samuel P. *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*. Çev. Cem Soydemir & Mehmet Turhan, 2. bs., İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2005.
- Hüseyin, Asaf. "Oryantalizm'in İdeolojisi". Çev. Bedirhan Muhib, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, ed. Asaf Hüseyin & Robert Olsan, 2. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, 6-12.
- Kalın, İbrahim. *Barbar Modern Medeni: Medeniyet Üzerine Notlar*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. 3. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye". TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, 20: 391-405.
- Kumar, Deepa. *İslamofobi: İmparatorluğun Siyaseti*. Çev. Işıl Alatl, İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Little, Douglas. *American Orientalism: The United States and the Middle East Since 1945*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002.
- Loomba, Ania. *Kolonyalizm Postkolonyalizm*. Çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*. Çev. Salih Şaban, 3. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Michel, Thomas. "İslam'da Gayri Müslimlerin Hakları". Çev. Levent Öztürk & Fatmatüz Zehra Kamacı, *İstem* 1/2 (2003): 179-193.
- Morris, Ian. *Dünyaya Neden Batı Hükmediyor (Şimdilik)*. Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Özerveralı, M. Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Pruett, Gordon E. "İslam ve Oryantalizm". Çev. Salih Akkanat, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, ed. Aytaç Yıldız, 2. bs., İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014, 61-72.
- Quamar, Md. Muddassir. "Islamic Modernism and Saudi Arabia: Confluence or Conflict?". *Contemporary Review of the Middle East* 2/1-2 (01 Mart 2015): 71-87.
- Ramazan, Tarık. *Avrupalı Müslüman Olmak*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Rodinson, Maxime. *Europe and the Mystique of Islam*. 2. bs., Londra: I.B. Tauris, 2002.
- Said, Edward W. *Medyada İslam Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor?*. Çev. Aysun Babacan, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Said, Edward W. *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. Çev. Selahattin Ayaz, 2. bs., İstanbul: Pınar Yayınları, 1989.
- Said, Edward W. *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. Çev. Berna Ülker, 5. bs., İstanbul: Metiş Yayınları, 2010.
- Saliba, George. *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*. Çev. Günseli Aksoy, İstanbul: Mahya Yayınları, 2011.
- Sancar, Faruk. "Bağnaz Bir Selefî mi Endişeli Bir Entelektüel mi? (İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)". *Dinî Araştırmalar* 18/46 (2015): 97-125.

- Sheehi, Stephen. *Islamophobia: The Ideological Campaign against Muslims*. New York: Clarity Press, 2011.
- Sıddıki, Abdülhamid & İmaduddin Halil. *Hegel Tarihinin Yorumu*. Çev. M.Beşir Eryarsoy, İstanbul: Düşünce Yayınları, 1978.
- Skidmore, David. "Understanding the Unilateralist Turn in U.S. Foreign Policy". *Foreign Policy Analysis* 1/2 (2005): 207-228.
- Zeydan, Corci. *İslam Uygarlıkları Tarihi*. Çev. Nejdet Gök, 3. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Yahudi Düşünür Profiat Duran'ın İsa'nın Ulûhiyetine Dair Eleştirileri

Jewish Thinker Profiat Duran's Criticism for the Divinity of Jesus

Fatma Seda Şengül   

Araştırma Görevlisi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Abstract

As well as the works written by the parties about themselves, the apologies and polemics they wrote against each other are important in understanding the history of Jewish-Christian relations. In the late fourteenth century, when the Jewish-Christian relations were going through a difficult process, the Jewish philosopher Profiat Duran wrote a refutation of Christian doctrines in Spain. The refusal, *Kelimmat ha-Goyim* (The Shame of the Gentiles), addresses not only detailed objections against the deity of Jesus, but also various issues such as the claim of virginity of Mary, baptism, Eucharist, the position of the Pope, and mistakes in Bible translations. This article, which discusses Duran's critiques of Jesus' deity, consists of two main parts. The first part of the article deals with the issue that how Duran criticized the proofs that Christians brought from the Hebrew Bible and the New Testament to prove the divinity of Jesus. Besides, it examines Jesus' miracles in the context of his deity, and Jewish discussions of how Jesus could do extraordinary things. The second part of the article scrutinizes the evidence that Duran put forward to prove why Jesus cannot be God. The article also suggests that Profiat Duran, who was forced to enter Christianity, secretly maintained Jewish faith.

Keywords: Medieval Spain, *Kelimmat ha-Goyim*, Polemics, Profiat Duran, Refutation, Jewish-Christian Relations, converso, marrano

Öz

Yahudi-Hıristiyan ilişkileri tarihini anlamada tarafların kendileri hakkında yazdıkları kadar, birbirlerine karşı kaleme aldıkları apolojiler ve polemikler de önemlidir. Yahudi düşünür Profiat Duran on dördüncü yüzyılın sonlarında İspanya'da, Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin sancılı olduğu bir süreçte Hıristiyan inançlarına yönelik bir reddiye yazmıştır. *Kelimmat ha-Goyim* (Goyların Utancı) adlı bu reddiye İsa'nın tanrılığına ilişkin detaylı itirazların yanı sıra Meryem'in bakireliği iddiası, vaftiz, evharistiya, Papa'nın konumu, Kutsal Kitap çevirilerinde yapılan hatalar gibi çeşitli konulara da değinmektedir. Duran'ın İsa'nın tanrılığına karşı eleştirilerini konu edinen bu makale iki ana kısımdan oluşmaktadır. Makalenin ilk bölümünde, Duran'ın İsa'nın tanrılığını kanıtlamak için Hıristiyanların Tanah'tan ve Yeni Ahit külliyatından getirdikleri delilleri nasıl eleştirdiği ele alınmıştır. Ayrıca bu kısımda İsa'nın tanrılığı bağlamında onun mucizelerine ve İsa'nın nasıl olağanüstü işler yapabildiğine dair Yahudi tartışmalarına değinilmiştir. Makalenin ikinci bölümü, Duran'ın, İsa'nın neden Tanrı olamayacağını kanıtlamak için öne sürdüğü delilleri ele almaktadır. Makale, ayrıca, Hıristiyanlığa girmek zorunda bırakılan Profiat Duran'ın gizlice Yahudi inancını devam ettirdiğini öne sürmektedir.

Anahtar Sözcükler: İspanya, *Kelimmat ha-Goyim*, Polemik, Profiat Duran, Reddiye, Yahudi-Hıristiyan ilişkileri, konverso, marano, dönme

Summary

Examining the refutations written between Jews and Christians is important for understanding the history of Jewish-Christian relations. The author of the refutation, with which this article deals, was born in 1350 in Spain. As a result of multidimensional reasons such as economic and religious opposition, Christians' oppression and violence against Jews increased during those days and caused many Jews to voluntarily or forcefully convert to Christianity. Profiat Duran, the author of the refutation, was one of the Jews forcibly baptized in 1391.

The issue of which religion Profiat Duran ultimately adopted is very controversial. Firstly, Duran was said to have escaped the obligatory baptism of Jews at that time, and he was not a Christian at all. The second explanation, on the other hand, claimed that he was forcibly baptized and subsequently remained a Christian for the rest of his life. Lastly, Duran was claimed to have returned to Judaism shortly after the forcible baptism. This article suggests that Duran pretended to convert to Christianity in compulsory baptism, and he continued his later life as a crypto-Jew.

Duran is known to have written two anti-Christian polemical works. The first is a letter entitled "Al-Tehi Ka-Avotekha" (Be Not like Thy Father), which was written to his friend David Bonet Bongoron. The second anti-Christian work of the author, which is the subject of our research, is "Kelimmat ha-Goyim" (The Shame of the Gentiles).

Kelimmat ha-Goyim, written in 1397, consists of twelve chapters. The author collects and evaluates the relevant arguments for each doctrine in the text. The refutation mainly deals with the objections of Jesus' divinity. Besides, it also addresses many issues such as baptism, Eucharist, the position of the Pope, the claim of virginity of Mary, the issue of the birth date of Jesus, and mistakes in Bible translations.

Özet

Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında yazılmış olan reddiyelerin incelenmesi Yahudi-Hıristiyan ilişkilerini anlayabilmek için önem taşımaktadır. Araştırmada esas alınan reddiyenin yazarı 1350 yılında İspanya'da doğmuştur. Yaşadığı tarihlerde ekonomik ve dinî karışıklık gibi çok yönlü nedenler neticesinde Hıristiyanların Yahudiler üzerindeki baskı ve şiddetleri artmış ve bu baskılar pek çok Yahudinin gönüllü ya da zorla Hıristiyanlığa geçmesine sebep olmuştur. Reddiyenin yazarı Profiat Duran da 1391 yılında zorla vaftiz edilen Yahudilerdendir.

Profiat Duran'ın nihai olarak hangi dine mensup olduğu tartışılmıştır. Duran'ın o dönemde Yahudilere uygulanan zorunlu vaftizden kaçtığı ve hiç Hıristiyan olmadığı iddia edilmiştir. Diğer yandan, onun zorla vaftiz edildiği ve sonrasında hayatının sonuna kadar Hıristiyan kaldığı da öne sürülmüştür. Bir başka iddiaya göre ise, Duran, zorunlu vaftizden kısa bir süre sonra Yahudiliğe geri dönmüştür. Bu makalede, Duran'ın zorunlu vaftizde görünürde Hıristiyan olduğunu ve bu olaydan sonra hayatını kripto Yahudi olarak sürdürdüğü görüşü önerilmektedir.

Duran'ın Hıristiyanlık karşıtı iki polemik eser kaleme aldığı bilinmektedir. İlki, arkadaşı David Bonet Bongoron'a yazmış olduğu "İggeret al-Tehi Ke-Avoteyha" (Atalarınıza Benzemeyin Risalesi) adlı mektuptur. Yazarın Hıristiyanlık karşıtı ikinci eseri ise araştırmamızın da konusu olan "Kelimmat ha-Goyim" (Goyların Utancı) adlı eseridir.

1397 tarihinde yazılmış olan Kelimmat ha-Goyim on iki bölümden oluşmaktadır. Yazar metinde ele aldığı her bir doktrine dair argümanları toplayıp değerlendirmiştir. Reddiyenin içeriğinde ağırlıklı olarak İsa'nın ulûhiyetine ilişkin itirazlar ele alınmakla birlikte, vaftiz, evharistiya, Papa'nın konumu, Meryem'in bakireliği iddiası, İsa'nın doğum tarihi meselesi ve Kutsal Kitap çevirilerindeki hatalar gibi pek çok konuya da değinilmektedir.

Çalışmamız iki bölüm olarak ele alınmıştır. Makalenin ilk kısmı, Duran'ın, İsa Mesih'in tanrı olduğunu kanıtlamak için Hıristiyanların kullanmış olduğu delilleri nasıl çürüttüğünü ele almaktadır. İkinci kısımda, Duran'ın İsa'nın

Our study is divided into two parts. The first part of the article deals with how Duran refutes the evidence adduced by Christians to prove that Jesus Christ is God. The second part evaluates the evidence that Duran presented to show why Jesus cannot be a God.

Duran firstly states that neither Jesus nor his disciples had any claim or even agenda for Jesus' deity. The later Christian theologians and clergy adopted some fallacies on the deity of Jesus and deceived the masses. For this reason, Duran did not call the first disciples and followers of Jesus the apostles as Christians would. Rather, he calls them deceivers. In his opinion, although the first followers of Jesus made mistakes for many reasons, they did not mislead others because they did not have the intelligence which could enable them to convince others. Later, some theologians deliberately misled both themselves and the masses. This is the reason why the author called them deceivers.

The first part of the article considers the way in which Duran criticized the proofs brought by Christians from the Hebrew Bible and the New Testament to demonstrate the divinity of Jesus. Besides, it investigates the miracles of Jesus within the context of his deity, and Jewish discussions on how Jesus could do extraordinary things.

The second part of the article deals with the evidence that Duran put forward to prove why Jesus cannot be God. In his own words, Jesus clarifies he was not God. Jesus refers to a greater being than himself in his discourses. Moreover, he always identifies himself as the son of man. According to Duran, Jesus' disciples and early followers did not consider him God either. Likewise, Paul emphasized the uniqueness of God in his speeches. Then why did people consider Jesus to be God? At this point, Duran thinks that some of Jesus' discourses lead to this thought such as "I and my Father are one." (John 10:30); "As if he had seen the Father who had seen

neden tanrı olamayacağını göstermek için kullandığı deliller değerlendirilmektedir.

İlk olarak ne İsa'nın kendisinin ne de öğrencilerinin İsa'nın tanrılığı konusunda bir iddialarının ve hatta dertlerinin olmadığını ifade etmektedir. İsa'nın tanrılığı konusunda sonraki Hıristiyan teolog ve din adamları yanlış fikirlere sahip olmuşlar ve kitleleri kandırılmışlardır. Bundan dolayı Duran eserinde, İsa'nın ilk öğrenci ve takipçilerine Hıristiyanların yakıştırdığı şekilde havari dememiş; onları yanlış düşenler olarak isimlendirmiştir. Çünkü ona göre ilk nesil, birtakım nedenlerle yanlış düşmüş olsalar da, yüksek bir zekâyâ sahip olmadıkları için başkalarını da yanlış düşürmemişlerdir. Daha sonra gelen birtakım teologlar ise hem kendilerini hem de kitleleri kasıtlı olarak yoldan çıkarmışlar ve bu yüzden metinde "aldatanlar" olarak isimlendirilmişlerdir.

Makalenin ilk bölümünde, Duran'ın İsa'nın tanrılığını kanıtlamak için Hıristiyanların Tanah'tan ve Yeni Ahit külliyatından getirdikleri delilleri nasıl eleştirdiği ele alınmıştır. Ayrıca bu kısımda İsa'nın tanrılığı bağlamında onun mucizelerine ve İsa'nın nasıl olağanüstü işler yapabildiğine dair Yahudi tartışmalarına değinilmiştir.

Makalenin ikinci bölümü, Duran'ın, İsa'nın neden Tanrı olamayacağını kanıtlamak için öne sürdüğü delilleri ele almaktadır. İsa'nın kendi sözleri onun Tanrı olmadığını kanıtlamaktadır. O, söylemlerinde kendisinden daha yüce bir varlığa işaret etmiştir. Üstelik kendisini sürekli "insanoğlu" olarak isimlendirmiştir. Duran'a göre aynı şekilde İsa'nın öğrenci ve ilk takipçileri onu tanrı olarak görmemiştir. Pavlus da konuşmalarında Tanrı'nın teklğine vurgu yapmıştır. Peki, o zaman insanlar neden İsa'yı Tanrı olarak görmüştür? Bu noktada Duran İsa'nın bazı söylemlerinin buna sebebiyet verdiğini düşünmektedir: "Ben ve Baba biriz" (Yuhanna 10:30); "Beni görmüş olan Baba'yı görmüştür." (Yuhanna 14:9) vb. İsa'nın bu söylemleri sonradan gelen teologların bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde İsa'yı tanrılaştırmasına sebep olmuştur.

Duran'a göre Yeni Ahit'te anlatılan İsa profili de, tanrı mefhumuyla uyuşmamaktadır. Çünkü orada İsa'nın şeytan tarafından

me.” (John 14:9) etc.

According to Duran, Jesus’ profile described in the New Testament is not compatible with the notion of God because it mentioned that Satan tried Jesus, which is unfit for God. It also mentioned that Jesus was unable to do certain things. Moreover, some of his promises have never been fulfilled, and this can be observed by anyone.

As a result, Profiat Duran claims in his refusal that the Christian beliefs and practices do not coincide with both Jesus’ own statement and the Bible passages. He believes that the later theologians were influential in determining the principles of Christian religion rather than Jesus’ first followers who misunderstood things because of their mental weakness. These theologians are more responsible for Christian beliefs than for Jesus and his disciples.

The author endeavors to make a criticism based on the principles of reason and logic in his refusal. He may have thought that a simpler critique would not be successful in his time and geography. He often presents evidence from the Bible as well. His refusal in this respect would lead to further text-oriented criticism. However, it seems that Duran has made superficial criticism on some issues. The author seems to have written his work for the Jews or the converts to Christianity from Judaism.

denendiğinden bahsedilmektedir. Bu durum Tanrı için uygunsuzdur. Ayrıca İsa’nın bazı şeylere güç yetiremediğinden bahsedilir. Üstelik onun bazı vaatleri gerçekleşmemiştir ve bunu herkes müşahede edebilir.

Sonuç olarak Profiat Duran reddiyesinde, Hıristiyanların inanç ve uygulamalarının hem İsa’nın kendi beyanıyla, hem de Kutsal Kitap pasajlarıyla örtüşmediğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Yazara göre Hıristiyan dininin esaslarını belirlemede, İsa’nın, akli zafiyetleri nedeniyle bazı şeyleri yanlış anlamış olan ilk takipçilerinden ziyade, sonraki teologlar etkili olmuştur. Hıristiyanlığın mevcut inanç sisteminden İsa ve havarilerinden çok bu teologlar sorumludur.

Yazar reddiyesinde akıl ve mantık ilkelerine dayalı bir eleştiri yapmaya gayret etmiştir. Daha basit bir eleştirinin kendi döneminde ve coğrafyasında başarılı olamayacağını düşünmüş olabilir. Ayrıca eserinde sıklıkla Kutsal Kitap üzerinden deliller sunmaktadır. Bu açıdan reddiyesi, sonraki çalışmalara metin odaklı eleştiri konusunda öncülük etmiştir. Bununla birlikte, Duran’ın bazı konularda eleştirilerinin yüzeysel kaldığını söylemek mümkündür. Yazarın eserini Yahudilere ya da yeni Hıristiyanlığa geçmiş olan eski dindaşlarına yazdığı düşünülmektedir.

Giriş

Erken dönemlere ait Yahudi eserlerinin bir kısmında Hıristiyanlık karşıtı pasajlar bulunmakla birlikte, müstakil reddiye formunda yazılmış metinler ancak on ikinci yüzyıldan sonra ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlık karşıtı müstakil reddiyelerin yazılması, Yahudiler üzerindeki Hıristiyan baskısının o yüzyıllarda şiddetlenmesine bağlanmaktadır.¹ Söz konusu reddiyelerin incelenmesi Yahudi-

¹ Daniel J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages* (Portland, Or: The Littman Library Of Jewish Civilization, 2007), 1, 2.

Hıristiyan ilişkileri tarihinin iç yüzünü keşfedebilmek için önem taşımaktadır.² Bununla birlikte bilimsel çalışmanın gereği olan tarafsızlık ilkesi göz önüne alındığında, Yahudi-Hıristiyan ilişkilerini bütüncül değerlendirmek için Hıristiyanların reddiye literatürü de dikkate alınmalı ve karşılaştırmalı/kapsayıcı bir okuma yapılmalıdır.

Araştırmada esas alınan reddiyenin yazarı Profiat Duran, XIV. yüzyılın sonlarında, yani Yahudi karşıtlığının İspanya'da yükselişe geçtiği yıllarda yaşamıştır. Bu tarihlerde ekonomik, dinî vb. gerekçelerle Hıristiyanların Yahudilere uyguladıkları baskı ve şiddetler artmış ve pek çok Yahudi gönüllü ya da zorla Hıristiyanlığa geçmiştir.³ Profiat Duran da 1391 yılında zorla vaftiz edilen Yahudilerden biridir.

Eski Katalonya'nın başkenti Perpignan'da⁴ doğan Profiat Duran'ın (d. 1340/1350) tam adı Isaac Moses ha-Levi olmakla birlikte, eserlerinde daha çok Efod⁵ mahlasını kullanmayı tercih etmiştir. Duran; tıp, felsefe ve astronominin yanı sıra, dilbilgisine dair birikimi ile de tanınmaktadır. 1403 yılında yazmış olduğu gramer kitabı *Ma'ase Efod* hem Yahudi hem de Hıristiyan çevrelerce kabul görmüş ve yazarın başyapıtı olarak değerlendirilmiştir.⁶

Duran'ın Hıristiyanlık karşıtı iki polemik eser kaleme aldığı bilinmektedir. İlki, arkadaşı David Bonet Bongoron'a yazmış olduğu "*İggeret al-Tehi Ke-Avoteyha*" (Atalarınıza Benzemeyin Risalesi) adlı hiciv içeren bir mektuptur. Rivayete göre zorla vaftiz edilen David ile Duran, Yahudiliğe geri dönebilmek için bölgeden kaçmaya ve Filistin'e gitmeye karar verirler. Fakat David vazgeçer ve bir mektup yazarak Hıristiyanlığın hak yol olduğuna inandığı için bu dinde kalacağını ve arkadaşı Duran'ı da samimi olarak bu yola girmeye davet ettiğini bildirir. Duran bu mektuba alaylı bir dille karşılık verir ve eski dostuna, atalarının (İsrailoğulları) tümünün geçmişte Yahudi dininde kalarak yanıldığına ve zorla vaftiz ettirilerek girmiş olduğu Hıristiyan dininin hakikat olduğuna ikna olduğunu ironik bir üslupla yazar. Ardından, Hıristiyanlığın, Yahudi Kutsal Kitabı ile çelişen inanç ve uygulamalarını ciddiyetle eleştirerek David'e nasıl bir yanışın içerisinde olduğunu anlatmaya çalışır.⁷ Yazarın Hıristiyanlık karşıtı ikinci eseri ise, Yahudilerin başlangıçta zorunlu fakat daha sonra birtakım menfaatler elde etme adına

² Hıristiyanlık karşıtı Yahudi reddiyelerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Fatma Seda Şengül, "Yahudi Bilgin Hasday Crescas'ın Teslis İnancına Yönelttiği Eleştiriler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2014): 163-184.

³ William D. Phillips & Carla Rahn Phillips, *İspanya'nın Kısa Tarihi*, çev. Tuna Erkmen (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016), 112.

⁴ Fransa'nın güneyinde, İspanya sınırındaki şehir.

⁵ Efod; En (Katalon dilinde "efendi") ya da İbranicedeki "ben" anlamında kullanılan Ani ile Profiat Duran'ın ilk harflerinden oluşturulan bir kısaltmadır.

⁶ Hanne Trautner-Kromann, *Shield and Sword: Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100-1500* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 155.

⁷ Franz Kobler, *Letters of Jews through the Ages: From Biblical Times to the Middle of the Eighteenth Century* (East and West Library, the Jewish Publication Society of America, 1978), 276; Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 158.

Hıristiyanlığa geçişler yaşadığı bir süreçte yazılan ve araştırmamızın da konusu olan “*Kelimmat ha-Goyim*” (Goyların Utancı) adlı eseridir. Burada dikkat çeken husus yazarın her iki reddiyesine de isim verirken Yahudi Kutsal Kitabı’nda geçen ifadelere başvurmuş olmasıdır.⁸ Nitekim Yahudi-Hıristiyan reddiye tarihine ilişkin inceleme yapıldığında yazarların sıklıkla bu yolu tercih ettikleri görülmektedir.

Duran’ın dinî tercihi konusunda birbirinden tamamen farklı üç görüş bulunmaktadır. Heinrich Graetz, Duran’ın 1391 yılında zorla Hıristiyanlaştırıldığını; fakat kısa bir süre sonra güney Fransa’da tekrar Yahudiliğe döndüğünü savunmaktadır. Bu görüşe göre, Duran, Hıristiyanlık karşıtı reddiyesini, Hıristiyan olmaya mecbur edildiği yıllarda öğrendiği Hıristiyanlık bilgisi temeline dayandırmıştır. Buna karşın Yitzhak Baer ise, Duran’ın zorunlu vaftizden kaçıp kurtulduğunu ve ömrünün sonuna kadar Yahudilikten hiç çıkmadığını iddia etmiştir. Baer’e göre, *Kelimmat ha-Goyim*’in hem saldırgan üslûbü hem de bu kitapta dönemin Yahudilerine yapılan atıflar göz önünde bulundurulursa, Duran’ın Hıristiyanlığa girdiğini düşünmek imkânsızdır.⁹ Richard W. Emery ise, 1968 yılında Duran’ın hayatına ve vaftiz edilmesine dair bulduğu yeni kayıtların ışığında Duran’ın Hıristiyanlığa girdiğini ve geri kalan ömrünü Hıristiyan olarak geçirdiğini ileri sürmüştür. Emery’ye göre, Duran’ın, zorunlu vaftizden yirmi yıl sonra Katolik Aragon Kralı’na astrolog olarak hizmet etmesi onun Hıristiyan kimliğini devam ettirdiğini göstermektedir.¹⁰ Birbiriyle çelişir gibi görünen bu iddiaları telif edebilecek dördüncü bir açıklama yapmak mümkündür. Kanaatimizce Duran, 1391 yılındaki zorunlu vaftizle görünürde Hıristiyan olmuş ve fakat gizlice Yahudi inancını devam etmiştir. Baskı ve zulümden kurtulmak için, Hıristiyan görünme konusunda son derece hassas davranmış ve bu amaçla, vaftiz sonrası geleneğe uygun bir şekilde Latince bir ad (*Honoratus de Bonafide*) almıştır. Buna mukabil, eserlerinde ya da yazışmalarında daima mahlasını (*Efod*) kullanmayı tercih etmesi, Yahudi çevrelerle ve bilhassa Hasdai Crescas ile irtibatını devam ettirmiş olması, onun Yahudiliğe bağlı kaldığına işaret etmektedir. Dolayısıyla, Duran’ın dönemin şartlarında ölüm, sürgün ya da daha farklı baskılara maruz kalmamak için “kripto Yahudi” ya da “marano”¹¹ gibi hayatını sürdürdüğü söylenebilir. Nitekim Duran’ın

⁸ “Al Tihyu Ke Avoteyhem” (2.Tarihler 30:7); “*Kelimmat Goyim*” (Hezekiel 36:6) ; “*Kelimmat ha-Goyim*” (Hezekiel 36:15).

⁹ Carsten L. Wilke, “Historicizing Christianity and Profiat Duran’s *Kelimat ha-Goyim* (1397)”, *Medieval Encounters* 22/1-3 (2016): 149, 150; Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 157, 158; Frank Talmage, “The Polemical Writings of Profiat Duran”, *Immanuel*, 13 (1981): 71, 72.

¹⁰ Richard W. Emery, “New Light on Profayt Duran ‘The Efodi’”, *The Jewish Quarterly Review* 58/4 (1968): 328-337.

¹¹ 1391 yılında İspanya’da gerçekleştirilen zorunlu vaftiz sonrası, birtakım Yahudiler, görünürde Hıristiyan gibi davranmış, fakat gizlice Yahudiliğe bağlılıklarını devam ettirmiştir. Bu kişilere aşığılamak maksadıyla İspanyolca domuz anlamında “marano” denilmiştir. Yusuf Besalel, “Maranos”, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Basın

eserlerine dikkatli bir gözle bakıldığında, dindar bir kriptoyahudi'nin kendi dini kimliğini tanımlama ve güvenceye alma çabasını görmek mümkündür.¹²

Kardeşim! Bu, ... gizli ve mütevazı bir şekilde yazmayı uygun gördüğüm eserdir; zira Rabbim Tanrı beni sessizliğe koydu ve... içmek üzere bana zehirli su verdi. Azgın sular beni boğdu, akıntı beni sular altında bıraktı... Toz topraktan ve cehennemden bir ruh gibi konuşuyorum; bundan dolayı kelimelerim boşuk çıkıyor.¹³

Duran'ın Hıristiyanlık karşıtı bu iki eserini Hıristiyan görünümünde ama Yahudi kimliğiyle yazdığı kanaatine varıldıktan sonra akla başka bir soru gelmektedir. O da Duran'ın bu eserleri yazmasına Kilise'nin nasıl izin verdiği sorusudur. Ya da bu suç nasıl cezasız bırakılmıştır? Çünkü Kilise yeni Hıristiyan olmuş bir Yahudi'nin Hıristiyanlığa saldırısını cezasız bırakmamalıdır. Buna göre Duran eserlerini ya vaftiz öncesinde yazmış ya da sonrasında yazıp önceden yazmış gibi davranmış olmalıdır. Araştırmacılar ikinci alternatifte daha yakın durmaktadırlar.¹⁴

1397 tarihli *Kelimmat ha-Goyim* adlı eser on iki bölümden oluşmaktadır. Yazar metinde ele aldığı her bir doktrinle ilgili argümanları derleyip değerlendirmiştir. Bu bakımdan kendinden önce yazılmış reddiyelerden farklı olarak daha sistematik bir Hıristiyanlık eleştirisi sunmuş olmakta ve bu durum eserini reddiye literatürü açısından orijinal kılmaktadır. Ayrıca Hıristiyanlığa ait kaynak metinleri kullanıp, bu metinlerin gelenekle çelişen yönlerini göstermesi ve Hıristiyanlığın kuruluş tarihi konusunda kendi içinde tutarlı bir açıklama getirmesi, Duran'ın, tarihsel ve edebî açıdan sistemli bir yol izlediğini göstermektedir.¹⁵ Yazarın bu tavrı esere bilimsel bir görünüm kazandırmakta ve Hıristiyan literatüre dair birikimini ve nüfuzunu gözler önüne sermektedir.

Duran'ın eserinde ilk dört bölüm; İsa'nın ulûhiyeti, Teslis, aslı günah ve Şeriat'ın neshi olmak üzere en önemli Hıristiyan dogmalarına tahsis edilmiştir. Sonraki beş bölüm; Havarilerin uydurdukları inanç ve uygulamalar, Ekmek-Şarap

Yayın, 2001), 2: 385. Geniş bilgi için bk. Mahmut Salihoglu, "Marranolar ve Dini İnançları", *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (Güz 2011): 105-115.

¹² Yosi Yisraeli, "Constructing and Undermining Converso Jewishness: Profiat Duran and Pablo de Santa Maria", *Religious Conversion: History, Experience and Meaning*, Ira Katznelson & Miri Rubin (Burlington: Ashgate, 2014), 188. Ayrıca bkz. Maud Kozodoy, *The Secret Faith of Maestre Honoratus: Profayt Duran and Jewish Identity in Late Medieval Iberia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015).

¹³ Talmage, "The Polemical Writings of Profiat Duran", 73 (Profiat Duran, *Ma'seh 'Efod*, 197'den naklen).

¹⁴ Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 156; Emery, "New Light on Profayt Duran 'The Efodi'", 334.

¹⁵ Wilke, "Historicizing Christianity and Profiat Duran's *Kelimat ha-Goyim* (1397)", 143, 144.

Ayini, vaftiz, papalık ve Meryem kültü gibi dinî pratiklere ayrılmıştır. Son dört bölümde ise, Yeni Ahit'te Tanah'a yapılan atıflar, Hıristiyanlığın kronolojisi, Vulgate tercümesi gibi kutsal metinlerin yorumlanmasına ilişkin konular ele alınmıştır.¹⁶

Duran, bu eserinde İsa'nın neden Tanrı olamayacağını kanıtlama gayretindedir. Hıristiyanların İsa'nın tanrılığına dair getirmiş olduğu delilleri eleştiren Duran, Tanah'taki Tanrı tasavvurundan ve Yeni Ahit'te İsa ile ilgili anlatılanlardan hareketle, her iki kutsal kitap açısından da İsa'nın Tanrı olmadığını iddia etmektedir. Bu hususta öncelikle ne İsa'nın ne de öğrencilerinin İsa'nın tanrılığı konusunda bir iddialarının ve hatta dertlerinin olmadığını ifade etmektedir. Her ne kadar öğrencileri İsa'nın bazı açıklamalarını yanlış yorumlamış olsalar da, İsa'nın tanrılığı konusunda yanlışla saparak insanları yoldan çıkaranlar sonradan gelen Hıristiyan teolog ve din adamlarıdır. Duran, bu tespitinden hareketle, İsa'nın ilk öğrenci ve takipçilerini “yanılanlar”, “aldananlar”¹⁷ olarak isimlendirmektedir. Çünkü ona göre bu kimseler, her ne kadar bazı nedenlerden dolayı hata yapmış olsalar da, başkalarını yanlışla sürükleyecek bir zekâ seviyesine sahip değillerdi. Daha sonradan gelen teologlar ise, mantık, felsefe ve diğer ilim dallarından da faydalanarak hem kendilerini hem de kitleleri kasıtlı olarak yoldan çıkarmışlardır ve bu nedenle Duran'ın eserinde “düzenbazlar”, “aldatanlar”¹⁸ olarak isimlendirilmişlerdir. Metin içerisinde İsa'dan ise; “sahte mesih”, “Nasıralı İsa” ya da yalnızca “İsa” şeklinde bahsedilmektedir.¹⁹

1) İsa'nın Tanrılığının Reddi

a) Ulûhiyete Dair Kutsal Kitap Delillerinin Reddi

Hıristiyanlığın Yahudilikten çıkan bir din olması nedeniyle, Hıristiyanlar Yahudi Kutsal Kitabı'nı (Tanah) kendi kanonlarına dâhil edip “Eski Ahit” olarak isimlendirmişlerdir. Her ne kadar Eski Ahit'e tabi olup olmama ya da onu eleştirme/itibarsızlaştırma gibi konularda aralarında birtakım ihtilaflar yaşamış olsalar da, Hıristiyanlar kendi inanç ve uygulamalarını teyit etmek için Yahudi Kutsal Kitabı'na başvurmayı hiçbir zaman ihmal etmemişlerdir. Bu bağlamda

¹⁶ Anne Deborah Berlin, *Shame of the Gentiles of Profiat Duran: A Fourteenth-Century Jewish Polemic against Christianity* (Harvard University, 1987), 29. Ayrıntılı bilgi için bkz. Maud Natasha Kozodoy, *A Study of the Life and Works of Profiat Duran* (Jewish Theological Seminary of America, 2006); Wilke, “Historicizing Christianity and Profiat Duran's Kelimat ha-Goyim (1397)”, 153.

¹⁷ İbranicesi טועים (to'im).

¹⁸ İbranicesi מטעים (mat'im).

¹⁹ Profiat Duran, *כתבי פולמוס לפרופית דוראן* (Kitvey Pulmus Le-Profiat Duran), ed. Frank Talmage (Kudüs: The Zalman Shazar and The Dinur Center, 1981), 4; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 5.

Hıristiyanlar, Tanah'taki bazı cümleleri bilhassa İsa'nın tanrılığını kanıtlamak için kullanmışlardır.

Yahudi-Hıristiyan ilişkileri tarihinde sıklıkla gündeme gelen Yeşaya'daki cümle bu bakımdan oldukça dikkat çekicidir. Matta İncili'nde, Yeşaya'da geçen "Genç kız hamile kaldı, bir erkek çocuk doğurdu ve adını İmmanuel koydu"²⁰ cümlesine atıf yapılmakta ve İsa'nın doğumu ile kehanetin gerçekleştiği iddia edilmektedir. Duran, Hıristiyanların bu yöndeki iddialarına cevap olarak, Yeşaya'da İsa'dan beş asır önce yaşamış olan Ahaz dönemine ait olaya işaret edildiğini savunmaktadır. Burada kastedilenin İsa Mesih olduğunu düşünen "aldatanlar" ise, bu cümleden kendi inançlarının kökenine dair iki önemli esası çıkarmaya çalışmışlardır. İlk olarak, Hıristiyanlar cümlede geçen "genç kız" ifadesini "bakire" olarak tercüme edip, burada İsa'nın babasız doğuşuna bir işaret bulmuşlardır. Duran ise, hem Yeşaya'da geçen ifadenin "bakire" anlamı taşımadığını delillendirmekte hem de Meryem'in bakireliği ve İsa'nın babasızlığı iddialarına karşı itirazlarını sıralamaktadır.

Öncelikle ilgili pasajdaki genç kız (*almah*) ifadesi, Kutsal Kitap'ın başka yerlerinde de geçmekte ve kelimenin "bakire" manası bulunmamaktadır.²¹ Ayrıca, Meryem'in bakireliği, Yeni Ahit'te bile kabul edilmemektedir. Luka'daki (2:48) anlatıma göre İsa'yı kaybeden Meryem ve Yusuf onu bulduklarında, Meryem, Yusuf'u kastederek "Oğlum, babam ve ben çok üzüldük, nerede olduğunu bilmediğimizden çok endişelendik" demiştir. Bu ifadenin açıklığına rağmen, Hıristiyanlar, İsa'nın annesi Meryem'in, bakire olduğu halde Kutsal Ruh'tan hamile kaldığını iddia etmişler ve bunu dinlerinin bir esası olarak kabullenmişlerdir.²² Hıristiyanlar ise, Yusuf'un İsa'nın babası olarak isimlendirilmesini, Roma'nın nüfus

²⁰ Yeşaya 7:14. Pasajın tercümesi İbranice metin dikkate alınarak yazılmıştır. Günümüzdeki Türkçe Kutsal Kitap çevirilerinde cümle gelecek zaman formunda Türkçeye çevrilmiştir. Yeşaya 7:14'ün çevirisinde Yahudi ve Hıristiyanlar arasında bir farklılık bulunmaktadır. Yahudiler bu cümleyi, "Genç kız hamile kaldı/kalacak ve bir oğul doğurdu/doğuracak" şeklinde anlamaktayken; Hıristiyanlar "bakire hamile kalacak ve bir oğul doğuracak" diye tercüme etmektedirler. Yahudilere göre, İbranice metinde geçen "almah" ifadesi daima "genç kız" anlamı taşımaktadır. Fakat Hıristiyanlar Kutsal Kitapta "ha-almah" şeklinde üç yerde geçen (Yaratılış 4:43, Çıkış 2:8, Yeşaya 7:14) bu kelimeyi iki yerde (Yaratılış ve Yeşaya) "bakire kız" anlamında, bir yerde (Çıkış) ise bakirelik çağrışımı yapmadan yalnızca "kız evlat" olarak tercüme etmektedir. (Kutsal Kitabın İngilizce tercümelerinde kelime "virgin" (bakire) olarak çevrilmiş olsa da, Türkçe çeviride "genç kız" olarak geçmektedir.) Yeşaya 7:14'e ilişkin bir diğer husus ise bu cümlede kullanılan zaman formunu birtakım Yahudilerin gelecek, diğer bir kesimin ise geçmiş zaman olarak değerlendirmesi ve buna dair Yahudi dünyasında bir birlik bulunmayışıdır. Duran geçmiş zaman formunu tercih etmiş görünmektedir. Bununla birlikte, "almah" kelimesine "genç kız" manası verildiği müddetçe, ilgili cümlenin geçmiş veya gelecek zamana işaret etmesi önemini kaybetmekte ve İsa'nın babasız doğuşunu kanıt olarak kullanılması mümkün olmamaktadır.

²¹ Bkz. "Kartalın gökyüzünde, yılanın kayada, geminin denizde izlediği yol. Ve erkeğin genç kızla tuttuğu yol" (Süleyman'ın Özdeyişleri 30:19).

²² Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 8; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 13.

kayıtlarına İsa'nın babası olarak Marangoz Yusuf'un yazdırılmasına bağlamaktadırlar.²³

Duran; Meryem'in bakireliği ve İsa'nın babasız dünyaya gelmesi konusunda kendi görüşünü Matta İncili'ndeki (12:47) şu cümle ile de teyit etmek istemektedir: "Annen ve erkek kardeşlerin seni çağırıyor." Her ne kadar bu cümle açıkça İsa'nın erkek kardeşleri bulunduğuna işaret etse de, "aldatan" Hıristiyanlara göre, burada kastedilen öz kardeş, İsa'nın akrabalarıdır. İsa'nın kardeşleri konusu Matta İncili'nde (13:54-56) başka bir yerde yine karşımıza çıkmaktadır. Sinagogda İsa'yı dinleyen Yahudiler şaşkınlık içinde, "Bu adamın sahip olduğu bilgi ve kabiliyet neredendir ve bu marangozun oğlu değil midir, annesinin adı Meryem, erkek kardeşleri Yakup, Yusuf, Şim'on ve Yahuda değil midir? Ve kız kardeşleri, onlar bizimle değil midir? Eğer öyleyse bunca şey neredendir?" demişler ve korkmuşlardır. Duran'a göre burada İsa'nın hem erkek hem de kız kardeşlerinden bahsedilmekte, hatta isimleri verilmektedir. Ayrıca Kutsal Kitabın hiçbir yerinde "şu, falancanın kardeşidir" şeklinde bir ifade, kardeşlik dışında bir akrabalık bağına işaret etmemektedir.²⁴

Hıristiyanların Yeşaya'daki cümleden (7:14) elde ettikleri diğer bir çıkarım ise, buradaki çocuğun "İmmanuel" adıyla çağrılması sebebiyle Tanrı olduğu ve bu Tanrı-çocuğun da ancak İsa olabileceğidir.²⁵ Duran, bu iddiaya Luka İncili'nde (1:28) Meryem'e hitaben söylenen şu cümle ile karşılık vermektedir: "Selam, ey Tanrı'nın lütfuna erişen kız. Rab seninleedir." O halde, Yeşaya'daki "İmmanuel" ifadesi "Tanrı bizimle" değil, aksine "Tanrı seninleedir" şeklinde anlaşılmalıdır.²⁶

Duran'ın itirazına ilave olarak, Yeni Ahit'te Yeşaya'daki İmmanuel'e gönderme yapan tek cümlelerin Matta'da geçiyor oluşuna dikkat çekilebilir. Diğer İncil yazarları bu referansı kullanmamışlardır. Ayrıca söz konusu kehanete göre, genç kız/bakire bir oğul doğurmuş ve adını İmmanuel koymuştur. Hâlbuki yine Matta İncili'ne (1:20-21) göre melek, Yusuf'a Meryem'den doğacak çocuğun adını İsa koymasını söylemektedir. Dolayısıyla, Matta İncili'nde doğacak çocuğa isim koyma konusunda iki farklı adın geçmesi, diğer İncil yazarlarının hiçbir şekilde "İmmanuel" adı ve yakıştırmasından bahsetmemiş olmaları ve daha önce ifade edilmiş olan "genç kız" ifadesinin "bakire"ye dönüştürülmesi Hıristiyanların Tanah'tan İsa'ya delil sunma girişimlerinin zorlama olduğunu göstermektedir.²⁷

Duran'a göre daha sonra gelen Hıristiyan teologlar muhtemel itirazları fark etmişler ve Kutsal Kitap'ta geçen ifadenin doğrudan İsa'ya işaret etmediğini, onun

²³ Michael Wilcock, *Luka'nın Mesajı Dünyanın Kurtarıcısı*, çev. Murat Yılmaz (İstanbul: Haberci, 2017), 62.

²⁴ Duran, *כתבי פולמוס* (Kitvey Pulmus), 46, 47; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 88.

²⁵ Bütün bunlar, Rabbin peygamber aracılığıyla bildirdiği şu söz yerine gelsin diye oldu: "İşte, kız gebe kalıp bir oğul doğuracak; adını İmmanuel koyacaklar." İmmanuel, Tanrı bizimle demektir (Matta 1:22-23).

²⁶ Duran, *כתבי פולמוס* (Kitvey Pulmus), 8; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 13, 14.

²⁷ Murat Hakan Yıldırım, *Yahudi ve Hıristiyan Kaynaklarında Tanrı İmgesi* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2010), 215,216.

yaşadığı tarihten beş asır öncesine ait olduğu halde, İsa'nın hikâyesinin bir taklidi/benzeri olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca onlar Kutsal Kitap'ın tamamının İsa Mesih'in enkarnasyonu, haça gerilişi, dirilişi ve göğe alınışına dair meseller içerdiğini de iddia etmişlerdir. Fakat Duran, bu açıklamaların gerçeği yansıtmadığı kanaatindedir; çünkü Kutsal Kitabın genel usûlüne göre Tanrı, yakın bir gelecekte olacağını vadettiği şeyler hakkında işaret ve mucizeler gönderir. İsrailoğulları Mısır'dan çıkmadan önce, Tanrı'nın Musa aracılığıyla gösterdiği mucizeler buna örnektir.²⁸ Aynı şekilde Gidyon'a Midyanlıları yeneceğine dair iki işaret gösterilmişti.²⁹ Tanrı, Hizkiya'ya Asur kralından kurtulacağına dair vaatte bulunmuş ve bunun işareti olarak da bir mucize gerçekleşmişti.³⁰ Dolayısıyla "aldatan" Hıristiyanlar Yeşaya'da bahsi geçen olayda, Ahaz döneminde yaşayan genç bir kadının erkek bir evlat doğurduğunu ve onun adının İmmanuel olduğunu, bu meselenin İsa'ya işaret edemeyeceğini kabullenmek zorundadırlar. Hıristiyanların, kendi çıkarımlarını ve açıklamalarını kanıtlamaları mümkün değildir. Hatta kendi iddialarıyla çeliştiği için imanlarını zayıflatacak türden bir delil olmaktan başka bir anlam taşımamaktadır.³¹

Duran, Hıristiyanların İsa'nın ulûhiyetini kanıtlamak için öne sürdükleri daha zayıf bazı delillere de işaret etmektedir. Söz gelimi Hıristiyan teologların Yeşaya'daki "onun adı Harika Öğütçü, Güçlü Tanrı, Ebedi Baba, Esenlik Önderi olacak" (9:6) ifadesini kendilerine referans almalarını eleştirmektedir. Hıristiyanlar bu ifadelerin İsa için söylendiğini ve yalnızca Tanrı'ya yakışır isimlendirmeler olmaları gerekçesiyle İsa Mesih'in ulûhiyetine işaret ettiğini savunmuşlardır.

Duran, burada bahsi geçen kişinin, Asur kralı zamanında yaşayan Hizkiya olduğunu ve bunun bir önceki pasaja bakıldığında rahatlıkla anlaşılabilirliğini iddia etmektedir.³² İlgili pasaj genel hatlarıyla Hizkiya'nın zamanında yaşayan Asur kralından ve Tanrı'nın Hizkiya'yı bu kraldan kurtarışından bahsetmektedir.³³ Zikredilen sıfat ve isimler de bu bağlama oldukça uygun düşmektedir. Mesela, burada anlatılan "mucize"nin (pele) Hizkiya'ya nispet edilmesi, onun gerçekleştirmiş olduğu tabiatüstü olay nedeniyledir. Buna göre, Tanrı Hizkiya'nın yakarışına karşılık ona mucize kabilinden bir işaret göndermiş (2.Tarihler 32:24) ve batmakta olan güneşin Ahaz'ın inşa ettiği basamakların üzerine düşen gölgesini on basamak kısaltmıştır (Yeşaya 38:5-8). Gelen işaretin ardından Tanrı bir melek göndererek Asur kralı Sanherib'in bütün ordusunu yok etmiştir (2.Krallar 19:35; 2.Tarihler 32:20-22).

²⁸ Musa, "Ya bana inanmazlarsa?" dedi, "Sözümü dinlemez, 'RAB sana görünmedi' derlerse, ne olacak?" RAB, "Elinde ne var?" diye sordu. Musa, "Değnek" diye yanıtladı. RAB, "Onu yere at" dedi. Musa değneğini yere atınca, değnek yılan oldu. Musa yilandan kaçtı" (Çıkış 4:1-3).

²⁹ Hakimler 6:36-40.

³⁰ 2.Krallar 20:8-11.

³¹ Duran, מוסר פולמוס (Kitvey Pulmus), 8; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 14.

³² Yeşaya 8:7.

³³ 2.Krallar 19:35.

Hizkiya'ya "tavsiye, öğüt veren" anlamında "Yoets" de denilmiştir, çünkü onun Kutsal Kitap'ta iki kez tavsiye verdiğiinden bahsedilmektedir. İlki Pesah bayramını ikinci ay kutlama konusundaki teklifi (2.Tarihler 30:2), ikincisi ise Gihon pınarının yönünü değiştirmesi meselesidir (2.Tarihler 32:3, 30). Ayrıca, Hizkiya'ya güçlü, kudretli Tanrı anlamında "El Gibbor" da denilmiştir. Bu kelime Hizkiya (Hazak-iah-yud he:Güçlü Tanrı)³⁴ ile aynı anlamı taşır. Zira Gibbor ile Hazak ikisi de güçlü anlamına gelmekte ve ayrıca Yud he ve El'den de Tanrı kastedildiği için bu iki kelimedenden maksat aynı olmaktadır. O "Sar Şalom" olarak da çağrılmıştır, çünkü onun döneminde barış ve adalet hâkimdir: Hizkiya, "RAB'den ilettiğin bu söz iyi" dedi. Çünkü, "Nasıl olsa yaşadığım sürece barış ve güvenlik olacak" ³⁵ diye düşünüyordu.³⁶

Buraya kadar olan kısımda, Duran, Hıristiyanların, İsa'nın ulûhiyetini kanıtlamak için Yahudi Kutsal Kitabından getirdiği delillerin yanlışlığını göstermeye çalışmıştı. O, aynı zamanda, Hıristiyanların, İsa'nın tanrılığı konusunda Yeni Ahit'teki bazı cümleleri de yanlış anladıklarını iddia etmektedir. Bu bağlamda Duran, ilk olarak, "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı" şeklindeki Yuhanna İncili'nin ilk cümlesini ele almaktadır.

Kâinatın var olan sistemi düzenleyici prensibe, Yeni Ahit'te kelâm/logos işaret edilmekte ve Hıristiyanlar bu prensibin İsa'da zuhur ettiğini iddia etmektedirler. İsa, Tanrı'nın keliması ve hatta bizatihi vahiy olarak telakki edilmektedir.³⁷

Logosa dair Yeni Ahit'te birbirinden farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte, aralarında en çok Yuhanna'nın görüşü dikkat çekmektedir. Sinoptik İnciller'in, aksine, Yuhanna'ya göre başlangıçta yalnızca Tanrı ve Logos vardır. Her ne kadar Yuhanna, Logos ile Kutsal Ruh arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde ortaya koymamış olsa da, Logos'u İsa ile özdeşleştirmiş ve İsa'nın da Tanrı gibi aşkın ve ezeli olduğunu düşünmüştür.³⁸ Yuhanna İncili'nde (1:14) ayrıca "Söz (Kelâm, Logos), insan olup aramızda yaşadı. O'nun yüceliğini Baba'dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu biricik Oğul'un yüceliğini gördük" denilmektedir.

Duran'a göre, Hıristiyanlar Yuhanna İncili'ndeki "başlangıçta" ifadesini İsa'nın ezeliyeti ve tanrılığı konusunda delil olarak kullanmışlardır. Ancak onlar bu yorumlarıyla Teslis'i iki parçaya bölmüşler ve onun bir parçasının önceden var olduğunu, diğer parçasının ise zamanın başlangıcında yaratıldığını iddia etmişlerdir. Önceden var olan özü itibarıyla Tanrı'dır, yaratılmış olan ise beşerdir. Mesih ise hem tanrı hem de beşerdir. Nitekim Mika'da (5:2) "Ama sen, ey Beytlehem Efrata,... İsrail'i benim adıma yönetecek olan senden çıkacak." denilmiştir. Hıristiyanlara göre bu ifade yaratılmış olana bir imadır. Aynı pasajda geçen "onun kökeni öncesizliğe, zamanın başlangıcına dayanır" ifadesi ise İsa Mesih'in önceden de var olduğuna yönelik bir imadır. Duran'a göre İsa'ya ve doğal olarak tanrısal

³⁴ Yud he ile Yahve'ye atıf yapılmaktadır.

³⁵ 2.Krallar 20:19.

³⁶ Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 9; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 15, 16.

³⁷ Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı? İnsan mı?* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 57.

³⁸ Muhammet Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal* 8/1 (2011): 206, 207.

doğaya biçilen bu roller akıl yoksunluğundan kaynaklanmaktadır. Ayrıca özelde İsa'nın ulûhiyeti genelde teslis doktrinine işaret ettiği düşünülen pasajlar doğru bir şekilde anlaşıldığı takdirde, Hıristiyan inanç esaslarına referans olamayacakları da açıkça görülür.³⁹

Duran, Hıristiyanların, İsa'nın ulûhiyetini kanıtlamak için kullandıkları diğer delillere de kısaca değinmektedir. Pavlus Yunan topraklarından Kudüs'e geldiğinde İsa'ya inanan cemaatin liderlerini çağırması ve onlara Tanrı'nın, İsa'nın kendi kanı pahasına sahip olduğu kilisesine/cemaatine önderlik yapmak üzere onları seçtiğini söylemiştir (Elçilerin İşleri 20:28). Hıristiyanlar burada dökülen kanın Tanrı'nın kanı olduğunu söylemektedir.

Romalılara Mektup'ta Pavlus, İsa Mesih'i, "her şeyin üzerinde hüküm süren ve sonsuz olan" şeklinde tanıtmaktadır.⁴⁰ Yine Pavlus Koloselilere mektubunda (2:8-9) "Tanrılığın bütün doluluğu bedence Mesih'te bulunuyor." demektedir.

Vahiy kitabında (1:17-18) Yuhanna, Patmos adasında bir ses duyduğunu iddia etmiş ve ses ona "İlk ve son Ben'im. Diri Olan Ben'im. Ölmüştüm, ama işte sonsuza dek diriyim" demiştir. Aynı kitapta İsa Mesih, Tanrı'nın kuzusu olarak değerlendirilmiştir: "Boğazlanmış Kuzu gücü, zenginliği, bilgeliği, kudreti, saygıyı, yüceliği, övgüyü almaya layıktır."⁴¹

Yahuda, mektubunda (1:4) "Onlar biricik üstadımızı, efendimiz⁴² İsa Mesih'i reddettiler" demektedir ve aynı pasajda (1:5) İsrailoğulları'nı Mısır'dan kurtaranın İsa olduğunu açıklayarak ona Tanrılık payesi vermeye çalışmaktadır.

Duran'a göre bu pasajların yardımıyla Hıristiyanların İsa'ya nisbet ettikleri ulûhiyet vasfı, İlk Sebep'e atfedilen türden bir mana taşımaktadır. Hâlbuki bu tarz yakıştırmalar yapanlara İsa'nın Kudüs'te kendisiyle tartışanlara verdiği cevap (Yuhanna 10:19-36) yeterli olmalıdır. Bununla birlikte, bu sözleri İsa'nın ulûhiyetiyle

³⁹ Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 14-16; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 23-25.

⁴⁰ Günümüz Kutsal Kitap çevirilerinde pasaj "sonsuz olan/sonsuzlukta dek övülecek olan Tanrı'dır" şeklinde bitirilmektedir. Fakat Duran, daha sonra değinileceği üzere, Pavlus'un İsa'ya hiçbir zaman Tanrı yakıştırmaları yapmadığı iddiasıyla örtüşür şekilde söz konusu pasajda "Tanrı" kelimesi ya da türevlerine yer vermemiş, metinde İsa'ya atıfla yalnızca "Mesih" sıfatı ve "o" zamiri kullanmıştır. Bu tavrın, döneme ait Kutsal Kitap metinlerinde ibarenin yokluğundan mı, yoksa müellifin kendi tasarrufundan mı kaynaklandığı araştırılmaya değerdir. Pasajın tamamı "Kardeşlerimin, soydaşlarım olan İsraililer'in yerine ben kendim lanetlenip Mesih'ten uzaklaştırılmayı dilerdim. Evlatlığa kabul edilenler, Tanrı'nın yüceliğini görenler onlardır. Antlaşmalar, buyrulan Kutsal Yasa, tapınma düzeni, vaatler onlarıdır. Büyük atalar onların atalarıdır. Mesih de bedence onlardandır. O her şeyin üzerinde hüküm süren, sonsuzlukta dek övülecek Tanrı'dır. Amin." şeklindedir (Romalılar 9:3-5).

⁴¹ Vahiy 5:12. Pasajın devamına bakıldığı takdirde Duran'ın maksadı daha anlaşılır hale gelmektedir. "Ardından gökte, yeryüzünde, yer altında ve denizlerdeki bütün yaratıkların, bunlardaki bütün varlıkların şöyle dediğini işittim: "Övgü, saygı, yücelik ve güç sonsuzlukta dek Tahtta oturanın ve Kuzu'nun olsun!" (Vahiy 5:13).

⁴² İbranicesi Adon şeklinde verilmiştir.

ilişkilendirme konusunda ısrarcı davranmak, İsa'nın niyetini çarpıtmak manasına gelir.⁴³

b) Mucizeler ve İsa'nın Tanrılığın Meselesi

İncillerde İsa'nın göstermiş olduğu pek çok olağanüstü olaydan bahsedilmektedir. Hıristiyanlar İsa'nın mucizelerini, onun ulûhiyeti ve üstlenmiş olduğu ilahi misyonuyla ilişkilendirmektedir. Özellikle Yuhanna, İsa'nın kimliğini bu mucizeler üzerinden ortaya koymaya gayret etmiş ve mucizelerin tabiatüstü olmalarının yanı sıra çok daha derin manalar taşıdığını düşünmüştür.⁴⁴

Mucizelerin ulûhiyetin işareti olarak sunulmasını eleştiren Duran, Aşkenaz bir Talmud âliminden İsa ve öğrencilerinin Kabalacı olduklarına dair bir malumat edinmiştir. Buna göre İsa, tabiat düzenine aykırı olarak gerçekleştirmiş olduğu olağanüstü işleri Kabala'daki bazı bilgiler sayesinde gerçekleştirmiştir. Fakat İsa'nın Kabala bilgisi eksik ve kusurludur. Duran bu iddialarını bağlı bulunduğu Yeşiva üyeleri ile paylaştığında, onlar Talmud'daki şu bilgiye işaret ederek Duran'a karşı çıkmışlardır: Pesah arefesinde Cuma günü Nasıralı İsa'yı haça gerdiler. Çarmıha gerilişinden kırk gün öncesinde; halkı büyülediği, kışkırttığı ve İsrailoğulları'nı yoldan çıkarttığı için taşlanacağına dair halka bir duyuru yapıldı. Bu duyuruyla İsa'da bir fazilet gören kimselerin gelmesi ve onu savunması istendi. Fakat hiç kimse onda bir fazilet göremedi ve Pesah arefesinde Cuma günü onu çarmıha gerdiler.⁴⁵

Duran'ın tartıştığı Yeşiva üyelerine göre, İsa'da Kabala ile ilişkilendirilebilecek ya da başka türlü herhangi bir fazilet bulunmuş olsaydı, onda var olan bu faziletleri bir şekilde halk da bilirdi. Kendisinde fazilet gören kimse çıkmadığına göre onun Kabala ilmine sahip olduğunu iddia etmek mantıksızdır. Buna mukabil, Duran'ın iddialarını dayandırdığı Aşkenaz Talmud âlimi, üyelerin bu iddiasına, İsa'nın Kabala'da uygulanması yasaklanmış büyüler ile ilgili kısmını kullandığını söyleyerek karşılık vermiştir.

Duran Hıristiyanlara dair yapmış olduğu araştırmalar neticesinde onların dininde Kabala'dakine benzer düşünceler bulmuştur. Özellikle Kabala'daki "Babalar" ve "Oğullar" gibi isimlendirmelere bu dinde yeni anlamlar kazandırıldığını düşünmektedir. Onlar ilâhî yüce varlığı "baba"; krallık yapanları ya da Kutsal Ruh'u ve Tanrı'nın ruhunu "oğullar" ya da "oğulların oğulları" olarak isimlendirmişlerdir. Duran'a göre Yahudilerin Sefirot ve bilhassa Tanrı'nın imajı hakkında söyledikleri şeyler, Hıristiyanlıkta Tanrı'nın kelâmı adı altında karşımıza çıkmaktadır. Nitekim İsa, Yuhanna'da (1:1) "Tanrı kelâmı" ve Pavlus'un mektubunda (2.Korintliler 4:4) ise "Tanrı'nın görünümü" olarak isimlendirilmiştir.⁴⁶

⁴³ Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 7, 8; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 11, 12.

⁴⁴ John R. W. Stott, *Hristiyanlığın Temelleri* (İstanbul: Haberci, 2013), 35.

⁴⁵ Babil Talmudu: Sanhedrin 43a.

⁴⁶ Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 11, 12; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 19, 20.

Duran'ın tespitine göre özelde İsa'nın ulûhiyeti genelde teslis doktrini Hıristiyanların Kabala'yı yanlış anlamalarından kaynaklanmış olabilir. Ancak Kabala'nın, bu iki konuda Hıristiyanların iddialarını desteklediği söylenemez. Ayrıca Hıristiyanların Kabala hakkındaki bilgileri de yetersizdir. Bununla birlikte, Duran, Yahudi cenahında, İsa'nın olağanüstü şeyler yapmış olduğu konusunda bir açıklamaya ihtiyaç duyulduğu için, ondaki bu kabiliyeti, hahamların görüşüyle açıklamakla yetinmiştir. Hahamlara göre İsa Mısır'da, yani büyü ilminin kaynağı olan bir coğrafyada yetiştiği için büyü ilmini öğrenmiş ve uygulayabilmiştir. Duran, İncillere atıfla (Matta 2:14-15) İsa'nın Mısır'da yetişmiş olduğuna dair bir şüphe bulunmadığını ifade etmektedir. İsa'nın göstermiş olduğu olağanüstü işlerin kaynağına dair yapılan bir diğer açıklamaya göre ise o, cinlerin önderi Baalzevul'un⁴⁷ gücüyle bu olağanüstü şeyleri yapabilmıştır.⁴⁸

2) İsa'nın Tanrı Olmadığının Kanıtlanması

İsa'nın tanrılaştırılmasının ilk işaret ve nüvelerini Yeni Ahit'te bulmak mümkün olsa da, başlangıç itibarıyla erken dönem metinlerinde İsa bir insan olarak resmedilmiştir.⁴⁹ Daha sonraki süreçte İsa'ya Yahudi kültüründe de daha önceleri kullanılmış olan (Mezmurlar 2:7; 2.Samuel 7:14) ve üstün ya da nispeten daha ilahî bir niteliğe sahip manasında "Tanrı Oğlu" yakıştırması yapılmıştır. Bu süreci bir adım sonraya taşıyan isim ise Yuhanna'dır. Yuhanna İncili'nde İsa'ya tanrılık atfedilmiş; ayrıca İsa'nın tanrılık bilinciyle ve bir süreliğine dünyaya gönderildiğinin altı çizilmiştir. İsa'nın Oğul Tanrı olarak tanrılaştırılma süreci İznik Konsili'nde alınan kararlarla tamamlanmıştır.⁵⁰

Profiat Duran'a göre kişinin ne ve kim olduğu hususunda öncelikli olarak kendi beyanı esastır. Dolayısıyla İsa'nın tanrılığı meselesinde, öncelikle, İsa'nın, kendisini tanrı olarak gösterme eğiliminde olup olmadığı açıklığa kavuşturulmalıdır. İsa'ya dair en detaylı malumat İncillerde bulunduğu için, Duran, bu kitaplara müracaatla İsa'nın ulûhiyetini çürütmeye çalışmaktadır.

Matta ve Markos İncillerinde anlatıldığına göre, ebedî hayata kavuşmak için ne yapması gerektiğini soran bir adama İsa, "Neden bana iyi olanı soruyorsun,

⁴⁷ Tanah'ta, Ekron adı verilen kentte Kenan halkının taptığı bir ilah olarak zikredilir. Rivayete göre İsrail Kralı Ahazya bir hususta Ekron Kralı Baalzevul'a danışılmasını ister, fakat İlyas peygamber bunu engeller. Yeni Ahit'te ise Baalzevul cinlerin prensi/önderi ve daha çok şeytanla ilişkilendirilerek kullanılmıştır. G. T. Manley, "Baal-zebub, Beelzebub", *The New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas (London: Inter-Varsity Press, 1962), 1: 116. Baalzevul-Baalzevuv ayrımı için bkz. Behnan Konutgan v.dğr., "Baalzevul, Baalzevuv", *Kutsal Kitap Sözlüğü* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016), 70.

⁴⁸ Ferisiler bunu duyunca 'Bu adam cinleri, ancak cinlerin önderi Baalzevul'un gücüyle kovuyor' dediler. Matta 12:24, Markos 3:22, Luka 11:15. Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 13; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 21.

⁴⁹ Elçilerin İşleri 2:22.

⁵⁰ Aydın, *İsa Tanrı mı? İnsan mı?*, 120,121,123,129.

Tanrı'dan başka iyi yok." diye karşılık vermiştir (Markos 10:18; Matta 19:16-17). Duran'a göre, İsa'nın cevabı, onun tanrı olmadığını ortaya koymaktadır.⁵¹

İsa'nın çarmıh esnasındaki tavrından da kendisini Tanrı olarak görmediği anlaşılabilir. Zira çarmıhta İsa, Tanrı'ya seslenmiş, fakat cevap alamamıştır. Bunun üzerine "Eli, Eli, lema şevaktani?",⁵² yani "Tanrım, Tanrım, beni neden terk ettin?" diye bağırmıştır (Matta 27:46). Ayrıca, Yuhanna'da (5:30) İsa, "Ben kendiliğimden hiçbir şey yapamam. İştittiğim gibi yargılarım" demekte ve kendisinden daha yüce olana işaret etmektedir.⁵³

İsa, kendini Tanrı olarak isimlendirmedeği gibi, aksine Kutsal Kitabın pek çok yerinde kendini insanoğlu olarak sunmuştur. Fakat "aldatanlar", "insanoğlu" kelimesindeki "insan" (man) kelimesinin erkek ve kadın için ortak bir kullanıma sahip olduğunu iddia etmektedirler. Bu şekilde düşünüldüğü takdirde babasız olan İsa, Meryem üzerinden "insanoğlu" olarak isimlendirilmekte ve problem ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Fakat İsa'nın bu konuda herhangi bir açıklayıcı beyanı bulunmamaktadır.⁵⁴

Aynı şekilde İsa'nın öğrenci ve ilk takipçileri⁵⁵ de onu tanrı olarak görmemişlerdir. Çünkü Duran'a göre, Yeni Ahit'teki İnciller, Mektuplar ya da diğer metinlerde İsa'nın tanrı (Eloah) olarak isimlendirildiği tek bir örnek yoktur.⁵⁶ Aksine pek çok yerde o "Efendi⁵⁷ İsa", "Efendimiz İsa" ya da "öğretmen" olarak çağrılmıştır. Hiçbir yerde ona "Tanrımız⁵⁸ İsa" şeklinde seslenilmemiştir. Hıristiyanlar İsa'nın insan türünün en seçkini ve hatta Musa'dan daha yüksek bir mertebede olduğunu düşünmüşlerdir. Bundan dolayı hem kendisi hem de onun yüceliğini vurgulamak isteyen havarileri, onu "Tanrı'nın oğlu" olarak adlandırmışlardır. Hatta Hıristiyanlar; Sayılar ve Yeşu kitaplarında geçen "kulum Musa"⁵⁹ ifadelerinden hareketle, Musa'yı Tanrı'nın kulu ya da kölesi; İsa'yı ise Tanrı'nın biricik ve sevgili oğlu olarak düşünmüşler ve Musa'daki üstünlüğün ancak hizmetçi mesabesinde olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁰ Dolayısıyla Duran'a göre İsa'nın

⁵¹ Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 5; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 7.

⁵² İbranicesi *azavtani*.

⁵³ Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 6; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 9.

⁵⁴ Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 5; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 8.

⁵⁵ Yanlış düşenler/Aldananlar.

⁵⁶ Az sayıda olmakla birlikte Yeni Ahit'te İsa için tanrı isimlendirilmesinin kullanılmış olduğunu görmekteyiz. En bilinen örnek Pavlus'un Romalılara mektubunda geçmektedir. "...Mesih de bedence onlardandır. O her şeyin üzerinde hüküm süren, sonsuza dek övülecek Tanrı'dır! Amin." 9:5. Yuhanna'nın İncili ve mektubunda da örnekler bulmak mümkündür. Yuhanna 20:28, I. Yuhanna 5:20. Ayrıca bkz. Yıldırım, *Tanrı İmgesi*, 198, 199.

⁵⁷ İbranicesi *Adon*.

⁵⁸ İbranicesi *Eloheynu*.

⁵⁹ Sayılar 12:7; Yeşu 1:1.

⁶⁰ İbranilere Mektup 3:5-6.

Tanrı Oğlu olarak isimlendirilmiş olması onun gerçekten Tanrı'nın oğlu olmasına değil, beşeri merteye bakımından kutsiyetine işaret etmektedir.⁶¹

Matta İncili'nde İsa öğrencilerine⁶² insanların kendisi hakkında ne söylediklerini sormaktadır. Onlar da kendisini bazı insanların peygamber, bazılarının da Eliyahu olarak gördüğünü söylemişlerdir. Bunun üzerine İsa, Simun'a "Ya sen benim hakkımda ne düşünüyorsun?" diye sormuş ve Simun da "Sen, yaşayan Tanrı'nın Oğlu Mesih'sin"⁶³ yanıtını verince, İsa bu sözleri doğrulamıştır (Matta 16:13-17). Duran bu pasajda İsa'nın, kendisine nispet edilen Tanrı oğlu nitelendirmesine karşı çıkmamasından hareketle, bu isimlendirmenin, ulûhiyete değil, ondaki üstünlüğe işaret ettiğini savunmuştur. Bununla birlikte, aynı cümlede İsa'nın Mesih olarak isimlendirilmesi hakkında ise, herhangi bir açıklama veya yorum yapmamıştır.⁶⁴

Yuhanna İncili'nde anlatıldığına göre, Kudüs'te Yahudiler arasında bir tartışma çıkmıştır. Orada bulunan Yahudilerin bir kısmı İsa'nın mecnun olduğunu ve şeytan ya da cine tutulduğunu iddia etmiş; diğer bir kısmı ise buna karşı çıkmıştır. O sırada Mabed'in girişinde yürümekte olan İsa'ya, Yahudiler "Ne zamana kadar daha ruhlarımızı meşgul edeceksin? Şu anda halkın içindeyken bize Mesih olup olmadığını söyle" diye sorduklarında İsa şu karşılığı vermiştir: "Benim söylediğim şeye inanmayacaksınız. Baba'mın adıyla yaptığım şeyler/işler bana tanıklık ediyor. Fakat siz inanmıyorsunuz. Zira benim koyunlarım arasında değilsiniz. Benim koyunlarım sesimi işitir ve ben de onları bilirim. Onlar benim yolumu takip ederler ve ben onlara ebedî hayatı bahşederim. Onlar hiçbir zaman yok olmayacaklardır ve kendisi dışındaki her şeyden daha güçlü olan onları bana verdi ve onları hiç kimse elimden alamaz. Onları Baba'nın elinden kapmaya kimsenin gücü yetmez. Ben ve Baba biriz." Bu sözleri işiten Yahudiler onu taşlamak istemişler ve İsa onlara "Baba'mdan gelen pek çok iyi şeyi size gösterdiğim için mi beni taşıyorsunuz?" demiştir. Onların "Biz seni iyi amellerin için değil, insan olduğun hâlde kendini ilâh yapmaya çalışarak kutsala saygısızlık ettiğin için taşıyoruz" demeleri üzerine, İsa onlara "Sizin Kutsal Kitabınızda⁶⁵ şu yazılı değil mi?" diyerek Mezmurlar'dan "Siz ilâhlarsınız diyorum" (82:6) cümlesini hatırlatmıştır. Sonunda da "Tanrı'nın oğlu olduğumu söylediğim için nasıl oluyor da kalkıp bana kutsala saygısızlık ettiğimi söyleyebiliyorsunuz?" diyerek sözlerini tamamlamıştır.⁶⁶

Duran, İsa'nın vermiş olduğu bu örnekle, kendisi ile ilgili yanlış şeyler düşünülmesinin önüne geçmeye çalıştığını düşünmektedir. Özellikle kendisiyle ilgili olarak, Mezmurlar'dakine benzer şekilde bir mecaz ve mesele başvurduğunu gözler

⁶¹ Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 4, 5; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 5, 6.

⁶² Reddiyede Kutsal Kitap cümlesi alıntılanırken "Yanlışa düşenler/Aldananlar" ifadesi kullanılmıştır.

⁶³ İbranicesi Ben elohim hayim.

⁶⁴ Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 4; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 6.

⁶⁵ İbranice metinde "Sizin Toranızda" şeklinde geçmektedir.

⁶⁶ Yuhanna 10:19-36.

önüne sermiştir. Ayrıca, bu mecazî anlatımla, İsa'nın, kendisinin Evrenin İlk Sebebi ve Yaratıcısı olduğunu kastetmediği de aşikârdır.⁶⁷

İsa'nın kimliğine ilişkin Apokrif İncillerde de bazı malumatlar bulunmaktadır. İsa'nın takipçilerinin bir kısmı onu peygamber olarak görürken diğer bir kısmı onu Yahudilerin uzun bir süredir beklediği Mesih olarak değerlendirmiştir. Tanrılığına ilişkin ise herhangi bir kabul ya da iddia söz konusu değildir. Bununla birlikte havarilerin diyaloglarına bakıldığında İsa'nın peygamberliği hususunda ortak bir kanaatin, fakat Mesihliği hususunda ihtilafların olduğu anlaşılmaktadır. Yine Apokrif Tomas İncili'ne göre kendisine kim olduğu sorulduğunda İsa'nın kesin bir dille “Mesih” olduğunu dile getirmeyişi, bu konuda emin olmayışına bağlanabilir. Buna karşın, İsa “hiçbir peygamber kendi köyünde kabul görmez” diyerek peygamber olduğu konusunda hiçbir şüpheye mahal bırakmamaktadır.⁶⁸

Duran; İsa ve havarilerin beyanlarından sonra, Hıristiyanlık için büyük önem arz eden Pavlus'un İsa hakkındaki söylemlerini ele almaktadır. Pavlus, “Bizim için tek bir Tanrı⁶⁹ Baba vardır. O her şeyin kaynağıdır, bizler O'nun için yaşıyoruz. Tek bir Rab⁷⁰ var, O da İsa Mesih'tir. Her şey O'nun uğruna yaratıldı, biz de O'nun aracılığıyla yaşıyoruz”⁷¹ diyerek, Tanrı'nın tekliğine vurgu yapmıştır.⁷²

Her ne kadar yukarıdaki alıntıda Pavlus tek bir Tanrı'ya vurgu yapmaktaysa da, onun bazı ifadelerinde bu konuda ikircikli bir tutum göze çarpmaktadır. Buna göre yaratıcı ve en yüce olan bir Tanrı ve yine üstün olup başka bir tanrısal varlık olan İsa Mesih vardır. Pavlus iki yerde İsa'ya Tanrı olarak seslenmiştir.⁷³ Pavlus'a göre Baba Tanrı âlemin dışında aşkın bir varlık iken, İsa hem Tanrı'nın oğlu hem de Tanrı'nın görüntüsü⁷⁴ olarak dünyaya gönderilmiştir. İsa'ya yaptığı Tanrı'nın oğulluğu vurgusu bir yönüyle onun tanrılığına, diğer bir yönüyle de oğul olması bakımından Baba Tanrı'dan sonralığına, yani ikinci olmasına işaret etmektedir. Pavlus düşüncesinde yer alan bu ikili anlayış, daha sonraki süreçte Oğul'un da Baba ile aynı öze sahip, dolayısıyla Tanrı olduğu yönündeki İznik Konsili kararının yolunu hazırlayacaktır.⁷⁵

Pavlus'un hem Tanrı'nın tekliğine vurgu yapıp hem de ikincil bir ilahî varlıktan bahsetmesi bazı araştırmacılara göre o dönemin insanların zihinlerinde rahatsızlık uyandırmamıştır. Aşkın olan Tanrı'nın (Baba) yarattıklarıyla yakından

⁶⁷ Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 6; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 10.

⁶⁸ Ekrem Sarıncıoğlu, Hz. İsa Hayatı ve Mesajı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 81,82,83.

⁶⁹ Ha-şem Ahad.

⁷⁰ Yazar “efendi” anlamında İbranice “adon” kelimesini kullanmıştır.

⁷¹ I. Korintliler, 8:6.

⁷² Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 6; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 8.

⁷³ Romalılar 9:5 ve Titus 2:13.

⁷⁴ Koloseliler 1:15-17.

⁷⁵ Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 215,216. Pavlus'un yazılarında İsa'nın tanrılığı meselesine dair bkz. Anthony C. Cotter, “The Divinity of Jesus Christ in Saint Paul”, *The Catholic Biblical Quarterly* 7/3 (1945): 259-289.

ilgilenebilmesi için bazı içkin yönler/nitelikler kazanmasının, onun görkemine zarar vermediği, aksine onun sevgi ve merhametinin, onu daha yüce bir konuma getirdiği düşünülmüştür.⁷⁶

Duran, “aldatan” Hıristiyanların İsa'yı Tanrı olarak görmesinde İsa'nın kendisi hakkında söylediklerinin de etkili olduğunu düşünmektedir. İsa'nın İncillerde “Ben ve Baba biriz.”⁷⁷, “Beni görmüş olan, Baba'yı görmüştür. Sen nasıl, ‘Bize Baba'yı göster’ diyorsun?”⁷⁸ “Benim Baba'da, Baba'nın da bende olduğuna inanmıyor musun?” şeklinde ifadeleri mevcuttur. Aslında İsa bu söylemleriyle kendisine ulûhiyet isnat etmemekte; fakat fazileti bakımından Tanrı'ya yakın olduğuna işaret etmektedir. Duran'ın tespitlerine göre İsa'nın öğretileri şiirseldir ve söylemlerinde de görüleceği üzere genellikle bu tarz kelime oyunları ve mecazlara başvurmaktadır. Yuhanna İncili'nde bu durumun örneğini görmek mümkündür: “Siz bendesiniz, ben de sizdeyim.”⁷⁹ Aynı söylemi Baba için de kullanmış ve “Ben Baba'dayım” demiştir. Fakat bu ifade şekli yanlış anlaşılmalara sebebiyet verecek şekilde kusurludur; zira insanlar bu söylem gereği İsa'nın Baba'da olduğu ve dolayısıyla da Tanrı olduğu fikrine kapılmışlardır. Ayrıca, aynı usavurum devam ettirilirse, havarilerin de İsa'da (yani Tanrı'da) olmasından hareketle, havarilerin tamamını Tanrı olarak kabul etmenin önü açılmış olacaktır.⁸⁰

Duran'a göre, Hıristiyanların kendi Kutsal Kitaplarından dahi İsa'nın Tanrı olamayacağı rahatlıkla anlaşılabilir. Çünkü orada İsa'ya dair anlatılanlar Tanrı'ya yakıştırılamayacak şeylerdir. Söz gelimi, Matta İncili'nde (4:1-8) Şeytan'ın İsa'yı günaha düşürmek amacıyla tam üç kez denediğinden bahsedilmektedir. Bu tip şeylerin hangi koşulda olursa olsun Tanrı hakkında söylenilmesi uygunsuz ve yanlıştır.

Yazar Matta İncili'nden (21:18-20) konuya ilişkin bir örnek daha zikretmektedir: “İsa sabah erkenden kente dönerken acıkmıştı. Yol kenarında gördüğü bir incir ağacına yaklaştı. Ağaçta yapraktan başka bir şey bulamayınca ağaca, ‘Artık sonsuza dek sende meyve yetişmesin!’ dedi. İncir ağacı o anda kurudu. Öğrenciler bunu görünce şaşkına döndüler.” Duran'ın yaklaşımına göre, öğrencileri İsa'yı Tanrı yerine koymuş olsalardı, ağacın kuruması neticesine şaşırmamış olmaları gerekirdi ya da daha önemlisi İsa'nın oraya varmadan ağaçta incir olup olmadığını bilmesi gerekirdi. Yine Markos İncili'nde (6:5) İsa'nın belli bir yere gittiği ve bu yerde tek bir mucize dışında başka bir şey gösterecek kadar gücünün olmadığından bahsedilmektedir. Bütün bunlar Tanrı hakkında söylenilmesi uygun olmayan şeylerdir.⁸¹

⁷⁶ Cengiz Batuk, “Pavlus'un Tanrı Anlayışı”, *Pavlus'u Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 161.

⁷⁷ Yuhanna 10:30.

⁷⁸ Yuhanna 14:30.

⁷⁹ Yuhanna 14:20.

⁸⁰ Duran, *כתבי פולמוס* (Kitvey Pulmus), 6; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 9.

⁸¹ Duran, *כתבי פולמוס* (Kitvey Pulmus), 4, 5; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 6, 7.

Markos İncili'nde (10:37-39) anlatıldığına göre, Tanrı krallığında (cennet) İsa'nın sağında⁸² oturmak istediklerini söyleyen havarilerine, İsa, bunu onlara bahşedecek gücün kendinde olmadığını söyleyerek cevap vermiştir.

Yuhanna'nın Birinci Mektubu'nda (4:12) hiç kimsenin Tanrı'yı görmediğinden bahsedilmektedir ve bu cümle Tanah'taki "Ancak, yüzümü görmene izin veremem. Çünkü yüzümü gören yaşayamaz" (Çıkış 33:20) ifadesi ile örtüşmektedir. Dolayısıyla Tanrı oğlu olarak doğrudan kendisinde tanrılık özü bulunan birini, yani Tanrı'yı bir beşer gibi insanların görebildiğini iddia etmek, Kutsal Kitabın içeriği ile de örtüşmez.⁸³

Duran getirmiş olduğu bütün bu eleştiriler neticesinde, İsa ve taraftarlarının bunlara benzer çok sayıda akıl dışı düşünceye sahip oldukları sonucuna ulaşmıştır. Ona göre İsa'nın ulûhiyeti konusunda akla en aykırı olan husus, İsa'nın asla gerçekleşmemiş ve gerçekleşmeyecek olan bir vaadidir. İsa, kendisine inananlara, onları başkalarından ayıracak ve seçilmiş olduklarını gösterecek işaretler verdiğini söylemiştir: "İman edenlerle birlikte görülecek belirtiler şunlardır: Benim adımla cinleri kovacaklar, yeni dillerle konuşacaklar, yılanları elleriyle tutacaklar. Öldürücü bir zehir içseler bile, zarar görmeyecekler. Ellerini hastaların üzerine koyacaklar ve hastalar iyileşecek."⁸⁴ Duran'a göre bu vaatlerin gerçekleşmemiş olduğu rahatlıkla müşahede edilebilir.⁸⁵ Dolayısıyla İncillerde İsa'nın yapmış olduğu bu ve diğer vaatlerin gerçekleşmemiş olması, onun Tanrı olmayacağına delil olarak tek başına yeterlidir.

Nitekim daha sonraki Hıristiyan teolog ve yazarlar buradaki sorunu fark etmişler ve bütün vaatlerin, Hıristiyan inancını ve dine yeni girmiş Hıristiyanların kalplerini güçlendirmek amacıyla o döneme ait bir söylem olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat Duran'a göre onların bu açıklamaları da yeterli değildir, çünkü İsa'nın vaatleri herhangi bir şarta veya sınırlamaya tabi olmayan mutlak ifadelerdir.⁸⁶

Sonuç

Makalede ele aldığımız reddiye, kayıtların gösterdiğine göre, Yahudilerin takibata uğratılıp baskılara maruz kaldığı bir dönemde yazılmıştır. Zorunlu vaftizler ya da gönüllü olarak Hıristiyanlığa geçişlerin yoğun olduğu bir süreçte kaleme

⁸² Reddiyenin İngilizce metninde sağ ve sol yan zikredilirken, İbranice metinde yalnızca sağ yanından bahsedilmektedir. Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 5; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 7.

⁸³ Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 5; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 8.

⁸⁴ Markos 16:17-18.

⁸⁵ Markos'taki pasajın devamında Öğrencileri de gidip Tanrı sözünü her yere yaydılar. Rab onlarla birlikte çalışıyor, görülen belirtilerle sözünü doğruluyordu (Markos 16:20) ifadesi zikredilmektedir. Duran, bu alametleri, yalnızca İsa'nın orada bulunan öğrencileri için değil, İsa'ya inanmış olan herkesin göstermesi gerektiği kanaatinden hareketle bu vaadin gerçekleşmediğini iddia etmiş olmalıdır.

⁸⁶ Duran, כתבי פולמוס (Kitvey Pulmus), 23; Berlin, *Shame of the Gentiles*, 39.

alınmış olması ve içeriğe dair pek çok detay, yazarın bu eseri sürekli kan kaybeden cemaati için yazdığını düşündürmektedir. Yazar bu eseriyle hem Yahudilere hem de kendisi gibi Hıristiyanlığa geçmiş görünen kript Yahudilere Hıristiyanlığın kusurlu yanlarını göstermek istemiş ve bunu hedef kitleyi geniş tutabilmek adına sözlü değil yazılı ve sistemli bir yolla yapmaya çalışmıştır.

Profiat Duran, reddiyesinde Hıristiyanların inanç ve uygulamalarının hem İsa'nın kendi beyanıyla, hem de Kutsal Kitap pasajlarıyla örtüşmediğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Duran'a göre, Hıristiyan dininin tahrifata uğramasından, İsa'nın mesajlarını doğru anlayamamış ve aklî yetileri de nisbeten zayıf olan ilk takipçilerinden ziyade, sonraki teologlar sorumludur. Duran, İsa'nın havarilerini ve ilk takipçilerini "aldananlar" olarak isimlendirirken, Hıristiyan dinini yanlış istikamete sevk eden sonraki Kilise Babalarına "aldatanlar" sıfatını layık görmektedir.

Duran, Hıristiyanlıkla ilgili doğru ve derinlikli bilgilere sahiptir. Birinci el kaynaklara vâkıftır. Makalemizde Duran'ın, Yahudilere yönelik zorunlu vaftiz uygulaması esnasında Hıristiyanlığa girmiş görüldüğü ve sonraki takibattan kurtulmak için kript Yahudi olarak hayatını devam ettirdiği açıklanmıştı. görünürde Hıristiyan, gerçekte kript Yahudi olarak geçirdiği bu süre içinde, Duran, Hıristiyan tarihi ve teolojisi hakkında hayli bilgi edinmiş olmalıdır.

Duran'ın Hıristiyanlık eleştirisi salt bir polemik değildir. O, Hıristiyanlığın nasıl bozulduğuna ilişkin kendi içinde tutarlı bir tarihî gelişim senaryosu sunmaktadır. Bu açıdan Duran'ın, modern tarihçilik standartlarına çok yaklaştığı söylenebilir.

Duran, ele aldığı konuların pek çoğunda ilk olarak Hıristiyanların akıldan yoksunluğunu vurgulamakta ve ardından akıl ve mantık ilkeleri doğrultusunda kendi yaklaşımını sunmaya çalışmaktadır. O, söz konusu coğrafya ve yüzyılın şartları dikkate alındığında, daha basit bir eleştirinin amaca hizmet edemeyeceğini düşünmüş olmalıdır. Akli delillere başvurarak yaptığı açıklamaların yanı sıra, Yeni Ahit literatüründen deliller getirmesi ise, onun Hıristiyanlık ve bu dinin kutsal metinleri konusunda sahip olduğu bilgi derinliğini göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Yazarın Yeni Ahit metinleri ile ilgili değerlendirme ve eleştirileri Hıristiyanlık karşıtı Yahudi reddiye tarihinde daha sistemli girişimlere öncülük etmiştir. Bununla birlikte Duran'ın, reddiyesinde, sözü uzatmamak adına bazı hususlarda kısa ve daha yüzeysel açıklamalar yaptığı da görülmektedir. Ayrıca o her meseleye dair çürütücü pek çok argüman öne sürmektense, inanç esaslarının temeline yapılacak bir itiraz ve çürütmenin daha uygun ve tesirli olacağı kanaatinde-dir.

Kaynakça

Aydın, Mahmut. *İsa Tanrı mı? İnsan mı?*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Batuk, Cengiz. "Pavlus'un Tanrı Anlayışı". *Paulus'u Düşünmek*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Berlin, Anne Deborah. *Shame of the Gentiles of Profiat Duran: A Fourteenth-Century Jewish Polemic against Christianity*. Harvard University, 1987.

- Besalel, Yusuf. "Maranos". *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Basın Yayın, 2001, 2: 385-386.
- Cotter, Anthony C. "The Divinity of Jesus Christ in Saint Paul". *The Catholic Biblical Quarterly* 7/3 (1945): 259-289.
- Duran, Profiat. כתבי פולמוס לפרופיט דוראן (Kitvey Pulmus Le-Profiat Duran). Kudüs: The Zalman Shazar and The Dinur Center, 1981.
- Emery, Richard W. "New Light on Profayt Duran 'The Efodi'". *The Jewish Quarterly Review* 58/4 (1968): 328-337.
- Gündüz, Şinasi. *Paulus Hıristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Kobler, Franz. *Letters of Jews through the Ages: From Biblical Times to the Middle of the Eighteenth Century*. East and West Library, the Jewish Publication Society of America, 1978.
- Konutgan, Behnan v.dğr. "Baalzevul, Baalzevuv". *Kutsal Kitap Sözlüğü*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016, 70.
- Kozodoy, Maud Natasha. *A Study of the Life and Works of Profiat Duran*. Jewish Theological Seminary of America, 2006.
- Kozodoy, Maud. *The Secret Faith of Maestre Honoratus: Profayt Duran and Jewish Identity in Late Medieval Iberia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- Lasker, Daniel J. *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*. Portland, Or: The Littman Library Of Jewish Civilization, 2007.
- Manley, G. T. "Baal-zevub, Beelzebub". *The New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, London: Inter-Varsity Press, 1962, 1: 116.
- Phillips, William D. & Carla Rahn Phillips. *İspanya'nın Kısa Tarihi*. Çev. Tuna Erkmen, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016.
- Salihoğlu, Mahmut. "Marranolar ve Dini İnançları". *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (Güz 2011): 105-115.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Hız. İsa Hayatı ve Mesajı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Stott, John R. W. *Hristiyanlığın Temelleri*. İstanbul: Haberci, 2013.
- Şengül, Fatma Seda. "Yahudi Bilgin Hasday Crescas'ın Teslis İnançına Yönelttiği Eleştiriler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2014): 163-184.
- Talmage, Frank. "The Polemical Writings of Profiat Duran". *Immanuel*, 13 (1981): 69-85.
- Tarakçı, Muhammet. "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini". *Milel ve Nihal* 8/1 (2011): 201-224.
- Trautner-Kromann, Hanne. *Shield and Sword: Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100-1500*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- Wilcock, Michael. *Luka'nın Mesajı Dünyanın Kurtarıcısı*. Çev. Murat Yılmaz, İstanbul: Haberci, 2017.
- Wilke, Carsten L. "Historicizing Christianity and Profiat Duran's Kelimat ha-Goyim (1397)". *Medieval Encounters* 22/1-3 (2016): 140-164.
- Yıldırım, Murat Hakan. *Yahudi ve Hıristiyan Kaynaklarında Tanrı İmgesi*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2010.
- Yisraeli, Yosi. "Constructing and Undermining Converso Jewishness: Profiat Duran and Pablo de Santa Maria". *Religious Conversion: History, Experience and Meaning*, Ira Katznelson & Miri Rubin, Burlington: Ashgate, 2014.

TERCÜMELER

(TRANSLATIONS)

Servetus ve Kur'ân

Servetus and the Qur'an

Peter Hughes **Talha Fortacı (çev.)**   
Rhode Island, ABD Arş.Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Ü.

“Ne yazık ki bu Teslis geleneği Muhammedilere alay konusu olmuştur.”¹

Michael Servetus teolojik çalışmalarında şaşkıncu bir şekilde Kur'ân'ın muhtevasına aşına olduğunu göstermiştir. Ne var ki Servetus'un Kur'ân'ı ne zaman ve hangi form içinde okuduğunu ortaya çıkarma konusuna çok az ilgi gösterilmiştir ve onun Kur'ân hakkında kullanmış olduğu ikincil kaynaklar neredeyse hiç tartışılmamıştır. Sonuç olarak bu eserlerin Servetus'un İslam ve İslam'ın Hıristiyanlık ile olan ilişkisi hakkındaki düşünceleri üzerinde sahip olabileceği etkiye dair herhangi bir analiz yapılmamıştır. Bu makale Servetus'un Kur'ân hakkındaki bilgisinin nereden edindiğini incelemekte ve bu kaynakların onun Hıristiyanlıkta yanlış gördüğü hususlarla ilgili değerlendirmelerini nasıl etkilediğini ortaya koymaktadır.

Bilindiği üzere Servetus, hem Roma Katolik Kilisesi hem de yeni Protestan kiliseleri dâhil, çoğu Hıristiyan topluluğunun kabul ettiği kutsal Teslis doktrininin çok tanrılığa eşdeğer olduğu kanaatindeydi. Bununla birlikte, o, birçok kişinin zannettiği gibi her türlü teslis düşüncesini reddetmemiş, bilakis kendisinin tanımlamış olduğu başka bir teslis anlayışına inanmıştır. O “Oğul”un aynı anda tam olarak hem tanrı hem de beşer olan bir doğasının olduğuna, “Baba”dan bağımsız bir ulûhiyeti hâvi bir varlık olmadığına, bilakis Oğulun ebedi Kelamın ebedi olmayan “Beşer İsa” ile birliğinden ibaret olduğuna inanıyordu. Servetus Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u ulûhiyette içkin olan “şahıslar” ya da “varlıklar/özler” olarak değil, Tanrının eylem biçimleri olarak tasavvur etmiştir. Servetus'a göre Teslisin kabul edilen formülasyonundaki “üç şahıs”, tektanrılı/monoteist Yahudileri ve Müslümanları Hıristiyanlığa geçmeyi düşünmekten kesin bir biçimde alıkoyan, bununla birlikte

¹ Michael Servetus, *De Trinitatis Erroribus*, 42b. Servetus's *Erroribus* adlı eserinden [burada yapılan alıntılar, Earl Morse Wilbur'un (çev.) *Two Treatises of Servetus on the Trinity* (Cambridge: Harvard University Press, 1932) adlı eserinde alınmıştır, 66-67.

Hıristiyanların da kendi dinlerini anlamalarının önüne geçen ve ondan yararlanmalarını sınırlandıran mantıksız bir kelime terkiydi.²

Kendisinin oluşturduğu, İsa Mesih'in tanrı olduğu teyidini içeren Hıristiyanlık modelinin Yahudilere veya Müslümanlara makul gelebileceğini düşünürken, aşikârdır ki Servetus sadece fazlasıyla iyimser değildi, aynı zamanda temelde bir yanlgı içindeydi. Hal böyleyken, yaşadığı dönemde çoğu kimse Yahudilik veya İslam ile Hıristiyanlık arasında büyük uyumsuzluklar olduğunu anlamış olmasına rağmen Servetus diğer "Kitap Ehli" için kabul edilebilir kılma niyeti ile Hıristiyanlığı en azından kısmen revize etme girişiminde yalnızdı.

Servetus'un İslam'a olan anlaşma temayülü muhtemelen Yahudiliğe olan temayülünden daha radikaldi. Yahudilerin, müşkül vaziyette de olsa, Avrupa kültüründe uzun zamandır bir yeri vardı. Siyaseten zayıf ve kendilerine eziyet edilen bir azınlıktılar; hiçbir zaman dinlerini yaymaya çalışmadılar; Peygamberleri Hıristiyan kiliselerinde heykel ve fresklerle onurlandırıldı ve Kutsal Kitapları da (Eski Ahit) Hıristiyan kutsal metinlerinin bir parçasıydı (yeniden düzenlenmiş kitaplarla olmasına rağmen). Aksine, Müslümanların ise, Avrupa'da yerleşik bir kültürel yeri yoktu. Müslümanlar siyasi olarak güçlü bir tehdit olarak görülüyorlardı; zira Mağripliler henüz yakın zamanda İspanya'dan sürgün edilmiş olmalarına rağmen, Osmanlılar Doğu Avrupa'nın fatihleriydi, Balkanların çoğuna hükmediyorlardı ve Avusturya'yı da istila etmekle tehdit ediyorlardı. Müslümanlar İslam'a yeni müntesipler kazanmaya çalıştılar; peygamberleri Muhammed ise Hıristiyanlar tarafından bir bölücü ve sahtekâr olarak küçümseniyordu ve çok az Hıristiyan İslam'ın kutsal kitabı Kur'an hakkında bir şey biliyordu. Peki, öyleyse Servetus Kur'an'ı nasıl tanıdı?

Bir İspanyol olduğu için -en azından kısmen de olsa ülkesi yaklaşık sekiz yüz yıl Müslüman Mağripliler tarafından yönetildiğinden-, Servetus'un Kur'an hakkında İspanyol Müslümanlardan bir şeyler öğrenmiş olabileceği tahmin edilebilir. Ancak O'nun yetişmiş olduğu İspanya'nın Kuzeydoğu bölgesinde Hıristiyan Aragon Krallığı Servetus'un doğduğu yerin civarındaki bölgeyi fethettiğinde, yani yaklaşık 1100'den itibaren yüzyıllar boyunca hiç Mağribi varlığı olmamıştı. Yüz yıl sonra Mağribi kontrolünün Kuzey sınırı 150 mil daha güneye itilmişti. On beşinci yüzyılda İspanya'da İslam'ın son kalesi olan Granada Krallığı, 1492'de Kastilya Krallığı tarafından zapt edilene kadar İber Yarımadası'nın sadece güney burnunu ele geçirebilmişti. Bundan dolayı Servetus gerçek Mağriplilerle hiç temas kurmamış olabilir ve aynı şekilde o sıralarda zorla Hıristiyanlığa döndürülen sâbık Müslümanlarla tanışmış olması da pek muhtemel değildir.

Herhangi bir İslam ve Kur'an bilgisi olmadan yetişmiş olmasına rağmen ülkenin İslam hâkimiyeti altındaki tarihine dair genel bir İspanyol merakı Servetus'un Müslümanlara ilgi duymasına sebep olmuş olabilir. Genel olarak İspanyollar ve özellikle de Servetus, bu mirasın ele alınması gereken bir mesele olduğunu

² Roland Bainton, *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus* (Boston: Beacon Press, 1953), 46-51. Ayrıca bkz. Servetus, *Christianismi Restitutio*, 22, 30-32.

düşünüyordu. Birçokları için cevap; katı bir İspanyol Katolikliğinin tasdik edilmesi, Papa'ya olan kuvvetli sadakat ve taassubî tutumun İspanyol Engizisyonu tarafından ortodoksinin uygulanmasının birleşimiydi. Buna karşılık Servetus, Müslüman sorununu daha çok “uzlaşma” ve “ikna etme” üzerinden ele aldı.

Servetus'un İslam'a olan ilgisi erken dönemde başlasa da gençken Kur'an'ı okumak için çok az fırsatı olmuştur. 1540'lı yıllardan önce Kur'an'ın Avrupa'da bulunan kopyaları (hatta çevirileri bile) sadece el yazmalarıydı. Kur'an tehlikeli bir kitap olarak kabul edildiğinden bunlar nadirdi ve dikkatle korunuyordu. Servetus'un bu el yazması kopyalardan birine ulaşmış olması pek muhtemel değildir. Kur'an'ın Arapça bir kopyasını bulmuş olsa bile kesinlikle onu okuyamazdı. Servetus hakkında yazan bazı erken dönem yazarları O'nun Arapçayı öğrendiği bir Kuzey Afrika seyahatinin olduğunu varsaysalar da böyle bir seyahatin olup olmadığına ya da Arapça bilip bilmediğine dair elimizde herhangi bir kanıt yoktur.³ Evet, Servetus yetkin biriydi, ama özellikle kabiliyetli bir dilbilimci değildi. O'nun İbranice ve Yunancaya olan hâkimiyeti en iyi ihtimalde bile çok zayıftı. Dolayısıyla ilmî gayretlerini Arapçayı kuşatacak kadar genişletmiş olması mümkün görünmemektedir. O, çalışmasında Arapçayı bildiğine dair herhangi bir ibare de ortaya koymamaktadır; aslında, bu dili kullanma konusunda bir hâkimiyeti olsaydı bunu kesinlikle belli ederdi.

Servetus yirmili yaşların başında, kötü şöhretiyle bilinen ilk kitabı “Teslisin Yanlışları Üzerine”yi (De Trinitatis Erroribus, 1531) yazdığında anlaşılan henüz Kur'an'ın herhangi bir tercümesini de okumamıştı. Ona referans vermesine rağmen, belirli bölümlerden alıntı ya da aktarım yapmadı; yalnızca içeriği hakkında kısa, muğlak ve çok fazla detaya inmeyen iddialarda bulundu. Kur'an hakkında bildiği şey çok muhtemeldir ki biraz sonra da göstereceğim üzere Latince yazılmış bir veya daha fazla ikincil kaynaktan geliyordu. Bunlardan biri muhtemelen Kuesli Nikolaus (Nicholas of Cusa, 1401-1464) tarafından yazılmış olan “Kur'an'ın Çürütülmesi” (The Cribratio Alcorani, 1461) isimli eserdir. Bununla birlikte Servetus yirmi yıl sonra teolojiye dair “Hıristiyanlığın Yeniden İnşası” (Christianismi Restitutio) isimli şaheserini yayınladığında çok açık bir şekilde Kur'an'ı dikkatlice incelemişti; çünkü ondan defalarca alıntı yapmış ve onu çok detaylı bir şekilde tartışmıştı. Bu alıntıları hangi Kur'an nüshasına dayanarak yaptığını açıkça belirtmemesine rağmen O'nun üç önemli kaynağı çok açık bir biçimde karşımızda durmaktadır: Daha önce kullanmış olduğu Nicholas'ın yazdığı Cribratio, Ketton'lu Robert'in Latince Kur'an Çevirisi (1143) ve Ricoldo of Monte Croce'e ait (ö. 1320) Confutatio Alcorani (Kur'an'ın Reddi, 1300).

Protestan reformcu ve dil bilgini Theodore Bibliander (c.1504-1564) bu eserlerin üçünü de 1543 yılında; “Sarazenlerin Başı Muhammed'in ve Haleflerinin Hayatı, Onların Öğretileri ve Kur'an'ın Kendisi (Machumetis Saracenorum principis eisque successorum vitae, ac doctrina, ipsesque Alcoran)” isimleriyle, Hıristiyanların İslam bilgisi konulu üç ciltlik bir ansiklopedi olarak yayınladı. Servetus bu ansiklopedinin

³ Earl Morse Wilbur, A History of Unitarianism: Socinianism and Its Antecedents (Boston: Beacon Press, 1945), 52. Incl. note 13.

yanı sıra Restitutio'yu yazarken Hıristiyanlara ait diğer Kur'an araştırmalarına ulaşmış da olabilir; bu muhtemel kaynaklardan biri olan Guillaume Postel'in (1510-1541) çalışmasını tetkik edeceğim.

Ketton'lu Robert'in çevirisi 16. yüzyılın başlarında Kur'an'ın eldeki tek Latince çevirisiydi. Bu çeviri İspanya'da Cluny Manastırı'nın başrahibi "Muhterem Pierre"nin (Peter the Venerable) (1092-1156) gözetimi altında yapılmıştır. 1143'te tamamlanmış olmasına rağmen dört yüz yıl sonra Bibliander'in Alcoran'ına dâhil olana kadar basılmadı. Servetus'un Restitutio'yu yazarken Bibliander baskısını kullandığına dair hiçbir şüphe yoktur. Çünkü alıntı yaptığı sure numaraları standart Kur'an'a ait değildir. Bunlar Robert tarafından kendi Latince basımı için oluşturulmuş ve daha sonra Bibliander tarafından daha da değiştirilmiştir.⁴

⁴ Servetus'un Restitutio'da Kur'an'dan verdiği rakamsal referansları bulmak konusunda Kur'an'ın standart bir kopyasını kullanan herkesin kafasının karışacağından emin olabilirsiniz. Birincisi hemen hemen elimizdeki her Kur'an'da sadece 114 sure mevcutken, Servetus bu konuyla ilgili 122 sureden bahsediyor. Bununla birlikte, Bibliander basımında 124 sure olduğunu da ifade etmeliyiz. Bibliander kopyası, Bibliander'den biraz farklı şekilde numaralandırılmış olan Robert el yazması nüshasına dayanmaktadır. Kur'an'ı el yazısıyla okuyan Kusa'lı Nicholas, Robert numaralarını kullanıyordu. İşte Servetus ve Nicholas'ın referanslarını takip etmek için gereken plan;

Kur'an	Robert	Bibliander
K 1	---	B 1
K 2:1-141	R 1	B 2
K 2:142-202	R 2	B 2
K 2:203-252	R 3	B 3
K 2:253-286	R 4	B 4
K 3:1-91	R 5	B 5
K 3:92-17	R 6	B 6
K 3:172-200	R 7	B 7
K 4:1-23	R 8	B 8
K 4:24-86	R 9	B 9
K 4:87-147a	R 10	B 10
K 4:147b-176	R 11	B 11
K 5:1-81	R 12	B 12
K 5:82-12	R 13	B 13
K 6:1-35	R 14	B 14
K 6:36-110	R 15	B 15
K 6:111-165	R 16	B 16
K 7	R 17	B 17
K 8	R 17	B 18
K n (n=9-114)	R (N+9)	B (N+10)

Örneğin Servetus bize 7. Sure için referans verirse, bunun için üçüncü surenin son kısmına bakmalıyız. Eğer sure 14'e referans verirse, 6. surenin gösterilen ilk bölümlerine bakmalıyız. Bu planın kabataslak bir örneğini Harvard Houghton Kütüphanesi'ndeki Bibliander Kur'an'ı ile standart bir Kur'an baskısını karşılaştırarak hazırladım. Daha

Servetus ayrıca Âl-i-İmrân, Nisâ ve Mâide gibi bazı surelere kendi isimleriyle atıfta bulunmuştur. Bunlar standart numaralamaya göre 3, 4 ve 5 numaralı surelerdir; ancak Bibliander baskısında dokuz adet sureye bölünmüştür. Bu nedenle Servetus Restitutio'nun bazı Kur'an alıntıları için en azından farklı bir ikincil kaynak daha kullanmış olmalıdır.⁵ Bu kaynağı tespit etmek için Robert Kur'anı'nı da içeren Bibliander basımını daha fazla incelememiz gerekmektedir.⁶

Ricoldo'nun *Confutatio*'su ile Nicholas'ın *Cribratio*'su Kur'an'dan oldukça fazla sayıda alıntı içeriyordu ve dikkat çekicidir ki Ricoldo'nunkinde Robert versiyonundan alıntı yapılmamıştı. Ricoldo *Confutatio*'da alıntıları kaynaklarını göstermek için Arapça sure isimlerini kullandı ve Arapça öğrenimi gördüğü için alıntı yapılan bölümlerin Latince tercümesini de kendi verdi.⁷ En azından Servetus tarafından yukarıda adı geçen surelere atıf yapılan bazı fikirler *Confutatio*'da takip edilebilir.

Kusa'lı Nicholas, Papa'nın İslam hakkında yazması için görevlendirmiş olduğu bir kardinal olarak el yazması Robert çevirisine ulaşabilmişti.⁸ O, İslam hakkında Ricoldo'dan çok daha uzlaşmacı bir pozisyon aldı ve inançlar arasında ortak bir zemin bulmayı ümit etti. Nicholas'ın Hıristiyanlık doktrinlerinin Kur'an'dan çıkarılabileceği şeklindeki düşüncesi açık bir şekilde Servetus tarafından devam ettirildi. Servetus da Nicholas gibi Kur'an'ın İsa'yı ilahî bir şahıs olarak sunduğuna,

sonra Hartmut Bobzin'in *Der Koran im Zeitalter der Reformation* (Beyrut: Franz Steiner, 1995, 225) isimli eserinde bu benzeşmeleri detaylandıran daha da kusursuz bilgiler keşfettim.

- ⁵ Servetus genelde kendi kaynaklarını belirtir. Bu yüzden haklı olarak onun Kur'an hakkındaki çalışmasında neden herhangi bir ikincil kaynağı zikretmediği sorulabilir. Bunun cevabı, evvela onun bu kitaplardan Kur'an bölümlerini çıkartmakla ilgilendiği ile ilgilidir. Ona sorsanız Kur'an'dan alıntı ve aktarım yapmaktan başka bir şey yapmıyordu.
- ⁶ Bainton, Servetus ile ilgili biyografisinin (*Hunted Heretic*) son notunda Servetus'un Kur'an bilgisinin muhtemel ikincil kaynağıyla ilgili bir örnek olarak Paulus Burgensis'in *ScrM finium Scripturarum* (Examination of the Scriptures, 1475, Lib. II, Dist. 2, Cap. 6), isimli eserine işaret etmiştir. O, şu cümleyi alıntılarlamıştır: “[Muhammed'in] Şeytan'ın güçlerinin İsa ve annesi dışındaki tüm insanlara yayıldığına inandığını okuduğumu hatırlıyorum. Bundan dolayı, açıktır ki, sarazenler arasında bile, mukaddes bakire kutsal kabul ediliyor olmalıdır.” Ancak bu, Yahudiliği reddetmeye adanmış bir kitap olan *Scrutinium*'da Kur'an'a yapılmış izole bir referanstır. Bir rastlantı dışında Servetus'un böyle bir “bilgi” kısıntısıyla (Kur'an'ın 3:36-37 numaralı bölümlerinin zorlama bir okumasına dayanarak) karşılaşmış olabileceğini hayal etmek oldukça zordur. Bainton şüphesiz ki bu bölümden yalnızca Kur'an'dan alıntı yapan bir Hristiyan literatürünün varlığını göstermek için bahsetmiştir. Bkz. Bainton, *Hunted Heretic*, 243.
- ⁷ Monte Croce'li Ricoldo'da, bkz. Rollin Armor, Sr., *Islam, Christianity, and the West: A Troubled History* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2002), 90-92. Martin Luther, *Confutati Alcorani*'yi Almancaya tercüme etti. Ricoldo/Luther paralel metinleri Johannes Ehmann, *Confutatio Alcorani/Verlegung des Alcoran*'da basılmıştır (Wtirzberg: Oros Verlag, 1999).
- ⁸ Nicholas, *Cribratio Alcorani*'ye yazdığı önsözde Basel'deki “the Cluny Quran”ı elde ettiğini ve İstanbul yakınlarındaki bir kasabada başka bir kopyasına da başvurduğunu ifade etti. Jasper Hopkins, çev., *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alcorani* (Minneapolis: Arthur J. Banning Yay., 1990), 75.

Kur'an'ın, fiiliyattakinden farklı olarak, Hıristiyanlar hakkında daha az ve Yahudiler hakkında daha çok eleştirel olduğuna, Müslümanların Hıristiyanlık ile gerçekte olduğundan daha fazla ilgilendiklerine ve uygun bir şekilde açıklanacak Teslis'in Müslümanlar için kabul edilebilir olabileceğine inanıyordu.

Servetus'un Nicholas'ın *Cribratio*'na olan bağlılığı bilhassa ilk kitabı *Erroribus*'ta güçlü bir şekilde kendini göstermektedir. Nicholas genç Servetus'un ilgisini çekmesi çok muhtemel olan *Cribratio*'nun bölümlerinde Kur'an'a genellikle sure isimleri ya da numaralarına atıf yapmadan referans vermiştir.

Servetus *Erroribus*'ta şunları yazmıştır: “Muhammed Kur'an'ın'da Mesih'in peygamberlerin en büyüğü olduğunu, O'nun Tanrı'nın ruhu, Tanrı'nın kudreti, Tanrı'nın nefesi, Tanrı'nın canı ve Tanrı'nın Meryem'in üzerine üflediği ebedi bir bakireden doğan kelimesi olduğunu söylüyor.”⁹ Mesih'in bu sıfatlarının hepsinden *Cribratio*'da da söz ediliyor; “Kur'an'ın bu bölümünde Mesih'in diğer tüm peygamberlerin üzerinde yüceltiği kaydedilir.”¹⁰ “Kur'an Mesih'e, bazılarının “Tanrı'nın Nefesi”, bazılarının “Tanrı'nın Ruh”, bazılarının “Tanrı'nın Kelimesi”, bazılarının da “Tanrı'nın Canı” olarak ifade ettiği *ruhella*¹¹ kelimesiyle hitap eder.”¹² “Kur'an haklı bir şekilde Mesih'in dünyaya ilahî bir güçle birlikte geldiğinin farkında olduğunu onaylayarak belirtmektedir.”¹³ Nicholas Meryem'in itirazının yer aldığı Kur'an bölümünden de alıntı yapmıştır: “Ben hiçbir erkekle ilişki kurmadım” ve melek O'na söyler; “Tanrı için hiçbir şey imkânsız değildir.” Ayrıca O, Kur'an'da Meryem ve İsa hakkında bahsedilen, “Meryem oğlu İsa Tanrı'nın elçisi, ruhu ve Meryem'e cennetten gönderilen Sözdür”¹⁴ ve “Biz O'na ruhumuzu üfledik” gibi ifadeleri de Kur'an'dan alıntılamaştır.¹⁵

Hartmut Bobzin *Der Koran im Zeitalter der Reformation*'da (1995) *Erroribus*'un Kur'an ile ilgili bölümünde kullanılan kelime formüllerinin Servetus'un o dönemde Robert çevirisine aşına olduğunu gösterdiğini öne sürmektedir.¹⁶ Dolayısıyla, bu çalışmayı elyazması formundan okuduğunu varsaymak yine de gereksizdir; çünkü O'nun Latin *Quran*'ı Kusa'lı Nicholas aracılığıyla dolaylı olarak “okumuş” olması çok daha muhtemel görünüyor. *Cribratio Alcorani*, Strasburg'da yayınlandığında Nicholas'ın 1490'dan beri topladığı eserlerinin bir parçası olarak basılmıştı. Sonraki baskılar 1505'te Milano'da ve 1514'de Paris'te Lefevre d'Étaples tarafından yapıldı. Servetus bunlardan en az birini kolaylıkla görmüş olabilir. Ancak Nicholas yine de Kur'an hakkında Servetus'un *Erroribus*'ta kullandığı tek bilgi kaynağı olamaz.

Erroribus'ta Kur'an ile ilgili bölümün kalan kısmı şöyledir: “Yahudilerin şimdiki sefillik ve talihsizliklerinin nedeni Mesih'e karşı olan kötülükleridir. Ayrıca

⁹ *Erroribus*, 43a.

¹⁰ *Cribratio*, 3.1.

¹¹ Burada kastedilen “Ruhullah” olmalıdır.

¹² *Cribratio*, 1.20.

¹³ *Cribratio*, 1.16.

¹⁴ *Cribratio*, 1.12.

¹⁵ *Cribratio*, 1.4.

¹⁶ Bobzin, *Der Koran*, 156.

[Muhammed], Havarilerin, İncil yazarlarının ve ilk Hıristiyanların insanların en iyisi olduklarını, doğru olanı yazdıklarını, “İlahi Varlık”ta Üçlü Birliği veya Üç Şahsı kabul etmediklerini; ancak daha sonraki zamanlarda insanların bunu eklediklerini söylüyor.”¹⁷

Yahudilerin sefilliği ile ilgili cümle Kur'an'ın 4:155-161. cümlelerinin yanlış bir okumasından kaynaklanmaktadır. Kur'an aslında Yahudilerin İsa'yı öldürmekle suçlu olmadıklarını; çünkü O'nun öldürülmediğini söylemektedir. Onların talihsizlikleri başka nedenler dolayısıyladır (örneğin tefecilik gibi) ve ceza gerçekten günahkâr Yahudilerle sınırlıdır.

Nicholas'ın *Cribratio*'sunun, *Erroribus*'un bu ikinci iddialar manzumesini açıklayabileceğini sanmıyorum. Bunun bir istisnası belki [*Erroribus*'taki] ilk Hıristiyanların en iyi insanlar olduğu açıklamasıdır; ancak bu açıklama da muhtemelen Nicholas'ın “Ve [Kur'an], Mesih'i takip eden ve beyaz giysili kimselerin Tanrı tarafından diğerlerinden daha yükseğe yerleştirildiğini ekliyor”¹⁸ ifadesine dayanmaktadır. 1500'te Sevilla'da, 1510'da Venedik'te ve 1511'de Paris'te basılan ve böylece genç Servetus için erişilebilir olan Ricoldo'nun *Confutatio*'suna göre, Kur'an, “Yahudilerin Tanrı'nın havarisi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdüklerini söylediklerini” ve “onların (aslında bağlamda Yahudilerin yanı sıra Hıristiyanlar da vardır) günahla malul oldukları için Tanrı'nın oğulları ya da dostları olmadıklarını” öne sürmek zorundaydı.¹⁹

Mamafih ben Nicholas'ta veya Ricoldo'da Kur'an'ın “sonraki Hıristiyanların İsa'nın orijinal öğretisini bozduğu”²⁰ ile ilgili iddialarına dair herhangi bir ifade bulamıyorum. Bu, söz konusu savunmacı Hristiyan yazarların açıkça konuşmak istemedikleri bir konuydu. Servetus, aşına olduğu tercüme edilmiş Kur'an alıntılarında mantıklı bir çıkarım yapmış olabilir. Yok, eğer bu sonuçtan tatmin olmuyorsak, henüz belirtmediğim diğer ikincil kaynakları araştırabiliriz.

Servetus'un geleneksel Teslis teolojisine karşı Kur'an temelli daha gelişmiş argümanı *Christianismi Restitutio*'ya ait uzun bir bölümde yer alıyor.²¹ Bu bölüm açık bir şekilde Robert Kur'anı'nının yanı sıra, Kur'an'a atıf yapan diğer eserlerden çıkarılmış materyalleri de kullanıyor. Şöyle başlıyor:

Yahudilerle aynı şekilde bizden farklı olan Müslümanlar için ne diyeceğiz? Bizi ne kadar da merhametsizce kınadılar! Tabii ki, Tanrı'nın adil hükmüyle (bunu yaptılar), çünkü (bizim aramızda) “aklına başına alan”²² hiç kimse yok. Onların

¹⁷ *Erroribus*, 43a.

¹⁸ *Cribratio* 1.8.

¹⁹ *Confutatio* 9.10, 9.9

²⁰ Kur'an 2:253; 5:72-73.

²¹ *Christianismi Restitutio*, 35-36. *Restitutio*'ya ait tüm çeviriler benim ve Lynn Gordon Hughes'ün vasıtasıyla hazırlanan yayınlanmamış taslak bir çeviriye aittir.

²² Burada İşaya 46:8-9'a bir atıf var: “Ey sizler, cesaretinizi toplamak için bunu aklınızda tutun. Bunu anımsayın ey asiler, , geçmişte olanları hatırlayın. Ben kudretli Tanrı'yım, başka Tanrı yok; Benim benzerim yok” (putlara ibadete karşı bir uyarı).

Kur'an'ında Muhammed'in bu üç tanrıya da "Tanrı ile ortak olanları"n İblisin çocukları olduğunu ve ilk Hıristiyanların bunu bilmemesine rağmen Teslise inananların Tanrı'nın yerine onlara ibadet ettiklerini anlattığı 11, 12 ve 28. surelerde Teslis açık bir şekilde kınanmıştır.²³ Dahası Vahiy Kitabı'nda Yahya onlara "üç kötü ruh" diyor.²⁴ Fakat Muhammed'in Mesih ve Hıristiyanlar hakkında söylediklerini tam olarak duyalım. O, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide ve bunlar gibi birçok surede Mesih'in peygamberlerin en büyüğü, Tanrı'nın kelimesi, Tanrı'nın ruhu, Tanrı'nın kudreti, Tanrı'nın ruhu olduğunu, Tanrı'nın ya da Kutsal Ruh'un üflemesi aracılığıyla ebedi bir bakireden doğan kelime olduğunu ve Yahudilerin O'na düşmanca davrandıklarını söylüyor. Yine O, Mesih'in ilk havarilerinin, sonraki bozguncuların kutsal öğretiye soktukları Teslis inancına bağlanmadan gerçeği yazan en iyi ve en temiz insanlar olduğunu söylüyor.²⁵

Surelerin ismi verilerek atıf yapılan bu cümleler, daha önce *Erroribus*'tan alıntılanan bölüme dil açısından oldukça benzemektedir. Yeni olan şey büyük ölçüde Servetus'un malzemeye belirli sureler arasında kurduğu bağlantıdır. O, Kur'an'ın Bibliander baskısından alınmış yeni malzemede sureleri aktarırken daha önceki malzemeyi de "dipnot" etmesi gerektiğini hissetmiş olabilir. Servetus kendi ilgisini çeken bölümlerde *Cribratio*'nun belirli sureleri aktarmamış olmasından dolayı yardım için Nicholas'a başvuramazdı. Bununla birlikte Ricoldo'nun *Confutatio*'su, Kur'an alıntılarını sure isimlerine göre tutarlı bir şekilde tespit etmektedir. Servetus, *Restitutio*'da "Âl-i İmran", "Nisa" ve "Maide" isimli üç sureyi: "Soretamram", "Elnesa" ve "Elmaida" harfleriyle yazdı. Servetus'un ilk isimlendirdiği, 'sure' anlamına gelen kelime kökünden sıyrılan sure [Sure 3, Al'Imran], Ricoldo'da "Amram" "Amrani" ve "elhamam" olarak bulunan "Amram" olmuştur. Maide suresi Ricoldo'da "Elmayde", "Elmeyde" ve "Elmaida" isimleriyle verilirken, Nisa suresi de "Elnesa", "Elnasa" ve "Elnesan" şeklinde yazıya geçirilmiş olarak bulunabilir.²⁶ Bu nedenle, ilgili kodlamaya dayanarak söylenebilir ki, Servetus'un ismi geçen bu üç sure adını Ricoldo'nun *Confutatio*'sundan alarak kendine mâletmiş olması muhtemeldir.

²³ Kur'an 4:171 ve 5:72-77'de (Bibliander 11-12) teslis eleştirilmiş; İsa, Tanrı'nın fani bir elçisi olarak ilan edilmiştir. Kur'an 18:4'de (Bibliander 28) Tanrı'nın bir oğlu olduğu fikrinin ilk Hıristiyanlar tarafından bilinmediğini söyler ve 18:50-53'te de Tanrı'ya ortak kabul edenler İblisin (Latince çeviride İblis "Beelzebub" olarak yer alır.) takipçileriyle bir tutulurlar.

²⁴ Vahiy 16:13.

²⁵ İsa, Kur'an'da 3:45-47'de (Ali İmran) Mesih, Tanrı'nın Kelimesi, Tanrı tarafından söylenen bir sözle doğan ve bir bakirenin oğlu olarak tanımlanmaktadır. Kur'an 4: 155-162'de [Nisa] Yahudilerin sözde suçluluklarını tartışır. Yine 2:253'te İsa'nın Kutsal Ruh ile desteklendiğinden ve havariler arasındaki ihtilaflardan bahseder. 5:82'de ise Hıristiyanlar arasında kendisini ilme ve Münzevi bir hayata adanmış kimseler olduğunu söyler.

²⁶ Bobzin, *Der Koran*, 99-101.

“Melekler, ‘Ey Meryem, Tanrı sana bildiriyor ve gerçekten de sana sözünü haber veriyor; O’nun adı, Meryem oğlu İsa Mesih’tir.’ dedi” ifadesi Ricoldo’nun “Amram”dan [Âl-i İmran] aldığı cümleler arasındadır. O, ayrıca “Elnesan” [Nisa suresinin] iddiasını da eserine almıştır: “Meryem oğlu İsa’nın Kutsal Ruh aracılığıyla Meryem’e ilka edilen Tanrı’nın sözü ve elçisidir”. Ricoldo “Elmaida”den de [Maide] alıntı yapar: “Ey İsa, Kutsal Ruh’u sana nasıl verdiğimi bana göster, ki /benim adıma/ konuşabilesin.”²⁷ Bu sözler Servetus’un daha önce Nicholas’tan derlediklerine yeterince yakındır, nitekim *Erroribus*’tan uyarladığı metne bu üç sure ismini eklerken içinin rahat olduğunu tahmin edebiliriz.

Daha önce belirttiğim gibi Servetus’un *Restitutio*’daki Kur’an bilgisiyle alakalı başka bir olası kaynağı da Guillaume Postel’dir. Servetus’un aksine Postel başarılı bir dilbilimciydi. Arapça, İbranice ve diğer dillerle ilgili kitaplar yazdı ve Kuzey Afrika ile Orta Doğu’ya seyahat etti. O da Servetus gibi hem Calvin hem de Roma Katolik Kilisesi ile ters düşüyordu. 1552’de kendi *Restitutio*’sunu yayımladı. Postel daha sonra Servetus’un yazılarını okuduğunda, kendi çalışmalarına da ilham veren benzer fikirlerin çoğunu orada fark etti. 1555 yılında Servetus’un vefatının ardından, idam sonrası tartışmaya *Apologia pro Serveto Villanovano* (Villaneuva’nın Servetus Savunması) isimli eseriyle katkıda bulundu.²⁸ Servetus, onun, çoğu surenin incelenmesine ayrılmış bölümleri olan ve bu bölümlerde sayısız, çoğu zaman önemli Kur’an alıntılarının olduğu *De Orbis Terrae Concordia* (Dünyanın Düzeni Üzerine, 1544) isimli eserini okumuş olabilir. Postel, Âl-i İmran (3: 33-55), Nisa (4:156-159, 4:171-172), ve Mâide (5:14-18, 5:46-48, 5:109-116) surelerinin bazı bölümlerinin çevirilerini bastırmıştı, ki bunlar Servetus’un daha önce yazılmış olan *Erroribus* materyalini yeniden işlemesi için dipnotlarını kolayca doğrulamasını sağlayabilirdi. Postel’in Kur’an alıntılarında bazıları “Kur’an’da İsa Mesih’e Övgü” başlıklı bir bölümde toplanmıştır. Bu bölümde Âl-i İmran, Nisa ve Mâide sureleri dikkat çekici bir şekilde alıntılanmıştır. Bununla birlikte Postel’in, Âl-i İmran’ı “Amram” olarak değil, “Humran” şeklinde yazmış olması *De Orbis*’in, Ricoldo’nun *Confutatio*’suna nisbeten tek kaynak olma ihtimalini azaltmaktadır. Ancak Postel’in alıntıları daha uzundur ve elbette Servetus ikisine de başvurmuş olabilir.

Servetus, *Restitutio*’daki tartışmasına devam ediyor:

“Muhammed 4. surede önceleri çekişme veya tartışma konusu olmamış birçok meselenin daha sonra ortaya çıktığını söylüyor. 20. suredeki benzer bir ayette başlangıçta tek bir bütün olan Hıristiyanların çok tanrıcılığa yönelmelerinden dolayı daha sonra çeşitli ihtilaflarla bölündüğünü ifade ediyor.²⁹ 12. surede ve

²⁷ Kur’an 3:45, 4:171, 5:110. *Confutatio* 15.13, 15.8, 15.31. Bkz. Bobzin, *Der Koran*, 113, 117, 121.

²⁸ Marion L. Kuntz, Guillaume Postel, *Prophet of the Restitution of All Things: His Life and Thought* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981); William J. Bouwsma, *Concordia Mundi: the Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1957); George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: Westminster, 1962), 543-544; ve Bobzin, *Der Koran*, 36S497.

²⁹ Kur’an, 2:253 [Bibliander 4]; 10:17-19 [Bibliander 20]. Yine bkz. Kur’an, 19:37.

başka bir surede de (Muhammed) onların putperest oldukları, suretlere taptıkları ve hakiki Tanrı bilgisine sahip olmadıkları için tanrıyı “üç eşit ortak” şeklinde telakki ederek hata ettiklerini³⁰, 28. surede ilk Hıristiyanların manevi oğuldan habersiz olduklarını ve Tanrı’ya ortak koşanların İblis’in çocukları olduklarını³¹, 29. surede böyle büyük bir küfrün göğü parçaladığı, dağların ve yeryüzünün sarsılmasına neden olduğunu söylüyor.³² Ve 50. sureyi “Biz tek Tanrı’ya inanırız, hiçbir sözde-ortağa değil.” şeklinde sonlandırıyor.³³

Servetus bu bölümde Hıristiyanlığa yönelik İslamî eleştirisinin odak noktasını oldukça etkin bir şekilde aktarmaktadır. Devamında, Mesih hakkında İslamî görüş noktasında, Robert’in Kur’an çevirisi ve diğer Hıristiyanların Kur’an yorumları Servetus’u yanlış yönlendirmişti: “Şimdi, Muhammed’in Mesih’i övdüğü diğer ifadeleri göz önünde bulundurun. O yukarıda bahsedilen 4. surede her şeye üstün kılınan Mesih’e Tanrı’nın kendi aklının ve kudretinin verildiğini söyler.”³⁴ Modern bir Kur’an çevirisi şu şekildedir: “İçlerinden bir kısmıyla konuşmuş, bir kısmını da derecelerle yükseltmiştir; Meryem oğlu İsa’ya açık deliller verdik ve O’nu Rûhul-kudüs’le destekledik.”³⁵

Servetus şunu ekliyor: “5. surede [Muhammed], Mesih’in bu çağda ve gelecekte “bütün ulusların yüzü” olmak için ilahî yetki ve kudretle geldiğini söylüyor.”³⁶ “Bütün ulusların yüzü” ifadesi Robert’in Latince Kur’an’ındaki iyi bilinen yanlış bir Arapça çeviriye dayanmaktadır. Robert “fades omnium gentium in hoc saeculoque future” şeklinde yazdı ve Servetus da bunu neredeyse olduğu gibi alıntılıdı. Modern bir Kur’an çevirisinde bu kısım şöyledir: “(İsa) dünyada da ahirette de itibarlı kılınacaktır.”³⁷ İlginçtir ki Postel’in Latince çevirisi “admirabilem in praesenti et futura vita” [şimdiki ve gelecekteki hayatta muteber], Robert’in çevirisi gibi değildir, aksine modern versiyona çok yakındır.³⁸ Eğer Servetus Postel’in çalışmasından haberdar olmuş olsaydı, Robert’in yerine Postel’in çevirilerinden alıntı yaparak daha iyi hizmet etmiş olabilirdi. Ancak eski Robert versiyonunun bir tür resmi statüsü vardı ve özellikle de surelerin numaralandırılması ve bölünmesinde ikisi arasında kafa karıştırıcı farklılıklar vardı. Servetus muhtemelen kendisinin karşılaştırmalı bir çalışma yapacak konumda olduğunu düşünmüyordu.

Sonraki birkaç cümle Restitutio’da şöyle verilmiştir:

“11. surede [Muhammed] “Tüm ehli kitabın”, hem Yahudilerin hem de Sarazenlerin Meryem oğlu İsa’ya inanmaya başlayacaklarını söylemiştir.”

³⁰ Kur’an 5:73-77 [Bibliander 12].

³¹ Kur’an 18:4, 18:50-53 [Bibliander 28].

³² Kur’an 19:88-90 [Bibliander 29].

³³ Ku’ran 40:84 [Bibliander 50].

³⁴ Kur’an 2:253 [Bibliander 4].

³⁵ Kur’an 2:253 in the Qur’an, trans. M A. S. Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2004), 29.

³⁶ Kur’an 3.45. [Bibliander 5].

³⁷ Kur’an 3.45, trans. Haleem, 37-38.

³⁸ Postel, De Orbis, 175.

Daha sonra O: "Tanrı'ya ve O'nun elçilerine iman edin ve üç Tanrı'dan bahsetmeyin." diyor.³⁹ Yine O [Muhammed] 12. surede Mesih'in bize "Tevrat'ın doğrulayan, ışık, terbiye ve gerçek yol olan İncil'i getirdiğini" söylüyor.⁴⁰

Buradaki Kur'an alıntıları Servetus'un Robert çevirisini çok yakından takip ettiğini göstermektedir. Nitekim Ricoldo 12. surenin bu cümlesini şu şekilde tercüme etmiştir: "Biz O'na apaçık gerçek, ışık ve bir kanun olan İncil'i verdik."⁴¹ Servetus ve Kur'an'ı okuyan diğer Hıristiyanlar İncil'in üstünlüğünü tasdik edecek bir ifade arayışındaydılar ve onu burada bulduklarını düşündüler. Öte yandan Kur'an, İsa'nın vahyinin yeni bir şey olmadığını söyleyerek aslında onun değerini düşürüyordu: "Ona (İsa) da bir rehber olarak içinde nur bulunan ve kendinden önce gelmiş olan Tevrat'ı tasdik eden İncil'i verdik."⁴²

Restitutio'nun bir sonraki cümlesi, Servetus'un Robert'in Latin Quran'ı tarafından bu kez daha fazla yanıtıldığını gösteriyor: "Sure 13'te [Muhammed], Mesih'in 'saf ve kutsanmış bir ruhu' olduğunu ve kendisine inananlar için cennet sofrasını hazırladığını söylüyor."⁴³ Robert ise Kur'an'ın 5. suresinin 110. ayetini şu şekilde tercüme ediyor: "Tanrı, 'saf ve kutsanmış bir ruh verdiğim' Meryem oğlu İsa ile konuştu."⁴⁴ Modern bir Kur'an çevirisi ise ayeti: "Tanrı, 'Meryem oğlu İsa! Sana ve annene olan ihsanımı hatırla: Kutsal Ruh'la seni nasıl desteklemiştim.' diyecek."⁴⁵ şeklinde ifade ediyor. Kur'an'ın, İsa'nın Tanrı'ya nispetle yerini korumaya özen gösterdiği yerlerde, Latince versiyon onu bir faniden daha fazlası gibi göstermek için, İsa'ya nisbet edilen dili güçlendirmektedir. Üstelik Kur'an'da sofrayı semadan indirenin Tanrı olduğu açıktır. İsa sadece: "Bizi rızıklandır, rızık verenlerin en hayırlısı Sensin"⁴⁶ diyerek talepte bulunmaktadır.

Servetus takip eden iki cümlede büyük ölçüde Nicholas'ı taklit etmektedir: "Muhammed'in öğretisini içeren bu kitapta Mesih'in Tanrı'nın kelimesi, ruhu ve kudreti olduğu söylenir. Muhammed, Mesih'i Ruhullah 'ruh ya da Tanrı'nın nefesi' olarak isimlendirmiştir; çünkü o Tanrı'nın kendi nefesi aracılığıyla yaratılmıştır." De Trinitatis Erroribus bahsinde daha önce de belirtildiği gibi, Cribratio Alcorani'de Mesih için kullanılan Arapça kelime Ruhullah'dır (ya da Ruhellah). Servetus, İslamî gelenek içerisinde Tanrı'nın İsa'yı yaratma şeklinin benzersiz olduğunu ima etse de, Kur'an'da (3/59) Tanrı, İsa ile ilgili olarak "ol" dedi ve "oldu" ifadesini kullanmıştır. Kur'an'a göre (3/47), konuşmak için nefesi kullanmak, Tanrı'nın herhangi bir şeyi yaratırken seçtiği bir yaratma tarzıdır.⁴⁷

³⁹ Kur'an 4:159, 4:171 [Bibliander 11].

⁴⁰ Kur'an 5:46 [Bibliander 12].

⁴¹ Confutatio 16.2 (Bobzin, Der Koran, 119).

⁴² Kur'an 5:46, çev. Haleem, 72.

⁴³ Kur'an 5:110-115 [Bibliander 13].

⁴⁴ Benim Bibliander'e dayanan tercümem, Alcoran (Basel, 1543), 13.

⁴⁵ Kur'an 5:110, çev. Haleem, 78.

⁴⁶ Kur'an 5:114, çev. Haleem, 79.

⁴⁷ Kur'an 3: 47 ve 3:59, çev. Haleem, 38-39.

Servetus'un Restitutio'da İslam ve Kur'an hakkındaki başat yorumlarının bir sonraki ve son bölümü şöyledir⁴⁸:

"Sonunda, [Muhammed] Mesih ile ilgili hemen hemen her şeyi kabul etmesine rağmen, Mesih'i Tanrı'nın oğlu olarak kabul etmemektedir. Çünkü "oğul" kelimesi O'nun zamanında Tanrı'nın üçlüğüne inananlar tarafından kullanılmıştır. Bilakis O, maddî olmayan bu üç tanrı veya bir tanrıdaki görünmez ve eşit üç ayrı unsur fikrinden fazlasıyla rahatsız olmuştu. Bu sapkın Teslisçi öğretilerden dolayı Hristiyanlığa sırtını dönmüştür ki bu durum dünya için korkunç bir şey ve büyük bir talihsizlik olmuştur. Gerçekten, maddî olmayan, birbirlerinden farklı bu tanrılar, O'nun Mesih'in Tanrı olduğunu inkâr etmesine neden oldu. Muhammed 'Tanrı Oğlu'nu reddettiği zaman, 100 ve 122 numaralı surelerden de çıkarılabileceği üzere, aslında kendi dönemindeki, Baba'ya benzeyen 'görünmez oğul' anlayışını reddediyordu. Böyle olmasaydı, İsa'nın Tanrı tarafından bir bakireden dünyaya getirildiğini kabul ettiği için, beşer İsa Mesih'i Tanrı oğlu olarak memnuniyetle kabul edecekti.⁴⁹

Robert'in Latince Kur'an tercümesi Servetus'u bir kez daha yanıltacaktır. 90. sure [Bibliander 100] hiçbir şekilde Tanrı'nın doğası ile değil, bilakis hayattaki imtihanları ve şefkatli olma yükümlülüğünü ele alır. Bu karışıklık, Kur'an mütercimlerinin yıllar boyunca uğraştığı zorlu bir metin olan surenin ilk ayetlerinden (90:1-3) ileri geliyor. İlgili ayetlerin günümüzdeki iki İngilizce çevirisi şu şekildedir; "Hayır! Bu topraklara yemin olsun ki bu topraklarda bir misafirsin. Doğurana ve ondan doğan oğula da [yemin olsun]"⁵⁰ ve ikincisi: "Bu şehre yemin olsun ki, sen (ey Peygamber) bir ata ve zürriyeti sayesinde bu şehrin bir sakinisin."⁵¹ Robert'in Latin Kur'an'ında bu kısım şöyledir: "Per terram inhabitem à te, filium que patri similem non juro . . ." Servetus ise ayeti şu şekilde anlamış gibi görünüyor: "Yaşadığın bu topraklara yemin ederim ki Oğul, Baba'ya benzemez."

Servetus'un Kur'an'ı ele alışını yirmi birinci yüzyıl bakış açısıyla eleştirmek tabii ki kolaydır. Bugün, İslam-Hıristiyanlık ilişkileri ile ilgili geniş bir literatüre, Müslümanlar tarafından ya da İslam'a düşman olmayan diğer kesimler tarafından hazırlanan birçok Kur'an çevirisine (ya da Müslümanların önemle işaret ettiği gibi "meallerine") ve Batı dünyasındaki hemen hemen her ana bölgede Müslüman komşulara erişim imkânına sahibiz. Başka bir deyişle Servetus, hiçbir Müslüman

⁴⁸ Bütünlüğü sağlama adına, Servetus'un Restitutio'nun başka bir yerinde muhtasar bir biçimde Kur'an'a referans verdiğini not etmeliyim. 419. sayfanın başında diyor ki: "Yahudiler batıya, biz (Hristiyanlar) de doğuya yönelerek ibadet ederken, Muhammed Müslümanların Mekke Evi yönünde güneye doğru ibadet etmeleri gerektiğine karar verdi. Muhammed ikinci surenin parçası olan İbrahim'in evi ile ilgili kısımda bunu öğretir." (Kur'an 2: 125-127, 142-152 [Bibliander 2].)

⁴⁹ Kur'an 112:3-4 [Bibliander 122]. İsa'nın ilahlığının reddi ile ilgili diğer ifadeler için bkz. Kur'an 5:17; 5:72; 5:116; 19:35; 43:57.

⁵⁰ The Koran Interpreted, çev. Arthur J. Arberry (New York: MacMillan, 1955).

⁵¹ Qur'an, 422.

tanımamıştı ve yalnızca Robert'in düşmanca ve aslına uygun olmayan bir biçimde hazırladığı tercüme (bir de Ricoldo'nun hasmane bir tavırla yaptığı tercüme) ulaşmıştı. Kur'an ve İslam hakkında çok sınırlı bir literatür okuyabilirdi ki bunlar da zaten rakip inançla mücadele etmek ve müntesiplerini dinlerinden döndürmek amacıyla Hıristiyanlar tarafından yazılmış olan kaynaklardı.

De Pace Fidei (1453) isimli eserinde insanlığa özgü tüm dinî uygulamaların altında yatan ortak inancı araştırmak için yola çıkan Kusa'lı Nicholas gibi anlayışlı bir okuyucu bile *Cribratio Alcorani* adlı çalışmasında Kur'an'ı Hıristiyan standartlarına göre değerlendirdi ve onun yalnızca Hıristiyan hakikatinin tahrif edilmiş bir damarı olduğunu göstermeyi ümit etti. O Mesih'in ilahlığını Kur'an'a referansla kanıtlamaya ve "ciddi bir Kur'an yorumunun İncil'e bağlı olan bizlerin bahsettiği manada bir Teslis doktriniyle çelişmediğini" göstermeye çalışıyordu.⁵² Servetus, Kur'an'ı, saygı duyulması gereken önemli bir dinî beyan olarak ciddiye alma yönünden Nicholas'ın izinden gitti. Böylece o, Kur'an'ı, onunla tartışmak için değil, gerçeğin ne olduğunu ondan öğrenmek için inceledi.

Servetus, Nicholas'tan bir adım daha ileriye gitmiştir. Kur'an'ı eleştirmek için Hıristiyanlığı standart bir ölçüt olarak kullanmak yerine, Hıristiyanlığı eleştirmek için (hiç şüphe yok ki Hıristiyan bakış açısıyla anlayarak) Kur'an'ı kullanmıştır. Nicholas'a göre Hıristiyanlık eleştiri dışıydı ki, bu durum da *De Pace Fidei* isimli eserinde inançlar arasında yaptığı edebî "müzakereleri" ister istemez tek taraflı hale getiriyordu. Servetus da İslam'ın temelde kusurlu olduğunu düşünmesine rağmen, on altıncı yüzyıl Hıristiyanlığının da mükemmelliğinden şüphe ediyordu. O, Kur'an'ın daha erken dönemden gelen bilgiler ihtiva ettiğine ve bilgilerin Hıristiyan geleneğini yorumlarken tashih edici olarak kullanılabileceğine inanıyordu.

Nicholas ortodoks Teslis anlayışını Müslümanlar için kabul edilebilir kılmak için yalnızca onun uygun bir sunumunun yapılmasına ihtiyaç olduğunu düşünürken, Servetus Müslümanların Hıristiyanlığı değerlendirebilmeleri için geleneksel Teslis öğretisinin külliyen terk edilmesi gerektiği kanaatindeydi. Ancak Servetus da, Nicholas gibi, Müslüman dünyada Teslis (ne kadar gayr-i sahih olsa da) ve tanrısal İsa [doktrinleri] içermeyen bir Hıristiyanlık formunun İslam dünyasındaki cazibesini abartmıştı. Servetus'un çabaları hem yaşayan İslam'a aşına olmayışı hem de ifadelerinde zekice seçimler yaparak Kur'an'da Mesih'in gücünü ve önemini oldukça abartan dört yüz yıllık Robert çevirisi nedeniyle başarısız oldu. Servetus argümanlarını ve teolojisini Müslümanları dönüştürmek için bir araç haline getirmiş olsaydı ve İslam dünyasında bir misyon üstlenmeye cesaret etseydi, varsayımlarının büyük ölçüde hatalı olduğunu keşfedecekti.

Ancak bu tür bir misyon Servetus'un aklından geçmiyordu. Her şeyden önce, Calvin ve Melancthon gibi Protestan reformcularına çağrıda bulunmakla başlayarak, Hıristiyanların kalplerini ve zihinlerini fethetmeyi hedefledi. O, Kur'an'ın ihtiva ettiği eleştirileri kullanarak, bu güçlü adamlara mevcut Teslis doktrininin Hıristiyanlığın kendisini dış dünyaya uygun bir monoteizm olarak

⁵² *Cribratio* 2.1.

sunmasını imkânsız hale getirdiğini göstermeyi umuyordu. Sonuç olarak, Cenevre’de sapkınlıktan yargılanırken iddia makamı O’nu Hristiyanlığı çürütmek ve Osmanlı Türklerinin öğretilerini desteklemek için Kur’an’ı incelemekle suçladı (böylece o dönemde Avrupa’yı tehdit eden düşmana yardım ve yataklık etmiş oluyordu). Düşüncesinin Osmanlıları desteklemediğini ve Hristiyan inancına zarar vermek değil, bilakis ona yardım etmek istediğini ifade ederek kendini savundu. O da Kur’an’ın kötü bir kitap olduğu konusunda [diğer Hristiyanlarla] aynı görüşü paylaşıyordu; bununla birlikte ondan yalnızca iyi olanı aldığını söylüyordu.⁵³ Baskı altında yapılmış olsa da, bu açıklama Servetus’un Kur’an hakkındaki genel görüşünü oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Günümüzde bile dinler arası diyalog yolunda birçok engeller bulunmaktadır. Hristiyanların, Yahudilerin ve Müslümanların birbirlerinin inançlarına ve geleneklerine sempati ile bakmaları oldukça zordur. Başka faktörlerin yanı sıra tarihsel kırgınlıklar, hakaretler ve aşağılamalarla dolu yüzyıllar, birbirimizin sapkınlığı konusundaki gerilimler (“Onların gelenekleri bizimkilere nasıl bu kadar yakın olabilir ve yine de bizim için bu kadar net olan gerçek yolu ayırt edemezler?” ve karşılıklı konuşmalarda kendini meşrulaştırıp karşısındakini kendi dinine çekmeye çalışmak dürtüsü böyle bir diyaloga engel teşkil etmektedir. Servetus kendi çağında bir taraftan Hristiyanların İslam korkusu, bir taraftan da Engizisyon dâhil olmak üzere, üstesinden gelmesi gereken çok daha amansız zorluklarla karşı karşıyaydı. Her ne kadar kendine göre bir değer biçerek de olsa, Kur’an’daki hikmeti okumaya açık olması, İslamî (ve Yahudiliğe ait) düşünceleri nazar-ı dikkate alıp onlar üzerinde muhakeme etmiş olması O’nu kendi zamanında dinler arası özgürlükçü bir kişi yaptı. Biz de en azından ümit edebiliriz ki, Servetus’un hikâyesi birbirimizi anlama ve empati kurma konusunda daha fazla adım atmamız için bize ilham verebilir ve belki başkalarının kutsal kitaplarına alçakgönüllülükle ve saygıyla yaklaşmayı öğrenebiliriz.

⁵³ Calvin Opera, 8: 765, 770, 777, 782.

İslâmî Monoteizm ve Teslîs

Islamic Monotheism and the Trinity

Jon Hoover  

Prof.Dr., University of Nottingham

Zeynep Yücedoğru (çev.)  

Dr., University of Nottingham

Abstract

Christians and Muslims both believe that there is only one God, but they differ over how this God is one, with Muslims rejecting the Christian doctrine of the Trinity. This study first surveys Islamic arguments against the Trinity from the Qur'ân, historical corruption of doctrine, and reason. It then widens the scope of the discussion in order to find bridges between the Islamic and Christian doctrines of God. After explaining that the rationale behind the doctrine of the Trinity is that God saves in Christ, the study draws parallels between, on the one hand, the Islamic doctrines of the simplicity of God's essence, the unity of God attributes, the uniqueness of God acts, and God's exclusive worthiness of worship and, on the other hand, the Christian theological categories of the immanent Trinity and the economic Trinity, the doctrine of God as Father, Son, and Holy Spirit, and Christian devotion to Christ.

Keywords: History of Religions, Tawhîd, Trinity, Christianity, Monotheism

Öz

Hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar sadece bir Tanrı olduğuna inanmakta, fakat Müslümanların Hıristiyan teslis doktrini reddetmesiyle Tanrı'nın birliğinin mahiyeti hakkında ayrışmaktadır. Bu çalışma ilk olarak teslîse karşı Kur'ân'dan, tarihsel tahrif doktrininden ve akıldan üretilen argümanları araştırmaktadır. Sonrasında, bu inceleme, İslâm ve Hıristiyan Tanrı doktrini arasında bir köprü kurmak amacıyla çalışmanın çerçevesini genişletmektedir. Teslîs doktrinin arkasındaki Tanrı'nın İsâ Mesîh aracılığıyla insanlığı nasıl kurtardığına dair rasyonel bir izah sunduktan sonra bu çalışma, bir yandan Tanrı'nın zâtının yalınlığı, sıfatlarının birliği, fiillerinin eşsizliği ve sadece Tanrı'nın ibadet edilmeye layık oluşu hakkındaki İslâmî doktrinler ile içkin ve ekonomik teslîsin Hıristiyan teolojik kategorileri, Baba, oğul ve Kutsal Ruh olarak Tanrı doktrini ve Hıristiyanların İsâ Mesîh'e adanmışlığı arasında paralel hususlara dikkat çekmektedir.

Anahtar Sözcükler: Dinler Tarihi, Tawhîd, Teslîs, Hıristiyanlık ve Monoteizm

Giriş

Bu makalede* ortaya koymayı hedeflediğim gibi hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar sadece bir ve tek ilâh olduğuna inanırlar ve her iki dinin Tanrı doktrinleri bazı önemli yapısal benzerliklere sahiptir. Bununla birlikte, Müslümanların Hıristiyan teslîs doktrinini reddetmesiyle Müslümanlar ve Hıristiyanlar aynı zamanda Tanrı'nın birliği hakkında farklı olduklarının da bilincindedirler. Bu makalenin ilk bölümü teslîse yöneltilen İslâmî eleştirileri araştırmakta ve bir sonraki bölüm de İslâm ve Hıristiyan tanrı doktrini arasında bağlantılar kurmak için tartışmayı genişletmeyi amaçlamaktadır. İslâmî tanrı doktrininin temel hususlarını kabaca açıklamakta, Hıristiyanların Tanrı'nın birliğini teslîs doktrini ile nasıl onayladığını incelemekte ve karşılıklı anlamayı sağlayabilmek için de paralel hususlara dikkat çekmekteyim. Makalenin ilerleyen kısımlarında da görüleceği üzere, aynı zamanda şöyle bir apolojetik amacım var: Müslümanların tipik endişeleri ışığında Hıristiyan teslîs doktrininin anlamını açıklamaya çalışıyorum.

Bu makalenin ortaya çıkış serüveni İran'ın Kum şehrinde 2004 yılının şubat ayında gerçekleşen Menonit-Şi'î diyalog toplantısında bir tebliğ olarak başladı.¹ Aynı yıl, bu makale küçük değişikliklerle bir Katolik dergide yayınlandı.² Aynı zamanda 2004 Kum diyalog tebliğ yazılarını da içeren bir ciltte yayınlanmak üzereydi lakin bu cilt için yapılan planlardan nihayetinde vazgeçilmiş oldu. Bu zaman zarfında, 2004 yılı tebliğimdeki eksiklerin farkına varmış oldum ve bu nedenle bu makale önceki çalışmanın dikkatli bir şekilde revize edilmiş halidir.³ Bununla birlikte, tartışmamın geniş çerçevesi sebebiyle, bütün iddialarımı herhangi birinin, Müslüman veya Hıristiyan, dileyebileceği gibi argümanlarıma karşı olabilecek mümkün bütün itirazları kapsayacak şekilde açıklayıp, izah etmiyorum.⁴ Bu devam eden bir çalışma

* This material originally appeared as an article in *The Conrad Grebel Review* 27, no. 1 (Winter 2009): 57-82, and is translated from English with permission of the publisher. Bu makale, *The Conrad Grebel Review* 27, sy. 1 (Kış 2009): 57-82'de yayınlanmış ve yayıncı derginin izni ile tercüme edilmiştir.

¹ Bu diyalog toplantısı hakkında genel bir bilgi için, bk. Allen James Reimer, "Introduction: Revelation and Authority: Shi'ah Muslim-Mennonite Christian Dialogue II", *CGR* 24/1 (Winter 2006): 4-11. Diyalog metinlerinin, ikisi Menonit ve ikisi Şi'î olmak üzere dördü bu sayıda yayınlanmıştır.

² Jon Hoover, "Revelation and the Islamic Doctrines of God", *Islamochristiana* 30 (2004): 1-14; Fransızca tercümesi için bk. "La révélation et les doctrines musulmane et chrétienne sur Dieu", *Chemins de Dialogue: Penser la foi dans l'esprit d'Assise* 28 (2006): 167-90.

³ Teslîs teolojisi ile ilgili yardımları için özellikle Najeeb Awad'a teşekkür etmek isterim. Aynı şekilde, Muammer İskenderoğlu, George Sabra, David Burrell, Giuseppe Scattolin, Bernhard Reitsma ve Mark Hoover'a ve İran'daki diyalog toplantısı katılımcılarına ve bu makalenin isimsiz hakemine yardımları için minnettarım.

⁴ Örneğin, bazı Menonitler özellikle *CGR*'daki çok önemli tartışmaya binaen modern Menonit teolojisine klasik Hıristiyan ortodoksisinin etkisi hakkında bir tartışmaya girmemem nedeni ile beni hatalı bulabilirler. Menonit teolojinin en iyi şekilde bir pro-İznik teolojik çerçevesine yerleştirilebileceğine inandığım makalenin devamında açıkça

olarak -veya devam eden bir diyalog olarak- kalmaktadır. Bu çalışmanın yapabileceği katkıyı Müslüman-Hıristiyan doğruyu arama çabasının ortak ve süregelen yaklaşımının izinde daha ileride ortaya çıkabilecek bir diyaloga atfediyorum.

İslâm'ın Teslîs Eleştirisi

Kur'ân birçok farklı yerde (en-Nahl 16/51, ed-Duhân 44/8, Muhammad 47/19, el-İhlâs 112/1-4) Tanrı'nın bir olduğunu söylemektedir ve bu, monoteizmin veya İslâmî tevhid doktrininin temelidir. İslâmî teslîs eleştirisi bu Hıristiyan doktrinin Tanrı'nın birliğine gölge düşürdüğü ve Üçlü-Teizm'e neden olduğu iddiasına dayanarak temellendirilmiştir. Hıristiyan doktrinin monoteist olmadığı ispatlandığında, Hıristiyanları Tanrı'ya şirk koşmak şeklindeki affedilmez günahı (şirk) işlemekle suçlamak için geriye sadece küçük bir adım kalmıştır. Hıristiyanlar hatalı bir şekilde, Tanrı'nın oğlu İsa'ya ve Kutsal Ruh'a sadece Tanrı'ya özel olan dünyayı yönetme hâkimiyetinden bir pay vermişler ve sadece Tanrı'ya mahsus olan ibadeti İsa'ya da atfetmişlerdir.⁵ Müslümanlar teslîsin Tanrı'nın birliğini ihlal ettiğini birkaç farklı şekilde gerekçelendirirler. Burada, argümanın sadece temel üç kısmını inceleyeceğim: Kur'ân'ın (teslîs) eleştirisi, İsa'nın mesajının tahrif edilerek teslîs doktrininin geliştirilmesi ve teslîs formülündeki rasyonel kusurlar.

Kur'ân'da teslîs doktrininin eleştirilmesinde sıkça kullanılmış olan birkaç âyet bulunmaktadır. Kur'ân, Tanrı, İsa ve onun annesi Meryem'den oluşan bir üçlemeyi reddeder: “Allah kıyamet günü şöyle diyecek: ‘Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin dedin?’” (el-Mâide 5/116). Kur'ân aynı şekilde İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu ve Allah'ın üç olduğunu şu âyette olduğu şekilde inkâr etmektedir: “Meryem oğlu İsa Mesih ancak Allah'ın peygamberidir. ‘Allah üçtür’ demeyin. Allah ancak tek bir ilâhtır. O çocuk sahibi olmaktan uzaktır” (en-Nisâ 4/171). Bir diğer metin, Mesih'i Tanrı'nın oğlu olarak adlandırmanın küfür ve ona ibadet etmenin Tanrı'ya şirk koşmak olduğunu da ima etmektedir (et-Tevbe 9/30-31, ayrıca bk. el-Bakara 2/116, el-Mâide 5/73-75).⁶

belli olacaktır. Bu görüş Mennonit seslerle diyalogda güzel bir şekilde müdafaa edilmiştir, bk. Allen James Reimer, “Trinitarian Orthodoxy, Constantinians, and Radical Protestant Theology”, *Mennonite and Classical Theology: Dogmatic Foundations for Christian Ethics* (Kitchener: Pandora Press, 2001), 247-271. Mennonit tartışmanın klasik Hıristiyan ortodoksisinin kabulü veya reddi üzerine bu dergideki spesifik bir örneği için, bk. Denny Weaver, “Reading Sixteenth-century Anabaptists Theologically: Implications for Modern Mennonites as a Peace Church” ve buna cevâben yazılan Arnold Snyder, “Anabaptist History and Theology: History or Heresy?” *CGR* 16/1 (Kış 1998): 37-51 ve 53-59.

⁵ Bu ithamlar için bk. Abu Ameenah Bilal Philips, *The Fundamentals of Tawheed (Islamic Monotheism)* (Riyadh: International Islamic Publishing House, 1997), 29 ve 39. Philips yalnızca teslîs inancının monoteistik olmadığını savunmakta, bunu araştırmak için ise hiçbir çaba göstermemektedir. Aynı zamanda, Hıristiyan enkarnasyon doktrinin Tanrı'yı yarattıklarının bir parçası haline getirmekle suçlamaktadır (bk. 34).

⁶ Kur'ân'ın konu hakkındaki içeriği için bk. David Thomas, “Trinity”, *Encyclopedia of the Qur'ân*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Brill, 2001-2006), 5:368-372. Teslîs karşıtı

Kur'ân'ın bu eleştirisine cevaben, Hıristiyanlar pek de zorlanmadan teslîs doktrininin Tanrı, İsa ve Meryem'den bahsetmediğini, aksine Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan ibaret olduğuna dikkat çekerler. Buna ek olarak, Hıristiyanlar İsa'nın oğulluğunu Müslümanların genelde zannettiği gibi cismânî bir bağlantı olarak anlamazlar. Aksine, Anglikan Papaz Kenneth Cragg'ın ifade ettiği gibi, oğulluk, mücessem (enkarne) oğulun Baba'sına itaat edişine ve bir olan Tanrı'yla olan ilişkisinin derinliğine işaret etmektedir.⁷ Üstelik Hıristiyanlar Kur'ân'ın politeizmi kat'i surette reddedişini kabul ederler ve üç Tanrı'nın olamayacağı konusunda da hem fikirdirler. Kur'ân'ın aslında klâsik Hıristiyan doktrininden bahsetmediği, aksine başka bir şeye, belki de Arap yarımadasında Peygamber Muhammed zamanında bulunan sapkın bir tür Hıristiyanlığa işaret etmiş olabileceği de öne sürülmüştür.⁸

Bu yanıtlar Hıristiyanlık hakkında bilgi edinmek için Kur'ân'a başvuran Müslümanlara teslîsi reddetmeden önce, onunla ilgili olarak Hıristiyanların ne söylediğini araştırmaları gerektiğini hatırlatır. Fakat Kur'ân'ın bu eleştirilerinde doğrudan teslîs doktrinini muhatap almış olabileceği de ihtimal dâhilindedir. İngiliz tarihçi Gerald Hawting Kur'ân'ın putçuluğa ve çok tanrılığa karşı polemiğinin gerçekte ana akım Yahudilik ve Hıristiyanlığın muharref monoteist versiyonlarına yöneltilmiş olabileceğini öne sürmüştür.⁹ Durum ne olursa olsun, Kur'ân'ın eleştirisini hafifletmeye çalışan Hıristiyan çabaları teslîs doktrininin kesin Kur'ânî ve İslâmî öğretilerden farklılaştığı gerçeğini inkâr edemez. Teslîs karşıtı İslâmî akımın Hıristiyanlık ve İslâm'ın nasıl farklı fikirlere sahip olduklarını açıklamak için yöneldiği ikinci yol, Hıristiyanlık dininin tarihsel olarak bozulduğunu ileri sürmektedir.

Hıristiyanlığın tarihsel olarak bozulmasına dair İslâmî nakiller Tanrı'nın bütün peygamberlerinin ve elçilerinin O'nun birliğine dair aynı mesajı getirdiği iddiasında temellendirilmiştir. İsa da farklı değildir. Onun dini de saf monoteizmdi; fakat önce havari Pavlus tarafından ve daha sonra da 325 yılındaki İznik Konsili'nde tahrif edilmiştir. 11. yüzyıl Müslüman kelâmcılarından Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) Hıristiyanlığın tarihsel olarak nasıl tahrif edildiğine dair rivayeti en çarpıcı detaylarıyla anlatır. Kendisini Roma hâkimiyetine kabul ettirmek için, Roma'nın pek

İslâmî polemikler için bk. David Thomas, "Tathlith", *The Encyclopedia of Islam*, New Edition (bundan sonra, EI²) (Leiden: Brill, 1954-2004), 10:373-375.

⁷ Kenneth Cragg, *Jesus, and the Muslim: An Exploration* (London: Allen & Unwin, 1985; yeniden basım Oxford: Oneworld, 1999), 29-30.

⁸ Bu Hıristiyan cevaplarının örnekleri için bk. Cragg, *Jesus and the Muslim*, 289-95; Chawkat Moucarray, *Faith to Faith: Christianity & Islam in Dialogue* (Leicester, UK: Inter-Varsity Press, 2001), 184-195; Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur'ân* (London: Faber and Faber, 1965, yeniden basım Oxford: Oneworld, 1995), 126-141. Bu üç değerlendirmeden, Parrinder, Kur'ân polemiğinin İsa'nın ilâhî oğulluğu ve teslîs gibi klâsik doktrinlerini hedef almadığını, fakat farklı Hıristiyan heretikleri ve Arap paganlığını muhatap aldığına dair teorisinin en detaylı açıklamasını vermektedir.

⁹ Gerald Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History* (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 2000).

çok dinî ritüelini Hıristiyanlığa uyarlayan Pavlus'un günahkârlığının ve kurnazlığının altını çizer. Benzer bir şekilde, Konstantin de İznik akîdesini değiştirmeleri için kilise liderlerini yönlendirmiş, insanları bu yeni akîdeye inanmaları için zorlamış ve karşı çıkanları öldürmüştür.¹⁰

Tarihsel tahrif hikâyesinin modern Müslüman versiyonları, zaman zaman batılı Kutsal Kitap çalışmalarının liberal kanadının tutumunu ve erken dönem kilise tarihini kendi apolojetik itibarlarını arttırma adına ödünç almışlardır. Bu, örneğin Faruk Zein'in *Christianity, Islam ve Orientalism* isimli yeni bir kitabında çok açık bir şekilde hissedilebilir.¹¹ Zein, Pavlus'un beşer olan İsa'yı, ölen ve dirilen bir Tanrı ile ilgili bir Helenistik mite uyarlamak suretiyle Hıristiyanlık diye bir din uydurduğunu iddia etmek için Jesus Seminar'ın kurucusu Robert Funk,¹² Yahudi âlim Hyam Maccoby,¹³ ve popüler İngiliz yazar A.N. Wilson¹⁴ gibi isimlerden yararlanır. Bu mit daha sonra İznik Konsili'nde de kabul edilen teslîs inancı dâhilinde formüle edilmiştir. Zein aynı şekilde İsa'nın gerçek takipçilerinin onun ahlâk dinine bağlı olan ve ona Tanrı olarak ibadet etmeyen "Nasıralılar" olduğunu açıklar. Zein bütün bunları dikkatimize sunan Batılı âlimleri takdir eder. Ancak, onları aynı şeyi çok uzun süredir öğreten İslâm dinini araştırmamaları nedeniyle eleştirir.¹⁵

Hıristiyan inancının tarihsel tahrifi hakkındaki Müslüman argümanlarını uzun uzadıya ele alan reddiyeler bulabilmiş değilim ve kendim de böyle bir reddiye yazmaya çalışmayacağım. Jesus Seminar'a gelen cevabi tepkiler ve İsa, Pavlus ve geleneksel Hıristiyan doktrini arasındaki devamlılığa dair diğer savunmalar bu boşluğun yerini dolduruyormuş gibi değerlendirilebilir.¹⁶ Bunun yerine, aşağıda

¹⁰ Gabriel Said Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: 'Abd al-Jabbâr and the Critique of Christian Origins* (Leiden: Brill, 2004), 107-117 ve 163-176.

¹¹ Muhammad Faruk Zein, *Christianity, Islam and Orientalism* (London: Saqi Books, 2003), 55-68, 73-84 ve 93-106. Bu çalışmaya benzer fakat daha az kapsamlı bir çalışma için bk. Muhammad Fazl-ur-Rahman, *Islam and Christianity in the Modern World: Being an Exposition of the Qur'anic View of Christianity in the Light of Modern Research* (Delhi: Noor Publishing House, 1992), 49-112, 135-145; Muhammad 'Ata ur-Rahim, *Jesus: A Prophet of Islam*, 2. bs. (London: MWH London Publishers, 1979). Jan Slomp 'Ata ur-Rahim'in kitabına bir değerlendirme yazısı kaleme almıştır. Bk. *Theological Review of the Near East School of Theology* 3/2 (Nov. 1980), 35-37. Hugh Goddard, *Muslim Perceptions of Christianity* adlı kitabında (London: Grey Seal Books, 1996) 20. yüzyıl Mısır'ında Hıristiyanlığa karşı yazılmış sayısız tahrif hikâyelerini alıntılımaktadır (Bk. İndeksdeki teslîs maddesi). Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face* (Oxford: Oneworld, 1997), 67-71'de Hıristiyanlık karşıtı Müslüman polemiklerinde aktarılmış olan ve İngiliz dilinde kaleme alınmış tahrif hikâyelerini analiz etmektedir.

¹² Robert Walter Funk, *Honest to Jesus* (San Francisco: Harper Collins, 1996) ve *The Five Gospels* (New York: Macmillan, 1993).

¹³ Hyam Maccoby, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity* (New York: Harper & Row, 1986).

¹⁴ Andrew Norman Wilson, *Paul: The Mind of the Apostle* (New York: W. W. Norton, 1997) ve *Jesus* (New York: W. W. Norton, 1992).

¹⁵ Zein, *Christianity, Islam and Orientalisms*, 91-92, 106-09.

¹⁶ The Jesus Seminar'ın eleştirisi için bk. Luke Timothy Johnson, *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (San

teslîs doktrininin nasıl soteriolojik (kurtuluşla ilgili) bir sâikten devşirildiğini kısaca anlatacağım, ki ben bunu Kitâb-ı Mukaddes'in şahitlik ettiği merkezi bir olgu olarak değerlendiriyorum.

İslâmî argümanın üçüncü ayağı, teslîsin rasyonelliğine karşı çıkmaktadır. Birçok Müslüman polemik yazarı tarih boyunca klâsik teslîs doktrininin temel özelliklerine aşinalık kazanmıştır.¹⁷ Tanrı, üç şahısta (Yunanca *hypostasis*, Arapça *uknûm*) tek bir cevherdir (Yunancada *ousia*, Arapçada cevher): Baba, Oğul ve Kutsal Ruh. Şahıslar eşit ve aynı şekilde ezeldir ve birbirlerinden orijinleri itibariyle farklıdır: Baba hiçbir kaynaktan gelmemekte, Oğul Baba'dan doğmuş (*generated*) ve Kutsal Ruh ise Baba'dan çıkmıştır (*proceed*). Batı kilise geleneği nihayetinde Kutsal Ruh'u hem Baba'dan hem de Oğul'dan gelecek şekilde Oğul ile de (*filioque*) ilintilendirmiştir.

Bu doktrin birçok zaman bir olanın üç olamayacağı mütalaasıyla irrasyonel olarak değerlendirilmiştir. Modern Suriyeli Kur'ân yorumcusu Muhammed es-Sâbûnî'den (ö. 1930) şu alıntı bunun tipik bir örneğidir: “[Hıristiyanlar] der ki: Bir cevher ve üç şahıs: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh. Bu üç şahıs Güneş'in yuvarlak şekli, ışınları ve sıcaklığı gibi birdir. Baba'nın, Oğul'un ve Ruh'un ilâhî olduğunu ve bu bütünün tek bir Tanrı olduğunu iddia ederler. Aklî muhakeme ile üçün bir olmadığı ve bir olanın üç olamayacağını yanlıştır olduğu malumdur.”¹⁸

Diğer polemik eser yazarları doktrinin rasyonel zorluklarını izah ederken tartışmayı daha da ileri bir boyuta taşırlar. Ebû İsâ el-Verrâk (ö. 247/860), *er-Red 'ale't-teslîs el-cüz'ü-l-evvel min Kitâbi'r-Reddi 'ale's-selâsi firak mine'n-nasârâ* isimli eserinde bu tür eleştirinin ilk ve en geniş olanını sunar. Onun Hıristiyan karşıtı polemigi, kendisinin Müslüman bir heretik olarak kabul edilmesine rağmen Müslümanlar arasında fazlaca etkili olmuştur. Melkitler, Nesturîler ve Yakubîlerin teslîs öğretilerinin kapsamlı bir tanıtımından sonra, Ebû İsâ saldırgan bir tutum takınır. Hipostazları (*uknûm/ekânim*) sayılabilir ve Ulûhiyetin özüne dâhil edilebilir üç şey olarak kabul eder ki bu da neticede dört tane ezeli varlık demektir. Bu, Tanrı'nın birliğini ihlal ettiği gerekçesiyle reddedilmiştir. Buna karşın, üç hipostazi

Francisco: HarperSanFrancisco, 1996). Tom Wright, *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Oxford: Lion Publishing, 1997), 167-83, Wilson'un Paul'un Hıristiyanlığı icat ettiği tezine karşı çıkar. Lewis Ayers'ın, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Four-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004) isimli eseri İznik yanlısı teoloji için detaylı bir tarihsel savunma (apoloji) sunar ve İznik Konsili'nde ortaya çıkan ve kabul edilen doktrinsel gelişmelerin esasında Tanrı'nın İsâ Mesih'teki fiillerinin bir devamı olduğu inancını destekler. Benzer bir inancın Mennonit versiyonu için bk. yukarıda da bahsedilen Reimer, “Trinitarian Orthodoxy”.

¹⁷ Mesela Ebû İsâ el-Verrâk'ın Melkite, Nesturîler ve Yakubîlerin teslîs öğretileri için bk. David Thomas (ed. & çev.), *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abû İsâ al-Warrâq's Against the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 67-77.

¹⁸ Muhammad 'Alî al-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, 3 cilt (Beirut: Dârü'l-Kerîm, 1981), 1:357. n. 4, tefsir kısmında el-Mâide 5/73. El-Sâbûnî burada seçerek Ebû Hayyân el-Endülüsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahr el-muhî't*'teki el-Mâide 5/73 ayetinin tefsirini alıntılar. Bu kısım Arapça olarak www.altafsir.com'dan ulaşılabilir.

bir olarak göstermeye yönelik Hıristiyan çabalarının nasıl başarısız olduğunu ve çeliştiğini farklı yollarla izah etmektedir.¹⁹

Bu erken dönem metnin editör ve mütercimi olan David Thomas, Ebû İsa'nın, teslis doktrini ile ilgili ifadeleri, Tanrı'nın gerçekliği ile ilgili tek manaya gelen iddialar olarak değerlendirdiğini, ancak Hıristiyanların teslîsi bu şekilde anlamadıklarını iddia etmektedir.²⁰ Bununla birlikte Thomas, Hıristiyanların bu ifadeleri nasıl anladıklarını açıklamaz. Burada, bir izahat sunabilmek için 4. yüzyıl Kapadokya teologlarına bakabiliriz. Kendi dönemlerindeki "üç-tanrıcılık" (tritheism) suçlamasından kaçınmak için, Kapadokyalı Hıristiyan teologlar teslîs uknûmlarına sayı mefhumunu atfetmemişler -şahıslar birer sayı olarak anlaşılabilir ve Tanrı'nın özünün/cevherinin bölünmezliği, basitliği ve kavranılamaz oluşunun altını çizmişlerdir. Kapadokyalılara göre, teslîs doktrinine ait ifadeler Tanrı'nın basitliği ve tanımlanamazlığı çerçevesinde ifade edilmeli ve yorumlanmalıdır.²¹ Tanrı'nın tanımlanamazlığı veya gerekli gizemine dair benzer bir söylem benim aşağıda açıklanacak olan teslîs yorumum için de temel olacaktır.

Teslîsin irrasyonelliğine ilişkin Müslüman eleştirisine karşı çıkmak amacıyla bazı Arap Hıristiyan teologlar teslîs doktrinini sadece akıl ile temellendirme arayışına girmişlerdir. Bunun bir örneği Sidon'un Melkit piskoposu Antakyalı Pavlus'un (ö. 1200?) Müslümanlara hitaben yazdığı bir mektupta belirir. O, kozmolojik bir argümanla -yaratılmış şeyler bir Yaratıcıya işaret eder- Tanrı'nın varlığı ispatlamakla işe başlar. Daha sonra Tanrı'nın ölü olmaması için yaşayan, cahil olmaması için de konuşan bir tanrı olması gerektiğini iddia eder ve Tanrı'nın hayatını Kutsal Ruh ile, kelamını ise Oğul ile tanımlar:

"Bir Rab ve tek Yaratıcı olarak isimlendirilen Bir Tanrı diri ve konuşan bir varlıktır, yani cevher, kelam ve hayattır. Baba olduğunu kabul ettiğimiz cevher

¹⁹ Thomas, *Anti-Christian Polemic*, 64, 99-107. Thomas, Ebû 'İsâ'nın argümanının daha sonraları el-Bakillânî (ö. 403/1013) ve 'Abdülcebbar gibi Müslüman kelamcılar tarafından teslîsin rasyonel argümanlarla eleştirilerinde daha da genişletildiğini göstermektedir. Aynı şekilde bk. David Thomas, "The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era," *Islamic Interpretations of Christianity*, ed. Llyod Ridgeon (Richmond, UK: Curzon, 2001), 78-98.

²⁰ Thomas, *Anti-Christian Polemic*, 63-64.

²¹ John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Doctrines*, revize edilmiş basımı (San Francisco: Harper & Row, 1976), 267-69. Ayer'in daha da yeni olan çalışması, *Nicaea and its Legacy*, Tanrı'nın basitliğine olan inancın merkeziliğini 4. yüzyıldaki İznik Konsili öncesi teslîs inancına bir temel teşkil etmesi sebebiyle vurgulamaktadır: "İznik Konsili taraftarı metinlerde Tanrı'nın basitliğinin mevzu bahis edilmesinin temel sebebi tamamen anlaşılabilir bir ilâhî varlığın eksiksiz bir tanımını vermek için değil, Tanrı'yı teslîs ve ilâhî şahıslar arasındaki ilişkiler ağı olarak anlatabilmek için gerekli koşulları oluşturmak ve analogik olarak konuştuğumuzda ortaya çıkan hükümlerimizi şekillendirmek amacıyla." (Ayer, *Nicaea and its Legacy*, 287). Ayers bu hususu Kapadokyalı kilise babaları Gregory of Nyssa (344-63) ve Augustine (364-83) hakkındaki analizlerinde daha da detaylı olarak işlemektedir.

diğer ikisinin kaynağıdır. Kelam, akıldan, konuşma şeklinde Baba'dan doğan Oğul'dur. Hayat ise Kutsal Ruh'tur."²²

Antakyalı Pavlus'un mektubuna cevaben, 14. yüzyıl Sünnî kelâmcılarından İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh* isimli İslâm geleneğinde Hıristiyanlara karşı kaleme alınmış olan en kapsamlı reddiyeyi yazmıştır.²³ İbn Teymiyye'nin eleştirisi bilgisini ve yeteneğini yansıtmaktadır. Teslîs ile ilgili olarak Pavlus'un iddiasına meydan okur ve Hıristiyanların Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a dair terminolojiyi Kutsal Kitap metinlerinden aldıklarını açıklar. Bu terminolojik dil akıldan değil, aksine Hıristiyanların vahiy olarak kabul ettiği metinden alınmıştır. Üstelik Tanrı'nın diri olduğunu ve konuştuğunu bilmek için teslîs inancına ihtiyaç yoktur ve Tanrı'nın sıfatlarını üçe indirgemek için herhangi bir delil de mevcut değildir.²⁴

İbn Teymiyye, Antakyalı Pavlus'un doğal teolojisi (*natural theology*) ile ilgili kısma değindikten sonra, kapsamlı bir teslîs eleştirisine yönelir. Ebû İsâ el-Verrâk'ın tersine, İbn Teymiyye Hıristiyanların genellikle teslîs vahiy haricinde bilinemez ve her nasılsa rasyonel analizin ötesinde kabul ettiklerinin farkındadır: “[Hıristiyanlar], ilâhî kitapların bu görüşleri ortaya koyduğunu ve bunu akıl ötesi bir mesele olarak gördüklerini iddia ederler. Onlar bu inancın akıl ötesi bir seviyede olduğuna da inanırlar.”²⁵

Diğer Müslüman kelâmcılar gibi İbn Teymiyye de aklın, vahiyden bağımsız olarak, Tanrı hakkında hayli bilgi edinebileceğini savunur. Akıl, Tanrı'nın var ve bir olduğunu ve güç, hayat ve bilgi sahibi olduğunu bilir. Vahiy ve peygamberlerin öğretileri de akıl ile bilineni onaylar ve tamamlar, fakat akıl ile asla çelişmezler. Vahiy bazen aklın erişemeyeceği bilgiyi sağlamak adına akla galip gelebilir. Buna örnek olarak ise Allah'ın ahiretteki mükâfata dair vahyettiği bilgiyi ve bu hayatta bizim neler yapacağımızı bilmesi verilebilir.²⁶

²² Thomas Michel'in de alıntıladığı üzere Antakyalı Pavlus'un *Letter to a Muslim Friend* için bk. *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-Sahih* (Delmar, NY: Caravan Books, 1984), 255.

²³ Sıradaki tartışma İbn Teymiyye'nin *el-Cevâbü's-Sahîh li-men beddele din el-Mesîh*'teki tartışmasını Michel'in *A Muslim Theologian's Response*'daki kısmen tercüme edilmiş olan (bk. 255-79) kısımları kaynak olarak kullanmaktadır. Bundan sonra “İbn Teymiyye, *Response*” olarak referans verilecektir.

²⁴ İbn Teymiyye, *Response*, 255-256.

²⁵ İbn Teymiyye, *Response*, 256.

²⁶ İbn Teymiyye, *Response*, 321, 333-337. İbn Teymiyye'nin akıl ve vahiy hakkındaki görüşleri üzerine daha detaylı bir tartışma için bk. Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill, 2007), 29-39, 56-69. İslâmî teoloji (ilm-î kelâm), içeriğinin aklî ve naklî kısımlarını birbirinden ayırt etmektedir. Aklî mevzular vahiyde bulunsa dahi vahiyden ayrı olarak akıl ile bilinir. Bunlara Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatların birçoğu ve insanların peygambere olan ihtiyacı da dâhildir. Naklî olan ise sadece vahiy ile bilinir ve dinî hukukun birçok detayını ve gelecekte olacak olayların bilgisini de içermektedir. Müslüman kelâmcılar sıklıkla kelâmî bilginin akıl ile temellendirilmesi gerektiğinde ısrar ederler. Bu husus, örneğin Şi'î kelâmcı Murtada Mutahhari (ö. 1979) tarafından da

İbn Teymiyye, Hıristiyanların teslîsi vahyin sonuncu kategorisi altında aklen tam anlamıyla anlaşılabilir olarak değerlendirdiklerinin farkındadır. Yine de bu ihtimali reddeder ve Hıristiyanları; [1] aklın tahayyül ettiği, yanlış olarak ispat ettiği ve imkânsız olarak gördükleri ile, [2] aklın, bilmediği için algılayamadığı ve onay veya inkâr etmek için bilgisi olmadığı şeyler arasında bir fark gözetmemekle suçlar.²⁷ Onun için, Hıristiyan doktrini bu iki kategoriden ikincisinde değil birincisindedir. Teslîs sadece aklın ötesinde bir mevzu değil, açıkça akıl ile çelişen bir husustur.

Bu hususu vurgulamak için İbn Teymiyye, Allah'ın bir oğul edindiğini söylemenin -her ne kadar Hıristiyan âlimlerin öne sürdüğü gibi oğul edinmek entelektüel bir üreme olarak²⁸ veya konuşmanın akıldan türemesine benzer bir şekilde açıklansa bile -Allah'a bir eş isnat etmekten daha irrasyonel olduğunu iddia eder.²⁹ Üstelik İbn Teymiyye, teslisteki şahısların bir şekilde neticede üç-tanrıcılığa (tri-theism) ve çelişkiye dönüştüğünü savunmaktadır. Şayet Oğul cevher olarak Baba'ya eşit ise, o zaman Oğul da aynı şekilde kendine ait bir cevhere sahip olmalıdır ki bu Oğul'u ikinci bir cevher kılar. Benzer bir mantık Kutsal Ruh'a da uygulanabilir ve o da üçüncü bir cevher olur. Böylece Hıristiyanlar, aslında üç cevher ve üç Tanrı'ya inanmaktadırlar ki bu da onların Tanrı'nın bir olduğu yönündeki iddialarıyla çelişmektedir.³⁰

İbn Teymiyye teslîs hakkındaki rasyonel eleştirisini tarihsel bir tahrif anlatışı ile tamamlamaktadır. Teslîs peygamberlerin tutarlı öğretisi ile çelişmektedir ve İsa, müntesiplerinden bu doktrine inanmalarını istememiş ve uknûm (hypostasis/shahıs) gibi terimler kullanmalarını söylememiştir. Teslîs doktrini daha ziyade yanlış ve hatalı bir yorumun neticesi olup, İznik Konsili ve sahih akla rağmen, vahyedilmiş metinlerde yazıldığına inanan Hıristiyan âlimlerin yönlendirmesi olarak ortaya çıkmış bir inançtır. İbn Teymiyye, bunu düzeltmek için teslîs inancını savunmak amacıyla geleneksel olarak alıntılanmış Kutsal Kitap metinlerinin İslâm'ın tevhîd anlayışı ile uyumlu olacak şekilde nasıl yorumlanması gerektiğini gösterir. Temel ve anahtar metin olarak kabul edilebilecek örneklerden birinde Matta İncili'ndeki

vurgulanmıştır, bkz *Understanding Islamic Sciences* (London: Islamic College for Advanced Studies, 2002): “Kelamın akli vurgulayan kısmı tamamıyla rasyonel malzemeden oluşmaktadır ve şayet naklî [geleneğe] herhangi bir referans mevcut ise bu rasyonel hükmün veya düşüncenin tasdiki ve açıklanmasının kolaylığı içindir. Fakat ilâhî birliğe, peygamberliğe ve diriltmenin bazı hususlarına ilişkin problemlerde olduğu gibi naklî olana referans -Kitap ve Peygamber'in sünneti- yeterli değildir; argüman tamamıyla rasyonel olmalıdır” (52-53). Richard MacDonough Frank, “The Science of Kalâm”, *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (1992): 7-37 makalesinde, ikna edici bir şekilde, İslâm kelam teolojisinin kendisini “katı bir şekilde felsefî metafizik” olarak sunduğunu fakat “aslında esasen bir teoloji” olduğunu iddia eder (36). Frank bunu “objenin doğası gereği belirlenmiş sınırlar içerisindeki açıklamanın rasyonel anlayışına binaen gereken inancın müphemliğinde başlayan” Hıristiyan teolojisi ile zıt bir şekilde ele almaktadır (19).

²⁷ İbn Teymiyye, *Response*, 256.

²⁸ İbn Teymiyye, *Response*, 260.

²⁹ İbn Teymiyye, *Response*, 267-268.

³⁰ İbn Teymiyye, *Response*, 270-271.

“Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adıyla” vaftiz emrini seçer ve bunu şöyle yorumlar: Baba Rab Tanrı’ya, Oğul Peygamber İsa’ya işaret eder; Kutsal Ruh da ya vahyi getiren kutsal melek Cebrâil veya vahyin bizzat kendisidir. Buna göre, Kutsal Kitap metni insanlara Tanrı’ya, gönderdiği Peygambere ve vahyi getirmek üzere gönderdiği meleğe inanmalarını emretmektedir.³¹

İslâm’ın teslîs eleştirisini özetlemek gerekirse, bu doktrin Allah tarafından vahyedilmemiştir, üç-tanrıcılığa götürür ve Müslümanların birçoğuna göre de mutlak olarak irrasyonel bir inançtır. Teslîsin Tanrı’dan gelen vahyin orijinalinde olup olmadığına karar vermenin inanmak dışında elbette bir yolu yoktur. Bana göre, üçlü-bir (*triune*) Tanrı bilgisine sadece akıl yoluyla erişmek mümkün değildir. Fakat Hıristiyanların neden bu doktrine inandıkları ve diğer inanç sahipleri ile diyalog içinde teslîsin bazı anlamlarını açıklamaya çalıştıklarını izah etme girişiminde bulunulabilir. Makalenin geri kalanında bunu yapmayı amaçlamaktayım.

İslâm’ın Tevhîd İnancı

Allah’ın birliği hakkındaki tevhîd inancının aşağıdaki sunumu, modern İran’ın geleneksel Şi’î anlayışının önde gelen ve iyi yetişmiş teologlarından Murtaza Mutahhari’nin (ö. 1979) analizinden faydalanmakta ve bu analizi biraz daha genişçe izah etmektedir.³² Mutahhari, benim teslîs doktrini ile karşılaştırmamda da çok faydalı olacak bir analitik incelemeyle, tevhîdin dört mertebesinin olduğunu iddia eder. Şi’î Mutahhari’nin benim ilk müzakerecim olarak seçilmesi de aslında benim bu mevzu hakkında ilk olarak 2004 yılında Şi’î imamlar ile gerçekleşen bir diyalog toplantısında tebliğ sunmam sebebiyledir. Sünnî Müslümanlar benim tercihim i isabetli bulmayabilirler. Lâkin benzer itikâdî görüşler ciddi sayıda Sünnî tarafından da benimsenmiştir. Muteber ve meşhur kelâmcı Gazâlî (ö. 505/1111) açık bir şekilde olmasa da, itikâdında Allah doktrinini benzer bir dört bölümlü tema içerisinde ele alır.³³ Aynı şekilde, İbn Teymiyye’nin tevhîd doktrini, Arap reformist Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1971 veya 1972) ve onların modern vârislerinin inancı, Mutahhari’nin izahı ile benzerlik sunmaktadır.³⁴ Mutahhari’yi aslında çok farklı olan bu figürlerle bir şekilde ilişkilendiren şey ise aslında onun İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefesine ciddi bir şekilde borçlu olmasından kaynaklanmaktadır.

³¹ İbn Teymiyye, *Response*, 262 (277).

³² Murtada Mutahhari, *Understanding Islamic Sciences*, 57-84.

³³ Gazâlî’nin itikâdî *İhyâü ‘ulûmi’d-dîn*’de bulunabilir. Bk. (Beyrut: Dârü’l-ma’rife, trh.), 1:89-93 (İkinci kitabın ilk faslında “Kitâbü kavâ’idi’l-‘akâ’id” isimli kısım). İngilizce tercümesi için bk. William Montgomery Watt, *Islamic Creeds: A Selection* (Edinburgh: University of Edinburgh, 1994), 73-79.

³⁴ İbn Teymiyye için bk. Hoover, *Ibn Taymiyya’s Theodicy*, 28-29, 120-122. İbn ‘Abdullah el-Vehhab için bk. Eshter Peskes & Werner Ende, “Wahhabiyya” *EI*² 11:39-47 (özellikle bk. 40). Bu gelenek hakkındaki yeni ve geniş çaplı bir değerlendirme için bk. Philips, *The Fundamentals of Tawheed*, 1-26. İbn ‘Abdullah el-Vehhab ve Philips tarafından açıklanmış olan tevhîdin üç mertebesi çok yakın bir şekilde Mutahhari’nin açıklamış olduğu tevhîdin dört mertebesi ile paralellik arz etmektedir.

Mutahhari, tevhîdin ilk mertebesini veya perspektifini zâtî tevhîd (et-Tevhîd ez-Zâtî) yani Allah'ın zâtının birliği olarak belirler: Allah'ın zâtı basit, mürekkebe olmayan ve bölünmeyendir. Bunun klâsik argümanı ise Allah'ın parçaları bir araya getirmek ihtiyacında olmaması için parçalardan oluşmuş olamayacağıdır.³⁵ Allah'ın zâtının birliği aynı zamanda zâtının ve sıfatlarının karşılaştırılmaz olduğuna, yaratılmışların sıfatlarına ve zâtlarına herhangi bir benzerliği olmadığına işaret eder. Akli argümanlara ek olarak, bu Kur'ân âyetleri ile de desteklenmiştir, "O'na benzer bir şey yoktur" (eş-Şûrâ 42/11). Mutahhari bütün Müslümanların tevhîdin zâtî mertebesi hakkında hem fikir olduklarını gözlemler.

Tevhîdin sıradaki iki mertebesini değerlendirirken, Mutahhari Mu'tezile'nin ve Eş'arî geleneğinin görüşleri ile ters düşer. Allah'ın birliğini ve adaletini güçlü bir şekilde vurgulayan Mu'tezilî gelenek 8. yüzyılda ortaya çıkmış ve 13. yüzyılda Sünnîler arasında yavaş yavaş etkisini kaybetmiştir. Lâkin bugüne kadar da gelen bazı Şi'îler Mu'tezile'ye benzer birçok görüşü savunmuşlardır. Eş'arî gelenek, ismini, Allah'ın kudretine daha fazla vurgu yapmak amacıyla Mu'tezilî hocasından ayrılan 10. yüzyıl Eş'arî kelâmcısı Eş'arî'den (ö. 324/935-36) alır. Eş'arî kelâmı bugün Sünnîler arasında güçlü bir şekilde devam etmektedir.³⁶

Mutahhari'ye göre tevhîdin ikinci mertebesi sıfâtî tevhîddir (et-Tevhîd es-Sıfâtî), yani Allah'ın hayat, ilim, kudret, kelâm ve sem' sıfatlarının birliğidir. Bu sıfatların mahiyeti tartışmalıdır. Mu'tezilî kelâmcılar Allah'ın basitliğini ve sayısal birliğini, sıfatlarını ve zâtını bir tutarak savunurlar. Böylelikle, Allah'ın sıfatları ve zâtı bir ve aynıdır. Bu açıklama çoğul olanın nasıl bir olabileceği sorununu çözerken, Mu'tezilîler her bir sıfatın aslında Allah'ın zatından başka bir şey olmadığını iddia ettikleri için Allah'ın sıfatlarının gerçekliğini inkâr etmekle suçlanmışlardır.

Diğer taraftan Eş'arî gelenek; ilim, kelâm ve kudret gibi Allah'ın zâtî sıfatlarının gerçek ve ezeli olduğunu teyit etmektedir. Yine de bu Allah'ın varlığı hakkında belli oranda bir ontolojik çoğulculuk öne sürer. Allah'ın gerçek ve ezeli sıfatları onun zâtının basitliği inancı ile nasıl uyumaktadır? Geleneksel Eş'arî cevap, Allah'ın sıfatlarının Allah ile aynı olmadığı fakat O'ndan da gayrı olmadığıdır. Yani, Tanrı'nın kudret sıfatı örneğin O'nunla tamamen aynı değil, fakat Tanrı'nın kudreti O'ndan gayrı da değildir. Bu izah meseleye rasyonel bir çözüm sağlamaz. Daha ziyade, Allah hakkında ne söylenebileceğine dair lengüistik sınırlar çizer ve Allah'ın birçok sıfatının tek olan zâtında nasıl bulunduğu sorusunu da cevapsız bırakır.

İslâm filozofu İbn Sînâ, her ne kadar Mu'tezilî görüşe yakın olsa da, farklı bir yaklaşım sergiler. İbn Sînâ'ya göre Allah'ın sıfatları zâtının lâzımıdır ve öyle ki

³⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'arşîyye fî hakaiki't-tevhid ve isbati'n-Nübüvve* (Haydarabad: Matba'atü'l-dâ'ira el-ma'ârif el-'osmâniyye, 1353/1934-5), 3-7. Bu kısmın tercümesi için bk. Arthur John Arberry, *Avicenna on Theology* (London: J. Murray, 1951), 25-32.

³⁶ Mutahhari Mu'tezilî ve Eş'arî teolojinin gelişimini biraz daha detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Fakat Mâtürîdî'den (ö. 333/944) ve Sünnîler arasında yaygın olarak etkili olan Mâtürîdî teoloji geleneğinden bahsetmez. İslâm teolojisi üzerine genel bir bilgilendirme için bk. William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, 2d ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985).

Allah'ın zâtî muhtelif sıfatları O'nun mürekkep olmayışı prensibini ihlal etmeden barındırmaktadır. Allah hakkında konuştuğumuzda sıfatları olmadan yalnızca Allah'tan bahsedemeyiz, tersi için de aynı durum söz konusudur. Allah ve sıfatları birbirinden ayrılamaz.³⁷

Mutahhari, Eş'arîleri Allah'ın zâtî sıfatlarının varlığını kabul ederek tevhîd sıfatını ihlal etmekle ve Mu'tezîlîleri ise Allah'ın zâtını, sıfatlardan tamamen arındırmakla suçlamaktadır. O, İbn Sînâ'nın mesele hakkındaki duruşuna yakın orta bir yol arar. Buna göre Mutahhari şöyle söyler: "İlâhî sıfatlar Allah'ın zâtı ile aynıdır, öyle ki sıfatların ilâhî zâtın gerçekliği olması veya ilâhî zâtın bu sıfatları yansıtması anlamında, ilâhî sıfatlar, Allah'ın zâtı ile birebir aynıdır."³⁸

Üçüncü mertebe tevhîd ise fiilî tevhîd (et-Tevhîd el-Ef'âlî), yani Allah'ın fiillerinin benzersiz oluşudur. Eş'arîlere göre bu tevhîd Allah'ın yeryüzündeki tek yaratıcı olduğu anlamına gelir. Allah'a yaratmasında bir ortak veya şerik yoktur. Allah insanların fiillerini de kapsamak üzere her şeyi yaratır ve belirler. Özgür irade söz konusu değildir. Eş'arîler insan fiillerinin kesb yönüne vurgu yaparak insanların kendi davranışlarından sorumlu olmalarını tasdik etmek isterler; fakat yine de insanlar fiillerinin yaratılmasında herhangi bir rol sahibi değildirler. Bunun tersine Mu'tezile; insanın, fiillerinin yaratıcısı olduğunu iddia eder, çünkü Allah ancak kendisi yaratmadığı sürece insanları hesaba çekebilir ve onları kötü amellerinden ötürü cezalandırabilir. Eş'arîler ise buna Allah'ın bir insan algısı olan "cezalandırıcı adalet" olgusunu takip etmek zorunda olmadığını söyleyerek karşı çıkarlar. Üstelik Mu'tezile doktrinini Allah'ın sadece O'na ait olan yaratma yetkisine ters olduğu gerekçesiyle reddederler.

Mutahhari ilk adım olarak önce Mu'tezilîlere karşı Eş'arîler ile saf tutar. Allah'ın iradesi her şeye nüfuz etmiştir ve insanlar varlıkları ve amelleri için bütünüyle Allah'a bağımlıdırlar. Bununla birlikte, Mutahhari aynı zamanda insan fiilinin gerçekliğini ve sorumluluğunu ikincil veya yakın bir nedensellik öne sürerek onaylamaktadır: "Nedenler ve etkiler sistemi gerçektir ve her etki kendi en yakın sebebine bağlı iken aynı zamanda Allah'a da bağlıdır."³⁹ Bunu iki görüş arasında orta bir pozisyon olarak tanımlar. Gazâlî ve İbn Teymiyye de İbn Sînâ'nın kaynaklarını kullanarak benzer görüşleri benimsemişlerdir.⁴⁰

Dördüncü mertebe ise ibâdî tevhîd (et-Tevhîd el-İbâdî), yani sadece Allah'a ibadet etmektir. Tek ve bir yaratıcı dışında hizmet ve ibadet edilecek bir başka ilâh yoktur. Diğer varlıklara ibadet etmek Allah'a şirk koşmaktır ve günahdır. İbn Teymiyye, İbn 'Abdullah el-Vehhab (ö. 1206/1792) ve onun yolundan giden Vehhâbîler ve aynı şekilde bazı Modern dönem Müslüman reformistler bu tevhîd mertebesini hususiyetle vurgulamışlar ve bazen bunu son derece tutucu bir

³⁷ İbn Sînâ, et-Ta'likât, thk. 'Abdurrahmân el-Bedevi (Kahire: El-Hay'a el-misriyye el-'amma li-l-kitâb, 1973), 180-181.

³⁸ Mutahhari, *Understanding Islamic Sciences*, 59.

³⁹ Mutahhari, *Understanding Islamic Sciences*, 81.

⁴⁰ Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy*, 138-141 (İbn Sînâ ve Gazâlî) ve 146-165 (İbn Teymiyye).

yaklaşım ile yorumlamışlardır.⁴¹ Mutahhari, Müslümanların bu tevhîd mertebesi hakkında hem fikir olduklarının farkındadır; fakat Vehhâbîleri peygamberlerden ve velilerden şefaât dileme gibi yaygın İslâmî ibadet pratiklerini reddetmeleri sebebiyle suçlar. Bu, bütün Müslümanların, ibadetin sadece Allah'a olması gerektiğinde hem fikir olmaları, fakat bazı ibadet pratiklerinin bu mecburiyeti karşılayıp karşılamadığı ve ona karşı olup olmadığı hakkında ihtilafa düşmelerindedir. Mutahhari durumu şöyle özetler: "Tartışma, şefaât ve yardım dilemenin bir tür ibadet biçimi olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hakkındadır."⁴²

Hıristiyan Teslîs Doktrini

Teslîse yönelik İslâmî eleştiriyi ve İslâm'ın tevhîd âkidesini açıkladığımızı göre, şimdi teslîsin İslâm doktrini ile olan yapısal benzerliklerini belirtebilecek ve Hıristiyanların Allah'ın bir olduğuna nasıl şehadet ettiklerini izah edebilecek bir durumdayız. Anabaptist-Mennonit gelenek ile uyumlu olacak şekilde, önce Kitâb-ı Mukaddes'in bu mevzuya işaret eden metinlerine öncelik vereceğim.⁴³ Lâkin karşılaştırmalı bir yaklaşıma sahip Hıristiyan teoloğu David Burrell'in de işaret ettiği gibi, dinî gelenekler arası iletişim kurmayı amaçlayan biri, felsefî araçları ve stratejileri kullanmalıdır.⁴⁴ Çeşitli Hıristiyan teologlar bu yaklaşımı uygulamış ve farklı kaynakları kullanmışlardır. Benim yaklaşımım ise sistematik teolojide kullanılan farklı stratejilere dayanmakta ve aşağıda da görüleceği üzere, teslîs teolojisinin izahı için yerinde bir başlangıç noktası olarak gördüğüm husus olan Tanrı'nın anlaşılmazlığını ve gizemini (ilâhî sır) açıklamak üzere ilk olarak Katolik teolog Nicholas Lash'in çalışmasını esas almaktayım.

Tanrı'nın birliğinin Hıristiyanlarca tasdikî aslında Yahûdî geleneğindeki monoteist şehadet ile başlar: "Dinle, Ey İsrâîl: 'Rab bizim Tanrımızdır, sadece Rab'" (Tesniye 6/4, Yeşaya 44/6, Markos 12/29, 1. Korintliler 8/4-5). Hıristiyan geleneği aynı zamanda Yahudiliğin ayrılmaz özelliği olan puta tapmaya yönelik nefreti de miras

⁴¹ Daha önce bahsedildiği üzere Philips'in *The Fundamentals of Tawheed*'i bu husustaki örnek çalışmalardan biridir.

⁴² Mutahhari, *Understanding Islamic Sciences*, 60.

⁴³ Mütercim notu: Yazarın burada "Anabaptist-Mennonit" gelenek ile ifade etmek istediği Hıristiyan mezhebi temel olarak bebek vaftizini reddederek yetişkinlerin vaftiz edilmesini bir reform olarak uygulayarak ortaya çıkmıştır. Anabaptist teolojinin temel akımlarından biri olan Mennonit mezhebi ise 16. yüzyılda bir Katolik başrahibi olan Menno Simons (ö. 1561) tarafından kurulmuştur. Mennonit mezhebi geleneğin takip edilmesine çok önem vermekle birlikte, bu geleneğin yenilenmesi ve misyonerlik faaliyetleri ile devam ettirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu mezhebin akidesi Kitâb-ı Mukaddes ve geleneksel metinlere dayanarak hazırlanmıştır. Mezhebin ana akım Katoliklikten ayrıldığı temel hususlardan biri ekmeğe şarap ayınıdır. Bu ritüelin sembolik olduğunu savunurlar. Mennonit gelenek üzerine daha detaylı bilgi için bk. Hatice Keleş & Davut Kılıç, "Mennonit Kilisesi'nin İnanç Esasları, Öğretileri ve Sakramentleri", *Turkish Studies* 12/10 (2017): 165-184.

⁴⁴ David B. Burrell, "Trinity in Judaism and Islam", *Cambridge Companion to the Trinity*, ed. Peter C. Phan (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 344-362.

almıştır (Çıkış 20/4, Tesniye 5/8, Yeşaya 44/7-20). Bu husus teolojik olarak Allah'ın basitliği ve tanımlanamazlığı doktrinleri ile ifade edilmiştir ve sadece Yahûdî Kutsal Kitabında değil, aynı zamanda Yeni Ahit'te de sağlam temelleri vardır: “Ölümsüz olan sadece Tanrı'dır ve kimsenin göremediği ve görmeyeceği ulaşılamaz ışık içinde hulûl eder” (1. Timeteos 6/16, Romalılar 11/33-34). Allah tam olarak anlaşılabilir değildir ve bu durum Müslümanların zâtî tevhîd anlayışında ve “O'nun benzeri bir şey yoktur” (eş-Şûrâ 42/11) şeklindeki ayette tasdik edildiği gibi, Tanrı'nın basitliği ve karşılaştırılmaz oluşuna paralel bir durum arz eder.”

Tanrı'nın basitliği, tanımlanamazlığı ve karşılaştırılmaz oluşu doktrinleri öncelikli olarak O'nun yarattıklarından ayrı oluşunu göstermektedir. (Yeşaya 46/5). Bu nedenle, Nicholas Lash'in de ifade ettiği gibi, Tanrı hakkındaki bir söylemin neticesiz bir noktaya ulaştığı zamanda ortaya çıkabilecek bir müphemlik anlamında değil, fakat dünyanın bütün karmaşıklığına karşın derin ve tamamıyla çözülemez bir basitlik anlamında Tanrı bir bilinmezdir.⁴⁵ Lash, Hıristiyan teolojisinin Tanrı'yı eksiksiz felsefi önermelere indirgeyerek tam anlamıyla idrak etme ve O'nun gizemini tamamıyla yitirecek şekilde açıklamaya talip olmaması gerektiğini ifade eder. Bu, Tanrı'yla bizzat irtibat kurma hususunu gözden kaçırmaktadır. Daha ziyade, Lash, Tanrı'ya dair gizemin tam anlamını kişiler arası ilişkiler metaforunda bulur:

“Kişiler çözülecek problemler değildirler. Aslında, insanlara yakınlaştıkça ve onları daha iyi anladıkça, onları bilişsel kavrayışımızdan daha fazla kaçıırız ve anlayışımıza yeterli ifadeler vermede yaşadığımız zorluklar artar. Diğer insanlar kendi ölçülerinde onları anlayamadığımızdan değil onlarla sevgi bağı kurup bu durumu sürdürebildiğimiz için “gizemli” olurlar.”⁴⁶

Gizemli ve tam olarak anlaşılabilir olmayan, fakat bazı şekilde bilinebilir olan bu Tanrı, Hıristiyan teslîs doktrini için bir başlangıç noktasıdır. İlâhî sır, Tanrı'nın tamamen saklanmış bir gizem oluşu değil, aksine insan ile iletişim arayan bir gizemdir. Müslüman mistikler tarafından benimsenmiş olan geleneksel bir rivayette Tanrı, “Ben gizli bir hazine idim ve bilinmek istedim. Bilineyim diye mahlûkâtı yarattım” demiştir.⁴⁷ Benzer bir şekilde, Hıristiyan inancının Tanrısı da iletişim kurmayı tercih eden, kendini dünyaya en net şekilde İsâ Mesîh'te izhâr eden bir gizemdir.

Kitâb-ı Mukaddes, Tanrı'nın kendini nasıl izhâr ettiği sorusuna cevap arayan Hıristiyanlar için bir temel niteliğindedir. Müslüman eleştirilerinin de haklı olarak dikkat çektiği gibi, “teslîs” kelimesi ve onunla ilgili olan teknik terminoloji Kitâb-ı Mukaddes'te bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Kitâb-ı Mukaddes'te Tanrı'nın tarihte kurtarıcı olarak öne çıkan fiillerinden hareketle üç uknûmlu bir ilâh olarak

⁴⁵ Burada Nicholas Lash'i takip ediyorum. *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1990), 231-42.

⁴⁶ Lash, *Easter in Ordinary*, 236.

⁴⁷ Bu rivayetin tercümesi ve İbn Arabî'nin bunun hakkındaki yorumu için bk. William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York, 1989), 391 n. 14.

tanımlanabileceğine dair metinler de mevcuttur. Yeni Ahit; hususiyetle Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan insanlığı ve bütün yaratılmışları kurtarmayı, diriltmeyi ve bütünleştirmeyi de içine alacak bir şekilde bahseder (Markos 1/9-15 ve 14/32-36, Yuhanna 16/1-15 ve 17/20-24, Romalılar 8/9-27, 1. Korintliler 15/20-28). Hem Kitâb-ı Mukaddes'in rehberliği hem de Tanrı'nın kurtarıcı fiilleri hakkındaki Hıristiyan tecrübesinin verdiği ilhamın da etkisiyle kilise, zaman içerisinde Tanrı'nın üç bölümlü bir yapı olan aktivitesini ve varlığını keşfetmiş ve bunu teslîs doktrini ile formüle etmiştir.

Teslîs böylece soterioloji –bu, İsâ Mesîh'te kurtuluş bulmaktır– içinde temellendirilmiştir. Teslîs doktrininin kalbinde olan kristolojik soru, dünyanın kurtarıcısı ve Mesîh'i olan İsâ'nın ne dereceye kadar ilâhî olduğudur. 4. yüzyılda Aryüsçüler İsâ'nın bir anlamda ilâhî olduğunu, fakat tamamen ezeli olan bir Tanrı olmadığını savunmuşlardır. Buna karşın, İznik ortodoksisinin savunucusu olan Athanasius daha fazlasını iddia etmiştir. Ona göre, sadece mutlak olarak Tanrı olan yarattıklarını kurtarabileceği için İsâ'nın tam Tanrı olması gerekir. Yaratılmışlar kendilerini kurtaramazlar. Kurtarma sadece Cennet'e girme değil, Tanrı'nın yaşamında yer alabilme, eşlik edebilmedir. Bu ise ancak Tanrı'nın kendisinin dileyerek yapabileceği bir şeydir. Bu yüzden, Athanasius “ilâhî bir kurtarıcı” ve tüm yaratılmışların ilk doğanı olsa da, hâlâ bir yaratılmış ve bu yüzden de diğer yaratılmışları kurtarma yetisinden mahrum olan Aryüsçülerin Mesîhi'ni kabul etmez. İsâ, daha ziyade Tanrı'nın ezeli kelâmıdır ve bizim kurtuluşumuz için mücessem (enkarne) olan Oğul'dur. Mesîh'in kimliğinin açık bir şekilde izah edilmesiyle, ilk Hıristiyan teologlar Kutsal Ruh hakkında da benzer bir mantık uygulamışlardır: “Kutsal Ruh ezeli olarak ilâhîdir, çünkü Ruh sadece Tanrı'nın yapabileceği şeyleri yapabilmektedir.”⁴⁸ Mesîh'in ve Kutsal Ruh'un ilâhlığını açıklamak için karşılaştırılabilir argümanlar geliştirilmiş ve Anabaptist-Mennonit gelenek de dâhil olmak üzere bu argümanlar Hıristiyan gelenek boyunca yenilenip geliştirilmiştir. Örneğin, Menno Simons (ö. 1561) Oğul ve Kutsal Ruh'un ilâhî olduklarını, çünkü Kutsal Kitap'ın onların Tanrı Baba ile aynı sıfatlara sahip olduklarını açıkladığını belirtir.⁴⁹ Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un her birinin eşit şekilde ezeli olarak ilâhî olduklarının tespit edilmesiyle birlikte, teslîs doktrini bu üçünün tek bir Tanrı olduğunu iddia eder. 4. ve 5. yüzyılda geliştirilmiş klâsik teslîs formülünde, Tanrı üç şahısta tek bir cevherdir veya Antik Yunancadaki ifadesi ile üç hipostaz da bir ousia'dır (cevherdir): Baba, Oğul ve Kutsal Ruh.

⁴⁸ Bu argümanlar için bk. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: University of Chicago, 1971), 172, 225. Athanasius'un önemli bir rol oynadığı 4. yüzyıl teslîs tartışmaları üzerine detaylı tarihsel bir çalışma için bk. Richard Patrick Crosland Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh: T & T Clark, 1988).

⁴⁹ Menno Simons, “Confessions of the Triune God”, *The Complete Writings of Menno Simons*, trc. Leonard Verduin ve ed. John Christian Wenger (Scottsdale: Herald, 1956), 491-498. Teslîs hakkındaki Anabaptist ve Mennonit düşünce için bk. Thomas Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 421-464.

Müslümanlar genellikle İsa Mesih'in, (Tanrı'nın) insan şeklinde tecessüm etmiş ezeli ve ebedi kelâmı olduğuna dair Hıristiyan iddiasına itiraz ederler, çünkü İslâm kelâmında Tanrı tarihte tezahür etmez ve insan formu veya şekli alması kabul edilemez. Tanrı'nın mükemmelliği ve saygınlığı başka bir varlıkta tecessüm etmesini (enkarnasyonu) imkânsız kılar. Hıristiyanlar için ise bu, Tanrı'nın gereksiz bir şekilde sınırlandırılmış olmasıdır. Kenneth Cragg, "Tanrı'ya O'nun kendisine yasaklamadığı herhangi bir şeyi bizim yasaklama hakkımız var mıdır?" diye sormaktadır. Cragg, Tanrı'nın bu dünyaya Mesih'te tezahür edecek şekilde geldiği için çok daha yüce olduğunu iddia eder: "Tanrı'nın bizim ihtiyaçlarımıza ve zaafalarımıza tenezzül buyurduğuna inanmak Tanrı'yı küçümsemek değil, aksine her şeye hâkim olan Tanrı'yı yüceltmektir."⁵⁰

Aynı şekilde, Müslümanlar daha önce de not edildiği gibi, Hıristiyanları Oğul İsa'ya ve Kutsal Ruh'a ilâhlık addederek Allah'a ortak ve şirk koşmakla suçlamaktadırlar. Hâlbuki teslis doktrini tam olarak bunu inkâr etmek için formüle edilmiştir. Luteran teolog Robert Jenson aslında Aryüsçülüğün şirk ile suçlanabileceğini ifade eder. Çünkü Aryüsçülük Oğul İsa'yı hem yaratılmış bir varlık olarak kabul etmiş hem de dünyanın yaratılmasını ve kurtuluşun sorumluluğunu ona yükleyerek Tanrı'nın yanında konumlandırmıştır. Teslis doktrini Oğul İsa'yı Tanrı'nın sadece ortağı olarak tasdik etmez. Aksine, İznik akidesinde onaylandığını gibi, Oğul, Baba ile beraber tek bir cevherdir. Baba ve Oğul aynı Tanrı'dır. Bu sebeple Hıristiyanlar için, dünyanın kurtarıcısı Mesih'i, ezeli Tanrı'dan daha aşağı bir şahsiyet olarak düşünme şeklindeki şirkten kaçınmak için teslis doktrini elzemdir.⁵¹

Hıristiyan teolojisi genellikle ezeli ve içkin teslis* ile "ekonomik" teslis arasında bir fark gözetmektedir. İçkin teslis Tanrı'nın kendisidir ve ekonomik teslis ise "ekonomisi" veya kurtuluş planına binaen yarattıkları ile iletişim halinde olan

⁵⁰ Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret*, 2d ed. (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985), 263-264.

⁵¹ Robert Jenson, "The Risen Prophet", Amerika Lutheran Kilisesi'nin Dünya Misyonu ve Kiliseler arası Hıristiyanlığın Müslümanlara şahitliği ortaklık projesi için *Christian Witness to Muslims* adını taşıyan basılmamış, 1985'deki bir raporunun Mark Swanson'un "The Trinity in Christian-Muslim Conversation," *Dialog: A Journal of Theology* 44/3 (2005), 256-261'de alıntılıdığı şekline referanstır.

* Yazarın burada referans verdiği kategori teslisin temel iki kategorisi olan "immanent", yani içkin teslis ile "economic" (ekonomik) tesliden birincisidir. Bu kategoriler teslis formülünün daha anlaşılabilir bir şekilde izahı için kullanılmıştır. İçkin ya da esas teslis olarak da bilinen ilk kategori Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasındaki yapısal ilişkiyi ve bu üç teslis şahsının ezeli varlık olarak tek tanrı içindeki (godhead) gerçekliğinin mahiyetini açıklamak için kullanılmıştır. Ekonomik teslis ise Tanrı'nın bize vahyetmiş olduğu Tanrı bilgisi ve O'nun teslisin üç şahsına irtibatlı olarak bu dünya ve yaratılmış olan ile bağlantısını açıklamak için kullanılmıştır. Ekonomik teslise göre üç teslis şahsının da bir tanrı içerisinde farklı fonksiyonları vardır. Baba ve Oğul teslis içi bir ilişkiye sahiptir. Baba Tanrı, Oğul'u dünyaya göndermiştir. Oğul dünyada kendi iradesine göre değil, Baba Tanrı'nın iradesine göre hükmetmiştir. Kutsal Ruh ise kiliseyi kutsamıştır. İçkin ve ekonomik teslisin nispeten basit bir izahı içkin teslisi, Tanrı'nın ne olduğunu açıklayan, ekonomik teslisi ise Tanrı'nın ne yaptığını izah eden formülasyonlar olarak değerlendirilmiştir.

Tanrı'dır. Bu fark, Tanrı'nın kendi benliğinde -içkin teslis- dünyadan bağımsız ve kendine yeten olması, ancak bizim için olan Tanrı'nın -ekonomik teslis- lütfu ile dünyayı yaratıp, dünyayla kendisini barıştırmasını açıklamak için yardımcı olmaktadır.⁵² Teolojik bir açıklama için her ne kadar bu fark gerekli olsa da Tanrı'ya ikiye ayırmak veya bölmek olarak algılanmamalıdır. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olan Tanrı ekonomik kurtuluş teorisinde aynı şekilde yine ezeli olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tur. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh sadece Tanrı'nın bu dünyadaki tezahürüne verilen isimler değildir; onlar kendi içindeki Tanrı'nın temel esaslarıdır. Katolik teolog Karl Rahner (ö. 1984) bu formülü meşhur tabirinde kısa ve öz bir şekilde şöyle ifade eder: "Kurtuluş teorisinin ekonomik teslîsi içkin teslîstir veya aksi de aynı şekilde doğrudur."⁵³

İçkin teslîs ve ekonomik teslîs aynı zamanda Tanrı'nın birliğine iki farklı şekilde işaret ediyor olarak değerlendirilebilir ve bu iki yol daha önce anlatılan tevhîdin mertebeleri ile benzerlik arz etmektedir. İslâm inancındaki fiilî tevhîd ekonomik teslîse belirli açılardan paralellik göstermektedir. Ekonomik teslîs Baba, Oğul veya Kutsal Ruh'dan herhangi birinin bize yönelik fiillerini açıklar ve hepsi bir ve tek olan Tanrı'nın fiilleridir. Bu ise yaratıcı Tanrı, İsa Mesîh aracılığıyla kurtarıcı Tanrı ve bu dünyayı Kutsal Ruh'ta kemâline erdiren Tanrı'nın aynı Tanrı olduğu anlamına gelmektedir. Buna göre, ekonomik teslîs bu şekilde izah edildiğinde, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un insanlığı ve dünyayı yaratma ve kurtarma tarihi, kaynağı ve sonu sadece bir ve tek Tanrı olan eşsiz bir geçmiştir. Hıristiyanların Tanrı Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un yaratmada, kurtuluştaki (*redemption*) ve tekâmülde tek aktör olduklarına şahadet etmeleri gibi, Müslümanlar fiilî tevhîd ile Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğunu ve her şeyin kendisine döndürüldüğü bir ve tek Tanrı olduğunu belirtirler (Yûnus 10/56). Aynı zamanda, Müslümanlar Tevrat'ı Musa'ya, Zebûr'u Davud'a, İncil'i İsa'ya ve de Kur'an'ı Muhammed'e vahyeden Tanrı'nın bir ve aynı Tanrı olduğuna şahadet ederler. Müslümanlar bu kutsal kitaplar arasında bazı farklar olabileceğini kabul ederken, Kur'an'ın son vahiy olduğuna ve diğerlerini feshettiğine inanmakla birlikte bütün kitapların aynı Tanrı tarafından vahyedildiğine inanmaktadırlar. Böylece, İslâmî tarih öğretisi, birliği tek bir Tanrı'da bulmuştur, bu rivayet Tanrı'nın İsa'da mücessem (enkarne) olduğuna ilişkin Hıristiyan anlatımından farklı olsa da, hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar sadece tek ve bir Tanrı'nın bütün tarihin veya geçmişin Rabbi olduğuna şahadet etmektedirler.

⁵² Paul Molnar, *Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity: In Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology*'de (London: T & T Clark, 2002) güçlü bir şekilde Tanrı'nın mükemmelliği için yaratmayı zorunlu kılan ve insan tarihinin Tanrı'nın doğasını etkilemesine imkân tanıyan modern Hıristiyan teologlara (örneğin Moltmann) karşı durabilmek için içkin teslîsi ekonomik olandan ayırmak gerektiğini iddia eder.

⁵³ Karl Rahner, "Remarks on the Dogmatic Treatise 'De Trinitate'", *Theological Investigations*, vol. 4 (London: Daryon, Longman & Todd, 1996), 77-102 (özellikle bk. 87).

Orijinal metinde Dipnot numaralandırmasında sehven kaydırma yapılmış ve 53. dipnot atlanıp 54. dipnota geçilmiştir. Tercüme metin ise 53. dipnottan devam etmektedir.

İçkin teslîste problemlî görünen husus Tanrı'nın ezeli olarak bir olduğu halde Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak üç olduğudur. Hıristiyanlar bu problemi aşabilmek için ciddi çaba sarf etmişler ve çözüm olarak farklı öneri veya cevaplar geliştirmişlerdir. Bu problem aynı zamanda rasyonalist Müslüman teslîs eleştirisinin de tutarlı bir cevapla çözülemeyeceğine dikkat çekip teslîs doktriniyi yanlış olarak kabul edenlerin işaret ettiği problem ile aynıdır. Tanrı'nın nasıl bir ve üç olduğuna dair geniş Hıristiyan doktrinsel ve teolojik tartışmaları burada detaylıca anlatmak bu makalenin kapsamının ötesindedir. Daha ziyade, ben sadece Müslümanların da en azından lengüistik seviyede de olsa benzer bir ikilem ile karşı karşıya kalabildiklerini göstermek ve akabinde bu probleme cevap niteliğinde Hıristiyanların açıklamalarının özellikleri üzerine bir iki hususu belirtmek istiyorum.

Orta Çağ Arap Hıristiyan âlimleri, daha önce bahsedilen Antakyalı Pavlus gibi, teslîs uknûmlarını hayat (Kutsal Ruh) ve kelâm (Oğul) gibi Tanrı'nın belirli sıfatları ile tanımlama eğilimi göstermişlerdir. Bu bilginin ışığında, üç olanın bir olduğunu, bir olanın üç olduğunu anlatmaya dair Hıristiyanların tecrübe ettiği zorluk, aslında sıfatî tevhîdde birçok ilâhî sıfatların birliğini anlama ile ilgili olan İslâm kelâmının problemine benzemektedir. İslâm kelâmının Tanrı'nın zâtını sıfatlarından ayırt etmesi gibi, klâsik teslîs doktrini Tanrı'nın zâtını veya cevherini Tanrı'nın şahıslarından ayırt etmektedir. İslâmî bakış açısında, Tanrı'nın zâtı birdir, sıfatları ise birden fazladır. Hıristiyan bakış açısında ise, Tanrı'nın zâtı birdir, şahısları üçtür. İslâmî doktrine göre, Tanrı, Mu'tezile'de en azından ismen, Eş'arîler'de ise gerçeklik bakımından ayırt edilen birçok ezeli sığata sahiptir. Klâsik teslîs doktrininde ise Tanrı'nın üç şahsı da eşittir ve hepsi ezeldir, fakat isimleri ve kaynakları itibariyle ayırt edilmişlerdir: Baba'nın başlangıcı yoktur, Oğul Baba'dan doğar, Kutsal Ruh Baba'dan (Doğu Hıristiyanlığı) veya hem Baba'dan hem de Oğul'dan (Batı Hıristiyanlığı) çıkar.

İslâm ve Hıristiyan doktrinleri arasındaki bu benzerlikler kesin değildir, aksine zaman zaman yanlış yönlendirici olabilmektedir. Şayet, teslîs şahıslarının Tanrı'nın sıfatlarına eşit olduğu iddia edilirse, Müslümanlar neden sadece üç sıfatın kabul edildiğini sorabilirler.⁵⁴ Aslında, Hıristiyan teolojisi Tanrı'nın sıfatlarını teslîs şahıslarından bağımsız olarak ele almakta ve çoğul olanın nasıl bir olabileceği sorusu ile burada yine muhatap olmaktadır. Ayrıca, Hıristiyanlar teslîs şahıslarının aslı ve tam ulûhiyetini tasdik ederken, İslâm kelâmında Tanrı'nın sıfatlarının ulûhiyeti söz konusu dahi değildir. Bu farklılıklara karşın, her iki doktrini paralel pozisyonlarda değerlendirmek Müslümanlara ve Hıristiyanlara lengüistik seviyede de olsa Tanrı'nın nasıl bir hem de çoğul olduğunu anlamada benzer bir zorlukla karşılaştıklarını görmelerine yardımcı olacaktır.

Daha önce bahsedildiği gibi rasyonel argümanlarla desteklenmiş Müslüman teslîs eleştirisi, prensip olarak akideye ait dili tek anlamlı (univocal) kabul eder ve akidenin mantıksal önermelerin testinden geçmesini beklemektedir. Fakat bu anlayış

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Response*, 255-256, 267. İbn Teymiyye burada Hıristiyanların Tanrı'nın isimleri ve sıfatlarını üçle sınırlandırmalarında geçerli bir sebepleri olmadığını gözlemlemektedir.

Hıristiyanların Tanrı'yı hangi anlamda gizemli kabul ettiklerini ve O'nun bu dünyadan nasıl müstağni olduğunu anladıklarından oldukça uzaktadır. Zira Hıristiyanlara göre Tanrı farklıdır ve O'nun hakkındaki söylemler gerçekliğini tam olarak yansıtmamaktadır. Bu tabii ki bu gerçekliği yansıtacak hiçbir yol olmadığı anlamına gelmemektedir. Bunun aksi bir durum ise Tanrı hakkındaki herhangi bir bilginin ihtimalini reddetmek ve teolojik dili müphem veya çok anlamlı olarak değerlendirmektir. Bu görüşe göre teslîs doktrini en iyi ihtimalle sadece Tanrı'nın bize nasıl görünür olduğu hakkında bilgi verir. Kendi varlığı için Tanrı'nın hakkında bilgi sahibi olduğu iddiasında değildir. Böyle bir iddia teolojik olarak yerinde olmaz çünkü O'nun kendine ilişkin yaratmasındaki, kurtarmasındaki ve güçlendirmesindeki izleri bir kenara bırakarak Tanrı'nın kendini bize bildirdiği iddiasını reddeder. Hıristiyan teolojik dil böylece tek anlamlılık ve çok anlamlılık arasında bir yeredir. Bunu ifade eden teknik terim ise "analojiktir" ki bu bizim teolojik dilimizde bütün yönleriyle değil ama dolaylı ve muğlak yollarla Tanrı'ya karşılık gelmektedir.⁵⁵

Bu izahın ne anlama geldiği modern Hıristiyan teolojisindeki iki rakip teslîs anlayışının incelenmesi ile açıklanabilir. Jürgen Moltmann'ın sosyal teslîs modeli, Kutsal Kitap'ta gözlenebileceği gibi, teslîs şahısları arasındaki ilişkilerin Tanrı'yı karşılıklı sevgi topluluğu şeklinde anlaşılmasına yönelik ipucu olarak değerlendirmektedir (Markos 1/9-15, Yuhanna 16/1-15, 1. Korintliler 15/20-28). Teslîs şahısları arasındaki ezeli hayat dinamiktir ve Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasında devam eden bir sevgi geçmişine dayanır. Moltmann, Tanrı'da mütakabiliyet bulmanın ve eşitçiliğin (egaliteryanizm) altını çizer ve bu modellemeyi kilise ve sosyal ortamda nasıl yaşayabileceğimizi planlamamıza yardımcı araçlar olarak sunar.⁵⁶ Bu model çok keskin bir şekilde Tanrı'nın içkin hayatının seven ve ilintilendiren karakterini ortaya koyarken aynı zamanda, Tanrı'yı, farklı irade ve bilinçlilik merkezlerine sahip üç ilâhî öznenin bir araya geldiği bir topluluğa dönüştürme ve indirgeme riski de taşır. Bu sebeple, bir sosyal teslîs çatısı altında analizler yapan Moltmann ve diğerleri üç-tanrıcılık (tri-theism) ile suçlanmışlardır.⁵⁷

Karl Barth (ö. 1968) modern Hıristiyan teolojisinde Tanrı'yı anlamının temel bir ikinci yolunu sunar. Ona göre teslîs şahıslarına ilişkin klâsik dil hali hazırda iradenin

⁵⁵ Bu analogi hakkında Ayers, *Nicea and Its Legacy*, 273-301, 322-324'den ve David Bakewell Burrell'in *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective* (Oxford: Blackwell, 2004) adlı eserinden faydalandım. Burada bahsettiğim teolojik analogi İslam Hukukundaki analogi, yani kıyasla aynı değildir. İslam Hukukundaki kıyasta tek bir manaya binaen paylaşılan bir yön (sebepe veya illet) bulunmakta ve bir olaydaki hüküm İslam Hukukunda daha önce görülmemiş veya ele alınmamış başka bir konuya da nakledilebilmektedir. İslam Hukukundaki analogi için bk. Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, revize edilmiş versiyon (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), 197-219.

⁵⁶ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God* (New York: Harper & Row, 1981). Moltmann'ın sosyal teslîsçiliği Miroslav Volf ve Micheal Welkers, ed. *God's Life in Trinity*'deki (Minneapolis: Fortress Press, 2006) farklı makalelerde ele alınmıştır.

⁵⁷ Molnar, *Divine Freedom*, 227-233.

ve bilinçliliğin üç farklı merkezini imâ eder – böylece üç-tanrıcılık olur – ve bu sebeple terk edilmelidir. Bunun yerine, Tanrı'nın Tanrı olduğu üç yol ya da moddan bahsetmeyi önerir.⁵⁸ Barth, Tanrı'nın bağımsızlığını ve hâkimiyetini vurgulamakta ve şunu iddia etmektedir: Kendi rabliğinde tek olan Tanrı, “kendisini kendisinden farklılaştırmakta, kendisine benzememekte ve yine de aynı kalmakta özgürdür.”⁵⁹ Böylece, her zaman gizli kalmış olan Baba, yine de, İsa Mesih'teki Oğul'un vahyi ile kendisini Rab olarak gösteren bir vahyedendir (*revealer*). Ruh olan Tanrı insanların vahyi herhangi bir seküler olay gibi değil, vahiy olarak tanımalarına yardımcı olur. Bu vahyedilmiş olan Tanrı'dır. Barth'a göre teslîs, bizzat vahyeden, vahiy ve vahyedilenin üç modu içindeki Tanrı'dır. Tanrı'nın bizimle ilgili fiillerindeki bu farkların aynı şekilde eşit olarak Tanrı'nın kendisi için de geçerli olduğunu tasdik etmekte ve “varlığın her bir suretinin diğer suretlerine net bir şekilde iştirak etmesi” şeklinde bir izah ile Tanrı'da bir paydaşlığı savunmaktadır.⁶⁰ Bununla birlikte, Barth, Moltmann'ın modelindeki bu farklılıkları açıkça söylemeye pek de gönüllü değildir. Aslında Moltmann, Barth'ı Tanrı'nın bağımsızlığını ve Rabliğini teslîs şahısları arasındaki ilişkiye indirmediği gerekçesiyle eleştirir. Bu, Moltmann'ın söylediği üzere ‘ezelî şahsî Tanrı’yı burjuva kültürüne sahip bir kişiliğe karşılık gelecek şekilde’ tek ve bir mutlak ilâhî subjeye indirgemekten başka bir şey değildir.⁶¹

Moltmann ve Barth arasındaki bu farklılık Tanrı'nın en iyi şekilde nasıl üçlü-bir (*triune*) bir ilâh olarak anlaşılabilirliği hakkında zorlu bir anlaşmazlık olarak okunabilir. Ben, bu modelleri Tanrı hakkındaki gerçeğin farklı yönlerine işaret etmenin mütemmim yolları olarak görmeyi daha makul olacağını düşünüyorum. Moltmann'ın sosyal teslîs Tanrı'nın üçlüğünü ve sevgisini vurgularken Barth'ın teslîs anlama modeli Tanrı'nın birliğinin, hâkimiyetinin ve bağımsızlığının altını çizer. Her ikisi de yukarıda tanımlanmış olan analogik anlamları itibariyle doğrudur. Bununla birlikte, şayet Tanrı'nın dünyadan müstağnî oluşu göz önünde bulundurulmaz ve bu modeller Tanrı'nın nasıl hem bir hem de üç oluşunun tek anlamlı tanımlamaları olarak okunursa, bu modeller neticesiz bir sonuca götürür ve yanlış anlaşılabilir olurlar. Tanrı'nın kendisinde bir ve üç olmasını izah ederken hangi model veya analogilerin kullanılması gerektiğine neye göre karar verilmelidir? Ben bunun tamamıyla apolojetik bir kaygı ve dinî bir hikmet meselesi olduğunu düşünmekteyim. Hıristiyan topluluğu hali hazırdaki durumu Kutsal Kitap, kilise geleneği, içinde bulunduğumuz modern şartlar, ibadet ve hizmetin dinamikleri ile bağlantılı olarak değerlendirmekte ve Üç-Yapılı Tanrı'nın gerçekliğini en doğru şekilde yansıtmak farklı teolojik modelleri ve anlayışları uygulama arayışındadır.

⁵⁸ Barth, *Church and Dogmatics*'in birinci cildinde teslîs doktrinini izah etmektedir bk. 2d ed., trc. G.W. Bromiley (Edinburgh: T & T Clark), I.I. 295-489. “Şahıs” hakkındaki tartışma I.I. 349-68 sayfaları arasındadır.

⁵⁹ Barth, *Church and Dogmatics*, I.I. 320.

⁶⁰ Barth, *Church and Dogmatics*, I.I. 370.

⁶¹ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 139-144 (bk. 139'daki alıntı).

Hıristiyan İbadetinde Teslîs

Şimdiye kadar, izah ettiğimiz üzere teslîs hakkındaki münazaramız Tanrı'ya ve bize ilişkin fiillerine odaklanmış oldu. İslâmî doktrinler olan zâtî, sıfâtî ve fiilî tevhîd ile teslîs akidesi arasındaki benzer ve paralel olan hususlara dikkat çekmiş olduk. İslâm kelâmındaki tevhîdin dördüncü mertebesi olan ibâdî tevhîd dikkatimizi Tanrı'ya ve bize ilişkin fiillerinden alıp bizi kul olarak yalnızca Tanrı'ya hizmet ve ibadet etmeye yönlendirir. Hıristiyanlar bu tevhîd tasdikinde Müslümanlarla hemfikir olmakla birlikte bunun pratikte nasıl tatbik edildiği konusunda Müslümanlarla ayrışmaktadırlar. Müslümanların kendi aralarında velî ve peygamberlerin şefaât etmesine izin verilmesine ilişkin ibâdî tevhîd hususunda ayrı fikirlere sahip olmaları gibi, Hıristiyanlar da İsâ Mesîh'te tecessüm etmiş (enkarne) Tanrı'ya ibadet edilip edilemeyeceği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Her ne kadar Müslümanlar Mesîh'e ibadeti şirk iddiası ile reddediyor olsalar da teslîs inancının Hıristiyanları tek ve bir Tanrı'ya olan ibadeti teşvik edişini takdir edebilirler. Burada sorulması gereken soru, Müslümanların bunu nasıl yapacağıdır?

Teslîs doktrininde Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un yaratma, kurtarma (*redemption*) ve takviye etme gibi ilâhî fiillerin her birinde birlikte hareket etmesi temel esastır. Örneğin yaratma fiiline ilişkin olarak hem Oğul hem de Kutsal Ruh aynı oranda dünyanın yaratılmasına Tanrı Baba ile beraber dâhil olmuşlardır (Tekvîn 1/2, Koloseliler 1/16). Fakat Hıristiyanlar aynı zamanda, yaratmanın özel olarak Baba'nın, kurtarmanın özel olarak Oğul'un ve takviye etmenin özel olarak Kutsal Ruh'un görevi olduğunu söylemekte beis görmezler. Benzer şekilde, fakat çok daha soyut anlamda, Baba, Hıristiyan tecrübesinde Tanrı'nın dünyaya üstünlüğü ile; Ruh, Tanrı'nın dünyaya içkinliği ile ve Mücessem (enkarne) Oğul İsâ da Tanrı'nın tarihteki müdahalesi ve vahyi ile ilişkilendirilebilir. Bu bağlantılar eşliğinde, Richard Niebuhr'un eski bir makalesini inceleyeceğim ve teslîsin nasıl tutarlı bir Hıristiyan dindarlığı şekillendirdiğini açıklamak için de Nicholas Lash'a geri atıfta bulunacağım.

1946'da "Teslîs Doktrini ve Kilise Birliği" isimli makalede Niebuhr; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan sadece birine odaklanıp diğer ikisini dışlayan Hıristiyan üniteriyenizmlerinden en yaygın bir şekilde kabul görmüş üç farklı formunu genel hatlarıyla anlatmaktadır.⁶² Niebuhr, Baba'nın veya Yaraticının üniteriyenizminin politeizm, putçuluk ve dinî teheyyücü (*enthusiasm*) onaylamadığını ve hatta akla ve natürel teolojiye inancı vurguladığını belirtir. Buna karşın, üniteriyenizm Kutsal Kitap hikâyelerini ve içsel dinî tecrübeyi yorumlamada zorlanmaktadır. İsâ Mesîh üniteriyenizmi, aşırı akılcılığa ve natürel dine karşı çıkar ve Eski Ahit'in daha az saygın ve daha az örnek olan tanrısına karşın, İsâ'ya yüce ahlaklı ve kurtarıcı bir figür olarak bir üstünlük atfeder. Bu tür bir üniteriyenizm, tarihi ve Kitâb-ı Mukaddes'i belli oranda anlamlandırabilmekte, fakat İsâ'nın kendisinin de ötesinde olan gücünün kaynağını açıklamada zorlanmaktadır. Kutsal Ruh üniteriyenizmi ise aşkın

⁶² Helmut Richard Niebuhr, "The Doctrine of the Trinity and the Unity of Church", *Theology Today* 3 (October 1946), 371-384.

Yaratıcıyı ve Tanrı'nın tarihteki kurtarma (*redemption*) faaliyetini göz ardı ederken gerçekliğin kaynağını içsel dinî tecrübe ve histe konumlandırmaktadır. Böylece, bu üniterenizm dünyanın kaynağını ve bir tür objektif ahlâkî standarda olan ihtiyacı anlamakta zorlanmaktadır.

Niebuhr'un anlatmak istediği ise, aşkın (Baba), tarihsel (Oğul) ve içkin (Ruh) olandan sadece birine odaklanmanın nihayetinde diğer iki boyuta olan ihtiyacı itiraf etmek zorunda kalacak istikrarsız bir inanç sistemi oluşturacağıdır. Bu gözlem Niebuhr'a Hıristiyan heretiklerde dahi zımnî bir teslîs inancı bulmasına olanak sağlar. Ancak onun analizinin amacı normatif olmaktan ziyade pragmatiktir. Niebuhr, Hıristiyanların muhtelif eğilimlerini tek bir ekümenik düzlemde bir araya getirmek için teslîs doktrinini kullanma amacı gütmektedir. Her hâlükârda, Niebuhr'un önerdiği taslak teslîsin Hıristiyanları üniteren eğilimlerden herhangi birinin aşırılığına karşı korumada normatif bir fonksiyon olma ihtimaline açık kapı bırakır.⁶³

Bu pozisyon Lash'in teslîs doktrininin Hıristiyan dua ve ibadetine rehberlik eden birtakım kurallar olarak işlediğine dair önerisi ile çok iyi bir şekilde uyum sağlamaktadır.⁶⁴ İlkın, Ruh olarak Tanrı, Tanrı'nın bu dünyada içkin olduğuna ve hayatın ve canlılığın tümüne dâhil olduğuna işaret eder. Fakat Tanrı'yı tamamen bu dünya ile eşleştirmek panteizmin hatasıdır. Böylece, Tanrı'nın mutlak olarak bu dünyadan farklı olduğunu ifade etme şeklinde ikinci bir kurala ihtiyaç duyulmaktadır. Tanrı yaratma eyleminden tamamen farklı olan aşkın Yaratıcıdır. Yine de Tanrı'nın farklı ve anlaşılabilir oluşuna çok vurgu yapmak agnostisizme ve hatta ateizme yönlendirebilir. Bu noktada artık Tanrı yoktur ve diğer küçük tanrılar -ki bizim eylemlerimiz sonucu ortaya çıkmışlardır- boşluğu doldurmak için üşüşürler.

⁶³ John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*, 2. bs. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 17-18. Yoder'e göre, Niebuhr "The Doctrine of the Trinity" isimli makalesinde İsa'nın şiddet karşıtı sosyal etiğinin çok ciddiye alınmaması gerektiğini çünkü Baba ve Kutsal Ruh'un başka yönleri de işaret edebileceğini iddia etmektedir. Hâlbuki Niebuhr makalesinde bunu söylememektedir; fakat Yoder, Niebuhr'un teslîs şemasını kullanmasına büyük ihtimalle bu tür neticeler sebebiyle tepki vermektedir. Yoder geleneğindeki modern Mennonit teoloji Tanrı'nın gücü ve içkin oluşu hakkındaki temel iddiası pahasına bile olsa Niebuhr'un 'Mesih İsa Üniterenizm'ine ters düşmektedir. Bu tehlikeli pozisyona karşı direniş Reimer'in *Mennonite and Classical Theology*'sindeki birçok makale/kitap bölümlerinin merkezindedir.

⁶⁴ Bu tartışma için bk. Lash, *Easter in Ordinary*, 266-272. Reimer benzer bir şekilde Tanrı'nın aşkınlığını Baba'ya, içkinliğini Kutsal Ruh'a ve Tanrı'nın tarihin akışına müdâhil oluşunu da Oğul'a bağlamaktadır. Bk. *Mennonite and Classical Theology*, 229-230, 243-245, 333-334, 368-371, 459, 538-539. Bu yaklaşım aynı şekilde Karl Rahner, "Oneness and Threefoldness of God in Discussion with Islam", *Theological Investigations*, c. 18 (New York: Crossroad, 1983), 105-21'de de bulunmaktadır. Örneğin: 'Akledilemez Baba 'İsa Mesih'teki tarihsel adama aşılabilir bir şekilde yakındır... ve insan tecrübesinin en içteki insana kendini 'Kutsal Ruh' olarak bilindir kılmaktadır.' Bk. Rahner, "Oneness and Threefoldness of God", 114.

Lash, Batı'daki 19. yüzyıl düşüncesinin panteizm ve ateizm arasında veya dünyanın Tanrı ile mutlak birlikteliği ve Tanrı'nın dünyadan mutlak bağımsızlığı arasında gidip geldiğini belirtmektedir. Bu durum, tarihî bir vahye ve bu vahiyden beslenen, Tanrı'ya başvurma geleneğine ihtiyaç şeklindeki üçüncü bir hükme öncülük eder. Bu ise tam olarak Yaratıcı ve Ruh'u birbirine bağlayan Kelâm olan Tanrı'dır. Lash, tam bu noktada Hıristiyanların dahi, eğer mücessem (enkarne) Kelime'den bahsederken onun Tanrı'nın tam bilgisini sağladığını düşünerek geleneğin diline çok sıkı sıkıya bağlı kaldıklarında, putperestlik tehlikesi ile karşı karşıya kalacaklarına dikkat çekmektedir. Bu durum da Tanrı'nın aşkınlığının bir doğrulanmasını veya tashihini gerektirecektir. "Görüntüsüz olanın görüntüsü İsa'dadır."⁶⁵ Lash, Hıristiyan Tanrı doktrinini, Tanrı'yı dengeli bir biçimde örnek alarak yaşamamıza ve ibadet etmemize olanak tanıyan, kendini düzeltebilen hükümler bütünü oluşturan [bir sistem] olarak anlamaktadır.⁶⁶

Hıristiyanların Tanrı'ya ibadetindeki ve hatta belki de bizzat Tanrı'daki estetik bir nitelikten bahsedebilmek adına Niebuhr ve Lash'in önerilerinin genişletilebileceğimiz kanaatindeyim. Bu perspektiften, teslîs doktrinini Tanrı'nın dünyadan üstünlüğünü ve dünyadaki içkinliğini ve Tanrı'nın İsa aracılığı ile tarihe müdahil olmasını bir araya getirir ve tek, anlaşılabilir ve her şeyi kapsayan bir güzelliğe işaret eder ki bu güzellik bizzat Tanrı'dır. Daha sonra bu güzellik, Hıristiyanları üçlü-bir (triune) Tanrı'nın vahdaniyetinde bulunan inceliği yansıtan dengeli ve uyumlu bir dindarlık yaşamaya davet eder. Mistik eğilimleri olan Müslümanlar ne demek istediğimi anlayacak ve takdir edeceklerdir. Bir İslâmî mistik, yani Sufî, Tanrı'nın isimlerinin ve karakter özelliklerinin dengeli bir uyum içinde bir araya geldiği varlıkta bir olmayı amaçlamaktadır. Benzer bir şekilde, Hıristiyanlar da ibadetlerinde ve hizmetlerinde üçlü-bir Tanrı'nın yüceliğini ve uyumunu yansıtmayı amaçlamaktadırlar.

⁶⁵ Lash, *Easter in Ordinary*, 271.

⁶⁶ David Bakewell Burrell, *Freedom and Creation in Three Traditions* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1993) isimli eserinde Lash'in fikirlerini Hıristiyanlığın ötesinde Yahudilik ve İslâm'a da uygulayıp genişletmektedir. Burrell, İslâm'a teslîs benzeri herhangi bir doktrin atfetmeksizin, yaratan Tanrı'daki aşkınlığın üç aşamalı yapısına, Tanrı'nın Müslüman toplumu muhafazasındaki içkinliğe ve Tanrı'nın Kur'ân'ı vahyetmesinde bu ikisi arasında herhangi bir ilişki olup olmadığına dikkat çekmektedir. Hıristiyanlıktan farkı, Müslümanların Tanrı'nın sözleri olan vahyi Tanrı'nın kendisiyle eşleştirmiş olmamalarıdır (161-184). Belki de, İslâm kelâmının Tanrı'yı anlamadaki üç aşamalı yapısı aracılığıyla çok da mükemmel olmayan bir irtibat kurulabilir. Tanrı'nın zâtı aşkınlığına işaret eder; Tanrı'nın fiilleri, yaratması aracılığıyla O'nun içkinliğine dâhil edilebilir ve Tanrı'nın isimleri ve sıfatları bu ikisini birbirine bağlayabilir. Tanrı'nın isimleri ve sıfatları Tanrı'nın zâtının aşkın yalınlığı ile Tanrı'nın dünyadaki fiillerinin içkin çoğulculuğu arasında, Hıristiyanlıkta Kelime'nin Yaratıcı ve Kutsal Ruh'u birbirine ilişkilendirmesi gibi bir köprü kurmaktadır. Hıristiyan teolojisi ile olan bu paralellik İslâm'da Tanrı'nın sıfatlarının, Kur'ân adıyla tarihe dâhil olan O'nun kelâmı/kelimesi dışında, tarihsel bir sürece dâhil olmaması ile farklılık arz etmektedir.

Sonuç

Hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar esasen basit, gizemli ve anlaşılabilir olan tek bir Tanrı olduğunu tasdik ederler. Ancak bu Tanrı dünyayı yaratır, insanoğlu ile iletişimi amaçlar ve insanoğlundan tam bir ibadet ve hizmet şeklinde cevâbî bir karşılık beklemektedir. Tanrı'nın insanoğlu ile iletişimi ve etkileşimi Hıristiyanlar için İsâ Mesîh, Müslümanlar için ise Kur'ân olarak kabul edilmiştir. Kitâb-ı Mukaddes'in soteriyolojik dinamiğinden hareketle, Hıristiyanlar Mesîh'te mücessem (enkarne) olan kelâmın gerçek Tanrı'nın kendisi olduğunu ve Kutsal Ruh'un da Tanrı olduğunu tasdik ederler. Hıristiyan teslîs doktrini, bu üçünün –Baba, Oğul ve Kutsal Ruh– bir Tanrı olduğuna inanır. Müslümanlar, Kur'ân'ı Tanrı'nın tarihteki sözleri olarak kabul eder; fakat Kur'ân'ın kendisinin Tanrı olduğunu iddia etmezler. Tanrı bizzat kendi varlığı ile tarihe dâhil olmaz. Bu iki Tanrı doktrini, Tanrı'yı iki farklı şekilde resmeden iki farklı otorite sahibi metinde kaynağını bulmaktadır. Bu farklılıklar hoş görülmeli, fakat benzerlikleri görmemize bir engel teşkil etmemelidir. Ve daha da önemlisi, bu durumlar Müslüman ve Hıristiyanların farklılıklarla mücadele etmelerine, onların önemini daha derin bir şekilde anlamaya çalışmalarına ve Tek Tanrı'ya imanımızı nasıl geliştirebileceğimiz sorusuna yanıt aramalarına engel olmamalıdır. Ana hatlarını ele aldığım bu karşılaştırmalı çalışma, iki uç [Müslümanlar ve Hıristiyanlar] arasında kritik bir diyalogu başlatmayı amaçlamıştır.

Kaynakça

- Arberry, Arthur J. *Avicenna on Theology*. London: J. Murray, 1951.
- 'Ata ur-Rahim, Muhammad. *Jesus: A Prophet of Islam*. 2. bs., London: MWH London Publishers, 1979.
- Ayers, Lewis. *Nicaea and its Legacy: An Approach to Four-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Barth, Karl. *Church ve Dogmatics*. 1: 285-489. 2.bs., çev. G. W. Bromiley. Edinburgh: T & T Clark, 2004.
- Burrell, David Bakewell. *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*. Oxford: Blackwell, 2004.
- Burrell, David Bakewell. *Freedom and Creation in Three Traditions*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1993.
- Burrell, David Bakewell. "Trinity in Judaism and Islam". *Cambridge Companion to the Trinity*, ed. Peter C. Phan, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011, 344-362.
- Chittick, William. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: State Univ. of New York, 1989.
- Cragg, Kenneth. *Jesus, and the Muslim: An Exploration*. London: Allen & Unwin, 1985; yeniden basım: Oxford: Oneworld, 1999.
- Cragg, Kenneth. *The Call of the Minaret*. 2. bs., Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985.
- Fazlurrahman, Muhammad. *Islam and Christianity in the Modern World: Being an Exposition of the Qur'anic View of Christianity in the Light of Modern Research*. Delhi: Noor Publishing House, 1992.
- Finger, Thomas. *A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.

- Frank, Richard MacDonough. "The Science of Kalām". *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (1992): 7-37.
- Funk, Robert Walter. *Honest to Jesus*. San Francisco: Harper Collins, 1996.
- Funk, Robert Walter. *The Five Gospels*. New York: Macmillan, 1993.
- Goddard, Hugh. *Muslim Perceptions of Christianity*. London: Grey Seal Books, 1996.
- Hanson, Richard Patrick Crosland. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburgh: T & T Clark, 1988.
- Keleş, Hatice & Davut Kılıç. "Mennonit Kilisesi'nin İnanç Esasları, Öğretileri ve Sakramentleri". *Turkish Studies* 12/10 (2017): 165-184.
- Hawting, Gerald. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*. Cambridge: Cambridge Uni. Press, 2000.
- Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.
- Hoover, Jon. "Revelation and the Islamic Doctrines of God". *Islamochristiana* 30 (2004): 1-14. (Fransızca tercümesi için bkz, "La révélation et les doctrines musulmane et chrétienne sur Dieu". *Chemins de Dialogue: Penser la foi dans l'esprit d'Assise* 28 (2006): 167-190).
- İbn Sînâ. *Er-Risâletü'l-'arşıyye fî hakâiki't-tevhîd ve isbâtü'n-Nübüvve*. Haydarabad: Matba'atü'l-dâ'ire el-ma'ârif el-'osmâniyye, 1353/1934-5.
- İbn Sînâ. *Et-Ta'likât*. Thk. 'Abdurrahmân el-Bedevi. Kahire: El-Hey'e el-misriyye el-'âmmeli'l-kitâb, 1973.
- Johnson, Luke Timothy. *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Revize edilmiş yeni basım, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991.
- Kelly, John Norman Davidson. *Early Christian Doctrines*. Revize edilmiş yeni basım, San Francisco: Harper & Row, 1976.
- Lash, Nicholas. *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1990.
- Maccoby, Hyam. *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*. New York: Harper & Row, 1986.
- Michel, Thomas. *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawâb al-Sahîh*. Delmar, NY: Caravan Books, 1984.
- Molnar, Paul. *Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity: In Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology*. London: T & T Clark, 2002.
- Moltmann, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. New York: Harper & Row, 1981.
- Moucarry, Chawkat. *Faith to Faith: Christianity & Islam in Dialogue*. Leicester, UK: Inter-Varsity Press, 2001.
- Mutahhari, Murtada. *Understanding Islamic Sciences*. London: Islamic College for Advanced Studies, 2002.
- Niebuhr, Helmut Richard. "The Doctrine of the Trinity and the Unity of Church". *Theology Today* 3 (October 1946): 371-384.
- Parrinder, Geoffrey. *Jesus in the Qur'ân*. London: Faber and Faber, 1965, yeniden basım: Oxford: Oneworld, 1995.

- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Cilt 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago: Univ. of Chicago, 1971.
- Peskes, Eshter ve Ende, W. "Wahhabiyya". *The Encyclopedia of Islam, New Edition*, Leiden: Brill, 1960-2009, 11:39-47.
- Philips, Abu Ameenah Bilal. *The Fundamentals of Tawheed (Islamic Monotheism)*. Riyadh: International Islamic Publishing House, 1997.
- Rahner, Karl. "Oneness and Threefoldness of God in Discussion with Islam". *Theological Investigations*, c. 18, New York: Crossroad, 1983, 105-121.
- Rahner, Karl. "Remarks on the Dogmatic Treatise 'De Trinitate'". *Theological Investigations*, c. 4, London: Daryon, Longman & Todd, 1996, 77-102.
- Reimer, Allen James. "Introduction: Revelation and Authority: Shi'ah Muslim-Mennonite Christian Dialogue II". *CGR* 24/1 (Kış 2006): 4-11.
- Reimer, Allen James. "Trinitarian Orthodoxy, Constantinianism, and Radical Protestant Theology". *Mennonite and Classical Theology: Dogmatic Foundations for Christian Ethics*, Kitchener: Pandora Press, 2001, 247-271.,
- Reynolds, Gabriel Said. *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*. Leiden: Brill, 2004.
- Sâbûnî, Muhammed 'Alî. *Saffetü't-Tefâsir*. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kerîm, 1981.
- Simons, Menno. "Confessions of the Triune God". *The Complete Writings of Menno Simons*, çev. Leonard Verduin, ed. John Christian Wenger, Scottdale: Herald, 1956.
- Slomp, Jan. *Theological Review of the Near East School of Theology* 3/2 (Kasım 1980): 35-39.
- Snyder, Arnold. "Anabaptist History and Theology: History or Heresy?" *CGR* 16/1 (Kış 1998): 37-59.
- Swanson, Mark. "The Trinity in Christian-Muslim Conversation". *Dialog: A Journal of Theology* 44/3 (2005), 256-261.
- Thomas, David. *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abū 'Īsā al-Warrāq's Against the Trinity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.
- Thomas, David. "Trinity". *Encyclopedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill, 2001-2006, 5:368-372.
- Thomas, David. "Tathlith". *The Encyclopedia of Islam, New Edition*, Leiden: Brill, 1954-2004, 10:373-375.
- Thomas, David. "The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era". *Islamic Interpretations of Christianity*, ed. Llyod Ridgeon, Richmond, UK: Curzon, 2001, 78-98.
- Volf, Miroslav ve Welkers, Micheal. Eds. *God's Life in Trinity*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Watt, William Montgomery. *Islamic Creeds: A Selection*. Edinburgh: University of Edinburgh, 1994.
- Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. 2. bs., Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1985.
- Wilson, Andrew Norman. *Paul: The Mind of the Apostle*. New York: W. W. Norton, 1997.
- Wilson, Andrew Norman. *Jesus*. New York: W. W. Norton, 1992.
- Wright, Tom. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Oxford: Lion Publishing, 1997.
- Yoder, John Howard. *The Politics of Jesus*. 2. bs., Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

Zebiri, Kate. *Muslims and Christians Face to Face*. Oxford: Oneworld, 1997.

Zein, Muhammad Faruk. *Christianity, Islam and Orientalism*. London: Saqi Books, 2003.