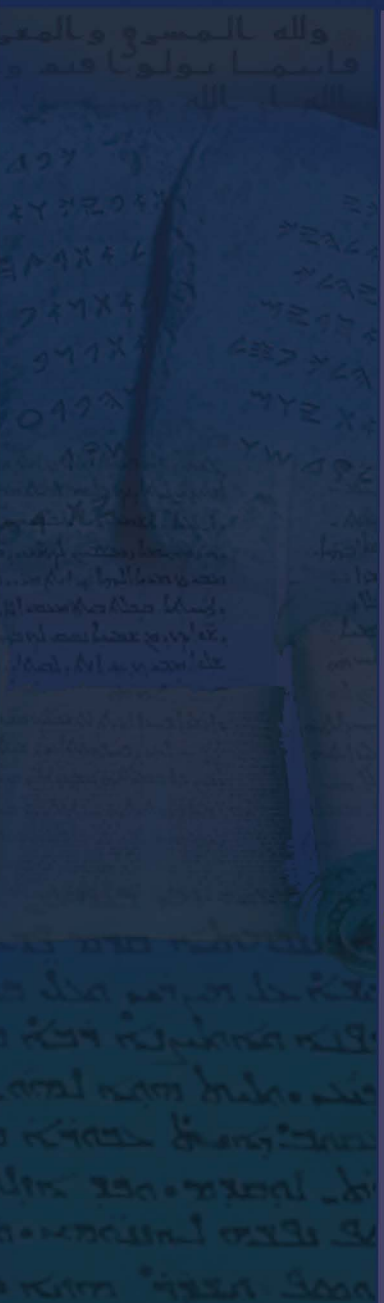
ISSN: 2687-2749

Oksident

Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi
Journal for the Study on Judaism, Christianity and the West
Haziran/June 2023 Cilt/Volume: 5 Sayı/Issue: 1



MAKALELER / ARTICLES

Bilal Baş
Bizans İkonoklazm Tartışması (726-843) ve Ayasofya: Tasvir İhtilafının Mabedin Tezyinatına Etkisi

Zeynep Yücedoğru
Testimonia Koleksiyonları ve Hıristiyan Apolojetik-Polemik Eserlerdeki Şahit-Metinlerin Kullanımı

Akif Göçmen
İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tahrîf Anlayışı

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Philip C. Dorroll
Review of *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi* by Elif Tokay

Oksident
Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi
Journal for the Study on Judaism, Christianity and the West in Turkey

Yayıncı/Publisher:
Bursa Uludağ Ü. Garbiyat Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

İmtiyaz Sahibi/Publisher:
Prof.Dr. Muhammet TARAKÇI

Baş Editör/Editor-in-Chief:
Prof.Dr. Muhammet TARAKÇI

Editör/Editor:
Dr.Öğr.Üyesi Fatma Seda ŞENGÜL

Editör Yardımcısı/Co-Editor:
Dr. Talha FORTACI

Yayın Kurulu/Editorial Board:
Prof.Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Ü. / Türkiye)
Prof.Dr. Süleyman TURAN (Recep T. Erdoğan Ü. / Türkiye)
Prof.Dr. Süleyman BAKİ (Tetova Ü./Makedonya)
Doç.Dr. Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Ü. / Türkiye)
Dr. Eduart CAKA (Tarih Enstitüsü/Arnavutluk)

Danışma Kurulu/Advisory Board
Doç. Dr. Abdullah ALTUNCU (Kilis 7 Aralık Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Ahmet GÜÇ (Bursa Uludağ Ü./Türkiye)
Prof.Dr. A. Hikmet EROĞLU (Ankara Ü./Türkiye)
Doç.Dr. Ahmet TÜRKAN (Necmettin Erbakan Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Ali İsra GÜNGÖR (Ankara Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Ü./Türkiye)
Prof.Dr. A. Münir YILDIRIM (Çukurova 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)
Prof.Dr. B. Zakir ÇOBAN (Ege Ü./Türkiye)
Doç.Dr. Bilal BAŞ (Din Hizmetleri Ataşesi / ABD
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)
Prof.Dr. Dursun A. AYKIT (Marmara Ü./Türkiye)
Doç.Dr. Eldar HASANOĞLU (Ankara Hacı Bayram Veli 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 (İstanbul Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Hammet ARSLAN (Muğla Sıtkı Koçman Ü./Türkiye)
Prof.Dr. İSMAİL TAŞPINAR (Marmara Ü./Türkiye)
Doç.Dr. Jon HOOVER (University of Nottingham/İngiltere)
Prof.Dr. Kemal ATAMAN (Marmara Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Kemal POLAT (Anadolu 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 (Ankara Sosyal Bilimler Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Mehmet KATAR (Ankara Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Merdan GÜNEŞ (Universität Osnabrück/Almanya)
Doç.Dr. Metin ATMACA (Ankara Sosyal Bilimler Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Mustafa ALICI (Erzincan Binali Yıldırım 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)
Dr. P. K. POKKER (Calicut University/Hindistan)
Doç. Dr. Ömer Faruk ARAZ (Marmara Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Salime L. GÜRKAN (İstanbul 29 Mayıs Ü./Türkiye)
Doç.Dr. Selim TEZCAN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi/Türkiye)
Dr.Öğr.Üyesi Süleyman SAYAR (Bursa Uludağ Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü./Türkiye)
Dr.Öğr.Üyesi Tolga Savaş ALTINEL (Yalova Ü./Türkiye)
Doç.Dr. Yasin MERAL (Ankara Ü./Türkiye)
Doç.Dr. Zafer DUYGU (Dokuz Eylül Ü./Türkiye)

Ön İnceleme: Arş.Gör. M. Sami Şengül
İngilizce Dil Editörü: Hafize Zor
Kapak Tasarımı: Dr. Nevfel Akyar
Mizanpaj: Büşra Elmas
Sosyal Medya: Hande Fidan

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. Dergimize Türkçe veya İngilizce dillerinde makaleler kabul edilir. Bu dergide yayımlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde açıklanan düşünceler derginin veya editörlerin fikirlerini yansıtmayabilir.
Dergimize gönderilen tüm makaleler, *iThenticate* yazılımıyla intihal açısından kontrol edilir.

Oksident is a refereed and electronic journal that 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 evaluating Western studies on Islam and Turkey may also be published in the journal. Articles may be written in Turkish or English. Opinions in the journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the editors or the journal. All articles submitted to the journal are checked for plagiarism with the software *iThenticate.*

Oksident,
Bursa Uludağ Ü. Garbiyat Çalışmaları Araştırma ve Uygulama Merkezi
tarafından yayımlanmaktadır.

Oksident
Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi
Journal for the Study on Judaism, Christianity and the West in Turkey

Yayın Politikası

Editorial Policies

- 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 makalelerin yanı sıra, kitap tanıtımları, literatür tanıtımları, etkinlik tanıtımları ve araştırma notları da 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 hakemlik 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 750 kelimelik geniş özet (summary) istenir.
- Dergimize makale gönderen yazarlar bilimsel etik kurallarına uyduklarını beyan etmiş sayılırlar.
- Dergimiz, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Yazarlara telif ücreti ödenmemektedir.
- Dergimiz açık erişim politikasını benimsemiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgiye https://dergipark.org.tr/tr/pub/oksident/policy adresinden ulaşılabilir.

Oksident
Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi
Journal for the Study on Judaism, Christianity and the West in Turkey

İçindekiler

Contents

I	Jenerik
III	Yayın Politikası (Editorial Policies)
V	İçindekiler (Contents)
VII	Editörden (From the Editor)

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

1-22 **Doç. Dr. Bilal Baş**
Bizans İkonoklazm Tartışması (726-843) ve Ayasofya: Tasvir İhtilafının Mabedin Tezyinatına Etkisi
Byzantine Iconoclastic Controversy (726-843) and the Hagia Sophia: The Impact of the Controversy of Images on the Ornaments of the Church

23-59 **Dr.Öğr.Üyesi Zeynep Yücedoğru**
Testimonia Koleksiyonları ve Hıristiyan Apolojetik-Polemik Eserlerdeki Şahit-Metinlerin Kullanımı
Testimonia Collections and the Use of Proof-Texts in Christian Apological-Polemical Literature

61-100 **Akif Göçmen**
İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tahrîf Anlayışı
Ibn Qayyim al-Jawziyya's Understanding of Taḥrīf

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

103-107

Philip C. Dorroll

Elif Tokay, **Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi**

Review of **Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi** by Elif Tokay

Oksident
Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi
Journal for the Study on Judaism, Christianity and the West in Turkey

Editörden

From the Editor

Fatma Seda Şengül
Dr.Öğr.Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi / Türkiye
fatmasedagurbetoglu@gmail.com & https://orcid.org/0000-0001-7641-1541

Oksident beşinci cildinin ilk sayısında üç araştırma makalesi ve bir kitap tanıtımına yer veriyor.

"İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tahrîf Anlayışı" adlı makalede Akif Göçmen, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İslâm reddiye geleneği içerisindeki konumuna ve bilhassa Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarına yaptığı tahrif eleştirilerinin mahiyetine odaklanmıştır. İbn Kayyim *Hidâyetü'l-Hayârâ fî Ecvi-beti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ* adlı eserinde Yahudileri ve Hıristiyanları kutsal kitaplarında pek çok hususta hem lafız hem de mana bakımından tahrifat yapmakla eleştirmiştir. İbn Kayyim'in reddiyesinde kullanmış olduğu kaynaklar ve metoduna ilişkin yaygın kanaat İbn Teymiyye ve İbn Hazm gibi bazı isimlerin tarzından etkilenmiş olduğu yönündedir. Bununla birlikte yazarın da tespitiyle İslâm reddiye geleneğinde rastlanılmamış, fakat Yahudi ve Hıristiyan reddiye yazarlarının kullanmış olduğu delilleri zikrederek çalışmasını İslam reddiye geleneğinde daha farklı bir çizgiye taşıdığı söylenebilir.

In the first issue of the fifth volume of Oksident, three research articles and a book review are presented.

In the article titled "The Understanding of Tahrif in Ibn Qayyim al-Jawziyya's Works," Akif Göçmen focuses on the position of Ibn Qayyim al-Jawziyya within the tradition of Islamic refutation, particularly his criticisms of the Jewish and Christian holy scriptures. In his work, "Hidāyat al-Hayārā fī Ağvibeti al-Yehūd wa'n-Naşārā", Ibn Qayyim criticizes the Jews and Christians for altering the wording and meaning of their holy scriptures. Ibn Qayyim's use of sources and methodology was widely believed to be influenced by prominent figures such as Ibn Taymiyyah and Ibn Hazm. However, as the author points out, Ibn Qayyim's work introduces a unique perspective by referring to the evidence used by Jewish/Christian refutation writers, which has not been observed before in the tradition of Islamic refutation.

In his article entitled "The Byzantine Iconoclasm Controversy

Bilal Baş "Bizans İkonoklazm Tartışması (726-843) ve Ayasofya: Tasvir İhtilafının Mabedin Tezyinatına Etkisi" adlı makalesinde Hıristiyan gelenekte meşruluk noktasında tartışmalara konu olan ikonaların ibadetlerin bir nesnesi olarak kullanılması meselesine ve söz konusu tartışmalardaki merkezî konumu hasebiyle, Ayasofya'daki yansımalarına odaklanmaktadır. Zira dönemin hâkim görüşüne göre Ayasofya duvarları ya haç gibi sembollere ağırlık verilerek tasvir karşıtı/ikonoklast bir görünüme veyahut İsa ve Meryem'in iki boyutlu tasvirleriyle tasvir taraftarı/ikonodul bir görünüme kavuşturulmuştur. Yazar bu çalışmada her iki türe ait tasvirlerin arka planında yatan teolojiyi ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu minvalde Hiereia Konsili'nin karar metni ve Şamlı Yuhanna'nın risalelerine başvurarak ikonoklast ve ikinodul anlayışların mahiyeti ve Ayasofya mozaiklerine yansıtılma şeklini irdelemiştir. Her ne kadar Ayasofya'nın ikon tezyinatına dair çalışmalar yapılmış olsa da soyut mozaik uygulaması hakkında yeterince çalışma yapılmadığını belirten yazar, kendi çalışması ile bu noktadaki boşluğu giderme arzusundadır.

Zeynep Yücedoğru'ya ait "Testimonia Koleksiyonları ve Hıristiyan Apolojetik-Polemik Eserlerdeki Şahit-Metinlerin Kullanımı" adlı çalışma, 20. yüzyılda Kitab-ı Mukaddes araştırmalarında önemli bir odak noktası olan Testimonia koleksiyonları hakkındadır. Bu çalışmada yazar, dört Hıristiyan Arap yazarın Kitab-ı Mukaddes alıntılarının testimonia geleneğiyle olan irtibatını

(726-843) and Hagia Sophia: The Impact of the Conflict of Depiction on the Decoration of the Place of Worship", Bilal Baş focuses on the controversy in Christian tradition regarding the use of icons as objects of worship and its reflections in Hagia Sophia, given its centrality in the discussions. According to the dominant view of the period, the walls of Hagia Sophia were adorned either with symbols like the cross, reflecting an iconoclastic appearance, or with two-dimensional depictions of Jesus and Mary, reflecting an iconophile appearance. In this study, the author seeks to reveal the theological background behind both types of depictions. In this context, the author examines the nature of iconoclastic and iconodule perceptions, as reflected in the Ayasofya mosaics, by referring to the decision text of the Council of Hieria and the treatises of John of Damascus. Although there have been studies on the iconographic decoration of Hagia Sophia, the author emphasizes the lack of sufficient research on abstract mosaic applications and aims to fill this gap with his work.

The article "Collections of Testimonia and the Use of Proof-Texts in Christian Apologetic-Polemic Works" by Zeynep Yücedoğru focuses on Testimonia collections, which have been important in Bible studies in the 20th century. In this study, the author examines the connection between the quotations from the Bible by four Christian Arab writers and the Testimonia

mevcut kabuller ve kendi bilimsel çıkarımları ekseninde sorgulamakta ve değerlendirmektedir. Makale bazı Hıristiyan yazarların Müslümanları ikna etmek için Kur'an-ı Kerim'den referanslar sunmalarına da değinmektedir. Bu polemik tarzı, Hıristiyanlar nezdinde Kur'an'ın bir kaynaklık değeri taşıdığını göstermemektedir. Aksine Müslümanların Kur'an'ı teolojik bir delil olarak görmesi ve bu sayede ikna edilmelerinin kolaylaşacağı gerekçesiyle tercih edilmiştir. Bu noktada Hıristiyanların ve kendi dinini savunmak isteyen diğer din mensuplarının apolojilerini sunarken öncelikle kendi kutsal kitaplarına, sonraki süreçte karşı dinin kutsal kitaplarına müracaatı, zamanın ve şartların değişimine ve dönüşümüne bağlanabilir ve Hıristiyanlara has bir durum olmadığının altı çizilebilir.

Yayın hayatında beşinci yılında Oksident ilk kez bir kitap tanıtımına yer vermektedir. Philip C. Dorroll, Elif Tokay'ın 2022 yılında yayınlanan *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi* adlı çalışmasını değerlendirmiştir. Nazianzuslu Grigorius, Hıristiyan gelenekte Kutsal Ruh'un tanrılığı noktasındaki anlayışın mimarlarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan Dorroll, Grigorius'un düşünce sistemini Türkçe literatüre kazandırma ve Teslis anlayışını kavramaya yardımcı olması bakımından çalışmanın önemini vurgulamakta ve eseri sistematik bir tarzda değerlendirmektedir.

Emek vererek hazırladıkları bilimsel çalışmalar için kıymetli ya-

tradition, questioning and evaluating them based on existing assumptions and her own scholarly deductions. The article also addresses the practice of some Christian writers using references from the Qur'an to persuade Muslims. This polemical style does not demonstrate that the Qur'an holds a source of authority for Christians. Instead, it was preferred because Muslims considered the Qur'an theological evidence, making it easier to persuade them. In this context, it can be emphasized that Christian and other religious apologists tend to resort to their own sacred scriptures first and later to the sacred scriptures of the opposing religion, which can be attributed to the changing conditions and transformations of the time, and it is not unique to Christians.

In its fifth year of publication, Oksident includes a book review for the first time. Philip C. Dorroll reviews Elif Tokay's book *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi* (Gregory of Nazianzus and the Issue of Divinity of the Holy Spirit), published in 2022. Nazianzen Gregory is considered one of the architects of the understanding of the divinity of the Holy Spirit in the Christian tradition. In this regard, Dorrol highlights the importance of the work in introducing Gregory's thought to Turkish literature and aiding in understanding the concept of the Trinity and systematically evaluates the work.

We would like to express our appreciation to our esteemed authors, who contributed to this issue

zarlarımıza, her bir çalışmayı bilimsel hassasiyetlerle okuyarak değerlendiren hakem hocalarımıza ve dergi ekibimize teşekkür ederiz. Bir sonraki sayımızda görüşmek dileğiyle…

through diligent research, our esteemed peer reviewers, who evaluated each study with scholastic rigor, and our journal staff. We hope to meet again in our next issue….

Oksident
Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi
Journal for the Study on Judaism, Christianity and the West in Turkey

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

(RESEARCH ARTICLES)

Oksident
Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi
Journal for the Study on Judaism, Christianity and the West in Turkey

Bizans İkonoklazm Tartışması (726-843) ve Ayasofya: Tasvir İhtilafının Mabedin Tezyinatına Etkisi

Byzantine Iconoclastic Controversy (726-843) and the Hagia Sophia: The Impact of the Controversy of Images on the Ornaments of the Church

Bilal Baş
Doç. Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Houston Din Hizmetleri Ataşesi
bilalbas@hotmail.com & https://orcid.org/0000-0003-0866-3186

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date Received	04.05.2023
Kabul Tarihi Date Accepted	07.06.2023
Yayın Tarihi Date Published	27.07.2023
Atıf Citation	Bilal Baş. "Bizans İkonoklazm Tartışması (726-843) ve Ayasofya: Tasvir İhtilafının Mabedin Tezyinatına Etkisi". *Oksident*, 5/1 (2023): 1-22.
İntihal Plagiarism	Bu makale, **iThenticate** yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. This article was scanned by **iThenticate**, and no plagiarism was detected.
Doi	https://doi.org/10.51490/oksident.1292711

Öz

Bizans İmparatoru Jüstinyen 537 yılında bugünkü Ayasofya'yı ibadete açtığında, bugün büyük mabedin en dikkat çekici unsuru olan figüratif mozaik süslemeler ortada yoktu; Jüstinyen'in mozaik programı bunların yerine soyut motifler ve haç figürleri içeriyordu. Ayasofya'daki mozaik ikonaların ilk örnekleri dokuzuncu asır sonlarına tarihlendirilir. Bu ise ikonoklazma hareketinin 843 yılında tamamen mağlup edilmesinden sonrası demektir. Bilindiği gibi bir ibadet objesi olarak değerlendirilen ikonalar Ortodoks Kilisesi'nce çok önemli kabul edilirler. İkonoklazm (726-843) Hz. İsa, Hz. Meryem ve Hıristiyan azizlerinin ikona denilen iki boyutlu tasvirlerinin ibadet objesi olarak kullanılmasının Hıristiyan dininde meşru olup olmadığı konusunda dinî-siyasî bir tartışmadır ve başlangıcından sonuna kadar ağırlık merkezi başkent konumundaki İstanbul olmuştur. Bu itibarla Ayasofya mabedi bu ihtilafa tanıklık etmiştir ve bu tartışmalar mozaiklerindeki tasvirlere yansımıştır. Bir başka deyişle, Tasvir Karşıtı/İkonoklast anlayışın hâkim olduğu zamanlarda figüratif tasvirler yerine haç başta olmak üzere soyut semboller konulmuş, Tasvir Taraftarı/İkonodul anlayışın hâkim olduğu zamanlarda ise figüratif süslemeler yani ikonalar Ayasofya'yı süslemiştir. Bu makalenin amacı, bahsi geçen modern çalışmaların ışığında, İkonoklazm döneminde ve sonrasında yapılan mozaik tasvirlerin altında yatan İkonoklast ve İkonodul teolojileri göstermeye çalışmaktır. Bu bağlamda, referans olarak İkonoklast teoloji için 754 tarihli Hiereia Konsili karar metnini (horos) ve İkonodul teoloji için de Şamlı Yuhanna'nın risalelerini kullanacağız ve bu düşüncelerin mozaiklere nasıl yansıtıldığını örneklerle ortaya koyacağız.

***Anahtar Kelimeler**: Ayasofya, ikonalar, İkonoklazm, II. İznik Konsili.*

Abstract

When the Byzantine Emperor Justinian inaugurated the Church of Hagia Sophia in 537 AD, mosaic icons did not exist. Instead, Justinian's program included nonfigurative and abstract decorative motifs and lots of crosses. The first appearance of the mosaic icons was dated to the late ninth century, after the final victory of the iconodule theology in 843. The Orthodox church doctrine venerates icons as an object of worship in both public and private devotion. This doctrine mainly resulted from the Iconoclastic Controversy (726-843). It was a doctrinal controversy over the legitimacy of the employment of the pictures of Christ, Mary, and other holy people in worship in Christianity. The controversy took place mainly in Constantinople, where Hagia Sophia stood as the largest church of the entire empire. Therefore, the church witnessed the controversy as its outcome found its place on her walls and ceilings. In other words, when the traditional iconoclastic view was dominant in the church, Hagia Sophia's decorations included only nonfigurative motifs and crosses. In contrast, icons began to appear in the Hagia Sophia after the vindication of iconodulism as the official doctrine of the church. The purpose of this essay is to shed some light, with the help of modern studies, on the iconoclastic and iconodule theologies underlying these two kinds of alternative decorations. In this context, we will refer to Horos of the iconoclastic Council of Hiereia in 754 for the iconoclastic theology and to the theological writings of John of Damascus for the iconodule theology. By doing this, we will show how these alternative theological standpoints translated into the walls and ceilings of the Hagia Sophia.

***Keywords**: Hagia Sophia, icons, iconclasm, Council of Nicea II.*

Özet

Ayasofya Camii Kebiri'ne 1847-49 yıllarında Mimar Fossati kardeşler ve 1930'lu yıllarda Thomas Whitmore önderliğinde Amerikan Bizans Enstitüsü tarafından yapılan restorasyonlar sırasında süslemeler tespit edilerek korunmaya alınmıştır. Bu tarihten sonra, Natalia B. Teteriatkinov, Cyril Mango, Ernest J. W. Hawkins ve Thomas Whitmore gibi birçok Bizans uzmanı söz konusu süslemeleri incelemiş ve süslemelere ilişkin çalışmalar yapmıştır. Mevcut araştırmalar, mozaiklerin fiziksel verilerini ve bunların kullanıldığı dönemlerin yazılı kaynaklarını kullanarak, mozaiklerin muhtemel üretim tarihlerini ve bunların yapıldığı bağlamı ortaya koymuştur. Mozaiklerin yapılışında kendini gösteren estetik ve teolojik kaygılar, bu çalışmalarda ele alınmıştır. Ayasofya'daki mozaikler için genel bir kronoloji sağlayan bu çalışmalar neticesinde, mozaiklerin ve diğer tezyinatın ikonoklast ve ikonodul olarak bilinen iki farklı teolojiye uygun olarak yapıldığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

Bu çalışmanın amacı, modern çalışmaların ışığında, İkonoklazm döneminde ve sonrasında yapılan mozaik tasvirlerin altında yatan İkonoklast ve İkonodul teolojileri göstermeye çalışmaktır. Bu çalışmada iki farklı mozaik uygulamasının onları şekillendiren düşünce altyapıları veya teolojiler arasındaki ilişkileri irdelenecektir. Bu bağlamda, referans olarak İkonoklast teoloji için 754 tarihli Hiereia konsili karar metni (horos) ve İkonodul teoloji için de Şamlı Yuhanna'nın risaleleri kullanılmıştır. Metinlerde bahsi geçen düşüncelerin mozaiklere nasıl yansıtıldığı örneklerle ortaya koyulmuştur. Ayasofya'da şu anda nonfigüratif (anikonik ya da soyut) ve figüral (ikonalar) olmak üzere iki tür tezyinat vardır. İkonoklast ve ikonodul/ikonofil olarak bilinen iki farklı teolojik yaklaşım, bu iki farklı tezyinatın şekillenmesinde birbirine rakip veya alternatif olarak hizmet eden iki farklı teolojik yaklaşım oluşturmaktadır. Ayasofya Mabedi'ndeki ikonaların teolojisi hakkında çok sayıda çalışma yayınlanmıştır, ancak araştırmacılar soyut mozaik uygulamasının teolojik altyapısı yeterince incelememiştir.

Son yapılan araştırmalara göre Ayasofya'nın altıncı asırdaki açılışından itibaren 867 yılına

Summary

The ornaments of the Hagia Sophia have been registered and preserved during the two major renovation projects, one under the supervision of the Fossati Brothers between 1847 and 1849 and the other under the supervision of Thomas Whitmore of the American Byzantine Institute during the 1930'ies. After the latter project, the ornaments of the Hagia Sophia were studied by several Byzantinists, including Natalia B. Teteriatkinov, Cyril Mango, E. J. W. Hawkins, and Thomas Whitmore. With the help of the physical data provided by the mosaics as well as the written documents from the times of their production, these studies have enlightened many issues, including the dates and contexts of production of these mosaics and other ornaments. Thanks to these modern studies, it is now possible to surmise that these ornaments are produced and applied to the walls and ceilings of the grand temple in accordance with two alternative theologies, the iconoclast and the iconodule.

This study aims to highlight the iconoclastic and iconodule theologies that shaped the mosaic ornaments of the Hagia Sophia before and after the iconoclastic controversy. In this context, the reference for the iconoclastic theology will be the definition (*horos*) of the iconoclastic Council of Hiereia (754). For the iconodule theology, we will refer to various writings of John of Damascus in defense of the icons. In this way, we will try to connect the mosaic ornaments of the Hagia Sophia with the theological mindsets that shaped them. As for now, there are two kinds of mosaics in the Hagia Sophia, that is nonfigurative, aniconic, or abstract ornaments and figurative ornaments—the mosaic icons. The former type is generally related to the iconoclastic theology, and the latter is related to the iconodule theology. These two mindsets defined the preferences of the patrons and the artists in producing

kadar geçen 335 sene boyunca mabette ikonaların olmadığını söylemek mümkündür. Fakat İkonoklazm ihtilafı 843 yılında ikona taraftarlarının zaferiyle sonuçlanınca ikona tapımı Ortodoks Hıristiyanlığın resmi doktrini haline gelmiş ve bundan 25 yıl sonra 867'de yapılan resmi ayinle ilk ikona olan Apsis Mozaiği kilisedeki yerini almıştır.

İkonoklazm (680/726-843), Hz. İsa, Hz. Meryem, Hıristiyan azizleri ve diğer kutsal şahsiyetlerin iki boyutlu tasvirlerinin ibadet aracı veya nesnesi olarak kullanılmasının Hıristiyan dininde ne kadar doğru olduğunu tartışan dinî siyasî bir tartışmadır. Son araştırmalar, İkona olarak bilinen insan eliyle yapılmış bu resimlerin ibadet aracı olması ve onlara tazimde bulunulması ile ilgili uygulamaların yedinci asrın sonlarına doğru ortaya çıktığını göstermektedir. İkonoklast olarak bilinen kilise erbabı, Hıristiyan geleneğinde bu uygulamaların yeri olmadığını iddia etmiştir. Hıristiyanlığın monoteist bir inanca sahip olmasından dolayı, ikona tapımının Tevrat ve İncil'de yasaklanan putperestlikle eşdeğer olduğunu söylemektedirler. İkonofil (veya İkonodul) olarak bilinen kilise erbabı ise, Tanrı'nın beşer suretinde yeryüzüne inerek insanları kurtardığı (enkarnasyon) olayından yola çıkarak, tanrıyı insanların gözüne beşer suretinde göründüğü şekliyle tasvir etmenin yerinde ve gerekli olduğunu söylemektedirler. Dolayısıyla enkarnasyon inancı, derin ve karmaşık teolojik tartışmanın temel problemi haline gelmiş oldu.

İkonoklazm meselesine ilişkin tartışmalar büyük ölçüde başkentte gerçekleştiğinden, Ayasofya Mabedi İkonoklazm ihtilafının tam ortasında yer almıştır. İhtilaf sırasında iki tarafa mensup rahiplerin elinde gidip gelen patriklik makamı Ayasofya'nın içinde bulunuyordu. İkinci İkonoklazm Dönemi'ni (815-843) başlatan 815 tarihli İkonoklast Konsil Ayasofya'nın güney galerisinde gerçekleştirilmiştir. 843 yılında İkonodulizm taraftarlarının zafer kazandığı toplantı da mabedin çok yakınında bugünkü Cankurtaran semtinde bulunan Blakernea sarayında yapıldı. Ayasofya, imparatorluğun başkentindeki en büyük mabet olduğundan, tasvir konusundaki resmi doktrin öncelikle onun duvarlarını süsleyen mozaiklerle mühürleniyordu. Dönemle ilgili kaynaklar, tartışmanın galibi İkonodul görüşe mensup yazarlar tarafından sonradan kaleme alındılar; these ornaments as two rival or alternative theological views. There are a significant amount of modern studies on the icons of the Hagia Sophia. However, abstract ornaments seem to be relatively overlooked by modern scholars.

According to recent scholarship, it is possible to surmise that from its inauguration in the sixth century until 867, for about 335 years, icons did not exist in the Church. However, once the iconoclastic controversy ended with the victory of the iconodule party in 843, icon worship became the official doctrine of the Orthodox Church. The first figurative icon, the famous Apsis Mosaic, was inaugurated with an official ritual. As we have them today, all of the mosaic icons were placed after this date.

The Byzantine Iconoclastic Controversy (680/726-843) is a religiopolitical conflict over the legitimacy of using the images of Jesus, Mary, and other holy persons in Christian worship. According to the most recent studies, the practice of using two-dimensional man-made images in Christian worship began to appear towards the end of the seventh century. The iconoclastic church authorities claimed that such practices had no place in previous Christian tradition and that since Christianity is monotheistic, image worshipping is nothing but polytheism, as banned in both the Old and New Testaments. Iconophile (or iconodule) Church authorities, however, claimed these practices on the basis of the incarnation: since God had made Himself seen by assuming a human body to redeem humanity from corruption and sin, it is appropriate and necessary to represent Him in His incarnated form, as seen and touched by human beings. Therefore the doctrine of the incarnation became the center of a deep and complicated theological controversy.

Since the controversy occurred mainly in Constantinople, the Hagia Sophia, as the grand church of the Byzantines, happened to be at its center. The Patriarchate, which changed place between the

dolayısıyla bu kaynaklar büyük ölçüde taraf-girlikle malüldür. Modern çalışmalar da kahir ekseriyetle aynı görüşe sahip araştırmacıların kontrolünde olduğu için, İkonoklastların başta Ayasofya olmak üzere pek çok yerde ikonaları kırdığı ve tahrip ettiği şeklinde iddialar gündeme getirilmiştir. Bununla birlikte, son çalışmalar söz konusu dönemde Ayasofya'da vandalizmle kırılan herhangi bir ikonanın söz konusu olmadığını, rivayet edilen çok sayıda kırma hadisesinden sadece birinin -patriklik odalarının içindeki tasvirler yerine haç mozaikleri yapılması- doğru olabileceğini ortaya koymuştur.

Sonuç olarak, Ayasofya'nın İkonoklazm dönemi öncesindeki mozaik tezyinatı, tasvir konusundaki geleneksel ortodoks doktrinlerle uyumludur; bu doktrinler sekizinci asırda ikonoklast diye heretik ilan edilmiş olsalar da, söz konusu teolojik anlayışla bahsi geçen dönemdeki mozaik süslemeler örtüşmektedir. Buna göre, her ne kadar İsa enkarne olmuş ve insan suretinde görülmüşse de, bu olmuş bitmiş ve bir defaya mahsus bir hadisedir. Hz İsa'nın öldükten sonra tekrar diriliş sonrası (post-resurrection) dönemde enkarne İsa'yı ancak kendisinin öğrettiği ve kilise geleneğinin onadığı sembollerle (*typos*) tasvir etmek gerekir. Bu sembollerin en önemlileri ise Evharistiya ve haçtır. Bu tasdik edilmiş, meşru temsiller dışına çıkıp İsa'yı iki boyutlu resimlerle (*eikon*) tasvir etmek putperestliği arka kapıdan Hıristiyanlığa sokmak olacaktır. Hem mozaikler hem de sekizinci asırdaki İkonoklast metinler bu ortak görüşü ifade ederler.

parties of the two rival theologies, was within the Church. Since it was the largest church in the capital, the official doctrine over the images would undoubtedly reflect on its walls and ceilings. As opposed to the information provided by the sources, recent studies have conductively proved that no significant acts of vandalism occurred by the iconoclasts against images in the Hagia Sophia during the controversy.

To conclude, the ornaments of the Hagia Sophia before the ninth century were in accordance with the traditional orthodox doctrines, which later were labeled by the iconodule sources as iconoclast. They were mostly aniconic, nonfigurative, and abstract. This traditional view assumed that the incarnation was a unique and one-time event limited to the time of Jesus. It is appropriate and necessary to represent Jesus in the post-resurrection period in symbols (*typos*) he taught in the New Testament and confirmed by the later tradition of the church. The most prominent of these symbols are the cross and the Eucharist. Any attempt to represent Him in two-dimensional images (*eikon*) would result in paganism and polytheism to Christianity. This is the common view of the pre-iconoclastic ornaments of the Hagia Sophia and the iconoclastic texts of the eighth century.

Giriş

Ayasofya Mabedi mimarlık tarihinin ve dinler tarihinin en önde gelen şaheserlerinden birisidir. Bizans döneminde *Büyük Kilise*, Osmanlı döneminde *Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi* diye adlandırılan mabet, ilk olarak 1. Konstantius (337-361) tarafından kadim bir pagan mabedinin kalıntıları üzerine inşa edilmiş ve 360'ta ibadete açılmıştır. Bu kilise yıkılınca 1. Teodosius tarafından ikinci kez inşa ettirilerek 415'te ibadete açılmıştır. İkinci Ayasofya da 532 yılındaki Nika Ayaklanması sırasında yakılarak yerle bir edilmiştir. Dönemin imparatoru Jüstinyen (527-565) bugünkü Ayasofya'yı inşa ettirerek 24 Aralık 537 tarihinde ibadete açtırmıştır. Mabet 558'deki depremde zarar görüp ahşap kubbesi yıkılınca, onun yerine bugünkü kubbe inşa edilmiş ve bir kısım onarım faaliyeti gerçekleştirilerek tam dört yıl sonra 24 Aralık 562'de tekrar ibadete açılmıştır.[1]

Jüstinyen'in inşa ettirdiği kilisenin iç dekorasyonunun en önemli unsuru hiç şüphesiz mozaik tezyinatıdır. Mevcut haliyle Ayasofya'da nonfigüratif (anikonik ya da soyut) ve figüral (ikonalar) olmak üzere iki tür tezyinat mevcuttur. Her ne kadar bugün iki tür tezyinat birbirinin mütemmim cüzü gibi görünse de, bu tercihlerin altında ikonoklast ve ikonodul/ikonofil diye adlandırılan ve birbirine rakip/alternatif iki dünya görüşü, iki farklı teoloji yatmaktadır.[2] Elinizdeki makalenin amacı bu iki farklı mozaik uygulamasıyla onları şekillendiren düşünce altyapıları ya da teolojiler arasındaki ilişkileri göstermektir. Ayasofya Mabedi'ndeki ikonaların teolojisi hakkında çok sayıda yayın olmakla birlikte, soyut mozaik uygulamasının teolojik altyapısı araştırmacıların fazla ilgisini çekmemiştir.

19 ve 20. asırda gerçekleştirilen iki önemli restorasyon programı[3] neticesinde Ayasofya mozaikleri hakkında detaylı bilgiler elde edilmiş ve bu

1 Natalia B. Teteriatnikov, *Justinianic Mosaics of Hagia Sophia and Their Aftermath* (Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2017), 1.

2 Bu iki farklı teolojinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bk. Bilal Baş, "Bizans İkonoklazmı (726-843) Bağlamında Hıristiyan Geleneğinde Tasvir Meselesi", *Tasvir: Teori ve Pratik Arasından İslam Görsel Kültürü,* ed. Nicole Kançal-Ferrari & Ayşe Taşkent (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 67-93.

3 Bunlar 1847-49 arasında gerçekleştirilen Fossati restorasyonu ile Amerika Bizans Enstitüsü tarafından, Sir Thomas Whitmore'un riyasetinde 1931-49 arasında yapılan restorasyondur. Birinci restorasyon programı, 1847-49 yılları arasında Sultan Abdülmecid'in (1839-61) talimatı ve patronajı ile İtalyan mimarlar Gaspare ve Guisseppe Fossati kardeşlere yaptırılmıştır. Sultan o sırada oldukça bakımsız ve harap durumda olan Ayasofya-i Kebir Camii'nin içinin ve dışının restore edilmesini istemiştir. Restorasyonun sorumlusu baş mimar Gaspare Fossati idi; kardeşi Guisseppe ise ona yardım etti. Fossatiler restorasyon sırasında pek çok figüratif ve ornamental mozaiği ortaya çıkardılar. Gaspare Fossati her iki türdeki mozaikleri

konuda ciddi akademik çalışmalar yapılmıştır.[4] Mezkûr çalışmalar mozaiklerin sunduğu fiziksel veriler ile tatbik edildikleri dönemlerin yazılı kaynaklarından yola çıkarak mozaiklerin muhtemel üretim tarihlerini ve yapıldıkları bağlamı, altlarında yatan estetik ve teolojik kaygıları ortaya koymuşlardır. Bu restorasyon projeleri sayesinde, Ayasofya'daki hangi mozaiğin ne zaman üretildiği ile ilgili genel bir kronoloji elde edilmiştir. Buradan hareketle, mozaiklerin ve diğer tezyinatın temelde ikonoklast ve ikonodul diye adlandırılan iki ayrı teolojiye uygun şekilde üretilmiş olduklarını söyleyebiliriz.

Modern çalışmalardan hareketle, Ayasofya'nın altıncı asırdaki açılışından itibaren 867 yılına kadar tam 335 sene boyunca mabette ikonaların olmadığını söyleyebiliriz. Bir kısım figüral mozaiğin üst kattaki patriklik odalarında yer aldığı rivayet edilse de, bunun dışındaki tüm mozaik tezyinat soyut motiflerden ve haçlardan ibaretti. Nitekim İkonoklazm ihtilafı 843 yılında ikona taraftarlarının zaferiyle sonuçlanınca ikona tapımı Ortodoks Hıristiyanlığın resmi doktrini haline geldi ve

karakalem ve suluboya resimlerle detaylı olarak kayıt altına aldı. Söz konusu kayıtlar, bugün kaybolmuş ya da alçı sıvayla kapatılmış durumda olan pek çok mozaiğin, o dönemde *in situ* olduğunu gösterir. Bunlar özellikle merkez nefte, iç nartekste (son cemaat yeri) ve üst galerilerde yer alıyordu. Fossati skeçleri ve suluboyaları bugün İsviçre'nin Bellinzoda şehrindeki Archivio di Stato'da muhafaza edilmektedir. Yakın zamanda kaybettiğimiz ünlü Bizans tarihçisi Cyril Mango teferruatlı çalışmalar yaparak -özellikle figüratif mozaikler konusunda- bunları neşretmiştir (Bk. Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia in Istanbul* (Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1962). 1931'de başlayan ve 1949'a kadar süren ikinci restorasyon ise özellikle Ayasofya'nın mozaiklerini temizlemeyi ve konzervasyonunu amaçlıyordu. Mustafa Kemal Atatürk'ün özel ilgi ve himayeleriyle bu çalışma *Byzantine Institute of America*'nın kurucusu ve başkanı Sir Thomas Whitmore tarafından gerçekleştirildi. Bu iki kampanya hem mozaiklerin koruma altına alınması hem de onlar hakkındaki bilginin yayılması bakımından hayati işlev görmüşlerdir. Kayıtlarda söz konusu dönemde Batı medyasında Ayasofya'nın durumunun çok kötü olduğuyla alakalı bir kamuoyu oluşturulduğu, Atatürk'ün de bunu dikkate alarak ABD otoriteleriyle irtibata geçtiği ve bu çalışmayı başlattığı bilgisi yer alır. Bk. Teteriatnikov, *Justinianic Mosaics of Hagia Sophia,* 39.

4 Bu konudaki örnek çalışmalar şunlardır: Thomas Whitmore, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul: Preliminary Report on the First-Fourth Year's Work, 1931/1932-1934-1938* (Paris: Byzantine Institute, 1933-52); Cyril Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia in Istanbul,* Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1962; C. Mango & Ernest J. W. Hawkins, "The Mosaics of St. Sophia at Istanbul: The Church Fathers in the North Tympanum", *Dumbarton Oaks Papers,* 26 (1972): 1-41; Natalia B. Teteriatnikov, *Justinianic Mosaics of Hagia Sophia*.

bundan 25 yıl sonra 867'de yapılan resmi ayinle ilk ikona olan Apsis Mozaiği kilisedeki yerini aldı.[5]

Şekil 1: Ayasofya Camii'nin ana mekânındaki süslemeler. Mihrap kısmının üst tarafındaki kısmen perdeli bölüm Apsis Mozaiği'dir. Burada tahta oturmuş Meryem ve kucağında Bebek İsa tasvir edilmiştir. Fotoğraf: M. Hadi Duran.

kutsal şahsiyetlerin ikona denilen iki boyutlu tasvirlerinin ibadet aracı/nesnesi olarak kullanılmalarının Hıristiyan dinindeki meşruiyeti konusunda dinî-siyasî bir tartışmadır. İkona denilen ve insan eliyle yapılmış olan bu resimlerin ibadet aracı olması ve onlara tazimde bulunulması ile ilgili uygulamalar -son yapılan araştırmalara göre- yedinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkmaya başlamıştır.[6] Rakipleri tarafından tasvir kırıcılar manasında *İkonoklast* diye adlandırılan kilise erbabı, bu uygulamaların Hıristiyan geleneğinde yeri olmadığını, Hıristiyanlığın monoteist bir inanca sahip olmasından dolayı ikona tapımının Tevrat'ta ve İncil'de yasaklanan putperestlikle eşdeğer olduğunu söyleyerek ikonalara

5 Cyril Mango, "The Mosaics of Hagia Sophia", *Hagia Sophia*, ed. Hainz Kähler & Cyril Mango, çev. Ellyn Childs (New York: Frederick A. Praeger, 1967), 47-48.

6 Ünlü Bizans tarihçileri Leslie Brubaker & John Haldon dönemle ilgili tüm yazılı ve maddî kaynakları (resimler, sanat eserleri, nümizmatik vb.) tarayarak yaptıkları çalışmada {Leslie Brubaker & John Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 774-782)} İkonoklazm dönemiyle ilgili pek çok genel kabulün yanlışlığını göstermişlerdir. Bunlar arasında iki husus bizi burada bilhassa ilgilendirmektedir. İlki, ihtilafın imparator 3. Leo'nun 726 tarihindeki bir fermanı ile resmi devlet politikası olarak başladığını gösteren herhangi bir delil bulunamamıştır. Dolayısıyla bu tarihin tartışmanın resmi başlangıcı olması ihtimali zayıflamıştır. İkincisi, daha önceki araştırmalar ikona tapımının altıncı asırda ortaya çıktığını kabul ediyorlardı. Ancak bu çalışma tasvirlere tapımın ilk olarak 680'li yıllarda ortaya çıktığını delillerle ortaya koymuştur.

karşı çıktılar. Bu yeni gelişmeyi savunan ve *İkonofil* (veya *İkonodul*) denilen kilise erbabı ise, Tanrı'nın İsa suretinde yeryüzüne inerek insanları kurtarması (enkarnasyon) hadisesinden yola çıkarak insanların gözüne beşer suretinde görünen tanrıyı, onlara göründüğü şekliyle –beşeriyetiyle- tasvir etmenin yerinde ve gerekli olduğunu söylediler. Dolayısıyla enkarnasyon inancı, derin ve karmaşık teolojik tartışmanın temel problemi haline gelmiş oldu.[7]

Ayasofya Mabedi İkonoklazm ihtilafının tam ortasında yer almıştır; çünkü imparatorların ve saray erkânının doğrudan müdâhil olduğu bu hadise büyük ölçüde başkentte cereyan etmiştir. İhtilaf sırasında iki tarafa mensup rahiplerin elinde gidip gelen patriklik makamı Ayasofya'nın içinde bulunuyordu. İkinci İkonoklazm Dönemi'ni (815-843) başlatan 815 tarihli İkonoklast Konsil de Ayasofya'nın güney galerisinde gerçekleştirilmiştir.[8] 843 yılında İkonodulizm taraftarlarının zafer kazandığı toplantı da mabedin çok yakınında bugünkü Cankurtaran semtinde bulunan Blakernea sarayında yapılmış; zaferi kutlamak için bu mekândan çıkarılan tören alayının yürüyüşü Ayasofya'da son bulmuştur. Ayasofya, imparatorluğun başkentindeki en büyük mabet olduğundan, tasvir konusundaki resmî doktrin öncelikle onun duvarlarını süsleyen mozaiklerle mühürleniyordu. Dönemle ilgili kaynaklar, tartışmanın galibi İkonodul görüşe mensup yazarlar tarafından sonradan kaleme alınmıştır; dolayısıyla bu kaynaklar büyük ölçüde tarafgirlikle mâlûldür. Modern çalışmalar da kâhir ekseriyetle aynı görüşe sahip araştırmacıların kontrolünde olduğu için, İkonoklastların başta Ayasofya olmak üzere pek çok yerde ikonaları kırdığı ve tahrip ettiği şeklinde iddialar gündeme getirilmiştir.[9] Bununla birlikte, son çalışmalar söz konusu dönemde Ayasofya'da vandalizmle kırılan herhangi bir ikonanın söz konusu olmadığını, rivayet edilen çok sayıda kırma hadisesinden sadece birinin -patriklik odalarının içindeki tasvirler yerine haç mozaikleri yapılması- doğru olabileceğini ortaya koymuştur.[10]

---

7 İki tarafın argümanları için bk. Baş, "Bizans İkonoklazmı (726-843) Bağlamında Hıristiyan Geleneğinde Tasvir Meselesi".

8 815 konsili için bk. Paul J. Alexander, "The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (*Horos*)", *Dumbarton Oaks Papers,* 7 (1953): 35–66a.

9 Bk. Cyril Mango, "Historical Introduction", *Iconoclasm: Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies,* ed. Anthony Bryer & Judith Herrin (Birmingham: Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, 1977), 1-6 ve Daniel J. Sahas, *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm: An Annotated Translation of the Sixth Session of the Seventh Ecumenical Council (Nicea, 787), Containing the Definition of the Council of Constantinople (754) and Its Refutation and the Definition of the Seventh Ecumenical Council* (Toronto: University of Toronto Press, 1986), 3-44.

10 Brubaker & Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850,* 199-201.

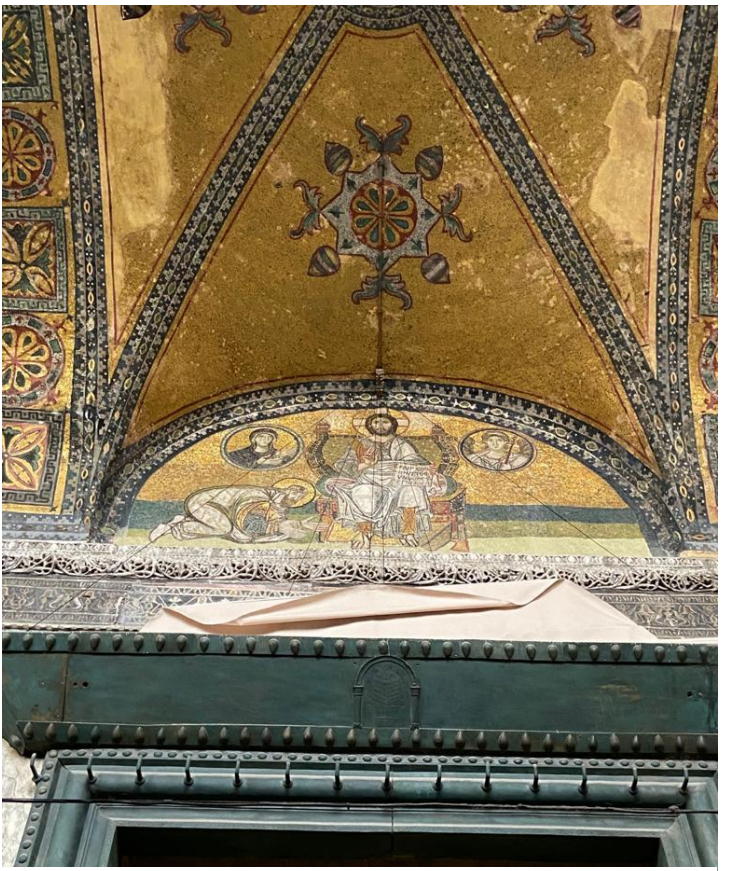
1) Mozaiklerin Kronolojisi

Fossati ve Whitmore restorasyonlarının verilerinden hareketle yapılan çalışmalar, mozaiklerin mahiyeti, tarihleri ile estetik ve teolojik arka planları hakkında önemli bilgiler üretmiştir. Buna göre, özellikle ilgilendiğimiz İkonoklazm dönemiyle alakalı olarak, mozaiklerin kronolojisini Jüstinyen Dönemi (527-565) ile İkonoklazm Öncesi Dönem; İkonoklazm Dönemi; İkonoklazm Sonrası Dönem şeklinde üç aşamada ele almak mümkündür.

1.a) Jüstinyen Dönemi (527-565) ile İkonoklazm Öncesi Dönem

Jüstinyen dönemindeki mozaikler iki safhada yapılmışlardır. Kilisenin 532-37 yıllarındaki inşasının son yıllarında tüm mekân mozaiklerle bezenmiştir. Ancak Ayasofya 558 yılındaki depremde ciddi hasar görmüş ve ahşap ana kubbe yıkılmıştır. Bu nedenle mabed kapatılarak onarılmış ve bu arada büyük kubbe inşa edilmiştir. Dört yıl süren bu restorasyon sırasında eski mozaikler yenilenmiş ve bazı yeni mozaik süslemeler yapılmıştır. Jüstinyen sonrasında, İmparator II. Jüstin döneminde (565-78), Patrik III. İoannes Skolastikus'un (565-77) riyasetiyle Ayasofya'nın güney batı tarafına eklenen patriklik sarayına ait merasim odalarında Hz. İsa'nın ve bir kısım azizin madalyon portrelerinden oluşan sınırlı bir figüral mozaik uygulaması yapılmıştır.[11] Bu patriklik sarayının duvarları ve sarayın giriş kapısı olarak inşa edilen güney kapısının duvarlarına ise soyut mozaik tezyinat yapılmıştır.[12] Altıncı asır mozaikleri büyük ölçüde benzerdir. Bunlar tamamen anikonik, yani nonfigüratif olup bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır. Bugün iç narteksin (son cemaat yeri) tamamı - imparatorluk kapısının lüneti (alınlığı) üzerindeki ikona hariç- bu dönemden kalmadır. Koridor ve üst galerilerdeki soyut dekorasyonun büyük çoğunluğu, merkez nefteki sütun başlarında ve altlarındaki bitkisel motifler de bu dönemden kalmadır. Bu tezyinatın repertuarı geometrik desenler, hatayi desenler (rinceaux) ve yegâne dinî sembol olarak bol miktarda haçtan oluşur. Haçlar Latin haçı ve genellikle madalyon içinde resmedilen kristogramlar şeklindedir.[13]

11 Cormack, "Interpreting Mosaics of S. Sophia at Istanbul", *Art History*, 4/2 (1981), 135.
12 Teteriatnikov, *Justinianic Mosaics,* 27-31.
13 Cormack, "Interpreting the Mosaics of S. Sophia at Istanbul", 133-135; Teteriatnikov, *Justinianic Mosaics,* 185, 204-208.



Şekil 2: Son cemaat yerindeki süslemelerden örnekler. Ana kapı alınlığındaki tahta oturmuş İsa tasviri hariç tüm süslemeler Jüstinyen dönemi ve sonrasına aittir. Fotoğraf M. Hadi Duran.

1.b) İkonoklazm Dönemi

Altıncı asırdan sonra sekizinci asırdaki İkonoklazm ihtilafına kadar Ayasofya mozaiklerine ciddi bir değişiklik yapıldığına ya da figüral mozaikler eklendiğine dair bir kayıt yoktur.[14] İkonodul görüşe sahip tarihçiler, İkonoklazm ihtilafı sırasında (726-843) Ayasofya'da bulunan pek çok ikonanın kırılarak yerine haç motifleri yapıldığını iddia ederler. Ancak yapılan araştırmalar durumun böyle olmadığını ortaya koymuştur; bu dönemde herhangi bir tasvir kırma hadisesine delil olabilecek bir bulgu yoktur. Bunun tek istisnası güney batı rampasının üzerindeki patriklik toplantı salonundaki (*sekreton*) tasvirdir. Tarihçi Teofanes, İkonoklast

[14] Cormack, "Interpreting the Mosaics of S. Sophia at Istanbul", 133-135.

Patrik Niketas'ın (766-780) "766/7 yılında patrikliğin küçük toplantı odasındaki mozaik ikonaları ve büyük toplantı odasının tonozundaki boyama ikonaları kazıttığı ve diğer bazı ikonaların yüz kısımlarını kaldırtarak alçıyla sıvattığı" bilgisini verir.[15] Bu küçük değişiklikler dışında genel olarak İkonoklazm döneminde Ayasofya'nın mozaiklerinde bir değişiklik olmamış, Jüstinyen döneminde bütüncül bir anlayışla tatbik edilen anikonik tezyinat pek değişmeden kalmıştır.

1.c) İkonoklazm Sonrası Dönem

Mabedin tezyinatı konusundaki ilk büyük restorasyon İmparator 1. Basileus (867-886) döneminde başlatılmış ve oğlu ve halefi 6. Leo döneminde de (886-912) devam etmiştir. Bu büyük restorasyona meşhur İkonodul Patrik Photios (858-867 ve 878-886) riyaset etmiştir. Photios, mozaikleri hayli yıpranmış vaziyetteki Jüstinyen dönemine ait soyut tezyinatı değiştirerek 843 yılında resmileşen İkonodul teolojiye uygun bir mozaik uygulama başlatmıştır. Bu faaliyet dokuzuncu asrın sonlarına kadar devam etmiştir. İlk olarak, Bakire Meryem ve Bebek İsa'yı tasvir eden meşhur apse mozaiği yapılmış ve 867 yılında Photios'un meşhur konuşmasıyla (17. Homily) açılmıştır. Dokuzuncu asırdaki restorasyon sırasında kubbedeki büyük haç yerine dev bir İsa ikonası ve merkez nefteki figüratif süslemeler yapılmıştır. Patrikhanenin ana salonu olan ve bugün güney galerisindeki giriş kapısıyla ayrılmış bölümde Eski Ahit ile Yeni Ahit'ten özel seçilmiş sahneler ve kilise tarihinin önemli şahsiyetleri tasvir edildi. Resmî doktrin haline gelmiş olan İkonodulizm teolojisine uygun şekilde mabedin duvarlarına çok sayıda ikona yapıldı. İç narteksten merkez nefe girerken kullanılan imparator kapısının lünetindeki tahtta oturan İsa ve önünde secde eden anonim imparator ikonası da bu döneme aittir. Bu büyük tezyinat faaliyeti günümüze kadar gelen figüral tezyinatın (ikonalar) ana şablonunu oluşturmuş ve sonraki asırlarda ilave edilen çeşitli ikonalarda bu anlayış devam ettirilmiştir.[16] Netice olarak, dokuz ve onuncu asırlarda yapılan bu yeni mozaik tezyinat, altıncı asırda yapılan ve soyut figürler ve haçlardan oluşan tezyinatı değiştirmiştir. Bu dönüşüm ikonaları destekleyen yeni ideolojiye uygun şekilde gerçekleştirilmiştir.

15 Brubaker & *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850*, 201.

16 Dokuzuncu asırdan İstanbul'un fethine kadarki dönemde ilave edilen ikonalara konumuzun sınırlarını aşacağı için değinemiyoruz. Bunlarla ilgili olarak bk. Cormack, "Interpreting Mosaics of S. Sophia at Istanbul", 135-38; Teteriatnikov, *Justinianic Mosaics,* 177; Mango, "Mosaics of Hagia Sophia", 47-48.

Şekil 3: İmparator kapısının lünetindeki tahtta oturan İsa ve ona secde eden anonim imparator. Fotoğraf: M. Hadi Duran

2) Mozaiklerin Teolojik Alt Yapısı

2.a) Jüstinyen Dönemi Programı

Uzmanlar Jüstinyen dönemi tezyinat repertuarının ne sebeple sadece anikonik desenler ve haç figürlerinden ibaret olduğu konusunda bazı spekülasyonlarda bulunurlar. Nitekim tarihsel verilere göre, 867 yılı öncesinde Ayasofya'da -üst galerilerdeki bir iki patriklik odası hariç- resim bulunmamaktaydı.[17] Ancak sonradan yazılan kaynaklar -kâhir ekseriyeti ikonodul tarihçiler tarafından kaleme alınmıştır- İkonoklast imparatorların Ayasofya'daki ikonaları kırıp yerlerine haç figürleri yaptıklarını iddia etmektedir. Bunların en güzel örneği 867'de yapılan apse mozaiğinin yazısıdır: "Heretiklerin buradan söküp aldıkları ikonaları dindar imparatorlar yeniden inşa ettiler."[18] Burada bahsedilen hadisenin gerçekleşmiş olması mümkün değildir, çünkü Ayasofya'da İkonoklazm döneminde kırılacak resim bulunmamaktadır. Cyril Mango, kaynaklarda pek çok kırma hadisesinden bahsedilmesine rağmen bunlara herhangi bir delil bulunamamış olmasına bir anlam veremez ve her ne kadar tarihî kaynaklar işaret etmese de "bir kısım yıkımın mutlaka olmuş olması

17 Natalia Teteriatnikov mozaik programın repertuarının tamamen ornamental desenlerden ve haçlardan ibaret olduğunu söyledikten sonra dönemin tarihçilerden Paul Silention'un mabedi tasvir ederken apsedeki perde ve örtüler ile, ayinde kullanılan bir kısım eşya üzerinde İsa'nın, Meryem'in ve bir kısım ulvî şahsiyetin resimlerinin bulunduğunu ifade ettiğini belirtir. Ancak bunlar duvarları süsleyen mozaiklerde değildir. Bk. *Justinianic Mosaics*, 271.

18 Robin Cormack, "Interpreting Mosaics of S. Sophia at Istanbul", 135.

gerektiğini" ifade etmekle yetinir.[19] Robin Cormack ise bu ifadeyi yorumlarken buradaki heretiklerden kastın İkonoklastlar olduğunu, "dindar imparatorlar" ifadesinin de bu programı uygulayan imparatorlar 3. Mikael ve 1. Basileus olduklarını söyler. Cormack apse mozaiğindeki ikonanın onlar tarafından kırılmış olmasının tarihî gerçekliği yansıtmadığını belirtir.[20]

Tarihçiler Jüstinyen dönemindeki tezyinatın neden anikonik ve soyut olduğuyla ilgili bazı yorumlarda bulunmuşlardır. Buna göre ilk kilise altı yıldan çok daha az bir zamanda inşa edilmiştir. Mimarlar Artemios ve İsidoros bu kısa sürede ancak mabedin yapısı ile ilgili mühendislik ve matematikle ilgili problemlerine yoğunlaşabilmişlerdir. Mozaikler bu sebeple ikinci planda kalmıştır. Aslında ortada bilinçli bir tercih söz konusu değildir. Teolojik temelli ikinci bir izaha göre, Jüstinyen ve eşi Teodora o dönemde Hz. İsa'nın ilahî tabiatını öne çıkaran mezhep olan Monofizit görüşe yakındılar. Hatta Aziz Sergius ve Bakus Kilisesi'ni (Küçük Ayasofya Camii) Monofizit keşişlere başkentte bir ibadet merkezi vermek için inşa ettirmişlerdi. Dolayısıyla mabette ikonaların yokluğu bu tezyinatı yaptıran siyasî otoritenin Monofizitizminden kaynaklanmaktadır.[21] Bu dönemde bazı kilise erbabı arasında ikonalara karşı bir tavrın mevcudiyetinden de bahsedilmiş, ancak buna delil bulunamamıştır.[22]

Bu açıklamaların temelinde altıncı asırda ikona tapımının yaygın bir inanç olarak var olduğu varsayımı yatmaktadır.[23] Ancak yukarıda

19 Mango, "Mosaics of Hagia Sophia", 47.

20 Cormack, "Interpreting Mosaics of S. Sophia at Istanbul", 35-36.

21 Monofizitizm, enkarnasyon sırasında Hz. İsa'nın şahsında ilahî ve beşerî tabiatların ne şekilde bir arada bulundukları sorusu, yani kristoloji ile ilgilidir. Beşinci asırda, İsa'nın beşerî tabiatının esas olduğunu, ilahî tabiatın ona sonradan katıldığını savunan Nestorius heretik/sapkın ilan edilir. Daha sonra ilahî tabiatın esas olduğunu, beşerî tabiatın ilahî tabiat tarafından kuşatıldığını söyleyen Monofizitler de aynı şekilde heretik ilan edilmişlerdir. 451 Kadıköy Konsili bu konuda iki tabiatın da temel niteliklerini korumak suretiyle, karışmaksızın bir arada bulunduğunu ifade eden diofizit görüşü benimsemiş ve bu anlayış, meseleleri tam olarak çözemese de, ortodoks doktrin olarak kabul edilmiştir. İkonoklazm tartışması sırasında her iki taraf çeşitli gerekçelerle ikonalara karşı tutumlarından dolayı rakiplerini Monofizit olmakla, yani enkarnasyon hadisesini yanlış anlamakla suçlamışlardır. İkonalar söz konusu olduğunda, Monofizit görüşe sahip olanların Hz İsa'nın beşerî tabiatını önemsemedikleri için, bu tabiatı öne çıkaran ikonalara da pek sıcak bakmadıklarını düşünebiliriz.

22 Cormack, "Interpreting Mosaics of S. Sophia at Istanbul", 134.

23 Yukarıda bahsettiğimiz gibi, modern araştırmalarda yakın zamana kadar ikonalara tapımın altıncı asrın ikinci yarısından itibaren kilisede iyice yerleştiği, ortaya çıkışının ise daha da erken dönemlere kadar geriye gittiği kanaati hâkimdi.

değinildiği gibi son yıllarda yapılan çalışmalar ikonaların ibadette kullanılmalarının 680'li yıllardan önce söz konusu olmadığını göstermiştir.[24] Bundan önce ise Hz. İsa, Meryem ve diğer kutsal şahsiyetler ikonalarla değil fakat sembollerle (*typos*) tasvir edilirdi. Haç bu meşru sembollerin başında geliyordu. Dolayısıyla Jüstinyen'in döneminde Ayasofya mozaiklerine yansıtılan anlayış, daha sonra ikonoklast diye etiketlense de, aslında kilise geleneğinin o dönemdeki resmi görüşünden ibaretti. Nitekim ikonaların olmadığı bir dönemde İkonoklazmdan bahsetmek anakronizm olacaktır.

İkonoklast doktrin hakkında bize ulaşan en derli toplu belgelerden birisi İmparator 5. Konstantin riyasetinde 754 yılında Hiereia'da (Fenerbahçe) yapılan İkonoklast konsilin karar metnidir (*horos*).[25] Bu metnin ayrıntılı şekilde ifade ettiği İkonoklast teoloji, Jüstinyen dönemi mozaik programını oluşturan anlayışla örtüşmektedir.[26] Ayasofya'daki Jüstinyen mozaikleri hakkında en kapsamlı çalışmayı yapan Natalia Teteriatnikov'un bu mozaiklerin repertuarı üzerine yaptığı yorumlar bu görüşümüzü destekler mahiyettedir.[27] Buna göre, Jüstinyen dönemi mozaikleri çoğunlukla soyuttur. Zengin bir ornamental desen repertuarı üzerine yegâne dinî sembol olarak çok sayıda haç bulunmaktadır. Bunların mabetteki yerleri, renkleri, ışıkla olan ilişkileri gibi unsurlar hep birlikte ele

İkonaların ortaya çıkışı konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Bilal Baş, *Eusebius of Caesarea and the Iconoclastic Controversy,* 131 vd.

24 Brubaker & Haldon (*Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850,* 775-82) ikona tapımına dair sağlam verilerin 680 yıllarından sonra çoğaldığını ortaya koydular. Burada Hıristiyan sanatında kutsal şahsiyetlerin resimlerinin yapılması ile bunların ilahî ruhla dolu ibadet nesnesi haline getirilmeleri, yani ikona olmaları ayrı hadiselerdir. Nitekim tasvirler çok erken bir tarihten itibaren kiliseleri süslemiştir; ancak bunların ikona haline gelmesi, yani ilahî varlığın canlı aracıları olarak kabul edilmesi 680'li yıllardan itibaren gerçekleşmiştir. Az önce değindiğimiz gibi, ikonaların ortaya çıkması ile ilgili önceki değerlendirmeler bu tarihten an az bir asır öncesini işaret ediyordu. İkonaların kilisede altıncı asırdan beri yaygın olduğu kabul edilince, o durumda Jüstinyen dönemi mozaiklerinde iki boyutlu tasvirlerin ne sebeple bulunmadığı sorusu tarihsel izahı gerektiriyordu. Ancak görüldüğü üzere ikonalar altıncı asırda kullanılmıyordu; şu halde Jüstinyen'in meşhur mimarları İsidoros ve Artemios'un yaptıkları uygulama zamanın ortodoks doktrinine uygundu.

25 Bu metin 787 yılında yapılan İkinci İznik Konsili'nin altıncı oturumunun kayıtlarında mevcuttur. Bu kayıtların İngilizce çevirisi için bk. Sahas, *Icon and Logos*, 204A–364E. Ayrıca Hiereia Konsili'nin karar metninin tam İngilizce çevirisi için bk. Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V: With Particular Attention to the Oriental Sources* (Louvain: Secrétariat du Corpus, 1977), 68–94.

26 Bk. Bilal Baş, "Hıristiyanlıkta Tasvir".

27 Teteriatnikov, *Justinianic Mosaics,* 271-287.

alındığında kilisede ibadet eden Hıristiyanlara Tanrı'nın semadaki mabedinin güzelliğini yaşatmayı amaçladıkları görülür.

Merkez nefteki mozaikler yüksektedir ve genellikle kubbede, tonozlarda ve duvarların üst kısımlarında bulunurlar. Dolayısıyla orta cemaat yerinde bulunan bir Hıristiyanın ayin esnasında bunlarla doğrudan teması olamaz. Onların görebileceği mekânlarda, galeri altlarındaki sütun başları, alınları ve tabanlarda ise özellikle asma ve akantus motifleri ve bunlara ait üzüm salkımları vardır. Bu sembolizm ise çok açık şekilde mabette icra edilen esas ayine, yani Evharistiya'ya işaret eder. Yukarıda değindiğimiz gibi, bu tercih tam da 754 Hiereia Konsili'nin görüşüyle mutabıktır; nitekim konsil karar metni (*horos*), İsa'nın göğe yükseldikten sonra hakiki bir tasvirini arzu eden Hıristiyanlar için Evharistiya'yı öne çıkarır. Karar metnine göre, İsa Mesih kendisi hayattayken putperestliğe düşerler endişesiyle bağlılarına resmedilmiş bir tasvirini bırakmayı istememiş, bunun yerine enkarne bedenin hakiki temsilleri olarak ekmek ve şarabı takdim etmiştir. Bu nedenle Evharistiya enkarne İsa Mesih'in yegâne meşru tasviridir; beşerî beden ile ilahî tabiatı birlikte temsil edebilen yegâne tasvir Evharistiya'dır. *Horos* metni, bu meseleyi açıklarken rahibin ayin sırasında takdis duasını okuduğunda ekmek ve şarabın Kutsal Ruh tarafından Hz. İsa'nın gerçek kanına ve bedenine dönüştüklerini ifade eder. Dolayısıyla Evharistiya Kutsal Kitap geleneği ve kilise babalarının tasdik ettiği ve Kutsal Ruh tarafından kutsanan bir hakikattir. Ancak insan eliyle yapılan resimler sonsuza kadar bayağı madde olarak kalacak, herhangi bir manevî dönüşüme uğramayacaktır. Bu sebeple bunların meşru şekilde İsa'yı temsil etmeleri mümkün değildir.[28]

[28] Daniel J. Sahas, *Icon and Logos: Sources in Eight-Century Iconoclasm* (Toronto, University of Toronto Press, 1986), 261E, 264A-B-C, 268C, 269D.

Şekil 4 ve 5: Jüstinyen dönemi süslemelerinden örnekler. Resimler M. Hadi Duran

Jüstinyen mozaiklerinin en önemli dinî sembolü ise haçtır. Genelde Latin haçı ve kristogram kullanılmıştır. Ana kubbenin ortasında çok büyük bir haç yapılmıştır. Bu haç İsa'yı ve kilisenin ona adandığını ifade eder; haçın kiliseyi, onun banisini ve şehri koruduğuna inanılır. Bu haç enkarnasyonu ve Hz. İsa'nın insanlığa getirdiği kurtuluşu temsil eder.[29]

[29] Teteriatnikov, *Justinianic Mosaics*, 286.

Nitekim ilk dönem İkonoklast teologlar da haçın önemi üzerinde durarak onun İsa'yı temsil eden en önemli meşru sembol olduğunu dile getirmişlerdir. Sekizinci asır başlarından bize ulaşan nadir İkonoklast metinlerden biri olan *iambik* şiirler, ikonaların cansız maddeden ibaret olduklarını, Kutsal Kitap'ta açıkça yasaklandıklarını ve İsa Mesih'in yegâne meşru tasvirinin haç olduğunu belirtir.[30]

Şekil 6:. Kristogram. Fotoğraf M. Hadi Duran.

Netice olarak, Ayasofya'nın İkonoklazm dönemi öncesindeki mozaik tezyinatı, tasvir konusundaki geleneksel ortodoks doktrinlerle uyumludur; bu doktrinler sekizinci asırda ikonoklast diye heretik ilan edilmiş olsalar da, söz konusu teolojik anlayışla bahsi geçen dönemdeki mozaik süslemeler örtüşmektedir. Buna göre, her ne kadar İsa enkarne olmuş ve insan suretinde görülmüşse de, bu olmuş bitmiş ve bir defaya mahsus bir hadisedir. Hz İsa'nın öldükten sonra tekrar diriliş sonrası (post-resurrection) dönemde enkarne İsa'yı ancak kendisinin öğrettiği ve kilise geleneğinin onadığı sembollerle (*typos*) tasvir etmek gerekir. Bu sembollerin en önemlileri ise Evharistiya ve haçtır. Bu tasdik edilmiş, meşru temsiller dışına çıkıp İsa'yı iki boyutlu resimlerle (*eikon*) tasvir etmek putperestliği arka kapıdan Hıristiyanlığa sokmak olacaktır. Hem mozaikler hem de sekizinci asırdaki İkonoklast metinler bu ortak görüşü ifade ederler.

30 Bu metinlerin geniş izahı için bk. Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III: With Particular Attention to the Oriental Sources* (Louvain: Secretariat Du Corpus SCO, 1973), 112-26. Ayrıca bk. Bilal Baş, *Eusebius of Caesarea and the Iconoclastic Controversy*, 170-71.

2.b) İkonoklazm Sonrası Mozaikler/İkonalar

Sekiz ve dokuzuncu asırdaki İkonoklazm ihtilafı sırasında yaygınlaşan ikona tapımı neticesinde dokuzuncu asrın ikinci yarısında Bizans kilise mimarisi ve tezyinatı, İkonodul ilkeler üzerinde şekillendi ve Ortodoks kilise mimarisinde klasik sistem oluştu. Buna göre tipik kilise mimarisi, haç şeklinde bir planın orta kısmında gövdeye oturan bir ana kubbe ve tüm alan görülebilecek şekilde tasarlanmış -genellikle koridoru olmayan- bir mekândan oluşur. Bu alanda da ikonalar Hıristiyan evreni ya da kurtuluş planı/programı olarak adlandırılabilecek bir kurguya ve repertuara göre yerleştirilir. Klasik sistemde üç ilke gözetiliyordu. İlki, hiyerarşik düzendir. Bu evrende, konumu üstte olan altta olandan yüksekte bulunur. Tanrı ya da İsa kubbenin tepesindedir. Ayasofya'daki program da buna uygundur. Ana kubbedeki Jüstinyen döneminden kalma devasa haç mozaiği kaldırılarak bir İsa ikonası yerleştirilmiştir. Eğer İsa tek başına ise genellikle onun gökyüzündeki maiyeti olarak melekler bulunurdu. İkinci makam genellikle Meryem'e aittir. Nitekim yukarıda bahsettiğimiz 867'de törenle açılan ve günümüze kadar ulaşan Meryem ve bebek İsa ikonası bu anlayışla yapılarak mihrap tarafındaki yarım kubbenin içine yerleştirilmiştir. Teotokos'un iki yanında genellikle Mikail ve Cebrail bulunur, burada da aynı şey yapılmıştır, ama onlar günümüze gelmemiştir. Kubbe pencere aralarında, pandantiflerde, fil ayaklarının kemer iç sırtlarında ise mertebelerine göre peygamberler, İncil yazarları, havariler ve kilise babaları bulunurdu. Teotokos'un altında ise azizler yer alırdı. Bu plan genel olarak Ayasofya'ya uygulandı, ancak mekân çok büyük olduğu için bazı değişiklikler yapıldı.

İkinci ilke seçiciliktir. İkonoklazm öncesi Hıristiyan sanatında kullanılan uzun anlatılar yerine (mesela Kapadokya'daki kaya kiliseleri) hepsi Yeni Ahit'ten seçilen Hz İsa'nın hayatı ile ilgili en önemli sahneler tercih edildi. Bunlar arasında İsa'nın göğe yükselmesi, mabette takdim edilmesi, çarmıha gerilme, ölen İsa'nın dirilerek iki Meryem'e görünmesi gibi sahneler vardır. Ayasofya'da bunlar güney galeride yer aldı ancak günümüze ulaşmadı.

Üçüncü ilke ise açık seçikliktir ki İkonodul teolojinin tam karşılığı budur. Bu ilkeye göre İsa gibi kutsal şahsiyetleri haç gibi birtakım sembollerle -*typos*- temsil etmek yeterli olmaz; aksine bu şahsiyetlerin doğrudan resimleri yapılmalıdır. Zira zayıf bir tabiata ve sınırlı bir kavrayış gücüne sahip olan insanlar resimler olmadan İsa'yı ve diğer kutsal şahsiyetleri gerektiği gibi algılayamazlar.[31] Ayasofya'nın dokuzuncu asır mozaik programı bu anlayışa göre düzenlendi. Bir bütün olarak

[31] Mango, "Mosaics of Hagia Sophia", 48.

düşünüldüğünde, buradaki teoloji özellikle Şamlı Yuhanna'nın (ö. 749) ikonaları savunmak için yazdığı risalelerde ifadesini bulur. Ona göre işin aslı enkarnasyon gerçekliğidir. Tanrı Eski Ahit döneminde sınırlı sayıda peygambere, bir kısım meleklere görünmüş ve insanlığa görünmemişken, Yeni Ahit döneminde İsa'nın bedenini alarak tüm insanlığa görünmüştür. Bunun nedeni Tanrı'nın zayıf beşerî algıları nedeniyle ilahî hakikati kavrayamayan insanlara rahmeti ve acımasıdır. Böylece insanlar beşer suretindeki tanrıyı somut olarak beş duyu organı ile kavramışlar ve daha kolay iman etmişlerdir. Bu nedenle insanlara göründüğü haliyle İsa'nın resmini yapmak uygundur ve gereklidir. İkonalar uygun şekilde yapıldıkları ve takdis edildikleri takdirde adeta canlanırlar ve ilahî enerji ile dolarak ibadetleri sırasında Tanrı ile Hıristiyanlar arasında tavassut ederler. İnananların inancını güçlendirir ve onların bu mucizevî hadiseleri hatırda tutmalarına yardım ederler.[32] Şamlı Yuhanna'nın ikona teolojisi biraz daha geliştirilmek suretiyle genel hatlarıyla 787 yılındaki 2. İznik Konsili'nin karar metninde Ortodoks kilisenin resmî görüşü olarak tekrarlanmıştır.[33]

Sonuç

Bize ulaştıkları şekliyle Ayasofya mozaikleri İkonoklazm ihtilafında karşı karşıya gelen iki farklı dinî anlayışa göre şekillenmiştir. 532'de ibadete açılışından dokuzuncu asrın sonlarına kadar, geleneksel görüşe göre bir mozaik repertuarı tercih edilmiştir. Bu görüş daha sonra İkonoklast olarak etiketlenmiş ve heretik kabul edilmiştir. Buna göre Hz. İsa'nın enkarnasyonu bir defada olmuş bitmiş bir hadisedir. Hz. İsa, dirilip semaya yükseldikten sonraki dönemde (post-resurrection) beşeriyetiyle tasvir edilemez. Bu türde tasvirler putperestliğe yol açar ki bu Kutsal Kitap'ta açıkça yasaklanmıştır. Onu hatırlamak isteyenler, soyut ve sembolik temsil araçlarına (*typos*) başvurmalıdırlar. İncil'de geçtiği üzere, İsa kendisini temsilen inananlarına Evharistiya'yı bırakmıştır. Ekmek ve şarap, rahip takdisinden sonra onun hakiki bedeni haline gelirler. Jüstinyen dönemi süslemeleri özellikle bu temayı işlemektedir. Ayrıca kilisenin kabul ettiği bir sembol olan haç da İsa'yı temsil eder. Jüstinyen dönemi mozaik tezyinatında haçların yoğun kullanılmış olması bu anlayışla örtüşmektedir. Jüstinyen dönemi tezyinatlarında aynen uygulanmıştır ve

32 Şamlı Yuhanna'nın görüşleri için bk. Baş, *Eusebius of Caesarea and the Politics of the Iconoclastic Controversy*, 228.

33 İkinci İznik Konsili hakkında bk. Karl Joseph von Hefele, "The Controversy about Images and the Seventh Ecumenical Synod", *A History of the Councils of the Church: From the Original Documents* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1896), 5:260–400.

özellikle 754 Hiereia Konsili'nde ayrıntılı şekilde teolojik izahı yapılmıştır.[34]

İkonoklazm ihtilafı 843 yılında İkonodulların zaferiyle sonuçlanınca, iki boyutlu ikonalardan oluşan ve Eski ve Yeni Ahit'ten alınan en önemli hadiseleri ve kutsal şahsiyetleri içeren bir mozaik repertuarı oluşturulmuş ve Ayasofya'ya tatbik edilmiştir. İkonodul kilise erbabı, enkarnasyon gerçekliğinin kıyamete kadar devam ettiğini, İsa'nın şahsiyetinde birleşen beşerî ve ilahî tabiatların, Hıristiyanların tanrı gibi olma, tanrıyla birleşme anlamına gelen *theosis* vasıtasıyla manevî kemâle ve kurtuluşa ermelerine vesile olacağını, ikonaların da bu süreçte yardımcı unsur olarak kullanılacağını iddia etmişlerdir. Bu görüşlerin ayrıntılı teolojik izahı ise Şamlı Yuhanna'nın ikonaları savunan risalelerinde ve 787 yılında yapılan 2. İznik Konsili kayıtlarında bulunur.

Ayasofya mabedini süsleyen tezyinat ve mozaikler altıncı asırdaki inşasından dokuzuncu asrın sonlarına kadar üç asır boyunca daha sonra İkonoklast diye adlandırılan geleneksel görüşe uygun şekilde yapılmıştır. İkona tapımının ortaya çıktığı yedinci asrın sonlarında başlayan ve bir asırdan fazla süren İkonoklazm tartışması sırasında rakip görüşlerin tazyikiyle bu anlayışın teolojik izahı yapılmıştır. Bu ilk dönem soyut süslemeler söz konusu olduğunda Ayasofya'daki uygulama teolojik izahı öncelemiştir, diyebiliriz. Yedinci asrın sonlarından itibaren ortaya çıkan tasvirlere bir tepki olarak ortaya çıkan İkonoklazm tartışmasında tasvirleri savunmak için inşa edilen tasvir teolojisi, daha sonra dokuzuncu asırda Patrik Photius döneminde Ayasofya'nın duvarlarında ifadesini bulmuştur. Dolayısıyla ikonodul anlayışı temsil eden iki boyutlu ikonalar, özellikle Şamlı Yuhanna'nın teolojisine uygun olacak şekilde sonradan mabede tatbik edilmişlerdir. Geleneksel tezyinatın tersine, İkonodul mozaikler kendilerini izah eden teolojik açıklamalara göre ve onlardan sonra mabedi süslemeye başlamışlardır.

Kaynakça

Alexander, Paul J. "The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (*Horos*)". *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953): 35–66a.

Baş, Bilal. "Bizans İkonoklazmı (726-843) Bağlamında Hıristiyan Geleneğinde Tasvir Meselesi". *Tasvir: Teori ve Pratik Arasından İslam Görsel Kültürü*, ed. Nicole Kançal-Ferrari & Ayşe Taşkent, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, ss. 67-93.

Baş, Bilal. *Eusebius of Caesarea and the Politics of the Iconoclastic Controversy*. Lewiston, Queenstown and Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2013.

[34] Bk. Baş, *Eusebius of Caesarea and the Politics of the Iconoclastic Controversy*, 299 vd.

Brubaker, Leslie & John Haldon. *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
Cormack, Robin & Ernest J. W. Hawkins. "The Mosaics of St. Sophia at Istanbul: The Rooms above the Southwest Vestibule and Ramp". *Dumbarton Oaks Papers,* 31 (1977): 175-251.
Cormack, Robin. "Interpreting the Mosaics of S. Sophia at Istanbul". *Art History*, 4/2 (1981): 131-49.
Cormack, Robin. *The Byzantine Eye: Studies in Art and Patronage*. Londra: Variorum Reprints, 1989.
Gero, Stephen. *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III: With Particular Attention to the Oriental Sources*. Louvain: Secretariat Du Corpus SCO, 1973.
Hefeleö Karl Joseph von. "The Controversy about Images and the Seventh Ecumenical Synod". *A History of the Councils of the Church: From the Original Documents* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1896), 5:260–400.
Mango, Cyril & Ernest J. W. Hawkins. "The Apse Mosaics of St. Sophia at Istanbul: Report on Work Carried Out in 1964". *Dumbarton Oaks Papers,* 19 (1965): 115-48.
Mango, Cyril & Ernest J. W. Hawkins. "The Mosaics of St. Sophia at Istanbul: The Church Fathers in the North Tympanum". *Dumbarton Oaks Papers,* 26 (1972): 1-41.
Mango, Cyril. "The Mosaics of Hagia Sophia". *Hagia Sophia*. Ed. Hainz Kahler & Cyril Mango, çev. Ellyn Childs, New York: Frederick A. Praeger, 1967, ss. 47-60.
Mango, Cyril. *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia in Istanbul*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1962.
Sahas, Daniel J. *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm: An Annotated Translation of the Sixth Session of the Seventh Ecumenical Council (Nicea, 787), Containing the Definition of the Council of Constantinople (754) and Its Refutation and the Definition of the Seventh Ecumenical Council*. Toronto: University of Toronto Press, 1986.
Teteriatnikov, Natalia B. *Justinianic Mosaics of Hagia Sophia and Their Aftermath.* Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2017.
Teteriatnikov, Natalia B. *Mosaics of Hagia Sophia, Istanbul: The Fossati Restoration and the Work of the Byzantine Institute*. Washington: Dumbarton Oaks Studies, 1998.
Underwood, P.A. & Ernest J. W. Hawkins. "The Mosaics of St. Sophia at Istanbul: The Portrait of the Emperor Alexander; A Report on Work Done by the Byzantine Institute in 1959 and 1960". *Dumbarton Oaks Papers,* 15 (1961): 187-215.
Whitmore, Thomas. *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul: Preliminary Report on the First-Fourth Year's Work, 1931/1932-1934-1938*. 4 cilt, Paris: Byzantine Institute, 1933-52.

Oksident
Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi
Journal for the Study on Judaism, Christianity and the West in Turkey

Testimonia Koleksiyonları ve Hıristiyan Apolojetik-Polemik Eserlerdeki Şahit-Metinlerin Kullanımı

Testimonia Collections and the Use of Proof-Texts in Christian Apological-Polemical Literature

Zeynep Yücedoğru
Dr. Öğretim Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi
z.yucedogru@beun.edu.tr & https://orcid.org/0000-0003-4931-6148

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date Received	15.05.2023
Kabul Tarihi Date Accepted	20.06.2023
Yayın Tarihi Date Published	27.07.2023
Atıf Citation	Zeynep Yücedoğru. "Testimonia Koleksiyonları ve Hıristiyan Apolojetik-Polemik Eserlerdeki Şahit-Metinlerin Kullanımı". *Oksident*, 5/1 (2023): 23-59.
İntihal Plagiarism	Bu makale, **iThenticate** yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. This article was scanned by **iThenticate**, and no plagiarism was detected.
Doi	https://doi.org/10.51490/oksident.1297559

Öz

İlk Hıristiyanlar, Yahudilerin kutsal metinlerinden seçili pasajları listeler halinde derleyip adeta birer kutsal kitap mahiyetinde muhafaza etmişlerdir. Bu koleksiyonların içeriği incelendiğinde Yahudi karşıtı apolojetik-polemik karakteristik göze çarpmaktadır. Bununla birlikte küçük koleksiyonlar olarak nakledilegelen bu metin listelerinin kateşist eğitimde kullanıldığı da yaygın kabuller arasındadır. Hıristiyanlar delil-metinler arasından öne çıkan belirli pasajlara zamanla testimonia yani şahit-metin statüsü atfetmiş, böylece dolaşımda olan diğer delil-metinlere nispetle testimonia pasajları teolojik hakikatin yoruma dahi ihtiyaç duymayan şahitleri olarak kabul edilmiştir. Testimonia koleksiyonlarını oluşturmak ve muhafaza etmek Hıristiyanlar için sadece teknik bir faaliyet olmamış, aynı zamanda erken dönem Hıristiyan teolojisini belirli merkezi pasajlar etrafında şekillendiren bir geleneğe dönüşmüştür. Bu geleneğin izleri ilk kilise babalarının eserlerinde görülmektedir. Nitekim sonraki Hıristiyanlar arasında da testimonia geleneğinin devam ettiğini söylemek mümkündür. Grekçe, Latince ve Süryanice eserlerdeki testimonia pasajları Arapçaya tercüme edilerek Müslümanlara karşı yapılan gerek sözlü münazaralarda gerekse apolojetik-polemik eserlerde kaynak olarak kullanılmıştır.

Bu çalışmadaki temel amaç farklı dönemlerde yaşamış Hıristiyan Arap yazarların eserlerinde öne çıkan Kitâb-ı Mukaddes alıntılarının testimonia geleneğiyle olan irtibatını incelemektir. İlk yüzyıllardan itibaren teolojik argümanlara eşlik eden bu şahit-metinlerin Hıristiyan yazarların Müslümanlara karşı kaleme aldıkları apolojileri ve polemiklerinde "kitaptan delil getirme" stratejisiyle birlikte nasıl kullanıldığı, yorumlandığı, önceki testimonia geleneğiyle kesişim noktaları ve farklılaşan hususları bu çalışmanın temel soruları olacaktır.

***Anahtar Kelimeler**: Dinler Tarihi, Testimonia Koleksiyonları, Apoloji, Kitâb-ı Mukaddes, Hıristiyan Arap Geleneği.*

Abstract

The early Christians compiled lists of selected passages from the Jewish scriptures and preserved them as sacred writings. When the content of these extract collections is analyzed, the anti-Jewish apologetic-polemic characteristic stands out. These extract collections were also used in catechist education. Over time, early Christians attributed the status of testimonia to certain passages that became prominent among other proof-texts so that, compared to other circulating proof-texts, the testimonia passages were regarded as testimonials to the theological truth that did not even require interpretation. The creation and preservation of testimonia collections became not only a technical activity for Christians but also a tradition that shaped early Christian theology around certain central passages. Traces of this tradition can be seen in the works of the early church fathers. Indeed, it is possible to argue that the testimonia tradition also continued among subsequent Christians. Greek, Latin, and Syriac testimonia collections were translated into Arabic and used as sources of biblical proof-texts in both oral debates against Muslims and apologetic-polemical works.

The primary purpose of this study is to examine the connection between the biblical quotations in the works of Christian Arab writers of different periods and the testimonia tradition. This study focuses on how biblical testimonia, which accompanied theological arguments from the first centuries onwards, were used and interpreted in Christian authors' apologetics and polemics against Muslims together with the strategy of "arguing from the book" and what are the similarities and differences in scriptural argumentation of Arab Christian authors compared to the previous testimonia tradition.

***Keywords**: History of Religions, Testimonia Collections, Apology, Bible, Christian Arabic Tradition.*

Özet

İlk Hıristiyanlar, Yahudilerin kutsal metinlerinden seçili pasajları listeler halinde derleyip adeta birer kutsal kitap mahiyetinde muhafaza etmişlerdir. Bu koleksiyonların içeriği incelendiğinde Yahudi karşıtı apolojetik-polemik karakteristik göze çarpmaktadır. Bununla birlikte küçük koleksiyonlar olarak nakledilegelen bu metin listelerinin kateşist eğitimde kullanıldığı da bilinmektedir. Hıristiyanlar delil-metinler arasından öne çıkan belirli pasajlara zamanla *testimonia* yani *şahit-metin* statüsü atfetmiş, böylece dolaşımda olan diğer delil-metinlere nispetle *testimonia* pasajları teolojik hakikatin yoruma dahi ihtiyaç duymayan şahitleri olarak kabul edilmiştir. *Testimonia* koleksiyonlarını oluşturmak ve muhafaza etmek Hıristiyanlar için sadece teknik bir faaliyet olmamış, aynı zamanda erken dönem Hıristiyan teolojisini belirli merkezi pasajlar etrafında şekillendiren bir geleneğe dönüşmüştür. Hermenötik fonksiyonları itibariyle öne çıkan belirli testimonia pasajları ve geleneği birçok temel Hıristiyan metinlerinde varlık göstermeye devam etmiştir.

Bu geleneğin izleri ilk kilise babalarının eserlerinde görülmektedir. Nitekim sonraki Hıristiyanlar arasında da *testimonia* geleneğinin devam ettiğini söylemek mümkündür. Grekçe, Latince ve Süryanice eserlerdeki *testimonia* pasajları Arapçaya tercüme edilerek Müslümanlarla karşı yapılan gerek sözlü münazaralarda gerekse apolojetik-polemik eserlerde kaynak olarak kullanılmıştır. Kutsal metinlerden yapılan alıntılara delil statüsü atfetme ve görüşlerini bu alıntılar üzerinden temellendirme pratiğinin en dikkat çekici örnekleri özellikle Hıristiyan Arap yazarların Müslümanlara karşı yazdıkları eserlerinde mevcuttur.

Bu çalışmadaki temel amaç farklı dönemlerde yaşamış dört Hıristiyan Arap yazarın eserlerinde öne çıkan Kitâb-ı Mukaddes alıntılarının *testimonia* geleneğiyle olan irtibatını incelemektir. İlk yüzyıllardan itibaren teolojik argüman-

Summary

The early Christians compiled lists of selected passages from the Jewish scriptures and preserved them as sacred writings. When the content of these collections is analyzed, the anti-Jewish apologetic-polemic characteristic stands out. It is also known that these extract collections were used in catechist education. Over time, Christians attributed the status of testimonia, or proof-text, to certain passages that stood out among the proof-texts so that testimonia passages were regarded as witnesses of theological truth that did not even need interpretation compared to other proof-texts in circulation. The creation and preservation of testimonia collections became not only a technical activity for Christians but also a tradition that shaped early Christian theology around central passages. Particular testimonia passages and their interpretations, characterized by their hermeneutical function, continued to be present in prominent Christian texts. Traces of this tradition can be seen in the works of the early church fathers. It is possible to say that the testimonia tradition continued among later Christians. Testimonia passages in Greek, Latin, and Syriac were translated into Arabic and used as sources in both oral debates against Muslims and apologetic-polemical works. The most striking examples of attributing the status of evidence to quotations from sacred texts and basing their views on these quotations can be found, especially in the works of Christian Arab writers against Muslims.

The primary purpose of this study is to examine the connection between the biblical quotations in the works of four Christian Arab authors who lived in different periods and the testimonia tradition. The main questions of this study are how these witness texts, which have accompanied theological arguments since the early centuries, are used and interpreted in Christian authors' apologies and polemics against Muslims, together with the strategy of "arguing from scripture", and how they intersect with and differ from the earlier testimonia tradition.

Due to the similarities between the beliefs of Muslims and Jews, Arabic-speaking Eastern

lara eşlik eden bu *şahit-metinlerin* Hıristiyan yazarların Müslümanlara karşı kaleme aldıkları apolojileri ve polemiklerinde "kitaptan delil getirme" stratejisiyle birlikte nasıl kullanıldığı, yorumlandığı, önceki *testimonia* geleneğiyle kesişim noktaları ve farklılaşan hususları bu çalışmanın temel sorularıdır.

Arapça konuşan Doğu Hıristiyan yazarlar Müslümanların ve Yahudilerin inançları arasındaki benzerlikler nedeniyle, Yahudi-Hıristiyan polemiklerinde uzun zamandır kullanılagelen *testimonia* pasajlarını Süryanice ve Arapçaya tercüme etmiş ve Müslümanlara karşı yeniden kullanmışlardır. Diğer taraftan ise Hıristiyan yazarlar, inançlarını Müslümanlara aktarırken ve itikatlarıyla ilgili onlardan gelen eleştirilere cevap verirken yeni tartışma teknikleri, kitâbî deliller ve argümanlar geliştirmek zorunda kalmışlardır. Bu etkileşimin bir neticesi olarak "kitaptan delil getirme" stratejisi sadece Kitâb-ı Mukaddes'le sınırlı kalmamış, onlar Kur'an'daki belirli ayetleri Müslümanlara karşı doktrinsel inançlarını temellendirmek için kullanmışlardır.

Bu çalışmada incelen eserlerden birincisi anonim Melkâî bir Hıristiyan tarafından kaleme alınan *(Apoloji) fi't-Teslîs Allah'ul vâhid*'tir. İslâm'ın geçerliliğinin reddedilmesi hedeflenen bu *Apoloji*'de daha önce Yahudilere karşı kullanılan *testimonia* pasajları benzer bir metot ve argümanla Müslümanlara karşı kullanılmıştır. Yazarın kristolojik bir bağlama çekerek yorumladığı *testimonia* pasajlarındaki kehanetler İsa Mesih'in insanları Tanrı'nın yoluna çağırmasıyla gerçekleşmiştir. *Apoloji* aynı zamanda Kur'an ayetlerinin Hıristiyanlığı savunmak için stratejik olarak kullanıldığı ilk örneklerden biridir.

Halife Mehdî-Billâh (775-785) ve Nesturî Patriği Timothy (ö. 823) arasında geçen münazara bu çalışmada incelenen ikinci eserdir. Patrik önceki geleneği takip ederek *testimonia* pasajlarında geçen geleceğe dönük bütün kehanetlerin Hz. İsa'yı müjdelediğini ve onun yaşadığı olaylarla gerçekleştiğini iddia eder. Hıristiyanlı-

Christian writers translated passages of testimonia long used in Jewish-Christian polemics into Syriac and Arabic and reused them against Muslims. On the other hand, Christian writers had to develop new debating techniques, biblical proofs, and arguments while conveying their beliefs to Muslims and responding to their criticisms. As a result of this interaction, the strategy of "bringing evidence from the book" was not limited to the Bible; they used specific verses in the Qur'an to justify their doctrinal beliefs against Muslims.

The main purpose of this study is to examine the connection between the biblical quotations that are prominent in the works of four Christian Arab authors of different periods and the testimonia tradition. The main questions of this study are how these testimonia collections, which accompanied theological arguments from the first centuries onwards, were used and interpreted in Christian authors' apologies and polemics against Muslims, together with the strategy of "arguing from scripture", and how they intersected with and differed from the earlier testimonia tradition.

Due to the similarities between the beliefs of Muslims and Jews, Arabic-speaking Eastern Christian writers translated passages of testimonia long used in Jewish-Christian polemics into Syriac and Arabic and reused them against Muslims. On the other hand, Christian writers had to develop new argumentative techniques and testimonia, while conveying their beliefs to Muslims and responding to their criticisms. As a result of this interaction, the strategy of "scriptural argumentation" was not limited to the Bible. Christian writers used specific Qur'anic verses to justify their doctrinal beliefs against Muslims.

The first work analyzed in this study is (Apology) *fi't-Teslīs Allah'ul wāḥid*, written by an anonymous Melkā'ī Christian. In this Apology, which aims to deny the validity of Islam, the very same testimonia passages which were previously used against the Jews are used against Muslims with a similar method and argument. The prophecies in the testimonia passages, which the author interprets in a Christological context, were fulfilled when Jesus Christ called people to God's way. The Apology is also one of the first examples of the

ğın hak din oluşunu ispatlamak ve Halife'nin sorularına cevap vermek için Eski Ahit kitaplarının birçoğundan pasajları arka arkaya blok halinde alıntılar. Apoloji'den farklı olarak Patrik Timothy, Halife'nin bazı pasajları Hz. Muhammed'in tebşiratına delil olarak öne sürmesi üzerine bu pasajların geleneksel yorumunu açıklamak yerine Halife'nin yorumunun yanlışlığını ispatlayacak açıklamalar yapmaktadır.

Çalışmamızda ele alınan üçüncü eser Melkaî ilahiyatçı ve Harran Piskoposu Ebu Kurre (ö. 830?) ve Halife Me'mun'un (813-833) arasındaki münazaradır. Ebu Kurre'nin Müslüman kelamcılarla yaptığı bu münazarada alıntıladığı delil-metinlerde önceki geleneğe nispetle öne çıkan farklılıklar mevcuttur. Örneğin, Eski ve Yeni Ahit'ten alıntıladığı pasajlar sayıca çok az iken Kur'an'dan altmıştan fazla ayet alıntılamıştır. Bunun nedeni ise Halife Me'mun'un, Ebu Kurre'den kendisini "önem atfetmediği Matta veya İşaya'dan değil ikna edici/sağlam, ikrar edilen ve genel kabul gören fikirlerle" ikna etmesini istemesidir. Ebu Kurre'nin Kitâb-ı Mukaddes genelinden alıntıladığı az sayıdaki pasajın *testimonia* koleksiyonlarıyla olan irtibatına bakıldığında ise İsa Mesih'in Tanrı'nın kelimesi ve ruhu olduğunu açıklamak ve kristolojik yorumu savunmak için belirli pasajları önceki gelenekle birebir aynı şekilde kullandığı görülmektedir. Kur'an'dan alıntıladığı delil-metinler arasında ise önceki Hıristiyan apolojilerinde de kullanılan Nisa suresi 171. ayeti öne çıkar.

Bu üç eser Hıristiyan ilahiyatçıların Arapça kaleme aldığı ilk çalışmalar arasındadır. Nispeten birbirine yakın tarihlerde kaleme alınan bu üç eserdeki testimonia geleneğinin izleri ve "kitaptan delil getirme" yaklaşımı incelendiğinde kitâbî delil kullanımında dikkate değer değişimin olduğunu söylemek mümkündür. İslâm ile karşılaşma ve Müslümanlarla yapılan münazaralar sonrası Hıristiyan yazarların teolojik ve kitâbî argümanları kullanma stratejileri ve terminolojilerinde mühim bir değişiklik ol-

strategic use of Qur'anic verses in defence of Christianity.

The debate between the Caliph Mahdī-Billāh (775-785) and the Nestorian Patriarch Timothy (d. 823) is the second work analyzed in this study. Following the previous tradition, the patriarch claims that all the prophecies of the future in the Testimonia passages heralded Jesus Christ and were fulfilled by the events he experienced. To prove that Christianity is the true religion and to answer the Caliph's questions, he quotes passages from many of the Old Testament books in blocks, one after the other. Unlike the Apology, in response to the Caliph's argument that certain passages are evidence for the prophecy of the Prophet Muhammad, Patriarch Timothy makes explanations to prove the Caliph's interpretation wrong instead of explaining the traditional interpretation of these passages.

The third work discussed in our study is the debate between the Melkaite theologian and Bishop of Harran Abu Qurra (d. 830?) and Caliph al-Ma'mun (813-833). In this debate between Abu Qurra and Muslim theologians, there are some notable differences in the proof texts he cites compared to the previous tradition. For example, he quoted more than sixty verses from the Qur'an, while the number of passages he quoted from the Old and New Testaments was tiny. This is because Caliph al-Ma'mun asked Abu Qurra to persuade him "not from Matthew or Isaiah, which he did not attach importance to, but from persuasive/solid, accepted and generally accepted ideas". The few passages that Abu Qurra quoted from the Bible in general and their connection with the testimonia collections in particular show that he used certain passages in the same way as the previous tradition to explain that Jesus Christ was the word and spirit of God and to defend the Christological interpretation. Among the proof texts quoted from the Qur'an, Q 4/171, which was also used in earlier Christian apologies, stands out.

These three works are among the earliest works written in Arabic by Christian theologians. When the relation between the testimonia tradition and the approach of "arguing from scripture" in these three works, which were written relatively close to each other, are

duğu modern literatürdeki yaygın kanaattir. Özellikle 9. yüzyıldan itibaren Hıristiyan ilahiyatçılar Eski ve Yeni Ahit'ten değil ağırlıklı olarak Kur'an'dan delil-metinler kullanmışlardır. Hatta bu eserlerde genel apoloji tekniğinin, kitâbî deliller sunmadan ziyade Müslüman kelamcıların ilmî yaklaşımının Hıristiyan ilahiyatçılar üzerindeki etkisiyle kelamî argümanlarla inancı savunmaya evrildiği de modern literatürde vurgulanan hususlar arasındadır. Farklı inanç mensupları arasındaki etkileşimin gerek inançlarını savunmada gerekse argümantasyon stratejisine etkisi bir dereceye kadar doğrudur. Fakat hem Kitâb-ı Mukaddes'ten hem de Kur'an'dan iktibas edilen delil-metinlerin Hıristiyan geleneğinde varlığını ve etkisini 14. yüzyıla kadar sürdürdüğü de yine Hıristiyan apolojilerinde görebilmektedir. Örneğin isimsiz bir Hıristiyan yazar tarafından yazılan *Kıbrıs Halkından Mektup'ta* (14. yüzyıl) hem Kur'an'dan hem de Eski ve Yeni Ahit'ten çok sayıda pasaj alıntılanmıştır. Bu metinler *testimonia* listeleriyle mühim bir paralellik arz etmektedir. Bu apolojetik-polemik eserde 'kutsal kitaptan delil getirme' yaklaşımının tekrar merkeze alındığını görmekteyiz.

Müslümanların Hıristiyan kutsal kitabını güvenilir kabul etmeme yaklaşımı üzerine Hıristiyan yazarlar Kur'an'dan da delil sunmaya yönelmişlerdir. Fakat Hıristiyanlar Kur'an ayetlerini biblikal şahit-metinlerle aynı statüde gördükleri için değil bilakis Müslümanların nezdindeki epistemolojik değeri ve teolojik hakikate şahitliği sebebiyle kullanmışlardır. Kur'an'ın Hıristiyanlığı sahih ve geçerli bir din olarak ikrar ettiği iddiasının yine Kur'an ayetleri üzerinden temellendirilmesi Hıristiyanların İslâm'a ihtidasını engellemede elverişli bir stratejiyken Müslüman muhataplara karşı güvenilir kabul ettikleri bir metinden delil sunmada oldukça etkili bir yaklaşımdır.

examined, it is possible to say that there was a remarkable change in the use of biblical proof-text. It is a widespread opinion in modern literature that there has been a significant change in the strategies and terminology of Christian Arab authors' use of theological and biblical arguments after the encounter with Islam and the interaction with Muslims. Especially from the 9th century onwards, Christian theologians used proof-texts mainly from the Qur'an and not from the Bible. It is also emphasized in modern literature that the apologetical technique in these works evolved from presenting biblical proofs to defend the faith with theological arguments due to the influence of the scholarly approach of Muslim theologians on Christian theologians. To some extent, the interaction between members of different faiths indeed influences both the defense of their beliefs and the argumentation strategy. However, it can also be seen in Christian apologies that proof-texts quoted from both the Bible and the Qur'an continued to exist and influence the Christian tradition until the 14th century. For example, *the Letter from the People of Cyprus* (14th century), written by an anonymous Christian author, cites numerous passages both from the Qur'an and the Bible. In this apologetic-polemical work, we see the 'biblical proof' approach re-centering.

In response to the Muslim approach of not accepting the Christian scripture as reliable, Christian writers have turned to the Qur'an for evidence. However, Christians did not use Qur'anic verses because they considered them to have the same status as biblical testimonia but because of their epistemological value in the eyes of Muslims and their witness to theological truth. Justifying the claim that the Qur'an affirms Christianity as a true and valid religion through Qur'anic verses is a favorable strategy in preventing Christians from converting to Islam, while it is a very rhetorical approach in presenting evidence from a text that their Muslim interlocutors would consider reliable.

Giriş: Hıristiyanların İlk Kutsal Metinleri: *Testimonia* Koleksiyonları

20. yüzyıl Kitâb-ı Mukaddes araştırmalarının en dikkate değer ve öne çıkan konularından biri *testimonia* koleksiyonları olmuştur. *Testimonia* araştırması esasen, ilk Hıristiyanların Yahudi kutsal kitabı Tanah'tan seçmiş oldukları pasajları yeni inançlarını savunma ve Yahudilerden gelen eleştirilere argüman oluşturma amacıyla listeler halinde derledikleri ve bu listeleri mevcut Eski Ahit'ten bağımsız olarak muhafaza ettikleri yönündeki bir hipoteze (*testimonia hypothesis*) dayanmaktadır. Bu argümana göre, Hıristiyanlar arasında ilk yüzyıllarda Eski Ahit'ten iktibas edilen pasajların listeler halinde derlenmesi sadece bir istinsah faaliyetini başlatmamış aynı zamanda Hıristiyan teolojisinin ilk formu bu listelerde yer alan belirli merkezî pasajların yeni yorumu üzerine inşa edilmiştir.[1]

Bu koleksiyonların ister ilk Hıristiyanlar arasında özel bir statüsü olan şahit-metin listeleri olarak isterse de kateşist eğitimde ve Yahudilere karşı polemikte delil-metin kaynağı olarak kullanıldığı düşünülsün modern dönem Kitâb-ı Mukaddes araştırmaları alanında bu koleksiyonların mevcudiyetleri büyük oranda kabul görmüştür. Bu araştırmalar erken dönem Hıristiyanlarının kutsal metinleri nasıl anlayıp yorumladıklarına ve o dönemin hermenötik çerçevesine dair mühim tespitler sunmaktadır. *Testimonia* koleksiyonlarıyla ilgili yapılan araştırmaların vardığı en genel kanaat ise oluşum sürecindeki yeni dinin ve inananlarının hâlihazırdaki Yahudi yorum geleneğinden önemli ölçüde etkilendiği ve ilk Hıristiyanların kutsal metin algısı ve yorumunun buna göre şekillendiğidir.

Testimonia hipotezi yapılan yeni araştırmaların neticelerine göre eleştirilmiş, farklı sorularla ele alınmış ve bu koleksiyonların mahiyetiyle ilgili yeni argümanlar öne sürülmüştür. Bunlardan en ilginç olanı uzun vadede kabul görmemekle birlikte İngiliz oryantalist ve Kitâb-ı Mukaddes uzmanı J.R. Harris'in (ö. 1941) "tek bir *testimonia* kitabı" iddiasıdır. Harris'e göre Hıristiyanlar arasında dolaşımda olan bu listeler aslında ilk Yeni Ahit yazılarından önce mevcut olan bir kaynak kitaba dayanmaktadır. İçeriği ise iki temel konu hakkındaki iktibaslardan (*excerpt*) oluşmaktaydı: a) İsa'nın hayatındaki önemli olaylar arasında kutsal metinde önceden bildirildiğine inanılan "çile dönemi" ve "çarmıhta ölümüne" ve b) Yahudilerle yapılan ahdin artık geçerli olmadığına şahitlik eden delil-metinleri (*proof-text*). Müteakip araştırmacılar, "tek bir *testimonia* kitabı" tezini kabul

[1] Bu konuda Türkçe yapılan ilk çalışma için bk. Zeynep Yücedoğru, "Kitâb-ı Mukaddes'in Şahit-Metinleri Olarak Testimonia Collections: Tanıtım ve Değerlendirme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/41 (2020): 1-27.

etmemişlerdir. Fakat ilk yüzyıl Hıristiyanlarının *kerigma* ve mesih inancına delil olarak kullandıkları ve Eski Ahit alıntılarından oluşan -bazı araştırmacılara göre şifahi diğerlerine göre yazılı olarak nakledilen- listeler derledikleri görüşü genel kabul görmüştür. *Kumran* veya *Ölü Deniz Yazmaları* (*the Dead Sea Scrolls*) olarak bilinen parşömenlerin keşfi *testimonia* araştırmalarını farklı bir boyuta taşımış, ilk aşamada bu parşömenler yazılı listelerin MÖ. ilk yüzyıldaki varlığına somut bir delil olarak kabul edilmiştir.[2] Özellikle bu parşömenler arasındaki MÖ. 1. yüzyılın ortalarına tarihlenen tek sayfalık *4QTestimonia* (4Q175) yazmasının dörtlü grup halinde ardışık beş alıntı içermesi *testimonia* araştırmacıları tarafından Eski Ahit iktibaslarından oluşan ve belirli konulara göre tematik düzenlenmiş listelerin mevcudiyetinin arkeolojik delilleri olarak kabul edilmiştir. *4QTestimonia* parşömeninde alıntı pasajların içeriği mesih peygamber, eskatolojik dönemde gelecek bir kral veya rahibe işaret ediyor olarak yorumlanmış ve müstakil bir "mesihî metinler koleksiyonunun" varlığı iddiası güçlenmiştir. Fakat Kumran Yazmaları keşfinin ilk heyecanıyla yapılan bu çalışmalardan sonra gelen araştırmalarda ise mesihî alıntıların derlendiği müstakil bir listenin mevcut olma ihtimali zayıf görülmüştür. Bu spesifik yazmadaki alıntılarda bahsi geçenlerin bir peygamber, kral mesih veya bir dinî liderin eskatolojik tasvirleri olabileceği ve alıntı metinlerdeki genel anlatının ise eskatolojik anlatıya işaret eden pasajların derlemesi olabileceği kabul edilmiştir.[3] *Testimonia* araştırmaları için Kumran Yazmaları'nın keşfi ve araştırma sonuçları, ardışık alıntılardan oluşan bu listelerin ilk Hıristiyanlar arasında tematik bir tasnifle gruplandığını ve dolaşımda olduğunu kesinleştirememiştir. Bununla birlikte, ilk Hıristiyan metinlerinin oluşum sürecinden kısa bir zaman önce başlayan ve eş zamanlı olarak devam eden Eski Ahit iktibaslarından oluşan yazılı koleksiyonların derlenmesi ve nakledilmesi faaliyetinin o dönemde yerleşik bir uygulama olduğu alanın araştırmacıları arasında genel bir kanaattir.

---

2 Ölü Deniz Yazmaları'nın keşfedilmesinden itibaren birçok araştırma yayınlanmış olmakla birlikte, Türkçede en güncel kaynak için bk. Halil Temiztürk, *Ölü Deniz El Yazmaları* (Ankara: Eskiyeni, 2022). Yazmalara dair en kapsamlı ve güncel İngilizce kaynak için bk. George J. Brooke & Charlotte Hempel (ed.), *T&T Clark Componian to the Dead Sea Scrolls* (Londra: Bloomsbury Publishing, 2019).

3 Kumran Yazmaları'nda bulunan metin alıntıları listeleriyle ilgili bk. Martin C. Albl, *And Scripture Cannot Be Broken: The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (Leiden; Boston: Brill, 1999), 86-92; *4Q175* için bk. 89-90. Bu yazmadaki alıntıları Kitâb-ı Mukaddes metinleri bağlamında inceleyen çalışmalar için bk. David Katzin, "The Use of Scripture in 4Q175", *Dead Sea Discoveries*, 20 (2013), 200-236 ve Eva Mroczek, "Testimonia", *T&T Clark Componian to the Dead Sea Scrolls*, ed. George J. Brooke & Charlotte Hempel, Londra: T&T Clark, 2019, 358-361.

Alıntı listelerinin Hıristiyan geleneğindeki sürekliliğini takip etmek amacıyla *testimonia* araştırmacıları bu koleksiyonların izlerini ilk kilise babalarının eserlerinde de aramıştır. Barnabas, Justin ve Nissalı Gregory gibi kilise babalarının apolojetik-polemik eserlerinde benzer form, içerik ve yorumlarla alıntılanan pasajların mevcudiyeti, *testimonia* listelerinin bir kaynak metin olarak sonraki yüzyıllarda da kullanılmaya devam edildiği şeklinde yorumlanmıştır.[4]

Buraya kadar aktarıldığı üzere, *testimonia* koleksiyonlarının tarihi, mahiyeti ve inananlar için fonksiyonuna, en önemlisi de bu koleksiyonların yorumunun Eski Ahit yorum geleneğinden ne kadar ayrıştığı gibi sorulara verilen cevaplar ihtilaflıdır. Bu cevaplar arasında Martin C. Albl'in hem ilk metin koleksiyonlarının tarihsel süreci ve mahiyetine hem de *testimonia* geleneğine dair yaptığı değerlendirme, ilk Hıristiyanların Eski Ahit pasajlarını nasıl yorumladığı ve kullandığıyla ilgili tafsilatlı ve sistematik bir izah olarak öne çıkmaktadır. Albl, *testimonia* geleneğinin mahiyetini anlamak için metin koleksiyonları (*extract collections*) ile *testimonia* koleksiyonları (*testimonia collections*) arasında bir ayrımın elzem olduğuna dikkat çeker. Buna göre, metin koleksiyonları kitabî delil kaynağı olarak ilk Hıristiyanlar arasında dolaşımda iken *testimonia* koleksiyonları *şahit-metin* statüsü atfedilerek kullanılan kutsal kitap pasajlarından oluşan koleksiyonlardır. Albl bu koleksiyonların fonksiyonunun önemini vurgular. Zira retorik gücü yüksek *testimonia* koleksiyonlarının kullanım alanı çeşitlilik göstermiştir. Bu koleksiyonlar hem nübüvvete hem de beklenen mesihe dair kehanetlerden, Hıristiyanların itikâdî inançları ve polemik argümanlarını savunmada kanıt olarak kullanmasına kadar geniş bir yelpazede o dönemin Hıristiyanları için pragmatik bir hermenötik fonksiyon sağlamıştır.[5]

Kitâb-ı Mukaddes araştırma sahasında özellikle antik metinlerle ilgili yeni bir keşif *testimonia* koleksiyonlarıyla ilgili yeni soruları gündeme getirmekte, bu nedenle *testimonia* araştırmaları güncelliğini muhafaza etmektedir. Mesela, bu konuda yayınlanan son araştırmalardan biri Yahudilere karşı yazılan, Süryanice *testimonia* pasajlarını içeren ve tahmini 8. veya 9. yüzyıla ait bir el yazmasının tahkiki ve tercümesidir. Bu çalışmadaki alıntıların tematik sınıflanması incelendiğinde en bariz husus, *testimonia* pasajlarının hem konuları hem de metinleri itibariyle aşağıda ele

4 Martin C. Albl, *Pseudo-Gregory of Nyssa: Testimonies Against the Jews* (Leiden: Brill, 2004); özellikle bk. 13-20.

5 Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 286-290.

alacağımız ve benzer dönemlere ait Hıristiyan Arap yazarların eserlerindeki alıntılara çok yakından paralellik göstermesidir.[6]

Testimonia koleksiyonlarındaki metinlerin farklı yüzyıllar boyunca Hıristiyanlar tarafından hangi amaçla kullanıldığına yönelik nispeten kesin olarak söylenebileceklerden biri "kitaptan tartışma/hüccet" (*arguing from scripture*) yöntemidir. Hıristiyan gelenekte "savunmacı/apolojetik yaklaşımla"[7] Yahudilere karşı inancı açıklama, savunma ve kitâbî metinlerle delillendirme yaklaşımının, hem metin koleksiyonlarının (*extract collection*s) hem de Kumran Yazmaları'nın mevcudiyetine dayanarak asgari MÖ. 1. yüzyıla kadar geri götürülebileceğini söylemek mümkündür. İnancı savunma ve muhatabı ikna için oldukça etkili kabul edilen kitaptan delillendirme yöntemi Hıristiyanlar arasında sonraki yüzyıllarda da oldukça yaygın olarak kullanılmaya devam edilmiştir.

Kutsal metinlerden yapılan alıntılara delil statüsü atfetme ve görüşlerini bu alıntılar üzerinden temellendirme pratiğinin en dikkat çekici örnekleri özellikle Hıristiyan Arap yazarların Müslümanlara karşı yazdıkları eserlerde mevcuttur. Bu çalışmada genel olarak, Hıristiyan apolojileri ve polemikleri üzerinden "kitaptan delil getirmek" amacıyla kullanılan *testimonia* geleneğinin Hıristiyan Araplar arasındaki varlığını nasıl devam ettirdiği sorusu ele alınmaktadır. Özelde ise *testimonia* geleneğindeki sürekliliğin uğradığı değişim diğer bir ifadeyle dinler arası karşılaşmalar ve tartışmaların getirdiği yeni ihtiyaçlar ve sorular nedeniyle *testimonia* pasajlarının yorumundaki farklılıklar, yeni şahit-metinler ve argümanları tespit edebilmek amaçlanmıştır. Buna göre, çalışmamızda *testimonia* hipotezinin argümanları ve bunlara yöneltilen karşıt argümanlarının kritiğine değinilmeyecektir. *Testimonia* koleksiyonlarında kullanılan alıntıların/iktibasların Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin orijinalitesi, kaynakları ve nakil süreçleri hakkında ne öne sürdüğünden

---

6 Araştırmamızın yazım aşamasında yayınlanan bu çalışma Süryaniler arasında *testimonia* geleneğinin devamına yönelik somut bir örnek sunmaktadır. Sergey Minov, "An Unpublished Syriac Collection of the Old Testament Testimonia Against the Jews from the Early Islamic Period", *Florilegia Syriaca: Mapping a Knowledge-Organizing Practice in the Syriac World*, ed. Emiliano Fiori & Bishara Ebeid (Leiden: Brill, 2023), 20-73.

7 Hıristiyanlıktaki apoloji geleneği ve apoloji-apolojetik kavramlarına dair özet mahiyetinde bir açıklama için bk. Muhammet Tarakçı, "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2 (2005): 135-146. Biz de çalışmamız boyunca apoloji ve apolojetik kavramlarını bu makalede açıklanan ayrıma uygun olarak kullandık. 'Apolojetik ve polemik eserleri' şeklinde iki kavramın bir arada kullanıldığı yerlerde ise Hıristiyan yazarların diğer din mensuplarına, özellikle de Müslümanlara karşı kaleme aldıkları hem savunmacı hem de eleştirel mahiyetteki yazıları kastedilmiştir.

bağımsız olarak, bu koleksiyonlarda tekraren alıntılanan pasajlarda ve bunların yorumlarında gözlemlenebilen sürekliliğin seyri ve farklılaşan hususlar araştırmamızın temel odak noktası olacaktır.[8]

Bu çerçevede, ilk koleksiyonlar ile havari (apostolik) babalar ve kilise babalarının eserleri arasındaki sürede alıntı metinlerinin kullanımı ve yorumundaki muhtemel süreklilik çalışmamızın sınırlarına dâhil edilmemiştir. Araştırmamızın başlangıç noktasını Doğu Hıristiyan geleneğine ait gruplar arasında Arapçayı din dili kabul eden Hıristiyanların apolojetik ve polemik eserleri oluşturmaktadır.

Kitâb-ı Mukaddes uzmanı olması yanında aynı zamanda bir oryantalist olan Harris, *testimonia* hipotezi çalışmasını Müslümanlara karşı Arapça yazılan ilk Hıristiyan reddiyelerinde bu alıntı listelerinin izlerini de sürecek şekilde geniş bir çerçevede sürdürmüştür.[9] Harris dışında David Bertaina, *testimonia* koleksiyonlarının Hıristiyan Arapların eserlerindeki izdüşümüne odaklanmış, seçili üç eserde alıntılanan Kitâb-ı Mukaddes pasajları üzerinden koleksiyonların Doğu Hıristiyanları arasında kullanılma ihtimalini incelemiştir.[10] Bu iki çalışma dışında konuyla ilgili bir araştırma bulunmamaktadır. Mevzubahis iki çalışmada incelenen 8. ve 9. yüzyıllara ait Hıristiyan Arap eserlerini biz de çalışmamızda ele alacak olmamız nedeniyle bu araştırmaların verileri, Hıristiyan Arap yazarların *testimonia* listelerinden hangi pasajları alıntıladıkları ve nasıl yorumladıklarını aktarırken çalışmamıza kaynaklık edecektir. Fakat bu araştırmalardan farklı olarak 14. yüzyıla ait bir Hıristiyan Arap yazarın eseri de incelenecektir. Amacımız geniş bir döneme ait eserler arasında testimonia geleneğinin Hıristiyanların kitaptan delil getirme yaklaşımına etkilerini ve bu geleneğin nasıl devam ettirildiğini ele almak olduğu için bu son eserin analizi yeni bir perspektif sunmaya katkıda bulunacaktır. Fakat *testimonia* koleksiyonlarının Arapça konuşan Hıristiyanlara hangi kaynaklardan tercüme edildiği ve nakledildiği ve bu tercüme ve nakil süreçlerinde koleksiyonların içeriğinde ve yorumunda olması muhtemel değişiklikler çalışmamızda ele alınamayacak ölçüde kapsamlı bir araştırmayı gerektirmektedir.

---

8 *Testimonia* hipotezinin argümanları ve bunlara yöneltilen karşıt argümanlarının kritiği için bk. Yücedoğru, "Kitâb-ı Mukaddes'in Şahit-Metinleri Olarak Testimonia Collections", 1-27.

9 James Rendel Harris, *Testimonies I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1916), 39-52.

10 David Bertaina, "The Development of Testimony Collections in Early Christian Apologetics with Islam", *The Bible in Arab Christianity*, ed. David Thomas (Leiden: Brill, 2007), 151-173.

1) Hıristiyan Arap Yazarların Apolojetik-Polemik Eserlerinde Kutsal Kitapların Delil Statüsü

Çalışmamızın giriş kısmında izah edildiği gibi, ilk dönemden itibaren *testimonia* koleksiyonlarının yaygın olarak kullanılmaya devam edildiğini öne süren, dolayısıyla bu gelenekteki sürekliliğe işaret eden ilk isim Harris'dir. Ona göre, tek bir kaynaktan gelen ve "kristolojik apoloji ve Yahudi karşıtı içerik" şeklinde tasnif edilebilecek iki temel konusu olan bu listeler ilk yüzyıllarda Latince ve Grekçe kaleme alınan eserlere yoğun olarak nüfuz etmiştir. Havariler (apostolik) dönemi eserlerindeki *testimonia* pasajlarının izlerinin "Apostolik *testimonia* kitabının" delilleri olabileceğini belirtip *testimonia* pasajlarının kullanımındaki "sürekliliğe" işaret eder. Özellikle Yahudilere karşı geliştirilen polemik söyleme dikkat çekerek *testimonia* türü yazıların sadece Yunan ve Latin geleneğe ait kiliselerce değil, Doğu Hıristiyan geleneğinde de izlerinin bulunabileceğini belirtir.[11] Her ne kadar Harris'in İncil yazarı Matta'ya nispet ettiği "müstakil bir *testimonia* kitabı" iddiası kabul görmemiş ise de araştırmalarında *testimonia* pasajlarını tespit etmek için kullandığı yöntem, bu pasajların izlerini Havariler ve kilise babaları dönemi eserlerinde ve müteakip dönemlerde de Süryanice ve Arapça yazılan Hıristiyan metinlerinde arayan araştırmacılar tarafından kullanılmıştır.[12] Bu çalışmanın sonraki bölümlerinde inceleyeceğimiz eserlerle ilgili yapılan modern araştırmalarda da Harris'in işaret ettiği süreklilik merkezî bir soru olmasa da araştırmacıların izini takip ettiği bir husus olmuştur.

Testimonia koleksiyonlarının ilk muhataplarının Hıristiyanlar olduğu düşünüldüğünde bu geleneğin iz düşümünü sonraki Hıristiyan eserlerinde bulabilmek tabii karşılanabilecek bir durumdur. Fakat Hıristiyanların ikinci hedef kitle olan Müslüman muhaliflerine delil-metin sunmak amacıyla bu koleksiyonları nasıl kullandığı sorusuna cevap arandığında ilginç hususlar öne çıkmaktadır. Zira Hıristiyanların bu metinler üzerinden Müslümanların da ilgisini çekebilecek şekilde delillendirme yapmaları farklı yaklaşımları da beraberinde getirmiştir.

---

11 Harris, *Testimonies I*, 39. Harris 19. yüzyılın sonlarında Aziz Katerina Manastırı'nda Gibson kardeşler tarafından keşfedilen anonim bir Arapça apolojiyi *testimonia* pasajlarını bulmak amacıyla incelemiş ve *testimonia* geleneğindeki sürekliliğin Doğu Hıristiyanları arasında devam ettiğini bu metin üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır.

12 Mark Swanson, "Beyond Prooftexting (2): The Use of the Bible in Some Early Arabic Christian Apologies", *The Bible in Arab Christianity*, ed. David Thomas (Brill, 2007), 91-112. Bk. 100n29.

Arapça konuşan (*Arabophone*) Doğu Hıristiyanlarının farklı mezheplerine ait geleneklerden gelen yazarlar İslâm'ın temel öğretileri ile Yahudilerin inançları arasındaki monoteizm, peygamberler, vahyî kitaplar gibi paralel hususların farkında olmuş ve bu benzerlikleri Müslümanlarla yaptıkları münazaralarda tartışma ve iletişimin önünü açabilecek bir kapı olarak görmüşlerdir. Hatta Yahudilerin ve Müslümanların inançları arasındaki benzerlikler üzerinden Müslüman muhataplarını yüzyıllardır kendilerine reddiyeler yazdıkları Yahudilere nispetle "Yeni Yahudiler" olarak adlandırmışlardır. Modern çalışmalarda bu eğilime işaret edilmiş ve erken dönem Süryanice ve Arapça Hıristiyan polemiklerinde Eski Ahit alıntılarının sıklıkla kullanılma amacının Müslümanlardan cevap almak olduğu iddia edilmiştir. Bu iddiaya göre, Hıristiyan yazarları, Yahudi-Hıristiyan polemiklerinde uzun zamandır kullanılagelen *testimonia* pasajlarını Süryanice ve Arapçaya tercüme etmeye ve yeniden kullanmaya sevk eden motivasyonun Yahudi-Müslüman inançları arasındaki paralellik nedeniyle Müslümanların bu alıntılara cevap vermeye daha kolay meylettiklerini düşünmeleridir.[13]

Diğer taraftan Hıristiyan Arap yazarlar, inançlarını Müslümanlara aktarırken ve itikatlarıyla ilgili onlardan gelen eleştirilere cevap verirken yeni tartışma teknikleri, kitâbî deliller ve argümanlar geliştirmek zorunda kalmışlardır. Hıristiyan yazarlar teslis ve ittihad gibi doktrinleri Müslümanlara açıklarken önceki delil-metinleri Arapçaya çevirmişler, bu tercümeleri yaparken kullanılan teolojik terminolojiyi Müslümanlardan gelebilecek kelamî argümanlara göre dikkatlice seçmeye gayret etmişlerdir.[14] Hıristiyan yazarların teolojik argümanları kurgularken Müslümanların münazara metotları ve usullerinden bir ölçüye kadar etkilendikleri araştırmacıların çoğunluğunun hemfikir olduğu bir husustur. Griffith bu etkileşimin neticesini "Hıristiyan apolojisinin çok ötesine geçen ve kilisenin geleneksel öğretisini İslâmî çerçevede Arapça üzerinden yeniden ifade etme yaklaşımı" olarak tanımlamaktadır.[15]

13 Mark N. Swanson, "Christians, Muslims and the True Religion", *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History Volume 15 Thematic Essays (600-1600)*, ed. Douglas Pratt & Charles L. Tieszen (Brill, 2020), 73-97. Bk. 78-80.

14 Sandra Toenies Keating, *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abū Rāʾiṭa* (Leiden: Brill, 2006), 32.

15 Sidney Harrison Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 156. Doğu Hıristiyanları arasında Arapçanın din dili kabul edilmesiyle teolojik çerçevede ortaya çıkan değişikliklerin üç farklı Hıristiyan Arap ilahiyatçının eserleri üzerinden bir analizi için bk. Sara Leila Husseini, *Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God: Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E.)* (Leiden: Brill, 2014).

Bu etkileşimin kitabî argümanlardaki etkisi de dikkat çekicidir. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında daha detaylı açıklanacağı gibi Hıristiyanlar arasındaki "kitaptan delil getirme" stratejisi sadece Kitâb-ı Mukaddes'le sınırlı kalmamıştır. Hıristiyan yazarlar Kur'an'daki belirli ayetleri de kullanarak Müslümanlara karşı doktrinsel inançlarını apolojetik bir yaklaşımla temellendirmeye çalışmışlardır.[16] Bununla ilgili olarak Hıristiyanların delil-metin arayışında Kur'an'a yönelmesinin motivasyonun yine Müslümanların eleştirileri olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu argümana göre, Müslümanlar teolojik münazaralarda Kitâb-ı Mukaddes'in rolü ve statüsünü epistemolojik açıdan güvenilir bir kaynak olarak görmemiş ve bu metinlerin hüccet statüsünü kabul etmemişler; bunun üzerine Hıristiyanlar da önce kendi kutsal kitapları yerine Kur'an'dan deliller sunmuş, sonraları ise kitabî argümanlardan daha ziyade aklî-kelamî argümanlara yönelmişlerdir.[17]

2) Tanrı'nın Üçlü-Bir Doğası Üzerine (750-800) (fi't-Teslîs Allahu'l-vâhid)

Anonim Melkâî bir Hıristiyanın kaleme aldığı bu *Apoloji*[18] mevcut araştırmalara göre yaklaşık 738-771 yılları arasına tarihlendirilmiş ve Arapça yazılan en eski Hıristiyan eseri olduğu kabul edilmiştir.[19] Bu *Apoloji*'nin ihtiva ettiği *testimonia* pasajlarına ilk olarak Harris dikkat çekmiştir. O, bu eserdeki Kitâb-ı Mukaddes alıntılarına dair iki hususu vurgular. İlki, alıntılanan *testimonia* pasajları için Süryanice bir *testimonia* kitabı kaynak olarak kullanılmıştır. İkincisi, bu apolojide, önceden

16 Bertaina, "The Development of Testimony Collections", 162.

17 Swanson, "Christians, Muslims and the True Religion", 84-85.

18 Bu eser 1899 yılında ilk Gibson tarafından yayınlandığında Arapça metne "*Fi't-Teslîs Allahu'l-vâhid*", İngilizce tercümeye ise "On the Triune Nature of God" başlıkları verilmişti. Fakat bu başlıklandırma hem Harris hem de Swanson gibi sonraki araştırmacılar tarafından, bu eserin sadece teslis savunusu değil, birçok konuyu apolojetik bir yaklaşımla ele alması nedeniyle eleştirilmişti. Harris'e göre bu metin "Muhammedîlere Karşı" (Contra Muhammedanos) olarak isimlendirilmeliydi. Bk. Harris, *Testimonies I*, 40. Swanson ise bu eserin Hıristiyanlığın genel bir savunusu olduğunu söylerek "Apology for the Christian Faith" başlığını önermekte ve kısaca "Apology" başlığıyla referans vermektedir. Bk. Swanson, "Beyond Prooftexting (2)", 92-93. Aynı şekilde, Samir Khalil de bu eseri "Apology" olarak isimlendirmektedir. Bk. S. Khalil Samir, "The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)", *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750-1258)*, ed. Samir Khalil Samir & Jorgen S. Nielsen (Leiden: Brill, 1994), 57-114. Biz de eserin apolojetik içeriğini göz önüne alarak Swanson ve Khalil'in kullandığı başlığın Türkçeye uyarlaması olarak bu eser için çalışmamız boyunca *Apoloji* başlığını kullanacağız.

19 Swanson, "Beyond Prooftexting (2)", 95n18.

Yahudilere karşı kullanılan *testimonia* pasajları ve içerikleri benzer bir şekilde Müslümanlara karşı da kullanılmıştır. Harris'e göre, bu eserde amaç öncelikle İslâm'ın geçerliliğini reddetmek ve Müslümanlara karşı sert bir eleştiri yöneltmektir. Yani başlı başına bir *testimonia* koleksiyonu olmamakla birlikte, bu eserde daha önce Yahudilere karşı kullanılan *testimonia* pasajları orijinal koleksiyonlardaki sıraya göre lafızlarıyla birlikte alıntılanmış, çok benzer bir metot ve neredeyse aynı argümanlarla Müslümanlara karşı kullanılmıştır.[20]

Göze çarpan bir farklılık ise eserin apolojetik söylemini Müslümanlara daha sempatik hale getirmek için Kur'an'ın üslubu ile edebî bir hitap tarzı oluşturmaya çalışmasıdır.[21] Harris ayrıca bu tür bir muhatap alma şeklinin arkasında Hz. Muhammed'i yeni bir tür heretik Yahudi olarak görmesinin etkisi olduğunu belirtir. Buna göre eser Yahudi karşıtı Hıristiyan literatürün temel karakteristiklerini yansıtır. Harris'e göre bu eserin muhtevasının 2. yüzyıl Hıristiyan yazarların eserlerinin Yahudi karşıtı Hıristiyan literatürüne çok yakın benzerlikte bir içeriği vardır. Mevzubahis Arapça polemik eser özelinde ise Harris bu metnin yazarı bilinmese de önceki Süryanice ve Grekçe literatürüne dayanan içeriği olduğunu ifade eder. Bu iddiasını ise, "Prophetic proofs" olarak isimlendirdiği metinlerin Justin, Irenaeus, Cyprian gibi erken dönem Hıristiyan yazarların eserlerinde bulunan pasajlarla aynı olması ve yazarın bu eserlerdeki edebi forma yakın bir şekilde alıntıları kullanması üzerinden temellendirir.[22]

Apoloji üzerine çalışan Bertaina ve Swanson, bu eserdeki *testimonia* koleksiyonlarının muhtemel izlerini ararken Harris'e nispetle daha ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemekle birlikte bu tür bir devamlılığın Arap Hıristiyan yazarlar arasında da görüldüğünü kabul ederler.[23] Zira, bu *Apoloji* dışındaki ilk Arapça Hıristiyan eserleri incelendiğinde *testimonia* listelerinden alıntıladığı kuvvetle muhtemel olan ve aynı konu/argüman

20 J. Rendel Harris, "A Tract on the Triune Nature of God", *The American Journal of Theology*, 5/1 (1901): 75-86. Aynı makale daha sonra herhangi bir değişiklik yapılmaksızın Harris'in şu eserinde yeniden yayınlanmıştır: Harris, *Testimonies I*, 40-43. Margaret Dunlop Gibson, *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century MS. in the Convent of St. Catharine on Mount Sinai with a Treatise on the Triune Nature of God with Translation, from the Same Codex* (Londra; Cambridge: C. J. Clay and Sons, 1899). Samir, "The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)", 57-114.

21 Sidney H. Griffith, "Christians and the Arabic Qurʾān: Prooftexting, Polemics, and Intertwined Scriptures", *Intellectual History of the Islamicate World*, 2/1-2 (2014): 243-266.

22 Harris, *Testimonies I*, 43-48.

23 Bertaina, "The Development of Testimony Collections", 152, 163. Swanson, "Beyond Prooftexting (2)", 98-99.

için kullanılan blok halinde alıntılar mevcuttur. Şu ana kadar yapılan çalışmalardan ulaşılan yaygın kanaat Grekçe, Latince, Süryanice *testimonia* pasajların Müslümanlarla yapılan polemik tartışmalarda kullanılmak üzere Arapçaya tercüme edildiğidir. Bu tercüme *testimonia* koleksiyonları özellikle Abbasî dönemindeki polemik tartışmalarda Hıristiyanlara bir altyapı sağlamıştır. Bertaina Doğu Hıristiyanları arasında tercüme faaliyetlerinin Melkaî Hıristiyanların himayesinde sürdürüldüğünü belirtir. Ona göre, İslâm hâkimiyeti altında yaşayan bu Hıristiyan grupların teolojik-apolojetik mücadelesine destek amacıyla tercüme faaliyeti merkezî bir öneme sahiptir. Metin ve argüman sağlama fonksiyonları sebebiyle *testimonia* koleksiyonları apolojistler için iyi birer kaynaktır. Neredeyse her polemik yazarı bu tür eserlerin içeriklerini farklı şekillerde ve mahiyette metinlerine dâhil etmiştir. İslâm'a karşı yazan Hıristiyan apolojistler *testimonia* koleksiyonlarının metodu ve yapısına benzer bir tarzda hem metinleri hem de mantıksal metodolojiyi Arapça ve Süryanice yazdıkları eserlerinde kullanmışlardır.[24]

Apoloji iki temel bölümden oluşur. Birinci kısımda yazarın teslis ve ittihad savunusunu hem Kitâb-ı Mukaddes hem de Kur'an alıntıları üzerinden yaptığı göze çarpar. İkinci kısımda ise *testimonia* pasajlarının yoğun olarak kullanıldığı görülür. İsa'nın doğumu ve dirilmesine kadar gerçekleşen mühim olaylara delil olarak Eski Ahit'ten çok sayıda pasaj alıntılanır.[25] Bu alıntılar arasında Daniel 2:34-35, İşaya 9:6, Tesniye 18:18, Mezmurlar 110:1, İşaya 7:14, Mezmurlar 33:6, Habakkuk 3:3, Mika 5:2, Zekeriya 9:9 gibi pasajlar öne çıkmakta ve önceki *testimonia* listelerinin tematik çerçevesine birebir benzerlik arz etmektedir. Bu pasajların kullanımındaki temel amaç İsa Mesih'in, ilâhî planın işleyişine uygun olarak Eski Ahit metinlerinde müjdelendiğini ve ona dair kehanetlerin tarihsel seyirde gerçekleştiğini savunmak ve ispatlamaktır.

Çalışmamızın sınırları uyarınca, *Apoloji* yazarının alıntıladığı çok sayıda *testimonia* arasından sadece diğer Hıristiyan yazarlarca da kullanılmış olanlara burada yer verilecektir. Bu pasajları nasıl yorumladığının açıklanması bu alıntıların o dönem Hıristiyan düşüncesindeki önemini anlamamıza yardımcı olacaktır. Yazarın, Babil Kralı Nebukednazzar'ın rüyasını nakleden Daniel 2:34-35'in yorumu oldukça metaforik olması bakımından ilginçtir. Kral rüyasında "başı saf altından, göğsü ve kolları gümüşten, karnı ve kalçaları tunçtan, bacakları ve ayaklarının bir kısmı demirden ve gerisi kilden oluşan parlak ve büyük bir

[24] Bertaina, "The Development of Testimony Collections", 153-155.

[25] Bu eserdeki Kitâb-ı Mukaddes alıntılarını tematik olarak sunan tablo için bk. Swanson, "Beyond Prooftexting (2)", 94.

heykel görür; dağdan müdahalesiz bir şekilde kopan bir taşın çarpmasıyla heykelin ayakları paramparça olurken geri kalanı da parçalanır, ufalanır. Rüzgâr bu parçaları savurur ve heykele çarpan taş koca bir dağa dönüşür ve her yeri doldurur." Hıristiyan yazarın naklettiğine göre, Daniel peygamber, kralın rüyasını Tanrı'nın Cebrail aracılığıyla kendisine bildirmesi üzerine yorumlayabilmiş ve rüyadaki görümlerin gelecekte gerçekleşecek olaylar olduğunu bildirmiştir. Yazara göre, bu rivayette aslında İsa Mesih'in Bakire Meryem'den doğumu tasvir edilmektedir. Dağdan kopan taş dünyadaki bütün kralları ve hükümranlığı feshedecek olan Tanrı'nın kelimesi ve bütün kâinatı dolduran kudretiyken dağ kendisine hiçbir erkeğin yaklaşmadığı ve İsa'yı doğuran Bakire Meryem'dir. Yazarın tamamen kristolojik bir bağlama çekerek yorumladığı bu *testimonia* pasajındaki kehanetler gerçekleşmiş, İsa Mesih şeytanın gücünü ve günahlarını ortadan kaldırmış; insanları Tanrı'nın yoluna, doğruluğa çağırmıştır.[26] Daniel 2:34-35 Yahudi yorum geleneğinde yine taş metaforu üzerinden mesihî (*messianic*) bir kehanet olarak kullanılmıştır. Bu da *testimonia* pasajlarının yorumunda ve kullanımdaki sürekliliğine açıkça işaret etmektedir. Pasajın Yahudilerin mesih anlayışı bağlamındaki yorumuna göre, taş, Romalılar tarafından kuşatılmış olan Yahudilere Rabb'in ilâhî planına göre "mabed"i bir temel olarak vadedişini açıklayan bir metafordur. [27]

İsa Mesih'in mucizevî doğumunu müjdelediğine inanılan ve Hıristiyanlar arasında yaygın olarak alıntılan diğer iki *testimonia* İşaya 7:14 ve 9:6 pasajlarıdır. Apolojide de bu pasajlar arka arkaya alıntılanır. Hıristiyan yazara göre, Kutsal Ruh'un bildirmesiyle İşaya Peygamber "Kızın (Meryem'in) gebe kalacağını ve bir oğul doğuracağını, adını İmmanuel koyacağını" (7:14) haber vermiştir. Pasajın İsa Mesih'e şahitliği apaçık ortadadır. Zira *immanuel* kelimesi "Tanrı bizimle" anlamındadır ve Âdem'den beri bu isimle veya Tanrı'nın kelimesi olarak anılan bir kimse yeryüzüne gelmemiştir.[28] Akabinde yazar ikinci *testimonia* pasajı, "bize bir çocuk doğacak, bize onun kudretiyle verilecek" (9:6) cümlesini alıntılar. Yazara göre, bu metinde "görkemli hâkimiyetin kralı, güçlü Tanrı, barışın lideri ve ebedi Baba" olarak tanımlanan şüphesiz İsa Mesih'tir. Hıristiyan yazar özellikle "ebedî baba" ifadesi üzerinden İsa'nın ilahlığına vurgu yapar ve bu şekilde tanımlanacak birinin dünyanın yaratılışından beri yeryüzüne gelmediğini iddia eder.[29] Yine yazarın Mesih İsa'nın özelliklerini aktardığını düşünerek kullandığı bir diğer *testimonia* Zekeriya 9:9'dur. Burada "adil

26 Gibson, *An Arabic Version,* 100-101 (Arapça) ve 28-29 (İngilizce).
27 Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 265-269.
28 Gibson, *An Arabic Version,* 89-90 (Arapça) ve 18 (İngilizce).
29 Gibson, *An Arabic Version,* 88-89 (Arapça) ve 18-19 (İngilizce).

kurtarıcı, alçak gönüllüdür. Merkebe ve sıpaya binmiş sana geliyor" ifadeleri kesinlikle İsa Mesih'i tasvir etmektedir; zira Matta İncili'nde de İsa'nın Yeruşalim'e girişi aynı şekilde anlatılmaktadır (Matta 21:1-6).[30]

Son olarak *Apoloji*'de kullanılan *testimonia* pasajlarından Habakkuk 3:3 ve Tesniye 18:18'i zikretmek bu metinlerin kullanımındaki sürekliliğe işaret edebilmek için yerinde olacaktır. Her iki *testimonia* da Hıristiyanlardan önce Yahudiler tarafından beklenen mesihe dair kitâbî kehanetler olarak yorumlanmışlardır. Özellikle Tesniye 18:15 ve 18:18'in Kumran Yazmaları'ndan *4Q175*'de alıntılanan ve beklenen bir kurtarıcıdan bahseden beş farklı *testimonia* pasajından biri olması bu görüşü güçlendirmiştir.[31] Hıristiyan yazar bu *testimonia*yı da yoruma ihtiyaç olmaksızın açıkça İsa Mesih'i müjdeleyen bir delil olarak sunar. Ona göre, Tesniye 18:18'deki "Rab, Musa ve İsrailoğulları'na dedi ki: Onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım" pasajında gönderileceği vaad edilen "peygamber" aynı zamanda Tanrı'nın yeryüzüne gönderdiği ruhu ve kelimesi de olan İsa Mesih'tir. Bu pasajın devamında da ifade edildiği gibi Yahudiler Rabb'in emirlerine ve kendilerine gönderilen peygamberlerin tebliğine uymamış, şeytan insanlar üzerinde hâkim olmuş, onlar ateş, resim, vahşî yaratıklar ve yeryüzündeki her türlü sıra dışı canlıya ibadet etmişler; bunun için İsa Mesih gelene kadar cezalandırılmışlardır. Bu mesihî kehanetteki gibi Tanrı yarattıklarının bu haline razı olmamış ve onları doğru yola iletecek ve üzerlerinde hâkimiyet kurabilecek olan İsa Mesih'i göndermiştir. Dahası insanların sapkın halini gören diğer peygamberler Tanrı'ya bir kurtarıcı göndermesi için yalvarmışlardır (İşaya 64:1; Mezmurlar 80:1; 108:26-27).[32]

Yazar Habakkuk 3:3'ü de İsa Mesih'i müjdeleyen apaçık bir *testimonia* olarak sunar. Peygamber Habakkuk kendisine gönderilen bir melek aracılığıyla Daniel Peygamberi atıldığı aslanlı çukurda (Daniel 6:16) ziyaret edip Filistin'e geri döndüğünde yine meleğin bildirmesiyle "Tanrı Teman'dan geldi ve ağaçlıklı dağ Kutsal olanı gölgeledi" (Habakkuk 3:3) demiştir. Yazar, bu *testimonia*nın literal anlamının çok yalın ve açık olduğunu söylemekle birlikte yorumunu da izah eder. Buna göre, Tanrı, peygamber aracılığıyla İsa Mesih'in nereye geleceğini, kimden doğacağını ve Tanrı'nın kelimesi ve ışığının insanlığa ne zaman görünür olacağını haber vermiştir. Çünkü Teman aslında Beytülahm'dir, ormanlık dağ ise

30 Gibson, *An Arabic Version,* 101-102 (Arapça) ve 30 (İngilizce).
31 4Q175 ile ilgili bibliyografik bilgi 3. dipnotta verilmiştir.
32 Gibson, *An Arabic Version,* 80-82 (Arapça) ve 9-10 (İngilizce). Tesniye 18:15 metinde ikinci kez 105-106. (Arapça) ve 35. (İngilizce) sayfalarda alıntılanmıştır.

Kutsal Ruh'un gölgelediği ve Tanrı'nın gücünün kendisine gönderildiği Meryem'dir.[33]

Bu açıklama Hıristiyanlık öncesi dönemde Yahudi geleneğinde beklenen mesihe hamledilen iki Eski Ahit pasajının sadece öznesini değiştirerek Hz. İsa'ya yorumlanması değildir. Yazar metindeki metaforları önceki gelenekteki litürjik bağlamından tamamen farklı bir şekilde kristolojik bir bağlama hamlederek yeniden yorumlamaktadır.[34]

Fakat burada daha da ilginç olan Habakkuk 3:3 pasajının hem günümüz metinlerinde hem de Arapça versiyonlarındaki "Paran Dağı" ifadesine yazarın yer vermemiş olmasıdır. *Apoloji* üzerine yapılan modern çalışmalarda kullanılan Eski ve Yeni Ahit metinlerinin hangi versiyondan Arapçaya tercüme edildiği belirtilmemiştir. Orijinal metindeki farklılık sebebiyle olabileceği gibi Hıristiyan yazarın bilinçli tercihiyle de zikredilmemiş olabilir. "Paran" kelimesi, Tevrat'ın bağlamına (Tekvin 21:21) göre Hz. İbrahim'in, Hacer ve İsmail'i bıraktığı yer olmasına, yine bu kelimenin İbranicede Mekke yerine kullanıldığına inanılmasına dayanarak Müslümanlarca Hz. Muhammed'in müjdelenmesine yorumlanmıştır.[35] Bu yorumun ilk örneğini İbn Leys'in (ö. 819) *Risâle*'sinde görmekteyiz. Her iki eserin tarihi dikkate alındığında *Apoloji*'nin yazarının, hem Habakkuk 3:3 hem de Tesniye 32:6'da geçen "Paran" kelimesinin Müslümanların arasında Hz. Muhammed'in nübüvvetine bir işaret kabul edildiğini ve bu pasajların delil olarak kullanıldığını bilmesi kuvvetle muhtemeldir. Buna göre yazarın Tesniye 32:6'ya eserinde hiç yer vermezken Habakkuk 3:3'ü alıntıladığında pasajda kilit bir anlama işaret eden fakat tek kelime olan bir ifadeyi bilinçli olarak metinden çıkarması apolojetik yazıların amacına ve karakteristiklerine uygun görünmektedir.

Apoloji'nin şu ana kadar bilinen en eski Hıristiyan Arap eserlerinden biri kabul edildiğine yukarıda işaret etmiştik. Aynı şekilde, *Apoloji* Kur'an

---

33 Gibson, *An Arabic Version,* 100 (Arapça) ve 29 (İngilizce).

34 Habakkuk 3/3'ün Hıristiyanlık öncesi yorumu için bk. Nili Shupak, "The God from Teman and the Egyptian Sun God: A Reconsideration of Habakkuk 3:3-7", *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 28/1 (2001): 97-116. Shupak bu çalışmada da Habakkuk 3:3'ün metin kaynağını tespit etmeye çalışmakta ve bu pasaja en yakın metnin Tesniye 33:2'de olduğunu söyleyerek, bu iki pasajın da kompoze ilk içerikleri oluşturduğunu ve mabet döneminden itibaren okunan litürjik dualar olduğunu iddia etmektedir. Özellikle bk. 108-109.

35 Fadıl Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek: Beşâirün-nübüvve* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 365-368. Ayğan bu eserinde İslâm geleneğinde tebşirat meselesinin nasıl anlaşıldığının geniş bir çerçevesini çizmekte, ilk olarak konunun tarihsel planını sunduktan sonra, Kitâb-ı Mukaddes'in tebşirat konusuna kaynak olmasını ele almaktadır. Özellikle 3. Bölüm okuyucuya öne çıkan pasajların nasıl anlaşıldığına dair temel bilgiyi aktarması açısından önemlidir.

ayetlerini Hıristiyanlığı savunmak için stratejik olarak kullanan ilk örneklerden biridir. Yazar, Kur'an ayetlerini alıntılamakla kalmamış eserin genelinde de Kur'an terminolojisi ve edebî üslubunu taklidî bir yaklaşımla kullanmaya çalışmıştır.[36] Yazar bu yaklaşımını Kitâb-ı Mukaddes kitaplarının isimlendirilmesinde de sürdürerek "Tevrat, Enbiya, Zebur ve İncil" kelimelerini tercih etmiştir.[37] Hıristiyan yazarın Kur'an ayetlerini delil-metin olarak kullanmadaki stratejisiyle ilgili olarak genel bir fikir vermesi açısından şu örneğe işaret etmek yeterli olacaktır. *Apoloji*'nin yazarı yaratmadan bahseden Kur'an ayetlerindeki çoğul ifadeleri ("biz") kullanımına (En'âm, 6/94; Kamer, 54/11) vurgu yaparak yorumlamaktadır. Kur'an'dan kullandığı delil-metinler arasında en dikkat çekici olanı ise daha sonra Hıristiyan yazarlar arasında yaygın olarak kullanılacak olan Nisa 171. ayettir. Fakat yazar ayeti birebir alıntı şeklinde kullanmamakta "Kur'an'da şunu göreceksiniz: 'Allah, kelimesi ve ruhu bir ilahtır, Rab birdir. Size Allah'a, kelimesine ve kutsal ruhuna inanmayı emretmiştir.'" şeklinde ayeti hem farklı lafızlarla zikretmekte hem de bağlamından ayırarak yorumlamaktadır.[38] Teslis savunusu yaparken Kitâb-ı Mukaddes'teki "biz" gibi çoğul kelimelere, "rabb, ruhu ve kelimesi" gibi ifadelere ve "rab, kuddûs" kelimelerinin üçlü tekrarlarına işaret ederek bu pasajların "Tanrı'nın üçlü birliğine" (godhead) delil-metin olarak yorumlanması Hıristiyan yazarlar arasında sonraki dönemlerde de oldukça yaygın olarak görülecektir. Bununla birlikte her yazarın muhatabına göre stratejisi ve yorumunda ince farklılıklar olabileceğini çalışmanın ilerleyen kısımlarında ele aldığımız eserlerde göreceğiz.

3) Patriyark Timothy'nin Apolojisi ve Halife Mehdî-Billâh Arasındaki Münazara

Doğu ve Batı Süryani Hıristiyanları Müslümanlarla doğrudan muhatap olan ve İslâm idaresi altına giren ilk gruplardandır. Bu nedenle, inançlarıyla ilgili Müslümanlardan gelen sorulara ve eleştirilere cevap veren, Arapçayı önce sosyal dil sonra kutsal kitap dili olarak kullanan ve teolojik düşüncesini bu dil etrafında geliştiren ilk Hıristiyanlar doğu kilisesine ait

36 Sidney H. Griffith, "Christians and the Arabic Qur'ān", 247-248; Samir, "The Earliest Arab Apology", 69-70; Swanson, "Beyond Prooftexting (2)" 305-308.

37 Gibson, *An Arabic Version,* 75 (Arapça) ve 3 (İngilizce). Griffith, "Christians and the Arabic Qur'ān", 248.

38 Gibson, *An Arabic Version,* 77-78 (Arapça) ve 5-6 (İngilizce). Apoloji'de Kur'an'a yaklaşımın genel bir değerlendirmesi için bk. Swanson, "Beyond Prooftexting: Approaches to the Qur'ān in Some Early Arabic Christian Apologies", *The Muslim World*, 88/3-4 (1998): 297-319.

bu gruplardır. Müslümanlara karşı inançlarını savunmak ve karşı argümanlar üretmek amacıyla apolojiler kaleme almışlardır. Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki bu apolojetik ve polemik tartışmaların sözlü münazara olarak da yapıldığı örnekler mevcuttur.[39]

Bilinen ilk münazaralar arasında Doğu Süryani geleneğinden ve Bet Hale manastırından bir rahip ve ileri gelen bir Müslüman arasında geçen tartışma zikredilir.[40] Halife Mehdî-Billâh (775-785) ve Nesturî Patriği Timothy arasında 781 veya 782 yılında geçtiği kabul edilen münazara ise bu tür apolojik-polemik tartışmaların en bilinenlerinden biridir.[41] Muhtevası Müslüman-Hıristiyan polemiklerinin ana konularından oluşan bu münazara Patrik Timothy'nin görüşlerini temellendirmede kullanmış olduğu delil-metinler ve bunların önceki *testimonia* geleneğiyle olan ilişkisi çalışmamızın bu kısmının odak noktası olacaktır.

Arapça olarak gerçekleşen bu münazarayı Patrik Timothy, Rahip Sergius'a göndermek üzere Süryanice yazıya geçirmiştir. Kitâb-ı Mukaddes'in Süryanice Peşitta versiyonunu eğitimi boyunca çalışan Timothy'nin yine kateşik eğitim gereği *testimonia* koleksiyonlarına vakıf olması kuvvetle muhtemeldir.[42] *Testimonia* pasajlarını nasıl yorumladığına bakıldığında ise önceki geleneği takip ederek Eski Ahit'teki geleceğe dönük bütün kehanetlerin Hz. İsa'yı müjdelediğini ve onun yaşadığı olaylarla gerçekleştiğini iddia eder. Hıristiyanlığın hak din oluşunu ispatlamak ve halife Mehdî-Billâh'ın sorularına cevap vermek için Eski Ahit kitaplarının birçoğundan pasajları arka arkaya blok halinde alıntılaması kaynak olarak Süryanice bir *testimonia* listesine sahip olduğunu veya listedeki pasajların önemli bir kısmının aynı tertipte ezberinde olduğunu düşündürmektedir. Aldığı eğitim gereği hem Süryanice hem de Grekçeyi çok iyi kullanan Patrik için bu ihtimaller oldukça mümkün gözükmektedir.[43]

---

39 Sidney H. Griffith, "The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period", *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Hava Lazarus-Yafeh (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999), 13-65;

40 Sidney H. Griffith, "Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Halê and a Muslim Emir", *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 3/1 (2000): 29-54.

41 Timothy'nin eseri için bu araştırmada Mingana'nın çalışmasını esas almaktayız. Bk. Alphonse Mingana, "Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, Edited and Translated with a Critical Apparatus Fasciculus 3: The Apology of Timothy the Patriarch Before the Caliph Mahdi", *Bulletin of the John Rylands Library,* 12/1 (1928): 137-298. Timothy'nin metninin farklı uzunluklardaki Arapça ve Süryanice edisyonları ve Fransızca tercümeleri hakkında bibliyografik bilgi için bk. Bertaina, "The Development of Testimony Collections", 155n16.

42 Bertaina, "The Development of Testimony Collections", 156.

43 Bertaina, "The Development of Testimony Collections", 156-157.

Patrik Timothy'nin alıntıladığı pasajlara bakıldığında iki husus göze çarpmaktadır. İlki, Yahudilere karşı polemiklerde kullanılan geleneksel *testimonia* pasajlarına benzer alıntıların bulunmasıdır. İkincisi ise, Kitâb-ı Mukaddes'ten ve Kur'an'dan alıntılanan fakat daha önce kullanılmamış pasajlardan oluşan ve Müslümanlarla yapılan tartışmalar ve yazılı polemik eserlerde kullanılan pasajların varlığıdır.[44] İlk grup alıntılar arasında yukarıda incelediğimiz Hıristiyan apolojisinde de kullanılan bazı pasajlar mevcuttur. Örneğin, Halife Mehdî-Billâh'ın "Nasıl oluyor da siz Tevrat'ın ve diğer peygamberlerin İsa'yı ve İncil'i müjdelemesini kabul ederken, İsa'nın ve İncil'in Muhammed'e şahitliğini kabul etmiyorsunuz?" sorusuna Timothy İşaya 7:14 (Kız bir oğul doğuracak) ve 9:16 (Adı İmanuel olacak) pasajlarını alıntılayarak cevap verir. Patrik için bu pasajlar "İsa Mesih'in bakireden doğumunun" sayısız kitâbî delillerinden bazılarıdır. Burada Timothy, Halife'nin Hz. Muhammed ve İsa arasında mukayese yaparak yönelttiği sorusuna tam bir cevap vermemektedir. Fakat "bakireden doğum" motifiyle ilgili pasajları alıntılayıp İsa dışında bir bakireden doğan olmadığını söyleyerek bu *testimonia*ların "temiz bir aynada" olabileceği gibi çok açık bir şekilde Hz. Meryem ve İsa'ya işaret ettiğini vurgulamakta, Hz. Muhammed'in adı veya yaptıkları için ise böyle açık bir ifadenin ne İsa'nın sözlerinde ne de İncil'de yer almadığını söylemektedir.[45]

Halife Mehdî-Billâh, Müslümanlar arasında yaygın olarak kullanılan İşaya 21:6-15 pasajlarında geçen "deveye binen" rivayetini sorar. Halife'nin "Peki, sıpaya ve deveye binen kimlerdir?" sorusuna "Med ve Elam kralları" şeklinde cevap verir. Zira Patrik'e göre Med bölgesinde sıpalar, Pers ve Elam bölgelerinde ise daha ziyade develer binek olarak kullanılmaktadır; İşaya peygamber de buna uygun olarak hayvanlar üzerinden ülkelere, ülkeler üzerinden de krallıklara ve güçlerine atıfta bulunmuştur. Patrik akabinde bu yorumunu desteklemek amacıyla Babil Kralı Nebukadnezzar'ın rüyasına atıfta bulunur. Bu rüyada Tanrı, Med krallığını "dövülebilir gümüşle", Elam ve Pers krallıklarını ise "güçlü pirinç alaşımı" ile sembolize etmiştir. Bu nedenle İşaya Peygamber de krallıkların güçlerine istinaden sıpa ve deve metaforlarını kullanmıştır.[46]

Bunun üzerine Halife Mehdî-Billâh söz konusu pasajdaki "sıpaya binenin İsa, deveye binenin ise Muhammed" olduğunu söyler. Patrik ise bahsedilen olayların zamanının ve gerçekleşme sırasının böyle bir yoruma imkân tanımadığına dikkat çeker, fakat akabinde stratejik bir hamleyle,

44 Bu iki bölümde alıntılanan Kitâb-ı Mukaddes pasajlarının tablosu için bk. Bertaina, "The Development of Testimony Collections", 158-160.

45 Mingana, "The Apology of Timothy", 168.

46 Mingana, "The Apology of Timothy", 173-174.

İşaya 21:6-15'de kullanılan sıfatların ve isimlerin benzerliğine ve Zekeriya 9:9'daki "Alçakgönüllü ve bir sıpaya binen, bir eşek yavrusu üzerinde gelen" ifadelere dayanarak sıpaya binenin İsa'ya hamledilebileceğini fakat deveye binenin Muhammed'e işaret ediyor şeklinde yorumlanmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Kendisine "neden?" sorusunu yönelten Halife'ye Patrik, İsa'dan sonra peygamber gelmeyeceğiyle ilgili diğer kehanetleri alıntılayarak cevap verir. Zira bütün peygamberler İsa Mesih'i müjdelemiş, İsa Mesih de "göğün krallığına" yönlendirmiştir. Patrik, Hıristiyanlar için Tanrı'nın ve göğün krallığının bilgisine sahip olduktan, İsa Mesih'in ittihadını idrak ettikten sonra başka bir peygamberi kabul etmenin mümkün olmadığını izah eder. Bu aşamada Halife Mehdî-Billâh'ın haç ile ilgili bir soru yöneltmesi üzerine münazara konusu değişir.[47]

Halife, Hz. Muhammed'in nübüvvetine delil olarak Müslümanlar arasında yaygın olarak kullanılan bir diğer pasaj olan "onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım" (Tesniye 18:18) cümlesini Timothy'e hatırlatır. Halife'ye göre Araplar dışında İsrailoğulları'nın kardeşleri, Hz. Muhammed haricinde de Musa'ya benzer bir peygamber yoktur. Fakat Patrik Timothy, Halife'nin yorumunun yanlışlığını yukarıdaki örneklerde olduğu gibi diplomatik teamüllerin dışına çıkmamaya dikkat ederek açıklar. İbrahim'in Keturah'dan olan altı oğlu Araplara İsrailoğullarından daha yakınken üç yüz kabileden oluşan Edom kavminin ise Araplara değil İsrailoğulları'na daha yakın olduğunu açıklar. Hatta Patrik'e göre eğer buradaki "İsrailoğulları'nın kardeşleri" ifadesi kendilerinin on iki kabilesinden ziyade İsrailoğulları'nın genel soyuna referans olarak kullanıldıysa bu durumda Araplardan daha önce Edom kavmine işaret etmesi gerekir. Patrik konuşmasının devamında Tesniye 18:18'de müjdelenen peygamberin Muhammed olamayacağını, Musa ile arasındaki farklara işaret ederek açıklamaya çalışır. Çünkü Musa'nın aksine Muhammed mucizeler ve olağanüstü olaylar gerçekleştirmemiş, Musa'nın şeriatı olan Tevrat'ı ve hukukunu (sünnet, Şabat günü, dinî festivaller) tebliğ etmeye devam etmemiştir.[48]

Partik Timothy'nin kullandığı alıntıları Hıristiyanların "kitabî delillendirme" yöntemleri açısından inceleyen Bertaina bu pasajları üç ana bölüme ayırmaktadır. İlki, geleneksel *testimonia* koleksiyonları veya listelerinde kullanılanlardır. İkincisi, sadece Müslümanlarla yapılan tartışmalarda kullanılanlardır. Bunlar genellikle Hz. Muhammed'in tebşiratına dair Müslüman yorumlarını çürütmek için kullanılan alıntılardır. Üçüncüsü ise, önceki *testimonia* geleneğinden seçilen hem

47 Mingana, "The Apology of Timothy", 174-175.
48 Mingana, "The Apology of Timothy", 186-188.

Yahudilere hem de Müslümanlara karşı kullanılabilecek alıntılardır.[49] Timothy ilk gruptaki *testimonia* pasajlarını Halife Me'mun'un soruları bağlamında teslis, ittihad, İsa'nın enkarne kelime olması gibi doktrinsel inançları savunurken kullanmıştır. Bu gruptaki son bir kategori ise İsa'nın beklenen ve Eski Ahit'te müjdelenen Mesih olduğuna delil olarak kullanılan pasajlardan oluşmaktadır. İşaya 7:14 ve 9:6 gibi yukarıda açıkladığımız pasajları Patrik Timothy geleneksel yoruma göre izah eder. Burada alıntıladığı pasajlar hem tematik sıralama olarak hem de yorum açısından *testimonia* geleneğiyle birebir paralellik arz etmektedir.

İkinci kısımda kullanılan "Muhammed'in müjdelenen Paraklit" (Yuhanna 15:26, 14:26) ve "deveye binen" (İşaya 21:7) olduğuna işaret eden *testimonia* metinleri Halife'nin Hz. Peygamber'in tebşiratı için zikrettiği fakat Bertaina'nın da ifade ettiği gibi Patrik tarafından bu yorumun çürütülmeye çalışıldığı pasajlar oluşturur.[50] Yukarıda izah edildiği gibi bu *testimonia* pasajları önceki gelenekte İsa Mesih'in müjdelenmesine şahit olarak kabul edilen metinlerdir. Bu münazarayla yakın zamanlarda kaleme alınan Hıristiyan *Apoloji*'sinde bu pasajların tamamen kristolojik bir açıklamayla yorumlandığı yukarıda açıklanmıştı. *Apoloji*'deki yorumu Patrik Timothy'nin açıklamalarıyla mukayese ettiğimizde hem *testimonia* geleneğinden hem de aynı dönemdeki Hıristiyan yorumlarından farklı olarak pasajları yeni bağlamda yorumladığı ortaya çıkmaktadır.

Patrik iki aşamalı bir münazara hamlesiyle muhatabı olduğu Halife'nin yorumunu Yahudi ve Hıristiyan yorum geleneğinde bu pasajların yerleşik izahına işaret edip geçersizliğini iddia ederken yine Kutsal Kitap'tan hareketle pasajlardan diğerinin (Zekeriya 9:9) metindeki karinelerden yola çıkılarak İsa'ya hamledilebileceğini savunur. Kitabî argümantasyon açısından bakıldığında kendisinden teolojik ve felsefî argümanlar yerine kitaptan hüccetle delillendirme yapmasını talep eden Halife'ye oldukça stratejik bir hamleyle cevap verdiği aşikârdır. Sarayda gerçekleşen ve diplomatik bir nizam gerektiren bu münazarada Halife'nin sorularıyla tartışmayı yönlendirmesi ve buna karşın Patrik'in ılımlı tutumu modern araştırmacılarca Yuhanna ed-Dımeşkî (John of Damascus, ö. 752?) gibi İslâm'a ve Peygamberi'ne karşı olumsuz tavrını açıkça ifade eden Hıristiyan yazarlara nispetle diyaloğa açık olarak değerlendirilmiştir.

Son olarak burada zikredilmesi önemli olan bir şahit-metin de Hıristiyanların Müslümanlarla olan polemiklerinde öne çıkan ve Yeni Ahit'ten alıntılanan "Paraklit" pasajıdır. Daha önce Hıristiyan geleneğinde Yahudilere karşı kullanılmamış olan bu pasaj için Timothy "kutsal ruh"

49 Bertaina, "The Development of Testimony Collections", 158.
50 Bertaina, "The Development of Testimony Collections", 159.

üzerinden yeni bir yorum sunar. Temel amacı ise Paraklit kelimesiyle Muhammed'in kastedilmediğini yine Yeni Ahit'ten alıntılanan bir grup pasajla Halife'ye ispatlamaktır. "Baba'dan çıkan ruh Paraklit" (Yuhanna 15:26), "Benim söylediğim gerçekleri size bildirecek" (16:14) ve "Baba'nın benim adıma göndereceği Kutsal Ruh" (14:26) pasajlarını içeren bir metin alıntılar. Patrik bu alıntılar üzerinden Hıristiyan teolojisi bağlamında kutsal ruhun kristolojik bir açıklamasını yaparak mantıksal önermeler üzerinden Paraklit'in Muhammed olamayacağını izah eder. Mesela, Paraklit, alıntılanan pasajlarda "kutsal ruh" olarak da tanımlandığı için Muhammed'e hamledilmesi uygun değildir, zira Muhammed kutsal ruh gibi "görünmez, sınırları ve cismi olmayan" bir varlık değildir. Patrik burada *testimonia* metinlerindeki anahtar kelime "kutsal ruh"a dayanarak tamamen Hırıstiyan teolojisi çerçevesinde mantıksal formülasyonlar ve önermeler üzerinden Muhammed'in Paraklit olamayacağını Halife'ye izah etmeye çalışır. Kitâb-ı Mukaddes alıntılarına ilave olarak Muhammed'in "başına gelecekleri ve kimin ona iman edeceğini bilmediğini" açıkça söylediğini işaret eder ve Kur'an ayetlerine de (el-Araf 7/188) gönderme yaparak Halifeye karşı argümanını güçlendirmek istediği de göze çarpar. Patrik'in burada kullandığı metinler ve yorumlar önceki Hıristiyan gelenekte yer almamaktadır. Müslümanların Hz. Muhammed'in tebşiratına dair onun Paraklit olduğunu iddia etmeleri üzerine Hıristiyanların, onun beklenen ve müjdelen Paraklit olmadığını ispat etmek üzere yeni delil-metin ve şahit-metinler aramaları, bu metinlere yeni yorumlar ve argümanlar atfetmeleri karşılaşmış oldukları yeni mücadelenin bir sonucudur.[51]

Müslümanlara karşı kullanılan apolojetik-polemik argümanlarla ilgili olarak Hıristiyanların yeni stratejiler geliştirdiklerini zikretmiştik. Bunlar arasında konumuzla doğrudan ilgili olan yeni stratejilerden biri Kur'an'ın da kitabî delillendirme için bir kaynak olarak kullanılmasıdır. 8. yüzyıldan itibaren Hıristiyan eserlerinde Kur'an ayetlerinin "kitaptan delil getirme" yöntemine dâhil edildiğini mevcut örnekler üzerinden takip edebilmekteyiz. Bu yeni stratejinin mevcut *testimonia* geleneğiyle bir arada kullanıldığını ise ilk dönem Süryanice-Arapça kaleme alınan Hıristiyan yazılarında görmekteyiz. İlk yüzyıllardan itibaren Hıristiyanların hem kateşik eğitimde hem de kutsal metinlerin inanlar üzerindeki gücünü taze tutmakta *testimonia* geleneğinin önemini zikretmiştik. Mevcut bu kullanıma Kur'an'dan delil getirme, yani *Kur'anî testimonia* (*quranic testimonia*) şeklinde de tabir edilebilen metinlerin dâhil edilmesi

[51] Mingana, "The Apology of Timothy", 169-170.

Müslümanlarla kurulan yakın iletişim ve etkileşimin doğal bir sonucudur.[52] Hıristiyanların kutsal kitabının muharref olduğu ve delil statüsünde olmadığı argümanına karşı Hıristiyan apolojistler Arapçayı ikinci bir dil olarak kullanmalarının da etkisiyle görüşlerini ve inançlarını savunmak için yeni delil-metin arayışına girmişler ve stratejik bir yaklaşımla Kur'an ayetlerini iç bağlamından bağımsız bir şekilde kullanarak yeniden yorumlamışlardır.

4) Theodore Ebu Kurre (ö. 830?) ve Müslüman Âlimlerle Münazarası

Doğu Hıristiyan geleneğinin önemli isimlerinden Melkaî ilahiyatçı ve Harran Piskoposu Ebu Kurre, Grekçe eserlerinin yanı sıra Hıristiyan teolojisini ve doktrinlerini açıkladığı Arapça eserler yazması ve teolojik argümanlarının yanında kitabî ve felsefe argümanlarla İslâm eleştirisi yapabilecek kadar bu dine aşina olmasıyla bilinmektedir.[53] Çalışmamızın çerçevesi gereği burada Ebu Kurre'nin Halife Me'mun'un (813-833) sarayında 829 yılında Müslüman kelamcılarla arasında gerçekleşen münazarada kitabî delil kullanmadaki yaklaşımı ve alıntıladığı *testimonia* metinleri ele alınacaktır.[54]

Bu münazarayla ilgili mevcut tarihi kayıtlara ve tartışma diyaloğunun yer aldığı el yazması nüshaların sayısına bakıldığında döneminde ve sonrasında yaygın olarak bilindiği açıkça görülmektedir.[55] Çalışmamızın konusu itibariyle dikkate değer olan husus ise Ebu Kurre'nin argümantasyon yönteminde ve alıntıladığı delil-metinlerinde kendinden önceki geleneğe nispetle öne çıkan farklılıklardır. Mesela, Eski ve Yeni Ahit'ten alıntıladığı pasajlar sayıca çok az iken Kur'an'dan altmıştan fazla ayet alıntılamıştır. Bunun nedeni ise Halife Me'mun'un, Ebu Kurre'den

---

52 *Kur'anî testimonia* (*Quranic testimonia*) ifadesi Bertaina tarafından da kullanılmıştır. Bk. Bertaina, "The Development of Testimony Collections", 171.

53 İsmail Taşpınar, "Theodore Ebû Kurre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 83-84.

54 Bu metinle ilgili yapılmış ilk çalışmalardan biri ve Arapça metinden belirli kısımların İngilizce tercümesi için bk. Sidney H. Griffith, "The Qur'ān in Arab Christian Texts; The Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Mağlis of al-Ma'mūn", *Parole de l'Orient*, 24 (1999): 203-233. Ayrıca bk. Griffith, "The Monk in the Emir's Majlis", 38-48; Bertaina, "The Development of Testimony Collections", 176.

55 Griffith, bu münazaranın tarihi kaydının 13. yüzyıl Süryanice kroniklerinden *Ad Annum 1234 Pertinens*'de görüldüğünü fakat yazarın münazarayla ilgili bilgileri Dionysius of Tell Mahre isimli Antakya'nın Yakubi Patriği'nin vakayinamesinden aktardığını belirtmektedir. Bk. Griffith, "The Monk in the Emir's Majlis", 38. Ayrıca eserin farklı elyazmaları hakkında detaylı bilgi için bk. Griffith, "The Qur'ān in Arab Christian Texts", 224.

kendisini "önem atfetmediği Matta veya İşaya'dan değil, ikna edici/sağlam, ikrar edilen ve genel kabul gören fikirlerle" ikna etmesini istemesidir.[56] Hıristiyan kutsal kitabından yapılan alıntıların delil niteliğine ve dolayısıyla ikna ediciliğine dair Müslümanlardan benzer itirazların yapıldığı farklı münazaralarla ilgili kayıtlara da geçmiştir.[57] Bu itirazların doğal bir sonucu olarak bu tür münazaralardaki tartışma tekniğinin teolojik argümanlar üzerinden yapıldığını ve rasyonel analitik stratejinin ve kelamî argümanların öne çıktığını görmekteyiz. Diğer Hıristiyan yazarlara kıyasla Ebu Kurre'nin teolojik argümantasyonun öne çıkması nedeniyle onun hem eserleri hem de ilmî metodolojisi Hıristiyan apoloji geleneğindeki önemli bir değişimin başlangıcı olarak kabul edilmiştir.[58]

Ebu Kurre'nin Kitâb-ı Mukaddes genelinden alıntıladığı az sayıdaki pasajın *testimonia* koleksiyonlarıyla olan irtibatına bakıldığında, "Gökler Rabbin sözüyle yaratıldı" (Mezmurlar 33:6) ve "Başlangıçta söz vardı, söz Tanrı'yla birlikteydi" (Yuhanna 1:1) pasajlarını İsa Mesih'in Tanrı'nın kelimesi ve ruhu olduğunu açıklamak ve kristolojik yorumu savunmak için önceki gelenekle birebir aynı şekilde kullandığı ortaya çıkmaktadır.[59] Eski ve Yeni Ahit'ten toplamda sadece on pasajın kullanıldığı bu münazarada Mezmurlar 33:6 iki kez alıntılanmıştır. İlk geçtiği yerde, Ebu Kurre İsa Mesih'in Allah'ın kelimesi ve ruhu oluşunu Kur'an'ın dahi teyit ettiğini iddia ederken Davud Peygamber'in de benzer bir şekilde Tanrı'nın, yaratıcı kelimesiyle, "göklerin ve yerin yaratıldığını" bildirdiğine işaret eder.[60] Ebu Kurre'nin temel stratejisi kendi kutsal kitabının otoritesini kabul etmeyen Halife'ye ve meclisindekilere Kur'an'ın ve Kitâb-ı Mukaddes'in Tanrı'nın kelimesiyle ilgili aynı teolojik öğretiye işaret ettiğini göstermek ve kristolojik inancı Müslümanların kutsal kitabının da teyit ettiğini ortaya

56 Sidney H. Griffith, "Arguing from Scripture: The Bible in the Christian/Muslim Encounter in the Middle Ages", *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance* (Leiden: Brill, 2005), 34; Bertaina, "The Development of Testimony Collections", 168.

57 Halife Me'mun döneminde aktif olduğu kabul edilen Abdülmesih el-Kindî'nin muasırı olan İbrahim Taberânî de muhatabı olan anonim Müslümanın "Biz Tevrat veya İncil'den hiçbir şey kabul etmeyiz çünkü onları tanımayız" itirazıyla karşılaşmıştır. Bk. Griffith, "Arguing from Scripture", 34n26. Bu eserle ilgili bk. S. Khalil Samir, "The Prophet Muhammad as Seen by Timothy I and Some Other Arab Christian Authors", *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*, ed. David Thomas (Leiden: Brill, 2001), 75-106.

58 Bertaina, "The Development of Testimony Collections", 171.

59 Çalışmamızda Ebu Kurre'yle olan münazaranın Arapça metni için şu edisyonu kullanmaktayız: Ignace Dick (ed.), *Mujadalat Abi Qurra ma'a al-mutakallimin fi majlis al-khalifa al-Ma'mun (La discussion d'Abu Qurra avec les ulémas musulmans devant le calife al-ma'mun)* (Aleppo, 2007).

60 Dick, *Mujadalat Abi Qurra*, 81.

koymaktır. Bir sonraki bölümde açıklanacağı üzere, aynı ayet ve aynı yorum bir kitâbî delil olarak 14. yüzyıla kadar Hıristiyanlar arasında kullanılmaya devam edilecektir.

Mezmurlar 33:6'nın ikinci kez alıntıladığı örnekte ise teslis inancının üç tanrıya inanmak olmadığını savunurken kullanılmıştır. "Tanrı'nın bir, iki veya üç mü?" olduğu sorusuna Ebu Kurre, "Tanrı'nın kendisi, kelimesi ve ruhu arasında bir farklılık/mesafe gözetmediklerini" söyleyerek cevap verir. Zira hem Tevrat'ta (Mezmurlar 33:2) hem de İncil'de (Yuhanna 1:1) söylenildiği gibi, Tanrı kelimesinden ve ruhundan ayrı/bağımsız olarak yaratmaz. Bu *testimonia*lara Ebu Kurre'nin kelamî bir açıklamayla izah ettiği göze çarpmaktadır. Ona göre bu pasajlar Tanrı'nın hem kelimesinin hem de ruhunun ebediliğine ve ezeliliğine işaret etmektedir. Ebu Kurre bu açıklamayı Müslümanların itikadî açıdan bu izaha karşı çıkmayacağını düşünerek yapmıştır. Bu münazarayı aktaran kişinin bu kısmın sonunda söyledikleri ise bunu doğrulamaktadır. Zira nakilde bulunan kişi "Halife Me'mun ve meclistekilerin, Ebu Kurre'nin seri cevabından şaşkına döndüklerini ve Halife'nin onun cevabının sahihliğini bizatihi bildiğini" aktarmaktadır.[61]

Kur'an'dan alıntıladığı delil-metinler arasında ise Nisa suresinin 171. ayeti öne çıkar zira Ebu Kurre bu ayeti münazarada birçok kere kullanmıştır. Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntıladığı *testimonia*larda olduğu gibi bu ayeti yorumlamasında dikkat çeken husus İsa'nın "Allah'ın kelamı ve ondan bir ruh" olarak tanımlanmasıdır. Ebu Kurre ayetin ilk kısmında yer alan ve açıkça İsa'nın "Meryem oğlu" ve sadece Allah'ın elçisi olduğu ifadelerini görmezden gelerek ayeti yine kristolojik bir bağlama taşımış, buradaki ifadeleri Hıristiyan teolojisi bağlamında yorumlamıştır.[62] Çalışmanın ilk kısmında incelediğimiz Arapça kaleme alınan ilk Hıristiyan *Apoloji*'de de aynı şekilde yorumlanan Nisa 171, daha sonraki dönemlerde de kullanılacak, hatta Hıristiyanların alıntıladığı "Kur'an *testimonia*ları" arasında ilk sırada yer alacaktır.

Buraya kadar incelediğimiz eserler Doğu geleneğine ait Hıristiyan ilahiyatçıların Arapça kaleme aldığı ilk çalışmalar arasındadır. İslâm ile karşılaşma ve Müslümanlarla yapılan münazaralar sonrası Hıristiyan yazarların teolojik ve kitâbî argümanları kullanma stratejileri ve terminolojilerinde mühim bir değişiklik olduğu yönündeki yaygın kanaat bu eserlerdeki delil-metin kullanımı üzerinden açıklanmıştır. Modern dönem araştırmacıları arasındaki genel kabul gören gözlem ise özellikle 9. yüzyıldan itibaren Arapça eserler yazan Hıristiyan ilahiyatçıların "kitaptan

61 Dick, *Mujadalat Abi Qurra*, 97.
62 Dick, *Mujadalat Abi Qurra*, 67-68.

delil getirme" tekniğini münazaralar ve polemik yazılarda Eski ve Yeni Ahit'ten değil, ağırlıklı olarak Kur'an'dan alıntılama şeklinde kullandıklarıdır. Hatta bu eserlerde genel apoloji tekniğinin, kitâbî deliller sunmadan ziyade, Müslüman kelamcıların ilmî yaklaşımının Hıristiyan ilahiyatçılar üzerindeki etkisiyle kelamî argümanlarla inancı savunmaya evrildiği de modern literatürde vurgulanan hususlar arasındadır. Farklı inanç mensupları arasındaki etkileşimin gerek bu inançları savunmada gerekse de diğer inançları polemik konusu yapmaktaki etkisi bir dereceye kadar doğrudur. Fakat hem Kitâb-ı Mukaddes kitaplarından hem de Kur'an'dan iktibas edilen alıntılarla ortaya konan kitâbî argümanların Hıristiyan geleneğinde etkisini 14. yüzyıla kadar sürdürdüğünü de yine Arapça yazılan Hıristiyan apolojilerinde görebilmekteyiz. Bu sürekliliğin açık bir örneğini sunduğunu düşündüğümüz bir Hıristiyan eserindeki kitaptan delil getirme yaklaşımı ve *testimonia* geleneği arasındaki muhtemel bağlantıyı ele alacağımız bölümle devam ediyoruz.

5) Kıbrıs Halkından Mektup

Müslüman-Hıristiyan polemikleri arasında tek bir mektupla üç farklı Müslüman âlimin cevaben eser kaleme almasına neden olan *Kıbrıs Halkından Mektup*'un (bundan sonra sadece *Mektup*) içeriği esasen tek bir yazara ait değildir. Sayda başpiskoposu olan Antakyalı Pavlus'un (ö. 13 yy?) Müslüman bir arkadaşına hitaben kalem aldığı kabul edilen mektubu yazıldığı dönem sonrasında Hıristiyanlar arasında yaygın bir şekilde dolaşımda olmuştur. 14 yüzyılın ilk yarısında ise Arapçayı ana dili gibi kullanan ve Kur'an ve Müslümanlara dair yakînî bilgisi olan ve Kıbrıs'ta bulunan Nesturî bir Hıristiyan tarafından tashih edilmiştir. *Mektup* önce Şehâbeddin el-Karâfî'ye (ö. 1285) daha sonra ise sırayla İbn Teymiyye (ö. 1328) ve Ali b. Tâlib el-Dimaşkî'ye (ö. 1327) gönderilmiştir.[63] Yukarıda

[63] Antakyalı Pavlus'un *Müslüman bir Arkadaşa Mektup*'u ve *Kıbrıs Halkından Mektup*'un ve Ali b. Tâlib el-Dımeşkî'nin bu mektuba *Cevâb*'ının mevcut elyazmalarının edisyon tahkikleri ve İngilizce tercümeleri için bk. Rifaat Ebied & David Thomas (ed.), *Muslim-Christian Polemic During the Crusades the Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī* (Leiden: Brill, 2005); mektubun anaonim yazarıyla ilgili bk. 15-18. Şehabeddin el-Karâfî'nin aynı mektuba yazdığı cevap için bk. Diego R. Sarrio Cucarella, *Muslim-Christian Polemics Across the Mediterranean: The Splendid Replies of Shihab al-Din al-Qarafi (d. 684/1285)* (Leiden: Brill, 2015). İbn Teymiyye'nin *Cevâb*'ı için bk. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü'ṣ-ṣaḥîḥ li-men beddele dîne'l-Mesîḥ*, ed. ʿAli b. Hasan ibn Nâsir and ʿAbdülaziz b. İbrahim el-ʿEskar & Hemdân b. Muhammed al-Hemdân (Riyad: Dârü'l-ʿAsimâ, 1999). Bu eserin kısmî İngilizce ve tam Türkçe tercümeleri için bk. Thomas Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ* (Delmar, New York: Caravan Books, 1999); İbn Teymiyye, *El-Cevâbu's-*

incelenen Hıristiyan eserlerinden takriben dört yüzyıl sonra kaleme alınmış olmasına rağmen bu anonim mektup aynı gelenek içerisinde yazılmış Hıristiyan apolojetik-polemik eserlerine hem muhteva hem de edebî üslup olarak birebir benzerlik göstermektedir.

Pavlus, Bizans İmparatorluğu sınırları içinde "Konstantiniyye, Amalfi'yi ziyaret ettiğini, buradan Frenk sınırlarını geçerek Roma'ya vardığını, bu ziyaretler esnasında ileri gelen din adamlarıyla görüşmeler yaparak onların İslâm ve Muhammed'le ilgili görüşlerini müzakere ettiğini aktarmaktadır. Mektubu da bu görüşleri Müslüman bir arkadaşının öğrenmek istemesi üzerine kaleme aldığını yine piskoposun kendisinden öğrenmekteyiz.[64] *Mektup*'un temel içeriği Hıristiyanlığın sahih din olduğu ve bunun Kur'an'da da ikrar edilmesi iddialarından ve teslis, ittihad gibi doktrinlerin savunusundan oluşmaktadır.[65]

Hıristiyan yazarın Pavlus'un mektubundaki tashihlerine dair en dikkat çekici husus Pavlus'un İslâm dinine dair söylemlerinin keskin tonunun nispeten yumuşatılmasıdır. Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes metinlerinden yapılan alıntılardaki revizyonlarda ise Hıristiyan yazarın Kur'an'dan birçok ayeti metne dâhil etmesi, Pavlus'un alıntıladığı ayet metinlerinde yaptığı değişikleri düzeltmesi, sure isimlerini ilave etmesi gibi hususlar göze çarpmaktadır.[66] Hıristiyan yazarın Pavlus'un Kur'an alıntılarına yaptığı önemli tashihlerden birini "...Sana uyanları kıyamete kadar küfre sapanların üstünde tutacağım...." (Âl-i İmrân, 3/55) ayeti üzerinden örneklendirmek mümkündür. Başpiskopos Pavlus ayetin takriben tamamını alıntılamakta fakat mealini verdiğimiz ifade üzerinden Hz. İsa'ya uyanların kendi dönemindeki Hıristiyanları da kapsadığını iddia etmekte ve böylece ayeti tamamen bağlamından koparark yorumlamaktadır. İsimsiz Hıristiyan yazar ise bu imayı yorumdan çıkarmakta ve ayetin "sonradan uydurulan ruhbanlığa" işaret eden kısmını da alıntıya dâhil etmekte ve akabinde "...Ehl-i kitap içinde gece saatlerinde ayakta duran, secdeye kapanarak Allah'ın ayetlerini okuyan bir topluluk vardır...Onlar salihlerdendir" (Âl-i İmrân, 3/113-114) ayetlerini de mektuba ilave etmektedir.[67] Yazar böylece hem Pavlus'un yorumuna Müslümanlardan gelebilecek bir itirazın önünü kesmekte ve daha ikna edici bir üslupla ve ilave bir ayet metniyle Hıristiyanların Kur'an'da tazim edildiği argümanını

Sahîh, ed. Hakan Olgun & Zeynep Yücedoğru, çev. Harun Ünal (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2023).

64 Ebied & Thomas, *Muslim-Christian Polemic*, 54-57.

65 *Mektup*'un tematik içeriğiyle ilgili bk. Ebied & Thomas, *Muslim-Christian Polemic*, 19-21.

66 Ebied & Thomas, *Muslim-Christian Polemic*, 11-12.

67 Ebied & Thomas, *Muslim-Christian Polemic*, 7-8; 63-65.

devam ettirmektedir. Hıristiyan yazar, İsa'nın ilahî-beşerî tabiatı, teslis, ittihad gibi teolojik meselelerin savunusunda da yine Pavlus'un Kur'an alıntılarını, ifadelerini ve spekülatif algılanabilecek açıklamalarını tashih etmektedir.

Hıristiyan yazar bu mektupta sadece Kur'an'dan alıntılanan delil-metinlere ilavede bulunmamış, aynı zamanda Eski Ahit'ten de önemli sayıda pasajı metne dâhil etmiştir. Bu metinler *testimonia* listeleri ve önceki Hıristiyan Arap yazarların eserleriyle mukayeseli olarak incelendiğinde arada mühim bir paralellik öne çıkmaktadır. Hıristiyan yazar Eski ve Yeni Ahit metinlerinin tahrifiyle ilgili iddialara cevap verdiği kısımda Kur'an'ın dahi bu metinlerin güvenilirliğini ikrar ettiğini ayetler üzerinden savunmakta ve bu kitapların yetmiş iki dilde yaygın olarak bilinmesinin tahrif edilmelerine en büyük engel olduğunu öne sürmektedir. Bu argümanların Müslüman muhataplarının gözünde metinlerin muharref olmadığına ikna için yeterli olduğunu düşünerek Eski Ahit'ten uzun alıntılar yapmaktadır.[68]

Mektup'taki Kitâb-ı Mukaddes alıntıları, *testimonia* pasajlarıyla karşılaştırmaya yardımcı olması amacıyla tematik olarak gruplandırdığımızda şu konuların öne çıktığı görülmektedir: Kur'an'da ehl-i kitapla ilgili olumsuz ifadelerde Yahudilerin kastedildiğini ispatlamak üzere Eski Ahit'ten özellikle de Mezmurlar, Yeremya ve İşaya kitaplarından alıntılar yapılmıştır. İsa'nın gelişine yorumlanan Daniel, Zekeriya, Mika ve Amos gibi küçük peygamber kitaplarından pasajlar alıntılanmıştır. Teslis uknumlarının kitâbî delilleri olarak kullanılan alıntılar vardır. *Testimonia* listelerindeki gibi bloklar halinde alıntılanan ve mesihî kehanetler olarak kabul edilen pasajlar; yine *testimonia* listelerinde bulunan Yahudi karşıtı pasajlarda olduğu gibi Yahudiler hakkındaki olumsuz nakilleri içeren ve Hıristiyanlara vaad edilen "yeni ahitle" ilgili rivayetler kullanılmıştır. Teslis doktrininin kitâbî delilleri olarak alıntılanan metinler de eserde yer almıştır.

Bu konular üzerinden yapılan ilk değerlendirmede dahi *Mektup*'un hem içerik itibariyle hem de delil-metin kullanımında kendisinden önceki geleneği neredeyse birebir takip ettiği görülebilmektedir. Mesela, Tanrı'nın kelimesi ve ruhu üzerinden yaptığı açıklamada yukarıda geçen anonim *Apoloji* ve Timothy'nin metninde de kullanılan Mezmurlar 33:6 merkezî bir yer edinmekte ve Tanrı'nın yaratıcı kelimesinin yoruma dahi ihtiyaç bırakmayan sarih bir delil-metin olarak sunulmaktadır. Yazar teolojik argümanlar üzerinde önemli tashihler yapmamakla birlikte Yahudi karşıtı

68 Ebied & Thomas, *Muslim-Christian Polemic*, 11-12 ve 71-73.

nakiller ve İsa'nın beklenen mesih olduğu yönündeki rivayetlere Pavlus'un kullanmadığı çok sayıda Eski Ahit pasajını ilave etmiştir. Bu pasajlar *testimonia* koleksiyonlarında kullanılan delil-metinlerle aşağı yukarı aynı sıralamada ve yorumla kullanılmıştır. Harris'in bir pasajın kaynak itibariyle *testimonia* listelerinden gelip gelmediğini anlamak üzere belirlediği kriterler üzerinden değerlendirildiğinde bunu daha emin bir şekilde söylemek mümkündür.[69] Bu kriterlere göre analiz edildiğinde, yazarın "İsa'nın doğumu ve yeryüzüne gönderilmesiyle ilgili peygamber kehanetlerini (*prophecies*) alıntılayacağını" söyleyerek bir takdim yapması, fakat akabinde pasajları hiçbir açıklama veya yorum yapmaksızın arka arkaya nakletmesi; "Peygamber İşaya" gibi önceki peygamberlerin ismini zikrederek *testimonia*ların kaynağına işaret etmesi; alıntı metinlerinde yazım hataları veya eksiklikler olması gibi hususlar yazarın belki bir aracı metin belki de doğrudan bu pasajları içeren bir listeyi kaynak olarak kullanmış olabileceğini düşündürmektedir.

Özellikle mesihî *testimonia*lar olarak kabul edilen "kız bir oğul doğuracak, adını İmanuel koyacak" (İşaya 7:14) ve "Bize bir oğul verilecek" (İşaya 9:6) gibi pasajları ve sıklıkla birlikte alıntılanan Habakkuk 3:3 ve İşaya 11:1-2 (jesse/işay) gibi metinleri de bir grup olarak alıntıladığı kısımlar *testimonia* geleneğinin izlerinin en bariz şekilde görülebildiği bölümlerdir.[70] Bu alıntıların tamamı Pavlus'un mektubunda olmayıp yazarın ilaveleridir. Bu çalışmada değerlendirilen diğer eserlere nispetle, yazarın pasajlarla ilgili hiç yorum yapmadığı dikkat çekmektedir. İsa'nın mucizevî doğumu, ilâhî oğul olarak kendisine nispet edilen "meleklerin Rabbi"[71] gibi vasıflarla anılan ve "bir beşerden" (İşaya 7:14) doğacağı müjdelenen ifadelerle kristolojik yorumu ima etmekte fakat açık bir ifadeyle bu yorumları izah etmemektedir. Bu durum Hıristiyan yazarın Kitâb-ı Mukaddes metnini çok iyi bildiği fakat eğitiminin ve yorum bilgisinin tafsilatlı açıklamaya yetecek düzeyde olmadığı yönünde yorumlanabileceği gibi yazarın alıntıları yoruma açmaması bilinçli bir tercih olarak da açıklanabilir.

Testimonia metinleri arasında *şahit-metin* geleneğinin de öncesinden itibaren kullanılagelen Daniel 2:31-35 ve Tesniye 18:15 ve 18:18 gibi pasajlar yukarıdaki grup alıntılar içine dâhil edilmemiştir. Yahudi

69 Harris, *Testimonies I,* 8.

70 Ebied & Thomas, *Muslim-Christian Polemic*, 104-107.

71 Yazar, "Mucizeler arasından en müthiş olanı meleklerin rabbinin bir beşerden doğacak olmasıdır" şeklinde Türkçeye tercüme edebileceğimiz bir pasajı İşaya Peygamber'e nispet ederek alıntılar. Fakat mevcut Kitâb-ı Mukaddes versiyonlarında bu metnin yaklaşık olarak dahi tespiti mümkün olmamıştır. Editörler Ebied ve Thomas da bu pasaja "belirlenememiştir" olarak referans vermişlerdir.

geleneğinden itibaren "beklenen kurtarıcı mesih" için kullanılan ve önceki bölümlerde farklı kristolojik yorumlarla İsa'ya hamledildiğini açıkladığımız bu pasajların *Mektup*'ta yer verilmemesinin nedeni; yazarın, Müslümanlar arasında yaygın olarak Hz. Muhammed'e yorumlandığını bilmesi olabilir. Nitekim İbn Tâlib el-Dımeşkî mektuba verdiği cevapta bu pasajları Hz. Muhammed'in sadece pagan Araplara değil Yahudilere ve Hıristiyanlara da gönderildiğini savunurken kullanmaktadır.[72] Patrik Timothy bu pasajları İsa'nın müjdelenmesiyle ilgili olarak zikretmemiş fakat Halife'nin referans vermesi üzerine bu metinlerin Hz. Peygamber'e yorumlanmasının mümkün olamayacağını metinlerin kendi bağlamına dayanarak iddia etmişti. Hıristiyan yazarın da *Mektup*'un genelinde Müslümanlardan cevap gelmesini tetikleyecek her türlü açıklamadan kaçınıyor izlenimi verdiği göz önüne alındığında bu pasajları da tercihen metnin dışında bırakmış olması Hıristiyanlar arasında meşhur olarak bilinen ve İsa Mesih'in gelişine hamledilen bu metinleri bilmemesinden daha olasıdır.

Sonuç ve Değerlendirme

Müslüman-Hıristiyan polemiklerinde ilk dönemlerden itibaren kullanılan en temel tartışma tekniği her iki tarafın da görüşlerini savunmada kitâbî hüccetler öne sürmesidir. Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki teolojik/inanca dair tartışmalarda delil statüsü atfedilerek kullanılan Kitâb-ı Mukaddes pasajları ve *testimonia* koleksiyonlarının varlığı kitaptan delillendirme tekniğinin Yahudi ve Hıristiyan gelenekteki yerleşik kullanımını da açıkça ortaya koymaktadır. Zaman içerisinde teolojik polemikler ve apolojetiklerdeki muhatabın, soruların, eleştirilerin değişmesi kitaptan delillendirme tekniğinin de bu yeni şartlara göre yeniden uyarlanması ihtiyacını doğurmuştur. Fakat bu değişimin özellikle ilk aşamasında belki de beklenilebileceği gibi yeni muhataplar olan Müslümanlara karşı "yeni delil-metinler" ileri sürülmemiştir. Aksine, Müslümanların soruları, eleştirilerine göre uyarlama yapılmış, aynı delil-metinler yeniden yorumlanmış ve muhataba karşıt argüman olarak sunulmuştur. Sonraki aşamada ise Müslümanların Hıristiyan kutsal kitabını güvenilir kabul etmeme yaklaşımı üzerine Hıristiyan yazarlar Kur'an'dan delil sunma ve farklı tartışma teknikleri kullanmaya yönelmişlerdir.

[72] Ebied & Thomas, *Muslim-Christian Polemic*, 162-167.

Çalışmamızda ele aldığımız ilk metin olan *Apoloji*'de *testimonia* pasajlarının metaforik ve kristolojik yorumları öne çıkmış, Kur'an'dan da bu yorumları desteklemek amacıyla ayetler alıntılanmıştır. İncelediğimiz ikinci eser olan Timothy ve Halife arasındaki tartışmada *Apoloji*'deki kitaptan delil getirerek tartışma yaklaşımına benzer özellikler sürdürülmekle birlikte, muhataba göre ortaya çıkan farklılıklar görülebilmektedir. Timothy'nin muhatabının iddialarına cevap verirken alıntıladığı pasajlar için bir *testimonia* listesini kullanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu pasajları, muhatabının sorularına göre önceki gelenekten farklı yorumlamış, karşı tarafın da bir delil-metin olarak kullandığı Tesniye 18:18 gibi pasajların kendi geleneğindeki yerleşik yorumlarını tartışmada üstünlüğü kaybetmemek adına terk etmiş ve bu tür pasajları muhatabının yorumunu çürütmek adına yeniden yorumlamıştır. En önemlisi muhatabının Hıristiyan kutsal metinlerini delil olarak kabul etmemesi üzerine *Apoloji* yazarı gibi Patrik Timothy de retorik bir amaçla Kur'an'dan çok sayıda ayet alıntılamıştır. Ebu Kurre'de ise önceki iki örneğe göre özellikle Kitâb-ı Mukaddes'ten delillendirme hususunda farklı yaklaşımlar görmekteyiz. Hıristiyan kutsal metinlerinden çok az sayıda alıntı yapan Ebu Kurre'nin kullandığı pasajlar da *testimonia* listelerinde teslis ve ittihad gibi inançların savunusunda sıkça kullanılan delil-metinlerdir. Önceki yazarlarda gördüğümüz gibi Ebu Kurre de Kur'an'dan çok sayıda ayet alıntılamıştır. Fakat bu ayetleri bağlamından tamamen bağımsız bir şekilde yorumlamış, ayetler üzerinden kelamî argümanlar öne sürmüş, ayetleri Hıristiyanlığı ve doktrinlerini teyit eden delil-metinler olarak kullanmıştır. Burada Hıristiyan yazarların Kur'an'ı delil statüsü olan bir metin olarak kabul ettikleri anlaşılmamalıdır. Çünkü yazarların Kur'an'ı yeni *testimonia* pasajları bulmak için kullanması hem stratejik hem de retorik amaçlara dayanmaktadır. *Testimonia* geleneği kendi içerisinde Eski Ahit pasajlarına Hıristiyan perspektifinden yeniden yorumlayarak delil ve "şahit" statüsü atfetmiştir; fakat Kur'an ayetlerine teolojik hakikate işaret eden anlamında bir statü asla nispet edilmemiştir. Hıristiyanlar Kur'an ayetlerini Tevrat ve İncil'in şahit-metinleriyle aynı statüde gördükleri için değil, bilakis Müslümanların nezdindeki epistemolojik değeri ve teolojik hakikate şahitliği sebebiyle kullanmışlardır. Kur'an'ın Hıristiyanlığı sahih ve geçerli bir din olarak ikrar ettiği iddiasının yine Kur'an ayetleri üzerinden temellendirilmesi Hıristiyanların İslâm'a ihtidasını engellemede elverişli bir stratejiyken Müslüman muhataplara karşı güvenilir kabul ettikleri bir metinden delil sunmada etkili olacağı düşünülmüştür.

İlk ikisi aynı döneme, üçüncüsü ise takriben altmış yıl sonrasına ait olan bu üç Hıristiyan eserin Patristik dönemden gelen *testimonia*

metinlerini ve yorumlarını yeni muhataplarına karşı ürettikleri apolojilerde temel kaynak olarak kullandıkları açıktır. Aynı şekilde bu Hıristiyan yazarlar kendilerine yöneltilen sorulara ve eleştirilere göre *testimonia* metinlerini yeniden yorumlamışlar ve *testimonia* pasajlarına argümanlarına uygun olarak yeni delil-metinler ilave etmişlerdir. Kitaptan delil getirme yaklaşımının Hıristiyanlar arasında 10. yüzyıldan itibaren daha az kullanıldığı ve teolojik argümanların öne çıktığı bu üç eser üzerinden öne sürülmüştür. Fakat biz bu görüşün, apolojetik-polemik eserlerin temel karakteristiği olan muhatabına argümantasyonda galip olma isteği göz önüne alındığında genelleme yapmaya elverişli olmadığı kanaatindeyiz. Arapça kaleme alınan Hıristiyan apolojilerinin ilk örnekleri olan bu eserlerden yüzyıllar sonra yazılan *Mektup*'ta kitâbî delillerin öne çıkması bu kanaatimizi destekler mahiyettedir.

Kitâb-ı Mukaddes'ten yaptığı ve delil-metin statüsü atfettiği çok sayıdaki alıntılarla *Kıbrıs Halkından Mektup*, yukarıda da işaret edildiği gibi Hıristiyan Arap ilahiyatçılar arasında Ebu Kurre'yle başlayan kitaptan delil getirme yaklaşımının tedricen terk edildiği, bunun yerine Kur'an'dan delillendirme ve kelamî argümanlar sunmanın İslâm hakimiyeti altından yaşamanın ve Müslümanlarla olan temasın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıktığı kanaatini bir kere daha düşünmeye sevk etmektedir. Zira yazar, Antakyalı Pavlus'un mektubundaki mantıksal argümanları, doğrudan polemik zemini açan sert söylemlerini tadil etmekte, apolojetik yaklaşımını ise her iki tarafın kutsal kitabından daha fazla kitâbî delil alıntılayarak güçlendirmeye çalışmaktadır. Diğer bir ifadeyle elimizdeki bu apolojetik-polemik eserde 'kutsal kitaptan delil getirme' yaklaşımının tekrar merkeze alındığını görmekteyiz.

Testimonia geleneği ve Hıristiyan Arap yazarların eserleri arasındaki bağlantının ve sürekliliğin mahiyetini derinlemesine araştıran kapsamlı bir çalışma henüz yapılmış değildir. Mevcut araştırmalardaki genel kanaat ise *testimonia* listelerinin Müslümanlarla ilk karşılaşmalarda ihtiyaç duyulması sebebiyle tercüme edildiği fakat bu yeni temasların ve meydan okumaların getirdiği yeni ihtiyaçlara binaen yeni delil-metinlerin ve yorumların üretildiğidir. Bu nedenle, bu listelerin Arapçaya tercüme edildiği ve ayrı metin olarak dolaşımda olabileceği konusu muhtemel görülmemiş, dolayısıyla da üzerinde durulmamıştır. Hıristiyan apolojistlerin Arapçaya tercüme edilmiş ve genel olarak aralarında dolaşımda olan ayrı bir *testimonia* listesine sahip olup olmadığı konusu derinlemesine araştırma gerektiren bir soru olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

Albl, Martin C. *And Scripture Cannot Be Broken: The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*. Leiden; Boston: Brill, 1999.

Albl, Martin C. *Pseudo-Gregory of Nyssa: Testimonies Against the Jews*. Leiden: Brill, 2004.

Ayğan, Fadıl. *Son Peygamberi Müjdelemek: Beşâirün-nübüvve*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Bertaina, David. "The Development of Testimony Collections in Early Christian Apologetics with Islam". *The Bible in Arab Christianity*, ed. David Thomas, Leiden: Brill, 2007,151-173.

Brooke, George J. & Charlotte Hempel (ed.). *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*. Londra: Bloomsbury Publishing, 2019.

Cucarella, Diego R. S. *Muslim-Christian Polemics Across the Mediterranean: The Splendid Replies of Shihab al-Din al-Qarafi (d. 684/1285)*, Leiden, Brill, 2015.

Dick, Ignace (ed.). *Mujadalat Abi Qurra ma'a al-mutakallimin fi majlis al-khalifa al-Ma'mun (La discussion d'Abu Qurra avec les ulémas musulmans devant le calife al-ma'mun)*. Aleppo, 2007.

Ebied, Rifaat & David Thomas (ed.). *Muslim-Christian Polemic During the Crusades the Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī*. Leiden: Brill, 2005.

Gibson, Margaret Dunlop. *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century MS. in the Convent of St. Catharine on Mount Sinai with a Treatise on the Triune Nature of God with Translation, from the Same Codex*. Londra; Cambridge: C. J. Clay and Sons, 1899.

Griffith, Sidney H. "Arguing from Scripture: The Bible in the Christian/Muslim Encounter in the Middle Ages". *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, Leiden: Brill, 2005, 29-58.

Griffith, Sidney H. "Christians and the Arabic Qurʾān: Prooftexting, Polemics, and Intertwined Scriptures". *Intellectual History of the Islamicate World*, 2/1-2 (01 Ocak 2014): 243-266.

Griffith, Sidney H. "Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Halê and a Muslim Emir". *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 3/1 (2000): 29-54.

Griffith, Sidney H. "The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period". *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Hava Lazarus-Yafeh, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999, 13-65.

Griffith, Sidney H. "The Qur'ān in Arab Christian Texts; The Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Mağlis of al-Ma'mūn". *Parole de l'Orient*, 24 (1999): 203-233.

Griffith, Sidney Harrison. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008.

Harris, James Rendel. "A Tract on the Triune Nature of God". *The American Journal of Theology*, 5/1 (1901): 75-86.

Harris, James Rendel. *Testimonies I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1916.

Husseini, Sara Leila. *Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God: Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E.)*. Leiden: Brill, 2014.

İbn Teymiyye. *El-Cevâbu's-Sahîh*. Ed. Hakan Olgun & Zeynep Yücedoğru, çev. Harun Ünal, İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2023.

İbn Teymiyye. *el-Cevâbü'ṣ-ṣaḥîḥ li-men beddele dîne'l-Mesîḥ*. Ed. ʿAli b. Hasan ibn Nâsir and ʿAbdülaziz b. Ibrahim el-ʿEskar and Hemdân b. Muhammed al-Hemdân, Riyad: Dârü'l-ʿAsimâ, 1999.

Katzin, David. "The Use of Scripture in 4Q175". *Dead Sea Discoveries*, 20 (2013), 200-236.

Keating, Sandra Toenies. *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abū Rāʾiṭa*. Leiden: Brill, 2006.

Michel, Thomas. *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ*. Delmar, NewYork: Caravan Books, 1999.

Mingana, Alphonse. "Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, Edited and Translated with a Critical Apparatus Fasciculus 3: The Apology of Timothy the Patriarch Before the Caliph Mahdi". *Bulletin of the John Rylands Library,* 12/1 (1928): 137-298.

Minov, Sergey. "An Unpublished Syriac Collection of the Old Testament Testimonia Against the Jews from the Early Islamic Period". *Florilegia Syriaca: Mapping a Knowledge-Organizing Practice in the Syriac World*, ed. Emiliano Fiori & Bishara Ebeid, Leiden: Brill, 2023, 20-73.

Mroczek, Eva. "Testimonia". *T&T Clark Componian to the Dead Sea Scrolls*, ed. George J. Brooke & Charlotte Hempel, Londra: T&T Clark, 2019, 358-361.

Samir, Samir Khalil. "The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)". *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750-1258)*, ed. Samir Khalil Samir & Jorgen S. Nielsen, Leiden: Brill, 1994, 57-114.

Samir, Samir Khalil. "The Prophet Muhammad as Seen by Timothy I and Some Other Arab Christian Authors". *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*, ed. David Thomas, Leiden: Brill, 2001, 75-106.

Shupak, Nili. "The God from Teman and the Egyptian Sun God: A Reconsideration of Habakkuk 3:3-7". *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 28/1 (2001): 97-116.

Swanson, Mark. "Beyond Prooftexting (2): The Use of the Bible in Some Early Arabic Christian Apologies". *The Bible in Arab Christianity*, ed. David Thomas, Leiden: Brill, 2007, 91-112.

Swanson, Mark N. "Beyond Prooftexting: Approaches to the Qur'ān in Some Early Arabic Christian Apologies". *The Muslim World*, 88/3-4 (1998): 297-319.

Swanson, Mark N. "Christians, Muslims and the True Religion". *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History Volume 15 Thematic Essays (600-1600)*, ed. Douglas Pratt & Charles L. Tieszen, Leiden, Brill, 2020, 73-97.

Tarakçı, Muhammet. "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2 (2005):135-146.

Taşpınar, İsmail. "Theodore Ebû Kurre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 41: 83-84.

Temiztürk, Halil. *Ölü Deniz El Yazmaları*. Ankara: Eskiyeni, 2022.

Yücedoğru, Zeynep. "Kitâb-ı Mukaddes'in Şahit-Metinleri Olarak Testimonia Collections: Tanıtım ve Değerlendirme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/41 (2020): 1-27.

Oksident
Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi
Journal for the Study on Judaism, Christianity and the West in Turkey

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tahrîf Anlayışı

Ibn Qayyim al-Jawziyya's Understanding of Taḥrīf

Akif Göçmen
Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi
Diyanet Akademisi Yozgat Şehit İbrahim Yılmaz Dinî İhtisas Merkezi
akifserdar37@gmail.com & https://orcid.org/0000-0001-6278-2114

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date Received	03.03.2023
Kabul Tarihi Date Accepted	17.04.2023
Yayın Tarihi Date Published	27.07.2023
Atıf Citation	Akif Göçmen. "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tahrîf Anlayışı". *Oksident,* 5/1 (2023): 61-100
İntihal Plagiarism	Bu makale, **iThenticate** yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. This article was scanned by **iThenticate**, and no plagiarism was detected.
Doi	https://doi.org/10.51490/oksident.1259913

Öz

Tahrîf, Yahudilerin ve Hıristiyanların kendi kutsal kitaplarını değiştirdiklerine dair kendilerine yöneltilen en temel İslâmî argüman ve polemik geleneğinde tartışılan en önemli konulardan biridir. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) Ortaçağ'da İslâm dünyasının önde gelen reddiye yazarlarındandır. İbn Kayyim'in Yahudilere ve Hıristiyanlara bir reddiye olarak yazdığı Hidâyetü'l-Hayârâ fî Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ adlı eserinde incelediği konulardan biri Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrîfidir. Bu çalışmada İbn Kayyim'in polemiğindeki tahrîfle ilgili görüşlerini ve teolojik Kitabı Mukaddes eleştirilerini ele alarak İslâm reddiye geleneğindeki yerini ve önemini tespit ve analiz etmek amaçlanmıştır. Bu amaçla onun tahrîf anlayışı ve görüşleri deskriptif ve mukayese metotlarıyla incelenip değerlendirilmiştir. İbn Kayyim'in görüşleri İslâmî gelenekteki tahrîf anlayışını ve kendisinden sonraki âlimleri etkilemiş ve bu geleneğe de yansımıştır. İbn Kayyim İslâmî kaynaklar ile Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinden hareketle Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin otantik metinlerinin çoğu kısmının lafız ve mana yönünden tahrîf edildiği sonucuna varmış ve bunu teolojik ve rasyonel delillerle ayrıntılı olarak ortaya koymuştur.

***Anahtar Kelimeler**: Dinler Tarihi, İslâmiyet, İbn Kayyim el-Cevziyye, Kur'an, Tevrat, Tanah, İncil, Tahrîf, Kitab-ı Mukaddes Tenkidi, Reddiye.*

Abstract

Taḥrīf is one of the most fundamental Islamic arguments against the Jews and Christians for falsifying their Scriptures and one of the most critical issues discussed in the polemical tradition. Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) is one of the leading polemicists of the Islamic world in the Middle Ages. One of the issues that he examined in his work, Hidāyat al-Ḥayārā fī Ajwibat al-Yahūd wal-Naṣārā, which he wrote as a refutation to Jews and Christians, is the distortion of the Tanah and the New Testament. This article examines and analyzes Ibn Qayyim's views on taḥrīf and biblical criticism to determine its place and importance in the Islamic refutation tradition. For this purpose, his understanding of taḥrīf and his opinions in his polemic have been analyzed and revealed by descriptive and comparative methods. His views influenced the falsification conception in the Islamic tradition and scholars after him, which was also reflected in tradition. Based on Islamic sources and the Jewish and Christian scriptures, Ibn Qayyim concluded that most of the authentic texts of the Jewish and Christian scriptures had been distorted textually (taḥrīf al-lafẓ/al-nass) and *interpretively (taḥrīf al-maʿnā).* And he revealed his claims with theological and rational proofs in detail.

***Keywords**: History of Religions, Islam, Ibn Qayyim al-Jawziyya, Qur'ān, Torah, Tanah, Bible, Taḥrīf, Biblical Criticism, Polemic.*

Özet

İbn Kayyim el-Cevziyye yazdığı eserleri ve görüşleriyle dikkat çeken Müslüman âlimlerden biridir. Onun Yahudilere ve Hıristiyanlara karşı yazdığı *Hidâyetü'l-Hayârâ fî Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ* adlı reddiyesi Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrîfini ve diğer bazı Dinler Tarihi meselelerini ayrıntılı olarak incelemesi sebebiyle mühim bir eserdir. İbn Kayyim hakkında pek çok akademik çalışma yapılmıştır; ancak ulusal literatürde onun Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrîfi meselesindeki anlayışını ve görüşlerini inceleyen herhangi bir araştırma bulunmamaktadır. Bu nedenle bu çalışma İbn Kayyim'in *tahrîf* anlayışını, İslâm reddiye geleneği ve Dinler Tarihi açısından yerini ve önemini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmamızın genelde Dinler Tarihine özelde ise İslâm-Yahudi ve İslâm-Hıristiyan reddiye geleneğine, araştırmalarına ve literatürüne katkı sağlayacağını umuyoruz.

Bu çalışmada "Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrîfi konusunda İbn Kayyim'in anlayışı ve görüşleri nelerdir?" ve "İbn Kayyim'in İslâm reddiye geleneğindeki yeri ve önemi nedir?" sorularına cevap aranmıştır. İbn Kayyim'in *Hidâyetü'l-Hayârâ*'da tahrîf konusundaki anlayışı, konuyu ele alış tarzı ve tahrîf anlayışının İslâm reddiye geleneğine ve polemik literatürüne etkisinin olup olmadığı deskriptif ve mukayese metotlarıyla incelenmiştir.

İbn Kayyim reddiyesinde, temel olarak Yahudilerin ve Hıristiyanların kendi kutsal kitaplarını hangi şekillerde tahrîf ettiklerini onlardan naklettiği delillerle göstermeye çalışmış ve kendi tahrîf anlayışını ortaya koymuştur. Tahrîf bağlamında şu terimleri kullanmıştır: *kelimeleri tahrîf* (*tahrîfü'l-kelim*), *tebdîl*, *izâle ve tağyîr etmek*, *hakkı gizlemek* (*ihfâü'l-hakk*), *ilâhî vahyin mesajını gizlemek* (*kitmân*), *hakkı gizlemek* (*kitmânü'l-hakk*), *lafzı dinleyenin aklını karıştırmak veya zihninde karışıklığa sebep olmak için kutsal kitabı okurken başka manaya dilini*

Summary

Ibn Qayyim al-Jawziyyah is one of the Muslim scholars who attracted attention with his works and views. Ibn Qayyim's polemic called *Hidāyat al-Ḥayārā fī Acwibat al-Yahūd wal-Naṣārā*, which he wrote against Jews and Christians, is a significant work because it examines in detail the *taḥrīf* or the falsification of the Jewish and Christan scriptures, as well as some other History of Religions issues. Numerous academic studies have been conducted on Ibn Qayyim; however, there is no research in the national literature that examines his understanding and views on the corruption of the Jewish and Christian scriptures. This study seeks to reveal Ibn Qayyim's understanding of falsification, as well as his position and significance within the Islamic rejection tradition and the History of Religions. We hope our research will contribute to the field of the History of Religions in general and to the Islamic-Jewish and Islamic-Christian rejection tradition, research, and literature in particular.

This study seeks to answer the queries, "What is Ibn Qayyim's understanding of *taḥrīf* of the Jewish and Christian scriptures?" and "What is Ibn Qayyim's place and significance in the polemical tradition of Islam?" The study uses descriptive and comparative methods to examine Ibn Qayyim's understanding of *taḥrīf* in his *Hidāyat al-Ḥayārā*, his method, and whether the understanding of falsification had an impact on the Islamic polemical tradition and polemic literature.

In his polemic, Ibn Qayyim attempted to demonstrate how Jewish and Christian sacred texts were falsified using evidence from those texts, and he revealed his own understanding of falsification. He used the following terms in the context of *taḥrīf*: *taḥrīf al-kalim* (falsifying the words), *tabdīl* (alteration), *izāla* (eliminating and defecting the words), *taghyīr* (modifying the words), *ikhfā' al-ḥaqq* (concealing the truth), *kitmān* (concealing the message of the divine revelation), *kitmān al-ḥaqq* (concealing the truth), confusing the mind of the listener to the word, *layy al-lisān* (distorting the words and confusing or causing confusion in one's mind, to bend the tongue to another meaning while reading the Scriptures), *lebs al-ḥaqq bi*

eğip bükmek (*leyyü'l-lisân*), *hakkın batıldan temyiz edilemeyecek şekilde batıl ile karıştırılması* (*lebsü'l-hakkı bi'l-bâtıl*), *hakkı veya hükmü unutmak* (*nisyân*). Ona göre tahrîf üç türlüdür. Birincisi *kutsal kitabın metnini tahrîf etmek* (*tahrîfü'l-lafz, tahrîfü'n-nass*), ikincisi *metnin manalarını tahrîf etmek* (*tahrîfü'l-ma'nâ*), üçüncüsü *metni yanlış yorumlamak*, *te'vilde tahrîf* (*tahrîfü't-te'vîl*) *yapmaktır*.

Çalışmanın neticesinde şu hususları vurgulayabiliriz. Tahrîf konusu İslâm kaynaklarında tartışılan önemli polemik konularından biridir. Müslüman yazarlar Tevrat ve İnciller'in tahrîfi konusunda Kur'an'ı temel referans olarak almışlardır. Başka bir deyişle, Kur'an'ın tahrîf konusunda zikrettiği hususlar ve eleştiriler genel İslâmî perspektifi etkilemiştir. İbn Kayyim Yahudilere ve Hıristiyanlara tahrîf konusunda teolojik ve rasyonel tenkitler yöneltmiştir. Onun İslâm-Yahudi ve İslâm-Hıristiyan polemik tarihi açısından yeni fikirler söylemediği ve müstakil bir görüş ortaya atmadığı, İbn Hazm sonrası İslâmî polemik literatüründe İbn Hazm ve Samuel b. Yahyâ el-Mağribî'yi büyük ölçüde takip ettiği, Şehâbeddîn el-Karâfî ve Takıyyüddîn İbn Teymiyye'nin yaklaşımını ve metotlarını kullandığı ve eleştirilerini neredeyse aynı hususlara yönelttiği belirtilmektedir. Bununla birlikte, onun tahrîf konusundaki yaklaşım ve görüşlerinin İslâm polemik geleneğine olumlu etkisinin olduğu, kendisine verilen önemin bir neticesi olarak reddiyesinin akademik çalışmalara konu edildiği görülmektedir.

Yahudiler de Hıristiyanlar da kutsal metinlerini tahrîf etmediklerini iddia etmişlerdir. Onların bu iddialarına karşı İbn Kayyim Tevrat ve İnciller'in tahrîf edildiği yönündeki genel İslâmî anlayışı benimsemiştir. O, İslâmî kaynaklar, Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinden naklettiği delillerle Tevrat ve İnciller'in çoğunluğunun lafız (*lafzî tahrîf*), mana (*manevî tahrîf*) ve te'vil yönünden tahrîf (*te'vîlî tahrîf*), tebdil ve tağyir edildiğini savunmuştur. Ayrıca, Rabbânî âlimlerin zaman içinde yaptıkları eklemelerle

al-bātıl (confusing the truth with falsehood in such a manner that it cannot be distinguished from falsehood), *nisyān* (forgetting). Ibn Qayyim identifies three distinct categories of corruption. The first is textual corruption of the Scriptures (*taḥrīf al-lafẓ* or *taḥrīf al-nass*), the second is semantic corruption of the Scriptures (*taḥrīf al-ma'nā*), the third is the misinterpretation of the text, falsification in ta'wīl (*taḥrīf al-ta'wīl*).

As a result of the study, the following aspects can be highlighted. One of the major polemical issues discussed in Islamic sources is falsification. Muslim authors have used the Qur'an as their primary source when alleging the corruption of the Jewish and Christian Scriptures. In other words, the general Islamic perspective has been shaped by the issues and criticisms mentioned in the Qur'an regarding falsification. Ibn Qayyim directed theological and rational criticisms against Jews and Christians about the distortion. It has been asserted that in his polemic, he did not present new ideas in terms of Islamic-Jewish and Islamic-Christian polemical history and did not express an independent opinion. To a large extent, he followed Ibn Ḥazm and Samuel b. Yahyā al-Maghribi in the post-Islamic polemical literature of Ibn Ḥazm. Using the approach and methods of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī and Takıy al-Dīn Ibn Taymiyya and directed his criticisms toward essentially the same issues. Ibn Qayyim's approach and views on *taḥrīf* positively impacted the history of Islamic polemics. As a result of the esteem in which he is held, his polemic has been discussed and scrutinized in academic studies.

Both Jews and Christians asserted that they did not alter or distort their sacred texts. In response to these Jewish and Christian allegations, Ibn Qayyim endorsed Islam's basic idea that the Torah and Gospels had been corrupted. Using evidence from Islamic sources and Jewish and Christian Scriptures, he argued that the majority of the Torah and the Gospels had been falsified textually (literal falsification), contextually (spiritual falsification), and through incorrect interpretation (ta'wīl falsification). In addition, he asserted that the Mishnah, Talmud Yerushalmi, and Talmud Bavli had been corrupted by the additions made by Rabbinic scholars over time. He

Mişna, Talmud Yeruşalmi ve Talmud Bavli'nin de tahrîf edildiğini iddia etmiştir. Bir kutsal metinde olmaması gereken önemli tahrîfler, metin içi farklılıklar, çelişkiler ve tutarsızlıklar gösteren pasajlardan alıntı yaparak kutsal yazılarının kusurlu olduğunu göstermeye çalışmıştır. Onlardaki tahrîfleri teolojik ve aklî delillerle genişçe açıklayıp ortaya koyarak ispat etmeye ve onların kutsal kitaplarını tahrîf etmedikleri yönündeki iddialarını çürütmeye çalışmıştır.

İbn Kayyim'e göre, Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde Hz. Muhammed'in nübüvvetine delalet eden tebşîrât cümlelerinin çokluğu ve çeşitliliğinden dolayı Yahudi ve Hıristiyanlar tebşîrâtı gizlemişlerdir. Onlar bu tebşîrâtı kendi manasının dışında uygun olmayan başka manalara hamletmişlerdir. Böylece cümleleri *manevî tahrîf* ve tebşîrâtın manasında fâsit te'villere veya yanlış yorumlara gitmek suretiyle de *te'vîlî tahrîf* yapmışlardır. Tebşîrât cümlelerinin kitaplarında katiyen mevcut olmadığını iddia etmişlerdir. İbn Kayyim buna rağmen tebşîrât cümlelerinin kitaplarında hâlâ sarih olarak lafzen mevcut olduğunu savunmuştur. Tüm tebşîrâtın Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinden silinmek suretiyle tahrîf edildiği anlayışını reddetmiştir.

attempted to demonstrate that their sacred writings were tainted by citing passages from them that demonstrate significant distortions, in-text disparities, contradictions, and inconsistencies that should not be in a sacred text. It has been understood that Ibn Qayyim tried to prove the distortions in them by explaining and revealing them with theological and rational evidence and to refute their claims that they had not falsified their sacred books.

According to Ibn Qayyim, Jews and Christians concealed *tabshirāt* (verses predicting Muhammad in previous scriptures) due to the abundance and diversity of such verses in Jewish and Christian scriptures, which indicate Muhammad's prophethood. They have removed this message's original meaning and replaced it with inappropriate alternatives. They distorted *tabshirāt* in terms of the meaning, and they also falsified them in terms of ta'wīl by going to vicious ta'wīls, that is, wrong interpretations or misinterpretations in the meaning of *tabshirāt*. They claimed that *tabshirāt* do not exist definitely in their sacred books. Despite this, Ibn Qayyim defended that *tabshirāt* are still clearly verbally present in their books. He rejected the understanding that all *tabshirāt* had been distorted by deleting them from the Jewish and Christian scriptures.

Giriş

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)[1] Ortaçağ İslâm dünyasında İslâmî ilimlerin pek çok alanında eserler yazmış önemli âlimlerdendir. Onun *Hidâyetü'l-Hayârâ fî Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ* adlı Arapça eserinin İslâm-Yahudi ve İslâm-Hıristiyan reddiye tarihinde Yahudilere ve Hıristiyanlara karşı yazılan önemli bir reddiye olduğu belirtilmektedir.[2]

İbn Kayyim *Hidâyetü'l-Hayârâ*'da Hz. Muhammed'in nübüvvetinin önceki kitaplarda müjdelendiği inancını ve tahrîf konusunu ele almakta ve incelediği temel konuları teolojik ve aklî deliller ve beliğ bir Arapça ile pek çok örnekle açıklamaktadır. Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili temel kavramlara vakıf olup bunları İslâmî terminoloji, tasvir, mukayese ve fenomenoloji metotlarıyla açıklamakta ve analiz ederek eleştirilerde bulunmaktadır. Bu nedenle İbn Kayyim'in polemiğinde Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrîfi konusundaki anlayışı ve görüşleri incelenmeye değer bir konudur. Bu polemik bazı noktalarda genel İslâmî anlayışı yansıtsa da özelde tahrîf konusunda kendisine has bazı farklı görüşleri içermektedir.

---

1 H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 109.

2 Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 68-69; Mehmet Aydın, "Hidâyetü'l-Hayârâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 477; Dominik Schlosser, "Ibn Qayyim al-Jawziyya's Attitude Toward Christianity in Hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-yahūd wal-naṣārā", *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz v.dğr. (Berlin: De Gruyter, 2013), 422-458; Jon Hoover, "Kitāb hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā", *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, ed. David Thomas & Alex Mallett (Leiden: Brill, 2012), Volume 4 (600-1500): 989-1002; Jon Hoover, "The Apologetic and Pastoral Intentions of Ibn Qayyim al-Jawziyya's Polemic against Jews and Christians", *The Muslim World*, 100 (Ekim 2010): 476-489; Livnat Holtzman, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292-1350)", *Essays in Arabic Literary Biography*, ed. Joseph E. Lowry & Devin Stewart (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009), 202-223; Birgit Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawziyah: His Life and Works", *Mamluk Studies Review*, 10/2 (2006): 19-64; Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 24, 53, 63, 91-93, 95, 104, 107, 126, 130, 133, 139, 150-151; Adem Özen, "İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi,* 9 (Aralık 2000): 239, 250, 255.

Ulusal ve uluslararası bilimsel literatürde İbn Kayyim'in çeşitli konulardaki anlayışına dair pek çok araştırma yapılmıştır.[3] Ancak ulusal literatürde Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrîfi konusundaki görüşlerine dair herhangi bir araştırma yapılmadığından onun *tahrîf* anlayışını tespit etmek ve ortaya koymak amacıyla bu araştırma yapılmıştır. Bu çalışmada İbn Kayyim'in Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrîfi konusundaki anlayışını, eleştirilerini ve tutumlarını, eserin İslâm reddiye geleneğindeki ve polemik tarihindeki yerini ve önemini tespit ve analiz etmek amaçlanmıştır. Bu çalışmayla genelde Dinler Tarihine özelde ise İslâm-Yahudi ve İslâm-Hıristiyan polemik tarihine ve araştırmalarına katkıda bulunmak hedeflenmiştir. Çalışmada "Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrîfi konusunda İbn Kayyim'in anlayışı ve görüşleri nelerdir?" ve "İbn Kayyim'in İslâm reddiye geleneğindeki ve polemik tarihindeki yeri ve önemi nedir?" sorularına cevap aranmıştır. Bu çalışmada onun *Hidâyetü'l-Hayârâ*'da tahrîf konusundaki anlayışı ve görüşleri, kitabın beş yazmaya dayanarak yapılan tahkikli neşri[4] esas alınarak deskriptif ve mukayese metotlarıyla incelenmiştir.

İslâmî gelenekte Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrîfine dair tartışmaların başlangıcı, Kur'an-ı Kerim'de Yahudilere ve Hıristiyanlara tahrîf konusunda yöneltilen tenkitlere dayanmaktadır.[5] Kur'an'ın tahrîf konusundaki eleştirilerinin hem genel İslâmî bakış açısını hem de daha sonra bu alanda çalışmalar yapan Batılı düşünürleri etkilediği, Kur'an sonrası dönemde Kitab-ı Mukaddes araştırmalarının ve ilmî tenkidinin gelişimine ve şekillenmesine yardımcı olduğu görülmektedir.[6] Kur'an'ın Yahudilere ve Hıristiyanlara kutsal kitaplarının tahrîfi konusunda yönelttiği teolojik tenkitler, ilk dönemlerden itibaren İslâmî literatürde çok geniş bir tahrîf polemiğinin teşekkülüne neden olmuştur. İslâmî literatürde Tevrat ve İnciller'in tahrîfi konusunda genel olarak dört

3 Orhan Yılmaz, *İbn Kayyim el-Cevziyye (Hadis-Sünnet Anlayışı)* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019), 11-258; Kadriye Hökelekli, "İbn Kayyım El-Cevziyye ve Kur'an Anlayışı", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, 3/2 (Ağustos 2019): 160-168.

4 Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye (H. 691-751), Hidâyetü'l-Hayârâ fî Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ, thk. Osman Cuma Dumeyriyye, et-Tab'atü'l-Ulâ. (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1429), 3-450.

5 Bakara, 2/59, 75; Âl-i İmrân, 3/78; Nisâ, 4/46; Mâide, 5/13, 41; A'râf, 7/162. Yahudi rabbilerin Tevrat'a yaptığı Talmudik tahrîfi de (Levililer 18:6-17) Kur'an (Nisâ, 4/27; Meryem, 19/59) eleştirmiştir. Bk. Nuh Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 166 (dipnot 360). Tanah'ın tahrîf edilmesi hakkında eleştiri için karş. Yeremya 8:8-9; Muhammet Tarakçı, "Tahrîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 422-424.

6 Lazarus-Yafeh, *Medieval Islam and Bible Criticism*, 19.

görüş bulunmaktadır. Bunlar; metnin tamamının veya büyük çoğunluğunun değiştirilip *lafzî* ve *manevî tahrîf* yapıldığı, manalara yönelik olarak metinde değil sadece metnin yorumunda veya tercümesinde manalarını te'vil etmek suretiyle *te'vîlî tahrîf* edildiği, metinlerde *kısmî tahrîf* yapıldığı ve tahrîfin olmadığıdır.[7]

1) Polemiğin Temel Tartışma Konuları

İbn Kayyim polemiğinde önceki kutsal kitaplarda Hz. Muhammed'in nübüvvetinin müjdelenmesi (*tebşîrât/beşâirü'n-nübüvve*),[8] Tevrat ve İnciller'in tahrîfi, nesih,[9] teslis, kristolojik meseleler, Hz. İsa'nın beşer oluşu, ulûhiyeti, haç, çarmıh, Meryem, antropomorfik Tanrı tasavvuru, ilk on ekümenik konsil, enkarnasyon ve Hıristiyanlığın diğer temel doktrinleri, Rûhu'l-Kudüs'e dair görüşlerin eleştirisi, Müslüman âlimlerle Yahudi ve Hıristiyan âlimleri arasındaki çeşitli teolojik tartışma konuları, İbn Kemmûne (ö. 683/1284) gibi bazı Yahudi âlimlerinin görüşlerine verilen cevaplar ve onlara yöneltilen tenkitler,[10] Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecûsîler, Sâbiîler, Putperestler, Yahudi ve Hıristiyan mezhepleri ve diğer konular üzerinde durmaktadır.[11]

---

7 Tahrîf hakkındaki İslâmî görüş ve tenkitler için bk. Samuel b. Yahya b. Abbas el-Mağribî, *Yahudiliği Anlamak (Bezlu'l-Mechûd fî İfhâmi'l-Yehûd)*, çev. Osman Cilacı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 79-106, 120-136; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 2.b. (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 229-256; Baki Adam, "Tevrat'ın Tahrîfi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 36/1-2 (1997): 359-404; Tarakçı, "Tahrîf", 422-424; Zeynep Nermin Aksakal, "Kur'ân'a Göre Ehl-i Kitabın Kutsal Kitaplardaki Ayetleri Tahrîfi, Gizlemesi ve Ayetlerle Amel Keyfiyeti", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 4/2 (Güz 2017): 73-108; Ramazan Biçer, "Kelam Bilginlerinin Yahudi ve Hıristiyanlara Yaklaşımı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 16 (Nisan 2007): 149-187; Gulam Haydar Asi, *İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı: İbn Hazm'ın Kitâbü'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal Eseri Üzerine Bir İnceleme*, çev. İbrahim Hakan Karataş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 112-143, 152-168, 175-223; Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 145-184; Recep Önal, "Mâtürîdî'nin Yahudilerle Polemiği: Tahrîf Bağlamında Kutsal Kitap İnançlarına Yönelik Eleştirileri", *İslami Araştırmalar Dergisi, (İAD)* 27/3 (2016): 333-352.

8 Özen, "İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", 250.

9 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 41, 146, 314.

10 Özen, "İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", 255.

11 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 3-450.

2) Tahrîf Kavramının Anlamı ve Çeşitleri

Tahrîf (تحريف),[12] İslâmî literatürde önceki kutsal kitapların metninin veya manasının bozulması karşılığında kullanılan bir ıstılahtır. Bu terim sonraki dönemlerde Yahudilerin ve Hıristiyanların kendi kutsal kitaplarını kasten değiştirmelerini veya yanlış yorumlamalarını belirtmek için kullanılmıştır. Kur'an, tahrîf bağlamında *tahrîfü'l-kelim* (تحريف الكلم) (kelimeleri tahrîf etmek), *tebdîl* (تبديل),[13] *tağyîr* (تغيير),[14] *leyyü'l-lisân* (لي اللسان) (dili eğip bükmek), *kitmânü'l-hakk* (كتمان الحق) (hakkı gizlemek),[15] *lebsü'l-hakkı bi'l-bâtıl* (لبس الحق بالباطل) (hakkı batıl ile karıştırmak),[16] *nisyân* (hakkı veya hükmü unutmak), *Allah'ın âyetlerini satmak*,[17] *elleriyle kitap yazmak*[18] gibi bazı tabirlerle tahrîf çeşitlerini ifade ederken,[19] İbn Kayyim de *tahrîf*, *tebdîl*, *tağyîr*, *lebs*, *kitmân* ve *ihfâü'l-hakk* (hakkı ihfâ etmek) kelimelerini kullanmıştır.[20]

İbn Kayyim Allah'ın Kur'an'da,[21] peygamberinin lisanından Yahudileri ve Hıristiyanları kendi kutsal kitaplarını *tahrîf*, *kitmân* ve *ihfâ* etmelerinden dolayı azarlayıp kınadığını, Ehl-i Kitab'ın kutsal kitaplarında pek çok yerde tahrîf yaptıklarını haber verdiğini belirtmiştir.[22]

İbn Kayyim Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde meydana gelen tahrîfin sebepleri ve çeşitleri üzerinde durarak tahrîfi örneklerle ispat etmeye çalışmıştır. Kur'an'da haber verilen tahrîfin muhtelif şekillerinin bulunduğunu belirtmiş ve tahrîfin beş şekilde gerçekleştiğini açıklamıştır:

---

12 "*Bir kelamı tağyir etmek ve onu (konulduğu) manalarından uzaklaştırmak.*" Bk. İbrahim Mustafa & Hâmid Abdülkadir, *Mu'cemu'l-Vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411), 168; Serdar Mutçalı, *el-Mu'cemu'l-Arabiyyü'l-Hadîs Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 160.

13 "*Bir kelamı tağyir etmek ve onu (konulduğu) manalarından uzaklaştırmak, değiştirmek.*" Bk. Mustafa & Abdülkadir, *Mu'cemu'l-Vasît*, 168; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 160; Altuntaş & Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 8, 170.

14 "*Bir şeyi değiştirmek*". Kur'an'da sadece iki âyette geçen *tağyir* kelimesi için ayrıca bk. Ra'd, 13/11; Enfâl, 8/53; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 11, 255, 259, 326.

15 *Kitmân/ketm* "*bir şeyi örtmek ve onu bir şeyden gizlemek, saklamak*". *Kitmân* ve türevleri hakkında ayrıca bk. Bakara, 2/42, 140, 146, 159, 174; Âl-i İmrân, 3/71, 187.

16 Bakara, 2/42; Âl-i İmrân, 3/71.

17 Âl-i İmrân, 3/199.

18 Bakara, 2/79.

19 Tarakçı, "Tahrîf", 422-424.

20 "*Bir şeyi örtmek ve onu bir şeyden gizlemek, saklamak*". Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, et-Tab'atü's-Saniye (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1988), 147, 250, 419, 644, 756; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 114, 255.

21 Bakara, 2/75, 159, 174; Âl-i İmrân, 3/71; Nisâ, 4/46; Mâide, 5/13, 15, 41.

22 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 114.

a) Hakkın batıldan temyiz edilemeyecek şekilde batıl ile karıştırılması (*lebs*).
b) Hakkın gizlenmesi (*kitmân*).
c) Hakkın gizlenmesi (*ihfâ*).
d) Kelimelerin konulduğu yerlerden tahrîf edilmesi. Bu üç türlüdür:
    1) Lafzın tahrîf edilmesi (*tahrîfü'l-lafz*).
    2) Mananın tahrîf edilmesi (*tahrîfü'l-ma'nâ*).
    3) Metnin te'vilde tahrîf edilmesi (*tahrîfü't-te'vîl*).
e) Münezzel lafzı dinleyenin aklını karıştırmak veya zihninde karışıklığa sebep olmak ve kutsal kitaptan olmadığı halde onu dinleyenin ondan zannetmesini sağlamak için kitabı okurken başka manaya dilin eğip bükülmesidir.[23]

İbn Kayyim'e göre Yahudiler ve Hıristiyanlar bu tür tahrîfleri ve te'villeri kendilerini buna teşvik eden birtakım maksatlarla yapmışlardır. Çünkü onlar Hz. Muhammed'e düşmanlık ederek nübüvvetini, nitelik ve sıfatlarını inkâr edip yalanlamışlar, tebşîrât cümlelerinin çokluğu ve çeşitliliğinden dolayı onları kutsal kitaplarında gizlemişler, kendi hakiki manasının dışında uygun olmayan başka manalara hamletmek suretiyle kutsal kitaptaki yerlerinden manasını izale etmişlerdir. Böylece kendi te'vilinin dışında başka manalara ekseriyetle daha yakın başka manalara te'vil etmek suretiyle çeşitli şekillerde te'vilde tahrîfler yapmışlar (*fesârû ilâ tahrîfi't-te'vîl*) hatta tebşîrâtın kutsal kitaplarında kesinlikle bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.[24]

3) İbn Kayyim'in Tahrîf Konusundaki Yaklaşımı

Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrîfi olgusu İbn Kayyim'in reddiyesinde bahsettiği konuların başında gelmektedir.[25] Bazı araştırmacılara göre İbn Kayyim İslâm-Yahudi ve İslâm-Hıristiyan polemik tarihi açısından yeni fikirler ortaya atmamıştır. Hıristiyanlık ve teolojisiyle ilgili bazı temel inançları ele alırken bazı Hıristiyan müelliflerin[26] yanı sıra

23 *Leyy* kelimesi için bk. Âl-i İmrân, 3/78; Nisâ, 4/46.
24 Tahrîf ve te'vil hakkında bk. İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 114-115, 145, 239-241.
25 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 38, 114-115, 117, 119-122, 202-204, 241-249, 255, 260-262, 306-309, 326-328, 529.
26 Hıristiyanlık tarihi, teolojisi, mezhepleri ve konsiller hakkında Ebû Abîde el-Hazrecî'nin *Beyne'l-Mesihiyye*, 19, 59, 202, 242; Sa'îd b. el-Batrîk'in (ö. 328/940) *Târîhu İbni'l-Batrîk* adlı eserinden faydalanması hakkında bk. İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 59, 389-391, 393-395, 400-402, 405, 407, 409, 412-414, 419, 421-422, 424-425. Kitabın diğer kaynakları hakkında ayrıca bk. İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 15-22, 58-59; Schlosser, "Ibn Qayyim al-Jawziyya's Attitude Toward Christianity in Hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-yahūd wal-naṣārā", 428-432.

İslâm âlimlerinden Karâfî,[27] İbn Hazm[28] ve İbn Teymiyye'nin[29] yaklaşımını benimseyerek onlardan faydalanmış ve onlarla aynı metotları kullanarak tenkitlerini neredeyse aynı hususlara yöneltmiştir. Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde gerçekleşen tahrîf ve tenakuzları misallerle detaylı şekilde incelemiş,[30] Yahudilerin ve Hıristiyanların kutsal kitaplarının tahrîf edilmediği yönündeki iddialarını İslâmî literatür,[31] Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinden zikrettiği delillerle çürütmeye çalışmıştır.[32]

Müellif, reddiyesinde Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili bazı temel dinî kavramları ele alırken yaptığı etimolojik ve filolojik değerlendirmeleriyle dikkat çekmektedir. Rabbânî literatürde yer alan *Hilkat Şehita*, *Trefa*, *Dahya*, *Mamzer* gibi kavramları İbranice değil, Arapça transkripsiyonlarıyla birlikte aynen alıp açıklamıştır. Kavramları açıklarken naklettiği metinleri Yahudi âlim iken Müslüman olan Mağribî'nin *Bezlü'l-Mechûd fî İfhâmi'l-Yehûd*[33] adlı eserinden küçük tasarruflarla geniş olarak almıştır.[34]

4) Kutsal Metinler

İbn Kayyim reddiyesinde Yahudilikte kanonik kabul edilen hem Yazılı Tevrat (*Tora şe-bihtav*), yani Tanah hem de Sözlü Tevrat (*Tora şe-baal pe*),

27 Karâfî'nin reddiyesi hakkında bk. Ömer Lütfi Akmeşe, *Ahmed b. İdris Şihabüddin el-Karâfî'nin Kitâbü'l-Ecvibeti'l-Fâhira 'ani'l-Es'ileti'l-Fâcira'sı ve Dinler Tarihindeki Yeri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 8-65; Süleyman Turan, "Karâfî ve Reddiyesi "Kitâbu'l-Ecvibeti'l-Fâhira 'Ani'l-Es'ileti'l-Fâcira", *Milel ve Nihal*, 4/2 (2007): 179-196.

28 İbn Hazm hakkında bk. Eldar Hasanov, "Metin Tahrîfi Bağlamında İbn Hazm'ın Tevrat'ı Eleştiri Metodu Üzerine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 35/2 (2008): 113-132.

29 Hıristiyanlık konusunda İbn Hazm ve İbn Teymiyye'den yararlanması hakkında bk. İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 59-60, 122, 127, 155-156, 162, 164-165, 167-169, 171-173, 189, 191-194, 386, 390, 392-393, 400, 404, 409-410, 413; Schlosser, "Ibn Qayyim al-Jawziyya's Attitude Toward Christianity in Hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-yahūd wal-naṣārā", 430-431, 439, 455-456.

30 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 242-259, 306-309; Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 68-69.

31 İslâmî kaynaklarda tahrîfin nasıl anlaşıldığı hakkında bk. Aksakal, "Kur'ân'a Göre Ehl-i Kitabın Kutsal Kitaplardaki Ayetleri Tahrîfi, Gizlemesi ve Ayetlerle Amel Keyfiyeti", 73-108; Mustafa Cora, "Kutsal Kitapların Muharref Oluşunun Kur'ân'da Haber Verilmesi ve Tahrîfin Eleştirilmesi", *Kesit Akademi Dergisi,* 7/26 (2021): 557-578.

32 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 119-122, 202-204, 239-250, 254-256, 259-262, 266-267, 298, 303-316, 318-319, 358.

33 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 120, 122, 127, 142, 246-248, 250-251, 307, 309, 311, 314, 316.

34 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 307-310, 307 (dipnot 1), 309 (dipnot 6).

yani Talmud ve onların tahrîf edilmelerinden bahsetmektedir. İbn Kayyim'in Mağribî'den naklettiğine göre eski zamanda Yahudilerin selefleri olan fakihleri vardı. Yahudi fakihler Mişna ve Talmud'u tek bir asırda değil nesilden nesile tasnif ve telif etmişlerdir. Ancak sonraki Yahudi âlimleri zaman içinde Mişna ve Talmud literatürüne eklemeler yapmışlardır. Her nesilden fakihlerin yaptığı eklemeler, zaman içinde önceki Rabbânî ulemanın yaptığı teliflerin çoğunun ilk hallerine ters düşen görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Onlar bunu fark ettiklerinde Talmud literatürüne ekleme yapılmasını engellemedikleri takdirde bunun aşırı bir karışıklığa sebep olacağını düşünmüşlerdir. Bu nedenle fakihlerin ona sonradan herhangi bir ziyade yapmalarını haram kabul edip yasaklamışlar ve böylece onların kitapları bu miktarda kalmıştır.[35]

İbn Kayyim'in Yahudi kutsal kitaplarının tahrîfi konusundaki önemli iddialarından ve Rabbânî literatüre yönelttiği eleştirilerden biri Yahudi geleneğinde Yazılı Tevrat gibi vahye dayandığı kabul edilen Sözlü Tevrat'ın nesilden nesile yazılıp son haline gelmesine ilişkindir. Rabbânî âlimler zaman içinde Mişna ve Talmud'a ziyadeler yapmak, yani Musa yasasına aykırı yeni açıklamalar, kurallar, hükümler, birbirine zıt ve farklı Rabbânî görüşler[36] ihdas etmek suretiyle Mişna, Gemara ve Talmud'u tahrîf etmişlerdir. İbn Kayyim, Tosefta ve Midraş literatürünün tahrîfinden hiç bahsetmemiştir. Onun *Hidâyetü'l-Hayârâ*'da Mişna ve Talmud literatürü hakkındaki değerlendirmelerinin günümüz araştırmacılarının tespitlerine oldukça yakın olduğu söylenebilir.[37]

4.a) Yahudi Kutsal Kitabının Tahrîfi

İbn Kayyim polemiğinde, Ehl-i Kitab'ın ilki olarak Yahudilikten ve Yahudilerden bahsetmiş ve bazı teolojik konularda Rabbânî kaynaklara ve Yahudi teolojisine ciddi tenkitler yöneltmiştir. Yahudilik hakkında Allah'ın gazabına uğramış ümmetin dini, Yahudi dini (*dînü'l-ümmeti'l-gadabiyye*, *dînü'l-Yehûd*, *dînü'l-Yehûdiyye*),[38] Yahudilerle ilgili *Yehûd*[39] ve gazaba uğramış ümmet (*el-ümmetü'l-gadabiyye*) kavramlarını kullanmıştır.[40]

35 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 306-307, 310.
36 Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, 3.b. (Ankara: İSAM Yayınları, 2010)72-76; Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021),139, 155-167.
37 Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 162-169.
38 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 6, 30, 407.
39 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 31, 46.
40 Yahudiler hakkında bk. Fâtiha, 1/7; Altuntaş & Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 1; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 240, 306, 316, 319.

İslâm teolojisinde kelâm âlimlerince Yahudilere ve Hıristiyanlara yöneltilen teolojik eleştirilerin ana teması tahrîftir. Karâfî Tevrat'ın ekseri kısmının tahrîf edildiğini savunurken, İbn Teymiyye Tevrat'ın metinlerinin kısmî tahrîf edildiğini öne sürmüştür. İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Kayyim ise tahrîf meselesini Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerindeki tahrîf, tenakuz, farklılık ve tutarsızlıklarla açıklamıştır.[41] İbn Kayyim, şeyhinden farklı görüş ileri sürerek Tevrat'ın ekseri kısmının hem metin/lafız (*tahrîfü'n-nass/tahrîfü'l-lafz*) hem de mana (*tahrîfü'l-ma'nâ*) bakımından tahrîf edildiğini, Yahudilerin Tevrat metinlerinde ziyadeleştirme ve noksanlaştırma yapmak, Tevrat'ın ahkâmının ve farzlarının ekserisini tağyîr, ta'tîl ve istibdâl etmek suretiyle tahrîf ettiklerini, Ehl-i Kitab'ın Tanah ve İnciller'de Hz. Muhammed'in nübüvvetinin tebşir edildiği hakikatini saklamak için kendi kutsal kitaplarında onun nübüvvetine delalet eden tebşîrât cümlelerini lafız ve mana yönünden ve bazı cümlelerin manalarını ise yorum yapmak suretiyle te'vil bakımından tahrîf ve tebdil ederek gizlediklerini savunmuştur. Bu görüşünü Tanah, Yeni Ahit ve Kur'an'dan naklettiği geniş rivayetlerle delillendirmiştir.[42]

Müellif, Yahudi âlimlerini Allah, Tevrat ve Musa hakkında aklın almayacağı saçmalıklar, çirkin iftiralar ve yalanlar ortaya atmakla ve akıllarını da gereğince kullanmamakla itham etmiş, hahamlarının ve kötü âlimlerinin Yahudiler için ihdas ettikleri hükümlerden her zaman utanmaları gerektiğini iddia etmiştir.[43]

İbn Kayyim kutsal metinlerdeki çelişkileri incelemiş ve Hz. Musa'nın ölüm ve defninin Tevrat'ta anlatılmasını, o kitabın metinlerinin tahrîf edildiğinin delillerinden biri olduğunu öne sürmüştür.[44]

İbn Kayyim'in Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde Hz. Muhammed'e ve nübüvvetine işaret ve delalet eden cümleleri Yahudilerin ve Hıristiyanların nasıl tahrîf ettikleri hususunda naklettiği delillerden biri, Tanrı'nın "*onların kardeşleri arasından senin gibi bir nebi*" (İbranice **נָבִיא אֶקִים**

41 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 112-114, 124-125, 127, 243-244, 258-259, 304-309, 314-316, 318, 358, 363-364.

42 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 112-115, 117, 119-122, 124, 132, 156, 202-203, 239-244, 249-250, 260, 262, 267, 304, 318, 448; Tevrat'ın çoğu kısmının lafzî ve manevî tahrîfi hakkında bk. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 241-243.

43 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 298, 310.

44 Tesniye 34:5-7; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 84; Ramazan Biçer, "Kelam Bilginlerinin Yahudi ve Hıristiyanlara Yaklaşımı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 16 (Nisan 2007), 180-181.

לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ) çıkaracağı vaadine ilişkin ifadedir.[45] O, Tesniye'deki bu cümleyi İbranice ifadeyi söylemeksizin Arapça tercümesiyle zikretmiştir. Allah, Tevrat'ta şöyle buyurmuştur: "*İsrailoğulları için kardeşleri arasından senin gibi bir nebi çıkaracağım...*"[46]

İbn Kayyim'e göre bu delili Ehl-i Kitab'dan hiçbir kimsenin ne inkâr etmesi ne de reddetmesi mümkündür. Lakin onlar bu delil konusunda dört görüş ileri sürmüşlerdir.

Hıristiyanlar cümlenin manasını İsa Mesih'e hamletmişlerdir.

Yahudiler ise bu delil konusunda üç farklı görüşe sahiptirler.

Birincisi: Cümlenin başında hazfedilmiş istifhâm-ı inkârî edatı vardır. Buna göre cümlenin manası şöyledir: "*Onların kardeşleri arasından İsrailoğulları için bir nebi mi çıkaracağım?*" Yani "*Bunu yapmayacağım.*"

İkincisi: Bu bir haber ve tehdittir. Lakin kendisinden maksat Samuel nebidir ve o İsrailoğulları'ndandır. Müjde ancak onların cümlede kastedilen kardeşleri arasından olan bir nebide gerçekleşmiştir. Kavmin kardeşleri aynı babanın oğullarıdır. Onlar da İsrailoğulları'dır.

Üçüncüsü: Allah ahir zamanda bir nebi gönderecek, onun sayesinde Yahudilerin hükümranlığını gerçekleştirecek ve durumlarını yüceltecektir. Onlar Mesih'in gelmesini geçmişte olduğu gibi günümüzde de beklemeye devam etmektedirler.[47]

İbn Kayyim'e göre adı geçen nebiyi Hz. Yûşa'ya hamletmek de üç yönden batıldır.

Birincisi: O, İsrailoğulları'ndan olup onların kardeşlerinden değildir.

İkincisi: O, Hz. Musa gibi değildir.

Üçüncüsü: Hz. Yûşa, Hz. Musa zamanındaki bir nebidir. Bu vaat ise ancak Allah'ın Hz. Musa'dan sonra göndereceği bir nebi içindir.

Bu üç delil ile adı geçen nebiyi Hz. Harun'a hamletmek de batıldır. Kaldı ki Hz. Harun Hz. Musa'dan önce ölmüştür. Allah, Hz. Musa'ya henüz hayatta iken peygamberlik görevi vermiştir.

İbn Kayyim'e göre Hıristiyanlar bahse konu Tevrat cümlesini Hz. Muhammed yerine Hz. İsa'ya hamletmek suretiyle *mana tahrîfi* yapmışlardır. Yahudiler ise bu cümlenin başında istifhâm-ı inkârîyi ifade eden bir hemzenin hazfedildiğini, dolayısıyla cümlenin manasının "*Onların*

45 Tesniye 18:18; el-Mağribî, *Yahudiliği Anlamak*, 62-63; Yasin Meral, "Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslam Algısı", *Milel ve Nihal*, 10/1 (2013): 77.

46 Cümlenin modern Tevrat çevirisi şöyledir: "Onlar için kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber belirleyeceğim..." Devarim 18:18, karş. 18:15; Moşe Farsi (çev.), *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 5. Kitap: Devarim* (İstanbul: Gözlem Yayınları, 2009), 142.

47 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 119-120; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 241.

kardeşleri arasından İsrailoğulları için bir nebi mi çıkaracağım?" şeklinde olduğunu iddia etmişler ve böylece kelimenin yerini tebdil etmek suretiyle Allah kelamı Tevrat'ın metninde *lafzî tahrîf* ve *tebdîl* yapmışlardır. İbn Kayyim, Allah'ın "*…senin gibi bir nebi*" buyurarak Hz. Musa gibi umumî bir şeriat sahibine delalet ettiğini, bu yönden Yahudilerin cümledeki bu ifadeyi va'z edildiği mananın dışında bir manaya, yani Samuel nebiye veya ahir zamanda Allah'ın göndereceği başka bir nebiye hamlederek *manevî* ve *tevîlî tahrîf* yaptıklarını savunmuş ve onların bu iddialarının batıl olduğunu öne sürmüştür. O, cümlenin sarih lafzının manasının "*İsrailoğulları'na bir nebi göndereceğim.*" şeklinde olduğunu, Yahudilerin tahrîfi âdet haline getirdiklerini ve Allah hakkında yalan söylediklerini, bu cümleyi istifhâm ve inkâra hamletmenin tahrîf ve tebdil manasına geleceğini savunmuştur. İbn Kayyim, İsa Mesih'in İsrailoğulları'ndan olduğunu ve Tevrat'taki bu sarih müjdeyle kastedilen İsa olsaydı, Allah'ın "*Onlar için kendilerinden bir nebi çıkaracağım.*" diyeceğini söylemiştir. Yine İsmailoğulları'nın İsrailoğulları'nın kardeşleri olduğunu, İsrailoğulları'nın kendi kendilerine kardeşler olmasını aklın kabul etmeyeceğini, bu müjdenin İsrailoğulları'nın kardeşleri olan İsmailoğulları'ndan Hz. Muhammed'de gerçekleştiğini ileri sürmüştür.[48]

İbn Kayyim'in tahrîfle ilgili kullandığı delillerden biri de Tevrat'ta geçen *Yibum/Yivum* ve *Halutsa*[49] uygulamasıdır. İbn Kayyim, Yahudilerin tebdil veya neshedilmiş şeriatlerine ait bu meselenin *Yebama* ve *Halus* olarak bilindiğini söylemiştir.[50] Tevrat'ta bu konu şöyle anlatılmaktadır: "İki kardeş bir yerde oturuyorsa, içlerinden biri ölür de ardında bir oğul bırakmazsa, ölenin karısı yabancı bir adama varmaz, kayınbabasının oğluyla (*levirat* evlilikle) nikâhlanır ve ondan doğan ilk oğul ölen kardeşe nispet edilir. Şayet (kayınbirader) onu nikâhlamayı (*Yibum*'u) kabul etmezse, kadın ondan şikâyetçi olarak toplumun ihtiyarlarının yanına çıkar ve "Kayınbabamın oğlu İsrail'de kardeşinin adını sürdürmeyi reddediyor ve nikâhımı istemiyor!" der. Hâkim onu çağırır ve ona durup şöyle demesini

48 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 119-122, 202-204.

49 Bir koca evladı olmadan ölürse Tevrat yasasına göre ölenin kardeşi/kayınbiraderi, ağabeyinin zürriyetini sürdürmek için dul yengesiyle evlenmelidir. Bu *levirat* evliliğe *Yibum* denilir. Kardeş ve bu vazifeye münasip diğer herkes bunu yapmayı reddederse, kadının aileyle bağlantısını kesmesini simgeleyen *Halitsa* yapılır (Tesniye 25:5 vd.) ve bunun neticesinde dul kadın, aile dışından başka biriyle nikâhlanma konusunda serbest kalır. Bu kadın seremoninin sonunda *Halutsa* sıfatına sahip olur. Günümüzde bu durum olduğunda *Yivum* yapılmaksızın doğrudan *Halitsa* gerçekleştirilir. Bk. Moşe Farsi (çev.), *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 2. Kitap: Şemot* (İstanbul: Gözlem Yayınları, 2004), 375; Ali Osman Kurt, "Yahudilikte Levirat Evlilik: Geleneğin Tutsak Ettiği Kadınlar", *Journal of Turkish Studies*, 11/17 (Fall 2016): 245-266.

50 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 314-316.

emreder: "Onu nikâhlamak istemem." Kadın onun çarığını ayağından çıkarıp elinde tutar, yüzüne tükürür ve ona şöyle haykırır: "Kardeşinin evini bina etmeyen adama böyle yapılır." Bundan sonra onun adı "çarığı çıkık" diye çağrılacak, oğulları da bu lakapla anılacak ve onlara kötü lakap takılacaktır."[51]

İbn Kayyim'e göre burada kişiyi, ölen kardeşinin geride kalan karısını nikâhlamaya mecbur bırakma vardır. Çünkü o, kadının ondan şikâyet ederek topluma haykırmakla emrolunduğunu bilirse, bu durum onu nikâhlamaya sevk eder. Eğer utanma duygusu ona engel olmazsa, belki çağrılınca şöyle söylemekten utanır: "Onu nikâhlamak istemiyorum." Bundan da utanmayacak olursa belki çarığını çıkarıp kadın çarığını tutarken yüzüne tükürmesinden, ona bereketsiz ve şahsiyetsiz olduğunu haykırarak namusuna dil uzatmasından utanır. Bunu da önemsemezse, lakap takılmasından ve bu lakabın kendi ve ailesi üzerinde kalmasından, kendinden sonra da devam edecek bu utançtan ve isminin kötülenmesinden çekinir de onu nikâhlamaya mecbur kalır. Bütün bunlara aldırmayacak kadar kadından uzaklaştıysa, bundan sonra Yahudi şeriatı onları birbirinden ayırır.

Fakat fakihler utanç ve rezilliklerine eklemeler yaptılar. Fakihler, şayet kadın ölen kocasının kardeşiyle nikâhlanmaktan uzak durursa, kişiyi hakkından vazgeçmeye ve kadını da hahamlardan oluşan hâkimin huzuruna çıkmaya zorlar ve ona "Kayınbabamın oğlu İsrail'de kardeşine bir isim bırakmayı reddetti ve beni nikâhlamak istemedi." demeyi öğretirler. Kadını ona karşı yalan söylemeye zorlarlar; çünkü o evlenmeyi istiyor ama kadın geri duruyordu. Kadına bu sözleri öğreterek yalan söylemesini, adamı huzura çıkarıp ayakta durmasını ve "Onunla nikâhlanmak istemedim." demesini emrederler. Belki de isteği ve arzusu nikâhlanmaktır, ama ona yalan söylemesini emrederler. Kadın ona hakaret edip yüzüne tükürür ve kendisine "İşte bu kardeşinin evini kurmayan kimsenin cezasıdır."[52] diye nida olunur. Kadını ona karşı yalan söyletmeleri yetmediği gibi onu da yalan söylemeye, erkeğin yüzüne tükürmeye ve başkasına karşı işlemediği bir günahın cezasını çekmeye zorlarlar.

Tahrîf konusundaki bu delil reddiye geleneğinde nadiren kullanılmış, sadece İbn Kayyim bu konuya değinmiştir. Onun Mağribî'nin *İfhâmu'l-Yehûd*'undan yararlanması kuvvetle muhtemeldir.[53] Ancak İbn Kayyim reddiyesinde bundan bahsetmemiştir.

---

51 Tesniye 25:5-10.
52 Tesniye 25:7-10.
53 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 314-316.

İbn Kayyim'in tahrîf konusunda zikrettiği çelişkilerden biri de peygamberler ve aileleriyle ilgili çirkin kıssaların Tevrat'ta bulunmasıdır. Onun zikrettiği kıssa Yahudi kaynaklarında peygamber Yeuda denilen Yahuda ben Yakub ile Tamar'ın kıssasıdır.[54] İbn Kayyim, Yahuda'nın gelini Tamar'la birlikte olup onu hamile bıraktığı ve ondan bir çocuğu olduğu iftirasını Tevrat'tan naklen anlatmış, peygamberler ve aileleriyle ilgili bu tür gayri ahlâkî kıssaların Tevrat'ta bulunmasını onun tahrîfi için örneklerden biri olarak zikretmiş, onlara itiraz etmiş, gayri ahlâkî ve metin içi açık tutarsızlıkları ve çelişkileri sebebiyle Tevrat'ı eleştirmiştir. İbn Kayyim'in naklettikleri Mağribî'nin anlatımına oldukça yakın olup muhtemelen *İfhâmu'l-Yehûd*'dan faydalanmıştır.[55]

İbn Kayyim'in tahrîf konusunda kaydettiği bir başka delil ise Lût ve kızlarının kıssasıdır.[56] Tevrat'ta şöyle geçmektedir: "...Lût peygamber şehirden[57] çıktı ve bir dağın mağarasında iki kızıyla birlikte yerleşti. Küçük kız büyüğüne "Babamız yaşlanmıştır. Ondan neslimizi yaşatmak için onunla yatalım. O gece büyük kız, sonra da küçük kız gelip babasıyla yattı. İkinci gece de böylece yaptılar. Böylece Lût'un iki kızı, babalarından iki oğula Moab ve Ammon'a hamile kaldılar."[58]

İbn Kayyim Yahudilerin İsa, Dâvûd, Lût peygamberleri de *veledi zina* yani *mamzer* olarak saydıklarını ifade etmiş, bu kötü fiili Tevrat'a nispet ve ebeveynlerinin ayıbını da diğer peygamberlere isnat etmelerinden dolayı Yahudileri eleştirmiştir.[59]

İbn Kayyim Yahudilerin ellerindeki Tevrat'ta basiret sahibinin şüphe etmeyeceği tahrîf ve tebdilin peygamberlere nispetinin caiz olmadığını, Allah'ın Hz. Musa nebiye indirdiği Tevrat'ın bundan uzak olduğunu, şerefli bir peygamberin kötü bir amel işlemesinin, Allah'ın peygamberini ömrünün sonunda bu büyük kötülüğün bir benzerine düşürmesinin, sonra

54 Tekvin 38:6-30.

55 Samau'al al-Magribi, *Ifham al-Yehud Silencing the Jews*, çev. Moshe Perlmann (New York: American Academy For Jewish Research, 1964), 63-65; Fatıma Betül Taş, *Samuel b. Yahya el-Mağribî, İfhâmu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 76-77.

56 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 241-242, 244, 260, 304.

57 Tsoar isimli şehirden. Bk. Tekvin 19:30; Moşe Farsi (çev.), *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 1. Kitap: Bereşit* (İstanbul: Gözlem Yayınları, 2002), 124.

58 Tekvin 19:30-38'den ihtisar. Bk. Farsi, *Bereşit*, 124-125; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 242, 244-245, 260, 304.

59 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 244.

da onu bütün milletlere anlatmasının münasip olmadığını öne sürmüştür.[60]

İbn Kayyim'in Tevrat'ın tahrîf edilmesine ve içinde tenakuzların bulunmasına dair zikrettiği örneklerden biri de Tekvin 22:2 cümlesidir. Allah'ın Hz. İbrahim nebiyi sınamasından bahseden cümlede "*Oğlunu, tek sevdiğini –Yitshak'ı– al ve Moriya bölgesine git. Onu bana, [oradaki] dağlardan sana söyleyeceğim birinin üzerinde, tamamen yakılan korban olarak getir*."[61] buyrulmaktadır. İbn Kayyim, Allah'ın Hz. İbrahim'e oğlu İshak'ı kurban olarak kesmesini emrettiği bu cümlede Yahudilerin Allah kelamına yaptıkları iftira ve ziyadelerden biri olduğunu ve onların iki tenakuzu bir araya getirdiklerini belirtmiştir. İlk tenakuz Hz. İbrahim'in ilk evladı, yani *behor*'un İsmail olması gerekirken İshak olarak sunulmasıdır. İkinci tenakuz ise İshak'ın kurban olarak kesilmesi emrinden sonra Allah'ın melekler aracılığıyla Hz. İbrahim'e yaşlılığında İshak'ın doğacağını müjdelemesidir. Bu ilahî emir geldiğinde henüz İshak'ın doğmaması sebebiyle Yahudilerin Tevrat'a yaptıkları ziyadeleri, Tevrat'ın masoretik metnindeki tezatları ve tarihî bilgi yanlışlarını eleştirmiştir.[62]

İbn Kayyim'in Rabbânî literatürde Tevrat'la ilgili bazı haberlere de vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. O reddiyesinde, yetmiş kohen'in bir araya gelerek Tevrat'ın on üç cümlesini ittifakla tebdil ettiğini Yahudilerin ikrar ettiklerini belirtmiştir.[63] Karâfî'den nakledilen bu bilgi Rabbânî literatürde de geçmektedir. Ancak Tevrat'ın tebdili onun aslî masoretik metninde değil, Yunanca çevirisi Septuagint'te gerçekleşmiş ve İbn Kayyim konunun bu kısmını karıştırmıştır.[64]

İbn Kayyim'in Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrîfi konusunda naklettiği delillerde masoretik metinlere bağlı kalıp kalmadığı ve başarılı olup olmadığı da ayrı bir konudur. Bazı araştırmacılara göre İbn Kayyim Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinden yaptığı nakillerde bölümleri (perek) göstermemiştir. Bununla birlikte polemiğinde yaptığı nakillerde belirli bir fikir kurgusuyla konuyu işlediği görülmektedir.[65] Ignaz Goldziher (1850-1921) İbn Hazm, İbn Kayyim ve diğer Müslüman âlimlerin Kitab-ı Mukaddes'in tahrîfi meselesinde zikrettikleri delillerin[66]

60 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 242.
61 Tekvin 22:2, karş. 22:2-17; Farsi, *Bereşit*, 130-131. İbn Kayyim bu cümleyi "*Oğlunu, biricik oğlunu İshak'ı kurban et*." şeklinde muhtasar çevirmiştir.
62 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 243.
63 Reddiyede "Tevrat'ın on üç harfini tebdil ettikleri" geçmektedir. Bk. İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 241; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 242-243.
64 Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 243.
65 Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 69.
66 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 241-259.

tamamen geçersiz olmadığını; ama daima eksik bilgi edindiklerini ve daha kesin malumata dayanmadıklarını iddia etmiştir.[67] Araştırmacı Dominik Schlosser İbn Kayyim'in Tanah ve Yeni Ahit metinlerinin Arapça tercümesine erişip erişmediğinin veya reddiyesindeki kutsal kitap alıntılarının, selefleri Müslüman âlimlerin Hristiyanlık karşıtı reddiyelerinden alınıp alınmadığının açık olmadığını, onun reddiyesinde kendi görüşlerini desteklemek için alıntı yaptığı Kitab-ı Mukaddes pasajlarında apokrif literatürden *psödepigrafik biblik* rivayetler kullandığını iddia etmiş[68] fakat literatürünü zikretmemiştir.

İbn Kayyim, Yahudi ve Hıristiyanların kendi kutsal metinlerinde Hz. Muhammed'le ilgili tebşîrât cümlelerini *manevî* ve *te'vîlî tahrîf* yapmalarına rağmen tebşîrât ifadelerinin kitaplarında hâlâ sarih olarak lafzen mevcut olduğu kanaatindedir. Yahudilerin ve Hıristiyanların bir araya gelmek suretiyle tebşîrât cümlelerini tüm kutsal metinlerinden silerek tahrîf ettikleri iddiasını tamamen reddetmiş ve bunu cahil bir iddia olarak değerlendirmiştir. Tebşîrât cümlelerinin silindiği hususunun İslâmî kaynaklarda geçmediğini, Ehl-i Kitab'ın gerek kutsal kitaplarını tahrîf gerekse Hz. Muhammed'in ismini kitaplarından silme konusunda hepsinin ittifak etmediğini ve aklın bunu anlaşılmaz gördüğünü belirtmiştir. Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde Hz. Muhammed'in Arapça adının sarih olarak haber verilmediğini, sadece onun sıfatları ve çıkacağı yerin tasvirinin açıklandığını söylemiştir.[69]

İbn Kayyim'in yaptığı ciddi tenkitlerden birisi de Yahudilerin Tevrat'ın ahkâmını tağyir etmeleridir. O, Yahudilerin Tevrat ahkâmının ekserisini tağyir konusunda ittifak ettiklerini iddia etmiş ve onları eleştirmiştir.[70] Onun hem Tevrat'ın ahkâmının hem de Tanah'tan ve Rabbânî gelenekten kaynaklanan Yahudi dinî hukuku Halaha ahkâmının ekserisinin tağyir edildiğine işaret ettiği söylenebilir.[71]

---

67 Ignaz Goldziher, "Ehli Kitaba Karşı İslâm Polemiği I", çev. Cihad Tunç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4 (1980): 153.

68 Schlosser, "Ibn Qayyim al-Jawziyya's Attitude Toward Christianity in Hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-yahūd wal-naṣārā", 432.

69 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 241; Adam, "Tevrat'ın Tahrîfi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", 377.

70 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 304.

71 Tanah'ın masoretik metinlerinde ve Halahik ahkâmda tahrîf olduğu iddiası tek bir Halaha hükmüyle ilgili olsa bile Sina vahyinin inkârına denk kabul edildiği için Tanah'ın tahrîfi meselesine Yahudi geleneğinde şiddetle karşı çıkıldığı ifade edilmektedir. Bk. J. David Bleich, *Contemporary Halakhic Problems*, ed. Norman Lamm (New York: Ktav Publishing House, Inc., 1993). Erişim 28.02.2023, https://www.sefaria.org/Contemporary_Halakhic_Problems%2C_Vol_II%2C_Part_I

İbn Kayyim Yahudilerin ve Hıristiyanların kutsal kitaplarını tercüme esnasında yaptıkları metin içi tahrîflere dikkat çekmiş, onların kitaplarını çevirirken bazı cümleleri farklı çevirdiklerini ve bu esnada bazı ziyadeler yaptıklarını savunmuştur.[72]

İbn Kayyim reddiyesinde Yahudi mezhepleri Rabbânî Yahudilik (Peruşîm), Karâîlik (Karaîm) ve Sâmirîlik'ten (Şomronîm/Şamerîm) de bahsetmiştir. Ona göre Yazılı ve Sözlü Tevrat'la amel eden ve onları vahiy mahsulü sayan Rabbânî Yahudilere karşılık sadece Yazılı Tevrat ile amel eden ve şifahî Rabbânî geleneği dikkate almayan Karâîler Tevrat'ın bahsetmediği meselelerde Rabbânî âlimlerin söylediklerine karşı çıkmışlardır. Onların eser sahibi fakihleri Allah'a karşı yalan konusunda aşırılığa kaçmamışlardır. Tevrat'ın zahiriyle amel etmeleri, tahrîften uzak olmaları ve tahrîf içeren manaları iptal etmeleri onlara fayda vermiştir. O, Rabbânî âlimler içinde Allah'a karşı yalan söyleyenler olduğunu, onların bu konuda aşırılığa kaçtığını, Tevrat'ın zahiri ve yorumuyla meşgul olmalarının onları tahrîften uzak tutmadığını belirtmiş ve onları tahrîf içeren manaları iptal etmedikleri için eleştirmiştir. İbn Kayyim'in bu görüşlerinin Mağribî'nin *İfhâmu'l-Yehûd*'una dayandığı[73] ve onun reddiyesinde kullandığı ifadelerin Mağribî'nin anlatımına oldukça benzediği görülmektedir.[74]

İbn Kayyim Tevrat'ın otantikliğini ele alırken tahrîf konusunda Yahudi mezhepleri arasındaki bir tenkit ve tartışmayı da zikretmiştir. Onun naklettiğine göre Yahudi mezheplerinden Sâmirîler, Rabbânî Yahudilerin Tevrat metninde bazı yerleri tahrîf ettiklerini; zahir bir tebdil ile ona ilave veya eksiltmeler yaptıklarını iddia etmişlerdir. Buna karşılık Rabbânî Yahudiler de Sâmirîlerin Tevrat metnine aynısını yaptıklarını öne sürmüşlerdir.[75] İbn Kayyim'in Rabbânî literatürde Tevrat'ın tahrîfi

%2C_Chapter_VI_Business_and_Commerce.59?ven=Contemporary_halakhic_problems,_by_J._David_Bleich,_1977-2005&lang=bi.

72 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 183.

73 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 310-312; el-Mağribî, *Yahudiliği Anlamak*, 137-139.

74 Taş, *Samuel b. Yahya el-Mağribî*, 90-91.

75 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 241. Yahudiler ve Sâmirîler arasındaki Tevrat'ın tahrîfi konusunda suçlama ve tartışmalar ile Yahudilerin görüşleri hakkında bk. TB, Sanhedrin, 90b; TB, Sotah, 33b; TY, Sotah, 7:3; TY, Sanhedrin, 10:1; Adin Even-Israel Steinsaltz, "Sanhedrin 90b", *Talmud Bavli, The William Davidson Talmud*, erişim: 14.12.2022; Heinrich W. Guggenheimer (ed.), *The Jerusalem Talmud Third Order: Našim, Tractates Sotah And Nedarim*, çev. Heinrich W. Guggenheimer (Berlin: Walter De Gruyter, 2005), 277-278; Baki Adam, "Tevrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012), 41: 42; Adam, "Tevrat'ın Tahrîfi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", 386-397.

konusunda Rabbânî Yahudiler ve Sâmirîler arasındaki tartışmalardan haberdar olduğu fakat literatürü zikretmediği görülmektedir.

İbn Kayyim'e göre Sâmirîler Tevrat'taki bazı ahkâmı (*mitsvot*) tağyir etmişler (*gayyerû mevâdia mine't-Tevrât*), sonra da bu tebdil ve tağyir edilmiş Tevrat nüshaları hepsinin yanında yayılmış, onlar bu muğayyer nüshalardan gayrısını tanımamışlardır. O, onların arasındaki otantik/sahih nüshaların külliyen terk olunduğunu, Hıristiyanların ellerindeki söz konusu Tevrat'ın da böyle olduğunu savunmuş ve Sâmirîleri Tevrat'taki ahkâmı değiştirmeleri nedeniyle eleştirmiştir.[76] Ancak onların Tevrat'taki hangi ahkâmı değiştirdiklerini zikretmemiştir.

İbn Kayyim Yahudilerin, Sâmirîlerin ve Hıristiyanların ellerindeki Tevrat nüshalarının her yerde içerik itibariyle aynı olduğu şeklindeki Ehl-i Kitab'ın iddialarının en büyük iftira ve yalanlarından biri olduğunu, Yahudilerin Tevrat'ının Hıristiyanların Tevrat'ına, Sâmirîlerin Tevrat'ının da Yahudi ve Hıristiyanların Tevrat'ına benzemediğini söylemiştir. Yahudilerin ve Sâmirîlerin Tevrat ve Zebur nüshaları ile Hıristiyanların Tevrat, Yahudilikte Tehilim denilen Zebur nüshalarında derin ilim sahiplerinin ve hakkında araştırma yapacak kimselerin bilebileceği çok sayıda tahrîf, tağyir, ekleme, farklılık, noksan ve tenakuzlar ile tebdil ve tağyir cihetinden muhtelif ihtilafların olduğunu ve bunların Allah'a nispet edilmesinin caiz olmadığını iddia etmiştir. Dünyanın çeşitli yerlerindeki Tevrat metinlerinin aynı kitap olmadığını, Musa'nın Tevrat'ında tahrîflerin ve çelişkilerin bulunamayacağını ve bunların konunun ehli âlimlerce kesin olarak bilindiğini savunmuştur.[77]

İbn Kayyim'in Tanah tenkidi çeşitli pasajları içermektedir. Söz gelimi, Musa İsrailoğulları'na "*Kehanette bulunanlara ve falcılara itaat etmeyiniz, sizin için kardeşlerinizden benim gibi bir nebi çıkaracağım. Bu nebiye itaat ediniz.*"[78] demiştir. İbn Kayyim burada bahsedilen nebinin İsrailoğulları'ndan olmasının caiz olmadığını, kavmin kardeşlerinin de İsrailoğulları'ndan olmadığını belirtmiş ve masoretik metindeki çelişkiye itiraz etmiştir.[79]

İbn Kayyim İslâm peygamberi Hz. Muhammed geldiğinde Yahudi âlimlerinin onu tanıdığını ve Tevrat'ta bahsi geçen nebinin Hz. Muhammed olduğunu kesin bir şekilde bildiklerini, Yahudilerin bir kısmının ona iman ettiklerini ve bir kısmının ise onun nübüvvetini inkâr ederek

76 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 117.
77 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 112-114, 117-122, 156, 202-203, 241-246, 249, 255, 259-262, 304-311, 314-316, 446, 448.
78 Tesniye 18:9-18.
79 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 127.

müntesiplerine "Geleceğini beklediğimiz o nebi henüz çıkmadı." iddiasında bulunduklarını kaydetmiştir. Hz. Muhammed'e dair tebşîrâtın Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarında sarih olduğunu, tebşîrâtın çokluğu ve lafzı üzerinde ittifak etmelerine rağmen Yahudi ve Hıristiyanların tebşîrâtın te'vili ve muradı konusunda geleceği beklenen nebinin henüz çıkmadığını iddia ederek müntesiplerini yanıltmaya ve tebşîrâtı tahrîf etmeye çalışmaları nedeniyle onları eleştirmiş ve bu iddialarını reddetmiştir.[80]

İbn Kayyim'in reddiyesinde *beşâirü'n-nübüvve* konusunda Tevrat'ta Hz. Muhammed'e işaret ettiğine inandığı ve onun nübüvvetine dair kullandığı en önemli delillerden biri de *Paran dağından göründü/tecelli etti* ifadesidir.[81] Reddiye geleneğinde İbn Kayyim'in yanı sıra Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861 sonrası), İbn Hazm, Mağribî, Karâfî, Abdüsselâm el-Mühtedî (MS 15.-16. asır)[82] ve Rahmetullah el-Hindî (ö. 1308/1891)[83] de bu Tevrat cümlesini ele almıştır.[84] İbn Kayyim söz konusu bu delili İbranice ifadeyi söylemeksizin Arapça tercümesiyle zikretmiştir.

İbn Kayyim'in tahrîf bağlamında tartıştığı konulardan biri de Tevrat'ta şu cümlede geçen Paran'ın/Faran'ın neresi olduğudur: "*Allah Sina'dan geldi ve onlara Sâîr'den (Seir) tecelli etti. Faran (Paran) dağından parladı. Ve on binlerce mukaddeslerle beraber geldi, onlar için sağ elinde alev yanan ateş vardı.*"[85] İbn Kayyim bu cümlenin Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in nübüvvetlerini içerdiğini, Allah'ın Hz. Musa ile konuştuğu ve peygamberlik verdiği "Sina"dan gelmesinin onun nübüvvetini haber verdiğini, "Sâîr"in ise Mesih'in çıktığı yer olan Beyt-i Makdis olduğunu ileri sürmüştür. O, Yahudilerin "Faran"ın Hicaz değil Şam arazisi olduğu iddiasına karşı Faran'ın Hz. Muhammed'in nübüvvetinin zuhur ettiği Mekke olduğunu,

80 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 238-240.

81 Tesniye 33:2; Farsi, *Devarim*, 206; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 8, 122-124, 155-157, 159-160, 187, 250, 317, 351; Meral, "Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslam Algısı", 77.

82 Abdüsselâm el-Mühtedî hakkında bk. Fuat Aydın, "Bir Endülüs Yahudisinden Osmanlı Başdefterdârlığına: Abdüsselâm el-Mühtedî el-Muhammedî ve Risâletü'l-Hâdiye'si Üzerine Bir Araştırma", *Oksident*, 2/2 (2020): 146; Hatice Dağhan, *Abdülhak el-İslâmî'nin el-Husâmu'l-Memdûd fi'r-Redd ale'l-Yehûd İsimli Reddiyesinin Analizi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 25-26.

83 Rahmetullah el-Hindî hakkında bk. Mustafa Göregen, "İslam-Yahudi Polemiği Bağlamında Rahmetullah el-Hindî'nin Yahudi Kutsal Kitabının Tahrîfi Meselesine Bakışının Değerlendirmesi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2015): 205-219.

84 Taş, *Samuel b. Yahya el-Mağribî*, 62.

85 Tesniye 33:2.

Ehli Kitab'ın âlimlerinin Faran'ın İsmail'in ailesinin ikamet yeri olduğunda şüphe etmediğini ve onların Faran'ı Şam ile ilişkilendirmelerinin iftira ve tahrîflerinden biri olduğunu savunmuş ve Tevrat'ın bir cümlesini de delil getirmiştir.[86]

İbn Kayyim'in Tevrat'ın tahrîfi konusunda zikrettiği misallerden biri de Çıkış 32:1-6 cümleleridir. Bu kısımda Harun'un İsrailoğulları'na altın buzağıyı yaptığı açıklanmaktadır. Bu, eğer Yahudilerin Tevrat'a yaptıkları ziyadelerinden ve iftiralarından değilse, İsrailoğulları için buzağıyı yapan kişinin adının Harun olduğunu ve onun Sâmirî'nin ismi olduğunu, ancak buzağıyı yapan Harun (Sâmirî) ile Musa'nın kardeşi Harun'un farklı kişiler olduğunu iddia etmiştir.[87]

İbn Kayyim'in tercümesine göre Tevrat'ta "*Allah, yeryüzünde insanların fesadının arttığını gördü, bu yüzden yarattıklarına pişman oldu ve "Ben yeryüzünde yaratılan insana, haşarata ve gökyüzündeki kuşlara gideceğim. Çünkü onu yarattığıma çok pişmanım." dedi.*" yazılmıştır. İbn Kayyim, söz konusu cümlelerin tahrîf edildiğini, bu cümlelerde iftiracıların ve zalimlerin Allah hakkında bazı iftiralar attıklarını savunmuş ve Allah'ın bunlardan çok münezzeh olduğunu belirtmiştir.[88]

İbn Kayyim Tevrat'ın "[Bir adam] Yakup'la güreşti ve Yakup onu yere vurdu..." cümlelerini muhtasar olarak nakletmiş ve Allah'ın burada anlatılanlardan, insanla güreşmekten çok yüce ve münezzeh olduğunu belirterek söz konusu cümlelerdeki antropomorfik anlatımları ve çelişkileri eleştirmiştir.[89]

İbn Kayyim'in tahrîf konusunda Tevrat'tan verdiği bir başka misal Tekvin 2:1-3 cümleleridir. O, Yahudilerin Allah'a ve onun nebilerine çok büyük isnatlarla iftira ve ithamlarda bulunduğunu, Allah'ın yedinci gün

86 Tekvin 21:21; Farsi, *Bereşit*, 129; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 123-125.
87 Çıkış 32:1-6, 24; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 243.
88 Tekvin 6:5-7; Farsi, *Bereşit*, 84-85; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 243, 246.
89 Tekvin 32:24-29; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 243. Modern Yahudi çevirisiyle Kitab-ı Mukaddes çevirisi arasında farklılık görülmektedir. Bk. Farsi, *Bereşit*, 176.

dinlendiğini[90] öne süren Yahudilerin iddiasını yalanladığını[91] ve onların yalanlarını Hz. Muhammed'e bir âyetle bildirdiğini söylemiştir.[92]

Yahudilerin dualarında da dini tahrîf ettiklerine dair önemli deliller bulunmaktadır.[93] İbn Kayyim'in Mağribî'den naklettiğine göre, Yahudiler her sene Muharrem'in ilk on günü dualarında şöyle söylemektedirler: "*Ey Rabbimiz ve babalarımızın Rabbi, bütün yer halkının üzerinde hâkim ol; böylece her pay sahibi şöyle desin: (Allah, İsrail'in Rabbi, hüküm sürer ve hükümdarlığı herkesin üzerindedir.)*"[94] "*Mülk (hâkimiyet) Allah'ın olacak ve bu günde Allah*

90 Tevrat çevirisi "Allah… istirahat etti." yerine "Tanrı yapmış olduğu tüm işini bıraktı." (Tekvin 2:1-3); "…yedinci günde ise dinlenmiştir." (Çıkış 20:11); "…Tanrı'nın gökleri ve yeryüzünü altı günde yaptığına, yedinci günde ise işi bırakıp dinlendiğine dair ebedi bir işarettir." (Çıkış 31:17) şeklindedir ve Kitab-ı Mukaddes'in şu çevirisinden farklıdır: "Allah yaptığı işi yedinci günde bitirdi ve yaptığı bütün işten yedinci günde istirahat etti…" İngilizce çeviri ise "He rested on the seventh day." şeklindedir. Farsi, *Bereşit*, 73; Farsi, *Şemot*, 109, 162; *Kitabı Mukaddes*, 2; Rabbânî literatürde Tanrı'nın yedinci gün Şabat'ta dinlenmesi hakkında bk. Talmud Bavli (TB), Megillah, 9a; TB, Roş Haşana, 31a; Talmud Yeruşalmi (TY), Megillah, 1:9; TY, Sefer Torah, 1:9; TY, Soferim, 1:8; Midraş Tanhuma, Bereşit, 2:1; 10:9; Adin Even-Israel Steinsaltz, "Megillah 9b", *Talmud Bavli, The William Davidson Talmud*, erişim: 01.12.2022; Heinrich W. Guggenheimer (ed.), *The Jerusalem Talmud Second Order: Moed Tractates Ta'aniot, Megillah, Hagigaha and Mo'ed Qatan (Mašqin)*, çev. Heinrich W. Guggenheimer (Berlin: Walter De Gruyter, 2015), 250; H. Freedman & Maurice Simon (çev.), *Midrash Rabbah: Genesis I* (Londra: Soncino Press, 1939), 78-79, 86; Hayyim Nahman Bialik & Yehoshua Hana Ravnitzky (ed.), *The Book of Legends Sefer Ha-Aggadah: Legends from the Talmud and Midrash*, çev. William G. Braude, First American Edition (New York: Schocken Books, 1992), 450, 549; Adin Even-Israel Steinsaltz, "Rosh Hashanah 31a", *Talmud Bavli, The William Davidson Talmud*, erişim: 01.12.2022; Samuel A. Berman (çev.), *Midrash Tanhuma-Yelammedenu: An English Translation of Genesis and Exodus* (Hoboken, NJ: KTAV Publishing House, 1996), 8-9, 341, 619; Araha Cohen (çev.), "Tractate Soferim 1:8", *The Minor Tractates of the Talmud*, erişim: 01.12.2022.

91 İmam İbn Kayyim el-Cevziyye, *İbn Kayyim Tefsiri (Bedâiu't-Tefsîr)*, Derleyen: Yusrî es-Seyyid Muhammed, çev. Harun Öğmüş & Halil Aldemir (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011), 3: 25, 34. İslâmî kaynaklarda bir Yahudi'nin Hz. Muhammed'e "Allah Teâla gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra dinlenmeye çekildi." dediği ve bu sözün de onu çok üzdüğü, bunun üzerine Kâf suresinin 38. âyetinin indirildiği nakledilmektedir.

92 "Andolsun, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde (altı evrede) yarattık. Bize bir yorgunluk da dokunmadı." Kâf, 50/38; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 245.

93 Taş, *Samuel b. Yahya el-Mağribî*, 85.

94 *Şmone Esre* de denilen *Amida* duasının Roş Haşana için bir bölümünden. Çeviri şöyledir: "Rab tahtını göklere kurdu ve O'nun krallığı herkes üzerinde hâkimdir." (Mezmurlar 103:19). *Amida*, Yahudilikte günde üç defa *minyan* yani on Yahudi erkekten oluşan bir cemaatle, minyan olmazsa da yüzler Aron Hakodeş'e dönük, ayakta ve ayaklar bitişik şekilde *Şahrit* (sabah), *Minha* (ikindi) ve *Arvit/Ma'ariv* (akşam) ibadetlerinde, Şabat, bayram, Roş Hodeş'teki *Musaf* ve Yom Kipur'daki *Neila*'da da dualar okunur ve konuşulmaz. On sekiz beraha'dan/duadan oluşan Amida'ya bir beraha daha eklenmiştir. Amida öncesi geleneksel olarak öne, daha

bir ve onun ismi bir olacak."[95] İbn Kayyim Mezmurlar 44:23. cümlesini nakledip çevirmiş ve Yahudilerin ibadetlerinde bazı dualarında "*Uyan, neden uyuyorsun ey Rab, uykundan uyan (kalk)!*" dediklerini belirtmiştir. Yahudilerin büyüklenmek ve korunmak için Allah'ı bununla övüyorlarmış ve sanki sâlih kimselermiş gibi bu çirkin münacatla utanmayarak ona dua etmeye cüret ettiklerini belirtmiştir.[96]

Yahudilerin dinlerini tahrîf konusunda İbn Kayyim'in Mağribî'den naklettiği bu dua örnekleri diğer İslâmî polemiklerde neredeyse hiç görülmemektedir. *Hızâne* kavramıyla Yahudilikteki litürjik *piyutim*[97] geleneğinden bahseden yalnızca İbn Kayyim'dir. Kuvvetle muhtemel Mağribî'nin *İfhâmu'l-Yehûd*'undan faydalanmış, dua metinlerinin tamamını değil, bazı parçalarını kullanmıştır.[98] Yahudilerin günlük dualarında okudukları bu tür dualardan ve yalanlardan Allah'ın, Musa'nın ve İsrailoğulları'nın duasının kesinlikle beri olduğunu, bunun her akıl sahibi tarafından bilindiği gibi Tevrat'ın da muhal olan şeylerden ve hilelerden beri olduğunu savunmuş ve Yahudileri dualarında dinlerini tahrîf etmeleri nedeniyle eleştirmiştir.[99]

İbn Kayyim tahrîf konusunda Çıkış 24:9; Tekvin 6:5-6; 8:20-22 ve I. Samuel 15:11 cümlelerini da nakletmiş ve bunların Yahudilerin Allah ve Tevrat hakkındaki yalan ve iftiralarından olduğunu öne sürmüştür.[100] Mağribî'den naklen Tanah'ın bu cümlelerinde Tanrı'nın antropomorfik sıfatlarla tasvir edildiğine dikkat çekmiş, Yahudilerin Tevrat'ı tağyir etmek ve bozmak niyetinde olduklarını söylememiş, ancak Tevrat'ta Musa

sonra geriye doğru üç adım atılır, bittiğinde de aynı şekilde sola, sağa ve öne doğru üç kez eğilinir. Bu, kişinin Tanrı'nın tahtına yaklaşmasını ve sonra ayrılmasını temsil eder. Amida hakkında bk. Yusuf Besalel, "Amida", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Yayınları, 2001), 1: 61-62; Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 204-205; Gürkan, *Yahudilik*, 156.

95 Mezmurlar 47:2-3.

96 Kitab-ı Mukaddes çevirisi "Uyan, niçin uyuyorsun, ya Rab? Kalk bizi ebediyen bırakma." şeklindedir (Mezmurlar 44:23); İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 245, 305.

97 *Piyut* çoğulu *piyutim* düzenli Yahudi ibadetlerini oluşturan ve yalnızca Yahudi erkeklerin tilavet etmeleri gereken duaların (*tefilot*) temel kısmı Tevrat pasajlarıyla Tehilim kitabından, mecburi olmayan kısmı ise Yahudi dinî tarihi boyunca muhtelif Yahudi uleması ve mistikler tarafından yazılıp derlenen, kutsama ve şükür belirten dinî karakterli şiirlerdir. Bk. Gürkan, *Yahudilik*, 156.

98 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 245, 249, 260-261, 305, 318-319; el-Mağribî, *Yahudiliği Anlamak*, 106; Taş, *Samuel b. Yahya el-Mağribî*, 86-87.

99 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 245, 249-250, 260-261, 305; Taş, *Samuel b. Yahya el-Mağribî*, 86.

100 I. Samuel 15:11; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 246.

yasasına aykırı bu antropomorfik özelliklerin Tanrı'ya atfedilmesinin doğru olamayacağını savunmuştur.[101]

İbn Kayyim'in Mağribî'den naklettiğine göre, Yahudi fakihlerinin Tevrat'ın Çıkış 22:30 cümlesi ve onun yorumunda yaptıkları bir diğer tahrîf, Tevrat tarafından yemeleri yasaklanan *trefa*'nın kapsamını haddinden fazla genişletip *Hilkat Şehita* kitabını oluşturmalarıdır.[102] Tevrat'ta "*...Kırda [yırtıcı bir hayvan tarafından] parçalanmış et yemeyin, köpeğe atın onu.*"[103] denilmektedir. Tevrat'ın bu hükmü, ete karşı şiddetli istekleri olan İsrailoğulları'na Tih sahrasında iken vahyolunmuş ve av hayvanları ile ölü hayvanların etlerini yemeleri yasaklanmıştır. Sonra Yahudi âlimleri hayvanın ciğeri konusunda ihtilaf etmiş; bu kitapta, hayvanın ciğerini havayla doluncaya kadar şişirmeyi ve bir delikten havanın çıkıp çıkmadığını gözlemlemeyi emretmiş, eğer hava çıkıyorsa onu yemeyi yasaklamışlardır. Yine hayvan kesen *şohet*'in,[104] hayvanın karnına elini sokup parmaklarıyla kontrol etmesini emretmişlerdir. Şayet o, hayvanın kalbini sırtına veya başka bir tarafa yapışık bulursa, yapışıklık kıl gibi ince bir damar da olsa, hayvanı *trefa,* yani *necis* ve *haram* sayıp yememiş, bu kurallara uyan hayvanları ise *dahya,* yani *temiz* kabul etmişlerdir.

İbn Kayyim'e göre fakihler, *trefa*'yı[105] yasaklayan Çıkış 22:30 cümlesine "bir hayvan keserseniz ve o hayvan bu Halaha şartlarına uygun değilse, onu yemeyin, bilakis onu Yahudi olmayan milletlere satın"; "*...köpeğe atın onu.*" cümlesine ise "kim sizin dininizden değilse o köpektir, onu sadece bedeli karşılığında besleyiniz" şeklinde bir mana yükleyerek te'vilde tahrîf yapmışlardır. O, Yahudilerin Allah'a, Tevrat'a ve Musa'ya karşı yaptığı bu tahrîf ve yalanları düşünmek gerektiğini; Allah'ın, Yahudileri bu tahrim konusunda Hz. Muhammed'in diliyle Kur'an'da yalanladığını belirtmiştir.[106]

---

101 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 246-247.

102 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 307-310.

103 Çıkış 22:30-31; Farsi, *Şemot*, 123.

104 Yusuf Besalel, "Trefa", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Yayınları, 2002), 3: 746.

105 *Trefa* Tevrat'ta zikredilen, Yahudi geleneğinde mekruh sayılan, kişinin bedenine ve ruhuna zarar vermesinden dolayı yasaklanan gıdalardır. Halaha'ya göre *trefa*'da ritüel kirlilik yoktur, *nevela*'da ise ritüel kirlilik mevcuttur. Ayrıca bir başka husus halahik *trefa* tanımının katı bir tanımlama çerçevesinde kullanılmasının doğru olmadığı da belirtilmektedir. Bk. Besalel, "Trefa", 746.

106 Nahl, 16/114-115. Bk. el-Mağribî, *Yahudiliği Anlamak*, 133-136; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 309-310; Taş, *Samuel b. Yahya el-Mağribî*, 80-81.

Tevrat'ın tahrîfi İbn Kayyim'in temel iddialarından biridir. Ona göre, Yahudiler kasten Tevrat'ı tahrîf ve ifsat etmeye çalışmasalar da[107] birtakım sebepler Tevrat'ın tebdil edilmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. İbn Kayyim'in Mağribî'den naklettiğine göre Tevrat indirildikten sonra Hz. Musa onu İsrailoğulları'ndan korumuş ve onun te'vilinde ihtilafa düşerek fırkalara bölünmeleri korkusuyla onların arasında Tevrat'ı yaymamış ve yalnızca kendi aşireti Levioğulları'na vermiş ve onlar da Tevrat'ı başkalarından korumuşlardı. Harunoğulları'nın her biri Tevrat'ın hepsini değil, onun bir suresini ezberleyerek ekserisini hıfzetmişlerdi. Ancak Bâbil kralı Buhtunnassar Beyt-i Makdis'i istila ettiği gün onları topyekûn öldürmüş ve mabetlerini de yakmıştır. Bu tür olayların etkisiyle Tevrat kaybolmuştur.[108] İbn Kayyim Tevrat'ın kaybolması ve Yahudilerin devletlerinin yok olup birliğinin dağılması üzerine Ezrâ'nın ve kohenlerin Tevrat'tan ezberledikleri bölümleri cem etmek suretiyle halen Yahudilerin ellerinde bulunan Tevrat'ı düzenlediğini, hakikatte içinde Allah'ın Hz. Musa'ya indirdiği Tevrat veya Tevrat'ın ekserisi olsa bile bu Tevrat'ın *Ezrâ'nın kitabı* olduğunu, kitabı toplaması caiz olmayan ve cahil bir adam olan Ezrâ'nın topladığı bu kitabı Yahudilerin Allah'a nispet ettiklerini öne sürmüştür.[109]

4.b) Hristiyan Kutsal Kitabı Kitab-ı Mukaddes'in Tahrîfi

İbn Kayyim polemiğinde, Hıristiyanlıktan bahsederken sapıtmış olan ümmetin dini (*dînü'l-ümmeti'd-dâllîn*), Mesih'in dini (*ed-dînü'n-Nasrâniyye*, *dînü'n-Nasârâ*, *dînü'l-Mesîh*), Hıristiyanlarla ilgili teslis ehli (*el-müsellise*), Mesih'e tabi olanlar (*etbâu'l-Mesîh*, *ashâbu'l-Mesîh*), Nasrânîler (*en-Nasârâ*), haça tapanlar (*salîb*, *ubbâdu's-salîb*), sapkınlar *(dâllîn*) ve sapıtmış olan ümmet (*ümmetü'd-dalâl*) kavramlarını kullanmıştır.[110]

İbn Kayyim Eski Ahit ve Yeni Ahit de denilen Hıristiyanlığın kanonik kutsal kitapları Tevrat, Zebur ve İnciller, bunların kanonizasyonu ve Hıristiyanlık tarihiyle ilgili önemli malumatlar vermiştir. Hıristiyanların Tevrat'ın bazı ahkâmını tağyir ettiklerini, sonra bu tebdil ve tağyir edilmiş

107 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 248.

108 el-Mağribî, *Yahudiliği Anlamak*, 93-96, 98; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 246-248.

109 el-Mağribî, *Yahudiliği Anlamak*, 98; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 248.

110 Hıristiyanlara yönelik eleştiriler hakkında bk. Fâtiha, 1/7; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 14-16, 38, 48-54, 83-84, 101, 109, 112-120, 123-124, 127-154, 217, 239, 241, 252-260, 262-263, 277-278, 298-299, 319-371, 380-427; İbn Kayyim'in Hıristiyanlığa yönelik tutumu ve eleştirileri hakkındaki bir çalışma için ayrıca bk. Schlosser, "Ibn Qayyim al-Jawziyya's Attitude Toward Christianity in Hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-yahūd wal-naṣārā", 422-458.

Tevrat'ın yayıldığını, Hıristiyanların ondan başkasını tanımadıklarını ve otantik nüshaların tamamen terk edildiğini belirtmiştir.[111]

İbn Kayyim Hıristiyanların ellerindeki Tevrat nüshalarının dünyanın çeşitli yerlerinde muhteva itibariyle aynı olduğu şeklindeki iddialarının en büyük iftira ve yalanlardan biri olduğunu söyler. Çünkü ona göre dünyanın muhtelif yerlerindeki Tevrat ve İnciller aynı değildir. Kaldı ki İnciller de birbirlerine muhalif unsurlar içermektedir. Bu durum o kadar açıktır ki Tevrat, Zebur ve İnciller'in nüshaları üzerinde araştırma yapılması durumunda bu nüshalarda tebdil ve tağyir cihetinden çok sayıda tahrîf, ekleme, farklılık, noksan ve tenakuzların bulunduğu anlaşılacaktır. İşte bu yüzden İbn Kayyim konunun uzmanı âlimlerce bu kitaplarda tahrîflerin ve çelişkilerin bulunduğunun kesinlikle bilindiğini savunmuştur.[112] Tevrat, Mezmurlar ve İnciller'deki bu bozukluk veya büyük değişiklik, onda bir tağyirin kesinlikle meydana geldiğini, bunun Allah'ın nezdinden olamayacağına tanıklık ettiğini ve Kitab-ı Mukaddes'in içindeki tüm büyük değişikliklerin Allah'tan başka biri tarafından yapıldığını gösterdiğini iddia etmiştir.[113]

Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'dan müteşekkil dört İncil'in dört farklı müellif tarafından telif edilmesi sebebiyle[114] İnciller'de tebdil ve tahrîfin bulunduğunu ve bunun inkâr edilemeyeceğini, İnciller'in uzun kanonizasyon sürecinin onlarda tezat ve tutarsızlıklarla sonuçlandığını ileri sürmüştür.[115] İncil nüshalarının birbirlerine muhalif olduğunu ve çelişkiler içerdiğini söyleyerek onlardaki tenakuz ve tezatlara dikkat çekmiştir.[116] İbn Kayyim'e göre Mesih'in ref'inden dokuz sene sonra Mesih'in talebesi Matta İncili'ni İbranice olarak yazmıştır. Mesih'in ref'inden otuz üç sene sonra Şem'un'un talebesi Markos İncili'ni Grekçe bir diğer rivayete göre İbranice yazmıştır. Şem'un onu telif etmiş, sonra da onun ismi evvelinden silinmiş ve Markos'un talebesine nispet edilmiştir.[117] Havarilerin reisi Petrus, Markos İncili'ni Grekçe yazmış ve bu İncil ona nispet edilmiştir.[118] Şem'un'un talebesi Antakyalı tabip Luka, Markos'un telifinden sonra İncil'ini[119] Rumların büyüklerinden Teofilos'a (ö. 182 veya

111 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 117.
112 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 112-114, 117-259.
113 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 259.
114 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 241, 388.
115 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 241.
116 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 112.
117 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 113, 388.
118 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 388.
119 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 113.

183)[120] hitaben Rumca olarak yazdığı gibi *Elçilerin İşleri*'ni de yazmıştır.[121] İsa'nın talebesi Yuhanna onun ref'inden altmış küsur sene sonra İncil'ini Grekçe yazmıştır.[122] İbn Kayyim'in İnciller'in kanonizasyonu hakkında verdiği bilgilerin ve yaptığı tespitlerin Patristik literatürdeki ve Dinler Tarihi ile ilgili eserlerdeki bilgilerle -tam olmasa da- örtüştüğü görülmektedir.[123]

İbn Kayyim'in İnciller'le ilgili Patristik literatürdeki bazı rivayetlerden de haberdar olduğu anlaşılmaktadır. O, çarmıha gerilen kişinin Hz. İsa'dan başkası olduğunu, Hz. İsa'yı öldürmek ve çarmıha germek için halkın ve askerlerin toplandığını, ancak Allah'ın Hz. İsa'yı bundan koruduğunu, Yahudilerin ona hakaret ettiğini, Allah'ın Hz. İsa'yı başkasına benzettiğini ve böylece onu çarmıha gerip öldürdüklerini belirtmiştir.[124] Çarmıha gerilmesi (*Kıssatü Salb*), bu esnada yaşadıkları, öldükten üç gün sonra kabirden dirilmesine ilişkin rivayetlerin Hz. İsa'ya vahyedilen İnciller'de olamayacağını söylemiştir. Mesih'le ilgili gelen diğer rivayetlerin de gerçekte Hıristiyan din bilginlerinin sözleri olduğunu ve burada amaçlarının, Havarilerin sözlerini İncil'e karıştırmak ve hepsini İncil olarak isimlendirmek olduğunu söyleyerek İnciller'de vahye dayanmayan bu tür çelişkili rivayetlerin bulunmasını eleştirmiştir.[125]

İbn Kayyim Yuhanna İncili'nde (7:28-29) İsa Mesih'in Yahudilere hitaben söylediği şu cümlelere de dikkat çekmiştir:[126] "*Kendiliğimden gelmedim. Fakat beni gönderen Hak'tır, siz onu bilmiyorsunuz… Ben onu en iyi bilirim, siz onu bilmiyorsunuz. Çünkü ondanım ve o beni gönderdi.*". Teslis ehli Hıristiyanlar İsa'nın "*Çünkü ondanım*" sözünü yorumlamak suretiyle onun *gerçek Tanrı* olduğunu (*İlâhün hakkun min ilâhin hakkin*) iddia etmişlerdir. İbn Kayyim Hıristiyanların bu cümleyi yanlış yorumlamak suretiyle *te'vîlî tahrîf* yaptıklarını, onların bu iddialarının muhal, sarih yalan ve batıl

120 Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hıristiyanlık", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 155; Xavier Jacob, *İsa Kimdir? İncil'e Göre*, 2.b. (İstanbul: Ohan Basımevi, 1992), 167-168.

121 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 388.

122 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 113.

123 "İncil Nasıl Yazıldı, Günümüze Nasıl Ulaştı?", *The New Testament The New King James Version – İncil*, 2.b. (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2000), 331-334; Günay Tümer & Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 3.b. (Ankara: Ocak Yayınları, 1997), 285-291; Eroğlu, "Hıristiyanlık", 152-155.

124 İbn Kayyim çarmıha gerilen kişinin ismini zikretmemiştir. Çarmıha gerilen kişinin Yahuda İşkariyot olduğu ifade edilmektedir. Çarmıh konusunda bk. Yuhanna 27; Matta, 26:37-38; 27:46; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 48; Tümer & Küçük, *Dinler Tarihi*, 272-273, 279.

125 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 48, 112.

126 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 339.

olduğunu, Hz. İsa'nın Allah'ın kulu ve resulü olduğunu savunmuştur. O, Hıristiyan teolojisindeki Baba (*Allah*), Oğul (*Allah'ın Oğlu İsa*, *İbnullah*)[127] ve Kutsal Ruh'tan oluşan teslis doktrininde İsa'nın *Allah* ve *Allah'ın Oğlu* olduğu şeklindeki Hıristiyan ulûhiyyet anlayışlarını ve günahlarından kurtulması için İsa'nın kendisini feda ettiği inancını reddetmiştir. Hz. İsa'nın gayesinin Allah'tan aldıklarını tebliğ etmek olduğunu, kendisinin ne *ilah* ne de *Allah'ın Oğlu* olduğunu söylediğini belirtmiş ve I. İznik Konsili'nde (MS 325)[128] kabul edilen Kredo'daki bu formüle karşı çıkmıştır.[129] Hz. İsa'nın kendisini bir beşer ve nebi olarak tanıttığını, dolayısıyla teslis dogmasının yanlışlığını vurgulamış ve onun beşer oluşunu Tanah, Yeni Ahit ve Kur'an'a dayanarak ortaya koymaya çalışmıştır.[130]

İbn Kayyim'in İnciller'deki çelişkiler konusunda zikrettiği delillerden biri de Yuhanna, 1:19-23 cümleleridir. O, Yahudi yetkililerin Yahya'ya kim olduğunu sormak üzere Levilileri ve kohenleri Yeruşalim'den gönderdiklerinde kendisine Mesih ya da İlyas olup olmadığını sorduklarını ve Yahya'nın ne Mesih ne de İlyas olduğunu söylediğini, "Sen nebi misin?" sorusuna "Hayır" dediğini, bu kez kendisinin kim olduğunu sorduklarında Yahya'nın "Çölde haykıranın sesiyim ben"[131] dediğini nakletmiştir. Söz konusu cümlelerde geçen Yahya nebinin kendi nübüvvetini inkâr etmesinin caiz olmadığını ve Yahya'ya yalan nispet edildiğini iddia etmiştir.[132]

İbn Kayyim'in tahrîf konusunda zikrettiği önemli delillerden biri de İnciller'deki *Faraklit/Paraklit* ifadesidir.[133] Klasik İslâm âlimleri içinde İbn

---

127 Hıristiyanlıkta ve İslâm'da *İbnullah* kavramı hakkında bk. Ali Binol, "Hz. İsa'ya Nispet Edilen 'İbnullah/Allah'ın Oğlu' Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 14/76 (Şubat 2021): 740-754.

128 Kilise tarihindeki ilk ekümenik konsil olan I. İznik Konsili hakkında bk. Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 5-9. Ayrıca İslâmî literatürde I. İznik Konsili hakkında bilgi için bk. İsmail Taşpınar, "I. İznik Konsili (325) ve İslâm Kaynaklarındaki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (Ocak 2014): 23-44.

129 Hıristiyanlıktaki teslis akidesine yönelik eleştiriler için bk. İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 319-327, 330-336, 338-339, 341-347, 350, 355, 358-365, 367-371, 376-377, 380, 384.

130 İbn Kayyim'in Hz. Îsâ'nın kul ve resul olması hakkında naklettiği cümleler şunlardır: İşaya 11:1-2; Habakkuk 3:5; Matta 23:9, 11; Markos 10:17-22; Luka 4:18; Yuhanna 5:30, 36-37; 7:16-19, 28-29; 8:40-44; 11:42-43; 17:1-5; 20:17; Mâide 5/75; En'âm 6/3; A'râf 7/67; Nahl 16/60; Beyyine 98/2. Bk. İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 330-351, 353-361, 363-364, 367-368.

131 Yuhanna 1:19-23.

132 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 258-259.

133 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 130 vd., 196.

Kayyim bu ifadeyi en detaylı şekilde inceleyerek[134] tahlil etmiştir. O, *tebşîrât* konusunda Yuhanna İncili'nden 14:16, 26, 15:26 ve 16:7, 13[135] cümlelerini nakletmiştir. Ona göre Hıristiyanlar Hz. İsa'dan sonra gönderilecek peygamberin adı/sıfatı olarak İnciller'deki *Faraklit* isminin manasını "Tesellici", "Yardımcı", "Rûhu'l-Kudüs/Kutsal Ruh" ve "Rûhu'l-Hak/Hakikat/Gerçeğin Ruhu"na[136] hamletmek ve çevirmek suretiyle *manevî ve te'vîlî tahrîf* etmişlerdir. O, bahse konu Faraklit'in Hz. Muhammed olduğunu ve *Ahmed* manasına geldiğini, Ahmed isminin Kur'an'da geçtiğini[137] ve Hz. İsa'nın Hz. Muhammed hakkında Kur'an'ın haber verdiği sırrın bu suretle ortaya çıktığını savunmuştur.[138]

İbn Kayyim Hıristiyanların Tevrat'taki ve İnciller'deki tebşîrâtı ve peygamberlikleri Mesih'e hamlederek yalan uydurduklarını, bununla birlikte Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde hâlâ sarih olarak tebşîrâtın bir kısmının bulunduğuna şüphe olmadığını, bir kısmını Hz. Muhammed'e hamletmenin mümkün olmadığını, ancak bir kısmı için ise mümkün olduğunu savunmuştur. Hıristiyanların Mesih'in zikrettiği tebşîrâtın hepsini Havarilere hamlettiklerini, kendilerine uygulanması muhal olan bir şey geldiğinde onu tahrîf ettiklerini veya "Onunla kastedilen zatın kim olduğunu bilmiyoruz?" şeklinde iddiada bulunduklarını söylemiştir. Tebşîrâtı tahrîf ve te'vil etmeye ve asıl kastedilenin kim olduğu konusunda yanıltmaya çalışmalarından dolayı Hıristiyanları eleştirerek onların iddialarını reddetmiştir. Onların tebşîrâtın çokluğundan dolayı hepsini gizleyip tebdil etmelerinin mümkün olmadığını, Allah'ın onların tebşîrâtı ketmetmek ve tebdil etmekten aciz olduklarını ortaya çıkardığını öne sürmüştür.[139]

İbn Kayyim'e göre Hıristiyanlar İnciller'de geçen Faraklit'in manası konusunda ihtilaf etmişler ve çeşitli iddialar ileri sürmüşlerdir. Hıristiyanların bir kısmı *Faraklit'in* Havarilere inen Rûhu'l-Kudüs; bir kısmı

134 Hidayet Işık, "Müslüman Bilginlere Göre Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1/1 (Ocak 2012): 19.

135 İbn Kayyim, Yuhanna 15:26'yı da kullanmıştır fakat tercümesi farklıdır ve Kitab-ı Mukaddes'te geçen "Babadan çıkan" ifadesi onun tercümesinde yoktur. Bk. İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 127-128.

136 Hıristiyanlarca İnciller'in çevirilerinde *Faraklit* ismine hamledilen çeşitli manalar hakkında bk. Yuhanna 14:16, 26; 15:26; 16:7, 13; Yuhanna'nın Birinci Mektubu 4:6; *The New Testament The New King James Version - İncil*, 2.b. (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2000), 118-120, 276.

137 "Hani, Meryem oğlu İsa, "Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, benden sonra gelecek, Ahmed isminde bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim" demişti." (Saff, 61/6).

138 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 142.

139 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 238-240.

Havarilere semadan inen "ateşli diller" (*el-elsinü'n-nâriyye*); bir kısmı ise Mesih'in çarmıha gerildikten sonra öldüğü ve kabrinden kalkıp kırk gün sonra geldiği için Mesih'in kendisi olduğunu iddia etmişlerdir. Diğer bir kısmı da cümlelerdeki Faraklit ile neyin kastedildiğinin bilinemediğini ve kendileri için Faraklit'in manasının da gerçekleşmediğini iddia etmişlerdir.

İbn Kayyim Hıristiyanların bu iddialarına karşı İncillerin lafızlarını ve bağlamını iyice düşünenlerin İnciller'deki *Faraklit*'i "Rûhu'l-Hak"a hamletmek suretiyle tefsir etmenin batıl olduğunu bileceklerini, "ateşten diller" ile tefsir etmenin de Rûhu'l-Hak'tan daha batıl olduğunu, "Mesih" ile tefsir etmenin ise bu iki görüşten daha batıl olduğunu, zira Rûhu'l-Kudüs'ün Mesih'ten önce ve sonra nebilere ve sâlihlere indiğini ve bu vasıflarla tanımlanmadığını ileri sürmüştür. İslâmî delilleri zikrederek Faraklit'ten kastedilenin Mesih tarafından geleceği haber verilen ve ondan sonra gelen ve kendisine vahyedilenleri konuşan hakikat ruhunun Hz. Muhammed olduğunu, İnciller'deki bu müjdelerin sadece ona uygun olduğunu, Faraklit'in inkâr edilmesinin mümkün olmadığını öne sürmüştür. Onunla ilgili nassları/delilleri Hz. Muhammed'e hamletmekten Hıristiyanların akıllarının aciz kalmasından dolayı çeşitli şekillerde tahrîf ve te'viller yaptıklarını ve Faraklit'i Rûhu'l-Kudüs'e te'vil etmek, hamletmek ve yorumlamak suretiyle tebşîrât cümlelerinin lafızlarını ve anlamlarını *manevî ve te'vîlî tahrîf* ve *tebdîl* yaptıklarını savunmuştur. Hıristiyanların Faraklit konusundaki iddialarını ve Patristik yorumlarını reddetmiştir.[140]

İbn Kayyim Hıristiyanların İsa'nın tabiat olarak tam bir ilah ve Allah'ın Oğlu olduğu iddialarına karşı Tevrat'ın bir cümlesini delil getirmiş[141] ve onların teslis dogmasını ve iddialarını reddetmiştir.[142]

"*İnsanoğlu… meleklerini gönderir ve bütün kralları toplar ve onları ateş fırınına atar.*" (Matta 24:30) cümlesini naklederek bu ifadenin İsa'nın rablerin Rabbi ve meleklerin Yaratıcısı olduğu anlamına gelmediğini, aksine bunun Hıristiyanların yalan ve iftiralarının en çirkini olduğunu, Allah'ın meleklere Mesih'i korumalarını ve desteklemelerini emrettiğini, yalan söyleyen Hıristiyanların Allah ve Mesih hakkında tahrîf yaptıklarını

140 Faraklit ile ilgili görüşler ve tenkitler için bk. İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 130-132, 133 (dipnot 1), 127-142, 144-145, 147-148, 239; İslâmî kaynaklarda Rûhu'l-Kudüs için bk. "…Allah onların kalplerine imanı yazmış ve onları kendi katından bir ruh ile desteklemiştir…" (Mücâdele, 58/22); "Allah'ım onu Rûhu'l-Kudüs ile destekle.", "Şüphesiz ki Rûhu'l-Kudüs Allah'ın nebisini müdafaa etmeye devam ettiğin müddetçe seninle beraberdir." Buhârî, *Bed'ül-halk*, 6: 304; Müslim, *Fedâilü's-sahâbe*, 4: 1935-1936.

141 Tesniye 33:2; Farsi, *Devarim*, 206.

142 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 122-123.

ileri sürmüş ve bunu nebilere nispet etmelerinden dolayı onları eleştirmiştir.[143]

İbn Kayyim'in tahrîf konusundaki delillerinden biri de "…İşte, kız gebe kalacak ve bir oğul doğuracak ve onun adını İmmanuel koyacak." (İşaya 7:14) şeklindeki Tanah cümlesidir. İbn Kayyim İbranice "İmmanuel" kelimesinin "*İlahımız bizimledir*", "*Allah bana yeter.*" veya "*Allah tektir.*" manasına geldiğini, bu cümlenin Meryem'in âlemlerin Rabbini doğurduğunu, İsa'nın göklerin ve yeryüzünün Hâlikı olduğunu göstermediğini, "bir oğul doğuracak" dediğini ve bu ifadenin İsa'nın bir beşer olduğuna ve Tanrı olmadığına delil olduğunu savunmuştur. Bir beşer (*nâsûtî tabiat*) olarak İsa'nın tabiatında ilahlığı (*lâhûtî tabiat*) zorunlu gören bazı Hıristiyanların söz konusu kelimenin manasını İsa'ya hamletmek suretiyle *manevî* ve *te'vîlî tahrîf* yaptıklarını, cümlenin manasının "*İlahımız bizimledir.*" değil "*Allah bizimledir.*" (*Allâhu me'anâ*) şeklinde olduğunu iddia etmiştir.[144]

"*Meryem'in doğurduğu Allah'tır ve Allah'ın oğludur…*" (Yuhanna 9:35) cümlesi de İbn Kayyim'in tahrîf konusunda zikrettiği bir başka delildir. İbn Kayyim Hıristiyanların bu cümlenin lafzı ve manası konusunda ihtilaf ettiklerini, cümlenin lafzını ve ibaresini hakiki manaya hamletmek suretiyle hem *lafzî* ve *manevî tahrîf* yaptıklarını hem de İsa'yı ilahlaştırdıklarını ileri sürmüştür. Söz konusu cümlenin lafzının ve ibaresinin manasını hakikat manasına hamleden[145] Hıristiyanlar Meryem'in hakikatte ilaha/Mesih'e hamile kaldığını, onu doğurduğunu, onun annesi olduğunu, ilahın çarmıhta öldüğünü iddia etmişlerdir. Ayrıca onlar, Mesih'in hakikatte tek bir ilah, tek bir Rab, Allah'ın Oğlu, Allah'ın kelimesi olduğunu, İsa'dan başka hakikatte Allah'ın Oğlu, onun hakikatte Allah'tan başka hiçbir babasının olmadığını savunmuşlardır.[146]

Yine İbn Kayyim, bazı Hıristiyanlar her ne kadar cümlenin bu lafzını ve ibaresini kabul etmeseler bile, teslis ehli haça tapan Hıristiyanların inancına göre İsa'nın ne bir peygamber ne de sâlih bir kul olduğunu, bilakis Meryem'in İsa'ya hamile kalıp ilahı doğurduğunu, ilahın çarmıha gerilip öldürüldüğünü ve defnedildiğini söylemiştir.[147] Hıristiyanlar "Meryem ilah İsa Mesih'e hamile kalmış, ilahı doğurmuş, ilah elem çekmiş ve ölmüş." dediklerinde onların bunların hepsinin İsa'da hulûl ettiği ve Baba'nın ilaha nüzul ettiği, Oğul İsa'nın Baba'sının cevherinden tam bir ilah ve gerçek

143 Matta, 24:30; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 358.
144 İşaya, 7:14'ten muhtasar; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 363-364.
145 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 332.
146 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 132-133.
147 Markos 15:1-46.

Tanrı (*ilâhun hakkun min ilâhin hakkin*), göklerin, yerlerin, evvelkilerin ve sonrakilerin yaratıcısı, onlara rızık veren, onları dirilten, öldüren, kabirlerden diriltip haşredecek, hesaba çekip mükâfatlandıracak ve cezalandıracak olan, gökleri ve yerleri tedbir eden, Baba'yı bütünüyle kendi mülkünden çıkmış ve onu Oğlu İsa'ya vermiş şeklinde yorumladığını ve bu teslis inancının Hıristiyanların dinlerinin ve imanlarının bir hakikati olduğu gibi konsil babalarının ve Hıristiyanların önderlerinin de Mesih'i en iyi bilenler olduğunu kabul ettiklerini, 1. İznik Konsili'nde kabul edilen iman formülünü iman ikrarlarında ve dualarında okuduklarını belirtmiştir.[148]

İnciller'den naklettiği pek çok delille Hz. İsa'nın beşer oluşunu ortaya koymaya çalışan İbn Kayyim, onun "*Allah benim Rabbim ve sizin Rabbiniz ve benim ilahım ve sizin ilahınızdır.*"[149] dediğini, bu cümlenin insanlar gibi Hz. İsa'nın da kendisinin Allah'ın kulu olduğuna ve yaratıldığına şahitlik ettiğini; Allah'a ubudiyet ve ona ihtiyaç konusunda insanlar gibi olduğunu, önceki peygamberler gibi kendisinin de mahlûkata gönderilen bir resul olduğunu söyleyerek kendisi hakkında kabul edilen ilâhlık iddiasını reddetmiştir. İsa, iddia edildiği gibi bir ilah olsaydı ne çarmıha gerilir ne de öldürülürdü. O gerçekte kendisini sadece bir beşer ve nebi olarak tanıtmıştır. Tüm İnciller, akıl ve fıtrat buna şahitlik etmekte ve teslisin yanlışlığını vurgulamaktadır.[150]

İncil'e göre İsa mabette gezinirken[151] Yahudiler etrafını çevirip kendisine "Ne zamana kadar işini gizleyeceksin? Eğer bizim beklemekte olduğumuz Mesih isen bunu bize açıkça söyle" demişlerdir.[152] İbn Kayyim onların "Eğer sen Allah veya Allah'ın Oğlu isen" demediğini, İsa'nın da bunu

148 Hıristiyanlar iman ikrarlarında "İsa Allah'ın oğludur, Baba'dan doğandır (bikri ebîhi), yaratılmış değildir. O, bütün âlemleri eliyle evirip çeviren ve her şeyin yaratıcısıdır. O, ölüler ve diriler arasında Kıyamet günü hüküm versin diye tekrar gelişi için hazırdır."; dualarında ise "Ey İsa Mesih sen bize hayat verir, rızık verir, evlatlarımızı yaratır, bedenlerimizi yeniden diriltir, ölümden sonra bizi diriltir ve amellerimizin karşılığını verirsin." şeklinde dua etmektedirler. Bk. İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 333-334, 380, 382-384, 412-416, 420-423.

149 "Benim Babamın ve sizin Babanızın, benim Allahımın ve sizin Allahınızın yanına çıkıyorum." (Yuhanna 20:17).

150 Yuhanna 17:9; 20; Matta 23:9; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 337, 345-347.

151 Yuhanna 10:23.

152 İbn Kayyim'in naklettikleriyle Kitab-ı Mukaddes çevirisi farklıdır. "Ve Yahudiler etrafını alıp kendisine dediler: "Ne vakte kadar yüreğimizi tereddütte bırakacaksın? Eğer Mesih isen, bize açıkça söyle." (Yuhanna 10:24); İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 340.

iddia etmediğini, aslında hem düşmanlarının hem de kendisine tabi olanların onu anlamadığını ileri sürmüştür.[153]

Mesih kendisini gönderen Allah'ın isteğini yapmak,[154] kelamını söylemek[155] ve sadece hizmet etmek için geldiğini söylemiştir.[156] İbn Kayyim, bahse konu bu cümlelerin Allah'ın İsa'yı layık gördüğü yere indirdiğini ve onun görevinin Allah'ın kullarına hizmet etmek olduğunu belirtmiştir. İbn Kayyim'e göre, Hıristiyanlar Kitab-ı Mukaddes'in lafızlarındaki muhkem manaları reddetmişler ve Allah'ın haber verdiği üzere müteşâbih manalara uymak suretiyle kutsal kitaplarını ve dolayısıyla dinlerini tahrîf etmişlerdir.[157]

Sonuç

İbn Kayyim'in *Hidâyetü'l-Hayârâ* isimli polemiği içerdiği rivayetler, Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrîfi ve diğer bazı konuları detaylıca incelemesi sebebiyle polemik tarihinde önemli bir yere sahiptir. İbn Kayyim Kur'an, Tevrat ve İnciller'den zikrettiği önemli delillerle Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerindeki tahrîfleri, tahrîfe delalet eden farklılık ve tenakuzları açıklayarak ortaya koymaya ve Yahudilerin ve Hıristiyanların kutsal kitaplarının tebdil ve tahrîf edilmediği şeklindeki iddialarını çürütmeye çalışmış, onlara tahrîf konusunda tenkitler yöneltmiştir.

Bu çalışmanın neticesinde İbn Kayyim'in reddiyesinde Tevrat'ın ve İnciller'in tahrîf edildiği yönündeki genel İslâmî anlayışı benimsediği, kendi özel tahrîf anlayışında ise Tevrat'ın ve İnciller'in çoğunluğunun *lafzî* ve *manevî tahrîf*, *tebdîl* ve *tağyîr* edildiğini savunduğu, içlerinde kutsal kitaplarda olmaması gereken ciddi tenakuz, farklılık, ziyade ve tutarsızlıklar bulunduğunu kendi kitaplarından yaptığı nakillerle gösterdiği anlaşılmıştır. İbn Kayyim'e göre Hz. Muhammed'in nübüvvetine delalet eden tebşîrât cümlelerinin çokluğu ve çeşitliliğinden dolayı Yahudiler ve Hıristiyanlar Tevrat'ta ve İnciller'de bulunan tebşîrâtı gizlemişler, bu cümlelerin manalarında fâsit te'villere gitmek suretiyle *te'vîlî tahrîf* ve tebşîrâtın manasını kendi manasının dışında uygun olmayan başka manalara hamletmek suretiyle tebşîrâtta *manevî tahrîf* yapmışlardır. Tebşîrâtı izale edip yok etmeye ve onların te'vîli ile muradı

153 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 340.
154 Yuhanna 7:16-18.
155 Yuhanna 5:30; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 335.
156 Matta 23:11.
157 İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, 335-336, 339-340.

konusunda muhataplarını yanıltmaya çalışmışlardır. Onlar tebşîrât cümlelerinin kutsal kitaplarında kesinlikle mevcut olmadığını iddia etmişlerdir. İbn Kayyim onların bu iddialarına karşı tebşîrâtın kutsal kitaplarında hâlâ sarih olarak lafzen bulunduğu anlayışını savunmuş ve Tevrat ve İnciller'den tüm tebşîrât cümlelerinin silinmek suretiyle tahrîf edildiği yaklaşımını reddetmiştir.

İbn Kayyim Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrîfi konusunda reddiyesinde naklettiği delillerde doğru ve genel olarak isabetli atıflar yapmıştır. Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinden sayıca geniş iktibaslar yapmasına rağmen nakillerinde cümlelerin (pasuk) ve bölümlerin (perek) numaralarını zikretmemiştir. Tevrat ve İnciller'in metinlerinin Arapça tercümelerini bazen Arapça transkripsiyonlarıyla birlikte kullanmıştır. "Arapçaya tercüme ettiğim Tevrat cümlesinde", "tercüme ettiğim Habakkuk'un kelamından" ve benzeri bazı ifadelerinden onun tercümelerini, elinde bulunan ancak bizim bugün tespit edemediğimiz bazı Kitab-ı Mukaddes versiyonlarından bizzat kendisinin Arapçaya çevirdiği, İbranice ve Süryanice (Peşitta) Tevrat, Mezmurlar ve İnciller ve bu kültürler hakkında yeterli bilgiye sahip olduğu söylenebilir. Çeşitli kutsal kitap nüshalarından yararlanmış; Eski Ahit ve Yeni Ahit'in Arapça tercümelerinde genellikle başarılı olmuş ve metne sadık kalmıştır. Bazen izlediği metodu gereği sistematik şekilde bazı cümleleri kısaltmış, bazen muhtasar ve farklı çeviriler yapmıştır. Kimi zaman nakillerinde ilgili cümleleri karıştırarak Habakkuk yerine Şem'un, "iki altın buzağı" (İbr. *egel hazahav*) yerine "iki altın koç" (Ar. *ez-zeheb mine'l-kebşeyn*) demek suretiyle sehven bazı hatalar yapmıştır. Onun Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarından verdiği çevirileri ve nakilleri bazı farklılıklara rağmen Hıristiyan teolojisine göre düzenlenen Kitab-ı Mukaddes çevirisine oldukça yakındır.

İbn Kayyim'in reddiyesinde başvurduğu kaynaklara bakıldığında Yahudilik bağlamında *Hilkat Şehita*, *Trefa*, *Dahya*, *Hahamîm*, *Mamzer* gibi kavramları ve bazı temel dinî konuları İbranice olarak değil Arapça transkripsiyonuyla birlikte naklettiği metinleri Yahudilikten ihtida eden Mağribî'nin *Bezlü'l-Mechûd fî İfhâmi'l-Yehûd*'undan küçük tasarruflarla geniş ölçüde aldığı, fakat bunu polemiğinde belirtmediği, çeşitli konulardaki görüşlerinde, teolojik tenkitlerinde ve anlayışında Mağribî'den etkilendiği görülmektedir. Hıristiyanlık bağlamında tahrîf ve tebşîrât konusunda *Faraklit* ve diğer kavramları açıklarken İbn Teymiyye'nin *el-Cevâbü's-Sahîh limen Beddele Dîne'l-Mesîh* ve İbn Hazm'ın *Kitâbü'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal* adlı reddiyelerinden oldukça faydalandığı ve bunu polemiğinde zikretmediği tespit edilmiştir. Hocası İbn Teymiyye'den

etkilenmiştir; fakat tahrîf konusunda ondan farklı görüşleri savunarak kendi anlayışını ortaya koymuştur.

Kaynakça

Abdülbâki, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Et-Tab'atü's-Saniye, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1988.

Adam, Baki. "Tevrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, 41: 40-45.

Adam, Baki. "Tevrat'ın Tahrîfi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 36/1-2 (1997): 359-404.

Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. 2. bs., İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

Akmeşe, Ömer Lütfi. Ahmed b. İdris Şihabüddin el-Karâfî'nin Kitâbü'l-Ecvibeti'l-Fâhira 'Ani'l-Es'ileti'l-Fâcira'sı ve Dinler Tarihindeki Yeri. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Aksakal, Zeynep Nermin. "Kur'ân'a Göre Ehl-i Kitabın Kutsal Kitaplardaki Ayetleri Tahrîfi, Gizlemesi ve Ayetlerle Amel Keyfiyeti". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 4/2 (Güz 2017): 73-108.

Altuntaş, Halil & Muzaffer Şahin (çev.). *Kur'an-ı Kerim Meâli*. 2. bs., Ankara: DİB Yayınları, 2005.

Apaydın, H. Yunus. "İbn Kayyim el-Cevziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 20: 109-123.

Arslantaş, Nuh. *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

Arslantaş, Nuh. *İslâm Dünyasında Sâmirîler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Asi, Gulam Haydar. *İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı: İbn Hazm'ın Kitâbü'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal Eseri Üzerine Bir İnceleme*. Çev. İbrahim Hakan Karataş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Aydın, Fuat. "Bir Endülüs Yahudisinden Osmanlı Başdefterdârlığına: Abdüsselâm el-Mühtedî el-Muhammedî ve Risâletü'l-Hâdiye'si Üzerine Bir Araştırma". *Oksident*, 2/2 (2020): 123-164.

Aydın, Mehmet. "Hidâyetü'l-Hayârâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 17: 477.

Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Berman, Samuel A. (çev.). *Midrash Tanhuma-Yelammedenu: An English Translation of Genesis and Exodus*. Hoboken, NJ: KTAV Publishing House, 1996.

Besalel, Yusuf. "Amida". *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Yayınları, 2001, 1: 61-62.

Besalel, Yusuf. "Trefa". *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Yayınları, 2002, 3: 746.

Bialik, Hayyim Nahman & Yehoshua Hana Ravnitzky (ed.). *The Book of Legends Sefer Ha-Aggadah: Legends from The Talmud and Midrash*. Çev. William G. Braude, First American Edition. New York: Schocken Books, 1992.

Biçer, Ramazan. "Kelam Bilginlerinin Yahudi ve Hıristiyanlara Yaklaşımı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 16 (Nisan 2007): 149-187.

Binol, Ali. "Hz. İsa'ya Nispet Edilen 'İbnullah/Allah'ın Oğlu' Kavramı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 14/76 (Şubat 2021): 740-754.

Bleich, J. David. *Contemporary Halakhic Problems*. 6 cilt, New York: Ktav Publishing House, Inc., 1993.

Cohen, Araha (çev.). "Tractate Soferim 1:8". *The Minor Tractates of The Talmud*, erişim: 01.12.2022, https://www.sefaria.org/Tractate_Soferim.1.8?ven=The_Minor_Tractates_of_the_Talmud,_trans._A._Cohen,_London:_Soncino_Press,_1965&lang=bi&with=all&lang2=en.

Cora, Mustafa. "Kutsal Kitapların Muharref Oluşunun Kur'ân'da Haber Verilmesi ve Tahrîfin Eleştirilmesi". *Kesit Akademi Dergisi,* 7/26 (2021): 557-578.

Dağhan, Hatice. *Abdülhak el-İslâmî'nin el-Husâmu'l-Memdûd fi'r-Redd ale'l-Yehûd İsimli Reddiyesinin Analizi*. Yüksek Lisans Tezi, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*. Çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Hıristiyanlık". *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, 134-194.

Farsi, Moşe (çev.). *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 1. Kitap: Bereşit*. İstanbul: Gözlem Yayınları, 2002.

Farsi, Moşe (çev.). Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 2. Kitap: Şemot. İstanbul: Gözlem Yayınları, 2004.

Farsi, Moşe (çev.). *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 5. Kitap: Devarim*. İstanbul: Gözlem Yayınları, 2009.

Freedman, H. & Maurice Simon (çev.). *Midrash Rabbah: Genesis I*. Londra: Soncino Press, 1939.

Goldziher, Ignaz. "Ehli Kitaba Karşı İslâm Polemiği I". Çev. Cihad Tunç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi,* 4 (1980): 151-169.

Göregen, Mustafa. "İslam-Yahudi Polemiği Bağlamında Rahmetullah el-Hindî'nin Yahudi Kutsal Kitabının Tahrîfi Meselesine Bakışının Değerlendirmesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 3/5 (2015): 205-219.

Guggenheimer, Heinrich W. (ed.). *The Jerusalem Talmud Second Order: Moed Tractates Ta'aniot, Megillah, Hagigaha and Mo'ed Qatan (Mašqin)*. Çev. Heinrich W. Guggenheimer, Berlin: Walter De Gruyter, 2015.

Guggenheimer, Heinrich W. (ed.). *The Jerusalem Talmud Third Order: Našim, Tractates Sotah And Nedarim*. Çev. Heinrich W. Guggenheimer, Berlin: Walter De Gruyter, 2005.

Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. 3. bs., Ankara: İSAM Yayınları, 2010.

Hasanov, Eldar. "Metin Tahrîfi Bağlamında İbn Hazm'ın Tevrat'ı Eleştiri Metodu Üzerine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 35/2 (2008): 113-132.

Holtzman, Livnat. "Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292-1350)". *Essays in Arabic Literary Biography*, ed. Joseph E. Lowry & Devin Stewart, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009, 202-223.

Hoover, Jon. "Kitāb hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā". *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, ed. David Thomas & Alex Mallett, Leiden, Boston: Brill, 2012, Volume 4 (600-1500): 996-1002.

Hoover, Jon. "The Apologetic and Pastoral Intentions of Ibn Qayyim al-Jawziyya's Polemic against Jews and Christians". *The Muslim World*, 100 (Ekim 2010): 476-489.

Hökelekli, Kadriye. "İbn Kayyım El-Cevziyye ve Kur'an Anlayışı". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi,* 3/2 (Ağustos 2019): 160-168.

İmam İbn Kayyim el-Cevziyye. *İbn Kayyim Tefsiri (Bedâiu't-Tefsîr)*. Derleyen: Yusrî es-Seyyid Muhammed; çev. Harun Öğmüş & Halil Aldemir, 4 cilt, İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011.

Işık, Hidayet. "Müslüman Bilginlere Göre Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1/1 (Ocak 2012): 11-25.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb. *Hidâyetü'l-Hayârâ fî Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*. Thk. Osman Cuma Dumeyriyye, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1429.

"İncil Nasıl Yazıldı, Günümüze Nasıl Ulaştı?". *The New Testament The New King James Version – İncil*, 2. bs., İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2000, 331-334.

Jacob, Xavier. *İsa Kimdir? İncil'e Göre*. 2. bs., İstanbul: Ohan Basımevi, 1992.

Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit; Tevrat, Zebur (Mezmurlar) ve İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2005.

Krawietz, Birgit. "Ibn Qayyim al-Jawziyah: His Life and Works". *Mamluk Studies Review*, 10/2 (2006): 19-64.

Kurt, Ali Osman. "Yahudilikte Levirat Evlilik: Geleneğin Tutsak Ettiği Kadınlar". *Journal of Turkish Studies*, 11/17 (Fall 2016): 245-266.

Lazarus-Yafeh, Hava. *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

al-Magribi, Samau'al. *Ifham al-Yehud Silencing The Jews*. Çev. Moshe Perlmann, New York: American Academy For Jewish Research, 1964.

el-Mağribî, Samuel b. Yahya b. Abbas. *Yahudiliği Anlamak (Bezlu'l-Mechûd fî İfhâmi'l-Yehûd)*. Çev. Osman Cilacı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Meral, Yasin. "Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslam Algısı". *Milel ve Nihal*, 10/1 (2013): 71-89.

Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021.

Mustafa, İbrahim & Hâmid Abdülkadir. *Mu'cemu'l-Vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411.

Mutçalı, Serdar. *el-Mu'cemu'l-Arabiyyü'l-Hadîs Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

Önal, Recep. "Mâtürîdî'nin Yahudilerle Polemiği: Tahrîf Bağlamında Kutsal Kitap İnançlarına Yönelik Eleştirileri". *İslami Araştırmalar Dergisi, (İAD)*, 27/3 (2016): 333-352.

Özen, Adem. "İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi,* 9 (Aralık 2000): 237-256.

Schlosser, Dominik. "Ibn Qayyim al-Jawziyya's Attitude Toward Christianity in Hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-yahūd wal-naṣārā". *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz v.dğr., Berlin: De Gruyter, 2013, 422-458.

Steinsaltz, Adin Even-Israel. "Megillah 9b". *Talmud Bavli, The William Davidson Talmud*, erişim: 01.12.2022, https://www.sefaria.org/Megillah.9a.13?lang=bi&with=Navigation&lang2=en.

Steinsaltz, Adin Even-Israel. "Rosh Hashanah 31a". *Talmud Bavli, The William Davidson Talmud*, erişim: 01.12.2022, https://www.sefaria.org/Rosh_Hashanah.31a.7?ven=William_Davidson_Edition_-_English&lang=bi.

Steinsaltz, Adin Even-Israel. "Sanhedrin 90b". *Talmud Bavli, The William Davidson Talmud*, erişim: 14.12.2022, https://www.sefaria.org/Sanhedrin.90b.16?lang=bi&with=all&lang2=en.

Tarakçı, Muhammet. "Tahrîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 39: 422-424.

Taş, Fatıma Betül. *Samuel b. Yahya el-Mağribî, İfhâmu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Taşpınar, İsmail. "I. İznik Konsili (325) ve İslâm Kaynaklarındaki Yeri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (Ocak 2014): 23-44.

The New Testament The New King James Version - İncil. 2. bs., İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2000.

Turan, Süleyman. "Karâfî ve Reddiyesi "Kitâbu'l-Ecvibeti'l-Fâhira 'Ani'l-Es'ileti'l-Fâcira". *Milel ve Nihal*, 4/2 (2007): 179-196.

Tümer, Günay & Abdurrahman Küçük. *Dinler Tarihi*. 3. bs., Ankara: Ocak Yayınları, 1997.

Yılmaz, Orhan. *İbn Kayyim el-Cevziyye (Hadis-Sünnet Anlayışı)*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.

Oksident
Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi
Journal for the Study on Judaism, Christianity and the West in Turkey

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

(BOOK REVIEW)

Oksident
Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi
Journal for the Study on Judaism, Christianity and the West in Turkey

Review of *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi* by Elif Tokay

Elif Tokay, *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi*, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021, 250 sayfa)

Philip C. Dorroll
Doç. Dr., Wofford College, ABD
dorrollpc@wofford.edu & https://orcid.org/0000-0002-3403-6154

Makale Türü Article Type	Kitap Değerlendirmesi Book Review
Geliş Tarihi Date Received	23.05.2023
Kabul Tarihi Date Accepted	20.06.2023
Yayın Tarihi Date Published	27.07.2023
Atıf Citation	Philip C. Dorroll. "Review of Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi by Elif Tokay". *Oksident,* 5/1 (2023): 103-107.
İntihal Plagiarism	Bu makale, **iThenticate** yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. This article was scanned by **iThenticate**, and no plagiarism was detected.
Doi	https://doi.org/10.51490/oksident.1301388

Dr. Elif Tokay's recent book- *Gregory of Nazianzus and the Issue of the Divinity of the Holy Spirit*- is an important milestone in the study of Christian theology. This book is the first study of Gregory of Nazianzus ever to be written and published in Turkish. It is an insightful, accessible, and thorough examination of Gregory's profound theological vision, the central argument of which is that the triune nature of God is revealed through God's plan of salvation for humanity. Because his Trinitarian theology was fundamental to the development of Christian doctrine in general, Gregory's importance in the history of Christianity cannot be overstated. In addition, his spiritual vision is particularly significant in Eastern Orthodox Christianity. Gregory's spiritual vision argues that humanity is created for the purpose of union with its Creator, and that the ascetic, contemplative, liturgical, and moral labor of the human individual all work in free cooperation with God's saving plan. This theological anthropology is foundational to Eastern Orthodox spiritual teaching. Gregory's works have for centuries been among the most widely read in the entire Eastern Orthodox tradition, and his theology of *theosis* (which Tokay discusses in detail) has played a key role in Eastern Orthodox religious practice and identity. Tokay's analysis demonstrates that Gregory's theology is best understood as a synthesis of doctrine and spirituality, where God's saving role in history is the key to understanding God's triune nature as disclosed to humanity in revelation.

The first chapter of the book surveys the history of the Cappadocian region, with particular attention to the history of the development of Christianity there up to the time of Gregory in the 4th century C.E. This section provides important historical context and detail about this region's ancient Christian heritage. At the beginning of the second chapter, Tokay also provides informative background on Gregory's life, family, and social context. The first chapter and the beginning of the second chapter help the reader appreciate the importance of the historical presence of ancient Christianity in this region and help prepare the reader for the complexity and profundity of Gregory's own thoughts.

The rest of the book, from the second half of the second chapter to the final fourth chapter, explores the main features of Gregory's theology and focuses, in particular, on how they cohere into a single whole. The two main themes of the book's analysis are Gregory's theology of *theosis* (or "divinization") and the divinity of the Holy Spirit. The doctrinal elaboration of the second point completes the full Christian understanding of the revelation of God's nature as Trinity and is, therefore, crucial for the whole of Christian history. The first point possesses particular importance for the

Eastern Orthodox Christian tradition. Tokay thoroughly demonstrates how these two points are, in fact, deeply intertwined for Gregory, for whom "God's salvific role" [*Tanrı'nın kurtarıcı rolü*] is the key to understanding God's own nature and our relationship with God (77). Tokay effectively highlights the crucial role of soteriology in Gregory's theological vision, demonstrating throughout the book how Gregory sees God's plan of salvation as the key that unlocks the most profound truths of revelation. We know God is triune because of how God acts in the world to accomplish the salvation of humanity.

The second half of the second chapter presents an overview of Gregory's understanding of salvation and the role that *theosis* plays in this understanding. God created humanity with a plan for its salvation. This salvation is realized through humanity's union with God, which Gregory calls "divinization" or *theosis*. In a particularly eloquent formulation, Tokay writes: "God came to humanity so that it could return to Him" [*Tanrı, kendisine geri dönebilmesi için insana gelmiştir*] (107). God's incarnation in Jesus Christ is the divine plan for the salvation of humanity, for all of human nature is sanctified when it is assumed by its Creator. Tokay's analysis makes accessible Gregory's own theological principle: "what is not assumed cannot be healed, but the one who is united with God is saved" [*deruhte edilmeyen iyileştirilemez, fakat Tanrı ile birleşen kurtarılır*] (108).

God's plan of salvation is fulfilled in the death and resurrection of Jesus Christ, who, by thus defeating death itself, frees humanity from all that separates it from union with its Creator. For Gregory, "God who created us is at the same time the one who will restore us to a new creation" [*Bizi yaratan Tanrı aynı zamanda bizi yeni bir yaratılışa kavuşturacak olandır*] (107). This is the theology of *theosis*: God created us for union with God, and God's actions make this possible for each human individual, who is called to actively and freely participate in this plan of salvation through the sacramental life of the church, ascetic discipline and contemplation, and growth in virtue (108-113). Gregory's theology of *theosis* is rooted in his integrative reading of the ancient Christian tradition, including scripture, communal liturgical practice, and individual spiritual aspiration (109).

After analyzing Gregory's theology of salvation (and the theological anthropology it implies), the third and fourth chapters connect this soteriological frame with Gregory's affirmation of the divinity of the Holy Spirit. The third chapter recounts the history of theological debates from the Council of Nicaea in 325 to the Council of Constantinople in 381, including Gregory's role in these debates as a defender of the divinity of the Holy Spirit and his appointment as presider over the council of

Constantinople. As the first chapter and the beginning of the second chapter laid the groundwork for the reader's understanding of Gregory's theology of salvation as presented in the latter half of the second chapter, this chapter lays the groundwork for the reader's understanding of Gregory's theology of the Holy Spirit as presented in the fourth and final chapter.

The fourth chapter fully presents Gregory's Trinitarian theology, focusing on his defense of the divinity of the Holy Spirit. For Gregory, once it is understood that God's plan of salvation is the key to understanding the whole of God's revelation, the complete understanding of God's nature as the Trinity becomes clear. The Holy Spirit is described in Christian scripture as continuing or perfecting the actions of Christ, and because Christ is God incarnate, accomplishing God's own plan of salvation, the one perfecting this plan after Christ's resurrection and ascension must also be God (239-240). Thus, the nature of God as triune- Father, Son, and Holy Spirit- is fully revealed. Tokay's discussion of Gregory's trinitarian theology is precious here, as she effectively summarizes the intellectual nuances of the doctrine, whose ultimately mysterious nature defines the essence of Christian belief. Her analysis also includes a detailed consideration of the Cappadocian elaboration of the monarchy of the Father, or the doctrine of the one God as Father, whose nature is the principle and source of the full divinity of the Son and Spirit (209-213). Because it is revealed that the Son and the Spirit possess a nature identical to that of the Father, they are revealed as fully God, and God is thus revealed as triune. Her discussion demonstrates that for Gregory (and indeed the whole of the Christian doctrinal tradition), the doctrine that the one God is triune is the unfathomable mystery that is the central truth of God's own revelation.

Tokay's concluding reflections offer a particularly insightful interpretation of the dimensions of Gregory's theology that are truly unique to him. She argues that the affective dimension of Gregory's humanity, feelings, and emotional states- are as spiritually crucial to him as any other source of his theology (such as revelation, tradition, or philosophy). Gregory is a person who trusts his spiritual instincts and thereby uncovers the natural tensions that all human beings experience throughout their journey toward union with God. Tokay suggests that his entire theological vision is, in fact, informed by his own quest to resolve his own anxieties about the hardships of life. She notes that the Holy Spirit is "his house of refuge" [*sığınabildiği evi*] amid the terrible storms of human life that Gregory feels intensely (247). Tokay concludes her analysis with a powerful summary of Gregory's personal spiritual sensibility that is a fitting tribute

to his profound vision of the triune God of the Christian faith: "He trembles before the glory and majesty of the Father, contemplates with awe and wonder the salvation of the Son, and seems to feel secure and complete in the presence of the Holy Spirit" [*…o Baba'nın azameti ve yüceliği karşısında titremekte, Oğul'un kurtarıcılığını hayranlıkla ve şaşkınlıkla izlemekte, Kutsal Ruh'un huzurunda ise kendisini güvende ve tamamlanmış hissediyor gibi görünmektedir*] (247).

Tokay's book effectively engages and summarizes the key points of the scholarly conversation on Gregory's life and works, bringing these insights to Turkish readers for the first time. Moreover, her own original reading of Gregory's theology is noteworthy for its analysis of the integral connection between his doctrinal positions and his spiritual sensibility. Indeed, Tokay's emphasis on the role of feeling as a properly theological category for Gregory could have been developed more fully. Her insights in this regard emerge at the end of the work and are brilliantly but briefly rendered. Perhaps future work by Tokay can explore this incipient argument further, which would be another essential contribution to our understanding of Gregory's uniquely compelling theological mindset.