

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 İsa Mesih 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 İsa Mesih'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, İsâ ve Meryem'den bahsetmediğini, aksine Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan ibaret olduğuna dikkat çekerler. Buna ek olarak, Hıristiyanlar İsâ'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. İsâ 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 İsâ'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 karşısı 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 doktriniyi 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 'Abdülcebâr 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-tanrıçılığa 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. Aklî 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 lâzımıdırler 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 felsefî 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 değildir. 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 doktrini 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 sığfata 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 yansıtmayacak 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 dinamiklidir 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 yansıttıkları 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 şefaati 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 üniteryenizm 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 üniteryan 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 Üniteryanizm'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'an'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'an 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 cevâbi bir karşılık beklemektedir. Tanrı'nın insanoğlu ile iletişimi ve etkileşimi Hıristiyanlar için İsa Mesih, Müslümanlar için ise Kur'an olarak kabul edilmiştir. Kitâb-ı Mukaddes'in soteriyolojik dinamiğinden hareketle, Hıristiyanlar Mesih'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'an'ı Tanrı'nın tarihteki sözleri olarak kabul eder; fakat Kur'an'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, Constantinianisms, 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.