

İSLÂM'IN DIŞINDAKİ MONOTEİST DÜŞÜNCE VE İNANÇLARDA ULÛHIYET ANLAYIŞI

Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK*

THE DEITY CONCEPT IN MONOTHEIST BELIEFS AND THOUGHTS OTHER THAN ISLAM

In this article, understanding of deity between ancient Greek philosophers and the divine religions such as Judaism and Christianity was studied, and their compatibility with the real monotheism (Tawhid) has been dealt with.

Şarihî belgeler ve arkeolojik araştırmalar, medeniyette en ilkel olanlarından en ileri seviyeye ulaşmış milletlere kadar her toplumda insanın aşkın bir varlığa inanca ihtiyacının olduğunu ortaya koymaktadır. Bu inanç, ilk olarak peygamberler eliyle tevhid tarzında ortaya çıkmış, ancak tarihin belli dönemlerinde Tanrı'ya ortak koşma ve çok tanrıcılık/polytheism şeklinde değişik sapmalara maruz kalmış, fakat her defasında tekrar tevhid öğretisiyle yenilenmiştir.¹ Biz burada tarihin akışı içerisindeki bu serüveni anlatacak değiliz. Bu çalışmada hedefimiz, fazla detaya girmeden, sadece tek Tanrı inancına sahip bazı Eski Yunan filozoflarının ve Yahudilik ile Hıristiyanlık gibi iki

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hbilek@hotmail.com

¹ 19. yüzyılda antropoloji, etnoloji, fenomenoloji, sosyoloji, dinler tarihi, mitoloji gibi bilim dallarıyla uğraşanlar, primitif/ilkel toplumların dinlerine ilgi duymuş, yaptıkları araştırmalar sonucunda elde ettikleri bulguları değerlendirek dinlerin menşei konusu üzerinde çalışmış ve bazı tezler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan bir bölümü, dinlerin Şamanizm, Hermetizm, Kabbala ve Epifani gibi evrelerden geçtiğini, Budizm, Konfüçyüsizm ve monoteist ve semâvî dinler olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlığın bu dört evreden etkilendiğini iddia eder. Çoğunluğu oluşturan diğer bir bölümü de dinlerin kaynağını Animizm, Natüralizm veya Totemizmin oluşturduğunu ileri sürer. Öte yandan dinlerin kaynağını büyüye dayandıranlar da vardır. İslâm inancına göre ise dinlerin menşei ilâhîdir. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'dir ve tevhid diniyle gelmiştir. Ondan Hz. Muhammed'e kadar gelen hak dinlerin ortak adı İslâm'dır. Politeizm ise insanların bu hak dinden ayrılmaları ve dinin dejenerasyona maruz kalması sonucu ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Kürşat Demirci, Dinlerin Dejenerasyonu, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 14-23; Hikmet Tanyu "büyü", DİA, İstanbul 1992, VI, 501-2; Günay Tümer, "Din", DİA, İstanbul 1994, IX, 316-17; Halil Cibran, Dinsel İnanç Sistemlerinde Tanrı Algılayışı, 29. 09. 2002 (http://www.historicalsense.com/archive/ fener23_1.htm).

semâvî dinin ulûhiyete dair ortaya koydukları temel noktaları ve görüşleri inceleyip arz etmektedir.

I. MONOTEİST ANTİK YUNAN FİLOZOFLARINDA ULÛHIYET ANLAYIŞI

Genelde Eski Yunanlıların ulûhiyet anlayışı politeizm üzerine kurulu idi. Tabiat olaylarından her biri ayrı bir Tanrı'yı temsil ediyor ve insana benzetilen bu tanrılara, bir insanın yapabileceği en çirkin şeyler bile isnat edilebiliyordu.² Bu nedenle Eski Yunanlıların Tanrı anlayışıyla semâvî hak dinlerdeki Tanrı anlayışı arasında en küçük bir benzerlikten bile söz etmek mümkün değildir.³ Ancak bu toplum içerisinde zamanla politeist inanca sahip olanların yanı sıra monoteist düşünceye sahip bir kısım filozofların da ortaya çıktığı görülmüştür. Şüphesiz politeist ulûhiyet anlayışında kendisine büyük önem atfedilen ve temeli maddeye dayanan tabiatın, Yunan filozoflarının çoğunluğunun düşüncesi üzerinde büyük etkisi olmuştur.⁴ Monoteist Yunan filozoflarının da bu durumdan etkilenmedikleri söylenemez. Bununla birlikte maddeyi inkâr edip düşünceyi tanılaştıran monoteist Yunan filozofları da vardır. Platon (m.ö. 427-347), bu düşünceyi temsil edenlerdendir. Konunun bütünlüğünü sağlamak açısından Platon'dan önce monoteist düşünceyi temsil eden Xenophanes (m.ö. 575-490) ile birlikte Platon ve Aristo'nun (m.ö. 384-322), akabinde de Pilotin'in (m.s. 205-270) konuya ilişkin görüş ve düşüncelerine yer vereceğiz.

A. XENOPHANES

Elealılar Okulu'nun kurucusu olan⁵ Xenophanes, bir filozof olmaktan çok bir din öğreticisidir.⁶ O, ulusal mitolojiye, kehanete ve Homeros ile Hesiodos'un insan biçimli tanrılarına şiddetle karşı çıkmıştır. O, didaktik manzumesinden kalan parçalarında konuyla ilgili şu sözlere yer verir: "Bir Tanrı vardır; bu, tanrılar ve insanların en ulusudur; ne biçimi, ne de düşünmesi bakımından ölümlülere benzer; bu tek Tanrı, bütünüyle görmedir, bütünüyle düşünmedir, bütünüyle iştmedir. Hareketsizdir; her zaman aynı kalır. Her şeyi düşüncesiyle zahmetsizce yönetir. Homeros ile Hesiodos, ölümlüler arasında suç sayılan bütün şeyleri tanrılara da yüklemişlerdir. Tanrılar hırsızlık ederler, yalan söylerler, eşlerini aldatırlar. Sonra ölümlüler sanıyorlar ki, tanrılar da kendileri gibi doğmuşlardır, kendileri gibi giyinirler ve kendilerinin biçimindedirler. Nitekim, Habeşliler tanrılarını kendileri gibi yassı burunlu; Trakyalılar sarışın ve mavi gözlü diye düşünürler. Böyle olunca, atların ve arslanların elleri olup da resim yapabilselerdi, atlar tanrılarını at gibi; arslanlar da arslan gibi çizerlerdi. Oysa, tanrılar ne arslan biçimindedirler, ne de zenciler gibidirler. Ne de Yunan heykellerinde olduğu gibi insan kılığındadırlar. Bu uydurma varlıklar yerine, bizi bağrında taşıyan ve kendisinde ne doğuş, ne bozulma, ne değişme, ne oluş bulunan bir sonsuz varlığa tapalım."⁷

Xenophanes'in yukarıdaki ifadelerinden anlaşılmalıdır ki, o sadece tek tanrı inancını savunmakla kalmamış, Homeros ile birlikte onlar gibi düşünen halkın da çok

² Hasan Küçük, *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefeleri'nde Sistematik Problemler*, İstanbul 1974, s. 343.

³ Muhammed Ahmed Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâhî ve Âsâruhu fî'l-Fîkr ve'l-Vâkı'*, yy. 1986, s. 14-15.

⁴ M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâfî*, s. 23.

⁵ M. Rosenthal-P. Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1997, s. 131.

⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s. 25.

⁷ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 15 (Mullach, I, 101-102'den naklen); Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Almanca'dan çev. Oğuz Özügöl, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 1994, I, 104-6 (Xenophanes, *Fragments* I, II, 14-16, 21, 23-26'dan naklen); Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, HÜ-ER Yayınları, Konya 1999, s. 156.

tanrıca düşünce ve inançlarını alaya almış ve küçümseyici ifadeler kullanmıştır. Onun bu alaycı ifadeler kullanmasında elbette yergici bir şair olmasının rolü büyüktür. Nitekim o, tenâsüh inancını benimseyen Pisagorculara da ağır eleştirilerde bulunmuş; rivayet edildiğine göre bir gün bir köpeği döven birisini gördüğünde köpeğe acımış ve sesinin çıktığı kadar bağırıp feryat ederek "ey filan, o köpeği dövme; çünkü o benim arkadaşımın ruhudur, ben onu sesinden tanıdım" diyerek alaycı üslup ve tavrını hiç çekinmeden sergilemiştir.⁸

Xenophanes'in Tanrı'nın birliğinden ve O'nun insanların sahip oldukları ve eksiklik ifade eden niteliklerden uzak olduğundan; bunun yanı sıra görme, düşünme ve işitme gibi niteliklerinden söz etmesi, onun peygamberlerin getirmiş olduğu ilâhî mesajlardan etkilenmiş olabileceği izlenimini vermektedir. Aynı zamanda o, Allah'ın hem selbî, hem de sübûtî sıfatlarını hatırlatmaktadır. Nitekim o, sıfatların en yükseği olan Tanrı'nın ilmini itiraf ettiği gibi, O'nun ezeli ve ebedî olduğunu da ifade ve ispat ediyordu.⁹ Kısacası o, -Yusuf Kerem'in ifadesine göre- yaygın putperestliğe rağmen zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde Yaratan'la yaratılan arasındaki ayırımın ilkesini keşfetmiştir. Bundan dolayıdır ki bazı araştırmacılara göre Xenophanes, ulûhiyet ilminin vâzıdır.¹⁰

Xenophanes'in, Allah'ın birliğini formel mantık ile ispat etmeye çalışırken söylemiş olduğu "Eğer her şeyin en güçlüsü Tanrıysa, o zaman sadece bir tek Tanrı var olabilir. Çünkü iki veya daha fazla olsaydı en kudretli olamazdı. Çünkü her dilediğini yapamazdı. Demek ki sadece bir tek Tanrı olabilir"¹¹ şeklindeki sözleri, Kur'an'ın "Gökte ve yerde, Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı oraların nizamı bozulurdu." (Enbiyâ, 21/22) ayeti ile manaca alâkalıdır. Bu da menşei bir olan ilâhi dinlerdeki tevhid inancının ortak karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır.

Macit Gökberk ise, Xenophanes'in bu tanrı tasavvurunun monoteizme atılmış bir adım olduğunu, onun açtığı bu yolda, bundan sonra başlıca Yunan filozoflarının da yürüyeceğini, antropomorfik tanrı görüşüyle yapılan bu mücadelenin, Sokrates ve Platon üzerinden geçerek, Antik Çağ'ın sonuna kadar süreceğini belirtir.¹² Gerek Gökberk'in bu ifadelerinden, gerekse Yusuf Kerem'in Xenophanes'le ilgili yukarıdaki beyanlarından onun katıksız monoteist olduğu anlaşılıyor gibiyse de, kanaatimizce onun monoteizmi, semâvî dinlerin ortaya koyduğu monoteizmden farklıdır. Her ne kadar o tanrıtanımağ değil ise de, onun yukarıda zikrettiğimiz "Bir Tanrı vardır; bu, tanrılar ve insanların en ulusudur; ne biçimi, ne de düşünmesi bakımından ölümlülere benzer" şeklindeki ifadelerinden onun başka tanrıları da kabul ettiği görülür. Fakat ona göre her şeyi kuşatan, evreni idare eden ve bir ve tek olan güçlü Tanrı, diğer bütün tanrıların üstünde ve onlara egemen bir Tanrı'dır. Buna karşılık, var olan her şey Tanrı'nın kendindedir.¹³ Bu görüşleriyle Xenophanes'in her şeyi yaratan ve yarattıklarından doğa bakımından ayrı, aşkın olan bir Tanrı telâkkisine sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Yukarıdaki ifadelerinin yanı sıra Xenophanes'in "Ruhumu ne yana çevirdiy-

⁸ Yusuf Kerem, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1966, s. 27.

⁹ Paul Janet-Gabriel Séailles, *Metâlib ve Mezâlib*, Fransızca'dan çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul 1978, s. 234; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 425.

¹⁰ Yusuf Kerem, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, s. 28

¹¹ Paul Janet, Gabriel Séailles, *Metâlib ve Mezâlib*, s. 234; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, I, 107-8.

¹² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 26.

¹³ Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, AÜİFY, Ankara 2001, s. 18.

sem hep tek ve aynı evrensel varlığı buldum karşımda. Ebedî ve boşlukta duran evren ise bana tek ve bir cins olan varlığı gösterdi her zaman"¹⁴ şeklindeki sözleriyle, Sextus Empiricus'un "Diğer insanların tasarımlarının tersine Xenophanes evrenin bir ve Tanrı'nın şeyler toplamıyla yek vücut olduğunu öne sürüyor; tanrı küre biçimindeymiş, her çeşit acıdan ve deritten, değişiklikten uzakmış, üstelik akıllı bir varlıkmiş"¹⁵ biçimindeki beyanları, onun daha çok tümtanrıçı/panteist bir monoteizmi benimsediğini gösterir. Nitekim Weber'in onu "sözleriyle ve yazılarıyla panteizmle aynı şey olan felsefî monoteizmin gerçek yaratıcısıdır". şeklinde nitelemesi de,¹⁶ bu tespiti doğrulamaktadır. Dolayısıyla Xenophanes'e göre Tanrı yaratıcı olmayıp evren ile özdeştir, evrene eşittir.

Xenophanes'in Tanrı'yı küre şeklinde nitelemesi, O'nu mekânlı bir varlık olarak kabul etmesidir. Bu ise Tanrı'nın maddî bir varlık olduğu sonucunu verir. Aynı zamanda bu, onun materyalist bir panteist olduğunu gösterir. O halde nasıl oluyor da maddî ve evrenle bir olan bu Tanrı her şeyi düşüncesiyle zahmetsizce yönetebiliyor? Burada apaçık bir çelişki söz konusudur. Zira Tanrı'nın her şeyi düşüncesiyle yönetmesi demek, O'nun maddî olmaması ve evrenden farklı olması demektir. Kanaatimizce o, düşünmeyi maddî bir şey olarak telâkki etmektedir ki, ancak bu şekilde aradaki çelişki kalkmış olur. Yoksa Tanrı hem her şey olacak, hem de her şeyi hareket ettirecek veya düşüncesiyle yönetecektir ki, bunu akıl ve mantıkla telif etmek mümkün gözükmemektedir. Öte yandan onun, insanbiçimci tanrılar anlayışına karşı çıkmasıyla, Tanrı'yı hareketsiz bir şekilde durmakla ve sağa sola hareket etmemekle nitelemesini de anlamak oldukça zordur veya gülünç bir durumdur. Zira onun bu nitelemesi de insanbiçimci bir nitelemeden başka bir şey değildir. Onun Tanrı'yı bütünüyle görme, bütünüyle düşünme ve bütünüyle işitme olarak nitelemesine gelince, bu onun Tanrı'yı canlı, akıllı ve duyarlı bir varlık olarak tasavvur ettiğini, bu işlevlerin yerine getirilebilmesi için insanların özel organlara sahip olması gerekliliğine karşın, Tanrı'nın bu tür şeylere ihtiyacının olmadığına inandığını göstermektedir.¹⁷

Yukarıda belirtildiği üzere Tanrı'nın bir olduğunu söyleyen Xenophanes, özel olarak bu konuda herhangi bir akıl yürütmede bulunmamıştır. Ancak Onun Tanrı'yı, tanrıların ve insanların en ulusu ve en mükemmeli olarak nitelemesi, mantikî olarak onu Tanrı'nın bir olduğu düşüncesine sevk etmiştir.

B. PLATON

Platon, ulûhiyetle ilgili görüşlerini açıklarken doğrudan Tanrı ve O'nun sıfatlarına temas etmez. Aslında ondan Tanrı'nın birliğine ilişkin bize gelen bilgiler, çok net bir durum arz etmemektedir. O, ulûhiyet konusunu; ruhun ölmezliği, ideler öğretisi ve tabiat kavramı gibi hususları izah ederken dolaylı olarak ele alır.¹⁸ Meselâ o, *Phaidon* adlı eserinde Kebes (m.ö. 440'a doğru) ile Sokrat'ı (m.ö. 470-399) konuştururken Sokrat'ın, ölümsüz ruhun asıl yere, katıksız yere, görülmeyen yere, iyi ve bilge bir Tanrı'nın yanına, ilâhî olana, kendisine benzeyene doğru gittiğini ifade ettiğini söyler.¹⁹

¹⁴ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 106 (Timon, fr. 59=21 A 35'ten naklen).

¹⁵ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 107 (Sextus Empiricus, Pyrhonculuğun Anahatları, I 224=21 A 35'ten naklen).

¹⁶ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 15.

¹⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İzmir 1995, s. 89.

¹⁸ Küçük, *İslâm ve Batı Felsefeleri*, s. 349-50. Ayrıca bkz. H. Hüseyin Tunçbilek, *Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi*, DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XVI, Yaz-Sonbahar, İzmir 2002, s. 170-77.

¹⁹ Elflaton, *Phadon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir ve Suut Kemal Yetkin, İstanbul 1943, s. 58-59.

Tanrı'ya dair bu nitelendirmenin bizzat Platon'a ait olduğu varsayımında o, ölümsüz ruhtan söz ederken hem ruhun hem de Tanrı'nın bazı niteliklerini zikretmiş olmaktadır. Yine o, *Philebos* adlı başka bir eserinde Sokrat ile Protarkhos'u konuşturur. Bu konuşmada Sokrat, yaratanın, meydana gelenden daima önce geldiğini, sonuç itibarıyla meydana gelenin sona kaldığını, dolayısıyla bunların aynı şeyler olmadığını; birincisinin sebep, ötekinin ise, varlık haline geçişinde bu sebebe bağlı olan şey olduğunu ve birincisinin sonsuz, ikincisinin ise sonlu olduğunu ifade eder.²⁰ Onun bu ifadelerinden yaratıcı konumunda olan Tanrı'nın sonsuz; yaratılmış olan âlemin ise sonlu olduğu ve âlemin kıdemi görüşünü benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki o, mezkûr ifadelerin hemen akabinde sonsuz olan Tanrı ile sonlu olan âlemin karışımından meydana gelen üçüncü bir kategoriye, en sonunda da bu karışma ile bu meydana gelmenin sebebi olan dördüncü kategoriye yer vermektedir. Protarkhos'un, Sokrat'ın bu dördüncü kategorisini doğruladığı ve Platon'un da buna herhangi bir itirazda bulunmadığı göz önüne alındığında, onun bu düşünceleri benimsediği anlaşılır.

Platon'un ifadesine göre âlem, duyulur âlem ve ideler âlemi olmak üzere ikiye ayrılır. İdeler âlemi akılla kavranan gerçek âlem veya hakikatler âlemi; duyulur âlem ise, duyularımızın bize bildirdiği gölgeler âlemidir.²¹ İdeler âleminde iyinin, güzelin, eşyanın asılları veya örnekleri vardır.²² Nesnelerin ilk örnekleri (paradeigmata) olan ideler;²³ sürekli oluş hâlinde olan ve devamlı değişen duyular âlemine karşın dâimî, değişmeyen, yok olmayan,²⁴ kandırılmayan, herkese iyilik eden (...) en güzel ve en doğru varlıklar ve aynı zamanda tanrılardır.²⁵ Nous/Evrensel Akıl ya da Tanrı bu ilk örneklerle bakarak yeryüzündeki nesnelere yaratmıştır. Dolayısıyla gördüğümüz nesnelere bu ilk örneklerin kopyasıdır.²⁶

Platon, *Cumhuriyet* adlı eserinde "İdeler İdesi" veya kısaca "İde" diye adlandırdığı Tanrı'nın genel olarak sıfatlarından söz ederken, O'nu mutlak kudret, hayat, irade ve ilim/akl gibi sıfatlarla nitelemektedir.²⁷ Fakat onun burada, *inâyet/Tanrı'nın ilgisi* konusu üzerinde çokça durmasına karşın -ki kanaatimizce inâyet kesinlikle ilme delâlet eder-, açıkça ve doğrudan ilm-i ilâhî konusunu ele almadığı görülür. Onun halk ve tekvine/yaratmaya sıkça yer verdiği "*Timaios*" kıssasında ise ulûhiyet kavramının Tanrı'nın ilimle ilişkisi açısından açıkça işlendiğine şahit olunur.²⁸

Platon'un yukarıdaki görüş ve ifadelerine bakıldığında onun bazen tekil olarak "Tanrı"dan,²⁹ bazen de çoğul olarak "*tanrılar*"dan söz ettiği görülür.³⁰ "Tanrılar"dan söz etmesi dikkate alındığında onu politeist/çok tanrıci saymak mümkündür. Ancak ona göre bu tanrılar; en yüce, ezeli ve ebedî olan, evreni yaratan, ona hükmeden ve akilla-

²⁰ Platon, *Philebos*, MEB, İstanbul 1943, s. 39.

²¹ Eflatun, *Timaios*, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul 1989, s. 29; Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Dünyası'nda Eflatun'un Timaios'u*, Konya 1990, s. 2; Mahmud Ebu'l-Feyz el-Menûfi, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Kahire 1970, s. 89.

²² Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1993, s. 108-9.

²³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1998, s. 64.

²⁴ Menûfi, *Tehâfüt*, s. 89.

²⁵ Olguner, "Eflatun", *DİA*, İstanbul 1994, X, 471.

²⁶ Eflatun, *Timaios*, s. 29; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 64.

²⁷ M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâfî ve Âsârulu fi'l-Fikri ve'l-Nâki*, yy., 1986, s. 55-56 (Plato, *Timaos*, p. 446 *Gread Books of the Western World 7*'den naklen).

²⁸ M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâfî*, s. 59.

²⁹ Platon, *Timaios*'un birçok yerinde "Tanrı"yı tekil olarak kullanır. Bkz. s. 27, 31, 32, 35, 36, 48, 49, 56...

³⁰ Platon yine yukarıdaki eserinde "*tanrılar*"dan da sıkça bahseder. Bkz. s. 19, 27, 30, 46, 47, 53, 58.

rın kavrayamadığı Allah anlamında Demiourgos/Sâni' tarafından yaratılmışlardır.³¹ Bu durumda Platon'un "tanrılar"dan söz etmesini, içinde bulunduğu toplumun çok tanrı-cılığına taviz vermiş olmasına³² veya toplumun resmî politeizmine ters düşmeme düşüncesine sahip olmasına bağlamak³³ mümkündür. Aslında ona göre yaratıcı ve gerçek olan Tanrı tektir. Fakat Weber'in vurguladığı gibi, tam anlamıyla gerçek Tanrı olarak kabul etmiş olduğu bu Tanrı da mutlak görünmemektedir; çünkü bu Tanrı varlıkları yaratırken ezeli ve ebedîye bakıyor ve onu eserine örnek olarak alıyor. Binaenaleyh ezeli ve ebedî *İde'*dir, *iyi'*dir. Şu halde nasıl ki kopyacı taklit ettiği örneğe bağlı kalıyorsa, yaratıcı da *İde'*ye bağlı kalmaktadır. En Yüksek ve Mutlak Varlık olması için örneğinin aynı, yani *İde'*nin kendisi, kişileşmiş iyi olması gerekir. "Bir modele göre çalıştığı kabul edilen Demiourgos, yaratıcı ve yaratılanın modelinde birleşmektedir. Burada Tanrı ile *İde'* aynılaşır; çünkü *İde'* de, Tanrı da tesir eden, şekil veren, yaratıcı olarak düşünülen şeydir. Böylece Demiourgos ile *İde'*nin bir ve aynı olduğu, Platon'un *İyi'*ye ve En Yüksek Varlık'a vermiş olduğu sıfatlardan açıkça anlaşılmaktadır..."³⁴

Platon'un sözlerini açıklamaya çalışan bazı yazarlar, onun sanatlı bir üslupla farklı durumlarda farklı ifadeler kullandığını, ancak bununla farklı şeyler söylemek istemediğini ileri sürmektedirler. Onlara göre Platon'un kullandığı Tanrı ile *İde'* kelimeleri birbiriyle uyum arz eden eş anlamlı iki kelimedir. O bunları kullanırken bir tek anlamı kastetmektedir.³⁵ Kanaatimizce Platon'un sözlerini şerh eden bu yazarlar, ona ait açık ve net metinlerin şahadetine dayanmaktan daha çok, onun görüşlerini etüt edenlerin verdikleri bilgilere dayanarak, söylemediği şeyleri ona nispet etmiş veya onun sözlerini monoteizme götürecek şekilde yorumlamış ve sonuçta onu katıksız bir monoteist gösterme yanlısına düşmüşlerdir. Bu nedenledir ki, bazıları onun "tanrılar"dan söz etmesini bulunduğu toplumun inancına veya resmî politeizmine ters düşmeme düşüncesine bağlarken, kimileri de onun tıpkı içinde bulunduğu toplum gibi puta tapan politeist biri olduğunu, ancak antropomorfik Tanrı anlayışıyla bazı bid'at ve hurâfeler hususunda topluma karşı çıktığını ifade ederler. Kaldı ki onun ideler teorisiiyle ulûhiyet arasındaki gerçek ilişki de bilinmemektedir. Weber'in ve bazı şârihlerin zorlamalarıyla Platon'un *İde'*si ile Tanrı'nın bir olduğunu ifadeye çalışmaları da kanaatimizce yanlış bir yaklaşımdır. Zira Weber, bir taraftan "Tanrı ve *İde'* Platon'da o kadar birleşmektedirler ki, bazen Tanrı *İde'*den, bazen *İde'*, her şeyin ezeli ve ebedî kaynağı olan Tanrı'dan çıkar. Eğer Tanrı *İde'*nin bazen aşağısında, bazen yukarısında gibi gösteriliyorsa, bizim için ortasını almaktan ve Platon'un Tanrısı'nın ne *İde'*den aşağı, ne ona üstün olduğunu, ama onunla bir olduğunu söylemekten başka yapacak bir şey yoktur" derken³⁶ ve Platon'un açıkça ifade etmediği şeyleri ona nispet ederken, diğer taraftan Platon'a göre maddenin cisim olmadığını, fakat *İde'*nin şekil verici etkisiyle cisim olabileceğini, Tanrı'nın yaratmasının söz konusu olmadığını söylemektedir.³⁷ Bu durumda Platon'a göre yaratma etkilemek olup, Weber'in tespitine göre bu etki *İde'*ye nispet edilmektedir. Peki nasıl oluyor da etki eden *İde'* ile, yaratmak bir tarafa, etki bile

³¹ Eflatun, *Timaios*, s. 31-32, 47-48.

³² Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1998, s. 56; Olguner, "Eflatun", *DİA*, X, 471.

³³ Olguner, "Eflatun", *DİA*, X, 471.

³⁴ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 56-57, Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 109-10.

³⁵ Ahmed Emin ve Zeki Necib, *Kıssatü'l-Felsefetü'l-Yûnâniyye*, Kahire 1949, s. 168-69.

³⁶ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 57.

³⁷ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 60.

etmeyen Tanrı bir oluyor? Hani birbirinden ne aşağı ne de yukarı idi? Hani her şeyin ezeli ve ebedî kaynağı Tanrı idi? Akıl ve mantık cidarlarını zorlayan bu sorulara nasıl cevap verilir bilinmez. Ne var ki bu konuda Weber, Platon'a ait olduğunu ileri sürdüğü şu ifadeler yer verir: "O (madde), İde'nin meydana getirdiği, Tanrı'nın yarattığı şey değildir; çünkü 1. varlık yokluğu meydana getiremez; 2. yaratmak etkilemektir; imdi her etki, üzerinde işlediği ve etkisini alan bir şeye gerek gösterir; şu halde tanrısal faaliyet maddeye gerek gösterir ve asla onu yaratamaz. İde'nin yaratıcı faaliyetinin şartı olan madde, Tanrı kadar ezeldir. Maddenin ezeli olması İde'nin yüksek azame-tinden bir şey eksiltmez; bundan dolayı İde, en yüksek varlık olmaktan çıkmaz; oysa maddenin ezeli varlığı, ezeli yokluğa denktir."³⁸ Görüldüğü üzere bu ifadeler sorulan sorulara tam olarak cevap oluşturmamaktadır. İde ile Tanrı'yı bir olarak kabul etsek bile, ancak bu Tanrı yaratıcı değil, biçim ve düzen veren bir Tanrı'dır.

Öte yandan Sokrates'le Protarkhos arasında geçen diyalogda ifade edilen dört-lü kategoriye gerçek monoteizmle veya hakikî ulûhiyet anlayışıyla bağdaştırmak müm-kün gözükmemektedir. Bu görüşü benimsediği varsayıldığında onun, semâvî dinlerin getirdiği ulûhiyet anlayışında olmadığı görülür.

C. ARISTO

Aristo'nun ulûhiyet anlayışına gelince, o bu konuda önce *İlk Muharrik* diye adlandırdığı Tanrı'nın varlığını ispata çalışır ve bu kâinatta zorunlu olarak var ve sonsuz olan hareketi,³⁹ kendisi hareket etmeyip kâinatı hareket ettirenin varlığına delil gösterir. Aslında her hareketin bir hareket ettireni vardır. Bu hareket ettiren de hareketini başka bir hareket ettirenden alır. Ancak bu hareket nedenleri zincirinin sonsuza kadar devam etmesi mümkün olmadığı için, bunun hareket etmeyen bir nedende son bulması gerekir ki, bu neden, bu kâinatın Tanrısı ve Aristo'nun deyimiyle *İlk Muharrik*'idir.⁴⁰

İlk Muharrik'in varlığını Tanrı-âlem ilişkisi içerisinde bu şekilde ispat etmeye ça-lışan Aristo, O'nun niteliklerinden de söz eder. Ona göre İlk Muharrik, ezeli ve sonsuz hareketin nedeni olduğu için ezeli ve sonsuzdur. Sonsuz bir şeyin de kesinti-siz/muttasıl ve sürekli/dâimî olma zorunluluğu vardır. Bu da onun bir olmasını gerekti-rir. Hareket bir olunca hareket ettirenin de bir olması zorunludur.⁴¹

Hareketsizlik,⁴² bir niceliğe/miktara sahip olmama ve basit/bölünemez olma,⁴³ İlk Muharrik'in nitelikleri arasında yer alır. Aynı zamanda O, salt fiildir,⁴⁴ salt iyiliktir⁴⁵ ve hayat sahibidir. Çünkü Aristo'ya göre aklın fiili hayattır ve Tanrı, işte bu fiildir. Ö-zünden sudûr eden fiili ise, ezeli erdemli hayattır. Ancak O'nun hayatı, özünü bilmeye veya başka bir deyişle ilmine râcîdir.⁴⁶

Aristo'ya göre bu Tanrı akl, âkil ve ma'kul veya bilme, bilen ve bilinendir. Tan-rı'nın bilgisi en mükemmel olduğuna göre O'nun objesinin de en mükemmel olması

³⁸ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 60.

³⁹ Aristoteles, *es-Sema' et-Tabii/Physica*, çev. Ahmed Lutfi es-Seyyid, Kahire 1935, VIII, 7.

⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985-1993, II, 163 vd.

⁴¹ Aristoteles, *Physica*, VIII, 4, 7.

⁴² Aristoteles, *Metafizik*, II, 168-69; a.mlf., *Physica*, VIII, 6.

⁴³ Aristoteles, *Physica*, VIII, 15.

⁴⁴ Ebu'l-Velid Muhammed b. Rüşd, *Tefsîru Ma'ba'de't-Tabîa*, Beyrut 1938-1948, s. 1614.

⁴⁵ Hamûde Çarâbe, *İbn Sînâ beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, Kahire 1392/1972, s. 67.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Tefsîru Ma'ba'de't-Tabîa*, s. 1613.

gerekir. Dolayısıyla O'nun bilgisinin objesi yine kendisidir. Bu nedenle O, sadece kendisini bilir ve düşünür. Aynı zamanda Tanrı âşik ve mâşuktur. O, özüne âşıktır. Dolayısıyla özü O'nun mâşukudur. Ayrıca O, evrenin mâşukudur ki, neden ve gaye olması hasebiyle evren O'na yönelir.⁴⁷

Ayrıca Aristo, Vâcibü'l-Vücut olarak adlandırdığı Tanrı'yı *salt form/sûret* olarak niteler. Âlemin aslı olarak kabul ettiği "Mümkünü'l-Vücut"u madde ve heyulâ diye ifade eder.⁴⁸

Buraya kadar anlatılanların ışığında Aristo'nun İlk Muharrik ve sıfatları veya ulûhiyetle ilgili görüşlerinden şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

1. Aristo, maddenin ezelf olduğunu kabul ettiği için ona göre Tanrı âlemin yaratıcısı değil, yapıcısı ve mimarıdır. O'nun bu âlemlerle olan ilişkisi, ham maddeden heykel yapan bir heykeltıraşın heykelle olan ilişkisi gibidir. Meselâ bir heykeltıraş, heykelin ilk malzemesi olan maddeyi yoğurur ve onu belirli bir şekle sokar. Bunu yaparken muayyen bir gayesi vardır. Gerek heykelin hamurunu yoğurmak için harekete geçmesi, gerek onu belirli bir şekle sokması ve gerekse muayyen bir gayeye göre çalışmasının bir nedeni vardır ki, işte o, ilk neden dediğimiz düşünmedir.⁴⁹

2. Tanrı, kendisi gibi ezelf olan âleme sadece bir hareket vermiş ve ondan sonra istirahatâ çekilmiş, âlemdaki hareketliliğe bir etkide bulunmamıştır. Bu duruma göre inâyeti olmayan Tanrı, sanki tembel bir niteliğe bürünmüş olmaktadır.⁵⁰

3. Aristo, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları hakkında selbî ifadeler kullanmaktadır. Yani Tanrı'nın ne olduğu değil de ne olmadığı veya hangi sıfatlarla nitelenemeyeceği üzerinde durmaktadır. Aristo'nun sıfatlarla ilgili bu anlayışıyla Mu'tezile'nin anlayışı arasında bir benzerliğin olduğu görülmektedir. Bu durum, Mu'tezile'nin Antik Yunan filozoflarından önemli ölçüde etkilendiğini gösterir.

4. Aristo, Tanrı'yı kendi dışındaki varlıkları bilmekten tenzih etmeye çalışmıştır. Çünkü ona göre Tanrı'nın bunları bilmesi, zâtında değişmeye⁵¹ ve bilinen nesnelere sayısınca çokluğun oluşmasına neden olur. Oysa Tanrı böyle bir şeyden uzaktır. Ayrıca Tanrı'nın en önemli niteliklerinden olan basitliğin kalıcılığı ve yücelik ve bağımsızlığının korunması, dışarıdan kendisine bilinenlerin/mâlûmatın nispet edilmemesiyle mümkündür. Yani Tanrı zâtının dışındakileri bilmemektedir. Özellikle zâtının dışındaki varlıkların mahiyetlerinin, kendi mahiyetinden daha aşağı olmasından dolayı Tanrı'nın bu sıfatla nitelendirilmemesi gerekir.⁵² Çünkü O'nun ilminin konusu veya objesi mükemmel olan zâttır.

5. Tanrı'ya bazı sıfatları nispet eden Aristo, sonuçta bunları Tanrı'nın ilmine indirgemekle –ki ilim zâtının ayıdır- sıfatların zâtın aynı olduğu görüşünü benimsemiştir.

Görüldüğü üzere Aristo, tenzih düşüncesiyle yola çıkmış fakat Tanrı'nın sıfatlarını ilmene indirgeyip, ilmîni de zâtıyla sınırlandırmak sûretiyle ta'tile/ilim sıfatıyla birlikte diğer sıfatları da inkâr yoluna gitmiştir.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Tefsîru Ma'ba'de't-Tabîa*, s. 1614.

⁴⁸ Muhammed el-Behiy, *el-Cânibü'l-İlâhî mine't-Tefâri'l-İslâmî*, Kahire 1391/1972, s. 261.

⁴⁹ Küçük, *İslâm ve Batı Felsefesi*, s. 352; Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 119.

⁵⁰ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 218; Küçük, *İslâm ve Batı Felsefesi*, s. 352.

⁵¹ Aristo, *Makâletü Harfî'l-Lâm* (Aristo inde'l-Arab içinde), Kahire 1947, s. 9.

⁵² Aristo, *Makâle*, s. 9.

D. PLOTİN

Yeni-Platonculuk'un kurucusu⁵³ olan Plotin, Platon'un metafiziğini biraz daha farklı bir versiyon içinde öne sürmüş olan antimaterialist bir filozoftur. O, "İlk", "Bir" ve "İyi" gibi isimlerle andığı "Tanrı"yı her şeye egemen kozmik düzenin nedeni ve iyilik ve güzelliğin kaynağı olarak niteler.⁵⁴ Ona göre âlem bizzat Tanrı'nın kendisinden sudûr etmekte ve taşmaktadır. Bizim Tanrı'ya bilmemize ve O'nu kelimelerle anlatmamıza imkân yoktur.⁵⁵ O'nun varlığı/vücudu yoktur; çünkü O, varlığın da üstündedir.⁵⁶ O'na "Mevcut" da denmez; çünkü mevcut, sınırlı bir formdur. Halbuki Tanrı, zihni/aklı form olmaktan bile uzaktır.⁵⁷ O, ancak selbî sıfatlarla nitelendirilebilir. Yani O, madde değildir, cevher değildir, araz değildir, hareket değildir, sükûn değildir ve aynı zamanda sıfat da değildir. Çünkü O, bütün sıfatlardan ve nitelemelerden önce ve onlardan yücedir.⁵⁸ Görüldüğü üzere "Bir"i selbî sıfatlarla niteleyen Plotin, O'nu pozitif veya sübûtî sıfatlardan soyutlar. Çünkü ona göre "Bir" in bu sıfatlarla nitelendirilmesi, O'nda çokluk meydana getirir ve bu, O'nun bir'liğine aykırı olduğu gibi, aynı zamanda başkasına muhtaç olduğu sonucuna da götürür. Halbuki O, bütün varlığın nedeni ve varlığı kendinden olandır.⁵⁹ O, özünde mutlak olarak birdir. O, gerçekte bir olduğu gibi zihni tasavvurda da birdir. Yani O, her yönden birdir. Hiçbir şekilde O'nun bileşik olması düşünülemediği gibi, O'nda çokluk da söz konusu değildir. Bundan dolayı O, tamamen basittir/bölünemez.⁶⁰

Bir'liğine halel gelir düşüncesiyle İlk'in hiçbir sıfatla nitelenemeyeceğini ısrarla vurgulayan Plotin, nasıl oluyor da O'nu "İyi" olarak niteleyebiliyor? İlk'in bu sıfatla nitelenmesi bir'liğine halel getirmiyor mu ve bu en azından O'nun özünde çokluğa yol açmıyor mu? Her ne kadar Plotin, bu sorulara "İlk'in 'İyi' olarak nitelenmesi, iyiliğin O'nun zâtıyla kâim olması anlamında olmayıp, tersine 'İyi'nin zâtının aynı olduğu anlamındadır" şeklinde cevap vermiş olsa da, kendi ölçüleri açısından bakıldığında onun bu cevabı, İlk'in zâtındaki itibarî çokluğu ortadan kaldırmaz. Bir taraftan çokluğa yol açar düşüncesiyle İlk'in hiçbir sıfatla nitelenemeyeceğini söylemek, diğer taraftan da kendisi için şu veya bu vasıfla nitelemeyi geçerli görmek apaçık bir çelişkidir başka bir şey değildir.⁶¹

Plotin'in çelişkilerinden biri de İlk'i sadece negatif/selbî sıfatlarla nitelemesinde görülmektedir. İlk'i pozitif/sübûtî sıfatlarla nitelemenin O'nda çokluk meydana getireceğini ve başka şeylere muhtaç olmasına yol açacağını savunan Plotin'in İlk'i "İyi" olarak nitelemesi pozitif niteleme değil de nedir? Öbür taraftan İlk'in pozitif sıfatlarla nitelenemeyeceğini söylemek, O'nun ilminin, iradesinin, kudretinin (...) olmadığını söylemek demektir. Nitekim Mehmet S. Aydın Tanrı'nın bilgisi konusunu izah ederken

⁵³ Rosenthal-Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 385; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 117.

⁵⁴ M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâhî*, s. 70.

⁵⁵ Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İm Yayın, İstanbul 1999, s. 290; Muhammed Ebu Zehra, *Muhâdarât fi'n Nasrâniyye*, yy., 1392/1972, s. 38.

⁵⁶ M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâfî*, s. 70.

⁵⁷ M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâhî*, s. 70 (Plotinus, *The Six Enneads*, p. 353, Ninth Tractate Translated by: S. Mackenna. Chicago 1952 *Great Books of The Western World*'dan Naklen).

⁵⁸ Mahmûd Ebu'l-Feyz el-Menûfî, *Tefâfütü'l-Felsefe*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire 1970, s. 133; Ebu Zehra, *Muhâdarât*, s. 39.

⁵⁹ M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâhî*, s. 71.

⁶⁰ Behiy, *el-Cânibü'l-İlâhî*, s. 118.

⁶¹ Behiy, *el-Cânibü'l-İlâhî*, s. 119.

bu hususa işaret etmiş ve "tartışmalı bir konu olmasına rağmen, öyle görünüyor ki, Plotin'in Tanrısı da, en azından bugün öne sürdüğümüz manada, âlemi bilmemektedir" gibi ifadelere yer vermiştir.⁶²

Plotin'in pozitif/sübûti sıfatları kabul etmemesinin en büyük sakıncalarından biri de, Tanrı'nın insan seviyesine bile çıkamadığıdır. Çünkü insan belirli bir bilgiye, varlığa, özgür iradeye vb. sahip iken, Tanrı bütün bunlardan mahrum olacak ve bu Tanrı, içkin ve aşkın bir Tanrı olacak. Bu nasıl bir Tanrı anlayışıdır! Bu nedenle denilebilir ki, Plotin'in Tanrısı, Stoalıların zannettiği gibi içkin bir Tanrı olmadığı gibi, Aristoteles'in benimsediği gibi aşkın bir Tanrı da değildir. O, bu ikisinin arasında mutlak ve değişmez bir "Birlik"tir.⁶³

Sudûr teorisini benimseyen Plotin'in, aslında Tanrı'nın özgür yaratma eylemini kabul etmediği görülür. Çünkü ona göre Tanrı'nın eşyayı hiçten özgür bir şekilde yaratması, O'nda değişikliğin meydana gelmesine neden olur. Aynı zamanda bu durum O'nun sükûnetini ve kendi kendine yetmesini de bozar. Bu görüşleriyle Plotin Tanrı'nın özgür yaratmasına karşı çıktığı kadar panteizme de karşı çıkar. Onun sudûr teorisini, deizm ile panteizm arasında bir orta yoldan ibarettir.⁶⁴

Kısacası Plotin'in "Bir"i, "varlığın kendisidir, birliğin kendisidir, etki ve eylemin kendisidir. Monoteist dinlerde olduğu gibi, âlemi hiçlikten yaratmamıştır. Sonra bu Tanrı, Platon ve Aristo'da olduğu gibi, sonsuz olarak mevcut olan bir malzemeye sadece bir şekil ve düzen de vermemiştir. Her şey Tanrı'dan yayılıp çıkmış ve gelişmiştir."⁶⁵ Bütün bu anlatılanlara ve Plotin'in bir dönem İskenderiye'de kalmış olmasına bakıldığında denilebilir ki, onun düşüncesine şekil veren Hermetik Felsefedir.

Yeni Platonculuk akımının batıya girmesi, Plotin'in eserlerinin Victorinus tarafından Lâtince'ye çevrilmesiyle başlamıştır. Saint Augustine'i etkileyen bu tercüme, Hıristiyanlığın teolojik inançları için ihtiyaç duyduğu fikri ve metafizik sisteme kavuşmasında da etkin rol oynamıştır. Bu akımın İslâm ve Musevî felsefe ve mistisizmini etkilediği de bilinmektedir. İbn Sînâ, Solomon Ben Judah, İbn Gabriol ve Judah Ha-Levi gibi düşünürler, bu geleneği sürdürenler arasında yer almaktadırlar.⁶⁶

II. YAHUDİLİKTE ULÛHIYET ANLAYIŞI

Yahudilikte ulûhiyet anlayışı, yukarıda düşüncelerine yer verdiğimiz Yunan filozoflarının ulûhiyet anlayışından farklıdır. Her ne kadar Yahudilikle ilgili metinler ve bunların şerhleri, tescime yani Tanrı'yı cisimleştirmeye meyilli olup, bu konuda aşırılık arz ediyorsa da,⁶⁷ mütedil Yahudilikte Tanrı'nın yüceliği ve kutsiyeti kendisini gösterir. Çünkü O bir Tanrı'dır.⁶⁸

Kitab-ı Mukaddes'e göre Tanrı; yaratıcıdır (Tekvin, 1/1), kâdirdir (Tekvin, 17/1-2; Nahum, 1/4), merhametlidir (Çıkış, 33/19). O'nu kimse göremez (Çıkış, 33/20, 22). Âdildir, haksızlık etmez (Tesniye, 32/4; Nahum, 1/3). Büyüktür ve çok hamde lâyıktır (Mezmurlar, 145/3). Çok sabırlıdır ve inâyeti büyüktür (Mezmurlar, 145/8). Aziz'dir,

⁶² Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allâli'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 81.

⁶³ Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, s. 159.

⁶⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 725.

⁶⁵ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 124.

⁶⁶ Eren Erbabacan, *Platon, Yeni Platonculuk, Aristoteles*, Historicalsense, 01. 07. 2002 (http://www.historicalsense.com/archive/platon_anasayfa.htm-6k)

⁶⁷ Muhammed es-Seyyid el-Celeynüd, *Kadıyyetü't-Tevlûd beyn'e'd-Dîn ve'l-Felsefe*, Kahire 1981, s. 32.

⁶⁸ M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâhî*, s. 15.

Cebbar'dır (Mezmurlar, 145/11), Rezzak'tır, her yaşayanın rızkını O verir (Mezmurlar, 145/16). Kendisini çağırانların hepsine yakındır (Mezmurlar, 145/18). Tanrı Yahova âlimdir, her şeyi bilir (Mezmurlar, 139/1-2). Hükümdardır, yüce bir taht üzerindedir (İşaya, 6/1). Kuddûs'tur; bütün dünya O'nun izzetiyle doludur (İşaya, 6/3). Gazaplıdır (İşaya, 9/19), her şeyi yapan ve takdir edendir (Amos, 1/4). Kâinatı idare eder (Mezmurlar, 33/13). İntikam alabilir (Nahum, 2). Çok kuvvetlidir (Nahum, 1/3) ve her şeye gücü yeter (Nahum, 1/4).

Yahudi kaynaklarının Tanrı hakkında söylediği sıfatlar, yukarıdakilerden ibaret değildir. Ancak bu kadarı bile onların ulûhiyet anlayışları hakkında bize belirli bir fikir vermektedir. Aslında Yahudiliğin ulûhiyet anlayışının temelini Tanrı'nın varlığı ve birliği oluşturur. Tanrı'nın birliği konusunda o kadar titizdirler ki, bu dini tatbik edenler, günde üç defa yaptıkları ibadette "Dinle, ey İsrail! Allah'ımız Rab bir olan Rab'dir" (Tesniye, 6/4) şahadetini tekrar ederler.⁶⁹

Tanrı'nın birliği konusunda bu derece titizlik gösteren, O'nu takdis ve tenzihte bulunan Yahudi kaynaklarının Allah'a bazı antropomorfik/beşerî nitelikler atfettikleri de görülür. Onlara göre Tanrı'nın kulakları vardır, işitir (Sayılar, 11/1). Koklama duyusu vardır (Tekvin, 8/21). Dokunma duyusu vardır (Eyub, 19/21). Konuşan ağız vardır (İşaya, 1/20). Dünyaya ağızının değneğiyle vurur. Kötüyü dudaklarının soluğu ile öldürür (İşaya, 11/4). Dudakları kızgınlıkla dolu, ve dili yiyip bitiren ateş gibidir (İşaya, 30/27). Eli, sağ eli ve pazusu vardır (İşaya, 62/8; Mezmurlar, 74/11). Ellerini uzatır (İşaya, 65/2).

Öte yandan Tanrı'ya tecsim nispet edebilecek bir kısım olaylar da atfedilir. Tevrat'a göre Tanrı, âlemi altı günde yaratmış, yedinci gün iş bittikten sonra istirahata çekilmiştir (Tekvin, 2/2-3). Hz. Yakup ile güreşir, Yakup O'nu yener ve "İsrail" adını alır (Tekvin, 32/22-32). Allah, hasımlarına savaş açar (Mezmurlar, 74/1-23). Hz. Musa ordugâhtan uzak bir yere çadır kurar. Rab bir bulut direği içinde iner onunla konuşur (Çıkış, 33/7-9). Yahudilerin teşbih ifade eden lâfızlarla Allah'a nispet ettikleri mezkûr sıfatları bir dereceye kadar te'vil etme imkânı olabilir. Ancak yorulma, istirahat etme, güreş tutma gibi Allah'a nispet edilen öyle nitelemeler var ki, kanaatimizce bunları mecaza hamletmek mümkün değildir.

Felsefî konulara doğaları çok yatkın olmayan ve gizemli konuları araştırmaktan hoşlanmayan, kısacası felsefe sevgisinden uzak olan Yahudi âlimleri, kutsal metinlerde ve Talmud'da yer alan Tanrı hakkındaki bu insanbiçimci ifadelerden endişeye düşmüş olmalı ki, Platon, Pythagoras, Aristo, ve Plotin'in felsefesinden de faydalanarak kutsal metinleri Yunan felsefesiyle uzlaştırma girişiminde bulunmuşlardır.⁷⁰ Bunu ilk başlatan Yahudi din âlimi ve aynı zamanda filozof olan İskenderiye'li Philon'dur. O, Tevrat'ın yorumunda Platon'un ideler teorisini esas almış ancak onu olduğu gibi taklit etme yerine bu teorisinin anlayış tarzında orijinal yorumlarda bulunmuştur. Platon, ideleri zaman üstü/öncesiz-sonrasız reel mahiyetler olarak kabul ederken, Philon, ideleri Tanrı'nın/Tanrısal Aklın/Tanrısal Logos'un düşünceleri olarak görür ve idelerin Tanrı'nın kendisini düşünmesiyle var oldukları görüşünü benimser. Dolayısıyla Philon, yaratıcı Tanrı kavramı ile ideler teorisini bu şekilde uzlaştırmış olur. Ne var ki, Platon'a

⁶⁹ Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, İstanbul 1987, s. 14.

⁷⁰ Menüff, *Tefâüt*, s. 139.

göre yaratılmamış, ezelf-ebedî olan ideler, Philon'a göre her şeyi yoktan var eden Tanrı'nın yarattıkları ve O'nun aklının ürünleridir.⁷¹

Her ne kadar Philon, Yahudi Tanrısı ile Yunanlıların Tanrısı arasında fark görmüyor ve her ikisini de özdeş kabul ediyor ise de, onun yukarıdaki yorumlarından bu iki Tanrı arasındaki özdeşlik net olarak gözükmemektedir. Platon'un yaratılmamış olan ideleriyle Philon'un yaratılmış olarak kabul ettiği ideleri bir tutmak mümkün olmadığı gibi, yine Platon'un, ezeliyete sahip maddeyi yaratmaktan yoksun Tanrısı ile, Philon'un her şeyi yoktan var eden Tanrısı'nı özdeş kabul etmek mümkün değildir. Öte yandan Aristo'nun, mimarı olduğu evren ile ilgilenmeyen veya çok az ilgilenen Tanrısı ile, Kitab-ı Mukaddes'in ısrarla insan yaşamına müdahale eden Tanrısı arasında da uzlaşma söz konusu olamaz. Meseleye bu açılarından bakıldığında, Yunan Tanrısı'nın insan aklının bir eseri, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı'nın ise vahiyle tanıtılan bir Tanrı olduğu gerçeğiyle karşılaşılır. Dolayısıyla bu iki Tanrı anlayışını uzlaştırmak pek mümkün gözükmemektedir. Philon'un kendisi de bu durumun farkında olmalı ki, bu problemi çözmek için çaba sarf etmiş ve tasavvuru mümkün olmayan Tanrı'nın özü ile, *güçler* ya da *etkinlikler* adını verdiği dünyadaki eylemleri arasındaki önemli bir ayırmadan söz etmiştir. Hükümdarlık ve yaratıcılık olarak nitelediği bu iki güç, tasavvuru mümkün olmayan Tanrı'nın özünden farklıdır. Ne var ki Yahudiler onun bu açıklamalarıyla tatmin olmamışlar ve bu tür Tanrı anlayışını biraz yapay bulmuşlardır. Bununla birlikte Hıristiyanlar ondan oldukça faydalanmışlar, hem onun Tanrı'nın özü ile etkinlikleri arasındaki ayrımla ilgili görüşlerini, hem de tanrısal logos doktrini benimsemişlerdir. Halbuki onun logos doktrini, Tanrı hakkında bize olumlu bilgi verememektedir.⁷² Zira ona göre Logos, platonik idelerin totalitesi, Tanrı ve yaratılmış dünya arasında mutavassıt olarak iş gören bir yaratıcı güçtür.⁷³

Öte yandan İslâm felsefesi disiplini içinde yetişen bir takım Yahudi din âlimleri ve filozofları da vardır ki, bunların başında Fransızların Avencebrol dediği ve tümtanrı-cı/vahdet-i vücutçu görüşe sahip olan Süleyman b. Cebir (1020-1070) ile, Arapların Musa b. Meymûn (1135-1204) dedikleri ve İbn Rüşd'ün Yahudi dünyasındaki en büyük öğrencisi olan Talmudcu Haham Maimonides gelir.⁷⁴ Biz burada detaya girmek için Maimonides'in Tanrı anlayışını izahla yetineceğiz.

Koyu bir Aristocu olan Maimonides, din ile felsefenin, iman ile aklın uzlaşabileceği görüşündedir.⁷⁵ O, Aristo'nun görüşleriyle dinî-aklî gerçekleri uzlaştıramayanlar için yazmış olduğu *Delâletü'l-Hâirin* adlı eserinde yirmi beş mukaddimeye yer verir. Burada önce Tanrı'nın varlığının ispatına, sonra da selbî sıfatlara temas eder.⁷⁶ Dolayısıyla o, monoteist Eski Yunan filozoflarında ve daha sonra başta Fârâbî olmak üzere İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarında ve Mu'tezile'de görüldüğü gibi, Allah'ın insana benzer sıfatlarını/sübûtî sıfatları reddeder. İlâhî sıfatları negatif açıdan yorumlar. Ona göre Tanrı'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını bilmek esastır. Meselâ "Tanrı vardır" sözünden, O'ndan yokluğun; "birdir" sözünden de çokluğun nefyi anlaşılmalıdır. Allah'ın ilmiyle ilgili görüşü de aynıdır. Ona göre Tanrı'nın bilen olduğu söylendiğinde, bu,

⁷¹ Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 122; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 115-16.

⁷² Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Ankara 1998, s. 99-101.

⁷³ Rosenthal-Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 299-300.

⁷⁴ Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 137; Menûfî, *Telhâfüt*, s. 141.

⁷⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 147.

⁷⁶ Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, Mısır 1369, s. 25-101.

O'ndan cehâlet ve bilgisizliğin nefyi anlamını ifade eder.⁷⁷ O, Tanrı'nın "iyi" olduğunun bile söylenemeyeceğini savunur. Çünkü ona göre Tanrı bizim "iyi" ile anlattığımız her şeyden daha başka bir şeydir.⁷⁸

Maimonides'in Allah'ın ilmi konusunda İslâm filozoflarından etkilendiği anlaşılmaktadır. O, Allah'ın somut bir varlığı bulunmadığından duyu âletlerine sahip olmadığını, bu nedenle kişilerin dünyada neler yaptığını bilemeyeceğini söyler. Bu da ilâhî yetkinlik için bir eksiklik anlamı taşır. Kısacası Maimonides, Tanrı'nın bir yaratıcının bilmesi gerektiği kadarıyla dünya bilgisine sahip olduğunu düşünmektedir. Tanrı bizim duyu organlarımızı kullanmadığı için sadece kendi yarattığı âletlerin nasıl çalıştığını bilmektedir. Bu ise açıkça İslâm filozoflarının "Tanrı yalnız küllî bir bilgi ile bilir" şeklindeki düşüncelerinin bir tekrardır.⁷⁹ O, Tevrat ve İncil'in metninin literal anlayışla ele alınmaması gerektiğini söyler. Bu suretle Kutsal Kitap'taki bütün insana benzetilen şeyleri mânevîleştirir/te'vil eder.⁸⁰

Her ne kadar Maimonides Aristocu da olsa, Karen Armstrong'un da vurguladığı gibi "Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı ile filozofların Tanrısı arasında seçim yapmak gerektiğinde, Maimonides daima birincisini seçmişti...O'nun Tanrı bilgisi doğrudan sezgiseldi ve akıl yürütmeye elde edilen bilgidен daha yüksekti."⁸¹

III. HİRİSTİYANLIKTA ULÛHIYET ANLAYIŞI

Hıristiyanlık aslında tıpkı Yahudilik gibi tek Tanrı anlayışını esas alan bir dindir. Yahudilerin kutsal kitabı olan Eski Ahid'i de muteber saydıkları için ulûhiyetle ilgili adı geçen kaynaktan naklettiğimiz hususlar Hıristiyanlarca da geçerlidir.

Yeni Ahid'e göre de Tanrı birdir. Bütün işlerin başının ne olduğu sorusuna İsa şöyle cevap verir: "Dinle, ey İsrail! Allah'ımız Rab bir olan Rab'dir" (Markos, 12/29). Merhamet edicidir (Matta, 5/7). Her şeyi görür, (Matta, 6/4, 6), işitir (Matta, 6/7). Her şeyi bilir. "Babanız nelere ihtiyacınız olduğunu siz ondan dilemeden önce bilir" (Matta, 6/8). Suçları bağışlayıcıdır (Matta, 6/14). Tanrı insanlara yakındır (Resullerin İşleri 17/27-28), her şeye kâdirdir (Vahiy, 11/17). Tanrı, hükmünde âdildir (Romalılar, 2/5). Kuddûs'tur (Matta, 6/9; Luka, 1/49), Nurdur (Yuhanna, 1/5). Aynı zamanda O, kişilik sahibi yani Zât'tır (Timoteosa, 6/16). Gökte bir taht üzerinde oturur (Vahiy, 4/2). Tanrı, hem adâlet sahibidir, hem de gazabı vardır (Romalılar, 3/5-6). Dilediğine merhamet eder, dilediğini katılaştırır (Romalılar, 9/14-18). Ve hiç kimse O'na hesap soramaz ve iradesine karşı çıkamaz (Romalılar, 9/19-20). Tanrı mükemmeldir (Matta, 5/48). Yardım edicidir (Luka, 1/55). Tanrı'dan korkmalıdır (Luka, 1/50).

Yeni Ahid'de Eski Ahid'e göre daha az müteşabih sıfatlar yer alır. Bunlardan bazıları şöyledir: Tanrı pazusu ile kudret gösterdi (Luka, 1/51). Rabbin eli onunla beraberdi (Luka, 1/66). Rabbin yüzü önünde yürüyeceksin; çünkü Allah'ımızın merhamet yüreğinden olarak, karanlıkta ve ölüm gölgesinde oturanlara ışık vermek, ayaklarımızı

⁷⁷ Louis Jacobs, "Attributes of God", The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade, Editor in Chief, New York London 1987, I, 510-11.

⁷⁸ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 255.

⁷⁹ Oliver Leaman, "İbn Meymûn", DİA, İstanbul 1999, XX, 198.

⁸⁰ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri, İstanbul 1998, s. 165.

⁸¹ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 255.

selâmet yoluna uzatmak için, doğan güneş yücelerden bizi ziyaret edecektir (Luka, 1/77).

Görüldüğü gibi, Hıristiyanlıktaki Tanrı tasviri ile genel Yahudi Tanrı anlayışı arasında pek fark yoktur. Yeni Ahid'de, Hz. İsa'nın Tanrı olduğuna ve teslis formülasyonuna dair herhangi bir ize rastlanmamaktadır.⁸² Resullerin İşleri'nde, Pavlos'un (m.ö. 5-m.s. 62) Romalılara, Korintoslulara, Galatyalılara, Efesoslulara, Filipililere, Koloselilere ve İbranilere gönderdiği mektuplarda, Petrus'un ve Yuhanna'nın mektuplarında ruh veya ruhu'l-kuds veya Allah'ın ruhu,⁸³ Rab ve Tanrı veya Baba⁸⁴ arasında kurulan ilişkinin de teslisle ilgili olduğu söylenemez. Aynı şekilde baba-oğul arasındaki ilişkiden de Teslis çıkartılamaz. Mezkûr mektuplarda sadece Hz. İsa değil, diğer insanlar da "Allah'ın oğlu" veya "Allah'ın çocukları" olarak nitelendirilir.⁸⁵ Dolayısıyla bu gibi kavramlardan Hz İsa'nın Tanrılığını çıkarmak pek mümkün görünmemektedir.

Yukarıdaki söylediklerine ilâve olarak Koloselilere yazdığı bir mektupta "Ulûhiyetin bütün doluluğu Mesih'te bedenlenmiştir" (Koloseliler, 2/9) diyen Pavlos, gerçekten kasıtlı olarak Hıristiyanlık inancına Teslis'i sokmak istemiş midir, onun sadece mezkûr ifadesini dikkate alarak bu hususta kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak onun kutsal kitaplara getirdiği yorumlar ve sinoptik⁸⁶ İnciller'in hiçbir yerinde geçmediği halde, Tanrı'nın yanında İsa'ya ulûhiyet atfetmesi (Tit 2, 13), kendisinden sonra gelenlerin teslis akidesini benimsemelerine yol açmıştır. Bu nedenle Pavlos, bugünkü Hıristiyanlığın kurucusu olarak bilinmektedir.⁸⁷

İsa'nın havâripleri arasına sonradan giren Pavlus, yazmış olduğu mektuplarda Tanrı'yı değil de, İsa'yı merkez alır, yakından tanıdığı Helen kültürünün de etkisiyle İsa'nın tevhid inancını Helenist yorumlarla bozar ve putperestlik haline sokar.⁸⁸ Onun Titos'a yazdığı mektupta yer alan "Kutlu umudu, ulu Tanrı'mız ve kurtarıcımız Mesih İsa'nın yüceliğinin belirmesini bekleyedurmamızı buyuruyor" (Tit 2, 13) şeklindeki ifadeleri, İsa'nın mesajını değil de, şahsını odak noktası yaparak onu tanrılaştırılmaya giden yolu açtığı bariz bir örneğidir. Artık bundan sonra sistemli bir şekilde ve derece derece İsa ilâhlaştırılır, zamanla baba-oğul ikilisine ruhu'l-kuds de eklenmek suretiyle günümüze kadar süregelen "Teslis" inancı ortaya çıkar.

⁸² Mehmet Aydın, "Hıristiyanlık". DİA, İstanbul 1998, XVII, 346.

⁸³ Resullerin İşleri, 1/1, 5, 8; Romalılar, 8/14-16; 15/6, 30; 16/18, 20; Korintoslular, 2/10, 14; 3/16; II. Korintoslular, 3/17-18; Galatyalılar, 5/5, 17-18, 22, 25; Efesoslular, 18, 22; İbraniler, 3/7; 6/4; 10/15; Petrus, 1/21; Yuhanna, 5/7-8.

⁸⁴ Romalılar, 1/4, 7; 15/6, 30; Korintoslular, 8/5-6; II. Korintoslular, 1/2, 14; 4/5; 11/31; Efesoslular, 1/2-3, 17; 3/10; Filipililer, 2/11, 19; Koloseliler, 2/6.

⁸⁵ Her iki kavramın da geçtiği yerler için bkz. Romalılar, 1/4; 8/3, 14, 16-17, 19, 21, 23, 29; Korintoslular, 1/19; Galatyalılar, 3/5-7; İbraniler, 5/5, 8; Petrus, 1/17; Yuhanna, 1/3, 7; 2/22-24; 3/1-2, 8-10; 4/14-15; 5/1-2, 4-5, 9-13, 20.

⁸⁶ Hıristiyanlıkta İncil metinleri, sahih kabul edilip edilmeme açısından bazı kısımlara ayrılır. Bunlardan kilisenin sahih kabul ettiği metinlere "kanonik", sahih kabul etmediği metinlere de "apokrif" denir. Aralarındaki şekil ve konu benzerliklerden dolayı Matta, Markos ve Luka gibi ilk üç İncil'e de "Sinoptik" İnciller denir. Buna göre Sinoptik İnciller içinde yer almayan Yuhanna ise, anlattığı olayların yorumuna daha çok yer verdiği için "sembolik" bir anlam taşır. Sinoptik İnciller'in M. 60-70 yıllarında, Yuhanna'nın ise M. 100 yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. Bkz. *Hıristiyanlık*, dünyadinleri.kolayweb.com/hiristiyanlik.html

⁸⁷ Ahmed Şelebi, *el-Mesîhiyye*, Kahire 1978, II, 84, 85, 104 (Gerald L. Berry, *Religions of the World*'den naklen); Ahmet Güç, "Hıristiyanlık", Şâmil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1991, III, 3-5.

⁸⁸ Şelebi, *el-Mesîhiyye*, II, 109; Şimşek, Allah Rasûlü Meryem oğlu İsa'dan Tanrılaştırılan, Mitleştirilen İsa'ya, <http://www.ulumulhikmekoeln.de/rivayet2.htm>

Ayrıca Yeni Platonculuk'un, teslis inancının oluşmasında etkin rol oynadığı da söylenebilir. Çünkü bu felsefî akım, âlemin oluşmasını, üç unsura veya mukaddes üçlüye indirger. Bunlardan birincisi İlk Yaratıcı,⁸⁹ ikincisi ondan doğan akıl; üçüncüsü ise, her bir canlıyla ilişkisi olan ruhtur. İlk Yaratıcı'yı Baba; ondan doğan akıllı oğul; ruhu da ruhu'l-kuds olarak ifade edersek, ortaya Hıristiyanların teslisi çıkar ki bu, bazı müsteşriklerin bu yöndeki çıkarsamalarına da uygundur.⁹⁰

Orta Çağ Hıristiyan teolog ve filozoflarının çoğunluğunun ve kilise papazlarının hemen hemen tamamının Platon'un ve Yeni Platonculuğun etkisi altında kalmasına karşın, bu çağda Hıristiyan düşüncesine Aristoculuğu yerleştiren filozoflar da vardır. Bunların başında aynı zamanda Hıristiyan din âlimi de olan Albertus Magnus/Büyük Albert (1193/1280) ve öğrencisi Saint Thomas/Aquinolu Thomas (1225/1274) gelir.⁹¹ Albertus, aklî ilimlerle dinî ilimleri birlikte ele alan bir filozoftur.⁹² Bu özelliğinden dolayı o, ulûhiyetle ilgili görüşlerini temellendirirken, önce doğa bilimleri başta olmak üzere çeşitli bilim dallarına ait olguları toplar ve bunu sistemleştirir. Bu sistemin en önünde mantık yer alır. Bundan sonra Albertus, felsefeyi, real felsefe ve pratik felsefe olmak üzere iki kısma ayırır. Real felsefeyi de teoloji, matematik ve fizik olarak üç bölüme ayırdıktan sonra, teolojiyi en yüksek ve en mutlak varlığın öğretisi olarak niteler. Pratik felsefenin de kapsadığı alanları belirten Albertus'a göre "her obje, kavramsal özüne göre, (piramit şeklindeki) bu sistemde kendisine ayrılan yeri alır ve bu nesnel düzeninin en tepesinde de Tanrı yer alır. Sistemin doruğu olan Tanrı, her şeyin en yukarıdaki nedeni, ilk kıyılatıcısıdır. Çünkü Tanrı "en yüksek gerçek" ve "en yüksek iyi"dir de."⁹³

Bundan sonra Albertus, formların formu da dediği Tanrı'dan aşağı doğru inerek neden'den etki'ye, etki'den edilgin'e ve sonunda maddeye inileceğini ifade eder. Theosentrik bu deduktif sistem, Tanrı'dan gelip, Tanrı'ya işaret olan bir sistemdir.⁹⁴

Hocası Albertus'tan daha ileri düzeyde Aristo'yu gerçek anlamda temsil eden ve Aristo'nun kitaplarını derinlemesine şerh eden Saint Thomas'a göre ise Tanrı vardır ve O Vâcibü'l-Vücûd'dur.⁹⁵ O'nda öz ile var oluş birbirinden ayrılamazlar, bunlar Tanrı'da bir arada bulunurlar."⁹⁶

Thomas, Tanrı'nın var olduğunu ispat ederken hareket, ihtiyaç ve amaçlılık dellillerini kullanır ve Aristo'nun İlk Muharrik düşüncesine ilgi gösterir. Âlemin yaratıcısına ve nedenine delâlet etmesi sebebiyle bu düşüncenin çerçevesini genişletir. Ona göre âlem, varlığı kesin olan bu Vâcibü'l-Vücûd'dan sâdir olmuştur, O'na muhtaçtır ve nedene olan bu ihtiyaç hiç kesintiye uğramadan süreklilik arz eder.⁹⁷

"Oluşu başlatan Tanrı olduğu gibi, oluşun gayesi de en yüce iyi olan Tanrı'dır"⁹⁸ diyen Thomas, Tanrı'nın âlemi zorunlu bir iradeyle değil, hür iradeyle yarattığını söy-

⁸⁹ Yeni Platonculukta sudûr teorisi benimsendiği için burada geçen "İlk Yaratıcı" sözünden "sudûrun ilk kaynağı" kastedilmektedir.

⁹⁰ Ebu Zehra, *Muhâdarât*, s. 39-42.

⁹¹ İbrahim Medkûr, *Dürûs fi Târîhi'l-Felsefe*, Kahire 1953, s. 5.

⁹² Menûffî, *Tefiâfü't*, s. 143.

⁹³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 150.

⁹⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 150.

⁹⁵ Hasan eş-Şâfiî, *Mukaddime fi'l-Felsefeti'l-Âmme*, Kahire ty., s. 224.

⁹⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 152.

⁹⁷ Şâfiî, *Mukaddime*, s. 224.

⁹⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 153.

ler. Çünkü ona göre zorunlu irade, kendisine denk olan nesneye taallük eder. Halbuki Tanrı ile âlem arasında bir-denklik söz konusu değildir. Aynı zamanda âlemin var olması Tanrı'ya bir şey ilâve etmediği gibi, yok olması da O'ndan bir şey eksiltmez.⁹⁹

Thomas, bilgi ile inanma/iman alanlarının tam olarak örtüşmediğini, birbirlerini kısmen karşıladıklarını ifade ettikten sonra, inancın akla aykırı olmadığını, ama aklın üstünde olduğunu söyler. Aslında bu düşüncelerle onun varmak istediği nokta, bir kilise filozofu olarak teslis (onun ifadesiyle üçlü birlik) ve diğer Hıristiyan dogmasıyla ilgili hususları meşrulaştırma gayretidir. Ona göre bu gibi hususlara sadece inanılır ve bu inanılan şeyler dinin doğrularıdır.¹⁰⁰

Hıristiyanlıkta tanrı anlayışından söz ederken 20. asrın teoloji dalındaki en çok göze çarpan eserlerinden biri olan *Systematic Theology* adlı kitabın yazarı Paul Tillich'in konuya ilişkin görüşlerine de yer vermemiz gerekir. Tillich, Tanrı'nın ezeli ve ebedi olduğunu,¹⁰¹ her yerde mevcut olduğunu,¹⁰² sonsuz bilgiye,¹⁰³ Tanrısal sevgiye ve Tanrısal adâlete,¹⁰⁴ Tanrısal güce ve sonsuz kudrete¹⁰⁵ sahip bulunduğunu söyler. O, Tanrı'ya nispet edilen bu sıfatları niceliksel değil de, niteliksel bir yorumla ele alır. Tanrı'nın varlığını kabul etmenin reddetmek kadar ateistçe bir tutum olduğunu ifade eden Tillich, Tanrı'nın var olmanın ta kendisi olduğunu ve ayrı bir varlık olmadığını savunur.¹⁰⁶ Tillich'in gerek Tanrı'nın sıfatlarıyla gerekse varlığıyla ilgili görüşlerinden, onun Yeni Platonculuktan etkilendiği anlaşılmaktadır. O, oluşun dışında Tanrı'ya atfedilen bütün ifadelerin sembolik olduğu görüşündedir.¹⁰⁷

Tillich, tabiat üstülüğe karşı olduğu gibi tabiatçılığa da karşıdır. Ona göre Tanrı dünyadan farklıdır fakat dünyanın dışında değildir. Her yerde ve her şeyin üstünde olan Tanrı'nın dünyadan farklı olması, akli hiçe sayma anlamına gelmediği gibi, dünyanın içinde olması da dünya ile karışmış olması sonucunu vermez. Tanrı ile dünyanın özünü özdeşleştiren Tillich, panteist bir Tanrı anlayışına sahiptir. Ona göre ancak bu düşüncelerle Tanrı-evren veya Tanrı-insan ilişkisi kurulabilir.¹⁰⁸

Tillich'in teslis inancına gelince, o bu inancı akla ve mantığa aykırı bulmaz. Tanrı hakkında söylenen zât ve teslis gibi kavramların yeniden yorumlanması gerektiğini düşünse de, şimdilik bunların yeterli olduğunu belirtir.¹⁰⁹

Buraya kadar anlatılanlara bakıldığında, Hıristiyan din âlimleri ve filozoflarının ulûhiyete dair yapmış oldukları benzer veya farklı yorumlardan çıkan sonuç, genel olarak onların teslis inancında ittifak etmiş olmalarıdır. Gerek geçmişte, gerekse günümüzde fertler bazında bazılarının bu inanca sahip olmamaları, istisnâî bir durum arz eder. Kaldı ki, Hıristiyanlığın temel inanç esaslarından biri olan *tecessüd/incarnation* konusunda İsa'nın "Kurtarıcı" olduğuna inanan ve bunun ibadette onun şahsına yö-

⁹⁹ Medkûr, *Dürûs*, s. 98-9.

¹⁰⁰ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 151.

¹⁰¹ Tillich, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, New York 1967, I, 274.

¹⁰² Tillich, *Systematic Theology*, I, 277.

¹⁰³ Tillich, *Systematic Theology*, I, 279.

¹⁰⁴ Tillich, *Love, Power and Justice*, Oxford University Press, London and New York 1960, s. 25.

¹⁰⁵ Tillich, *Love, Power and Justice*, s. 110.

¹⁰⁶ http://www.stanford.edu/group/king/papers/vol2/550415.dissertation_chapter_3.htm

¹⁰⁷ Tillich, *Systematic Theology*, I, 245.

¹⁰⁸ Tillich, *Systematic Theology*, II, 6.

¹⁰⁹ Tillich, *Systematic Theology*, I, 156, 250. Tillich'in görüşleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Ruhattin Yazoğlu, *Paul Tillich'de Tanrı Kavramı*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 3, Nisan-Mayıs-Haziran 2002.

nelme anlamına gelmediğini ifade eden "Tecessüdsüz Hıristiyanlık" adlı eserin yazarı Prof. Mauric Wiles gibi bazı müelliflerin bile teslisi savundukları görülmektedir.¹¹⁰ Aralarında bazı görüş farkları olmasına rağmen Hıristiyanlığın ana mezheplerinden olan Katolik, Ortodoks ve Protestan mezhepleri de teslis konusunda müttefiklerdir. Dolayısıyla bizim, konuya son vermeden önce Hıristiyanlık inancının ve ulûhiyet anlayışının birinci esasını teşkil eden *Teslis*'in anlamına ve teslis inancının tarihi seyrine, bu dogmanın içerdiği çelişiklere ve akabinde de Kur'an'ın teslise nasıl baktığına temas etmemiz gerektiği kanaatindeyim.

A. TESLİS VE TENKİDİ

Üçleme, üçe bölme, üçe çıkarma, şarabı üçte biri uçuncaya kadar kaynatma ve Hıristiyanlıkta Tanrı'nın üç olduğuna inanma anlamlarına gelen teslis,¹¹¹ son anlamı itibarıyla Arapça'da *Ekânim-i Selâse/Üç Uknûm/Üç rükün* ve Fransızca'da *trinité* lâfzıyla tabir edilir.

Teslis inancına göre Tanrı birdir fakat Baba, Oğul ve Ruh'u'l-Kudüs'ten oluşur. Her biri ayrı ayrı Tanrı olan bu üç rükün/bazılarına göre üç şahıs, üç tanrı değil, tek tanrıdır. Bir tek gerçeğin görüntüleridir. Bu, "üç'te bir ve "bir"de üç olarak da ifade edilebilir.¹¹² Kısaca buna "üçlü birlik" de denilebilir.

Teslisin birinci rüknü olan Baba, ikinci rüknün vâlidî/pederî olmasının yanı sıra kâinatın da yaratıcısıdır. İkinci rükün olan Oğul da, birinci rüknün yegâne oğlu olmasının yanı sıra âlemi günahahtan kurtarmıştır. Üçüncü rükün olan Ruh'u'l-Kudüs ise teslisin diğer iki rükünden devamlı ve ebedî bir şekilde sâdir olup, vazifesi hayat vermekten ibarettir.¹¹³

Bu üçlü Tanrı inancından ibaret olan Teslis, Kitab-ı Mukaddes'in İbranî bölümünde yer almamaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere bu terim, Hıristiyan Kutsal metinlerinde de geçmez. Baba, oğul ve Ruh'u'l-Kudüs kelimelerinin geçtiği İncillerden de Teslis'i çıkarmak zorlamadan başka bir şey değildir. Hatta Hz. İsa'nın "*Baba ve Oğul ve Ruh'u'l-Kudüs ismiyle vaftiz eyleyin*"¹¹⁴ şeklinde havarilerine emir vermesinden de teslisi çıkarmanın pek mümkün olmadığı gözükmektedir. O halde Teslis Hıristiyanlığa ne zaman sokulmuştur?

Aslında teslis inancının temellerini Hz. İsa'dan sonra oluşan uygun ortamı değerlendiren Pavlus atmıştır. Yunanca *trias*'tan gelen *teslis* terimi ise, ilk kez 180 yılları civarında Antakyalı Théophile tarafından kullanılmıştır.¹¹⁵ Bununla birlikte teslisin Hıristiyanlık inancına girmesi hayli sonra olmuştur. 325 yılında Kral Kostantin'in emriyle toplanan İznik konsilinde henüz teslis yoktu. Orada sadece Mesih'in tanrılığından ve Baba-Tanrı'nın oğlu olduğundan ve her ikisinin de aynı cevherden olduğundan söz ediliyordu. Ruh'u'l-Kudüs'ün Tanrı mı yoksa yaratılmış bir ruh mu olduğundan

¹¹⁰ Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Işık Yayınları, İzmir 1996, s. 178-79.

¹¹¹ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1988, s. 1312; Mustafa Nihat Özön, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1987, s. 856.

¹¹² Muhammed İzzet et-Tahtâvî, *en-Nasrâniyyetü ve'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nûr, Mısır 1407/1977, s. 30.

¹¹³ Abdülehad Dâvûd, *İncil ve Salîb*, Haz. Kudret Büyükoçşun, İnkılâb Yayınları, İstanbul 1999, s. 20-21.

¹¹⁴ Matta, 28, 19.

¹¹⁵ Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, s. 188 (D. Mason, Le Coran et la révélation judéo-chrétienne, I, 90'dan naklen); Tacettin Şimşek, *Allah Rasulü Meryem Oğlu İsa'dan Tanrılaştırılan, Mitleştirilen İsa'ya*, <http://www.ulumulhikmekoeln.de/rivayet2.htm>.

bahsedilmiyordu.¹¹⁶ 381 yılında toplanan birinci Kostantinopolis konsilinde, İskenderiyye patrikinin görüşüne uyularak Ruhu'l-Kudüs'ün de tanrılığına karar verildi. Böylece "üçlü birlik" binası tamamlanmış oldu.¹¹⁷

Teslisin bu kadarıyla da yetinmeyen bazı kilise babaları, Ruhu'l-Kudüs'ün sadece Baba-Tanrı'dan değil, Oğuldan da sâdir olması gerektiğini ileri sürdüler. 589 yılında düzenledikleri Toledo/Tuleytula konsilinde bunu da karara bağladılar.¹¹⁸

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, konsillere çağrılan kilise babalarının çoğunluğu, üç rükünlü veya şahsiyetli bir Tanrı formülüne karşı idi. Bu konsillerde çok çetin tartışmalar yapıldı. Ancak tarihin çeşitli dönemlerinde olduğu gibi, burada da siyasî otoritenin baskısı devreye girdi. Teslisi benimsemeyen çoğunluk saf dışı edilip, azınlığın önerileri dikkate alındı ve ortaya akıl ve mantık ölçüleri içinde bir yere oturtulması mümkün olmayan bir teslis anlayışı çıktı ve bu anlayış, şu anda muharref de olsa, başlangıçta tevhidi simgeleyen semâvî bir dinin temel inanç ilkelerinden birini oluşturdu.

Hıristiyanlar, teslis inancının doğruluğunu ispat etme sadedinde kutsal metinlerden bazı deliller ileri sürdüler ve bunları izah yoluna gittiler.¹¹⁹ Fakat yapılan izahlar, çürük temellere oturtulan teslis inancını ispata yetmediği gibi, yapılan her izah ve yorum, işi daha da karışık ve karmaşık hâle getirmekten öte geçmedi. Bu zorluk karşısında akli tamamen devre dışı bırakarak teslisin akılla değil, ilhamla anlaşılacağı ve onun sadece inanılması gereken bir sır olduğu ifade edilir oldu. Bu anlayış Orta Çağ teolog ve filozoflarından Saint Anselm ve Saint Thomas gibi kimselerden tutun, yenilerden Habib Said ve daha başkalarına kadar devam ede gelmiştir. Bu anlayışta olan Hıristiyanlar, kutsal saydıkları Tevrat'ın ortaya koyduğu tevhid ile teslisin bağdaşmayacağına, teslisin her bir rükünün görevinin ne olduğuna, "bir'de üç şahıs, üç şahısta bir" formülünün ne derece makul olduğuna ve son olarak da "Oğul yaratılmadı ama doğdu; fakat Oğul Baba'dan sonra da değildir" inancının ne anlama geldiğine dair sorulara şimdiye kadar ikna edici cevap bulamadılar¹²⁰ ve kanaatimizce bundan sonra da bulamayacaklardır. Nitekim Rahip Prof. Thomas Michel de, Hıristiyanlık ulûhiyet anlayışıyla ve dolayısıyla teslisle ilgili hususlara temas etmiş, Hıristiyanlığın salt tevhid dini olduğunu ispata çalışmış fakat yapmış olduğumuz incelemeden edindiğimiz sonuca göre istenen başarıyı sağlayamamış ve vermiş olduğu cevaplar, yapmış olduğu izahlar ikna edici olamamıştır.¹²¹

Teslis konusunda çıkmaza giren Hıristiyanlar, zaman zaman üç rükünü veya üç şahsı İslâm'daki Allah'ın sıfatlarına benzetseler de, bunun kabulü mümkün olmayan bir kıyaslama olduğu apaçıktır. Kaldı ki, bunu söyleyenler de bu kıyasın farklı bir kıyas/kıyas maa'l-fârik olduğunu bilecek kadar bilgi ve teoloji formasyonuna sahip kişilerdir.¹²² Her şeye rağmen teslisi tevhide engel görmeyenlere karşı Hıristiyanlıktan mühtedi âlim Abdülehad Dâvûd, bu konuda şu cevaba yer verir: "Üç uknûmun üç ilâh değil, belki üçden bir birden üç olması hasebiyle, yalnız bir Allah olduğu iddia ediliyor.

¹¹⁶ Ebu Zehra, *Muhâdarât*, s. 151.

¹¹⁷ Tahtâvî, *en-Nasrâniyyetü ve'l-İslâm*, s. 45; Şelebî, *el-Mesîhiyye*, s. 152.

¹¹⁸ Tahtâvî, *en-Nasrâniyyetü ve'l-İslâm*, s. 47.

¹¹⁹ Hıristiyanların teslisi izah ve savunmaları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ebu Zehra, *Muhâdarât*, s. 112-18; Şelebî, *el-Mesîhiyye*, s. 127-28.

¹²⁰ Şelebî, *el-Mesîhiyye*, s. 134; Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, s. 192.

¹²¹ Bkz. Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Orhan Basımevi, İstanbul 1992.

¹²² Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, s. 198.

Kilise teslis-i şerifin üç ilâhtan müteşekkil olmadığını ne kadar iddia ederse etsin, madem ki üç uknûm arasında bir bağ var ve her birinin diğerlerine ait olmayan sıfatları ve filleri bulunduğunu itiraf ediyor, o halde üç uknûm ne teker teker ne de toplu olarak bir Allah olamaz. Yani Eb vâlidir, ne İbn olabilir ne de Ruhü'l-Kudüs. Dolayısıyla tek bir rükün diğer rükünlere bağlı ve onlarla kayıtlı bulunduğundan tam Allah olamaz. İkinci ve üçüncü uknûmların durumları da böyledir.¹²³

Abdülehad Dâvûd, Hıristiyanların ulûhiyet anlayışı ve teslisle ilgili düşüncelerini-ne ilişkin şu eleştiriye de yer verir: "İsevîlik akîdesine göre ulûhiyette babalık ile oğulluk mevcuttur. Şimdi bir Allah, aynı zamanda hem baba hem oğul olamaz. Çünkü birdir ve bir olması vâcib olduğundan, ne kendisinin babası olabilir ne de kendisinin oğlu. Bundan dolayı bu akîdenin ulûhiyette iki vücûd-i mutlakı tanımakta olduğu şüpheden uzaktır. Ve bu iki ezeli ve mutlak vücûddan devamlı bir sûrette hurûc ve sudûr eden Ruhü'l-Kudüs de, ne baba ne de oğul olmadığı için, ulûhiyetin üçüncü vücûd-i mutlakı olması gerekir ki, doğrusu Nasrâniyet'in ma'bûdu ile İslâmiyet'in perestîş ve tekbîr ettiği Celle Celâluhu hazretleri arasında sınırsız bir fark vardır."¹²⁴

Bu konuda İslâm âlimlerine ait pek çok eleştiri zikretmek mümkündür.¹²⁵ Ancak biz, bu kadarıyla yetinip, Kur'an'ın teslise nasıl baktığı konusuna temas etmenin daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

B. KUR'AN'IN TESLİSE BAKIŞI

Tarihin çeşitli dönemlerinde insanlar, peygamberlerin getirmiş olduğu tevhid inancından ayrılıp, politeist düşüncelere veya tevhide aykırı farklı inançlara saplandıklarında Allah, insanlığın yeniden tevhide dönmesi için peygamberler göndermeye devam etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Kuran'ın inişinin asıl nedeninin, Hıristiyanlar arasında yayılan teslis dogmasının ortaya çıkması olduğunu söylemek mümkündür. Daha önce belirtildiği gibi her ne kadar Hıristiyanlar, teslisin tevhidle çelişmediğine dair yorum ve beyanlarda bulunmuşlar ise de, bizim inancımıza göre bu konuda Kur'an'ın söyledikleri önemlidir. Allah'ın kelâmı olduğuna inandığımız Kur'an'ın, teslis konusunda Hıristiyanları doğrulayıp doğrulamadığını tespit edebilmek için ilgili âyetlere başvurmamız gerekmektedir. Bu âyetlerden bazıları şöyledir:

"Ey Ehl-i Kitap! Dininizde haddi aşmayın, taşkınlık yapmayın ve Allah hakkında gerçek olmayan şeyleri iddia etmeyin. Meryem'in oğlu Mesih İsa sadece Allah'ın resülü, Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir. Allah tarafından gelen bir ruhtur. Gelin Allah'a ve elçilerine iman getirin, 'Tanrı üçtür' demeyin. Kendi iyiliğiniz için bundan vazgeçin. Allah ancak tek bir İlahtır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir. Göklerde ne var, yerde ne varsa O'nundur. Koruyan ve yöneten olarak Allah yeter." (Nisa, 4/171).

" 'Allah Meryem'in oğlu İsa'dır' diyenler hiç şüphesiz kâfir olmuşlardır..." (Maide, 5/72).

" 'Allah üçten biridir' diyenler de kâfir olurlar. Halbuki bir tek ilâhtan başka ilâh yoktur. Eğer bu bâtil iddialarından vazgeçmezlerse içlerinden kâfir kalanlara mutlaka can yakıcı bir azap dokunacaktır." (Maide, 5/739).

¹²³ Abdülehad Dâvûd, *İncil ve Salîb*, s. 21.

¹²⁴ Abdülehad Dâvûd, *İncil ve Salîb*, Haz. Kudret Büyükcoşkun, İnkilâb Yayınları, İstanbul 1999, s. 20-21.

¹²⁵ Meselâ İbn Teymiye'nin özellikle Hıristiyanlığa reddiye olarak yazmış olduğu hacimli eseri *el-Cevâbu's-Salîfî li-men Beddele Dîne'l-Mesîlî* (Mısır 1322/1905) bunun en bariz örneklerinden biridir.

"Yahudiler: 'Üzeyr Allah'ın oğludur' dediler. Hıristiyanlar da 'Mesih, Allah'ın oğludur' dediler. Bu onların ağızlarında geveledikleri sözlerden ibarettir. Onlar, sözlerini daha önce geçmiş kâfirlerin sözlerine benzetiyorlar. Hay Allah kahredesiler! Nasıl da haktan bâtıla döndürülüyorlar?" (Tevbe, 9/30).

"Yahudiler hahamlarını, Hıristiyanlar rahiplerini ve Meryem'in oğlu Mesih'i Allah'tan başka Rab edindiler. Halbuki onlara bir tek ilâha ibadet etmeleri emrolunmuştu. Ondan başka ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları şirkten münezzehtir." (Tevbe, 9/31).

"Hayır, o bir tanrı değil, nimetimize mahzar ettiğimiz ve İsrailoğulları için bir örnek yaptığımız kulumuzdu." (Zuhuf, 43/59).

Yukarıda ilk sırada yer alan Nisâ 171. âyette görüldüğü üzere Kur'an, Hz. İsa'nın yüksek şanını küçültmeye, gayrı meşru çocuk diye iftiraya kalkışan Yahudilere karşılık, Hıristiyanların dinde yani Hz. İsa'yı tazimde ve ona olan sevgide aşırı gitmemelerini ve Allah hakkında gerçek olmayan şeyleri iddia etmemelerini, yani Allah'ı insanın bedene hulûl etmekle ve ruhuyla birleşmekle, arkadaş ve çocuk edinmekle nitelemelerini ve O'nu bu gibi hallerden tenzih etmelerini emreder.¹²⁶ Onları bu şekilde aşırılık ve taşkınlıktan men eden Kur'an, arkasından da onları doğru yola irşat eder ki, bu da, "Meryem'in oğlu Mesih İsa'nın sadece Allah'ın resûlü, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve Allah tarafından gelen bir ruh" olduğu gerçeğidir. Bu aynı zamanda Hz. İsa'yı bir tür tanımlama ve onun kimliğini ortaya koymadır. Bu tanımlama Mâide 45. âyette şu şekilde yapılmaktadır: "*Gün geldi, melekler ona: Meryem! Allah, kendisi tarafından bir kelime vereceğini sana müjdeliyor. Adı İsa, lâkabı Mesih, sıfatı Meryem oğludur.*"

Görüldüğü üzere Kur'an, Hz. İsa'nın vasıflarıyla ilgili olarak Allah'ın elçisi, Allah'ın ruhu ve Allah'ın kelimesi gibi noktalar üzerinde durur. Ayrıca onun Allah'ın kulu olduğunu da vurgular. Kur'an'da Hz. İsa'nın "Ruhu'l-Kudüs" ve "Allah'ın oğlu" olduğuna dair hiçbir beyana yer verilmez.

Âyetlerde geçen "kelime" ve "Allah'ın ruhu" gibi ifadeler, Hıristiyanların anladıkları anlamda değildir. Onlara göre "kelime", "kelâm ve "nutuk" (Logos) anlamlarına gelir. Buradan hareketle Hıristiyanlar, Allah'ın kelâmının İsa'nın varlığında ifade bulduğuna; ruhunun da İsa'ya hulûl ettiğine inanmaya başladılar. Böylece hem İsa'yı, hem de Tanrı'nın bir parçası olarak kabul ettikleri Ruhu'l-Kudüs'ü tanı olarak benimsediler. Sonuçta ortaya teslis denilen bir inanç çıkmış oldu. Halbuki Kur'an'a göre âyette geçen "kelime", Allah'ın "ol!" emridir. Bu emirle Meryem, İsa'ya hamile kalınca İsa'ya "kelime" adı verilmiştir ki, bu, Hıristiyanların bu kelimeye verdikleri anlamlardan farklıdır. Bir erkek olmaksızın Cebrail'in Meryem'e üflemesiyle Meryem'de oluştuğundan dolayı da "*Allah tarafından gelen bir ruhtur*" denilmiştir. Yoksa kelime de, ruh da Allah'tan birer parça değildir.

Bu tespit ve yorumlardan anlaşılmaktadır ki, Kur'an, Hıristiyanların teslis inancını kesinlikle reddetmekte ve bu inancın tevhid akidesiyle uzaktan veya yakından alâkasının olmadığını ifade etmektedir. Hatta bu inancın sahiplerinin küfre gittiklerini ve bu bâtil inançlarından vazgeçemedikleri takdirde cehennem azabına dâçar olacaklarını bildirmektedir. Meselâ bu konuda Mâide suresinde şu âyetlere yer verilir:

"Allah, Meryem'in oğlu İsa'dır diyenler hiç şüphesiz kâfir olmuşlardır. Halbuki İsa vaktiyle şöyle demişti: Ey İsrailoğulları! Benim de, sizin de Rabbiniz olan Allah'a

¹²⁶ Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Beyrut, ty., XXI, 115; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Haâk Dini Kur'an Dili* (sadeleştirilmiş baskı), Feza Gazetecilik A.Ş., İstanbul ty., III, 134.

ibadet ediniz. Kim Allah'a eş ortak koşarsa, şu kesindir ki, Allah ona cenneti haram kılmıştır ve onun varacağı yer ateştir. Zalimlere yardımcı olan da çıkmaz." (Mâide, 5/72).

"Allah üç uknumdan biridir diyenler de kâfir olurlar. Halbuki bir tek ilâhtan başka ilâh yoktur. Eğer bu bâtil iddialarından vazgeçmezlerse içlerinden kâfir kalanlara mutlaka can yakıcı bir azap dokunacaktır." (Mâide, 5/73).

Kur'an'ın bu kadar net ve kesin beyanları karşısında Hıristiyanların tesisle ilgili öne sürdükleri yorum ve izahların ne kadar inandırıcılıktan uzak ve akıl dışı olduğu anlaşılmıştır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İnsanı yaratan Allah, onun fitratına inanma duygusunu da yerleştirmiştir. Doğuştan insanda var olan bu duygu, Allah'ın göndermiş olduğu peygamberler aracılığıyla tevhide yönlendirilmiştir. Ancak peygamberlerin getirmiş olduğu mesajlardan uzak kaldığı dönemlerde insanlar, tevhidden saparak ya çok sevdikleri veya çok korktukları yahut da ulu gördükleri bazı varlıkları kendilerine tanrı edinmişler ve bunlara tapma ihtiyacı hissetmişlerdir. İnsanlığı bu durumda bırakmak istemeyen Allah, peygamberler göndermeye devam etmiş, yine de insanlar belli dönemlerde mezkûr sapmalara maruz kalmışlardır. Toplumun önde gelen şahsiyetleri olarak bilinen bazı filozoflar da bu sapmalardan kurtulamamışlardır. Halk cahilliğinden dolayı yolunu ve yönünü tayin edemezken, bunlar, Allah-âlem arasındaki dengeyi kuramamışlar, dolayısıyla üzerinde Allah'ın kozmik kanunlarının cereyan ettiği tabiatı tanırlaştırma yoluna gitmişlerdir. Kimisi, Allah'ın dışında tabiata ezeliyet nispet ederken, kimisi de halkla birlikte insan-biçimci tanrı anlayışını benimsemiştir. Bu iki yanlış telâkki o kadar yaygınlaşmıştır ki, monoteist düşünceye sahip oldukları bilinen filozoflar bile, bu iki telâkkinin etkisinden kurtulamamışlardır. Aradan asırlar geçmesine rağmen XIX. yüzyılda âdetâ bir moda olan ve bilinçli olarak seslendirilen "Tanrı'nın insanı değil, insanın Tanrı'yı yarattığı" görüş ve düşüncesi bu tür yanlış telâkkilerin ürününden ve uzantısından başka bir şey değildir. Hatta bu tür saçmalıkların XX. yüzyılda da dile getirildiği bilinen bir gerçektir.

Monoteist olarak bilinen fakat ulûhiyetin en önemli vasıflarından biri olan yaratma gibi bir niteliği Allah'a nispet etmekten kaçınan bazı filozoflar, ya sudûr teorisini ya da panteizmi benimsemişlerdir. Kimileri de âlemle ilgisi olmayan, âlemi âdetâ bir saat gibi kurup istirahatata çekilen veya âlemde cereyan eden hiçbir şeyden haberi olmayan, ilmini sadece kendi özünü bilmeye sınırlandıran bir Tanrı anlayışı içine girmişlerdir. Bunun yanı sıra bazı filozofların Tanrı'yı şu değildir bu değildir gibi sadece negatif/selbî sıfatlarla niteleyip, O'na pozitif/sübûti sıfatlar nispet etmemeleri, Tanrı'nın insan seviyesinden daha aşağıda anlaşılmış olduğunu gösterir. İnsan belli bir bilgiye ve özgür iradeye sahip iken, Tanrı bu gibi sıfatlarla nitelendirilmemektedir. Halbuki Kur'an'ın açık beyanlarına göre Allah, en gizli şeyleri bile bilir ve "O her an yeni tecellilerle iş başındadır." (Rahmân, 55/29). Âleme olan ilgisi kesintisiz devam etmektedir. Yaptıklarını özgür iradesiyle yapar.

Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi indirildiği ilk duruluğu koruyamayıp tahrife maruz kalan semâvî dinler de, gerçek tevhide yansıtılmamaktadır. Her ne kadar Yahudilik, ırkçı bir Tanrı anlayışına sahip olsa da, Hıristiyanlığa nispetle orijinaline daha yakın, daha makul bir çizgide olduğu görülür. Bununla birlikte Yahudilik, Allah'ı, O'nun yüceliğine yakışmayacak vasıflarla nitelemektedir. Hıristiyanlığa gelince, onun teslis inancını anlamak mümkün değildir. Çeşitli dönemlerde devlet adamlarının da baskısıyla şekil-

den şekle sokulan Hıristiyanlık, günümüze kadar hiçbir Hıristiyan'ın izah edemediği teslis inancıyla bir çıkmazlar dini haline gelmiştir.

Öte yandan Hıristiyanlıkla ilgili olarak geçmişte yapılan tartışmalar ve yorumlar, sadece tartışma ve yorum olarak kalmamış, günümüzde de pratikte uygulanan bir inanç sistemi olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Özellikle üzerinde çokça durduğumuz ve geçmişte yapılan tartışmalar sonucunda karara bağlanmış bulunan teslis inancı, günümüze kadar aynen devam etmiş, bununla birlikte özellikle günümüzde Hıristiyanlık dünyasında, Hıristiyanlığa, Hz. İsa'ya ve bir türlü anlaşılamayan teslis inancına olan ilgi azalmış, bu durumu müspete çevirme çabasında olan papalığın çalışmaları da sonuç vermemiştir. Fransa'da yayınlanan "Hz. İsa ile İlgili Son Gerçek - L'Ultime Verité sur Christ" başlıklı bir tebliğde şu ilginç sözlere yer verilmiştir: *"Hıristiyan dünyasında İsa ile tartışmalara, kavgalara ve inanç farklılıklarına son vermek ve gerçeği kabullenmek şarttır. Böylece Hıristiyanlık bir iman mantığına bağlanmış olacaktır. Bu aklı ve mantıkî sonuca varabilmek için Hz. İsa hakkında bilgilerimizi Kur'an'da İsa'dan söz edilen 15 sûre ve 93 âyet çerçevesinde benimsememiz şarttır."*♦