

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KARÂFÎ VE EDİLLETÜ'L-VAHDÂNİYYE Fİ'R-REDD
‘ALE’N-NAŞRÂNİYYE ADLI ESERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Aziz ESE

**Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Dinler Târihi**

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Fuat AYDIN

MAYIS – 2019

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

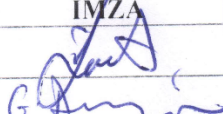
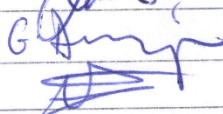

KARÂFÎ VE EDİLLETÜ'L-VAHDÂNİYYE Fİ'R-REDD
ALE'N-NASRÂNİYYE ADLI ESERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Aziz ESE

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Dinler Târihi

“Bu tez 10/05/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Fuzat AYDIN	Başarılı	
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ	Başarılı	
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali BAĞIR	Başarılı	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı : Aziz ESE

Öğrenci Numarası : y986010009

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Enstitü Bilim Dalı : Dinler Tarihi

Programı : YÜKSEK LİSANS DOKTORA

Tezin Başlığı : Karaff ve Edilletü'l-Vahdaniyye fi'r-Redd Ale'n-Nasrâniyye Adlı Eseri

Benzerlik Oranı : %13

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

16/04/2019
Aziz ESE

Sakarya Üniversitesi Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../...../20.....
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Fuat AYDIN

Tarih: 16/04/2019

İmza:

KABUL EDİLMİŞTİR

REDEDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

İslam dininin ortaya çıkışından sonra aynı mekânları paylaşan Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler bazen hasımlık, bazen hısımlık, bazen savaş meydanında can verme, bazen ortak düşmanlarına karşı beraberce canlarını ortaya koyma, bayramlarda ve şenliklerde beraberce eğlenme şeklini alırken bazen de mensup olunan dini savunma adına diyalektik bir tartışma hâlini alabilmiştir. Sadece entelektüel bir tartışmadan ibaret olmayıp mevcut şartların değişmesiyle de doğrudan alakalı olan bu durum, kendi dininin doğruluğu üzerine binâ edilerek kaleme alınan “reddiye” tarzı eserlerde ifade bulmuştur. Çalışmada Hıristiyanlara reddiye olarak niteleyebileceğimiz Karâfi'nin *Edilletü'l-vaḥdâniyye fi'r-redd 'ale'n-naşrâniyye* isimli eserinin, Müslüman-Hıristiyan ilişkileri bağlamında incelenmesi ve değerlendirilmesi yapılmıştır.

Yazım sürecinin başından sonuna kadar her daim iyi niyetiyle bana destek olup çalışmanın hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Fuat AYDIN hocama, çalışmanın hazırlanması aşamasında zaman zaman fikirlerine başvurup tavsiyelerini aldığım Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI hocama, savunma sınavımda jüri üyesi olarak bulunup çalışmayı değerlendiren Prof. Dr. Gürbüz DENİZ ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali BAĞIR hocalarıma katkılarından dolayı teşekkür ederim. Eserin tercüme aşamasındaki katkılarından dolayı Vaiz Mehmet Şerif YÜKSEL'e, kaynak temini ve tezin yazım aşamasında yardımlarını gördüğüm tüm arkadaşlarıma ve son olarak tezin yazım sürecinde kahrımı çeken eşime ve aile fertlerime ayrı ayrı teşekkür ederim.

Aziz ESE

10.05.2019

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: REDDİYENİN YAZILDIĞI SİYASİ DİNİ VE KÜLTÜREL ORTAM	5
1.1. Siyasî Ortam.....	5
1.2. Sosyal Ortam.....	9
1.3. Dinî Ortam	12
1.3.1. Müslümanların Dinî Hayatı	12
1.3.2. İslâm Topraklarında Yaşayan Gayri Müslimlerin Dinî Hayatı.....	14
1.3.3. Müslim-Gayri Müslim İlişkileri.....	15
1.4. Kültürel Ortam	20
BÖLÜM 2: KARÂFÎ'NİN HAYATI İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ	24
2.1. Hayatı	24
2.2. İlmî Şahsiyeti	26
2.3. Eserleri	29
2.3.1. Akâid ve Kelâm Eserleri	29
2.3.1.1. Şerhu'l-Erba'în fi uşûli'd-dîn	30
2.3.1.2. el-İstibşâr fimâ tûdrikühü'l-ebşâr	30
2.3.2. Dinler Târihi Eserleri	30
2.3.2.1. el-Ecvibetü'l-fâhire 'ani'l-es'ileti'l-fâcire	30
2.3.2.2. Edilletü'l-vaḥdâniyye fi'r-redd 'ale'n-naşrâniyye.....	30
2.3.3. Fıkıh Usûlü Eserleri	31
2.3.3.1. Tenkıhu'l-fuşûl fi'ḥtişâri'l-Maḥşûl fi ilmi'l-uşûl	31
2.3.3.2. Şerhu Tenkıhi'l-fuşûl.....	31
2.3.3.3. el-'İkdü'l-manzûm fi'l-ḥuşûş ve'l-umûm.....	31
2.3.3.4. Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk.....	31
2.3.3.5. Nefâ' işü'l-uşûl fi şerhi'l-Maḥşûl	32
2.3.3.6. el-İḥkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-aḥkâm ve taşarrufâti'l-kâdi ve'l-imâm	32
2.3.4. Fıkıh Eserleri.....	33

2.3.4.1. el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye.....	33
2.3.4.2. ez-Zahîre.....	33
2.3.4.3. el-Yevâkîr fî ahkâmi'l-mevâkîr	33
2.3.5. Âlet İlimlerine Dâir Eserleri	34
2.3.5.1. el-İstignâ' fî ahkâmü'l-istisnâ'	34
2.3.5.2. el-Ğavâ'idü's-selâsûn fî 'ilmi'l-'Arabiyye.....	34
BÖLÜM 3: ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	35
3.1. Eser Hakkında Genel Bilgi	35
3.2. Eserin Muhtevâsı.....	38
3.3. Eserin Metodu	47
3.4. Eseri Yazarken Yararlandığı Kaynaklar	49
3.5. Edilletü'l-vağdâniyye'nin İslâm Reddiye Geleneğindeki Yeri.....	55
3.6. Eserin Kendinden Önceki Reddiyelerden Farkı.....	58
3.6.1. Konu Bakımından	58
3.6.2. Metod Bakımından.....	59
3.6.3. Kullandığı Deliller Bakımından.....	63
3.7. Eserin Kendinden Sonraki Reddiyelere Etkisi.....	72
3.7.1. Konu Bakımından	73
3.7.3 Kullandığı Deliller Bakımından.....	77
3.8. Eserin Karâfi'nin Bu Alandaki Diğer Eseri el-Ecvibe'den Farkı ve Benzerliği.....	86
SONUÇ.....	90
KAYNAKÇA	93
ÖZGEÇMİŞ.....	101

KISALTMALAR

Bk. / bk.	: Bakınız
BAE	: Birleşik Arap Emirlikleri
c.	: Cilt
Ed.	: Editör
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
İLAM	: İlmî Araştırmalar Merkezi
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
ö.	: Ölümü
m.ö.	: Milattan önce
s.	: Sayfa
Sy.	: Sayı
Trc. / trc.	: Tercüme eden
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı
Thk. / thk.	: Tahkik eden
Tkdm. / tkdm.	: Takdim eden
ts.	: Târihsiz
Tsh. / tsh.	: Tashih eden

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	Doktora	<input type="checkbox"/>
Tezin Başlığı: Karâfi ve Edilletü'l-vaḥdâniyye fi'r-redd 'ale'n-naşrâniyye Adlı Eseri			
Tezin Yazarı: Aziz ESE		Danışman: Profesör Dr. Fuat AYDIN	
Kabul Tarihi: 10/05/2019		Sayfa Sayısı: v (ön kısım) + 100 (tez)	
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri		Bilim Dalı: Dinler Târihi	
<p>Yedinci yüzyılda İslâm dini ortaya çıktıktan sonra eskinin köklü dinleri ve din mensuplarıyla hem dinî alanda hem de sosyal alanda farklı diyaloglar içerisine girilmiştir. Dinî alanda öne çıkan diyaloglardan bir tanesi de her iki dinin mensuplarının kendi dinlerinin hakikatine ve üstünlüğüne vurgu yapan reddiye türünde eserler kaleme alma şeklinde tezahür etmiştir. Reddiye türü eserler, sırf entelektüel bir çabanın ürünü olmayıp aynı zamanda konjonktürel metinlerdir. Çalışmamız, Karâfi'nin bu metninin hangi bağlamın ürünü olduğunun ortaya konması ve ortam-reddiye ilişkisini belirleme açısından önem taşımaktadır.</p> <p>Çalışmamız, on üçüncü yüzyılda yaşamış olan Karâfi'nin Dinler Târihi alanındaki eserlerinden birisi olan <i>Edilletü'l-vaḥdâniyye fi'r-redd 'ale'n-naşrâniyye</i> isimli eseri bağlamında Müslüman-Hıristiyan diyalogu ile Müslüman-Hıristiyan diyalogunun oluşumuna reddiye literatürünün etkisi ve iki dinin mensuplarının birbirlerini nasıl anlayıp yorumladıkları hususunu konu edinmiştir.</p> <p>Çalışmamız, yazma eserlerin gün yüzüne çıkarılması bakımından önem taşımakla birlikte eserin yazarı Karâfi, hakkında bilgi verme, eserin hangi bağlamda yazıldığı, hangi konuları ele aldığı, konuları işlerken nasıl bir yöntem izlediği, İslâm reddiye geleneği içerisinde nasıl bir yer edindiği ve Karâfi'nin Dinler Târihi alanındaki diğer eseri <i>el-Ecvibe</i>'den farkını ve benzerliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.</p> <p>Çalışmamızda üç bölüm halinde incelenen eserin hangi bağlamın ürünü olduğu, nasıl bir hedefi gerçekleştirmek istediği gibi hususlar, etraflıca değerlendirilerek eserin yazılma amacı anlaşılmalı çalışılacaktır. Ayrıca kronolojik bir zaman dizini kullanılacağı gibi zaman zaman da karşılaştırmalar yapılacaktır.</p>			
Anahtar Kelimeler: Karâfi, Reddiye, Hıristiyanlık			

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	<input checked="" type="checkbox"/>	Ph.D.	<input type="checkbox"/>
Title of Thesis: al-Qarâfi and His Work Entitled “al-Adilla al-Wahdâniyyah fî al-Radd ala an-Nasârâ			
Author of Thesis: Aziz ESE		Supervisor: Professor Fuat AYDIN	
Accepted Date: 10/05/2019		Number of Pages: v (pre text) + 100 (main body)	
Department: Sciences Philosophy and Religions		Subfield: History of Religions	
<p>After the birth of Islam in the seventh century, various dialogues have been established both in the religious field and on the social scene with the rooted religions and members of the religion. One of the dialogues that stand out in the field of religion emerged in the form of rejection or polemics, in which the members of both religions emphasized the truth and superiority of their religion. Polemical works are not just a product of an intellectual effort, but are also conjunctural texts. This study is important in determining the context in which this text of al-Qarâfi is derived and in determining the relationship between environment and polemics.</p> <p>Our work is based on the Muslim-Christian dialogue, and the influence of polemical literature on the formation of the Muslim-Christian dialogue and on how members of the two religions understood and interpreted each other in the context of the <i>Adilla al-wahdaniyya fi al-radd alâ al-nasrâniyya</i>, one of the works of al-Qarâfi, who lived in the thirteenth century.</p> <p>Our work is important for the uncovering of a manuscript. It gives information about al-Qarâfi, the author of the book, the context, the subjects examined, the method followed in the book. This study also aims to reveal the place of this work in the Islamic polemical literature, and the difference and similarity between this book and al-Acviba, al-Qarâfi's other work in the field of History of Religions.</p> <p>Using the descriptive research the purpose of writing the work will be understood the work in three chapters, this study deals with the context to which this work is attached, and the goals it wants to achieve. Also, it uses a chronological time index as well as a comparison on occasion.</p>			
Keywords: al-Qarâfi, Religious Polemics, Christianity			

GİRİŞ

VII. Yüzyılda İslâm dininin teşekkül etmesinden sonra başlayan İslâm'ın yayılışı önce râşid halîfeler dönemiyle sonra Emevî hanedanı; onlardan sonra da Abbâsîler ile devam etti. Abbâsîler dönemi, diğerkültürlerle tanışıklığın yoğunlaştığı, tercüme faâliyetlerinin hız kazandığı, dinî ve aklî ilimlerin yoğun bir şekilde tesis edildiği ve İslâm medeniyetinin her bakımdan gelişme gösterdiği bir dönem oldu. Emevîler'in Kuzey Afrika'ya giden diğerkolu, Cebelitarık boğazını geçerek bugünkü İspanya'da Endülüs Emevî Devleti'ni kurdular. Endülüs Emevî Devleti de Abbâsîler'in doğuda gösterdiği gelişmeyi batıda gösterdi. İslâmiyet, ortaya çıktığı andan itibaren çok hızlı bir yayılma göstererek Suriye'den İspanya'ya kadar bütün bölgeler fethedildi.¹ İslâm fetihlerinin gerçekleştiği bu bölgeler, genel olarak Hıristiyan nüfusun yoğun olduğu bölgeler olduğu için bu durumdan en fazla etkilenen dinî grup Hıristiyanlar oldu.²

Ancak herşeyin sonu olduğu gibi İslâm'ın bu hızlı yayılışı da son buldu. Yöneticilerin görevlerinin yerine getirmemeleri ve hesapsız yapılan harcamalar nedeniyle merkezi otoritede sarsılmalar başladı.³ X. Yüzyıla gelindiğinde rüzgârın yönü değişti. Bizans, kaybettiği yerleri geri almaya başladı. Fethedilen yerlerin halkları Abbâsî halifesinden yardım istediğinde hükmü Bağdat'ın dışında geçmeyen halîfeler, bu yardıma cevap veremez duruma geldiler.⁴ Batı'da Endülüs Emevîlerinin Franklara karşı zor durumlara düştüğü, Doğu'da Abbâsî hilâfetinin gücünü kaybettiği bir dönemde yeni bir güç olarak ortaya çıkan Büyük Selçuklular'ın dağılmasıyla birlikte İslâm dünyası, XI. Yüzyılın sonlarından itibaren yaklaşık ikiyüz yıl sürecek olan Haçlı akınlarına maruz kaldı.⁵

XII. Yüzyılın başlarında Haçlı istilâsıyla karşılaşan ve siyasî birlikten yoksun İslâm dünyası,⁶ en karışık dönemini ihtivâ eden XIII. Yüzyılın ilk yarısında⁷ Orta Doğu'yu

¹ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları 1 (Siyasi Tarih)*, (Ankara: TDV Yayınları,199), 9.

² Ali Erbaş, "Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri Sürecinde Hıristiyanların İslâm'a ve Müslümanlara Bakışı", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1, (Ocak-Haziran 1998): 117.

³ Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, trc. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 1: 248.

⁴ Hakkı Dursun Yıldız, "Türklerin Müslüman Olmaları", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 6: 45.

⁵ Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 280-282.

⁶ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2011), 867.

⁷ Süleyman Özbek, "Yakın Doğu Türk-İslâm Tarihinin Akışını Değiştiren Bir Meydan Savaşı: Ayn Calud", *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5: 127.

derinden sarsacak başka bir istilâyla, Moğol istilâsıyla karşılaştı.⁸ İslâm dünyasındaki parçalanmışlık, XIII. Yüzyılın ilk yarısından sonra Eyyûbîler'in tahtına oturan Memlûkler'in 1260 yılında Ayn Calut'ta Moğol ileri hareketini durdurarak siyasî birliği yeniden sağlayana dek devam etti.⁹ Memlûklerin siyasî birliği sağladıktan sonra Müslüman-Hıristiyan ilişkileri de farklı bir boyut kazandı. Gerek siyasî birliğin dağılmasından gerekse siyasî birliğin sağlanmasından sonraki süreç içerisinde Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında hem siyasal alanda hem sosyal alanda hem de dinî alanda birçok mücâdele, tartışma ve etkileşim meydana geldi.

Çalışmanın Konusu

Çalışmamızın konusunu Karâfi'nin (ö. 684/1285) *Edilletü'l-vaḥdâniyye fi'r-redd 'ale'n-naşrâniyye* isimli eseri bağlamında Müslüman-Hıristiyan diyalogu, Müslüman-Hıristiyan diyalogunun oluşumunda reddiye literatürünün etkisi, her iki dinin mensuplarının birbirini nasıl anlayıp nasıl yorumladıkları oluşturmaktadır. Konu giriş ve sonuç bölümleri dışında üç bölümde incelenmiştir. Giriş bölümünde tezin konusu, amacı, önemi ve yöntemi açıklanmıştır.

Birinci bölüm, reddiyenin kaleme alınmış olduğu dönemin siyasî olayları, sosyal hayatı ve ilmî hayatına ayrılmıştır. İkinci bölümde Karâfi'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise Karâfi'nin Süleymâniye Kütüphânesi, Reisülküttap Mustafa Efendi 7/586 numarada kayıtlı *Edilletü'l-vaḥdâniyye fi'r-redd 'ale'n-naşrâniyye* isimli eseri konu edilmiştir. Eser hakkında genel bilgi verildikten sonra eserin muhtevâsı, yazılma gerekçesi, kaynakları ve yöntemi incelenmiş Karâfi'nin Dinler Târîhi alanındaki diğer eseri *el-Ecvibetü'l-fâhire 'ani'l-es'ileti'l-fâcire* ile karşılaştırılması yapılmış ve eserin İslâm reddiye geleneği içindeki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışma neticesinde ulaşılan veriler çalışmanın sonuç bölümünde ele alınmıştır.

Çalışmanın Amacı

Ortaya çıktığı VII. Yüzyıldan itibaren İslâm'ın yayılmasından en fazla etkilenen dinî gurup Hıristiyanlık olmuştur. İslâm birliğinin parçalanmaya başladığı X. Yüzyıldan

⁸ Kazım Yaşar Koprıman, "Mısır Memlûkleri (1250-1517)", *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5: 99.

⁹ Özbek, "Yakın Doğu Türk-İslâm Tarihinin Akışını Değiştiren Bir Meydan Savaşı: Ayn Calud", 5: 131.

itibaren Doğu Hıristiyanları, siyasal üstünlüğü yeniden ele geçirme gayretleri içine girmişlerdir. Batı Hıristiyanları da “reconquista” adını verdikleri Endülüs’te kaybedilen toprakları geri alma şeklinde başlayan hareket, belli oranda başarıya ulaşınca XI. Yüzyıldan itibaren yönünü Doğu İslâm dünyasına çevirmiştir. Hıristiyan dünyası açısından bakıldığında önce savunma sonra saldırı şeklinde gerçekleşen bu süreç, siyasal hâkimiyet hususunda karşı karşıya gelen iki büyük dinin mensupları arasında hem sosyal hem dinî alanda farklı ilişki tarzları geliştirmiştir. Bu ilişki tarzlarından birisi de her iki tarafın kendi inancının doğruluğunu ve öteki inancın yetersizliğini ortaya koymaya yönelik metinler kaleme almak olmuştur.

Çalışmanın amacı, bu metinlerden biri olan Karâfi’nin *Edilletü’l-vaḥdâniyye fi’r-redd ‘ale’n-naşrâniyye* adlı eserinin hangi bağlamda kaleme alındığı, hangi konuları içerdiği; ele aldığı konuları işlerken nasıl bir yöntem kullandığı; kendisinden önce başlayan ve ondan sonra da devam eden reddiye geleneği içindeki yerini ortaya koymak olacaktır.

Çalışmanın Önemi

İslâm reddiye geleneğini oluşturan metinler, sırf entelektüel bir çabanın ürünü olmayıp konjonktürel metinlerdir. Yani ya kişinin kendisiyle alakalı bir durumdan (ihtidâ) ya da gayri müslim tebaanın Müslümanlara göre daha üst konumlara gelmeleri, İslâm dünyasının toptan saldırıya mâruz kalması, Müslümanların zorluk içinde olması gibi Müslümanlarla gayri müslimler arasında yaşanan olumsuz bir duruma tepki olarak ortaya çıkmışlardır.

Söz konusu bu durumlarda İslâm’ın dolayısıyla Müslümanların üstünlüğünü göstermeye yönelik metinler kaleme alınmıştır. Dolayısıyla çalışmamıza konu olan Karâfi’nin bu metninin hangi bağlamın ürünü olduğunu ortaya koymak ortam-reddiye ilişkisini belirleme açısından önemlidir. Eğer bu yapırsa yukarıda zikredilen gerekçeler doğrulanmış ve İslâm reddiye geleneğinin sırf red çabasıyla ortaya çıkmayıp konjonktür sonucu oldukları tespit edilmiş olacaktır.

Çalışmanın Yöntemi

Genel olarak Müslüman-Hıristiyan diyalogunun oluşumunda reddiye literatürünün etkisi bağlamında Karâfi’nin *Edilletü’l-vaḥdâniyye fi’r-redd ‘ale’n-naşrâniyye* isimli

eserini kendisine konu edinen bu çalışmada eserin hangi bağlamın ürünü olduğu, nasıl bir hedefi gerçekleştirmek istediği gibi hususlarda eserin ele aldığı konular etraflıca değerlendirilerek anlama yöntemi kullanılacaktır. Ayrıca kronolojik bir zaman dizini kullanılacağı gibi yer yer de karşılaştırmalar yapılacaktır. Eserde geçen gayri müslim şahıs isimlerinin ölüm tarihleri verilirken sadece miladî takvim kullanılmış olup ölüm tarihleri tespit edilemeyen şahıslar (ö. ?) şeklinde gösterilmiştir.

Çalışmaya eserin tercümesi yapılarak başlandı. Eserin tercümesinden sonra dönemin özelliklerini tespit amacıyla *Memlukler*, *Haçlı Seferleri Tarihi*, *Mukaddime*, *Abu'l-Farac Tarihi*, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi* gibi tarihî kaynaklar ve *Türkler Ansiklopedisi*, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* gibi ansiklopedik kaynaklar incelendi. Eserin yazarının hayatı, ilmî kişiliği ve eserlerinin tespiti için *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, *el-A'lâm*, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, *Keşfü'z-zunûn*, *Hediyetü'l-ârifîn*, *el-Menhelü's-şâfi* gibi biyografik ve ansiklopedik kaynaklar ile *el-'İkdü'l-manzûm*, *el-İhkâm*, *Nefâ'ışü'l-uşûl*, *el-Ümniyye*, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl*, *ez-Zahîre* gibi kendi eserleri incelendi. Eser, muhtevâ, yöntem ve kaynakları itibariyle incelendi. Çalışmamıza konu olan reddiye eserinin İslam reddiye geleneği içindeki diğer reddiyelerden farkının ve benzerliğinin tespiti amacıyla bu alanda Karâfi'den önce ve sonra yazılmış olan *er-Red 'alâ'n-naşârâ*, *ed-Dîn ve'd-devle*, *el-Milel ve'n-Nihal*, *el-Faşl*, *el-İ'lam*, *eṭ-Ṭahcîl*, *A'lâmü'n-nübüvve*, *el-Cevâbü's-şahîh*, *Hidâyetü'l-hayâra*, *İzhârü'l-hak*, *Tuhfetü'l-erîb*, *Beyne'l-İslâm ve'l-Mesîhiyye*, *el-Fâriḳ beyne'l-mahlûḳ ve'l-hâliḳ* isimli reddiye eserleri incelendi. Son olarak Karâfi'nin bu alandaki diğer eser *el-Ecvibetü'l-fâhire 'ani'l-es'ileti'l-fâcire*'den farklılığı ortaya konularak çalışmadan elden edilen sonuçlar tespit edilmiştir.

BÖLÜM 1: REDDİYENİN YAZILDIĞI SİYASÎ DİNÎ VE KÜLTÜREL ORTAM

Reddiyenin hangi bağlamda yazıldığının ve reddiye yazılırken etkili olan siyasî, dinî, sosyal ve kültürel faktörlerin neler olduğunun bilinmesi, ortam-reddiye ilişkisinin sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi bakımından önem taşımaktadır.

1.1. Siyasî Ortam

Adını Selâhaddîn Eyyübî'nin (ö. 589/1193) babası Necmeddin Eyyüb'tan (ö. 647/1249) alan Eyyübîler Devleti, Selçuklu Devleti'nin en önemli güney uzantısı olup Selçukluların Musul atabeylerinden İmâdeddin Zengî (ö. 541/1146) tarafından kurulan Zengîler Devleti'nin devamıdır.¹⁰ Kudüs Kralı Amaury'nin (ö. 1174) 1162'de tahta çıkmasıyla birlikte¹¹ hâkimiyet alanını Mısır istikâmetinde genişletmek istediği bir süreçte Fâtimîler'in Zengîler'den yardım istemesi ve Zengîler'in Amaury'nin Mısır istilâsını durdurması sonucu Fâtimî halîfesi tarafından vezir ilan edilen amcası Şîrkûh'un (ö. 564/1169) ölümü üzerine Selâhaddîn Eyyübî'nin onun yerine geçmesiyle Eyyübîler, târih sahnesine çıkmaya başladılar.¹² Amcası Şîrkûh'un ölümü üzerine yönetimi devralan Selâhaddîn, Mısır'da Sünnî uygulamalara başlayarak Şîî Fâtimî etkisini ortadan kaldırdı.¹³ 1174 yılında Nûreddin Zengî (ö. 564/1169) vefat edince 1175'te bağımsızlığını ilan ederek Zengî Devleti içindeki bir hânedan değişikliği ile Eyyübî Devleti'ni kurmuş oldu.¹⁴

10 yıl boyunca Suriye ve Mısır'da İslâm birliğini sağlamaya çalışan Selâhaddîn, bu hedefine ulaştınca asıl hedefi olan Kudüs'e yöneldi.¹⁵ Anlaşmalara göre topraklarından serbest geçiş izni olan bir Müslüman ticâret kervanına yapılan saldırıyı bahâne ederek¹⁶ çeşitli tahriklerle Haçlılar'ı meydan muhârebesine çeken Selâhaddîn, 1187 yılında Hittîn civarında yapılan savaşta Haçlılar'ı kesin bir yenilgiye uğrattı.¹⁷ Hittîn zaferinden sonra

¹⁰ Ramazan Şeşen, "Eyyübîler", *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5: 60.

¹¹ Işın Demirkent, "Haçlı Seferleri ve Türkler", *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 6: 657.

¹² Muammer Gül, "Önasya'da Bir Türk Devleti Eyyübîler (1175-1250)", *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5: 78.

¹³ Ramazan Şeşen, "Eyyübîler Devleti", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 6: 308.

¹⁴ Gül, "Önasya'da Bir Türk Devleti Eyyübîler (1175-1250)", 5: 78.

¹⁵ Şeşen, "Eyyübîler", 5: 63.

¹⁶ Şeşen, "Eyyübîler Devleti", 6: 327.

¹⁷ Şeşen, "Eyyübîler Devleti", 6: 329-330.

hızla fetih hareketine başlayan Selâhaddîn, 2 Ekim 1187’de Kudüs’ü teslim aldı.¹⁸ Kudüs’ün Eyyübîler tarafından fethinden sonra Haçlılar, bir daha eski güçlerine kavuşamadılar.¹⁹

Selâhaddîn’in Kudüs’ü fethetmesi üzerine 1189’da Haçlı seferlerinin en büyüğü olan III. Haçlı Seferi düzenlendi. Yaklaşık yüzbin kişilik Haçlı ordusu karadan ve denizden Akka’yı kuşattı. İki yıl süren kuşatma sonucunda Akka, Haçlılara teslim edildi ve Kudüs krallığının merkezi de buraya nakledildi.²⁰ Akka’nın düşmesinden sonra Haçlılar, Kudüs üzerine yürümek istedilerse de bunda başarılı olamadılar.²¹ Aralıksız beş yıl süren savaşlardan sonra taraflar arasında 1 Eylül 1192 târihinden geçerli olmak üzere barış anlaşması imzalandı. Selâhaddîn, barıştan sonra ülkeyi âilesi ve emirleri arasında taksim ettikten sonra 22 Şubat 1193’te vefat etti.²²

Selâhaddîn ölünce oğulları arasında başlayan saltanat mücâdelesi sonucu İslâm birliği yeniden bozulmaya başladı.²³ Yönetimdeki karışıklıkları önleyerek siyasî birliği sağlayan Selâhaddîn’in kardeşi el-Melik el-Âdil (ö. 615/1218) oldu.²⁴ El-Âdil cihat fikrinden ziyâde Haçlılarla ekonomik ilişkiler kurdu. Venediklilerle anlaşarak IV. Haçlı Seferi’nin İstanbul’da durmasını sağladı.²⁵ Haçlılara karşı ihtiyatlı bir politika izleyen el-Âdil’in beşinci defa harekete geçen Haçlılar’ın Dimyat’ı kuşattığı 1218 yılında ölmesi üzerine yerine büyük oğlu el-Kâmil (ö. 635/1238) geçti.²⁶ Babasının yürüttüğü siyasetin doğruluğuna inanan el-Kâmil mâliyyeyi güçlendirmeye ve Haçlılarla dostça ilişkiler kurmaya önem verdi. V. Haçlı Seferi sırasında el-Âdil’in ölmesi üzerine el-Kâmil’in etrafında toplanan kardeşler arasındaki birlik, Dimyat önünde Haçlılar’ı yenilgiye uğrattıktan sonra yeniden bozuldu ve yerini sürtüşmeye bıraktı.²⁷ Haçlılarla yeni ve uzun bir mücâdeleye girmek istemeyen el-Kâmil, Papalığın baskısıyla VI. Haçlı Seferi’ne çıkan Sicilya-Alman İmparatoru II. Friedrich (ö.1288) ile 1229 yılında bir

¹⁸ Şeşen, “Eyyübîler”, 5: 64.

¹⁹ C.H. Becker, “Eyyubiler”, *T.C. Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, (Eskişehir: MEB Yayınevi, 1997), 4: 425.

²⁰ Gül, “Önasya’da Bir Türk Devleti Eyyübîler (1175-1250)”, 5: 80.

²¹ Şeşen, “Eyyubîler Devleti”, 6: 337.

²² Şeşen, “Eyyubîler Devleti”, 6: 340.

²³ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, trc. Fikret Işıltan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 3: 70.

²⁴ Şeşen, “Eyyubîler Devleti”, 6: 345.

²⁵ Şeşen, “Eyyubîler Devleti”, 6: 350.

²⁶ Şeşen, “Eyyubîler Devleti”, 6: 353-354.

²⁷ Şeşen, “Eyyubîler Devleti”, 6: 358.

anlaşma yaptı. Anlaşma ile Kudüs'ün idâresi Haçlılara, etrafındaki arâzi Müslümanlara bırakıldı.²⁸ Hıristiyanları da Müslümanları da memnun etmeyen bu anlaşmayı Eyyûbî prensleri el- Kâmil'e karşı çıkışlarında dinî ve siyasî bir sebep olarak sürekli kullandılar.²⁹

1238 yılında el-Kâmil ölünce yerine oğlu Necmeddîn Sâlih (ö. 647/1249) geçti. El-Kâmil'in ölümüyle Eyyûbîler, yeniden siyaseten karışık bir döneme girdiler. 1240 yılında gerçek anlamda tahta oturan Necmeddîn Sâlih,³⁰ Haçlıların desteğini alarak kendisine cephe alan Şam Eyyûbîleri'ne karşı müttefiki Harzemşahları yardıma çağırarak 1244 yılında Eyyûbî-Haçlı ittifakı karşısında büyük bir zafer kazandı. Franklar'ın elindeki Kudüs, tekrar geri alındı ve buradaki Hıristiyan unsurlardan temizlendi.³¹ Necmeddîn Sâlih'in Fransa Kralı IX. Louis (ö. 1270) liderliğindeki VII. Haçlı Seferi sırasında ölmesi üzerine tahta oturan Tûranşah (ö. 576/1180), Dimyat'ı kurtardı, Louis esir alındı. Ancak babasının memlûklerine kötü davranan Tûranşah öldürüldü.³² Tûranşah'ın ölümüyle Fâtimî Devleti ile Suriye atabeylerinin enkazını bir birlik halinde toplayarak Haçlılara karşı koyan Eyyûbîler Devleti yıkıldı³³ ve yerine Memlûkler adıyla yeni bir Türk devleti kuruldu.³⁴

Memlûkler Devletini kuran Bahrî memlûkleri, Tûranşah'ın öldürülmesinden sonra efendileri Necmeddin Eyyûb'un dul eşi Şecerü'd-Dürr'ü (ö. 655/1257) sultan yaptılar. Müslümanlar, İslâm târihi boyunca başlarında kadın bir hükümdar görmeye alışık olmadıklarından bu durum, hem Eyyûbî melikleri hem de halîfe tarafından hoş karşılanmadı. Şecerü'd-Dürr, bu kötü durumdan kurtulmak için emirlerden İzzeddin Aybek (ö. 655/1257) ile evlenerek tahtını ona devretti.³⁵ İzzeddin Aybek'in Musul emiri Bedreddin Lü'lü'nün (ö. 657/1259) kızı ile nişan yapmasına öfkelenen Şecerü'd-Dürr bir suikast düzenleyerek Aybek'i öldürttü.³⁶ Aybek'in ölmesi üzerine idâreyi, sultan naibliğine getirilen Kutuz (ö. 658/1260) aldı. Kutuz'un sultan olduğu sırada İslâm

²⁸ Şeşen, "Eyyubîler Devleti", 6: 372.

²⁹ Gül, "Önasya'da Bir Türk Devleti Eyyûbîler (1175-1250)", 5: 81.

³⁰ Şeşen, "Eyyubîler Devleti", 6: 379.

³¹ Şeşen, "Eyyubîler Devleti", 6: 384.

³² Şeşen, "Eyyubîler Devleti", 6: 389-391.

³³ Becker, "Eyyubîler" 4: 428.

³⁴ İsmail Yiğit, "Memlûkler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2004), 24: 90.

³⁵ Koprıman, "Mısır Memlûkleri (1250-1517)", 5: 101-102.

³⁶ İsmail Yiğit, *Memlûkler*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008), 27.

dünyası, târihinin en kritik dönemlerinden birini yaşıyordu. 1258 yılında Bağdat'ı yağmalayan Hülâgû (ö. 663/1265) liderliğindeki Moğollar, kendilerine yeni hedef olarak Mısır'ı seçtiler. Hülâgû'nun teslim olma teklifini reddeden Kutuz ile Moğollar, 1260 Eylül'ünde Ayn Calut mevkiinde karşı karşıya geldiler. Kutuz, burada Moğollar'a karşı târihin akışını değiştiren savaşlardan birini kazandı ve Moğol ilerleyişini durdurdu. Ancak zaferini kutlayamadan dönüş yolunda öldürüldü. Kutuz'un ölümünden sonra Memlûkler Devleti'nin gerçek kurucusu sayılan Baybars el-Bundukdâri (ö. 676/1277) başa geçti.³⁷

Baybars, sultan olur olmaz dışarıda Moğol ve Haçlı tehlikesine karşı koyarak, nüfuzunu Arap Yarımadası'na kadar genişletti. İçeride ise ayaklanmaları bastırıp asayişini sağladı. Mısır ve Suriye'de idarî düzenlemeler yaparak kendisinden sonra takip edilecek siyasetin temellerini attı ve devlete merkezîyetçi bir kimlik kazandırdı.³⁸ Moğollar'ın lağvettiği hilâfeti, Mısır'da yeniden tesis etti.³⁹ On yedi yıl süren saltanatı sırasında İlhanlılar ve Haçlılarla mücâdele etti. Antakya Haçlı Prinkepsliği'ni ortadan kaldırdı. Bâtınîler'i itaat altına aldı.⁴⁰

1277 yılında ölen Baybars'tan sonra ülkeyi önce büyük oğlu Bereke (ö. 678/1279) sonra da küçük oğlu Sülemiş (ö. ?) idâre etti. Daha sonra Sülemiş azledilerek Kalâvûn (ö. 689/1290), sultan oldu.⁴¹ Kasım 1279 yılında tahta çıkan Kalâvûn, onbir yıl devam eden iktidarı süresince Baybars'ın politikasını takip ederek İlhanlılar, Ermeniler ve Haçlı kontluklarıyla mücâdele etti. Kalâvûn, İlhanlılarla işbirliği yapan bölgedeki Haçlı varlığına son vermek üzere Akka seferi için Kâhire'den ayrıldığı sırada 1290 yılında vefat etti.⁴² Kalâvûn'un Akka seferi öncesi ölmesi üzerine yerine geçen oğlu el-Eşref Halîl (ö. 693/1293), Akka'yı teslim alarak Suriye'deki Haçlı hâkimiyetine son verdi. Ancak bir süre sonra memlûklerle arası açıldı ve 1293 yılında bir suikast sonucu öldürüldü.⁴³

³⁷ Yiğit, "Memlukler", 24: 90.

³⁸ Koprman, "Mısır Memlukleri (1250-1517)", 5: 105.

³⁹ M. Sobernheim, "Memlukler", *T.C. Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, (Eskişehir: MEB Yayınevi, 1997), 7: 689.

⁴⁰ Yiğit, "Memlukler", 24: 91.

⁴¹ Yiğit, *Memlukler*, 57-58.

⁴² Yiğit, "Memlukler", 24: 91.

⁴³ Koprman, "Mısır Memlukleri (1250-1517)", 5: 107.

Ondan sonra Memlûkler târihinde en uzun süre hükümdarlık yapan Kalâvûn'un diğer oğlu en-Nâsır Muhammed (ö. 741/1341) başa geçti.⁴⁴ Haçlı kalıntılarını temizleyip İlhanlı tehlikesini bertaraf eden en-Nâsır Muhammed, istikrarı sağlayarak Memlûk Devleti'ni en geniş sınırlarına ulaştırdı.⁴⁵ en-Nâsır Muhammed'in ardından yeniden iç çekişmeler ve taht kavgaları başladı. Bahrî Memlûkleri ile Burcî Memlûkları arasındaki bu mücadeleyi Burcî Memlûkleri kazandı. Bu olaydan sonra Memlûkler'in siyasî hayatında Çerkez asıllı Burcî Memlûkleri dönemi başladı.⁴⁶

1.2. Sosyal Ortam

Hz. Ömer (ö. 23/644) zamanında İslâm topraklarına katılan Mısır, Abbâsîler'in zayıflamasıyla birlikte önce Tolunoğulları sonra İhşîdîler sonra da Fâtîmîler'in hâkimiyetine geçti.⁴⁷ Selâhaddîn Eyyûbî, Mısır'a hâkim olduktan sonra İsmâiliyye mezhebi uygulamaları, yerini yavaş yavaş Sünnî uygulamalara bıraktı.⁴⁸ Eyyûbîlerin Şâfiî mezhebine mensubiyeti⁴⁹ sebebiyle Şâfiî fikhını yayma çalışmaları,⁵⁰ halkın dört Sünnî mezhepten birine girmesi için gayret gösterilmesi,⁵¹ Şîî eğitim kurumlarının kapatılarak Sünnî eğitim kurumları olan medreselerin kurulması, Fâtîmî kadılarının yerlerine Sünnî kadıların atanması, ezanın Şiilerin okuduğu şekliyle okunmasının yasaklanması gibi Sünnî uygulamalar temelinde sosyal hayat, yeniden tanzim edildi.⁵²

Eyyûbîler döneminde Mısır'da ülkenin vilâyetlere ayrılarak idâre edildiği merkeziyetçi bir idarî yapı vardı. Devlet ana karakteriyle askerî bir hüviyet taşıyordu. Hânedan mensuplarından sonra en yüksek idarî selâhiyete askerler arasından yetişen emirler sâhipti. Devlet askerî bir kimlik taşıdığı için bütçenin çoğu askerî masraflar için harcanırdı. Toplum içinde en müreffeh zümreyi ise emirler ve askerler oluşturuyordu. İdareci ve asker sınıfı, Arap, Acem ve yerli Hıristiyanlar ile Yahudilerden oluşuyordu. Komutanların elinde olan devletin bürokrasisi ve malî idâre devletin yönetiminde söz sâhibi olan ulema eliyle gerçekleştiriliyor, başta adâlet ve eğitim teşkilâtı olmak üzere

⁴⁴ Yiğit, *Memlukler*, 66.

⁴⁵ Koprman, "Mısır Memlukleri (1250-1517)", 5: 110.

⁴⁶ Yiğit, "Memlukler", 24: 91-92.

⁴⁷ Kazım Yaşar Koprman, "İhşidiler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 6: 213.

⁴⁸ Şeşen, "Eyyubîler Devleti", 6: 301.

⁴⁹ Şeşen, "Eyyubîler Devleti", 6: 415.

⁵⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 492-493.

⁵¹ Yiğit, *Memlukler*, 383.

⁵² Şeşen, "Eyyubîler Devleti", 6: 308.

birçok görevli bu sınıftan tayin ediliyordu. Tabipler, tüccarlar ve büyük toprak sâhipleri olmak üzere meslek ve ticâret erbabının bir kısmı da yüksek hayat seviyesine sâhipti.⁵³

Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudilerden meydana gelen Memlûk toplumunda çoğunluğu oluşturan Müslümanlar statü bakımından yönetici askerî sınıf ve halk kesimi olarak ikiye ayrılıyordu.⁵⁴ Mısır ve Şam halkının büyük bir kısmı şehir ve köylerde yerleşik hayat sürmekle birlikte⁵⁵ göçebe yaşayanlar vardı.⁵⁶ Sabit ve kapalı bir toplum yapısına sâhip olan Memlûkler'de ferdin hukuku, bağlı bulunduğu sınıfa göre belirlenirdi.⁵⁷ Memlûk toplumunda sultanın da içlerinden çıktığı memlûklerden⁵⁸ oluşan hâkim bir askerî sınıf vardı. Her bakımdan halka yabancı olan bu hâkim askerî sınıf, ülkenin gelirlerini fakir halk adına kendi aralarında paylaşır ve halkın refah seviyesini yükseltecek işlerden uzak tamamen lüks bir hayat yaşarlardı.⁵⁹

Nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan şehirlerde aristokrat bir hayat yaşayan hâkim sınıfın dışında sultanların siyasî, iktisadî ve malî konularda kendilerini güven içerisinde hissetmeleri için yakınlık kurduğu ilim erbabı yaşardı. İlim erbabından sonra şehirde yaşayan önemli bir sınıf da tüccarlardı. Memlûkler, başları sıkışınca tüccar sınıftan para yardımı aldıklarından, onları kendilerine yaklaştırmışlar ve onlara iyi davranmışlardır.⁶⁰ Bunların dışında Memlûkler döneminde Kâhire ve diğer şehirlerde; işçiler, zanaatkârlar, satıcılar, nakliyeciler ve yoksullardan oluşan büyük bir halk kitlesi yaşardı.⁶¹ Nüfusun geri kalan kısmını oluşturan çiftçiler, küçük sanatkârlar ve göçebe hayatı yaşayan bedevî kabîleler, genelde maddî sıkıntı içindeydiler.⁶² Memlûkler döneminde şehirlere yakın bölgelerde yaşayan köylüler, her zaman hakir görülmüşlerdir.⁶³

⁵³ Şeşen, "Eyyubîler Devleti", 6: 302-303.

⁵⁴ Yiğit, "Memlukler", 24: 96.

⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadiri Ugan, (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 2: 262.

⁵⁶ Kazım Yaşar Koprman, "Mısır Memlukleri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 7: 30.

⁵⁷ Bahattin Keleş, "Memlukler Döneminde Sosyal Yapı", *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5: 394.

⁵⁸ Savaşlarda esir edildikten ya da esir tüccarlarından satın alındıktan halife, hükümdar ve emirlerin muhafız birliklerini teşkil etmek üzere asker olarak yetiştirilen köleler ya da ücretli askerlerdir. Bk. Yiğit, *Memlukler*, 9.

⁵⁹ Keleş, "Memlukler Döneminde Sosyal Yapı" 5: 394-395.

⁶⁰ Keleş, "Memlukler Döneminde Sosyal Yapı" 5: 396.

⁶¹ Koprman, "Mısır Memlukleri", 7: 30.

⁶² Yiğit, *Memlukler*, 382.

⁶³ Keleş, "Memlukler Döneminde Sosyal Yapı" 5: 397.

İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) belirttiğine göre Mısır şehirleri oldukça gelişmiş olduğundan Batı illerinin bilmediği sanat ve meslekler buralarda türemiştir.⁶⁴ Endülüs halkının bu gelişmiş şehirlere gelip gitmesi sayesinde Endülüs kültürü ile Mısır kültürünün etkileşimi sağlandı. Mısır'a gelip giden diğer kişiler tarafından da Mısır kültür ve medeniyeti diğer bölgelere yayıldı.⁶⁵

Memlûk ekonomisinin en önemli gelir kaynağı ülkeler arası ticâretti. Moğol istilâsı sırasında Doğu-Batı arasındaki tek güvenli ticâret yolu olarak Kızıldeniz ve Mısır kaldığından Memlûkler dış ticârete önem verdiler. Ticâret merkezi hâline gelen büyük şehirlerde yabancı tüccarlar için hanlar ve temsilcilikler kuruldu.⁶⁶ Eskiden beri Mısır'ın sosyal hayatında önemli bir yeri olan ziraî faaliyetler, Aşağı Mısır olarak adlandırılan Dimyat, Fustat ve Kâhire ile deniz sahilleri arasında kalan bölgede yapıldı.⁶⁷

Memlûklerin sosyal hayatında kadınlar, siyaset dışında toplumun her kademesinde yer almışlardır.⁶⁸ Özellikle üst sınıfın kadınları, ribât, medrese, han, hamam, cami, mescit gibi kamu yararına birçok yapı inşa ettirip bunları hizmete sunmuşlardır.⁶⁹ Memlûk toplumunda genellikle eğitilmiş âilelerden gelen çok sayıda okumuş kadının varlığı göze çarpmaktadır. Memlûk toplumunda bilimle uğraşan kadınlar genellikle maddî sıkıntıdan uzak rahat bir hayat yaşarlardı. Zaman zaman birtakım yasaklamalar olmakla birlikte kadınlar, çeşitli vesilelerle yapılan dinî ve dünyevî kutlamalara katılırlar, çarşı ve pazarlarda rahatça alış-veriş yaparlardı, meslek icra ederler ve ilim tahsili yaparlardı.⁷⁰

Gayri müslimler, Memlûkler döneminde ülkenin değişik bölgelerinde dağınık bir halde yaşıyorlardı.⁷¹ Mısır'da gayri müslim nüfus yoğunluğunda ağırlık Mısır'ın yerli halkı Kıptîler'de olmakla birlikte Fâtimîler, döneminde Kâhire'ye yerleştirilen Ermeniler⁷² ve

⁶⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 370-371.

⁶⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 294-295.

⁶⁶ Yiğit, "Memlukler", 24: 96.

⁶⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1: 146.

⁶⁸ Samira Kortantamer, "Memluk Toplumunda Kadın", *TürklerAnsiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5: 406.

⁶⁹ Kortantamer, "Memluk Toplumunda Kadın", 5: 407.

⁷⁰ Kortantamer, "Memluk Toplumunda Kadın", 5: 409-410.

⁷¹ Keleş, "Memlukler Döneminde Sosyal Yapı" 5: 396.

⁷² Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 62.

Makrîzî'nin (ö. 845/1442) yaşadığı dönem itibariyle 300 bin olduğunu söylediği Melkî Hıristiyanları da önemli yer tutmaktadır.⁷³

Memlûkler döneminde kanunen kendilerine hiçbir meslek kapalı olmayan Hıristiyan ve Yahudiler, bu dönemde en kârlı işlerle uğraşırlar, bankerlik yaparlar, emlak sâhibi olurlardı. Hükümet nezninde farklı muamele görmeyen Hıristiyan ve Yahudilere aralarındaki davalara kendi mahkemeleri bakardı. Ancak kadıya müracaatta buldukları vakit İslâm hukukuna göre karar verilirdi. Farklı giysilere sâhip Hıristiyan ve Yahudiler, kendilerine has mahallerde yaşarlardı.⁷⁴ Bununla birlikte gayri müslim cemaatini idâre için seçilenler, gayri müslim cemaatin tavsiyesi üzerine dindarlığı ve güvenilirliğiyle meşhur olmuş kişiler arasından tercih edilirdi. Zaman zaman Hıristiyanlar ve Yahûdiler, Müslümanları rahatsız edecek davranışlara teşebbüs ettiklerinde Dört Sünnî Mezhebin başkadıları, Yahûdî ve Hıristiyan cemaatinin nazırları ile din adamlarını katıldığı toplantılar yapılırdı.⁷⁵

Memlûkler, hesap işlerindeki uzmanlıklarından dolayı özellikle mâliye teşkilatında Kıptîler'den faydalanırlardı.⁷⁶ Sır kâtipliği, kalem âmirligi gibi yazı işleri ile ilgili makamlara ise Hıristiyanlar, Yahudiler ve bilhassa mühtediler tayin edilirdi.⁷⁷ Memlûklerle ticâret yapan gayri müslimler için idarî bir merkez gibi çalışan manastırlar,⁷⁸ aynı zamanda noterlik vazifesi gören ve sosyal hayatı düzenleyen sistemin en önemli parçasını oluşturuyordu.⁷⁹

1.3. Dinî Ortam

1.3.1. Müslümanların Dinî Hayatı

Memlûklerden önce Mısır'da hüküm sürmüş olan Eyyûbîler'in Şâfiî mezhebine mensup olması⁸⁰ sebebiyle Şâfiî mezhebi Mısır'da diğer Sünnî mezheplere nispetle daha çok yayılmıştır. Özellikle Selâhaddîn Eyyûbî'nin Fâtîmî devletine son vermesinden sonra

⁷³ Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 28.

⁷⁴ Altan Çetin, "XIII-XV. Yüzyıllarda Yakın Doğu'nun Sosyo-Ekonomik Hayatında Tüccarlar" *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5: 454.

⁷⁵ Yiğit, *Memlukler*, 384.

⁷⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1: 618.

⁷⁷ Sobernheim, "Memlukler", 7: 689.

⁷⁸ Maria Pia Pedani, "Bahri Memluklerle Venedikliler Arasındaki Ticari Antlaşmalar", trc. Mahmut Yavaşı, *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5: 427.

⁷⁹ Pedani, "Bahri Memluklerle Venedikliler Arasındaki Ticari Antlaşmalar", 5: 428.

⁸⁰ Şeşen, "Eyyubiler Devleti", 6: 415.

Şâfî mezhebi bilginleri, Irak'tan Mısır'a gelerek burada Şâfî mezhebi fikhını geliştirme ve yayma imkânı buldular.⁸¹ Mısır'da Fâtîmî devletine son verip Eyyûbîler'i kuran Selâhaddîn Eyyûbî, Mısır halkının dört Sünnî mezhepten birine girmesi için gayret göstermiştir. Selâhaddîn Eyyûbî'nin uygulamaları neticesinde İsmâiliyye ve İmâmiyye mezhebinden olan Şîîler, önce kendilerini gizlediler bir süre sonra da Mısır'da tamamen görünmez oldular. Memlûkler dönemine gelindiğinde Mısır'da Müslüman halkın çoğu dört Sünnî mezhepten birine bağlanmıştı.⁸² Bununla birlikte dinî hayatta mezhep taassubu etkisini göstermiş ve dört Sünnî mezhebin dışına çıkanlar zaman zaman birtakım cezalara mâruz bırakılmışlardır.⁸³

Memlûkler devrinde Mısır'da canlı bir dinî hayat vardı. Tahtı gasp yolu ile ele geçirdiklerini unutturmak ve halk nazarında itibarlarını artırmak için Memlûkler dinî konularla fazlaca ilgilendiler ve cami yapımına önem verdiler.⁸⁴ Memlûkler döneminde tasavvufî hayat son derece güçlenmiş ve sosyal hayata damgasını vurmuştu. Halkın çoğu ülkede yayılan tarikatlerden birine bağlıydı.⁸⁵ Eyyûbîler zamanına kadar, Cuma namazı her şehirde tek bir büyük camide kılınırken Memlûkler döneminde yerleşen bir âdet gereğince, hükümdar, vâli ve esnafların şehirlerde yaptırdıkları birden fazla büyük camide Cuma namazı kılınır olmuştur.⁸⁶

Memlûkler döneminde halkın büyük bir ilgi gösterdiği hicrî yılbaşının kutlandığı gün, devlet erkânı ve halk birbirleriyle tebrikleşirdi. Aşûre günü, yetimlere ve miskinlere yardımlarda bulunulur, zekât vermek için Aşûre günü seçilir, akın akın kabir ziyâretleri gerçekleştirilirdi. Hz. Peygamberin doğumu vesilesiyle yapılan kutlamalara sultan dâhil devletin ileri gelenleri katılır, öğleden sonra başlayan kutlamalar sabaha kadar devam ederdi. Hacı adayları hac yolculuğuna çıkmadan önce bütün yollar ve evler süslenir yapılan kutlamalara büyük katılım olurdu.⁸⁷ Ramazan ayında ihtiyaç sâhiplerine bol bol ihsanlar yapılır, bütün Müslümanlar, büyük hazırlıklar yaparak birbirlerine ikramlarda bulunulurdu. Sultanlar bu ayda Ezher Câmii'nde *Sahîh-i Buḥârî* okutur, kitap bitince merâsim yapılarak çeşitli ihsanlar dağıtılırdı. Büyük ziyâfet sofralarının düzenlendiği

⁸¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 492-493.

⁸² Yiğit, *Memlukler*, 383.

⁸³ Yiğit, *Memlukler*, 284.

⁸⁴ Kopraman, "Mısır Memlukleri", 7: 43.

⁸⁵ Yiğit, *Memlukler*, 386-388.

⁸⁶ Sobernheim, "Memlukler" 7: 690.

⁸⁷ Yiğit, *Memlukler*, 390-391.

bayram günlerinde ziyâretleşmeler yapılır, ülkede bol miktarda tatlı tüketilirdi.⁸⁸

1.3.2. İslâm Topraklarında Yaşayan Gayri Müslimlerin Dinî Hayatı

İslâm dünyasında yaşayan gayri müslimlere Hz. Peygamber döneminden itibaren zimmi statüsü uygulanmıştır. Zimmî statüsünün özü, bir miktar vergi ödemek suretiyle İslâm hâkimiyetinin tanınması esasına dayanıyordu. İslâm topraklarında yaşamayı kabul eden zimmîler, her şeyden önce hukukî bir statü kazanıyorlar, buna bağlı olarak da can ve mal emniyeti, din ve vicdan hürriyeti, askerden muafiyet, kendi hukuklarını uygulama ve yaşama imkânı ile devlet hazînesinden tahsisat gibi haklar elde ediyorlardı.⁸⁹

İslâm topraklarında yaşayan gayri müslimlere İslâm'ı kabul etme konusunda hiçbir zaman baskı, zorlama ve sistemli bir misyonerlik faaliyeti yapılmamıştır. Zaman içinde İslâmiyeti daha yakından tanıyan gayri müslimler kendiliğinden İslâm'a geçmişlerdir.⁹⁰ Bununla birlikte bazen halktan gelen tepkiler nedeniyle halîfeler, devlet kademelerinde çalışacak gayri müslimlere Müslüman olma şartını koşmuşlardır. Ancak bu şekilde Müslüman olan kişiler, genelde üst kademelerde görev almak isteyip de toplumda Hıristiyan kimliği ile yer almak istemeyen kişilerdi.⁹¹

Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudilerden oluşan Memlûk toplumunda Yahudiler ve Hıristiyanlar tam bir inanç özgürlüğüne sâhipti. Sultanlar, Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerin başına onların istediği bir din adamını tayin eder, eğitim-öğretim kurumu sâhibi olmalarına ve vakıf kurmalarına izin verirlerdi.⁹² Mısır, fethinden itibaren süratle İslâmlaşmış olmasına rağmen sayıları hayli fazla olan yerli halk, eski din ve âdetleri üzerinde yaşamaya devam etmişlerdir.⁹³ Bayram kutlamaları sadece Müslümanlara has olmayıp Hıristiyanlar da kendi dinî bayramlarını rahatça kutlayabiliyorlardı.⁹⁴ Hıristiyanların ortak olarak kutladıkları bayramların yanında Mısır Hıristiyanlarının azizlere ve kutsal günlere gösterdikleri hürmetin bir belirtisi olarak kutladıkları sadece

⁸⁸ Yiğit, *Memlukler*, 392-393.

⁸⁹ Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 161.

⁹⁰ Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 268.

⁹¹ Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 271.

⁹² Yiğit, "Memlukler", 24: 96.

⁹³ Kazım Yaşar Koprıman, "Tolunoğulları", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 6: 72.

⁹⁴ Koprıman, "İhşidiler", 6: 215.

Mısır'a has gün ve kutlamalar da vardı.⁹⁵ Kıptîlerin kutladıkları “Nil’in Kabarması” ve “Bahar Bayramı” gibi yılda iki defa kutlanan bu millî bayramlara Müslümanlar da katılırlardı.⁹⁶ Gayri müslimlerin Müslüman olmaları konusunda zorlama olmadığının en büyük delili bugün dahî bölgede Hıristiyan nüfusun varlığını sürdürüyor olmasıdır.⁹⁷

1.3.3. Müslim-Gayri Müslim İlişkileri

İslâm dünyasındaki müslim-gayri müslim ilişkilerinin Haçlı seferleri öncesi ve Haçlı seferleri sonrası olmak üzere iki boyutu söz konusudur. Bizans'ın saldırılarına karşı birlikte mücâdele eden ve yaşadıkları şehirleri birlikte savunan insanların anlayışlarında Haçlı seferlerinin başlamasıyla önemli değişimler olmuştur.⁹⁸

Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında Haçlı Seferleri sırasında gelişen şiddete dayalı ilişki tarzı ve sürekli rekabet anlayışı, kendini teolojik sorunlardan çok siyasal alanda göstermiştir. Katolik Kilisesi'nin Orta Çağ'ın medeniyet taşıyıcısı durumundaki İslâm düşüncesini putperest ve sefih bir düşünce olarak niteleyip Haçlı askerlerini Müslümanların üzerine göndermesi sadece Müslümanları değil aynı zamanda heretik ve şizmatik olarak niteledikleri Ortodokslar'ı da hedef alması, bu siyasal üstünlük mücâdelesinin bir uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁹

Bunun en bâriz örneğini Haçlıların Ortadoğu'ya geldiklerinde yaptıkları uygulamalarda görmekteyiz. Müslümanların İslâm ülkelerinde yaşayan Hıristiyanlar ve Mûsevîlere karşı hoşgörülü davrandığı Batı dünyasınca bilinmesine rağmen¹⁰⁰ 1099'da Kudüs'ü ele geçiren Haçlılar,¹⁰¹ şehirde tam anlamıyla bir katliam yaparak kutsal mekânlarda ne kadar değerli eşya varsa hepsini yağmaladılar.¹⁰² Müslümanlara yardım ettikleri gerekçesiyle Mûsevîler de sığındıkları sinagoglarıyla birlikte yakıldılar.¹⁰³

⁹⁵ Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 141-142.

⁹⁶ Mustafa Erdem, “Kıptî Kilisesi Üzerine Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fatihesi Dergisi* 36 / 1 (1997): 172.

⁹⁷ Erdem, “Kıptî Kilisesi Üzerine Bir Araştırma”, 163.

⁹⁸ Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 284.

⁹⁹ Şaban Ali Düzgün, “Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler”, *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 6: 678.

¹⁰⁰ Demirkent, *Türkler Ansiklopedisi*, 6: 652.

¹⁰¹ Birsal Küçükspahioğlu, “Haçlı Devletleri”, *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 6: 693.

¹⁰² Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, trc. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 2: 341.

¹⁰³ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1: 221.

Diğer taraftan Haçlı orduları geldiğinde Bizans Ortodoks kilisesine bağlı olmayan Yakın Doğu'nun yerli Hıristiyanları, Batılıların yardımıyla Türk ve Bizans hâkimiyetinden kurtulup bağımsızlıklarına kavuşacaklarını hayal etmişlerdi.¹⁰⁴ Ne var ki Doğu Hıristiyanları'na zülmedildiği propagandasıyla yola çıkan Haçlıları destekleyen bölgedeki Hıristiyan gruplar, hiçbir şey elde edememişler bilakis bütün hürriyetlerini kaybederek Latin-Roma Kilisesi'ne bağlanmak zorunda bırakılmışlardır.¹⁰⁵ Buna Haçlı seferleri sebebiyle Müslüman yöneticilerin Doğu Hıristiyanları'na karşı belli bir şüpheyile yaklaşması da eklenince Haçlı seferlerinin oluşturduğu siyasî ortam, Doğu Hıristiyanları açısından ciddi sıkıntılara yol açmıştır.¹⁰⁶

İslâm bölgelerinde yaşayan Hıristiyanların hayatını etkileyen bir durum da Moğollardır. Moğollar başlangıçta Hıristiyanlara karşı oldukça hoşgörülü davrandılar.¹⁰⁷ Yaklaşık 800 bin kişinin katledildiği Bağdat yağması sırasında Hıristiyanlar, kendi bölgelerinde güven içinde olmuşlardı. Bağdat ve Şam'da oturan Hıristiyanlara kendi kiliselerini yeniden inşa etme izni verildiği gibi dinî vecibelerini herhangi bir baskı altında kalmadan yerine getirmeleri imkânı da sağlanmıştı. Ancak Moğollar'ın İslâmiyeti seçmesiyle birlikte Hıristiyanlara bakışlarında ciddi bir değişim meydana geldi. Bunun bir sonucu olarak da Ya'kübîler,¹⁰⁸ Nastûrîler¹⁰⁹ ve diğer Hıristiyan toplulukları XIV. Yüzyıl boyunca baskıya mâruz kaldılar.¹¹⁰

Kıptîler, Müslümanların idâresi altında genellikle iyi muamele gördüler. Devlet başkanları her zaman onların beceri ve dürüstlüklerine güvenmiş, onlar da kamu hizmetinde kendilerine gösterilen bu güveni sarsmamışlardı. Ancak Haçlı seferleri, Latin, Grek ya da Kıptî olsun Müslümanları tüm "Haça tapanlara" düşman etti. Yönetimin Fâtîmîler'den Eyyübîler'e geçişiyle birlikte ilk olarak Kıptîler, resmi görevlerden uzaklaştırıldı.¹¹¹

¹⁰⁴ Demirkent, *Türkler Ansiklopedisi*, 6: 654.

¹⁰⁵ Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 285.

¹⁰⁶ Aziz S. Attiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, trc. Nurettin Hiçyılmaz, (İstanbul: Doz Yayınları, 2005), 112.

¹⁰⁷ Attiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 235.

¹⁰⁸ Mesihin doğasının tek cevher ve tek uknum olduğunu savunan ve Ya'küb el-Berâzîf'e atfen Ya'kübîler olarak anılan Hıristiyan mezhebi. Bk. Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276b.

¹⁰⁹ Hz. Meryem'in bir insan olduğu, bir tanrı doğurmadığını, mesihin insanlık ve ilahlık şeklinde iki doğası olduğunu (iki cevher iki uknum) savunan ve İstanbul Patriği Nestorius'a atfen Nastûrîler olarak anılan Hıristiyan mezhebi. Bk. Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 277b.

¹¹⁰ Attiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 236.

¹¹¹ Attiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 113-114.

Kıptîler'in gözden düştüğünü halka göstermek için onlara belli giysiler giymek zorunluluğu, ata binme yasağı ve ağır cezalar getirildi. Kudüs'ün Selâhaddîn Eyyûbî tarafından fethiyle birlikte Eyyûbîler'in Kıptîlere karşı yürüttüğü bu politika da değişti. İlk baskı yılları geride kaldıktan sonra yönetimdeki görevlerini ve kaybettikleri servetleri yeniden kazanan Kıptîler, anayurtları Mısır'ı Latin işgalcilere karşı Müslüman komşularıyla birlikte savundular.¹¹²

Memlûkler döneminde gayri müslimlere karşı bazen sert bazen yumuşak bir tavır sergilenmiştir. Ancak 1300 yılına gelindiğinde Sultan Nâsır Muhammed bin Kalâvûn tarafından Hıristiyan erkeklerin mavi renk sarık, Yahudi erkeklerin ise sarı renk sarık giymeleri kararı alındı. Bu târihten sonra gayri müslimler, sultan ve emirlerin divanında çalışmaktan men edilecekler, ata binemeyecekler, silâh kullanamayacaklar, konuşurken seslerini Müslümanların seslerinden fazla yükseltmeyeceklerdi.¹¹³ Memlûk idâresi altında Kıptîler'in önceki dönemlere göre kötü bir yaşam sürdükleri söylense de bu durum, Kıptî patriğinin Habeşistan zencileri ile Müslümanlar aleyhine gizli ilişkilere girmesine bağlanmıştır.¹¹⁴

İslâm dünyasında yaşayan Nastûrîler ve Ya'kübîlerin Müslümanlarla ilişkisinde Kıptîlerinkinden farklı bir durum söz konusudur. Müslümanların hızla eğitilmeleriyle birlikte özellikle Hıristiyan memurlara olan bağımlılığının azaldığı XI. ve XII. Yüzyıllar, bürokratik olarak etkinliğini kaybeden Hıristiyanlık'ın düşünce ve yazın alanında zayıflama ve çöküş devri olarak nitelendirilir.¹¹⁵ Bu durum en fazla Nastûrîler ve Ya'kübîler'i etkilemiştir. Zira XIII. Yüzyıla gelindiğinde Süryânîce'yi yazın dili olarak kullanan çok az insan kalmıştı. O zamana kadar sadece resmi işlerde kullanılan Arapça, düşünce ve yazın alanına da girdi. Sonraki dönemlerde Süryânîce, yaratıcı düşünce üzerindeki etkisini kaybederek sadece kilisenin litürji dili olarak kaldı.¹¹⁶

Yaşadıkları bölgenin VII. Yüzyılda Araplar'ın kontrolüne girmesiyle birlikte Pers ve Bizans etkisinden kurtularak her bakımdan dinî bir özgürlüğe kavuşan Ermeniler'in¹¹⁷

¹¹² Attiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 115-117.

¹¹³ Keleş, "Memlûkler Döneminde Sosyal Yapı" 5: 396.

¹¹⁴ Erdem, "Kıptî Kilisesi Üzerine Bir Araştırma", 161.

¹¹⁵ Attiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 224.

¹¹⁶ Attiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 229.

¹¹⁷ Attiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 357.

Müslümanlarla olan ilişkilerinde Haçlıların gelişiyle birlikte değışmeler olmuştur. Haçlıların düşmanca ve tehditkâr tavırlarına karşı Ermeniler, onlarla dostça geçindiler. Ermeni liderleri ile Haçlılar arasındaki politik ve askerî ittifaklar şeklindeki pragmatik ilişkiler neticesinde Ermeni kilisesi, Latin etkisi altına girdi.¹¹⁸ Anadolu’da hâkimiyetin Moğollar’a geçmesiyle birlikte Moğollar’a itaatini arzeden Ermeniler, Moğollar güçlü olduğu sürece Moğolların müttefiki olmanın avantajını iyi bir şekilde kullandılar. Ancak Ayn Calut savaşından sonra Moğollar’ın zayıflamasıyla birlikte bu ittifakın bedelini Memlûkler’in en önemli hedeflerinden biri olmakla ödediler.¹¹⁹

Ermeniler gibi Haçlıları dindar bir güç olarak gülyüzle karşılayan Mârûnîler de Haçlı seferleri ile birlikte Roma kilisesi ile doğrudan ilişkiler kurdular. Seferlerin başından itibaren varlıklarını Haçlıların başarısına bağlayan Mârûnîler, bölgeyi iyi tanıyan bir topluluk olarak Haçlılar’a birinci elden klavuzluklar yaptılar ve okçu birlikleri kurarak Haçlılar’ın yanında savaşlara katıldılar.¹²⁰ Mârûnîler’in Katolikleşme sürecini başlatan bu durum, Kudüs’ün ve Akka’nın Müslümanların eline geçmesiyle sekteye uğradı ve Roma ile Mârûnîler arasındaki bağı kopardı. Ancak sonraki târihlerde zaman zaman Lübnan’a gelen bir misyoner heyeti kopan ilişkileri, zayıf da olsa devam ettirmiştir.¹²¹

Müslümanlar genel olarak gayri müslimlere karşı hoşgörülü bir tavır sergilemekle birlikte Haçlı seferlerinin olumsuz etkisi sonucu hoşgörüden uzak birtakım tepkiler de gösterilmiştir. 1244 yılında Kudüs’ü ikinci ve son kez Haçlılar’dan geri alan Harzemşahlar’ın buradaki Hıristiyanlara ve kiliselere büyük zararlar vermeleri,¹²² İslâm dünyasında Abbâsîler’den beri varlığını devam ettiren¹²³ eğitim ve kültür mezkezi olarak da işlev gören¹²⁴ Haçlı istilâsı başladıktan sonra ordugâh olarak da kullanılan birçok manastırın tehlike oluşturacağı düşüncesiyle yıkılmaları,¹²⁵ Ayn Calut

¹¹⁸ Attiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 360.

¹¹⁹ Mehmet Ersan, “Selçuklu-Ermeni İlişkileri”, *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 6: 641.

¹²⁰ Attiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 425.

¹²¹ Attiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 427.

¹²² Gül, “Önasya’da Bir Türk Devleti Eyyübîler (1175-1250)”, 5: 81.

¹²³ Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 113.

¹²⁴ Kortantamer, *Memluk Toplumunda Kadın*, 5: 410.

¹²⁵ Attiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 115.

savaşından sonra bu bölgede yaşayan Hıristiyanların ev ve kiliselerinin tahrip edilmesi¹²⁶ bu tür hoşgörüsüzlüklerdendir.

Diğer taraftan Haçlı seferleriyle birlikte değişen Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin dışa vurumunu öncelikle giyim-kuşam ve bürokratik görevlerden el çektirme şeklinde tezâhür ettiğine şahit olmaktadır. İslâmiyetten önce Arapların ve diğer milletlerin kendi geleneklerinden ve bölge şartlarından miras aldıkları kıyafetler bulunuyordu. İslâmiyet bu kıyafetlere örtünme kuralları dışında herhangi bir müdâhalede bulunmadı. Hz. Ömer dönemiyle uygulamaya konan giyim-kuşam konusundaki düzenlemeler, Müslümanlara benzememek şartıyla gayri müslimlerin istedikleri elbiseyi giyebilecekleri anlamını taşıyordu. Bununla birlikte zaman içinde her devlet kendine göre birtakım düzenlemeler yaptı.¹²⁷ Haçlı seferlerinden sonra gayri müslim grupların kendi aralarında bile diğerlerinden farklı giyindiği dikkate alınırca İslâm toplumundaki bu tür uygulamaları, izolasyondan ziyâde gayri müslimlerin ayırt edilmesine yönelik pratik düzenlemeler olarak görmek daha doğru olacaktır.¹²⁸ Ancak bu tür düzenlemelerin Hıristiyanların üstünlük iddîalarını sınırlandıran bir hareket olarak Haçlı seferleri sonrasında halkın tepkisi sonucu yapıldığını söylemek de mümkündür.¹²⁹

Devlet kademelerinde gayri müslimlerin görevlendirilmeleri, Emevî saltanatının kurucusu Muâviye ile başlamıştır.¹³⁰ Hatta Abbâsîler'in ilk dönemlerinden itibaren vezirlik makamına dahî geçmiş Hıristiyanlar mevcuttu.¹³¹ Bununla birlikte gayri müslimlerin devlet kademelerinde görev almaları birtakım tepkileri de beraberinde getirmiştir. Gayri müslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmalarının yol açtığı sosyal tepkiler ve yaralar toplumların kutuplaştığı Haçlı Seferleri sonrasında daha belirgin bir hal almıştır. Haçlı Seferleri sonrası özellikle Hıristiyanlara karşı tepkiler iyice yoğunlaşmış, hükümler katılaşmıştır.¹³²

¹²⁶ Ayşe D. Erdem Kuşçu, “İlhanlı Devleti'nin Kuruluşu ve Memluklerle İlk Teması”, *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5: 369.

¹²⁷ Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 220-222.

¹²⁸ Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 236.

¹²⁹ Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 238-239.

¹³⁰ Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 322.

¹³¹ Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 326.

¹³² Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 324.

Bar Hebreus (ö. 685/1286), XII. Yüzyıldan sonra Hıristiyanlara din değiştirmedikçe vezirlik makamında görev verilmediğinden bahsetmektedir.¹³³ Memlûkler devri Şâfiî fıkıh âlimi el-İsnevî (ö. 772/1370) “gayri müslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmasının haram olduğu” görüşünü, İbn Kayyim (ö. 751/1350) ise, gayri müslimlerin Müslümanların kudretlerini kaybetmeleri için çaba gösterdiklerini dolayısıyla “Müslümanların yönetiminde Hıristiyan ve Yahudilerin çalıştırılmaması” görüşünü dile getirmiştir.¹³⁴ XIV. Yüzyıl yazarlarından el-Ömerî (ö. 749/1349), Haçlı seferlerinin uyandırdığı nefreti ortaya koyması bakımından Hıristiyanların mahkemelerdeki yeminleriyle ilgili oldukça ilginç bir bilgi vermektedir. Buna göre Hıristiyanlar, şahitlik ederken dinlerinin kutsal saydığı pek çok şeyi reddederek yemin etmek zorunda bırakılmışlardı.¹³⁵

1.4. Kültürel Ortam

Abbâsîler devrinde İslâm âleminin gördüğü büyük gelişmenin sonucu olarak Tolunoğulları dönemi, Mısır’da başta Edebiyat, Tarih ve dinî ilimler olmak üzere birçok ilim dalının gelişme gösterdiği bir dönem olmuştur. Bu dönemde Mısır’da medreseler olmadığından dersler, camilerdeki ders halkalarında veriliyordu. Ders halkalarında okutulan dinî ilimlerde Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kıraat başta gelmekte idi. Doğu’dan ve Batı’dan birçok âlimin Mısır’a geldiği Tolunoğulları döneminde eskiden beri bir ilim merkezi olan İskenderiye Medresesi, İslâm fetihleri sayesinde zayıflamış olsa da genellikle Hıristiyanların meşgul olduğu, Felsefe’nin bir kolu olarak görülen Tıp ve Astronomi gelişmeye devam etmiştir.¹³⁶ İhşîdîler devrinde de henüz medreseler kurulmadığı için dersler Amr bin Âs ve İbn Tulun gibi büyük camilerde veriliyordu. Aynı şekilde emirlerin ve yüksek dereceli memurların evlerinde de ilim meclisleri kuruluyordu. Mısır’da Şâfiî ve Mâlikî mezhebinin rekabet içinde olduğu bu dönemde Fıkıh ve Hadis, ilim adamlarının en fazla önem verdiği iki ilim dalıydı.¹³⁷

Selâhaddîn Eyyûbî’nin Fâtimî hilâfetini lağvettikten sonra Fâtimîler’in propaganda merkezini kapatarak Şiî düşüncesine karşı Sünnî akideyi yaymak üzere medreseleri kurması, Mısır’da yeni bir dönemin başlangıcı oldu.¹³⁸ Eyyûbîler devri ilmî hayat

¹³³ Abu’l-Farac, *Abu’l-Farac Tarihi*, 1: 276.

¹³⁴ Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 325.

¹³⁵ Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 165.

¹³⁶ Koprıman, “Tolunoğulları”, 6: 76-77.

¹³⁷ Koprıman, “İhşidiler”, 6: 219.

¹³⁸ Şeşen, “Eyyubiler Devleti”, 6: 308.

bakımından İslâm târihinin en canlı devirlerinden biridir. Bu devirde ilmî faâliyetlerin en önemli merkezleri medreselerdi. Buralarda bilhassa Kur'ân, Hadis ve Fıkıh ilimleri öğretiliyordu. Bu devirde önce dört Sünnî mezhebin fikhının öğretildiği medreseler açıldı. Bunu birden fazla mezhebin fikhının öğretildiği medrelerin açılması takip etti. Bunların yanında sadece Kur'ân ve Hadis ilimlerine tahsis edilmiş dârulkurrâ ve dârulhadis adında medreseler vardı. Tasavvuf ile ilgili eğitim ise o dönemde çok yaygın olan hankahlarda yapılıyordu. Ayrıca camiler de çeşitli ilimlerin okutulduğu ilim meclisleri olarak konumlarını devam ettiriyordu.¹³⁹

Önceleri İslâm dünyasında Bağdat, Kurtuba, Basra ve Kûfe önemli ilim merkezleri iken¹⁴⁰ Bağdat istilâsı sonucu halîfeliğin yıkılmasıyla birlikte Mısır ve Kâhire ön plana çıkmıştır.¹⁴¹ Özellikle Moğol istilâsı ve Haçlı seferleri sebebiyle Doğu İslâm dünyasına âit pek çok âlim Kâhire'de toplanırken Endülüs ve Kuzey Afrika'da çıkan karışıklar ve savaşlar sebebiyle Batı İslâm dünyasına âit pek çok âlim de Mısır'a göç etti.¹⁴² Diğer taraftan Abbâsî hilâfetinin Memlûkler himâyesinde yeniden kurulmasıyla birlikte Bağdat'ın yerini alan Kâhire, İslâm dünyasının en önemli siyasî ve dinî merkezi hâline geldi. Bu gelişmelere sultanların ve emirlerin âlimlere ve talebelerine karşı iyi davranışlarda bulunması ve birbiriyle yarışır derecesinde eğitim kurumları inşa ettirmeleri eklenince İslâm ülkeleri arasında ilmin bayraktarlığı Kâhire'ye geçti.¹⁴³

Öte yandan Kâhire'nin bir ilim ve sanat merkezi olarak hüviyetini devam ettirmesinde Mısır'ın binlerce yıldan beri bir medeniyet merkezi olmasının yanında Eyyûbîler ve Memlûkler'in gayretleri de etkili olmuştur.¹⁴⁴ Bütün bu etkenler bir araya gelince Memlûkler devrinde Mısır, geniş ve canlı bir ilmî harekete sahne olmuştur.¹⁴⁵ Medreselerin yaygınlaştığı bu dönemde Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Nahiv, Tasavvuf, Târih ve Coğrafya alanında çok sayıda büyük âlim yetişmiştir. İslâmî ilimler târihinde bu dönem, büyük şârihleri ve ansiklopedist âlimleriyle meşhur olduğu bir dönemdir. Bu dönemde hem ortaya çıkan âlimlerin hem de verilen eserlerin sayısında diğer

¹³⁹ Şeşen, "Eyyubiler Devleti", 6: 412-413.

¹⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 453.

¹⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 416.

¹⁴² Yiğit, *Memlukler*, 243.

¹⁴³ Yiğit, *Memlukler*, 243-244.

¹⁴⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 454.

¹⁴⁵ Kopraman, "Mısır Memlukleri", 7: 41.

dönemlerle mukayese edilemeyecek derecede artış olduğu görülmektedir.¹⁴⁶ Tek bir ilim dalında ihtisaslaşmak yerine pek çok ilimde birden derinleşmenin söz konusu olduğu Memlûk dönemi âlimlerinin büyük kısmı, bir ilim dalında meşhur olmakla birlikte, bütün ilimlerde yetkin komple ilim adamları durumundadırlar.¹⁴⁷

Memlûkler döneminin canlı ilim hayatından kadınlar da payını almışlardır. Önceki dönemlerde olduğu gibi erkek çocuklara eğitim veren okullar, Memlûkler döneminde de kız çocuklarına kapalı idiler, kızlar evde ya bir eğitimci ya da bir akraba tarafından eğitilirdi. Bununla birlikte kadınlar, erkeklerden ayrı bir yerde oturarak dersleri dinleyebilirler ve erkek hocalardan da icâzet alabilirlerdi. Özellikle dinî ilimlerde faal olan kadınlar, belli bir ilmî seviyeye erişince, erkeklere de ders verirler ve derslerini takip eden erkek öğrencilerine icâzet verirlerdi.¹⁴⁸

Eyyübîler döneminde Fıkıh, ibâdet ve muâmelât dallarını kendisinde toplayan bir ilim olduğu için toplumun düzenini sağlayıcı en önemli ilim dalı olma özelliğini korumuştur. Medreselerin kurulmasındaki asıl gâye, bu ilimin öğretilmesi ve yaygınlaştırılması olduğundan bu dönemde Fıkıh ilmi, oldukça rağbet görmüş ve değerli fakihler yetişmiştir.¹⁴⁹ Memlûkler döneminde de Fıkıh ilmi önemini korumakla birlikte şerh, ihtisâr ve hâşiye yazımı şeklinde tezâhür eden fikhî çalışmalarda mezhep taassubu ve taklit damgası taşıdığı, nakilcilik ve ezberciliğin ağır bastığı görülmektedir. Yaygın kanâate göre ilmî faâliyetlere damgasını vuran bu özelliğin sebebi, Memlûk sultanlarının, Ehl-i Sünnet düşüncesinin dışına çıkan fikrî ve felsefî akımlara karşı müsâmahasız davranmaları ve Sünnî düşüncenin dışına çıkanların siyasî baskılara ve çeşitli cezalara mâruz bırakılmalarıdır.¹⁵⁰ Bunun yanında ilim hayatında taassubun oluşmasında Haçlılar tarafından ortaya konulan katı tutumun da göz önünde bulundurulması gerekir. Haçlıların bu tutumu, Müslümanların içe dönmesine dolayısıyla İslâm kültürünün içe kapanmasına sebebiyet vermiştir.¹⁵¹

¹⁴⁶ Yiğit, *Memlukler*, 252.

¹⁴⁷ İsmail Yiğit, “Memlukler Dönemi (1250-1517) İlmi Hareketlerine Genel Bir Bakış”, *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5: 752.

¹⁴⁸ Kortantamer, *Memluk Toplumunda Kadın*”, 5: 408-409.

¹⁴⁹ Şeşen, “Eyyubiler Devleti”, 6: 415.

¹⁵⁰ Yiğit, “Memlukler Dönemi (1250-1517) İlmi Hareketlerine Genel Bir Bakış”, 5: 753.

¹⁵¹ Düzgün, “Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler”, 6: 675-676.

Memlûkler dönemi İslâm târihinin meşhur simaları hakkında yazılmış tercüme-i hal ve tabakat kitaplarıyla da temâyüz etmiştir. İbn Hallikân (ö. 681/1282), Zehebî (ö. 748/1348), Safedî (ö. 764/1363), Süyûtî (ö. 911/1505) , Sehâvî (ö. 902/1497) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi İslâm târihinin en meşhur biyografi âlimleri bu dönemde yetişmiştir. Bu dönemin ilmî hareketinde önemli bir husus da Türk diline verilen önemin bir neticesi olarak başta Târih olmak üzere birçok ilim dalında Türkçe eserler verilmiş olması ve pek çok eserin Türkçe'ye tercüme edilmiş olmasıdır.¹⁵² Hadis ilminin altın devri olarak nitelenen bu dönemde yazılan hadis şerhleri ve ricâl kitapları bu sahanın vazgeçilmez kitapları arasında kabul edilmiştir. Bütün hadis külliyyatını bir araya getirmek isteyen Suyûtî'nin çalışmaları, başta İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî'nin şerhleri olmak üzere, *Sahîh-i Buḥârî*'nin; başta Nevevî'nin şerhi olmak üzere *Sahîh-i Müslim*'in en güzel şerhleri bu dönemin ürünüdür. Diğer taraftan Heysemî'nin *Mecma'u'z-zevâ'id*'i ve İbn Hacer el-Askalani'nin *el-Metâlibü'l-âliye*'si gibi hadis tarihinin en başarılı zevâ'id kitapları bu dönemde kaleme alınmıştır.¹⁵³

¹⁵² Yiğit, *Memlukler*, 253.

¹⁵³ Yiğit, *Memlukler*, 272-273.

BÖLÜM: 2 KARÂFÎ'NİN HAYATI İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

2.1. Hayatı

Eyyûbîlerin son dönemi ile Memlûklerin ilk dönemi arasında yaşayan¹⁵⁴ Mâlikî mezhebi Fıkıh Usûlü ve Usûlü'd-dîn âlimi Karâfi'nin¹⁵⁵ tam adı, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed bin Ebi'l-A'lai İdris bin Abdurrahman bin Abdullah (ibn Yellin) es-Sinhâcî el-Beheşimî el Behnesî el Mısırî'dir.¹⁵⁶ Künyesi Ebu'l Abbas, lakabı Şehâbeddin'dir. Tercüme-i hal kitaplarında bu iki konuda ittifak edilmekle birlikte Karâfi'ye bu künyenin ve bu lakabın verilmiş sebebinden bahsedilmez.¹⁵⁷ Karâfi, *el-'İkdü'l-manzûm* adlı eserinde kendisinin bildirdiğine göre hicrî 626 yılında Mısır'da doğup Mısır'da yaşamıştır.¹⁵⁸ İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470), Karâfi'nin Mısır'da Behnesâ bölgesinin Buş (Bus) köyünde doğduğunu ve bu köyün adının Beheşim olarak bilindiğini söyler.¹⁵⁹

Eskiden kabîle isimleri, kabîle içinde ileri gelen bir şahsın adıyla anılırdı. Amr bin Âs (ö. 43/664) zamanında kurulan nâhiyelerin birinde yerleşen Karâfi'nin mensup olduğu kabîlenin adı da kabîledeki yaşlı bir kadına (nine) nisbetle Karâfe diye anılmıştır. Aslen Mağrip diyarında Marakeş yakınlarında bulunan Sinhâce kabîlesine mensup olan Karâfi, adı geçen kabîleye mensup olmadığı halde Karâfi diye meşhur olmuştur.¹⁶⁰

Şöhretinin Karâfi olmasında; derse gelen öğrencilerin isimlerini kaydeden (yoklama alan) kâtibin, derste olmayan Karâfi'nin ismini hatırlayamaması üzerine Karâfe tarafından geldiği için, onu Karâfi diye kaydetmesi sonucu bu şekilde nisbesinin ortaya çıktığı ve Karâfi diye meşhur olduğu söylenir.¹⁶¹

¹⁵⁴ Müs'ad Abdüsselâm Abdülhâlık, *el-İmâmü'l-Karâfi ve cuhûduhû fi'r-redd ale'l-yahûd ve'n-naşârâ*, (Kâhire: Dâru'l-Muhaddisîn, 2008), 1: 35.

¹⁵⁵ Yusuf b. Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emîn, tkdm. Saîd Abdülfettah Aşûr, (Kâhire: Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme, 1984), 1: 233.

¹⁵⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb fi mâ'rifeti â'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, (Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.), 1: 236; İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve âşaru'l-muşannifin*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 99.

¹⁵⁷ Abdülhâlık, *el-İmâmü'l-Karâfi ve cuhûduhû*, 1: 66.

¹⁵⁸ Şehâbeddin Ahmed bin İdris el-Karâfi, *el-'İkdü'l-manzûm fi'l-huşûş ve'l-umûm*, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah, (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1999), 1: 440; Bağdadî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 99.

¹⁵⁹ Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1: 233.

¹⁶⁰ Karâfi, *el-'İkdü'l-manzûm*, 1: 439-440.

¹⁶¹ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1: 238.

Karâfi, doğduğu köyde Kur'ân'ı ezberledikten sonra ilim tahsili için on-onbir yaşlarında Kâhire'ye gitti ve orada Sâlibiyye Medresesi'nde öğrenim gördü.¹⁶² Karâfi fıkhıta, usûlde, tefsirde ve aklî ilimlerde kabiliyetli idi. Birçok kıymetli hocadan ders aldı. İliminin büyük bir kısmını âlimlerin sultanı imamların şeyhi lakaplı Şâfiî Fıkıh Âlimi İzzeddin bin Abdüsselâm'dan (ö. 660/1262) aldı. Şerefüddin lakaplı Muhammed bin İmrân eş-Şerîf el-Kerekî (ö. 688/1289), Ebî Bekr Muhammed bin İbrâhim bin Abdilvâhid el-Makdisî (ö. 676/1277) hocalarından bazılarıdır.¹⁶³

Mısır'da ilk Mâlikî kâdılkudâtı olan Şeyh Şerefeddin es-Subkî'nin (ö. 667/1269 veya 669/1271) vefatından sonra¹⁶⁴ Necmeddîn Sâlih zamanında inşa edilen ve dört mezhebe göre öğretim yapılan Sâlihiye Medresesi'nin¹⁶⁵ müderrisliğine atandı. Sonra bu görev, Kâdılkudât Nefisüddîn Muhammed'e (ö. ?) verildi ancak bir müddet sonra tekrar görevine iade edildi.¹⁶⁶

Karâfi'nin kendisini eğitim ve öğretime adanmış ve bunun dışında hiçbir resmî görev almadığı belirtilmekle birlikte Sâlihiye Medresesi'nde halef-selef olduğu fakihlerden Şerefeddin es-Sübki, Nefisüddin Muhammed ve Takıyyüddîn İbn Şâs'ın (ö. ?) ayrıca kadılık da yaptıkları halde Karâfi'nin bu göreve gelmemesi kendi tercihi olabileceği gibi genel olarak serbest düşünmesi sebebiyle resmî göreve getirilmemiş olması da ihtimal dâhilindedir.¹⁶⁷ İbn Tağrîberdî ve Safedî, Karâfi'nin Taybersiyye Medresesi'nde ve Amr bin Âs Câmiiinde ders verdiğini¹⁶⁸ belirtmekle birlikte Apaydın, bu konunun şüpheli olduğunu bildirmektedir.¹⁶⁹ Sâlihiye Medresesi'ndeki görevine iade edildikten sonra ölümüne kadar bu görevde kalan Karâfi,¹⁷⁰ pek çok öğrenci yetiştirmiştir.

Öğrencileri arasında Ebu Abdullah Muhammed bin İbrâhim el-Bekkûrî (ö. 728/1328), Şehâbeddin el-Merdâvî (ö. 727/ 1326), Ebu Hafs Tâceddîn Ömer bin Ali el-Fakihânî (ö.

¹⁶² H. Yunus Apaydın, "Karâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2001) 24: 394.

¹⁶³ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1: 236.

¹⁶⁴ Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1: 233.

¹⁶⁵ Ahmet Ali Bayhan, "Mısır'daki Eyyubi Devri Mîmari Eserleri: Medreseler ve Hankah/Zâviyeler", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 12, (2004): 6-7.

¹⁶⁶ Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1: 233.

¹⁶⁷ Apaydın, "Karâfi", 24: 395.

¹⁶⁸ Salâhuddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaût - Türkî Mustafa, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4: 146; Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1: 233.

¹⁶⁹ Apaydın, "Karâfi", 24: 395.

¹⁷⁰ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4: 146.

734/1333), Ebu Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344) ve Abdülkâfi bin Ali es-Sübki (ö. 735/1334) gibi zikre değer isimler yer almaktadır.¹⁷¹

Karâfi, hicrî 684 yılının cemâziyelâhir ayında et-Tın bölgesinde (köyünde) vefat etti ve Karâfe'ye (mezarlığına) defnedildi.¹⁷² Karâfi'nin Sadrettin İbn Bintü'l Eaz (ö. ?) ve Nefîsüddin el-Mâlikî'den (ö. ?) sonra öldüğünü söyleyen Tağrıberdî ve Safedî, diğer biyografi yazarlarından farklı olarak onun ölüm târihini hicrî 682 olarak vermektedir.¹⁷³

2.2. İlmî Şahsiyeti

Karâfi, itikâdî alanda her asırda birçok önemli âlimin yetiştiği Eş'arî ekolüne mensuptu. Onun yaşadığı döneme kadar yetişen Eş'arî ekolüne mensup âlimler arasında Cüveynî (ö. 478/1085), Râzî (ö. 606/1210), İz b. Abdisselâm, İbn'ül-Hâcib (ö. 646/1249) ve İbnü'l Husayrî (ö. ?) sayılabilir.¹⁷⁴ Subkî, İz bin Abdisselâm'dan naklen Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî âlimlerinin genellikle Eş'arî mezhebinde toplandığı bilgisini vermektedir.¹⁷⁵ Karâfi de mensup olduğu itikâdî ekol itibariyle bu genellemeye dâhildir.

İtikâdî alanda Eş'arî ekolüne mensubiyeti sebebiyle eserlerinde Eş'arîlik ekolüne âit birçok konuya açıklık getirerek aydınlanmasına yardımcı olan Karâfi,¹⁷⁶ amelî alanda Mâlikî mezhebine mensuptur. Mâlikî mezhebine mensubiyetini, Mâlikî mezhebinde önemli bir yere sâhip olan eseri *ez-Zahîre*'nin başında “Fürû'da olduğu gibi usûldeki tercihlerinde de şerefının yüceliği anlaşılın diye Mâlik'in fıkıh usûlündeki mezhebini açıkladım” diyerek ortaya koymaktadır.¹⁷⁷ Mâlikî mezhebinde gerçekleştirdiği en önemli işlerden birisi, *el-Müdevvene*, *el-Cevâhir*, *et-Telkîn*, *et-Tefri'*, *er-Risâle* isimli Mâlikîlerin beş temel eserini *ez-Zahîre* isimli eserinde bir araya getirerek Batılı ve Doğulu Mâlikîlerin düşüncelerini tek kitap altında toplamak olmuştur.¹⁷⁸

¹⁷¹ Apaydın, “Karâfi”, 24: 395.

¹⁷² İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1: 239; Bağdadî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 99; Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1: 234.

¹⁷³ Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1: 234; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4: 147.

¹⁷⁴ Abdülhâlık, *el-İmâmü'l-Karâfi ve cuhûduhû*, 1: 117.

¹⁷⁵ Tâceddin es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulvî, (Kâhire: Dâru İhyâu'l-Kütübî'l-Arabî, 1918), 3: 365.

¹⁷⁶ Abdülhâlık, *el-İmâmü'l-Karâfi ve cuhûduhû*, 1: 119.

¹⁷⁷ Şehâbeddin Ahmed bin İdris el-Karâfi, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî, (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1: 39.

¹⁷⁸ Karâfi, *ez-Zahîre*, 1: 36.

Karâfi'nin ilmî kişiliğinin oluşmasında ders aldığı hocaların ve eserlerinden yararlandığı önceki dönem fakih ve usûlcülerin etkisi vardır. Kendisi Fıkıh Usûlü ve Mâlikî fıkında uzmanlaşmış olmasına rağmen hocaları farklı mezheplere mensuptu. En tanınmış hocalarından kıraat, usûl ve cedel ilminde üstad sayılan İbnü'l-Hâcib, Mâlikî; Kelâm, Fıkıh Usûlü ve Tıp alanında üstad Hüsrevşâhî (ö. 652/1254), Şâfiî;¹⁷⁹ âlimlerin sultanı lakaplı fıkıh usûlünde üstad İz bin Abdisselâm, Şâfiî;¹⁸⁰ Fıkıh Usûlü âlimi Makdisî, Hanbelî; Fıkıh Usûlü, Mâlikî ve Şâfiî fıkında üstad kabul edilen Şerif el-Kerekî ise Mâlikî¹⁸¹ mezhebine mensuptu. Kanaatimizce bu durum onun mezhep taassubundan uzak, bağımsız bir kişilik geliştirmesinde etkili olmuştur.

Eserlerinde özellikle önceki dönem âlimlerinden Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye sıkça atıflarda bulunması¹⁸² görüşlerinin oluşmasında onların etkisi olduğunu düşündürür. Diğer taraftan Karâfi'ye en çok etki eden kişilerin başında Şâfiî mezhebine mensup olmasına rağmen Mısır'a gelişinden ölümüne kadar yanından ayrılmadığı hocası İz b. Abdisselâm olmuştur.¹⁸³ Karâfi'ye fazlaca etki eden bir diğer kişi de usûl alanındaki eseri *el-Maḥşûl*'ü şerhetmesi¹⁸⁴ sebebiyle görüşlerini yakından tanıdığı ve eserlerinde sık sık atıflar yaptığı Fahreddin er-Râzî'dir.¹⁸⁵

Eserlerinden anlaşıldığına göre Karâfi, Fıkıh, Fıkıh Usûlü ve Kelâm başta olmak üzere aklî ve naklî ilimler yanında âlet ilimleriyle de ilgilenmiştir. Kendisine atfedilen riyaziyât ve ibâdetlerin vakitlerini konu alan eserleri yanında¹⁸⁶ *el-Furûk*'ta hesap, hendese ve tıp bilmeyen hâkimleri eleştirmesi¹⁸⁷ onun Matematik, Astronomi ve Tıp

¹⁷⁹ Karâfi, *el-'Ikdü'l-manzûm*, 1: 37-38.

¹⁸⁰ Karâfi, *el-'Ikdü'l-manzûm*, 1: 39-40.

¹⁸¹ Karâfi, *el-'Ikdü'l-manzûm*, 1: 41-42.

¹⁸² Şehâbeddîn Ebu'l-Abbas Ahmed bin İdris el-Karâfi, *Şerḥu Tenkîhi'l-fuṣûl fi'ḥtişâri'l-Maḥşûl fi'l-uṣûl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 11, 16, 143, 151, 159, 161, 231, 237, 253, 255, 273, 277, 304, 337, 341, 350.

¹⁸³ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müḥḥeb*, 1: 236; Apaydın, "Karâfi", 24: 395.

¹⁸⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müḥḥeb*, 1: 237; Bağdadî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 1: 99; Tağriberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1: 234; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4: 147.

¹⁸⁵ Karâfi, *Şerḥu Tenkîhi'l-fuṣûl*, 33, 54, 68, 75, 85, 100, 108, 111, 113, 140, 156, 168, 178, 205, 206, 230, 242, 247, 255, 256, 260, 275, 287, 307, 314.

¹⁸⁶ Bağdadî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 1: 99; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müḥḥeb*, 1: 237.

¹⁸⁷ Ebi'l-Abbas Ahmed bin İdris el-Sinhacî el-Karâfi, *Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4: 31.

ilmiyle de hem hal olduğunu düşündürmektedir. Diğer taraftan *el-İstibşâr* adlı eseri, Karâfi'nin cedel ve münâzara konularına oldukça hâkim olduğunu ortaya koyar.¹⁸⁸

Yaptığı çalışmalarda mezhepler arasında temel hareket noktaları itibariyle kesin farklar olmadığını göstermeye çalışan Karâfi, Mâlikî mezhebinin özelliklerinden sayılan bazı hususların sadece kendilerine özgü olmayıp diğer mezheplerde de bulunduğunu ancak bunları Mâlikîlerin diğerlerine nazaran daha fazla dikkate aldıklarını ifade eder.¹⁸⁹ Mezheplerin hepsinin hayra ve cennete götüren yollar olduğu görüşünde olan Karâfi,¹⁹⁰ mezhepler hakkındaki genel tutumunu *ez-Zahîre*'de: "Gerçek tek bir cihette bulunmadığından diğer mezheplerin görüş ve gerekçelerine de yer verdim ki fakih hangi mezhebin takvaya daha yakın olduğunu ve hangisinin daha kuvvetli sebebe tutunmuş olduğunu bilsin"¹⁹¹ diyerek ortaya koymuştur.

Karâfi'nin bir konuyu ele alırken meselelere taassuptan uzak bir şekilde yaklaşmasında, mezhep imamının değil delillerin (ilkelerin) yanında olduğunu söyleyen hocası İz b. Abdisselâm'ın ve taassubun İslâm toplumunda yol açtığı olumsuzlukların iyice hissedildiği bir dönemde yaşamış olmasının da etkisi olduğu söylenebilir. Bir mezhebe bağlı olması Karâfi'nin bağımsız bir ilmî kişilik geliştirmesine engel teşkil etmemiş, yeri geldiğinde kendi mezhebindeki bazı görüşlere ve otorite gördüğü fakihlerin görüşlerine karşı çıkmaktan da geri durmamıştır. Karâfi, şahısları taklidi değil, ilke ve kurallara bağlılığı kendine rehber edindiği için zaman zaman Mâlik'ten (ö. 179/795) rivâyet edilen bir görüşü eleştirdiği, kendi mezhep görüşünü bırakıp diğer mezheplerin görüşlerini aldığı, başka bir mezhebin görüşünün daha belirgin ve tutarlı olduğunu ifade ettiği veya yeniden ictihada yöneldiği olmuştur. Mezhep içindeki bir görüşe aykırı düşme pahasına da olsa araştırmasının sonucu kendisini nereye götürürse oraya gitmekten çekinmeyen Karâfi, yeni bir perspektif geliştirmeye çalıştığı ve genel kurallardan hareket ettiği için mezhep görüşlerine birçok hususta ters düşmüş ve kendisine yöneltilen tenkitler genellikle bu hususta yoğunlaşmıştır.¹⁹²

¹⁸⁸ Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 99; Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1: 234; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4: 147; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-mizheb*, 1: 237; Mustafa bin Abdullah eş-Şehîr Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 77.

¹⁸⁹ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 351, 354; Karâfi, *el-Furûk*, 2: 59.

¹⁹⁰ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 339; Karâfi, *el-Furûk*, 2: 174.

¹⁹¹ Karâfi, *ez-Zahîre*, 1: 37-38.

¹⁹² Apaydın, "Karâfi", 24: 396.

“Hangi bilime yönelirse yönelsin aklî düşünceyi ön planda tuttuğunu”¹⁹³ söyleyen Karâfi’nin şer’in akla ters düşen bir şeyi getirmeyeceğini, şer’in getirdiklerinin de aklın varlığı ve yokluğu itibariyle sonuç doğuracağını ve aklın şer’in varlık ve yokluk hallerinden birini seçeceğini vurgulaması,¹⁹⁴ onun akılcı yönünü ortaya koyar. Karâfi’nin nasların taabbüdî olmasının aksine muallel (bir sebebe bağlı) olduğunu kabul etmesi de¹⁹⁵ akılcılığının bir sonucudur.

Diğer taraftan “Kavâid” tâbirini adâlet ve hakkaniyet ilkesi ile dinin korumayı hedeflediği temel değerleri de içine alacak şekilde geniş tutan Karâfi’nin fıkıh anlayışında temel kriter, ilke ve kurallara bağlılıktır. Karâfi’ye göre meselelere genel kuraldan hareketle çözüm getirmek aklî olarak daha uygun ve fikhî olarak daha üstün olduğundan hükümlerin genel usûlî kurallar dikkate alınarak verilmesi, tek tek cüz’î maslahatlara izâfe etmekten daha uygundur.¹⁹⁶ Kendi ilmî kişiliğine uygun bir şekilde bid’at kavramının kapsamını geniş tutan âlimler arasında yer alan Karâfi, Hz. Peygamberin bid’atı reddeden hadisleriyle, günlük yaşama girmesi zorunlu olan yenilikleri bağdaştırarak günlük yaşam alanının genişlemesine katkı sağlamıştır.¹⁹⁷

İbn Ferhûn (ö. 799/1397) onun için “Karâfi, Mâlikî mezhebinde en yüksek dereceden otorite kabul edilirdi. Fıkıh ilminde gâyesinin en fazlasına ulaştı (yüksek derecelere ulaştı). İyi bir hafızaya ve geniş bir kelime haznesine sâhip olması sayesinde maksadını net ve güzel bir şekilde ifâde eder, kullandığı kelimeler cins ve çeşit olarak birbirine uygunluk arzederdi. Tartışma, gözlem ve uygulamaya dönük bir yaklaşım izleyerek birçok eser tasnif etti” demiştir.¹⁹⁸

2.3. Eserleri

Özellikle Fıkıh ve Fıkıh Usûlü alanında derinleşmiş olan Karâfi, hem aklî hem naklî hem de âlet ilimleriyle yakından ilgilenmiştir.

¹⁹³ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye fi'r-redd 'ale'n-naşrâniyye*, Süleymâniye Kütüphânesi, Reisülküttap, nr. 7/586, 275a.

¹⁹⁴ Karâfi, *Şerḥu Tenkîhi'l-fuṣûl*, 351, 354; Ebi'l-Abbas Ahmed bin İdris el-Karâfi, *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye*, thk. Müsâid bin Kâsım el-Fâlih, (Riyad: Mektebetü'l-Haremeyn, 1998), 203; Karâfi, *el-Furûk*, 1: 292.

¹⁹⁵ Karâfi, *Şerḥu Tenkîhi'l-fuṣûl*, 309.

¹⁹⁶ Apaydın, “Karâfi”, 24: 398.

¹⁹⁷ Kadir Gürler, “Bid’at Kavramı Üzerine”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3 /1 (2003): 66.

¹⁹⁸ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1: 236.

2.3.1. Akâid ve Kelâm Eserleri

2.3.1.1. Şerhu'l-Erba'în fi uşûli'd-dîn

Fahredden er-Râzî'ye âit *Uşûli'd-dîn* kitabının şerhidir. Eser, *Hediyyetü'l-ârifîn*¹⁹⁹ ve *ed-Dîbâcü'l-müzheb*'de²⁰⁰ Karâfi'ye nisbet edilen kitaplar arasında sayılmıştır.

2.3.1.2. el-İstibşâr fîmâ tüdrikühü'l-ebşâr

Eser cedel, münâzara ve araştırma âdâbı konularından bahsetmektedir.²⁰¹ Safedî bu eserin elli meselede tartışma usûlünü anlattığını beyan eder.²⁰² *Hediyyetü'l-ârifîn*,²⁰³ *el-Menhelü's-şâfi*,²⁰⁴ *el-Vâfi bi'l-vefeyât*,²⁰⁵ *ed-Dîbâcü'l-müzheb*,²⁰⁶ *Keşfü'z-zunûn*²⁰⁷ isimli biyografi kitaplarında Karâfi'ye nisbet edilen eserler arasında gösterilmiştir.

2.3.2. Dinler Târihi Eserleri

2.3.2.1. el-Ecvibetü'l-fâhire 'ani'l-es'ileti'l-fâcîre

Hıristiyanların ve Yahudilerin kendi inançlarını Kur'ân âyetleriyle desteklemeye çalışarak ortaya attıkları sorulara (iddiâlara) onların dininin bâtil bir din olduğunu ortaya koymak amacıyla cevap olarak yazılmış reddiye mâhiyetinde bir kitaptır.²⁰⁸ *ed-Dîbâcü'l-müzheb*,²⁰⁹ *Hediyyetü'l-ârifîn*,²¹⁰ *Keşfü'z-zunûn*²¹¹ ve *el-A'lâm*'da²¹² kendisine nisbet edilen eserlere arasında sayılmıştır.

2.3.2.2. Edilletü'l-vaḥdâniyye fi'r-redd 'ale'n-naşrâniyye

Çalışmamıza konu olan bu eser, üçüncü bölümde geniş bir şekilde ele alınacaktır.

¹⁹⁹ Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 99.

²⁰⁰ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1: 237.

²⁰¹ Karâfi, *el-Ümniyye*, 107.

²⁰² Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4: 147.

²⁰³ Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 99.

²⁰⁴ Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1: 234.

²⁰⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4: 147.

²⁰⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1: 237.

²⁰⁷ Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 77.

²⁰⁸ Şehâbeddin Ebi'l-Abbas Ahmed bin İdris bin Abdirrahman el-Sinhacî el-Karâfi, *el-Ecvibetü'l-fâhire 'ani'l-es'ileti'l-fâcîre*, thk. Mecdî Muhammed eş-Şehâvî, (Beirut: Âlemü'l-Kutüb, 2005), 21.

²⁰⁹ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1: 237.

²¹⁰ Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 99.

²¹¹ Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 11.

²¹² Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' min'el-'Arab ve'l-musta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 15. Baskı (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 2002), 1: 95.

2.3.3. Fıkıh Usûlü Eserleri

2.3.3.1. Tenkîhu'l-fuşûl fi'htişâri'l-Maḥşûl fi ilmi'l-uşûl

Eser, Karâfi'nin fıkıh alanında yazdığı *ez-Zahîre*'ye mukaddime olarak yazılmıştır.²¹³ *ed-Dîbâcü'l-müzheb*²¹⁴, *Hediyyetü'l-ârifîn*,²¹⁵ *el-Menhelü's-şâfi*²¹⁶, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*²¹⁷ ve *el-A'lâm*²¹⁸ isimli biyografi kitaplarında Karâfi'ye nisbet edilen eserler arasında gösterilmiştir.

2.3.3.2. Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl

Eser, *Tenkîhu'l-fuşûl fi'htişâri'l-Maḥşûl*'un şerhidir. *ez-Zahîre*'ye mukaddime olarak yazılan bu bölüm, çoğu kimse tarafından fazlaca beğenilince birtakım kapalı bölümlerin anlaşılması için de bir şerh yazarak ayrı bir eser olarak telif edilmiştir.²¹⁹ *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl* kitabı *Hediyyetü'l-ârifîn*,²²⁰ isimli biyografi kitabında Karâfi'ye nisbet edilen eserler arasında gösterilmiştir.

2.3.3.3. el-'İkdü'l-manzûm fi'l-ḥuşûş ve'l-umûm

Eserin mukaddimesinde eserin alanındaki ilk eser oluşuna vurgu yapan Karâfi, kendisinden önceki usûl kitaplarında ara ara bahsedilen husûs ve umûm konularıyla alakalı bütün bilgileri toplayarak birçok bab halinde telif ettiği bir kitaptır.²²¹ *Hediyyetü'l-ârifîn*,²²² Karâfi'ye nisbet edilen kitaplar arasında gösterilmiştir.

2.3.3.4. Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk

Mukaddimesinde kaideler ve kaidelerin özetleri arasındaki farkı ortaya koyan bir kitap olduğundan bahsedilen bu eser, 548 kaideyi toplayarak her kaideyi de kendisiyle alakalı olan fûrû' konusuyla birlikte açıkladığı bir eserdir.²²³ *Hediyyetü'l-ârifîn*,²²⁴ *el-Vâfi bi'l-*

²¹³ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl*, 10; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1: 237; Apaydın, "Karâfi", 24: 399.

²¹⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1: 237.

²¹⁵ Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 99.

²¹⁶ Tağriberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1: 234.

²¹⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4: 147.

²¹⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1: 95.

²¹⁹ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl*, 10.

²²⁰ Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 99.

²²¹ Karâfi, *el-'İkdü'l-manzûm*, 1: 8.

²²² Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 99.

²²³ Karâfi, *el-Furûk*, 1: 11.

²²⁴ Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 99.

vefeyât,²²⁵ *el-Menhelü's-şâfi*,²²⁶ *Keşfü'z-zunûn*²²⁷ ve *el-A'lâm*²²⁸ isimli biyografi kitaplarında Karâfi'ye nisbet edilmiştir.

2.3.3.5. Nefâ' işü'l-uşûl fi şerhi'l-Maḥşûl

Eser, Fahreddin er-Râzi'nin *el-Maḥşûl* adlı kitabına yazılan bir şerhtir.²²⁹ Karâfi, eseri *Nefâ' işü'l-uşûl fi şerhi'l-Maḥşûl* şeklinde isimlendirmekle birlikte²³⁰ eser, “*Şerhu'l-Maḥşûl*” ismiyle şöhret bulmuştur.²³¹ Eser, *Hediyetü'l-ârifîn*,²³² *el-Vâfi bi'l-vefeyât*,²³³ *el-Menhelü's-şâfi*,²³⁴ *ed-Dibâcü'l-müzheb*,²³⁵ *Keşfü'z-zunûn*²³⁶ ve *el-A'lâm*'da²³⁷ Karâfi'ye nisbet edilmiştir.

2.3.3.6. el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-aḥkâm ve taşarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm

Karâfi, eserin ön sözünde hükümle fetvâ ve imamlarla hâkimlerin uygulamaları arasındaki farkı tesbit etmek amacıyla²³⁸ fetvâ ve hüküm konularıyla alakalı -hâkimin hükmü nefsanî mi, lisanî mi? yahut ihbarî mi, inşaî mi? gibi- yaklaşık kırk soruya cevap aradığı bir kitap olduğundan bahseder.²³⁹ Eser, Hz. Peygamberin tasarruflarına ilişkin ilk sistematik tasnifin yer alması bakımından önemlidir.²⁴⁰ Bu eseri, *Hediyetü'l-ârifîn*,²⁴¹ *ed-Dibâcü'l-müzheb*,²⁴² *Keşfü'z-zunûn*²⁴³ ve *el-A'lâm*²⁴⁴ isimli biyografi kitapları Karâfi'ye nisbet etmişlerdir. Eser, *ed-Dibâce*'de *el-İhkâm fi'l-fark beyne'l-fetâvây-ı ve'l-aḥkâm* şeklinde geçmektedir.²⁴⁵

²²⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4: 147.

²²⁶ Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1: 234.

²²⁷ Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 186.

²²⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1: 95.

²²⁹ Şehâbeddin Ebi'l-Abbas Ahbed bin İdris el-Karâfi, *Nefâ' işü'l-uşûl fi şerhi'l-Maḥşûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Muhammed Muavvez, (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995), 1: 91.

²³⁰ Karâfi, *Nefâ' işü'l-uşûl*, 1: 97.

²³¹ Abdülhâlık, *el-İmâmü'l-Karâfi ve cuḥûduḥû*, 1: 95.

²³² Bağdadî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1: 99.

²³³ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4: 147.

²³⁴ Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1: 234.

²³⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1: 237.

²³⁶ Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1615.

²³⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1: 95.

²³⁸ Şehâbeddin Ebi'l-Abbas Ahmed bin İdris el-Karâfi, *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-aḥkâm ve taşarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1995), 30.

²³⁹ Karâfi, *el-İhkâm*, 32.

²⁴⁰ Apaydın, “Karâfi”, 24: 400.

²⁴¹ Bağdadî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1: 99.

²⁴² İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1: 237.

²⁴³ Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 21.

²⁴⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1: 95.

²⁴⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1: 237.

2.3.4. Fıkıh Eserleri

2.3.4.1. el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye

Eserin mukaddimesinde isimlerini saydığı niyet, irâde, seçim, karar, dilek, arzu, yargılama, takdir etme gibi kavramlar arasındaki farkı zikrederek bu kavramların birbirine zıt mı yoksa müteradif mi olduğunu öte yandan; Hz. Peygamber niçin “ameller niyetlere göredir” demiştir de “fiiler niyetlere göredir” dememiştir? diye sorup amel ve fiil arasındaki farkı tartıştığı bir kitaptır.²⁴⁶ Eser, *Hediyyetü'l-ârifîn*,²⁴⁷ *ed-Dîbâcü'l-müzheb*²⁴⁸ adlı biyografi kitaplarında Karâfi'ye nisbet etmiştir. Karâfi, kitaplarındaki konularda bu kitaptan bahsetmiştir.²⁴⁹

2.3.4.2. ez-Zahîre

Mâlikî mezhebi fıkında ansiklopedi niteliğine sâhip olan eserdir. Mezhebin ana kaynaklarını ve mezhep dışında da yaklaşık kırk adet şerhi içinde topladığından dolayı bu eser, Mâlikî mezhebinin en önemli kitapları arasında sayılır.²⁵⁰ Eser aynı zamanda Doğulu Mâlikîler ile Batılı Mâlikîlerin bir kaynaşma noktası özelliği taşır.²⁵¹ *Hediyyetü'l-ârifîn*,²⁵² *el-Menhelü's-şâfi*,²⁵³ *el-Vâfi bi'l-vefeyât*,²⁵⁴ *ed-Dîbâcü'l-müzheb*²⁵⁵ ve *el-A'lâm*²⁵⁶ isimli biyografi kitapları ona nisbet etmiştir.

2.3.4.3. el-Yevâkîr fi ahkâmi'l-mevâkîr

Eser, ibâdetlerin zamanlarına ve namazların vakitlerine ilişkin olarak kendisine sorulan sorulara verdiği cevapların toplandığı bir kitaptır.²⁵⁷ Eser *Hediyyetü'l-ârifîn*,²⁵⁸ *ed-Dîbâcü'l-müzheb*²⁵⁹ ve *el-A'lâm*²⁶⁰ isimli biyografi kitapları Karâfi'ye nisbet etmişlerdir.

²⁴⁶ Karâfi, *el-Ümniyye*, 111-112

²⁴⁷ Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 99.

²⁴⁸ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1: 237.

²⁴⁹ Karâfi, *el-İhkâm*, 74; Karâfi, *el-Furûk*, 1: 129; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl*, 319.

²⁵⁰ Abdülhâlîk, *el-İmâmü'l-Karâfi ve cuhûduhû*, 1: 101.

²⁵¹ Karâfi, *ez-Zahîre*, 1: 36; Apaydın, “Karâfi”, 24: 400.

²⁵² Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 99.

²⁵³ Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1: 234.

²⁵⁴ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4: 147.

²⁵⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1: 237.

²⁵⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1: 95.

²⁵⁷ Apaydın, “Karâfi”, 24: 400.

²⁵⁸ Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 99.

²⁵⁹ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1: 237.

²⁶⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1: 95.

2.3.5. Âlet İlimlerine Dâir Eserleri

2.3.5.1. el-İstignâ' fî aḥkâmü'l-istiḡnâ'

Eserin mukaddimesinde belirttiğine göre *Şerḥu'l-Maḥşûl*'de birçok şekilde ancak emâneten bahsedilen Arap diline âit İstisnâ kaidelerinin 51 babta ve 400 meselede incelenen bir eserdir.²⁶¹ *Hediyyetü'l-ârifîn* ve *ed-Dibâcü'l-müzheb* isimli biyografi kitaplarında Karâfi'ye nisbet edilmiştir.²⁶²

2.3.5.2. el-Ḳavâ'idü's-selâsûn fî 'ilmi'l-'Arabiyye

Eser biyografi kitaplarınca ve Karâfi'nin eserlerinde bahsedilmemekle birlikte araştırmacılar tarafından Karâfi'ye âit olduğu iddiâ edilen Arapça gramerine âit bir eserdir. *el-İstignâ'* gibi bu kitabı da tahkik eden Tâhâ Muhsin,²⁶³ eserin Karâfi'ye âit olduğunu ve Paris'teki Millî Kütüphâne'de 5/1013 numarada kayıtlı bir elyazma nüshasının olduğunu belirtmektedir.²⁶⁴

²⁶¹ Şehâbeddin el-Karâfi, *el-İstignâ' fî aḥkâmü'l-istiḡnâ'*, thk. Tâhâ Muhsin, (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1986), 86.

²⁶² Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 99; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1: 237.

²⁶³ Bk. Şehâbeddin Ahmed bin İdris el-Karâfi, *el-Ḳavâ'idü's-selâsûn fî 'ilmi'l-'Arabiyye*, thk. Tâhâ Muhsin, (Şam: Dâru'l-Yanâbiye, 2009).

²⁶⁴ Karâfi, *İstiḡnâ*, 31.

BÖLÜM 3: ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1. Eser Hakkında Genel Bilgi

Mukaddimesinde “*Edilletü’l-vaḥdâniyye fi’r-redd ‘ale’n-naşrâniyye*” şeklinde isimlendirilen eser, Karâfi hakkında bilgi veren biyografi metinlerinden *Hediyyetü’l-‘ârifîn*’de Karâfi’ye nisbet edilen eserler arasında gösterilmiştir.²⁶⁵ Eserin yazma nüshası, İstanbul Süleymâniye Kütüphânesi Reisülküttap Mustafa Efendi 7/586 numarada kayıtlıdır ve 6/586 numarayla kayıtlı olan Karâfi’nin *el-Ecvibetü’l-fâhire ‘ani’l-es’ileti’l-fâcire* isimli eserinden hemen sonra gelmektedir. Eser 14 varaktan oluşmuş olup İstanbul Süleymâniye Kütüphânesi Reisülküttap külliyyatı içerisinde 275-288 varaklar arasında bulunmaktadır. Eserde kullanılan kâğıdın rengi, açık sarıya çalan bir tondadır. Eser, başlangıç sayfası yirmi altı, bitiş sayfası onüç ve diğer sayfalar otuz yedi satır olmak üzere toplam binbir satırdan oluşmaktadır. Eser, nesih yazı ile yazılmış olup dili Arapça’dır. Kendi içinde bab ve bölümlere ayrılan eserin bab ve bölüm başlıkları kırmızı renkte belirtilmiştir. Bazen bölümleri yazmaya başlamadan önce veya bölüm içindeki başka bir konuya geçiş yaparken ilk kelimedeki kırmızı renk kullanmıştır. Bazı bölümlerde ise cümle sonlarında kırmızı renkte nokta işareti kullanılmıştır. Eserin dış ölçüleri 310x200; iç ölçüleri 211x120 şeklindedir.²⁶⁶ Eserin yukarıda zikredilenden başka bir nüshasına ulaşamadık. Ayrıca eserin adının geçtiği nüshada istinsah târihi ve istihzah eden kişiye dâir her hangi bir kayda rastlayamadık.

Karâfi eserin yazılma sebebini mukaddimesinde açıkladığı şekliyle bilgidен, anlayıştan yoksun ve fazlaca câhil olarak nitelediği Hıristiyanlar ile Allah’ın insan şeklinde hulûl ettiğini iddiâ eden Hıristiyan mezheplerine cevap olsun diye yazdığını belirtir.²⁶⁷ Eserin tam olarak ne zaman yazıldığını tespit edemedik ancak Karâfi’nin diğer reddiye eseri *el-Ecvibe* ile öncelik-sonralık ilişkisine bakıldığında eserin *el-Ecvibe*’den sonra yazıldığı kanaatini taşımaktayız. Zira *Edilletü’l-vaḥdâniyye*’ye göre daha hacimli olan *el-Ecvibe*’de Hıristiyanlık ve Yahudilik eleştirisi birlikte yapılmıştır. *Edilletü’l-vaḥdâniyye* ise Karâfi’nin de belirttiği üzere sadece Hıristiyanlara hasredilmiştir. Diğer taraftan

²⁶⁵ Bağdadî, *Hediyyetü’l-‘ârifîn*, 1: 99.

²⁶⁶ Süleymâniye Kütüphânesi, Reisülküttap, nr. 7/586.

²⁶⁷ Karâfi, *Edilletü’l-vaḥdâniyye*, 275a.

eserin son kısmında “Allah ömür verirse Yahudiler için de ayrı bir eser (reddiye) düzenleyeceğiz” demektedir.²⁶⁸

Bununla birlikte Karâfi, *el-Ecvibe*'de Hıristiyan dininin önde gelenleriyle yaptıkları bir tartışmada âciz kalan Hıristiyanların konuyu faziletiyle meşhur olan İbn Assalla (ö. 1265) görüşmek istediklerini belirterek ayrıldıklarını ancak bir daha görüşemediklerinden dolayı bu kısa eseri kaleme aldığını belirtir. Karâfi'nin *el-Ecvibe*'de bahsettiği İbn Assal'ın Karâfi ile aynı dönemde yaşamış olan Kıptî kilisesinin önde gelen âlimlerinden Sâfi b. Assal olma ihtimali kuvvetlidir. 1205-1265 yılları arasında Mısır'da yaşamış olan Sâfi b. Assal, hem kendisinden yüzyıllar önce yaşamış olan Taberî'nin (ö.247?/861?) İslâm dünyasındaki güvenilirliğini sarsmak hem de *el-Ecvibe* sebebiyle dolaylı olarak Karâfi'ye cevap vermek amacıyla Ali b. Rabben et-Taberî'ye karşı *eş-Şahâ'ih fî cevâbi'n-Neşâ'ih* isimli bir reddiye kaleme almıştır.²⁶⁹ *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'nin sadece Hıristiyanları muhâtap alması ve Sâfi b. Assal'ın eserinde ele aldığı konular²⁷⁰ dikkate alınırca *Edille*'nin Karâfi'nin Hıristiyanların önde gelenleriyle yapmış olduğu tartışmayı yazın alanına kaydıran Assal'ın *el-Ecvibe* sebebiyle kaleme aldığı *eş-Şahâ'ih* isimli eserinden sonraki bir süreçte Assal'a karşı yazılmış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Dönemin Bizans hükümdarı I. Teodorus Lascaris'in (ö. 1222) Mısır Sultanı el-Melik el-Kâmil'e gönderdiği dinî birtakım sualler sebebiyle el-Melik el-Kâmil'in isteği üzerine Bizans hükümdarının sorularına cevaplar veren²⁷¹ *eş-Taḥcîl men ḥarrefe't-tevrât ve'l-incîl*'in yazarı Sâlih b. Huseyn el-Câferî (ö. 618/1221), eserini el-Melik el-Kâmil'e ithaf etmiştir.²⁷² Karâfi de tıpkı Câferî gibi eserini Eyyübîler'in son büyük hükümdarı el-Melik el-Kâmil'e ithaf etmiştir.²⁷³

²⁶⁸ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 288b.

²⁶⁹ Fuat Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasârâ*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994), 82-83.

²⁷⁰ Hıristiyan inanç esasları, İsa'nın ulûhiyeti, İsa'nın oğulluğu, İsa'nın ilahlık ve insanlık vasıfları, çarmıh, keffaret, İsa'nın göğe yükselmesi, haç, tenakuz. Bk. Fuat Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasârâ*, 82.

²⁷¹ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 61.

²⁷² Ebi'l-Bekâ Sâlih b. Huseyn el-Câferî, *eş-Taḥcîl men ḥarrefe't-tevrât ve'l-incîl*, thk. Mahmûd Abdurrahman Gudde, Riyad: Mektebetü'l-Âbikân, 1998), 1: 29.

²⁷³ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275a.

Ancak Câferî, el-Melik el-Kâmil, hayatta iken eserini takdim etmişken el-Melik el-Kâmil öldüğünde²⁷⁴ yaklaşık on-onbir yaşlarında olan ve Safedî'nin belirttiğine göre ilim tahsili için Kâhire'ye yeni gelen Karâfi²⁷⁵ ise alışılmışın dışına çıkarak el-Melik el-Kâmil, ölmüş olduğu halde eserini ona ithaf etmiştir.

Karâfi'nin eserin mukaddimesinde kullandığı “ne zaman ki el-Melik el-Kâmil en-Nâsır li-Dînillah Hazretlerini gördüm”²⁷⁶ ifâdesini yaşadığı dönemde onu gördüğü şekilde değil de “onun eserlerini, yaptıklarını inceledim” şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Zira kendisinden önce yaşamış olan Fahreddin er-Râzî'nin eseri *el-Mahşûl*'e *Şerhu'l-Mahşûl* ismiyle şerh yazan Karâfi, *Şerhu'l-Mahşûl*'ün mukaddimesinde de inceledim anlamında “*el-Mahşûl*'ü gördüm”²⁷⁷ ifâdesini kullanmıştır.

Karâfi, eserin mukaddimesinde fazlaca övgüyle bahsettiği el-Melik el-Kâmil'e²⁷⁸ diğer bir eseri *el-İstibşâr*'ın mukaddimesinde de atıfta bulunmuştur.²⁷⁹ *Nefâ'isü'l-uşûl* isimli eserinde ise el-Melik el-Kâmil'den “kandil (şamdan) ışığında sabahlara kadar çalıştığı haberlerinin kendisine ulaştığı” şeklinde övgüyle bahseder.²⁸⁰ Bunda muhtemelen el-Melik el-Kâmil'in yaptığı hizmetlerin etkisi söz konusudur. Çünkü el-Melik el-Kâmil, Selâhaddîn Eyyübî'den sonra taht kavgaları sebebiyle eski gücünü kaybeden Eyyübîler Devleti'ni Haçlı ve yaklaşan Moğol tehlikesine karşı tekrar toparlamış ve bir güç hâline getirmiştir.²⁸¹ Öte yandan ilme değer veren Eyyübî sultanlarının içinde açık fikirli ve ön yargısız bir sultan olan el-Kâmil'in özel bir yeri vardır. Onun zamanında Mısır'da ilim, îmar, ticâret, zirâat ve el sanatları çok gelişmiş ve onun tarafından büyük himâye görmüştür. Ayrıca devletin mâliyesine çok önem vermiş ve hazîneyi daima dolu tutmuştur.²⁸²

Eserlerinde genellikle ithafta bulunmayan Karâfi'nin *Edilletü'l-vaḥdâniyye* isimli eserini alışılmışın dışında ölmüş bir krala ithaf etmeyi tercih etmesinin sebebi, net

²⁷⁴ Şeşen, “Eyyubiler Devleti”, 6: 379.

²⁷⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4: 146; Apaydın, “Karâfi”, 24: 394.

²⁷⁶ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275a.

²⁷⁷ Karâfi, *Nefâ'isü'l-uşûl*, 1: 90.

²⁷⁸ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275a.

²⁷⁹ Şehâbeddin Ebu'l-Abbas Ahmed bin İdris el-Karâfi, *el-İstibşâr fî mâ tüdrikühü'l-ebşâr*, thk. Celal el-Cühânî, 9-10. <http://aslein.org/kutob/karaafe/istebsaar.pdf> (18.01.2012).

²⁸⁰ Karâfi, *Nefâ'isü'l-uşûl*, 1: 441.

²⁸¹ Şeşen, “Eyyubiler Devleti”, 6: 358-359.

²⁸² Şeşen, “Eyyubiler Devleti”, 6: 369.

olarak söylenemese de onun el-Melik el-Kâmil'e özel bir değer atfetmesinin yanında devlet erkânından herhangi bir beklenti içinde olmadan kendisini tamamen eğitim öğretime adanmış münzevi bir hayat tarzını benimsemesi,²⁸³ halktan kopuk tamamen aristokrat bir hayat yaşayan memlûklerin²⁸⁴ eserin mukaddimesinde de belirttiği üzere olumsuz davranışları²⁸⁵ ve tahtın gerçek sâhipleri olarak görülmemelerinin²⁸⁶ de etkisi olduğu söylenebilir.

3.2. Eserin Muhtevâsı

Metin besmele, hamdele, salvele, mukaddime, fihrist, metin ve hâtîme kısımlarından oluşmaktadır. Karâfi'nin belirttiği üzere konu, metin bölümünde dört ana baba ayrılarak incelenmiştir. Yedi fasıldan oluşan birinci babta Hıristiyan mezhepleri, konsiller ve Hıristiyanlık hakkında bilgiler veren Karâfi, Îsâ'nın hulûlü, Mesih'in kendini fedâ etmesi, Mesih'in çarmıha gerilmesi, Teslis inancı, Çan ve Haç sembolleri, Mesih'in tekrar geleceği hususunda Hıristiyanların iddiâlarını dile getirir. Eserin ikinci babında birinci babta dile getirilen konulara cevapların verildiği asıl reddiye kısmı yer almaktadır. Üçüncü babta İncil'deki çelişkileri (tenâkuzları) ele alan eser, dördüncü babta ise tebşîrat bölümüne yer vermiştir. Eserin ağırlığını birinci ve ikinci bab çekmektedir.²⁸⁷

Yedi bölümden oluşan eserin birinci babında Karâfi, öncelikle “hulûl” olayı hakkında bilgi verir. Ve bu konuda Hıristiyanların Allah'ın gökleri ve yeri yarattığında Âdem'in Rabbine isyan edeceğini ve bundan dolayı Âdem'i ve zürriyetini cezalandırmak için cehennemi yaratmayı takdir ettiği, sonra da kullarına merhamet ve şefkatini göstermek üzere kelimesini (Îsâ) Meryem'e ilka ettiği, kelimenin bedenleşerek Meryem'in karnından tam bir ilâh ve tam bir nur olarak çıktığı, çarmıhtan sonra Îsâ'nın göğe yükseltildiği, insanların onu kıyamet günü Baba'sının sağ tarafında oturmuş ve toplumları yargılar şekilde görecekları gibi iddiâlarını dile getirir.²⁸⁸

²⁸³ Apaydın, “Karâfi”, 24: 395.

²⁸⁴ Yiğit, *Memlukler*, 382; Keleş, “Memlukler Döneminde Sosyal Yapı” 5: 395.

²⁸⁵ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275a.

²⁸⁶ Koprâman, “Mısır Memlukleri (1250-1517)”, 5: 104.

²⁸⁷ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275a-275b.

²⁸⁸ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275b.

İkinci olarak; Karâfi, İsâ'nın çarmıha gerilmesi ve çarmıhta kanının akıtılması hususunda Hıristiyanların Âdem'in günahından dolayı azap çeken evliya ve sâlihleri kurtarmak için İsâ'nın kendisini kurban ettiğine ve çarmıhta iken mızrakla yaralanarak vücudundan çıkan su ve kanla onları kurtardığına dâir iddiâlarını dile getirir. Hıristiyanların Tevrat'ta Allah'ın Mûsâ'ya "Allah'a yaklaşmak (kurban) maksadıyla hayvanların kanlarını dökmeyi emretmesi"²⁸⁹ ile İsâ'nın çarmıhta kanının dökülmesi olayı arasında benzerlik kurarak bu iddiâlarına dayanak oluşturduklarını ifâde eder.²⁹⁰

Üçüncü olarak; Mesih'in asılması hususunda Hıristiyanların iddiâlarına değinen Karâfi, bu hususta onların eserinde Yirmibirinci Mezmûr²⁹¹ olarak belirtilen mezmûrda Dâvûd'un "Ey Rabbim! Ey Rabbim! Beni niye terkettin?" şeklindeki haykırışı ile Mesih'in çarmıhtaki haykırışı arasında bir bağ kurarak Yirmibirinci Mezmûr'dan hareketle Mesih'in çarmıha gerilişinin Allah'ın planının bir parçası olduğu iddiâlarını dile getirir.²⁹²

Dördüncü olarak; Hıristiyanların Tevrat ve İncil'de var olduğunu iddiâ ettikleri teslis delilini dile getirir. Hıristiyanların "Meleklerin İshak'ı müjdelemek üzere İbrâhim'e geldiklerinde üç kişi olarak göründüklerini fakat İbrâhim'in onlara bir defa secde ettiğini, dolayısıyla İbrâhim'in birisi için secde edip üçüne birden hitap edişini"²⁹³ teslisin Tevrat'taki delili; İsâ'nın havâriyelerine "İnsanları Baba Oğul ve Rûhulkudüs adına çağırın"²⁹⁴ ifâdesini de teslisin İncil'deki delili olarak kabul ettiklerini dile getirir. Üç uknumun tek bir şey olmasında herhangi bir engel olmadığından hareketle teslisi tek bir aslın üç fûrû' olmasına benzettiklerini nasıl ki "Allah-Rahmân-Rahîm" dendiğinde tek oluyorsa bu da öyle bir şeydir, aynı şekilde üç boğumu olan parmak da böyledir diyerek aklî delil getirdiklerinden bahseder.²⁹⁵

²⁸⁹ Levililer 1/2,10,14; 4/3,23,28,32; 5/7

²⁹⁰ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275b.

²⁹¹ Kitâb-ı Mukaddes'te 22. Mezmûr olarak geçmektedir. Bk. Kitâb-ı Mukaddes, 3. Baskı (İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2003), 689-690.

²⁹² Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275b.

²⁹³ Tekvin 18/1-15

²⁹⁴ Matta 28/19

²⁹⁵ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275b-276a.

Beşinci olarak çarmıh ve çan çalmaya dâir Hıristiyanların iddiâlarını dile getiren Karâfi, “Tih çölünde²⁹⁶ yılanların soktuğu insanların iyileşmesi için Mûsâ’nın bakırdan bir yılan yapılarak toplanma çadırının ortasında bir tahtanın üzerine koymalarını ve yılan sokan herkesin bu bakırdan yılanı bakmalarını emretmesi ve böylece yılanların soktuğu insanların yılan ısırığının etkisini hissetmeyeceklerini söylemesi”²⁹⁷ ile çarmıh hâdisesi arasında bir ilişkilendirme yaptıklarını ifâde eder. Böylece çarmıh olayına bakan herkesin İsâ’nın insanların günahlarının bağışlanması için çarmıha gerildiğine kâni olacağını ve çarmıh olayından ders çıkaranların yılanların soktuğu kişilerin öldüğü gibi ölmeyeceğini bilakis şehitlerin öldüğü gibi öleceklerini iddiâ ettiklerini dile getirir. Diğer taraftan çan çalma âdeti için de Hıristiyanların “Tûfan öncesinde hayvanları gemiye nasıl toplayacağını bilemeyen Nûh’a hayvanları toplamak için Allah’ın çan çalmayı emretmesini” çan çalmaya delil olarak kabul ettiklerini ve Nûh’un sünnetine tâbi olmak için de çan çalıyoruz dediklerini ifâde eder.²⁹⁸

Altıncı olarak; Tevrat ve Peygamber Kitapları’nda İsâ’nın gelişine dâir işâretler hakkında bilgi veren Karâfi, bu hususta Hıristiyanların gerek Tevrat’tan gerek Peygamber Kitapları’ndan gerek Mezmûrlar’dan delil getirdiklerini ve İsâ’nın gelişine işâret olduğunu iddiâ ettiklerini belirtir.²⁹⁹

Son olarak Karâfi, Doğu Hıristiyanlığına âit mezhepler -Ya’kübîlik, Nastûrîlik, Melkitler³⁰⁰ ve Ariuşuluk³⁰¹- hakkında ve Hıristiyanlığın doğu-batı olarak ikiye ayrılmasından önceki konsilleri hakkında bilgiler verir. Karâfi’nin Hıristiyanların “on toplantısı” olarak verdiği bu konsiller içinde hem yerel hem genel konsiller bulunmaktadır.³⁰²

Hıristiyanlığın meşhur üç mezhebini -Ya’kübîlik, Nastûrîlik Melkitler- aynı kategoride değerlendiren Karâfi, bu üç mezhebin üç uknumun tek cevher olduğu, Baba’nın Oğul ve

²⁹⁶ Eserin metninde “Tih Çölü” olarak verilen yer “Zin Çölü”dür. Bk. Çölde Sayım 21/4-9.

²⁹⁷ Çölde Sayım 21/4-9

²⁹⁸ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276a.

²⁹⁹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276a-276b.

³⁰⁰ Mesih’in doğasının iki cevher ve tek uknum olduğunu savunan Hıristiyan mezhebi, kral yanlısı ve Bizans Kilisesi’ne bağlı faaliyet gösteren kilise oluşumu. Bk. Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276b; Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, 56.

³⁰¹ Herşeyin yaratıcının baba olduğunu, oğulun mahlûk olduğunu, oğulun babanın özünden olmadığını, Mesih’in her iki manasının -kelime ve beden- da sonradan yaratılmış olduğunu savunan ve Ariuş’a atfen Ariuşuluk olarak anılan Hıristiyan mezhebi. Bk. Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 277a.

³⁰² Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276b-279a.

Kutsal Ruh'un varlık sebebi olduğu, Oğul'un çocukların doğduğu gibi doğmadığı Oğul'un Oğul mânâsında ezeli olduğu Kutsal Ruh'un da ruh mânâsında ezeli olduğu hususlarında ittifak ettiklerini belirtir. Onlara göre "Oğul" Allah'ın ilmi, "Ruh" ise Allah'ın canlılığı, diriliğidir. Ancak üç uknumdan biri olan Oğul'un İsa'nın şahsında birleştiği hususunda ittifak eden bu mezheplerin Oğul'un mânâsı (doğası) hakkında ihtilâfa düştüklerini dile getirir.

Ya 'kübîler'in Mesih'in tek cevher ve tek uknum; Nastûrîler'in Mesih'in iki cevher ve iki uknum; Melkitler'in ise Mesih'in iki cevher ve tek uknum olduğunu iddiâ ettiklerini belirten Karâfi, Arius (ö. 336) ve onun mezhebinde olanların ise diğer üç mezhebin iddiâlarının aklen mümkün olmadığını söyleyerek onlara muhâlefet ettiklerini ifade eder.³⁰³ Ancak Ariuçuluk'un diğer üç mezhebe nazaran daha önce teşekkül etmesinden dolayı metinde geçen diğer üç mezhebe muhâlif olma durumunu târihsel olarak değil de görüşleri itibariyle muhâlif olma şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Karâfi'ye göre; Arius'un iddiâlarına karşı çıkan İskenderiye Patriği Alexander'in (ö. 328) onun kiliseye girişini yasaklaması, Arius'un da Alexander'i krala şikâyet ederek meseleyi huzurunda tartışma isteği, Hıristiyanlık târihinde yoğun dinî tartışmaların yapıldığı konsiller silsilesini başlatan temel argümanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁰⁴

Eserin birinci babında Hıristiyanların iddiâlarını zikreden Karâfi, eserin asıl reddiye kısmını oluşturan ikinci babında bu iddiâlara hem aklî hem naklî deliller ışığında cevaplar verir. Umûmiyetle de Hıristiyanların kendi kaynaklarından deliller sunar. Önce Hıristiyanların dinlerinde, kitaplarında ve Hz. İsa'nın onlara getirdiği emirlerde tahrifât yaptıklarını delillerle ortaya koyan Karâfi, Hıristiyanlara karşı birtakım itirazlarda bulunur.³⁰⁵ İtirazda bulunduğu konular arasında; yasak meyveden yediği için Hz. Âdem'in ve zürriyetinin cezalandırılacağı, İsa'nın hulûlü, bedenleşmesi ve şahsiyeti, İsa'nın Benî Âdem'i, peygamberleri ve Allah'ın sâlih kullarını azap edildikleri cehennemden kurtardığı,³⁰⁶ İsa'nın kendini fedâ ettiği, İsa'nın çarmıha gerilmesi,³⁰⁷ teslis inancı,³⁰⁸ Tevrat'ta çarmıh ve çan çalmaya işâret edildiğine dâir Hıristiyanların

³⁰³ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276b-277a.

³⁰⁴ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 277a.

³⁰⁵ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279a-280a.

³⁰⁶ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 280ab.

³⁰⁷ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 281a.

³⁰⁸ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 281a-282a.

iddiâları,³⁰⁹ Tevrat ve Peygamber Kitapları'nda Mesih'in geleceğine ilişkin işâretler olduğu hususunda Hıristiyanların iddiâları³¹⁰ ve son olarak Îsâ'nın ulûhiyeti ve teslis inancı ile alakalı olarak Hıristiyan mezheplerinin görüşleri³¹¹ yer almaktadır.

Îsâ'nın ulûhiyeti hususunda Hıristiyanların iddiâlarına karşı çıkan Karâfi, Matta'nın Hıristiyanlar aleyhine tanıklık yaptığı incilinde "Tevrat'ı değiştiren her kimsenin gökte ve yerde lânetlendiğinin" yazılı olmasına ve "Allah katında göklerin ve yerin bozulmasının Tevrat'tan bir harfin değişmesinden daha ehven olduğunu" okumalarına rağmen Hıristiyanların birçok kelimeyi tahrif ettiklerini ve birçok emri terk ettiklerini dile getirip hem Tevrat hem de İnciller'den deliller sunarak Îsâ'nın ilâh olmadığını çeşitli şekillerde ortaya koymaya çalışır. Bu çerçevede Tevrat'ta Allah'ın tek Rab olduğu, ondan başka ilâh olduğunu söyleyen olursa onun recm edileceği, Allah'ın isminin ezelden ebede kadar Allah olarak anılacağı, ne yeryüzünde ne gökyüzünde onu hiçbir şeye benzetilmeyeceğinin yazılı olduğunu belirterek Allah'ın tek olduğunu ifade eder.³¹² İnciller'de de Îsâ'nın ilâh olmadığına dâir bilgiler olduğunu vurgulayan Karâfi, İncillerden hareketle Îsâ'nın insan olduğu ve ilâh olmadığı hususunu delillendirir.³¹³

Îsâ'nın ulûhiyeti hususundaki Hıristiyanların iddiâlarına karşı Îsâ'nın Allah'ın hem kendisinin hem de onların ilâhı olduğunu söyleyerek kendisi ile onlar arasında bir ayırım yapmadığına ve kendisini Allah'ın oğlu olarak isimlendirmedikğine dikkat çeken Karâfi,³¹⁴ Krallar kitabında İlyas'ın dul kadının oğlunu dirilttiği, Elisa'nın bir İsrâiloğlunu dirilttiği (2. Krallar 13/20-21) ve Hezekiel'in de birçok insanı dirilttiği, (Hezekiel 37/1-15) Elisa'nın birçok hastayı iyileştirdiği (2. Krallar 5/1-14) ve Tevrat'ta da Yusuf'un babasının görmeyen gözlerini iyileştirdiğinden bahsedildiği (Tekvin 45/27-28) halde onların Hıristiyanlarca ilâh olarak kabul görmediğine vurgu yapar.³¹⁵

Îsâ'nın oğulluk vasfı hususunda da Hıristiyanların iddiâlarına cevap veren Karâfi, Cebrail'in Meryem'e Îsâ'yı müjdelemek için geldiğinde Allah'ın onun babası olduğuna dâir bir şey söylemediğini, İbrânîce'de "oğul" kelimesi için "Baba'dan meydana

³⁰⁹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282ab.

³¹⁰ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282b-285a.

³¹¹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 285a-287a.

³¹² Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b.

³¹³ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b-280a.

³¹⁴ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 280a.

³¹⁵ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 287a.

gelendir” diye bir kullanımın olmadığını ve onlardan önce de “Allah’ın oğlu” yakıştırmasının yapıldığını bildirir. Tevrat’ta Allah’ın İsrâil’e “Sen benim ilk çocuğumsun” (Çıkış 4/22) ve Zebûr’da da Dâvûd’a “Sen benim sevgili oğlumsun” (Mezmurlar 2/7) dendiğini ifâde eden Karâfi, bu ifâdelerin hiç birinde gerçek anlamıyla Allah’ın oğlu isimlendirmesinin yapılmadığını belirtir.³¹⁶

Hıristiyanların “Allah Âdem’i ve zürriyetini kurtarmak için oğlunu göndermeseydi Âdem’in zürriyeti ebedî olarak cehennemde cezalandırılacaktı” iddiâsında bulduklarını ifâde eden Karâfi, Mûsâ’nın şeriatinde bunun aksi bir bilgi olduğunu ve “Hiçbir kimsenin başka bir kimsenin cezası ile cezalandırılmayacağını” ifâde edildiğini belirterek onların bu iddiâlarına karşı çıkar.³¹⁷

Hıristiyanların İsâ’nın kendini fedâ ederek onların günahlarına karşılık acılar çektiği iddiâsına binaen Karâfi, burada şaşılacak olan şey sizi dünya âfetlerinden kurtarmayı murat etmekle nitelediğiniz bu ilâhın kendisini aşağılatma ve zillete düşürme olayıdır.³¹⁸ Babanın oğlunu kanını dökmeye ve aşağılatmaya göndermesi, halktan birinin dahî rıza göstereceği bir şey değilken böyle bir şey, nasıl olur da Allah’a yakıştırılabilir?³¹⁹ diyerek onların bu iddiâsına karşı çıkar. İsâ’nın asılması hususunda “kendi nefsinin düşkünlük ve zilletten kurtarmaya gücü yetmeyen bir insanın nasıl başkasını kurtarmaya güç yetirebileceğini” soran Karâfi,³²⁰ Hıristiyanların İsâ’nın asılmasını dinî sorumluluklardan kaçma sebebi olarak gördüklerini söyler. Karâfi, İncil’de “İsâ’dan sonra yaratılanların kıyamet gününde (her türlü) amellerinden sorumlu olacaklarını ve (işledikleri) fiillerinden dolayı da yerileceklerinin” haber verildiğini belirterek onların iddiâlarına itiraz eder.³²¹

Eserde teslis inancı hakkında da bilgi veren Karâfi, teslis hususundaki yaklaşımını dile getirerek Hıristiyanların iddiâlarına cevap verir. Hıristiyanlara göre ilâhlık cevheri tek fakat uknum üçtür. Hıristiyanların bu durumu tek bir aslın üç fûrû’u olmasına benzettiklerini belirten Karâfi, Hıristiyanların “Allah-Rahmân-Rahîm” dediğimiz de O

³¹⁶ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 280a.

³¹⁷ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b.

³¹⁸ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 286b.

³¹⁹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 281a.

³²⁰ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 280b.

³²¹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 286b-287a.

tektir, fakat onun için üç sıfat vardır, dediklerini dile getirir. “Âdem’i bize benzer şekilde yarattık” (Tekvin 1/26-27) ve “Şüphesiz melekler, İbrâhim’e üç nefer (kişi) olarak göründüler. İbrâhim kalktı ve (onlara) bir (tek) secde etti. Üçüne bir (tek) hitap etti” (Tekvin 18/2) ibârelerini teslisin Tevrat’taki delili olarak “Baba, Oğul ve Rûhulkudüs adına vaftiz edin” ibaresini de teslisin İncil’deki delili olarak kabul ettiklerini ifâde eder.³²²

Teslisin bâtil olduğu hususunda Tevrat’ta geçen “Ben İbrâhim’in İshak’ın ve Ya’küb’un ilâhı Allahım. Bu benim milletlere (öğrettiğim) ismidir” ve “Ben senin Rabbinim. Benden başkasına ibâdet etmeyeceksin. Ne yeryüzünde ne gökyüzünde ne de suyun altında olan hiçbir şeye (beni) benzetmeyeceksin” (Çıkış 20/2-4; Tesniye 5/6-8) ifâdelerini delil olarak sunan Karâfi,³²³ Hıristiyanların teslise dayanak olarak gösterdikleri delillere aklî ve naklî delillerle cevap vererek teslisin bâtilliğini ortaya koymaya çalışır.³²⁴

Hıristiyanların çan çalma hususunda “Nûh’un hayvanları toplamak için çan çaldığı ve Nûh’un sünnetine tâbi olmak için çan çalıyoruz” şeklindeki iddiâlarına da cevap veren Karâfi, Nûh kıssasının çok meşhur bir kısma olduğunu ancak “Nûh’un hayvanları gemiye toplamak için çan çaldığı” iddiâsının doğru olmadığını ifâde eder. Zira Hıristiyanların iddiâlarına göre ilk çan çalma eylemi, İskenderiye’de gerçekleştirilen ikinci konsilden³²⁵ sonra başlamıştır.³²⁶ Öte yandan Karâfi, Hıristiyanların havralarında boru çalan Yahudilerin ayıplamasından ve Yahudilere tâbi oldukları gibi bir algı oluşmasından endişe ettiklerinden dolayı farklılıklarını ortaya koymak için çan çalmaya yöneldiklerini ifâde eder.³²⁷

³²² Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276a.

³²³ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b.

³²⁴ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 281b, 285b-268a.

³²⁵ Eserde Sur konsili olarak bahsedilen bu konsil, kaynaklara göre İznik konsilinden sonra Arius’un affedilmesi amacıyla İstanbul patriği Eusebus’un öncülüğünde 335 yılında İskenderiye’de yapılan konsildir. Bk. Alpaslan Yalduz, “Konsillerin Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 285.

³²⁶ Hıristiyanlık’tan önce eski Yunan ve Roma’da ilk üç asır boyunca Hıristiyanlara yapılan zulüm ve baskılar karşısında ibadetler gizli ifa edildiğinden çan çalma yoluna gidilememiştir. Hıristiyanlar bu imkâna ancak Milano Fermanı (313)’ndan sonra kavuşabildiler. Bk. M. Süreyya Şahin, “Çan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1993), 8: 196.

³²⁷ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282b.

Hristiyanların dinlerinde tahrifât yaptıklarından da bahseden Karâfi,³²⁸ hıtânî (sünneti) Hristiyanların tahrif ettikleri hususlar arasında zikreder. Tevrat'ta sünnetin İbrâhim'in bir geleneği olduğu, (Tekvin 17/9-14) Dâvûd'un sünnetsiz olarak mâbede girene lânet ettiği³²⁹ ve İncil'de de İsâ'nın sünnet olduğundan bahsedildiğine (Luka 2/21) vurgu yapan Karâfi, bu hususu onların dinlerinde yapmış oldukları tahrifâta delil gösterir. Bu konuda Pavlus'u (ö. 67) sorumlu tutan Karâfi, Pavlus'un Hristiyanları farklı bir yöne saptırdığı görüşünü taşımaktadır.³³⁰ Tevrat'ta bağışlanmak için birtakım hayvanların kurban edildiğinin yazılı olmasına rağmen³³¹ Hristiyanların kurban ibâdetini de değiştirdiklerini belirten Karâfi, "İsâ'nın bedenini yeme ve kanını içme" uygulamasını Hristiyanların değiştirdikleri kurban ibâdetinin yerine yaptıkları bir uygulama olduğunu ifade eder. Ve onlara "Bu Mesih'in bedenidir ve bu da onun kanıdır" (Matta 26/26-28) diyorsunuz sonra da o bedeni ve kanı yiyip içiyorsunuz. Oysa bir kimse bir başka kimseye aşırı düşmanlık beslerse ancak o zaman etini yer ve kanını içer. Siz onun hem sevgisini umuyorsunuz hem de sevgisini umduğunuz kişiye karşı sevgi ve muhabbetin zıddı olan bir şeyi yapıyorsunuz, diyerek onlara cevap verir.³³²

Hristiyanların İsâ'nın kendini fedâ ederek Âdem'in ve zürriyetinin günahlarını yüklediğine ve onları cehennem azabından kurtardığına inandıklarını ifade eden Karâfi, Tevrat'ta durumun böyle olmadığını ortaya koyarak Benî İsrâil'in günahların bağışlanması için sığır, koyun, keçi ve evcil güvercinlerden kurban sunduklarını (Levililer 1/2,10,14; 4/3,23,28,32; 5/7) belirtir.³³³ İsâ'nın kendisini fedâ ederek onları cehennem azabından kurtardığı şeklindeki bir yaklaşımın İsâ'yı onları kurtarmaktan âciz duruma düşürdüğünü dile getiren Karâfi, günah konusunda İsâ'nın onları kurtarmasından ziyâde sorumluluktan kaçmak için İsâ'yı bahâne ettikleri hususuna vurgu yapar. İncil'de İsâ'nın insanları sağında ve solunda toplayacağı solunda toplananlara ateşe giriniz; sağında toplananlara da nimetlere giriniz dediğinin (Matta 25/34-43) yazılı olduğunu belirten Karâfi, Hristiyanlardan kim Mesih'in

³²⁸ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b.

³²⁹ Kitab-ı Mukaddes'te "Davut'un sünnetsiz olarak mabede girenlere lanet ettiğine" dair bir ifade bulunmuyor. Ancak Yeşeya'da "Ey Yaruşelim, kutsal kent, güzel giysilerini giy. Çünkü sünnetsizlerle murdarlar kapılardan asla içeri giremeyecek artık" şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Bk. Yeşeya 52/1.

³³⁰ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282b.

³³¹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 281a.

³³² Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282b.

³³³ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 281a.

inmesinden sonra günahın ortadan kalktığını iddiâ ediyorsa yalan söylemiş olur, diyerek onların günah ve sorumluluktan kaçma hakkındaki görüşlerine karşı çıkar.³³⁴

Eserin ikinci babının altıncı bölümünde Hıristiyanların Tevrat, Zebûr ve Peygamber Kitapları'nda Îsâ'nın beşâretine dâir işâretler olduğu iddiâlarına karşılık verirken dolaylı olarak Hz. Muhammed'in (ö. 11/632) beşâreti hususuna değinir. Hıristiyanların Hz. Îsâ'nın beşâretine dâir olduğunu iddiâ ettikleri bu ifadelerin aslında Hz. Îsâ'nın beşâretine değil de Hz. Muhammed'in beşâretine dâir olduğu hususunu ispata yönelir. Diğer eseri *el-Ecvibe*'de çok daha geniş bir şekilde yer verdiği³³⁵ bu hususta “Pek yakında Rabbiniz, kardeşinizden bir peygamber gönderecektir Onu beni dinlediğiniz gibi dinleyiniz” (Tesniye 33/2); “Şüphesiz ben İsmail hakkındaki duanı işittim ve kabul ettim ve İsmail'i mubarek kıldım” (Tekvin 17/20); “Benden 1333 sene sonra gelecek olan peygamberin döneminde yaşayacak olanlara ne mutlu” (Daniel 12/12); “Rab, Sînâ'dan geldi, Sâir'den parladı ve Fârân dağlarından ortaya çıktı” (Tesniye 33/2); “O iffet sahibi hamile kalacak, bir oğul doğuracak ve o (çocuk) ‘Emanuel’ olarak isimlendirecek” (Yeşeya 7/14); “Kutsalların en kutsalı temiz olanların en temizini geldiği zaman” (Daniel 7/22); “Bizim için bir çocuk doğacak ve bize bir oğul bağışlanacak” (Yeşeya 9/6) ve eserde 21. Mezmur olarak bahsedilen 22. Mezmur gibi Tevrat, Mezmûrlar ve Peygamber Kitapları'nda geçen bazı bölümleri zikrederek Hz. Muhammed'in beşâretine delil olarak gösterir.³³⁶

Eserin üçüncü bâbını İnciller'i nakledenlerin hataları ve İncillerdeki tenâkuza ayıran Karâfî, metin yönünden İnciller'in birbirini tutmadığını dört incilden verdiği “Îsâ'nın nesebi ile ilgili bahsi geçen ifadelerde sayı itibariyle İncillerin birbirini tutmadığı (Matta 1/14; Luka 3/23-24); Yuhanna'da bahsi geçen suyun şaraba dönüştürülmesi (Yuhanna 2/1-11) olayından diğer İncillerin bahsetmemesi; Mesih'in öğrencilerinin ayaklarını yıkadıktan sonra iyilik konusunda kendisine uymalarını emrettiği (Yuhanna 13/4-15) olayından diğer İncillerin bahsetmemesi; Îsâ'nın Yahya'dan sonra gelecek kişi olmasında Yuhanna'da Yahya'nın konuyu bildiği (Yuhanna 1/15) Matta'da ise Yahya'nın Îsâ'ya sorana kadar konuyu bilmediği (Matta 11/2-3) şeklinde bahdilmesi; Îsâ'nın çarmıhta iken kendisi gibi çarmıha gerilen iki kişinin Luka'ya göre sadece

³³⁴ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 286b-287a.

³³⁵ Karâfî, *el-Ecvibe*, 177-197.

³³⁶ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282b-285b.

birinin (Luka 23/39-43) Matta'ya göre ikisinin birden (Matta 27/44) Îsâ'yı ayıplaması; Mevdelli Meryem'in Îsâ'nın kabrini ziyâret olayında Matta, ziyâretin Cumartesi gecesi, iki kadınla beraber Meryem'i havârilere gönderenin melek (Matta 28/1-10) Yuhanna ise ziyâretin Pazar günü tek kadın olarak ve Meryem'i gönderenin bizzat Îsâ (Yuhanna 20/ 1-18) olduğunu söylemesi” gibi örneklerle İncillerdeki tenâkuzları ortaya koyarak bu görüşünü delillendirir.³³⁷

Eserin dördüncü ve son babında ise İncil metinlerinden hareketle Hz. Peygamber'in beşâretine dâir iddiâlarını sıralar. Ve bir anlamda Hıristiyanların bu hususu gizlediklerini ortaya koymaya çalışır. Son babda sadece İncil metinlerinden hareketle Hz. Muhammed'in beşâretine delil gösteren Karâfi, özellikle Yuhanna İncili'nde bahsi geçen “faraklit” kelimesi üzerinde durur. Yuhanna İncili'nde; Îsâ'dan sonra gelecek,³³⁸ bütün âlemi günahlardan kurtaracak,³³⁹ Allah'tan işittiğini konuşacak, adâletle yönetecek,³⁴⁰ hakkında ihtilâf ettiğiniz her şeyi size öğretecek,³⁴¹ kendisine söylenilenin dışında konuşmayan gerçek ruh, Allah, sizin için hazırlamış olduğu her şeyi onunla size haber verecek³⁴² gibi değişik şekillerde bahsedilen “faraklit”in Hz. Muhammed'e delâlet ettiğini ifâde eder.³⁴³

3.3. Eserin Metodu

Karâfi, diğer reddiye eseri olan *el-Ecvibe*'nin iki ve üçüncü bölümünde olduğu gibi³⁴⁴ Orta Çağda sıkça kullanılan soru-cevap yönteminden³⁴⁵ farklı bir yöntemle yazdığını belirttiği *Edille*'de³⁴⁶ öncelikle Hıristiyanların inanç esasları, dinî sembolleri, ileri sürdükleri iddiâlar ve konsilleri hakkında bilgi verir.³⁴⁷ Dört ana baba ayırdığı eserin asıl reddiye kısmını oluşturan ikinci babında birinci babda vermiş olduğu bilgilerden hareketle her bölümü kendi içinde değerlendirir ve Hıristiyanların iddiâlarını çürütmeye

³³⁷ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 287a-288a.

³³⁸ Yuhanna 16/7

³³⁹ Yuhanna 16/8

³⁴⁰ Yuhanna 16/13

³⁴¹ Yuhanna 14/26

³⁴² Yuhanna 15/26-27

³⁴³ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 288a.

³⁴⁴ Karâfi, *el-Ecvibe*, 22.

³⁴⁵ Mustafa Erdem, “Cahız ve el-Muhtar Fi'r-Redd Ala'n-Nasâra İsimli Risalesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fatültesi Dergisi* 31/1 (1990), 462.

³⁴⁶ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275a.

³⁴⁷ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275b-279a.

çalışır.³⁴⁸ Eserin üçüncü babında İncil'den pasajlar sunarak aralarındaki tutarsızlıkları gündeme getirir.³⁴⁹ Eserin son babını tebsîrat konusuna ayıran Karâfî, bu babda hem İncil'de Hz. Muhammed'in müjdelendiğini hem de tahrifât yapıldığını göstermeye çalışır.³⁵⁰

Hıristiyanların “dînî metinleriyle onlarla mücâdele ettiğini ve onların tutarsızlıklarını çürütmek için onlara karşı cesurca meydan okuduğunu” ifâde eden Karâfî, Hıristiyanların kendi kaynaklarından hareketle onlara cevaplar verir.³⁵¹ Üslup olarak karşısında biri varmış da onunla tartışıyormuş gibi senli benli bir üslup seçen Karâfî, yürüttüğü tartışmada önce bilgi verme ve verilen bilgilerin doğruluğunu teyit etme sonra da ortaya konan iddiâyı çürütme şeklinde bir yöntem izleyerek tartıştığı konuyu sebep-sonuç ilişkileri içerisinde neticeye ulaştırır. Tartışmayı yürütürken naklî delillerin yanında yoğun bir şekilde aklî delilleri de kullanan Karâfî, böylece naklen şüpheli ve tutarsız gördüğü durumların aklen de mümkün olmadığını göstermeye çalışır.³⁵² Zaman zaman da Hıristiyanların iddiâları karşısına Yahudilerin söylediklerini çıkaran Karâfî, onların tutarsızlığına Yahudileri dayanak gösterir.³⁵³

Karâfî, eserde genişçe bir bölüm ayırdığı ve Hıristiyan teolojisinde önemli bir yer tutan İsâ'nın şahsiyeti ve ulûhiyeti hususunda önceki peygamberlerin hayatlarından örnekler verme,³⁵⁴ Allah ile insan arasındaki farkı ortaya koymak için ilâhlık ve insanlık sıfatlarını birbiriyle mukayese etme³⁵⁵ ve İslâm kelâmcılarının Allah'ın varlığını ispat için kullandıkları hudus deliline atıflarda bulunma³⁵⁶ şeklinde bir metod izleyerek İsâ'nın bir insan ve peygamber olduğunu ispata çalışır.

Eserin bazı bölümlerinde İsâ'nın insan oluşuyla bağlantılı olarak Hıristiyan ilâhiyatı açısından önemli görülen Baba, Oğul, Rab, Mesih, Kutsal Ruh, Yesu' gibi kavramlar ve metin içinde geçen Cârîye, Yaruşelim, Sihyon, İsrâil, gibi birtakım kelimelerle ilgili

³⁴⁸ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279a-287a.

³⁴⁹ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 287a-288a.

³⁵⁰ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 288a-288b.

³⁵¹ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275a.

³⁵² Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279a-280a, 280ab, 281ab, 282b, 285a-287a.

³⁵³ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279a, 281b, 282ab, 282b-283a, 283a, 284b.

³⁵⁴ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 287a.

³⁵⁵ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 280a, 280b, 281b, 283a, 284b, 286b.

³⁵⁶ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 280b, 286a-286b.

tahliller yaparak³⁵⁷ Hıristiyanların bu kelimelere yükledikleri mânânın onların yükledikleri gibi olmadığını göstermeye çalışır.

Abbâsî halîfesi Me'mun zamanında hız kazanan tercüme hareketiyle birlikte Yunanca ve Süryânîce eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesinden sonra ilk elden bu eserler hakkında bilgi sâhibi olununca Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki tartışmalarda ortak bir zemin olan Aristo (m.ö. 384-322) felsefesi ve mantığı, teslis inancının tutarsızlığını ortaya koymak için kullanıldı.³⁵⁸ Diğer taraftan IX. Yüzyılın ortalarından sonra, Eski ve Yeni Ahid'in Arapça'ya tercüme edilmesiyle birlikte Müslüman polemikçiler kendi iddiâlarını ispatlamak için Eski ve Yeni Ahid'e müracaat etmeye başladılar.³⁵⁹ Böylece Müslümanlar polemik yazılarında mantıksal argümanların kullanımını Eski ve Yeni Ahid'e dayanan kutsal metin argümanlarının kullanımıyla birleştirdi. Tercüme faaliyetlerinden sonra Müslüman polemikçilerin kullandığı bu yöntemi Karâfî de eserinde kullanmış ve teslis inancının tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır.³⁶⁰ Hıristiyanların "Emânet" dedikleri inançlarının tutarsızlığını ispat hususunda ise çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerinden faydalanmıştır.³⁶¹

Karâfî, *Edille*'de diğer eseri *el-Ecvibe*'den farklı olarak neredeyse hiç Kur'ân âyetine atıfta bulunmaz bilakis tamamen Hıristiyanların kendi kaynaklarından hareketle meseleyi îzah etmeye çalışır. Bununla birlikte Îsâ'nın Allah'ın kulu olduğu Îsâ'nın şahsiyeti, Îsâ'nın ulûhiyeti, Çarmih olayı ve İncil'in tahrifi vb. huhuslarda Hıristiyanlara getirdiği eleştiriler, diğer İslâm reddiye yazarlarında olduğu gibi Kur'ân'ın yaklaşımı çerçevesince olmuştur.

3.4. Eseri Yazarken Yararlandığı Kaynaklar

Karâfî'nin yaşadığı döneme kadar birçok reddiye eseri yazılmış ve bu konuyla alakalı yeterli derecede bilgi birikimi oluşmuştu. Dolayısıyla Karâfî, kendinden önce yazılmış olan bir çok eserden ve önceki polemik unsurlarından faydalanma imkânına sâhip

³⁵⁷ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276b, 280a, 281b, 283ab, 284b, 285a, 288b.

³⁵⁸ İbrahim Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 95.

³⁵⁹ Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri*, 132-133.

³⁶⁰ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 285b-286a.

³⁶¹ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 286b.

oldu.³⁶² Kendisinden önce reddiye yazarlardan özellikle Hazrecî (ö. 586/1187), Kurtubî (ö. 671/1273) ve Câferî'den etkilenen³⁶³ Karâfi'nin eserinde yer verdiği Hıristiyan mezhepleri, İnciller, İnciller'deki tenâkuzlar, Teslis, İsa'nın ulûhiyeti, İsa'nın tabiatı, Sünnet, Kurban, Kefâret ve Hz. Muhammed'in beşâreti hususlarında eserlerini incelediğimiz İbn Hazm (ö. 456/1064), Şehristânî (ö. 548/1153), Mâverdî (ö. 450/1058) ve Ali bin Rabben et-Taberî gibi isimlerden de faydalandığını görmekteyiz.

Edille'de kendinden önce yazılıp da faydalandığı eserlerin isimlerinden bahsetmeyen Karâfi'nin hangi eserlerden ne şekilde faydalandığı ancak eserinde kullandığı delillerle benzerlik kurularak tespit edilebilmektedir. Özellikle Hıristiyan mezhepleri, İnciller, İnciller'deki tenâkuzlar, Teslis, İsa'nın ulûhiyeti ve tabiatı hususunda Taberî'nin *er-Red 'ale'n-naşârâ*, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*, İbn Hazm'ın *el-Faşl*, Câferî'nin *eş-Taḥcîl* ve Kurtubî'nin *el-İ'lam*; Vaftiz, Sünnet, Kefâret ve Kurban hususunda Câferî'nin *eş-Taḥcîl* ve Kurtubî'nin *el-İ'lam* isimli eserinden faydalanan Karâfi'nin beşâret hususunda ise Mâverdî'nin *A'lâmü'n-nübüvve*, Hazrecî'nin *Beyne'l-İslâm ve'l-Mesîhiyye*, İbn Hazm'ın *el-Faşl*, Kurtubî'nin *el-İ'lam* ve Câferî'nin *eş-Taḥcîl* isimli eserlerinden faydalandığı görülmektedir. Adı geçen eserlerden Karâfi'nin ne oranda etkilendiği ve ne şekilde faydalandığı "Eserin Kendinden Önceki Reddiyelerden Farkı" konu başlığı altında ele alınmıştır.

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in beşâreti ile ilgili metinleri derli toplu bir şekilde biraraya getiren Ali bin Rabben et-Taberî'den³⁶⁴ bir şekilde etkilenip de kendisinden iktibas yapanlar arasında Karâfi'nin de olduğu söylenmektedir.³⁶⁵ Karâfi'nin *el-Ecvibe*'de Hz. Muhammed'in beşâreti hususunda sunduğu Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin bab numaraları ile Ali bin Rabben et-Taberî'nin sunduğu bab numaraları arasında uygunluk görülmektedir.³⁶⁶ Öte yandan *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'de

³⁶² Jacques Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, trc. Fuat Aydın, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 128.

³⁶³ Abdülhâlık, *el-İmâmü'l-Karâfi ve cuḥûduḥû*, 1: 242.

³⁶⁴ Fuat Aydın, "Kitâbu'd-Dîn ve'd-Devle ve İspat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri", *Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin Delilleri*, trc. Fuat Aydın, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 75.

³⁶⁵ Fuat Aydın, "Kitâbu'd-Dîn ve'd-Devle ve İspat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri", 77.

³⁶⁶ Bk. Tevrat birinci sifr onuncu bölüm. Karâfi, *el-Ecvibe*, 177; Ali bin Rabben et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle fi işbât-i nübüvveti'n-nebiyyi Muhammed*, thk. Âdil Nüveyhiz, (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1973), 131.

Tevrat beşinci sifr. Karâfi, *el-Ecvibe*, 178; Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle*, 137.

Tevrat birinci sifr dokuzuncu bölüm. Karâfi, *el-Ecvibe*, 179; Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle*, 131.

Yuhanna İncili onbeşinci fasıl. Karâfi, *el-Ecvibe*, 180; Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle*, 174.

Hıristiyanların “Tevrat ve Peygamber Kitapları’nda İsa’nın geleceğine dâir deliller vardır” şeklindeki iddialarına karşın Hıristiyanların İsa’nın geleceğine dâir zikrettikleri delillerin Hz. Muhammed’e dâir olduğunu söyleyen Karâfi’nin bu yaklaşımında Ali bin Rabben et-Taberî’nin etkisi hissedilmektedir. Zira aynı hususta Ali bin Rabbet et-Taberî de aynı tavrı takınmıştır.³⁶⁷ Bu anlamda Ali bin Rabben et-Taberî’nin Hz. Muhammed’in beşâretini konu alan *ed-Dîn ve’ d-devle* isimli eserini de Karâfi’nin kaynakları arasında zikretmek uygun olacaktır.

Karâfi, *el-Ecvibe*’de Hıristiyanların bayramları ve ibâdetleri hususunda onların papazlarından Hafs’ın (ö. ?) *Kitâbü’l-Fıkh*’ına atıflarda bulunmaktadır.³⁶⁸ *Edilletü’l-vaḥdâniyye*’de yer yer Hıristiyanların ibâdetlerinden bahseden³⁶⁹ Karâfi’nin bu husustaki kaynağı büyük ihtimalle yine *Kitâbü’l-Fıkh* olmalıdır. Bu anlamda *Edilletü’l-vaḥdâniyye*’nin kaynakları arasında Hafs’ın *Kitâbü’l-Fıkh*’ını da zikredebiliriz. Ancak eserin metnine ulaşamadığımız için adı geçen eserle ilgili sadece Karâfi’nin *el-Ecvibe*’de vermiş olduğu bilgiler ve nakillerle³⁷⁰ yetinmek zorundayız.

Çan çalma geleneği,³⁷¹ Kitâb-ı Mukaddes’in tercümesi,³⁷² konsiller ve kredonun oluşum süreci,³⁷³ Helena’nın (ö. 330) kutsal emânetleri bulması³⁷⁴ gibi Hıristiyanlık târihini yakından ilgilendiren hususlarda İbnü’l-Patrîk’in (ö. 328/940) *Kitâb’u-Târîhu’l-mecmu’ ale’t-tahkîk ve’t-taşdik*’inden faydalanan Karâfi, sık sık bu kitaptan alıntılar yapmıştır.³⁷⁵

Hıristiyan kaynaklarına hâkim olan Karâfi, eserlerinde İnciller’den ve Kitâb-ı Mukaddes’ten faydalanmıştır. Kitâb-ı Mukaddes’in ve İnciller’in hangi nüshasını kullandığı net değilse de eserinde “Mezmuzlar’ın sayısının 150 olduğunu söyleyen râhip Salkalyos’un (ö. ?) sizin için Yunanca’dan Arapça’ya tercüme ettiği

Şakirt Yuhanna Faraksis kitabı. Karâfi, *el-Ecvibe*, 195; Taberî, *ed-Dîn ve’ d-devle*, 175.

³⁶⁷ Fuat Aydın, “Kitâbu’ d-Din ve’ d-Devle ve İspat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri”, 75.

³⁶⁸ Karâfi, *el-Ecvibe*, 170-173; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 65.

³⁶⁹ Karâfi, *Edilletü’l-vaḥdâniyye*, 282b, 283a.

³⁷⁰ Bk. Karâfi, *el-Ecvibe*, 170-173

³⁷¹ Karâfi, *Edilletü’l-vaḥdâniyye*, 276a.

³⁷² Karâfi, *Edilletü’l-vaḥdâniyye*, 279a, 282b.

³⁷³ Karâfi, *Edilletü’l-vaḥdâniyye*, 277a-279a.

³⁷⁴ Karâfi, *Edilletü’l-vaḥdâniyye*, 282ab.

³⁷⁵ Said İbn Patrîk, *Kitâb’u-Târîhu’l-mecmu’ ale’t-tahkîk ve’t-taşdik*, (Beyrut: el-Âbaü’l-Yesuyeyn, 1905), 1: 13, 85, 89, 125, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 145, 146, 156, 157, 158, 179, 180, 181, 193, 194, 195, 198, 199, 201, 205, 206; İbn Patrîk, *Kitâb’u-Târîhu’l-mecmu’*, 2: 34, 35, 36, 37, 38.

Mezmûrlar'dan delil getirmenize gelince” ifâdesine³⁷⁶ ve zaman zaman da “tercümede/nakilde hata yaptınız” şeklindeki uyarılarına³⁷⁷ şahit oluyoruz. Bu tür ifâdeler, Karâfi'nin kullandığı metnin bir tercüme olduğunu düşündürmektedir.

Bununla birlikte tercümedeki hatanın tespiti için metnin aslının da görülmesi gerekir ki eserinde kullandığı “kerubba/korios”, “gul ya liyesun” “kristosus”, “balaklid” “ekmed” gibi Grekçe ifâdeler ve yaptığı tanımlamalar sebebiyle Grekçe'ye hâkim olduğu,³⁷⁸ eserinde zikrettiği “emanuel”, “oğul”, “yeşbehuna”, “Azer”, “gul ya”, “il”, “ilya”, “cariye”, “Yaruşelim”, “Sihyon”, “İsrail/Aysrail”, “rabbuni” birtakım İbrânîce kelimelere ve terimlere yaptığı açıklamalar sebebiyle de İbrânîce'ye hâkim olduğu izlenimi veren³⁷⁹ Karâfi'nin “tercümede/nakilde hata yaptınız” şeklinde bir iddiâda bulunuyor olması kullandığı metnin aslını da görmüş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ancak Karâfi'nin hayatından bahseden biyografî metinlerinde İbrânîce ve Grekçe bilip bilmediği hususunda herhangi bir kayda rastlamadığımız için bahsi geçen dillere ne oranda hâkimiyeti olduğu hakkında kesin bir şey söylemek zor gibi görünüyor.

Hıristiyanların râhip Salkalyos tarafından Yunanca'dan Arapça'ya tercüme ettiği Mezmûrlar'dan delil getirdiklerini belirten Karâfi, Yahudilerin Zebûr'un da Tevrat gibi beş kitaptan oluştuğunu iddiâ ettiklerini ifâde eder ve hangi Mezmûrlar'ın hangi kitaba âit olduğu hususunda da bilgi verir. Karâfi'nin verdiği bilgilere göre Mezmûrlar'ın birinci sifri (kitabı) Kırkıncı Mezmûr'a kadardır. İkinci sifr, Kırkbirinci Mezmûr'dan yetmişbirin sonuna kadardır. Üçüncü sifr, yetmişikinin başından seksensekizin bitimine kadardır. Dördüncü sifr, seksendokuzun başından yüzbeşin sonuna kadardır. Beşinci sifr³⁸⁰ ise yüzaltının başından Mezmûrlar'ın sonuna kadardır.³⁸¹ Karâfi'nin eserinde Mezmûrlar hakkında vermiş olduğu bu beş kitabın dizilişi hakkındaki bilgiler ile *Septuagint Old Grek* versiyonundaki diziliş, birbiriyle uyum göstermektedir.³⁸² Diğer taraftan Karâfi'nin *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'de verdiği mezmûr numaraları ile *Septuagint*

³⁷⁶ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 284b.

³⁷⁷ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282b, 283ab, 284a.

³⁷⁸ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 283a, 288a.

³⁷⁹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276a, 280a, 281b, 282a, 283a, 283b, 284b, 285a, 287b, 288b.

³⁸⁰ Metinde altıncı kitap olarak yazılmıştır. Bk. Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 284b.

³⁸¹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 284b.

³⁸² Bk. Albert Pietersma “Psalms” *A New English Translation of the Septuagint*, ed. Albert Pietersma - Benjamin G. Wright, 2. Edition, (Oxford: Oxford University Press, 2009), 542-620. <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/24-ps-nets.pdf> (17.02.2011).

Old Grek versiyonunun mezmûr numaraları birbiriyle uyum göstermektedir.³⁸³ Dolayısıyla Karâfî'nin kullandığı metnin Yunan kiliselerince kullanılan metin olduğunu kanaati ağırlık kazanmaktadır.

Bununla birlikte Mezmûrlar'ın sayısını 150 olarak zikreden Karâfî'nin³⁸⁴ İbrânîce metinden de faydalanması söz konusudur. Zira İbrânîce metinde “Tehillim” olarak ifâde edilen Mezmûrlar'ın sayısı 150 olarak verilmektedir.³⁸⁵ Öte yandan Karâfî, 13. Mezmûr'da geçen “İlahın kabri olduğunu iddiâ edenler lânetlenmiştir” ibaresinin Yahudilerin elindeki Zebûr'da olmadığını ifâde eder.³⁸⁶ Ayrıca Karâfî, *el-Ecvibe*'de Hz. Âdem'in kaç sene yaşadığı ile ilgili tenâkuzları zikrederken Kitâb-ı Mukaddes'in başka bir nüshasından daha bahsetmektedir. Ancak hangi nüshadan bahsettiği net değildir.³⁸⁷

Ali bin Rabben et-Taberî, kutsal metin olarak Mütercim Markus'un (ö. ?) Süryânîce tercümesinden faydalanmıştır. Bazen de onu Grekçe ve İbrânîce metinle mukayese etmiştir. Ayrıca Süryânîce metni Arapça'ya tercüme etmiştir.³⁸⁸ Tevrat'ın birinci kitabının onuncu bölümünde geçen “Allah, İbrâhim'e İsmâil hakkındaki duânı işittim ve O'nu kutsayacak, verimli kılacak, soyunu çoğaltacağım. On iki beyin babası olacak, soyunu büyük bir ulus yapacağım” (Tekvin: 17/20) şeklindeki ifâde hakkında Ali bin Rabben et-Taberî, “bu çeviri Tercüman Markos'a âittir” demektedir.³⁸⁹ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'de bu bölümü kullanır. Ancak Karâfî'nin kullandığı metin, Ali bin Rabben et-Taberî'nin eserinde bahsettiği Markos'un tercümesinden farklıdır.³⁹⁰

Yine “Çünkü bize bir çocuk doğacak bize bir oğul verilecek. Onun yönetimi omuzlarında olacak” (Yeşeya 9/6) şeklindeki ifâdenin Markos tarafından tercüme edilen Süryânîce kitaplara göre olduğunu, İbrânîce kitaplarda ise bu ifâdenin

³⁸³ 1. Mezmûr, 2. Mezmûr, 13. Mezmûr, 71. Mezmûr, 111. Mezmûr, 134. Mezmûr, 149. Mezmûr. Bk. Albert Pietersma “Psalms” *A New English Translation of the Septuagint*, 548, 552, 581, 604, 613, 619 <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/24-ps-nets.pdf> (17.02.2011).

³⁸⁴ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 284b.

³⁸⁵ Ö. Faruk Harman, “Ahd-i Atik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1998), 1: 498.

³⁸⁶ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 283a.

³⁸⁷ Karâfî, *el-Ecvibe*, 105.

³⁸⁸ Mahmut Kaya, “ed-Din ve'd-Devle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1994), 9: 349-350.

³⁸⁹ Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle*, 131; Ali bin Rabben et-Taberî, *Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin Delilleri*, trc. Fuat Aydın, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 177.

³⁹⁰ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 283a.

“Peygamberliğinin alameti omzunun üstündedir” şeklinde geçtiğini bildirir.³⁹¹ Karâfi, bu ifâdeyi eserinde de kullanır. Ancak Karâfi, bu ifâdeyi “onun alameti iki omuzu arasında olacaktır” şeklinde alıntılanmaktadır.³⁹² Öte yandan Karâfi’nin *Edilletü’l-vaḥdâniyye*’de kullandığı mezmûr numaraları ile Süryânîce Kitâb-ı Mukaddes metnini kullanan Ali bin Rabben et-Taberî’nin kullandığı mezmûr numaraları birbiriyle uyuşmamaktadır. Zira Karâfi’nin eserinde 71. Mezmûr olarak bahsettiği mezmûr,³⁹³ Ali bin Rabben et-Taberî’nin kullandığı metne göre 72. Mezmûr olarak görülmektedir.³⁹⁴ Dolayısıyla Karâfi’nin eserini yazarken kullandığı Kitâb-ı Mukaddes metninin Süryânî kiliselerinin kullandığı metin olmadığı kanaatini taşımaktayız.

Ancak Hz. Muhammed’in beşâreti hususunda ise Ali bin Rabben et-Taberî’nin kullandığı Kitâb-ı Mukaddes metinleri ile Karâfi’nin kullandığı metinler berzerlik arz etmektedir. Kanaatimizce bu benzerliğin sebebi aynı metni kullanmaktan ziyâde Ali bin Rabben et-Taberî’nin eserlerinden nakil yapmasından kaynaklanmaktadır.³⁹⁵

el-Ecvibe’de İnciller hakkında bilgi veren Karâfi, meşhur dört incile dâir bab sayılarından da bahseder. Karâfi, *el-Ecvibe*’de Matta İncili’nin 68 bab, Markos İncili’nin 48 bab, Luka İncili’nin 33 bab ve Yuhanna İncili’nin 33 bab olduğunu ifâde etmiştir.³⁹⁶ Görüldüğü üzere Karâfi’nin meşhur dört incile dâir zikrettiği bab sayıları günümüz incillerinin bab numaralarıyla uyuşmamaktadır.

Karâfi’nin eserinde İncil’in hangi nüshasını kullandığı net değildir. Ancak Hz. Muhammed’in beşâreti hususunda zikredilen ve Arapça “övlümüş” anlamına gelen Grekçe “baraklid” kelimesini³⁹⁷ *el-Ecvibe*’de “baraklid” şeklinde, *Edilletü’l-*

³⁹¹ Taberî, *ed-Dîn ve ’d-devle*, 146-147; Taberî, *Hz. Muhammed’in Peygamberliğinin Delilleri*, 177.

³⁹² Karâfi, *Edilletü’l-vaḥdâniyye*, 284a.

³⁹³ Karâfi, *Edilletü’l-vaḥdâniyye*, 276b, 285a.

³⁹⁴ Taberî, *ed-Dîn ve ’d-devle*, 140. Taberî, *Hz. Muhammed’in Peygamberliğinin Delilleri*, 172-173.

³⁹⁵ Bk. Tevrat birinci sifr onuncu bölüm, Karâfi, *el-Ecvibe*, 177; Taberî, *ed-Dîn ve ’d-devle*, 131.

Tevrat beşinci sifr. Karâfi, *el-Ecvibe*, 178; Taberî, *ed-Dîn ve ’d-devle*, 137.

Tevrat birinci sifr dokuzuncu bölüm. Karâfi, *el-Ecvibe*, 179; Taberî, *ed-Dîn ve ’d-devle*, 131.

Yuhanna İncili onbeşinci fasıl. Karâfi, *el-Ecvibe*, 180; et-Taberî, *ed-Dîn ve ’d-devle*, 174.

Şakirt Yuhanna Faraksis kitabı. Karâfi, *el-Ecvibe*, 195; Taberî, *ed-Dîn ve ’d-devle*, 175.

³⁹⁶ Karâfi, *el-Ecvibe*, 43-45.

³⁹⁷ Muhammed bin Ahmed el-Kurtubî, *el-İ’lam bimâ fi dîni’n-naşârâ mine’l-fesâd ve’l-evhâm*, thk. Ahmed Hicazî es-Sekâ, (Kâhire: Dâru’t-Türâsü’l-Arabî, ts.), 3: 69; Abdullah et-Tercümân el-Endülüsî, *Tuhfetü’l-erîb fi’r-red ’alâ ehli’s-şalîb*, thk. Mahmûd Ali Himâye, 3. Baskı (Kâhire: Dâru’l-Maarif, Kâhire, 1992), 140.

vaḥdâniyye'de ise "baraklid", "balaklid" ve "balakrid" şeklinde kullanılmaktadır.³⁹⁸ Diğer taraftan aynı kelime, eserini oluştururken faydalandığı Kitâb-ı Mukaddes metni, Süryânî kiliselerince kullanılan Elçilerin İşleri'ni ve Katolik mektupları "Praxis" adıyla tek bir başlık altında toplayan bir metin olan Ali bin Rabben et-Taberî'nin³⁹⁹ eserinde "faraklid" şeklinde geçmektedir.⁴⁰⁰ Dolayısıyla Karâfi'nin kullandığı İncil metninin Süryânî kiliseleri tarafından kullanılan İncil metinleri olma ihtimali düşüktür. Ancak Karâfi'nin eserinde kullandığı incil metnindeki bab numaralarındaki farklılıklar ve kaymalar⁴⁰¹ dikkate alındığında Karâfi'nin farklı bir nüshayı kullanmış olma ihtimalini güçlendirmektedir.

3.5. Edilletü'l-vaḥdâniyye'nin İslâm Reddiye Geleneğindeki Yeri

İslâm dininin ortaya çıkışıyla birlikte diğer din mensuplarıyla gerçekleşen temaslar neticesinde önce Mekke'de müşrikliğin (putperestlik) reddiyle başlayan⁴⁰² diğer dinlere karşı tavır, Medine'de de devam ederek İslâm'ın diğer dinler karşısındaki tutumu netleşmeye başladı.⁴⁰³ Hz. Peygamberin vefatından sonra farklı coğrafyalara yayılan İslâm fetihleri neticesinde diğer din mensuplarıyla artan felsefî ve kültürel etkileşimin yanısıra İslâm coğrafyası içindeki müsâmaha ruhu neticesinde zaman zaman dinî tartışmalar da yaşandı. Bu tartışmalar neticesinde hicrî I. Yüzyıldan itibaren İslâm'ın diğer dinler karşısındaki tavrını belirleyen birtakım eserler meydana getirilmiştir.⁴⁰⁴ Yahudiler ve Hıristiyanlar hakkında tafsilatlı bilgi veren bu çalışmalar, bu iki dinin mensuplarının tutumlarını, inançlarını, kutsal metinlerini, Kur'ân ve hadis ışığında eleştirmiş, Yahudiler ve Hıristiyanların da bu eserlere cevap mâhiyetinde eserler ortaya koymasıyla polemik literatürü gelişmiştir.⁴⁰⁵

³⁹⁸ "Baraklid" kelimesinin *Edille*'de *el-Ecvibe*'den farklı olarak "balaklid" ve "balakrid" gibi iki ayrı şekilde daha kullanması kanaatimizce istisna kaynağıdır. Bk. Karâfi, *el-Ecvibe*, 180; Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 288a.

³⁹⁹ Taberî, *Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin Delilleri*, 214. 209. dipnot

⁴⁰⁰ Taberî, *ed-Dîn ve 'd-devle*, 184-185.

⁴⁰¹ Metinde Yuhanna İncili'nin 16. bölümü diye geçen bölüm günümüz incillerinde 17. bölüm olarak; Yuhanna İncili'nin 5. bölümü olarak geçen bölüm günümüz incillerinde 6. bölüm olarak; Yuhanna İncili'nin 9. bölümü olarak geçen bölüm günümüz incillerinde 8. bölüm olarak; Matta İncili'nin 9. bölümü olarak geçen bölüm günümüz incillerinde 19. Bölüm olarak geçmektedir. Bk. Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b.

⁴⁰² Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, 6.

⁴⁰³ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, 20.

⁴⁰⁴ Zeynep Yücedoğru, *İbn Hazm ve er-Red 'alâ İbni'n-Nağrile el-Yehûdî İsimli Reddîyesinin Analizi*, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2009), 28; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, 10.

⁴⁰⁵ Yücedoğru, *İbn Hazm ve er-Red 'alâ İbni'n-Nağrile el-Yehûdî İsimli Reddîyesinin Analizi*, 29-30.

Müslümanlar, meydana getirdikleri bu eserlerde Kur'ân-ı Kerim'den hareketle hem Yahudilere hem de Hıristiyanlara indirilen kitaplarda birtakım bilgilerin doğruluğunu kabul etmekle birlikte⁴⁰⁶ Kur'ân'ın "Ehl-i Kitab'ın kendi kitaplarını tahrif ettikleri" hükmünü ortaya koymaya çalışmışlardır. Diğer taraftan Kitâb-ı Mukaddes ve Ehl-i Kitab'ın dinî yaşamlarını inceleyerek onların hakkında İslâmî kaynağa ters düşen bilgilerin reddedilmesi şeklinde bir tutum geliştirmişlerdir.⁴⁰⁷

Dinî tartışmaları ihtivâ eden hicrî I. Yüzyıldaki "makalat" tarzı eserlerden sonra II. Yüzyıldan itibaren diğer din ve mezheplere karşı "reddiye"ler yazılmış, hicrî III. Yüzyıldan itibaren ise sistemli olarak "er-red", "el-fırak", "ed-diyanat" "el-milel" tarzında diğer din ve inançlardan bahseden birçok eser kaleme alınmıştır.⁴⁰⁸ Ancak bu çalışmaların önemli bir kısmı, eserlerin küçük veya tek parça risâleler halinde olması, savaş, yangın gibi tabii âfetler veya istilâlar sebebiyle zamanımıza kadar ulaşamamıştır.⁴⁰⁹

Zamanımıza kadar ulaşan reddiye eserlerinden çalışmamıza konu ettiğimiz *Edilletü'l-vaḥdâniyye* isimli eserinde Karâfi, Müslümanların Hıristiyanlara karşı takındıkları polemik yaklaşımında temel hareket noktası olarak Kur'ânın bakış açısını⁴¹⁰ korumakla birlikte Hıristiyanların iddiâlarına cevaplar verirken neredeyse hiç Kur'ân âyetlerine müracaat etmemiştir.⁴¹¹ Eserin mukaddimesinde de belirttiği üzere Hıristiyanların iddiâlarına Hıristiyanların kaynaklarından hareketle cevaplar vermiştir. Hangi bilime yöneldiysem akli ön planda tuttum⁴¹² diyen Karâfi, eserde ele aldığı konuları işlerken akli ve nakli delilleri bir arada kullanmış Hıristiyanların iddiâlarına karşı ileri sürdüğü nakli delilleri aklen de doğrulama yoluna gitmiştir.⁴¹³

Eser genel olarak Hıristiyanlık muhâtap alınarak kaleme alınmış olmakla birlikte Batı Hıristiyanlığı eserde konu edilmemiştir. Esas olarak Doğu Hıristiyanlığı ve mezhepleri

⁴⁰⁶ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 6.

⁴⁰⁷ Harman, "Ahd-i Atik", 1: 500-501.

⁴⁰⁸ Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 4. Baskı (Ankara: Ocak Yayınları, 2002), 19.

⁴⁰⁹ Adem Özen, "İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 5/9 (2000/2): 237.

⁴¹⁰ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 12-15; Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, 58-59.

⁴¹¹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'de Bakara Suresi 133. âyet ve Kehf Suresi 5. âyet olmak üzere sadece iki yerde Kur'ân âyetlerinden bahsetmiştir. Bk. Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b, 280a.

⁴¹² Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275a.

⁴¹³ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279a-280a, 280ab, 281ab, 282b, 285a-287a.

dikkate alınarak Hıristiyanların iddiâlarına cevaplar verilmiştir.⁴¹⁴ Diğer taraftan eser, Hıristiyan kaynaklarından hareketle Hıristiyanlık târihi açısından önemli görülen konsillerden bahsederek Hıristiyanlık târihi hakkında da bilgiler vermektedir. Eserde on konsil olarak bahsedilen bu konsillerde Hıristiyanların geneli tarafından kabul edilen genel konsiller olduğu gibi Hıristiyanların geneli tarafından kabul edilmeyen yerel konsiller de yer almaktadır. Bununla birlikte konsiller târihi olarak verilen bilgiler VII. Yüzyıla kadar olan bölümü kapsamaktadır.⁴¹⁵

Daha önce belirtildiği üzere eserin ne zaman yazıldığı tam olarak tespit edilemese de Mısır'da 1205-1265 yılları arasında yaşamış olan Kıptî kilisesinin önde gelen âlimlerinden Sâfi b. Assal'ın *el-Ecvibe* sebebiyle kaleme aldığı *eş-Şahâ'ih fî cevâbi'n-Neşâ'ih* isimli eserinden sonraki bir süreçte yazılmış olma ihtimali kuvvetlidir.

Müslümanların Yahudilere karşı yazdığı polemik eserlerinde temel argümanlar, tahrifât, tebşîrat, nesh ve tecsim (Tevrat'ta Allah'a kabul edilemez vasıfların atfedilmesi) konuları olurken⁴¹⁶ Hıristiyanlara karşı yürüttüğü polemikte ise Îsâ'nın tanrısallığı, teslis, Îsâ'nın çarmıha gerilmesi, tebşîrat, tahrifât gibi temel konular⁴¹⁷ ve İslâm'ın üstünlüğü ve Hıristiyan inançlarının yanlışlığından hareketle Hıristiyanlar'ın ahlak ve ibâdet uygulamaları temel argümanlar olarak karşımıza çıkar.⁴¹⁸

Karâfi'nin yaşadığı döneme kadar geçen yaklaşık altı yüzyıllık süreçte Müslümanların kaleme aldığı polemik eserleri sayesinde büyük bilgi birikiminin sağlandığını söylemiştik. Bu eserlerde önceki bütün polemik unsurlarını bulmak mümkündü. Eserin yazıldığı XIII. Yüzyıl reddiyelerinin genel özelliği, önceki dönemin polemik argümanlarını kendi bünyesinde bulunduran bir derleme niteliği taşımalarıdır.⁴¹⁹ Bu açıdan bakıldığında Karâfi'nin eseri, aynı özelliğe sahip görünmektedir ve kendinden önceki kaynakların kullanıldığı bütün polemik unsurlarını bünyesinde barındıran bir özellik taşımaktadır.

⁴¹⁴ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276b-277a.

⁴¹⁵ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 277a-279a.

⁴¹⁶ Yücedoğru, *İbn Hazm ve er-Red 'alâ İbni'n-Nağrile el-Yehûdî İsimli Reddiyesinin Analizi*, 33.

⁴¹⁷ Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 105.

⁴¹⁸ Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, 130.

⁴¹⁹ Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, 127-128.

Bununla birlikte Karâfi'nin *Edilletü'l-vaḥdâniyye* isimli eseri, ele aldığı konular ve kullandığı deliller itibariyle İslâm reddiye geleneği içerisinde yer alan diğer reddiyelerle bir takım benzerliklere sahip olması yanında farklılıklara da sahiptir. Dinler Târîhi araştırmalarında Karâfi ile ilgili verilen referanslara bakıldığında Karâfi'nin diğer eseri *el-Ecvibe*'nin *Edille*'ye göre daha meşhur olduğu görülmektedir. *Edille*'nin *el-Ecvibe*'den ayrıldığı noktalar ve *Edille*'nin *el-Ecvibe*'den farkı ileriki bölümlerde ayrıca ele alınmıştır.

3.6. Eserin Kendinden Önceki Reddiyelerden Farkı

3.6.1. Konu Bakımından

Müslüman-Hıristiyan diyalogunda dinî tartışmaların başladığı hicrî I. Yüzyıldan itibaren Kur'ân-ı Kerim'in diğer dinlere karşı takındığı tavır,⁴²⁰ Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra artmaya başlayan Ehl-i Kitapla olan yakın ilişkiler,⁴²¹ Yahudiler ve Hıristiyanlardan İslâm'ı kabul edenlerin eski dinlerini tenkit etmeleri,⁴²² Hıristiyanların İslâm âleminde gösterdikleri yıkıcı faâliyetler,⁴²³ kültürel üstünlük iddiâsı⁴²⁴ gibi birtakım dinî ve konjonktürel sebepler neticesinde Müslümanlar tarafından farklı dönemlerde farklı konuları inceleyen reddiye tarzında eserler kaleme alınmıştır.

Karâfi'den önceki dönemde yazılmış olup günümüze ulaşan polemik eserleri arasında sadece bir konu⁴²⁵ ya da birkaç konuya⁴²⁶ hasredilmiş eserlerin yanısıra sistemli bir şekilde bütün polemik unsurlarına⁴²⁷ yer veren eserler de kaleme alınmıştır.

⁴²⁰ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 12-15.

⁴²¹ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 20.

⁴²² Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 31.

⁴²³ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 32.

⁴²⁴ Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, 114.

⁴²⁵ İshak el-Kindî (ö. 260/873) tarafından kaleme alınan *er-Red 'ale'n-naşârâ* isimli risâle, sadece Hıristiyanlığın teslis doktrinini konu edinmiştir. Bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 46-47; Güney Arabistan'daki Zeydi Şiilere mensup Kâsım b. İbrâhîm (ö. 246/860) tarafından kaleme alınan *Kitâbü'r-Red 'ale'n-naşârâ*'nin ana konusu, Hıristiyan inancının temel taşı olan İsa'nın ulûhiyetinin reddi ve teslistir. Bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 42-43; Gazzâlî'nin *er-Reddû'l-cemîl*'deki asıl hedefi, Hz. İsa'nın sadece bir peygamber olduğunu ortaya koymak ve onun beşeriyetini ispat etmektir. Bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 59-60.

⁴²⁶ Ebû İsâ el-Varrâk'ın (ö. 247/861) iki ciltlik *Kitâbü fi'r-Redd 'ale'l-fırâku 's-selâs mine'n-nasârâ* isimli eserinde devrinin üç büyük Hıristiyan mezhebi olan Ya'kübî, Nesturî ve Melkitler'in görüşleri ayrı ayrı ele alarak teslis ve inkarnasyon konusu incelenmiş olup tahrif ve tebşîrat konularına hiç değinilmemiştir. Bk. Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri*, 124-125; Gerçek anlamda ilk reddiye özelliği taşıyan Ali b. Rabben et-Taberî'nin *er-Red 'ale'n-naşârâ* adlı eserinde Hıristiyan inancının geçersizliği, Hz. İsa'nın peygamber olduğu, Hıristiyan kredosunun tutarsızlıkları, İsa'nın tanrılığı, babalık

Derleme niteliği taşıyan XIII. ve XIV. Yüzyıl reddiyelerinin genel bir özelliği olarak⁴²⁸ *Edilletü'l-vaḥdâniyye* o döneme kadar yazılan reddiyelerde incelenmiş olan konuları bir şekliyle bünyesinde toplamış ve incelemiştir. Ele aldığı konular itibariyle bakıldığında bir ya da birkaç konuya hasredilerek yazılan reddiyelerden ayırır. Bununla birlikte sistemli ve bütüncül bir şekilde yazılan *el-Faşl*, *et-Taḥcîl* gibi eserlerle de bütün polemik unsurlarına yer vermesi bakımından benzerlik arzeder.

Tevhid inancından uzaklaşan Hıristiyanlara cevap niteliğinde yazılan⁴²⁹ eserin ağırlık noktasını teslis ve İsa'nın ulûhiyetinin reddi oluşturmaktadır. Eserde bütün polemik unsurlarına yer verilmiş olmakla birlikte eserin ağırlık noktasının teslis ve İsa'nın ulûhiyetinin reddine ayrılmış olması, Taberî ve Gazzâlî etkisini çağrıştırmaktadır. Zira kendisinden önce kaleme alınan Taberî'nin *er-Red 'ale'n-naşârâ'*sında ve Gazzâlî'nin *er-Reddû'l-cemîl'*inde ana hedef İsa'nın beşeriyetinin ispatına yöneliktir.⁴³⁰

3.6.2. Metod Bakımından

Tevhid inancından uzaklaşanlara cevap olsun diye kaleme aldığı eserinde önce Hıristiyanları ve Hıristiyanların iddiâlarını gündemine alarak Hıristiyanların iddiâlarına cevaplar veren Karâfî, daha sonra İsa'nın insan ve bir peygamber olduğunu ispata yönelmiş ve onların dinlerinde yapmış olduğu tahrifâtı ortaya koymaya çalışmıştır.

Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye'*de sıkça Kur'ân âyetlerine atıflar yapılarak hazırlanan *el-Ecvibe'*den farklı olarak Hıristiyanların kendi kaynaklarından hareketle onlara cevaplar

ve oğulluk kavramlarının tahrifi ele alınmıştır. Bk. Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri*, 118-119; Câhız'ın (ö. 255/869) Yahûdiler'i ve Hıristiyanları muhatap aldığı risâlesinde Hıristiyanlarla ilgili olarak Hz. İsa'nın mucizeleri, Hıristiyanların itikatları, İsa'nın tabiatı, ulûhiyeti ve oğulluk vasıflarını konu edinerek onların iddialarına cevaplar verir. Bk. Erdem, "Câhız ve el-Muhtar Fi'r-Redd Ala'n-Nasâra İsimli Risalesi", 468-471; Hasan b. Eyyûb (ö. 377/987-88) risâlesinde teslis, tahrif ve İsa'nın tabiatı konuları incelenerek İsa'nın ulûhiyetinin reddi hedeflenmiştir. Bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, 48-49.

⁴²⁷ XI. Yüzyılda müslüman polemikçiler arasında öne çıkan İbn Hazm, dinler ve mezhepler hakkında oldukça sistemli bilgilerin yer aldığı *el-Faşl* isimli eserinde Hıristiyanlarla ilgili olarak teslis, İsa'nın tabiatı, Hıristiyan kredosu, çarmıh, tahrif ve tenâkuz konularını ele almaktadır. Bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, 49-50; XIII. Yüzyılda önemli bir polemik eseri, hakkında fazlaca bilgiye sâhip olunmayan Sâlih b. el-Husyn el-Câferî tarafından kaleme alınan *et-Taḥcîl men harrefe't-tevrât ve'l-'incil* isimli eserde Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifi, İnciller arasındaki tezatlar, Allah-insan ittihadının imkânsızlığı, kristolojik doktrinler bağlamında İsa'nın tabiatı, Hıristiyan kredosunun eleştirisi, çarmıh olayı, ruhban sınıfının karakteri ve Hz. Muhammed'in beşareti gibi hususları incelemiştir. Bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, 61-62.

⁴²⁸ Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, 127-128.

⁴²⁹ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275ab

⁴³⁰ Fuat Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasârâ*, 76.

vermeyi tercih eder.⁴³¹ Sâfi b. Assal'ın *el-Ecvibe* nedeniyle Karâfi'ye cevap vermek üzere Kitâb-ı Mukaddes metinlerini kullanarak hazırladığı *er-Red ale'n-nasârâ* isimli eseri sebebiyle Taberî'yi hedef alması, Karâfi'yi *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'yi hazırlarken aynı Taberî ve Gazzâlî'nin yaptığı gibi onların kaynaklarından delil göstermeye⁴³² sevketmiş olabilir.

Karâfi'nin bu yaklaşımı, rasyonel tahlillerle Hıristiyanlığın tutarsızlığını ortaya koymak için öne sürdüğü doktrinlerde kutsal kitaplara hiç müracaat etmeyen Varrâk'ın⁴³³ yaklaşımından farklıdır. Kitâb-ı Mukaddes'in güvenilirliği hususunda Câhız ve İbn Hazm kadar katı bir tutum⁴³⁴ takınmayan Karâfi'nin sadece onların kaynaklarını kullanmasında Taberî ve Gazzâlî'nin etkisinden söz edilebilir. Bu yönüyle Karâfi'nin yaklaşımı Kur'ân'daki âyetler ışığında İsa ve annesi hakkındaki iddiâlara cevap veren Kâsım b. İbrâhim'den⁴³⁵ farklılık arzeder.

Hıristiyanların iddiâlarına cevap verirken Karâfi'nin kullandığı Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin kullanım sırasında önce Ahd-i Atik'e sonra Ahd-i Cedid'e başvurma şeklinde bir yol izlemesinde ise yine Taberî'nin etkisi görülmektedir.⁴³⁶

Açtığı tartışmalarda Orta Çağın en yaygın metodu olan soru-cevap yöntemini⁴³⁷ kullanan Karâfi'nin *el-Ecvibe*'de bölümler halinde *Edille*'de ise bölüm aralarında birtakım sorular sorarak muhâlifini zor durumda bırakmayı amaçladığı yaklaşımında daha önce bu metodu uygulayan Taberî⁴³⁸ ve Câhız'ın⁴³⁹ yolundan gittiğini söylemek mümkündür.

Yürüttüğü tartışmalarda sebep-sonuç ilişkileri içerisinde meseleyi sonuca ulaştırmayı hedefleyen Karâfi, teslisin bir terkip olduğundan hareketle özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri çerçevesince Aristo mantığı ve felsefi argümanları kullanarak Hıristiyan

⁴³¹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275a.

⁴³² Fuat Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasârâ*, 76-77.

⁴³³ Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri*, 124-125.

⁴³⁴ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 44; Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, 125.

⁴³⁵ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 42-43.

⁴³⁶ Fuat Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasârâ*, 78.

⁴³⁷ Mustafa Erdem, "Câhız ve el-Muhtar Fi'r-Redd Ala'n-Nasâra" İsimli Risalesi", 462.

⁴³⁸ Fuat Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasârâ*, 58-59.

⁴³⁹ Erdem, "Câhız ve el-Muhtar Fi'r-Redd Ala'n-Nasâra" İsimli Risalesi", 462-463.

inançlarının tutarsızlığını ortaya koymayı hedefleyen Kindî⁴⁴⁰ ve Varrâk⁴⁴¹ gibi sadece akli delillerle yetinmeyip nakli delilleri de kullanmış ve naklen şüpheli gördüğü durumların aklen mümkün olmadığını gösterme yoluna gitmiştir.⁴⁴²

Hıristiyanların dinlerinde yaptığı tahrifatı örneklendirme babından “Sizin değiştirdiğiniz kurban (ibadeti) de böyledir. Sizin örnek olarak ileri sürdüğünüz misaliniz (buna) ne kadar da uygundur? Ki siz, ‘Bu Mesih’in bedenidir ve bu da onun kanıdır’ diyorsunuz sonra da o beden ve kanı yiyip içiyorsunuz (Matta 26/26-28). Oysa buna iman eden bir kimsenin onu haram sayması daha evladır. Zira bir kimse bir başka kimseye aşırı düşmanlık ederse etini yer ve kanını içer. Siz onun (hem) sevgisine inandığınız (hem de) onun sevgisini umduğunuz halde nasıl olur da sevgi ve muhabbetin zıddı olan bir şeyi (düşmanlığı) yaparsınız?”⁴⁴³ şeklindeki itirazıyla tercüme faaliyetlerinden sonra Müslüman polemikçilerin kullandığı bu yöntemi tercih etmesinde akli ve nakli delilleri birlikte kullanan Taberî, Gazzalî, İbn Hazm ve Câferî’nin etkisi görülür.

Akli ve nakli delilleri kullanarak teslis inancının tutarsızlığını ortaya koymaya çalışan Karâfi, Hıristiyanların teslis hakkındaki görüşlerini ve teslise dayanak olarak Tevrat ve İncil’den getirdikleri nakli delilleri⁴⁴⁴ zikrettikten sonra Hıristiyanların teslise dayanak olarak getirdikleri delillerin teslise delâlet etmediğini yine onların kaynaklarından hareketle delillendirir.⁴⁴⁵ Hıristiyanların getirdiği nakli delillere verdiği cevaplarla teslisin bâtıllığını ortaya koyan Karâfi, akli delillerle de teslisin bâtıllığını ortaya koymaya çalışır.⁴⁴⁶ Teslis inancı bağlamında kristolojik cereyanlara değinen Karâfi,

⁴⁴⁰ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 46-47; Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri*, 127-128.

⁴⁴¹ Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri*, 125-126, 132.

⁴⁴² Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279a-280a, 280ab, 281ab, 282b, 285a-287a.

⁴⁴³ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282b.

⁴⁴⁴ Hıristiyanlar, “İbrâhim’e üç kişi olarak gelen meleklere İbrâhim’in bir secde etmesi” (Tekvin 18/2) ve “İnsanların baba, oğul ve ruhulkudüs adına vaftiz edilmesini” (Matta 28/19) teslisin Tevrat ve İncil’deki delili olarak sunmuşlardır. Bk. Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276ab, 281b.

⁴⁴⁵ İbrâhim’in tek secde etmesinin teslise delil teşkil etmediğini “onların nazarınızda Cebrail ve Rufâil’in meleklere başı olması” sebebiyle ihtişâmından dolayı İbrâhim’in sadece baş meleğe secde etmesinin mümkün olabileceğini belirtir. Baba, oğul ve ruhulkudüs adına vaftiz edilmenin teslise delil teşkil etmediğini bilakis Allah, Mesihin ve Ruhulkudüs’ün her biri adına ayrı ayrı yapılmaktadır. Dolayısıyla buradaki yapılan davette farklılıktır. Diğer taraftan “Benden başkasına ibadet etmeyeceksin ne yeryüzünde ne gökyüzünde ne de suyun altında beni birşeye benzetmeyeceksin” (Çıkış 20/3-4) “Şeytan’ın İsa’ya ‘bana secde etki sana yeryüzünün krallığını vereyim’ dediği zaman İsa’nın ‘Ey Şeytan defol git. Şüphesiz Allah, Tevrat’ta kendisinden başka hiçbir kimseye secde etmememi ve kendisinden başka ilaha da ibadet etmememi emretti’ demiştir” (Matta 4/8-10; Luka 4/6-8) gibi ifadelerle Tevrat ve İncil’in tevhide şahitlik ettiğini dile getirmiştir. Bk. Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b, 281b.

⁴⁴⁶ Bk. Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 281b, 285a.

Îsâ'nın tabiatı hususunda Ya'kübî, Nastûrî ve Melkitî firkalarının görüşlerini dile getirerek⁴⁴⁷ onların iddiâlarına karşı çıkar.⁴⁴⁸ Diğer taraftan Hıristiyanların "Emânet" dedikleri inanç esaslarının tutarsızlığını ispat hususunda ise çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerine müracaat ederek meseleyi çözüme ulaştırmayı hedefler.⁴⁴⁹ Karâfi'nin teslis inancının tutarsızlığı konusunda uyguladığı yöntemi teslis inancını red mâhiyetinde önce kristolojik cereyenlara yer vererek Îsâ'nın tabiatı hakkındaki yanlışları gösterip teslis inancının tutarsızlığını ispata yönelik Taberî⁴⁵⁰ ve İbn Hazm⁴⁵¹ kullanmıştır. Hıristiyanların "Emânet" dedikleri inanç esaslarını "Platus zamanında" ibaresi hariç⁴⁵² Taberî ile aynı şekilde veren Karâfi'nin⁴⁵³ kredonun tutarsızlığını çelişmezlik ve özdeşlik ilkeleri çerçevesince ispata yönelmesinde ve kredonun eleştirisinde izlediği yöntemde etkili olan isim, yine eserinin dördüncü bölümünde⁴⁵⁴ çeşitli yönleriyle Hıristiyan amentüsünün tutarsızlığını ortaya koyan Taberî'dir.⁴⁵⁵

Karâfi, Îsâ'nın ulûhiyeti bağlamında "Baba", "Oğul", "Rab", "Mesih", "Kutsal Ruh", "Yesu" gibi kavramlarla ilgili semantik tahliller yaparak İbrânîlerde "oğul" için babadan gelendir gibi bir kullanım olmadığına, baba'nın rab yerine mecazen kullanıldığına, Yahudilerin mesih ismini kutsal yağla yağlanmış krallara ve dini liderlere verdiğini ve Hıristiyanların onu mesih olarak isimlendirmediklerine sadece Yesu' diye isimlendirdiklerine, Allah'ın rab, Îsâ'nın Allah katından gönderilen bir elçi ve ruhulkudüsün de Îsâ'ya gönderilen bir melek olduğuna vurgu yaparak Hıristiyanların bu kelimelere yükledikleri mânânın onların yükledikleri gibi olmadığını göstermeye çalışmıştır.⁴⁵⁶ Hıristiyan İlâhiyatı açısından önemli görülen birtakım kavramlarla ilgili olarak Karâfi'nin bu tarz bir yaklaşımı tercih etmesinde Îsâ'nın ulûhiyetini ima eden "Baba", "Oğul", "İlâh", "Mesih", "Rab" gibi kavramların Allah'tan başka varlıklar için kullanıldığını semantik tahlillerle ortaya koyan Taberî'nin⁴⁵⁷ ve İncil ile Tevrat'ta geçen

⁴⁴⁷ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276b, 286a.

⁴⁴⁸ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 286a.

⁴⁴⁹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 285b-286a.

⁴⁵⁰ Fuat Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasârâ*, 56.

⁴⁵¹ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 50.

⁴⁵² Ali b. Rabben et-Taberî, *er-Red 'alâ (eşnâfi)'n-naşârâ*, thk. Halid Muhammed Abduh, (Giza: Mektebetü'n-Nâfize, 2005), 81.

⁴⁵³ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 277a.

⁴⁵⁴ Bk. Taberî, *er-Red*, 83-85.

⁴⁵⁵ Fuat Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasârâ*, 59.

⁴⁵⁶ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276b, 280a, 281b, 283a.

⁴⁵⁷ Fuat Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasârâ*, 79.

“İbn”, “Eb”, “İlah”, “Rab” gibi kavramların mecâzi olarak kullanıldığını ispata koyulan⁴⁵⁸ Câferî'nin etkisi göze çarpmaktadır.⁴⁵⁹

Beşâret hususuna sadece İncil metinlerini kullanarak ayrı bir bab ayırmış olmakla birlikte⁴⁶⁰ Hıristiyanların “Tevrat ve Peygamber Kitapları'nda Mesih'in gelişine işâret vardır” iddiâsına binâen eserin ikinci babında Kitâb-ı Mukaddes metinleri kullanarak Hz. Muhammed'in geleceğini ispata yönelen⁴⁶¹ Karâfî'nin bu yaklaşımında yine Kitâb-ı Mukaddes metinlerini kullanarak Hz. Muhammed'in beşâretini ispata çalışan Ali bin Rabben et-Taberî'nin etkisi hissedilmektedir.⁴⁶²

3.6.3. Kullandığı Deliller Bakımından

el-Ecvibe'de Hıristiyanların meşhur mezheplerini Melkitler, Ya'kübîler ve Nastûrîler olmak üzere üç olduğunu⁴⁶³ ifâde eden Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'de Ariuçluk'u da Hıristiyan mezhepleri arasında zikreder.⁴⁶⁴ Karâfî'nin bu hususta Şehristânî ve İbn Hazm'dan etkilendiği söylenebilir.⁴⁶⁵ Bununla birlikte *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'yi hazırlarken Hıristiyanlık Târîhi hususunda faydalandığı İbnü'l-Patrîk'in *Kitâb'u-Târîhu'l-mecmu' 'ale't-tahkîk ve't-taşdîk* isimli eserinde diğer üç mezhebin dışında Ariuçluk'tan bahsetmesi⁴⁶⁶ de etkili olmuş olabilir.

Edilletü'l-vaḥdâniyye'de İnciller hakkında bilgi vermeyen ve yeri geldiğinde dört İncil'e atıflar yapan Karâfî, *el-Ecvibe*'de İnciller hakkında bilgi verir ve dört meşhur incilin haricinde İsâ'nın küçüklüğünün/çocukluğunun konu edildiği ve Petrus'a (ö. 64) nisbet edilen beşinci bir İncil'den de bahseder.⁴⁶⁷ İnciller hususunda Karâfî'nin verdiği bilgiler ile Şehristânî, İbn Hazm ve Câferî'nin verdiği bilgiler benzerlik arz etmektedir. Ancak her üç isim de Karâfî'nin *el-Ecvibe*'de bahsettiği beşinci İncil'den bahsetmez⁴⁶⁸ Diğer taraftan *el-Ecvibe*'de İncil'in senesinde kesiklik olduğundan rivâyetinde sahihlik

⁴⁵⁸ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 61.

⁴⁵⁹ Bk. Câferî, *eṭ-Ṭahcîl*, 1: 118-120,155, 205.

⁴⁶⁰ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 288a-288b.

⁴⁶¹ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282b-285a.

⁴⁶² Fuat Aydın, “Kitâbu'd-Din ve'd-Devle ve İspat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri”, 75.

⁴⁶³ Karâfî, *el-Ecvibe*, 128.

⁴⁶⁴ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 277a.

⁴⁶⁵ Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 200-205; Ebi Muhammed Ali İbn Ahmed İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasr - Abdurrahman Umeyre, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1996), 1: 110-112.

⁴⁶⁶ İbn Patrîk, *Kitâb'u-Târîhu'l-mecmu'*, 1: 124-127.

⁴⁶⁷ Karâfî, *el-Ecvibe*, 45.

⁴⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 200; Câferî, *eṭ-Ṭahcîl*, 1: 110-113; İbn Hazm, *el-Faşl*, 2: 13-14.

olmadığından ve İncil'den İncil'e farklı harf ve kelimelerin söz konusu olduğundan⁴⁶⁹ bahseden Karâfi'nin İnciller'in tevâtürü hususunda Kurtubî ile benzer ifâdeler kullandığı görülmektedir.⁴⁷⁰

Metin yönünden İnciller'in birbirini tutmadığını bildiren Karâfi, bu görüşünü İncillerdeki tenâkuzları ortaya koyarak delillendirmeye çalışır. *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'nin üçüncü babını İnciller'deki tenâkuzlara ayıran Karâfi'nin bu hususta kullandığı deliller ile Hazrecî, İbn Hazm, Kurtubî ve Câferî'nin kullandığı delillerin benzerliği dikkat çekmektedir.⁴⁷¹

Diğer taraftan Karâfi'nin tenâkuz bahsinde adı geçen isimlerden farklı ifâdeler kullandığına da şahit olmaktayız. Karâfi, İsâ'nın nesebiyle ilgili tenâkuzda Matta İncili'nde “İbrâhim'den Meryem'le evlenen Yusuf'a kadar 42; Luka İncili'nde “Mesih'ten İbrâhim'e kadar 54 nesil geçtiği”⁴⁷² ifâdesine yer verirken Kurtubî, Matta İncili'nde 39, Luka İncili'nde 50 nesil geçtiğini;⁴⁷³ Hazrecî ise Matta İncili'nde 40, Luka İncili'nde 55 nesil geçtiğinden bahseder.⁴⁷⁴ Karâfi'nin bu hususta kullandığı ifâdeler, Câferî'nin ifâdelerine daha yakın durmaktadır.⁴⁷⁵

Edilletü'l-vaḥdâniyye'de “İsâ'nın Şeytan tarafından denenmesi ve Hıristiyanların iddiâlarının aksine Matta İncil'inde “Şeytan'ın İsâ'yı tanıdığından bahsedildiği”⁴⁷⁶ hususunu İnciller'deki tenâkuzlara delil olarak gösterirken bu durumu, Karâfi'den önce dile getiren Câferî ise İsâ'nın beşeriyetine delil olarak göstermektedir.⁴⁷⁷

İncillerde “tek kişinin şahitliğinin câiz olmadığı” yazılı olduğu halde Hıristiyanların sadece Yuhanna tarafından rivâyet edilen “Âzar'ın dört gün sonra dirilmesi” olayına itibar ettiklerini dolayısıyla “tek kişinin şahitliğini kabul ettiklerini” zikreder.⁴⁷⁸ Aynı

⁴⁶⁹ Karâfi, *el-Ecvibe*, 116.

⁴⁷⁰ Kurtubî, *el-İ'lam*, 2: 203-204.

⁴⁷¹ Ebî Ubeyde el-Hazrecî, *Beyne'l-İslâm ve'l-Mesîhiyye*, thk. Muhammed Şame, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.), 147-148; İbn Hazm, *el-Faṣl*, 2: 25, 27-34, 55-56, 171; Kurtubî, *el-İ'lam*, 2: 207; Câferî, *eṭ-Taḥcîl*, 1: 285, 289-296.

⁴⁷² Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 287b

⁴⁷³ Kurtubî, *el-İ'lam*, 2: 207.

⁴⁷⁴ Hazrecî, *Beyne'l-İslâm ve'l-Mesîhiyye*, 147-148.

⁴⁷⁵ Câferî, *eṭ-Taḥcîl*, 1: 285.

⁴⁷⁶ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 288a.

⁴⁷⁷ Câferî, *eṭ-Taḥcîl*, 1: 129.

⁴⁷⁸ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 288a.

hususla Karâfi'den önce dikkat çeken Câferî, konuyu Îsâ'nın kendisine şahitliği bakımından değerlendirir ve Îsâ'nın "Eğer ben kendim için şahitlik edersem şahitliğim geçerli olmaz lakin benim için şahitlik eden başka biri vardır" (Yuhanna 5/31-32) dediğini ve Tevrat'ta "Ancak iki kişinin şahitliğinin kabul olacağını" (Tesniye 19/15) yazılı olduğunu belirtir.⁴⁷⁹

Eserin tenâkuz bölümünde "Dört İncil'de icmâ' (ittifak) ettiğiniz 'Mesih'in erkek kardeşi ve kız kardeşleri olduğu" (Matta 13/55-56; Markos 6/3; Yuhanna 2/12) iddiası da bunlardandır (bu ihtilâflardandır). Oysa onların (İncillerin) başka bir yerinde 'onun (Îsâ'nın) tek Oğul olduğu'⁴⁸⁰ zikrediliyor⁴⁸¹ şeklinde bahsedilen tenâkuzu eserlerini incelediğimiz isimlerden Karâfi'nin dışında tenâkuz bağlamında değerlendiren birine rastlamadık.

Karâfi'nin *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'de hem Tevrat hem de İncillerden deliler sunarak Îsâ'nın ulûhiyetinin imkânsızlığını ortaya koyarken ileri sürdüğü görüşler ve kullandığı deliller⁴⁸² ile Câferî'nin kullandığı deliler arasında oldukça benzerlikler görülmektedir. Karâfi'nin bu hususta büyük oranda kendisinden önce görüş bildiren Câferî'den faydalandığı söylenebilir.⁴⁸³ Îsâ'nın beşeriyetinin ispatı hususunda İnciller'den hareketle O'nun bir insanın karnında bedenleştiği, bir kadının rahminden çıktığı, emzirildiği, acıktığı, yiyip içtiği, uyuduğu, hüznüldüğü, çarmıha gerildiği, mızraklandı, kabre konuldu⁴⁸⁴ gibi insanî özelliklerine vurgu yapan Karâfi, hem Tevrat hem de İnciller'den deliller sunarak onun ilâh olmadığını ortaya koymaya çalışır. Bu çerçevede Tevrat'ta Allah'ın tek Rab olduğu, ondan başka ilâh olduğunu söyleyen olursa onun recm edileceği Allah'ın isminin ezelden ebede kadar Allah olarak anılacağı, yeryüzünde ne gökyüzünde O'nun hiçbir şeye benzetilemeyeceğinin yazılı olduğunu ifâde eder.

İncillerde ise Allah'tan başka hayr olmadığı, Îsâ'nın gözlerini semaya dikerek duâ ettiği, Îsâ'nın Allah'ın irâdesi ile iş yaptığı, Îsâ'dan işitilen sözlerin gerçekte Îsâ'yı gönderenin

⁴⁷⁹ Câferî, *et-Taḥcîl*, 1: 291.

⁴⁸⁰ İncillerde Îsâ'nın tek oğul olduğuna dâir bir ifâde bulunmuyor ancak "Tanrının biricik oğlu" ifâdesi geçmektedir. Bk. Yuhanna 3/16-18)

⁴⁸¹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 288a.

⁴⁸² Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279ab, 280ab, 287a.

⁴⁸³ Bk. Câferî, *et-Taḥcîl*, 1: 122, 128, 129, 139, 140, 145, 153, 155, 201, 347, 358, 359, 360, 361, 362, 363.

⁴⁸⁴ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279a.

sözleri olduğu, Allah'ın yeme, içme ve uyuma gibi özelliklerinin olamayacağı, İsa'nın yetkisi olmayan bir işe müdahil olmayacağı, İsa'nın Şeytan ile imtihan edildiğinde İsa'nın sadece Allah'a ibadet etmesinin emredildiğini söylemesi, İsa'nın Allah'ın tek bir ilâh olduğunu bildirmek için gönderildiği, İsa'nın bütün bildiklerinin Allah katından olduğu,⁴⁸⁵ Cebrail'in Meryem'e İsa'yı müjdelirken İsa'nın ilâh olacağına dâir bir şey söylemediği⁴⁸⁶ gibi hususları belirterek İsa'nın bir ilâh olmadığı bir insan olduğuna dâir zikrettiği deliller arasında sunar.

Bununla birlikte İsa'nın beşeriyetinin ispatı hususunda Tevrat ve İnciller'den delil getiren Karâfi'nin bu hususta öne sürdüğü deliller ile Taberî'nin İsa'nın ulûhiyet şartlarını taşımadığını söyleyerek⁴⁸⁷ sunduğu "Mûsâ'nın Allah'tan başkasına iman etmemesi ve Allah'ı hiçbir şeye benzetmemesi gerektiği,⁴⁸⁸ Şeytan ile imtihan edildiği, yaptığı işlerin onu gönderenin işleri olduğu,⁴⁸⁹ söylediği sözlerin, onu gönderenin sözleri olduğu, kendisine emredilene yaptığı,⁴⁹⁰ İsa'nın Allah'a duâ etmesi,⁴⁹¹ Allah'ın asla görülmeyeceği, onların kendilerine gerçeği söyleyeni (İsa'yı) öldürdükleri, Pavlus'un Timoteos'a (ö. ?) yazdığı mektupta Allah'ın görülemeyeceği ve ebediyete kadar varlığının devam edeceği,⁴⁹² İsa'nın çarmıhta iken "beni neden terkettin" diyerek pişmanlık gösterdiği,⁴⁹³ Cebrail'in Meryem'e İsa'yı müjdelemesi,⁴⁹⁴ Şem'un es-Safâ'nın⁴⁹⁵ İsa'nın Allah tarafından gönderildiğine dâir sözleri, Luka İncili'nde geçen İsa'nın Allah tarafından gönderildiğine dâir havâirilerin sözleri⁴⁹⁶ gibi deliller neredeyse Taberî'den aynen nakiller yapacak derecede benzerlik taşımaktadır.

İsa'nın asılması ve insanların günahlarına kefareti olması hususunda ise yine büyük oranda Câferî ve Kurtubî'nin etkisinde olan Karâfi, *el-Ecvibe*'de meseleyi "İsa Mesih çarmıha gerilmeseydi. Allah'ın Âdem'i ve zürriyetini kurtarmaya gücü yetmez miydi?"

⁴⁸⁵ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b.

⁴⁸⁶ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 280a.

⁴⁸⁷ Taberî, *er-Red*, 71-72; Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279a.

⁴⁸⁸ Taberî, *er-Red*, 49, 67; Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b.

⁴⁸⁹ Taberî, *er-Red*, 50; Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b.

⁴⁹⁰ Taberî, *er-Red*, 57; Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b.

⁴⁹¹ Taberî, *er-Red*, 49-67; Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b.

⁴⁹² Taberî, *er-Red*, 67; Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b.

⁴⁹³ Taberî, *er-Red*, 56; Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 280b.

⁴⁹⁴ Taberî, *er-Red*, 90; Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 280a.

⁴⁹⁵ Havâri Petrus'un İslam kaynaklarındaki ismi. Bk. Ömer Faruk Harman, "Meryem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2004) 29: 241.

⁴⁹⁶ Taberî, *er-Red*, 104-105; Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 280a.

diye bir soru ile gündemine alırken⁴⁹⁷ *Edille*'de “kendi nefsinin düşkünlük ve zilletten kurtarmaya gücü yetmeyen bir insanın nasıl başkasını kurtarmaya güç yetirebileceğini” sorarak meseleye yaklaşır. Zira Hıristiyanların Markos İncili'nde Mesih'in çarmıhtayken “Ya Rabbî beni niye terkettin?” dediği ve “bu sözün onun dünyadaki son sözü” olduğunu iddiâ ettiklerini ifâde eder.⁴⁹⁸

Aynı hususu Câferî, *et-Taḥcîl*'de “Âdem'in ve zürriyetinin kurtarılması için İsâ'nın asılmasına ne gerek vardı? Allah'ın bu hususta her tür tasarrufa gücü yeterken İsâ'nın asılması olmasaydı Âdem'i ve zürriyetini kurtarmaya gücü yetmez miydi?” diyerek gündeme getirir.⁴⁹⁹ Hıristiyanların “Allah, Âdem'i ve zürriyetini kurtarmak için oğlunu göndermeseydi Âdem'in zürriyeti ebedî olarak cehennemde cezalandırılacaktı” iddiâsında bulduklarını ifâde eden Karâfî, Mûsâ'nın şeriatinde bunun aksi bir bilgi olduğunu ve “Hiçbir kimsenin başka bir kimsenin cezası ile cezalandırılmayacağını” ifâde edildiğini belirterek onların iddiâlarına karşı çıkar.⁵⁰⁰ Karâfî'den önce meseleye değinen Kurtubî ise Hıristiyanların “Âdem'in ve zürriyetinin İsâ'nın asılması gerçekleşene dek babalarının günahlarından dolayı cehennemde kaldıklarını daha sonra İsâ'nın kendini fedâ ederek asıldığı ve cehenneme indiğini ve onların hepsini cehennemden çıkardığı” şeklindeki iddiâlarının Allah'ın sünnetine aykırı olduğunu söyleyerek kimsenin başkasının günahı sebebiyle cezalandırılmayacağını ifâde eder.⁵⁰¹

Hıristiyanların İsâ'nın asılmasını dinî sorumluluktan kaçma sebebi olarak gördüklerini dile getiren Karâfî, İncil'in bu iddiâyı yalanlayarak Mesih'in “Ben kıyamet gününde insanları sağında ve solunda toplayacağım, solunda duranlara ‘sizin için hazırlanmış olan ateşe giriniz’ sağında duranlara ‘sizin için hazırlanmış olan nimetlere giriniz’ dediğini ifâde eder. Dolayısıyla sizden her kim “Mesih'in inmesinden sonra günahın ortadan kalktığını” iddiâ ediyorsa şüphesiz Mesih'in bu sözünü yalanlamış olur,⁵⁰² diyerek Hıristiyanların iddiâsına karşı sunduğu delile yine Karâfî'den önce Câferî'de rastlamaktayız.⁵⁰³

⁴⁹⁷ Karâfî, *el-Ecvibe*, 125.

⁴⁹⁸ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 280b.

⁴⁹⁹ Câferî, *et-Taḥcîl*, 1: 349, 371-372.

⁵⁰⁰ Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 280a.

⁵⁰¹ Kurtubî, *el-İ'lam*, 4: 417-418.

⁵⁰² Karâfî, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 287a.

⁵⁰³ Câferî, *et-Taḥcîl*, 1: 317.

Karâfi'nin teslis inancının tutarsızlığını ortaya koyarken sunduğu deliller hususunda büyük oranda Câferî, İbn Hazm ve Kurtubî'den faydalandığı görülmektedir. Karâfi'ye göre Hıristiyanlar, teslis inancının Tevrat'ta olduğunu iddiâ ederler ve teslis inancını Tevrat'a hamlederler. “Âdem'i bize benzer şekilde yarattık” ve “Şüphesiz melekler, İbrâhim'e üç nefer olarak (üç kişi olarak) göründüler. İbrâhim kalktı ve bir secde etti. Üçüne bir (tek) hitap etti” şeklinde Tevrat'ta geçen ifâdeleri teslisin Tevrat'taki delili olarak sunduklarını zikreder.⁵⁰⁴ Karâfi'nin gündeme getirdiği bu hususu aynı ifâdeleri kullanarak Karâfi'den önce Câferî dile getirmiştir.⁵⁰⁵ Yine “İbrâhim'e gelen üç melek” hususunu ise Karâfi'den önce İbn Hazm da dile getirmiştir.⁵⁰⁶ Hıristiyanların teslis inancına İncil'den de delil getirdiklerini zikreden Karâfi, bu hususta onların İncil'de geçen “Baba, Oğul ve Rûhulkudüs adına çağırın” ibaresini teslise delil olarak sunduklarını ifâde eder.⁵⁰⁷ Hıristiyanların teslis inancının İncil'deki delili olarak gösterdikleri bu delili, Karâfi'den önce Kurtubî dile getirmiştir.⁵⁰⁸ Karâfi, teslisin bâtil olduğu hususunda Tevrat'ta geçen “Ben İbrâhim'in İshak'ın ve Ya'kûb'un ilâhı Allahım. Bu benim milletlere (öğrettiğim) ismidir” ve “Ben senin Rabbinim. Benden başkasına ibâdet etmeyeceksin. Ne yeryüzünde ne gökyüzünde ne de suyun altında olan bir şeye (beni) benzetmeyeceksin” ifâdelerini delil olarak sunar.⁵⁰⁹ Karâfi'nin teslis inancına dâir Tevrat'ta delil olmadığı hususunda sunduğu bu iddiâyı yine Karâfi'den önce Câferî zikretmiştir.⁵¹⁰

Hıristiyanların Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olmak üzere üç uknumun tek cevher; Baba'nın Oğul ve Kutsal Ruh'un varlık sebebi ile Oğul'un Oğul mânâsında, Ruh'un da Ruh mânâsında ezeli olduğu hususunda ittifak ettiklerini zikreden Karâfi, Hıristiyanların nazarında “Oğul”un Allah'ın ilmi, “Ruh”un da Allah'ın hayatı olduğunu ifâde eder.⁵¹¹ Karâfi'den önce meseleye değinen İbn Hazm ve Kurtubî, teslisin unsurlarını Baba, Oğul ve Rûhulkudüs olduğunu zikretmekle birlikte Kurtubî, Oğul'un “ilim” Kutsal Ruh'un da “hayat” olduğu hususuna değinmez.⁵¹² Öte yandan Karâfi'den önce aynı hususa değinen Câferî, Karâfi'den farklı olarak Hıristiyanların “İsâ, Baba'dan

⁵⁰⁴ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276a.

⁵⁰⁵ Câferî, *et-Taḥcîl*, 1: 455-456, 460.

⁵⁰⁶ İbn Hazm, *el-Faşl*, 1: 219-220.

⁵⁰⁷ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276a.

⁵⁰⁸ Kurtubî, *el-İ'lam*, 1: 63.

⁵⁰⁹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b.

⁵¹⁰ Câferî, *et-Taḥcîl*, 1: 358-359.

⁵¹¹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 276b.

⁵¹² İbn Hazm, *el-Faşl*, 1: 112-114; Kurtubî, *el-İ'lam*, 1: 63-67.

çıkıştır, Rûhulkudüs Baba'dan çıkıştır” iddiâlarına karşı çıkararak bunun böyle olmadığını vurgulamış ve Luka İncili'nin bu durumu yalanladığını belirterek “Rûhulkudüs olan meleğin İsâ'nın Meryem'den doğduğunu anlattığını ifade etmiştir.⁵¹³

Tevrat'ta vaftizden bahsedilmediğini, Hıristiyanların vaftize dayanağı İncil'de geçen ibarelerde bulduklarını söyleyen Karâfi,⁵¹⁴ Hıristiyanların günahların bağışlanması için vaftize inandıklarını⁵¹⁵ ve vaftizin necisliği kaldırdığını iddiâ ettiklerini belirtir.⁵¹⁶ Vaftiz ile günah kavramı arasında irtibat kurarak Âdem'in günahından dolayı vaftiz olmanın gerekliliğine inandıklarını söyleyen Hıristiyanların iddiâlarına karşı çıkan Karâfi'nin⁵¹⁷ vaftiz hususunda Kurtubî ve Câferî'den faydalandığı görülmektedir. Kurtubî, Karâfi'nin *el-Ecvibe*'de dile getirdiği İsâ'nın katli ile vaftiz arasındaki çelişkiye değinmezken Câferî, eserinde bu çelişkiye de dikkat çeker.⁵¹⁸

Matta İncili'nde “Tevrat'ı değiştiren herkesin gökte ve yerde lânetlendiği ve Allah katında göklerin ve yerin bozulmasının Tevrat'tan bir harfin değişmesinden daha ehven olduğunun” (Matta 5/18-19) yazılı olmasına rağmen Hıristiyanların birçok emri terk ettiğini dile getiren Karâfi,⁵¹⁹ Hıristiyanların dinlerinde yaptığı tahrifâta en bâriz örnek olarak “kurban” ve “sünnet” uygulamalarını gösterir. Tevrat'ta sünnet olmanın İbrâhim'in bir geleneği olduğu, Dâvûd'un sünnetsiz olarak mâbede girene lânet ettiği ve İncil'de de İsâ'nın sünnet olduğundan bahsedildiği halde Hıristiyanların sünnet olmayı terk ettiklerini ifade eder.⁵²⁰ Kurban hususunda ise Tevrat'ta bağışlanmak için sığır, koyun, keçi ve evcil güvercin gibi birtakım hayvanların kurban edildiğinin yazılı olduğuna⁵²¹ dikkat çeken Karâfi, Hıristiyanların dinlerinde yaptıkları tahrifâtın bir neticesi olarak kurban ibâdetinin yerine “İsâ'nın bedenini yeme ve kanını içme” uygulamasını koyduklarını belirtmektedir.⁵²² Hıristiyanların dinlerinde yapmış oldukları

⁵¹³ Câferî, *et-Taḥcîl*, 2: 515.

⁵¹⁴ Karâfi, *el-Ecvibe*, 168.

⁵¹⁵ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 277a.

⁵¹⁶ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282b.

⁵¹⁷ Karâfi, *el-Ecvibe*, 135.

⁵¹⁸ Bk. Kurtubî, *el-İ'lam*, 4: 403-404; Câferî, *et-Taḥcîl*, 2: 515-516.

⁵¹⁹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279b.

⁵²⁰ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282b.

⁵²¹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 281a.

⁵²² Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282b.

muâmelâta dâir bu tahrifât hakkında Karâfi'nin vermiş olduğu bilgiler ve sunduğu delillerde ise Kurtubî ve Câferî'nin izleri görülmektedir.⁵²³

Karâfi'nin beşâret hususunda zikrettiği deliller büyük oranda kendisinden öncekiler tarafından da zikredilmiştir. Bu hususta Kur'ân'da geçen Hz. Peygamber'in geleceğinin Eski Ahid ve Yeni Ahid'de bildirildiği bilgisinden hareketle *ed-Dîn ve 'd-devle* isimli eseri derleyen Taberî'nin etkisi görülmektedir. Zira *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'nin ikinci babında Hıristiyanların Tevrat ve Peygamber Kitapları'nda geçen ifâdelerin Îsâ'nın geleceğine dâir deliller olduğu iddiâsına⁵²⁴ Kitâb-ı Mukaddes metinlerini kullanarak cevap veren Karâfi, bu kitaplarda geçen ifâdelerin Îsâ'nın değil Hz. Peygamber'in geleceğine dâir işâretler olduğunu ispata yönelmiştir.⁵²⁵ Karâfi'nin Hıristiyanların iddiâlarına cevap verirken kullandığı deliller⁵²⁶ ile Taberî'nin *ed-Dîn ve 'd-devle* isimli eserinde kullandığı deliller⁵²⁷ ve Hıristiyanların Îsâ'nın geleceğine dâir zikrettikleri metinlerin Hz. Îsâ'ya değil de Hz. Muhammed'in beşâretine dâir olduğu hususunda Karâfi ile Taberî'nin takındığı tavrın⁵²⁸ benzerliği dikkat çekmektedir.

Diğer taraftan Karâfi'nin kendisinden önce beşâret hususuna değinen Mâverdî, Hazrecî, İbn Hazm, Câferî ve Kurtubî'den de faydalandığı görülmektedir. Zira Karâfi'nin beşâret hususunda zikrettiği deliller ile adı geçen müelliflerin zikrettikleri deliller, bazen aynen zikredilmekte bazen de farklı yönleriyle birlikte değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Bu durumu Karâfi'nin zikrettiği delillerden birkaçını örnek vererek göstermeye çalışacağız.

Tevrat'ta Hz. Muhammed'in beşâreti bahsi altında Karâfi, birinci beşâret olarak Mûsâ peygamberin “Pek yakında Rabbiniz, kardeşlerinizden bir peygamber gönderecektir. Onu beni dinlediğiniz gibi dinleyiniz.” ifâdesini zikreder. Mûsâ'nın “kardeşlerinizden biri” ifâdesini kullandığına “içinizden biri” ifâdesini kullanmadığına dikkat çeken Karâfi, burada işâret edilen kişinin Hz. Muhammed olduğunu iddiâ eder.⁵²⁹ Karâfi'den önce aynı hususu Mâverdî, Hazrecî, İbn Hazm, Kurtubî ve Câferî dile getirmiştir.

⁵²³ Kurtubî, *el-İ'lam*, 4: 420-422, 427-428; Câferî, *et-Taḥcîl*, 2: 588-589, 585-586.

⁵²⁴ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282b.

⁵²⁵ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282b-285a.

⁵²⁶ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 283a-285a.

⁵²⁷ Taberî, *ed-Dîn ve 'd-devle*, 131, 137, 138, 140, 145, 146, 149, 183.

⁵²⁸ Fuat Aydın, “Kitâbu'd-Din ve 'd-Devle ve İspat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri”, 75; Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282b.

⁵²⁹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 283a.

Câferî, diğerlerinden farklı olarak bu hususta Benî İsrâil'den kendisine kitap indirilmiş ve yeni bir şeriat ortaya koymuş bir peygamber gelmediği ve İsmâil'in soyundan Hz. Muhammed'in dışında bir peygamber gelmediği hususunu gündeme getirir.⁵³⁰

İkinci beşâret olarak Tevrat'ta İsmâil peygamber hakkında geçen “Şüphesiz ben senin İsmâil hakkındaki duânı işittim ve kabul ettim. Ve İsmâil'i mubarek kıldım” ifâdelerini zikreden Karâfi, Hz. Peygamber'in İsmâil peygamberin neslinden geldiğini iddiâ eder. Böylece onun nesli, mu‘cem harfleri (ebced) hesabına göre “Muhammed” olan “mad mad” ile çoğaldıkça çoğalmıştır. Çünkü “Muhammed” isminin harf sayısı 92'dir; “mad mad” harf sayısı da 92'dir. Diğer taraftan İsmâil'in neslinden oniki şerif (lider) çıkmış ve ümmetleri birleştirmiştir. Dolayısıyla Allah'ın İbrâhim'e verdiği söz gerçekleşmiş ve Hz. Muhammed'i göndermiştir.⁵³¹ Karâfi'den önce aynı hususu Mâverdî, Hazrecî, Kurtubî ve Câferî zikretmiştir. Kurtubî, (Tekvin 17/19-20) bölümünü delil göstererek Hz. Peygamberin İsmâil peygamberin neslinden geldiğine vurgu yapar. Bu bölümde geçen “cedden cedden” ifâdesinden kinaye olarak “ced ced” ifâdesinin lugat itibariyle “mad mad” gibi olduğunu ve “Muhammed” isminin harflerinin toplamı ile “mad mad” kelimesinin harflerinin toplamının aynı olmasında hareketle “mad mad” kelimesinin harflerinin toplamının Hz. Muhammed'e delâlet ettiğini ifâde eder. Mâverdî, Hazrecî ve Câferî de benzer ifâdeler kullanır ancak Kurtubî gibi harf hesabına girmezler.⁵³²

Peygamber Kitapları'nda Hz. Muhammed'in beşâreti hususunda ilk olarak Danyal peygamberin “Benden 1333 sene sonra gelecek olan peygamberin döneminde yaşayacak olanlara ne mutlu”⁵³³ sözünü delil göstermektedir. Karâfi'ye göre Danyal peygamberin müjdelediği peygamber Hz. Muhammed'dir. Zira Danyal peygamberin döneminden Hz. Muhammed'in dönemine kadar geçen süre zikredilen süreye tam denk gelmektedir.⁵³⁴ Aynı hususa Karâfi'den önce Ali b. Rabben et-Taberî ve Câferî

⁵³⁰ Ebi'l-Hasan Ali bin Muhammed el-Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 118-119; Hazrecî, *Beyne'l-İslâm ve'l-Mesîhiyye*, 214-215; İbn Hazm, *el-Faşl*, 1: 194; Kurtubî, *el-İ'lam*, 3: 263-264; Câferî, *eş-Taḥcîl*, 2: 656-658.

⁵³¹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 283a.

⁵³² Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 118; Hazrecî, *Beyne'l-İslâm ve'l-Mesîhiyye*, 217-218; Kurtubî, *el-İ'lam*, 3: 265-266; Câferî, *eş-Taḥcîl*, 2: 652.

⁵³³ Karâfi'nin metinde 1333 gün olarak belirttiği bu ifâde Daniel kitabında “1335 gün” olarak geçmektedir. Bk. Daniel 2/12

⁵³⁴ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 283b.

değınmiştir. Ancak Câferî ve Taberî metinde geçen 1333 gün ibaresini 1335 gün olarak zikretmiştir.⁵³⁵

İncil’de Hz. Muhammed’in beşâreti hususunda Karâfî, Luka İncili’nde geçen bir bahiste İsâ’nın öğrencileriyle İlyas ve kendisi hakkında mütalaa ederken onların bir kısmının “Şüphesiz sen âhir zamanda gelecek olan Ekmed (övlümüş) peygambersin”* dediklerini ifâde eder. Hıristiyanların nazarında “Ha” harfinin kullanımı olmadığı için “Ha” harfini “Kaf” harfiyle değıştirdiklerini ve dolayısıyla “Ekmed” kelimesinin mânâsının da “Ahmed” olduğunu ifâde eden Karâfî, “balaklid” kelimesinin Rumca’da “övlümüş ruh” anlamına gelen bir kelime olduğunu dolayısıyla onların ellerindeki İncil’de geçen “Ekmed”in “balaklid” olduğu bilgisinin mevcut olduğunu ifâde eder. Ve Yuhanna İncili’nde geçen “faraklit” meselesi üzerinde yoğunlaşarak Yuhanna İncilinde faraklit hakkında geçen ibarelerin Hz. Muhammed’e delâlet ettiğini ortaya koymaya çalışır.⁵³⁶ *el-Ecvibe*’de de bu hususa değinen Karâfî, aynı kelimeyi burada “baraklid” şeklinde kullanırken⁵³⁷ *Edille*’de “balaklid” ve “balakrid” şeklinde kullanmıştır.⁵³⁸ Karâfî’den önce faraklit’in Hz. Muhammed olduğu hususunu Taberî, Hazrecî, Kurtubî ve Câferî dile getirmiştir. Ancak Kurtubî, “baraklid” ifâdesini kullanırken Taberî, Hazrecî ve Câferî “faraklit” ifâdesini kullanmışlardır.⁵³⁹

3.7. Eserin Kendinden Sonraki Reddiyelere Etkisi

Karâfî, eserlerini yazarken kendinden önceki reddiyelerin delillerinden büyük oranda yararlandığı gibi⁵⁴⁰ kendinden sonra reddiye türünde eser yazarları da etkilemiş hem ele aldığı konular hem de metodu itibariyle örneklik teşkil etmiştir.⁵⁴¹ Karâfî’nin kendinden sonra özellikle İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim’i etkilediği görülmekle⁵⁴² birlikte kendisinden sonra Abdullah et-Tercümân (ö. 832/1429), Bâçecîzâde (ö. 1912)

⁵³⁵ Taberî, *ed-Dîn ve ’d-devle*, 183-184; Câferî, *eş-Tağcîl*, 2: 697.

* Her ne kadar metinde böyle bir ifade geçse de günümüz İncillerinde “Sen âhir zamanda gelecek olan Ekmed peygambersin” şeklinde bir ifade bulunmamaktadır.

⁵³⁶ Karâfî, *Edilletü ’l-vağdâniyye*, 288a.

⁵³⁷ Karâfî, *el-Ecvibe*, 180.

⁵³⁸ Karâfî, *Edilletü ’l-vağdâniyye*, 288a.

⁵³⁹ Bk. Taberî, *ed-Dîn ve ’d-devle*, 184-185; Hazrecî, *Bejne ’l-İslâm ve ’l-Mesîhiyye*, 220; Kurtubî, *el-İ’lam*, 3: 268-269; Câferî, *eş-Tağcîl*, 2: 701, 704, 708, 711.

⁵⁴⁰ Ömer Lütfi Akmeşe, *Ahmed b. İdris Şehâbüddin el-Karâfî’nin Kitâbü ’l-Ecvibeti ’l-Fahira ani ’l-Es’ileti ’l-Facira’sı ve Dinler Tarihindeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998), 5.

⁵⁴¹ Akmeşe, *Ahmed b. İdris Şehâbüddin el-Karâfî’nin Kitâbü ’l-Ecvibeti ’l-Fahira ani ’l-Es’ileti ’l-Facira’sı ve Dinler Tarihindeki Yeri*, 8.

⁵⁴² Abdülhâlık, *el-İmâmü ’l-Karâfî ve cuhûduhû*, 1: 249-251.

ve Rahmetullah el-Hindî'nin (ö. 1308/1891) eserlerinde ve kimi görüşlerinde Karâfi'ye benzer ifâdeler kullandıklarına şahit olmaktayız. Karâfi'den sonraki reddiye yazarlarının ondan ne oranda etkilendiği ve ne oranda farklılaştıkları aşağıda konu başlıkları halinde gösterilmeye çalışılmıştır.

3.7.1. Konu Bakımından

Daha önce belirttiğimiz üzere derleme niteliği taşıyan XIII. ve XIV. Yüzyıl reddiyeleri, hemen hemen kendinden önceki bütün polemik unsurlarını bir şekliyle bünyesinde toplamıştır.⁵⁴³ İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in reddiyeleri de böyledir. Dönem itibariyle birbirine yakınlığı ve ele aldığı konular dikkate alındığında kendinden önceki bütün polemik unsurlarını kullanarak kaleme alınan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in reddiyeleri üzerinde Karâfi'nin etkisinden söz etmek mümkündür. Bu etkiyi faydalandıkları kaynaklar itibariyle de görmek mümkündür. Özellikle Hıristiyanlık târihi hususunda İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in tıpkı Karâfi gibi İbn'ül-Patrik'in *Kitâb'u-Târîhu'l-mecmu' ale't-tahkîk ve't-taşdik* isimli eserinden yararlanmış olması dikkat çekicidir.⁵⁴⁴ Diğer taraftan İbn Kayyim, kitabının tasnifini tıpkı Karâfi gibi yapmıştır.⁵⁴⁵ Bütün eserlerinde olduğu gibi *el-Cevâbü's-şahîh*'i de Hz. Peygamber'in sünnetine sarılma keyfiyetinden hareketle kaleme alan İbn Teymiyye, eserinde Hz. Peygamber'in nübüvvetinin evrenselliği, Kur'ân'ın kristolojik yaklaşımı, teslis, hulûl, Hıristiyanlığın tek tanrıcılığı ve Hz. Peygamber'in beşâreti gibi hususları incelemiştir.⁵⁴⁶ Hakeza topyekün İslâm inancına muhâlif olan fikir ve sistemleri eleştirmek üzere *Hidâyetü'l-hayâra*'yı kaleme alan İbn Kayyim de kendinden önce kullanılan malzemeleri daha geniş temellere dayandırarak İslâmî görüş içinde sunmayı tercih etmiştir.⁵⁴⁷

XIV. Yüzyıldan sonra kaleme alınan Abdullah et-Tercümân'ın *Tuhfetü'l-erîb*,⁵⁴⁸

⁵⁴³ Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, 127-128.

⁵⁴⁴ Bk. Şeyhu'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*, thk. Mecdî Kâsım, (Cidde: Mektebetü'l-Beledi'l-Emîn, 1993), 1: 192, 272; İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, 3: 5, 30, 34, 37, 39, 40, 44, 47, 52, 54, 64, 87, 91, 108; Ebî Abdillâh Muhammed İbn Ebi Bekir İbn Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-hayâra fi ecvibeti'l-yehûd ve'n-naşârâ*, thk. Osman Cum'a Zümeyriye, (Cidde: Dâru Âlemu'l-Fevâid, ts.), 390, 391, 394, 397, 402, 405, 407, 409.

⁵⁴⁵ Akmeşe, *Ahmed b. İdris Şehâbüddin el-Karâfi'nin Kitâbü'l-Ecvibeti'l-Fahira ani'l-Es'ileti'l-Facira'sı ve Dinler Tarihindeki Yeri*, 8.

⁵⁴⁶ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 66-67.

⁵⁴⁷ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 68-69.

⁵⁴⁸ Abdullah et-Tercümân'ın hayat hikâyesini ihtivâ eden üç bölümlük eserin asıl reddiye kısmını üçüncü bölüm oluşturmaktadır. Dokuz bölümden oluşan bu bölümde İncil'i yazarlar ve uydurdukları yalanlar,

Rahmetullah el-Hindî'nin *İzhârü'l-hak*⁵⁴⁹ ve Abdurrahman Bâçecîzâde'nin *el-Fârîk beyne'l-maḥlûk ve'l-ḥâlîk*⁵⁵⁰ isimli eserleri de reddiyelerdeki polemik unsurlarını ele aldığı konular itibariyle Karâfi'ye benzer şekilde bütüncül değerlendirmişlerdir. Bu yönüyle bakıldığında onlar üzerinde de Karâfi'nin etkisinden bahsetmek mümkündür.

Bununla birlikte ele aldığı konuları Doğu Hıristiyanlığına göre değerlendiren Karâfi'ye göre daha yüzeysel bir şekilde inceleyen Abdullah et-Tercümân'ın eserinde Katolik iman esasları üzerinde yoğunlaşması *Tuhfetü'l-erîb*'i;⁵⁵¹ Kur'ân-ı Kerim'e ayrı bir bölüm açarak incelemesi *İzhârü'l-hak*'i⁵⁵² Karâfi'nin eserlerinden farklı kılan taraf olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.7.2. Metod Bakımından

Daha önce bahsettiğimiz üzere tevhid inancından uzaklaşanlara cevap olsun diye kaleme aldığı eserinde önce Hıristiyanları ve Hıristiyanların iddîalarını gündemine alarak Hıristiyanlara cevaplar veren Karâfi, İsa'nın bir insan ve bir peygamber olduğunu ispata yönelmiş ve onların dinlerinde yapmış olduğu tahrifâtı ortaya koymayı amaç edinmiştir. Kendisinden sonra reddiye kaleme alanlar da genel olarak bu amacı gerçekleştirmeye çalışmışlardır.

İbn Teymiyye'nin meseleyi sonuca ulaştırırken önce bilgi verme sonra verilen bilgilerin doğruluğunu teyit etme sonra da ortaya konan iddîâyı aklî ve naklî delillerle çürütme

Hıristiyanların fırkaları, Hıristiyanlık kaideleri, Hıristiyanlık inancının reddi, İsa'nın ulûhiyetinin reddi, İncillerin tenâkuzları, Papazların Hz. İsa'ya isnad ettikleri yalanlar, Hıristiyanların Müslümanlara isnad ettikleri yalanlar ve Hz. Muhammed'in nübüvvetinin Tevrat, Zebûr ve İncil naslarıyla ispatını içerir. Eser Hıristiyan İlähiyatının tenkidinden ziyâde tahrif, tebşîrat ve Hıristiyan iman ilkeleri üzerinde yoğunlaşır. Bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 70-71.

⁵⁴⁹ Hıristiyan ilâhiyatının kuvvetli delillerini toplayarak Pfander (ö. 1865) tarafından kaleme alınan *Mizânü'l-hak* isimli esere karşı XIX. Yüzyılda Rahmetullah el-Hindî tarafından yazılan esere, kendinden önceki polemik eserlerinin eksik yönlerini izole ederek kaleme alınan eser, tahrif, nesh, teslis, Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in risâleti olmak üzere 5 ana problemi konu edinir. Bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 73.

⁵⁵⁰ XIX. Yüzyılda Hıristiyan misyonerlerinin tahripkâr faâliyetlerine karşı Abdurrahman Bâçecîzâde tarafından kendinden önceki polemik eserlerinden de faydalanılarak kaleme alınan eserin asıl konusu tahrif ve beşârettir. Bunların dışında çarmıh olayı, İsa'nın tabiatı, kristolojik cereyanlar ve Hıristiyan doktrinlerinin tenkidi eserin bahsettiği diğer konular arasında yer almaktadır. Bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 76.

⁵⁵¹ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 71.

⁵⁵² Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 73.

şeklinde bir metodoloji izlemesi⁵⁵³ Karâfi'nin meseleleri sonuca ulaştırırken uyguladığı metodolojiyle⁵⁵⁴ benzerlik arzetsede de İbn Teymiyye'nin Hıristiyanların iddiâlarını çürütürken meseleleri dağınık ve düzensiz, sistematik yönden ise zayıf bir şekilde ele alması⁵⁵⁵ ve kendisinden istifâde ettiği İslâm bilginlerinin -Hasan b. Eyyûb, İbn Hazm, Cüveynî- isimlerini bizzat *el-Cevâbü's-şâhih*'de vermesi onu Karâfi'nin etkisinden uzak göstermektedir. Karâfi ve İbn Teymiyye'nin yolunu izleyerek Yahudi ve Hıristiyanlara cevap vermeye yönelen İbn Kayyim ise İslâm inancına muhâlif olan fikir sistemlerini eleştirmek için kaleme aldığı eserinde kendinden önce kullanılan malzemeleri daha geniş temellere dayandırarak İslâmî görüş içinde sunma yolunu seçmiştir.⁵⁵⁶

Müslümanların Hıristiyanlar ve Yahudilere karşı yazdığı reddiyelerin çoğunda sadece aklî delillere başvurulmasını eleştiren Abdullah et-Tercümân, nakil yoluyla gelen sözleri ve delilleri mukayese ederek hareket etmeyi daha uygun bulduğunu söyler.⁵⁵⁷ Abdullah et-Tercümân'ın bu yaklaşımında tartışmayı yürütürken aklî ve naklî delilleri birlikte kullanan⁵⁵⁸ ve Hıristiyanların iddiâlarıyla Yahudilerin sözlerini karşılaştırarak Hıristiyanların tutarsızlığına Yahudileri dayanak gösteren⁵⁵⁹ Karâfi'nin etkisinden söz edilebilir ancak O, kendisinden önceki reddiye yazarlardan sadece İbn Hazm'ı takdir eder.⁵⁶⁰

Kendinden önceki polemik eserlerinin eksik yönlerini izole ederek Rahmetullah el-Hindî tarafından kaleme alınan *İzhârü'l-hak*, Tevrat ve İncil'in vahiy mahsulü olmadığı ve Kur'ânın vahiy mahsulü bir kitap olduğunu ispat etmeyi kendine ana hedef seçmiştir. Hıristiyanların iddiâlarına verilen cevaplar da bu ana hedef üzerinden verilmiştir. Eserde ele alınan konulardan tahrif konusu tamamen İslâmî anlayış içinde yürütülmüş Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'in tevâtür şartlarını taşımadığı ispat edilmeye çalışılmıştır. Bunun için de Tevrat ve İnciller'deki hatalar ve ihtilâflar ön plana çıkarılarak bu iki kitaptaki tahrifât ortaya konulmaya çalışılmıştır. Teslis konusundaki eleştirilerini teslis doktrininin mantıksızlığı üzerine yoğunlaştıran el-Hindî, teslis doktrininin kökünden sarsacak İncil

⁵⁵³ Bk. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şâhih*, 2: 120, 123, 128, 126, 262, 264, 266; İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şâhih*, 3: 34, 147, 169, 170.

⁵⁵⁴ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279a-280a, 280ab, 281ab, 282b, 285a-287a.

⁵⁵⁵ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 66-67.

⁵⁵⁶ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 68-69.

⁵⁵⁷ Endülüsi, *Tuḥfetü'l-erîb*, 31-32.

⁵⁵⁸ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279a-280a, 280ab, 281ab, 282b, 285a-287a.

⁵⁵⁹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279a, 281b, 282ab, 282b-283a, 283a, 284b.

⁵⁶⁰ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 69-70.

delillerini de bu mantıksızlığı destekleyen naklî deliller olarak sunmuştur.⁵⁶¹ Hindî'nin aklî ve naklî delilleri birlikte kullanarak sonuca gitmesinde meseleleri sonuçlandırırken yoğun bir şekilde aklî ve naklî delilleri kullanan⁵⁶² Karâfi'nin etkisinden bahsedilebilir.

Hıristiyan misyonerlerinin tahripkâr faâliyetlerine karşı kendisinden önceki polemik eserlerinden faydalanılarak kaleme alınan *el-Fârık beyne'l-mahlûk ve'l-hâlık* isimli eserin asıl hedefi mevcut İnciller'in Allah tarafından Hz. İsa'ya gönderilen İnciller olmadığına ortaya konmasıdır. Bu hedefe ulaşmak için İncillerdeki tenâkuz ve ihtilâflardan faydalanan Bâçecîzâde, Matta İncili'ni esas alarak her İncil'in her babını diğer üç İncille karşılaştırarak İncil nüshaları arasındaki farklılıkları göstermiştir. İsa'nın ulûhiyetinin imkânsızlığı hususundaki görüşlerini yine İncil metinlerinden hareketle ifade etmiştir. Bu yönüyle bakıldığında Bâçecîzâde'nin bu yaklaşımının Karâfi'nin tahriât konusunda mevcut İnciller'in Allah'ın gönderdiği İncil olmadığı ifade ederek bu duruma İncillerdeki tenâkuzları delil göstermesi⁵⁶³ ile İsa'nın ulûhiyetinin imkânsızlığı hususunda İncil metinlerini delil göstermesi⁵⁶⁴ şeklindeki yaklaşımı ile benzerlik arz etmektedir.

Bâçecîzâde'nin eserinde tebşîrat konusu ve bu paralelde “faraklit” bahsi eserin en önemli konularından birini teşkil eder.⁵⁶⁵ Ancak burada dikkat çekici olan eserinin kenarında *el-Ecvibe*'yi neşretmesine ve bahsettiği hususların Karâfi'nin anlattıklarıyla benzerlik arz etmesine rağmen Bâçecîzâde'nin Karâfi'ye atıf yapmadan İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Rahmetullah el-Hindî'ye atıflar yaparak bu husustaki görüşlerini sunmasıdır.⁵⁶⁶

Karâfi'den sonra reddiye yazarların eserlerinde kullandıkları metodolojinin onun kullandığı metodolojiye benzer taraflarının olduğunu görmek mümkün olsa da kesin olarak Karâfi'nin etkisi altında olduğunu söyleyemeyiz. Ancak kendisinden sonra reddiye yazarların kullandığı deliller bakımından Karâfi'den etkilendiklerini söylemek de mümkündür.

⁵⁶¹ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, 73-74.

⁵⁶² Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279a-280a, 280ab, 281ab, 282b, 285a-287a.

⁵⁶³ Karâfi, *el-Ecvibe*, 41-43, 46-51; Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 288a.

⁵⁶⁴ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 279ab, 280a.

⁵⁶⁵ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, 76.

⁵⁶⁶ Abdurrahman Bâçecîzâde, *el-Fârık beyne'l-mahlûk ve'l-hâlık*, tsh. Abdülmün'im Ferec Derviş, (BAE: Metâbiu'l-Beyâni't-Ticâriyye, 1407 / 1987), 378.

3.7.3 Kullandığı Deliller Bakımından

“Tevrat metninin çoğunun tahrif edildiği” görüşünde olan Karâfi’ye göre, bugün Yahudilerin elinde bulunan kitap, Tevrat’ı yeniden derleyen Ezrâ’nın kitabıdır.⁵⁶⁷ Tevratla amel edilemeyeceğini dile getiren Karâfi, “Âdem’i yarattığından dolayı Allah’ın pişmanlık duyması” gibi beşeri sıfatların Allah’a atfedilmesini,⁵⁶⁸ Tevrat’ın beşinci kitabında Mûsâ’nın Moab’da öldüğü ve Moab’da bir vadiye gömülmesinden bahsedilmesini, Kayser zamanında Yahudilerden yetmiş kâhinin Tevrat’ta onüç harfî (cümleyi) bile bile değiştirdiği ve Tevrat’ı tahrif ettikleri hususunda Sâmirîlerle Yahudilerin birbirlerini suçlamalarını⁵⁶⁹ bu görüşüne delil gösterir. Karâfi’nin Tevrat’ın tahrifi hususunda sunduğu delilleri kendisinden sonra benzer ifâdelerle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim aynen kullanmışlardır.⁵⁷⁰

İncil’in tahrifi hususunda Hıristiyanların Mâide 48 ve Âl-i İmrân 184’üncü âyetlerini delil göstererek İncil’in tahrif edilmediği iddiâlarından hareketle onların iddialarına cevap veren Karâfi, İncil’in tahrif edildiğini belirterek bu âyetlerde bahsedilen kitabın onların ellerindeki kitap olmadığını değiştirilmeden önceki kitap olduğunu ifâde etmektedir.⁵⁷¹ Metin yönünden İnciller’in birbirini tutmadığını dile getiren Karâfi, bu görüşünü İncillerdeki tenâkuzları ortaya koyarak delillendirir.⁵⁷² İncillerdeki tenâkuza *Edille*’de de yer veren Karâfi, bu durumu “hiç birbirine uymayan İnciller” şeklinde ifâde eder.⁵⁷³ Tevrat’ın tahrifi hususunda olduğu gibi İnciller’in tahrifi hususunda da İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, Karâfi’nin dile getirdiği delilleri aynen kullanmışlardır.⁵⁷⁴

Karâfi’nin gerek *el-Ecvibe*’de gerekse *Edille*’de Kitâb-ı Mukaddes’te bulunduğu bahsettiği tenâkuzları⁵⁷⁵ kendisinden sonra reddiye yazan Bâçecîzâde ve el-Hindî de büyük oranda kullanmıştır.⁵⁷⁶ Bununla birlikte Karâfi’nin kullandığı tenâkuzları

⁵⁶⁷ Karâfi, *el-Ecvibe*, 100-101.

⁵⁶⁸ Karâfi, *el-Ecvibe*, 103.

⁵⁶⁹ Karâfi, *el-Ecvibe*, 105-106.

⁵⁷⁰ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü’ş-şahîh*, 2: 20-21; İbn Teymiyye, *el-Cevâbü’ş-şahîh*, 1: 384; İbn Teymiyye, *el-Cevâbü’ş-şahîh*, 3: 153; İbn Kayyim, *Hidâyetü’l-hayâra*, 112, 231, 247.

⁵⁷¹ Karâfi, *el-Ecvibe*, 41-43.

⁵⁷² Karâfi, *el-Ecvibe*, 46-51.

⁵⁷³ Karâfi, *Edilletü’l-vaḥdâniyye*, 288a.

⁵⁷⁴ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü’ş-şahîh*, 1: 327-328; İbn Kayyim, *Hidâyetü’l-hayâra*, 112-113.

⁵⁷⁵ Bk. Karâfi, *el-Ecvibe*, 46-51; Karâfi, *Edilletü’l-vaḥdâniyye*, 287ab, 288.

⁵⁷⁶ Bk. Rahmetullah b. Halilürrahman el-Keyrânevî el-Osmânî el-Hindî, *İzhârü’l-hak*, trc. Ali Namlı, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 1: 122-123, 130-13, 137-138, 141-142, 144; Bâçecîzâde, *el-Fârık*, 13-14, 125-126, 300-301, 310, 372.

kendisinden sonra kullanan reddiye yazarlarının bu tenâkuzları farklı yönleriyle de değerlendirdiklerine şahit olmaktadır.

Karâfi'nin *Edille*'de "Tek kişinin tanıklığının geçerli olmadığı"⁵⁷⁷ şeklinde bahsettiği tenâkuzu İbn Kayyim, Bâçecîzâde ve el-Hindî de zikretmiştir. İbn Kayyim, Yuhanna'da geçen "Kendim için tanıklık edersem tanıklığım geçerli olmaz" ibaresinin Matta İncili'nde "Kendim için tanıklık edersem tanıklığım gerçek olmaz çünkü ben nereden gelip nereye gittiğimi bilmiyorum" şeklinde verildiğini belirterek iki nakil arasındaki farka dikkat çekerken⁵⁷⁸ Bâçecîzâde ise İsa'nın ilâh olmadığı, mahlûk olduğu hususunu zikrederken bu tenâkuza eserinde yer vermiştir.⁵⁷⁹ Eserinde aynı tenâkuza yer veren el-Hindî ise Karâfi'den farklı olarak Yuhanna'da geçen iki ayrı metin üzerinden meseleye yaklaşır. Ve Mesih'in "Eğer kendim için tanıklık edersem tanıklığım geçerli olmaz"⁵⁸⁰ sözü ile "Kendim için tanıklık etsem bile tanıklığım geçerlidir"⁵⁸¹ sözü arasındaki farklılığa vurgu yaparak meseleyi îzah eder.⁵⁸²

İsa'nın ulûhiyetini verdiği birçok nakille reddeden Karâfi'nin İsa'nın ilâh olmadığı hususunda sunduğu deliller, kendisinden sonrakiler tarafından da kullanılmıştır. İsa'nın ulûhiyeti ve dirilmesi hususunda Hıristiyanların Allah ile Allah'ın yarattığı İsa'yı öldürme ve diriltme konusunda aynı kefeye koyduklarını belirten Karâfi, Kutsal Kitap'ta İlyas, Hizkiya ve Yesu'un ölüleri dirilttiklerinden bahsedildiğini, ilâhlık hususunda hepsinin eşit olması gerekirken Hıristiyanların onları ilâh olarak kabul etmemelerini bu görüşüne delil olarak gösterir.⁵⁸³ İsa'nın ulûhiyeti ve dirilmesi hususunda Karâfi'nin kullandığı bu delili, kendisinden sonra İbn Teymiyye ve el-Hindî, aynen kullanmışlardır.⁵⁸⁴

Tevrat'ta "Beni gökte yerde ve denizde hiçbir şeye benzetmeyin"⁵⁸⁵ Mezmûrlar'da "Ya Rabbî sen muhteşem yaratıcısın seni kimse göremez"⁵⁸⁶ İncil'de de "Allah yemez,

⁵⁷⁷ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 288a.

⁵⁷⁸ İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-hayâra*, 256.

⁵⁷⁹ Bâçecîzâde, *el-Fârık*, 372.

⁵⁸⁰ Yuhanna 5/31

⁵⁸¹ Yuhanna 8/14

⁵⁸² Hindî, *İzhârü'l-hak*, 1: 138.

⁵⁸³ Karâfi, *el-Ecvibe*, 88-89; Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 287a.

⁵⁸⁴ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, 2: 346-347; Hindî, *İzhârü'l-hak*, 1: 456.

⁵⁸⁵ Çıkış 20/4

⁵⁸⁶ Mezmûrlar 71/9; 77/13

içmez ve onu kimse göremez”,⁵⁸⁷ dendiğini belirterek bu ifâdeleri, İsa'nın ilâh olamayacağını delili olarak sunar.⁵⁸⁸ İbn Teymiyye aynı delili eserinde “Şüphesiz Allah yemez, içmez, uyumaz, onu kimse göremez ve o ölmez. Oysaki Hıristiyanlar, Tanrı dedikleri Mesih'in doğduğunu, yediğini, içtiğini, herkesin onu gördüğünü ve otuzüç yaşında öldüğünü söylerler”⁵⁸⁹ şeklinde ifâde eder.

Karâfi, İsa'nın ilâh olmadığına dâir *el-Ecvibe*'de zikrettiği başka bir delilde İsa'nın Şeytanla imtihanını da dile getirir. İsa'nın “Bana Rabbinden başkasına secde etmemem emredildi”⁵⁹⁰ diyerek bizzat kendisi tarafından Rab olmadığına itiraf edildiğini belirten Karâfi, aynı zamanda bir ilâhın Şeytan tarafından imtihan edilemeyeceğini ifâde eder.⁵⁹¹ Karâfi'nin sunduğu bu delili kendisinden sonra İbn Teymiyye, Abdullah et-Tercümân ve Bâçecîzâde de zikrederek İsa'nın bizzat kendisi tarafından ilâh olmadığına itiraf edildiğini belirtmişlerdir.⁵⁹²

İsa'nın ilâh olmadığı hususuna İsa'nın çarmıhta iken “İlâhî İlâhî beni niye terkettin”⁵⁹³ diye seslenmesini ve İnciller'de İsa'nın “kırk gün kırk gece denendiğinin”⁵⁹⁴ yazılı olmasını delil gösteren Karâfi, “kim kırk gün kırk gece açlık ve susuzluğa sabreder de ihtiyacı, üzüntüsü ve gücenmişliği ortaya çıkmaz?” diye sorarak böyle bir varlığın ilâh olamayacağını belirtir.⁵⁹⁵ Karâfi'nin İsa'nın ilâh olmadığına dâir zikrettiği bu delili, aynı şekilde Bâçecîzâde de zikreder.⁵⁹⁶ Yine Karâfi'nin *el-Ecvibe*'de İsa'nın ilâh olmadığına dâir zikrettiği başka bir delilde İncil'de “Bir adam İsa yolda giderken nereye gidersen ardından geleceğim dedi. İsa da ona tilkilerin ini, kuşların yuvası var ama insanoğlunun başını sokacak bir yeri yok”⁵⁹⁷ dendiğini belirten Karâfi, başını sokacak bir yere dahî sâhip olmayan bir varlığın ilâh olamayacağını belirtmektedir.⁵⁹⁸ Karâfi'nin İsa'nın

⁵⁸⁷ İnciller'de tam olarak böyle bir ifâde olmamakla birlikte buna yakın ifâdeler bulunmaktadır. Bk.

Yuhanna 1/18; 1. Timoteus; 6/15-16; 1. Yuhanna 4/12

⁵⁸⁸ Karâfi, *Ecvibe*, 123-124.

⁵⁸⁹ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü 'ş-şahîh*, 2: 249.

⁵⁹⁰ Matta 4/1-11

⁵⁹¹ Karâfi, *el-Ecvibe*, 90-91; Karâfi, *Edilletü'l-vahtânîyye*, 281a.

⁵⁹² Bk. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü 'ş-şahîh*, 2: 339; Endülüsî, *Tuhfetü'l-erîb*, 107; Bâçecîzâde, *el-Fârık*, 34.

⁵⁹³ Matta 27/46-47

⁵⁹⁴ Matta 4/1-2; Luka 4/1-2

⁵⁹⁵ Karâfi, *el-Ecvibe*, 80.

⁵⁹⁶ Bâçecîzâde, *el-Fârık*, 287-288.

⁵⁹⁷ Luka 9/ 57-58

⁵⁹⁸ Karâfi, *el-Ecvibe*, 92-93.

ulûhiyetiyle ilgili anlatılanların yanlışlığı hususunda kullandığı bu delili el-Hindî ve Bâceçîzâde de kullanır.⁵⁹⁹

Hıristiyanların iddiâ ettiği şekliyle teslis inancının kaynağı ve delilleri hususuna *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'de de yer veren⁶⁰⁰ Karâfi, Hıristiyanların Baba'dan kasıtlarının onun zâtı; Oğul'dan kasıtlarının onun kelimesi; Rûhulkudüs'ten kasıtlarının onun hayatı olduğunu iddiâ ettiklerini, bu üç şeyin Kur'ân'ın başında yer alan Allah-Rahmân-Rahîm ifâdesi gibidir dediklerini zikreder. Diğer taraftan Hıristiyanların Oğlun Baba'dan doğduğunu kabul ettiklerini, hiçbirşey yaratılmadan önce kelimenin Allah ile beraber olduğunu ve Allah'ın kelimesini kendisinden ayrılmadan gönderdiğini bu durumu da güneşin ışıklarının ondan ayrılmadan başka yerlere ulaşmasına yahut aklın insandan ayrılmadan onun etkilerinin başka yerlere ulaşmasına benzettiklerini ifâde eder.⁶⁰¹ Teslis hususunda Hıristiyanların Baba, Oğul ve Rûhulkudüs'ü kabul ettiklerini ifâde eden Karâfi, eğer Allah, birdir dersiniz o zaman "Emânet" dediğiniz inanç esaslarını inkâr etmiş olursunuz eğer Allah, üçtür dersiniz o zaman kelâm ve hayat sıfat mı ilâh mı diye sorarız, diyerek onlara cevap verir.⁶⁰² Hıristiyanların teslis hususunda Allah, kelimesi ve ruhu ile tektir, tıpkı sizin insan, akıl ve hayat üç farklı şeydir ancak onların üçü tek insandır dediğiniz gibi üç diye nitelenen şey tek'in farklı tezâhürleridir, dediklerini belirten Karâfi, eğer yaptığınız şey dediğiniz gibi olsaydı Îsâ'yı ubûdiyete müstehak görmezsiniz. Çünkü ilâh olmayan varlık için ibâdet edilmez. Onlar ilâh tekdir deyip üç ilâhı ubûdiyete müstehak görüyorlar,⁶⁰³ diyerek onlara seslenir. Teslis hususunda Karâfi'nin belirttiği aklî delillerin aynısını İbn Teymiyye de kullanmıştır.⁶⁰⁴

Hıristiyanların Tevrat ve İncil'deki şerâite ve peygamberlerin uygulamalarına aykırı hareket ettiklerini belirten Karâfi, Tevrat'ta "Allah'ın İbrâhim'e sünnet olmayı emrettiğini ve "sünnet seninle benim aramdaki sözleşmedir" dediğini; Îsâ ve havâriilerin sünnet olduğunu; Pavlus zamanında Hıristiyanların sünnet olduklarını dile getiren Karâfi, bu durumu onların dinlerinde yaptıkları değişikliğin kanıtı olarak gösterir.⁶⁰⁵

⁵⁹⁹ Hindî, *İzhârü'l-hak*, 1: 178; Bâceçîzâde, *el-Fârık*, 54.

⁶⁰⁰ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275b-276a.

⁶⁰¹ Karâfi, *el-Ecvibe*, 58-59.

⁶⁰² Karâfi, *el-Ecvibe*, 129.

⁶⁰³ Karâfi, *el-Ecvibe*, 64.

⁶⁰⁴ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, 2: 120, 123, 128, 262, 264; İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, 3: 147.

⁶⁰⁵ Karâfi, *el-Ecvibe*, 137.

Pavlus'un Hıristiyanlık dinini fesada uğratan bir mel'un olduğunu zikrederek sanki Mûsâ, Îsâ ve diğer peygamberlerin sünnet hükmünü icra etmemişler gibi değerlendirme yaptığını belirten Karâfi,⁶⁰⁶ *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'de de Hıristiyanların haramları helal sayarak ve sünneti terk ederek dinlerini değiştirip bozduklarını dile getirir.⁶⁰⁷ Karâfi'nin sünnet konusunda söylediklerini benzer ifâdelerle İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Abdullah et-Tercümân da eserlerinde kullanmışlardır.⁶⁰⁸

Hıristiyanların Tevrat ve İncil'in haricinde birtakım kanunlar koyduklarını ve bu kanunların dışına çıkmayı günah kabul ettiklerini zikreden Karâfi, onlardan biri böyle bir günah işlese günahını bağışlatmak istediğinde önce kiliseye gittiğini sonra bir sunu (adak-kurban) sunduğunu ve günahını itiraf ettiğini belirtir. Râhiplerin "Allah adına sizi bağışlamayı biz yaparız. Eğer bize bir sunu verirsiniz Allah tevbenizi kabul eder, yok eğer vermezseniz Allah tevbenizi kabul etmez" dediklerini belirten Karâfi, günah itirafı hususunda Hıristiyanların râhipleri, peygamberlerden daha yüce ve din hususunda râhipleri hakem kabul ettiklerini dile getirir.⁶⁰⁹ Günah itirafı konusunda İbn Kayyim ve Abdullah et-Tercümân, Karâfi'ye benzer ifâdeler kullanmıştır.⁶¹⁰

İnsanların günahlarına kefâret olması için Îsâ'nın asıldığı hususundaki haberlerde kesinlik olmadığını vurgulayan⁶¹¹ Karâfi, Îsâ'nın "İlâhî İlâhî neden beni terkettin?" sözünün Allah'ın emrine teslim olmaya ve kazâyâ rıza göstermeye aykırı bir söz olduğunu ve Îsâ'nın bu hususta diğer çarmıha gerilmişlerden farklı olmadığını dile getirir.⁶¹² Eserinde Îsâ'nın asılması hususuna değinen Bâçecîzâde'ye göre de Îsâ'nın asıldığı hususundaki haberlerde kesinlik yoktur.⁶¹³ Bâçecîzâde de Îsâ'nın "İlâhî İlâhî beni neden terkettin?" sözünün Allah'ın emrine teslim olmaya ve kazâyâ rıza göstermeye aykırı bir söz olduğunu vurgular, ancak Îsâ'nın asılmasının şeytanlardan ve pisliliklerden kurtulma aracı olduğu hususuna değinmez.⁶¹⁴

⁶⁰⁶ Karâfi, *el-Ecvibe*, 141.

⁶⁰⁷ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 282b.

⁶⁰⁸ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, 1: 139-140; İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, 2: 94; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-hayâra*, 323-325, 327; Endülüsî, *Tuhfetü'l-erîb*, 132.

⁶⁰⁹ Karâfi, *el-Ecvibe*, 169-170.

⁶¹⁰ İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-hayâra*, 325; Endülüsî, *Tuhfetü'l-erîb*, 97-98.

⁶¹¹ Karâfi, *el-Ecvibe*, 79.

⁶¹² Karâfi, *el-Ecvibe*, 81.

⁶¹³ Bâçecîzâde, *el-Fârık*, 280.

⁶¹⁴ Bâçecîzâde, *el-Fârık*, 288.

Edilletü'l-vaḥdâniyye'de Hıristiyanların Allah'ın yasakladığı ağacın meyvesinden yediği için Âdem'i ve zürriyetini cezalandıracağı iddiâsını gündeme getiren Karâfi bu iddiânın delilsiz bir iddiâ olduğunu vurgulayarak Mûsâ'nın şeriatında "kimsenin başkasının günahını yüklenmeyeceğinin"⁶¹⁵ yazılı olmasını bu görüşüne delil gösterir.⁶¹⁶ Eserinde aynı hususa değinen Bâçecîzâde, Hıristiyan inancında Âdem'in yasak ağaçtan yemesi sebebiyle bütün insanların günahkâr olduğu ve İsâ'nın bütün insanların günahlarına kefâret olması için asıldığına inanıldığını oysa bu inancın onların kendi kitaplarına muhâlif bir inanç olduğunu belirterek Hezekiel kitabında "Öldükten sonra oğul babanın baba da oğulun günahlarını yüklenmez" denildiğini ifâde eder.⁶¹⁷

Hız. Muhammed'in Hız. İsmâil'in soyundan geldiğini savunan Karâfi, Tevrat'ın birinci kitabının onuncu babında geçen "Allah, İbrâhim'e bu sene bir çocuk vereceğim ve adını İshak koyacaksın. İbrâhim, İsmâil ne olacak dediğinde Allah, dediğini işittim. Onu yüceltecek ve bereketli kılacağım, soyunu alabildiğine çoğaltacağım. O oniki beyin babası olacak. Soyunu büyük bir ulus yapacağım"⁶¹⁸ ifâdelerini görüşüne delil olarak gösterir.⁶¹⁹ Aynı beşârete *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'de de yer veren⁶²⁰ Karâfi'den sonra bu beşâreti, İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve el-Hindî, Hız. Peygamber'in beşâretine delil olarak kullanmışlardır. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in bu konuda kullandığı ifâdeler, Karâfi'nin *el-Ecvibe*'ki ifâdelerine yakın olmakla birlikte⁶²¹ el-Hindî, "madmad" lafzının ebced hesabı olarak "Muhammed" ismine tekabül ettiği hususuna da değinir. Bu haliyle el-Hindî'nin görüşleri, Karâfi'nin *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'deki ifâdeleriyle⁶²² benzerlik arz etmektedir.⁶²³

Karâfi'ye göre Hız. Muhammed'in nübüvvetinin Tevrat'taki delillerinden bir diğeri Tevrat'ın beşinci kitabında geçen Mûsâ'nın Benî İsrâil'e söylediği "Tanrımız Rab falcıları ve büyücüleri dinlemenize izin vermez. O size kardeşlerinizden benim gibi peygamber kılacak. Onu dinleyin"⁶²⁴ ifâdeleridir. Karâfi, burada bahsedilen kişinin

⁶¹⁵ Yasanın Tekrarı 24/16 Hezekiel; 18/17-20

⁶¹⁶ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 280a.

⁶¹⁷ Bâçecîzâde, *el-Fârık*, 290-291.

⁶¹⁸ Tekvin 17/19-20

⁶¹⁹ Karâfi, *el-Ecvibe*, 177.

⁶²⁰ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 283a.

⁶²¹ Bk. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, 3: 321-322, 328-330; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-hayâra*, 126-127

⁶²² Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 283a.

⁶²³ Hindî, *İzhârü'l-hak*, 2: 231-233.

⁶²⁴ Tesniye 18/ 14-15

iddiâ edildiği gibi Hârûn olmadığını zira onun Mûsâ'dan önce vefat ettiğini; Yu'şa bin Nûn da olmadığını zira onun nübüvvetinin bu hitaptan önce vaki olduğunu; bu kişinin İsâ da olmadığını zira onun Hıristiyanların nazarında rab Yahudilerin nazarında ise sıradan bir insan olarak kabul edildiğini ifâde eder. “Kardeşlerinizden” ifâdesinin “kendi içinizden” anlamında olduğunu belirten Karâfi, Benî İsrâil'in kardeşlerinden İsmâil'in soyundan Hz. Muhammed'in dışında bir peygamber ve Mûsâ'dan sonra Hz. Muhammed'e kadar yeni bir risâlet gelmediğini dolayısıyla metinde geçen ifâdenin Hz. Muhammed'e delâlet ettiğini vurgular.⁶²⁵ Aynı beşâreti Karâfi'den sonra İbn Kayyim, Abdullah et-Tercümân ve el-Hindî, Karâfi'ye yakın ifâdeler kullanarak Hz. Muhammed'in beşâretine delil olarak göstermişlerdir. Adı geçenlerden İbn Kayyim, Karâfi'den farklı olarak Yahudilerin “size kardeşlerinizden bir nebî vereceğim” ifâdesini Mûsâ gibi genel bir şeriat sâhibi olduğu cihetiyle “Samuel”e hamlettikleri ancak Samuel'in genel bir şeriat getirmedeği hususuna da değinir.⁶²⁶

Karâfi'ye göre Hz. Muhammed'in nübüvvetinin delillerinden bir diğeri, Tevrat'ın beşinci kitabında geçen “Allah, Sînâ dağından geldi, Sâir dağından tecelli etti, Fârân dağında ortaya çıktı”⁶²⁷ ifâdeleridir. Karâfi'ye göre Sînâ dağı Allah'ın Mûsâ ile konuştuğu dağdır. Sâir, Şam'daki Halil dağdır, burası Mesih'in Allah'a ibâdet edip duâ ettiği yerdir. Fârân dağı ise Benî Hâşim dağdır. Ki orası Hz. Muhammed'in inzivaya çekildiği ve ibâdet ettiği yerdir. Fârân dağının Mekke'de olduğu Ehl-i Kitap nazarında ittifakla sabittir. Zira onlara göre İsmâil ve Hacer, Fârân civarına yerleşmişlerdir (Tekvin 21/17-21) ki Allah, onlardan risâlet-i Muhammediye'yi zuhur ettirmiştir.⁶²⁸ Karâfi'nin *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'de de yer verdiği bu beşâreti⁶²⁹ Karâfi'den sonra İbn Teymiyye, İbn Kayyim, Abdullah et-Tercümân ve el-Hindî, Hz. Peygamberin beşâretine delil olarak göstermişlerdir.⁶³⁰ Bununla birlikte İbn Teymiyye “Allah, Sînâ dağından geldi, Sâir dağında tecelli etti, Fârân dağında ortaya çıktı” ifâdesinde önce Tevrat, sonra İncil sonra da Kur'ân olmak üzere Tevrat'ın zaman itibariyle üç kitap

⁶²⁵ Karâfi, *el-Ecvibe*, 178-179.

⁶²⁶ Bk. İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-hayâra*, 119-121; Endülüsî, *Tuhfetü'l-erîb*, 138-139; Hindî, *İzhârü'l-hak*, 2: 219-220.

⁶²⁷ Tesniye 33/2-3

⁶²⁸ Karâfi, *el-Ecvibe*, 179.

⁶²⁹ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 283b.

⁶³⁰ Bk. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, 3: 315-321; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-hayâra*, 122-124, 155-158; Endülüsî, *Tuhfetü'l-erîb*, 139; Hindî, *İzhârü'l-hak*, 2: 231.

arasındaki sıralamaya dikkat çektiğini dile getirir.⁶³¹ İbn Teymiyye'ye göre bu yerler Kur'ân'da da "Tîn'e ve Zeytûn'e ve Tûr-i Sînâ'ya ve bu Beledi'l-Emîn'e yemin olsun." (et-Tîn 95/1-4) şeklinde ifâde edilmiştir ki Zeytin dağında Mesih ortaya çıkmış ve İncil indirilmiştir; Tur dağı, Allah'ın Mûsâ ile konuştuğu dağdır; Beledi'l-Emîn ise Mekke'dir.⁶³²

el-Ecvibe'de yirmibeşinci beşâret olarak bahsettiği beşârette Karâfi, Eş'iyâ kitabında "Bana bir gözcü dik ve bir şey gördüğünde bizi uyarın denildi. Sonra biri diğerine 'Bâbil yıkıldı putları parçalandı' diyen, biri eşek üzerinde biri deve üzerinde gelen iki kişi gördüm, dedi"⁶³³ ifâdesinin geçtiğini belirten Karâfi, eşeğe binenin İsâ Mesih olduğunu; deveye binenin Hz. Muhammed olduğunu söyler. Karâfi'ye göre Onun şöhreti deve üzerine binmesiyledir. Mesih'in şöhreti eşeğe binmesiyledir. Ki İsâ'nın İncil'de şehre eşeğe binmiş şekilde girdiği ve çocukların ismi Rab olan mübarek geldi diyerek İsâ'nın etrafında toplandığı⁶³⁴ yazılıdır. Hz. Muhammed, Bâbil putlarını ve diğerlerini kırmıştır.⁶³⁵ Karâfi'den sonra aynı beşâreti İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, Karâfi'ye benzer ifâdelerle kullanmışlardır.⁶³⁶

Karâfi, İncil'den Hz. Peygamber'in beşâretine en açık delilin "faraklit" olduğunu kabul eder ve Yuhanna İncili'nde bahsi geçen bu olaya fazlaca yer verir. İncil'de "Eğer beni seviyorsanız, buyruklarımı yerine getirirsiniz. Ben de Baba'dan sonsuza dek sizinle birlikte olsun diye size bir yardımcı dileyeceğim. O size gerçeğin ruhunu verecek. Dünya O'nu kabul edemez. Çünkü O'nu tanımaz." dendiğini ifâde eden Karâfi, "sonsuza dek" ifâdesinin Hz. Peygamberin risâletine delâlet ettiğini belirtir. Hz. Peygamberin risâleti bütün zamanlarda ve günlerde bâki olacağını belirten Karâfi, O'nun risâleti kıyamet gününe kadar devam edecek ve yayılacaktır, demektedir. Hıristiyanların "faraklit"e "vaat edilmiş" ve gökten bir ateş şeklinde havâriiler üzerine inecek dediklerini kaydeden Karâfi, böyle bir habercinin indiği tespit edilememiştir. Diğer taraftan bu haberciden kasıt gelecekteki öğrenciler de değildir. Çünkü onlar İsâ'nın da'vetine muhâtap olmamışlardır ancak Yahudiler olmuştur, diyerek onların

⁶³¹ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, 3: 315-316.

⁶³² İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, 3: 318.

⁶³³ Eş'iyâ 21/6-10.

⁶³⁴ Luka 9/37-38

⁶³⁵ Karâfi, *el-Ecvibe*, 186.

⁶³⁶ Bk. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, 3: 343; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-hayâra*, 168-169.

iddiâlarına karşı çıkar. Habercinin inişini reddeden Karâfi, bu hususta Hıristiyanların kendilerini yalanladığını ve Rasullerin İşleri'nde bu inişin ellinci günde olduğunu yazıldığını ifâde eder.⁶³⁷ Karâfi, *el-Ecvibe*'de Hz. Peygamber'in beşâretine delil olarak gösterdiği “faraklit” bahsini *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'de Yuhanna'da geçen ifâdeler çerçevesince Hz. Peygamber'in beşâretine delil olarak gösterir.⁶³⁸ İslâm reddiye yazarlarının çoğu tarafından Hz. Peygamber'e hamledilen “faraklit” meselesine Karâfi'den sonra reddiye yazanlar da aynı şekilde yaklaşmışlardır. Bu konuda fikir beyan eden İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Abdullah et-Tercümân Karâfi'ye benzer ifâdeler kullanmışlardır.⁶³⁹

Yuhanna İncil'inde geçen “faraklit” ifâdesinin Hz. Muhammed'e delâlet ettiğini⁶⁴⁰ belirten İbn Teymiyye, bazı Hıristiyanların nazarında “faraklit” kelimesinin anlamının “hammâd” (çok övülen) ve “hamîd” (övgüye layık) olduğunu; bazıları tarafından ise kelimenin Yunanca karşılığı olan “el-muâz” ifâdesinin kullanıldığını ifâde eder. Hıristiyanların bu habercinin havâirler üzerine incek bir ruh olduğunu iddiâ ettiklerini söyleyen İbn Teymiyye, bu iddiânın bâtil bir iddiâ olduğunu belirterek Rûhulkudüs'ün Mesih'ten sonra inmeyeceği hususunda Ehl-i Kitap üzerinde ittifak vardır. Durum böyle olunca faraklit ile Mesih'in beşâretine değil ondan sonra gelecek olan ve ondan daha yüce birine işâret edilir.⁶⁴¹ Zira Allah dinini Hz. Muhammed ile kemale erdirmiş ve nimetini onunla tamamlamıştır.⁶⁴²

İbn Kayyim, Yuhanna İncil'inde geçen “Faraklit”in Hz. Muhammed'in beşâretine delil olduğunu kabul eder.⁶⁴³ Hıristiyanların nazarında faraklit kelimesinin anlamının “hammâd” (çok övülen) ve “hamîd” (övgüye layık) mânâsına geldiğini, bu kelimenin Süryânîcede “el-muhlis” ve Yunancada “el-muîz” şeklinde ifâde edildiğini belirtir.⁶⁴⁴ Yuhanna İncil'inde “faraklit” hususunda basedilen sıfatların İsâ'ya değil Hz. Peygamber'e işâret ettiğini ifâde eder.⁶⁴⁵

⁶³⁷ Karâfi, *el-Ecvibe*, 180.

⁶³⁸ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 288ab.

⁶³⁹ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, 4: 6-7, 8-9, 12-13; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-hayâra*, 127-129, 130-131, 132-135; Endülüsî, *Tuhfetü'l-erîb*, 139-140.

⁶⁴⁰ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, 4: 6-7.

⁶⁴¹ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, 4: 8-9.

⁶⁴² İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, 4: 12-13.

⁶⁴³ İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-hayâra*, 127-129.

⁶⁴⁴ İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-hayâra*, 130-131.

⁶⁴⁵ İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-hayâra*, 132-135.

Faraklit kelimesinin mânâsının “Ahmed” veya “Mahmûd” olduğunu zikreden Abdullah et-Tercümân, faraklit kelimesinin mânâsına el-muîz, el-hamîd ve el-muhlis de denildiğini, mânâsının her ne olursa olsun bu sıfatların Hz. Muhammed’e âit olduğunu belirtir. Çünkü Hz. Muhammed ve onun ümmeti, övülen kişilerdir. Ve muîz ismine insanlar içinde en layık olan Hz. Muhammed’dir. Ancak muhlis ismine gelince İncil’de bahsedildiği üzere Hıristiyanlar nazarında bu isim, İsâ Mesih’e râcidir. Böyle olunca İsâ, sonraki farakliti müjdeleyen birinci faraklit olur. Eğer İsâ, birinci muhlis olursa ikinci muhlisin beşâreti Hz. Muhammed’edir.⁶⁴⁶

el-Ecvibe’de onsekizinci beşâret olarak bahsettiği beşârette Karâfi, Matta İncili’nde “İsâ onlara; ‘yapıcıların reddettiği taş, işte köşenin baş taşı oldu. Gözümüzde harika bir iş olan bu iş, Rab’bin işidir’ dediğini okumadınız mı diye sordu. Size şunu söyleyeyim, Tanrı’nın Egemenliği sizden alınacak ve bunun ürünlerini yetiştirecek başka bir millete verilecek. Bu taşın üzerine düşen, paramparça olacak; taş da kimin üzerine düşerse, onu ezip toz edecek”⁶⁴⁷ denildiğini burada geçen ifâdelerin Hz. Muhammed’in nübüvvetine ve onun ümmetine delâlet ettiğini vurgular. Hıristiyanların nazarında Mesih’in “Rab” olduğunu ve Yahudiler nazarında Mesih’e zafer takdir edilmediğini belirten Karâfi, Yahudilerin de muktedir olduklarına rastlanmaz diyerek burada geçen ifâdelerin onlara hamledilemeyeceğini vurgular.⁶⁴⁸ Karâfi’den sonra aynı beşâreti İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Bâçecîzâde kullanmıştır. Ancak Karâfi’ye benzer ifâdelerle görüşlerini dile getiren İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, “egemenliğin onlardan alınıp başka bir millete verilmesini” faraklit ile Bâçecîzâde ise “Fârân dağı” ile ilişkilendirerek îzah eder.⁶⁴⁹

3.8. Eserin Karâfi’nin Bu Alandaki Diğer Eseri el-Ecvibe’den Farkı ve Benzerliği

Karâfi’nin reddiye tarzında yazdığı *el-Ecvibe* ve *Edilletü’l-vaḥdâniyye* isimli iki eser arasında benzerlik olduğu gibi birtakım farklılıklar da mevcuttur. Karâfi *el-Ecvibe*’nin yazılış sebebini Hıristiyanların kendi dinlerinin sahih bir din olduğu hususunda birtakım iddiâlar ve sorularla Kur’ân’dan delil getirmelerine binaen onların dininin bâtil bir din olduğunu ortaya koymak için kaleme aldığını belirtir.⁶⁵⁰ Bir yandan Hıristiyanları doğru

⁶⁴⁶ Endülüsî, *Tuḥfetü’l-erîb*, 139-140.

⁶⁴⁷ Matta 21/42-44

⁶⁴⁸ Karâfi, *el-Ecvibe*, 184.

⁶⁴⁹ Bk. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü’s-şahîh*, 4: 7; İbn Kayyim, *Hidâyetü’l-hayâra*, 130, 146-147; Bâçecîzâde, *el-Fârîk*, 382.

⁶⁵⁰ Karâfi, *el-Ecvibe*, 21.

yola getirmek diğerk yandan Müslümanlara dinlerinin faziletini öğretmek amacıyla yazdığını belirttiğı eser, Hıristiyan risâlelerinde bahsedilen Kur’ân âyetlerinin Hıristiyanların iddiâlarına hizmet etmediğini göstermeyi amaçlar.⁶⁵¹ *Edilletü’l-vağdâniyye*’nin yazılış sebebini ise bilgiden, anlayıştan yoksun ve fazlaca câhil olarak nitelediğı Hıristiyanlar ile Allah’ın insan şeklinde hulûl ettiğini iddiâ eden Hıristiyan mezheplerine cevap ve Allah’ın birliğine delil olması için yazdığını belirtir.⁶⁵²

“Eser Hakkında Genel Bilgi” başlığı altında bahsettiğimiz üzere iki eser arasındaki öncelik-sonralık ilişkisine bakıldığında *Edilletü’l-vağdâniyye*’nin *el-Ecvibe*’den sonra yazıldığı kanaatini taşımaktayız. *el-Ecvibe*’de Yahudilik ve Hıristiyanlık eleştirisi birlikte yapılırken⁶⁵³ kendisinin de belirttiğı üzere *Edilletü’l-vağdâniyye* sadece Hıristiyanlara hasredilmiştir.⁶⁵⁴ Diğerk taraftan eserin son kısmında “Allah ömür verirse Yahudiler için de ayrı bir eser (reddiye) düzenleyeceğiz” denilmektedir.⁶⁵⁵

Her iki eser de dört bölümden oluşur ancak bölümlerin içeriğı ve sıralaması birbirinden farklıdır. *el-Ecvibe*’nin birinci bölümünde Hıristiyanların Kur’ân’ı delil göstererek İslâm’a ve Müslümanlara yönelttikleri sorular ve Karâfi’nin bu sorulara verdiği cevaplar yer alır. İkinci bölümünde Yahudilerin ve Hıristiyanların iddiâları ve Karâfi’nin bunlara verdiği cevaplar yer alır. Üçüncü bölümde Karâfi’nin Hıristiyanlar ve Yahudilere inançları ve dinleri hususunda yönelttiğı sorular ve cevaplar yer alır. Dördüncü bölümde ise Yahudiler ve Hıristiyanların kutsal kitaplarından hareketle Hz. Muhammed’in beşâretini ele alır.⁶⁵⁶

Yine dört bölümde ele alınan *Edilletü’l-vağdâniyye*’nin birinci bölümünde Hıristiyanlık ve Hıristiyan mezhepleri hakkında genel bilgiler, İsa’nın hulûlü, Mesih’in kendini fedâ etmesi, Mesih’in çarmıha gerilmesi, Teslis inancı, Çan ve Haç sembolleri, Mesih’in tekrar gelişi ve Hıristiyan konsilleri gibi konular ele alınmıştır. Eserin ikinci bölümü, eserin birinci bölümünde dile getirilen hususlara verilen cevaplar ve reddiye kısmını

⁶⁵¹ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 64.

⁶⁵² Karâfi, *Edilletü’l-vağdâniyye*, 275a.

⁶⁵³ Karâfi, *el-Ecvibe*, 22.

⁶⁵⁴ Karâfi, *Edilletü’l-vağdâniyye*, 275a.

⁶⁵⁵ Karâfi, *Edilletü’l-vağdâniyye*, 288b.

⁶⁵⁶ Karâfi, *el-Ecvibe*, 21-22.

oluşturur. Üçüncü bölümde İncillerdeki tenâkuzlar, dördüncü bölümde ise tebşîrat bahsi konu edilmiştir.⁶⁵⁷

Karâfi, *el-Ecvibe*'de Hıristiyanların iddiâlarına cevaplar verirken sıkça Kur'ân âyetlerine müracaat eder. Hıristiyanların kendi kaynaklarından hareketle Hıristiyanların iddiâlarına cevaplar verdiği *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'de ise neredeyse Kur'ân âyetlerinden hiç bahsetmez. İki eser arasında konunun sunuluşu, ortaya konulan iddiâlar ve bu iddiâlara verilen cevaplar itibariyle kullanılan metoda bakıldığında *el-Ecvibe*'de soru-cevap metodunun ağırlığı hissedilirken *Edilletü'l-vaḥdâniyye*'de ise tartışma metodu (münâzara) ağırlığını hissettirir.

Diğer taraftan iki eser arasında Karâfi'nin aynı konuda sunduğu deliller ve konunun sunuluş tarzında da bazı farklılıklar görülmektedir. Mesela, Mezmûrlar'da geçen “Sen benim oğlumsun bugün ben sana baba oldum miras olarak sana milletleri, saltanat olarak yeryüzünün dört bir tarafını vereceğim, demir çomaklarla kıracaksın onları çömlek gibi parçalayacaksın”⁶⁵⁸ ifâdesini *el-Ecvibe*'de Hz. Peygamber'in beşâretine delil olarak sunarken⁶⁵⁹ *Edille*'de “oğul” kavramına açıklık getirirken delil olarak zikreder.⁶⁶⁰

Yine *el-Ecvibe*'de Eş'iyâ kitabında geçen “Bana bir gözcü dik ve bir şey gördüğünde bizi uyarsın denildi. Sonra biri diğerine Bâbil yıkıldı putları parçalandı diyen biri eşek üzerinde biri deve üzerinde gelen iki kişi (iki binici) gördüm, dedi” ifâdesini Hz. Peygamberin beşâretine hamleden Karâfi, burada geçen eşeğe binen kişiyi Hz. İsa deveye binen kişiyi de Hz. Muhammed olarak yorumlamıştır.⁶⁶¹ Ancak *Edille*'de bu ifâdeyi, Ermiya'ya nisbet ederek zikreder ve Hz. Peygamber'in çoğu zaman bindiği “Ufayr” adında bir eşeği ve “el-Abda” isimli bir devesi olduğu gerekçesiyle eşeğe binen kişiyi de deveye binen kişiyi de Hz. Muhammed olarak yorumlamıştır.⁶⁶²

⁶⁵⁷ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 275b.

⁶⁵⁸ Mezmûrlar 2/7-9

⁶⁵⁹ Karâfi, *el-Ecvibe*, 185.

⁶⁶⁰ Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 280a.

⁶⁶¹ Karâfi, *el-Ecvibe*, 186.

⁶⁶² Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 284b.

İki eser arasında tespit edebildiğimiz bir başka farklılık ise *el-Ecvibe*'de İsa'nın nesebi ile ilgili tenâkuzu zikrederken Yuhanna İncili'nde İsa'nın nesebi hususunda Meryem'in kocası olan Yusuf'a kadar 42 nesil geçtiğini oysa Luka'da bu sayının 40 olduğunu belirten⁶⁶³ Karâfi, Yuhanna'ya nisbet ederek verdiği hatalı naklî *Edille*'de Matta olarak düzeltmiştir.⁶⁶⁴

⁶⁶³ Karâfi, *el-Ecvibe*, 47.

⁶⁶⁴ Bk. Karâfi, *Edilletü'l-vaḥdâniyye*, 287ab.

SONUÇ

İslâm'ın ortaya çıktığı VII. Yüzyıldan itibaren gerek Hz. Peygamber gerekse sonraki dönemlerde Müslümanların gündeminde Müslüman-Hıristiyan diyalogu yer almaya başlamıştır. İslâm, ortaya çıktığı yüz yıllık süreçte çok hızlı bir yayılma göstermiştir. İslâm'ın bu yayılışından en fazla etkilenen dinî grup ise Hıristiyanlar olmuştur. Bunun neticesinde çok erken sayılabilecek bir dönemde Hıristiyanların İslâm'a karşı kendi dinlerini savunmaya geçtiklerine şahit olunmuştur. Önce sözlü tartışmalar sonra yazılı metinler şeklinde karşımıza çıkan bu savunmacı yaklaşım, "Hıristiyanlığın sapkın bir kolu" olarak niteledikleri İslâm'ı anlamaktan ziyâde reddedici bir mâhiyet arzemiştir. Bu çerçevede gerek Doğu Hıristiyanları gerekse Batı Hıristiyanları İslâm'a karşı farklı algılayış tarzları geliştirmiş ve bu algılayış tarzı, ortaya çıkan reddiye literatüründe kendini ifâde imkânı bulmuştur. Buna karşın Müslümanlar da temel hareket noktası Kur'ân olmak üzere Hıristiyanlara birtakım cevaplar vermiştir. Bu durum, "İslâm reddiye geleneği" şeklinde tanımlayabileceğimiz bir reddiye literatürünün oluşmasına imkân vermiştir. Bugün mevcut literatürün tümüne sâhip olmasak da elde kalanlar, Orta Çağda Müslüman-Hıristiyan diyalogu ve her iki dinin mensuplarının birbirlerini nasıl algıladıkları hakkında bize yeteri kadar bilgi vermektedir.

Öte yandan bu iki büyük yapı arasındaki üstünlük mücadelesi, dinî alandan siyaset alanına da sirâyet etmiş ve siyasal alandaki üstünlük, dinsel üstünlüğün göstergesi olarak algılanmıştır. Başlangıçta bu üstünlük alanı İslâm tarafından doldurulurken özellikle İslâm birliğinin parçalanmaya başladığı X. Yüzyıldan itibaren bu alanı Hıristiyanlık doldurmaya başlamıştır. Doğu Hıristiyanları'nın siyasal üstünlüğü yeniden ele geçirme gayretleri ve Batı Hıristiyanları'nın Endülüs'te "reconquista" adını verdikleri hareketinin belli oranda başarıya ulaşması bunda etkili olmuştur. XI. Yüzyıldan itibaren Batı Hıristiyanları'nın Endülüs'teki "reconquista" hareketinin bir devamı olarak Doğu Hıristiyanları'nı da etkileyecek şekilde yönünü doğuya çevirmesiyle birlikte Orta Çağ boyunca iki büyük dinin mensupları arasındaki hem sosyal alanda hem dinî alandaki ilişkiler farklı bir boyut kazanmıştır. XIII. Yüzyılın ikinci yarısında İslâm birliğinin yeniden sağlanmasıyla birlikte ilişkiler belli bir standarda kavuşabilmiştir.

Eyyûbîler'in son dönemi ile Memlûkler'in ilk döneminde yaşamış olan Karâfi, Mâlikî Fıkıhı ve Fıkıh Usûlü alanlarında vermiş olduğu önemli eserlerle ön plana çıkmış olmakla birlikte diğer İslâm bilimlerinde de eserler veren bir bilim adamıdır. Karâfi'nin yaşadığı dönemde Endülüs'ün düşmesi ve Bağdat'ın istilâ edilmesi sonucu bütün İslâm âlimlerinin Mısır'a göç etmesiyle birlikte Mısır, ilmî faâliyetlerin yoğunlaştığı oldukça canlı bir merkez olarak karşımıza çıkmaktadır. Karâfi, eserlerini yaşadığı dönem itibariyle diğer İslâm topraklarıyla karşılaştırıldığında siyaseten güvenli ilmen de canlı bir merkez olan Mısır'da vermiştir. Eserleri incelendiğinde Karâfi'nin dönemin ilmî karakterinden farklı olarak taassuptan uzak ve akli ön planda tutan eserler verdiği görülmektedir.

Çalışmamıza konu ettiğimiz Karâfi'nin *Edilletü'l-vaḥdâniyye fi'r-redd 'ale'n-naşrâniyye* isimli eseri, *el-Ecvibe* ile birlikte Karâfi'nin Dinler Târîhi alanında kaleme aldığı eserlerindendir. Eserin ne zaman yazıldığı kesin olarak belirlenemese de *el-Ecvibe* ile öncelik sonralık ilişkisine bakıldığında Karâfi ile aynı dönemde yaşamış olan Kıptî kilisesinin önde gelen âlimlerinden Sâfi b. Assal'ın *el-Ecvibe* sebebiyle kaleme aldığı *eş-Şahâ'ih fi cevâbi'n-Neşâ'ih* isimli eserinden sonra yazıldığı kanaati ağırlık taşımaktadır. Çalışmamızda eserin İstanbul Süleymâniye Kütüphânesi, Reisülkütüp 7/586 numarada kayıtlı olan yazma nüshası kullanılmıştır.

Karâfi, eserin yazılış sebebini eserini mukaddimesinde belirttiği üzere “tevhid inancından uzaklaşanlara cevap olsun diye” kaleme aldığını söylemektedir. Bununla birlikte eser, Hıristiyan teolojisi ile ilgili sorulabilecek muhtemel sorulara cevap niteliği de taşımaktadır. Diğer taraftan eserde öne çıkan ana tema, İsâ'nın hulûlü ve şahsiyeti, teslis, çarmıh, mezhepler gibi Hıristiyanlığın ana konuları çerçevesinde tevhid inancının savunulmasıdır.

Dört ana baba ayırdığı eserin birinci babı Hıristiyanlık ve Hıristiyanların iddiâlarıyla ilgili genel bilgiler, ikinci babı, bu iddiâlara cevapların verildiği reddiye bölümü, üçüncü babı inciller ve tenâkuz, dördüncü babı ise beşâret kısmını oluşturmaktadır. Karâfi, ele aldığı konuyu Kur'ân âyetlerine atıflar yapmadan tamamiyle Hıristiyanların dinî kaynaklarından hareketle işlemiştir. Yapmış olduğu alıntılarda büyük oranda Kutsal Kitap ve İnciller'e yer vermiştir. “Hangi ilime yönelirsem yöneleyim akli ön planda

tuttum” diyen Karâfi, naklî delilleri sunduktan sonra da tartıştığı meseleyi akli delillerle analiz etmiştir. Eser, Hıristiyanları muhâtap almakla birlikte zaman zaman Yahudilere de yer verilmiş ve Yahudiler, Hıristiyanların söylediklerine dayanak gösterilmiştir. Eserin tenâkuz kısmında onbir ayrı konuda karşılaştırmaya tâbi tuttuğu İncil metinlerinin birbiriyle çeliştğini göstererek İncil metinlerinin güvenilir olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Beşâret kısmında ise Hz. Muhammed’in Hz. İsa’dan sonra gelecek olan son peygamber olduğu yine Hıristiyanların dinî metinlerinden hareketle ifade edilmiştir.

Teslis, İsa’nın şahsiyeti, çarmıh ve tenâkuz gibi Hıristiyanlarla ilgili hususlardan bahsederken Karâfi’nin yapmış olduğu atıflar ve alıntılar, Kutsal Kitap ve İncillerin muhtevâsına vakıf olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan zaman zaman birtakım İbrânîce ve Grekçe terimlerin izahına girmesi onun bu dillere hâkim olduğunu göstermektedir.

Waardenburg’un ifadesiyle İslâm reddiye geleneğinin dördüncü dönemine tekabül eden bir süreçte kaleme alınan eser, dönemin özelliğine uygun olarak Hıristiyan karşıtı bütün polemik unsurlarını bünyesinde barındıran bir hüviyete sahiptir. Bununla birlikte Hıristiyanların kendi kaynaklarından deliller sunarak Hıristiyanların iddialarına cevap veren ve neredeyse Kur’ân âyetlerine hiç müracaat etmeyen eser, bu yönüyle Karâfi’nin Kur’ân âyetlerinin Hıristiyanların iddialarına kaynak teşkil etmediğini ispata yöneldiği ve sıkça Kur’ân âyetlerine müracaat ettiği diğer eseri, *el-Ecvibe*’den temel bir farklılık arzeder.

Eser, Karâfi’nin yaşadığı dönemdeki Müslüman-Hıristiyan diyalogunu ve iki dinin mensuplarının birbirlerini nasıl algıladıklarını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Genel olarak Doğu Hıristiyanlığını muhâtap alan eser, ele aldığı konuyla ilgili kendisinden önceki birikimi de kullanarak Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar hakkında önemli bilgiler vermektedir. Eser, Hıristiyanlığı / Hıristiyanların inançlarını ele alsada bunu Yahudilik ve İslâmı karşılaştırarak işlemiş olmasından dolayı eserin “Karşılaştırmalı Dinler Târîhi” açısından da önemli bir metin olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Abdülhâlık, Müs'ad Abdüsselâm. *el-İmâmü'l-Karâfi ve cuhûduhû fi'r-redd ale'l-yahûd ve'n-naşârâ*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Muhaddisîn, 2008.
- Abu'l-Farac, Gregory. *Abu'l-Farac Tarihi*. Trc. Ömer Rıza Doğrul. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Akmeşe, Ömer Lütfi *Ahmed b. İdris Şehâbüddin el-Karâfi'nin Kitâbü'l-Ecvibeti'l-Fâhira ani'l-Es'ileti'l-Fâcira'sı ve Dinler Târihindeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.
- Apaydın, H. Yunus. "Karâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 394-401. İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticâret İşletmesi, 2001.
- Attiya, Aziz S.. *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*. Trc. Nurettin Hiçyılmaz, İstanbul: Doz Yayınları, 2005.
- Aydın, Fuat. *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasârâ*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994.
- Aydın, Fuat. "Kitâbu'd-Din ve'd-Devle ve İspat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri". *Hız Muhammed'in Peygamberliğinin Delilleri*. Trc. Fuat Aydın. 45-78. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Bâceçzâde, Abdurrahman. *el-Fârık beyne'l-mahlûk ve'l-hâlık*. Tsh. Abdülmün'im Ferec Derviş, BAE: Metâbiu'l-Beyâni't-Ticâriyye, 1407 / 1987.
- Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediyyetu'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifin ve âşaru'l-muşannifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bayhan, Ahmet Ali. "Mısır'daki Eyyubi Devri Mîmari Eserleri: Medreseler ve Hankah/Zâviyeler". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 12 (2004): 1-16.

- Becker, C.H.. “Eyyubiler”. *T.C. Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 424-429. Eskişehir: MEB Yayınevi, 1997.
- Câferî, Ebi'l-Bekâ Sâlih b. Huseyn. *eṭ-Ṭaḥcîl men ḥarrefe't-tevrât ve'l-'incîl*. Thk. Mahmûd Abdurrahman Gudde. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998.
- Çetin, Altan. “XIII-XV. Yüzyıllarda Yakın Doğu'nun Sosyo-Ekonomik Hayatında Tüccarlar”. *Türkler Ansiklopedisi*. 5: 446-459. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Demirkent, Işın. “Haçlı Seferleri ve Türkler”. *Türkler Ansiklopedisi*. 6: 651-668. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Düzgün, Şaban Ali. “Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler”. *Türkler Ansiklopedisi*. 6: 669-680. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Endülüî, Abdullah et-Tercümân. *Tuḥfetü'l-erîb fi'r-red 'alâ ehli's-şalîb*. Thk. Mahmûd Ali Himâye. 3. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1992.
- Erbaş, Ali. “Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri Sürecinde Hıristiyanların İslâm'a ve Müslümanlara Bakışı”. *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/1 (Ocak-Haziran 1998): 117-153.
- Erdem, Mustafa. “Kıpti Kilisesi Üzerine Bir Araştırma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fatültesi Dergisi* 36/1 (1997): 143-178.
- Erdem, Mustafa. “Cahız ve el-Muhtar Fi'r-Redd Ala'n-Nasâra İsimli Risalesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fatültesi Dergisi* 31/1 (1990): 453-473.
- Ersan, Mehmet. “Selçuklu-Ermeni İlişkileri”. *Türkler Ansiklopedisi*. 6: 635-644. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Gürler, Kadir. “Bid'at Kavramı Üzerine”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3/1 (2003): 57-78.
- Gül, Muammer. “Önasya'da Bir Türk Devleti Eyyûbiler (1175-1250)”. *Türkler Ansiklopedisi*. 5: 77-85. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

- Harman, Ö. Faruk. "Ahd-i Atik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 494-501. İstanbul: Yayın Matbaacılık ve Ticâret İşletmesi, 1998.
- Harman, Ömer Faruk. "Meryem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 236-242. İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2004.
- Hazrecî, Ebî Ubeyde. *Beyne'l-İslâm ve'l-Mesîhiyye*. Thk. Muhammed Şâme, Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- (Katip Çelebi) Hacı Halîfe, Mustafa bin Abdullah eş-Şehîr. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Hindî, Rahmetullah b. Halilürrahman el-Keyrânevî el-Osmânî. *İzhârü'l-hak*. Trc. Ali Namlı - Ramazan Muslu. 2 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Hitti, Philip K.. *Siyasî ve Kültürel İslâm Târîhi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2011.
- İbn Ferhûn. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî mâ'rifeti â'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb*. Thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, 2 Cilt. Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Trc. Zakir Kadiri Ugan. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1989-1991.
- İbn Hazm, Ebî Muhammed Ali İbn Ahmed. *el-Faşl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Thk. Muhammed İbrâhim Nasr - Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1996.
- İbn Kayyim El-Cevziyye, Ebî Abdillâh Muhammed İbn Ebî Bekir İbn Eyyûb. *Hidâyetü'l-hayâra fî ecvibeti'l-yehûd ve'n-naşârâ*. Thk. Osman Cum'a Zümeyriye. Cidde: Dâru Âlemu'l-Fevâid, ts.
- İbn Patrîk, Said. *Kitâb'u-Târîhu'l-mecmu' 'ale't-tahkîk ve't-taşdik*. 2 Cilt. Beyrut: Âbaü'l-Yesuiyeyn, 1905-1909.
- İbn Tağrîberdî, Yusuf. *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*. Thk. Muhammed Muhammed Emîn. Tkdm. Saîd Abdülfettah Aşûr. 13 Cilt. Kâhire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1984.

- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm Ahmed. *el-Cevâbü's-şahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*. Thk. Mecdî Kâsım. 4 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-Beledi'l-Emîn, 1993.
- Kaplan, İbrahim. *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Karâfi, Şehâbeddin Ahmed bin İdris. *ez-Zahîre*. Thk. Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karâfi, Şehâbeddin Ebu'l-Abbas Ahmed bin İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl fi'htişâri'l-Mahşûl fi'l-uşûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Karâfi, Ebi'l-Abbas Ahmed bin İdris el-Sinhacî. *Envâru'l-burûk fi envâ'i'l-furûk*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Karâfi. *Edilletü'l-vaḥdâniyye fi'r-redd 'ale'n-naşrâniyye*. Reisülküttap, 7/586: 275a-288b. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Karâfi, Ebi'l-Abbas Ahmed bin İdris. *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye*. Thk. Müsâid bin Kâsım el-Fâlih. Riyad: Mektebetü'l-Haremeyn, 1998.
- Karâfi, Şehâbeddin Ebi'l-Abbas Ahmed bin İdris bin Abdirrahman el-Sinhacî. *el-Ecvibetü'l-fâhire 'ani'l-es'ileti'l-fâcire*. Thk. Mecdî Muhammed eş-Şehâvî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2005.
- Karâfi, Şehâbeddin Ebi'l-Abbas Ahbed bin İdris. *Nefâ' işü'l-uşûl fi şerhi'l-Mahşûl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Muhammed Muavvez, 9 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995.
- Karâfi, Şehâbeddin Ebi'l-Abbas Ahmed bin İdris. *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve taşarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*. Thk. Abdülfettah Ebû Gudde, 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1995.
- Karâfi, Şehâbeddin Ahmed bin İdris. *el-Kavâ'idü's-selâsûn fi 'ilmi'l-'Arabîyye*. Thk. Tâhâ Muhsin. Şam: Dâru'l-Yanâbiye, 2009.
- Karâfi, Şehâbeddin. *el-İstiğnâ' fi ahkâmü'l-istiğnâ'*. Thk. Tâhâ Muhsin. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1986.

- Karâfi, Şehâbeddin Ebu'l-Abbas Ahmed bin İdris. *el-İstibşâr fî mâ tûdrikühü'l-ebşâr*. Thk. Celal el-Cühânî. <http://aslein.org/kutob/karaafe/istebsaar.pdf> (18.01.2012).
- Karâfi, Şehâbeddin Ahmed bin İdris. *el-İkdü'l-manzûm fî'l-huşûş ve'l-umûm*. Thk. Ahmed el-Hatm Abdullah. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1999.
- Karlığa, Bekir. *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Kaya, Mahmut. "ed-Din ve'd-Devle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 349-351. İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticâret İşletmesi, 1994.
- Keleş, Bahattin. "Memlukler Döneminde Sosyal Yapı". *Türkler Ansiklopedisi*. 5: 394-398. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kitâb-ı Mukaddes, 3. Baskı. İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Koprıman, Kazım Yaşar. "Mısır Memlukleri (1250-1517)". *Türkler Ansiklopedisi*. 5: 99-126. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Koprıman, Kazım Yaşar. "İhşidiler". *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. 6: 181-221. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Koprıman, Kazım Yaşar. "Mısır Memlukleri". *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 7: 17-48. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Koprıman, Kazım Yaşar. "Tolunoğulları". *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 6: 55-79. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Kortantamer, Samira. "Memluk Toplumunda Kadın". *Türkler Ansiklopedisi*. 5: 406-412. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kuşçu, Ayşe D. Erdem. "İlhanlı Devleti'nin Kuruluşu ve Memluklerle İlk Teması". *Türkler Ansiklopedisi*. 5: 364-375. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kurtubî, Muhammed bin Ahmed. *el-İ'lam bimâ fî dîni'n-naşârâ mine'l-fesâd ve'l-evhâm*. Thk. Ahmed Hicazî es-Sekâ. 4 Cilt. Kâhire: Dâru't-Türâsü'l-Arabî, ts.

- Küçüksipahioğlu, Birsal. “Haçlı Devletleri”. *Türkler Ansiklopedisi*. 6: 687-694. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Mâverdî, Ebi'l-Hasan Ali bin Muhammed. *A'lâmü'n-nübüvve*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Özbek, Süleyman. “Yakın Doğu Türk-İslâm Târihinin Akışını Değiştiren Bir Meydan Savaşı: Ayn Calud”. *Türkler Ansiklopedisi*. 5: 127-133. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüis Müslümanları 1 (Siyasî Târih)*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Özen, Adem. “İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları”. *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 5/9 (2000/2): 237-256.
- Öztürk, Levent. *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Pedani, Maria Pia. “Bahri Memluklerle Venedikliler Arasındaki Ticari Antlaşmalar”. Trc. Mahmut Yavaş. *Türkler Ansiklopedisi*. 5: 423-460. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Pietersma, Albert. “Psalms”. *A New English Traslation of the Septuagint*. Ed. Albert Pietersma - Benjamin G. Wright. 2. Edition. Oxford: Oxford University Press, 2009. 542-620. <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/24-ps-nets.pdf> (17.02.2011).
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. Trc. Fikret Işıltan. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987-1989.
- Safedî, Salâhuddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed Arnaût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Sobernheim, M.. “Memlukler”. *T.C. Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 689-692. Eskişehir: MEB Yayınevi, 1997.

- Subkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâu'l-Kütübi'l-Arabî, 1918. III, Kâhire, 1918.
- Şahin, M. Süreyya. "Çan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 196-197. İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticâret İşletmesi, 1993, s. 196-197.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Şeşen, Ramazan. "Eyyübîler". *Türkler Ansiklopedisi*. 5: 60-76. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. (bu kaynağı duruma göre iptal et 2 dipnot var)
- Şeşen, Ramazan. "Eyyübîler Devleti". *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 6: 301-432. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Taberî, Ali bin Rabben. *ed-Dîn ve'd-devle fî işbât-i nübüvveti'n-nebiyyi Muhammed*. Thk. Âdil Nüveyhiz, Beyrut: Dâru'l-Âfakî'l-Cedîde, 1973.
- Taberî, Ali bin Rabben. *er-Red 'alâ (eşnâfi)'n-naşârâ*. Thk. Hâlid Muhammed Abduh. Giza: Mektebetü'n-Nâfize, 2005.
- Taberî, Ali bin Rabben. *H. Muhammed'in Peygamberliğinin Delilleri*. Trc. Fuat Aydın. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Tümer, Günay - Küçük Abdurrahman. *Dinler Târihi*, 4. Baskı. Ankara: Ocak Yayınları, 2002.
- Waardenburg, Jacques. *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*. Trc. Fuat Aydın. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Yalduz, Alpaslan. "Konsillerin Hıristiyanlık Târihindeki Yeri ve İznik Konsili". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003): 257-296.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Türklerin Müslüman Olmaları". *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. 6: 17-54. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Yiğit, İsmail. "Memlukler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 90-97. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticâret İşletmesi, 2004.

Yiğit, İsmail. *Memlukler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008.

Yiğit, İsmail. "Memlukler Dönemi (1250-1517) İlmi Hareketlerine Genel Bir Bakış". *Türkler Ansiklopedisi*. 5: 748-756. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.(bu kaynağı duruma göre iptal et)

Yücedoğru, Zeynep. *İbn Hazm ve er-Red alâ İbni'n-Nağrile el-Yehûdî İsimli Reddiyesinin Analizi*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2009.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm kāmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' min'el-'Arab ve'l-musta'rebîn ve'l-müsteşrikin*. 15. Baskı. 8 Cilt Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 2002.

ÖZGEÇMİŞ

11 Eylül 1973 Zonguldak doğumludur. İlkokulu Zonguldak Osmançayırı İlkoku'nda okudu. Ortaokul ve Lise eğitimini Zonguldak İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı. 1998 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Halen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak görev yapmaktadır.