

TAHKİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

Sayı / Issue 13 • Haziran / June 2024

ذات الحجة
١٤٣٩
الرحمن

كنه نورالله

TAHKİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

13. Sayı / Issue 13 / Haziran / June 2024

ISSN: 2459-1815

Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi (Journal of the Critical Editions of Islamic Manuscripts)
altı ayda bir yayımlanan uluslararası, hakemli bir dergidir.

Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı Adına İmtiyaz Sahibi
On Behalf of Hacıveyszade Foundation for Science and Culture Owner

Mehmet Çaba

Baş Editör / Editor in Chief

Murat Şimşek

Editör / Editor

Mahmut Samar

Yardımcı Editörler / Associate Editors*

Halil İbrahim Delen, *Namık Kemal Üniversitesi* | Halil İbrahim Üren, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* | Mustafa Borsbuğa, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*

Alan Editörleri

Hatice Kübra İMAMOĞLUGİL (Kelam ve Felsefe), Meryem Yılmaz (İslam Hukuku / Fıkıh),
Şaban Kütük (İslam Hukuku / Fıkıh), Kemal Taşkın (Hadis ve Tefsir), Emrullah ASTAN (Tasavvuf ve İslam Felsefesi), Göker İnan (Tarih ve Edebiyat),
İsmet İpek (Tarih ve Edebiyat), Mustafa Karatay (Kelam)

Dil Editörleri

Muhammet Yurtseven (TR Dil Editörü) | Ahmet Yılmaz (EN Dil Editörü) | Necmettin Azak (AR Dil Editörü) | Hüseyin Örs (AR Dil Editörlüğü)

Teknik Editör

Muhammet Emre YIKAR

Editörler Kurulu / Editors*

Eşref Altaş, *İstanbul Medeniyet Üniversitesi* | Ali Çoban, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* | Osman Demir, *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi* | Necmettin Kızılkaya, *İstanbul Üniversitesi* | Saffet Köse, *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi* | Hasan Özer, *Karamanoglu Mehmetbey Üniversitesi* | Mahmut Samar, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi* | Murat Şimşek, *Marmara Üniversitesi* | Murat Tala, *Necmettin Erbakan Üniversitesi*

Yayın Kurulu / Editorial Board*

Berat Açıl, *Marmara Üniversitesi* | H. Yunus Apaydın, *Erciyes Üniversitesi* | Seyit Bahçıvan, *Selçuk Üniversitesi* | Hamzeh al-Bakri, *İbn Haldun Üniversitesi*
| Hasan Tuncay Başoğlu, *TDV İslam Araştırmaları Merkezi* | Mürteza Bedir, *İstanbul Üniversitesi* | Said Bektaş, *Medine Taybe Üniversitesi* | Ertuğrul Boynukalın, *Marmara Üniversitesi* | Mehmet Boynukalın, *Marmara Üniversitesi* | Ahmet Çaycı, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* | İslam Dayeh, *Freie Universität Berlin* | Lejla Demiri, *Universität Tübingen* | Ekrem Demirli, *İstanbul Üniversitesi* | İhsan Fazlıoğlu, *İstanbul Medeniyet Üniversitesi* | Hayri Kaplan, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi* | Abdulrahman Taha el-Hebschi, *al-Ahgaff University* | Nizar F. Hermes, *Virjinya Üniversitesi* | Fikret Karapınar, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* | Mehmet Cüneyt Kaya, *İstanbul Üniversitesi* | Mahmut Kelpetin, *Marmara Üniversitesi* | Najm Adurrahman Khalaf, *Malezya İslami İlimler Üniversitesi* | Cüneyd Asım Köksal, *Marmara Üniversitesi* | Bilal Kuşpınar, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* | Ali Öge, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* | Kayhan A. Özyakal, *İstanbul Üniversitesi* | Şükrü Özen, *İstanbul Üniversitesi* | Judith Pfeiffer, *Universität Bonn* | Adam Sabra, *University of California* | Emilie Savage-Smith, *University of Oxford* | Ayman Shihadeh, *SOAS University of London* | Ahmet Türkan, *Dumlupınar Üniversitesi*

*Soyadına göre alfabetik sıralı

Yazı İşleri Müdürü / Chief Executive Officer

Ahmet Demirbaş

Özetler / Abstracts

Ahmet Yılmaz

Tashih / Proofreading

Muhammet Yurtseven

Tasarım / Graphic Design

DBY Ajans

Yayın Türü / Publication Type

Yerel Süreli Yayın / National Periodical

Yayın Periyodu / Publication Period

Altı ayda bir (Haziran-Aralık) yayımlanır / Published semi-annually (June-December)

Baskı Tarihi / Print Date

Haziran 2024

Baskı / Printed by

Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı (Dijital)

www.tahqiq.org

İletişim / Correspondence

Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi, Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı,

Akşemseddin Mah. Genç Osman Cad. 53/1, 42080, Selçuklu, Konya

tahkikdergisi@gmail.com • www.tahqiq.org

Kapak Figürü / Cover Figure

﴿١﴾ عِلْمُ الْقُرْآنِ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾ [الرحمن 1-4]

Rahmân Kur'an'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona düşünmeyi ve konuşmayı öğretti. (Rahman 55/1-4)

Hat: Nûrullah Özdem - Küfi hat ile murabba âyet-i kerime kompozisyonu, 1437

Tahkik, 09.10.2019 tarihi itibarıyla MLA International Bibliography, 10.06.2020 tarihi itibarıyla Atla Religion Database ve 12.11.2020 tarihi itibarıyla MIAR uluslararası alan indekslerinde taranmaktadır.

içindekiler / contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr* Adlı Eseri: Mantuk Bölümünün Tahkiki
Molla Husrev's *Naqd al-afkâr fi radd al-anzâr*: A Critical Edition of the Logic Chapter
Hasan UÇAR 1-58

İnsan Fiillerinin Yarattılması Problemine Getirilen Çözüm Önerileri: *Risâle fi Beyâni'l-Mezâhib* Örneği
Proposed Solutions to the Problem of the Creation of Human Acts: The Case of *Risâle fi Bayân
al-Mezâhib*
Adem SÜNGER59-96

Velicân Mar'âşî'nin *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mizân* İsimli Eseri: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme
Walijan Ma'râşî's *İsmat al-Azbân fi Ilm al-Mizân*: Critical Edition, Translation and Analysis
Ali Rıza ŞAHİN.....97-164

Bir Kültürel Diplomasi Örneği Olarak Sultan Alâeddin Keykubad'ın Melik Eşref'e Gönderdiği
Arapça Mektubun Yeniden Kurulumu Tercümesi ve Tahlili
As an Example of Cultural Diplomacy The Arabic Letter Sent by Sultan 'Ala'al-Din Kayqubad to
al-Malik al-Ashraf Reconstruction, Translation, and Analysis
Halide ASLAN 165-188

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

The Yemeni Manuscript Tradition. Ed: David Hollenberg, Christoph Rauch, and Sabine Schmidtke,
(Leiden and Boston: Brill, 2015). 305 sf. ISBN: 9789004288256.
Halil İbrahim DELEN 189-193

Ali es-Seyyid Abdüllatîf, Mesâdirü't-terâcîm fi'l-asri'l-Memlûki (648-923/1250-1517): Rasdü'n
bibliuycrâfiyyün li'l-mahtût ve'l-matbû' (Kahire: Dürretü'l-Gavvâs, 2021). 312 sf. ISBN: 978-977-85855-5-1
Muhammed Enes MİDİLLİ 195-201

ARAŞTIRMA NOTLARI / RESEARCH NOTES

Yazma Eser Bilimi ve Tenkitli Metin Neşrine Dair 4. Uluslararası Çalıştay: Mağrib-Endülüs
Yazmasının Tahkikine Dair Hususlar
The Fourth International Workshop on Manuscript Studies and Critical Text Editing: Specificities
of the Critical Edition of Maghribî and Andalusi Manuscripts
Muhammed Osman DOĞAN.....203-213

TAHKİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi altı ayda bir yayınlanan uluslararası hakemli tematik bir dergidir. Bu ana tema, tahkik (edisyon kritik) denen yazma bir metnin neşre hazır hale getirilmesidir. Daha açık bir ifadeyle yazma bir metnin, mevcut tek nüshasına veya nüshalarına dayanarak müellifin kaleminden çıkmış haline ulaşmaya çalışılması ve neşre hazır hale getirilmesidir. Ayrıca yazmalar (mahtûât) hakkında araştırma, kataloglama, kütüphane ve literatür tanıtımı gibi araştırma yazıları da bu temaya dahildir.

Tabkik'in hedefi, genel olarak İslâm ilimler tarihindeki bilimsel birikimin parçası olan yazma metinlerin kritik edilip yeniden yorumlanarak neşirlerinin yapılmasıdır. Tahkik, orta Anadolu ve İstanbul bilim geleneğinde üretilen metinleri incelemektedir.

Tabkik'in temel araştırma alanı İslami ilimlerdir. Temel İslam bilimleri, felsefe ve din bilimleri ile İslam tarihi ve sanatlarından oluşan ilahiyat temel alanı ile tarih ve İslam felsefesi alanlarındaki araştırma ve neşirler bu alana dâhildir. *Tabkik*'te yuvarıdaki alanlarda edisyon kritik ve değerlendirme yazıları başta olmak üzere Latin alfabesine nakil, sadeleştirme, tercüme, telif, tanıtım ve kritik araştırma makaleleri de yayımlanabilir. Ayrıca İslami ilimler başta olmak üzere Arapça, Osmanlı Türkçesi, Farsça risalelerin tahkikli neşri yayımlanabilir.

Tabkik, Türkçe bölümünde “İSNAD Atıf Sistemi”ni, Arapça bölümünde ise “İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)” kılavuzunu uygulamaktadır. Tahkik, Konya'da *Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı* tarafından *Ebû Said Hâdimî Tabkik Merkezi*'nin bir süreli yayını olarak faaliyete başlamıştır.

TAHKİK

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

Tabkik Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts is an international, peer-reviewed and themed journal that launched semi-annually (June-December) in Turkish. The main theme is the preparation of a manuscript for publication in the manner of a critical editions. In other words, it is the projection of a work as penned by the author based on the single or multiple extant copies and editing it for publication. The theme also involves academic essays related to research, cataloging, libraries and literature review concerning manuscripts.

The aim of the *Tabkik* is the criticism, reinterpretation and publication of the manuscripts integral to the scientific contribution over the history of Islamic sciences. The journal critique prioritizes the texts produced in the scientific heritage of Istanbul and Anatolia.

The main research field of the *Tabkik* is the Islamic sciences. It incorporates the research and publication in divinity comprising main Islamic sciences, philosophy, theology, Islamic history and arts, as well as history and philosophy. In addition to the critical editions and reviews related to the themes stated above, the articles that present transcription into Latin alphabet (Latinization), intra-language translation, translation of a text, original research articles, review and debate essays are welcome for publication in the Critique. Mainly concentrating on treatises in Islamic sciences, the critical editions of treatises in Arabic, Ottoman Turkish, and Persian will be published in the *Tabkik*.

Tabkik uses the ISNAD Citation System (İSNAD Atıf Sistemi) in the Turkish section and it is based on the Principles of Critical Editions of ISAM (İSAM Tahkikli Neşir Esasları, İTNES) in Arabic section.

Tabkik started as a periodical of the *Abu Said Hadimi Research Center* established by Hacıveyiszade Foundation for Science and Culture in Konya.

tahkikdergisi@gmail.com • www.tahqiq.org

editör'den

Değerli araştırmacılar ve okuyucular,

Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı tarafından yayımlanan *Tabkik İslami Araştırmalar ve Neşir Dergisi*'nin on üçüncü sayısı ile karşınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Bu sayı için dergimize ulaşan on çalışmadan ön kontrol, yayın kurulu ve hakem değerlendirme süreçlerini olumlu şekilde tamamlayan dört araştırma makalesi, iki kitap değerlendirmesi ve bir araştırma notu olmak üzere toplamda yedi çalışma yayınlanarak okuyucu ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Tahkik, Uluslararası indekslerden MLA, Atla, EBSCO ve MIAR'da taranmaya devam etmektedir. ULAKBİM'de ve diğeri uluslararası indekslerde taranması için çalışmalar devam etmektedir.

Dergimizin yeni sayısının sizinle buluşmasını sağlayan, başta bilimsel çalışmalarını yayınlanmak üzere dergimize makale gönderen araştırmacılara, bu çalışmalarını okuyup değerlendirerek dergimize katkı sunan hakemlerimize teşekkür ediyorum. Ayrıca sayının zamanında yayınlanması için büyük bir çaba ve gayret ortaya koyan yayın kurulumuza, emekleri her türlü takdirin üstünde olan editör yardımcılarımıza ve alan editörlerimize müteşekkirim. Onların çabası ve emeği sayının vaktinde çıkması için çok önemliydi. Özellikle de bu sayının hazırlanmasında özverili gayreti ve destekleri sebebiyle yardımcı editörümüz Dr. Mustafa Borsbuğ'a ve desteklerini esirgemeyen Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı başkanı Mehmet Çaba'ya, başkan yardımcısı Ahmet Demirbaş'a, vakfın diğeri yöneticilerine, çalışanlarına ve vakıf üyelerine şükranlarımı sunuyorum.

Değerli okuyucularımıza 14. sayımızın makale kabul tarihlerinin 15 Temmuz-15 Kasım 2025 olduğunu hatırlatıyor ve 13. Sayımızın İslami ilimler ve tahkikli neşir alanına katkı sunması temennisiyle değerli okuyuculara keyifli ve faydalı okumalar dilerim. Bilimin entelektüel bir alanı olan yazmalara ve kütüphanelere ilgi duyan araştırmacıları, nitelikli tasarımı ve zengin içeriğiyle yoluna devam eden *Tabkik*'e, neşir, tercüme, transkripsiyon, araştırma notu, kitap değerlendirmeleri ve tanıtım yazıları ile katkıda bulunmaya davet ediyoruz. Yeni sayımızda görüşmek üzere...

Mahmut Samar

Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* Adlı Eseri: Mantık Bölümünün Tahkîki*

Öz: Bu makale Şeyhülislam Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* adlı altı bölümden oluşan ve her birinde on ayrı meseleyi muhakemat usulü ile ele alan eserinin altıncı bölümünün tahkikidir. Muhakemat; tehafüt silsilesinde görülen şekliyle daha önce kaleme alınmış bir konuya başka bir yazar tarafından yazılan reddiyenin veya problem arz eden sorulara verilen cevapların, bir başka yazar tarafından hakemlenmesidir. Molla Hüsrev bu eserde Alâ'uddîn 'Alî b. Mûsâ er-Rûmî'nin toplam altmış konuda sorduğu sorulara ve Sirâcuddîn b. Sa'duddîn et-Tevkî'î'nin verdiği cevaplara hakemlik yapmıştır. Eserde Kur'ân, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, Arap dili belagati ve mantık ilimlerinin problemleri görünen konuları, altı fasılda tartışılmıştır. Daha önce diğer bölümleri tahkik edilmiş olan eserin son bölümü mantık ilmine tahsis edilmiştir. Bu bölümde birinci bahiste küllî ve cüzî kavramlarına dair bir mesele, ikinci bahiste mutabakat, tazammun ve iltizam kavramları, üçüncü bahiste mutlak cins ve cins ayrımı, dördüncü ve beşinci bahislerde olumluluğun ve olumsuzluğun mahiyeti konu edilmiştir. Altıncı ve yedinci bahiste “muhal muhali nasıl gerektirir?” ile “mümkün muhali gerektirir mi?” sorularına cevap aranmıştır. Sekizinci bahiste faslın, cinsin varlığının illeti olması, dokuzuncu bahiste bitişik şartlı tikel olumlu önermenin döndürmesi, onuncu bahiste ise iki mütebayın arasında cüzî bir mütebayının olması meseleleri tartışmaya açılmıştır. Tartışmaların merkezinde Sirâcuddîn el-Urmevî'nin *Metâli'u'l-envâr* adlı eserinin ve şerhlerinin anlaşılmasını noktası vardır. Aslında bu başlıklardan her biri bağımsız birer çalışmayı hak etmektedir. Nitekim sekizinci bahis tanımın birliği sorunu bağlamında müstakil olarak çalışılmıştır. Bu makalenin amacı, bahsi geçen bütün konuları ele almak değil eserin mantık bölümünü tahkik etmek, müelliflerin atfı yaptığı kaynakları tespit ederek tahkik metninde bunlara işaret etmek ve makale boyutlarının el verdiği ölçüde eserin muhtevasını metne bağlı kalarak özetlemektir. Molla Hüsrev, bu bölümde genelde araştırmacı tarafa muhalif bir görüntü çizen Molla Sirâcuddîn'e karşı sorularıyla meseleleri irdeleyen Molla Alâuddîn'den yana tavır almakta hatta cevap veren konumunda olan kişinin önce sorunun odak noktasını anlaması gerektiğini ifade etmektedir. Mantık bölümünün diğer bölümlere nazaran tatlı sert bir zeminde tartışıldığını söylemek mümkündür. Sorulan sorular, verilen cevaplar ve alıntılanan eserler, dönemin ulaştığı kültür seviyesini yansıtmaktadır. Aynı zamanda eser, kadılık gibi idari bir görev üstlenmiş olan Molla Hüsrev'in bahsi geçen bütün ilimlere vukûfîyetini ve onun mantık muhakemesini göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Molla Hüsrev, *Nakdu'l-Efkâr*, Sirâcuddîn et-Tevkî'î, Alâ'uddîn er-Rûmî, Muhakemat, Tahkik.

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı öğretim üyesi Dr. Öğretim Üyesi Mahmut Sami ÖZDİL'e verdiği emek için teşekkür ederim.

Molla Husrev's *Naqd al-afkār fî radd al-anzār*: A Critical Edition of the Logic Chapter

Abstract: This article is a critical edition of the last chapter of the book *Naqd al-afkār fî radd al-anzār*, penned by Molla Khusraw. The book consists of six chapters discussing particular subjects, with ten issues in each, using the *muhākamāt* method. *Muhākamāt* (adjudication) is the refereeing of the reaction given by one author to a previously written subject or the answers given to problematic questions by another author. In the book, Sirājuddīn al-Tawqīkī answers the questions posed by Alāuddīn Ali b. Mūsā al-Rūmī. Molla Khusraw has judged the questions and answers on a total of sixty subjects. This book consists of six chapters, including the Quran, Hadith (the sayings of the prophet), jurisprudence, juridical methodology, Arabic language, and rhetoric and logic. Except for the last chapter, "Logic," other chapters of the book have been previously edited. In this last chapter of the book, section one deals with the concepts of universal and particular, section two with the concepts of *mutābakāt* (conformity), *tazammun* (inclusion), and *iltizam* (commitment), section three with the distinction between absolute genus and genus, and sections four and five with the nature of positivity and negativity. The sixth and seventh sections answer the questions "How does the impossible entail the impossible?" and "Does the possible entail the impossible?" The eighth section discusses the *fasl* (differentia) as the cause of the genus's existence; the ninth section discusses the contiguous conditional particular affirmative proposition; and the tenth section examines the existence of a minor contradiction between two opposites. At the center of the questions are the points of Sirājuddīn al-Urmawī's *Metālī' u al-anwār* and its commentaries that are closed to the author. Each of these sections merits independent study. As a matter of fact, section eighth has been studied independently in the context of the problem of the unity of definition. The aim of this article is not to deal with all the aforementioned topics but to make a critical edition of the "logic" chapter, to identify the sources cited by the authors, and to point them out in the text of the edition. It also aims to analyze the content of the work in accordance with the text to the extent that the size of the article allows. Molla Khusraw takes a stand in favor of Molla Alāuddīn, who is against Molla Sirājuddīn. He even states that the person in charge of answering should first understand the question's focal point. It is possible to say that the "logic" chapter is discussed on sweet and hard ground compared to other sections. The questions asked, the answers given, and the works cited reflect the cultural level of the period. At the same time, the work is important in terms of showing the knowledge of Molla Husrev, who has undertaken an administrative task as *qadi*, in all the sciences mentioned and his logical reasoning.

Key Words: Logic, Molla Khusraw, *Naqd al-afkār*, Sirājuddīn al-Tawqīkī, Alāuddīn al-Rūmī, *al-Muhākamāt*, Critical Edition.

Giriş

Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* adlı eseri, muhakemat yöntemiyle kaleme alınmış bir eserdir. Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfutu'l-felâsife*'si ile filozoflar arasındaki münazara konularını hakemleyerek türünün en meşhur örneğini kaleme alan İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Tehâfütü't-tehâfüt*'ü gibi tartışılan konularıyla türün nadide örneklerinden birini vererek Osmanlı'nın en parlak dö-

neminin ilmi seviyesine ışık tutan eserde araştırmacı konumunda olan Alâuddîn Ali b. Musa er-Rûmî’nin (ö. 841/1438) sorduğu soruları Sirâcuddîn b. Saduddîn al-Tevkî’î (ö. 886/1481) cevaplamıştır. Metinde soru soran “*el-mevle’l-bâbis*” cevap veren ise “*el-mevle’l-mucîb*” olarak isimlendirilmiştir. Hakem merciinde bulunan Molla Hüsrev, kendisinden “*fakir*” diye bahsetmektedir. Molla Hüsrev’in hakemliği genelde felsefe ve akıl yürütmeye dayalıdır.

Eser altı bölümden oluşmakta ve her birinde on ayrı mesele tartışılmaktadır. Altıncı ve son bölüm olan mantık faslı ile ilgili daha önce yapılmış iki çalışma bulunmaktadır. Birincisi Hasan Şahin tarafından 1985 yılında Molla Hüsrev Mehmet Efendi Kongresi’nde sunulan tebliğ;² ikincisi ise İbrahim Halil Üçer’in bu bölümün sekizinci başlığına yaptığı tahkik ve incelemedir.³ Eserin Kur’ân, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, Arap dili belagâtı bölümleri daha önce tahkik edilmiş;⁴ müellife, eserlerine ve *Nakdu’l-Efkâr’a* dair bilgiler verilmiştir. Bu çalışma, sonuncusu olan mantık bölümünün edisyon kritiğidir. Bu bölümün tahkikinde tekrardan kaçınarak müellifin hayatı ve eserlerine kısaca değinilmiş; eserin, kaynaklardan yaptığı alıntılar yazma nüshalarından tespit edilmeye çalışılmıştır. Kaynak kitaplara dair hassas tetkiklerin ve alıntılardaki nüansların tartışmalara sebep olduğu gözlenen bu fasılda daha önce tahkiki yapılmış olan beş fasılda olduğu gibi geniş bir müktesebatın eseri olan analizler görülmektedir.

- 1 Molla Sirâcuddîn’in ismi ve vefatı hakkındaki farklı görüşler için bk. Musa Alak, “Molla Hüsrev’in Belagat İlimlerine Dair Haişiyeye Ale’l Mutavvel Adlı Eseri”, *İslami İlimler Dergisi*, 6/2 (2011), 98.
- 2 Hasan Şahin, “Molla Hüsrev’in (Nakdu’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzar)’da Mantık İlminin Bazı Meselelerine Cevabı”, *Molla Hüsrev Mehmet Efendi (1400-1480) Kongresi*, ed. Ahmet Hulusi Köker, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbası 1992), 1/53-67.
- 3 İbrahim Halil Üçer, “Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev’in Nakdu’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzar’ı Bağlamında Bir Tahlil” *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 22 (2012), 97-122.
- 4 Mustafa Şen, “el-Faslü’l-Evvel min Kitâbi Nakdi’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzâr li-Molla Hüsrev: Dirâse ve Tahkik”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/7 (2017), 197-229; Hasan Uçar-Mehmet Emin Güzel, “Molla Hüsrev’in Nakdu’l-efkâr fi Reddi’l-Enzâr Adlı Eserinin Hadis İlmi ile İlgili İkinci Bölümünün Tahkiki”, *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021), 347-404; Anas Almadani, “el-Faslü’s-Sâlis min Kitâbi Nakdi’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzâr li-Molla Hüsrev: Dirâse ve Tahkik”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 231-60; Adel Abed, “Tahkikü’l-Faslîr-Râbi’ fi mâ Yeteallaku bi-İlmi’l-Usûl min Kitâbi Nakdi’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzâr li’l-İmâm Molla Hüsrev”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 211-38; Hasan Uçar, “Tahkikü’l-Faslîl-Hâmis fi-mâ Yeteallaku bi-İlmi’l-Belâga min Kitâbi “Nakdu’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzâr” li-Şeyhi’l-İslâm Molla Hüsrev”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 123-65.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellifin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Asıl adı Muhammed b. Kerâmûz/Ferâmüz⁵ olan Molla Hüsrev, bir Türkmen beyinin oğlu olarak Sivas'ın Karkın köyünde dünyaya gelmiştir.⁶ Molla Hüsrev, Edirne'de Şâh Melik ve Halebiyye medreselerinde müderrislik vazifesi ile göreve başlamış; daha sonra Edirne Kadılığı, Ayasofya müderrisliği, İstanbul Müftülüğü ve Kadılığı gibi önemli görevlerde bulunmuştur.⁷ Analizleri ve disiplinler arası bakış açısı ile mümeyyiz olan müellifin,⁸ *Nakdu'l-Efkâr*'da alana hakimiyeti, muhakemesi, bütüncül yaklaşımı, soru soran ve cevap verene karşı adaletli ve otoriter tutumu gözlenebilmektedir. Fatih Sultan Mehmet tarafından “dönemin Ebû Hanife'si” olarak takdim edilen, güzel huyu ve alçak gönüllüğü ile maruf olan, saygın bir ilim adamı kimliği ve mütevazı kişiliği ile ön plana çıkan müellif, çalışmamıza konu olan eserinde olduğu gibi münazaralarda da Fatih'in huzurunda hakemlik yapmıştır.⁹

Moll Hüsrev, 885/1480 yılında İstanbul'da vefat etmiş, cenazesi Bursa'ya nakledilerek daha önce inşa ettirdiği medresesinin avlusuna defnedilmiştir.¹⁰

- 5 Molla Hüsrev'in bizzat kendisinin babasının adını “Ferâmurz” şeklinde yazdığı ifade edilmektedir. Bk. Hadi Ensar Ceylan, *Molla Hüsrev'in delâlet anlayışı ve fîrû'a yansımaları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2011), 10.
- 6 Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fubûl*, thk. Mahmud Abdulkadir Arnavût (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010), 3/219. Karkın'ın bazı kaynaklarda Yozgat-Yerköy arasında olduğu bilgisi yer almaktadır. Bk. Ferhat Koca, “Molla Hüsrev”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/252.
- 7 Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şakâikü'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-osmaniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, 1975), 70; Ebû'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi abbâri men zeheb*, thk. Mahmud Arnavût (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr), 9/512, 513; ez-Zirikli, Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn, *el-A'lâm: Kamûsü terâcim li-eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/328; Koca, “Molla Hüsrev”, 30/252-254; Hasan Uçar, “Molla Hüsrev'in Nakdü'l-efkâr fi red-di'l-enzâr Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 123-26.
- 8 Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr es Süyûtî, *Nazmü'l-'ikyân fi a'yânî'l-a'yân*, thk. Philip Hitti (Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 1927), 109.
- 9 Taşköprizâde, *eş-Şakâikü'n-nu'mâniyye*, 71.
- 10 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/219.

1.2. Eserleri

Molla Hüsrev, başta fıkıh, fıkıh üsûlü olmak üzere tefsir, belagat ve mantık gibi pek çok alanda telif, şerh ve haşiye türü eserler yazmıştır. Kaynaklarda, akademik çalışmalarda ve yazma eser kütüphaneleri kataloglarında kırkta yakın eser, kendisine nispet edilmektedir. Bunlardan müellife aidiyeti kesin olan eserler şunlardır:

Hâşiye ale’l-Beyzâvî, er-Risâletül-Ma’mûle alâ Sûreti’l-En’âm (Hâşiye alâ sûreti’l-En’âm mine’l-Keşşâf ve ba’zi’l-Kâdî),¹¹ Gururü’l-abkâm,¹² Dürerü’l-hükkâm fi şerhi Gureri’l-abkâm,¹³ Risâle fi’l-velâ,¹⁴ Mirkâtü’l-vüsûl ilâ ‘ilmi’l-usûl,¹⁵ Mir’âtü’l-usûl fi şerhi Mirkâti’l-vüsûl,¹⁶ Hâşiye ale’t-Telvîh,¹⁷ Şerhu Usûli’l-Pezdevî,¹⁸ Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Muhtasar li’s-Seyyid Şerîf,¹⁹ Risâle fi’l-ictihâd,²⁰ Hâşiye ale’l-Mutavvel,²¹ Esâsü’l-iktibâs fi’l-mantık,²² ve Nakdü’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzâr.

Bunların dışında Katip Çelebi’nin müellife nispet ettiği *Risâle fi mesârî’e mine’s-şî’r*,²³ *Risâle fi beyti’l-mâl ve keyfiyeti tasarruflı ve fi mesârifibi’l-‘aşere*,²⁴ *Risâle fi*

- 11 Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn ‘an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn*, thk. Mehmed Şerefettin Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsîl-Arabî), 1/190.
- 12 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1199.
- 13 Molla Hüsrev. *Dürerü’l-hükkâm fi şerhi Gureri’l-abkâm*, (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 563).
- 14 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1/899.
- 15 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1657.
- 16 Molla Hüsrev. *Mir’âtü’l-usûl fi şerhi Mirkâti’l-vüsûl*, İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 527).
- 17 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1/497.
- 18 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1/113.
- 19 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1857.
- 20 Molla Hüsrev. *Risâle fi’l-ictihâd*, İstanbul: Tokapı Saray Kütüphanesi, III. Ahmed, 1032).
- 21 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1/474, 475.
- 22 Kaynaklarda bu isimle zikredilen eser, Nasîruddin et-Tûsî’ye (ö. 672/1274) aittir. Fatih Sultan Mehmed’in emriyle Molla Hüsrev bu eseri Farsçadan Arapçaya tercüme etmiştir. Eserdeki İşâgûcî, Tümel, Kategoriler, Önermeler ve Kıyasın bir bölümü 2004 yılında Mısır’da Hasan eş-Şâfi ve Muhammed es-Seyyid Cemâleddin tarafından tahkik edilerek basılmıştır. Eserin tamamı ise *Tercemetü esâsi’l-iktibâs fi’l-mantık* adıyla 2023 yılında Ferruh Özpilavcı tahkiki ve Dâru Fâris basımı ile iki cilt olarak yayımlanmıştır. Eser hakkında bk. Ferruh Özpilavcı, “Fatih Sultan Mehmed’in Emriyle Molla Hüsrev Tarafından Arapçaya Çevrilen Esâsü’l-İktibâs fi’l Mantık Tercümesi Üzerine Bir İnceleme”, *Journal of the Near East University Islamic Research Center*, 7/1 (2021), 3-56.
- 23 Kâtib Çelebi, *Süllemü’l-vusûl*, 3/220.
- 24 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1/851.

*tefsîri kavlibi Te'âlâ: yevme ye'tî ba'zu ayâti Rabbike*²⁵ isimli risaleler ve müellife aidiyeti kesin olmayan *Havâşî şerhi Mevlâna 'Adudiddin el-Îc'âlâ muhtasari İbni'l-Hâcib*,²⁶ *Şerbü'l-Miftâh*,²⁷ *Müşkilü'l-abkâm*²⁸ ve *Şerbü'l-'akâ'idi'l-'adudiyye*²⁹ isimli eserler de vardır. Ayrıca yine aidiyeti kesin olmamakla birlikte yazmalarda Molla Hüsrev adına kayıtlı olan *Hâşiye alâ Şerhi'l-Miftâh li's-Sa'd*, *Risâle fî Esrâri'l-Fâtîba*, *Risâle fî tefsîri kavlibî Teâlâ: Lem Tekün Amenet min Kabl*, *Hâşiye alâ Evveli şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid*, *Risâle fî'l-Müşkilâti'l-Meşbûre fî İlmi'l-Hey'e*, *Hulâsatü'l-Fetâva'l-Bezzâziyye* ve *Şerbu Telhîsi'l-Câmi'i'l-kebîr* adında eserler bulunmaktadır.³⁰

2. Eserin Konusu ve Müellife Aidiyeti

2.1. Eserin Konusu

Nakdü'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr, üç ayrı eserden oluşmaktadır. Birincisi Süleymaniye Kütüphanesi'nin Şehit Ali Paşa Koleksiyonunda 227 numarada kayıtlı olan Alâuddîn Ali b. Musa er-Rûmî'ye (ö. 841/1438) ait *en-Nikât ve'l-es'ile* adlı risaledir. İkincisi ise bazı kaynaklarda *Kâşifetü şübûhâti'l-'alâiyye* adıyla Molla Hüsrev'e nispet edilen³¹ Süleymaniye Kütüphanesi'nin Amcazade Hüseyin koleksiyonunda 370 numarada *Nakdü'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* ismiyle kayıtlı olan eserdir. Hatalı kaydedilen ve aslında Molla Sirâcuddîn'e ait olan bu eserin ikinci nüshası, Molla Alâuddin'in şüphelerini giderme amacı gütmesi sebebiyle müsemmasına uygun olarak *Kâşifetü's-şübûhâti'l-Alâiyye* adıyla Kadızade Mehmed koleksiyonu 101 numarada kayıtlıdır. *Nakdü'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* ise ilk eserdeki soruların, diğerindeki cevapların daha sonra da Molla Hüsrev'in hakemliğinin yer aldığı üçüncü bir eserdir.

25 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/855.

26 Ahmed efendi Taşköprizâde, *Miftâhü's-saade ve misbâhü's-siyâde* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 2/172.

27 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/220. Bağdadî bu eseri *Şerbu Telhîsil-Miftâh* adıyla kaydetmiştir. bk. Bağdadî, *Hediyetü'l-'arifin: Esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, 2/211.

28 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1695.

29 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1144.

30 Müellife aidiyeti olmayan ve süpheli olan eserler ile ilgili olarak bk. Orhan Ençakar, "Molla Hüsrev'e Nispet Edilen Eserlere Dair Bir Tespit ve Tasnif Denemesi", *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (2023), 123-141.

31 İsmail Paşa el Bağdadî, *Hediyetü'l-'arifin: Esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dârü İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1955), 2/211.

Alâuddîn er-Rûmî, yazmanın başında eseri Sultan II. Murad’a ithâf etmektedir. Müellif, Kur’ân ilimleri ile ilgili *Keşşâf*’tan, fıkıh ve usul-ü fıkıh ile ilgili *Hidaye*’den, Arap dili belagatı ile ilgili *Miftab*’tan ve *Mutavel*’den nihayetinde ise mantık ile ilgili *Adudiyye*’den, *Metâliu’l-Envâr*’dan ve bunların şerhlerinden çetrefilli gördüğü konularda sorular yöneltmiştir. Kendi ifadesi ile “bidâ’a-ı müzcât” olan bu küçük eser, “gerçek alimlerle alimgeçinen beyinsizleri” ayırt edecektir.³² Molla Sirâcuddîn’in eseri, aslında bu meydan okuyuşa bir cevap niteliğindedir. Bu sebeple yer yer Molla Alâuddîn’in seçtiği konuları tuhaf kaşımakta, ifadelerini basite almakta hatta “bunu herkes bilir” gibi tahrik ifadeleri kullanmaktadır. Molla Hüsrev ise akıl yürütme formlarını sıkça kullanarak, çoğunlukla kaynaklara sağlam referanslar yapmakta ve felsefi birikimini kullanarak bu soru-cevap diyalektğine hakemlik yapmaktadır. Bu hakemlikte müellif, bazen er-Rûmî’nin sorularını bazen de Molla Sirâcuddîn’in cevaplarını yersiz veya yetersiz görmüş; hangisinin görüşüne katıldığını açıkça ifade etmiş; bazen de kendine özgü bir çözüme işaret etmiştir.³³

2.2. Mantık Fashı, Muhtevası ve Molla Hüsrev’in Muhakemesi

Nakdu’l-Efkâr fî Reddi’l-Enzâr’ın mantık bölümünde, diğer bölümlerde olduğu gibi on konu ele alınmış; mantık ilminin *adabu’l babs ve’l-münazara* terminolojisine uygun olarak *babs, iddia, hasm, delil, men’, îrâd, takrir* vb.³⁴ diyalektik terimlerin sıklıkla karşılaştığı bir muhakeme yöntemiyle *bâbis* (araştırmacı) ve *mucîbin* (cevap veren) münazara ettikleri konular Molla Hüsrev tarafından hakemlenmiştir.

Bu bölüm genel olarak Sirâceddîn el-Urmevî’nin (ö. 682/1283) *Metâli ‘u’l-envâr* adlı eseri çerçevesinde gelişen tartışmaları konu edinmektedir. *Şeyb* ile İbn Sina (ö. 428/1037), *şârih* ile Kutbuddîn er-Râzî (ö. 766/1365) kastedilmektedir. Molla Hüsrev, sadece Kutbuddîn er-Râzî’nin şerhine değil diğer *Metâli ‘* şerhlerine de başvurmuştur. *Metâli ‘ şârihi* olarak zikredilen Seyfeddîn el-Ebherî’ye³⁵ (ö.

32 Ebül-Hasen Alâüddîn Ali b. Muslihiddîn Musa b. İbrahim er-Rûmî, *Risâletü’n-Nikât ve’l-Es’ile*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 277), vr. 1b.

33 Uçar, “Molla Hüsrev’in *Nakdu’l-efkâr fî reddi’l-enzâr* Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki”, 128.

34 Kavramlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Necmettin Pehlivan, “Âdâbu’l-Bahs ve’l-Münâzara”, *Mantık El Kitabı*, ed. İsmail Köz-Ali Çetin, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), ss.266-303.

35 Seyfeddîn el-Ebherî (ö. 800/1398), bu eserin *şârihi* olması kronolojik olarak mümkün olmayan Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 663/1265) ile karıştırılmıştır.

800/1398) yapılan atıfların tespiti henüz tahkik edilmemiş nüshadan³⁶ yapılmıştır.³⁷

Nakdü'l-Efkâr fî Reddî'l-Enzâr'da, el-Kâtibi'nin (ö. 675/1277) *Şerhu Keşfi'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*'ından,³⁸ Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) er-Râzî'nin *Metâli* 'şerhine yaptığı haşiyeden, Sadüddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-makâsîd*'ından iktibaslar, Ebû Abdillâh Efdalüddîn el-Hûnecî'ye (ö. 646/1248) ve İmâdüddîn el-Kâşî'ye³⁹ (ö. 773/1372) de atıflar bulunmaktadır.

Birinci bahis: Küllî ve cüzî kavramlarına dair bir mesele

Eserin birinci bahsinde mantıkçıların üzerinde durdukları bir mesele, Alâuddîn er-Rûmî tarafından tartışmaya açılmıştır. Bir grup insan “Zeyd”i zihinde tasavvur ettiğinde her birinin zihninde bir “Zeyd” oluşacak ve pek çoğunun zihninde bu kavram üzerinde *mutabakat* oluştuğunda Zeyd *küllî* (tümel) olacaktır. Nitekim Kutbuddîn Râzî, *mutabakatın* bir kavramın *küllî* olması için mutlaklık ifade etmediğini söylemiş ve *küllînin küllî* olmasını, pek çok insanda gerçekleşen zihni bir durum olması ile açıklamıştır. Zira Teftâzânî'ye göre tasavvurdaki suretler konusunda mahallin hususiyeti söz konusudur. Şayet mahallin hususiliği kabul edilirse Zeyd'e dair suretlerin birbirine uygun olması zaten düşünülemez. Şayet mahallin hususiliği dikkate alınmayacaksa bu durumda ne *cüzînin* (tikel) birbirine uygunluğundan ne de bir grup insanın zihninde oluşacak olan tasavvurun çokluğundan bahsedilebilir. Dahası mahallin hususiyeti söz konusu olduğunda zihninde oluşan bir suret mutlak,

36 Seyfeddîn el-Ebherî, *Şerhu'l-Metâli* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 1421), 2a.

37 17. yüzyıl Osmanlı ulemasından olan Veliyyüddîn Carullah Efendi, *Şerhu'l-Metâli*'in başına eserin Seyfeddîn el-Ebherî'ye ait *Şerhu'l-Metâli*' olduğuna ve yazarın bu eseri *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* haşiyesinde zikrettiğine dair not düşmüştür. Seyfeddîn el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyeye*, (thk.-çev. Ömer Türker, (Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016), 14.

38 Ebû'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî el-Kâtibi, *Şerhu Keşfi'l-Esrâr 'an Gavâmi-zî'l-efkâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2664), 1a-208b; Enver Şahin, *Kâtibi'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tabkiki ve Değerlendirmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 1-1301.

39 Vefat tarihi tam olarak bilinmeyen müellifin *Kitâbü'l-Lübâb fî'l-Hisâb* isimli eserinin Köprülü Kütüphanesi'nde bulunan nüshasında, 773/1372 tarihli müellif hattıyla bazı notlar bulunmaktadır. Üçer, İbrahim Halil, *İslam düşünce atlası: yenilenme dönemi*, (İstanbul: İlem/Konya Büyükşehir Belediyesi 2022) 4/1393.

diğerleri mukayyed kabul edilmektedir. Peki *cüzîye* ait mutlak suret, bir tasavvura uygun düşmüşse ve bu *cüzînin küllî* olması demekse dünyada *cüzîden* bahsetmek mümkün müdür?

Molla Sirâcuddîn bu soruya şu şekilde cevap vermiştir: Tikelin *tümel* olması, bir grubun zihninde meydana gelmiş suretlerden birinin, mahalli hususiyetlerden bağımsız ve mutlak olmasına bağlıdır. Bu durumda söz konusu “bir”in *mutabakatı* için tercih söz konusu olacaktır. *Küllînin* tanımındaki *mutabakat* ise bu şekilde bir *mutabakat* değil, *lâzımî* bir *mutabakattır*. Nitekim “insan”ın zihni suretinin, bir insana *mutabakatı* “insan”ın bir insana göre olan *mutabakatıdır*; bir insanın “insan”a göre olan *mutabakatı* değildir. Molla Sirâcuddîn bu ifadelerden sonra gelebilecek itirazı görmüş olacak ki muhatabın zihnine şu soruyu yerleştirerek cevabını noktalamıştır: “Muhal olmasına rağmen, olmayan bir şey farzedilebiliyorsa bir grup insanın zihninde tikelin varlığının aynıyla farz edilmesi imkansızdan daha uzak bir durum değil midir?”

Molla Hüsrev bu konuda Kutbuddîn Râzî’den iktibasla Molla Sirâcuddîn’in verdiği cevabı eleştirmiştir. Zira Alâuddîn er-Rûmî’nin sorusunda ifade edildiği gibi tümellik, birçok kimsenin zihninde meydana gelen bir *mutabakattır*. Ancak zihinde oluşan suretler, harici veya zihni birtakım gölgelerdir. Dolayısıyla bir grup insanın zihnindeki bu suretler ne birbirinin fer’idir ne de müşterektir. Hariçte bile tikelin aynı mümkün değildir. Molla Sirâcuddîn’in çözümü kolay dediği Molla Hüsrev’in ise çölünde akılların kaybolduğunu söylediği ancak üstatların anlayabildiği problemde kastedilen, herhangi bir şekilde parçalanamayan “*cüz-i lâ yetecezze*” atomdur. Molla Hüsrev’e göre *küllî*, misali ile *cüzî*, aynıyla idrak edilir. Dolayısıyla hariçte müştereklik nasıl mümkün değilse zihinde de değildir.

İkinci bahis: Mutabakat, tazammun ve iltizam

Alâuddîn er-Rûmî’nin ortaya attığı ikinci bahis, *mutabakat* ve *iltizam* ile ilgilidir. Sirâcuddîn Urmevî’ye göre *iltizam* ve *tazammun*, *mutabakatı* gerekli kılar. *Mutabakat* ise lafzın anlamı basit olabileceği için *tazammunu*, kendisi anlaşıldığında anlamı da anlaşılabilir açık bir *lâzımı* olmayabileceği için *iltizamı* gerekli kılmaz. Alâuddîn er-Rûmî’nin sorguladığı konu ise *Metâli’ şâribi* Kutbuddîn Râzî’nin *mutabakatın tazammunu* ve *iltizamı* gerekli kılmamasını delillendirdiği nedenlerdir. Zira Kutbuddîn Râzî bu delili, gerekliliğin olamayacağını bilmesine yönelik değil gerekliliğin bilinemeyeceğine yönelik bir açıklama olarak kabul etmektedir. Halbuki

Alâuddîn er-Rûmî'ye göre Urmevî'nin *mutabakatın iltizamı* gerektirmeyeceğine dair görüşünün gerekçesi, gerektirmiş olsaydı, *lâzımın* varlığı zorunlu olacaktı ve yokluğu caiz olacağı için *tâlîyi* batıl kılacaktı,⁴⁰ şeklindedir. Yani Urmevî'nin gerekçesi, *iddianın* değil, *tâlînin* olamayacağıının delilidir.

Molla Sirâcuddîn, bu konuda net olarak Alâuddîn er-Rûmî'ye karşı çıkar. Dahası onun ifadesi sadece bir ihmalin değil, yalanın eserdir. Zira Kutbuddîn Râzî'nin dediği gibi Urmevî'nin ifadesinde iki iddia, iki de gerekçe bulunmaktadır: *Tazammun* ve *iltizam*, *mutabakatı* gerekli kılar. *Mutabakat* ise *tazammunu* gerekli kılmaz. Çünkü (lafzın) anlamı basit olabilir. Kaplam, *iltizamı* da gerekli kılmaz. Çünkü *iltizamın* açık bir *lâzımı* yoktur, ki o (*lâzımı*) anlamakla anlamın da anlaşılması olanaklı olsun.”⁴¹

Molla Sirâcuddîn'e göre değinilmesi gereken konu aslında *mutabakat* ve *tazammun* yoluyla delalet konusudur. Zira bu kavramlar birbirine zıttır. Peki aralarındaki zıtlık, neden *telazüm* (ayrılmazlık) ile açıklanmıştır. Yoksa Adudiddin el-Îcî'nin dediği gibi bu iki kavram zat bakımından aynı, itibar bakımından mı farklıdır?

Molla Hüsrev'in bu konudaki hakemliği ise öncelikle “yalan” ithamına yöneliktir. Zira erbabının malumudur ki bu tür iktibaslar caizdir. Yalnız *bâbisin* hata ettiği nokta *şâribin* ifadesinin kendisinin aktardığı gibi olmamasıdır. Çünkü Kutbuddîn Râzî “delil” kelimesini kullanmamıştır. Bu ifadeyi kullanan Seyfeddin el-Ebherî'nin görüşü ise şu şekildedir: *Mutabakatın iltizamı* gerektirmeyeceğinin gerekçesi, *mutabakatın* var olabileceğini bilmektir. *İltizam* için bu geçerli değildir. Zira *iltizamda* bir şeyin diğerinden ayrılması mümtenidir. *İltizam* yoksa infisal mümkün olur.

Molla Hüsrev, Molla Sirâcuddîn'in değindiği *mutabakat* ve *tazammun* arasındaki *telazüm* meselesinde ise *telazümün*, Adudiddin el-Îcî'nin görüşü ile çelişmediğini ifade etmektedir. Çünkü o zatları bakımından bir olmalarını, sadece *tazammunu* kendisine ait olan *mutabakat* için tercih etmektedir. Bazı mantıkçıların, söylenen bir lafzı zihnin *mutabakat* yoluyla kavradığı görüşüne ise katılmaz. Zira bu durumda zihinde ona dair bir parça varsa icmalîden tafsîliye bir geçiş olacaktır. Yani

40 *Mutabakat* iltizamı gerektirseydi “eğer mutabıkî delalet varsa iltizami delalet de vardır” önermesi doğru olacaktı. Bu durumda bu önermenin ilk kısmı *mukaddem* ikinci kısmı *tâlî* kabul edilecekti ve *tâlînin* olumsuzlanması *mukaddemin* olumsuzlanmasını zorunlu kılacağından “eğer bir lafzın iltizami delaleti yok ise mutabıkî delaleti de yoktur” demek durumunda kalınacaktı.

41 Hasan Akkanat, *Kadı Sıraceddin Urmevi ve Metâli'ul-envâr Tabkik, Çeviri, İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 4.

tazammunî delalet, zatı bakımından *mutabakat* yoluyla delalete tabidir. Seyfeddin Ebherî’ye göre bu, zihinde cüz’ün kül’den önce var olduğu anlamına gelir. Halbuki zihinde kül, cüzden öncedir.

Üçüncü bahis: Mutlak cins ve cins

Üçüncü bahiste Alâuddîn er-Rûmî’nin ortaya attığı konu beş tûmelden olan cins ile ilgilidir. Mantıkçılara göre birçok kimse için söylenen sözcük, cinstir. Bu, mutlak cins'e göre iki itibarla hem umumidir hem hususidir. Bu durumda bu cins hem varlığı imkansız hem de varlığı mümkün olan değil midir? Kutbuddîn Râzî’nin bu soruya şayet umumilik ve hususilik cins olduğundan dolayı ise bu beş tûmelin hepsi için geçerlidir ve hepsine cins demek doğru olacaktır, şeklinde cevap verdiğini ifade eden *bâbis*, bu meselede aslında bunun doğru olup olmadığını sorgulamaktadır.

Molla Sirâcuddîn’e göre *bâbis*ın yaptığı nakil, eksik ve hatalıdır. Soruda “iki itibarla” dememiş olsaydı bu karışıklık ortaya çıkmazdı. Ayrıca Kutbuddîn Râzî’nin problemleri görüp açıkladığı noktayı soruya çevirip önce bir problem ortaya atması sonra da soru sorması çok tuhaftır. Çünkü Râzî açıkça bahsi geçen durumdaki sözcüğün, bir kavram olarak beş tûmelden her birinin cinsi olduğunu ve bu yönüyle hepsinden daha umumi olduğunu ifade etmektedir. Cinsin ilintileriyle birlikte dikkate alınan bir kavram olarak ise bu, cinsin fertlerinden bir ferttir. Yani iki itibarla değil, bu yönüyle bu cins, mutlak cinsten daha hususidir. Ayrıca Kutbuddîn Râzî tâlînin (umumiliğin ve hususiliğin birlikteliği) imkansız olmadığını da ispatlamaktadır. Şayet *bâbis* gerçekten soru soracaksa bunun *mümteni* veya *batıl* olup olmadığını sorması gerekir.

Molla Sirâcuddîn’e göre burada asıl konu, “farklı türleri ihtiva eden lafız” şeklinde tanımlanan cinsin, lafız olarak türün tanımında da geçmesidir. Zira bu devir (kısır döngü) demektir. Ona göre cinsin tanımında yer alan “tür” kavramının “hakiki” olmasına rağmen “izafî” olarak tahsis edilmesinin hiçbir faydası yoktur. Dolayısıyla asıl soru şudur: Bu döngüden kurtuluş nasıl mümkün olur?

Molla Hüsrev, bu bahiste hakemliğine önce Urmevî’nin mutlak cins tanımında problemleri görerek açıkladığı noktayı sonra Kutbuddîn Râzî’nin bu tanımdaki ve umumilik-hususilik konusundaki ifadelerini özetleyerek başlar. *Bâbis*ın nakillerinin tam tespitini yapan Molla Hüsrev, mantıkçıların görüşleri ile Urmevî ve Kutbuddîn Râzî’den yapılan alıntılar yerli yerine konulduğu zaman tuhaf karşı-

lanacak bir durum olmadığını belirterek der ki: Umumilik ve hususilik konusu bu şekilde değildir. Cins olan mutlak cins ile beş tûmelin cins olabilenleri arasındaki fark vardır. İki itibarla denildiği zaman cins, tûr ve diğerleri hakkında mutlak cins denmesi mümkün olur. Nitekim Kutbuddîn Râzî, umumiliğin bir itibarla hususisiğin başka bir itibarla olduğunu ifade ederek *tâlînin* muhal olmadığını beyan etmiştir. Durum özetle şu şekildedir: Cins, kendi altında bulunanlara yüklem olan bir kavramdır. Onunla beraber olanlara cins denildiğinde bu vasıf, onlar için de geçerli olur. Sırf tabiatı bakımından cins kabul edilmesi, cinslik vasfından dolayı cins olmasına engel değildir. Örneğin insanın cinsi, mutlak cins olması bakımından hayvandır. Dolayısıyla insanın hayvan olduğu söylenebilir. İnsanın cinsi olan hayvan vasfı, insan için de doğrudur ve varlıkta onunla birleşir. Cins olan “hayvan”da bulunan her kaydın, kendisine cins olmasından dolayı insanda da bulunması gerekir.

Molla Hüsrev, bu tespitleri yaptıktan sonra asıl konuya dönerek meseleyi izah etmektedir. Birçok kimse için söylenen sözcük, sırf ona ait bir cins olması bakımından, beş tûmelin cinsi olsaydı, beş tûmelden her biri beş tûmelin cinsi olurdu. Zira bu vasıf, türler hakkında muteber olan cinste geçerli olduğunda, birliktelikle riayet etmek üzere, türlerde de geçerli olacaktır.⁴²

Molla Hüsrev Alâuddîn er-Rûmî ile Molla Sirâcuddîn arasındaki bu tartışmayı çözdükten sonra sorulara cevap veren konumunda olan Molla Sirâcuddîn’in ortaya attığı devir konusunu İbn Sinâ’dan referans alarak cevaplandırmıştır. Cinsin tanımında geçen türden maksat, mahiyet ve hakikattir. Mantıkçılar, türü zaten bu anlamda kullanmaktadırlar. Dolayısıyla tanımda bir karışıklık yoktur ve açılımı şu şekildedir: Cins ister türe ait olsun ister cinse ait olsun, hakikati farklı olan birçok kimse için söylenen lafızdır.

Dördüncü ve Beşinci Bahis: Olumluluğun ve Olumsuzluğun Mahiyeti

Alâuddîn er-Rûmî, olumsuzluğun mahiyeti başlığında cemedilebilecek olan dördüncü ve beşinci bahiste önermelerdeki olumluluk ve olumsuzlukla ilgili iki soru yöneltir. Birincisinde Urmevî’nin, “her şeyin olumsuzluğunun ancak kendi olumlusuna göre düşünüleceği” görüşünden hareketle Râzî’nin “olumsuzluk olumluluktan

42 Şahin, “Molla Hüsrev’in (Nakdü’l-Efkar fî Reddî’l-Enzar)’da Mantık İlminin Bazı Meselelerine Cevabı”, 58.

sonradır, çünkü bir şeyin olumsuzlanabilmesi için olumluluğun ortadan kalması gerekir” şerhine değinir. Sorusunda olumluluk tasavvuru olmadan olumluluğun ortadan kalkmasının düşünülemediğini ve bunun çelişikleri bir araya getireceğini ifade eder. Zira her olumsuzlukta bir olumluluk -ki bu olumluluğun ve olumsuzluğun kaynağı olan hükmi bir nispettir- ve ortadan kaldırılan bir olumsuzluk söz konusudur. Bu da çelişiklerin bir arada olması demektir. Öyleyse bu nasıl anlaşılmalıdır?

Alâuddîn er-Rûmî’nin aynı konuyla ilgili yönelttiği ikinci soru ise “Bir şeyin parçası olmakla kavramının parçası olmak arasında fark vardır” diyen Kutbuddîn Râzî’nin bir önceki çelişikler konusunu izah ederken belirttiği “görmek körlüğün mahiyetinden değil, anlamından bir parçadır” ifadesinden hareketle körlüğün hariçte imkansızlığına ve dolayısıyla Kutbuddîn Râzî’nin “olumluluk, olumsuzluğun mahiyetinin parçası olsaydı görme hariçte ancak körlükten sonra gerçekleşirdi” ifadesinin ne anlama geldiğine dairdir.

Molla Sirâcuddîn bu iki konunun aslında tek mesele altında incelenebileceğini⁴³ söyledikten sonra Kutbuddîn Râzî’nin buradaki tenakuz ile ilgili görüşü daha meselenin başında “şöyle bir şey denemez” diye aktardığına atıf yaparak der ki: Bu soru, uygun değildir. Zaten Kutbuddîn Râzî tenezzül edip tenakuz meselesini ele almamıştır. İkinci soruda ise Alâuddîn er-Rûmî’nin “körlüğün hariçte imkansız” olduğuna dair ifadesine değinen Molla Sirâcuddîn, burada kastedilen, “yokluğun mutlak olarak imkansızlığı” ise bu zaten kural dışıdır. “Sadece yokluğun imkansızlığı” ise bu da zaten kabul edilen bir şeydir, demiştir. Zira zafî yokluk mümkündür. Nitekim ölüm, hayatın yokluğu olduğu halde Allah (cc) Kur’ân-ı Kerîm’de “*ölümü ve hayatı yarattı*”⁴⁴ buyurmaktadır.

Molla Sirâcuddîn’e göre burada ele alınması gereken daha faydalı bir konu vardır. Şöyle ki: Görme, körlüğe nispetle ya zati ya da ilintisel olabilir. Zati olamaz; şayet öyle olsa körlüğün *tazammunî* olarak görmeyi ifade etmesi gerekir. İlintisel de olamaz. Bu da ancak sıcağın *lâzımı* olan sıcaklık gibi tanımlanana yüklem olan hariçî *lâzımlar* ile mümkündür. Zira tanımlanana hamledilmesi doğru olmadığı için sıcağın sıcaklıkla tanımlanması doğru değildir. Peki bu durumda körlük, görmeyle nasıl tanımlanabilir?

43 Molla Hüsrev, *Nakdü’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 370), 46b.

44 el-En’âm, 5/9.

Molla Hüsrev, bu meselede öncelikle yöntemle ilgili bir hakemlik yapar ve şöyle der: Molla Sirâcuddîn'in dördüncü meselede verdiği cevap uygun değildir. Zira Kutbuddîn Râzî'ye bir soru soran olmasa da hatta Râzî, tenakuzla ilgili evvel emirde sanki bir soru soran varmış gibi "şöyle bir şey denemez" diye gelecek olan soruların önünü kapatmış olsa da Alâuddîn er-Rûmî bu soruyu sorabilir ve bunun kurallara uygun olmayan bir tarafı yoktur.

Molla Hüsrev, daha sonra Urmevî'den ve Kâtibî'den yaptığı iktibaslarla bu konuyu şu şekilde bağlamıştır:⁴⁵ Buradaki olumlulukta, hükmî değil subûtî bir nispetin îkâsı söz konusudur. Nitekim ismi geçen müellifler "her şeyin olumsuzluğu ancak olumluluğuna nispetle düşünülür ve anlaşılır" demektedir. Hiç şüphe yok ki olumsuzluk hükmî nispete değil, nispetin kurulması anlamında olumluluğa izafe edilen bir kavramdır.

Molla Hüsrev, ikinci meselede ise Molla Sirâcuddîn'e yönelik olarak der ki: Alâuddîn er-Rûmî'nin imkansız gördüğü yokluk, hükmî değil haricî yokluktur. Dolayısıyla izafî yokluğa dair birtakım nakillerle buna cevap vermenin anlamı yoktur. Ayrıca yokluğu, yokluğu var edenin hükmüyle izah ederek konuyu dallandırmak asla doğru değildir. Doğru olan şudur: *Bâbisin* sorusundaki "hariçte körlük" ifadesindeki "hariç" iki anlama gelir. Biri "duyulardan dışarda kalan" dış dünyadır ki buna "âyân" denir. Diğeri "itibardan dışarda olan şey" anlamındadır ki buna "nefsü'l-emr" denir. İzafe yokluk, birinci anlamda değil, ikinci anlamdadır; bu durumda problem ortadan kalkar.

Molla Hüsrev, bu fasılda son olarak Molla Sirâcuddîn'in temas edilmesini daha faydalı bulduğu konuyu ele alır. Bahsi geçen konunun, meleke ile ilgili olduğunu ifade eder. Zira savunulan görüşe göre meleke, yokluk kavramının bir parçasıdır. Halbuki diğer görüşe göre meleke kavramı yokluk kavramından bir parça değildir. Yani körlük, görme ile beraber yokluk değil, görmeye (göze) mahsus bir yokluktur.⁴⁶

45 Akkanat, *Kadı Siraceddin Urmevî ve Metâli'u'l-envâr Tabkik, Çeviri, İnceleme*, 26; Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tabkiki ve Değerlendirmesi*, 266.

46 Şahin, "Molla Hüsrev'in (Nakdî'l-Efkar fî Reddî'l-Enzar)'da Mantık İlminin Bazı Meselelerine Cevabı", 61.

Altıncı Bahis: Muhal muhali nasıl gerektirir? (Şartlı Önermelerin Birbirini Gerektirmesi)

Altıncı bahiste nicelikleri aynı, nitelikleri farklı bitişik şartlı iki önermenin, *mukaddem*lerinin aynılığı *tâlî*lerinin ise çelişğin iki tarafı olması üzerinden bir tartışma ele alınmaktadır. Alâuddîn er-Rûmî, mantıkçıların bu konudaki fikirlerinden hareketle ortaya attığı münazara konusunda *mukaddemin tâlîyi* gerektirdikçe yokluğunu gerektirmediğine ve bu durumda olan olumlu *mukaddem* ile *tâlîsinin* çelişğinden meydana gelmiş önermenin niteliğine dair birtakım bilgiler verdikten sonra bir şeyin iki çelişği gerektirmesinin imkansızlığı ve muhalin muhali gerektirmesinin mümkün olması ile ilgili bir soru sormuştur.

Molla Hüsrev, bu konuda Molla Sirâcuddîn’in cevabına yer vermemiştir. Halbuki Molla Sirâcuddîn, kendi görüşlerinden önce Urmevî’den İbn Sina’nın görüşlerini nakletmiş ve Kutbuddîn Râzî’den uzun alıntılar yaparak kendi görüşünü açıklamıştır.⁴⁷ Molla Hüsrev’in yer vermediği bu bölümde Urmevî’nin iki konuda İbn Sina’ya itiraz ettiği, Kutbuddîn Râzî’nin bu iki itiraz noktasının gerekçelerini açıkladığı, aslında Alâuddîn er-Rûmî’nin itirazının da mevzu bahis bu itirazlardan biri olduğu görülmektedir. Daha sonra Molla Sirâcuddîn, İbn Sina’dan naklettiği şekilde Kutbuddîn Râzî’nin ifadelerini eksiksiz bir şekilde iktibas eder ve şartlı önermelerle ilgili bu konuyu “güneşin doğması” ve “gecenin var olmaması” *mukaddem* ve *tâlîleri* üzerinden bütün varyasyonlarıyla inceler.⁴⁸

Molla Hüsrev’in bu konudaki hakemliği ise şu şekildedir: Kutbuddîn Râzî’ye göre Urmevî, itiraz ettiği iki konuda İbn Sina’nın meramını gafleti sebebiyle anlamamıştır. Bu iki meseleden birinde Alâuddîn er-Rûmî aynı soruyla onu takip etmiştir.

Molla Hüsrev, bu meselede İbn Sina’nın iki şeyden birini yani mutlak ittisali (bitişikliği) veya lüzumu kabul ettiğine dair sözlerini nakleden Kutbuddîn Râzî’nin görüşlerine yer vermiştir. Kutbuddîn Râzî, bütün iktibaslardan sonra “*Ne oldu bu topluluğa ki bir türlü söyleneni anlayamıyorlar!*”⁴⁹ ayeti üzerinden tarizde bulunarak

47 Siraceddin Tevki’î, *Kâşifetü’ş-şübuhâti’l-Alâiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed), 101, 80a.

48 Çalışmamızın sınırlarını aşan bu konunun ayrıntıları için bk. Harun Kuşlu, “İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014), 1-16.

49 en-Nisâ, 3/78.

alıntılarında İbn Sina'nın kendilerine kıt kafalı olduklarını haykırdığı insanlardan bahsetmektedir. Urmevî gibi ilkeler ve sanatlar üretmekle meşhur insanların yaptıkları itirazların hatalarla damgalanmış olmasına vurgu yapan Kutbuddîn Râzî'nin ifadelerine, Molla Hüsrev'in sorularına genelde hak verdiği Alâuddîn er-Rûmî bağlamında yer vermiş olması dikkati muciptir.

Yedinci bahis: Mümkün muhali gerektirir mi?

Alâuddîn er-Rûmî'nin açtığı yedinci bahis ise daha önce *Metâli 'u'l-envâr şârihi* Rükneddîn Hasan b. Muhammed b. Şerefşâh el-Hüseynî el-Esterâbâdî'nin (ö. 710/1310) hocası Nasîrüddîn et-Tûsî'ye (ö. 672/1274) sorduğu sorulardan biridir. Bu soru mantıkçılar arasında meşhur olan “mümkün muhali gerektirmez” ifadesi ile ilgilidir. Bu, birbiri ile bağlantılı iki soruyu doğurmuştur:

(1). “Her ne zaman vacibü'l-vücut mevcut olsa, ilk ma'lul de mevcut olur” önermesinin çelişğinin döndürmesi “Her ne zaman ilk ma'lul mevcut olmasa, vacibü'l-vücut da mevcut olmaz” önermesidir ve bu önermede mümkün (ma'lulün yokluğu) muhali (vacibü'l-vücut'un yokluğu) gerektirmiştir. Bu nasıl anlaşılmalıdır?

(2). “Muhali mümkünü (*küllî* ve *cüzî* olarak) gerektirebilir. O halde neden “mümkün muhali (*cüzî* olarak) gerektirmez” denilmektedir?

Molla Sirâcuddîn, bu sorulardan ilkinin bahsi geçen önermenin ters döndürmesinin yapılamayacağını söyleyerek reddeder.⁵⁰ Önerme ittifakiyye değil de luzumiyye sayılırsa bu durumda alemin kudemini savunan filozoflara göre mümkün olur. Bu konuyla ilgili sorulacak bir soru varsa o da Allah'ın varlığının alemin varlığını gerektirmediğini savunan kelimcılara sorulmalıdır. Zira Kelamcılara göre “Allah'ın varlığı, alemin varlığını gerektirmez. Allah'ın varlığına nispetle alemin varlığı da yokluğu da caizdir.” Onların bu görüşü muhaldir ve muhalin diğer bir muhali (ki bu mümkünün muhali gerektirmesidir) gerektirmesi caizdir.

Molla Sirâcuddîn, ikinci soruyu da aynı şekilde kabul etmediğini ifade eder. Zira bu şekilde bir önermenin, *tâlîsinin mukaddemini* gerektirmesi mümkün değildir. Ancak sorudaki mümkünün muhali *cüzî* olarak gerektirmesi bazen mümkün

50 *Tümel* olumlu bir önermenin çelişğisi *tikel* olumsuz bir önermedir. Mantıkta, *tikel* olumsuz önermelerin düz döndürmeleri yapılamaz. Şöyle ki: “Her ne zaman vacibü'l-vücut mevcut olsa, ilk ma'lul de mevcut olur” önermesinin çelişğisi olan *tikel* olumsuz önerme “Bazen vacibü'l-vücut mevcut olsa, ilk ma'lul de mevcut olmaz” şeklindedir ve bu yapılamaz.

olsa da tanımlamalar için bu yeterli değildir. Nitekim Zeyd hayvandır ve bu mümkündür; bu, *cüzî* olarak anırıyor olmasını gerektirir ki bu da muhaldir.

Molla Hüsrev bu başlıkta Molla Sirâcuddîn’in ifadelerini yeterli bularak fazla bir ilave yapmamıştır; aslında ona göre sorulara cevap verecek pek bir şey de yoktur. Molla Sirâcuddîn’in, kelimcilerin görüşleriyle ilgili olan ifadesi ile ilgili olarak ise şöyle der: Uygun olanın kelimcilerin görüşlerini tashih etmek değil, onları anlayarak *bâhisin* sorusuna cevap vermektir.

Sekizinci bahis: Faslın, cinsin varlığının illeti olması

Sekizinci bahis faslın, cinsin varlığının illeti olması ile ilgilidir. Daha önce Nasîrüddîn et-Tûsî’ye sorulmuş olan sorulardan birini daha aynıyla soran Alâuddîn er-Rûmî, bu soruda mantıkçılara göre faslın cinsin illeti olmasını, cinsin faslın illeti olamamasını irdelemiş; tanımdaki illetten maksadın ne olduğu sorgulamıştır. Bu bağlamda soru içerisinde Alâuddîn er-Rûmî, fasıl ve cinsten birinin diğerine neden illet olup olmadığını, illetin olmadığı durumda birbirlerine ihtiyaçlarının kalmasını ve terkinin bozulmasını anlamaya çalışmaktadır.

Molla Sirâcuddîn, Kutbuddîn Râzî’den aktararak ve nakli değiştirerek soru soran Alâuddîn er-Rûmî’ye yine Kutbuddîn Râzî’den nakille cevap vermiştir. Molla Sirâcuddîn öncelikle tam illet ve mutlak illet kavramlarına açıklık getirmiş daha sonra tanımdaki istinhanın (birinin tanımda diğerine olan ihtiyacı) ne demek olduğunu netleştirmiştir. Molla Hüsrev ise Alâuddîn er-Rûmî’nin iyi anlaşmadığını düşünmekte ve Molla Sirâcuddîn’in, tartışmayı Kutbuddîn Râzî’den alıntılanan yanlış bir zeminde yürüttüğünü ifade etmektedir.⁵¹

Dokuzuncu bahis: Bitişik şartlı tikel olumlu önermenin döndürmesi

Dokuzuncu bahiste Alâuddîn er-Rûmî, bitişik şartlı *tikel* olumlu önermenin yine bitişik şartlı *tikel* olumlu bir önerme olarak döndürülebileceğini iddia eden mantıkçıların görüşlerine “Bazen deve kuş olduğu zaman, hayvan olur” önermesini örnek

51 Çalışmamızın sınırlarını aşan bu konu, İbrahim Halil Üçer tarafından yazmanın bu bölümü tahkik ederek incelemiştir. Detaylı bilgi için bk. Üçer, “Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev’in *Nakdu’l-Efkâr fî Reddi’l-Enzâr*’ı Bağlamında Bir Tahlil”, 97-122.

vererek bu iddianın nasıl doğrulanacağını ve yine bu önermeden hareketle *tümel* olumsuzun yine *tümel* olumsuz olarak döndürülemeyeceğini öyleyse bu durumun nasıl açıklanacağını sormaktadır.

Molla Sirâcuddîn bu soruya “*Eğer peygamberi bir melek kılsaydık muhakkak ki onu (yine) bir adam suretine sokardık*”⁵² ayetinin “Peygamberi insan kılsaydık, melek yapardık” şeklindeki döndürmesiyle cevap verir ve Alâuddîn er-Rûmî’nin örneğini *tikel* ve *tümel* olarak ayrıntısıyla açıklar. Fakat Molla Hüsrev, bu soruda Molla Sirâcuddîn’in verdiği cevaba yer vermemiş, kendisi ise sorunun tikellerle ilgili olan kısmını “*Tikel* bitişik şartlı lüzumiyye önerme, doğru bir *mukaddem* ve yanlış bir *tâlî*-den meydana gelir; dolayısıyla “Deve hayvan olduğu zaman, kuş olur” önermesinin yanlış olması gerekmez” şeklinde cevaplamıştır. Molla Sirâcuddîn’in değinmediğini söylediği sorunun ikinci kısmını ise Molla Hüsrev, “*tikel* olumlu, *tümel* olumsuz çelişigidir” dolayısıyla deveye bazı hayvani takdirler dahilinde kuş demek doğru olduğu zaman “Hiçbir vakit, deve hayvan olduğu zaman, kuş değildir” denilemez ve bahsi geçen konuda döndürme yapılamaz, şeklinde cevaplamıştır.

Onuncu bahis: İki mütebayın arasında cüzî bir mütebayının olması

Onuncu bahis ise mantıkların “iki zıttın (mütebayineyn) çelişigi arasında cüzî bir zıtlığın (mütebeyin) olduğu” görüşü ile ilgilidir. Bu ifadenin hariçte ma’dûm olan ile mümkün-ü âmm arasındaki zıtlıkta nasıl anlaşılacağını konu edinen Alâuddîn er-Rûmî’ye, Molla Sirâcuddîn’in cevabı bunun çözümü zor bir mugalata olduğu şeklinde olmuştur. Konuyu farklı açılardan ele alan ve uzun uzun açıklayan Molla Sirâcuddîn’in cevabına Molla Hüsrev, kavramlara umumilik ve hususilikleri üzerinden açıklık getirerek ve mümkün-i âmm’ın mukayyet tanımının bu duruma sebep olduğuna vurgu yaparak Seyfeddin Ebherî ve Teftâzânî’den yaptığı alıntılarla konuyu vuzuha kavuşturmuştur. Molla Hüsrev, cevabıyla sadra şifa olmayan Molla Sirâcuddîn’in meseleyi mugalata olarak isimlendirip açıklamak için bu kadar çaba sarf etmesini ve konuyu açıkladığını zannederek bir de Allah’a hamd etmesini hayretle karşılar ve der ki: “Bu zekilerin bile cevap verirken şaşkına döndüğü ve bocaladığı bir problemdir.” Aslında konunun müstakil çalışmayı hak ettiğini söyleyebileceğimiz Molla Hüsrev’in son cümleleri, bir klavuz niteliğindedir: Kaide, hakiki veya takdiri fertleri bulunan şeylere tahsis edilmiştir. Kaidelerin genellenmesi makasida

göredir ve umumi meselelerin çelişik durumlarını bilme konusunda ekstra bir gayesi yoktur. Zira felsefi ilimlerde, öznesi ya da yüklemi kuşatıcı kavramların çelişği olan hiçbir önerme yoktur. Bu sanat (mantık) işte bu ilimlere ulaşmanın bir aracıdır. Dolayısıyla (bunu) kural dışı bırakmanın hiçbir mahzuru yoktur.

2.3. Eserin Müellife Aidiyeti

Kâtip Çelebi’nin *Keşfü’z-zünûn*’unda ve Bağdâdî’nin *Hediyetü’l-‘arifin*’inde *Nakdu’l-Efkâr fî Reddi’l-Enzâr*’ın Molla Hüsrev’e aidiyeti belirtilmektedir. Kâtib Çelebi eserinin içeriği ve yazılış nedeni hakkında muhakemata dair bilgi vermiştir.⁵³ Aynı şekilde Bağdâdî de eseri sadece ismiyle kaydetmemiş; “pek çok farklı konuya dair soruların cevabını içermektedir” şeklinde içerik bilgisi de vermiştir.⁵⁴

Tahkikte esas alınan Giresun nüshasının v.1b yüzünde yer alan ve müellifin kendi el yazısıyla yazılmış olan “هذه أجوبة المولى خسرو عن أسئلة المولى علاء الدين الرومي بخط ملا خسرو رحمهما الله” şeklindeki ifade eserin müellife aidiyetini pekiştirmektedir. Ayrıca bu nüshanın hattı ile müellif hattı olduğu kesin olan (i). Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa koleksiyonu 563 numarada kayıtlı *Dürerü’l-bükkâm fî şerbi Gureri’l-abkâm*’ın hattı, (ii). Topkapı Saray Kütüphanesi, III. Ahmed koleksiyonu 1032 numarada kayıtlı olan *Risâle fî’l-ictihâd*’ın hattı ve (iii). Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi koleksiyonu 918 numarada kayıtlı *Gurerü’l-abkâm*’ın hattı birbirine çok benzemektedir. Bu durum hem eserin müellife aidiyetini hem de tahkikte esas alınan Giresun nüshasının müellif hattı olduğu konusundaki kuşkuları gidermektedir.⁵⁵

3. Eserin Yazma Nüshaları ve Özellikleri

Çalışmada eserin Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan üç farklı nüshası esas alınmıştır:

3.1. Süleymaniye (ك) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Giresun koleksiyonu 92 numarada bulunan müellif nüshasıdır. Bu nüsha 63 varaktan

53 Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1973.

54 Bağdâdî, *Hediyetü’l-‘arifin: Esmâü’l-müellifin ve âsârü’l-musannifin*, 2/211.

55 Uçar, “Molla Hüsrev’in *Nakdu’l-efkâr fî reddi’l-enzâr* Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki”, 130.

ibaret olup sırt bölümünde müellif tarafından istinsah edildiği bilgisi yer almaktadır. Ancak istinsah tarihi yoktur. Nüsha okunaklıdır ve derkenarlarında hattıyla aynı olduğu için müellife ait olduğunu düşündüren tashihler yer almaktadır.

3.2. Süleymaniye (ق) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa koleksiyonu 525 numarada kayıtlıdır. 51 varaktan oluşan bu nüsha, 868 yılında müellifin hayatta iken İbrahim b. Ömer el-Hanefî adında biri tarafından istinsah edilmiştir. ق ve ب nüshalarının ferağ kaydından anlaşıldığına göre müellif eserini 840 yılında yazmıştır.

3.3. Süleymaniye (ب) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Efendi Koleksiyonu 2066 numarada kayıtlıdır. Müellifin yaşadığı bir dönemde hicri 877 yılında (veya diğer okumaya göre hicri 897) istinsah edilen bu nüsha 88 varaktan oluşmaktadır. Müstensihin adı belli değildir. Hattı güzel olan ve üzerinde bir de vakfiye mührü bulunan nüshada oldukça yazım hatası bulunmaktadır.

Tahkikte bunların dışında iki yerde Molla Sirâcuddîn'in *Kâşifetü şübühâti'l- 'alâiyye'sine* başvurulmuştur. Molla Hüsrev'in sadece soruyu naklettiği altıncı ve dokuzuncu konularda şu iki nüsha cevabın tahkikinde kullanılmıştır:

- 1) Süleymaniye (ض) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Kadızade Mehmed Koleksiyonunda 101 numarada *Kâşifetü's-şübühâti'l-Alâiyye* adıyla kayıtlı olan nüsha 117 varaktır. Yazmanın zahriyesinde Alâu'r-Rûmî diye meşhur olan "Seyyidü'l-münâzırîn" Alâü'l-mille ve'd-dîn'in sorularına cevap niteliğinde bir risale" olduğu yazmaktadır.
- 2) Süleymaniye (ع) Nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi'nde Amcazade Hüseyin Koleksiyonunda 370 numarada Molla Hüsrev'e ait *Nakdü'l-Efkâr fî Red-di'l-Enzâr* ismiyle kayıtlı olan bu nüsha 49 varaktır. Eserin başında ve sonunda vakfiye mührü bulunmaktadır.

4. Tahkikte İzlenen Yöntem

Tahkikte İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) tahkikli neşir kılavuzunda belirtilen ilkeler takip edilmiştir. Araştırmanın dirâse bölümünde ise İsnad atıf sisteminin güncel ikinci versiyonu esas alınmıştır. Tahkikte takip edilen metot şu şekildedir:

1. İnceleme sonucu eserin dört farklı nüshasına ulaşılmış olup bu nüshalar arasında müellif nüshası (ك) esas alınmıştır.
2. Müellif nüshası modern imla kurallarına uygun bir şekilde translate edilmiştir.
3. Diğer nüshaların okunmasından sonra tespit edilen farklılıklar dipnotta verilmiş, asıl nüshada yazım hatası olsa bile olduğu gibi yazılmış ve bu husus dipnotta belirtilmiştir.
4. Müellifin şerhinden iktibasta bulunduğu bir eser tahkik edilmişse ve ikisi arasında fark varsa matbu eser dikkate alınmış; yazmadaki farklar dipnotta gösterilmiştir. Seyyid Şerif el-Cürcânî’nin görüşleri için Kutbuddîn Râzî’nin *Şerhu’l-Metâli’* adlı eserindeki haşiyesi kullanılmıştır.
5. İstifade edilen yazmalarda <https://portal.yek.gov.tr/> adresindeki güncel numaralandırma esas alınmıştır.
6. Asıl nüshada yer alan, “تع”, “بط” vb. kısaltmalar metinde, “تعالی”, “باطل” şeklinde orijinal haliyle yazılmıştır.

Sonuç

Şeyhülislam Molla Hüsrev’in (ö. 885/1480) *Nakdu’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzâr* adlı eseri; Kur’ân, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, Arap dili belagâtı ve mantık ilimleriyle ilgili altı bölümden oluşan ve Alâuddîn Ali b. Musa er-Rûmî’nin (ö. 841/1438) her birinde on ayrı meseleye dair toplam altmış soru sorduğu ve Sirâcuddîn b. Saduddîn et-Tevkî’î’nin (ö. 886/1481) bu sorulara cevap verdiği, müellifin ise *bâbis* ile *mucib* arasında hakemlik yaptığı bir eserdir. Bu çalışma eserin altıncı ve son bölümünün tahkikidir.

Muhakemat; daha önce kaleme alınmış veya üzerinde fikir beyan edilmiş bir konuya başka bir müellif tarafından yapılan reddiyenin veya sorulara verilen cevapların bir başka yazar tarafından hakemlenmesidir.

Molla Sirâcuddîn’in, sorular soran Alâuddîn er-Rûmî’ye karşı kibar davrandığını söylemek zordur. Nitekim ona göre Molla Alâuddîn’in ikinci bahiste düştüğü hata sadece ihmalin değil, yalanın eseridir. Molla Sirâcuddîn’e göre *bâbis*in yaptığı iktibaslar, üçüncü bahiste olduğu gibi eksik ve hatalıdır. Kutbuddîn Râzî’nin problemli görüp açıkladığı noktayı, Alâuddîn er-Rûmî’nin soru olarak sorması ise çok

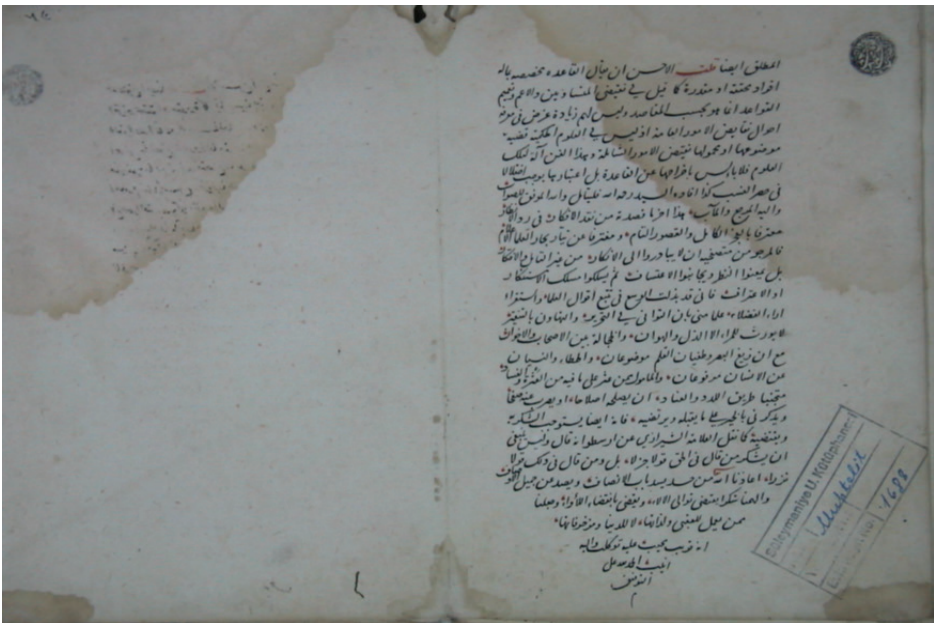
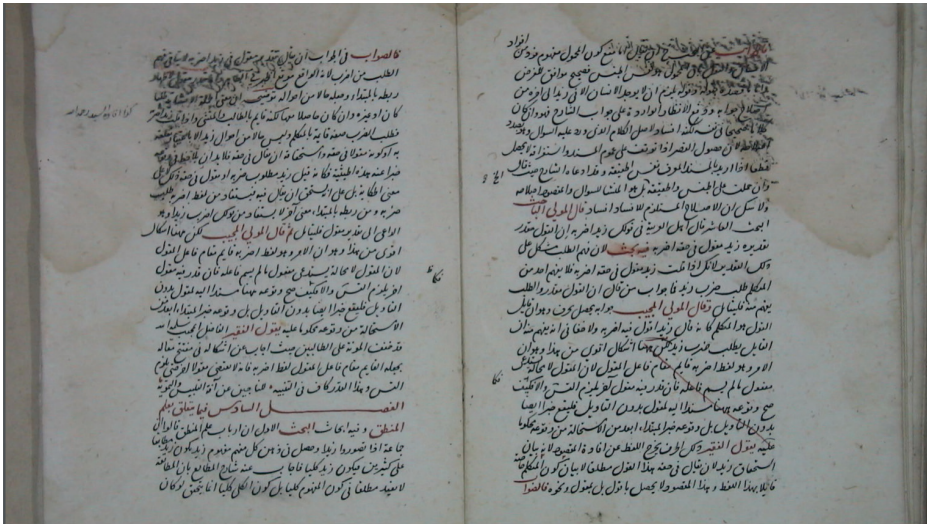
tuhaftır. Ne var ki onuncu bahse gelindiğinde bu kez Molla Hüsrev tarafından tuhaf karşılanan kendisi olmuştur. Zira soruya nitelikli bir cevap vermediği ve meseleyi mugalata olarak isimlendirdiği halde izah etmek için onca çaba sarf etmekte bir de konuyu açıkladığını zannederek Allah'a hamd etmektedir.

Molla Hüsrev'e göre Alâuddîn er-Rûmî, genelde sorularında haklıdır. Ancak bu durum, kendisini eserin muhtemelen en sert davrandığı yerinde onu eleştirmekten alıkoymamıştır. Nitekim İbn Sina'yı anlamayan insanları kıt kafalı şeklinde niteleyerek "Ne oldu bu topluluğa ki bir türlü söyleneni anlayamıyorlar!" ayetini kullanan Kutbuddîn Râzî üzerinden Alâuddîn er-Rûmî'ye tarizde bulunmuştur. Bu meselede *şâribin*, şerh ettiği metnin sahibine yönelik teamülün dışına çıktığı da görülmektedir. Zira Kutbuddîn Râzî'ye göre "ilkeler üretmekle meşhur olan bir insan" tanımlamasını yaptığı Urmevî, İbn Sina'nın meramını gafleti sebebiyle anlamamıştır. Alâuddîn er-Rûmî de altıncı bahisteki sorusuyla bu gafletten payını almıştır.

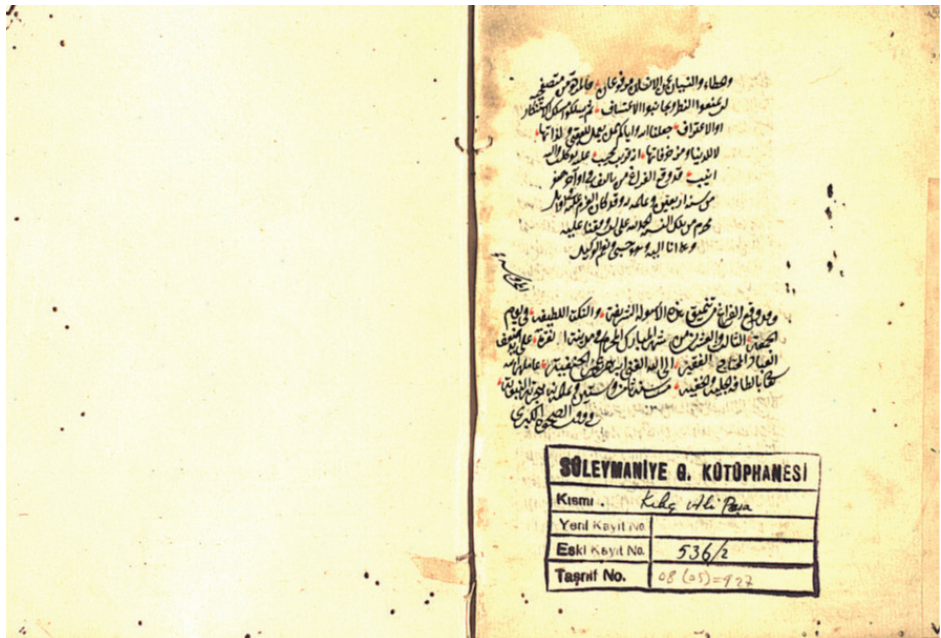
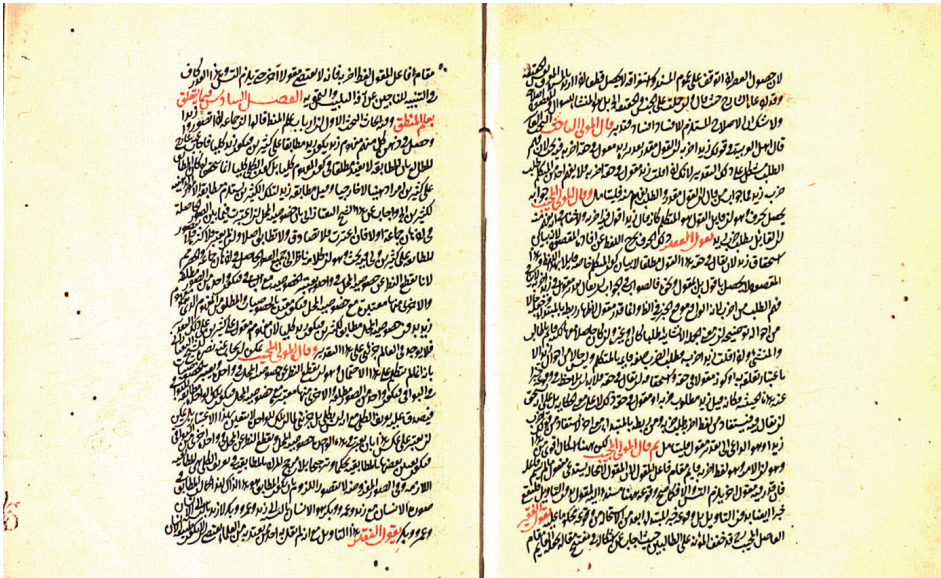
Molla Hüsrev'in hakemliği genelde tarafsız bir zeminde yürümektedir. Fakat Molla Sirâcuddîn'in sorulara yaklaşımının Molla Hüsrev'in tutumunu belirlediği de görülmektedir. Zira Molla Sirâcuddîn'in çözümü kolay dediği bahsi Molla Hüsrev, insanların çölünde akıllarını kaybettiği bir konu şeklinde teşbih etmekte ve bunu ancak üstatların anlayabildiği bir problem olarak addetmektedir.

Sonuç olarak, teamülde tarzı gereği sert bir tartışma ortamının hakim olması beklendiği için münazara tekniği açısından eserin nezaket sınırları içerisinde kaldığı söylenebilir. Molla Sirâcuddîn'in muhatabını "inatçılık" ile itham etmesi veya bir meseleyi "düşük kavrayışa sahip insanların bile anlayacağı bir konu" şeklinde tavsif ederek tahkir ifadeleriyle Molla Alâuddîn'i tahrik etmesi ise söz konusu tartışmadaki beyin fırtınasının, fırtına kısmı olarak görülebilir.

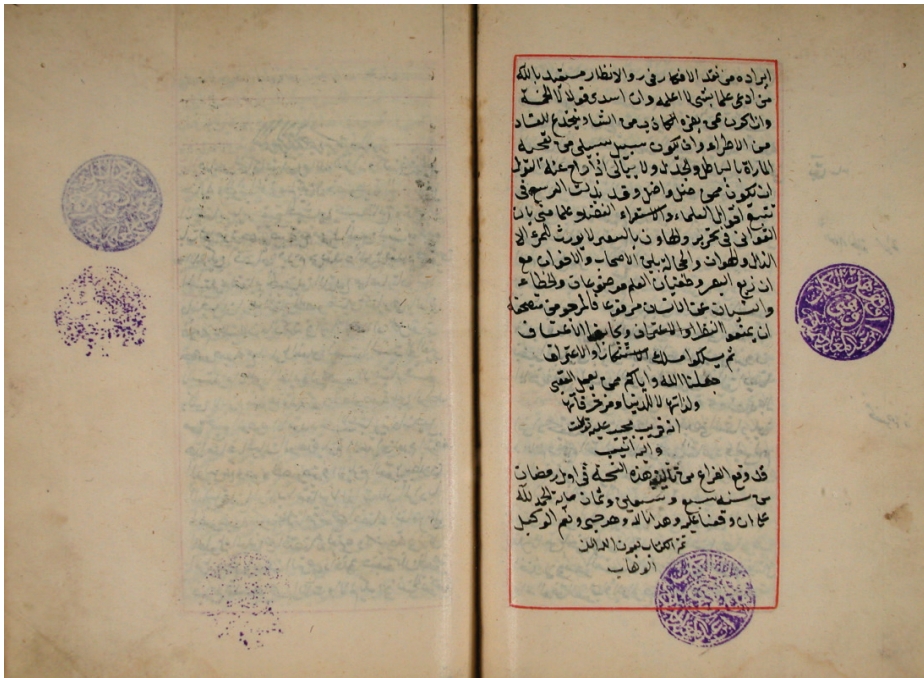
Filhakika bir tahkik çalışması olduğu ve makale boyutlarıyla sınırlandırıldığı için bu çalışmada meseleler her başlığı müstakil gayretlere muhtaç olarak eserde tartışıldığı kadarıyla ele alınabilmiştir.



Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Koleksiyonu, Arşiv nr. 92, vr. 53a-62a
(ilk ve son sayfa).



Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, Arşiv nr. 525, vr. 72b-80b (ilk ve son sayfa).



Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu, Arşiv nr. 2066, vr. 95b-107b
(ilk ve son sayfa).

Kaynakça

- Abed, Adel. “Tahkükü'l-Fasli'r-Râbi' fî mâ Yeteallaku bi-İlmi'l-Usûl min Kitâbi Nakdi'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr li'l-İmâm Molla Hüsrev”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019). 211-38.
- Akkanat, Hasan. *Kadı Sıraceddin Urmevi ve Metâli'u'l-envâr Tabkik, Çeviri, İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Almadani, Anas. “el-Fasli's-Sâlis min Kitâbi Nakdi'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr li-Molla Hüsrev: Dirâse ve Tahkîk”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017). 231-60.
- el-Alâ' er-Rûmî, Ebü'l-Hasen Alâüddin Ali b. Muslihiddin Musa b. İbrahim, *Risâletü'n-Nikât ve'l-Es'ile*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 277), vr. 1b-20b.
- Alak, Musa, “Molla Hüsrev'in Belagat İlimlerine Dair Haişiyeye Ale'l Mutavvel Adlı Eseri”, *İslami İlimler Dergisi*, 6/2 (2011), 95-133.
- el-Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'arifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsarü'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 1955.
- Ceylan, Hadi Ensar, *Molla Hüsrev'in delâlet anlayışı ve fîrû'a yansımaları*, Ankara: Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ebherî, Seyfeddin. Şerhu'l-Metâli'. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 1421, 4a-181b.
- Ebherî, Seyfeddin, Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye, thk. Ömer Türker, Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016.
- Ençakar, Orhan. “Molla Hüsrev'e Nispet Edilen Eserlere Dair Bir Tespit ve Tasnif Denemesi”. *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (2023), 123-141.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî abbâri men zeheb*. thk. Mahmud Arnavût. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. thk. Mehmed Şerefettin Yaltkaya. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsîl-Arabî, ts.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fubûl*. thk. Mahmud Abdulkadir Arnavût. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010.
- el-Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddin Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *Şerbu Keşfi'l-Esrâr 'an Gavâmi'zi'l-efkâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2664,
- Koca, Ferhat. “Molla Hüsrev”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Kuşlu, Harun. “İbn Sînâ ve Nasîruddin Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (Aralık 2014), 1-16.
- Molla Hüsrev. *Düverü'l-bükkâm fî şerhi Gureri'l-abkâm*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ah-

Uçar, “Molla Hüsrev’in *Nakdu’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzâr* Adlı Eseri:
Mantık Bölümünün Tahkiki”

- med Paşa, 563.
- Molla Hüsrev. *Mir’âtü’l-usûl fi şerhi Mirkâti’l-vüsûl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 479, 21b-227b.
- Molla Hüsrev, *Nakdü’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 370), 1b.-51a.
- Molla Hüsrev. *Risâle fi’l-ictihâd*. İstanbul: Topkapı Saray Kütüphanesi, III. Ahmed, 1032, 153b-159b.
- Özpilavcı, Ferruh. “Fatih Sultan Mehmed’in Emriyle Molla Hüsrev Tarafından Arapçaya Çevrilen Esâsü’l-İktibâs fi’l Mantık Tercümesi Üzerine Bir İnceleme”. *Journal of the Near East University Islamic Research Center*, 7/1 (2021), 3-56.
- Pehlivan, Necmettin. “Âdâbu’l-Bahs ve’l-Münâzara”, *Mantık El Kitabı*, ed. İsmail Köz-Ali Çetin. 266-303. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Nazmü’l-‘ikyân fi a’yânî’l-a’yân*. thk. Philip Hitti. Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1927.
- Taşköprizâde, Ahmed efendi. *eş-Şakâikü’n-nu’mâniyye fi ‘ulemâi’d-devleti’l-osmaniyye*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘Arabî, 1975.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhü’s-saade ve misbâbü’s-siyâde*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1985.
- Tevkî’î, Siraceddin. *Kâşifetü’s-şübubâti’l-Alâiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed, 101, 4b-119b.
- Şahin, Enver. *Kâtibi’nin Şerhu Keşfi’l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Şahin, Hasan. “Molla Hüsrev’in (Nakdü’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzar)’da Mantık İlminin Bazı Meselelerine Cevabı”. *Molla Hüsrev Mehmet Efendi (1400-1480) Kongresi*. ed. Ahmet Hulusi Köker, 53-67. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbası 1992.
- Şen, Mustafa. “el-Faslü’l-Evvel min Kitâbi Nakdi’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzâr li-Molla Hüsrev: Dirâse ve Tahkik”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/7 (2017). 197-229.
- Uçar, Hasan - Güzel, Mehmet Emin. “Molla Hüsrev’in Nakdu’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzâr Adlı Eserinin Hadis İlmi ile İlgili İkinci Bölümünün Tahkiki”. *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021). 347-404.
- Uçar, Hasan. “Tahkikü’l-Faslî’l-Hâmis fi-mâ Yeteallaku bi-İlmi’l-Belâga min Kitabı “Nakdü’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzâr” li-Şeyhi’l-İslâm Molla Hüsrev”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017). 123-65.
- Uçar, Hasan. “Molla Hüsrev’in Nakdü’l-Efkâr fi Reddi’l-Enzâr Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 123-65. <https://doi.org/10.26570/isad.347725>.

Üçer, İbrahim Halil. *İslam düşünce atlası: yenilenme dönemi*. 6 Cilt. (İstanbul: İlem/ Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022).

Üçer, İbrahim Halil. "Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in Nakdu'l-Efkar fi Reddi'l-Enzar'ı Bağlamında Bir Tahlil". *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 22 (2012). 97-122.

Zirikli, Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn, *el-A'lâm: Kamûsü terâcim li-eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

B. Tahkik Metni

[كتاب نقد الأفكار في رد الأنظار] الفصل السادس فيما يتعلق بعلم المنطق [البحث الأول: مسألة في الكلي والجزئي]

[٥٣]

وفيه أبحاث: البحث الأول:

إنَّ أربابَ علم المنطق قالوا: إن جماعةً إذا تصوّروا زيداً، وحصلَ في ذهنِ كلِّ منهم مَفهُومٌ زيدٍ، يكونُ زيدٌ مطابقاً على كثيرين؛ فيكونُ زيدٌ كلياً.

فأجاب عنه شارحُ المطالع^{٥٦} بأنَّ المطابقةَ لا تُفيدُ مطلقاً في كونِ المفهومِ كلياً، بل كونُ الكليِّ كلياً إنما يتحقَّق لو كان / المطابقُ على كثيرين أمراً ذهنيّاً لا خارجيّاً.^{٥٧} وقيل: مطابقة زيدٍ لتلك الكثيرين يستلزم مطابقة الأمور الذهنيّة لكثيرين، إلى آخره.

[٥٣ظ]

وأجاب عن هذا، الشيخُ التفتازاني بأنَّ خصوصيّة المحلِّ أن اعتبرت فيما بين الصُّورِ الحاصلة في أذهان جماعةٍ أو لا، فإنَّ اعتبرت فلا تصادقُ ولا تطابقُ أصلاً، وإن لم تُعتبر فلا كثرةٌ، فلا يُتصوّر المطابقة على كثيرين.

٥٦ اسم الكتاب التام: مطالع الأنوار. ألفه القاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (٦٨٢هـ./١٢٨٣م). في علم المنطق. وهو كتاب اعتنى بشأنه الفضلاء، ويهتمون ببحثه، ودرسه، وتدريسه، ويستكشفون من مظان درسه. رتبته على طرفين: الأول: في المنطق، والثاني: يشتمل على أربعة أقسام: ١. في الأمور العامة، ٢. في الجواهر، ٣. في الأعراض، ٤. في العلم الإلهي خاصة. وله شروح كثيرة، أهمها: لوامع الأسرار لمحمود بن محمد قطب الدين الرازي النحناشي (٧٦٦هـ./١٣٦٥م). ولهذا الشرح حواشي كثيرة، أهمها: للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (٨١٦هـ./١٤١٣م). كشف الظنون لكاتب جلبي، ٢/٧١٥.

٥٧ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ١/١٤٧، ٢٤٣.

ولي فيه بحثٌ، وهو أن كلامه ناظرٌ إلى جميع الصور الحاصلة في أذهان جماعةٍ، والحصر ممنوعٌ؛ لأننا نقطع النظر عن خصوصية المحل في واحدٍ، ونعتبر الخصوصية مع الباقي،^{٥٨} فتكون واحدةً من الصور مطلقاً، والأخرى منها معتبرةً مع خصوصية المحل، فتكون مقيدةً بالخصوصيات. والمطلق من المفهوم الذي هو مفهومٌ^{٥٩} زيد - بدون خصوصية المحل - مطابقٌ لكثيرين، فيكون زيدٌ كلياً؛ لأن مفهومه مقولٌ على كثيرين على ذلك التقدير، فلا يوجد في العالم جزئيٌّ على هذا التقدير.

وقال المولى المجيب: يُمكن أن يُجاب عنه نصره لشيخ التفتازاني بأنه: إنما لم يتكلم على هذا الاحتمال. وهو: أن يقطع النظر عن خصوصية المحل في واحدة، ويعتبر الخصوصية في البواقي، فيكون واحدٌ من الصور مطلقاً، والأخرى منها معتبرةً مع خصوصية المحل، فتكون تلك الواحدة مطابقةً للبواقي، فيصدق عليه تعريف الكلي مع أنه ليس بكلي، بل جزئيٌّ لِمَا أن تلك الواحدة لا تتعين بهذا الاعتبار، بل يمكن أن يعتبر على عكس هذا بأن يعتبر في هذه الواحدة خصوصية المحل، ويقطع النظر عن المحل في واحدة أخرى من البواقي، فيكون تعيين بعضها بالمطابقة تحكماً وترجيحاً بلا مرجح. والمراد بالمطابقة في تعريف الكلي هي المطابقة اللازمة؛ وفي الصور المفروضة لا يتصور اللزوم بأن يكون المطابق هو هذا لذلك، لا ذاك لهذا،^{٦٠} كما أن المطابق في صورة الإنسان مع زيد وعمرو وبكر هو الإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو وبكر، لا زيد بالنسبة إلى الإنسان وعمرو وبكر.^{٦١}

يقول الفقير: هذا التأويل مع أنه لم يقل به أحدٌ ممن يعتدُّ به من العلماء / يقتضي أن لا تكون طبيعة الإنسان التي في ضمن زيد، إذا قطع النظر^{٦٢} عن خصوصياتها وعوارضها كليةً، بالنظر إلى عمرو وبكر، ولا يلتزمه^{٦٣} من له أدنى مُسكة.

٥٨ - في واحد وتعتبر الخصوصية مع الباقي.

٥٩ - منها معتبرة مع خصوصية المحل؛ فيكون مقيدة بالخصوصيات والمطلق من المفهوم الذي هو مفهوم.

٦٠ - هو هذا لذلك، لذا؛ ب: هو هذا، إذا لهذا.

٦١ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ١/١٩٩، ٢٥٢-٢٥٥.

٦٢ - النظر، صح هامش.

٦٣ - ق: ولا يلتزمه.

«فالصواب أن يقال: الكليّة^{٦٤} عبارة عن مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين، هو ظلُّ لها ومقتضى^{٦٥} لارتباطه بها، فإن الصور الإدراكيّة تكون أظلالاً: إمّا^{٦٦} للأموخ الخارجية أو لصور أخرى ذهنيّة. ومن البين أن الصور الحاصلة في أذهان تلك الطائفة^{٦٧} ليس بعضها فرعاً لبعض^{٦٨}، بل كلّها أظلالٌ لأمر واحد خارجي، وهو زيد^{٦٩} كذا أفاده السيّد رحمه الله.^{٧٠}

ثمّ قال المولى المجيب: ^{٧١} وإذ قد علمت أن الأمر في دفع مناقشة الباحث هين، فلنذكر من الأبحاث في هذا المقام ما يعتبر دفع الإشكال فيه، وهو: أنّهم فرّقوا بين زيد واللا شيء، مثلاً بأن فرض الشركة في أحدهما فرض محالٍ بالإضافة، وفي الأخرى^{٧٢} فرض محالٍ بالتركيب التقييدي على أن يكون الفرض نفسه محالاً حتّى يدفع قول القائل: «لا شيء من الفرض بمحال». فكما أن للعقل أن يفرض ألا شيء صادقاً على الأشياء وإن كان محالاً، وكذا له أن يفرض زيداً مشتركاً بين كثيرين، بل ينبغي^{٧٣} أن يكون الفرض في زيد أبعد من الاستحالة لوجوده في الجملة وعدم اللا شيء، كما ذكره العماد الكاشي^{٧٤} فيما كتبه على شرح المطالع.

٦٤ ق ب + على ما أفاده السيّد الشريف في هواشيه على شرح المطالع.

٦٥ ك ق ب: مقتضى.

٦٦ ق - إمّا.

٦٧ ق: المطابقة.

٦٨ بعضها.

٦٩ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ١ / ١٩٤.

٧٠ ق ب - كذا أفاده السيّد رحمه الله.

٧١ ب: الباحث.

٧٢ ق ب: الأخر.

٧٣ ق ب: يقتضى.

٧٤ لم أعثر على شرح المؤلف للمطالع. هو: يحيى بن أحمد الكاشي أو الكاشاني، المعروف بـ«عماد الدين»، كان حيّاً، سنة ٧٤٥ هـ. بأصفهان؛ وهو رياضي، أديب، ومحدث. من آثاره: شرح مفتاح العلوم للسكاكي، لباب الحساب، حاشية على شرح آداب السمرقندي في آداب البحث، هذا الكتاب يتعلق بعلم المنطق، وله نسخ كثيرة في مكتبة السلّمانيّة؛ وللمؤلف كتاب آخر في علم المنطق المعروف بـ«قارأ حاشية» في مكتبة السلّمانيّة توجد أيضاً نسخ لهذا الكتاب. الأعلام للزركلي، ٨ / ١٣٦؛ معجم المؤلفين لكحالة، ١٣ / ١٨٤. كتابه اللباب في الحساب مكتوب بخطه سنة ٧٧٣ هـ بمعنى أنه توفي بعد سنة ١٣٧٢ م.

يقول الفقيه: هذا الإشكال الذي أوردته الفاضل عماد الدين^{٧٥} مما تاه^{٧٦} في بيدا تحقيقه^{٧٧} العقول، حتى كاد أن يتلقاه الفحول بالقبول.

فأقول وبالله التوفيق، ويده أزمته التحقيق: إنَّ القومَ أرادوا بالفرض هُنا ما أرادوه في قولهم: الجزء الذي لا يجتزئ، لا يقبل القسمة، لا كثيراً ولا وهماً ولا فرضاً؛^{٧٨} وهو التعقل^{٧٩} بدليل تعليلهم باستلزامه الانقسام وعدم الانقسام. وقد تقرر في موضعه أنَّ معنى تعقل الكلِّي إدراكه بمثاله، وتعقل الجزئي إدراكه بعينه.^{٨٠} فكما لا يمكن اشتراك زيد بين كثيرين في الخارج فكذا في العقل. وإياك وأن يخطر في قلبك أن عين زيد لا يحصل في الذهن، فكيف يستقيم هذا لكلام؟ / لأن في الجزئي والموجود في الخارج، من حيث إنه موجود في الخارج، لا يتصف [٥٤ظ] بالكلية والجزئية، فليتأمل! فإن هذا مما لا مزيد عليه من التحقيق، الحمد لله على التوفيق.^{٨١}

[البحث الثاني: مسألة في المطابقة والتضمن والالتزام]

قال المولى الباحث: البحث الثاني:

قال صاحب المطالع: «التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة والمطابقة لا تستلزم التضمن لجواز كون المسمى بسيطاً ولا»^{٨٢} الالتزام لجواز أن لا يكون له لازم بين يلزم^{٨٣} فهمه فهمة.^{٨٤} وقال الشارح: «هذا الدليل يُفيد عدم العلم بالاستلزام، لا العلم بعدم الاستلزام.»^{٨٥}

٧٥ ق ب + إضافة الكاشي.

٧٦ وفي هامش ب: تاه بمعنى «تحير».

٧٧ ق ب: دفعه.

٧٨ وفي هامش ق: والغرض في قولهم لا شيء من الفرض بمحال، إنما هو بمعنى التقدير.

٧٩ ق ب + لا مجرد التقدير ولا شك، أن زيدا معتبر في مفهوم التعيين المنافي للاشتراك فيه ذهنياً وخارجياً، بخلاف الكليات الفرضية، فإن الاشتراك فيها إنما يمتنع بحسب الخارج فقط؛ لانتفاء المانع عن الشركة بحسب الذهن. قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد: لا بد في التعيين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين، وهذا معنى امتناع الشركة ذهنياً، وهو المعنى بامتناع تعقل الشركة، فليتأمل!

٨٠ وفي هامش ك: ولهذا اختلفوا أن مدرك الجزئي بالذات، هل هو العقل أم لا؟ تأمل!

٨١ ق ب - بدليل تعليلهم باستلزامه..... الحمد لله على التوفيق.

٨٢ هاتان الجملتان الساقطتان من قول الشارح محل نقاش.

٨٣ ب + من.

٨٤ لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ١٠٤. | ك: فهمه فهم الجزء؛ ق ب: فهمه فهم الجزء المسمى.

٨٥ كلام الشارح قطب الدين الرازي: «والمطابقة لا تستلزم التضمن؛ لأنه قد يكون مسمى اللفظ بسيطاً، كالوحدة

وفي كلام شارح المطالع بحث: لأنَّ معنًا دليلاً مثبتاً لمدعى المصنّف، وهو أنّها: لو استلزمّت لوجب وجود اللّازم والتالي منتف، وهو وجوب وجود اللّازم لجواز عدمه. فالوجوب والجواز نقيضان، فإذا تحقّق أحد النقيضين انعدم النقيض الآخر بالضرورة. وقول الشارح المحقق: «إنّ هذا الدليل يُفيد عدم العلم بالاستلزام، لا العلم بعدم الاستلزام»^{٨٦} ليس على ما ينبغي؛ لأنّ قوله: «لجواز إلى آخره»، ليس بدليل المدعى، بل هو دليل؛ لانتفاء التالي. فالحاصل يكون هكذا: فالمطابقة لا يستلزم الالتزام،^{٨٧} هذا هو المدعى، فدليله: لو استلزمّت لوجب وجود اللّازم والتالي باطل لجواز عدمه. فافهم! فما وجه قول الشارح العلامة؟ وما التّمحل في تصحيحه واستقامته؟

وقال المولى المعجب: قول الباحث: «لأنّ قوله لجواز إلى آخره ليس بدليل المدعى» قضية^{٨٨} مهملة، بل كاذبة؛ لأنّ عبارة المتن هي هذه: «ولا تستلزم المطابقة التضمّن لجواز كون المسمّى بسيطاً ولا الالتزام»^{٨٩} لجواز أن لا يكون له لازم بين يلزم فهمه فهمه.^{٩٠} فقوله: «ولا الالتزام» معطوف على قوله: «ولا تستلزم المطابقة». فكلّ منها دعوى استدلال عليها، فعلى الأول^{٩١} بقوله: «لجواز كون المسمّى بسيطاً إلى آخره». وعلى الثانية بقوله: «لجواز أن لا يكون له لازم إلى آخره». وتقرير الشرح^{٩٢} أيضاً على هذا النمط، فجعل قوله: «لجواز إلى آخره.» دليل غير ما نصبه من المدعى^{٩٣} إلى غيره تعسف ظاهر.^{٩٤}

والنقطة، فإنه يدل عليه بالمطابقة ولا تضمن؛ لانتفاء الجزء، ولا الالتزام لجواز أن لا يكون للمسمى لازم بين يلزم فهمه من فهم المسمى أي البين بالمعنى الأخص، وحينئذ تحقّق دلالة المطابقة بدون الالتزام لعدم شرطه، وهذا إنما يفيد عدم العلم بالاستلزام، لا العلم [بعدم] الاستلزام. «شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ١/ ١٣٤؛ لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ١٠٦.

٨٦ لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ١٠٦. | لا توجد في المتن كلمة «الدليل».

٨٧ ق: الالتزام.

٨٨ ب: قضيته.

٨٩ ق ب - التضمّن لجواز كون المسمّى بسيطاً ولا الالتزام.

٩٠ ب - لا.

٩١ ق ب - فهمه. | لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ١٠٤.

٩٢ . ق: الأولى.

٩٣ ق ب: الشارح.

٩٤ ق + صرفه.

٩٥ وفي هامش ق: هذه العبارة هكذا وقعت في النسخ التي رأيناها؛ وهي ركيكة كما لا يخفى. فكان لفظ «وصرفه قيل، وقوله «إلى غيره» قد سقط عن قلم الناسخ.

يقول الفقير: لا يخفى على المتدربين في كتب المُحَقِّقِينَ^{٩٦} أَنَّهُمْ حين يقصدون الاختصارَ في الاستدلال قد يكتفون بِدليل وضع المقدم في الإثبات، ودليل رفع / التَّالِي في النفي إن كان القياس استثنائياً، ويكتفون بِدليل الصغرى أو دليل الكبرى إذا كان اقترائياً. فوقوعُ عبارة المصنّف على هذا النمط لا يدلُّ قطعاً على أنَّ المذكورَ دليلٌ للمذكور حتى يجزَمَ بِكذب قول الباحث.

فالصوابُ أن يقال: قد ناقش الباحثُ في عبارة ليس في الشرح عينها ولا أثرها. فإنَّ عبارة الشرح هكذا:^{٩٧} «وهذا إنما يفيدُ عدمَ العلم^{٩٨} بالاستلزام، لا العلمَ بعدم الاستلزام.»^{٩٩} وقال السيد -رحمه الله- في تعيين المُشار إليه، أي: ما ذكره «من جواز أن لا يكون للمسمى لازمٌ يبيِّن يلزم فهمه فهم المسمى.» ولا يخفى أن ما ذكره من الجواز أعمُّ من كونه دليلاً على المُطابَقة^{١٠٠} بالذات أو^{١٠١} بواسطة كونه دليلاً على رفع التالي.^{١٠٢} فكأنَّ الباحثَ جعل الإشارةَ راجعةً إلى ما هو دليلٌ على المُطابَقة بالذات، فقال ما قال؛ ولا دلالة له عليه^{١٠٣} في الحال، ولا في المقال.^{١٠٤} فظهرَ أنَّ قولَ الشارحِ العلامة لا يحتاج إلى التمهّل في تصحيحه؛ بل المحتاجُ إليه إنما هو قولُ الباحث في تزييفه وتجريحه. نعم، ههنا إيرادٌ قويٌّ على الشارح لا دفع له،^{١٠٥} أورده الفاضلُ الأبهري^{١٠٦} في شرحه للمطالع حيث قال: لا يُقال: هذا الدليلُ إنما يفيدُ عدمَ العلم بالاستلزام لا العلمَ بعدم الاستلزام وهو المُطابَقة؛ لأننا نقول: «لا نسلم؛ إذ الدليلُ يفيد العلمَ بإمكان وجود المُطابَقة بدون الالتزام، ولا نعي عدم استلزامها إياه إلا هذا؛ لأنَّ اللزوم هو امتناع انفكاك شيءٍ عن آخر، فعدمه يكون إمكان ذلك الانفكاك.»^{١٠٧}

٩٦ وفي هامش ك: ومثل هذا كثير في هداية الحنفية فليتب!

٩٧ ق ب: قد ناقش الباحث فيما فهمه من عبارة الشارح، لا فيما يدل عليه تلك العبارة، فإنها هكذا.

٩٨ ك: العدم.

٩٩ لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ١٠٦.

١٠٠ ك - المُطابَقة، صح هامش.

١٠١ ب: وبواسطة.

١٠٢ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ١ / ١٣٥.

١٠٣ ك - عليه، صح هامش.

١٠٤ ق: المقام.

١٠٥ ق ب: إيراد على الشارح قوي، ليس له دافع.

١٠٦ سيف الدين أحمد الأبهري (ت 800 / ١٣٩٧ م.) تتلمذ على عضد الدين الإيجي، وغيره. صنّف حاشية حافلة على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب. انظر لمعلومات كافية: شرح العقائد العضدية للأبهري، ص ١٣-١٥.

١٠٧ شرح المطالع للأبهري، السليمانية، ج ١، ١٣، ١٤٢١، ١٣ ظ.

ثم قال المولى المحيىب: المفهوم من كلام المصنّف والشارح، بل كلام أكثر أهل الميزان هو أنّ دلالة المطابقة والتضمّن مفهومان متغيّران بالذات، حتى إنهم قرّعوا على هذا التغيّر بيان نسبة التلازم بينهما. واختار المحقّق عضدّ الدين^{١٠٨} - رحمه الله - أنّهما متّحدان بالذات، متغيّران بالاعتبار؛ فأى هذين حقّ؟^{١٠٩} أمّ التّغايّر أمّ الاتّحاد؟ فلا يتأتّى النسبة بينهما.

يقول الفقير: بيان نسبة التلازم بينهما لا يُنافي ما اختاره المحقّق؛ لأنّ ما اختاره من الاتّحاد بالذات إنّما هو في / المطابقة التي لها تضمّن؛ وبيان النسبة إنّما هو بين مطلق المطابقة والتضمّن؛ فكم بينهما؟ نعم،^{١١٠} ذهب بعض المنطقيّين إلى أنّ اللفظ إذا أُطلق تبادر^{١١١} الذهن إلى معناه المطابق، ثم إن كان له جزءٌ يتنقل الذهن إلى الجزء انتقالاً من الاجمالي إلى التفصيلي بعكس الحدّ والمحدود، فيكون على هذا دلالة التضمّن تابعةً لدلالة المطابقة بحسب الذات. وضعّفه الفاضل الأبهري بأنّه يستلزم تقدّم وجود الكلّ على وجود الجزء في الذهن، مع اتّفاقهم على تقدّم الجزء على الكلّ في الوجوديّين أو فهم الجزء عند إطلاق اللفظ الذي معناه مركّب مرتين: ^{١١٢} تارة^{١١٣} في ضمن المركّب وطوراً^{١١٤} منفرداً، والوجدان يكذبه.^{١١٥}

[٥٥هـ]

١٠٨ هو: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار أبو الفضل عضدّ الدين الإيجي، عالم بالأصول والمعاني والعربية. من أهل إيج بفارس. ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاماً. وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجوناً. له تصانيف في علوم مختلفة: المواقف في علم الكلام (إسطنبول ١٣٣٩)، العقائد العضدية في علم الوضع (إسطنبول ١٣٣١)، جواهر الكلام، هذا الكتاب مختصر المواقف (القاهرة ١٩٣٤) شرح مختصر ابن الحاجب أو شرح مختصر المتهى في أصول الفقه (إسطنبول ١٣١٧، بيروت ١٩٨٣)، الفوائد الغيائية في علوم البلاغة في المعاني والبيان (القاهرة ١٩٩١)، المدخل في علم المعاني والبيان والبديع (إسطنبول ٢٠١٧). الأعلام للزركلي، ٣/ ٢٩٥.

١٠٩ ق: أحق.

١١٠ ب - نعم.

١١١ ق ب + منه.

١١٢ ب - مرتين.

١١٣ ق ب: مرة.

١١٤ ق ب: وأخرى.

١١٥ ب: أن يكذبه. | شرح المطالع للأبهري، السليمانية، جار الله ١٤٢١، ٢٥ و.

[البحث الثالث: مسألة في الجنس والجنس المطلق]

قال المولى الباحث: البحث الثالث:

اعلم أنّ المقرّر عند المنطقيين أنّ المقول على كثيرين جنسٌ للخمسة، وأعمُّ من الجنس المطلق، وأخصُّ منه أيضًا باعتبارين^{١١٦}. وأورد الشارح المحقق شارح المطالع سؤالاً، وهو: أن المقول على كثيرين جنس للخمسة من حيث إنه جنسٌ للخمسة، فعمومُه وخصوصُه من هذه الحيثية، فيكون من جهة واحدة ممتنعُ الوجود وجائزُ الوجود^{١١٧} بدون الجنس المطلق^{١١٨}.

فأجاب عنه الشارح بقوله^{١١٩}: ولو كان عمومُ المقول على كثيرين وخصوصُه من حيث إنه جنسٌ للخمسة، يلزم أن يصدق على كلٍّ من الكليات الخمسة أنه جنس الخمسة^{١٢٠}. فليبين وجه هذه الكلام وجهة استقامة!

وقال المولى المجيب: اعلم أنّ فيما فعله الباحث من نقل كلام شارح المطالع في هذا السؤال والجواب خللاً بيناً وزلاً متبيناً. فلنذكر أولاً ما قاله الشارح -رحمه الله- بعين عبارته؛ قال -رحمه الله-: «وعلى التعريف شكوك: الأول: أن المقول على كثيرين لو كان جنساً للخمسة لكان أعمّ من الجنس المطلق وأخصّ منه وهو محال»^{١٢١}. ثم بين الأعمية والأخصية ثانياً^{١٢٢} واستحالة الثاني ثالثاً. ثم أجاب بمنع استحالة الثاني مستنداً بأن الأعمية باعتبارها والأخصية باعتبارها^{١٢٣} آخر. فمورد الاعتراض هو: تعريف / الجنس «بالمقول على كثيرين»^{١٢٤} إلى آخره. [٥٦]

وجعل الباحث جواب السؤال مورداً للسؤال حيث قال: «اعلم أن المقرّر عند المنطقيين أنّ المقول على كثيرين جنسٌ للخمسة، وأعمُّ من الجنس المطلق، وأخصُّ منه أيضًا باعتبارين» وأورد الشارح المحقق سؤالاً إلى آخره. فذكره ما يندفع به سؤاله أولاً، ثم ذكر سؤاله ثانياً من

١١٦ لواع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٥.

١١٧ ق ب: الوجوه.

١١٨ ق - المطلق.

١١٩ ق - بقوله.

١٢٠ لواع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٦.

١٢١ لواع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٨.

١٢٢ ق: ثابتا.

١٢٣ ك - باعتبار، صح هامش.

١٢٤ ق: كثير.

أعجب العجائب، فلو حذف لفظه باعتبارين لسلم من هذه الهجنة، ثم إنه^{١٢٥} لم يأت بقدح في شيء، وإنما طلب تبيين وجه قول الشارح بأن عموم المقول على كثيرين وخصوصه، لو كان من حيث إنه جنس للخمسة يلزم أن يصدق على كل واحد من الكليات الخمس أنه جنس للخمسة، ولو منع الملازمة الاستفادة من هذا الكلام أو بطلان لازم هذه الملازمة لكان بحثه وارداً قانون التوجيه، لكننا نمشيه عابرين على القنطرة التي عبر عليها.

ونقول إنما ذكر الشارح هذه الملازمة مع بطلان لازمها تنمة لجواب سؤال هو: «أن المقول على كثيرين من حيث إنه جنس للخمسة، جنس للنوع والجنس وسائر الكليات وإلا، لم يكن جنساً للخمسة، فيكون جنساً للجنس من تلك الحثية، وهو أعمُّ منه وأخصُّ من جهة واحدة.»^{١٢٦} فهذا السؤال على مُحاذاة القول باعتبارين الذي هو الملخص^{١٢٧} عن ورود السؤال. فأجاب: «بأننا لا نسلم أن المقول على كثيرين من حيث إنه جنس للخمسة جنس للخمسة، وإلا لصدق على الجنس والنوع وغيرهما أنه جنس للخمسة، وليس كذلك، بل هو جنس للخمسة باعتبار مفهومه من حيث هو.»^{١٢٨}

وتلخيصه: أن للمقول على كثيرين مفهوماً من حيث هو، مع قطع النظر عن عروض الجنسية له. وهذا الاعتبار يصدق عليه أنه جنس للجنس والنوع وغيرهما، وبه يكون أعمُّ منها كما أن مفهوم الجنس من حيث هو يصدق عليه أنه نوع من المقول على كثيرين، ومفهوماً مأخوذاً بشرط أنه معروض الجنسية؛ وهذا الاعتبار / يصدق عليه أنه فرد من أفراد الجنس وأخصُّ منه؛ لأن هذا الجنس أخصُّ من مطلق الجنس.

يقول الفقير: فيه بحث. أما أولاً، فلأن^{١٢٩} الشارح قال: «وعلى التعريف شكوك الأول: إن المقول على كثيرين لو كان جنساً للخمسة لكان أعمُّ من الجنس المطلق وأخصُّ منه وهو محال.» ثم بين الأعمية أولاً، والأخصية ثانياً، واستحالة التالي ثالثاً؛ ثم أجاب بمنع استحالة

[٥٦ظ]

١٢٥ ق - إنه.

١٢٦ لواع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٩.

١٢٧ ك ق ب: المخلص. | صحح كهذا من متن سراج الدين، ص: ١٠٦ ب.

١٢٨ لواع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٩.

١٢٩ ق ب + قوله: فمورد الاعتراض هو تعريف الجنس إلى قوله: ثم (ب: نعم) إنه لم يأت بشيء مما لا حاصل له أصلاً، لأن.

التالي مُستندًا بأنَّ الأعمية باعتبارٍ والأخصية باعتبارٍ آخر. ثم أوردَ على هذا الجواب بقوله: «فلئن قلت إلى آخره.»^{١٣٠} إنَّ الأعمية والأخصية باعتبارٍ واحد لا باعتبارين، ثم أجاب عنه بقوله: فنقول: «لا نسلم إلى آخره.»^{١٣١} وحاصله منع^{١٣٢} اتحاد الاعتبارين مستندًا بأنَّهما لو اتحدا لصدق على كلٍّ من^{١٣٣} الجنس والنوع وغيرهما؛ إنه جنس للخمسة، وليس كذلك. وسيأتي بيان الملازمة في الجواب إن شاء الله تعالى، وما نقله الباحث مطابِقٌ لهذا^{١٣٤} كمال المطابقة. فإن قوله: «اعلم أنَّ المقرر عند المنطقيين إلى آخره.» مأخوذٌ من جوابِ الشكِّ ومطابقٌ له، وإنما نسبَه إلى المنطقيين لكونه كلامًا مُتفقًا عليه، وقوله: «وأورد الشارحُ المحقق شارح المطالع سؤالًا إلى آخره.» إشارةٌ إلى قوله: «فلئن قلت: المقولُ على كثيرين إلى آخره.»^{١٣٥} وقوله: «فأجاب عنه الشارحُ إلى آخره.» إشارةٌ إلى قوله: «فَنقولُ: لا نسلم أنَّ المقولَ على كثيرين.»^{١٣٦} فإذا ظهرَ صحةُ نقلِ الشارحِ^{١٣٧} ظهرَ أنَّ ما ذكره المجيبُ في هذا المقامِ من أعجبِ العجائبِ بحيثُ لا يزيد الناظرُ فيه إلا تعجبًا في حاله، وإنكارًا في مقاله.^{١٣٨}

وأما ثانيًا فلأنَّ^{١٣٩} منع الملازمة المذكورة^{١٤٠} أو منع بطلانِ اللازمِ مكابرةٌ محضه، وعنادٌ بحت. فكيف يرتكبه عاقلٌ؟ أما الأولُ فسيأتي بيانه في الجواب، وأما الثاني فلما^{١٤١} لا يخفى على من له أدنى مُسكةٌ أنَّ واحدًا من الكليات الخمس لا يصدقُ عليه^{١٤٢} أنه جنسٌ للخمسة؛^{١٤٣}

١٣٠ لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٩.

١٣١ لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٩.

١٣٢ ق ب - منع.

١٣٣ ك - كل من، صح هامش.

١٣٤ ق: هذا، ب: بهذا.

١٣٥ لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٩.

١٣٦ لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٩.

١٣٧ ق ب: الباحث | ق ب + وتبين الفرق بين السؤال الوارد على تعريف الجنس بالمقول على كثيرين والسؤال الوارد على القول بالأعمية والأخصية بالاعتبارين.

١٣٨ ق ب - بحيث لا يزيد الناظر فيه إلا تعجبًا في حاله، وإنكارًا في مقاله.

١٣٩ ق ب + سلمنا صحة.

١٤٠ ق ب + بناء على دقة فيها وغموض وإما.

١٤١ ق ب: كما | ق ب - أما الأولُ فسيأتي بيانه في الجواب وأما الثاني.

١٤٢ ق ب - عليه.

١٤٣ ق ب + ولو سلم أنهما تقبلان المنع لكنهما إنما ذكر في معرض السند، فالكلام عليهما يكون كلامًا على السند. | وفي هامش ق: استلزامه أن يكون الشيء جنسًا لنفسه ولغيره، وهو ظاهر البطلان.

فكيف يكونُ منعه^{١٤٤}، وادِّعاً على قانونِ التوجيه؟ وأما ثالثاً فلأنَّ جعلَ تلك الملائمة من تنمَّة تلك الجوابِ تحريفٌ للكتاب. ^{١٤٥}

فالجواب: إنَّ الجنسَ يجبُ أنْ نحملَ على ما تحته ويتحدَّ معه في الوجود. فإذا اعتبرَ معه^{١٤٦} حيثية كونه جنساً، يجبُ أنْ يعتبرَ هذه حيثية مع ما تحته أيضاً تحقيقاً لمعنى الإتحاد بالحمل، فلا جرم، وجب أنْ يعتبرَ الجنس من حيث طبيعته مع قطع النظر عن مثل هذه حيثية؛ مثلاً إذا كان جنسُ الإنسانِ هو الحيوان من حيث هو جنسٌ، صدقَ على الإنسان أنه حيوانٌ هو جنسٌ للإنسان؛ لأنَّ الحيوانَ الذي هو جنسٌ للإنسانِ صادقٌ عليه ومتحدُّ معه في الوجود، فكلُّ قيدٍ داخل في الجنسِ باعتبار جنسيته له، يجبُ أنْ يدخل فيه أيضاً. ^{١٤٧} فكذا الحالُ فيما نحنُ فيه، فإنَّ المقولَ على كثيرين لو كان جنساً للخمسة من حيث إنه جنسٌ لها لصدقَ على كلِّ من الخمسة أنه جنسٌ لها؛ لأنَّ هذه حيثية لما اعتبرت في الجنسِ المعبر في الأنواع، اعتبرت في الأنواع ضرورةً، رعايةً معنى الإتحاد، فليأمل!

ثم قال المولى المجيب: وإذ قد بانَ وجهُ استقامة ما سألَ الباحثُ عن استقامته، فنقول: إنَّ ههنا بحثاً أدقَّ وأروقَ ^{١٤٨} للنظر، وأكثرَ طولاً وعرصاً في تقرير وجهِ الدفعِ والتقضي عنه، وهو: أنَّهم عرّفوا الجنسَ بأنه: «المقول على كثيرين مختلفين بالنوع». ^{١٤٩} فقد ذُكر النوعُ في تعريفِ الجنسِ؛ وحين عرّفوا النوعَ بأنه: كليٌّ مقولٌ عليه وعلى غيره الجنسِ، ^{١٥٠} أخذوا الجنسَ في تعريفِ النوعِ، فقد جاء الدورُ. وتخصيصُ النوعِ المذكور في تعريفِ الجنسِ بالإضافة، والنوعِ المذكور في تعريفِ الجنسِ بالحقيقي لا يُجدي نفعاً؛ لأنَّ تخصيصَ النوعِ المذكور في تعريفِ الجنسِ يأتي بالخلل في انعكاسِ التعريفِ بخروج الأجناسِ العالية والمتوسطة منه ^{١٥١} ضرورة أنها لا تقال على الأنواع الحقيقية، بل على الأجناسِ

١٤٤ ق ب - منعه.

١٤٥ ق ب - تحريف للكتاب. | ق ب + والتطويل المذكور بعده بيان لما لا يشبهه على أحد، ولبتس لما اشبهه على الفاضل الباحث من وجه اللازم.

١٤٦ ق ب - معه.

١٤٧ وفي هامش ك: ذكره السيد في الحواشي.

١٤٨ ق: أردق، ب: أرذق.

١٤٩ لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٥.

١٥٠ لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ٢٧١.

١٥١ ق ب - منه.

والأشكال؛ ولا يندفع بتعميم القول الجنسي على ما يكون بالذات أو بالواسطة. إذ العالي والمتوسط أيضاً مقول على النوع الحقيقي بالواسطة، لأن الكلام فيما إذا قيست تلك العالية / والمتوسطة إلى الأجناس فإنها تمام المشترك بالنسبة إليها مع عدم صدق الحد عليها، فما [٥٧ظ] حيلة التخلص عن هذا الإيراد؟

يقول الفقير: يحصل بما^{١٥٢} ذكره^{١٥٣} الشيخ في الشفاء: إن المراد بالنوع في تعريف الجنس هو الماهية والحقيقة^{١٥٤}. وإطلاق النوع على هذا المعنى شائع فيما بينهم، وحينئذ يتم التعريف بلا خلل في معناه، كأنه قيل: هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة، سواء كانت حقيقة نوعية أو جنسية، فتدبر!

[البحث الرابع: مسألة في السلب والإيجاب]

قال المولى الباحث: البحث الرابع: ١٥٥

قال المصنف في المطالع: «وسلب كل شيء لا يعقل ولا يدرك إلا مضافاً إلى إيجابه، فهو مسبوق بالإيجاب في التعقل والذكر»^{١٥٦} فأما كونه مسبوقاً بالإيجاب، فلأن السلب رفع الإيجاب، فرفع الإيجاب لا يتصور بدون تصور الإيجاب. وأورد الشارح ههنا سؤالاً، وهو: لزوم اجتماع النقيضين؛ لأنه يلزم اجتماع الإيجاب ورفع في كل سألته، وما هو إلا اجتماع النقيضين^{١٥٧}.

وفيه بحث؛ لأن الإيجاب الذي ورد^{١٥٨} عليه الرفع هو النسبة الحكمية التي هي مورد الإيجاب والسلب، لا الإيجاب الذي بمعنى الإيقاع حتى يلزم اجتماع النقيضين، فما وجهه؟

١٥٢ ق ب - يحصل بما.

١٥٣ ق ب: ذكر.

١٥٤ الشفاء لابن سينا، ١/٤٨، ٩٨.

١٥٥ ق ب - البحث الرابع.

١٥٦ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ٢/١٠.

١٥٧ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ٢/١٠.

١٥٨ ق: أورد.

[البحث الخامس: مسألة في السلب وسلب السلب]

البحث الخامس: إنه قال في الجواب: إن الإيجاب جزء مفهوم السلب لا جزء ماهيته، وإلا، كان^{١٥٩} يلزم من تحقق العمى في الخارج تحقق البصر فيه، وليس كذلك، وهو ظاهر. ^{١٦٠} فيه بحث؛ لأن العمى عدم البصر، وتحقيق العدم في الخارج محال، فكيف يصح هذا الكلام؟ فليتأمل!

وقال المولى المجيب في الجواب عن الأول: إنه خارج عن قانون التوجيه؛ لأن الشارح أورد حديث التناقض على لسان السائل حتى يردّه إلا يرى أنه صدره بلا يقال، المشعر من أول الأمر يكون السؤال مردودًا غاية ما في الباب أن^{١٦١} يكون لدفع لزوم التناقض جهة أخرى لم يتعرض لها الشارح تنزلاً عن ذلك المقام.

يقول الفقير: مراد الباحث أن السؤال من أول الأمر غير وارد، / فلا يستحق الجواب المذكور،^{١٦٢} فيكون داخلياً في قانون التوجيه، فتدبر!

[٥٨]

فالصواب أن يقال: لا نزاع في أن الحكم يستعمل في المعنيين. وأما الإيجاب فلم يعهد استعماله في معنى النسبة الحكمية، ولو سلم فهي ليست بمراد ههنا، بل مراد القوم ههنا بالإيجاب هو: إيقاع النسبة الثبوتية. قال المصنف: «لأن سلب كل شيء لا يعقل ولا يدرك إلا مضافاً إلى إيجابه»^{١٦٣}. ولا شك أن السلب لا يضاف إلى النسبة الحكمية، وإنما يضاف إلى الإيجاب بمعنى الإيقاع.^{١٦٤} وقال الكاتب^{١٦٥} في شرح كشف الأسرار^{١٦٦} في هذا المقام: «إن سلب

١٥٩ ق ب - كان.

١٦٠ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ١٠/٢.

١٦١ ق: أنه.

١٦٢ ق ب + ولا يحتاج في دفعه إليه.

١٦٣ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ١٠/٢.

١٦٤ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ١٠/٢.

١٦٥ هو نجم الدين علي بن عمر بن علي الكاتب القزويني. ويقال له دبيران؛ حكيم، منطقي. من تلاميذ نصير الدين الطوسي. ولد سنة ٦٠٠هـ / ١٢٠٣م. وتوفي سنة ٦٧٥هـ / ١٢٧٧م. وله تصانيف، منها «الشمسية» ورسالة في قواعد المنطق، و«حكمة العين» في المنطق والطبيعي والرياضي، و«المفصل شرح المحصل لفخر الدين الرازي» في الكلام، و«جامع الدقائق في كشف الحقائق» في منطق، وثلاث رسائل نشرت في «نقائس المخطوطات» بعباد، هي: «الاعتراف بالحق» و«إثبات واجب الوجود» و«مناقشة تعليقات الطوسي في إثبات واجب الوجود». الأعلام للزركلي، ٣١٥/٤.

١٦٦ هذا، شرح لكتاب كشف الأسرار عن غوامض الأفكار لأفضل الدين محمد بن ناماور بن عبد الملك، المعروف ب«الخونجي». لهذا الكتاب وشرحه نسخ كثيرة في مكتبة السلمانية باستانبول.

كُلِّ شَيْءٍ إِنَّمَا يَعْقِلُ وَيَذَكُرُ مِضَافًا إِلَى مَا يُقَابَلُهُ مِنَ الْإِيجَابِ»^{١٦٧} وَلَا شَكَّ أَنَّ السَّلْبَ لَا يُقَابَلُ النَّسْبَةَ الْحَكْمِيَّةَ، وَإِنَّمَا يُقَابَلُ الْإِيجَابَ بِمَعْنَى الْإِيقَاعِ.

وقال المولى المجيب في الجواب عن الثاني: إنَّ المحققين قالوا: إنَّ للإعدام المضافة حكمَ المتحقق^{١٦٨} في الخارج، حتى قالوا: بافتقاره إلى الموجد والخالق، وقالوا في تفسير قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾: إنَّ الموتَ عدمُ الحيوةِ، والتقابلُ بينهما عندَ البعضِ تقابلُ العدمِ والملكة. فقولُ الباحثِ «وتحقَّق العدمُ في الخارجِ محالٌ» إنَّ أرادَ به أنَّ تحقَّق العدمِ مطلقاً محالٌ، فهو ممنوعٌ لما قلنا من أنَّ للعدمِ المضافِ تحقُّقاً؛ وإنَّ أرادَ أنَّ تحقَّق العدمِ الصَّرفِ محالٌ، فمسلَّم؛ ولا يضرُّنا.

يقول الفقير: فيه بحثٌ؛ أمَّا أولاً فإنَّ الباحثَ إنما يمنعُ تحقَّق العدمِ في الخارجِ لا كونه في حكمِ المحقق، فلا فائدة في نقل قولِ المحققين. وأمَّا ثانياً، فلأنَّ تفریع إثبات^{١٦٩} تحقَّق العدمِ على الإثبات^{١٧٠} في حكمِ المتحقق^{١٧١} مما لا يستقيم قطعاً، فلا يصحُّ قوله: «فقول الباحثِ إلى آخره.»

فالصواب: أن يُقال^{١٧٢} الخارجُ قد يُطلق ويُراد به الخارج عن المشاعر، وهو الذي يعبر عنه بالأعيان؛ وقد يُطلق ويُراد^{١٧٣} به الخارج عن الاعتبار، وهو الذي يعبر عنه بنفس الأمر. والإعدامُ المضافة^{١٧٤} موجودة في الخارج بالمعنى الثاني دون الأول فلا إشكال.

[٥٨ظ] ثم قال المولى المجيب: ولي في هذا المقام / بحثٌ أنفعُ من هذا البحث، وهو أنَّ هذا المفهومَ للعمى إما أن يكونَ مفهوماً حرياً له أو يكونَ مفهوماً رسمياً له^{١٧٥} لا سبيلَ إلى الأول؛

١٦٧ شرح كشف الأسرار عن غوامض الأفكار للكاتب، السليمانية، لآلي ٢٦٦٤، ٧٠ظ.

١٦٨ ب: المحقق.

١٦٩ ك- إثبات، صح هامش.

١٧٠ ك- على الإثبات، صح هامش.

١٧١ ق: المحقق.

١٧٢ ق ب + المراد بتحقيق العمى في الخارج اتصاف الذات به في الخارج، كما ذكر السيد في شرحه للمفتاح: إننا لا نفني بحصول انتفاء القيام في الخارج إلا اتصاف بالذات بذلك الانتفاء في الخارج ولا يلزم منه كون انتفاء القيام موجوداً أو ثابتاً في الخارج أو يقال.

١٧٣ ك- ويراد، صح هامش.

١٧٤ ق: المضاف.

١٧٥ ب: حرياً أو يكون رسمياً له.

وإلا، لكان دلالته العمى على البصر تضمينية؛ لأنه جزء الحد، ودلالة لفظ المحدود على جزء الحد تضميني^{١٧٦}، ولا سبيل إلى الثاني؛ لأن رسم الشيء إنما يكون باللازم الخارج المحمول على المعرف دون أي لازم كان؛ فإن اللوازم الوجودية كالحرارة مثلاً للحر لا يصح التعريف بها لعدم صحّة حملها على ما عُرف بها، ووجوب أن يكون التعريف بالمحمول ذاتياً كان أو عرضياً. والبصر، وإن كان لازماً للمسمى، لكنّه ليس من اللوازم^{١٧٧} الحملية له، فكيف صحّ تعريفه به؟!

يقول الفقير: ^{١٧٨} هذا الكلام مبني على ^{١٧٩} أن يكون مفهوم الملكة جزءاً من مفهوم العدم.^{١٨٠} وقد نقل الفاضل الأبهري في شرحه للمطالع عن الإمام العبيدي أنه منع كون مفهوم الملكة جزءاً من مفهوم العدم. وقال: إذ العمى مثلاً، ليس العدم مع البصر، بل العدم المخصوص بالبصر عمّا من شأنه البصر، وقد صرح به^{١٨٢} أيضاً في شرح الشمسية^{١٨٣} القطبي، وحقّقه السيد^{١٨٤} رحمه الله في حواشيه عليه،^{١٨٥} فليتبع! ^{١٨٦}

١٧٦ ق ب: تضميني.

١٧٧ ق: لوازم.

١٧٨ ق ب + فيه بحث. لأن لقائل أن يقول: تختار الشق الثاني قوله: «رسم الشيء إنما يكون باللازم الخارج المحمول إلى آخره.» قلنا: إن أريد أن ما يقع في معرض الرسم يجب أن يكون كذلك، فمسلم، ولكن لا يلزم منه أن يكون كل ما هو مذكور في الرسم كذلك، وإن أريد أن كل ما ذكر فيه يجب أن يكون كذلك، فلا نسلم ذلك. فإن كثيراً من الأمور يُذكر في الحدود والرسوم، ولا يُمكن حملها على المعرف كالمراعاة (ب): المراعات) والذهن والخطأ والفكر في تعريف المنطق. وإن أريد معنى آخر فليبين حتى نتكلم عليه. فالصواب أن نذكر في إبطال الشق الثاني اتفاق الثقات على كونه حدّاً له. فإنهم ذكروا أن البصر خارج عن مفهوم العمى وإلا، لكان دلالته العمى عليه تضمينية؛ فإنها إنما يكون تضمينية إذا كان ذلك المفهوم حدّاً له، وذلك ظاهر أو نترك التردد، ويقال المفهوم من.

١٧٩ ق ب - مبني على.

١٨٠ ق ب + وهو باطل كما.

١٨١ ق ب - وقد.

١٨٢ ق ب + الشارح.

١٨٣ ق ب: شرحه للشمسية.

١٨٤ القطبي في المنطق، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية للكاتب، ص ٩١.

١٨٥ ك - السيد رحمه الله في حواشيه عليه، صح هامش.

١٨٦ ق ب - فليتبع.

[البحث السادس: مسألة في المقول: المحالّ قد يستلزم المحالّ]

قال المولى الباحث: البحث السادس:

قال المنطقيون: كلّ متصلتين متوافقتين في الحكم متخالفتين في الكيف، مقدّمهما واحدٌ وتاليهما^{١٨٧} طرفاً النقيض، فإنّهما متلازمتان. أما استلزام الموجبة السالبة، فلاّنه لما استلزم المقدّم التالي وجب أن لا يستلزم عدمه لامتناع استلزام الشيء الواحد للنقيضين، وإذا لم يستلزم فيصدق السالبة اللزومية المركبة من مقدّم الموجبة ونقيض تاليها. وأمّا استلزام السالبة الموجبة، فلاّنه لما لم يستلزم المقدّم التالي وجب أن يستلزم نقيضه؛ وإلا، لزم أن لا يستلزم الشيء الواحد شيئاً ولا نقيضه، وإنّه محال.

فيه بحث؛ وهو أنا لا نسلم امتناع استلزام الشيء الواحد للنقيضين لجواز كونه مُحالاً، والمحالّ جاز أن يستلزم المحالّ، فما توجيه هذا الكلام؟

[قال المولى المجيب (٤٧)]: أقول: ذكر صاحب المطالع في بحث تلازم الشرطيان، ناقلاً عن الشيخ الرئيس ابن سينا «إن كل متصلتين توافقتا في الكم والمقدم، وتخالفتا في الكيف، وتناقضتا في التالي^{١٨٨} تلازمتا وتعاكستا هو غير لازم لجواز ملازمته النقيضين لمقدم واحد فلم يلزم السالبة الموجبة، وجواز أن لا يلزم واحد من النقيضين مقدما واحدا فلم يلزم الموجبة السالبة.»^{١٨٩} والاعتراض الذي أورده الباحث، هو هذا الاعتراض الذي أورده صاحب المطالع على الشيخ، واقتصر الباحث على ذكر واحدٍ شقّي الاعتراض، وهو منع امتناع استلزام الشيء الواحد للنقيضين، ولم يذكر الشقّ الآخر، وهو منع امتناع استلزام الشيء الواحد شيئاً ولا نقيضه. وسبب الشارح الكامل قطب الدين الرازي هذا الاعتراض على الخلل في النقل عن الشيخ؛ لأنه في عدة مواضع من هذا الفصل، وقد صرح بخلاف ما نقلوا عنه حيث قال: «المتصلتان الموصوفتان يؤخذان^{١٩٠} تارة بمنطق اتصال وأخرى باتصال

١٨٧ ق: وثالثهما.

١٨٨ ك ق ب: التوالي.

١٨٩ قاضي سراج الدين الأرموي ومطالع الأنوار لحسن آككنات، ص ٥٨.

١٩٠ ك ق ب: يوجدان.

لزوم، فنجعل^{١٩١} اللزوم جزءاً من التالي في احديهما ويؤتى بنقيضه من حيث هو لازم في الأخرى، حتى يكون قولنا ليس البتة إذا كان (أ ب) يلزم أن يكون (ج د) في قوة قولنا: «كلما كان أ ب فليس يلزم أن يكون (ج د). والبرهان على تلازمهما إما في الكليتين المطلقتين، [٤٧ظ] فهو أنه إذا صدق ليس البتة إذا كان (أ ب) ف(ج د) فكلما كان (أ ب) فليس (ج د) وإلا لصدق نقيضه، وهو قولنا ليس كلما (أ ب) فليس (ج د) ومعنى هذا الكلام أن ليس (ج د) لا يكون مع (أ ب) على بعض الأوضاع، لا على سبيل اللزوم ولا على سبيل الاتفاق. فيكون هناك وضع من الأوضاع يكون فيه (أ ب) ويكون معه (ج د) وقد قلنا ليس البتة إذا كان (أ ب) ف(ج د) هذا خلف وكذلك إذا صدق كلما كان (أ ب) ف(ج د) فليس البتة إذا كان (أ ب) فليس (ج د) وإلا فقد يكون إذا كان (أ ب) فليس (ج د) ففي بعض الأوضاع يكون (أ ب) (ب) ولا يكون معه (ج د).»^{١٩٢} ولتصوّره في مادة جزئيته فنقول إذا قصد ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود، فكلما كانت الشمس طالعة فليس الليل موجوداً، وإلا لصدق نقيضه، وهو قولنا: «كلما كانت الشمس طالعة فليس الليل موجوداً». ومعنى هذا الكلام أن ليس الليل موجوداً لا يكون مع طلوع الشمس على بعض الأوضاع، لا على سبيل اللزوم، ولا على سبيل الاتفاق، فيكون هناك وضع من الأوضاع يكون فيه الشمس طالعة، ويكون معه الليل موجوداً. وقد قلنا ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود هو، وكذلك إذا صدق كلما كانت الشمس طالعة فالليل موجود فليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فليس الليل موجوداً، وإلا فقد يكون إذا كانت الشمس طالعة فليس الليل موجوداً، ففي بعض الأوضاع تكون الشمس طالعة ولا يكون الليل موجوداً.

قال الشارح: «هذا كلام الشيخ بلا افتراء عليه ولا زخرافية في البيان»^{١٩٣} وظهر لك من كلامه «أن التالي إذا لم يكن موافقاً للمقدّم ولا لازماً له يكون نقيضه إما موافقاً له أو لازماً بالضرورة، وإذا كان اتصاله بالمقدّم مطلقاً حتى يصدق بأيّ وجه يكون إما اللزوم أو الاتفاق لم يكن لنقيضه اتصال به لا باللزوم ولا بالاتفاق، وكذلك سلب لزوم التالي للمقدّم على جميع

١٩١ ك ق ب: فيجعل.

١٩٢ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ٢/ ٢٣٢.

١٩٣ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ٢/ ٢٣٣.

الأوضاع أو بعضها يستلزم [٤٨] إيجاب سلب لزوم التالي^{١٩٤} على تلك الأوضاع. وإيجاب لزوم التالي للمقدّم يستلزم سلب سلب^{١٩٥} لزوم التالي، بل هو عينه عند التحقيق. فقد بان أن نقل المتأخرين ليس على ما ينبغي. « هذا كلام شارح المطالع. وأنت إذا تأملتَه حقَّ التأملِ عثرتَ على الدِّفاع ما أورده الباحثُ في هذا البحث؛ فإنه بنى إيرادَه على اللزوم دونَ الاتصالِ المطلق، وما نقلَه الشارحُ المحقق عن الشيخ ليس هو اعتبار اللزوم فقط، بل أحد الأمرين إما مطلق الاتصال أو اللزوم. [١٩٦]

يقول الفقير: قد نقل صاحبُ الكشف هذا الكلامَ عن الشيخ، فاعترض عليه بوجهين:

أحدهما: ما ذكره الباحثُ وتبعه صاحبُ المطالع ظناً أنّهما إردان.^{١٩٧} ونسبَ الشارحُ المحققُ مولانا / قطبُ الدين موردّهما على الغفلةِ عن مرامِ الشيخ. وحاصلُ كلامه أن الشيخَ لم يعتبرِ اللزومَ فقط، بل أحدَ الأمرين، إما مطلقَ الاتصالِ أو اللزوم، حيث قال: «المتصلتانِ الموصوفتانِ موجودانِ تارةً بمطلقِ اتصالٍ وأخرى باتصالِ لزوم، فيجعلُ اللزومَ جزءاً من التالي في أحديهما ويؤتى^{١٩٨} بنقيضه من حيث هو لازمٌ في الأخرى حتى يكون قولنا: «ليس البتة إذا كان (أ ب) يلزم أن يكون (ج د)» في قوة^{١٩٩} قولنا: «كلما كان (أ ب) فليس يلزم أن يكون (ج د)»؛^{٢٠٠} وبرهنَ على التلازمِ في الكليتينِ المطلقتينِ وفي الكليتينِ اللزوميتينِ. وتوهمَ الخونجي^{٢٠١} وأتباعه أن الشيخَ لم يعتبرِ إلا اللزومَ، فأوردوا عليه ما أوردوا.^{٢٠٢}

١٩٤ ض - للمقدم على جميع الأوضاع أو بعضها يستلزم إيجاب سلب لزوم التالي.

١٩٥ ض: سبب سلب.

١٩٦ كاشفة الشبهات العلائقية لسراج الدين الأموي، ٨٠ و.

١٩٧ ب: وارد.

١٩٨ ب: ولولا.

١٩٩ ب - قوة.

٢٠٠ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ٢/ ٢٣٢.

٢٠١ هو: أبو عبد الله أفضل الدين محمد بن ناماور بن عبد الملك الخونجي. وهو عالم بالحكمة والمنطق، فارسي الأصل. انتقل إلى مصر، وولي قضاءها. وتوسع في ما يسمونه «علوم الأوائل» حتى تفرد برياسة ذلك في زمانه، وصنف كتاب كشف الأسرار عن غوامض الأفكار في الحكمة. لهذا الكتاب نسخ مخطوطة في مكتبة السلیمانانية باستانبول. وللمؤلف أيضاً الموجز في علم المنطق؛ والجمل. وهذا الكتاب اختصار نهاية الأمل لابن مرزوق التلمساني. وهو توفي سنة ٦٤٦ هـ. ١٢٤٨ م. بالقاهرة. الأعلام للزركلي، ٧/ ١٢٢.

٢٠٢ كشف الأسرار عن غوامض الأفكار للخونجي، ص ٢١٨-٢٢٢.

قال الشارح المحقق^{٢٠٣}: «بعد تحقيق المقام: «رأيتُ واحدًا من الأذكياء يقول: ﴿فَمَا لَهُمْ لَاءَ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [سورة النساء، ٤/٧٨] لم ينقلوا من الشيخ نقلًا^{٢٠٤}؛ إلا وهو ينادي عليهم بقلّة الفهم وكثرة الزلل، ولا اعتراضوا عليه اعتراضًا إلا وقد اتّسم بوضمة اللاغية والخلل مع أنّهم باختراع القواعد وبسط^{٢٠٥} الفن مشهورون، وفي السنة الأصحاب بقوة الذكاء وجودة القريحة المذكورون، وكان ذلك كان لتقادّمهم لا لتقدّمهم، ولتوفر جدّهم لا لتوفر جدّهم». ^{٢٠٦}

قال المولى المجيب: وها أنا أبني الكلام في الاختتام على إيراد يتوجّه على ابتناء انعكاس اللزومية لزومية، فإن بعض أقسام التلازم المنحصرة في عشرة أوجه يدور تحقيقه على تعاكس اللزوم، مع أنّ صاحب المطالع ذكر في بعض تصانيفه أنّ في انعكاس الموجبة اللزومية نظرًا لجواز أن يستلزم المقدم التالي بالطبع، ولا يكون التالي كذلك، فليدفع الباحث هذا النظر حتى يستقيم المسألة التلازمية المبنية على ذلك الانعكاس.

يقول الفقير: قال الشارح^{٢٠٧} المحقق بعد ما نقل نظر المصنّف: «هذا النظر إنما يتوجه لوضع^{٢٠٨} إنتاج اللزوميتين^{٢٠٩} في الأول لزومية؛ وإما على تقدير الاعتراف بذلك فلا توجيه له أصلًا، وإما مطلق الاتصال على منع اللزوم فليس بلازم فضلًا / عن اليقين». ^{٢١٠} ومن أراد تمام الكلام فلينظر في أوائل تلامذ الشارح!

[٥٩ظ]

٢٠٣ ق ب + مولانا قطب الدين.

٢٠٤ ب: قولاً، صح هامش.

٢٠٥ وفي هامش ب: تدوين.

٢٠٦ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ٢/٢٣٢.

٢٠٧ ب - الشارح.

٢٠٨ ك ق ب: لو منع.

٢٠٩ ب: اللزومين.

٢١٠ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ٢/٢٢٩.

[البحث السابع: مسألة في المقول: الممكن لا يستلزم المحال]

قال المولى الباحث: البحث السابع:

هو أن المشهورَ فيما بينَ القومِ «إنَّ الممكنَ لا يستلزمُ المحالَ»^{٢١١} ولي فيه بحثٌ من وجهين: أما أولاً: فلأنه يصدق قولنا: «كلما كان واجب الوجود موجوداً كان المعلول الأول موجوداً، ومتى صدق صدق عكس نقيضه»^{٢١٢} وهو قولنا: «كلما^{٢١٣} لم يكن المعلول الأول موجوداً لم يكن واجب الوجود موجوداً، وهُنَا استلزمَ الممكنُ المحالَ»^{٢١٤}؛ لأنَّ عدمَ المعلولِ ممكنٌ، وعدمَ [واجب] الوجودِ محالٌ.

وأما ثانياً: فلأنه جازَ استلزامُ المحالِ الممكنِ كلياً وجزئياً، وإذا جازَ هذا، جازَ^{٢١٥} استلزامُ المحالِ جزئياً بالعكس، فما وجهُ صحّةِ هذا الكلام؟

وقال المولى المجيب: لي^{٢١٦} في كلِّ واحدٍ من وجهي^{٢١٧} هذا البحثِ بحثٌ من وجهين:

أما وجهه الأول: فالوجه الأول: من وجهي بحثنا هو: أن قولهم: «كلما كان واجب الوجود موجوداً، كان المعلول الأول موجوداً» لا نسلم أنه ينعكس عكس^{٢١٩} النقيضِ إلى ما قلتم. كيف والمتأخرون أبطلوا انعكاسَ الموجبة الكلية الموجبة كلية^{٢٢٠} بعكس النقيضِ؟! وهو مذكورٌ في كتب الميزان.

٢١١ مناهج اليقين في أصول الدين لعلاّمة حلّي، ١/٣٤٥.

٢١٢ أجوبه المسائل النصيرية لنصير الدين طوسي، ١/٥٣؛ منطق ومباحث الفاظ مجموعته متون ومقالات تحقيقي لمهدى محقق وتوشيهيكو إيزوتسو، ص ٢٥٧.

٢١٣ ق + كان.

٢١٤ منطق ومباحث الفاظ مجموعته متون ومقالات تحقيقي، لمهدى محقق وتوشيهيكو إيزوتسو، ص ٢٥٧.

٢١٥ ب - هذا جاز، صح هامش.

٢١٦ ق + الممكن.

٢١٧ ق - لي.

٢١٨ ب: جهتي.

٢١٩ ق: بعكس.

٢٢٠ ب - الموجبة كلية.

٢٢١ ق - إلى ما قلتم: كيف والمتأخرون أبطلوا انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض، صح هامش.

والوجه الثاني: أن هذه النقيضة إن أخذتموها اتفافيةً فهي لا ينعكس، وإن أخذتموها لزوميةً فهي لا تصحُّ إلا على مذهب الفلاسفة الغير الملتين؛ فإنهم هم القائلون بقدوم العالم. وهو من المسائل التي يجب تكفيرهم فيه، كما ذكره الغزالي في كتاب سماه: «تهافت الفلاسفة». ٢٢٢ وأما على مذهب المتكلمين فلا يستلزم وجود الواجب وجود العالم، بل وجود العالم وعدمه جائزاً بالنسبة إلى وجود الحق، مقتضى الإيمان بالأنبياء، فليرد ما يرد عليهم، فإن مذهبهم محال، والمحال جائز أن يستلزم محالاً آخر، ٢٢٣ والمحال الآخر ههنا هو استلزام الممكن المحال، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَيْنَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَيْنَا اللَّهُ﴾ [سورة الأعراف، ٧/ ٤٣].

وأما في وجهه الثاني: فأولاً: لا نسلم أنه «إذا جاز استلزام المحال للممكن كلياً أو جزئياً، جاز استلزام الممكن ٢٢٤ المحال ٢٢٥ بطريق العكس». إذ قد نقلنا عن صاحب المطالع / أنه يجوز أن يستلزم المقدم التالي بالطبع، ولا يكون التالي كذلك. ٢٢٦

وثانياً: فلأن استلزام الممكن المحال جزئياً، لو سلم، فهو لا ينافي نفي استلزام الممكن المحال كلياً، فلا يتم التقريب، إذ الاستلزام الجزئي قد يتحقق، ولم ينفه القوم؛ فإن حيوانية زيد يستلزم ناهقيته استلزاماً جزئياً مع أن الأول ممكن، والثاني محال. يقول الفقير: الثاني من الأول، والأول من الثاني ليس بشيء.

أما الأول: فلأن الكلام في المنطق ولا خصوصية له بأهل الإسلام، بل نسبه أكثر إلى الفلاسفة منهم. ٢٢٧ فالمناسب أن يحمل الإيراد عليهم ويلتزم الدفع عنهم قصداً إلى مجرد الجواب عن السؤال ببيان غرضهم لا إلى تصحيح كلامهم.

وأما الثاني: فلأنك قد سمعت أن كلام المصنف ٢٢٨ مجاب عنه، فلا وجه للبناء عليه، فالصواب أن يقتصر على الأول من الأول والثاني من الثاني، فليتأمل!

٢٢٢ تهافت الفلاسفة للغزالي، ص ٨٨.

٢٢٣ ق ب: المحال الآخر.

٢٢٤ ك - الممكن، صح هامش.

٢٢٥ ق + جزئياً.

٢٢٦ قاضي سراج الدين الأزموي ومطالع الأنوار لحسن آكنات، ص ٥٧.

٢٢٧ ق ب: نسبه إلى الفلاسفة أكثر فيها منهم.

٢٢٨ ك - كلام المصنف، صح هامش.

[البحث الثامن: مسألة العلة في تعريف الفصل والجنس]

قال المولى الباحث: البحث الثامن:

هو أن المشهورَ عند المنطقيين «أن الفصلَ علةٌ لوجود الجنس، واستدلُّوا على ذلك بأنَّ الفصلَ لو لم يكن علةً لكانَ الجنسُ علةً للفصل، وإلا لاسْتغنى كلُّ واحدٍ منهما عن الآخر، وحينئذٍ يمتنع التركيبُ. لكنَّ الجنسُ ليسَ بعلةٍ للفصل؛ لأنه لو كانَ علةً له لوجد الفصلُ أينما وجد الجنسُ»^{٢٢٩} وليس كذلك.

وقيل في جوابه: «ما مرادكم من العلة؟ إن كان المرادُ منها جزءُ العلة فلمَ لا يجوزُ أن يكون الجنسُ علةً له؟ قوله: «لوجد الفصلُ أينما وجد الجنسُ»، قلنا: لا نسلم، حينئذٍ^{٢٣٠} ذلك لعدمِ وجوبِ وجودِ المعلولِ عند وجودِ جزءِ العلة. وإن كان المرادُ منها العلةُ التامةُ، فلمَ لا يجوزُ أن يكونَ شيءٌ منها علةً بهذا التفسير؟ قوله: استغنى كلُّ واحدٍ منهما عن الآخر فيمتنع التركيبُ، فيه بحثٌ؛ لأننا لا نسلمُ الاستغناءَ على هذا التقديرِ لجواز أن لا يكونَ شيءٌ منها علةً»^{٢٣١} فلا يمتنع التركيبُ ولا استغنى كلُّ واحدٍ عن الآخر لجواز أن يكونَ العلةُ أمرًا ثالثًا، فما توجيهه؟

وقال المولى المجيب: نقل الباحثُ هذا البحثَ إلى قوله: «فيه بحث» من المطالع وشرحه؛ وغيرَ وجهِ دفعِ لزومِ استغناء كلِّ واحدٍ منها عن الآخر المستلزم؛ / لإمتناعِ التركيبِ إلى وجهِ [٦٠ظ] آخرَ غيرِ ما في شرحِ المطالع، وعبرَ عن ذلك الوجه بقوله: «فيه بحث؛ لأننا لا نسلمُ الاستغناءَ إلى آخره.» والوجهُ المذكورُ في الشرح هو ما قال فيه «وجوابه: أنه إذا^{٢٣٢} أريدَ بالعلةُ التامةُ، أعني: جميعُ ما يتوقف عليه الشيء، فلا نسلمُ أنه لو لم يكن أحدهما علةً تامةً لزم استغناء كلِّ منهما عن الآخر، وإنما [يلزم] ذلك لو لم يكن أحدهما علةً ناقصةً؛ وإن أريدَ بها ما يتوقف عليه الشيء - أعم من التامة والناقصة - فلا نسلمُ أنه لو كان [الجنس] علةً ناقصةً للفصل استلزمه. فليس يلزم من وجودِ العلةِ الناقصةِ وجودُ المعلول.»^{٢٣٣} والباحثُ غيره^{٢٣٤} إلى أن منع لزومِ الاستغناء على

٢٢٩ أجوبه المسائل النصيرية لتصير الدين طوسي، ٧٥/١.

٢٣٠ ق ب - حينئذ.

٢٣١ أجوبه المسائل النصيرية لتصير الدين طوسي، ٥٧/١.

٢٣٢ ق ب: إن؛ ك - إن، صح هامش.

٢٣٣ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ٣٤٧/١.

٢٣٤ ق: غير.

ذلك التقدير لجواز أن لا يكون شيءٌ منها علّةً، فلا يمتنع التركيبُ ولا استغنى كلِّ واحد عن الآخر لجواز أن يكونَ العلةُ أمرًا ثالثًا.

والجواب: «أنَّ المرادَ بالعلّة التامة، جميعُ ما يتوقف عليه» وبمطلق العلة «مجرد ما يتوقف عليه أعمُّ من التامة والناقصة.» فعلى تقدير انتفاء التالي^{٢٣٥} لزومُ الاستغناء في غاية الظهور، ولا يدفعُه احتمالُ كونِ العلة أمرًا ثالثًا كمعلولي^{٢٣٦} علةٍ واحدةٍ مثل الهيولى والصورة مثلاً؛ إذ لا استغناء لأحدهما عن الآخر أيضًا لتوقف وجود أحدهما على وجود الآخر، وإلا، كما كان بينهما ملازمةٌ. وقد انفقوا على ثبوتِ الملازمةِ بينهما، وعمّموا علاقةَ اللزومِ إلى العليةِ والمعلوليةِ والتضائف، وأدرجوا كونَ الأمرين معلولينِ علةٍ واحدةٍ تحت علاقةِ العليةِ والمعلوليةِ. فالقولُ بانتفاء الاستغناء وانتفاء توقّف أحدهما على الآخر قولٌ المتنافين.

يقول الفقير: فيه بحث؛ لأنَّ الباحث لم يمنع لزوم الاستغناء لِإنتفاء التالي، إلا على تقدير أن يُراد بالعلّة العلةُ التامة، فلم يلزم منه القول بانتفاء التوقف مطلقًا حتى يُنافي القول بانتفاء الاستغناء، فليتأمل!

والحق أن هذا البحثُ واردٌ على هذا التقرير المزيّف بما ذكره الشارحُ المحقق أيضًا، والصوابُ ما اختاره حيثُ قال: «ونحن نقول: أما أنَّ الفصلَ علةٌ لِحصّة النوع، فذلك لا شكَّ فيه؛ / لأنَّ الجنسَ إنما يتحصّص بمقارنة الفصل. فما لم يعتبر الفصل لا يصير حصته...»^{٢٣٧} «... وليس مرادُ الشيخ «أنَّ الفصلَ علةٌ لوجود الجنس»، وإلا، لكان إمّا علةً له في الخارج، فيتقدّم عليه بالوجود، وهو محالٌ؛ لِاتّحادهما في الجعل والوجود. وإمّا علةً له في الذهن وهو أيضًا محال، وإلا، لم يُعقل الجنسُ دون فصل، بل المرادُ أنَّ الصورةَ الجنسيةَ مبهمَةٌ في العقل، تصلحُ أن تكونَ أشياء كثيرةً، [و] هي عينُ كلِّ واحد منها في الوجود، غيرُ متحصّلة في نفسها^{٢٣٨} لِأنَّ تطابق تمامَ ماهياتها المحصّلة. وإذا انضمَّ^{٢٣٩} إليها الصورةُ الفصليةُ عينها وحصلها أي جعلها

[٦١ و]

٢٣٥ ب: الثاني.

٢٣٦ ق: لمعلولي.

٢٣٧ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ١/ ٣٤٧.

٢٣٨ ك ق ب: محصّلة بنفسها.

٢٣٩ ك ق ب: انضاف.

مطابقةً للماهية التامة؛ فهي علةٌ لدفع^{٢٤٠} الإبهام والتحصيل^{٢٤١} والعلية بهذا المعنى لا يمكن إنكارها.^{٢٤٢}

[البحث التاسع: مسألة في عكس المتصلة الموجبة الجزئية]

قال المولى الباحث: البحث التاسع:

هو أنّ المنطقيين زعموا أنّ المتصلة الموجبة الجزئية تنعكس كنفسيها. فيه بحث؛ لأنّه يصدق قولنا: «قد يكون إذا كان الجمل طائرًا فهو حيوانًا» مع كذب قولنا: «قد يكون إذا كان الجمل حيوانًا كان طائرًا.»؛ لأنّها لو صدقت ومقدمها صادق دائمًا فيلزم صدق تاليها في وقت ما، لكن محال. وبه تبين^{٢٤٣} عدم انعكاس السالبة الكلية كنفسيها؛ إذ يصدق في المادة الثانية السالبة الكلية مع عدم صدق انعكاس سالبة^{٢٤٤} كلية، فما وجهه؟

[قال المولى المجيب] [٤٩ ظ] أقول: بحثه هذا من جنس بحثه المذكور فيما قيل في قوله^{٢٤٥} تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا﴾ [سورة الأنعام، ٥/٩] حيث قال: «هناك بأن الأصل صادق دون العكس»، وهو: «لو جعلناه رجلًا لجعلناه ملكًا». واستدل على عدم صدق العكس بأنه جعله رجلًا ولم يجعله ملكًا.^{٢٤٦} هناك بأن عدم التالي لا يُنافي الملازمة لا يقال الشرطيّة للزوميّة لا يترتب من عدم صادق وقال: كاذب؛ لأننا نقول: هو في الملازمة الكلية، وما نحن فيه هي الملازمة الجزئية، فلا يلزم من صدق قولنا: «كلما كان الجمل حيوانًا فهو طائرًا» عدم صدق «قد يكون إذا كان الجمل حيوانًا فهو طائرًا»؛ لأن الأول أخص من التالي، [٥٠ و] ولا يلزم من عدم صدق الأخص عدم صدق الأعم. ومن ثم صرح الأعمية بجواز كون الأخص لازماً للأعم في الملازمة الجزئية.

٢٤٠ ك ق ب: لرفع.

٢٤١ ك ق ب: والتحصل.

٢٤٢ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ٣٤٨/١.

٢٤٣ ق: تبين.

٢٤٤ ق - الكلية كنفسيها. إذ يصدق في المادة الثانية السالبة الكلية مع عدم صدق انعكاس سالبة، صح هامش.

٢٤٥ ع: من قوله.

ض: **فاصل** 246

لا يقال: إذا قلنا: «قد يكون إذا كان الشيء حيواناً فهو طائر» ههنا اجتماع طائرية الشيء مع حيوانيته، أما إذا قلنا: «قد يكون إذا كان الجملة حيواناً كان طائراً» لا يمكن اجتماع الطائرية مع الجمالية؛ لأنهما نوعان متبايعان؛ لأننا نقول: الملزوم في هذه الملازمة الجزئية حيوانية الجملة، لا خصوصية الجمالية، وإلا لم يكن بين جزئية زيد وجماديته ملازمة لعدم اجتماع الجمادية مع خصوصية الزيدية. وهذا هو معنى قولهم: «بأن صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين. ألا يرى أنهم تعريف القياس على الكاذب المقدمات، واعتبروا لزوم النتيجة للقياس مع فرض تسليم مقدماته، كقولنا: زيد حجر، وكل حجر مانع ينتج زيد مانع^{٢٤٧} إذ على تقديرها بين المقدمتين يلزم صدق المقدمة الثالثة على أنك إذا تأملت وأنصفت. عرفت واعترفت أن لا فرق بين الجمالية والشرطية المتصلة للزوم في انعكاس الموجبة الكلية، في كل منهما موجبة جزئية سوى أن العبرة في الكلية والجزئية في الجمالية بالأفراد، وفي الشرطية بالأوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم. وكما يجوز في الجمالية أن يكون المحمول أعم من الموضوع، فكذا في الشرطية لجواز أن يكون التالي أعم من المقدم. هذا هو المنطق، فتدبر! ففيه منقح وكفاية بتحقيق المقام لهذا النوع من البسط في الكلام لتوضيح المرام عن إيراد بحث آخر.]

يقول الفقير: الإيراد الأول^{٢٤٨}: يندفع بما يقرر في المنطق أن المتصلة للزومية الجزئية تتركب^{٢٤٩} من مقدم صادق وتال كاذب، فلا يلزم كذب قولنا: «إذا كان الجملة حيواناً كان طائراً»، وذلك ظاهر. وأما الإيراد الثاني: ففي دفعه دقة وغموض، ولم يتعرض له الفاضل المجيب، فأقول وبالله التوفيق: صدق السالبة الكلية في المادة الثانية ممنوع؛ فإن الجملة إذا صدق عليه الطائرية^{٢٥٠} في بعض تقادير حيوانيته، فكيف يصح أن يقال: «ليس البتة إذا كان الجملة حيواناً كان طائراً». فإن الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية، فليتأمل!^{٢٥٣}

٢٤٧ ض: بقي؛ ١١٧و.

٢٤٨ ق ب: البحث.

٢٤٩ ق ب: تصدق.

٢٥٠ ق ب + قد يكون.

٢٥١ ق ب - وذلك ظاهر؛ وأما الإيراد الثاني: ففي دفعه دقة، وغموض، ولم يتعرض له الفاضل المجيب، فأقول وبالله التوفيق. | ق ب + وأما التبيين الذي ادعاه بقوله: «وبه تبين إلى آخره» فمردود بأن.

٢٥٢ ق ب: الطائر.

٢٥٣ ق ب + والأولى صادقة فتكذب الثانية البتة فتدبر! | ق ب - فليتأمل.

[البحث العاشر: مسألة التباين الجزئي بين نقيضَي المتباينين]

قال المولى الباحث: البحث العاشر:

اعلم أن أرباب المنطق صرّحوا بأن بين نقيضَي^{٢٥٤} المتباينين تبايناً جزئياً،^{٢٥٥} وذلك غير صحيح؛ لأنَّ المعدوم^{٢٥٦} في الخارجِ أخصَّ من الممكنِ العامِّ؛ لأنَّه إمَّا مُمتنعٌ أو ممكنٌ، وكلُّ منهُما مُمكنٌ بالإمكانِ العامِّ. فبينَهُ وبينَ اللّا إمكان^{٢٥٧} العامِّ مباينةٌ كليَّةٌ، مع أنَّه لا مباينةٌ بينَ الموجودِ والإمكانِ العامِّ، فما توجيهُهُ؟

وقال المولى المجيب: هذه مغالطةٌ في حلِّها دقَّةٌ وعموُصٌ. ولقدَّمْ له مقدِّمةٌ هي أنَّ الممكنَ العامِّ عبارةٌ عن الذي سُلِبَ فيه الضَّرورةُ عن أحدِ الجانبينِ، ويتعيَّن ذلك الجانبُ بقريتهِ ما يُقارَنُه. فإذا قلنا مثلاً: المعدومُ أخصَّ من الممكنِ العامِّ» أردنا به ما سُلِبَ فيه ضرورةُ الوجودِ بقريتهِ مقابليةً للمعدومِ. وإذا قلنا: «إنَّ المعدومَ أو الواجبَ أخصَّ من الممكنِ العامِّ» أردنا به ما سُلِبَ فيه ضرورةُ العدمِ لمقابلتهِ بالوجودِ أو الوجوبِ. وإذا قلنا: «الممتنعُ أخصَّ من الممكنِ العامِّ» أردنا به ما سُلِبَ فيه ضرورةُ الوجودِ لمقابلتهِ بالامتناعِ. أمَّا إذا قلنا: «الممكنةُ الخاصةُ أخصَّ من الممكنةِ العامَّةِ» أردنا به مطلقَ سلبِ الضَّرورةِ عن جانبٍ واحدٍ.

إذا تقرَّر هذا، فنقول: قول الباحث: «بأنَّ المعدومَ في الخارجِ أخصَّ من الممكنِ العامِّ» لا بدَّ ههنا من تقييدهِ بجانبِ الوجودِ، بمعنى أنه: كلُّ ما يصدِّقُ عليه أنه معدومٌ في الخارجِ، يصدِّقُ عليه أنَّ وجودَهُ ليس بضروريٍّ؛ وليس كلُّ ما يصدِّقُ عليه أنَّ وجودَهُ ليس بضروريٍّ، يصدِّقُ عليه أنه معدومٌ في الخارجِ. فالأخصُّ - وهو المعدومُ في الخارجِ - تحتَه فردان: أحدهما: الممتنعُ، والثاني: الممكنُ الخاصُّ الباقي في عدمِهِ. والأعمُّ - هو الممكنِ العامِّ بهذا المعنى - تحتَه ثلاثةُ أفرادٍ: أحدها: الممتنعُ، والثاني: الممكنُ الخاصُّ الباقي في عدمِهِ، والثالثُ: الممكنُ الخاصُّ الخارجُ إلى الوجودِ دونَ الواجبِ. فإنَّه لا يصدِّقُ الممكنُ العامُّ بهذا المعنى؛ لأنَّه ضروريٌّ

٢٥٤ ق ب: نقيض.

٢٥٥ وفي هامش ب: وبمعنى الآخر تبايناً جزئياً. | لواعع الاسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي، ص ١٦٨.

٢٥٦ وفي هامش ب: ونقيضه المعدوم.

٢٥٧ ب: الإمكان.

٢٥٨ ق - في.

الوجود، كما أنّ الممتنع لا يصدق عليه الممكن العام من طرفِ العدمِ بمعنى أنّه ليسَ بضروري العدم؛ لأنه ضروريّ العدم، فمُباينُ المعدومِ في الخارجِ مُباينةٌ كليّةٌ هو نقيضُ الممكنِ العامِّ بالمعنى المذكور، أعني: ما ليسَ ضروريّاً وجوده. / وسلُبُ سلبِ الشّيءِ إثباتٌ له، فيكون هذا النقيضُ عبارةً عن الواجب؛ لأنّه هو الذي يصدقُ عليه «أنّ وجوده ليسَ غيرَ ضروريّ»، وهو يستلزمُ أن وجوده ضروريّ،^{٢٥٩} فيلزمُ أن يكون بين نقيضِ المعدومِ وعينِ الممكنِ بهذا المعنى -أعني: ما ليسَ وجوده ضروريّاً- مباينةً جزئيةً لصدقِ اللاّ معدومِ بدونِ الممكنِ العامِّ بالمعنى المذكور في مادّةِ الوجوب، وصدقِ الممكنِ العامِّ بهذا المعنى، وهو ما ليسَ وجوده ضروريّاً بدونِ اللاّ معدومِ في المعدومِ الذي ليسَ وجوده ضروريّاً. فمَنشأُ الغلطِ هو اشتباهُ الممكنِ العامِّ المأخوذِ بالعامِّ المذكورِ بغيره. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [سورة الأعراف، ٧/٤٣].

[٢٢]

أقول تحدثاً بنعمة الله لا صِلْفاً^{٢٦٠} بأنّي لو لم يكن لي فيما كتبت في هذه العُجالة من تصرفاتي، إلا^{٢٦١} حل هذه المغالطة لكفاني فضلاً، و﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [سورة الجمعة، ٦٢/٤].

يقول الفقير: قد^{٢٦٢} زعم الفاضل المجيب أنّ هذا البحث من قبيل المغالطات المدفوعة، والأسئلة المزيفة المقلوعة. فبدل الوُسع في الأفكار والتعمق، واجتهد في إمعان النظر والتأنيق، فظنّ أنّه دفعه بوجهٍ ليس لتزييفه احتمالاً، حتى عدّه فضلاً من الله ذي الأفضال. كلا! فإنّه إشكالٌ تاه في دفعه الأذكياء وإيراد تحيير في رده الفضلاء.

وهو لم يأت بجوابٍ فيه شفاء، بل^{٢٦٣} المقامُ باقٍ بعد^{٢٦٤} على ما كان عليه من الخفاء؛ وذلك لأنّ من أورد النقيض بهذا الوجه لم يقصد تخصيصه بهذه المادّة، وإنما ذكرها على طريق المثال لأصل النقيض. وهو أن بين نقيض الأعم من الخاصّ ونقيضه وبين الخاصّ مباينةً كليّةً مع أن

٢٥٩ ب - وهو يستلزم أن وجوده ضروري.

٢٦٠ ق: لا تصلفاً.

٢٦١ ك - حل، صح في عامش.

٢٦٢ ق ب - قد.

٢٦٣ ق ب - بل.

٢٦٤ ق ب: بعد باق.

بين الأعمّ ونقيض الأخصّ عمومًا مطلقًا، وليس بينهما مباينة جزئية. ذكره الفاضل الأبهري في شرحه للمطالع، فلا وجه لتقييد الإمكان العام بجانب الوجود، ولو سلّم فالإطلاق هو الأصل، والمتبادر من العبارة، والنقض به باق؛ فلا فائدة في التقييد، فتدبر! ^{٢٦٥}

قال العلامة التفتازاني: دفعه بعضهم بتفسير التباين الجزئي بصدق أحد المفهومين بدوّن الآخر في الجملة ليشمل العموم والخصوص / المطلق أيضًا.

[٦٢ظ]

قلت: ^{٢٦٦} الأحسن أن يقال: القاعدة مخصصة بما له أفراد محققة أو مقدرة، كما قيل في تقيضي ^{٢٦٧} المتساويين والأعمّ. وتعميم القواعد إنما هو بحسب المقاصد، وليس لهم زيادة عرض في معرفة أحوال نقائص الأمور العامة؛ إذ ليس في العلوم الحكمية قضية موضوعها أو محمولها نقيض الأمور الشاملة. وهذا الفن آلة لتلك العلوم، فلا بأس بإخراجها عن القاعدة، بل اعتبارها يوجب اختلافًا في حصر النسب، كذا أفاده ^{٢٦٨} السيد - رحمه الله - فليتأمل!

والله الموفق للصواب، وإليه المرجع والمآب، هذا آخر ما قصدته ^{٢٦٩} من نقد الأفكار في رد الأنظار ^{٢٧٠} معترفًا بالعجز الكامل والقصور التام، ومعتريًا عن تيار بحار العلماء الأعلام، فالمرجو من متصفحيه أن لا يبادروا إلى الإنكار، من غير التأمل والافتكار، بل يُمعنوا النظر ويُجانبوا الاعتساف، ثم يسلكوا مسلك الاستنكار أو الاعتراف، فإني ^{٢٧١} قد بذلت الوسع في تتبع أقوال العلماء، واستقراء آراء الفضلاء، علماً مني بأن التواني في التحرير، والتهاون بالتقير لا يورث للمرء إلا الذل والهوان، والخجالة بين الأصحاب والإخوان، مع أن زيغ البصر وطغيان القلم موضوعان، والخطأ والنسيان عن الإنسان مرفوعان، ^{٢٧٢} والمأمول ممن عثر على ما فيه من العثرة والفساد، متجنبًا طريق اللدد والعناد أن يصلحه إصلاحًا، أو يضرب عنه صفحًا، ويذكرني بالخير

٢٦٥ ق ب + ولا تغفل!

٢٦٦ ق ب: يقول الفقير.

٢٦٧ ق: نقض.

٢٦٨ ق ب: ذكره.

٢٦٩ ق ب: قصدت إيراده.

٢٧٠ ق ب + مستعبدًا بالله من ادعى علما بشيء لا أعلمه، وأن أسدي قولا لا أحمه، وأن أكون ممن (ب: ممن) يفره الكاذب من البناء وينخدع للفساد (ب: للفساد) من الاطراء، وأن أكون سبيل سبيل (ب: سبيلي) من يعجبه المارة (ق: الممرأة) بالباطل والجدل، ولا يبالي إذا راج عنه القول أن يكون ممن ضل وأضل.

٢٧١ ق ب - معترفًا بالعجز الكامل والقصور..... أو الاعتراف فإني.

٢٧٢ ق ب + فالمرجو من متصفحيه أن يعنوا النظر، ويجانبوا الاعتساف، ثم يسلكوا مسلك الاستنكار أو الاعتراف.

على ما يقبله ويرتضيه، فإنه أيضًا يستوجب الشكر به ويقتضيه. كما نقل العلامة الشيرازي عن أرسطو أنه قال: وليس ينبغي أن يشكر من قال في الحق قولاً جزلاً، بل ومن قال في ذلك قولاً نزرًا. أعادنا الله تعالى من حد يسد باب الإنصاف، ويصد عن جميل الأوصاف، وألهمنا شكرًا يقتضي توالي الآلاء، ويقتضي بانقضاء اللاؤاء،^{٢٧٣} وجعلنا ممن يعمل للعقبى ولذاتها، لا للدنيا ومُخرقاتها، إنه قريب مجيب، عليه توكلت وإليه أنيب،^{٢٧٤} الحمد لله على التوفيق.^{٢٧٥}

المصادر

- أجوبه المسائل النصيرية؛
طوسي، نصير الدين محمد بن محمد، (ت. ٦٧٢هـ / ١٢٧٤م). پژوهشگاه علوم انسانی، طهران ١٣٨٣.
- الأعلام؛
الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت. ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م)، دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢م.
- تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية / القطبي في المنطق؛
الكاظمي، علي بن عمر بن علي نجم الدين القزويني، (ت. ٦٧٥هـ / ١٢٧٧م).
- الشارح، قطب الدين الرازي، (ت. ٥٧٦هـ / ١٣٦٥م)؛ المحشي، سيد شريف الجرجاني، (ت. ٥٨١٦هـ / ١٤١٣م)؛ حققه محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم إيران ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.
- تهافت الفلاسفة؛
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت. ٥٠٥هـ).
- حققه الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
- شرح العقائد العنصرية؛
الأبهري، سيف الدين أحمد (ت. ٨٠٠هـ / ١٣٩٧م).
- حققه وترجمه عمر ترك آر، نوبل، أنقرة ١٩٩٦.

٢٧٣ ق ب - والمأمول ممن عشر على ما فيه.....ويقتضي بانقضاء اللاؤاء.

٢٧٤ ق + وقد وقع الفراغ من تأليف في أواخر صفر، من سنة أربعين وثمانمائة، وقد كان العزم عليه في أواخر محرم من تلك السنة. الحمد لله على أن وفقنا عليه، وهدانا إليه، وهو حسبي، ونعم الوكيل؛ ب + وقد وقع الفراغ من تأليف هذه النسخة في أوائل رمضان، من سنة سبع وسبعين وثمانمائة. الحمد لله على أن وفقنا عليه، وهدانا إليه، وهو حسبي، ونعم الوكيل. تم الكتاب بعون الله المن الوهاب.

٢٧٥ ق ب - الحمد لله على التوفيق.

- شرح كشف الأسرار عن غوامض الأفكار؛
الكاتب، علي بن عمر بن علي نجم الدين القزويني، (ت. ٥٦٧٥/١٢٧٧ م). استانبول: مكتبة السليمانية، مجموعة لآلي، ٢٦٦٤، ١ ظ-٢٠٩ ظ.
- شرح المطالع مع تعليقات السيد الشريف الجرجاني وبعض التعليقات الأخرى؛
قطب الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن محمد الرازي، (ت. ٥٧٦٦/١٣٦٥ م).
راجعه وضبط نصه: اسامة الساعدي، منشورات ذوى القربى، قم، ١٣٩١.
- قاضي سراج الدين الأرموي ومطالع الأنوار؛
حقيقه وترجمه حسن آكنات، أنقرة: معهد العلوم الاجتماعية، رسالة الدكتوراه، ٢٠٠٦.
- الشفاء؛
ابن سينا، الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله، (ت. ٥٤٢٨/١٠٣٧ م). تصدير الدكتور طه حسين باشا، مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور، تحقيق الأب فتواتى، محمود الخضيرى، فؤاد الإهوانى، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٩٥٢.
- كاشفة الشبهات العلائية؛
سراج الدين الأرموي استانبول: مكتبة السليمانية، قاضي زاده محمد، ١٠١، ٢-و-١١٩ ظ.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛
كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة (ت. ١٠٦٧/١٦٥٧ م)، مكتبة المثنى، بغداد ١٩٤١ م.
- شرح المطالع؛
الأبهرى، سيف الدين (ت. ٥٨٠٠/١٣٩٨ م)، استانبول: مكتبة السليمانية، مجموعة جار الله، ١٤٢١، ٤-و-١٨١ ظ.
- مناهج اليقين في أصول الدين؛
العلامة الحلبي، أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسيدي، (ت. ٧٢٦/١٣٢٥ م). دار الأسوة، طهران ١٤١٥.
- منطق ومباحث الفاظ مجموعته متون ومقالات تحقيقي؛
مهدي محقق وتوشيهيكو إيزوتسو، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل شعبه تهران، طهران ١٩٧٤.
- معجم المؤلفين؛
كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني (ت. ١٤٠٨/١٩٨٧ م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت د.ت.

İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemine Getirilen Çözüm Önerileri: *Risâle fî Beyâni'l- Mezâhib* Örneği

Öz: İnsanın özgürlüğü ve ahlâkî sorumluluğu ile Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti arasındaki ilişki İslâm düşünce tarihi boyunca en çok tartışılan meselelerden biri olmuştur. Bu tartışmalara bağlı olarak cebr, tefviz ve kesb olmak üzere üç farklı çözüm önerisi ortaya çıkmıştır. Bahse konu taraflar arasındaki fikrî mücadele, insan fiilleri probleminin daha da derinleşmesine ve genişlemesine zemin hazırlamıştır. Zira insan fiilleri konusundaki ihtilaf, sadece Cebriyye, Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî fırkalarıyla sınırlı kalmamış, aynı mezhebî kimliğe sahip âlimler arasında dahi görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Örneğin, Ebû Bekr el-Bâkîllânî (ö. 403/1013), Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi Eş'arî ekole mensup âlimler, hadis kudretin tesiri gibi birtakım hususlarda hem Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den (ö. 324/935-36) hem de birbirlerinden farklı kanaatler ileri sürmüşlerdir. Mâtürîdî kelâm ekolü, Eş'arî mezhebine kıyasla daha bütüncül bir görünüm arz etse de orada da insan fiilleri meselesinde geliştirilen çözüm önerisinin kime nispet edileceği, Mâtürîdî görüşün, Bâkîllânî veya İsferâyînî'nin yaklaşımı ile ilişkili olup olmadığı gibi birtakım ihtilaflı hususlar bulunmaktadır. Tüm bunlara ek olarak, İslâm filozoflarının da insan fiilleri tartışmalarına dahil edilmesi, mevcutlara ilaveten farklı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu durum, bir taraftan insan fiilleri meselesini daha girift bir hale getirirken, diğer taraftan söz konusu problem etrafında önemli bir literatürün gelişmesine vesile olmuştur. Nitekim ilk dönemlerde kader ve cebr taraftarlarının karşılıklı reddiyeleri üzerinden başlayan metinleşme süreci, zaman içinde kaleme alınan farklı risâlelerle zenginleşmiştir. Bu tür risâlelerin içeriği, büyük oranda müelliflerin mezhebî kimliği veya tercih ettiği görüşe göre şekillenmiştir. Çalışmamıza konu olan *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* adlı eser de insan fiilleri bağlamında gelişen bu literatürün bir parçasıdır. Risâlede Cebriyye, Mu'tezile, Filozoflar, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Ebû Bekr el-Bâkîllânî, Eş'arîler ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) olmak üzere insan fiilleri problemine dair ileri sürülen yedi çözüm önerisine yer verilmiştir. Risâle, Mâtürîdî bakış açısıyla kaleme alınmıştır. Bu çerçevede bir tarafta insan fiillerinin meydana gelmesi için gerekli olan şartlara değinilmiş, diğer tarafta "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" âyeti ve Allah'ın ilmi, takdiri ve levh-i mahfûzda yazmasıyla insan fiilleri arasındaki ilişki de yine Mâtürîdî görüşe uygun olarak açıklanmıştır. Eş'arîler'in yaklaşımının cebr-ı mahz ile aynı olduğunun ileri sürüldüğü risâlede, Bâkîllânî'nin görüşünün de Eş'arîler'in yaklaşımından farklı olmadığı savunulmuştur. Bu makalede, *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* müellifinin konuya yaklaşımı mukayeseli olarak ele alınacak ve akabinde risâlenin tahkik, tahlil ve tercümesi yapılarak risâle literatüre kazandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İnsan fiilleri, Risâle fî beyâni'l-mezâhib, Cüzî İrade

Proposed Solutions to the Problem of the Creation of Human Acts: The Case of *Risāla fī Bayān al-Mezāhib*

Abstract: The relationship between human freedom and moral responsibility and God's knowledge, will, and power has been one of the most debated issues throughout the history of Islamic thought. These debates have led to the emergence of three different solutions: *jabr*, *tafwīz*, and *kesb*. The intellectual struggle between the aforementioned supporters paved the way for the further deepening and expansion of the problem of human actions. The disagreement over human actions was not limited to the *Jabriyya*, *Mu'tazila*, *Ash'ariyya*, and *Māturīdiyya* factions, but caused differences of opinion even among scholars with the same sectarian identity. For example, *Ash'arite* scholars such as *Abū Bakr al-Bāqillānī* (d. 403/1013), *Abū Ishāq al-Isfarāyīnī* (d. 418/1027), and *Imām al-Haramayn al-Juwaynī* (d. 478/1085) differed from *Abū al-Ḥasan al-Ash'arī* (d. 324/935-36) and from each other on a number of issues. Although the *Māturīdī* school of theology presents a more holistic view than the *Ash'arī* school, there are still some controversial issues, such as to whom the proposed solution to the issue of human actions should be attributed and whether the *Māturīdī* view is related to the approach of *al-Bāqillānī* or *Isfarāyīnī*. In addition to all this, the inclusion of Islamic philosophers in the discussions on human actions has brought about different discussions in addition to the existing ones. This situation, on the one hand, made the issue of human actions more intricate, and on the other hand, it led to the development of important literature around the problem in question. As a matter of fact, the process of textualization, which started in the early periods through the mutual refutations of the supporters of *qader* and *jabr*, was enriched with different treatises written over time. The content of such treatises was largely shaped according to the authors' sectarian identity or preferred view. The present work, *Risāla fī beyān al-mazāhib*, is part of this literature on human actions. The treatise presents seven proposed solutions to the problem of human actions, namely the *Jabriyya*, *Mu'tazila*, philosophers, *Abū Ishāq al-Isfarāyīnī*, *Abū Bakr al-Bāqillānī*, *Ash'arites*, and *Abū Mansūr al-Māturīdī* (d. 333/944). The treatise is written from a *Māturīdī* perspective. In this framework, on the one hand, the conditions necessary for the occurrence of human actions are mentioned, and on the other hand, the verse "You cannot will unless God wills" and the relationship between God's knowledge, predestination, and His writing on the tablet preserved and human actions are explained in accordance with the *Māturīdī* view. The treatise argues that the *Ash'arites'* approach is the same as that of *jabr al-mahz* and that *al-Bāqillānī's* view is not different from the *Ash'arites'* approach. In this article, the approach of the author of *Risāla fī beyān al-mazāhib* will be discussed comparatively, followed by the critical edition, analysis, and translation of the text, aiming to present this work in the literature.

Keywords: *Kalām*, Human Acts, *Risālah fī bayānī'l-mazāhib*, *al-irādah al-juz'iyah* (particular will)

Giriş

Hız. Peygamber döneminde insanın özgürlüğü ve ahlâkî sorumluluğunun nasıl tesis edileceği problemi esaslı bir tartışma konusu olmamıştır. Zira Hız. Peygamber, henüz hayattadır ve vahyin inzâl süreci de devam etmektedir. Ancak bu durum, asr-ı saâdet'te bahse konu meselesinin hiç konuşulmadığı anlamına da gelmemektedir.

Nitekim Hz. Peygamber'in, ashabını kader konusunda tartışmaktan men ettiğine dair rivâyetler bulunmaktadır.¹ Hz. Peygamber'in vefatı akabinde ise müslümanlar arasında siyâsî ve itikâdî ayrışmalara sebep olacak veya var olan ayrışmaları daha da derinleştirecek birtakım hadiseler cereyan etmiştir. Özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesi, hemen ardından Cemel ve Sıffin gibi iç savaşlarının vuku bulması, müslümanları derinden etkilemiştir. Çünkü ortada katl, yani İslâm'ın büyük günah kabul ettiği bir müslümanın başka bir müslümanı öldürme eylemi vardır. Tüm bunlar müslümanları, büyük günah işleyen bir müslümanın iman bakımından durumu nedir? gibi birtakım soruşturmalara sevk etmiştir. İman konusundaki bu vb. soruşturmalar, insan fiilleri meselesinin itikâdî bir problem olarak müslümanların gündemine gelmesine zemin hazırlamıştır. Zira bahse konu sorular, büyük günah işleyen bir müslüman bunu, hür iradesiyle mi yapmıştır yoksa ilâhî irade ve kudret onu, buna mecbûr mu kılmıştır? şeklinde farklı bir sorgulamayı beraberinde getirmiştir.² Bu sorulara verilen cevaplar neticesinde üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, insanın eylemlerinde özgür olmadığını, aksine her şeyin Allah tarafından önceden belirlendiğini ileri süren Cebriyye'nin yaklaşımıdır.³ İkincisi, insanın fiillerini kendi özgür iradesiyle meydana getirdiğini ve Allah'ın söz konusu fiiller üzerinde herhangi bir tesiri bulunmadığını savunan Kaderiyye yahut Mu'tezile'nin görüşüdür.⁴ Üçüncüsü ise, “Ne cebir vardır ne de tefvîz, ancak durum bu ikisi arasındadır” demek suretiyle, Cebriyye ile Kaderiyye/Mu'tezile arasında orta bir yol tutuma gayreti gösteren selefin düşüncesidir.

Selef âlimleri geliştirdikleri çözüm önerisiyle bir taraftan Cebriyye'nin, insanın özgürlüğü ve ahlâkî sorumluluğunu ihmal ettiğine, diğer taraftan Kaderiyye ve Mu'tezile'nin, Allah'ın, her şeyin yaratıcısı olduğu hususuna hâlel getirdiğine dikkat çekmişlerdir. Selefîn, insan fiilleri konusunda sergilediği bu uzlaşmacı

- 1 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, nşr. Muhammed Züheyri b. Nasr (Riyad: Dârü's-Selâm, 1422/2001), “Kader”, 1; “Tevhîd”, 53; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1997), “Kader”, 6.
- 2 Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 31.
- 3 Mehmet Soysal, “Kütahyalı Ahmed Âsim Efendi'nin (ö. 1305/1888) el-Mebâhisü'd-Definiyye fi Hakkî'l-İrâdetü'l-Cüz'iyye Adli Eserinin Neşri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 50-53.
- 4 Hamdi Gündoğar, “Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 206.

tutum, halef âlimlerince “Allah hâlik, kul kâsibdir” önermesi üzerinden yeniden yorumlanmış ve kesb olarak isimlendirilmiştir. Buna göre Allah, her şeyin yaratıcısıdır. Ancak insan da kudret ve irade sahibidir. Dolayısıyla onun, eylemleri üzerinde bir tür dahli vardır.⁵ İnsanın, fiilleri üzerinde bir şekilde etkisi bulunduğu ortak paydasında bir araya gelen sünnî âlimler, söz konusu etkinin ne olduğu hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Eş‘arî, tıpkı fiiller gibi insanın kudret ve iradesinin de Allah tarafından yaratıldığı ve insanın, fiile mahal olmak; hâdis kudret ve iradesinin de fiille birlikte olmak dışında onun, söz konusu fiil üzerinde bir etkisi bulunmadığını belirtmiştir. Eş‘arî’ye göre insan fiillerinin kesb edicisidir, ancak gerçek anlamda fâil değildir.⁶ Eş‘arî kelâm geleneğinde hâkim olan kanaat bu olsa da Bâkılânî,⁷ İsferyânî,⁸ ve Cüveynî (ö. 478/1085)⁹ gibi hâdis kudretin müessir olduğunu belirterek, insanın fiilindeki rolüne daha fazla vurgu yapan âlimler de olmuştur.¹⁰ Bu sebeple olsa gerek, insan fiilleri problemini konu edinen risâlelerde, söz konusu âlimlerin yaklaşımlarından tıpkı Eş‘arî gibi müstakil birer çözüm önerisi olarak bahsedilmektedir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye gelince o, cihetler teorisi ile bir taraftan fiillerin Allah’ın mahlûku; diğer taraftan ise insanın, kesb ettiği fiillerin gerçek fâili olduğunu savunarak insanın, fiilleri üzerindeki rolünü daha fazla öne çıkarmıştır.¹¹ Sadruşşerîa ise (ö. 747/1346) Mâtürî-

- 5 Hayrettin Nebi Güdekli, “Müteahhirin Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde’nin Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye’sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 87-88.
- 6 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/245; Seyyid Şerif el-Cürcânî, “Risâle fi Hakki Efdâl-i İbâd”, *Din Felsefesi Açısından Eş‘ari Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* 5, ed. Recep Alpyağılı, çev. Mehmet Fatih Soysal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 959.
- 7 Seyfüddîn Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr fi usûlü’l-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Dâru’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavm, 2004), 2/383.
- 8 Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ‘ilmi’l-keâm* (London: Oxford University Press, 1934), 77-78; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl fi dirâyeti’l-usûl*, thk. Saïd Fûde (Beirut: Dâru’z-Zehâ’ir, 2015), 2/42.
- 9 Ebül-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye fi’l-erkânî’l-İslâmiyye*, thk. M. Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’l-Türâs, 1992), 42-44; Ebül-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi’l-keâm*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdi (Kahire: Dârü’s-Selâm, 2010), 2/808.
- 10 Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 171.
- 11 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 326.

dî'nin sözü edilen düşüncesini, *mukaddimât-ı erba'a* özelinde yeniden ele almış ve fiillerde, hâl olarak nitelen ne mevcûd ne de ma'dûm bir cihetin var olduğunu ortaya koymuştur.¹² Sadruşşerâ'nın bu ta'dîli, müteahhirûn dönem Mâtürîdî âlimlerce kabul görmüştür. Zira Sadruşşerâ sonrasında Mâtürîdî âlimler, insan fiilleri problemini onun çizgisine bağlı kalarak ele almışlardır.¹³

Şu halde insan fiilleri tartışması etrafında cebr, tefvîz ve kesb olmak üzere üç farklı çözüm önerisi geliştirildiği, ancak süreç içerisinde bu çözüm önerilerine dair farklı yorumların ortaya çıkmasıyla meselenin daha da derinleştiği ve genişlediği söylenebilir. Tüm bunlar, insan fiilleri problemine dair önemli bir literatürün gelişmesine vesile olmuştur. İlk dönemlerde “*Risâle fi'r-red 'ale'l-Kaderiyye*”,¹⁴ “*Risâle fi'l-kader*”,¹⁵ “*er-Red 'ale'l-Mücebbire*”¹⁶ ve “*er-Red 'ale'l-Cebmiyye*”¹⁷ gibi reddiye niteliğinde kaleme alınan risâlelerle başlayan süreç, özellikle müteahhirûn dönem-

- 12 Hatice K. Arpağuş, *Sadruşşerâ'nın el-Mukaddimâtü'l-Erba'ası Bağlamında İnsan Fiilleri*, *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020); Abdullah Namlı, “Sadruşşerâ ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi”, *Kader Dergisi* 18/1 (2020).
- 13 Murat Karacan, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risalesi: Tercüme ve Tablîl”, *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir - vd. (İstanbul: İsar Yayınlar, 2016); Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl mine'l-'Akâ'id* (Dersaadet/İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1307), 212-213; Hatice K. Arpağuş, “Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'îyye Yorumu”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynaklar ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın - vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019).
- 14 Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, *Risâle fi'r-red 'ale'l-Şakeriyye (Anfaenge müslimischer Theologie: Zwei Antiqadaritische Traktate aus dem Ersten Jahrhundert der Hıçra = Bidayetu ilmi'l-kelâm fi'l-İslâm: Risâletan fi'r-redd ale'l-Kaderiyye mine'l-karni'l-evvel li'l-bicre içinde)*, thk. Josef van Ess (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1977); Ömer b. Abdülaziz, *Risâle fi'r-red 'ale'l-Şakeriyye (Anfaenge müslimischer Theologie: Zwei Antiqadaritische Traktate aus dem Ersten Jahrhundert der Hıçra = Bidayetu ilmi'l-kelâm fi'l-İslâm: Risâletan fi'r-redd ale'l-Kaderiyye mine'l-karni'l-evvel li'l-bicre içinde)*, thk. Josef van Ess (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1977).
- 15 Hasan-ı Basrî, *Risâle fi'l-Şaker (Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd içinde)*, thk. Muhammed İmâre (Kahire: Dâru's-Şürûk, 1988). Ayrıca bk. Cemaeddin Erdemci, “İlk Dönem (Hicrî 1. Asır) Kader Tartışmaları Gaylan ed-Dımaşkı – Ömer b. Abdülaziz”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim* 43-44 (2006), 198-223.
- 16 Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî, “Cebriyye Reddiye (Er-Reddu ale'l-Mücebbire)”, çev. Resul Öztürk, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2004), 183-204.
- 17 Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cebmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr (Kuveyt: y.y., 1416).

de “*el-kazâ ve'l-kader*”,¹⁸ “*el-ef'âli'l- 'ibâd*”,¹⁹ “*Halku'l-a 'mâl*”²⁰ ve “*İrade-i cüz'iy-ye*”²¹ gibi farklı isimlerle kaleme alınan pek çok risâleyle devam etmiştir. *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* adlı eser de bu literatürün bir parçasıdır.²² Risâlede, insan fiilleri problemi bağlamında ileri sürülen çözüm önerilerinin çoğu, kısa ve öz bir şekilde aktarılmakla birlikte Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin yaklaşımı üzerinde diğerlerine nispeten daha fazla durulmaktadır. Çalışmamız, *Risâle fi beyâni'l-mezâhib*'in içerik analizini, tahkikli neşirini ve tercümesini içermektedir.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellifin Hayatı

Tahkikli neşirini gerçekleştirdiğimiz bu risâlenin, eldeki verilerden hareketle müellifini tespit etmek mümkün olmamıştır. Bu sebeple müellifin adı, hayatı, eserleri, hoca ve talebeleri ile vefatına dair herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır.

2. Risâlenin Özellikleri

2.1. Risâlenin Müellife Nispeti

Risâlenin müellifini tespit edemediğimiz için hangi âlime ait olduğuna dair elimize somut bir veri bulunmamaktadır. Bu sebeple olsa gerek ki risâle, kütüphane kayıtlarında herhangi bir âlime nispet edilmeden biri “*Risâle fi beyâni'l-mezâhib*” diğeri “*Risâle fi ef'âli'l- 'ibâd*” olmak üzere iki farklı isimle kaydedilmiştir. Her iki isim de

18 Hatice K. Arpağuş, “Sofyalı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006); Hilmi Kemal Altun, “Taşköprizâde'nin Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eserinin Tahkikli Neşri”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 1-37.

19 Mustafa Borsbuğa, “Cüzî İrade Hakkında Bir Risâle ve Şerhi: es-Sâdık el-Kayserî'nin ‘Risâle fi ef'âli'l- 'ibâd Risâlesi’ ve İzzet ed-Dirîkî'nin ‘Şerhu Risâle fi ef'âli'l- 'ibâd Şerhi’”, *ATEBE: Dini Araştırmalar Dergisi* 5 (2021), 59-103.

20 Celâlüddin ed-Devvânî, *Risâletü halki'l-a 'mâl*, thk. Saîd Fûde (b.y.: Asleyn, 2017).

21 Adem Sünger, “Osman el-Afif es-Seferîhisârî'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyeye Adlı Eseri: Tahlil, Tahkik Ve Tercüme”, *Kader Dergisi* 21/2 (2023), 611-632.

22 İnsan fiilleri meselesine dair kaleme alına benzer bir risâle için bk. Sıddık Korkmaz, “İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi -Kulların Fiilleri Ve Yedi Mezhep Risalesi Örneği-”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 15-38.

risâlenin içeriğinden yola çıkarak esere sonradan nispet edilse de ilkinin yani “*Risâle fî beyâni'l-mezâhib*” şeklindeki isimlendirmenin daha doğru olduğu söylenebilir. Zira bu isim, yazma nüshalardan birinin baş kısmında -muhtemelen müstensih tarafından- zikredilmiştir. Çalışmada da bu isim tercih edilmiştir.

Risâlenin adına ve müellifine dair kesin bir şey söylemek mümkün olmasa da telif edildiği döneme dair bazı tahminlerde bulunulabilir. Zira risâlenin nüshalarının biri h. 1212 tarihinde istinsâh edilmiştir.²³ Öte taraftan müstensih, hâmişte yapmış olduğu bir açıklamanın sonuna “*Akkirmânî, fî risâleti irâdeti'l- cüz'îyye*” şeklinde not düşmüştür. Akkirmânî'nin, h. 1174/1760 yılında vefat etmesi ve risâlenin de h. 1212 yılında istinsâh edilmesi göz önüne alındığında bahse konu eserin, ef'âl-i ibâd ve cüzî irade türü risâlelerinin oldukça yaygın bir şekilde telif edildiği on sekizinci asrın ikinci yarısı ile on dokuzuncu asrın ilk yarısı arasında bir tarihte kaleme alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Eserin telif tarzı ve muhtevası da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

2.2. Risâlenin Telif Sebebi

Risâlenin tespit edilen nüshalarında dîbâce kısmı bulunmadığından eserin hangi amaçla telif edildiğine dair kesin bir bilgiye sahip değiliz. Ancak eserin içeriği incelendiğinde insan fiillerinin yaratılması problemi bağlamında ileri sürülen çözüm önerilerini aktarmak ve Mâtürîdî görüşün doğruluğunu savunmak adına kaleme alındığı söylenebilir.

2.3. Risâlenin İçerik Analizi

Risâle fî beyâni'l-mezâhib'de Cebriyye, Mu'tezile, Filozoflar, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Ebû Bekr el-Bâkılânî, Eş'arîler ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmak üzere insan fiilleri problemi bağlamında ileri sürülen yedi çözüm önerisinden yerine göre icmâlî

23 Bahse konu nüshanın ferağ kaydında eserin müstensih Ahmed b. Osman Efendi el-Akşehrî tarafından h. 1212 senesinde tamamlandığı belirtilmektedir. Öte taraftan yine ferağ kaydı kısmına kırmızı mürekkeple 18 cemâziyelâhir 1214 şeklinde ikinci bir tarih düşülmüştür. Bk. *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* (Millî Kütüphane-Ankara, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 5629/5), 28a. Buradan hareketle eserin Ahmed b. Osman Efendi el-Akşehrî'nin nüshası esas alınarak iki yıl sonra tekrar istinsah edildiği söylenebilir. Fakat biz ilk, yani h. 1212 tarihini esas aldık.

veya tafsîlî olarak bahsedilmektedir. Müellif, ilk olarak Cebriyye'nin yaklaşımına değinmektedir. Ona göre Cebriyye, eylemlerin sadece ilâhî kudret ve onun taallukuyla yaratıldığını, insanların iradesi ve kudreti bulunmadığını dolayısıyla onların hareket ve sükûnlarının tıpkı cansız varlıklar gibi olduğunu ileri sürmektedir.²⁴

Müellif, ikinci olarak Mu'tezile'nin yaklaşımını zikretmektedir. Onun aktarımına göre Mu'tezile, Cebriyye'nin aksine ihtiyârî fiillerin, tek başına insanın kudreti, ihtiyârî ve o ikisinin taallukuyla meydana geldiğini savunmaktadır. Onlara göre insanda, fiilden önce söz konusu eylemi meydana getirecek müessir bir kudret olduğu gibi istediği fiili yapabilecek bir irade de bulunmaktadır. Fiilin varlık sahnesine çıkmasında etkin olan kadîm kudret ve irade değil, kulda bulunan söz konusu hâdis kudret ve iradedir.²⁵

Müellif, üçüncü olarak filozofların görüşlerine değinmekte ve onlara göre -zorunluluk yoluyla da olsa- insanın, fiillerinin mucidi olduğunu belirtmektedir. Daha açık bir ifadeyle Allah, insanda kudret ve iradeyi zorunlu kılmaktadır. Akabinde söz konusu kudret ve irade makdûrun, yani fiilin varlığını zorunlu kılmaktadır.²⁶ Müellifin, burada zikrettiği görüş, filozoflara nispet edilen meşhûr yaklaşımdır. Bu yaklaşım bağlamında (ı) filozofların insan fiillerini vasıtaları mı yoksa Tanrı'ya mı nispet ettikleri ve (ıı) Mu'tezile ile filozofların görüşlerinin aynı olup olmadığı şeklinde iki önemli mesele tartışılmaktadır. Ancak müellif, ilkinden ziyade Tefâtânî'nin *Şerhu'l- Maqâşid*'ından nakille ikinci meseleyi öne çıkarmaktadır.²⁷

Tefâtânî, Mu'tezile ile filozofların yaklaşımları arasındaki benzerliği onların, insanın kudret ve iradesine dair görüşlerinden hareketle temellendirmektedir. Müellifin, "Mu'tezile'nin 'kulun kudreti, Allah'ın mahlûkudur' aslına binaen onla-

24 *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* (Çorum: Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 38a.

25 *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 38b. kelâm geleneğinde özellikle de müteahhirün döneminde tefvîz düşüncesi aktarılırken "Mu'tezile'nin çoğunluğu" şeklinde mukayyet bir ifade kullanmak suretiyle Mu'tezilî âlimlerin tamamının aynı kanaati benimsemediğine işaret edilmektedir. Fahreddin er-Râzî, *el-Meâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâbiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 9/12; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/384; Sünger, "Osman Afif Seferîhisârî: Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz' iyye", 616. *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* müellifi ise Mu'tezilî âlimler arasındaki görüş farklılıklarına değinmeden onların, insan fiilleri konusundaki temel önermelerini aktarmaktadır.

26 *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 38b.

27 *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 38b.

rın görüşleri, filozofların yaklaşımından ayırılmaz” ifadesi buna işaret etmektedir.²⁸ Buna göre Mu‘tezile ile filozoflar, insanda, fiilden önce bir kudret ve irade bulunduğu ve insanın, söz konusu kudret ve iradeyle fiilini meydana getirdiği hususunda hemfikirdirler. Bu da onların görüşlerinin aynı olduğu anlamına gelmektedir.²⁹ Ancak Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) bu konuda farklı düşünmektedirler. *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* müellifi de “Bazıları, Allah’ın insanın kudretini yaratması filozoflara göre zorunlu (*icâb*), Mu‘tezile’ye göre ihtiyârîdir” demek suretiyle Râzî’nin; “Bazıları, söz konusu asıl üzerine bina edilen hususa men yönelterek” ifadesiyle de Îcî’nin görüşlerine atıfta bulunmaktadır.³⁰

Râzî, ihtiyâr ve zorunluluk arasındaki farktan hareketle, Mu‘tezile ile filozofların görüşlerinin aynı olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre Mu‘tezile, insanın fiilini meydana getirirken herhangi bir zorlamaya maruz kalmadığını ve tamamen özgür olduğunu söylerken, filozoflar tam aksine kudret ve iradenin fiili zorunlu kıldığını yani kulun fiili yaparken özgür olmadığını savunmaktadırlar.³¹ Îcî ise fiilin meydana gelmesindeki müessir kudret konusunda filozoflarla Mu‘tezile’nin farklı kanaatte olduklarını belirtmektedir. Ona göre filozoflar, fiillerin mecmû’l-kudrateyn diğer bir deyişle Allah ve kulun kudretinin toplamıyla; Mu‘tezile ise fiillerin kudret-i vâhide yani sadece kulun kudretinin tesirde bulunmasıyla meydana geldiğini ileri sürmektedir.³² Teftâzânî ise Râzî ve Îcî’nin Mu‘tezile ile filozofların yaklaşımlarının aynı olmadığına dair yapmış oldukları izahlara katılmamaktadır.³³ Müellife gelince onun, sözü edilen âlimlerden hangisinin görüşünü tercihe şayan bulduğuna dair net bir çıkarımda bulunmak zordur. Zira o, bu konuda herhangi bir açıklama yapmamaktadır.³⁴

Müellif, bahsi geçen hususları zikrettikten sonra Cüveynî’nin yaklaşımının filozoflarla aynı olup olmadığı tartışmasına yine Teftâzânî’nin, *Şerhu’l-Makâşid*’ından

28 *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 38b.

29 Sa’üddin et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemül-Kütüb, 1998), 4/223-224.

30 *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 38b.

31 Râzî, *el-Mubassal*, 171.

32 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/245.

33 Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, 4/223-224.

34 *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 38b.

nakille değinmektedir.³⁵ Bilindiği üzere Cüveynî, zaman içinde daha önce savunduğu bazı fikirlerden vazgeçmiştir. Bunlardan biri de insan fiilleri meselesindeki yaklaşımıdır.³⁶ Cüveynî, ilk dönemlerinde tıpkı selef âlimleri ve Eş'arî gibi fiillerin, Allah'ın kudretiyle yaratıldığı ve beşerî kudretin fiilin meydana gelmesinde herhangi bir etkisinin bulunmadığı fikrini benimsemiştir.³⁷ Ancak sonradan hâdis kudretin fiilde etkin olduğunu belirterek, aksini iddia edenleri tenkit etmiştir.³⁸ Bu sebeple başta Ebü'l-Kâsım el-Ensârî³⁹ olmak üzere Şehristânî,⁴⁰ Râzî,⁴¹ Beyzâvî,⁴² Îcî ve Cürcânî,⁴³ Cüveynî'nin, insan fiilleri konusunda selefın yolundan ayrıldığını ve -Ensârî dışında hepsi- filozoflarla aynı görüşe meylettığını ifade etmişlerdir.⁴⁴ *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* müellifi de "Cüveynî'nin görüşünün, filozofların yaklaşımı gibi olduğu iddiası âlimler arasında meşhûrdur" sözleriyle bu hususa dikkat çekmektedir.⁴⁵ Ancak Teftâzânî, bahsi geçen âlimlerin aksine Cüveynî'nin, *el-İrşâd*'daki görüşlerini esas olarak onun, selefın yolundan ayrılmadığı savunmaktadır.⁴⁶ Müellifin de Teftâzânî ile aynı kanaatti benimsediği görülmektedir. Zira o, açıkça ifade etmese de Teftâzânî'nin "Bu iddia, imâmın bize ulaşan kitaplarında açıkladıklarına muhâlifdir" sözlerini alıntulamakta ve onun, Cüveynî'nin *İrşâd*'ından ef'âl-i ibâd meselesindeki yaklaşımının, Ehl-i sünnetin görüşü gibi olduğunu açıkça ortaya koyan sözlerini naklettiğini hatırlatmaktadır.⁴⁷

35 *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 38b.

36 Mustafa Sancar, "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Görüşleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 109-111.

37 Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 187.

38 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 42-44.

39 Ensârî, *el-Ğunye*, 2/808.

40 Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâ'ûr (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/112.

41 Râzî, *el-Mubassal*, 171.

42 Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 207.

43 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/245.

44 Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, hocası Cüveynî'nin Mu'tezile'ye yaklaştığını düşünmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Ensârî, *el-Ğunye*, 2/808.

45 *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 38b.

46 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/224.

47 *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 38b.

Müellif, dördüncü olarak Ebu İshâk el-İsferâyî'nin görüşüne değinmektedir. Ona göre İsferâyî'nin, ihtiyârî fiillerin, her ikisi fiilin aslına tesir edecek şekilde iki kudret ve ihtiyârın toplamıyla meydana geldiği kanaatindedir.⁴⁸ Ancak İsferâyî'nin görüşünün zâhiri dikkate alındığında birtakım problemlere sebep olacağı ifade edilmektedir. Bunlardan biri, beşerî kudretin fiile tesir noktasında ilâhî kudrete ortak olması, diğeri iki müstakil fâilin/müessirin tek bir makdûr üzerinde bir araya gelmesini ifade eden tevârüdü gerektirmesi, bir diğeri ise herhangi bir delile dayanmaksızın cumhurun görüşüne muhâlefet etmektir.⁴⁹ İsferâyî'nin, sözü edilen hususları kastetmesi halinde onun görüşünün doğru olmayacağı aşikârdır. Nitekim Teftâzânî, onun kastının, “hâdis kudretin fiile tek başına tesir etmez, aksine kadîm kudretin ona eklenmesi halinde tesirde müstakil hale gelir” şeklinde olması durumunda doğruya daha yakın olacağını belirtmektedir.⁵⁰ *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* müellifi de Teftâzânî'nin sözü edilen ifadesini nakletmek suretiyle onunla aynı kanaati paylaştığına işaret etmektedir.⁵¹

Müellif, beşinci sırada Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin görüşüne yer vermektedir. Ona göre Bâkılânî de İsferâyî'nin gibi ihtiyârî fiillerin, iki kudret ve ihtiyârın toplamıyla meydana geldiğini düşünmektedir. Ancak kudretlerin taalluk alanları farklıdır. Daha açık bir ifadeyle Allah'ın kudreti fiilin aslında müessir iken, insanın kudreti söz konusu fiilin vasfında müessirdir. Kadîm kudretin tesirinden kasıt, onun fiili var etmesidir. Hâdis kudretin tesirinden yani fiili tâat ve mâsiyet kılışından kasıt ise onun, insanın fiile dönük iradesiyle (*kasd*) mukârenetidir.⁵²

Müellifin, hâdis kudretin fiil üzerindeki etkisini, “İnsanın iradesiyle birlikte olmak” şeklinde ifade etmesi, bilinçli bir tercihtir. Böylelikle o, Bâkılânî'nin, hâdis kudretin fiilin vasfında müstakil olarak tesirde bulunduğunu kastetmediğine işaret et-

48 *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 38b.

49 Mustafa Borsbuğa, “İrâde Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin Risâle fi'l-İhtiyârî'l-Cüz'îyye ve'l-İrâdâtî'l-Kalbiyye Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Kader Dergisi* 19/21 (2021), 279.

50 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/224-225. Teftâzânî, zikri geçen ikinci ihtimalin doğruluğuna dair kesin bir ifade kullanmamaktadır. Ancak Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî, onun İsferâyî'nin ile ilgili nakledilen ilk ihtimalin yanlış, ikincisini ise doğru kabul ettiğini belirtmektedir. Bk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, “Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî'nin Risâle fi ef'âli'l-'ibâd Adlı Risâlesinin İnceleme, Tahkik Ve Tercümesi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (2021), 66-67.

51 *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 38b.

52 *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 38b-39a.

mektedir. Zira aksini iddia etmek, Bâkılânî'nin de tıpkı Mu'tezilî âlimler gibi beşerî kudretin, mümkünlerin bir kısmının varlık sahnesine çıkmasına tesir ettiğini iddia etmek anlamına gelecektir. Ancak Bâkılânî'nin, hâdis kudretin fiildeki dahlini birlikte olmaya (*mukârenet*) indirgediğini söylemek, onun görüşünün Eş'arî'nin yaklaşımıyla aynı olup olmayacağı şeklinde farklı bir tartışmaya kapı aralamaktadır. Çünkü Eş'arî de hâdis kudret ve iradenin tesir etmeksizin fiille birlikte bulunduğunu belirtmektedir.⁵³ Müellif de "Bâkılânî'nin görüşü, Eş'arîler'in görüşüne râcidir" demek suretiyle Bâkılânî ile Eş'arî'nin yaklaşımı arasında fark olmadığını işaret etmektedir.⁵⁴

Risâle fi beyâni'l-mezâhib müellifi, Bâkılânî'nin görüşüne dair söz konusu hususları zikrettikten sonra insan fiilleri meselesinde ileri sürülen çözüm önerilerinin sayısına dair bir tespiti yer vermektedir. Buna göre Bâkılânî'nin görüşü, Eş'arîlerle; İsferyânî'nin görüşü, Mâtürîdî mezhebiyle; Mu'tezile'nin yaklaşımı da filozoflarla aynı kabul edildiği takdirde, söz konusu çözüm önerilerinin sayısı (i) Cebriyye (ii) Eş'arîler (iii) Filozoflar ve (iv) Mâtürîdî mezhebi olmak üzere dörde indirgenebilir. Müellif, bu tespiti yapanlardan "bazıları" şeklinde bahsetmekte ve herhangi bir isim zikretmemektedir.⁵⁵ Dolayısıyla bu tespitin kime veya kimlere ait olduğuna dair elimizde somut bir veri bulunmamaktadır.

Müellifin dile getirdiği bu tespitten yola çıkarak bazı sonuçlara varılabilir. Bunlardan ilki, insan fiilleri problemi bağlamında ileri sürülen çözüm önerilerine dair zikredilen sayıların kesinlik bildirmediği, aksine farklı itibarlarla azaltılması veya çoğaltılmasının mümkün olduğudur. İnsan fiilleri meselesini konu edinen risâlelerde altı,⁵⁶ yedi,⁵⁷ sekiz,⁵⁸ hatta on üç⁵⁹ gibi farklı sayıların telaffuz edilmesi de bu hususu

53 Yusuf Attâkî, *Tenşîru'l-le'âli 'alâ şerhi'l-Celâl 'ale'l-Akâ'idi'l-'Aqdiyye* (Çorum: Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 4030/1), 29a.

54 *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 39a.

55 *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 39a.

56 Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, "İrade-i Cüz' iyye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risale ve Haşiyesi: Mûsâ B. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin 'el-İhtimâlâtü'l-Vâki'a fi ef'âli'l-'ibâd' Adlı Risalesi Ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin 'Hâşiye 'alâ Risâleti'l-İhtimâlâti'l-Vâki'a fi ef'âli'l-'ibâd' Adlı Haşiyesi", *ATEBE: Dini Araştırmalar Dergisi* 4 (2020), 86.

57 Korkmaz, "Yedi Mezhep Risalesi", 32.

58 Şamil Öcal, "Osmanlı Kelamcıları Eş'ari Miydi? -Muhammed Akkırmani'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-", *Dini Araştırmalar* 2/5 (1999), 233; Sünger, "Osman Afif Seferihisârî: Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz' iyye", 617.

59 Borsbuğa - Borsbuğa, "Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî: Risâle fi ef'âli'l-'ibâd", 68.

teyit etmektedir. İkincisi ise insan fiillerine dair ileri sürülen görüşlerin birbirinden kesin çizgilerle ayrılmadıkları, aralarında bazı gri alanların bulunduğu ve bu gri alanların, birtakım geçişkenliklere imkân tanınmasıdır. Hâsılı cüzi irade vb. risâlelerde zikredilen sayılar mutlak olmayıp, söz konusu risâlenin müellifin tutumuna bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Örneğin *Risâle fî beyâni'l-mezâhib*'de Cüveynî'nin görüşü müstakil bir yaklaşım olarak ele alınmamış ve onun, -filozofların görüşlerine meylettiği iddia edilse de- selef âlimleri, dolayısıyla Eş'arî ile aynı kanaati paylaştığı ifade edilmiştir.⁶⁰ Buna mukabil, Akkirmânî -her ne kadar o da Teftâzânî'nin görüşlerini esas alarak Cüveynî'nin yaklaşımının filozoflarla ilişkilendirilmesini doğru bulmadığını belirtse de- ondan müstakil bir görüş olarak bahsetmektedir.⁶¹

Risâle fî beyâni'l-mezâhib müellifi, altıncı olarak Eş'arîler'in görüşlerini konu edinmektedir. Onun aktarımına göre Eş'arîler, ihtiyârî fiillerin tek başına Allah'ın kudreti ve onun taallukuyla meydana geldiğini savunmaktadırlar. Eş'arîler, insanda Allah'ın yarattığı ve fiilleriyle birlikte bulunan bir kudret ve irade (*ibtiyâr*) bulunduğunu kabul etmektedirler. Ancak onlara göre söz konusu kudret ve iradenin, fiil üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Fiillerin, insanın kudret ve ihtiyârıyla var olması, söz konusu fiillerin onun, hâdis kudret ve iradesine mukârin olmasından kaynaklanmaktadır. Hatta sırf bu sebeple Eş'arîler, “Biz fiillerimizde muztar, ihtiyârımızda mecburuz” demektedirler. Müellif, Eş'arîler'e nispet ettiği bu yaklaşımın, nihâî anlamda salt cebirden (*cebr-i mahz*) bir farkı olmadığını belirtmektedir.⁶²

Müellifinin Eş'arîler'in görüşüne dair yapmış olduğu açıklamalarda dikkat çeken birtakım hususlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki onun, “Eş'arî” yerine, “Eş'arîler” ifadesini kullanmak suretiyle mezhebî kimliği ön plana çıkarmasıdır.⁶³ Zira bu, özellikle müteahhirûn dönem kelâm geleneğinde daha ziyade Mâtürîdî ekol için karşılaşılan ve alışık olunan bir durumdur.⁶⁴ Daha önce ifade edildiği üzere müellif,

60 *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 38b.

61 Öcal, “Muhammed Akkırmani'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı”, 242.

62 *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 39a.

63 Aslında bu durum *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* müellifine özgü değildir. Nitekim Dâvûd-i Karsî'nin risâlesinde de benzer bir durum vardır. Krş. Borsbuğa, “Dâvûd-i Karsî: *Risâle fî'l-İhtiyârî'l-Cüz'iyye*”, 285.

64 Adem Sünger, “Gelenbevi'nin İnsan Fiillerine Bakışı: Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aka'id'i'l-'Adudiyye Eksenli Bir Değerlendirme”, *Kader Dergisi* 20/2 (2022), 689-691; Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aka'id'i'l-'Adudiyye* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2037/2), 188a-188b.

Bâkılân'ın görüşü bağlamında da benzer bir tutum sergilemiş ve onun görüşünün Eş'arî değil, Eş'arîlerle aynı olduğunu belirtmişti. Buradan hareketle müellifin, Eş'arî âlimlerin tamamının aynı görüşü paylaştıklarını düşündüğü sonucuna varılabilir.

İkincisi ise müellifin, Eş'arîler'in görüşünün nihâî anlamda salt cebirle aynı kapağıya çıktığını belirtmesidir. Zira o hem Cebriyye hem de Eş'arîler'in yaklaşımından bahsederken, fiilin meydana gelmesindeki etkin kudretin kadîm kudret olduğuna vurgu yapmakta ve her iki fırkanın da "İhtiyârî fiillerimiz sadece Allah'ın kudreti ve onun taalluku ile meydana gelir" görüşünü benimsediğini belirtmektedir. Müellif, Eş'arîler'in, insanın fiilleriyle ilişkili bir kudret ve iradesi olduğunu kabul ettiklerini belirtse de bunun, iki fırkanın görüşlerinin farklı olduğuna delâlet etmediğini düşünmektedir. Çünkü nihâî anlamda söz konusu kudret ve iradenin fiilin varlığında salt birlikten başka bir tesiri bulunmamaktadır. *Risâle fi beyânî'l-mezâhib* müellifinin bahse konu açıklamaları, onun da pek çok müteahhirün dönem Mâtürîdî âlimi gibi gerek Eş'arî'nin gerekse ashabının (*Eş'arîler*) kesb anlayışı hususunda Cürcânî'nin yorumunu esas aldığına işaret etmektedir.⁶⁵ Zira zikredilen tarif, Cürcânî'nin, Eş'arî'ye nispet ettiği kesb tanımıdır.⁶⁶

65 Birgivi, (ö. 981/1573) Eş'arî'nin görününden bahsederken, müellifin de dile getirdiği "Biz fiillerimizde muztar, ihtiyârımızda mecburuz" ifadesine atıfta bulunmakta ve bunun selefın görüşüne aykırı olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre bu görüşle salt cebir arasında fark yoktur. Mehmed Efendi Birgivi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 200-201. Dâvûd-i Karsî ve Sadruşşerîa da benzer bir kanaate sahiptir. Bk. Borsbuğa, "Dâvûd-i Karsî: Risâle fi'l-İhtiyârî'l-Cüz'îyye", 288. Mâtürîdî geleneğe mensup âlimler, Eş'arî'nin müessir olmayan bir kudretin varlığını kabul etmesinin onu, salt cebirden ayırtırmayacağını söylerken, Devvânî gibi Eş'arî geleneğe mensup âlimler ise insanda tesir etmese de bir kudret ve irade olduğunu kabul etmenin cebr-i mahz ithamından kurtulmak için kâfi olduğunu belirtmektedirler. Bk. Devvânî, *Halku'l-a'mâl*, 35.

66 Eş'arî'nin kesb anlayışı kelâm tarihi boyunca hep tartışılmalıdır. Nitekim onun insanda Allah'ın mahlûku olan bir kudret ve iradenin varlığını kabul ettiği belirtilmekte birlikte, özellikle hâdis kudretin fiilde tesirde bulunduğunu kabul edip etmediği konuda ihtilaf edilmiştir. Süreç içerisinde bu konuda iki farklı yorum (*takrîr*) ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, Cürcânî'nin yorumudur. Cürcânî, Eş'arî'ye göre insanın fiile mahal olmaktan; onun kudret ve iradesinin ise söz konusu fiile birlikte bulunmaktan başka insanın fiil üzerinde herhangi bir tesiri yoktur. Görüldüğü üzere Cürcânî, hâdis kudretin müessir olmadığını açıkça belirtmektedir. Tefâzânî ise Cürcânî'den farklı olarak Eş'arî'nin, insanın fiillerinde bir tür dahil bulunduğunu kabul ettiğini söylemektedir. Muhammed. b. Hâc Hamîd el-Kefevî, *Hâsiye 'ale'l-Celâl mine'l-'Akâ'id* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2039), 30a; Attâkî, *Tenşîru'l-le'âlî* (Çorum Hasan

Müellifin değindiği yedincisi ve son yaklaşım Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşüdür. Onun aktarımına göre Mâtürîdî, ihtiyârî fiillerin sadece Allah'ın mahlûku olduğunu savunmaktadır. Ancak, Allah'ın insan fiillerini yaratması için âdet teorisinin de bir gereği olarak insanın kudret ve iradesinin fiile taalluk etmesi şarttır. Söz konusu kudret ve iradenin hariçte varlıkları yoktur. Bu nedenle yaratmaya konu değillerdir.⁶⁷ Müellifin söz konusu açıklamalarında dikkat çeken birkaç husus vardır. Bunlardan ilki onun, “Mâtürîdiyye” şeklinde mezhebî kimliği değil, doğrudan “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî” ismini öne çıkarması ve bahsi geçen görüşü ona nispet etmesidir. Zira Mâtürîdî, kulun kudret⁶⁸ ve iradesine⁶⁹ dair birtakım izahlar yapsa da onun asıl üzerinde durduğu husus, cihetler teorisi, yani fiilin yaratma yönüyle Allah'a; kesb yönüyle insana ait olması ve insanın, fiillerinin hakikî faili olduğu hususudur.⁷⁰ Bunun dışındaki hususlar özellikle de insan iradesinin ontik yapısı bağlamındaki izahlar onun eserlerinden doğrudan teyit edilememektedir. Bu nedenle pek çok âlim söz konusu görüşü, doğrudan ona nispet etmek yerine Mâtürîdî

Paşa İl Halk Kütüphanesi, 4030/1), 28b. Ancak Tefâtânî'nin, söz konusu dahilden ne kastettiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Bu nedenle bazı âlimler onun söz konusu dahilden tesiri kastettiğini belirtirken (Bk. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aķâ'idî'l-'Ağudîyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1662), 256a.) Ebû Naîm el-Hâdimî gibi diğer bazıları ise tesir dışında bir şeyi kastettiğini söylemektedir. Bk. Borsbuğa - Borsbuğa, “Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî: Risâle fî ef'âli'l-'ibâd”, 66. Öte taraftan İbrâhîm el-Kûrânî gibi Eş'arî'nin hâdis kudretin Allah'ın izni ile fiilde müessir olduğunu savunlar da bulunmaktadır. Ebû'l-İrfan el-Kûrânî, *Meslekü's-sedâd ilâ mes'eleli halkı ef'âli'l-'ibâd* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1208/2), 4a; Şerîfe Nur Çelik, “İbrahim El-Kûrânî'nin Hadis Kudreti Tasavvuru ve Abdülganî En-Nablusî'nin Eleştirileri”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (2008), 68-78. Burada bir hususu hatırlatmakta fayda vardır. Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî de tıpkı diğer bazı âlimler gibi ef'âl-i ibâd risâlesinde Cürçânî ile Tefâtânî'nin, Eş'arî'nin kesb görüşüne dair yapmış oldukları farklı takrirlere dikkat çekmektedir. Ancak eserin tahkikini yapan yazarlar, bu durumu farklı değerlendirmişlerdir. Onlar, Hâdimî'nin zikrettiği beşinci yaklaşımı, Cürçânî'nin, Eş'arî'nin kesb görüşüne dair yapmış olduğu bir takrir olarak değil, aksine ona ait müstakil bir görüş olarak kabul etmişlerdir. Ancak Hâdimî'nin buradaki amacı, Eş'arî'nin görüşünü Cürçânî ve Tefâtânî'nin takrirleriyle birlikte nakletmektedir. Dolayısıyla gerek Cürçânî gerekse Tefâtânî'ye nispet ettiği yaklaşımlar onlara ait müstakil görüşler değil, onların Eş'arî'nin kesb düşüncesine dair yorumlarıdır. Krş. Borsbuğa - Borsbuğa, “Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî: Risâle fî ef'âli'l-'ibâd”, 52-54.

67 *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 39a.

68 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 356-357.

69 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 388-389. Ayrıca bk. Hatice K. Arpağuş, “İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsanın Hürriyeti ve Kaynakları”. *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtül-Kur'an Sempozyumu*, ed. Hatice K. Arpağuş vd. (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 659 vd.

70 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 326.

mezhebine nispet etmeyi tercih etmiştir. Fakat *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* müellifinin bu konuda farklı bir tutum sergilediği ve tıpkı Akkirmânî gibi doğrudan Mâtürîdî ismini tercih ettiği görülmektedir.⁷¹ Öte taraftan müellifin, kulun kudret ve iradesinin mahlûk olamadığını belirtmesi, diğer müteahhirûn dönem Mâtürîdî âlimleri gibi onun da Sadruşşerâ'nın dört mukaddimesi bağlamında yeniden yorumladığı Mâtürîdî görüşün takipçisi olduğunu göstermektedir.

İkincisi, kulun iradesi gibi kudretinin de yaratmaya konu olmadığını belirtmesidir. Peki onun burada bahsettiği kudret hangi kudrettir? Ahmed el-Garsî'nin açıklamaları bu soruya cevap vermemize yardımcı olabilir. Garsî, tıpkı iradede olduğu gibi insanda küllî ve cüzî olmak üzere iki tür kudret bulunduğunu belirtmektedir. Küllî kudret hem fiile hem de terke imkân sağlayan bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde insan fiilde bulunabilmektedir. Küllî kudretin bilfiil tesir etmese de bilkuve tesir etmesi mümkündür. Bu kudret fiilden öncedir ve kulun ihtiyârı olmaksızın onda Allah tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla küllî kudret, Mâtürîdî'nin de belirttiği üzere uzuv ve organların sağlam ve sıhhatli olması anlamındaki kudrettir. Cüzî kudret ise küllî kudretin fiil veya terkten birine taalluk etmesinden diğer bir deyişle uzuv ve organları fiil veya terke sarf etmekten ibarettir. Cüzî kudret fiille birlikte dir. O, itibârî durumlardan olduğundan küllî kudretin aksine haricî mevcutlardan değildir.⁷² Müellifin kastı, Garsî'nin sözünü ettiği bu kudret olmalıdır. Onun, bahse konu kudretin hariçte varlığının bulunmadığını ifade etmesi bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

Üçüncüsü, *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* müellifinin, Mâtürîdî'nin görüşünü âdet teorisiyle ilişkilendirirken, Eş'arîler'in yaklaşımından bahsederken bu meseleye hiç değinmemesidir. Oysa Eş'arîler de tıpkı Mâtürîdîler gibi kuldaki kudretin -müessir olmasa da- fiilin yaratılması için âdete dayalı bir sebep olduğunu kabul etmektedirler. Nitekim gerek Cürçânî gerekse Devvânî bunu açıkça ifade etmektedir.⁷³ Hatta Gelenbevî gibi ef'âl- ibâd konusunda Mâtürîdî görüşe yakın duran âlimler dahi bu hususa dikkat çekmektedir.⁷⁴ Fakat müellif, bu hususa hiç temas etmemektedir. Bu-

71 Öcal, "Muhammed Akkirmani'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı", 243.

72 Muhammed Salih b. Ahmed el-Garsî, "Mes'eletü'l-Kesb ve Halku Ef'âli'l-İbâd ve Mezabibu Ehlî's-Sünne fibâ", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*, ed. Cemaeddin Erdemci - Fadıl Ayğın (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 347.

73 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/245; Devvânî, *Halku'l-a'mâl*, 37.

74 Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 210-211.

nun nedenini tam olarak bilemesek de onun, Eş‘arîler’e göre fiilin meydana gelme süreci âdet teorisine göre işlese dahi sonucun değişmeyeceğini düşünmüş olması muhtemeldir.

Müellif, Mâtürîdî’nin yaklaşımına dair sözü edilen hususlara değindikten sonra ihtiyârî fiillerin meydana gelmesindeki şartları sıralamaktadır. Buna göre ihtiyârî bir fiilin varlık sahnesine çıkabilmesi için öncelikle söz konusu fiile dair uygun bir tasavvur bulunmalıdır. Bu tasavvurun tekrar edilmesinden şevk ortaya çıkmaktadır. Tasavvur ve şevk, nefsânî keyfiyetlerdendir. Dolayısıyla Allah’ın mahlûkudurlar. Müellif, tasavvur ve şevk hâsıl olunca insanın fiile zorlanabileceğini söylemekte ve bu düşüncesini, Devvânî’nin “İhtiyârî fiiller ihtiyâra, ihtiyâr ise ihtiyârî olmayan sebeplere dayanır” sözüyle desteklemektedir. Ona göre Devvânî, tasavvur ve şevkin hâsıl olması halinde kişinin fiile zorlanabileceğini kastetmektedir.⁷⁵

Devvânî, bahse konu ifadeleri insana zorunlu (*vâcib*) olan ilk şeyin ne olduğu tartışmaları çerçevesinde zikretmektedir. Cüveynî, Bâkılânî ve İbn Fûrek’e göre insana zorunlu olan ilk şey nazara dönük kasddır. Çünkü ihtiyârî fiiller ve onların işlenmesi (*icrâ*) kasda bağlıdır. Nazar da ihtiyârî bir fiil olduğuna göre o da kasda bağlıdır. Ancak Devvânî, kasdın da ihtiyârî bir fiil olduğunu hatırlatarak, bu durumda kasdın da başka kasda dayanması gerekeceğini ve bunun devir ve teselsüle neden olacağını belirtmektedir. Ona göre en doğrusu, ihtiyârî fiillerin iradeye, iradenin de ihtiyârî olmayan sebeplere dayandığını kabul etmektedir. Çünkü tasavvur şevki, şevk de iradeyi gerekli kılmaktadır. Bazı âlimlerin de ifade ettiği üzere irade, bizzat şevkin tekit edilmesidir. İhtiyârın, şevk ve irade üzerinde bir etkisi yoktur. Daha açık bir ifadeyle söz konusu hususlar, insanda zorunlu olarak var edilmektedir. Bunun dışında ihtiyârla sâdir olan ve kasd olarak isimlendirilen başka bir şey de bulunmamaktadır. Dolayısıyla ihtiyârî fiiller, ihtiyârî olmayan sebeplere dayanmaktadır. Zira tasavvur, şevk, kasd ve irade gibi ihtiyârî fiillerin ilkelerinin tamamı Allah’ın kudretiyle meydana gelmekte, beşerî kudretin bunlarda herhangi bir etkisi bulunmamaktadır.⁷⁶

Risâle fî beyânî'l-mezâhib müellifinin belirttiğine göre ihtiyârî fiillerdeki üçüncü şart insanın iradesidir. İrade, insanın hâdis kudretini fiil veya terkten birine yön-

75 *Risâle fî beyânî'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 39a-39b.

76 Devvânî, *Şerhu'l- Akâ'idî'l- Ağudiyye*, 33; A.mlf., *Halku'l-a 'mâl*, 38.

lendirmesidir.⁷⁷ Müellifin burada bahsi geçen kudreti “hâdis” olarak nitelendirmesi onun, küllî kudreti kastettiğine işaret etmektedir. Zira daha önce ifade edildiği üzere cüzî kudret, hâdis değildir. Dördüncü şart ise insanın kudretidir. Müellife göre insanın kudreti, fiilin meydana getirilmesine (*ikāʿ*) yahut getirilmemesine (*keff*) taalluk etmektedir.⁷⁸ Sadruşşerîa'nın müellif üzerindeki etkisinin en bâriz hissedildiği nokta burasıdır. Zira müellif burada *ikāʿ*, masdar, masdar ile hâsıl olan, hariçte var olan ve hariçte var olmayan durumlardan bahsetmektedir. Ona göre dışta gerçekliği bulunmayan masdarî anlamda fiil, insanın kudretiyle meydana gelmektedir. İnsanın kudret ve iradesi ise taallukun ilkesi (*mebdeʿ*) anlamında nefsânî keyfiyetlerdendir ve hariçte mevcuttur.⁷⁹ Müellifin burada küllî kudret ve küllî iradeyi kastettiği aşikârdır. Zira bahse konu kudret ve iradenin, nefsânî keyfiyetlerden olduklarını ve dışta varlıklarının bulunduğunu belirtmektedir. Ancak insan, söz konusu kudret ve iradeyi -küllî kudret ve küllî irade- fiile veya terke (*ikāʿ* veya *keff*) sarf etmek konusunda zorlanmamıştır. Daha açık bir ifadeyle insan, küllî kudret ve küllî iradesiyle bir fiile yönelmek veya yönelmek hususunda özgürdür.

Müellif, söz konusu küllî kudret ve küllî iradenin fiile sarf edilmesinin dışta bir gerçekliğinin bulunmadığını, aksine onların, hâl kabilinden olduğunu ve sözü edilen sarfın kesb olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir.⁸⁰ Ancak onun, kesb adını alması Allah'ın söz konusu sarf akabinde fiili yaratmasına bağlıdır. Çünkü Allah, fiili yaratmazsa bahse konu sarf, kesb olarak isimlendirilmez.⁸¹ Müellif, burada kesbin zât bakımından fiilden önce bulunsa da vasıf itibariyle ondan sonra geldiğine işaret etmektedir. Diğer bir deyişle kesb, âdeten Allah'ın fiili yaratmasının sebebi olsa ve zâtî olarak söz konusu fiilden önce bulunsa da Allah, insanın sarfı akabinde fiili var etmedikçe onun sarfı kesb adını almaz. Çünkü ortada kesb edilen bir fiil olamaz. Örneğin bir atıcı, ok atsa ve bu ok birine isabet etse, Allah söz konusu kişide ölümü yaratmadığı müddetçe atıcı katil olarak nitelendirilmez.⁸²

Risâle fi beyâni'l-mezâhib müellifinin, sözünü ettiği ihtiyârî fiillerin beşinci şartı, Allah'ın iradesidir ki o, Allah'ın, kudretini belli bir şeye yönlendirmesine (*tevcîb*)

77 *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 39b.

78 *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 39b.

79 *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 39b.

80 *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 39b.

81 *Risâle fi beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 39b.

82 Soysal, “Mebâhisü'd-Defniyye”, 38-39.

taalluk etmektedir.⁸³ Yedinci ve son şart ise fiilin yaratılmasına taalluk eden Allah'ın kudretidir. Müellif, Allah'ın kudret ve iradesinin taalluklarının da haricî mevcutlardan olmadığını ve onların fiile taalluklarından ezeldeki taallukun kastedilmediğini belirtmektedir. Aksi halde masdar ile hâsıl olan eser (*iķā*) anlamında fiil, kulun kudret ve iradesinin taallukuyla değil, Allah'ın kudret ve iradenin taallukuyla meydana gelmiş olur ki bu, fiillerde cebri gerektirir. Ona göre ilâhî kudret ve iradenin taalluku, beşerî kudret ve iradenin taallukuna bağlıdır. Zira Allah, fiilleri yaratmak için âdetini bu şekilde belirlemiştir.⁸⁴

Müellif, Mâtürîdî'nin görüşünün tahkîki sadedinde yapmış olduğu izahlardan sonra “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” âyeti etrafında vuku bulan tartışmalara değinmektedir. O, Mâtürîdî'nin görüşünün, bu âyetin zâhiriyle uyumlu değilmiş gibi görüldüğünü hatta bu sebeple Eş'arîler'in bu âyete tutunduklarını söylemekte ve “Bir grup, bunu iki şekilde tevil etmiştir” demek suretiyle bahse konu âyet hakkında farklı yorumların yapıldığına işaret etmektedir.⁸⁵

Müellif, âyetin ilk yorumuna dair iki seçenekten bahsetmektedir. Bunlardan ilki, âyette zikredilen “meşîet” ifadesinin mef'ûlünün “şey” olarak takdîr edilmesidir. Bu durumda âyetin anlamı, “Allah, söz konusu şeyi sizin için dilemedikçe siz bir şey dileyemezsiniz” şeklinde olmaktadır. Müellif ise “şey”in, hariçte mevcut olan anlamına geldiğini, ancak insanın meşîeti yani iradesi -ki bundan kasıt cüzî iradedir- dışta mevcut olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla “şey” lafzının “meşiyetikum” şeklindeki takdîri isabetli değildir. Çünkü, “Allah dilemedikçe” ifadesi bir şeyin varlığına taalluk etmelidir. İnsanın iradesi ise hâl kabilinden olduğundan dışta bir varlığı yoktur.⁸⁶

Birinci yorumun ikinci şıkkı ise âyetteki istisnadan anlaşılan taallukunun, belirli bir zamana hamledilmesidir. Şöyle ki, “Siz bir şeyi ancak Allah dilediği zaman dileyebilirsiniz” yani sizin meşîetiniz zaman bakımından Allah'ın dilemesi ile birlikte.⁸⁷ *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* müellifi bu durumun, insanın meşîetinin zâtî olarak Allah'ın dilemesini öncelemesiyle çelişmeyeceğini belirtmektedir.

83 *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 39b.

84 *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 39b.

85 *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 39b.

86 *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 39b-40a.

87 *Risâle fî beyâni'l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 40a.

Zikri geçen âyet bağlamında yapılan ikinci yoruma gelince o, “Ancak, Allah diledikçe” ifadesinin mef’ûlünün insanın iradesinin ilkeleri (*mebâdi*) olarak takdîr edilmesidir. Yani, Allah tasavvur ve ondan kaynaklanan şevk gibi söz konusu meşîetin ilkelerini dilemedikçe siz, tâat ve istikâmeti dileyemezsiniz.⁸⁸ Müellifin, bu yorumu herhangi bir eleştiri getirmemesi ve ilave bir açıklama yapma ihtiyacı duymaması onun, Mâtürîdî’nin görüşüne uygun olduğuna delâlet etmektedir. Akkirmânî’nin, âyetin bahsi geçen yorumunun cebr ithamını ortadan kaldırdığını belirtmesi de bu hususu teyit etmektedir.⁸⁹

Müellif, son olarak Allah’ın ilmi ile insan fiilleri arasındaki ilişkiye dair tartışmalara temas etmektedir. Buna göre insan fiillerinin Allah’ın iradesi, kudreti ve yaratmasıyla meydana gelmesi, insanın kesbinin bahsi geçen hususları öncelmesi şartına bağlı olduğundan cebrî gerektirmez. Ancak fiillerin Allah’ın ilmi, takdîri ve levh-i mahfûzda yazmasıyla olması cebrî gerektirir. Çünkü Allah’ın takdîr ettiği şey, mutlaka var olur. Müellif, bu itiraza ilmin, malûma tâbî olması ve Allah’ın levh-i mahfuzdaki yazmasının hükmi değil, vasfî olması üzerinden cevap vermektedir. Ona göre Allah’ın, insanın fiillerinden takdîr ettiği ve levh-i mahfuzda yazdıkları “Zeyd, ihtiyârıyla şunu yapacak, ben de onu Zeyd’in elinde yaratacağım” örneğinde olduğu gibi Allah’ın bildiği şeydir. Bu, ihtiyârla çelişmez, aksine onu güçlendirir. İnsan fiillerinin, Allah’ın takdîri ve ilminden geri kalmama nedeni, Allah’ın ilmi ve takdîrinin onları, söz konusu fiillere zorlaması değil, Allah’ın ilminin vakıya mutâbık; takdîrinin ise ilminin gereği olmasıdır.⁹⁰

Sonuç

Müellifini tespit edemediğimiz *Risâle fî beyâni’l-mezâhib* adlı eser, muhtasar bir risâle olmakla birlikte insan fiillerine dair pek çok hususa icmâlî veya tafsîlî olarak değinmiştir. Risâlede Cebriyye, Mu‘tezile, Filozoflar, İsferyânî, Bâkılânî, Eş‘arîler ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmak üzere insan fiilleri problemi bağlamında ileri sürülen yedi çözüm önerisi ele alınılmış, ancak bu sayının mutlak olmadığı farklı itibarlarla azaltılması veya çoğaltılmasının mümkün olduğuna işaret edilmiştir. Mâtürîdî bakış açısıyla kaleme alınan risâlede, Mâtürîdî mezhebi yerine doğru-

88 *Risâle fî beyâni’l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 40a.

89 Öcal, “Muhammed Akkirmânî’nin İnsan Hürriyeti Anlayışı”, 245.

90 *Risâle fî beyâni’l-mezâhib* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8), 40a.

dan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin adı zikredilmiş ve onun görüşü müstakil olarak yani Bâkîllânî veya İsferyânî'nin yaklaşımıyla ilişkilendirilmeden konu edinilmiştir. Buradan hareketle müellifin, Mâtürîdî'nin görüşünün Bâkîllânî veya İsferyânî'nin yaklaşımıyla aynı olduğu düşüncesine katılmadığı sonucuna varılabilir. Zira aksini düşünenler, Mâtürîdî veya Mâtürîdî ekolün yaklaşımına müstakil olarak değil, hangi âlimin görüşüne yakın ise o bağlamda değinmişlerdir. Öte taraftan Mâtürîdî'nin görüşü izah edilirken, Sadruşşerîa'nın dört mukaddime özelinde çizdiği çerçeveye bağlı kalınmıştır. Risâlede Eş'arî yerine “Eş'arîler” şeklinde mezhebî kimlik öne çıkarılmış, ancak onların görüşlerinin salt cebirden farklı olmadığı ifade edilmiştir. Bâkîllânî'nin yaklaşımı hususunda Devvânî'nin; İsferyânî'nin görüşü konusunda ise Teftâzânî'nin görüşlerine paralel izahlar yapılmıştır. Filozofların yaklaşımları onlara nispet edilen meşhûr görüş etrafında ele alınmış ve onların görüşlerinin Mu'tezile ile aynı olup olmadığı tartışması öne çıkarılmıştır. Cüveynî'nin görüşlerine müstakil olarak değil, filozofların yaklaşımı bağlamında değinilmiş, fakat onun selefin yolundan ayrılmadığına dikkat çekilmiştir. Bu konuda da Teftâzânî'nin görüşleri esas alınmıştır. Risâlede tasavvur, şevk, beşerî irade ve kudret ile ilâhî irade ve kudret olmak üzere insan fiillerinin meydana gelmesi için altı şart bulunduğu ve fiillerin varlık sahnesine çıkma sürecin Allah'ın âdetine işlediği ifade edilmiştir. “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” âyetinde de bahsi geçen şartlara işaret edildiği belirtilmiştir. Son olarak ilmin, maluma tabi olduğu ilkesinden hareketle Allah'ın ilmi, takdîri ve levh-i mahfûzda yazmasının insanı fiillerinde mecbur kılmadığı savunulmuştur. Söz konusu hususlar da Mâtürîdî bakış açısına göre ele alınmıştır.

3. Yazma Nüshaların Özellikleri

Yazma eser kütüphanelerinde yapmış olduğumuz tarama neticesinde *Risâle fî Beyâni'l-Mezâhib*'in biri Çorum Hasan Paşa Kütüphanesinde, diğeri Milli Kütüphanede olmak üzere iki nüshasını tespit ettik.

3.1. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8, 38b-40a.

79 varaklık bu mecmuada, katalog bilgisine göre çoğu kelâm alanında telif edilen on bir eser bulunmaktadır. Ancak mecmua incelendiğinde eser sayısının daha fazla

olduğu görülmektedir. Ayrıca mecmuada birden fazla numaralandırma yapılmıştır. Katalogda dikkate alınan numaralandırma mecmuanın ikinci eserinden başlatılmıştır. Muhtemelen mecmuada ilk olarak Birgivi'nin (ö. 981/1573) *Ravzatü'l-cennât fi usûli'l-i'tikâd* adlı eserinin h. 1305 yılında basılan matbu bir nüshası yer aldığından bu şekilde bir tasarrufta bulunulmuştur. Ta'lik hattı ile kaleme alınan ve “*Risâle fi beyâni'l-mezâhib*” şeklinde isimlendirilen bu nüsha, neşirde (ح) harfi ile gösterilmiştir. Nüshada, müstensih adı ve istinsâh tarihine dair herhangi bir malûmat bulunmamaktadır.

3.2. Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 5629/5, 27b-28a.

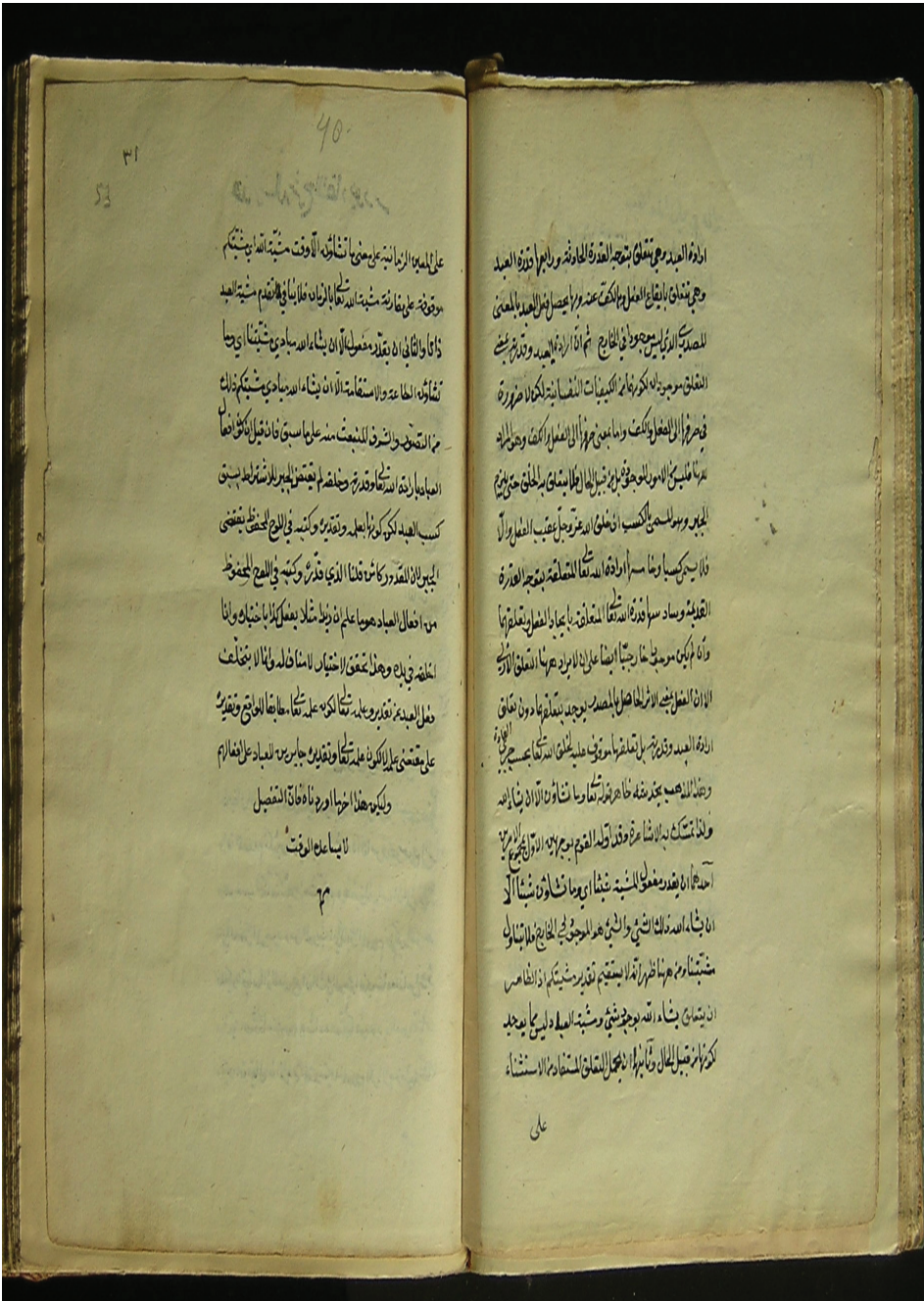
125 varaktan oluşan ve oldukça karmaşık olan bu mecmuada fıkıh, tefsir, kelâm, vasiyetnâme ve şiir gibi farklı alanlarla ilgili on dört eser yer almaktadır. Bu eserlerden biri de çalışmamıza konu olan risâledir. Ahmed b. Osman Efendi el-Akşehrî'nin h. 1212 tarihinde istinsah ettiği nüsha esas alınarak h. 1214 tarihinde ta'lik hattıyla istinsâh edilen nüshada, risâlenin adına dair herhangi bir kayıt düşülmemiştir. Neşirde (ت) harfi ile gösterilen bu nüshada, Osmanlı Türkçesi ile yazılmış tek bir derkenar notu bulunmaktadır.

4. Tahkikli Metin Neşirinde İzlenen Yöntem (ve nüsha resimleri)

Risâlenin tahkikinde, *İsam Tabkikli Neşir Esasları* dikkate alınmıştır. Bahse konu nüshalardan herhangi biri asıl kabul edilmemiş, iki nüsha mukayese edilmek suretiyle en doğru metne ulaşma amacı güdülmüştür. Metnin yazımında modern Arapça yazım ilkeleri esas alınmıştır. Örneğin, “أ ن لا” tarzındaki ifadeler “أ ن لا” şeklinde yazılmıştır.



Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 984/8, vr. 38b-39a (ilk ve son sayfalar).



Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 984/8, vr. 39b-40a (ilk ve son sayfalar).

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اعلم ان المذاهب في افعال العباد والاختيارية سبعة **في** الاول مذهب الجبرية قالوا ان افعالنا بقدره الله
وتلقاها فقط بلا ارادة ولا قدرة لنا اصلا بل نحن كالجادات وحركاتنا وسكناتنا كحركاتها وسكناتها **والثاني**
مذهب المعتزلة قالوا ان افعالنا اختيارية به بقدرنا واختيارنا وتعلقها فقط ولنا اختيار و قدرة
قبل الفعل مؤثرة في افعالنا لاختيارية **والثالث** مذهب الفلاسفة قالوا ان العبد موجود لافعاله على
الاجاب بمعنى ان الله كما يوجب للعبد القدرة والارادة **وهما** يوجبان وجود المقدور **قال** في المقاصد لا يمتاز
مذهب المعتزلة عن مذهب الفلاسفة بناء على ان قدرة العبد مخلوق لذلك عند المعتزلة وقرن بعضهم
بمنع ضد الجبر وبعضهم بان الاجاد لذلك قدرة العبد بالاجاب عند الحكماء والاختيارية عند المعتزلة **ثم** لا يشور
ان مذهب الامم الحريين كذاهب الحكماء **قال** في المقاصد وهو خلاف ما صحح به الامام فيما رفع الينا من كتبه ثم نقل
عنه الارشاد وكلامه صريح في ان مذهبه مذهب اصل السنة **والرابع** مذهب الاستاذ ابو اسحق قال في افعالنا
الاختيارية لمجموع القدرتين بالاختيارين على ان يتلقاها بهما الفعل **قال** في شرحه المقاصد ان ارادة العبد غير مستقلة
بالتأثير وانما انضمت اليها قدرة الله صارت مستقلة بالتأثير فربما **والخمس** مذهب الفلاسفة ان كل افعالنا
قالوا افعالنا لاختيارية بمجموع القدرتين وبالاختيارين لكن قدرة الله مؤثرة في افعالنا موجودة له وقدرة مؤثرة
في وصفه بمعنى ان مقارنته قصدا اياه يجعل طاعة او معصية وهذا المذهب يرجع الى مذهب الاشعري كما ان الاستاذ
يرجع الى مذهب الماتريدية **وهو** ثم جعل بعضهم المذهب ههنا اربعة ارجاع مذهب المعتزلة الى مذهب الحكماء **والسادس**
مذهب الاشاعرة قالوا افعالنا اختيارية بقدره الله مقارنتا لافعالنا ولانا نثيرها فيها اصلا فلها اختيارية ومقدرة
لنا مقارنتها لاختيارنا وقدرة لنا ولذا قالوا نحن مختارون لافعالنا ومضطرون في اختيارنا وهذا في المال لا يفرق من
اجيد الخصال **والسابع** مذهب الجمهور الماتريدية وهو ان افعالنا مخلوقة لله فقط بشرط تعلق ارادتنا وقدرة لنا
بحسب جوى العادة **وهما** غير مخلوقين لعدم وجودهما في الخارج ان وجود افعالنا مشروط باحور بحسب جوى العادة
احدها تصور الفعل الاختياري لوجه ملائم **وثانيها** الشوق المنبعث من تكرار التصور وهذا مخلوقان لا يمتاز
لكونهما الكيفيات النفسانية الموجودة لكنها مشروطان بالتصوير بالمصدر **الثالث**
الذي ليس موجودا اذا حصل التصور فيه يهبط الى الشوق والتقصير ذلك بحسب الجبلة كما ترى المحرفان منهم
من يرغب في شرها وهذا ما ذكره الدواني ان افعالنا الاختيارية تستدعي الى الاختيار والاختيار الى السبب غير اختيارية
وثالثها ارادة العبد **وهي** تتعلق بتوجيه القدرة كحادثة **ولابها** قدرة العبد **وهي** تتعلق بايقاع الفعل وبالفعل عنه
وبها يحرف فعل العبد بالمصدر الذي ليس موجودا في الخارج **ثم** ان ارادة العبد قدرته بمعنى مبدأ التعلق موجود
ان لكونه تمام الكيفيات النفسانية لكن لا ضرورة في صدقها الى الفعل والكيف **واما** بمعنى صدقها الى الكيف في الفعل
وهو المراد ههنا وليس من الامور الموجودة بل من قبيل كمال فلا يتعلق به كخلق حتى يلزم الجبر وهو المسمى بالكلب **وهو**

ان خلق الله عقيب الفعل والافعال كسبها ونهاها ارادة الله كما لمخلقة بتوجيه القدرة التقديرية وسادتها
 قدرة الله كما لمخلقة باجزاء الفعل وتعلقها وان لم يكن موجودا خارجيا ايضا فلان لا يراد منها التعلق بالازل الا ان
 الفعل مع الاثر كما حصل بالمصدر يوجد بتعلقها دون تعلق ارادة العبد وقد رتبته بتعلقها وهو خوف عليه كخلق الله
 كما يجب جزي العادة وهذا المذهب يذهب بقوله وما نشأون الا ان يشاء الله ولذا تسمى الاستعارة
 وقوله القوم بوجهين **الاول** يجمع امرين احدهما ان يقدر مفعول المشية شيئا او وما نشأون شيئا الا ان يشاء
 الله ذلك الشيء والشيء هو الموجود في الخارج فلاننا ول مشيئنا ومنه صحتها نظريته لا يستقيم تقدير شيئكم او انظر
 ان يتلقى بشا الله بوجود شي وشمية العباد ليس مما يوجد لكونها من قبيل الحال **وثانيها** ان يحكم التعلق
 المتفادح الاستثنا على المعينة الزمانية مع معنى ماث واث الوقت مشية الله شيئكم موقوفة عن مفارقة
 المشية لتبدل الزمان فلانها تقدم مشية العبد ذاتا والمان ان يقدر مفعول الا ان يشاء الله عبادي مشيئ
 ابي وما نشأون الطاعة والاستقامة الا ان يشاء الله مبادي مشيئكم ذلك من التصور والاشياء المنبعث
 منه على ما سبق **فان قيل** يجب ان كون فعل العباد باارادة الله كما وقد رتبته وخلق لم يقضى كجبر الاشياء
 سبق كسب العبد كمن كونها بعلمه وتقديره وكتب في اللوح المحفوظ يقضى الجبر لانه المقدر كما نرى
قلت ان قدرة الله كما وكتب في اللوح المحفوظ من افعال العباد وما علمه زيدا مثلا يفعل كذا باختياره
 وانا خلقته في بيته وهذا محقق لا اختيار لا مناف له وانما لا يختلف فعل العبد عن تقديره وعلمه كما
 يكون علمه مطابقا للواقع وتقديره على مقتضى علمه لا لكون علمه وتقديره جابرين للعباد على افعالهم لان
 العلم تابع للمعلوم **كقولنا** هذا اخر ما اوردها عننا فان تفصيل الراجح لا ياب عنه الوقت والتمام

فدوقع الفراغ فمنه يفتق نصف الرسالة

عبد الله عبد الرحمن عثمان

افندي الاقشيرى

عصم

علمه تابع للواقع مقتضى
 علمه تابع للواقع مقتضى علمه لا لكون علمه وتقديره جابرين للعباد على افعالهم لان العلم تابع للمعلوم
 علمه تابع للواقع مقتضى علمه لا لكون علمه وتقديره جابرين للعباد على افعالهم لان العلم تابع للمعلوم
 علمه تابع للواقع مقتضى علمه لا لكون علمه وتقديره جابرين للعباد على افعالهم لان العلم تابع للمعلوم
 علمه تابع للواقع مقتضى علمه لا لكون علمه وتقديره جابرين للعباد على افعالهم لان العلم تابع للمعلوم
 علمه تابع للواقع مقتضى علمه لا لكون علمه وتقديره جابرين للعباد على افعالهم لان العلم تابع للمعلوم
 علمه تابع للواقع مقتضى علمه لا لكون علمه وتقديره جابرين للعباد على افعالهم لان العلم تابع للمعلوم
 علمه تابع للواقع مقتضى علمه لا لكون علمه وتقديره جابرين للعباد على افعالهم لان العلم تابع للمعلوم
 علمه تابع للواقع مقتضى علمه لا لكون علمه وتقديره جابرين للعباد على افعالهم لان العلم تابع للمعلوم
 علمه تابع للواقع مقتضى علمه لا لكون علمه وتقديره جابرين للعباد على افعالهم لان العلم تابع للمعلوم
 علمه تابع للواقع مقتضى علمه لا لكون علمه وتقديره جابرين للعباد على افعالهم لان العلم تابع للمعلوم
 علمه تابع للواقع مقتضى علمه لا لكون علمه وتقديره جابرين للعباد على افعالهم لان العلم تابع للمعلوم

Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A nr. 5629/5, vr. 28a (son sayfa).

Kaynakça

- Altun, Hilmi Kemal. “Taşköprüzâde'nin Risâle fî'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eserinin Tahkikli Neşri”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 1-37.
- Âmidî, Seyfüddîn. *Ebkârü'l-efkâr fî uşûlü'd-din*. thk. Ahmed Muhammed Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavm, 2. Basım, 2004.
- Arpaguş, Hatice K. “*İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsanın Hürriyeti ve Kaynakları*”. *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtül-Kur'ân Sempozyumu*. ed. Hatice K. Arpaguş vd. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Arpaguş, Hatice K. “*Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrade-i Cüz'iyeye Yorumu*”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynaklar ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın - vd. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Arpaguş, Hatice K. *Sadrüşşeria'nın el-Mukaddimâtü'l-Erbaa'sı Bağlamında İnsan Fiilleri*, *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol - vd. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Arpaguş, Hatice K. “Sofyalı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006).
- Attâki, Yusuf. *Tenşîru'l-le'âli 'alâ şerhi'l-Celâl 'ale'l-'Akâ'idü'l-'Adudiyye*. Çorum: Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 4030/1.
- Basrî, Hasan-ı. *Risâle fî'l-Kader (Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd içinde)*. thk. Muhammed İmâre. Kahire: Dâru's-Şürûk, 1988.
- Birgivi, Mehmed Efendi. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*. thk. Muhammed Rahmetullah Hâfiz en-Nedvî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Borsbuğa, Mustafa. “Cüzî İrade Hakkında Bir Risâle ve Şerhi: es-Sâdık el-Kayserî'nin ‘Risâle fî ef'âli'l-'ibâd Risâlesi’ ve İzzet ed-Divrîkî'nin ‘Şerhu Risâle fî ef'âli'l-'ibâd Şerhi’”. *ATEBE: Dini Araştırmalar Dergisi* 5 (2021), 59-103. <https://doi.org/10.51575/atebe.924646>.
- Borsbuğa, Mustafa. “İrade Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin Risâle fî'l-İhtiyârâti'l-Cüz'iyeye ve'l-İradâti'l-Kalbiyye Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. *Kader Dergisi* 19/21 (2021), 233-321. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.898088>.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. “Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî'nin Risâle fî ef'âli'l-'ibâd Adlı Risâlesinin İnceleme, Tahkik Ve Tercümesi”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (2021), 41-75.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. “İrade-i Cüz'iyeye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risale ve Haşiyesi: Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin ‘el-İhtimâlâtü'l-Vâki'a fî ef'âli'l-'ibâd' Adlı Risalesi Ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin ‘Haşiye 'alâ Risâleti'l-İhtimâlâtü'l-Vâki'a fî ef'âli'l-'ibâd' Adlı Haşiyesi’”. *ATEBE: Dini Araştırmalar Dergisi* 4 (2020), 57-100.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi 'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. Riyad: Dâru's-Selâm, 1422/2001.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *“Risâle fî Hakkı Efâl-i İbâd”*, *Din Felsefesi Açısından Eş’ari Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* 5. ed. Recep Alpyağıl. çev. Mehmet Fatih Soysal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-. *el-‘Akâidetü’n-Nizâmiyye fî’l-erkânî’l-İslâmiyye*. thk. M. Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’Türâs, 1992.
- Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-. *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edille fî uşûli’l-i’tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1950.
- Çelik, Şerife Nur. “İbrahim El-Kürânî’nin Hadis Kudreti Tasavvuru ve Abdulganî En-Nablusî’nin Eleştirileri”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (2008), 68-78.
- Dârimî, Osman b. Saîd ed-. *er-Red ‘ale’l-Cebmiyye*. thk. Bedr b. Abdullâh el-Bedr. Kuveyt: y.y., 1416.
- Devvânî, Celâlüddin ed-. *Risâletü’l-halki’l-a’mâl*. thk. Saîd Fûde. b.y.: Asleyn, 2017.
- Devvânî, Celâlüddin ed-. *Şerhu’l-‘Akâ’idi’l-‘Ağudiyye*. İstanbul: Sevet-i Fünûn Matbaası, 1327.
- Ensârî, Ebü’l-Kâsım el-. *el-Ğunye fî’l-ke’lâm*. thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dâr-rûs-Selâm, 2010.
- Erdemci, Cemaleddin. “İlk Dönem (Hicri 1. Asır) Kader Tartışmaları Ğaylan ed-Dımaşkı – Ömer b. Abdülaziz”. *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim* 43-44 (2006), 198-223.
- Garsî, Muhammed Salih b. Ahmed el-. *“Mes’eletü’l-Kesb ve Halku Ef’âli’l-İbâd ve Mezabibu Ehli’s-Sünne fibâ”*, *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu*. ed. Cemaleddin Erdemci - Fadıl Ayğın. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Gelenbevi, Ebü’l-Feth İsmail b. Mustafa el-. *Hâşiye ‘ale’l-Celâl mine’l-‘Akâ’id*. Dersaadet/İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1307.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. “Müteahhirin Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde’nin Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye’sinin Tahlil, Tâhki ve Tercümesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129. <https://doi.org/10.26570/isad.513141>.
- Gündoğar, Hamdi. “Mu’tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 205-218.
- Hanefiyye, Hasan b. Muhammed b. el-. *Risâle fî’r-red ‘ale’l-Kaderiyye (Anfaenge müslimischer Theologie: Zwei Antiqadartische Traktate aus dem Ersten Jahrbundert der Hiğra = Bidayetu ilmi’l-ke’lâm fî’l-İslâm: Risâletan fî’r-red’ale’l-Kaderiyye mine’l-karni’l-evvel li’l-bicre içinde)*. thk. Josef van Ess. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1977.
- Kâdî Beyzâvî. *Tavâli’ul-Envâr: Kelâm Metafizîğî*. çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kankırî, Abdullâh b. Hasan el-. *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-‘Akâ’idi’l-‘Ağudiyye*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2037/2.

**Sünger, “İnsan Fiillerinin Yararılması Problemine Getirilen Çözüm Önerileri:
Risâle fî Beyâni'l-Mezâhib Örneği”**

- Karacan, Murat. “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risalesi: Tercüme ve Tablîl”, *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir - vd. İstanbul: İsar Yayınlar, 2016.
- Kefevî, Muhammed. b. Hâc Hamîd el-. *Hâşiye 'ale'l-Celâl mine'l-'Akâ'id*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2039.
- Korkmaz, Sıddık. “İnsan Fiillerinin Yararılması Problemi -Kulların Fiilleri Ve Yedi Mezhep Risalesi Örneği-”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 15-38.
- Kûrânî, Ebû'l-İrfân el-. *Meslekü's-sedâd ilâ mes'eleli halkı ef'âli'l-'ibâd*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1208/2.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. bs., 2017.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'us-şâhih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1997.
- Namlı, Abdullah. “Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi”. *Kader Dergisi* 18/1 (2020). <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.705904>.
- Öcal, Şamil. “Osmanlı Kelamcılar Eş'ari Miydi? -Muhammed Akkırmani'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-”. *Dini Araştırmalar* 2/5 (1999), 225-254.
- Ömer b. Abdülazîz. *Risâle fî'r-red 'ale'l-Kaderiyye (Anfaenge müslimischer Theologie: Zwei Antiquarische Traktate aus dem Ersten Jahrhundert der Hiğra = Bidayetu ilmi'l-kelâm fî'l-İslâm: Risâletan fî'r-red 'ale'l-Kaderiyye mine'l-karni'l-evvel li'l-bicre içinde)*. thk. Josef van Ess. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1977.
- Râzî, Fahreddin er-. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Mubassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-ilmî'l-ilâbiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin er-. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-uşûl*. thk. Saîd Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâ'ir, 2015.
- Ressî, Kâsım b. İbrâhîm er-. “Cebriye'ye Reddiye (Er-Reddu ale'l-Mücebbire)”. çev. Resul Öztürk. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2004), 183-204.
- Sancar, Mustafa. “İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Görüşleri”. *Süirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015).
- Soysal, Mehmet. “Kütahyalı Ahmed Âsim Efendi'nin (ö. 1305/1888) el-Mebâhisü'd-Definiyye fi Hakkî'l-İrâdetü'l-Cüz'iyye Adli Eserinin Neşri”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (30 2015), 31-68. <https://doi.org/10.18498/amaufd.17071>.
- Sünger, Adem. “Gelenbevi'nin İnsan Fiillerine Bakışı: Hâşiye 'alâ Şerhi'l 'Akâ'id'i'l-'Adudiyye Eksenli Bir Değerlendirme”. *Kader Dergisi* 20/2 (2022), 679-700. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1178242>.

- Sünger, Adem. "Osman el-Afif es-Seferihisârî'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye Adlı Eseri: Tahlil, Tabkik Ve Tercüme". *Kader Dergisi* 21/2 (2023), 611-632. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1366602>.
- Şehristânî, Abdülkerîm eş-. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Emîr Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şehristânî, Abdülkerîm eş-. *Nibâyetü'l-iqdâm fi 'ilmi'l-keîâm*. London: Oxford University Press, 1934.
- Teftâzânî, Sa'düddîn et-. *Şerhu'l-Makâşid*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1998.
- Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idil-'Adudiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1662.
- Risâle fi beyâni'l-mezâhib*. Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 5629/5.
- Risâle fi beyâni'l-mezâhib*. Çorum: Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 984/8.

B. Risâlenin Tahkikli Metni

[رسالة في بيان المذاهب]

بسم الله الرحمن الرحيم

[ظ ٣٨]

اعلم: أنّ المذاهب في أفعال العباد الاختيارية^{٩١} سبعة.

الأول: مذهب الجبرية: قالوا إنّ أفعالنا بقدرة الله تعالى وتعلّقها فقط. لا^{٩٢} إرادة ولا قدرة لنا أصلاً؛ بل نحن كالجمادات وحركاتنا وسكناتنا كحركاتها وسكنتها.

والثاني: مذهب المعتزلة: قالوا إنّ أفعالنا الاختيارية بقدرةنا واختيارنا وتعلّقهما فقط. ولنا اختيار وقدرة قبل الفعل مؤثّرة في أفعالنا الاختيارية.

والثالث: مذهب الفلاسفة: قالوا إنّ العبد يوجد لأفعاله على سبيل الإيجاب بمعنى أنّ الله تعالى يوجب للعبد القدرة والإرادة وهما يوجبان وجود^{٩٣} المقدور. قال في المقاصد: «لا يمتاز مذهب المعتزلة عن مذهب الحكماء بناء على أنّ قدرة العبد مخلوقة^{٩٤} الله تعالى عند المعتزلة. وفرّق^{٩٥} بعضهم بمنع هذا المبنيّ وبعضهم بأنّ إيجاد الله تعالى^{٩٦} قدرة العبد بالإيجاب عند الحكماء وبالاختيار^{٩٧} عند المعتزلة. ثمّ المشهور أنّ مذهب إمام الحرمين كمذهب الحكماء. قال في شرح^{٩٨} المقاصد: «وهو خلاف ما

٩١ ت+ و.

٩٢ ت: بلا.

٩٣ ح: وجوب.

٩٤ ت: مخلوق.

٩٥ ت: قرن.

٩٦ ح- تعالى.

٩٧ ت: وبالاختيارية.

٩٨ ط- شرح.

صرّح به الإمام فيما وقع^{٩٩} إلينا من كتبه» ثم نقل عن^{١٠٠} الإرشاد^{١٠١} كلاماً صريحاً في أنّ مذهبه مذهب أهل السنة.

والرابع: مذهب الأستاذ^{١٠٢} أبي إسحاق: قال أفعالنا الاختيارية بمجموع القدرتين^{١٠٣} بالاختيارين على أن يتعلقا بأصل الفعل. قال في شرح المقاصد: «إن أراد أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى^{١٠٤} صارت مستقلة بالتأثير وهو قريب من الحقّ.»

والخامس: مذهب القاضي أبي بكر الباقلانيّ: قال أفعالنا الاختيارية بمجموع القدرتين^{١٠٥} وبالاختيارين؛ لكن قدرة الله / تعالى^{١٠٦} مؤثرة في أصل الفعل؛ أي موجودة له^{١٠٧} وقدرتنا مؤثرة في وصفه بمعنى أنّ مقارنته قصدنا إيّاه^{١٠٨} يجعله طاعة أو معصية. وهذا المذهب يرجع إلى مذهب الأشاعرة كما أنّ مذهب الأستاذ^{١٠٩} يرجع إلى مذهب الماتريدية. ومن ثمة جعل بعضهم المذهب ههنا أربعة بإرجاع مذهب المعتزلة إلى مذهب الحكماء أيضاً.^{١١٠}

والسادس: مذهب الأشاعرة: قالوا أفعالنا الاختيارية بقدرة الله تعالى^{١١١} وتعلّقها فقط. ولنا اختيار وقدرة مخلوقان لله تعالى^{١١٢} مقارنان^{١١٣} لأفعالنا ولا تأثير لهما^{١١٤} فيها أصلاً. فكونها

٩٩ ت: رفع.

١٠٠ ت- عن.

١٠١ ح: عن الأشاعرة.

١٠٢ ح: الأستاذ.

١٠٣ في الأصل: لا يوجد كلمة «و» ولعل الصواب ما أثبت. «مصحّحه».

١٠٤ ت- تعالى.

١٠٥ ح- و.

١٠٦ ت- تعالى.

١٠٧ ت: موجودة له.

١٠٨ ح: قصداً إيّاه.

١٠٩ ح: الأستاذ.

١١٠ ت- أيضاً.

١١١ ط- تعالى.

١١٢ ت- ولنا اختياراً وقدرة مخلوقان لله تعالى.

١١٣ ت: مقارناً.

١١٤ ت: لها.

اختيارية ومقدورة لنا مقارنتها لاختيارنا وقدرتنا. ولذا قالو «نحن مختارون في لأفعالنا مضطرون في اختيارنا» وهذا في المال لا ينفرك من^{١١٥} جبر المحض.

السابع: مذهب أبي منصور الماتريدي^{١١٦}: وهو أن أفعالنا مخلوقة لله تعالى^{١١٧} فقط بشرط تعلق إرادتنا وقدرتنا بحسب جري العادة. وهما غير مخلوقتين^{١١٨} لعدم وجودهما في الخارج. وتفصيله: ^{١١٩} أن وجود أفعالنا مشروط بأمر بحسب جري العادة:

أحدها: تصوّر فعل الاختياري بوجه ملائم.

وثانيها: الشوق المنبعث من تكرار التصوّر. وهما مخلوقان لله تعالى^{١٢٠} لكونهما من الكيفيات النفسانية الموجودة؛ لكونهما مشروطان بالتصوّر بالمعنى المصدرى الذي ليس موجودا. وإذا حصل التصوّر فيه^{١٢١} قد يضطرّ إلى الشوق والقصد. وذلك بحسب الجبلة كما يرى الخمر^{١٢٢} فإنّ منهم من يرغب شربها ومنهم من لا يرغب^{١٢٣}. وهذا ما ذكره الدواني أنّ الأفعال الاختيارية تستند^{١٢٤} إلى الاختيار والاختيار إلى أسباب غير اختيارية.

وثالثها: إرادة العبد وهي تتعلق بتوجيه القدرة الحادثة.

[٣٩ظ]

ورابعها: قدرة العبد وهي تتعلق بإيقاع الفعل والكف^{١٢٥} عنه. وبها يحصل فعل العبد بالمعنى المصدرى الذي ليس موجودا في الخارج. ثمّ إنّ إرادة العبد و^{١٢٦} قدرته بمعنى مبدأ^{١٢٧}

١١٥ ح: إلا يعترف.

١١٦ ت: الماتريدي.

١١٧ ت- تعالى.

١١٨ ح: مخلوقتان.

١١٩ ت- وتفصيله.

١٢٠ ت: وهذان مخلوقان لله تعالى.

١٢١ ح- فيه.

١٢٢ ت: كمن يرى الخمر.

١٢٣ ت- ومنهم من لا يرغب.

١٢٤ ت: تستدعى.

١٢٥ ح: بالفعل.

١٢٦ ت- و.

١٢٧ ح- مبدأ.

التعلّق موجودان لكونهما من الكيفيّات النفسانيّة؛ لكن لا ضرورة في صرفهما^{١٢٨} إلى الفعل والكفّ^{١٢٩}. وأمّا بمعنى صرفهما^{١٣٠} إلى الفعل والكفّ^{١٣١} - وهو المراد ههنا - فليس من الأمور الموجودة؛ بل من قبيل الحال فلا يتعلّق به الخلق حتّى يلزم العجز وهو المسمّى بالكسب إن خلق الله عزّ وجلّ^{١٣٢} عقيب الفعل وإلا فلا يسمّى كسباً.

وخامسها: إرادة الله تعالى المتعلقة^{١٣٣} بتوجيه القدرة القديمة.

وسادسا: قدرة الله تعالى المتعلقة بإيجاد الفعل. وتعلّقهما وإن لم يكن موجوداً خارجياً أيضاً على ألا يراد ههنا التعلّق الأزلي إلا أنّ الفعل بمعنى الأثر الحاصل بالمصدر يوجد بتعلّقهما دون تعلّق إرادة العبد وقدرته؛ بل تعلّقهما موقوف عليه لخلق الله تعالى بحسب جري العادة. وهذا المذهب يخدشه ظاهر^{١٣٤} قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [التكوير، ٨١ / ٢٩] ولذا تمسّك به^{١٣٥} الأشاعرة. وقد أوّله القوم بوجهين. الأوّل: بمجموع أمرين.

أحدهما: أن يقدر مفعول المشيئة شيئاً أي: «وما تشاؤون شيئاً إلا أن يشاء الله ذلك الشيء» والشيء هو موجود في الخارج فلا يتناول مشيئتنا. ومن ههنا ظهر أنّه لا يستقيم تقدير مشيئكم؛ إذ الظاهر أن يتعلّق «يشاء الله» لوجود شيء ومشيئة العباد، ليس ممّا يوجد لكونه من قبيل الحال.

وثانيهما: أن يحمل التعلّق^{١٣٦} المستفاد من الاستثناء على المعيّنة^{١٣٧} الزمانيّة على معنى «ما تشاؤون إلا وقت مشيئة الله أي: مشيئكم موقوفة على^{١٣٨} مقارنة مشيئة الله بالزمان. فلا ينافي تقدّم مشيئة العبد ذاتا.

١٢٨ ح: صرفهما إلى الكيف والفعل.

١٢٩ ت: الكيف.

١٣٠ ح: صرفها.

١٣١ ت: إلى الكيف والفعل.

١٣٢ ت: تعالى.

١٣٣ ت: لمتعلقة.

١٣٤ ت- ظاهر.

١٣٥ ت- به.

١٣٦ ت: التعليق.

١٣٧ ح: معيّن.

١٣٨ ت: عن.

والثاني: أن يقدر مفعول «إلا أن يشاء الله» مبادئ مشيئتنا^{١٣٩} أي: وما تشاؤون الطاعة والاستقامة إلا أن يشاء الله مبادئ مشيئكم ذلك من التصور والشوق المنبعث منه على ما سبق. فإن قيل: ^{١٤٠} إن كون أفعال العباد بإرادة الله تعالى وقدرته وخلقه^{١٤١} لم يقتض الجبر لا شرط بسبق كسب العبد لكن كونها بعلمه وتقديره وكتبه^{١٤٢} في لوح المحفوظ يقتضي الجبر لأن^{١٤٣} المقدور^{١٤٤} كائن.

قلنا: الذي قدره^{١٤٥} وكتبه في لوح المحفوظ من أفعال العباد هو ما علم أن زيدا مثلاً^{١٤٦} يفعل كذا باختياره وأنا أخلقه في يده. وهذا محقق للاختيار^{١٤٧} لا مناف له. وإنما لا يتخلف فعل العبد عن تقديره^{١٤٨} وعلمه تعالى لكون علمه تعالى^{١٤٩} مطابقاً للواقع وتقديره على مقتضى علمه، لا لكون علمه تعالى^{١٥٠} وتقديره جابرين للعباد على أفعالهم^{١٥١}. وليكن هذا آخر ما أردناه ههنا^{١٥٢} فإن تفصيل المرام لا يساعده الوقت والمقام^{١٥٣}.

١٣٩ ت: مستثنى.

١٤٠ ت+ هب.

١٤١ ت: خلق.

١٤٢ ت: وكتب.

١٤٣ ت: لأنه.

١٤٤ ت: المقدّر.

١٤٥ ت: قدرة.

١٤٦ ت: هو ما علمه زيدا مثلاً.

١٤٧ ح: تحقق لاختيار.

١٤٨ ح: تقدير.

١٤٩ ت- تعالى.

١٥٠ ت- تعالى.

١٥١ ت+ لأن العلم تابع للمعلوم. وفي هامش ت: علم معلومه تابع ديمتك معنيسى: يعني معلومات كلجك زمانده هر نه وصف اوزره بولونا جق ايس ودخى وجوده كلورس يا كلمزس ازل آزالده علمنده مقرر در. اشياي كلجك زمانده اوله جغي كبي بيلور ويبلدونى تقرير وكتب ايدر. بونه بناء جبر لازم كلمز. اكر معلومات تقدير علمه تابع اوليدى جبر لازم كلور ايدى. اشيانك وجوده كلمسى باري تعالينك اول اشيايه علمى و اول اشيانك اولدغى وصف اوزره بولونمسى موجب اوليدى جبر لازم كلوردى لكن حال و شان عكسه ملا بسدر. بويلجه ضبط و حفظ اولنه. افكرمانى فى رسالة إرادة الجزئية. «منه».

١٥٢ ح- ههنا.

١٥٣ ح: فإن التفصيل لا يساعده الوقت.

C. Risâlenin Tercümesi

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

Bil ki, kulun ihtiyârî fiilleri hakkındaki görüşler yedidir.

Birincisi: Cebriyye'nin görüşüdür. Onlar, fiillerimiz sadece Allah'ın kudreti ve onun taalluku ile [meydana gelir] derler. [Onlara göre] aslen bizim ne irademiz ne de kudretimiz vardır. Bilakis biz, tıpkı cansız varlıklar gibiyiz. [Dolayısıyla] hareketlerimiz ve sükûnlarımız onların hareket ve sükûnları gibidir.

İkincisi: Mu'tezile'nin yaklaşımıdır. Onlar, ihtiyârî fiillerimizin sadece kudret ve ihtiyârımız ve o ikisinin taalluku ile [meydana geldiğini] söylerler. [Onlara göre] bizim, fiilden önce [bulunan ve] ihtiyârî fiillerimizde müessir olan kudret ve ihtiyârımız vardır.

Üçüncüsü: Filozofların görüşleridir. Onlar, "Allah Teâlâ insanda kudret ve iradeyi zorunlu kılar, o ikisi de maddûrun varlığını zorunlu kılar" manasında insanın, zorunluluk yoluyla fiillerinin mücidi olduğunu savunurlar. [Teftâzânî, Şerhu'l-*Maķâsîd*'da şöyle dedi: Mu'tezile'nin "Kulun kudreti Allah'ın mahlûkdur" [aslına] binaen onların görüşleri filozofların görüşlerinden ayrışmaz. Bazıları söz konusu asıl üzerine bina edilen hususa (*mebni*) men yönelmek; bazıları ise "Allah'ın insanın kudretini yaratması filozoflara göre zorunlu (*icâb*), Mu'tezile'ye göre ihtiyâr ileidir" [demek suretiyle] iki yaklaşımın arasını ayırt etmiştir. -Daha sonra- İmâmü'l-Harameyn [el-Cüveynî]'nin görüşünün filozofların görüşleri gibi olduğu [iddiası âlimler arasında] meşhûrdur. [Teftâzânî] *Şerhu'l-Maķâsîd*'da şöyle dedi: "Bu [iddia] imâmın bize ulaşan kitaplarında açıkladıklarına muhâlifdir." Ardından [Teftâzânî] Cüveynî'nin *İrşâd*'ından [ef'âl-i ibâd meselesindeki] görüşünün Ehl-i sünnetin görüşü gibi olduğunu açıkça ortaya koyan sözlerini nakletti.

Dördüncüsü: Üstâd Ebu İshâk [el-İsferâyînî]'nin yaklaşımıdır. O, ihtiyârî fiillerimizin her ikisi fiilin aslına tesir edecek şekilde iki kudret ve ihtiyârın toplamı ile [meydana geldiği] kanaatindedir. [Teftâzânî] *Şerhu'l-Maķâsîd*'da şöyle dedi: Şayet Üstâd, kulun kudretinin tesirde müstakil olmadığı, Allah'ın kudreti ona eklenince tesirde müstakil hale geleceğini kastediyorsa doğruya daha yakındır.

Beşincisi: Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin görüşüdür. O, ihtiyârî fiillerimizin iki kudret ve ihtiyârın toplamı ile [meydana geldiğini] düşünmektedir. Ancak Allah Teâlâ'nın kudreti fiilin aslında müessirdir yani onun var edicisidir. Bizim kudretimiz ise "Kudretimizin, fiile kastımıza mukârin olması, onu tâat veya mâsiyet kılar" ma-

nasında söz konusu fiilin vasfında müessirdir. Üstâd'ın görüşü Mâtürîdî görüşüne râci olduğu gibi bu yaklaşım [Bâkîllânî'nin görüşü] da Eş'arîler'in görüşüne râcidir. Bu sebeple bazıları buradaki görüşleri Mu'tezile'nin yaklaşımını filozofların görüşlerine irca etmek suretiyle dörde indirgemştir.

Altıncısı: Eş'arîler'in görüşüdür. Onlar, ihtiyârî fiillerimizin sadece Allah'ın kudreti ve onun taalluku ile [meydana geldiğini] söylerler. [Onlara göre] bizim, Allah Teâlâ'nın mahlûku ve fiillerimizle mukârin olan kudret ve ihtiyârımız vardır. [Ancak] kudret ve ihtiyârımızın fiilde aslen tesiri yoktur. Söz konusu fiillerin bizim ihtiyârımız ve maktûrumuz olması, onların ihtiyârımız ve kudretimizle birlikte olmalarındandır. Bu sebeple Eş'arîler, “Biz fiillerimizde muhtâr, ihtiyârımızda mecburuz” derler. Bu yaklaşım nihâî noktada salt cebirden (*cebr-i mahz*) ayrışmaz.

Yedincisi: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşüdür. Onun yaklaşımı, -ihtiyârî fiillerimizin, kudret ve irademizin âdetin cereyanına göre taalluk etmesi şartıyla- sadece Allah'ın mahlûku olduğu şeklindedir. O ikisi, hariçte varlıkları olmadığından yaratılmış değerlerdir. Bunun tafsilî açıklaması şu şekildedir: Fiillerimizin varlığı, âdetin cereyanına göre birtakım şartlara bağlıdır. Bunlardan biri ihtiyârî fiilin uygun bir şekilde tasavvur edilmesidir. İkincisi, tasavvurun tekrar edilmesinden kaynaklanan şevktir. Bu ikisi mevcut nefsânî keyfiyetlerden ve mevcut olmayan masdarî manada tasavvur ile şartlı olmalarından ötürü Allah Teâlâ'nın mahlûkudurlar. İnsanda tasavvur hâsıl olunca kasd ve şevke zorlanabilir. Bu, şarap [örneğinde] görüldüğü üzere fitrat/tabîata göredir. [Nitekim] onlardan şarabı içmek isteyenler olduğu gibi içmek istemeyenler de vardır. İşte bu Devvânî'nin “İhtiyârî fiiller ihtiyâra, ihtiyâr ise ihtiyârî olmayan sebeplere dayanır” dediği şeydir. Üçüncüsü, kulun iradesidir ki o, hâdis kudretin [fiil veya terke] yönlendirilmesidir. Dördüncüsü, kulun kudretidir ki o, fiilin meydana getirilmesi (*ikâ*) veya getirilmemesi (*keff*) ile ilintilidir. Hariçte mevcut olmayan masdarî anlamda kulun fiili bu kudretle hâsıl olur. Kulun kudret ve iradesi taallukun ilkesi manasında nefsânî keyfiyetlerden olduklarından mevcuttur. Fakat onların fiile veya terke sarf edilmelerinde zorunluluk yoktur. Onların fiil ve terke sarf edilmelerinin manasına gelince -ki buradaki asıl kasıt budur- söz konusu sarf mevcut durumlardan değildir. Bilakis hâl kabilindedir. Dolayısıyla ona yaratma taalluk etmez ki cebr lâzım gelsin. İşte *kesb* olarak adlandırılan [şey] budur. [Ancak] Allah azze ve celle fiil akabinde [kesbi] yaratırsa [kesb adını alır.] Aksi halde kesb olarak isimlendirilmez. Beşincisi, kadîm kudretin yönlendirilmesine (*tevcih*) taalluk eden Allah Teâlâ'nın iradesidir. Altıncısı, fiilin yaratılmasına taalluk eden Allah Teâlâ'nın kudretidir. Allah'ın irade ve kudretinin taallukuna [gelince] -her

ne kadar onlar da haricî mevcutlardan olmasa da- burada ezeli taalluk kastedilmez. Aksi halde masdar ile hâsıl olan (*el-hâşıl bi'l-maşdar*) eser anlamında fiil, kulun kudret ve iradesinin taalluku ile değil, onların [kadîm kudret ve irade] taalluku ile meydana gelmiş olur. Bilakis ilâhî kudret ve iradenin taalluku, âdetinin işleyişine göre Allah'ın [söz konusu fiili] yaratması için kulun [kudret ve iradesinin taalluku-na] bağlıdır.

Bu görüş, Allah'ın “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” âyetinin zâhirine aykırı gibi gözükmektedir. Bu sebeple Eş'arîler ona tutunmuşlardır. Bir grup [âlim] bunu iki şekilde tevil etmiştir. Birincisi, iki durumun toplamıdır. Onlardan biri, meşîetin mef'ûlünün “şey” olarak takdîr edilmesidir. Yani Allah, söz konusu şeyi sizin için dilemedikçe siz bir şey dileyemezsiniz. “Şey” dışta mevcut olandır. Bu sebeple bizim meşîetimizi kapsamaz. Buradan hareketle “meşîyyetikum” şeklindeki takdirin doğru olmadığı ortaya çıkar. Zira zâhir olan “Allah dilemedikçe” ifadesinin bir şeyin varlığına taalluk etmesidir. Kulların meşîetleri ise hâl kabilinden olduklarından varlığa konu olan şeylerden değildirler. İkincisi, İstisnanın taallukunun belirli bir zamana hamledilmesidir. Şu manada ki, “Siz bir şeyi ancak Allah dilediği zaman dileyebilirsiniz” yani sizin meşîetiniz zaman bakımından Allah'ın dilemesi ile birliktedir. [Bu durum] kulun meşîetinin zâtî olarak Allah'ın dilemesini öncelemeyle çelişmez.

İkincisi, “Ancak Allah diledikçe” [ifadesinin] mef'ûlünün bizim meşîetimizin ilkeleri (*mebâdi*) olarak takdîr edilmesidir. Yani, Allah -daha önce geçtiği üzere- tasavvur ve ondan kaynaklanan şevk [gibi] söz konusu meşîetinizin ilkelerini dilemedikçe siz tâat ve istikâmeti dileyemezsiniz.

Şayet şöyle dense: İnsan fiillerinin Allah'ın iradesi, kudreti ve yaratması ile meydana gelmesi, kulun kesbinin [bahsi geçen hususları] öncelemesi şartına bağlı olduğundan cebri gerektirmez. Ancak söz konusu fiillerin Allah'ın ilmi, takdîri ve levh-i mahfûzda yazmasıyla olması cebri gerektirir. Çünkü makdûr, [mutlaka] var olacaktır. Deriz ki, Allah'ın kulun fiillerinden takdîr ettiği ve levh-i mahfuzda yazdıkları “Zeyd ihtiyârı ile şunu yapacak ben de onu Zeyd'in elinde yaratacağım” örneğinde olduğu gibi Allah'ın bildiği şeydir. Bu ise ihtiyârı güçlendirir, onunla çelişmez. Kulun fiili, Allah'ın ilmi ve takdîri kulları, fiillerine zorlayan olduğundan değil, Allah'ın ilminin vakiyaya mutâbık; takdîrinin ise ilminin gereği olmasından ötürü Allah'ın takdîri ve ilminden geri kalmaz. Bu da burada değinmeyi istediğimiz son mesele olsun. Meselenin tafsîline ne zaman ne de makam yeter.

Velicân Mar'âşî'nin *İsmetu'l-Ezbân fî İlmi'l-Mîzân* İsimli Eseri: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme

Öz: Bu makalede Velicân Mar'âşî'nin (ö.1159/1746) *İsmetu'l-Ezbân fî İlmi'l-Mîzân* isimli mantık ve münâzara konularını oldukça özlü olarak ele alan eseri incelenmiştir. Çalışmanın ekinde eserin tahkiki ve dilimize tercümesi sunulmuştur. Son zamanlarda İslâm düşüncesinin özgün ürünlerinden olan münâzara ilmine hem ülkemizde hem de batı dünyasında yoğun bir ilgi oluşmuştur. Biz de bu alana mütevazı bir katkı olacağı düşüncesi ile Velicân Mar'âşî'nin mantık ve münâzara konularını özlü olarak içeren bu eserini çalıştık. Velicân Mar'âşî'nin hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunmaktadır. Eserlerinde kendi ismini genelde el-Mar'âşî el-Velicânî ve el-Mar'âşî Muhammed b. Vâiz b. Velicân şeklinde vermektedir. İsmindeki el-Mar'âşî nisbesinden Maraşlı olduğunu söyleyebiliriz. Kendisi felsefe, mantık, âdâbu'l-bahs, tefsir, kelam, fıkıh ve Arap dili gibi farklı alanlarda eserler vermiş çok yönlü bir kişiliktir. Mar'âşî'nin *İsmetu'l-Ezbân* isimli eserinde konular özlü olarak ele alınmış detaya ve örneklendirmeye gidilmemiştir. Bundan dolayı bu eserin mantık konularını belli seviyede bilenlere özlü bir şekilde aktarmak amacıyla kaleme alındığını düşünüyoruz. Eserin farklı kütüphane ve koleksiyonlarda yirminin üzerinde nüshasının olması eserin çok bilindiğine, okunduğuna ve bir şöhrete sahip olduğuna işaret etmektedir. Velicân Mar'âşî *İsmetu'l-Ezbân*'da sadece iki satır ile çok özlü olarak özsel tanım, ilintisel tanım ve beş tûmeli ele aldıktan sonra akıl yürütme türleri olan kıyas, tümevarım (istikra) ve analogiyi (temsil) ele almaktadır. O, akıl yürütme türleri içerisinde özellikle kıyas üzerinde durmaktadır. Eserinin girişinde kıyası on bölüme ayırmaktadır. Kıyas konusundan sonra iki fasılda tümevarım ve analogiyi yine özlü ifadelerle birer cümle ile açıklamakla yetinir. Velicân Mar'âşî *İsmetu'l-Ezbân*'da beş sanatı ve beş sanatta kullanılan öncülleri özlü ifadeler ile inceler. Beş sanattan sonra çelişki, düz döndürme ve ters döndürme konularını inceler. Son olarak Velicân Mar'âşî bu özlü mantık eserini kural ve kaideleri Şemsuddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî (ö.722/1322) tarafından ortaya koyulan ve Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara olarak isimlendirilen bu yeni ilme ait bazı meseleleri ortaya koyarak bitirir. Velicân Mar'âşî'nin *İsmetu'l-Ezbân* isimli eserine baktığımızda onun tarif ve beş tümele sadece iki satırda yer vererek tasavvurlar bölümü üzerinde pek durmadığı söylenebilir. Yine onun önermelere ait hükümler olan çelişki, düz döndürme ve ters döndürme konularını kıyas, temsil, analogi gibi akıl yürütme türlerinden ve beş sanattan sonra ele alması onun eserini oluştururken klasik tasniften farklı bir yol takip ettiğini göstermektedir. Velicân Mar'âşî *İsmetu'l-Ezbân*'ın sonuna mantık konularından sonra münâzara ilmiyle ilgili bazı konuları yerleştirerek eserinin tasnifinde farklı bir tutum takınmıştır. Onun bu tutumuyla Semerkindî'nin *Kıstasu'l-Efkâr*'da takip ettiği yolu izlediğini söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Velicân Mar'âşî, *İsmetu'l-Ezbân*, Âdâb, Münâzara, İşagoci, Muhtasar.

Walijān Ma' rashī's *Ismat al-Azbān fī Ilm al-Mizān*: Critical Edition, Translation and Analysis

Abstract: This article analyzes Walijān Mar' ashī's (d.1159/1746) *Ismat al-Azbān fī Ilm al-Mizān*, which deals with logic and debate in a very concise manner. In the appendix of the study, the critical edition of the work and its translation into our language are presented. Recently, there has been an intense interest in the science of munāzara, one of the original products of Islamic thought, both in our country and in the western world. With the idea that it will be a modest contribution to this field, we have studied this work of Walijān Mar' ashī, which includes logic and munāzara in a concise manner. There is very little information about the life of al-Walijān Ma' rashī in the literature. In his works, he usually gives his name as al-Ma' rashī al-Walijānī and al-Ma' rashī Muhammad b. Wāiz b. Walijān. We can say that he was from Marash because of the surname al-Ma' rashī in his name. He is a versatile personality who has written works in different fields such as philosophy, logic, *ādāb al-bahs*, *tafsir*, theology, *fiqh*, and Arabic language. In Ma' rashī's *Ismat al-Azbān*, the subjects are dealt with in a concise manner without going into detail or exemplification. Therefore, we believe that the author wrote this work to concisely explain logic to those with a certain level of knowledge. The fact that there are more than twenty copies of the work in different libraries and collections indicates that the work is widely known, read, and has a reputation. In *Ismat al-Azbān*, al-Walijān Ma' rashī discusses the essential definition, the correlative definition, and the five universals very succinctly in only two lines and then deals with the types of reasoning, namely syllogism, induction (*istiqrā'*), and analogy (representation). Among the types of reasoning, he especially emphasizes syllogism. In the introduction to his work, he divides syllogism into ten sections. After the topic of syllogism, in two chapters, he is content with explaining induction and analogy with one sentence each, again in concise terms. In *Ismat al-Azbān*, Walijān Ma' rashī analyzes the five arts and the premises used in the five arts with concise expressions. After the five arts, he examines contradiction, conversion, and inversion. Finally, al-Walijān Ma' rashī concludes this concise work of logic by presenting some issues belonging to this new science, the rules and principles of which were put forward by al-Samarqandī (d.722/1322) and named *Ādāb al-Bahs wa al-Munāzara*. When we look at al-Walijān Ma' rashī's *Ismat al-Azbān* it can be said that he does not dwell much on the subject of conceptions by including the subject of definition and the five universals in only two lines. Again, the fact that he deals with the topics of contradiction, straight rotation, and inversion, which are the judgements of propositions, after the types of reasoning such as syllogism, representation, analogy, and the five arts, shows that he followed a different path from the classical classification while creating his work. Walijān Ma' rashī adopted a different attitude in the classification of his work by placing some topics related to the science of debate after the subjects of logic at the end of *Ismat al-Azbān*. With this attitude, we can say that he followed the path that al-Samarqandī had followed in *Qistas al-Afkār*.

Keywords: Logic, Velicān Ma' rashī, *Ismat al-Azbān*, Ādāb, Munāzara, Isagoji, Muhtaşar.

Giriş

Velicān Mar' aşî, 18. yüzyılda yaşamış Mehmed Mar' aşî İzmîrî (ö.1163/1750) ve Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar' aşî (ö.1146/1733'ten sonra) gibi

Maraş’lı âlimlerdendir. Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi mevcut değildir. Müellif; mantık, felsefe âdâbu’l-bahs, tefsir, kelam, fıkıh ve Arap dili gibi farklı alanlarda eser vermiştir.

Bu makalede Velîcân Mar‘aşî’nin ülkemizdeki farklı kütüphane ve koleksiyonlarda yirmiden fazla nüshası bulunan *İsmetu’l-Ezbân fi İlmi’l-Mîzân* isimli eseri incelenecektir. Müellifin bu eserinde mantık ve âdâbu’l-bahs ve’l-münâzara ile ilgili konuları çok özlü olarak incelemektedir. Genelde münâzara metinleri mantık eserlerinden ayrı olarak bulunurken müellif bu eserinde münazara ve mantık konularını birlikte ele almıştır. Makalenin araştırma ve değerlendirme bölümünde Velîcân Mar‘aşî’nin hayatı ve *İsmetu’l-Ezbân* isimli eseri hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca müellifin *İsmetu’l-Ezbân*’ı bu alandaki diğer eserleri ve şerhleri de göz önüne alınarak muhteva bakımından değerlendirilmiş ve çalışmanın ekinde eserin tahkik ve tercümesi sunulmuştur.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Velîcân Mar‘aşî’nin Hayatı

Velîcân Mar‘aşî’nin hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi mevcut değildir. Doğum tarihi, ölüm tarihi, aldığı eğitim ve yaptığı görevler hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Kendi eserlerinde ismini el-Mar‘aşî el-Velîcân, el-Mar‘aşî Muhammed b. Vâiz şeklinde vermektedir. Bazen de bunlara Nâsîhî sıfatını eklemektedir. Bazen aynı eserin farklı nüshalarında isminde bu sıfatlardan biri eksik veya fazla olabilmektedir. Onun eserleri sıklıkla hemşerisi Saçaklızâde’nin eserleriyle karıştırılmaktadır. Bundan dolayı aşağıda bazı eserlerinde kendi ismini nasıl zikrettiğine dair misaller verilmiştir.

Tablo 1: Velîcân Ma'raşî'nin Kendi Eserlerinde İsmi

Eser	Kütüphane-Koleksiyon	Kayıt No	İsmi
Zubdetü'l-Munâzara	Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu	04722-002, vr. 18b-21a	العبد المرعشي محمد بن واعظ
Zubdetü'l-Munâzara	Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu	BY0006136/12, vr. 196b-197a	المختبر المرعشي محمد بن واعظ بن وليجان
Şerhu Zubdetü'l-Munâzara	Milli Kütüphane Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi	06 Hk 3054/3, vr. 13a-14a	محمد بن واعظ بن وليجان
Şerhu Zubdetü'l-Munâzara	Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu	04722-002, vr. 21b-23a	المختبر محمد بن واعظ بن وليجان
İsmetu'l-Ezhan	Milli Kütüphane Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu	26 Hk 465/13	الفقيه المرعشي الوليجاني
İsmetu'l-Ezhan	Bursa İnebey Kütüphanesi H.Çelebi Koleksiyonu	1193/4	الفقيه المرعشي الوليجاني
Selâmetu'l-Kulûb fî Beyâni İsbâtü'l-Matûb	Milli Kütüphane Eskişehir İl Halk Kütüphanesi	26 Hk 465/14, 178b-179a	الناصحي الفقيه
Letâifu Latîfe	Milli Kütüphane Eskişehir İl Halk Kütüphanesi	26 Hk 465/15, 179b-180a	الناصحي المرعشي
Andeîbü'l-Munâzara	Milli Kütüphane Eskişehir İl Halk Kütüphanesi	26 Hk 465/16, 180b-181a	الفقيه المرعشي الوليجاني
Keykebu Nehârî ve Cevheru Cenânî	Manisa Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon	572/2, 43b-93a	الفقيه المرعشي الوليجاني ثم الإزميري

Bursalı Mehmet Tahir *Osmanlı Müellifleri* isimli eserinde onun Arabî ilimlerin birçoğunda ihtisas sahibi olduğunu belirtir. Mar‘aşî'nin *Kevkebu Nebârî* ve *Cevberu Cenânî* isimli eserindeki “Velicân el-Mar‘aşî Sümme el-İzmirî” kaydından yola çıkarak onun hayatının sonunda İzmir’de yaşadığını söylemekte ancak kendisinin onun vefat tarihi ile ilgili bir bilgiye ulaşamadığını belirtmektedir.¹

Velicân Mar‘aşî *Andelibu'l-Münâzara* isimli eserine yazdığı şerhte Andelib’den alıntılanarak ismini “el- Mar‘aşî el-Velicânî” olarak verdikten sonra bu ismin yanına şerh olarak “Muhammed İbn Vâiz Velicân es-Sâkin fî medîneti İzmir” kaydını düşmektedir.² Bu ibareye göre müellifin hem İzmir’de ikamet ettiğini hem de bu eserini orada yazdığını söyleyebiliriz.

Cemil Çiftçi de *Maraşlı Şairler Yazarlar Âlimler* isimli eserinde Bursalı Mehmed Tahir Efendi’nin *Osmanlı Müellifleri* isimli eserine dayanarak yukarıdaki aynı bilgileri verir. Farklı olarak el-Mar‘aşî Muhammed b. Vâiz b. Velicân’ın ismini Mehmed Efendi olarak verir ve isim benzerliği sebebiyle bu zatın Maraşlı Veli Efendi’nin oğlu veya torunu olduğu söylenebilir de böyle bir kayıtla karşılaşmadığını belirtmektedir.³

Velicân Mar‘aşî’nin Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu: 3232/7’de kayıtlı olan *İsmetu'l-Ezbân* isimli risâlesinin son varacağı olan 54a’da ‘tamamlandı’ ibaresinden sonra sol tarafta “telif” 1158/1745

- 1 Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Hazırlayan: A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınevi, tarihsiz),1/405-406. Bursalı Mehmet Tahir bahse konu eserinde aynı yerde Velicân’a ait şu on yedi eserin ismini zikreder: (1) Risâle fî İmânı Valideyni Resûlillâh, (2) Bazı Talikat alâ Usûli'l-Fıkh, (3)Keşfü's-Savâb alâ Risâleti'l-Birgivi mine'l-Âdab, (4) Andelib mine'l-Âdab, (5) Zubdetü'l-Münâzara, (6) Şerhu Velediyye, (7) Ahmediyye mine'n-Nahiv (8) Letaifu Lâtife Mea Şerhiha minel Meânî, (9) Selsebilü'l-Cinânî Mine'l-Meânî, (10) Şerâbu'l-Kevserî Mine'l-Meânî, (11) Selsebilü'l-Meânî Mine'l-Meânî, (12) İsmetu'l-Ezhân fî İlmi'l-Mizân, (13) Selâmetü'l-Kulûb Mea Şerhuha Mine'l-Mantık, (14) Fethu'l-Bâbî Şerhu İsâgocı, (15) Haşîye alâ Süreti'l-Kevser li'l-Beyzavî, (16) Risâletü Kelimetü't-Tevhid (17) Aynü'l-Hayat fî Beyânı Münasebeti Süreti'l-Fatiha. Ayrıntılı bilgi için bk. Necmettin Pehlivan, “*Kalîlu'l-Hacm Kesîru'l-Ma'nâ: Osmanlı Medreselerinde Velicân Mar‘aşî'nin Zübütü'l-Münâzarası*”, 18. Yüzyıl Sahn-ı Semandan Dârülfünûn’a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler Uluslararası Sempozyumu, (İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 2/98.
- 2 Velicân Mar‘aşî, Şerhu Andelib Mine'l-Âdâb, (Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü kütüphanesi, Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu: BY00003232/6), 47b.
- 3 Cemil Çiftçi, *Maraşlı Şairler Yazarlar Âlimler*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 206.

senesinde şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Ayrıca aynı varakta müstensihinin istinsah tarihi olduğu anlaşılan 1161/1748 senesi şeklinde bir kayıt daha vardır.⁴ Görebildiğimiz nüshalar içerisinde üzerinde telif tarihi bulunan tek nüsha budur. Buna göre *İsmetu'l-Ezbân* 1158/1745 tarihinde telif edilmiştir ve bu tarihte müellifi Velîcân Mar'aşî hayattadır. Bu tarih bazı kaynaklarda Velîcân Mar'aşî'nin ölüm tarihi olarak zikredilen 1159/1746⁵ tarihinden bir yıl öncesine tekabül etmektedir. Eğer müellifin ölüm tarihi olarak zikredilen 1746 tarihi doğruysa onun *İsmetu'l-Ezbân* isimli eseri son yazdığı eserlerinden biridir.

Hacı Azizîde Ebu'n-Nazîf Ali el-Âmedî *Mikyâsu'l-Mizân fi Şerhi İsmeti'l-Ezbân* isimli eserinde *İsmetu'l-Ezbân*'ı şerh ederken müellifimizin ismini Mar'aşî olarak verdikten sonra "Bu Maraş'a mensub demektir ve ism-i mekândır" açıklamasını yaptıktan sonra "el-Velîcânî, Velîcân'a mensub demektir ve bu müellifin dedesinin ismidir" açıklamasını yapmaktadır.⁶ Velîcânî ile ilgili yaptığımız araştırmada Bosna-Hersek'in Mostar şehrinin 75km kadar güneyinde *Velîcânî* adında bir kasaba olduğunu tespit ettik. Bu da Velîcânî'nin dedelerinin buradan Maraş'a gelme ihtimalini akla getirmektedir.

Velîcân Mar'aşî'nin bazı eserleri kendisi gibi Maraşlı olan Saçaklızâde Mehmed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî'nin eserleri ile karıştırılmış ve Velîcân'ın eserleri Saçaklızâde'nin eseri gibi verilmiştir. Pehlivan bunlara *Kalîlu'l-Hacm Kesîru'l-Ma'nâ: Osmanlı Medreselerinde Velîcân Mar'aşî'nin Zübretu'l-Münâzarası*⁷ isimli eserinde değinmiştir. Onun işaret etmediği birkaç noktaya değinmek istiyoruz. Bağdatlı İsmail Paşa *Hedîyyetu'l-Ârifîn* isimli eserinde Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî'nin ölüm tarihini 1150/1737⁸ olarak verir. Onun Saçaklızâde'nin eserleri

4 Velîcân Mar'aşî, *İsmetu'l-Ezbân fi İlmî'l-Mizân*, (Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi Koleksiyonu: 3232/7), 54a.

5 Mahmud Nefise, "Resâilu Muhammed el-Velîcânî el-Mar'aşî fi'l-Mantık ve Âdâbi'l-Babs", *Maraş Asıllı Olup da İzmir'de Yaşamış, Ölmüş Âlimler*, ed. Yaşar Alparslan, (Kahramanmaraş: Özgü Yayıncılık, 2021) 3.

6 Hacı Azizîde Ebu'n-Nazîf el-Âmedî, *Mikyâsu'l-Mizân fi Şerhi İsmeti'l-Ezbân*, (Diyarbakır: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 98/3), 30b.

7 Bk. Pehlivan, "Kalîlu'l-Hacm Kesîru'l-Ma'nâ: Osmanlı Medreselerinde Velîcân Maraşî'nin Zübretu'l-Münâzarası", 99-112.

8 Yusuf Türker'e göre Saçaklızâde'nin ölüm tarihi 1146/1733 yılından sonra olmalıdır. Bk. Yusuf Türker, *Takrîru'l-Kavânîn el-Mütedâvile min İlmî'l-Munâzara Saçaklızâde*, (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2017), 37.

olarak zikrettiği *İsmetu'l-Ezbân*, *Andelîbi'l-Münâzara* isimli eserler Saçaklızâ'nin değil⁹ müellifimiz Velîcân Mar‘aşî'nin eserleridir. Tahsin Özcan, Velîcân Mar‘aşî'nin *İsmetu'l-Ezbân*, *Zubdetu'l-Münâzara*, *Şerbu 'Andelîb mine'l-Âdâb* ve *Şerbu Selâmetu'l-Kulûb fi Beyâni İsbâti'l-Matlûb* isimli eserini sehven Saçaklızâde'ye nispet etmiştir¹⁰ ancak bu eserler Velîcân Mar‘aşî'nin eserleridir.

Velîcân Mar‘aşî'nin *İsmetu'l-Ezbân* isimli eseri bazı kütüphane kataloglarında da sehven Saçaklızâde'ye nispet edilmiştir. Mesela Bursa İnebey Kütüphanesi, H. Çelebi Koleksiyonu:1193/4 numara ile 25b-30a varakları arasında kayıtlı olan bu eser sehven Saçaklızâde Mehmed b. Ebû Bekir el-Mar‘aşî adına kaydedilmiştir ancak eser Velîcân Mar‘aşî'nin *İsmetu'l-Ezbân* isimli eseridir. Yine Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 2743/10 no ile 45b-47a varakları arasında kayıtlı olan nüshanın 45b varlığında risâlenin ismi *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mîzân* şeklinde belirtildikten sonra eserin müellifi olarak sehven bir başka Maraşlı âlim olan Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar‘aşî ismi yazılmış ve Saçaklızâde'nin ölüm tarihi 1145/1732 olarak kaydedilmiştir.

2. Velîcân Mar‘aşî'nin *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mîzân* İsimli Eseri

Velîcân Mar‘aşî bu eserinde besmele, hamdele ve salveleden sonra kendi ismini “el-Fakir el-Meraşî el-Velîcânî” şeklinde, eserin ismini de “*İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mîzân*”¹¹ şeklinde vermektedir. Onun bu eseri daha ziyade *İsmetu'l-Ezbân* olarak dolaşımdadır. Velîcân Mar‘aşî'nin eserine bu ismi bilinçli olarak verdiği kanısındayız. Onun bu isimlendirmeye “mantığın insanı düşünme ameliyesinde hatadan koruma” özelliğine işaret ettiği söylenebilir. Eserin adının Türkçe anlamı “mîzân (mantık) ilminde zihinleri koruyan (ismet)” demektir. Risâlenin adındaki *ismet* ve

9 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn Êsmâu'l-Müellifîn Âsârü'l-Musannifîn*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955), 2/322-323.

10 Tahsin Özcan, “Saçaklızâde Mehmed Efendi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/369; Tahsin Özcan, “Maraşlı Bir Osmanlı Alimi: Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri”, 1. Kahramanmaraş Sempozyumu, (İstanbul: Maraşder, Kahramanmaraş Belediyesi, 2005),1/63.

11 Velîcân Maraşî, *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mîzân*, Tahkik: Ali Rıza Şahin, Bundan sonra mevcut çalışmamızın tahkik bölümüne a (وجه) b (ظهر) olmak üzere Velîcân Maraşî, *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mîzân*, şeklinde atıf yapılacaktır. Bk. Velîcân Maraşî, *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mîzân*, 173a.

mîzân kelimelerinin mantık ve onun amacıyla ilişkili olduğunu düşünüyoruz. Şöyle ki İbn Sînâ (ö.1037) *el-İşârât ve't-Tenbihât* isimli eserinde mantığı amacına nispetle “Mantıktan istenilen kurallarına riâyet edildiğinde düşüncesinde onu yanlışa düşmekten koruyacak (تعصمه) bir âleti kanûniyyenin insanda olmasıdır”¹² şeklinde tarif etmektedir. İbn Sînâ'nın bu tarifinde mantığın insanı kurallarına riâyet ettiğinde yanlıştan *koruma* (ismet) özelliğine vurgu vardır. Onun bu tarifi ondan sonraki birçok mantıkçı tarafından tekrar edilmiştir.¹³

Velîcan Mar'âşî'nin eserinin ismindeki *mîzân* kelimesini mantık anlamında kullandığını düşünüyoruz. *Mîzân* kelimesi ölçü terazi gibi anlamlara gelmektedir. Mantığın doğru bilgiye ulaşmada bir ölçü, terazi konumunda olmasından dolayı mantık için bazen *mîzân* kelimesi kullanılmıştır. Mesela Zeynuddîn el-Keşşî *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eserinde düşünmeyi açıklarken “Düşünme, bilinmeyenin bilineneye dönüşmesi için bilinen işleri özel bir şekilde düzenlemektir. Bu özel düzenlemenin imtihan sırasında kendisiyle gerçeğin batıldan ayrılması ve kazancın kayıptan ayrılması için bir *mîzâna* ihtiyacı vardır ki bu *mîzân*; ispat, burhan, delil ve beyan ilmi olan *mantıktır*” demektedir. Keşşî Rahman suresi 1-4 ayetlerindeki beyan kelimesi ile Rahman suresi 7. Ayetteki *mîzân* ve Hadid suresi 25. Ayetteki *mîzân* kelimelerini de mantık anlamında kullanmaktadır.¹⁴ Bu söylediklerimizle benzer şekilde şarih el-Âmedî de Velîcânî'nin risâlesine bu ismi vermesinde mantığın “Kurallarına riâyet edildiğinde düşünmede zihni hatadan koruyan âleti kanuniyyedir” şeklindeki tarifine işaret olduğunu ve eserin ismindeki *mîzân* kelimesinin mantık demek olduğunu belirtir.¹⁵

12 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire, Dâru'l-Meârif, 1983)1/117.

13 Mesela Fahrüddîn er-Râzî'nin öğrencisi olan Zeynuddîn el-Keşşî (ö.1210-1228) *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eserinde mantığı “Nazârî ilimleri elde etmede insan için bir alet, insanı hatadan ve vehmî yanlışlardan *koruyan* (العاصمة له) bir ilimdir şeklinde tarif etmektedir. Bir başka yerde mantığı “Kurallarına riayet edildiğinde insanı düşüncesinde hataya düşmekten *koruyan* (تعصمه) bir aleti kanuniyyedir” şeklinde tarif etmektedir. Bu tariflerdeki mantığın ismet yani hatadan koruma özelliği ile Velîcan Mar'âşî'nin eserinin ismindeki *İsmetu'l-Ezbân*'ın aynı anlamda kullanıldığını düşünüyoruz. Bk. Şahin, Ali Rıza, *Zeynuddîn el-Keşşî'nin, Hadâiku'l-Hakâik Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvurat Kısmının, Tabkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017, 148 ve 164. Bundan sonra bu esere “Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasavvurat Kısmı*” şeklinde atıf yapılacaktır.

14 Şahin, *Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik'inin Tasavvurat Kısmı*, 147-148.

15 Şârihe göre mantık kendi başına müstakil bir ilimdir, bir gruba göre de bütün ilimlerin hizmetçisidir. İbn Sînâ'ya göre mantık hikmetin bir parçasıdır. Gâzzâlî'ye göre bütün ilimlerin bir

Biz bu çalışmamızda Mar‘aşî’nin eserleri içerisinde sadece mantıkla ilgili olan *İsmetu’l-Ezbân*’a yer verdik. Onun mantık, kelim, felsefe, tefsir Arap dili gibi alanlarda verdiği diğer eserler hakkında Pehlivan, *Kalîlu’l-Hacm Kes’iru’l-Ma’nâ: Osmanlı Mesreselerinde Velicân Mârâşî’nin Zubdetü’l-Munâzara’sı*¹⁶ isimli eserinde bilgi verdiğinden dolayı bunları burada ayrıca zikretmedik. Ayrıca Velicân Mar‘aşî’nin *İsmetu’l-Ezbân* isimli özlü mantık eserinin bizim gördüğümüz yirminin üzerinde farklı kütüphane ve koleksiyonlarda nüshası ve buna yapılan şerhleri olmasına rağmen tek bir nüshaya dayanılarak Arapça metni daha önce neşredilmiştir.¹⁷

2.1. *İsmetu’l-Ezbân fi İlmi’l-Mizân*’ın Yazma Nüshaları

Aşağıda *İsmetu’l-Ezbân*’ın tespit ettiğimiz ve inceleme fırsatı bulduğumuz nüshaların içinde bulunduğu koleksiyonlar hakkında bilgi verilmiştir. Bunlardan üzerinde müstensih, tensih tarihi ve yeri ile ilgili bilgi bulunanlar ayrıca belirtilmiştir:

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu: 05927-002, vr. 39b-41b. Müstensih: Ahmet b. Ali.
2. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu: 03233-005, vr. 20a-21b. Müstensih: Edirneli Hafız Osman b. Mustafa.
3. Köprülü Kütüphanesi Mehmed Asım Bey Koleksiyonu: 00720-027. Mecmua içerisinde 167b-169b varakları arasındadır. Nüshanın kendi üzerindeki numaralandırmaya göre 1b-3b arasındadır. Üzerinde müstensih kaydı ve tarih yoktur.
4. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 2743/10. vr. 45b-47a. Nüshanın sonunda 47a varığında 1169 yılında tensih edildiğine dair kayıt mevcuttur. Ayrıca nüshanın 45b varığında risâlenin ismi *İsmetu’l-Ezbân fi*

cüz’üdü. Ebherî’ye göre de bütün ilimlerin cüz’üdür ve onun bütünü bedhî veya fitrî değildir. Öyle olsaydı devr ve teselsül gerekirdi. Aksine mantığın bir kısmı bedhîdir bir kısmı ise nazârîdir. Bk. el-Âmedî, *Mikyâsu’l-Mizân fi Şerhi İsmeti’l-Ezbân*, (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 98/3), 30b-31a.

- 16 Burada Pehlivan Velicân Mar‘aşî’nin eserlerini konularına göre tasnif edip her biri hakkında kısa bilgiler verdikten sonra bunların bulunduğu kütüphane ve koleksiyonları, kayıt numaralarını vermektedir. Bk. Pehlivan, “*Kalîlu’l-Hacm Kes’iru’l-Ma’nâ: Osmanlı Medreselerinde Velicân Mar‘aşî’nin Zübte’l-Münâzarası*”, 99-112.
- 17 Nefise, “*Resâilu Muhammed el-Velicânî el-Mar‘aşî fi’l-Mantık ve Âdâbi’l-Babs*”, 13-17.

İlmi'l-Mizân şeklinde belirtildikten sonra eserin müellifi olarak sehven bir başka Maraşlı âlim olan Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar'âşî'nin (ö.1732) ismi mevcuttur ve varaklar üzerinde iki farklı numaralandırma mevcuttur.

5. Manisa Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu: 823/3, vr. 56b-58a. Bu mecmua 154 varaktan oluşmaktadır. Bu mecmuada varak numaraları sadece boş sayfalarda verilmiştir. Eserler bittikten sonraki boş varaklara varak numarası verilmiş ancak onun dışında eserin kendi içinde varak numaraları kullanılmamıştır.
6. Manisa Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu: 5835/6, vr. 60a-62a. Bu nüshanın içinde bulunduğu mecmua henüz taranmamıştır. Bundan dolayı eseri bizzat göremedik.
7. Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Vahid Paşa Koleksiyonu: 2633, vr. 2b-5b.
8. Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 26 Hk 465/13, vr. 173b-177a. İstinsah Tarihi:1159/1746. Bu mecmua kütüphane katalogunda iki kere kayıt altına alınmıştır.
9. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge yazma Eserler Koleksiyonu: 3232/7, vr. 51b-54a. Bu nüshanın son varağı olan 54a'da 1161/1748 tarihi vardır ve muhtemelen bu eserin istinsah tarihidir. Aynı varağın en altında 'tamamlandı' ibaresinden sonra telifi 1158/1745 senesinde kaydı vardır.
10. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge yazma Eserler Koleksiyonu: 4817/14, vr. 193b-196b. Müstensih: Muhammed b. Mustafa b. Muhammed b. Abdülvehhab, istinsah tarihi: 1168/1755.
11. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 98/2, vr.22b-24b. Müstensih: Ali b. el-Hâc Aziz el-Âmedî, İstinsah tarihi: 1190/1776.
12. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 36/3, Bibliyografik kayıt no: 423891, vr. 30a-32a. Ancak varak üzerinde farklı bir numaralandırma daha vardır. Bu nüsha sondan eksiktir. Bizim tahkikli metnimizde 39. Paragrafın büyük kısmı ve sonraki paragraflar eksiktir.
13. Bursa İnebey Kütüphanesi, H. Çelebi Koleksiyonu:1193/4, vr. 25b-30a. İstinsah tarihi:1188/1774. Ayrıca bu eser kütüphane kataloguna sehven bir diğer Maraşlı âlim olan Saçaklızâde Mehmed b. Ebû Bekir el-Mar'âşî adı

na kaydedilmiştir ancak eser el-Mar‘aşî Muhammed b. Vâ‘iz b. Velîcân’ın *İsmetu’l-Ezbân* isimli eseridir.

14. Milli Kütüphane: Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 06 Hk 2889/2, 11a-15b.
15. Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 06 Hk 1976/3, vr. 35b-36b. Bu nüshanın büyük bir kısmı eksiktir. Bu nüshada bizim tahkikli metnimize göre *İsmetu’l-Ezbân*’ın ilk 25 paragrafı mevcuttur ve ondan sonraki bölüm eksiktir. Yani nüshanın hemen hemen yarısından fazlası eksiktir.
16. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu: 06 Mil Yz A 7510/12, vr. 80a-81a. Bu nüshada sondan eksiktir. Tahkikli metnimize göre 49, 50 ve 51. paragraflardan sadece ikişer kelime mevcut ve 51. Paragraftan sonra eksiktir. Bu eser de kütüphane kataloğuna sehven bir diğer Maraşlı âlim olan Saçaklızâde Mehmed b. Ebû Bekir el-Mar‘aşî adına kaydedilmiştir ancak eser el-Mar‘aşî Muhammed b. Vâ‘iz b. Velîcân’ın *İsmetu’l-Ezbân* isimli eseridir.
17. Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi Koleksiyonu: YY0008233/23, vr. 23b-24b, (221 varak gözükten mecmuanın 199. varağında başlıyor 200. varağında bitiyor, toplam bir buçuk varaktır). Bu mecmuadaki *İsmetu’l-Ezbân*’ın müstensih tarafından kendisi için açıklamalar ve örnekler ilave edilerek oluşturulduğunu düşünüyoruz. Hem orijinal eserin büyük kısmı eksiktir hem de ona birçok ilave ve örnekler eklenmiştir. Velîcânî *İsmetu’l-Ezbân*’ın bütün nüshalarında eserin isminden önce kendi ismini el-Fakîr el-Mar‘aşî el-Velîcânî şeklinde verirken bu nüshada isim yoktur. Eserin son varacağı mevcut olmakla birlikte son varakta Âdâbu’l-Bahs ve’l-Münâzara ile ilgili konular yoktur. Müstensih kaydı olarak öğrencilerin en fakiri Abdulkerim eş-Şehir Fakih b. Ali b. Hacı Ömer ismi vardır ve üzerinde tensih tarihi 1182/1768 olarak kayıtlıdır.
18. Beyazıt Kütüphanesi Koleksiyonu: B8038/27, vr. 93b-95a (Mecmua içerisinde 184-185. Varaklar arasındadır.)
19. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 38245, vr. 213b-215a.
20. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 5656/4, 28a-30a.

Velîcân Mar‘aşî'nin *İsmetu'l-Ezbân fî İlmi'l-Mizân* isimli eserinin bu şekilde farklı kütüphane ve koleksiyonlarda birçok nüshasının bulunması eserinin rağbet gördüğünü, ilgileri tarafından okunduğunu ve dolaşımda olduğunu göstermektedir. Velîcân Mar‘aşî adına *Bedayiu'l-Burban alâ Umdeti'l-İrfân* ismiyle Süleymaniye Kütüphanesi Antalya Tekelioğlu Koleksiyonu: 00012 no ile kayıtlı 402 varaklık bir eser daha vardır. Yine bu eserin Edirne Selimiye Kütüphanesi Selimiye Yazmalar Koleksiyonunda 230 ve 185 no ile kayıtlı iki farklı nüshası daha vardır. Ancak bu eser Velîcân Mar‘aşî'ye ait değildir. Bu nüshalarda ilk varakta müellif ismi olarak el-Bâis el Fakîr Mustafa b. Abdurrahman b. Muhammed el-İzmîrî ismi kayıtlıdır.

2.2. *İsmetu'l-Ezbân fî İlmi'l-Mizân*'ın Şerhleri

Müellifimiz Velîcân Mar‘aşî'nin kendi eserlerine şerh yazma özelliği mevcuttur. Mesela *Zubdetu'l-Münâzara*, *Andelîbu'l-Münâzara* ve *Selâmetu'l-Kulüb fî Beyâni İsbati'l-Matlûb* gibi eserlerine kendisi şerh yazmıştır ancak yaptığımız çalışmalarda şimdilik onun *İsmetu'l-Ezhan* ile ilgili yaptığı bir şerhe rastlayamadık.

(a) Mustafa b. Veliyyüddin b. Bayram es-Siverekî, *Şerbu İsmeti'l-Ezhan fî İlmi'l-Mizân*, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 679/3, vr. 24b 38b. Fe-rağ kaydında 1208/1793 yılında Dımeşk'te tamamlandığı kaydı vardır.

(b) Mustafa b. Veliyyüddin b. Bayram es-Siverekî, *Şerbu İsmeti'l-Ezhan fî İlmi'l-Mizân*, Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 06 Hk 3118, vr. 2b-59b. İstinsah tarihi 1284/1867'dir. Bu nüsha üzerinde Türkçe kullanımda olduğu gibi bir varığın tek yüzüne iki numara verilmiştir. Aslında metin 30 varaktan oluşmaktadır. Biz bu esere yaptığımız atıflarda üzerindeki varak numaralarını esas aldık.

Bu her iki şerhte de varak kenarlarında şerh niteliğinde açıklamalar mevcuttur. Yukarıda iki farklı nüshasını verdiğimiz bu şerhlerde müellif Mustafa b. Veliyyüddin es-Siverekî'nin kendisine atıfta bulunduğu veya alıntı yaptığı yazar ve eserleri şunlardır: (1) Kutbuddîn er-Râzî (ö.1365), *Tabriru el-Kavâidi'l-Mantkiyye fî Şerbi er-Risâleti eş-Şemsiyye* (2) Saçaklızâde, *Takrîru'l-Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi'l-Munâzara* (3) Saçaklızâde, *Er-Risâletu'l-Velediyye* (4) Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tercüme-i Sıhâb-ı Cevherî* (5) el-İmam İbnu'l-Hacîb, muhtemelen onun *Muhtasarü'l-Müntehâ* isimli eseridir. (6) Sekkâkî (ö. 626/1229), *Miftâbu'l-Ulûm*. Şerhte Sâhibu'l-Miftah şeklinde geçmektedir. Pehlivan *İsme-*

ti'l-Ezban'ın Bayram es-Siverekî tarafından yapılan şerhinin bir nüshasının Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 36821 vr. 1b-16a da kayıtlı olduğunu belirtir¹⁸ ancak bu nüshayı görme imkânımız olmamıştır.

(c) Hacı Azizâde Ebu'n-Nazîf Ali el-Âmedî, *Mikyâsu'l-Mizân fi Şerhi İsmeti'l-Ezbân*, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 98/3, vr. 26b-61a. İstinsah tarihi: 1190/1776. Bu eserin müstensihinin yukarıda 11. Sırada verdiğimiz ile aynı olduğunu düşünüyoruz. Eser üzerinde fazla karalamalar mevcuttur. Eserde hem mantık konuları hem de münazara ile ilgili konular detaylı bir şekilde örnekler ile beraber anlatılmaktadır. Bu eserde müellif aşağıdaki yazar ve eserlere atıfta bulunmaktadır. Bu atıfların birçoğunda sadece yazar ismini zikretmekte ve eserin ismini vermemektedir:

(1) Fârâbî (ö. 950), (2) İbn Sînâ (ö.1037), (3) Ebû Hâmid el-Gazzalî (ö.1111), (4) Esirüddîn el-Ebherî (ö. 1265), (5) Kutbuddîn er-Râzî: *Tabriru el-Kavâidi'l-Mantikiyye fi Şerhi er-Risâleti eş-Şemsiyye*, (6) Molla Fenârî (ö.1431): *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye*, (7) Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö.1390): *Şerhu Telhîşî'l-Câmî'i'l-kebir*, (8) Ebû Muhammed Saîd b. el-Müseyyeb b. Hazn el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 713), (9) Hasan Çelebi, Fenârî (ö.1486): *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, (10) Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî (ö.1413), (11) Kâdî el-Beyzâvî (ö.1286): *Envârüt-Tenzîl ve Esrârüt-Te'vîl*, (12) Tefsîru İbn Âdil olarak geçen eser muhtemelen Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî'ye ait *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*'dır. Ayrıca varak kenarlarındaki haşiye niteliğindeki notlarda şu isimler geçmektedir: (1) Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî (ö.1413): *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntebâ*, (2) Ebû'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî (ö. 983), (3) Fahreddîn er-Râzî (ö.1210).

2.3. *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mizân*'ın Tahkikinde Kullanılan Nüshalar

(a) Milli Kütüphane: Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 26 Hk 465/13

Eser bir mecmua içerisinde olup 173b-177a varakları arasındadır. Tahkikte bu nüshayı (س) harfi ile gösterdik. Eser 173b varlığında besmele ile başlamaktadır ve top-

18 Pehlivan, “*Kalîlu'l-Hacm Kesîru'l-Ma'nâ: Osmanlı Medreselerinde Velicân Maraşî'nin Zübte-tu'l-Münâzarası*”, 106.

lam dört varaktan oluşmaktadır. Her bir varak yüzünde 30 satır bulunmaktadır. Varak kenarlarında açıklayıcı mahiyette bazı notlar bulunmaktadır. Eserde konunun değiştiği yerlerde fasıl olduğu belirtilerek kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Yine konunun değiştiği bazı yerlerde konu başlıklarının üzerinde kırmızı mürekkeple kırmızı kısa çizgiler çekilmiştir. Eserin 172a varağında “Bu Vaiz Zâde olarak maruf olan el-Mar‘aşî Muhammed Efendi’nin mantıkta *ismetu’l-ezhan*’ıdır (zihinleri koruyan) kaydı girilmiştir. Müstensih ve tensih yeri ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Nüshanın son varağı olan 177a varağında 1159/1746 tarihi kayıtlıdır. Bu tarih muhtemelen nüshanın istinsah tarihidir. Buna göre bu nüsha üzerinde tarih olan en eski nüshalardan biridir.

(b) Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi Bölge yazma Eserler Koleksiyonu: 3232/7

Eser mecmua içerisinde 51b-54a varakları arasındadır. Tahkikte bu nüshayı (ك) harfi ile gösterdik. Nüshanın 51a varağında “*İsmetu’l-Ezbân*, bu faziletli üstad İbn Vâiz el-Mar‘aşî sonra el-İzmîrî’nin risâlesidir, Allah onu yüce cennetine koysun” ibareleri vardır. Her varak yüzünde 34 satır bulunmaktadır. Varak kenarlarında açıklayıcı mahiyette bazı notlar bulunmaktadır. Bölüm başlıklarında kırmızı mürekkep ile fasıl ibaresi bulunmaktadır. Yeni bir konuya geçilen yerlerde ilk kelimelerin üzeri kırmızı mürekkep ile çizilmiştir. Nüshanın sonunda onun telifi 1158/1745 senesinde şeklinde kayıt vardır. Buna göre bu eser 1745 yılında telif edilmiştir. Ayrıca sağ alt köşede 1161/1748 senesi şeklinde bir kayıt daha vardır. Bu ikincisinin müstensihin istinsah tarihi olması muhtemeldir. Yine bu kayda bakarak müellifimiz Velîcân Mar‘aşî’nin 1745 yılında hayatta olduğunu ve bu tarihten sonra vefat ettiğini söyleyebiliriz.

(c) Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge yazma Eserler Koleksiyonu: 4817/14

Eser mecmua içerisinde 193b-196b varakları arasındadır. Tahkikte bu nüshayı (م) harfi ile gösterdik. Her varak yüzünde 34 satır bulunmaktadır. Varak kenarlarında metni açıklayıcı mahiyette bazı notlar mevcuttur. Bölüm başlıklarında kırmızı mürekkep ile fasıl ibaresi yazılmıştır. Konu başlıklarında kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Yeni cümleye başlanan yerlerde kırmızı mürekkeple kısa çizgiler çizilmiş-

tir. Nüshanın son varağı olan 196b varağında nüshanın Muhammed b. Mustafa b. Muhammed b. Abdülvehhab tarafından Cuma günü zilkade ayının ortalarında 1168/1755 yılında tamamlandığı kaydı vardır.

(d) Milli Kütüphane: Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 06 Hk 2889/2

Eser Mecmua içerisinde 11b-14b varakları arasındadır. Tahkik metninde bu nüshayı (s) harfi ile gösterdik. Bu nüshada ve diğer bütün nüshalarda hamdele ve salveleden sonra: “el-Mar‘aşî el-Velicânî diyor ki bu mizan ilminde *İsmetu'l-Ezbân*'dır” ibareleri vardır. Eserin dördüncü varağında sadece salvele bulunmaktadır. Her varak yüzünde 34 satır bulunmaktadır. Varak kenarlarında az da olsa bazı açıklamalar bulunmaktadır. Bölüm başlıklarında kırmızı mürekkep ile fasıl ibaresi yazılmıştır. Kırmızı mürekkep ile yazılan birincisi, ikincisi şeklindeki bazı sıralamalar silinmiştir. Konu başlıklarında da kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Nüshanın sonunda müstensihî, tensih tarihi ve yeri ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır.

2.4. *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mizân*'ın Tahkik ve Tercümesinde İzlenen Yöntem

Bu çalışmamızda İsam Tahkikli Neşir Esaslarını dikkate aldık. Eseri tahkik ederken bu nüshalardan daha çok üzerinde istinsah tarihi ve müstensihî olanları tercih ettik. Tahkikte üzerinde istinsah tarihi veya telif tarihi en eski olanlardan üç tanesini seçtik. Bunlara Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonundaki nüshayı da ekleyerek bu dört nüshaya dayanarak eseri tahkik ettik. Arapça tahkik metnini daha kolay anlaşılması için konunun değiştiği yerlerde paragraflara böldük. Arapça metne göre tercümesini de paragraflara böldük. Bu okuyucunun Arapça metni ve tercümesini karşılaştırmasına olanak sağlayacaktır. Metne kendi ilave ettiğimiz başlık ve numaraları parantez () ve köşeli parantez [] içerisinde gösterdik. Tahkik metninde ve tercümesinde gerekli gördüğümüz yerlerde noktalama işaretlerini kullandık. Tercümede Arapça her terimin Türkçe karşılığı olmadığı için bazı mantık ve adap terimlerini gerekli yazım kuralları ile birlikte orijinal şeklini kullandık. Bazen Arapça bir kelimenin daha iyi anlaşılması için eş anlamlısını parantez içinde verdik. Bazen de Türkçesini verdiğimiz bir kelime veya terimin belki okuyucu farklı bir anlam yükler düşüncesi ile Arapçasını parantez içerisinde verdik.

Tahkikte aşağıdaki rumuzlar kullanılmıştır:

1. + Fazla olan ibareyi gösteren işaret.
2. - Eksik olan ibreyi gösteren eden işaret.
4. (...) Nüshadan silinmiş olan ibareyi gösteren işaret.

2.5. İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mîzân'ın Muhtevası

2.5.1. Mantık Bölümü

Klasik gelenekte mantık konuları tasavvur ve tasdikler olarak iki kısma ayrılmakta ve konular tasavvurlardan başlanarak ele alınmaktadır. Bu bir bakıma bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmasından kaynaklanmaktadır. Ali Durusoy'a göre Fârâbî'nin bir iki eserinde değindiği tasavvur ve tasdik ayrımı İbn Sînâ mantığının temelini oluşturmuş ve ondan sonra gelen mantıkçılar hep onun izinden gitmiş ve bu İbn Sînâ sonrasında telif edilen mantık eserlerinin sistematiğini oluşturmuştur. On ikinci yüzyıldan sonra yazılan mantık eserlerinin İbn Sînâ'nın bu tasavvur ve tasdik ayrımı üzerine bina edildiği söylenebilir. Buna göre ilkin mantığın konusu tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmıştır. Tasavvur ve tasdik de kendi içinde ilkeler (mebâdi) ve amaçlar (makâsîd) olarak ikiye ayrılmıştır. Tasavvurların ilkeleri beş tümel, amacı ise özsel ve ilintisel tanım iken tasdiklerin ilkeleri önermeler ve özellikleri, amaçları ise sureti ve maddesine göre kıyas ve çeşitleridir.¹⁹

Velicân Mar'âşî bu eserine besmele, hamdele ve salveleden sonra tarifi inceleyerek başlar. Tarif konusunu ve beş tümeli çok özlü ifadelerle iki üç cümle ile ele alır. Ona göre eğer tarif sadece akli cüzlerden yani zâtilerden oluşursa bu *özsel tanım* (had) olur. Eğer tarif zâtilerden oluşmazsa bu *ilintisel tanım* (resm) olur. Tanımda daha genel olan cüz *cins*'tir. Eşit olan cüz *ayırım*'dır (fasıl). Bunların bütünü *tür*'dür. Eşit olan ârız *özellik*'tir (hassa). Daha genel olan ârız *ise araz-ı âmm*'dir (genel ilinek).²⁰ O mantığın tasavvurlar bölümü ile ilgili olarak sadece bu bilgileri verir. Daha sonra akıl yürütme türlerine geçer ve bunlardan özellikle kıyas üzerinde durur. Buna göre onun bu eserinde lafızlar, lafızların delâleti gibi konuları ele almadığını ve mantığın tasavvurlar bölümü üzerinde bir iki özlü cümle ile çok az durduğunu söyleyebiliriz. Şârih el-Âmedî de Mar'âşî'nin bu risâlede asıl amacının kıyası ve

19 Ali Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî İlimler Dergisi*, 5/ 2, (2010), 15-19.

20 Velicân Mar'âşî, *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mîzân*, 173b.

onun kısımlarını incelemek olduğunu, bundan dolayı onun mantık kitaplarındaki tertibe uymadığını belirtir.²¹

Velicân Mar‘aşî tarif ve beş tümel ile ilgili bu kısa bilgileri verdikten sonra delil dediği akıl yürütmeye geçer. Ona göre akıl yürütmenin maddesi ve sureti vardır. Akıl yürütmenin suretini kıyas, tümevarım (istikra) ve analogi (temsil) olarak üçe ayırır. O bu akıl yürütme türleri içerisinde özellikle kıyas üzerinde durur ve önce kıyası ele alır. Müellif Mar‘aşî kıyasların bitişmeli ve seçmeli olarak ikiye ayrılması şeklindeki meşhur tasnifi terk ederek bunların altındaki türleriyle beraber kıyasın on farklı şeye isim olarak verildiğini belirtir. Bunlar:²² (1) Yüklemlî Kesin Kıyas, (2) Şartlı Kesin Kıyas, (3) Mukassım Kıyas, (4) Mürekkep Kıyas, (5) Musavat (eşitlik) Kıyası, (6) Bitişik Şartlı Seçmeli (istisnâî) Kıyas, (7) Ayrıık Şartlı Seçmeli (istisnâî) Kıyas, (8) Vâz'î Kıyas, (9) Ref'î Kıyas (10) Hulfî Kıyas.²³ Velicânî bu kıyasları oldukça özlü olarak açıklar ancak bunlarla ilgili örneklere yer vermez.

Mar‘aşî'nin kıyasın on anlama geldiğini belirterek bir bakıma kıyasın türleri arasında saydığı sekiz ve dokuzuncu sıradaki vaz'î ve ref'î kıyasın, kıyasın türleri olmadığını belirtmek gerekir. Bilindiği gibi seçmeli kıyaslarda birinci öncüle şartlı öncül denir. İkinci öncül ise seçmeli (istisnâî) öncüdür ve seçmeli öncül ya şartlı öncülün mukaddem ve tâlîsinden birini vaz'eder onaylar ya da ref' eder yani olumsuzlar. Sonuç da diğer tarafın olumlanması (vaz') ya da olumsuzlanması (ref') gerekli kılar. Mar‘aşî'nin vâz'î kıyas, ref'î kıyas derken bunu kast ettiğini düşünüyoruz. Bizim bu söylediğimize şârih el-Âmedî de *Mikyâsu'l-Mîzân fi Şerhi İsmeti'l-Ezbân*'da işaret etmektedir. Ona göre müellifin bunlar için bitişik şartlı seçmeli

21 el-Âmedî, *Mikyâsu'l-Mîzân fi Şerhi İsmeti'l-Ezbân*, (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 98/3), 31a

22 Şarih el-Âmedî'ye göre mantık iki kısma ayrılır: Tasavvurlar ve tasdikler. Bunlardan her birinin de ilkeleri ve amaçları vardır. Buna göre mantığın dört kısmı vardır. Tasavvurların ilkeleri beş tümeldir amacı ise açıklayıcı sözlerdir. Tasdiklerin ilkeleri önermeler ve hükümleridir amacı ise kıyastır. Kıyasın ise beş sanat olarak isimlendirilen beş kısmı vardır. Bunlar: Burhan, cedel, hitâbet, şiir ve muğâlatadır. Beş sanat önceki dört bölüm ile beraber mütekaddimine göre mantığın dokuz bölümünü oluşturur. Bazı müteahhirun mantıkçılar bunlara lafızları da ekleyerek mantığı on bölüm yaptılar. El-Âmedî'ye göre Velicânî bu bölümleri kısaca zikretti fakat onun bu özlü risâlede amacı kıyas ve kısımlarını incelemek olduğundan mantık kitaplarında zikredilen bu tertibe uymamıştır ve bazılarını bazılarına takdim etmiş ve bazılarını da bazısına te'hir etmiştir. Bk. el-Âmedî, *Mikyâsu'l-Mîzân fi Şerhi İsmeti'l-Ezbân*, (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 98/3), 31a-31b.

23 Velicân Mar'aşî, *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mîzân*, 173b-174a.

vaz'î ve ref'î, ayrık şartlı seçmeli vaz'î ve ref'î kıyas demesi daha uygun olurdu.²⁴ Her ne kadar Mar'aşî kıyasın on anlama geldiğini söylese de bunları metin içinde tek tek açıklamaya geçerken vaz'î ve ref'î ile ilgili herhangi bir açıklama yapmamakta ve bunları atlamaktadır. Bu da bunların aslında ayrık ve bitişik şartlı seçmeli kıyaslarda mukaddem veya tâliyi olumlama ya da olumsuzlama ile ilgili olduğunu göstermektedir. O eserinde fasıl başlığı atarak sekiz, dokuz ve onuncu fasıllarda tümevarım analoji ve beş sanatı ele alır. Bundan sonra ele aldığı konular için fasıl olduğunu belirterek herhangi bir başlık kullanmaz.

Mar'aşî, diğer konular gibi önermeler konusunu da çok özlü olarak ele almıştır. Önermenin tarifini yapmaz, önermelerde konu, yüklem nicelik ve nitelik konusuna birer ikişer kelime ile değinir. Şartlı önermeleri de bitişik ve ayrık şartlı olarak iki kısma ayırır ve her birinin türlerinin sadece isimlerini zikreder.²⁵ Önermelerin modalitesine tek cümle ile önermelerdeki olumlu ya da olumsuz nisbetin zorunluluk, devam, fiil ya da imkân ile olacağını söyleyerek müteahhirun dönemi diğer mantıkçıklar gibi dört modalite sayar.²⁶ Bilindiği gibi Mütেকaddimuna göre bir önermenin modalitesi olumlu nisbetin bir halidir ve zorunluluk, imkân ve imkânsızlık olarak üçe ayrılır. Müteahhiruna göre ise bir önermenin modalitesi hem olumlu nisbetin hem de olumsuz nisbetin bir hal ve keyfiyetidir. Bu nedenle müteahhirun dört çeşit modalite kabul etmiştir. Bunlar zorunluluk, devam, fiil ve imkândır.²⁷

Kıyas türlerine yüklemli bitişmeli (iktirânî) kıyas türünden başlar. Ona göre bitişmeli kıyasın küçük önermesi sonucun konusundan, başka bir şeyden (orta terim) ve buna delâlet eden hükmî nispetten oluşur. Bu kıyasın büyük önermesi ise sonucun yükleminden, orta terimden ve aralarındaki nispetten oluşur. Şartlı bitişmeli kıyasların ise küçük önermesi veya büyük önermesi bitişik ya da ayrık şartlı önermedir. Bunlardan her biri de mukaddem (önbitişen) ve talîden (artbitişen) ve bitişik şartlı önermede 'eğer' 'şayet' gibi şart edatlarından ayrık şartlı önermede ayrıklık bildiren ya da 'veya' gibi aralarındaki nispete delâlet eden edatlardan oluşur.²⁸

24 el-Âmedî, *Mikyâsu'l-Mizân fi Şerhi İsmeti'l-Ezbân*, (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 98/3), 35b.

25 Velicân Ma'raşî, *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mizân*, 174a-174b.

26 Velicân Ma'raşî, *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mizân*, 174a.

27 Ali Rıza Şahin, *Zeynuddin el-Keşî'de Önermeler*, (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), 76.

28 Velicân Ma'raşî, *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mizân*, 174a-174b.

Velicân Mar‘aşî yüklemli bitişmeli (iktirânî) ve şartlı bitişmeli kıyasları yüklemli ve şartlı önermeler ile beraber ilk dört fasılda ele alır ve sekiz ile dokuzuncu fasıllarda bitişik ve ayrık şartlı seçmeli kıyasları ele alır. Daha sonra on birinci fasılda birinci fasılda ele aldığı bitişmeli kıyasın dört şeklinden ve her bir şeklin sonuç vermesinin şartlarından bahseder. On ikinci fasılda da seçmeli kıyasın sonuç vermesinin şartlarını ele alır. Bu da eserin tasnifinde bir kopukluk var izlenimi vermektedir. Tahkik metnimize göre on birinci fasılda anlattığı bu bitişmeli kıyası birinci ve ikinci fasılda bitişmeli kıyası anlatırken vermesi daha yerinde olurdu. Yine on ikinci fasılda ele aldığı seçmeli kıyasın sonuç vermesinin şartları konusunu seçmeli kıyasları ele aldığı sekiz ve dokuzuncu fasıllarda ele alması konuda devamlılığın sağlanması açısından daha yerinde olurdu kanaatindeyiz.

Mar‘aşî’nin klasik gelenekte üzerinde en çok durulan bitişmeli (iktirânî) kıyaslar üzerinde nisbeten daha fazla durduğunu söyleyebiliriz. Bilindiği gibi bitişmeli kıyaslar sonucun öncüllerde anlam bakımından bulunup şekil bakımından bulunmadığı kıyaslardır. Bu kıyaslar öncülleri olan önermelerin yüklemli önerme ve şartlı önerme olmasına göre yüklemli bitişmeli kıyaslar ve şartlı bitişmeli kıyaslar olarak ikiye ayrılırlar.

Velicân’a göre bitişmeli (iktirânî) kıyasların dört şekli vardır. Çünkü orta terim bunlarda (1) Ya küçük önermenin yüklemi ve büyük önermenin konusu olur. (2) Ya her ikisinde de yüklem olur. (3) Ya her ikisinde konu olur. (4) Ya da birincinin tersi şekilde orta terim küçük önermenin konusu ve büyük önermenin yüklemi olur. Orta terimin küçük önermede yüklem ve büyük önermede konu olduğu birinci şeklin sonuç vermesinin şartı küçük önermenin olumlu olması, fiili olması ve büyük önermenin tümel olmasıdır. Birinci şekil tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz olarak mahsûrâtı erbaa’yı sonuç verir. Orta terimin her iki öncülde de yüklem olduğu ikinci şeklin sonuç vermesinin şartı öncüllerin nitelik bakımından farklı olması ve büyük önermenin tümel olmasıdır. Bu şekil sadece olumsuz sonuç verir. Orta terimin her iki öncülde de konu olduğu üçüncü şeklin sonuç vermesinin şartı küçük önermenin olumlu olması ve öncüllerden birinin tümel olmasıdır. Üçüncü şekil sadece tikel sonuç verir. Orta terimin küçük önermede konu ve büyük önermede yüklem olduğu dördüncü şeklin sonuç vermesinin şartı ya küçük önermenin tümel olması ile beraber her iki önermenin olumlu olması veya öncüllerden birinin tümel olması ile beraber bu öncüllerin nitelik bakımından farklı olmasıdır. Seçmeli (istisnâî) Kıyas’ın sonuç vermesi için şartlı öncülün olumlu olması ve şartlı öncül bitişik şartlı ise lüzûmiyye ya da ayrık şartlı ise inâdiye olması

gerekir. Yine öncüllerden birinin tümel olması veya zamanlarında birlik (ittihad) olması gerekir.²⁹

Velicân Mar‘aşî kıyasın şekilleri arasında dördüncü şekli de zikretmiştir. Aristoteles (ö. mö.322) *Birinci Analitikler*’de kıyasın sadece üç şeklini ele alır.³⁰ İbn Sînâ *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Kıyâs*’ta kıyasın şekillerini taksim ederken dördüncü şeklin zorunlu olarak ortaya çıktığını ancak bu şeklin tabîi olmadığı için, makbul olmadığı için ve düşünmenin genel seyrine uymadığı için lağv edildiğini söyler. Kendisi de *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Kıyâs*’ta diğer üç şekle yer verirken dördüncü şekle yer vermez.³¹ Kıyasın dördüncü şeklinin Fahreddîn er-Râzî’nin *Kitâbu’l-Mûlahhas fi’l-Mantık ve’l-Hikme* isimli eserinden sonra mantık literatürüne girdiği kabul edilmektedir.³²

Velicân Mar‘aşî kıyas konusundan sonra diğer akıl yürütme türleri olan tümevarım ve analogiyi özlü ifadeler ile ele alır. Ona göre tümevarım küçük önermesi bir inhisar olmaksızın ayrık şartlı olan bir akıl yürütmedir. Tümevarımın büyük önermesi ise mukassim kıyasın büyük önermesi gibidir.³³ Şârih Bayram es-Sive-reki’ye göre tümevarım lügatte “izlemek, takip etmek, tabi olmak ve incelemek” gibi anlamlara gelir, terim anlamı ise “Tikellerin (cüziyyât) çoğunda mevcut olmasından dolayı bir tümel (külli) hakkında hüküm vermektir”. Eğer hüküm tümelin bütün tikellerinde bulunursa bu tümevarım olmaz aksine mukassim kıyas olur.³⁴ Mar‘aşî’ye göre temsil (anoloji), iki yüklemli önermeden oluşan bir akıl yürütme-

29 Velicân Mar‘aşî, *İsmetu’l-Ezbân fi İlmi’l-Mizân*, 175a.

30 Aristoteles, *Mantık-ı Aristo Anulutika’l-Ûlâ*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Beirut: Dâru’l-Kalem, 1980), 1/147-163,

31 İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Kıyâs*, thk. Saïd Zâyid, (Kahire: el-Heyetu’l-Âmmetu li Şû-ni’l-Metâbi’l-Emiriyeti, 1964), 2/107-122.

32 Ebherî (ö.663/1265) *İsagocî*’de kıyasın dört şekli olduğunu ancak birinci şeklin bilginin ölçütü olarak kabul edildiğini belirtir ve dördüncü şeklin insan tabiatından uzak olduğunu söyleyerek sadece birinci şeklin modları üzerinde durur. Bk. Esirüddîn el-Ebherî. *İsâgücî Mantiğa Giriş*, Çev. İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 76; Urmevî de (ö.682/1283) *Metâliu’l-Envâr*’da birinci şeklin düzeninin doğal olduğunu ve sadece bu şeklin dört önerme türünü (tümel-tikel/olumlu-olumsuz) sonuç verdiğini ve değer bakımından birinci şekilden sonra ikinci, üçüncü ve dördüncü şeklin geldiğini belirtir. Ancak dördüncü şekilden beş modu verir ve bunlardan bazılarını örneklerle açıklar. Bk. Akkanat, Hasan. *Kadı Sirâceddîn El-Urmevî ve Metâliu’l-Envâr*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 1. 67-73.

33 Velicân Mar‘aşî, *İsmetu’l-Ezbân fi İlmi’l-Mizân*, 175a.

34 Mustafa b. Veliyyüddin b. Bayram es-Siverekî, *Şerhu İsmeti’l-Ezhan fi İlmi’l-Mizân*, (Ankara: Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 3118), 30.

dir. Orta terim küçük terimin bir şeye benzemesidir.³⁵ Şârih es-Siverekî Kutbuddîn Râzî’nin Şemsiyye şerhine de atıfta bulunarak analogiyi “Aralarındaki ortak bir mana dolayısıyla bir tikel hakkında sabit olan hükmün başka bir tikel hakkında da sabit olmasıdır”³⁶ şeklinde açıklar.

Mar‘aşî tümevarım ve analogiden sonra beş sanatta kullanılan öncüller üzerinde durur ve bu konuyu eserin hacmine göre daha detaylı ele alır. Bilindiği gibi beş sanat dediğimiz burhan, cedel, hitâbet, şiir ve muğalata kıyasın uygulama alanıdır ve bunlar Aristoteles’in *İkinci Analitikler*, *Topica*, *Retorica*, *Poetica* ve *Sofistik Elenchi* isimli *Organon*’daki kitaplarına dayanır. İlk dönem Müslüman mantıkçılar eserlerinde bu konu üzerinde daha fazla durmuşlardır. Daha sonra gelenler ise beş sanat konusunu daha özlü bir şekilde ele alarak bu konulara fazla yer vermemişlerdir.

Velicân Mar‘aşî’ye göre akıl yürütmenin (delil) beş tür maddesi vardır. Bunlardan birincisi *burhanî* olandır ve o yakîni (kesin bilgi içeren) bir önermedir. Mar‘aşî bu yakîni anlam ifade eden önermeleri altı kısma ayırır. Bunlar:

- (1) Ya sadece her iki tarafının (konu ve yüklem) tasavvur edilmesiyle elde edilen evvelî (a priori) bir önerme olur.
- (2) Ya da bir tarafın tasavvur edilmesiyle lüzûmu açık olan bir aracı ile elde edilen fitrî bir önerme olur.
- (3) Ya da duyular/his ile elde edilen müşahede (ye dayanan bir önerme) olur.
- (4) Ya da müşahedenin tekrarı ile elde edilen tecrübî bir önerme olur.
- (5) Ya da kalabalık bir topluluktan iştirme yoluyla elde edilen ve kesinlik ifade eden mütevâtir bir önerme olur.
- (6) Ya da kolayca akla gelen düzenlenmiş prensiplerle elde edilen hadsî (sezgiye dayalı) bir önerme olur. Bu son üç tanesi başkaları için hüccet teşkil etmez.³⁷

Beş sanattan ikincisi ise cedelî olandır. Yani meşhur ve müsellemler öncüller ile kurulan önermedir ve cedel birini susturmaz. Üçüncüsü hitâbî olandır. Yani zannî öncüllerle kurulan veya hakkında hüsnü zan bulunan kimselerden alınan öncüllerle

35 Velicân Ma‘raşî, *İsmetu’l-Ezbân fi İlmi’l-Mîzân*, 175a-175b.

36 Mustafa b. Veliyyüddin b. Bayram es-Siverekî, *Şerhu İsmetu’l-Ezbân fi İlmi’l-Mîzân*, (Diyarbakır: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 679/3), 31b.

37 Velicân Ma‘raşî, *İsmetu’l-Ezbân fi İlmi’l-Mîzân*, 175b.

kurulan önermelerdir. Hitâbî önermeler (insanları faydalı şeylere) yöneltmek, teşvik etmek içindir. Dördüncüsü şiire ait olandır. Yani hayali öncüllerle kurulan önermelerdir ve bunlar nefsi genişlik/ferahlık veya darlık/sıkıntı anlamında değiştirmek içindir. Beşincisi mugâlatadır. Yani doğru olana benzeyen fakat yanlış olan önermelerdir. Bu önermeler ifsat (bozma) içindir.³⁸

Mar‘aşî çelişki konusunu diğer konular gibi özlü ifadeler ile ele alır. Çelişkiyi “İki önermenin doğruluk, yanlışlık, nitelik, nicelik ve cihet yönünden farklı olması bunun dışındaki konularda bir/aynı olmasıdır” şeklinde açıklar. Buna göre olumlu önermenin çelişki olumsuz; tümel önermenin çelişki tikel önermedir. Modal önermelerden sadece basit modal önermelerin çelişkini ele alır. Zarure-i mutlakâ'nın çelişki mümkün-i âmme; dâime-i mutlaka'nın çelişki mutlaka-i âmme; meşrute-i âmme'nin çelişki hiniyye-i mümkün ve örfiyye-i âmme'nin çelişki hiniyye-i mutlaka'dır.³⁹

Mar‘aşî düz döndürmeyi: “Önermenin doğruluk ve niteliğinin aynı kalması ile beraber önermenin taraflarını (konu ve yüklemi) yer değiştirmektir” şeklinde yapmaktadır. Olumlu önerme ister tümel olsun ister tikel olsun düz döndürmesi tikel olumludur. Tümel olumsuzun düz döndürmesi yine kendisi gibi tümel olumsuzdur. Tikel olumsuzun ise düz döndürmesi yoktur.⁴⁰ Velîcân Mar‘aşî düz döndürmede önermenin doğruluk değerinin aynı kalması gerektiğini söylemektedir. Bu anlamda onun düz döndürmede önermenin doğruluk halinin yanında yanlışlık halinin de aynı kalması gerektiğini ileri süren Sâvî (ö.540/1145?),⁴¹ Fahreddîn er-Râzî,⁴² Keşşî (ö.1210-1228)⁴³ gibi mantıkçılardan ayrıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca modal önermelerde döndürme ilişkisinin nasıl olacağına değinmemiştir. Şârih el-Âmedî'ye göre düz döndürmede doğruluk değerinin aynı kalmasını şart koşular çünkü döndürme aslın lâzımlarından olan özel bir lâzımdır. Melzûmun doğru olmasıyla

38 Velîcân Ma‘raşî, *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mizân*, 175b.

39 Velîcân Ma‘raşî, *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mizân*, 176a.

40 Velîcân Ma‘raşî, *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mizân*, 176a.

41 Sâvî, Umar b. Sehlân. *el-Basâiru'n-Nâsiriyye fi ilmi'l-Mantık*. thk. Refik el-Acem. (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993), 129.

42 Muhammed b. Umer el-Hatîb Fahreddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mûlabbas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, thk. Ehad Feramerzi Karemeliği, (Tahran: Danişgah İmam Sadık, 1381/1961), 184-185.

43 Ali Rıza Şahin, *Zeynuddîn el-Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâik Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasdikler Kısımının Tabkiki, Tercümesi ve Önermeler Kısımının Değerlendirmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 187.

beraber lâzımın yanlış olması imkânsızdır. Bundan dolayı önermelerde döndürmede yanlışlığın aynı kalmasını şart koşmadılar. Çünkü melzûmun yanlış olması ve lâzımın doğru olması mümkündür.⁴⁴

Ters döndürmeyi de muhtasar olarak “Önermenin doğruluk ve niteliğinin aynı kalması koşuluyla her iki tarafının (konu ve yüklem) çelişğini yer değiştirmektedir” şeklinde açıklar. Ters döndürmede olumluların hükmü düz döndürmedeki olumsuzların hükmü gibidir. Bunun tersi de doğrudur, yani ters döndürmede olumsuzların hükmü düz döndürmedeki olumluların hükmü gibidir.⁴⁵

Velicân Mar‘aşî *İsmetu'l-Ezbân*'da kıyas, tümevarım, analogi ve beş sanattan sonra çelişki, düz döndürme ve ters döndürme konusunu ele almıştır. Onun akıl yürütme türleri ve beş sanattan sonra önermelere ait hükümleri incelemesiyle konuları ele almada suret bakımından farklı bir tasnifi benimsediği söylenebilir. Çünkü klasik gelenekte genelde mantık konuları kavramlar beş tümel, tanım önermeler, kıyas ve beş sanat şeklindeki sıralama izlenerek ele alınır. Mesela Kâtibî (ö.1277) *Şemsiyye*'de sırasıyla tasavvurlar bağlamında lafızlar, beş tümel, tarif konularını tasdikler bağlamında önermeleri ve çelişki, düz döndürme ve ters döndürme gibi önermelerin hükümlerini ele alır. Daha sonra kıyas ve kısımlarını ve kıyasın maddelerini yani beş sanatta kullanılan öncülleri inceler.⁴⁶ Ebherî de *İsâgûcî*'de tasavvurlar bağlamında sırasıyla lafızlar, tümel tikel, zâtî, arazî, beş tümel, tanım ve türlerini inceler. Tasdikler bağlamında Önermeler ve türleri, çelişki ve döndürme, kıyas, kıyasın şekilleri ve türleri, son olarak beş sanat ve beş sanatta kullanılan öncülleri ele alır.⁴⁷ Hüne-cî de *Kefû'l-Esrâr*'da konuları ele alırken lafızlar, tümel, tikel, beş tümel, tarifler; önermeler ve kısımları, çelişki, düz döndürme ve ters döndürme kıyas ve şekilleri şeklindeki sıralamayı takip eder.⁴⁸

44 el-Âmedî, *Mikyâsu'l-Mizân fi Şerhi İsmeti'l-Ezbân*, (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 98/3), 54a.

45 Velicân Ma'raşî, *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mizân*, 176a.

46 Kâtibî, Ali b. Ömer, *Şemsiyye Risâlesi*, thk. Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 50-195.

47 Esirüddîn el-Ebherî. *İsâgûcî Mantığa Giriş*, 56-87.

48 Hüne-cî, Ebu Abdillâh Efdalu'd-Dîn Muhammed b. Nâmâver b. Abdulmelik, *Kefû'l-Esrâr an Çavâmidî'l-Efkâr*, Edited Critical. Khalid el-Rouayheb, (Tâhran: Iranian Institute of Philosophy of Berlin, 1389/1969), 6-423.

2.5.2. Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara Bölümü

Münâzara metinleri genelde müstakil olarak mantıktan ayrı olarak ele alınır. Velîcân Mar'aşî klasik mantıkta ele alınan konulardan sonra *İsmetu'l-Ezbân*'da Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara ile ilgili konuları çok özlü olarak ele almıştır. Onun, mantık konularının sonuna münâzara ilmiyle ilgili konuları yerleştirerek bu tutumuyla Semerkandî'nin *Kıstâsu'l-Efkâr*'ını takip ettiğini söyleyebiliriz.⁴⁹

Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilmi kural ve kaideleri Semerkandî tarafından sistemli hale getirilen bir tartışma teorisidir. O bu yeni ilmi “âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara” olarak isimlendirmiştir. Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr fi Tabkiki'l-Esrâr* ve onun şerhi *Şerhu'l-Kıstâs, Risâle fi Âdâbi'l-Bahs, el-Mu'tekadât* ve *el-Envârü'l-Îlâbiye* gibi eserlerine bu ilmi dâhil ederek bu alanda büyük bir gelenek oluşturmuştur.⁵⁰ Aristoteles'in kendinden önce var olan bilgileri bunlara ilaveler ederek ve bunları sistemleştirerek mantık ilminin kurucusu olması gibi Semerkandî de kendinden önce var olan bilgileri sistemleştirerek ve kural ve kaidelerini ortaya koyarak bir tartışma metodu olan cedel ilminden ayrı bir ilim olan Âdâbu'l-Bahs ilmini vazetmiştir. Semerkandî de bu alanda ilk adımı atarak kendisinden sonra gerek orijinal eserler ile olsun gerekse de şerh ve haşiyeler ile olsun büyük bir literatürün oluşmasına sebep olmuştur.

Mar'aşî *İsmetu'l-Ezbân*'da münâzarayı tarif etmemiştir. *Zübtetu'l-Münâzara*'da münâzarayı “sâvabı ortaya çıkarmak için (sözü) müdafaa etmek” şeklinde açıkladıktan sonra bununla sâilin mu'allilin ve mu'allilin sâlin sözünü def etmesini kast ettiğini belirtir.⁵¹ Müellifimizin bu münâzara tarifinin kaynağının Semerkandî'nin *Şerhu'l-Fusûl*'u olduğu söylenebilir.⁵² Şârih el-Âmedî'ye göre münâzara “İki tarafın

49 Semerkandî *Kıstâsu'l-Efkâr*'da kıyas ve diğer akıl yürütme türleri ile mantık konularını bitirdikten sonra münâzara konusunu ele alır. Bk. Necmettin Pehlivan, *Şemsu'd-Din Muhammed b. Eşref Es-Semerkandî'nin Kıstâsu'l-Efkâr fi Tabkiki'l-Esrâr Adlı Eserinin Tabkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2010), 1/229 vd.

50 Necmettin Pehlivan, “Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara”, *Mantık El Kitabı*. ed. İsmail Köz, Ali Çetin. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 263; Necmettin Pehlivan, “Saçaklızâde'de Mu'allil”, *Felsefe Dünyası* 1/57 (Temmuz 2013), 185.

51 Pehlivan, “*Kalîlu'l-Hacm Kesîru'l-Ma'nâ: Osmanlı Medreselerinde Velîcân Mar'aşî'nin Zübtetu'l-Münâzarası*”, 129.

52 Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, Thk. Necmettin Pehlivan, Hadi Ensar Ceylan, (Ankara, 2020 Yayınlanmamış Çalışma), 6. Semerkandî burada münâzarayı “İki tarafın sâvabı ortaya çıkarmak için iki

(mu'allil ve sâil) sâvabı ortaya çıkarmak için sözü müdafaa etmesidir”. Ona göre bu tarif meşhur olan “İki tarafın sâvabı ortaya çıkarmak için iki şey arasındaki nispette nazar etmesidir” şeklindeki tariften buna yönelik itirazlardan selâmette olduğu için daha evlâdır.⁵³

Mar‘aşî'nin *İsmetu'l-Ezbân*'ının sonunda yer alan âdab bölümü yazı stiline göre 11-17 satır aralığında ve bir varağın yüzünün yarısı kadar veya daha az olacak şekilde özlü olarak yazılmıştır. Mar‘aşî'nin mantık konularının sonunda bu şekilde özlü ve yoğun örgülü olarak yer verdiği münâzara bölümünün haliyle bu ilminin bütün konularını içermesi mümkün değildir. Biz de burada onun *İsmetu'l-Ezbân*'da özlü olarak değindiği konuları ele alacağız. Bunu yaparken onun ele aldığı konuların daha iyi anlaşılması için bu konuda kendi yazdığı ve konuları nispeten biraz daha geniş olarak ele aldığı *Zubdetu'l Münâzara* isimli eserine ve onun *İsmetu'l-Ezbân*'ının tespit ettiğimiz iki farklı şerhine de imkânlar ölçüsünde müracaat edeceğiz. *İsmetu'l-Ezbân*'da geçen bazı teknik âdab terimlerini ve yapılan hamleleri daha iyi anlaşılması için bunların ne olduğu ile ilgili aşağıda kısa açıklamalar yapacağız.

(1) **Men'**: Karşıdakinin iddia ettiği, savunduğu şey hakkında delil istemek demektir. Münâzara ilminde men' taraflar arasında kullanılan münâkaza, nakz ve mu'araza gibi hamlelerin en genel adıdır. Men' sadece delil istemek anlamında kullanılırsa buna *mücerred men'* denir.⁵⁴ Ahmed Şevkî Efendi men'i şu şekilde açıklar: O, mücerred olarak ya da men' edilenin çelişğine eşit bir sened ile veya mutlak olarak ya da ondan daha özel olan bir sened ile delilin öncülü hakkında delil talep etmektir.⁵⁵ Şârih el-Âmedî'ye göre men'e münâkaza, tafsili nakz da denir. O, belirli bir öncülün bütünü ya da bir kısmı hakkında delil talep etmektir. Öncül ise delilin sıhhatinin kendisine dayandığı şeydir. Men' lafzı mecâzi olarak bir açıklama talep etmek anlamında da kullanılabilir. Men'in bu anlamı birinci anlamından daha geneldir. Çünkü bu anlam naklin men'i, iddianın men'i ve öncülün men'i arasında

şey arasındaki nispette nazar etmesidir” şeklinde açıklar.

53 el-Âmedî, *Mikyâsu'l-Mizân fi Şerhi İsmeti'l-Ezbân*, (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 98/3), 55b. el-Âmedî'nin ileri sürdüğü ve kendisinden daha evlâ gördüğü meşhur tarif Semerkândî'ye aittir. Bk. Semerkândî, *Şerbu'l-Fusûl*, 6; Pehlivan, “Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara”, 268-269.

54 Pehlivan, “Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara”, 273.

55 Necmettin Pehlivan, “Ahmed Şevkî Efendi'nin Risâle fi Âdâbi'l-Münâzara İsimli Eseri ve Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara Geleneğindeki Yeri”, *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 30 (2015), 49.

ortaktır.⁵⁶ Ona göre men' ya senedsiz mücerred bir talep olur ve bu herhangi bir sened ile ilişkili olmadığı için *mücerred men'* olarak isimlendirilir. Ya da men' sened ile beraber bir talep şeklinde olur ki buna da müstened, şahid ve te'yüd denir. Bu *sened ile beraber men'* olarak isimlendirilir.⁵⁷

(2) **Dilsel mecâzî men'**: Sâilin mücerred (delilsiz) netice hakkında delil istemesidir.⁵⁸ Mar' aşî *Zubdetu'l Münâzara*'da benzer şekilde dilsel mecâzî men'i "Mücerred (delilsiz) netice (matlub) hakkında delil istemektir, eğer men' lafzı kullanılmadan yapılırsa onda hakikat olur"⁵⁹ şeklinde açıklar.

(3) **Aklî mecâzî men'**: Delilli netice hakkında delilin dayandığı öncülü isteyerek delil istemektir.⁶⁰

(4) **Hazfî mecâzî men'**: Velîcânî bunu *Zubdetu'l Münâzara*'da "İbâredeki takdîre göre delilin öncüllerini isteyerek delilli netice hakkında delil talep etmektir"⁶¹ şeklinde açıklamaktadır. Âdab geleneğinde yaptığı yenilikler ve bazı değişiklikler ile Pehlivan tarafından Semerkandî'den sonra "İkinci Yeni" olarak nitelenen Hüseyin Şah (ö.1512) âdabın temel hamlelerini tahkiki, mecâzî, takdiri, hazfî ve şebîh gibi sıfatlarla kayıt altına almıştır. Ondan önce münferit olarak bazı şarihler âdabın temel hamlelerini mecâzî ve şebîhî sıfatlarıyla kayıt altına almış olsalar da Hüseyin Şah bunları sistemleştirmiştir.⁶²

56 el-Âmedî, *Mikyâsu'l-Mizân fi Şerhi İsmeti'l-Ezbân*, (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 98/3), 56a.

57 el-Âmedî, *Mikyâsu'l-Mizân fi Şerhi İsmeti'l-Ezbân*, (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 98/3), 56b.

58 Pehlivan, "Ahmed Şevkî Efendi'nin Risâle fi Âdâbi'l-Münâzara İsimli Eseri", 50.

59 Pehlivan, "Kalîlu'l-Hacm Keşîru'l-Ma'nâ: Osmanlı Medreselerinde Velîcân Mar' aşî'nin Zübte-tu'l-Münâzarası", 130.

60 Pehlivan, "Kalîlu'l-Hacm Keşîru'l-Ma'nâ: Osmanlı Medreselerinde Velîcân Mar' aşî'nin Zübte-tu'l-Münâzarası", 130; Pehlivan, "Ahmed Şevkî Efendi'nin Risâle fi Âdâbi'l-Münâzara İsimli Eseri", 50.

61 Pehlivan, "Kalîlu'l-Hacm Keşîru'l-Ma'nâ: Osmanlı Medreselerinde Velîcân Mar' aşî'nin Zübte-tu'l-Münâzarası", 130; Pehlivan, "Ahmed Şevkî Efendi'nin Risâle fi Âdâbi'l-Münâzara İsimli Eseri", 50.

62 Necmettin Pehlivan, *Âdâbü'l-Babs ve'l-Münâzara Geleneginde "İkinci Yeni": Hüseyin Şah el Âdânavî'nin Hüseyniyye'si ve Tabkiki*, Osmanlıda İlm-i Mantık ve Münâzara, ed. Mehmet Özturan vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2022), 330.

(5) **Nakz:** Velicânî *Zubdetu’l Münâzara*’da nakzi “(mu’allilin hükmünün) yokluğunu ya da imkânsız şeyleri içerdiğini gösteren bir bir şâhid ile delili geçersiz kılmaktır” şeklinde açıklar.⁶³ Saçaklızâde de delilin nakzini “Delilin iddia edilenden bazı suretlerde farklı olması (تخلف عن) nedeniyle veya onun herhangi bir bozukluğu gerektirmesi sebebiyle geçersiz kılınmasıdır ve delilin nakzi “icmâli” lafzıyla kayıtlanabilir”⁶⁴ şeklinde açıklar. Şârih el-Âmedî’ye göre nakz icmâli lafzıyla kayıtlanabilir. Çünkü o, delilin öncüllerinden bir kısmının icmâli olarak men’ edilmesine dayanır. Eğer nakz, tafsîli lafzıyla kayıtlanırsa bu münâkaza anlamına gelir.⁶⁵

(6) **Şebîhî Nakz:** Velicânî *Andelîbu’l-Münâzara* isimli özlü eserinde bunu şu şekilde açıklar: Eğer (karşıdaki kişinin) mücerred iddiası geçersiz kılınırsa bu şebîhî nakz olur.⁶⁶

(7) **Muâraza:** Hasmın ikame ettiği delilin aksine delil ikame etmektir. Hasmın delilinin aksi onun çelişği ya da çelişğinin gerektirdiği şeydir.⁶⁷ Velicânî muârazayı *Zubdetu’l Münâzara*’da “Delilli neticeyi aksini ispat ederek geçersiz kılmaktır” şeklinde açıklar.⁶⁸ Şârih el-Âmedî’ye göre muâraza, men’ etme yoluyla karşı çıkmaktır ve bu onun lügat anlamıdır. Çoğunluğun görüşüne göre muâraza sâilin mu’allilin iddia ettiği şeyin çelişğini ispat etmesidir.⁶⁹ Münâzara ilmindeki men’, nakz ve muâraza hamleleri ile ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: Men’ karşıdaki kişiden delil talep etmek demektir. Nakz ise karşıdaki kişinin delilini red etme ve geçersiz kılmasıdır. Muâraza ise mevcut delile karşı bir başka delil ile karşı koymaktır.

Velicân Mar’âşî’nin *İsmetu’l-Ezbân*’daki âdâb bölümünü sureti bakımından incelediğimizde eserini aşağıdaki şekilde tasnif ettiğini görmekteyiz:

63 Pehlivan, “*Kalîlu’l-Hacm Kesîru’l-Ma’nâ: Osmanlı Medreselerinde Velicân Mar’âşî’nin Zübte-tu’l-Münâzarası*”, 130.

64 Türker, *Takrîru’l-Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi’l-Munâzara Saçaklızâde*, 88.

65 el-Âmedî, *Mikyâsu’l-Mizân fi Şerhi İsmeti’l-Ezbân*, (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 98/3), 56a.

66 Velicân Mar’âşî, *Andelîbu’l-Münâzara*, (Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu, BY00004519/5), 62b.

67 Türker, *Takrîru’l-Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi’l-Munâzara Saçaklızâde*, 88.

68 Pehlivan, “*Kalîlu’l-Hacm Kesîru’l-Ma’nâ: Osmanlı Medreselerinde Velicân Mar’âşî’nin Zübte-tu’l-Münâzarası*”, 130.

69 el-Âmedî, *Mikyâsu’l-Mizân fi Şerhi İsmeti’l-Ezbân*, (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 98/3), 56a-56b.

- (1) Sâilin tasdiklerdeki vazifeleri ve hamleleri olan men, nakz ve muârazayı ortaya koyarak başlamaktadır.
- (2) Sâilin hamleleri olan men, nakz ve muârazanın nasıl ortaya konacağı.
- (3) Mu'allil'in sâilin men, nakz ve muârazasına nasıl cevap verebileceği hakkındadır.
- (4) Sâilin tariflerdeki nakz görevinin nasıl olacağı ve mu'allilin buna cevabı.
- (5) Sâilin taksimdeki nakz etme görevinin nasıl olacağı ve mu'allilin buna cevabı.
- (6) Sâilin ibârelerdeki nakz etme görevinin nasıl olacağı ve mu'allilin buna cevabı hakkındadır.

2.5.3. Mûnâzara'nın İşleyişi

Mar'aşî mûnâzarada sâilin mu'allile üç şekilde itirazda⁷⁰ bulunabileceğini, ona karşı koyabileceğini belirtir. Bunlar: Men', nakz ve muârazadır. Ona göre men' mücerred bir taleptir ya da men' edilenden farklı bir sened ile beraber bir taleptir. Burada men edilenden farklı bir sened ile derken men' edilenin çelişğine eşit veya mutlak olarak ondan daha özel bir senedi kast ediyor. Diğer ikisi olan nakz ve muâraza ona göre bir delil ile karşıdakinin ileri sürdüğü şeyi iptal etmek, onu geçersiz kılmaktır.⁷¹ Men'in mücerred olması demek onun bir delile, senede dayanmaması sadece delilin talep edilmesi demektir. Şârih el-Âmedî'ye göre beş tür sened vardır:

- (1) Men' edilen öncülün çelişğine eşit olan sened. Mesela mu'allil "Bu karartı, gölge gülen değildir çünkü o insan değildir" dediği zaman sâilin "Biz onun insan olmadığını kabul etmiyoruz, niçin düşünen olması caiz olmasın?" şeklindeki sözü buna misaldir.
- (2) Mutlak anlamda ondan daha özel olan sened. Sâilin "Onun insan olmadığını kabul etmiyoruz, niçin zenci olması mümkün olmasın?" şeklindeki sözü buna misaldir.

70 es-Siverekî'ye göre bu sanatın konusu olan itirazın anlamı sâilin mu'allilin sözünü mu'allilin de sâilin sözünü def etmesidir. es-Siverekî, *Şerhu İsmeti'l-Ezhan fi İlmi'l-Mîzân*, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 3118, 45.

71 Velicân Maraşî, *İsmetu'l-Ezhan fi İlmi'l-Mîzân*, 176b.

- (3) Ondan mutlak anlamda daha genel olan sened. Sâilin “Niçin canlı olması caiz olmasın?” şeklindeki sözü buna misaldir.
- (4) Ondan bir yönden daha genel olan sened. Sâilin “Niçin beyaz olması caiz olmasın?” şeklindeki sözü buna misaldir.
- (5) Ondan farklı olan sened. Onun “Niçin taş olması caiz olmasın?” şeklindeki sözü buna misaldir. Bunlardan ilk ikisine dayanmak caizdir fakat birincinin iptali mu'allile fayda sağlar ikincisinin iptali fayda sağlamaz. Son ikisine dayanmak caiz değildir. O ikisinin iptali mu'allile fayda sağlamaz. Üçüncüsüne dayanmak da caiz değildir ve onun iptali mu'allile fayda sağlar.⁷²

Müellifimiz sâilin üç tür men' hamlesinden bahsetmektedir. Bunlar: (a) Hakîki men' (b) Dilsel mecâzî men' (c) Aklî mecazî men'. Ona göre men' delilin öncülü hakkında hakîki olarak varid olur. Men' delilsiz (mücerred) iddia hakkında dilsel mecâzî olarak varid olur. Men' delilli iddia hakkında ise aklî mecâzî olarak varid olur.⁷³

Mar‘aşî'ye göre nakz delil hakkında hükmün yokluğunu gösteren bir şâhid ile ya da hakîki olarak imkânsız bir şeyi gerektirdiğini gösteren şâhid ile delili geçersiz kılmaktır. Nakz mücerred (delilsiz) iddia hakkında ise şebihî olarak gerçekleşir.⁷⁴ Saçaklızâde'ye göre nakz delil getirerek bir delilin bozuk olduğunu iddia etmektir. Bir delilin bozuk olduğunu gösteren şey şâhid olarak isimlendirilir. Nakzin şâhidi iki durum ile sınırlıdır:

- (1) Hükmün delilden sonra gelmesi (تخلف الحكم). Bunun takrirî: “Senin bu delilin geçersizdir, çünkü o şöyle bir maddeyle ilgilidir. Ancak bu maddeyle ilgili hüküm daha sonra gelmektedir. Böyle olan delillerin hepsi de geçersizdir” şeklindedir.
- (2) Delilin devir, teselsül (zincirleme olarak sonsuza gitme), iki çelişğin bir şeyde bir araya gelmesi ve ikisinin birlikte ortadan kalkması ve bir şeyin kendisinden olumsuzlanması gibi bozuk bir şeyi gerektirmesidir.⁷⁵ Velicân

72 el-Âmedî, *Mikyâsu'l-Mizân fi Şerhi İsmeti'l-Ezbân*, (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 98/3), 56b-57a.

73 Velicân Ma'raşî, *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mizân*, 176b.

74 Velicân Ma'raşî, *İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mizân*, 176b.

75 Türker, *Takrîru'l-Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi'l-Munâzara Saçaklızâde*, 175-176.

Mar‘aşî’ye göre şebîhî nakz ise delilsiz (mücerred) matlubun (neticenin) bir delil ile geçersiz kılınmasıdır.⁷⁶

Mar‘aşî, nakz hamlesinden sonra sâilin mu‘âraza hamlesini incelemeye geçer. Mu‘âraza’nın kelime anlamı ‘karşılıklı delil isteme yoluyla mukabelede bulunmak’tır. Münâzara ilminde ‘hasmın delilinin aksine delil getirmek’, ‘delili kabul etmek ancak onun delâlet ettiği şeyi kabul etmemek’ ya da ‘delili de onun delâlet ettiği şeyi de kabul etmemek’ gibi anlamlara gelir.⁷⁷ Mar‘aşî’ye göre mu‘âraza ise delilli iddia hakkında tahkiki olarak onun hilâfını ispat ederek, mücerret (delilsiz) iddia hakkında onunla aynı olacak bir delili takdîrî olarak farz edecek şekilde ortaya çıkar.⁷⁸

Mar‘aşî sâilin münazaradaki üç hamlesi olan men’, nakz ve mu‘ârazayı ortaya koyduktan sonra mu‘allilin bunlara vereceği cevapları özlü olarak iki cümle ile belirtir. Ona göre mu‘allilin sâilin men’ hamlesine cevabı men’ edileni ispat ederek ya da başka bir delile geçerek olur. Mu‘allilin sâilin nakz ve mu‘âraza hamlelerine cevabı ise yine men’, nakz ve mu‘âraza yoluyla olur.⁷⁹

Mar‘aşî sâilin tasdiklerdeki hamlelerini ve mu‘allilin bunlara cevaplarını ortaya koyduktan sonra sırasıyla sâilin tariflerdeki, taksimdeki ve ibârelerdeki görevlerini ve mu‘allilin bunlara cevaplarını ele alır. Ona göre sâil şu durumlarda tarifleri nakz eder yani geçersiz kılar:

- (a) Efradını câmi olmaması ya da ağıyarını mâni olmaması.
- (b) Ya da açık olmaması.
- (c) Ya da onda imkânsız bir şeyin olması.
- (d) Yine tarif sahibinden ilk olarak sudur eden muhalif bir tarif ile de tarife itiraz edilir.⁸⁰ Mar‘aşî’nin burada sâilin tarifleri nakz edebileceği yerler olarak saydığı durumlar aslında bir tarifin geçerli olması için onda bulunması gereken şartlardır. Saçaklızâde *Takrîru’l-Kavânîn*’de bir tarifin geçerli olması için Velicân Mar‘aşî’nin de yukarıda saydığı üç durumu şu şekilde açıklar:

76 Pehlivan, “Kalîlu’l-Hacm Kesîru’l-Ma’nâ: Osmanlı Medreselerinde Velicân Mar‘aşî’nin Zübte-tu’l-Münâzarası”, 131.

77 Pehlivan, “Âdâbu’l-Bahs ve’l-Münâzara”, 276.

78 Velicân Ma’raşî, *İsmetu’l-Ezbân fi İlmi’l-Mizân*, 176b.

79 Velicân Ma’raşî, *İsmetu’l-Ezbân fi İlmi’l-Mizân*, 176b.

80 Velicân Ma’raşî, *İsmetu’l-Ezbân fi İlmi’l-Mizân*, 176b.

- (a) Tarifin tarif edilen ile denk olması gerekir. Yani tarif câmi’ ve mâni’ olmalıdır.
- (b) Tarifin kısır döngü, teselsül (zincirleme olarak sonsuza kadar gitme), iki çelişğin bir şeyde bir araya gelmesi ve ikisinin beraber ortadan kalkması, çelişğin yine çelişğe yüklem yapılması, bir şeyin kendisinden olumsuzlanması ve bir tercih eden olmaksızın tercihin olması gibi imkânsız şeylerden uzak olması gerekir.
- (c) Tarifin tarif edilenden daha açık olması gerekir. Burada tarifin daha açık olması ile kast edilen bizâtihi kavramın daha açık olmasıdır.⁸¹ Şarih Siverekî Mar‘aşî’nin dördüncü durum olarak zikrettiği tarife yapılacak itirazın şöyle olacağını kaydeder: “Bu tarif senin ilk söylediğin şu şeye muhaliftir. Böyle olan her tarif de yanlıştır”. Bu yapılan itiraz tarife muâraza olarak isimlendirilir ancak bu muâraza iddia ve delil hakkında söylenen meşhur muârazadan farklıdır.⁸²

İsmetu’l-Ezbân’ın şârihi el-Âmedî’ye göre tarif ister hakîki olsun ister ismî olsun: (1) Onun efradını câmi veya ağyarını mâni olmadığı şahid gösterilerek (2) Ya da onda açıklığın olmaması yani tarif edenin tarif edilenden daha açık olmaması şahid gösterilerek (3) Ya da onda devir ve teselsül olduğu bundan dolayı onda imkânsızlık bulunduğu şahid gösterilerek şebîhi ya da tahkîki icmâli nakz ile nakz edilir. Tarifteki nakzin takriri şu şekildedir: “Senin bu tarifin efradını câmi veya ağyarını mâni değildir ya da tanımlanandan daha kapalıdır ya da o devir ve teselsülü gerektiriyor ve böyle olan her tarif de yanlıştır”.⁸³

Saçaklızâde’ye göre hakîki bir tarif, tarif edilene eşit olmadığı iddia edilerek şu şekilde nakz edilir: “Senin bu tarifin doğru değildir, çünkü o efradını câmi’ ya da ağyarını mâni’ değildir. Bu şekilde olan her tarif de geçerli değildir.” Tarif devri (kısır döngü) gerektirdiği için ise şu şekilde nakz edilir: “Senin bu tarifin geçersizdir çünkü devri gerektirmektedir. Devir ise muhaldir. Bundan dolayı muhal olan şeyi

81 Türker, *Takrîru’l-Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi’l-Munâzara Saçaklızâde*, 100.

82 es-Siverekî, *Şerhu İsmeti’l-Ezbân fi İlmi’l-Mizân*, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 3118, 51b-52a.

83 el-Âmedî, *Mikyâsu’l-Mizân fi Şerhi İsmeti’l-Ezbân*, (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 98/3), 59b.

gerektiren de muhal olur.”⁸⁴ Mar‘aşî sâilin tariflerdeki bu nakz hamlelerini mu‘allilin men’ yaparak cevaplayabileceğini belirtir.⁸⁵

Mar‘aşî tariflerde sâil ve mu‘allilin vazifelerine değindikten sonra bölmede (taksim) sâil ve mu‘allilin görevlerini ele alır. Ona göre bölme şu durumlarda nakz edilir:

- (1) Onda hasr’ın (sınırlama) olmaması.
- (2) Ya da ağyarını mâni olmaması.
- (3) Ya da bir şeyin yine kendine bölünmesi.
- (4) Ya da kısımlarının hepsinin tek şeyde üzerinde doğru olması.
- (5) Bir şeyin kâsiminin onun kısmı olması ya da bunun aksinin olması. Burada Mar‘aşî’nin saydığı durumlar aslında bölmede olması gereken şartlardır. Bu şartlardan herhangi biri bulunmadığı zaman bölme nakz edilir. Mar‘aşî yukarıdaki durumlarda yapılan nakzin yine men’ ile cevaplanabileceğini belirtir.⁸⁶

Son olarak bölmeden sonra Mar‘aşî, ibârelerde nakzin hangi durumlarda gerçekleşeceğini ele alır. Ona göre ibâre:

- (1) Kendisinde bir uyuşmazlık olması.
- (2) Ya da bir gariplik olması.
- (3) Ya da ölçüye/kıyas (kelimenin vaz olduğu asla) muhalif olması.
- (4) Ya da lafız bakımından veya mana bakımından karmaşık olması.
- (5) Ya da sözün söylendiği münasebete (bağlama) uygun olmaması sebebiyle nakz edilir. Ona göre ibârenin nakz edilmesi durumunda yine buna men’ ile cevap verilebilir.⁸⁷ Karsî’ye göre ibârenin nakzi demek münâzara esnasında kullanılan ibarelerin Arapça dil bilgisi kurallarına aykırı olduğu gerekçesiyle geçersiz kılınmasıdır.⁸⁸

84 Türker, *Takrîru’l-Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi’l-Munâzara Saçaklızâde*, 102-103.

85 Velicân Ma’raşî, *İsmetu’l-Ezbân fi İlmi’l-Mizân*, 176b.

86 Velicân Ma’raşî, *İsmetu’l-Ezbân fi İlmi’l-Mizân*, 176b-177a.

87 Velicân Ma’raşî, *İsmetu’l-Ezbân fi İlmi’l-Mizân*, 177a.

88 Abdullah Öztöp, *Dâvud el-Karsî’nin “Şerhu’l-Velediyyeti’l-Cedîde” Adlı Eserinin Tablil, Tabkik ve*

Velicân Mar'aşî bu özlü eserinde münâzara konularını sırasıyla: (1) Tasdikler (2) Tarifler (3)Taksim (bölme) (4) İbâreler olarak belirlemiştir. Onun *İsmetu'l-Ezbân*'daki Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara ile ilgili bölümünü onun *Zubdetu'l Münâzara*'sıyla içerik bakımından karşılaştırdığımızda *İsmetu'l-Ezbân*'ın daha özlü ve yoğunlaştırılmış şekilde yazıldığı söyleyebiliriz. Tasnifi ve ele alınan konular bakımından ikisi de benzerdir. *Zubdetu'l Münâzara*'da da münâzara konuları önce tasdiklerde sonra tariflerde mu'allil ve sâilin birbirlerine karşı hamleleri şeklinde ele alınır. Farklı olarak *İsmetu'l-Ezbân*'da sâilin taksimdeki ve ibârelerdeki görevleri ve bunlara mu'allilin cevapları çok özlü olarak ele alınırken *Zubdetu'l Münâzara*'da taksim ve ibârelerdeki münâzara bölümü yer almaz.⁸⁹ Velicân Mar'aşî'nin *Andelîbu'l-Münâzara* isimli eserinin ise sûret bakımından tasnifi şu şekildedir:

- (1) İlk önce sâilin delil talep ederken ki hamleleri olan men', dilsel mecâzi men' ve aklî mecâzi men' hamleleri.
- (2) Sâilin delil getirerek mu'allilin söylediklerini iptal etmeye çalıştığı nakz, muâraza, şebîhi nakz, takdiri muâraza gibi hamleleri.
- (3) Mu'allilin sâilin men sırasındaki hamlelerini def etmesi. Bu ya kendi söylediğini ispat ederek ya onun eşit senedini geçersiz kılarak ya da başka delile geçerek olur.
- (4) Mu'allilin sâilin iptal etme, geçersiz kılma hamlelerine karşı men', nakz, muâraza ve başka delile geçme hamleleri şeklindeki cevapları.⁹⁰

Münâzara ilmini sistemleştiren Semerkandî *Kıstâsu'l-Efkâr*'da münâzara'nın (1) tarifler (2) mesail yani tasdikler üzerinde gerçekleştiğini belirtir.⁹¹ Saçaklızâde de *Takrîru'l-Kavânîn*'de münâzara konularını tarifler, taksim ve tasdikler sıralamasıyla ele alır.⁹² Hüseyin Şah el-Adanavî münâzara konuların ele alınışında farklı bir tutum takınarak önce tasdikleri sonra tarifler, taksimler ve kayıt altına alma ve

Tercümesi, (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 14.

89 Pehlivan, "Kalîlu'l-Hacm Kesîru'l-Ma'nâ: Osmanlı Medreselerinde Velicân Mar'aşî'nin *Zübdetu'l-Münâzarası*", 129-133.

90 Velicân Maraşî, *Andelîbu'l-Münâzara*, (Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu, BY00004519/5), 62b.

91 Şemseddin es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr: Düşüncenin Kıstası*, Eşleştirmeli metin-çev. Necmettin Pehlivan, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 503.

92 Türker, *Takrîru'l-Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi'l-Munâzara Saçaklızâde*, 83-197.

özgü kılma hakkındaki bahsi inceler. Ayrıca Pehlivan'a göre Hüseyin Şah münâzara konularına taksimi ilk ekleyen kişi olarak konuları genişletmiştir.⁹³ Taşkoprüzâde (ö.1561) ve Kefevî de *Risâle fi'l-Âdâb* isimli eserlerinde önce tasdikler sonra tarifler hakkındaki münâzarayı incelemiştir.⁹⁴ Müellifimiz Velîcân Mar'aşî de münâzara konularını tasdikler, tarifler, taksim ve ibâreler sıralamasıyla ele alarak ikinci grubun içinde yer almıştır.

Hacı Azizzâde Ebu'n-Nazif el-Âmedî *İsmetu'l-Ezbân*'ın şerhinde eseri bitirirken Münâzarada dokuz âdabın olduğunu söylemektedir. Bunlar şunlardır:

- (1) Birincisi, îcâzdan (sözü çok kısa tutmaktan) sakınmak.
- (2) İkincisi, sözü usandıracak derecede uzatmaktan sakınmak.
- (3) Üçüncüsü, garîp tuhaf lafızları kullanmaktan kaçınmak.
- (4) Dördüncüsü, mücmel kapalı lafızları kullanmaktan kaçınmak.
- (5) Beşincisi, hasmın muradını anlamadan onun sözüne müdâhil olmaktan kaçınmak.
- (6) Altıncısı, Tartışmaya (mübâhese) henüz girmişken nakzden sakınmak.
- (7) Yedincisi, müzakere, tartışma esnasında gülmekten ve sesini yükseltmekten kaçınmak.
- (8) Sekizincisi, heybeti/asâleti ve azâmeti olan kimselerle tartışmaktan/müzakere etmekten sakınmak.
- (9) Dokuzuncusu, hasmı küçük görmekten kaçınmak.⁹⁵

Sonuç

Velîcân Mar'aşî *İsmetu'l-Ezbân* isimli bu eserinde mantık konularının hemen tamamını ve Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara ilmiyle birlikte çok özlü bir şekilde ele almıştır. Mantıktaki konuları ele alırken özlü ifadeler ile o konunun bir açıklamasını yapmış ancak o konu ile ilgili örneklere hiç yer vermemiştir. Bu da eserin mantık bilenlere veya bu konuda belli bir seviyesi olanlara bu konuları özlü

93 Pehlivan, *Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara Geleneğinde "İkinci Yeni"*: Hüseyin Şah el Âdanavî'nin Hüseyiniyyesi ve Tabkiki, 329 ve 336.

94 Necmettin Pehlivan, Muhammed Kefevî ve Risâle fi'l-Âdâb'ı, *Felsefe Dünyası*, 2/56 (2012), 325.

95 el-Âmedî, *Mikyâsu'l-Mizân fi Şerhi İsmeti'l-Ezbân*, (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 98/3), 60b.

ifadelerle aktarmak amacıyla yazıldığı izlenimini vermektedir. Mantık konularından sonra Âdâbu'l-Bahs ile ilgili konuların ele alınması alışlagelen bir durum olmasa da onun bu konuda Semerkandî'yi izlediğini söyleyebiliriz. Semerkandî de *Kıstâsu'l-Efkâr fi Tabkîki'l-Esrâr* isimli eserinde kıyas, tümevarım, analogiden sonra beş sanatı ve Âdâbu'l-Bahs ile ilgili konuları ele alır. Aynı sıralamayı Velicân Mar‘aşî'nin *İsmetu'l-Ezbân*'ında da görüyoruz. O da *İsmetu'l-Ezbân*'da kıyas türlerinden sonra tümevarım analogi, beş sanat ve Âdâbu'l-Bahs ile ilgili konuları ele alır.

Osmanlı bilim havzasında mantık ve münâzara konuları derinlikli olarak incelenmekteydi. Mar‘aşî'nin mantık ve âdab konularını çok özlü bir şekilde inceleyen bu eserini bu konuda telif edilmiş olan daha hacimli eserleri ve şerhleri göz önüne alarak incelemek gerekir. Mar‘aşî'nin *İsmetu'l-Ezbân*'ını bu konularda belli bir yetkinliği ve uzmanlığı olanlar için yazdığını düşünüyoruz. Bundan dolayı kolay anlaşılır bir metin olduğunu söylemek mümkün değildir. İhtimal ki müellif bunu kendi özel ders halkasında bulunanlara bir yol haritası olmak üzere kaleme almıştır.

Velicân Mar‘aşî *İsmetu'l-Ezbân*'da kıyas, tümevarım, analogi ve beş sanattan sonra önermelerin hükümleri başlığı altında incelenen düz döndürme, ters döndürme ve çelişki konusunu ele alır. Onun akıl yürütme türleri ve beş sanattan sonra önermelere ait hükümleri incelemesiyle konuları ele almada suret bakımından farklı bir tasnifi benimsediği söylenebilir. Çünkü klasik gelenekte genelde mantık konuları kavramlar beş tümel, tanım önermeler, kıyas ve beş sanat şeklindeki sıralama izlenerek ele alınır. Mesela Kâtibî *Şemsiyye*'de, Ebherî *Îsâgûcî*'de, Hunecî *Keşfu'l-Esrâr*'da konuları ele alırken bu sıralamayı takip eder.

Maraşî'nin bu risâlede mantık konuları içerisinde özellikle kıyası ön plana çıkardığını ve diğer konulara göre kıyasa daha fazla yer verdiğini söyleyebiliriz. Kıyas içerisinde de klasik gelenekte üzerinde en çok durulan bitişmeli (iktirânî) kıyaslar üzerinde nisbeten daha fazla durduğunu söyleyebiliriz. Bitişmeli kıyasların dört şeklini ve bu şekillerin sonuç vermesinin şartlarını özlü ifadeler ile ele almıştır. Onun mantık konuları içerisinde özellikle kıyasın üzerinde durması kıyasın münâzara ilminde işlevine ve önemine işaret olarak yorumlanabilir. Kıyasın kurallarını, şekillerini ve türlerini bilmeden sâil ve mu'allilin bir birlerinin hamlelerine cevap vermeleri ve münâzarada savabı ortaya çıkarmaları güçtür. Kıyasın bu işlevinden dolayı Saçaklızâde de *Takrîru'l-Kavânin*'i bitirirken bitişmeli kıyas, seçmeli kıyas ve bunların bazı türlerine değinir. Yine münâzara sırasında bilinmesi mu'allile fayda sağlayacak bazı durumları ele alır.

2.6. Tahkikte Kullanılan Nüshaların Resimleri



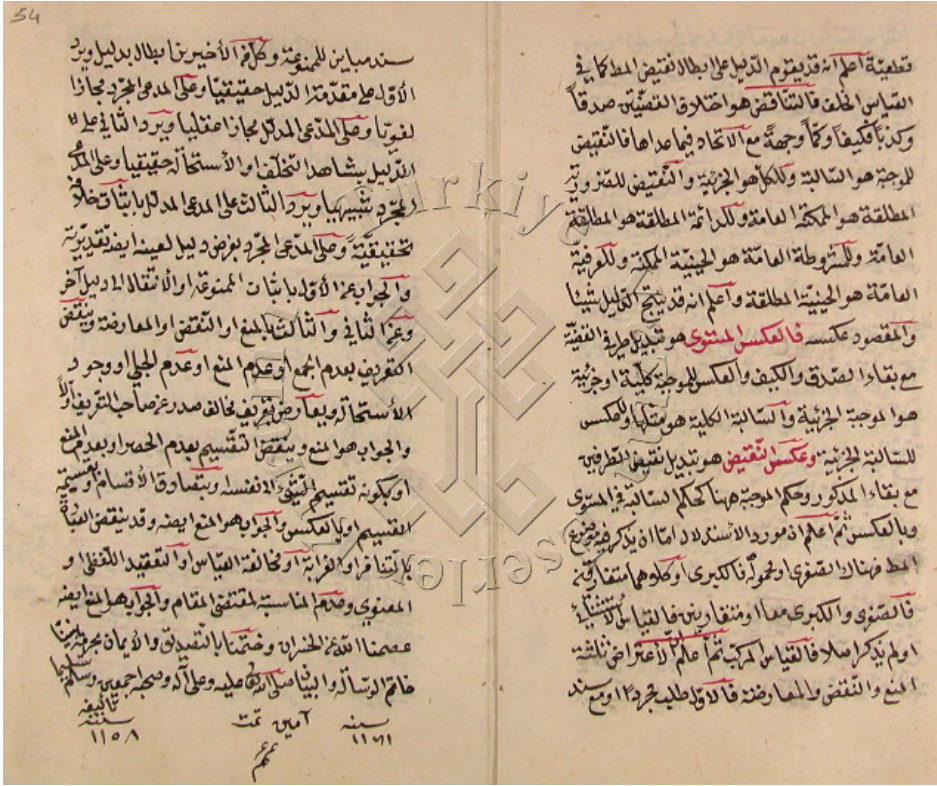
Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, Nr. 26 Hk 465/13, vr. 173^b-174^a (ilk sayfa).



Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, Nr. 26 Hk 465/13, vr. 176^b-177^a
(son sayfa).

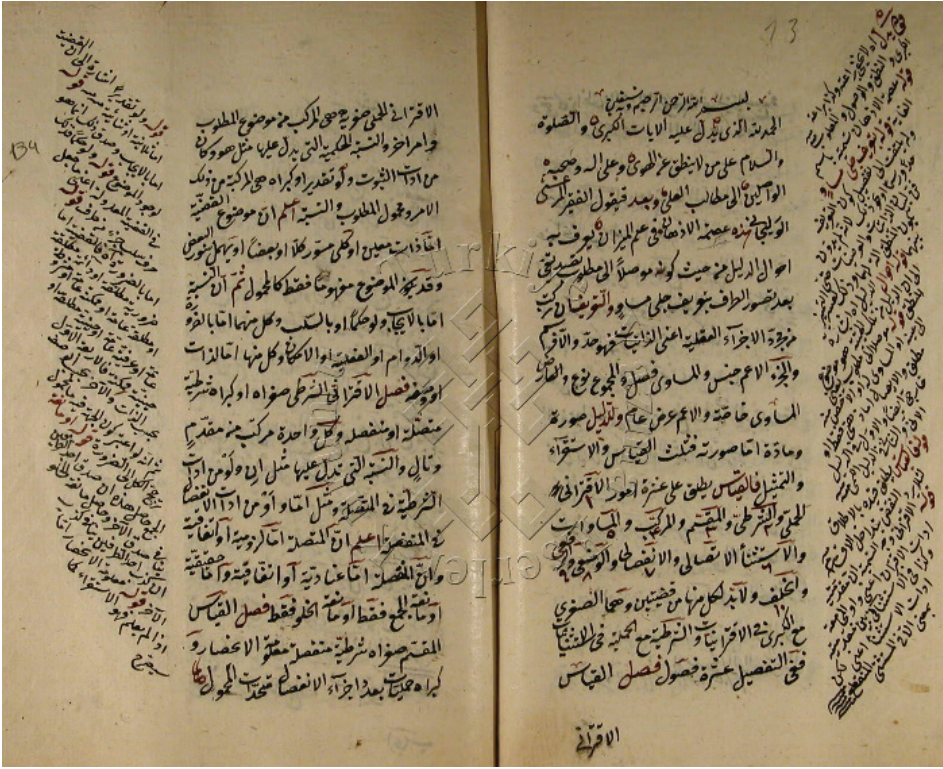


Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, Nr. BY00003232/7, vr.51^b-52^a (ilk sayfa).



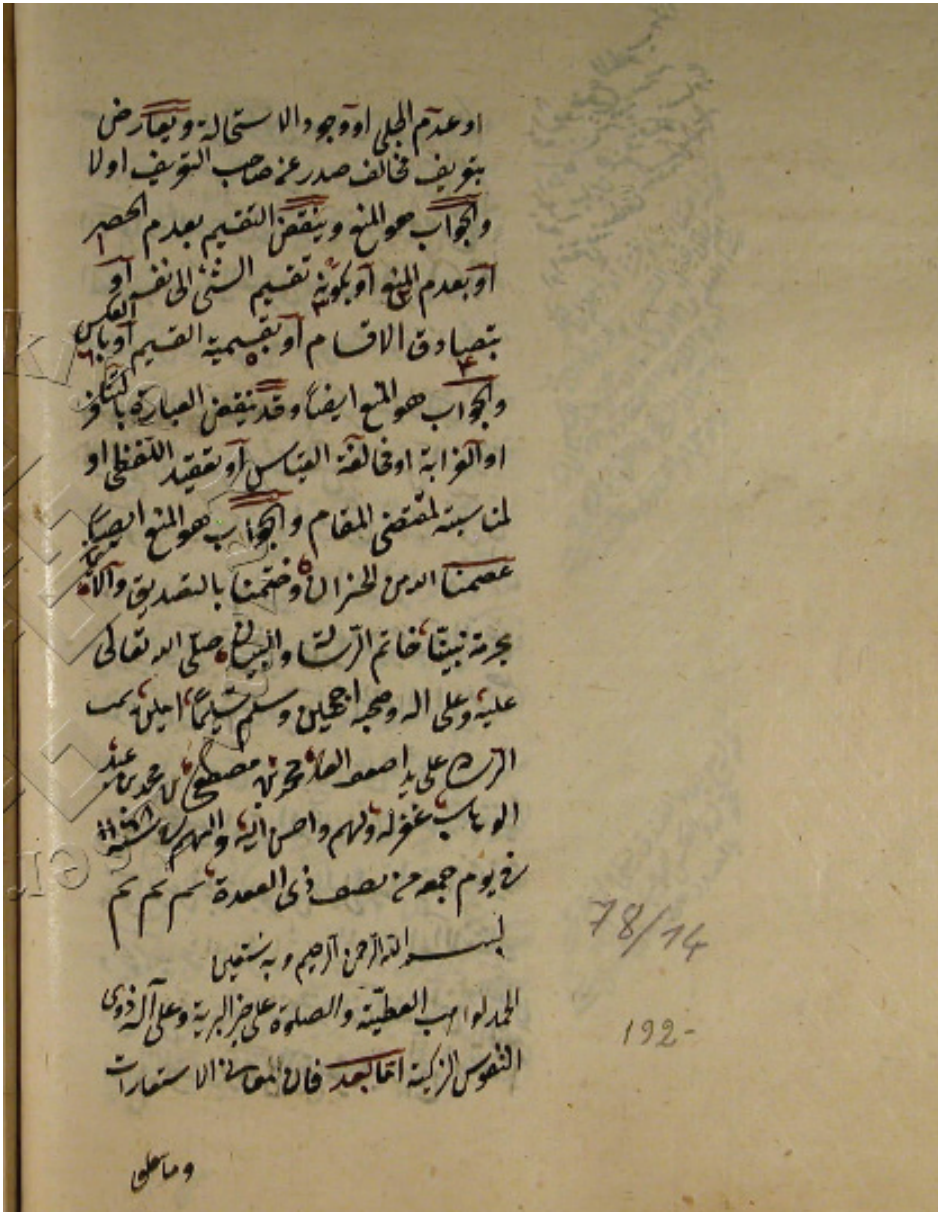
Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, Nr. BY00003232/7, vr.

53^b-54^a (son sayfa).



Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, Nr. BY0004817/14, vr.

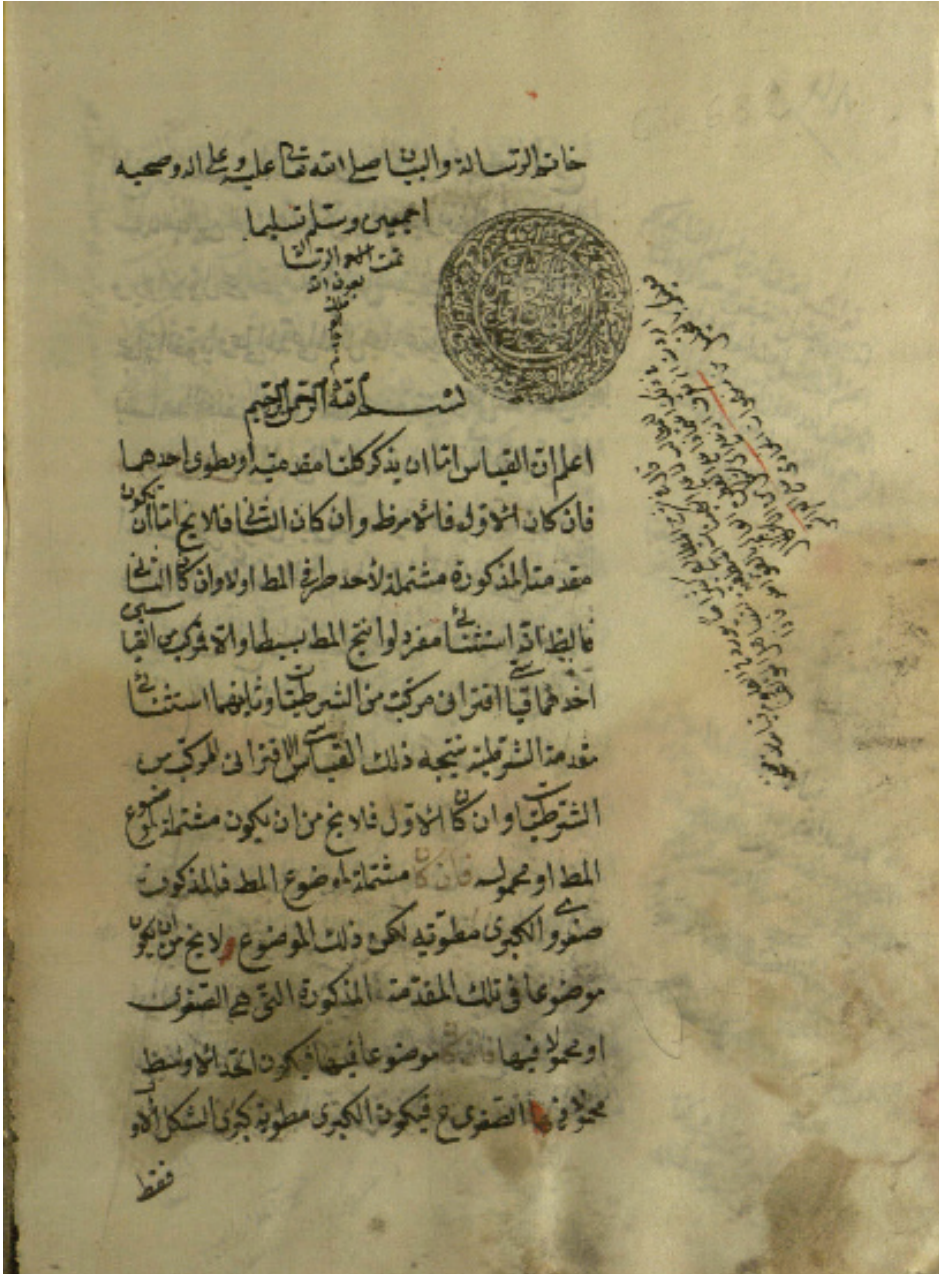
193^b-194^a (ilk sayfa).



Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, Nr. BY0004817/14, vr.
196b. (son sayfa).



Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, Nr. 06 Hk 2889/2, vr. 11^b-12^a (ilk sayfa).



Kaynakça

- Aristoteles. *Mantık-ı Aristo Anulutika'l-Ülâ*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, 1. Cilt, 1980.
- Akkanat, Hasan. *Kadı Sirâceddîn El-Urmevî Ve Metâliu'l-Envâr*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Nefise, Mahmud. “*Resâilu Muhammed el-Velicâni el-Mar'aşî fi'l-Mantık ve Âdâbi'l-Bahs*”. *Maraş Asıllı Olup da İzmir'de Yaşamış Ölmüş Âlimler*. ed. Yaşar Alparslan. Kahramanmaraş: Özgü Yayıncılık, 2021.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. 1 Cilt. Hazırlayan: A. Fikri Yavuz, İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, tarihsiz.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin Âsârü'l-Musannifin*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955.
- Çiftçi, Cemil. *Maraşlı Şairler Yazarlar Âlimler*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Durusoy, Ali. “Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme”. *İslâmî İlimler Dergisi* 5/2, (2010), 9-20.
- es-Siverekî, Mustafa b. Veliyyüddin b. Bayram. *Şerhu İsmeti'l-Ezban fi İlmi'l-Mizân*. Ankara: Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 3118. 1-58.
- es-Siverekî, Mustafa b. Veliyyüddin b. Bayram. *Şerhu İsmeti'l-Ezban fi İlmi'l-Mizân*. Diyarbakır: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 679/3, 24b 38b.
- el-Hûnecî, Ebu Abdillâh Efdalü'd-Dîn Muhammed b. Nâmâver b. Abdulmelik. *Keşfu'l-Esrâr an Gavâmidî'l-Efkâr. Edited Critical*. Khalid el-Rouayheb. Tahran: Iranian Institute of Philosophy of Berlin, 1389/1969.
- Esirüddîn el-Ebherî. *İsâgûci Mantığa Giriş*. Çev. İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Fahreddîn er-Râzî. *Kitâbu'l-Mülâhhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*. thk. Ehad Feramerzi Karemeli. Tahran: Danişgah İmam Sadık, 1. Baskı, 1381/1961.
- Hacı Azizzâde Ebu'n-Nazîf el-Âmedî. *Mikyâsu'l-Mizân fi Şerhi İsmeti'l-Ezbân*. Diyarbakır: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 98/3, vr. 26b-61a.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbihât*. thk. Süleyman Dünya. Kahire, Dâru'l-Meârif, 3. Baskı, 1983.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: el-Kıyâs*. thk. Saïd Zâyd. Kahire: el-Heyetu'l-Âmmetu li Şûni'l-Metâbi'l-Emiriyeti, 1964.
- Kâtibî, Ali b. Ömer. “*Şemsiyye Risâlesi*” thk. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Baskı, 2021.
- Mar'aşî, Velicân. *İsmetu'l-Ezbân fi ilmi'l-Mizân*. Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi Koleksiyonu: 3232/7. 51b-54a.

Şahin, “Velicân Mar’âşî’nin *İsmetu’l-Ezbân fi İlmi’l-Mizân* İsimli Eseri:
Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme”

- Mar’âşî, Velicân. *Şerbu Andelib Mine’l-Âdâb*. Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü kütüphanesi, Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu: BY00003232/6, 47b-51a.
- Ma’raşî, Velicân. *Andelibu’l-Münâzara*. Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu, BY00004519/5. 62b.
- Öztop, Abdullah. *Dâvud el-Karsî’nin “Şerbu’l-Velediyyeti’l-Cedide” Adlı Eserinin Tablil, Tabkik Ve Tercümesi*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Özcan, Tahsin. “Saçaklızâde Mehmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Pehlivan, Necmettin. *Şemsu’d-Dîn Muhammed b. Eşref Es-Semerkindi’nin Kıstasu’l-Efkâr fi Tabkiki’l-Esrâr Adlı Eserinin Tabkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Pehlivan, Necmettin. “Âdâbu’l-Bahs ve’l-Münâzara”. *Mantık El Kitabı*. ed. İsmail Köz, Ali Çetin. 263-303. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Pehlivan, Necmettin. “*Kalîlu’l-Hacm Kesîru’l-Ma’nâ: Osmanlı Medreselerinde Velicân Mar’âşî’nin Zübretu’l-Münâzarası*”. 18. Yüzyıl Sahn-ı Semandan Dârülfünûn’a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler Uluslararası Sempozyumu, ed. Ahmet Hamdi Furat vd. 2/97-133. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 1. Basım 2018.
- Pehlivan, Necmettin. “Saçaklızâde’de Mu’allil”. *Felsefe Dünyası* 1/57 (2013), 185-198.
- Pehlivan, Necmettin. “Ahmed Şevki Efendi’nin Risâle fi Âdâbi’l-Münâzara İsimli Eseri ve Âdâbu’l-Bahs ve’l-Münâzara Geleneğindeki Yeri”. *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 30 (2015), 41-58.
- Pehlivan, Necmettin. *Âdâbü’l-Bahs ve’l-Münâzara Geleneğinde “İkinci Yeni”: Hüseyin Şab el Âdanavî’nin Hüseyiniyyesi ve Tabkiki*. Osmanlıda İlm-i Mantık ve Münâzara, ed. Mehmet Özturan vd. İstanbul: İsar Yayınları, 2022.
- Pehlivan, Necmettin. Muhammed Kefevî ve Risâle fi’l-Âdâb’ı, *Felsefe Dünyası*, 2/56 (2012), 322-333.
- Sâvî, Umar b. Sehlân. *El-Basâiru’n-Nâsiriyye fi ilmi’l-Mantık*. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Daru’l-Fikr, 1993.
- Semerkindî, *Şerbu’l-Fusûl*, Thk. Necmettin Pehlivan, Hadi Ensar Ceylan, (Ankara, 2020 Yayınlanmamış Çalışma).
- Şemseddin es-Semerkindî. *Kıstâsu’l-Efkâr: Düşüncenin Kıstası*. Eşleştirmeli metin-çev. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Şahin, Ali Rıza. *Zeynuddin el-Keşî’nin, Hadâiku’l-Hakâik Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvurat Kısımının, Tabkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şahin, Ali Rıza. “*Zeynuddin el-Keşî’nin, Hadâiku’l-Hakâik Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasdikler Kısımının, Tabkiki, Tercümesi ve Önergeler Kısımının Değerlendirmesi*”. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Şahin, Ali Rıza. *Zeynuddin el-Keşî'de Önergeler*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2023.

Türker, Yusuf. *Takrîru'l-Kavânin el-Mütedâvile min İlmi'l-Munâzara Saçaklızâde*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2017.

B. Tahkikli Metin Neşri

[تحقيق عصمة الأذهان في الميزان لمحمد المرعشي الوليجاني] [عصمة الأذهان]

[١٧٣ظ]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله^{٩٦} الذي يدل عليه الآيات الكبرى، والصلوة والسلام على من لا ينطق عن
الهُوى،^{٩٧} وعلى آله وصحبه^{٩٨} الواصلين إلى المطالب العلي.

وبعد؛ فيقول الفقير المرعشي الوليجاني: هذه "عصمة الأذهان في علم الميزان".
يعرف به أحوال الدليل، من حيث كونه موصلاً إلى مطلوب تصديقي بعد تصوّر الطّرف
بتعريف جليّ مساو.

والتعريف إن تركّب من مجرّد الأجزاء العقلية - أعني: الذاتيات - فهو "حد"، وإلا
"فرسم". والجزء الأعم "جنس"، والمساوي "فصل"، والمجموع "نوع"، والعارض
المساوي "خاصّة"، والأعم "عرض عام".

وللدليل صورة ومادة، أما صورته: فثلث: (١) القياس (٢) والاستقراء (٣) والتمثيل.

٩٦ د + رب العالمين.

٩٧ إشارة إلى سورة النجم، أنظر إلى سورة نجم، ٥٣/٣.

٩٨ ك: وأصحابه.

فالقياص^{٩٩} يطلق على عشرة أمور: (١) الاقتراني / الحملية، (٢) والشرطي، (٣) والمقسّم، (٧) والمركب، (٥) والمساوات، (٦) والاستثنائي^{١٠٠} الاتصالي، (٧) والانفصالي، (٨) والوضعي، (٩) والرفعي،^{١٠١} (١٠) والخلف.

ولابد لكل منها من قضيتين، وهما: الصغرى مع الكبرى في الاقترانيات، والشرطية مع الحملية في الاستثنائيات. ففي التفصيل^{١٠٢} عشرة فصول:

[الفصل الأول: في] القياس الاقتراني الحملية

صغراه^{١٠٣}: هي المركبة^{١٠٤} من موضوع المطلوب وأمر آخر^{١٠٥}، والنسبة الحكمية التي يدلّ عليها، مثل: ”هو“ و”كان“ من أدوات^{١٠٦} الثبوت ولو تقديرا. وكبراه هي المركبة من ذلك الأمر ومحمول المطلوب^{١٠٧} والنسبة.

٩٩ س، ك: والقياس. | القياس: وهو قول مؤلف من قضايا، يلزم منه لذاته قول آخر. فإن كان النتيجة مذكورة فيه بجوهره وصورته، يسمى ”استثنائيا“ وإلا ”اقترانيا“ كما ذكرنا. وموضوع المطلوب منه يسمى: ”حدا أصغر“ ومحموله ”حدا أكبر“ والمكرر بينهما ”حدا أوسط“، وما فيه الأصغر يسمى: ”الصغرى“ وما فيه الأكبر يسمى: ”الكبرى“، واقتران الصغرى بالكبرى في إيجابها وسلبها وكليتها وجزئيتها يسمى: ”قرينة“ والهيئة ”شكلا“، حاجي عزيز زاده أبو الظيف علي الأمدي، مقياس الميزان في شرح عصمة الأزهان، (ديار بكر: المكتبة العامة في محافظة ديار بكر، ٣٧/٩٨، ٣) و٣٧.

١٠٠ م: والاستثناء.

١٠١ س، ك: الرفاعي. | الأولى أن يقول والاستثنائي الاتصالي الواضع والرفاعي والانفصالي الواضع والرفاعي؛ لأن الكلام في بادئ الرأي يستلزم؛ لأن يكون قسم الشيء قسيما له، لأن الواضع والرفاعي قسمان من كل من الاستثنائين، لكن بعد تعمق النظر فيه يمكن إرجاع كلامه إلى ما قلنا بحمل الواو في قوله، والواضع على معنى [مع]ين وجعله من باب التنازع. الأمدي، مقياس الميزان في شرح عصمة الأزهان، ٣٥ب-٣٦أ. | الوضعي والرفعي: صفة لكل واحدة من الاستثنائين، فحصل أربعة أقسام منها للاستثنائي فما وقع في النسخ ”الوضعي“ والواو أظنه سهو من قلم الناسخ للزوم كون قسمي الشيء قسيمين له، مصطفى بن ولي الدين بيرام السوركي، شرح عصمة الأزهان في علم الميزان، (ديار بكر: المكتبة العامة في محافظة ديار بكر، ٣/٦٧٩، ٣) و٢٦ ظ.

١٠٢ ففي التفصيل: أي: في تفصيل كل واحد من مادة القياس وصورته والاستقرائي والتمثيل والعشرة المجملة ناسب أن يوضع عشرة، السوركي، شرح عصمة الأزهان في علم الميزان، (أنقرة: مكتبة محافظة أنقرة العامة عدنان أوتوكين، ٠٦ هـ ٣١١٨)، ١٢ و.

١٠٣ س: الفصل ١، بخط الأحمر. كل أسماء الفصول مكتوب بالأرقام ليس بالكتابة في س.

١٠٤ م: صغريه.

١٠٥ د، م: المركب.

١٠٦ وأمر آخر: وهو الحد الأوسط، السوركي، شرح عصمة الأزهان في علم الميزان، (٠٦ هـ ٣١١٨)، ١٤ و.

١٠٧ ك، س: أداة.

١٠٨ ك: المط. | يكتب المؤلف عبارة ”المطلوب“ كذلك: المط. بعد ذلك لن نشر إلى ذلك.

[الفصل الثاني: في القضايا الحملية]

اعلم أن موضوع القضية:

- إما ذات معين^{١٠٩}،
- أو كليّ مسور^{١١٠} كلاً أو بعضاً،
- وقد^{١١١} يهمل سور البعض^{١١٢}،
- وقد يكون الموضوع مفهوماً فقط^{١١٣} كالمحمول.

ثم أن النسبة:

- إما بالإيجاب ولو حكماً^{١١٤}.
- أو بالسلب.

وكل منهما إما بالضرورة أو الدوام أو الفعلية أو الإمكان. وكل منها إما لذات الموضوع أو وصفه.^{١١٥}

١٠٩ إما ذات معين: ذكره باعتبار أن موصوفه عبارة عن الموضوع، وهي القضية التي تسمى شخصية ومخصوصة، الأمدي، مقياس الميزان في شرح عصمة الأزهان، ٣٧ظ.

١١٠ ك: مسورة.

١١١ م - وقد. | م: أو.

١١٢ وقد يهمل سور البعض: وهي القضية التي تسمى في اصطلاح هذا الفن "مهمله"، الأمدي، مقياس الميزان في شرح عصمة الأزهان، ٣٨و.

١١٣ وقد يكون الموضوع مفهوماً فقط: من غير إشارة إلى مادة من المواد، كـ "الحيوان". فإذا قلنا "الحيوان جنس" لا نحتاج في تعقله إلى أنه إنسان أو غيره، ويسمى هذا: "كلياً منطقياً". اعلم أن الكلي على ثلاثة أقسام، لأننا إذا قلنا: "الحيوان" مثلاً بأنه كلي، فهناك أمور ثلاثة: الحيوان من حيث هو، والمفهوم الكلي من غير إشارة إلى مادة من المواد كما ذكره المصنف. والحيوان الكلي: وهو المجموع المركب منهما، ويسمى الأول: "كلياً طبيعياً"، والثاني: "كلياً منطقياً"، والثالث: "كلياً عقلياً". الأمدي، مقياس الميزان في شرح عصمة الأزهان، ٣٨و.

١١٤ ثم أن النسبة إما بالإيجاب: وهو إيقاع النسبة، فالموجبة تقتضي وجود الموضوع محققاً، وهي: "الخارجية" أو مقدراً وهي: "الحقيقية" أو ذهنياً وهي: "الذهنية". ولو كان ذلك الإيجاب "حكماً" أشار به إلى موجبة المعدولة؛ فإنها في حكم الموجبة ولو كانت سالبة ظاهراً، الأمدي، مقياس الميزان في شرح عصمة الأزهان، ٣٨و.

١١٥ يحصل من ضرب الجهات الأربع، وهي: الضرورة والدوام والفعلية والإمكان إلى إثنتين، أعني: ذات الموضوع، ووصفه ثمان قضايا: وهي الضرورة المطلقة، والدائمة المطلقة، والمطلقة العامة، والممكنة العامة، والمشروطة العامة، والعرفية العامة، والحينية المطلقة، والحينية الممكنة. فالأربع الأول بحسب الذات، والأربع الآخر بحسب الوصف، الأمدي، مقياس الميزان في شرح عصمة الأزهان، ٣٩و.

[ال]فصل [الثالث: في] القياس الاقتراني الشرطي

صغراه أو كبراه شرطية متصلة أو منفصلة، وكل واحدة / مركبة^{١١٦} من «مقدم» و«تال» [١٧٤ظ] والنسبة التي تدلّ عليها مثل: «إن» و«لو» من أدوات^{١١٧} الشرط في المتصلة، ومثل: «إما» و«أو» من أدوات^{١١٨} الإنفصال في المنفصلة.

[الفصل الرابع: في] القضايا الشرطية

اعلم^{١١٩} أن المتصلة:

(١) إما "لزومية،

(٢) أو "اتفاقية".

وأن المنفصلة: (١) إما "عنادية" (٢) أو "اتفاقية".

وإما:

(١) "حقيقية"،

(٢) أو "مانعة الجمع فقط"،

(٣) أو "مانعة الخلو فقط".

[ال]فصل [الخامس: في] القياس المقسم

صغراه شرطية منفصلة معلومة الانحصار، وكبراه حمليات بعدد أجزاء الانفصال متحدات المحمول.

١١٦ م : مركب.

١١٧ س : أداة.

١١٨ س : من أداة.

١١٩ د ... اعلم.

[الد] فصل [السادس: في] القياس المركب

هو ما اشتمل على دليل مقدمة فصاراً^{١٢٠} كدليل واحد تعددت كبراه، ويسمى: "مفصول النتائج". وقد يصرح^{١٢١} نتيجة ذلك الدليل بين المقدمات، ويسمى: "موصول النتائج".

[الد] فصل [السابع: في] القياس المساوات

هو ما يتركب^{١٢٢} من حمليتين، يكون موضوع كبراه متعلق محمول صغراه، ولا ينتج إلا عند صدق المقدمة الأجنبية.

[الد] فصل [الثامن: في] القياس الاستثنائي المتصل^{١٢٣}

ينتج فيه وضع المقدم وضع التالي، وينتج رفع التالي رفع المقدم./

[١٧٥ و]

[الفصل التاسع: في القياس الاستثنائي الانفصالي]

وفي المنفصلة ينتج وضع كل رفع الآخر في «مانعة الجمع»، وينتج رفع كل وضع الآخر في «مانعة الخلو».

[الد] فصل [العاشر: في] القياس الخلف

هو^{١٢٤} الاستثنائي الاتصالي الرفعي.^{١٢٥}

١٢٠ م: فصار.

١٢١ د: تصرع.

١٢٢ ك: تركب.

١٢٣ ك: في المتصل.

١٢٤ القياس الخلف وهو: إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، سمي بـ"الخلف"، أي: الباطل؛ لأنه ينتج الباطل على تقدير

عدم حقيقة المطلوب، وهو مركب من قياسين، أحدهما: اقتراني مركب من متصلة وحملية، والآخر استثنائي

اتصالي رافع، وإليه أشار بقوله: "هو"، أي: القياس الخلف الاستثنائي الاتصالي الرفعي، الأمدي، مقياس الميزان

في شرح عصمة الأزهان، (المكتبة العامة في محافظة دياربكر، ٣/٩٨)، ٤٤ ظ.

١٢٥ س، ك: الرفع. م: الرفع.

[الفصل الحادي عشر: الأشكال الأربعة وشروط إنتاجها في القياس الاقتتراني]

اعلم أن للاقتتراني^{١٢٦} أربعة أشكال؛ لأن الحد الأوسط:

(١) إما محمول الصغرى وموضوع الكبرى؛

(٢) أو محمولهما،

(٣) أو موضوعهما،

(٤) أو عكس الأول.

ويشترط في الأول: إيجاب الصغرى وفعاليتها^{١٢٧} مع كلية الكبرى، وينتج كلا من المطالب.

وفي الثاني: إختلافهما كيفاً مع كلية الكبرى، فلا^{١٢٨} ينتج إلا سالبة.

وفي الثالث: إيجاب الصغرى مع كلية إحدى^{١٢٩} المقدمتين، ولا ينتج إلا جزئية.

وفي الرابع: إما إيجابهما مع كلية الصغرى أو^{١٣٠} إختلافهما كيفاً مع كلية أحدهما ولا ينتج

إلا^{١٣١} الأخص.

[الفصل الثاني عشر: في شروط إنتاج قياس الاستثنائي]

ويشترط في الاستثنائي إيجاب الشرطية ولزومها^{١٣٢} أو عنادها^{١٣٣} وكلية إحدى^{١٣٤} المقدمتين

أو إتحداد زمانهما.

١٢٦ ك - اعلم. | ك + فصل.

١٢٧ وفعاليتها: والمراد بها: كون المحمول ثابتاً للموضوع بالفعل، الأمدي، مقياس الميزان في شرح عصمة الأزهان، ٤٥ ط.

١٢٨ ك : ولا.

١٢٩ س : أحد.

١٣٠ م : و.

١٣١ د - إلا، صح في هامش.

١٣٢ م : ولزومهما.

١٣٣ ك : ولزومها أو عنادها.

١٣٤ د : أحد.

[ال] فصل [الثالث عشر: في] الاستقراء

هو^{١٣٥} دليل يكون صغراه شرطية^{١٣٦} منفصلة بلا قطع الانحصار، وكبراه مثل كبرى^{١٣٧} القياس المقسم.

[ال] فصل [الرابع عشر: في] التمثيل

هو^{١٣٨} دليل تركيب من حمليتين، يكون الحد الأوسط / كون الأصغر مشابهاً لأمر.

[١٧٥ظ]

[ال] فصل [الخامس عشر: في] صناعة الخمس

اعلم أن^{١٣٩} مادة الدليل على خمسة أنواع:

[الفصل السادس عشر: في] البرهان

الأول: هو البرهانية، وهي^{١٤٠} قضية يقينية: ^{١٤١}

(١) إما أولية: تحصل بمجرد تصور الطرفين. ^{١٤٢}

١٣٥ ك، م: وهو. | وهو عبارة عن إثبات الحكم الكلي لثبوته في أكثر الجزئيات، وهو إن كان حاصراً لجميع الجزئيات فاستقراء تام، وهو القياس المقسم كما مر، وهو يفيد اليقين؛ لأنه قياسي. وإن لم يكن حاصراً لجميع الجزئيات فاستقراء غير تام كما إذا استقرت أفراد الإنسان والفرس والحمار والطيور ووجدنا تحرك فك الأسفل عند المضغ حكمنا بأن "كل حيوان متحرك فكه الأسفل عند المضغ" وهو لا يفيد اليقين، الأمدي، مقياس الميزان في شرح عصمة الأزهان، ٤٨ب-٤٩و.

١٣٦ ك: شرطية شرطية.

١٣٧ س: كبر.

١٣٨ التمثيل: وهو إثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما. والفقيهاء يسمونه: قياساً، والصورة التي هي محل الوفاق "أصلاً"، والتي هي محل الخلاف "فرعاً"، والحد المشترك "علة"، وهو أيضاً لا يفيد اليقين، الأمدي، مقياس الميزان في شرح عصمة الأزهان، ٤٩و.

١٣٩ د، س، م - اعلم أن.

١٤٠ ك: وهو.

١٤١ قضية يقينية: واليقين هو اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاده بأنه لا يمكن أن يكون إلا كذا اعتقاداً مطابقاً لنفس الأمر غير ممكن الزوال، الأمدي، مقياس الميزان في شرح عصمة الأزهان، ٤٩ظ.

١٤٢ س، ك، م: الطرف.

- (٢) أو فطرية: تحصل بواسطة^{١٤٣} بين اللزوم لتصور الطرف.^{١٤٤}
- (٣) أو مشاهدة: تحصل بالحس.
- (٤) أو تجريبية: تحصل بتكرار المشاهدة.
- (٥) أو متواترة: تحصل بالسماع من جمّ غفير يفيد القطع.
- (٦) أو حدسية: تحصل بالمبادي^{١٤٥} المرتبة السانحة بسهولة. والثلاثة الأخيرة ليست حجة على الغير.

[الفصل السابع عشر: في الجدل]

والثاني: هو الجدلية، أي: القضية المشهورة أو المسلمة، وهي^{١٤٦} للإلزام.

[الفصل الثامن عشر: في الخطابة]

والثالث: هو الخطابية، أي: القضية المظنونة أو المأخوذة^{١٤٧} ممن حُسن الظن فيه، وهي للترغيب.^{١٤٨}

[الفصل التاسع عشر: في الشعر]

والرابع^{١٤٩}: هو الشعرية، أي: القضية التخيلية، وهي لتغيير النفس بسطا أو قبضا.

١٤٣ د، س: بوسط.

١٤٤ م - أو فطرية تحصل بواسطة بين اللزوم لتصور الطرف.

١٤٥ م: بالمباد.

١٤٦ د: هو.

١٤٧ د: والمأخوذة.

١٤٨ ك: المترغيب.

١٤٩ د... والرابع.

[الفصل العشرون: في المغالطة]

والخامس^{١٥٠}: هو المغالطية، أي: القضية الكاذبة الشبيهة بالصادقة، وهي للإفساد^{١٥١}.
ثم أن التقريب^{١٥٢} في هذه الأربعة قطعي،^{١٥٣} وإن كانت النتيجة اعتقادية أو ظنية وهو^{١٥٤} في
الاستقراء / والتمثيل ظنية^{١٥٥} ولو كانت النتيجة قطعية. [١٧٦ و]
اعلم أنه قد^{١٥٦} يقوم الدليل على إبطال نقيض المطلوب كما في القياس الخلف.

[الفصل الحادي والعشرون: في التناقض]

فالتناقض: هو إختلاف القضيتين صدقا وكذبا، فكيفا^{١٥٧} وكما وجهة مع الإتحاد فيما عداها.
فالنقيض للموجبة: هو السالبة، وللكلية^{١٥٨}: هو الجزئية^{١٥٩}. والنقيض للضرورية المطلقة:
هو الممكنة العامة، وللدائمة المطلقة: هو المطلقة العامة، وللمشروطة العامة: هو الحينية
الممكنة، وللعرفية العامة: هو الحينية المطلقة.
واعلم أنه قد ينتج الدليل شيأ، والمقصود^{١٦٠} عكسه.

١٥٠ د... والخامس

١٥١ م: للفساد.

١٥٢ م: التعريف. | أن التقريب: وهو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب، وبعبارة أخرى تطبيق الدليل على
المدعى في هذه الأربعة الأخيرة، أي: الجدلية والخطابية والشعرية والمغالطة، الأمدي، مقياس الميزان في شرح
عصمة الأزهان، ٥٢ و.

١٥٣ د، س: قطعية.

١٥٤ ك، م: وهي. | وهو: أي: التقريب، الأمدي، مقياس الميزان في شرح عصمة الأزهان، ٥٢ و.

١٥٥ ك: ظني.

١٥٦ د، س - قد.

١٥٧ م: وكيفا.

١٥٨ س، ك: وللكل.

١٥٩ د - فالنقيض للموجبة هو السالبة، وللكلية هو الجزئية، صح في الهامش.

١٦٠ د، س: والمق.

[الفصل الثاني والعشرون: في العكس المستوي]

فالعكس المستوي: هو تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق^{١٦١} والكيف.

فالعكس^{١٦٢} للموجبة: كلية أو جزئية، هو الموجبة الجزئية. وللسالبة^{١٦٣} الكلية هو^{١٦٤} مثلها، ولا عكس للسالبة الجزئية.

[الفصل الثالث والعشرون: في عكس النقيض]

وعكس النقيض: هو تبديل نقيضي^{١٦٥} الطرفين مع بقاء^{١٦٦} المذكور.

وحكم الموجبة ههنا، كحكم السالبة في المستوي وبالعكس.

ثم اعلم^{١٦٧} أن مورد^{١٦٨} الاستدلال إما أن يذكر فيه موضوع المطلوب^{١٦٩}، فهناك الصغرى أو محموله / فالكبرى أو كلاهما متفارقين،^{١٧٠} فالصغرى والكبرى معا أو متقارنين^{١٧١}، فالقياس الاستثنائي أو لم يذكر أصلا فالقياس المركب.

[١٧٦ظ]

١٦١ وإنما اشترطوا بقاء الصدق؛ لأن العكس لازم خاص من لوازم الأصل، ومن المحال كون الملزوم صادقا واللازم كاذبا. ولم يشترطوا بقاء الكذب؛ لأنه يجوز كون الملزوم كاذبا واللازم صادقا، الأمدي، مقياس الميزان في شرح عصمة الأزهان، ٤٥٤.

١٦٢ س، ك: والعكس.

١٦٣ ك: والبالبة.

١٦٤ م - هو.

١٦٥ ك: نقيض.

١٦٦ د، س: البقاء.

١٦٧ د... ثم اعلم.

١٦٨ س: مواد. | د، م: موارد.

١٦٩ د، ك: المط.

١٧٠ كلاهما متفارقين: يعني: تميز متصل الجزء الأخير من الموضوع بالجزء الأول من المحمول؛ لتخلل الحد الأوسط بينهما، فهناك مقدمتان هما "الصغرى والكبرى معا" يتركب منهما اقتراني، السوركي، شرح عصمة الأزهان في علم الميزان، (٥٦ هـ ٣١١٨)، ٤٤٤.

١٧١ متقارنين: يعني: متصل الجزء الأخير من الموضوع بالجزء الأول من المحمول؛ لعدم الحد الأوسط في باب الاستثنائي فهناك مقدمتان أحدهما: هي المقدمة الشرطية، والأخرى: هي المقدمة الاستثنائية، ويتركب منهما القياس الاستثنائي. السوركي، شرح عصمة الأزهان في علم الميزان، (٥٦ هـ ٣١١٨)، ٤٤٤.

[الفصل الرابع والعشرون: في الاعتراض]

ثم اعلم أن الاعتراض ثلاثة: ^{١٧٢} (١) المنع (٢) والنقض (٣) والمعارضة.

فالأول: (أ) طلب مجردا (ب) أو مع سند ^{١٧٣} مباين للممنوعة.

وكل من الأخيرين إبطال بدليل.

ويرد الأول: على مقدمة الدليل حقيقيا، وعلى المدعى المجرد مجازا لغويا، وعلى المدعى المدلل مجازا ^{١٧٤} عقليا.

ويرد الثاني: على الدليل بشاهد التخلف أو الاستحالة حقيقيا، وعلى المدعى المجرد ^{١٧٥} شبيهيا.

ويرد الثالث: على المدعى المدلل بإثبات خلافه تحقيقية، وعلى المدعى المجرد بفرض دليل لعينه أيضا تقديريّة.

والجواب عن الأول: بإثبات الممنوعة أو الانتقال إلى دليل آخر.

وعن الثاني والثالث: بالمنع أو النقض أو المعارضة.

[الفصل الخامس والعشرون: في نقض التعريف]

وينقض التعريف: (١) بعدم الجمع ^{١٧٦} أو عدم المنع (٢) أو عدم الجلي (٣) أو وجود الاستحالة، ويعارض بتعريف مخالف صدر عن صاحب التعريف أو لا.

والجواب: هو المنع.

١٧٢ د، ك: ثلثة.

١٧٣ ك: سند سند.

١٧٤ د: مجاز.

١٧٥ م: مجرد.

١٧٦ د: بعد.

[فصل السادس والعشرون: في نقض التقسيم]

وينقض التقسيم: (١) بعدم الحصر (٢) أو بعدم المنع (٣) أو بكونه / تقسيم الشيء [١٧٧] إلى نفسه (٤) أو بتصادق الأقسام (٥) أو بقسمية التقسيم (٦) أو بالعكس. والجواب: هو المنع أيضا.

[الفصل السابع والعشرون: في نقض العبارة]

وقد ينقض العبارة: (١) بالتنافر (٢) أو الغرابة (٣) أو مخالفة القياس (٤) أو تعقيد اللفظي أو المعنوي (٥) أو عدم^{١٧٧} المناسبة لمقتضى المقام. والجواب: هو المنع أيضا.

عصمنا الله عن الخسران، وختمنا بالتصديق والإيمان بحرمة نبينا خاتم^{١٧٨} الرّسالة والبيان صلى الله تعالى عليه، وعلى آله وصحبه أجمعين، وسلم تسليمًا، آمين.^{١٧٩}

المصادر

- عصمة الأذهان في الميزان؛
محمد بن واعظ بن وليجان المرعشي الإزميري،
المكتبة الوطنية، المكتبة العامة لمحافظة أسكي شهير: ٢٦ هك ٤٦٥ / ١٣، ١٧٣ ظ-١٧٧ و.
عصمة الأذهان في الميزان؛
محمد بن واعظ بن وليجان المرعشي الإزميري،
مديرية قونيا الإقليمية للمخطوطات، المخطوطات الإقليمية: ٠٠٠٣٢٣٢ / بي / ٥١، ٧ ظ-٥٤ و.
عصمة الأذهان في الميزان؛
محمد بن واعظ بن وليجان المرعشي الإزميري،
مديرية قونيا الإقليمية للمخطوطات، المخطوطات الإقليمية: ٠٠٠٤٨١٧ / بي / ١٤، ١٩٣ ظ-١٩٦ ظ.
عصمة الأذهان في الميزان؛

١٧٧ م - المعنوي أو عدم.

١٧٨ د: خاتم خاتم.

١٧٩ د - آمين.

Şahin, "Velicân Mar'aş'ınin İsmetu'l-Ezbân fi İlmi'l-Mizân İsimli Eseri:
Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme"

- محمد بن واعظ بن وليجان المرعشي الإزميري،
المكتبة الوطنية، المكتبة العامة لمحافظة أنقرة أدنان أوتیکن: ٠٦ هك ٢٨٨٩/٢، ١١ و-١٥ ط.
مقياس الميزان في شرح عصمة الأذهان؛
حاجي عزيز زاده أبو النظيف علي الأمدى،
مكتبة دياربكر، المكتبة العامة لمحافظة دياربكر الإقليمية: ٩٨/٣، ٢٦ ط-٦١ و.
شرح عصمة الأذهان في علم الميزان؛
مصطفى بن ولي الدين السوركي،
مكتبة دياربكر، المكتبة العامة لمحافظة دياربكر الإقليمية: ٦٧٩/٣، ٢٤ ط-٣٨ ظ.
شرح عصمة الأذهان في علم الميزان؛
مصطفى بن ولي الدين السوركي،
المكتبة الوطنية، المكتبة العامة لمحافظة أنقرة أدنان أوتیکن: ٠٦ هك ٣١١٨، ١ ط-٥٨ و.

C. Velîcan Mar‘aşî'nin *İsmetu'l-Ezbân fî İlmi'l-Mîzân* İsimli Eserinin Tercümesi

[*İsmetu'l-Ezban fî İlmi'l-Mîzân*]

Bismillahirrahmanirrahim

Hamd en büyük ayetlerin kendisine delâlet ettiği Allah'adır. Salât ve selâm 'hevasından konuşmayan'a¹⁸⁰ ve yüksek hedeflere ulaşan onun ashabının üzerine olsun.

Bundan sonrasına gelince fakir el-Mar‘aşî el-Velîcânî diyor ki: Bu (risâle) mîzân ilminde (mantık) *İsmetu'l-Ezban*'dır.¹⁸¹

Açık eşit bir tarif ile bir tarafının tasavvur edilmesinden sonra tasdîki bir amaç/sonuca ulaştırmasından dolayı mîzân ilmi delillerin durumları bilinir.

Eğer tarif sadece aklî cüzlerden oluşursa -bununla zâtileri kastediyorum- bu *özel tanım* (had) olur. Eğer böyle olmazsa bu *ilintisel tanım* (resm) olur. (Tanımda) daha genel olan (mahiyete dâhil) cüz *cins*'tir. (Mahiyete dâhil olan) eşit cüz *ayırım*'dır (fasıl). Bunların (daha genel ve eşit olan cüzün) bütünü *tür*'dür. Eşit olan ârız *özellik*'tir (hasa). (Mahiyetin haricindeki) daha genel olan ârız *ise araz-ı âmm*'dir (genel ilinek).

Delilin (akıl yürütme) madde ve sureti vardır. Delilin suretine gelince bunlar üç tanedir. (1) Kıyas (2) Tümevarım (3) Temsil.

Kıyas on şeye isim olarak verilir: (1) Yüklemlî Kesin Kıyas, (2) Şartlı Kesin Kıyas, (3) Mukassim Kıyas, (4) Mürekkep Kıyas, (5) Musavat Kıyas, (6) Bitişik Şartlı Seçmeli (istisnâî) Kıyas, (7) Ayrık Şartlı Seçmeli (istisnâî) Kıyas, (8) Vâzî Kıyas, (9) Râfî Kıyas (10) Hulfî Kıyas.

Bütün bu kıyas türlerinin hepsinde iki önerme olması gerekir. Bu iki önerme bitişmeli (iktirânî) kıyaslarda küçük önerme ve büyük önermedir. Seçmeli (İstisnâî) kıyaslarda ise şartlı önerme ve yüklemlî önermedir. Bu konuların ayrıntıları için on fasıl vardır.

180 53/Necm, 3.

181 Bu risalenin ismi, *İsmetu'l-Ezbân* yani 'zihinleri koruyan'dır.

[Birinci] Fasil: Bitişmeli (İktirânî) Yüklemlî Kıyas

Onun küçük önermesi sonucun konusundan, başka bir şeyden (orta terim) ve buna delâlet eden hükmî nispetten (rabita) oluşur. Mesela (bir şeyin) sübutunu bildiren edatlardan olan o (هو), idi (كان) gibi, (bu nispet) takdîrî de olsa böyledir. Bu kıyasın büyük önermesi ise bu şeyden (orta terim), sonucun yükleminden ve nispetten oluşur.

[İkinci Fasil Yüklemlî Önermeler]

Şunu bil ki önermenin konusu:

- Ya belirli bir zattır.
- Ya da “bütün” veya “bazı” nicelikleri ile belirlenmiş tümel olur.
- (Önermelerin) bazısının niceliği ihmal edilebilir.
- Konu yüklem gibi sadece bir mefhum olabilir.

Sonra (konu ile yüklem arasındaki) nispet:

- Ya olumlu olur, bu olumluluk hükmî de olsa böyledir.
- Ya da olumsuz olur.

Bunlardan (olumlu ve olumsuz önermelerden) her biri de ya zorunluluk ile ya devam ile ya fiili olarak ya da imkân iledir. Bunlardan her biri de ya konunun zatı ya da vasfı içindir.

[Üçüncü] Fasil Şartlı Bitişmeli (İktirânî) Kıyas

Şartlı bitişmeli (iktirânî) kıyasın küçük önermesi ya da büyük önermesi bitişik ya da ayrıklı şartlı önermedir. Bitişik ve ayrıklı şartlılardan her biri de mukaddem (önbitişen) ve talîden (artbitişen) ve bitişik şartlı önermede ‘eğer’ ‘şayet’ (لو - إن) gibi şart edatlarından ayrıklı şartlı önermede ayrıklık bildiren ‘ya da’ ‘veya’ (أو - إما) gibi aralarındaki nispete delâlet eden edatlardan oluşur.

[Dördüncü Fasil Şartlı Önermeler]

Şunu bil ki Bitişik (şartlı önerme):

- Ya ‘gerekli’ (lüzumiyye) olur.

- Ya da rastlantılı (İttifâkiyye) olur.

Ayrık (şartlı önerme) ise:

- Ya inâdiyye (mukaddem ile talî arasında ayrışma) olur.

- Ya rastlantılı (ittifâkiyye) olur.

Ya da:

- Hakîkiyye (doğrulukta ve yanlışlıkta) olur.

- Ya da sadece mâniatu'l-cem (doğrulukta birleşmeyen) olur.

- Ya da sadece mâniatu'l-huluv (yanlışlıkta birleşmeyen) olur.

[Beşinci] Fasil Kıyas-ı Mukassim

Kıyas-ı Mukassim'in küçük önermesi sınırlılığı malum olan ayrık şartlı bir önermedir. Büyük önermesi ise yüklemeleri aynı olan ayrık şartlı önermenin cüzleri kadar yüklemli önermesi olan önermelerdir.

[Altıncı] Fasil Bileşik (Mürekkep) Kıyas

Bileşik Kıyas, öncülün delilini içeren ve bu şekilde ikisi birlikte büyük önermeleri çok sayıda olan tek delil gibi olan kıyastır ve bu *mef'sûlü'n-netâic* olarak isimlendirilir. Bu delilin sonucu öncüller arasında açıklanabilir bu durumda bu *mev-sûlü'n-netâic* isimlendirilir.

[Yedinci] Fasil Eşitlik (Musâvât) Kıyası

Eşitlik (musâvât) Kıyası iki yüklemli oluşun kıyastır. Onun büyük önermesinin konusu küçük önermesinin yüklemi ile ilişkili olur ve ancak yabancı olan öncül doğru olduğu zaman sonuç verir.

[Sekizinci] Fasil Bitişik Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyas

Bitişik Şartlı Seçmeli (istisnâî) Kıyas'ta mukaddem'in olumlanması (vaz'ı) tâlî'nin olumlanmasını sonuç verir; tâlî'nin olumsuzlanması (ref'i) mukaddem'in olumsuzlanmasını sonuç verir.

[Dokuzuncu Fasal Ayrık Şartlı Seçmeli Kıyas]

(Ayrık şartlı öncülü) mâniâtu'l-cem olan ayrık şartlı seçmeli (istisnâî) kıyas'ta ise bunun taraflarından birinin olumlanması (vaz'ı) diğer tarafın olumsuzlanması (ref'îni/karşıt halini) sonuç verir. Mâniâtu'l-hulûv'da ise taraflardan birinin olumsuzlanması (ref'î/) diğer tarafın olumlanmasını (vaz'ını/aynını) sonuç verir.

[Onuncu] Fasal Hulfi Kıyas

Hulfi Kıyas, bitişik şartlı seçmeli (istisnâî) ref'î (bitişik şartlı ve seçmeli kıyasla kurulan neticenin karşıt halinin yanlışlığı (ref'î) gösterilerek sonuca giden) kıyastır.

[On Birinci Fasal Bitişmeli/İktirânî Kıyasta Dört Şekil ve Bunların

Sonuç Vermesinin Şartları]

Şunu bil ki bitişmeli (iktirânî) kıyasların dört şekli vardır. Çünkü orta terim:

- (1) Ya küçük önermenin yüklemi ve büyük önermenin konusu olur.
- (2) Ya da her ikisinde de yüklem olur.
- (3) Ya her ikisinde konu olur.

(4) Ya da birincinin tersi (yani orta terim küçük önermenin konusu ve büyük önermenin yüklemi) olur.

Birinci şeklin (orta terim küçük önermede yüklem ve büyük önermede konu) sonuç vermesinin şartı küçük önermenin olumlu olması ve fiili olması (iki mümkün olmaması) ve büyük önermenin tümel olmasıdır. (Bu şekil) sonuçların hepsini (tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz) verir.

İkincinin şeklin (orta terim her ikisinde de yüklem) şartı öncüllerin nitelik bakımından farklı olması ve büyük önermenin tümel olmasıdır. Bu şekil sadece olumsuz sonuç verir.

Üçüncü şeklin (orta terim her ikisinde de konu) şartı küçük önermenin olumlu olması ve öncüllerden birinin tümel olmasıdır. Bu şekil sadece tikel sonuç verir.

Dördüncü şeklin (orta terim küçük önermede konu ve büyük önermede yüklem) şartı ya küçük önermenin tümel olması ile beraber her iki önermenin olumlu

olması veya öncüllerden birinin tümel olması ile beraber bu öncüllerin nitelik bakımından farklı olmasıdır.

[On İkinci Fasal Seçmeli Kıyasın Sonuç vermesinin Şartları]

Seçmeli (istisnâi) Kıyas'ın sonuç vermesi için şartlı öncülün olumlu olması ve şartlı öncül (bitişik şartlı ise) lüzûmiyye ya da (ayrık şartlı ise) inâdiye olması; öncüllerden birinin tümel olması veya zamanlarında birlik (ittihad) olması gerekir.

[On Üçüncü] Fasal Tümevarım/İstikrâ

Tümevarım (istikrâ) küçük önermesi bir inhisar olmaksızın ayrık şartlı olan bir akıl yürütmedir (delil). Tümevarımın büyük önermesi ise mukassim kıyasın büyük önermesi gibidir.

[On Dördüncü] Fasal Temsil (Analoji)

Temsil (anoloji) iki yüklemli önermeden oluşan bir akıl yürütmedir (delil). Orta terim küçük terimin bir şeye benzemesidir.

[On Beşinci] Fasal [Beş Sanat]

Şunu bil ki akıl yürütmenin (delil) maddesi beş türdür:

[On Altıncı Fasal Burhan]

Birincisi *burhanî* olandır ve o yakîni (kesin bilgi içeren) bir önermedir. Bu yakîni önerme:

(1) Ya sadece her iki tarafının tasavvur edilmesiyle elde edilen evvelî (a priori) bir önerme olur.

(2) Ya da bir tarafın tasavvur edilmesiyle lüzûmu açık olan bir aracı ile elde edilen fitrî bir önerme olur.

(3) Ya da duyular/his ile elde edilen müşahede (ye dayanan bir önerme) olur.

(4) Ya da müşahedenin tekrarı ile elde edilen tecrübî bir önerme olur.

(5) Ya da kalabalık bir topluluktan işitme yoluyla elde edilen ve kesinlik ifade eden mütevâtir bir önerme olur.

(6) Ya da kolayca akla gelen düzenlenmiş prensiplerle elde edilen hadsî (sezgiye dayalı) bir önerme olur. Bu son üç tanesi başkaları için hüccet teşkil etmez.

[On Yedinci Fasil Cedel]

İkincisi Cedelî olandır. Yani meşhur ve müsellemlerle kurulan önermedir ve cedel birini (tartışmada delil ile) susturmadır.

[On Sekizinci Fasil Hitâbet]

Üçüncüsü hitâbî olandır. Yani zannî öncüllerle kurulan veya hakkında hüsnü zan bulunan kimselerden alınan öncüllerle kurulan önermelerdir. Bunlar (hitâbî önermeler) (insanları faydalı şeylere) yöneltmek, teşvik etmek içindir.

[On Dokuzuncu Fasil Şiir]

Dördüncüsü şiire ait olandır. Yani hayali öncüllerle kurulan önermelerdir ve bunlar nefsi genişlik/ferahlık veya darlık/sıkıntı anlamında değiştirmek içindir.

[Yirminci Fasil Mugâlatâ]

Beşincisi mugâlatâdır. Yani doğru olana benzeyen fakat yanlış olan önermelerdir. Bu önermeler ifsat (bozma) içindir.

Sonra eğer netice itikadî veya zannî olursa ki bu tümevarım (istikrâ) ve analogide (temsil) zannîdir, isterse netice katî (kesin) olsun bu dört tanesi arasındaki yakınlık katîdir.

Şunu bil ki delil, hulfî kıyasta olduğu gibi istenilenin çelişğinin iptaline dayanabilir.

[Yirmi Birinci Fasil Çelişki]

Çelişki iki önermenin doğruluk, yanlışlık, nitelik, nicelik ve cihet yönünden farklı olması bunun dışındaki konularda birleşmesi/aynı olmasıdır.

Olumlu önermenin çelişği olumsuz; tümel önermenin çelişği tikel önermedir. Zarure-i mutlaka'nın çelişği mümküne-i âmmedir. Dâime-i mutlaka'nın çelişği mutlaka-î âmme'dir. Meşrute-i âmme'nin çelişği hiniyye-i mümküne'dir. Örfiye-i âmme'nin çelişği hiniyye-i mutlaka'dır.

Şunu bil ki delil maksadının aksi olan bir şeyi verebilir.

[Yirmi İkinci Fasal Düz Döndürme]

Düz döndürme, önermenin doğruluk ve niteliğinin aynı kalması ile beraber önermenin taraflarını (konu ve yüklemi) yer değiştirmektir.

Olumlu önermenin ister tümel olsun ister tikel olsun düz döndürmesi tikel olumludur. Tümel olumsuzun düz döndürmesi yine kendisi gibi tümel olumsuzudur. Tikel olumsuzun ise düz döndürmesi yoktur.

[Yirmi Üçüncü Fasal Ters Döndürme]

Ters döndürme, yukarıda zikredilenlerin aynı kalması ile beraber (önermenin) her iki tarafının (konu ve yüklem) çelişğini (yer) değiştirmektir.

Ters döndürmede olumluların hükmü düz döndürmedeki olumsuzların hükmü gibidir. Bunun tersi de (doğrudur, yani ters döndürmede olumsuzların hükmü düz döndürmedeki olumluların hükmü gibidir).

Şunu bil ki istidlâlin (akıl yürütme) kaynağında ya sonucun (matlub) konusu zikredilir, burada küçük önerme veya onun yüklemi, büyük önerme veya bunların her ikisi farklıdır. Küçük önerme ve büyük önerme birlikte veya yakın/ilişkili (olursa) bu istisnâ kıyastır. Ya da istidlâlde sonucun konusu asla zikredilmez ve bu bileşik (mürekkep) kıyas olur.

[Yirmi Dördüncü Fasal İtiraz]

Sonra şunu bil ki; itiraz/karşı koyma üç şekilde olur: (1) Men (2) Nakz (3) Mu'âraza.

Bunlardan birincisi olan men: (i) Ya mücerred (delilsiz) bir talep olur veya (ii) Ya da men edilenden farklı bir sened ile talep olur.

Diğer ikisinden (nakz ve mu'âraza) her biri bir delil ile geçersiz kılmaktır.

Bunlardan ilki (men), delilin öncülü hakkında hakikî olarak; mücerret (delilsiz) iddia hakkında mecaz ve dilsel olarak; delilli iddia hakkında ise aklı mecaz olarak ortaya çıkar.

İkincisi (nakz), delil hakkında bir şahid ile hükmün yokluğunu veya hakikî olarak imkânsız (şeyleri gerektirdiği) olduğu şeklinde ve mücerret (delilsiz) iddia ile ilgili şebîhi olarak ortaya çıkar.

Üçüncüsü (mu'âraza), delilli iddia hakkında tahkikî olarak onun hilâfını ispat ederek, mücerret (delilsiz) iddia hakkında onunla aynı olacak bir delili takdîrî olarak farz edecek şekilde ortaya çıkar.

Bunlardan birincisine (men) cevap, men edilen öncülü ispat ederek veya başka bir delile intikal ederek olur.

İkincisine (nakz) ve üçüncüsüne (mu'âraza) cevap men, nakz veya mu'âraza yoluyla olur.

[Yirmi Beşinci Fasal Tarifin Nakzi]

Tarif: (1) Efradını câmi olmaması ya da ağıyarını mâni olmaması (2) Ya da açık olmaması (3) Ya da onda imkânsız bir şeyin olması ile nakz (geçersiz/iptal) olur. Yine tarif sahibinden ilk olarak sudur eden muhalif bir tarif ile de tarife itiraz edilir.

Bunun cevabı da men'dir.

[Yirmi Altıncı Fasal Bölmenin (Taksim) Nakzi]

Bölme (taksim): (1) onda hasr'ın (sınırlama) olmaması (2) Ya da ağıyarını mâni olmaması (3) Ya da bir şeyin yine kendine bölünmesi (4) Ya da kısımlarının hepsinin doğru olması (kısımlarının tek şeyde üzerinde doğru olması) (5) (Bir şeyin) kâsiminin (onun) kısmı olması (6) Ya da bunun aksinin olması ile nakz (geçersiz/iptal) olur.

Buna da yine men ile cevap verilir.

[Yirmi Yedinci Fasal İbârenin Nakzi]

İbare: (1) Bunda bir uyuşmazlık olması (2) Ya da bir gariplik olması (3) Ya da ölçüye/kıyas (kelimenin vaz olunduğu asla) muhalif olması (4) Ya da lafız bakımın-

dan veya mana bakımından karmaşık olması (5) Ya da sözün söylendiği münasebete (bağlama) uygun olmaması sebebiyle nakz edilir.

Buna da yine men ile cevap verilir.

Allah bizi hüsrandan korusun ve risâletin ve beyanın tamamlayıcısı peygamberimizin hürmetine iman ve tasdik ile sonumuzu getirsin. Ona onun ailesine ve bütün ashabına salâtu selam olsun âmin.

Bir Kültürel Diplomasi Örneği Olarak Sultan Alâeddin Keykubad'ın Melik Eşref'e Gönderdiği Arapça Mektubun Yeniden Kurulumu Tercümesi ve Tahlili

Öz: İnsanoğlu varolalı beri her dönem ve coğrafyada haberleşme yöntemleri bulmuş ve kullanmıştır. Bu yöntemlerden birisi olan mektup insan türü kadar kadim bir olgudur. İnsan ile ilintili olan her alanın ilgisine mazhar olmuştur mektup. Tarih ve tarihçi nazarından ise mektup olgusu, insanın, aşkların, inançların, savaşların ve barışların anahtarı ve kilidi rolünü üstlenmiş fâil veya surî illetlerden birisi olmuştur. Özellikle temsil makamında bulunan sultanlar, emirler ve başkanlar açısından mektuplar, varlık-yokluk kaderlerini belirleyecek derecede önem arz etmişlerdir. Örneğin Sultan Yıldırım Bayezid ile Emir Timur'u Ankara Ovasında karşı karşıya getiren durum, mektuplarda varlık bulmuş manalardır. Çalışmamızda, zamanının iki güçlü hükümdarı arasında gerçekleşmiş mektuplaşmaların hikayesi deşifre edilmeye çalışılmıştır. Makalemizin ana aktörü olan mektup Eyyübî Meliki Ebü'l-Feth el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin Mûsâ b. el-Melikî'l-Âdil Muhammed b. Eyyüb'un (ö. 635/1237) yazdığı mektup/lara Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad ibn Gıyaseddin Keyhüsrev'in (ö. 634 1237) cevabî yazısıdır. Bu yazma mektubun çalışmaya medar edilmesinin sebebi, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi 1071'de kayıtlı bulunan mecmuada tespit edilerek daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olması ve herhangi bir akademik çalışmaya konu edilmemesidir. Alâeddin Keykubad'ın (1220-1237) çok sayıda mektubu tespit edilmişse de çalışmamıza konu olan bu mektup klasik kaynaklar da dahil herhangi bir eserde bulunamamış bir yazmadır. Tarih beyan edilmemekle birlikte, iki yöneticinin ilişki zeminine bakıldığında bu mektubun 1226 yılına ait olduğu kuvvetle muhtemeldir. Mektubun tahlil edilmesiyle, aynı zamanda akraba olan bu iki güçlü tarihî figürün ve Anadolu Selçuklu Devleti ve Eyyübîler arasındaki ilişkiyi aydınlatacağı düşünülmektedir. Nicelik olarak muhtasar nitelik olarak mana yüklü olan bu Arapça yazma mektubun tahkiki, Türkmenlerin ve İbn Bibî'nin 'uluğ' sıfatı ile taltif ettiği Sultan Alâeddin Keykubad hakkında bazı tespitlerde bulunmamıza da katkıda bulunmuştur. Araştırmamıza da konu olan mektup ve benzerlerine ulaşım çeşitli şekillerde gerçekleşmektedir. Tarihin gidişatını öğrendiğimiz veya anlamlandırdığımız böylesi önemli mektupların yayımlandığı münşeat mecmuaları çok önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu mecmuaların dışındaki farklı yazma mecmuaların başlangıç kısmına yahut iki eser/yazı arasında

yerleştirilmiş mektuplara da rastlanmaktadır. Şu da ilave edilmelidir ki sultanlar arasındaki mektuplar zamanın güvenlik gerekçeleri dolayısıyla ya kasten zayıf edilebilmiş ya da farklı sebeplerle yokluğa gark olabilmişlerdir. Bu da çalışmamıza konu olan mektubu daha özel kılmaktadır.

İlgilisine farklı manalar verir ümidiyle, makalemize konu olan Arapça yazma mektubun metni, yazma hali gözden geçirilerek yeniden kurulmuş/dijital olarak yazılmış ve metne aktarılmıştır. Bu özgün yazma metin tercüme edilmiş, ayrıca tarihî çerçevede tahlil ve tahkik edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tahkik, tercüme, Anadolu Selçuklu Devleti, Eyyübiler, Alâeddin Keykubad, Melik Eşref, mektup.

As an Example of Cultural Diplomacy The Arabic Letter Sent by Sultan ‘Ala’al-Din Kayqubad to al-Malik al-Ashraf Reconstruction, Translation, and Analysis

Abstract: Since its existence, human beings have found and used communication methods across all periods and regions. From the point of view of history and historians, the phenomenon of letters has become one of the agents or causes that has played the role of the key and lock of human loves, beliefs, wars, and peace. Especially for the sultans, emirs and presidents who were in the representative office, the letters were of such importance that they determined the existence and non-existence. To give an example, the situation that brought Sultan Yıldırım Bayezid and Amir Timur face-to-face in the Ankara Lowland has a meaning found in the letters. In the present article, we try to decipher the story of the correspondence between two powerful rulers of the time. This letter consists of the response letter of the sultan of Anatolian Seljuk, ‘Ala’al-Din Keyqubad (d. 635/1237), to the letter(s) written by the king of Ayyubid Malik Ashraf (d. 634/1236-7). The reason for the study is that this manuscript, which was found in the magazine registered with the imprint of Çorum Hasan Pasha Manuscript Library in 1071, has not been published anywhere before and has not been the subject of an academic study. Despite the many letters of ‘Ala’al-Din Keyqubad that have been identified, this letter, which is the subject of the study, is a manuscript that has not been found in any work. Although the date is not declared, considering the relationship between the two rulers, it is highly likely that it dates back to 1226. It is thought that by analyzing the letter, it will shed light on the relationship between these two powerful historical figures, who are also relatives, and the Anatolian Seljuk State and the Ayyubids. Examining the short but meaningful Arabic written letter also contributed to our making some determinations about Sultan ‘Ala’al-Din Keyqubad, whom the Turkmens and Ibn Bibi called ‘ulugh/ greatness’. There are numerous ways to gain access to these types of letters and similar documents. Among these very fundamental sources are Monsheat magazines, where such important letters have been published, from which we learn or make sense of the course of history. It should also be added that the letters between the sultans could either be deliberately lost due to security reasons of the time or they could disappear for different reasons. In the hope that it will give different meanings to those concerned, the original text of the Arabic manuscript, which is the subject of our article, has been reviewed, reconstructed, and transferred to the text. This text has been translated, and the critical edition and analysis of the text have been made within its historical framework.

Keywords: critical edition of the text, translation, Anatolian Seljuk State, Ayyubids, ‘Ala’al-Din Kayqubad, Malik al-Ashraf, letter.

Giriş

Mektup¹ kelime olarak "yazılmış şey, bitig, nâme, varakpâre ve bunların yanı sıra kâğıt, gam yükü, gönül dili, çile bohçası, yazılmamış ferman, şekerli hurma" anlamına gelmektedir.² Mecmu'a-i Münşeat'ta "Her ne dürlü hattıla olurısa mahzan yazılmış kâğıda dirler" şeklinde tarif edilmiştir.³ Başka bir tanımlama ise "İrsâl olunan kâğıda *mansib* ihсан olunduysa ona *menşûr*, eğer fetihle ilgili ise ona *fetihnâme*; emir ve iş siparişi içinse *ferman* denilir. Fakat padişah olmayıp devlet ricalinden olursa bu kâğıt *misâl* adını alır. Unvanca eşit kimseler arasında yazılanlara ise *mektup* denilir."⁴ şeklindedir.

Edebiyatımızın en eski türlerinden olan mektup, kadim zamanlardan beri insanların birbirleriyle duygu ve düşüncelerini paylaştığı ve haberleşmede kullandığı vasıtalar arasındadır. Felsefî bakış açısıyla değerlendirildiklerinde "açıkça yazmanın manifestoları" olarak düşünülmüşlerdir.⁵ Mektuplar kaynak olarak "... önemli birileri yazmadıkça veya yüzyıllar önce üretilmedilerse" tarihçilerin ilgi odağına girmemiştir.⁶ Zamanla önemli kişiler tarafından yazılan mektupların, tarihi kıymetlerine binaen antoloji şeklinde yayımlandığı eserler meydana gelmiştir. "Mecmua", "münşeat", "münşeat mecmuası" denilen bu yazmalarda; sâdat, mürşidler, alimler, şairler ve yazarlar tarafından kaleme alınmış mektuplar derlenmiştir. Nitekim Fuzulî'nin Kadı Alâeddin'e yazdığı bir mektubun sureti böyle bir eser olan *Mecmua-i Resail*'de Abdülkadir Karahan tarafından tespit edilmiştir.⁷ Nedim'e gönderilen Arapça bir mektup da Kemal Edip Kürkçüoğlu tarafından bu tür bir *Mecmua*'da⁸ bulunmuş-

- 1 Çalışmaya konu olan mektubu dikkatime sunan ve her adımda destek olan meslektaşım Doç. Dr. Necmettin Pehlivan'a teşekkür ederim.
- 2 Oğuzhan Şahin, *Mecmua-i Münşeat TDK. KTP. A.363/1 (İnceleme, Metin, Tıpkıbasım)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 24.
- 3 "Her ne hatt ile olursa olsun talep veya şikâyet içerikli bir üst makama yazılmış kağıt." *Mecmua-i Münşeat* (Ankara: TDK Kütüphanesi, Yazma, A.363/1), 67b.
- 4 *Münşeat Mecmuası* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 760), 23b.
- 5 Barbara Johnson, "Yazma", çev. Zekeriya Başkal, *Edebiyat Çalışmalarında Anahtar Kelimeler*, ed. Frank Lentricchia - Thomas McLaughlin (Ankara: Akademik Eksen, 2011), 145.
- 6 Hakan Kaynar, "Mektuplarla Tarih: Cumhuriyet ve Aşk", *Kebikeç: İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmalı Dergisi* 40 (2015), 157.
- 7 Abdülkadir Karahan, "Fuzulî'nin Mektupları II", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3/1-2 (2012), 48-86.
- 8 K. Edib Kürkçüoğlu, "Şair Nedim'in Bir Arz-ı Hali", *60. doğum yılı münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*: (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1953), 317-324.

tur.⁹ Bazen böyle mektuplar, birkaç yazma küçük eseri bir araya toplayan bir risalede/mecmuada yer alabilmektedir.

Araştırmamıza konu olan mektup, ilm-i nazar ve hilaf alanında yazılmış birbirinden farklı 10 ayrı küçük yazma eserin ve bazı bilgi notlarının bir araya getirildiği bir mecmuada,¹⁰ 5 ve 6. eserler arasında, 138b-140a varaklarında konu dışı olarak yer almıştır. Mektubun bu türden eserler arasında yer almasının sebebinin, içeriği dolayısıyla olduğu kanaatindeyiz. Mektubun ‘yapılanlara karşı çıkan ve tehditvari’ içeriği bu düşüncemizi destekler mahiyettedir. Selçuklu sultanı Alâeddin Keykubad’ın, Eyyûbî meliki Eşref’e kızdığı ve tehditvari ve sitem dolu birkaç cümle sarfettiğine dair kayıt İbnü’l-Esir (1233)’de mevcuttur,¹¹ fakat devamında iki melik arasındaki ilişkinin süreci hakkında bilgi verilmemiştir. Çalışmamıza konu olan bu mektubun devam eden süreçte bu iki hükümdar arasındaki ilişkiyi anlamlandırmamıza yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Bu husustaki bilgi eksikliğine rağmen mektup; yazarı, muhatabı, dili ve içeriği açısından incelenmeyi ziyadesiyle hak etmektedir.

Bu sebeple yazma mektubun tespit edildiği mecmuadan kısaca bahsettikten sonra mektubun içeriği ve kültürel diplomasi açısından önemi ve ideolojisi tahlile çalışılacaktır.

1. Mektubun Bulunduğu Mecmua

Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad (1220-1237)’dan Eyyûbî meliki Melik Eşref (1200-1237)’e cevaben gönderilen mektubun bulunduğu metin, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi 1071 numarada kayıtlı mecmuada bulunmaktadır.

Mecmua ilm-i nazar ve hilaf bahislerini içeren 10 ayrı eserden meydana gelmektedir.¹² Birinci eser *el-Vesâilü ilâ Tabkîku’d-Delâil*’dir. Müellifi Ebû’s-Senâ Sirâ-

- 9 Abdülbâki Arslan, *Osmanlı İctimai Hayatını Aksettiren Mektup Örnekleri (Tanzimat’a Kadar)* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1985), 5.
- 10 Bahse konu olan bu mecmuadaki ilm-i hilaf konulu olan eserler Necmettin Pehlivan- Hadi Ensar Ceylan tarafından çalışılmıştır. Bkz. “Old Rivalry, Eternal Friendship: The Story of an Opponent-al-Fuşûl in the ‘ilm al-Nazar”, *Methodos. Savoires et Textes* 22 (2022), 1-32.
- 11 Ebü’l-Hasan İzzeddin Ali b Muhammed b Abdülkerim İbnü’l-Esir, *İslam Tarihi : el-Kamil fi’t-Tarih Tercümesi*, çev. Ahmet Ağırakça - Abdülkerim Özyayın (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), XII/417.
- 12 Bu mecmua ve içeriği hakkında geniş bilgi için bkz. Pehlivan-Ceylan, “Old Rivalry, Eternal

cüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid el-Urmevî (ö. 682/1283) olup 1b-48a varakları arasındadır. Münâzara ve mübâhase hakkında yazılan eserin farklı kütüphanelerde nüshaları vardır. 48b-49a'da *Mes'ele* isimlendirmesi ile düzenlenmiş abdestte niyetin şart olup olmadığı ve alış-veriş esnasında tarafların yanında bulunmayan malın satış işleminin geçerli olup olmadığına ilişkin Hanefi ve Şafîiler arasındaki tartışmayı ele alan iki not bulunmaktadır. 49b-50a varaklarında yine *Mes'ele* isimlendirmesiyle düzenlenmiş ilm-i nazar ile ilgili iki not bulunmaktadır. 50b varlığında, ilm-i nazar hakkında kaleme alınmış bir not daha bulunmaktadır. İkinci eser ilm-i nazar literatürüne dahil edilmesi gerektiği ifade edilen *el-Umde* olup 51b-68b varakları arasındadır. Üçüncü eser *er-Risâletü'l-bâhire fî el-Makâletü'z-Zâhire* olup 69a-72b varakları arasında ve cedel ilmine dairdir. Dördüncüsü, *el-Fusûl* olup 73b-80a varakları arasında yer almakta ve ilm-i nazar konusundadır. Beşincisi, *el-Mütimmetu'n-Nûmaniyye fî şerb el-Mukaddimetü'I-Burbaniyye*'dir. 81b-138a varakları arasında kayıtlı olan eser ilm-i hilaf üzerinedir. *el-Mütimme*'den sonra 138b varlığında 'Melik el-Eşref'in Melik Alâeddin'i savaşla tehdit edip ondan mal talep etmesine karşı Melik Alâeddin'in yazdığı *cevabî mektup*' bulunmaktadır. Söz konusu mektup çalışmamıza konu olan yazmadır. 140a varlığında iki çelişğin mümkün olduğuna dair bir muğâlata ve çözümü bulunmaktadır. Altıncısı, *Risâle fî Kavâidi İlmi'n-Nazar* olup 141b-157a varakları arasında yer almaktadır. Yedincisi, *Mesâilü'l-Aşere* olup 157b-158b varakları arasında bulunmakta ve 159a varlığındaki metin, hırsıza hadd cezası uygulanırken vefatı üzerine tazmin yükümlüğünün olup olmadığı hakkındadır. Sekizinci eser *Mübahase alâ Tarîki'l-Mukâtebe beyne'l-İmâm Muhyiddîn ve beyne'l-imâm Şemseddîn* olup 160b-168b arasında kayıtlıdır. 169a-170a arasında mantık ilminde 'maḥkûmun aleyhi' varlığı bakımından tartışan bir metin bulunmaktadır. 170b varlığında ise kadının zînet eşyalarında zekâtın vacip olup olmadığı ile ilgili bir ilm-i nazar tartışması bulunmaktadır. Dokuzuncusu, *el-Fusûl fî Temhîdi'l-Kavâidi'l-Usûl*'dür. 171b-172b arasında bulunmakta olup ilm-i nazarla ilgilidir. 173a varlığında 'olumlu madule önermesi' hakkındadır. Onuncu eser *Mukaddimetü'l-Farisîyye fî İlmi't-Tarih* şeklinde kayıtlıdır. 173a-176a varakları arasında bulunan eser Farsça'dır. Bu eserden sonra yine ilm-i nazar ile ilgili bazı uzun notlar yer almaktadır.¹³

Friendship". Bu çalışmada eserin katalog bilgisi ile içeriğinin tutarsız olduğu ve varak sayısında hatalar yapıldığı tespit edilmiştir.

13 Pehlivan - Ceylan, "Old Rivalry, Eternal Friendship", 3-7.

2. Mektubun Tarihî Arka Planı

1220-1237 yılları arasında hüküm süren Alâeddin Keykubad (ö. 634/1237) zamanı, Anadolu Selçuklularının en parlak dönemi olarak kabul edilmektedir.¹⁴ el-Melikü'l-Eşref ise Alâeddin'in kayınbiraderi olup Eyyübîlerin Harran, Urfa, Rakka, Surûc, Re'su'l-ayn (Ceylanpınar)'ın dışında Doğu Anadolu bölgesinde Ahlat, Silvan ve yakın çevresinde hüküm süren Ebü'l-Feth el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin Mûsâ b. el-Melikü'l-Âdil Muhammed b. Eyyüb (ö. 635/1237)'dur. Mezkûr bölgeyi 1200-1237 yılları arasında yönetmiştir.¹⁵ Alâeddin Keykubad içinde bulunulan siyasî konjonktürde melikle aralarındaki ilişkiyi pekiştirmek adına Melik Eşref'in kız kardeşiyle evlenmiştir.¹⁶

Melik Eşref ile Sultan Alâeddin arasındaki diplomatik ilişki genellikle olumlu zeminde seyretmiştir. Ancak, Mısır'ı da içine alacak şekilde Doğu Akdeniz havzasında, 1220-25 yılları arasında önemli olaylar ardı sıra meydana gelmiştir. Bu vakıalar Alâeddin ile Melik Eşref arasındaki ittifakın bozulmasına sebep olmuştur. Bölgede bir yandan Haçlı tehdidi ile uğraşılırken,¹⁷ diğer yandan Moğollar Azerbaycan sınırlarına ulaşmıştır. Selçuklular haçlı ordularının kurdukları Latin krallıklarının yerleşmesini Akdeniz boylarında engellemekle uğraşmış, Eyyübîler de yine Haçlılara karşı savaş vermiştir. Sultan Alâeddin tarafından Alanya fethedilmiş, Silifke'ye kadar olan güzergâh Haçlılardan temizlenmiştir.¹⁸ Yaklaşan Moğol tehlikesine karşı Selçuklular da Eyyübîler de önceleri önlem alma gereği duymamıştır. Sükûnet tam sağlanmışken yaklaşan tehlikeden de faydalanmak gayesiyle olsa gerek, Ahlat hâkimi Şihabüddin Gazi (ö.645/1248) kardeşi Melik Eşref'e karşı harekete geçmiştir. 1224 tarihinde Melik Eşref diğer bölge hâkimlerinin desteğiyle büyüyen bu isyanı, durdurmayı başarmıştır.¹⁹

14 Sümer, "Keykubad I", 25/358-359.

15 Kaya, "el-Melikü'l-Eşref, Musa", 29/64-66.

16 İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, XII/290, 306.

17 İlhan Erdem, "XIII. Asrın İlk Yarısında Anadolu'nun Doğusunda Yaşanan Hakimiyet Mücadeleleri", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 19/30 (1997), 64-66.

18 Nâsirüddin Hüseyin b. Muhammed b. Alî Ca'ferî Rugadî Münşi İbn Bibi, *el-Evamirü'l-alaiyye fi'l-umuri'l-alaiyye : (Selçuk name)*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1001 Temel Eser, 1996), I/235-251; Gregory Abü'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1950), II/516; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye : Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011), 331-347. Eyyübi-Haçlı mücadeleleri için bkz. Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), III/145-55.

19 İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, XII/381-383.

Zamanın devletlerince bir süre tedbir gereği duyulmasa da Moğol tehlikesi, özellikle 1225'de Celâleddin Hârizmşah (ö. 629/1231)'ın Azerbaycan'a gelmesi ile kاپıya dayanmıştır. Düşmanlarının kendisine ulaşamayacağını düşünerek Celaleddin Hârizmşah'ın bu bölgeye gelmesi pek çok dengeyi de bozmuştur. Yolunun üstündeki Gürcüleri ortadan kaldırarak işe başlayan Celaleddin, Eyyûbilerin elindeki Van Gölü havzasına doğru ilerlemiştir.²⁰ Stratejisine göre böylece güçlenecek, büyüyecek ve zenginleşecektir. Bu amacını gerçekleştirmek adına müttefik arayışına girmiştir. Dımaşk/Şam bölgesi Eyyûbî idarecisi el-Melikü'l-Muazzam (ö. 624/1227), Erbil hâkimi Muzafferüddin Kökbörü/Gökbörü (ö. 630/1233) ve Artukluların Hısnıkeyfâ (Hasankeyf) Kolu (1102-1232)'nu yanına çekmeyi başarmıştır.²¹ Melik Eşref kendisine karşı yapıldığını düşündüğü bu büyük ittifak karşısında Anadolu Selçuklularından destek istemiştir. Dönemin sultanı Alâeddin'e Artukluların Orta Fırat havzasında yer alan topraklarını verme vaadinde bulunmuştur. Yıllardır bölgede hakimiyetini sağlamaya çalışan Alâeddin Keykubad teklifi kabul etmiş, Melik Eşref'e istediği desteği vermiştir²² ve kendisine vad edilen toprakları almak için yola koyulmuştur.²³ Direnme olmadan Hısn-ı Mansur (Adıyaman) ve Samsat'²⁴ aldıktan sonra, Amid (Diyarbakır) bölgesine ait Kahta kuşatması ardından Çemişgezek²⁵ ve Malatya üstüne yürüme kararı almıştır.²⁶ Bu kararına rağmen Alâeddin Keyku-

- 20 Şihâbüddin Muhammed Ahmed b. Ali en- el-Hurendizî ez-Zeyderî en-Nesevî, *Siretü's-Sultân Celâleddîn Mengüberti*, Çev. Necip Asım (İstanbul: 1934), 69 vd.
- 21 İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, XII/420; İbn Bibi, *el-Evamirü'l-alaiyye*, I/296; Emine Uyumaz, *Sultan I. Alaeddin Keykubad Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasi Tarihi (1220-1237)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 38.
- 22 İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, XII/420; İbn Bibi, *el-Evamirü'l-alaiyye*, I/296; Uyumaz, *Sultan I. Alaeddin Keykubad Devri*, 38.
- 23 Sultan Alâeddin 'in Fırat boylarındaki hareketi için bkz. İbn Bibi, *el-Evamirü'l-alaiyye*, I/275-299.
- 24 Hısn-ı Mansur bugünkü Adıyaman ve eski adı Samusata olan Samsat da bugün Adıyaman'ın ilçesidir. Adıyaman'ın tarihi MÖ. 40.000'lere, Samsat'ın ise MÖ. 6000'lere kadar dayandırılmaktadır. Bölgeye 1180'de Eyyûbiler, 1203'de Anadolu Selçukluları hakim olmuştur.
- 25 Çemişgezek bugün Doğu Anadolu Bölgesinin Yukarı Fırat Bölümünde Tunceli iline bağlı bir ilçedir. Tarihi MÖ. 4000'lere kadar giden bölge, Türklerin Anadolu'ya girmelerinden sonra Selçuklulara bağlı beyler tarafından idare olunmuştur. Mehmet Ali Ünal, *XVI.Yüzyılda Çemişgezek Sancağı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 11-12.
- 26 İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, XII/417; İbn Bibi, *el-Evamirü'l-alaiyye*, I/292-293. 237; Alaeddin Ata Melik b Muhammed Cüveyni, *Tarih-i Cibân Güşa* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988), II/124-138; Aydın Taneri, *Harezmşahlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 56, 238; Ahmed b. Lütfullah Münecimbaşı, *Camîu'd-düvel : Selçuklular Tarihi* (İzmir: Akademi

bad, 1226 yılının Temmuz-Ağustos aylarında²⁷ ordusunu Malatya'da toplamış ve Hısn-ı Keyfa Artukluları üzerine sefere çıkmıştır.²⁸ Sultan Alâeddin, Mübarizeddin Çavlı (ö.?)'yı Hısn-ı Mansur ve Kahta kalelerine, Malatya subaşı olan Esedüddin Ayaz (ö.1238?)'ı da Çemişgezek²⁹ ve Kerferek³⁰ kalelerine sevk etmiştir.³¹

Siyasî dengelerin bozulduğu bu sırada Hısn-ı Keyfa Artuklu hükümdarı Melik Mesud (ö. 1231?) Anadolu Selçuklularına bağlılıktan vaz geçerek Melik Eşref'ten kendisine destek vermesini istemiştir.³² Alâeddin Keykubad'ın o sırada hala mütefiki olan Eşref, konu bölgedeki hakimiyetini güçlendirmek olunca, kendisine sığınan Artuklu meliki Mesud'un koruyucusu sıfatını almaktan geri durmamış ve Alâeddin'den ilerlemeyi durdurması talebinde bulunmak adına elçi göndermiştir.³³ Kısa süre önce Alâeddin Keykubad'ı bölgeye sefer yapmaya teşvik eden ve destek olacağını söyleyen Melik Eşref, siyasetini tamamen değiştirmiştir. Celaleddin Hârizmşah'ın bölgeye gelerek varlık ve tutunma mücadelesi içerisinde değiştirdiği dengeler yaşanan güç mücadeleleri ile iyice bozulmuştur. Melik Eşref'in belirtilen

Kitabevi, 2000), II/65; Ali Sevim, *Anadolu'nun Fetbi Selçuklular Dönemi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 172-173; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi : Alparslan ve Zamanı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001), III/95; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001), 179; Uyumaz, *Sultan I. Alaeddin Keykubad Devri*, 39; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, çev. Erol Üyepazarcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002), 76; Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006), 142-143; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 369.

27 İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, XII/420

28 Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk* (Topkapı Sarayı, Revan Ktb., 1391), 409a.

29 Tunceli il sınırlarının içerisinde bulunan ilçe

30 Burada adı geçen Kerferek Kalesi'nin tam olarak hangi noktada olduğu hakkında farklı çıkarımlar mevcuttur. Burasının İbnü'n-Nazif el-Hamevi'nin sözünü ettiği Keferzak/Kerbüzak olması kuvvetle muhtemeldir. Bkz. İbnü'n-Nazif el-Hamevi, *Tarihu'l-Mansuri*, thk. Ebu'l-Iyd Dudu, (Dimeşk:1981), 259. Ayrıca Ernst Honigmann'ın eserinde Çemişgezek Kalesi'nin 20 km. güneydoğusunda Harpizik Kalesi adında bir yer geçmektedir. Emine Uyumaz da bahsi geçen Çemişgezek Kalesi'nin muhtemelen Honigmann'ın eserinde geçen kale olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Ernst Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı: Grekçe, Arabca, Süryanice, Ermenice Kaynaklara Göre 363'den 1071'e Kadar*, çev. Fikret Işıltan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1970), 75; Emine Uyumaz, "Sultan 1. Alaeddin Keykubad Zamanında (1220-1237) Türkiye Selçuklu Devletinin Elçilik İlişkileri", *Tarih Dergisi* 39 (07 Temmuz 2011), 65.

31 İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, XII/420.

32 Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk* (Revan Ktb., 1391), 409a; İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, XII/421; Uyumaz, *Sultan I. Alaeddin Keykubad Devri*, 38.

33 Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 369.

sebeplerle hızla değişen siyaseti dolayısıyla, Alâeddin'i mal talebi ve savaş ile tehdit ettiğini yine çalışmamıza konu olan mektuptan öğrenmiş bulunmaktayız. Eşref'in bu siyaseti karşısında Alâeddin "Ben Melik Eşref'in nâibi miyim ki bana emir verecek ve yaptıklarından alıkoyacak!" şeklinde karşılık vermiş, elçinin taleplerine ve Melik Eşref'in tehditlerine aldırmandan yoluna devam etmiştir.³⁴

Tarihsel sürece baktığımızda ele aldığımız mektubun, bu olay üzerine gönderildiği kanaatindeyiz. Yazma mektubun baş tarafında "Bu, Melik Alâeddin'in onu savaş ve mal talebi ile tehdit eden Melik Eşref'in mektubuna cevaben yazdığı mektubudur. O mektubun satırları işte şöyledir..." şeklinde yer alan ibare bu düşüncemizi kuvvetlendirmektedir. Mektuba tarih düşülmemişse de hükümdarlar arasındaki ittifakın bozulduğu, karşılıklı elçilerin gönderildiği sürecin 1226 tarihinde yaşandığı tahmin edilmektedir.³⁵ Nitekim dönemin kaynaklarına da yaşanan gerginliğin yansdığı görülmektedir. Hatta İbnü'l-Esir, iki hükümdar arasındaki ihtilafın sebebini İzzeddin Keykavus zamanına kadar götürmektedir.³⁶ Ayrıca yazma mektubun bulunduğu mecmuada, mektuba benzer yazı karakterine sahip 7. Yazma olarak kaydedilen eser 692/1252-53 olarak tarihlendirilmiştir.³⁷ Bu da yine mektuba verdiğimiz tarihi kuvvetlendirmektedir.

Alâeddin Keykubad'ın başlatmış olduğu askerî harekâtı sürdürmesine karşılık, Melik Eşref ise Kahta'yı kuşatmakta olan Selçuklu üzerine ordu göndermiştir.³⁸ Kaynaklarda 16 bin kişilik olduğu ifade edilen bu ordu, Kahta kalesinin dışında büyük bir yenilgiye uğramıştır.³⁹ Alâeddin Keykubad Ağustos 1226'da Kahta kalesi-

34 İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, XII/417; Müneccimbaşı, *Camii'd-düvel*, II/65; Sevim, *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*, 172-173; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 369; Turan, *Doğu Anadolu Türk devletleri tarihi*, 179; Uyumaz, *Sultan I. Alaeddin Keykubad Devri*, 39; Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, 142-143; Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, 76.

35 İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, XII/416; Cüveyni, *Tarih-i Cibân Güşa*, II/358.

36 İzzeddin Keykavus Sinob'u fethettikten sonra, Halep'i almayı hedefledi. Ancak Melik Eşref bunu duyup hile ile İzzeddin'in Konya'ya geri dönmesini sağladı. İzzeddin o yıl vefat edip yerine Alâeddin Keykubad geçti. İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, XII/416; Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cibân-nümâ Neşri Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1949), I/35.

37 Yazma bilgisi: Kat. No: 19 HK 1071/7 Konu No. 808; *Risaleti fi mukatele beyne'l-imam muhyi ed-din imam Şems ed-din*, Yazarı yok, Yazanı Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. El-Ünsî, Tarih: 692/1252-3; 160b-168b varaklar arası.

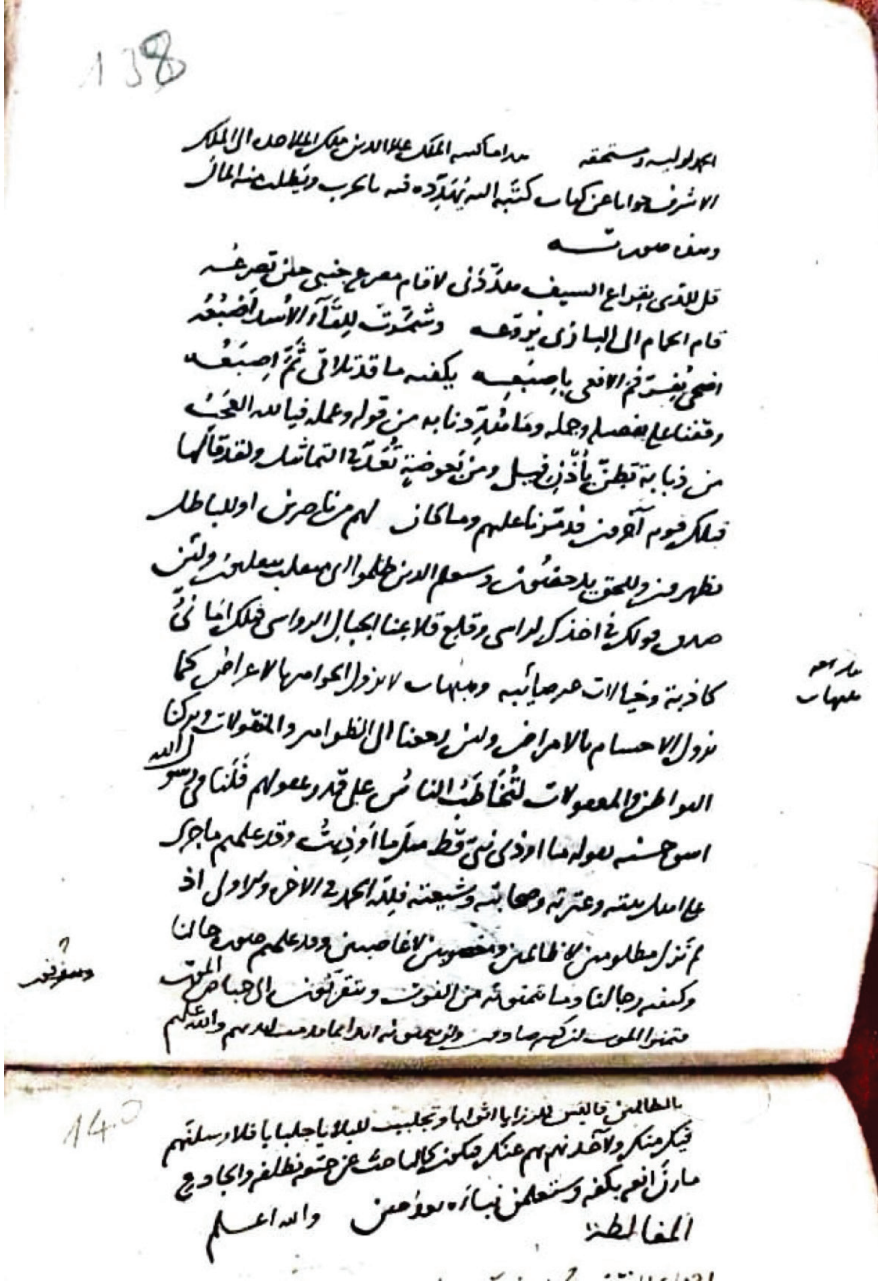
38 Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk* (Revan Ktb., 1391), 409a.

39 Müneccimbaşı, *Camii'd-düvel*, II/63.

ni emanla teslim alıp Selçuklu bayrağını surlara dikmiştir.⁴⁰ Ardından Çemişgezek ve Adıyaman da Selçuklu topraklarına dahil edilmiştir.⁴¹ 1226 yılı Melik Eşref için pek de iyi nihayete ermemiştir. Yılın başında takip ettiği politika ile güç ve prestij kazanıyor iken, yılın sonunda hem Celaleddin Hârizmşah'ın hem de Alâeddin Keykubad'ın düşmanlığını kazanmış bir duruma düşmüştür. Dolayısıyla Eşref hem güç ve müttefik kaybetmiş, hem de toprak kaybına uğramıştır. Daha sonra devam eden süreç, dönemin tarih kaynağında, ilerlemesini sürdürerek Doğu Anadolu'da güç ve nüfuz kazanan Alâeddin Keykubad'ın Celaleddin Hârizmşah ile ittifak kurduğu aktarılmaktadır.⁴² Ancak kroniklere dayanarak yapılan çalışmalarda bu ittifakın olmadığı hatta Alâeddin Keykubad'ın Eyyûbîlerle bir süre sonra arayı düzelttiği ifade edilmektedir.⁴³

- 40 Kahta kalesi yakınında meydana gelen taraflar arasındaki savaşta İbnü'l-Bedir komutasındaki Eyyûbîler Selçuklu kuvvetlerine yönelik arka arkaya 3 kez hücum gerçekleştirmiş, buna rağmen Selçuklu kuvvetleri sarsılmayarak son çarpışmada İbnü'l-Bedir ve birçok askerini esir alarak Eyyûbî ordusunu dağıtmıştır. Savaşın seyri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. İbn Bibi, *el-Evamirü'l-alaiyye*, I/293-296.
- 41 Çemişgezek kuşatması süreci hakkında bilgi almak için bkz. İbn Bibi, *el-Evamirü'l-alaiyye*, I/299-305. İbn Bibi Adıyaman kuşatması ve fethi ile ilgili olarak konu açmamıştır.
- 42 Keykubad ve Hârizmşah arasında kurulan ilk münasebet için bkz. İbn Bibi, *el-Evamirü'l-alaiyye*, I/374-379. Daha sonraki süreç için bkz. Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 92.
- 43 Alâeddin Keykubad, Melik Eşref'i mağlup etmesine rağmen, ona karşı dinmeyen kızgınlığını yanına alarak kışı geçirmek üzere gittiği Alanya'dan, 1227 yazında Kayseri'ye, devletin menfaati gereği, Eyyûbîler ile ilişkileri normalleştirip, geliştirme fikri ile dönmüştür. Bu bilgiler Osman Turan'ın neşrettiği Alâeddin Keykubad'a gönderilmiş Celaleddin Hârizmşah'a ait elimizde bulunan ikinci mektuba dayanmaktadır. Bu mektubun tamamı için bkz. Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, 84-85; Hasan Çopur, *Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın Komşu Devletlerle İlişkileri* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 112.

3. Mektubun Orijinal Görüntüsü



4. Tahkikli Metin Neşri

[۱۳۸و]

الحمد لوليه ومستحقه

[هذا ما كتبه الملك علاء الدين ملك الملاحدة إلى الملك الأشرف جوابا عن كتاب كتبه إليه يهدده فيه بالحرب ويطلب منه المال.]

[وهذه صورته]

«قل للذي بقراع السيف هددني لا قام مصرع جنبي حين تصرعته
قام الحمام إلى البازي يروعه وشمرت للقاء الأسد أضبعه
أضحى يفر فم الأفعى بأصبغه يكفيه ما قد تلاقى ثم إضبعه.»

وقفنا على تفصيله وجمّله وما هددنا به من قوله وعمله. فيا لله العجب! من ذبابة تَبَطَّنْ بأذن فيل ومن بعوضة تعد بالتماثيل.؛ ولقد قالها قبلك قوم آخرون فدمرنا عليهم، وما كان لهم من ناصرين. أو [هم]؛ للباطل يظهرون وللحق يدحضون. ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ [الشعراء، ٢٦/٢٢٧]؛ ولئن صدق قولك في أخذك لرأسي وقلع قلاعنا الجبال الرواسي؛ فتلك أمانني كاذبة وخيالات غير صائبة. وهيهات! لا يزول الجواهر بالأعراض كما تزول الأجسام بالأمراض. ولئن رجعنا إلى الظواهر والمنقولات وتركنا البواطن والمعقولات؛ لتخاطب الناس على قدر عقولهم. فلنا في رسول الله أسوة حسنة بقوله: ﴿ما أُوذِيَ نبي قط مثل ما أُوذِيَ﴾. وقد علمتم ما جرى على أهل بيته وعترته وصحابته وشيعته. فلله الحمد في الآخرة والأولى؛ إذ ثم نزل مظلومين لا ظالمين ومغصوبين لا غاصبين. وقد علمتم صورة حالنا وكيفية رجالنا وما يتمنونه من الفوت ويتقربون إلى حياض الموت. ﴿فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ

44 ح : التماثيل، مثبت من قبلنا.

45 ح - هو، مثبت من قبلنا.

إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿۶۲﴾ [الجمعة، ۶/۶۲] ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
بِالظَّالِمِينَ﴾ [البقرة، ۲/۹۵] فاليئس للرزايا أثوابا، تجلب للبلايا جلبابا، فلأرسلنهم فيك منكر،
ولأخذنهم بهم عنك، فتكون كالباحث عن حتفه [بظله]،^٦ والجادع مارن أنفه بكفه. وستعلمن
نباءه بعد حين. والله أعلم.

5. Mektubun Tercümesi

Hamd; Sahibine ve onu gerçekten hakedenedir.

[“Bu, mülhidlerin meliki Melik Alâeddin’in onu savaş ve mal talebi ile tehdit eden Melik el-Eşref’in mektubuna cevaben yazdığı mektubudur.]

[O mektubun satırları işte şöyledir:]

Kılıcın(ın) darbesiyle beni tehdit edene de ki:

Eğer ona yenilirsem bende açtığı yaradan dolayı bir daba ayağa kalkmayayım,

Fakat beybat! Güvercin şabine kafa tutmuş, onu korkutmaya çalışıyor,

Aslanla karşılaşmak/mücadele etmek için emri altındakiler hazırlanmış,

Kurbanlık kendi elleriyle yılanın ağzına gidiyor,

Benimle karşılaşması ona kâfidir, nerde kaldı ki elleri...!

Onun mektubunun tafsilatına ve yazdıklarına, bizi kendisiyle tehdit ettiği sözlere ve fiillerine vakıf olduk. Ey Allah’ım! Ne şaşılacak iş: Bir karasinek filin kulağında vızıldıyor, bir sivrisinek de heykelleri/bizi tehdit ediyor! Bu sözleri daha önce söyleyenler de oldu, onları yerle bir ettik. Onlara kimse yardım da etmedi. Senin gibi onlar da batılı ortaya çıkarıp, hakkı ayaklar altına alıyorlardı. {Haksızlık edenler, neye nasıl dönüşeceklerini (başlarına nelerin geleceğini) yakında görecekler. (eş-Şu‘arâ’, 26/227)} Benim kellemi alacağına ve yüksek dağlardaki kalelerimi yıkacağına ilişkin sözlerin doğrusu bil ki, senin bütün bu arzuların boştur ve gerçeğe uygun olmayan hayallerdir. Heyhât! Bedenlerin hastalıklarla yok olması gibi cevherler, arazların yok olmasıyla yok olmazlar. Eğer işlerin zahirlerine ve insanlar arasında söylenenlere bakarsak ve gizli olanı ve makul olanı terkederek neler olur neler... İnsanlar akılları ölçüsünce konuşur. Allah’ın Rasulü’nün {Hiçbir peygamber benim çektiğim sıkıntıları çekmemiştir (Tirmizî, “Sıfatü’l-Kıyâme”, 34 (no. 2472))⁴⁷} sözünde bizim için güzel bir örnek vardır. Siz; Allah’ın Rasulü’nün, aile-

47 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-euliyâ’ ve şabakâtü’l-aşfiyâ’* (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1996), VI/333.

Rivayetın yakın anlamlı bir tarihi için bkz. “Allah yolunda benim çektiğim eziyeti hiç kimse çekmedi. Benim Allah yolunda korkutulduğum kadar hiç kimse korkutulmadı. Bilal’le öyle otuz gün geçirdik ki, Bilal’in koltuğu altında saklayabildiğinden başka bir canlının yiyeceği kadar bir şeyimiz yoktu.” Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. İzzuddîn Dıllî vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2013), “Sıfatü’l-Kıyâme”, 34 (no. 2472). Rivayet ile ilgili desteği için meslektaşım Doç. Dr. Suat Koca’ya teşekkür ederim.

sinin, akrabalarının, arkadaşlarının ve onun taraftarlarının başına ne geldiğini biliyorsunuz. Hamd, ahirette ve bu dünyada Allah'adır. Zira şu halde biz; zalim değil mazlumuz, gasp eden değil gaspedileniz. Siz bizim halimizin ne surette olduğunu, adamlarımızın (askerlerimizin) nasıl olduğunu, onların ellerinden kaçırdıkları ve temenni ettikleri şeyleri ve ölüm havuzuna doğru nasıl koştuklarını biliyorsunuz. (Eğer siz de doğru sözlü iseniz hadi bakalım ölümü isteyin (el-Cuma', 62/6) }ve (Onlar; daha önce kendi elleriyle yaptıkları şeylerden dolayı asla ölümü temenni etmezler. Allah zalimleri bilir (el-Bakara, 2/95).

Ümitsizlik musibetler için elbisedir, belaları gömlek gibi kendine çeker. Onlara senin için münkir birini göndereceğim, onları/malları onlarla senden alacağım. Sen kendi mezarını kazan ve kendi eliyle burnunun yumuşak kısmını kesen biri gibisin. Çok kısa bir zaman sonra onun haberlerini öğreneceksin.

Allah en doğrusunu bilir.

6. Selçuklu Sultanından Eyyûbî Melikine Gönderilen Mektubun Tahlili

Adrian Gully'nin de ifade ettiği üzere; "Orta Çağ mektup yazma sanatları, hiyerarşik ilişkilerden oluşan bir dünyayı varsayar ve dolayısıyla onları yaratan bürokrasileri yansıtır... Hem imparatorluk hem de papalık kaçırlarıyla,⁴⁸ varlıklarını, içinde var oldukları ilgili seküler ve dini hiyerarşilere borçludur. İşlevleri ikna etmek değil, emretmektir."⁴⁹ Her ne kadar bu tür mektupların tek konusu emretmek olmasa da dönemlerinin bürokrasisine ışık tuttuğu muhakkaktır.

Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'ın çalışmamıza konu olan mektubunu diplomatika yönünden incelediğimizde, saray münşisi olarak görev yapan, münşî, şair ve sözlükçü olarak tanımlanan Hüsâmeddin Hasan b. Abdülmü'min el-Hûi/el-Hôyi (ö.?)'nin tertip ettiği inşâ risalelerindeki mektup yazım kurallarına bu

48 "Elçilik ve konsolosluklarda yönetimle ilgili görevlilerin çalıştığı yer." TDK. <https://sozluk.gov.tr/?ara=kan%C3%A7%C4%B1larya> (Erişim Tarihi 12.06.24)

49 Adrian Gully, *The Culture of Letter-Writing in Pre-Modern Islamic Society* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), 10; Les Perelman, "The medieval art of letter writing: Rhetoric as institutional expression", *Textual dynamics of the professions: Historical and contemporary studies of writing in professional communities* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1991), 106.

belgede de uyulduğunu görmekteyiz. el-Hûî, mektuba “ilk rükun olarak hitaplarla başlanmasını, ardından dualara yer verilmesini, hizmetin takdim edilmesini, özlemin açıklanmasını, buluşmaya ilişkin temennide bulunulmasını” önermektedir.⁵⁰ Çalışmamıza konu olan mektupta da bu sıralamaya uyulmaktadır ancak olumsuz anlamda bir gidişat söz konusudur. Bu mektupta hitap bir şiirle başlamakta, dua yerine Allah’ın ayetlerine ve Hz. Peygamber’in hadislerine referans verilerek beddua yer almaktadır. Karşıdaki Melik’in durumundan bahsedildikten sonra buluşmaya ilişkin temenni burada bir tehdit olarak değişmektedir.

Sultan Alâeddin Keykubad’ın tarihe ve edebiyata meraklı olduğu mektubundaki göndermelerden ve kullandığı şiirlerden anlaşılmaktadır.⁵¹ Üstelik, mektubunda yer alan ayet-i kerîmeler dolayısıyla Kur’an-ı Kerim’e hakim olduğu da görülmektedir. İbni Bibi Sultan Alâeddin’in 18 yıl hizmetinde bulunan, gulamlıktan yükselen devlet adamı Celaleddin Karatay (ö. 652/1254)’dan nakille Sultanın, uzun uykuları olmayan, geceleri Kur’an okuyan, hayır ve din işlerine ait görevlerini önemseyen bir kişiliğe sahip olduğunu aktarmıştır.⁵² Elbette burada meliklerin belgelerini kaleme alan kâtiplerin de zaman zaman bilgi birikimlerini kullandıklarını ifade etmek gerekmektedir. Ancak bu kâtip müdahalelerinin derecesi bilinmemektedir.

Alâeddin mektubuna, “Hamd Sahibine ve onu (gerçekten) hakk edenedir” şeklinde hamdele ile başlamış, “Bu, mülhidlerin meliki Melik Alâeddin’in onu savaş ve mal talebi ile tehdit eden Melik el-Eşref’in mektubuna cevaben yazdığı mektubudur. O mektubun satırları işte şöyledir.” cümlesi ile yani bu mektubun cevabî mektup olduğunu ifade ettiği satırlarla devam etmiştir. Burada kendisini ‘mülhidlerin meliki’ olarak ifade etmesi manidardır. Eşref tarafından gelen mektupta Alâeddin’in bu şekilde tanımlanmış olması muhtemeldir. Bu sebeple Alâeddin de kinaye yaparak mektubunda kendisini bu şekilde ifade etmiş, hitabının vurgusunu güçlendirmiştir kanaatindeyiz. Mektubu kayıt altına alan kâtibin Melik Eşref’in destekçisi olma ihtimali de akılda tutulmalıdır.

Bu giriş cümlesinden sonra Alâeddin, mektubuna bir şiirden yaptığı alıntı ile girizgâh yapmıştır.

50 Cevdet Yakupoğlu - Namiq Musalı, *Hasan b. Abdülmü’min el-Hoyi’nin Kaleminden Selçuklu İnşa Sanatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 132-147.

51 Bülent Altunkaynak, *Alaeddin Keykubad’ın Karakter Tablili* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 19-20.

52 Altunkaynak, *Alaeddin Keykubad’ın Karakter Tablili*, 47.

“Kılıcın(in) darbesiyle beni tehdit edene de ki:

Eğer ona yenilirim bende açtığı yaradan dolayı bir daba ayağa kalkmayayım,

Fakat heybat! Güvercin şabine kafa tutmuş, onu korkutmaya çalışıyor,

Aslanla karşılaşmak/mücadele etmek için emri altındakiler hazırlanmış,

Kurbanlık kendi elleriyle yılanın ağzına gidiyor,

Benimle karşılaşması ona kâfidir, nerde kaldı ki elleri...”

Bu satırlardan, tespit ettiğimize göre, İran’da bir şiir antolojisinde⁵³ yer alan Râşidüddîn Sinân ibn Salman/Süleyman ibn Muhammed/Ebu’l-Hasan Basri (ö. 589/1193)’ye ait bir şiirden alıntı ile mektubuna başlayan Alâeddin, şiirle siyasî bir gönderme yapmaktadır. Şiirin müellifi Sinan, İsmailî olup en önemli özelliği bir dönem Suriye Haşhaşîlerinin liderliğini yapmış olmasıdır. Haşhaşîlerin ise Eyyûbî Hükümdarı Selahaddin Eyyûbî’ye birkaç kez suikast düzenledikleri bilinmektedir. Alâeddin Keykubad’ın bu şairi ve şiirini seçmiş olması oldukça anlamlı olsa gerektir.⁵⁴ Ayrıca farklı kültürlerin edebî eserlerine aşina olduğunu, bunları yeri geldiğinde çeşitli vesilelerle kullandığını göstermesi açısından da önemlidir. Eyyûbîlere suikast girişiminde bulunan İsmailîlerin bir şairinden yaptığı alıntı ile Alâeddin, bir başka Eyyûbî Melikine geçmişe gönderme yaparak hatırlatmada bulunmaktadır. Bir taraftan da edebî gücü ile siyasî gücünün varlığından dem vurmaktadır.⁵⁵

“Onun mektubunun tafsilatına ve yazdıklarına, bizi kendisiyle tehdit ettiği sözlerine ve fiillerine vakıf olduk. Ey Allah’ım! Ne şaşılacak iş: Bir karasinek filin kulağında vızıldıyor, bir sivrisinek de heykelleri/bizi tehdit ediyor! Bu sözleri daha önce söyleyenler de oldu, onları yerle bir ettik. Onlara kimse yardım da etmedi.” Mektubun devamında, Alâeddin’in şair seçimi kadar seçilen kelime ve benzetmeler de çok manidardır. Sultan Alâeddin “sinek filin kulağında vızıldadı” benzetimi ile Mevlana’nın Mesnevi’sinde mala-mevkiye üşüşme, düşkünlük (1/165) ve zayıflığın misali olarak belirtilen sivri sinek (1/166) metaforunu, en çok kullanılan hayvan

53 Farhad Daftary, “Râşed-al-Din Senân”, *Encyclopædia Iranica*, 15 Mart 2024.

54 Bu şiiri seçenin aynı dönemde yaşamış İsmailî imam Alaeddin Muhammed Hârizmşah (ö.1221) olma ihtimali akla gelmiş olmakla birlikte, hüküm zamanına (1200-1221) bakıldığında Eyyûbî meliki Eşref ile yollarının kesiştiğine dair bir bilgi tespit edilememiştir.

55 Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak (İstanbul: Doruk Yayınları, 2005); Bedrettin Basuğuy, “Salâhaddîn-i Eyyûbî ve Râşidüddîn Sinân: Nizârî Fedâiler ve Suikastler”, *Şarkiyat* 9/2 (2017), 747-770.

metaforlarından biri olan fille mecz etmiştir. İri olmaları ve dönemin toplumlarındaki yerleri dolayısıyla önem arz eden gücün sembolü olan filler Alâeddin'i temsilen, sinek karakteri ile özdeşleştirilen Melik Eşref'e karşı mektupta kullanılmıştır.

Kullanılan diğer hayvan benzetmeleri; “Güvercin şahine kafa tutmuş”, “emri altındakiler aslanlarla mücadele etmeye hazırlanmış”, “kurbanlık kendi elleriyle yılanın ağzına gidiyor” şeklinde devam etmektedir. Bu benzetmelerde Melik Eşref sadece güvercin timsalinde iyi bir şeye benzetilmiş gibi görünmekle birlikte şahinle karşılaştırıldığında yine zayıf kalmakta ve güçsüzlüğü temsil etmektedir. Metinde şahin Alâeddin'dir. Ormanların kralı olarak addedilen aslan Alâeddin ve Melik Eşref ve ordusu onun emri altında resmedilmiştir. Yine topraktan aldığı güçle orantılı olarak güçlü addedilen yılan Alâeddin'e matuf olup, Melik Eşref ve ordusunun kendilerini bile bile yılanın ağzına kurbanlık olarak sundukları şeklinde ifade edilmiştir. Mektup metninde yapılabilecek hakaretimiz benzetmelerin neredeyse hepsi yapılmıştır. Alâeddin gücünü göstermek için kullanabileceği teşbihleri olabildiğince edebî şekilde aktarmıştır. Söz sanatlarından istiareye karşılık gelen bu kullanım ile Sultan, teşbih sanatının anlam aktarımından ibaret olan yanını da aşarak istiarenin, hem anlam hem de ad aktarımı özelliğini dikkate almıştır. Böylece sadece bir benzetimle sınırlı kalmamış kendisini fil ile Melik Eşref'i ise sinek ile özdeşleştirmiştir. Kullandığı edebi dil üzerinden Alâeddin'in belağî açıdan oldukça bilgi sahibi olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Meramını ortaya koyan sultanın sözlerini kaleme alan inşâ katibi/lerinin de hakkını teslim etmek gereklidir.⁵⁶ Ortak diplomatik dil kullanımı elbette hükümdar/melikler arasındaki yazışmalara da yansımıştır. Ancak çalışmamıza konu olan yazma mektup ve benzerleri, meliklerin birbirine gönderdiği olağan diplomatik mektuplardan farklılık arz etmektedir. İki hükümdar arasındaki diplomatik ilişkide olumsuz veya olumlu değişimler üzerine yazılan mektuplarda inşâ katiplerinin kendi yazı sanatlarını sultanın izin verdiği ölçüde kullanmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla bu mektupta da Alâeddin'in kâtibi yönlendirdiği fikri daha güçlüdür.

Mektubun devamında; “Bu sözleri daha önce söyleyenler de oldu, onları yerle bir ettik. Onlara kimse yardım da etmedi. Senin gibi onlar da batılı ortaya çıkar-

56 Hasan Gültekin, “İnşâ ve tarihi Gelişimi”, *International Journal of Central Asian Studies*, 13 (2009), 317-341.

rıp, hakkı ayaklar altına alıyorlardı." denilmektedir. Şiir ve benzetmelerin ardından mektupta dua yerine ayetlere yer verilmiştir. Gordlevski'nin tespitine göre, "Sultan Alâeddin, mektuplara başlarında yer alan ayetler sebebiyle özel bir saygı göstermektedir. Ayrıca divandan çıkan emir ve fermanlar da Sultan Alâeddin için kutsaldır. Çünkü bu belgelerin giriş bölümü Allah'ın adının yüceltilmesiyle başlamaktadır. Bu sebeple Sultan fermanları ve buyrukları imzalamadan önce abdest almaktadır."⁵⁷

Mektupta Alâeddin'in kullanımını tercih ettiği ayetler; "Haksızlık edenler, neye nasıl dönüşeceklerini (başlarına nelerin geleceğini) yakında görecekler."⁵⁸, "Eğer siz de doğru sözlü iseniz hadi bakalım ölümü isteyin."⁵⁹ ve "Onlar; daha önce kendi elleriyle yaptıkları şeylerden dolayı asla ölümü temenni etmezler. Allah zalimleri bilir."⁶⁰ ayetleridir. Alâeddin, Melik Eşref'i ayetlerdeki gönderme ile zalim olarak değerlendirmekte, yaptığı ihanetin karşılığını mutlaka göreceğini beyan etmektedir. Bunun yanı sıra sure ve ayet belirtilmeden ayetlere gönderme yapılan "Senin gibi onlar da batılı ortaya çıkarıp, hakkı ayaklar altına alıyorlardı." gibi alıntılar mektupta yer almaktadır. Burada Alâeddin, kendisini hak, Eşref'i ise batıl olarak nitelermektedir. Ayrıca Alâeddin ayetler ile muhatabına ders vermekte ve de korkutmaktadır. Ayetler aracılığı ile anlatmak istediğini hadisle de desteklediğini gördüğümüz Alâeddin, Allah Resûlü'nün "Hiçbir peygamber benim çektiğim sıkıntıları çekmemiştir."⁶¹ hadisi ile zalim değil mazlum olduğunu vurgulamayı da ihmal etmemiştir. Melik Eşref'in Alâeddin'i destekleyeceği sözünü verdikten sonra, bu sözünden vazgeçerek karşısında durmasını ihanet olarak değerlendirmiş ve böylesine güçlü ifadeler kullanmaktan çekinmemiştir.

Selçuklu sultanından Eyyûbî melikine gönderilen mektubun ana düşüncesi, gücünün zirvesinde bir devletin eski müttefikine karşı geri adım atmayacağı etrafında şekillenmiştir. Metnin ideolojisi gücün, haklının, mazlumun kazanacağını, çıkar çatışmasına, iktidar hırsına kapılan zalimin ise kaybedeceğini hatırlatmaktadır. Mektup, bir savaşın ayak seslerini duyurmakta, hasmını bu savaşa karşı uyarmaktadır. Nitekim mektuba taraf iki melikin arası önceleri olumlu zeminde seyreden

57 Vladimir Aleksandroviç Gordlevskiy, *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. Azer Yaran (Ankara: Onur Yayınları, 1988), 310-311; Altunkaynak, *Alaeddin Keykubad'ın Karakter Tahlili*, 48.

58 eş-Şu'arâ' 26/227.

59 el-Cuma' 62/6.

60 el-Bakara 2/95.

61 Tirmizî, "Sıfatü'l-Kıyâme", 34 (no. 2472); el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, VI/333.

ilişkileri çıkar çatışması sebebiyle zamanla bozulmuştur. Alâeddin Keykubad o dönem, Selçuklulara her açıdan refah yaşatan bir hükümdardır. Kaçınacağı, çekineceği bir durum söz konusu değildir. Eyyübîlerle ilişkiler sahip olunan topraklar, ortak dost ve düşmanlara göre ittifaklar çerçevesinde yürütülürken Melik Eşref'in değişen tavrı, savaşı kaçınılmaz hale getirmiştir. Sultan Alâeddin'in mektubu bu savaşın habercisi olup Melik Eşref'e ayağını denk almasını hatırlatmaktadır.

Platon'un (M.Ö. 427-347) mektupları felsefî bir içerik taşımasına karşın, doğrudan felsefe yapmak için nasıl yazılmamış ise⁶² Alâeddin'in mektubu da bir felsefî görüş ortaya koymak adına yazılmamıştır. Ancak Alâeddin'in mektubunda Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri* adlı mektup kitabındaki tarza benzer bir tarz vardır. "Zaman zaman mektupta aranan felsefe zaman zaman da felsefede aranan mektup"⁶³ yaklaşımı ile değerlendirilmeye müsait olan bu mektubunda Alâeddin, kişiselleştirilmekten uzak daha üst dil ve kuramsal bir dil kullanmıştır. Tercih edilen ayetler, hadis, şiir ve teşbihler bilgelik içermektedir. Descartes'a göre, bilgelik yalnız bilmeyi ve yalnız eylemde bulunmayı değil, bilmeyi ve bilerek eylemde bulunmayı ifade eden bir düşünme ve yaşama biçimidir."⁶⁴ Bu tanım üzerinden bakıldığında mektupta yer alan taktiksel anlatımın yanı sıra Sultanın ilişkilerinin geldiği noktada eylemden kaçınmayacağıнын vurgulanması bilgeliğinin açık bir göstergesidir. Mektupta salt tehditler savrulmamış, daha ince ve derin cümlelerle vakıa muhtemel sonuçları ile birlikte dile getirilmiştir. Dolayısıyla Alâeddin'in mektubunu bir bilgelik yazısı olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

Sonuç

Tarihî araştırmalarda birinci elden kabul edilen her vesika, eser kaynak olmak açısından önemlidir. Daha özelde çalışmamıza konu olan mektubun ait olduğu dönem olan Selçuklu tarihine dair tespit edilen her belge de kaynaklık açısından kıymeti haizdir. Bu belge bir divan ruznamçesi olabileceği gibi bir seyahatname notu da olabilir, bir mektup olabileceği gibi bir tereke defteri de olabilmektedir. Bu belge/

62 Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1990), 88; Platon, *Mektuplar*, çev. İrfan Şahinbaş (Ankara: Maarif Vekaleti, 1943), 85.

63 Vefa Taşdelen, "Felsefî Bir Söylem Biçimi Olarak Mektup", *Hece Dergisi* 114-116 (2006), 76-91.

64 Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 1983), 32-33.

defterlerin her biri döneminde bir boşluğu doldurabilmekte bir soruya cevap verebilmektedir.

Çorum Hasan Paşa Yazma Kütüphanesi 1071 numarada kayıtlı toplamda 179 varaktan oluşan ve 10 eserden oluşan mecmuanın 138b-140a varaklarında tespit edilmiş ve çalışmamıza konu olan 1226 yılına ait olduğu tahmin edilen yazma mektup, Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'dan Eyyübî meliklerinden Melik Eşref'e cevaben yazılmıştır. Mektup daha önce herhangi bir eser ya da çalışmada tespit edilemediğinden ve iki hükümdar arasındaki ilişki sürecini anlamlandırmamıza destek olduğundan önem taşımaktadır.

1200'ler dünya tarihi açısından bakıldığında, dengelerin değiştiği bir dönem olmuştur. Bir yandan Haçlılar dinî saiklerle büyük ordular oluşturmuş, siyasî ve ekonomik saiklerle ilerlemeye başlamışlardır. Bir yandan Artuklu, Eyyübî, Selçuklu ilişkilerinin dengelerini değiştirecek hanedan içi ve dışı çeşitli hesaplar tarafların durum ve duruşunu değiştirmiştir. Bir yandan Hârizmşahlar ilerleme yönleri ile dengeleri değiştirmişlerdir. Son olarak da büyük tehlike Moğol istilasını varolan ve değişmekte olan bütün siyasî ilişki süreçlerini etkilemiştir.

Değişen bu dengeden Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad ve Eyyübî meliki Eşref de etkilenmiştir. Başlangıçta ve süreçte Alâeddin'in yanında olacağını ve onu destekleyeceğini ifade eden Melik Eşref, Artuklu meliki Mesud'un kendisine sığınması ile siyasetini değiştirmiş ve Alâeddin'e doğu Anadolu ilerlemesini durdurmasını istemiştir. Bu duruma öfkelenen Alâeddin'in Melik Eşref'e haddini bildirmek adına bu mektubu gönderdiği kanaati oluşmuştur.

Mektupta Sultan Alâeddin, Melik Eşref'e açıkça had bildirmek adına hitapta bulunmuştur. Melik Eşref'e, Alâeddin'e göre yeri, konumu ve durumu hatırlatılmıştır. Alâeddin'in seçtiği İsmailî daîsine ait şiir ile tarihteki Eyyübî suikastları hatırlatılmış, muhtemel siyasî bir teşebbüse edebî gönderme yapılmıştır. Sultanın seçtiği ayetler ve hadisten, kullandığı teşbih sanatından diplomatik dile hâkim olduğu görülmektedir. Ayrıca Sultanın mektubunda, içinde bulunduğu coğrafyanın dinine, kültürüne ve tarihine dair bilgisinin derinliği gözlenmektedir. Güçlü bir devletin yöneticisinin, gücünü ifade ettiği tehditkâr duruma gönderme yapmaktadır. Ancak bu ifade yapısı, salt gündelik hayatın aktarıldığı basit bir anlam dünyasından öte derin ve ince anlamlar barındırmaktadır. Kişisel muhataplıktan ziyade bir bilgi aktarımı ya da sorgusundan kurumsal üst dile ve kurguya sahiptir. Bunu hissettirecek tüm argümanlar kullanılmıştır.

Hükümdardan hükümdara gönderilen bir mektupta bulunması gereken tüm unsurlara sahip olan ve ilm-i nazar ve hilaf hakkındaki küçül yazma eserlerin bir araya getirildiği mecmuada tespit edilen bu yazma vesika bir diplomasi örneğidir. Mektup, güçlü bir devletin hakimiyet felsefesine uygun ve siyasî ideolojisine muhtabık şekilde kaleme alınmıştır. Söz konusu yazma, olumlu ilişki içerisinde olan iki devletin çıkar düşüncesi ve güç hırsı ile olumsuz şekle bürünen ilişkilerinin geldiği noktayı ve gideceği yönü göstermesi bakımından açık ve net bir anlatıma sahiptir.

İlm-i nazar ve hilaf alanında yazılmış 10 yazma eserin bulunduğu mecmuada yer edinen bu mektup; tarihî göndermeleri, üslubu, kullandığı örnekleri, edebî ifadeleri, söz sanatları sebebiyle mecmuada yer alan eserlerin konusuna-bağlamına örneklik teşkil edecek bir içeriğe de sahiptir. Bu sebeple mecmuada yer aldığı, yazma eserler arasına konulduğu kanaati hasıl olmuştur.

Çalışmamıza konu olan tarihî mektubun, Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad ile Eyyübî meliki Eşref arasındaki siyasî ilişki sürecinin seyrini anlayabilmemize katkıda bulunacağı ümit edilmektedir.

Kaynakça

- Abû'l-Farac, Gregory. *Abu'l-Farac Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1950.
- Altunkaynak, Bülent. *Alaeddin Keykubad'ın Karakter Tablîli*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Arslan, Abdülbâki. *Osmanlı İctimai Hayatını Aksettiren Mektup Örnekleri (Tanzimat'a Kadar)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1985.
- Basuğuy, Bedrettin. "Salâhaddin-i Eyyübî ve Râşidüddin Sinân: Nizârî Fedâiler ve Suikastler". *Şarkiyat* 9/2 (2017), 747-770.
- Cahen, Claude. *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*. çev. Erol Üyepazarcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.
- Cüveynî, Alaeddin Ata Melik b Muhammed. *Tarih-i Cihan Güşâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.
- Çopur, Hasan. *Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın Komşu Devletlerle İlişkileri*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*. çev. Erdal Toprak. İstanbul: Doruk Yayınları, 2005.
- Daftary, Farhad. "Râşed-al-Din Senân". *Encyclopædia Iranica*, 15 Mart 2024. <http://www.iranicaonline.org/articles/rashed-senan>
- Demir, Musa. "Batı 'Metafor'u ve Doğu 'İstiare'sinin Mukayeseli Olarak İncelenmesi". *Türkbilgi* 18 (2009), 64-90.

- Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 1983.
- Gültekin, Hasan. "İnşâ ve tarihi Gelişimi", *International Journal of Central Asian Studies*, 13 (2009), 317-341.
- Erdem, İlhan. "XIII. Asrın İlk Yarısında Anadolu'nun Doğusunda Yaşanan Hakimiyet Mücadeleleri". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 19/30 (1997), 57-68.
- Gordlevskiy, Vladimir Aleksandroviç. *Anadolu Selçuklu Devleti*. çev. Azer Yaran. Ankara: Onur Yayınları, 1988.
- Gully, Adrian. *The Culture of Letter-Writing in Pre-Modern Islamic Society*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Honigmann, Ernst. *Bizans Devletinin Doğu Sınırı: Grekçe, Arabca, Süryanice, Ermenice Kaynaklara Göre 363'den 1071'e Kadar*. çev. Fikret Işıltan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1970.
- İbn Bibi, Nâsirüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Alî Ca'ferî Rugadî Münşî. *el-Evamirü'l-alaiyye fi'l-umuri'l-alaiyye : (Selçuk name)*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1001 Temel Eser, 1996.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b Muhammed b Abdülkerim. *İslam Tarihi : el-Kamil fi't-Tarih Tercümesi*. çev. Ahmet Ağırakça - Abdülkerim Özeydin. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- İbnü'n-Nazîf, el-Hamevî. *Taribu'l-Mansurî*. thk. Ebu'l-Iyd Dudu. Dımeşk:1981.
- İsfahânî, Ebü Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ` ve tabakâtü'l-aşfiyâ`*. I-X Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1996.
- Johnson, Barbara. "Yazma". çev. Zekeriya Başkal. *Edebiyat Çalışmalarında Anabtar Kelimeler*. ed. Frank Lentricchia - Thomas McLaughlin. 139-159. Ankara: Akademik Eksen, 2011.
- Karahan, Abdülkadir. "Fuzûlî'nin Mektupları II". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3/1-2 (2012), 48-86.
- Kaya, Önder. "el-Melikü'l-Eşref, Musa". *DİA*. 29/64-66. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Kaynar, Hakan. "Mektuplarla Tarih: Cumhuriyet ve Aşk". *Kebikeç: İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmalı Dergisi* 40 (2015), 157-185.
- Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: Alparslan ve Zamanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001.
- Kürkçüoğlu, K. Edib. "Şair Nedim'in Bir Arz-ı Hali". *60. doğum yılı münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*: 317-324. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1953.
- Les Perelman. "The medieval art of letter writing: Rhetoric as institutional expression". *Textual dynamics of the professions: Historical and contemporary studies of writing in professional communities*. 97-119. Madison: The University of Wisconsin Press, 1991.
- Merçil, Erdoğan. *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.
- Mecmu-i Münşeat*. Ankara: TDK Kütüphanesi, Yazma, A.363/1.
- Müneccimbaşı, Ahmed b. Lütfullah. *Camîu'd-düvel : Selçuklular Tarihi*. I-II Cilt. İzmir: Akademi Kitabevi, 2000.
- Münşeat Mecmuası*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 760.
- Nesevî, Şihâbüddîn Muhammed Ahmed b. Alî en- el-Hurendizî ez-Zeyderî. *Siretü's-Sultân Celâlidîn Mengübertî*. çev. Necip Asım. İstanbul: 1934.

- Neşri, Mehmed. *Kitâb-ı Cibân-nümâ Neşri Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1949.
- Nur, İsmail Hakkı. "Mesnevîde Hayvan Karakterleri (Metaforları)". *Adana Veteriner Kontrol Enstitüsü Müdürlüğü* 3/1 (2013), 18-30.
- Pehlivan, Necmettin- Ceylan, Hadi Ensar. "Old Rivalry, Eternal Friendship: The Story of an Opponent-al-Fuşûl in the 'ilm al-Nazar". *Methodos. Savoirs et Textes* 22 (2022), 1-32.
- Platon. *Mektuplar*. çev. İrfan Şahinbaş. Ankara: Maarif Vekaleti, 1943.
- Platon. *Theaitetos*. çev. Macit Gökberk. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1990.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. I-III Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.
- Saygın, Muhterem. *Ali Şîr Nevâyî'nin Garâibü's-Sıgar Adlı Divanının Tablîli*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Sevim, Ali. *Anadolu'nun Fetih Selçuklular Dönemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Sümer, Faruk. "Keykubad I". *DİA*. 25/357-359. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Şahin, Oğuzhan. *Mecmua-i Münşeat TDK. KTP. A.363/1 (İnceleme, Metin, Tıpkıbasım)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Taneri, Aydın. *Harezmşahlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Taşdelen, Vefa. "Felsefi Bir Söylem Biçimi Olarak Mektup". *Hece Dergisi* 114-116 (2006), 76-91.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. İzzeddin Dillî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2013.
- Turan, Osman. *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011.
- Turan, Osman. *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Uyumaz, Emine. "Sultan 1. Alaeddin Keykubad Zamanında (1220 - 1237) Türkiye Selçuklu Devleti'nin Elçilik İlişkileri". *Tarih Dergisi* 39 (07 Temmuz 2011), 55-84.
- Uyumaz, Emine. *Sultan I. Alaeddin Keykubad Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasi Tarihi (1220-1237)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Ünal, Mehmet Ali, *XVI.Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Yakupoğlu, Cevdet - Musalı, Namiq. *Hasan b. Abdülmü'min el-Hoyî'nin Kaleminden Selçuklu İnşa Sanatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Yazıcızâde Ali. *Tevârih-i Âl-i Selçuk*. Topkapı Sarayı, Revan Ktb., 1391.
- TDK Sözlük: <https://sozluk.gov.tr/?ara=kan%C3%A7%C4%B1larya>

The Yemeni Manuscript Tradition. Ed: David Hollenberg, Christoph Rauch, and Sabine Schmidtke, (Leiden and Boston: Brill, 2015). 305 sf. ISBN: 9789004288256.

Dünyanın çeşitli yerlerinde bulunan İslam kültür havzasına ait eserlerin hepsinin keşfedildiğini söylemek güçtür. Çeşitli zaman ve mekanlarda yeni yazma eserlerin bulunması bunu teyit etmektedir. Lakin bu mirasın ortaya çıkarılması noktasında gerek İslam dünyasında gerek Batı'da yoğun çalışmalar yapılmaktadır. Araştırma merkezleri, özel dergiler, neşir, tahkik gibi farklı yayınlarda artış gözlemlenmektedir. Yazma eser kütüphanelerinin içerisinde Yemen kütüphanelerinin çok özel koleksiyonlara ev sahipliği yaptığı bilinmektedir. Ancak hem bölge şartları hem de araştırma imkânları sebebiyle bu kütüphaneler hâlâ tam anlamıyla incelenememiş değildir. Yemen kütüphanelerinde bulunan yazma eserlere hassaten Zeydî kültüre karşı araştırmacıların ilgisi son zamanlarda giderek artmaktadır. 19. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan bu çabaya incelediğimiz *The Yemeni Manuscript Tradition* başlıklı kitap önemli bir katkı sunmaktadır.

Eserde farklı araştırmacılar tarafından, Yemen yazma eser kültürü çeşitli yönleriyle ele alınmaktadır. Her biri alanında uzman isimlerin kaleme aldığı bölümlerde yazma hâlinde bulunan metinlerin tahkik ve neşirlerinin yanı sıra, metinlerin ihtiva ettiği tartışma ve anlam dünyasına ışık tutacak değerlendirmeler de bulunmaktadır. Kitap, erken dönem mushafırlara dair Kur'an tarihini ilgilendiren meseleler; Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimine ışık tutacak yeni metinlerin neşri; Zeydî âlimlerinin icazetler ve derkenarlarda yansıtılan entelektüel bakış açısı; âlimlerin seyahatleri, el yazmaları için kullanılan kâğıtların sağlandığı ticaret yolları gibi çeşitli konuları içeren dokuz farklı bölümden oluşmaktadır.

Arş. Gör. Dr. Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, hidelen@nku.edu.tr

ATIF: Delen, Halil İbrahim. "The Yemeni Manuscript Tradition. Ed: David Hollenberg, Christoph Rauch, and Sabine Schmidtke, (Leiden and Boston: Brill, 2015). 305 p." *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 13 (Haziran/June 2024): 189-193.

Makale Türü / Article Type: **Kitap Değerlendirmesi / Book Review**. Geliş Tarihi / Date Received: **02.01.2024** Kabul Tarihi / Date Accepted: **05.05.2024**
DOI: [10.5281/zenodo.12526734](https://doi.org/10.5281/zenodo.12526734) ORCID: orcid.org/0000-0003-2803-0300

İntibal / Plagiarism: Bu makale, İntibal.net yazılımınca taranmıştır. İntibal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Intibal.net. No plagiarism detected.

Bu çerçevede Asma Hilâlî'nin "Was the Şan'ā' Qur'an Palimpsest a Work in Progress?" (s. 12-27) başlıklı bölümü, erken döneme ait bir Kur'an yazmasına daha doğrusu palimpsestin üzerine eğilmektedir. Malum olduğu üzere palimpsestler katmanlı metinlerdir. Hilâlî, günümüze ulaşan en eski İslam yazmalarından biri olan *San'a' Kur'an Palimpsesti* olarak isimlendiren mushaf için yeni bir teori sunmaktadır. Hilâlî'nin incelediği 38 parça, 1981 yılındaki restorasyon sırasında San'a'daki Câmîu'l-Kebîr'de (Ulu Cami) keşfedilmiştir. Parçaların hem üst hem de alt metinleri Kur'an pasajları içeren bir palimpsesttir. Hilâlî, bu makalede daha eski olan alt metne odaklanmaktadır. Hilâlî, daha önceki çalışmalarda metin hakkında ileri sürülen genel teoriye yani kıraat farklılığı olarak değerlendirilen farklı bir mushafa ait olma ihtimalini kabul etmemektedir. Nüshadaki kâtip tashihlerine ve kıraatle ilgili notların varlığına dikkat çeken Hilâlî, bu varakların kayıp bir mushafın parçası olamayacağını savunmaktadır. Hilâlî'ye göre bunlar yeni gelişmekte olan Kur'an istinsahı ve tilaveti yani kıraat alanına dair bir âlimin notlarıdır.

Çalışmanın ikinci bölümünü Hassan Ansari, Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke'nin kaleme aldığı "Yûsuf al-Başîr's Rebuttal of Abû l-Huşayn al-Başîr in a Yemeni Zaydî Manuscript of the 7th/13th Century" (s. 28-65) başlıklı çalışması teşkil etmektedir. Özellikle son dönem Mu'tezilesi hakkında temel kaynak mesabesinde değerlendirilebilecek olan bu çalışma aynı zamanda Yahudilik-Mu'tezile etkileşimi açısından da birinci el kaynak hükmündedir. Yazarların ortaya koyduğu söz konusu metin, Mu'tezilî müellif Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1045) araz teorisine bir reddiye olup aynı zamanda onun kayıp olan bir eserinin bölümlerinden pasajlar içermektedir. Madelung ve Schmidtke 2007 yılında Yahudi Karâî Yûsuf el-Bâsîr'in, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin bazı kelâm görüşlerine karşı yazmış olduğu reddiyelerini yayınlamışlardı. Bu bölümde ise Yûsuf el-Bâsîr'in San'a'daki Dârü'l-Mahtûtât'ta bulunan risalelerinden birisinin giriş kısmının tamamını ve birinci bölümün önemli bir kısmını içeren ek bir parçasının edisyonunu yapmaktadırlar.

Hassan Ansari ve Jan Thiele'nin birlikte kaleme aldıkları bir sonraki bölüm, "ms Berlin, State Library, Glaser 51: A Unique Manuscript from the Early 7th/13th-Century Bahşamite Milieu in Yemen" başlığını taşımakta olup, Süleyman b. Abdullah el-Hurâşî'nin *Kitâbü't-Taşîl li-cümeli't-Taşîl*'inin üçüncü cildini konu edinmektedir. Eldeki metin, Zeydî kelâm sisteminin önemli halkalarından olan hocası Rassas'ın *et-Taşîl fi't-tevhîd ve't-ta'dîl (Kitâbü't-Taşîl fi 'ilmi'l-uşûl)* isimli eserinin şerhi olan bu eserin bilinen tek nüshasıdır. Yazarlar bu metni 2013 yılında tıpkıbasım olarak yayınlamışlardır. Bu bölüm Arapça içindekiler tablosunu

içeren bir ek içermektedir. Diğer taraftan hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Hurâşî'nin biyografisi, Ansari ve Thiele tarafından bu esere ve Hurâşî'nin öğrencisi tarafından yazıldığı anlaşılan ikinci bir anonim esere dayanılarak yeniden inşa edilmektedir.

"The Pearl and the Ruby: Scribal Dicta and Other Metatextual Notes in Yemeni Mediaeval Manuscripts" (s. 82-100) başlıklı dördüncü bölümde Arianna D'Ottone, şerh, haşiye, icazet, hamış gibi derkenar hüviyetinde olan notlardan bir seçki sunmaktadır. Yazar, bu tür metin dışı unsurların ele alınmasının yeni bir araştırma alanı olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Yemen kültür tarihi çalışmalarında faydalı olabilecek birçok malzemenin olduğunu ve bunların çalışılması gerektiğini ifade ederek ilgili araştırmacıları bu sahaya yönlendirmektedir.

Hassan Ansari ve Sabine Schmidtke'nin ortak hazırladığı kitaptaki bir diğer bölüm de "The Literary-Religious Tradition among 7th/13th-Century Yemeni Zaydis (ii): The Case of 'Abd Allāh b. Zayd al-'Ansî (d. 667/1269)" (s. 101-154) başlıklı kısımdır. Ansari ve Schmidtke'nin ortak çalışmalarının bir devamı niteliğinde olan bu bölüm 6/12. ve 7/13. yüzyıllarda İran'dan Yemen'e bilginin intikalini ele almaya çalışmaktadır. Yemen'de 7./13. yüzyıl Zeydî âlimlerin önde gelen isimlerinden biri, İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında eserler kaleme almış olan Abdullah b. Zeyd el-Ansî'nin almış olduğu icazet üzerinden mezkûr dönemdeki Zeydîlerin entelektüel ilgi alanlarına ışık tutulmaya çalışılmaktadır. Buradaki icazet Ahmed b. Muhammed b. el-Kâsım el-Ekva' tarafından Abdullâh b. Zeyd el-Ansî'ye verilmiştir. Araştırmada bu icazet analiz edilerek el-Ansî üzerinden bir etkileşim ağı çıkarılmaya çalışılmaktadır. Çalışma özellikle İranlı Zeydîlerin eserlerinden bahsedilmesi nedeniyle ilgi çekicidir. Ahmed b. Muhammed b. el-Kâsım el-Ekva' tarafından verilen icazette belirtilen müfredat, bahsedilen yazarlar ve eserler açısından zengin bir müfredat gözler önüne serilmektedir. Okutulan eserlere bakıldığında Farsça eserler de olmak üzere Zeydîliğin dışında Sünnilere ve İmâmîlere ait eserlerin olduğu görülmektedir. Burada bir icazetten hareketle Zeydîliğin sünnileşmesi ile ilgili genelleme yapmak doğru olmamakla birlikte Zeydî eğitim sistemine sünî âlimlerin eserlerinin girmesi dikkat çekici bir noktadır. Yazarlar tarafından dikkat çekilen başka bir husus, Yemen'deki erken dönem Zeydî yazarlara atıfta bulunulmamasıdır. Ansari ve Schmidtke, bu icazetin Ahmed b. Muhammed b. el-Kâsım el-Ekva'nın mezhepler arasındaki literatüre hâkimiyetini gösterdiğini ifade etmektedir ki edisyon kritiğini yaptıkları bu icâzet, Zeydîlerin entelektüel ilgi alanlarını gösteren en eski belgesel kaynaklardan biridir.

Gregor Schwarb tarafından kaleme alınan “ms Munich, Bavarian State Library, Cod. arab. 1294: A Guide to Zaydî Kalâm-Studies during the Tāhirid and Early Qāsimite Periods (Mid-15th to Early 18th Centuries)” başlıklı altıncı bölümde; makale başlığındaki ifadesiyle “Zeydî Kelâm Çalışmaları İçin Bir Kılavuz” ile karşılaşmaktayız. Çalışmada Schwarb, Zeydî kelâmının belirli bir dönemini ele almaktadır. Schwarb, Zeydî kelâm çalışmaları arasında önemli bir yere sahip olan Abdullah b. Muhammed b. Ebî'l-Kāsim en-Necrî'nin *Mirkâtü'l-Enzâr* eserini tanıtmaktadır. İncelediği metin el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) *el-Bahrü'z-zehhâr* isimli eserinin bir bölümünün şerhidir. Eserin çok sayıda nüshası mevcut olsa da msMünih nüshası tüm nüshalar arasında en geniş olanıdır. Schwarb, müellifin şerhte kullandığı kaynakları da “Zeydî Müellifler”, “Zeydî Olmayan Mu'tezilî Müellifler” ve “Mu'tezilî-Sünnî Müellifler” şeklinde üç farklı tasnifte sunmaktadır. Schwarb'ın bu çalışması, yazma eserlerin kaynaklarını ve aynı zamanda sonraki nesillere intikalini diğer bir ifade ile eserlerin etkileşim ağlarının da ortaya koyulabileceğini göstermektedir.

Christoph Rauch'un “Zaydî Scholars on the Move: A Multitext Manuscript by Yahyâ Ibn Ḥumayd al-Miqrâ'î (d. 908/1503, ö. 990/1582) and Other Contemporary Sources”(s. 203-226) başlıklı çalışması yedinci bölümü oluşturmaktadır. Yemen'e özgü *hicre* mekânlarının veya diğer bir ifade ile “ilim köyü” olarak karşılığını bulan bu yerlerin önemi ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Özellikle Kuzey Yemen'de geçmişten günümüze kadar, Peygamber soyundan gelenlerin yaşadığı bazı köyler, âlimler için güvenli bölgeler olarak kabul edilmektedir. Rauch da San'a'nın kuzeyinde bulunan Vâdî el-Sirr bölgesindeki *hicre*'de 1562-1563 yıllarında Yahya b. Muhammed b. Humeyd el-Mikrâî'nin emriyle istinsah edilen bir mecmuayı konu edinmektedir. Yani Rauch'ın araştırmadaki odak noktası, Yahya b. Muhammed b. Humeyd el-Mikrâî'dir. Rauch, bu ve diğer yazmalardaki metinleri merkeze alarak, Mikrâî'nin yapmış olduğu ilmi ve sosyal seyahatlerin bir kronolojisini çıkarmaktadır. Rauch, Zeydî âlimlerin bilgi edinmek için *hicre*'ye gidip gelerek eserler okuyup istinsah ettiklerini ve ilmi canlılığı bu şekilde devam ettirdiklerini ifade etmektedir. Rauch'ın, yazma eserlerde bulunan bu tür ikincil bilgileri, âlimlerin biyografilerini keşfetmede kullanması oldukça ilgi çekici durmaktadır.

Anne Regourd tarafından kaleme alınan “Papiers filigranés de manuscrits de Zabîd, premier tiers du xviiiè jusqu'au milieu du xxe siècle: papiers importés et «locaux» (s. 227-251) başlıklı sekizinci bölüm, Yemen'in batı kıyısında bulunan ve Sünnîlik açısından önem arz eden Zebîd'deki elyazması koleksiyonlar üzerine

yaptığı araştırmalarının ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Regourd, Zebîd'deki özel el yazması kütüphanelerinin korunması ve kataloglanması için başlatılan Fransız-Yemen ortak projesinden bahsetmektedir. Anne Regourd'un çalışmasının temelini inceleyen el yazmalarında kullanılan kâğıtlar oluşturmaktadır. O, odaklandığı kâğıdın türü, üretim yeri, tarihi, hangi amaçla kullanıldığı ve Yemen'e nasıl intikal ettiği gibi meselelere dair incelemelerde bulunmaktadır.

Kitabın son bölümü Menashe Anzi ve Kerstin Hünefeld tarafından hazırlanmış olup "Şan 'ā', Kudüs, New York: M. Anzi ve K. Hünefeld'in 'İmâm Yahyâ Hâmîd al-Dîn (1869- 1948) and Yemeni-Jewish Migration from Palestine to the United States" (s. 252-280) başlığını taşımaktadır. Bu araştırma, Yemen ve İsrail'deki kaynaklardan elde edilen belgeleri analiz ederek, İmâm Yahyâ'nın imamlığı döneminde yaşanan Yahudi göçü, Zeydî-Hadâvî hukuku gibi Yemen ve uluslararası siyasetle ilgili ilginç bir konuyu ele almaktadır. Yazarlar, Yemen Yahudilerine yönelik çeşitli idari prosedürleri incelemeyi hedeflemektedir. Araştırmada 1920'ler ve 1930'larda Filistin'e göç etmiş olan Yemenli Yahudilerin Amerika Birleşik Devletleri'ne gitme çabaları anlatılmaktadır. Yemenli Yahudiler Amerika'ya göç esnasında göç kotasına takılmaları sebebiyle Yemenli kimliklerini kullanarak Amerika'ya gitmeye çalışmışlardır. Bu amaçla Yemen'deki akrabalarından doğum belgelerini temin etmeleri girişimleri gündeme gelmiştir. Ancak 1937'de, İmâm Yahyâ Arap harfleri dışında belge düzenlemeyi yasaklamıştır. Anzi ve Hünefeld, mezkûr konu kapsamında Yahudilerin yazmış olduğu mektupların örneklerine yer vermekte ve konu hakkında yaşanan gelişmelerin olası siyasi nedenlerini bulmaya çalışmaktadır.

The Yemeni Manuscript Tradition, Zeydî mirasa ve yazma eserlere ilgi duyanlar için önemli bilgiler içermektedir. Aynı zamanda editoryal bakımdan da örneklik teşkil edecek bir çalışma olan bu eser; bir amaca matuf eser yazmanın, farklı bakış açılarını aynı noktaya teksif ederek ortaya ürün çıkarabilmenin de güzel bir örneğidir. Yazma eserlere dair çalışmaların içerisinde Yemen'in özel bir yeri bulunmaktadır. Bu çalışmada da görüldüğü üzere, genel olarak Yemenli, özel olarak da Zeydiliğe mensup âlimler, başka yerlerde bulunmayan kaynakları muhafaza etmiş ve entelektüel araştırma alanlarının gelişmesine önemli katkıda bulunmuşlardır. Dolayısıyla Yemen, araştırmacıların İslam kültür mirasının keşfine yönelik artan ilgilerini devam ettirmeleri için son derece zengin malzeme ihtiva etmektedir. Yemen'de giderek artan sayıda yazma eserin bulunması, sadece yazma eser çalışmalarına değil, aynı zamanda onlardan hareketle ortaya konulan bilgilere dayanan pek çok farklı disipline de katkıda bulunmaktadır.

**Ali es-Seyyid Abdüllaîf, Mesâdirü't-terâcim
fi'l-asri'l-Memlûkî (648-923/1250-1517):
Rasdün bibliyûcrâfiyyün li'l-mahtût ve'l-matbû'
(Kahire: Dürretü'l-Gavvâs, 2021). 312 sf.
ISBN: 978-977-85855-5-1**

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Tarih araştırmalarında pek çok dönem için o dönemin çağdaşı olan kaynak bulmak zorken 7. (13.) yüzyıldan 10. (16.) yüzyıla uzanan zaman diliminde Memlûk hakimiyetindeki Mısır ve Şam bölgesi için pek çok olay, kurum veya kişi hakkında çağdaş tarih ve biyografi eserine erişmek mümkündür. Olayları ve biyografileri yıllara göre tasnif eden kronik eserlerinde her yıl ve hatta bazen aylara ve günlere kadar uzanan zaman dilimleri için ayrıntılı kayıtlar tutulmuş, ulema ve toplumun önde gelen isimleri (a'yân) yüzyıl tabakaları başta olmak üzere çeşitli biyografik kaynaklarda bir araya getirilmiştir. Dahası aynı dönem, hatta aynı ay ve gün için kaynak olarak kullanılabilir bir den fazla çağdaş kronik günümüze kadar gelmiştir. Ayrıca bir âlimin veya toplumun önde gelen kim-selerinden birinin biyografisini karşılaştırmalı olarak okumaya imkân tanıyacak bir den fazla çağdaş biyografik derleme elimizdedir. Kaynakların böylesine çok ve çeşitli, kayıtların ve anlatıların ise tafsilatlı oluşu müelliflerin olaylar ve kişiler karşıındaki tutumlarını karşılaştırmayı da mümkün hale getirmektedir. Bu durum Memlûkler döneminde Mısır-Şam bölgesinin siyasi, askerî ve kültürel tarihini, bu bölgede yaşamış âlimleri ve telif edilmiş eserleri çalışanlar için büyük bir avantaj gibi görünse de araştırmacı bazen bu kadar fazla kaynak içerisinde yolunu nasıl bulabileceği konusunda zorluklar yaşayabilmektedir. Ali es-Seyyid Abdüllaîf'in *Mesâdirü't-terâcim fi'l-asri'l-Memlûkî* adlı kitabı, bahsi geçen ge-

Dr. Öğr. Üyesi. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, enesmidilli@istanbul.edu.tr

ATIF: Midilli, Muhammet Enes. "Ali es-Seyyid Abdüllaîf, Mesâdirü't-terâcim fi'l-asri'l-Memlûkî (648-923/1250-1517): Rasdün bibliyûcrâfiyyün li'l-mahtût ve'l-matbû' (Kahire: Dürretü'l-Gavvâs, 2021). 312 p." *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 13 (Haziran/June 2024): 195-201.

Makale Türü / Article Type: **Kitap Değerlendirmesi / Book Review**. Geliş Tarihi / Date Received: **02.01.2024** Kabul Tarihi / Date Accepted: **09.06.2024**
DOI: **10.5281/zenodo.12526421** ORCID: **orcid.org. 0000-0003-0145-3987**

İntibal / Plagiarism: Bu makale, İntibal.net yazılımınca taranmıştır. İntibal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Intibal.net. No plagiarism detected.

niş tarih ve biyografi literatürü içerisinde araştırmacılara rehberlik edebilmek amacıyla kaleme alınmış bibliyografik bir çalışmadır.

Yazar girişte bu kitabı yazmadaki gayesinin, Memlükler döneminde yaşayanların biyografilerini (*terâcim*) ve bu dönemde vuku bulan hadiseleri inceleyen araştırmacılara başvurmaları gereken kaynakları göstermek olduğunu söylemiştir. Bunun yanında Memlükler döneminden kalan metinler üzerinde çalışan muhakkikler de tahkik ettikleri metnin müellifinin biyografisi veya metinde geçen isimlerin hal tercümeleri için başvurulabilecek kaynakları bu çalışmada bulabileceklerdir (s. 7). Çalışmanın mekânsal sınırlarını Memlükler'in hakimiyetinde olan Mısır, Bilâdüşşam, Anadolu'nun güneyi ve Hicaz bölgesi, zamansal sınırlarını ise 648-923 (1250-1517) yılları arası oluşturmaktadır.

Kitap iki bölümden müteşekkildir. “el-Mesâdir hasbe vefeyâti'l-müellifin” başlığını taşıyan ilk bölümde yazar, müellifleri vefat tarihlerine göre sıralamış, müelliflerin hayatı hakkında bilgi vermemiş, ancak isimlerinin yanına bir dipnot atarak hal tercümelerinin hangi kaynaklarda yer aldığına işaret etmiştir. Her bir müellifin telif ettiği tarih ve biyografi kaynaklarını onun ismi altında önemine göre sıralamış, burada eserlerin planı, hacmi, tasnif usulü ve kapsadığı tarih aralığı hakkında değerlendirmede bulunmuş, devamında matbuysa neşirleri, yazma halindeyse nüshaları hakkında bibliyografik bilgi vermiştir. Daha açık ifade etmek gerekirse kitabın bu ilk bölümünde, müellifler başlıklar halinde sıralanmış, her bir başlığın içerisinde o müellife ait eserler, bu eserlere dair tanıtıcı bilgiler ve bibliyografik kayıtlara yer verilmiştir. Bu bölümde toplam 209 müellifin 373 eseri tanıtılmıştır. Burada yazarın, bir eserin yalnızca bilinen ve meşhur neşrini vermekle iktifa etmeyip farklı zamanlarda yayınlanan muhtelif tahkik ve neşirlerini kaydetmeye çalışması önemlidir. Özellikle Arap dünyasındaki çeşitli üniversitelerde lisansüstü tez olarak veya muhtelif dergilerde makale olarak yayınlanmış tahkik çalışmalarına işaret etmesi önemli bir katkı olarak değerlendirilmelidir (s. 51, 132). Bununla birlikte çalışmada ele alınan eserlerin bütün neşirlerinin tespit edilmediğine de işaret etmek gerekir. Örneğin Kutbüddin el-Yûnî'nin (ö. 726/1326) *Zeylü Mir'âti'z-zemân* adlı eserinin 697-701 (1297-1302) yılları arasını ele alan kısmı Li Guo tarafından,¹ İsnevî'nin (ö. 772/1370) *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*'sinin Kemal Yûsuf el-Hût tarafından,²

1 Li Guo, *Early Mamluk Syrian Historiography: Al-Yûnî's Dhayl Mir'ât al-zamân* (Leiden: Brill, 1998).

2 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002).

Midilli, “Ali es-Seyyid Abdüllatif, Mesâdirü't-terâcim fi'l-asri'l-Memlûkî (648-923/1250-1517): Rasdün bibliyûcrâfiyyün li'l-mahtût ve'l-matbû' (Kahire: Dürretü'l-Gavvâs, 2021). 312 p.”

İbn Dokmak'ın (ö. 809/1407) *Nazmü'l-cümân*'ının Samir Fattah Abbas tarafından³ ve Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *ez-Zehebü'l-mesbûk fi zikri men hacce mine'l-bulefâ ve'l-mülûk* adlı eserinin Jo Van Steenberggen tarafından⁴ yapılan tahkikli neşirleri zikredilmemiştir.

Yazarın eserlerin sadece matbu neşirlerini sunmakla yetinmeyip yazma nüshaları da kaydetmiş olması çalışmayı önemli kılan bir diğer husustur. Burada toplam 57 yazma nüshanın künye bilgisine yer verilmiş ve müellif hattı nüshalara özellikle işaret edilmiştir. Bunlar arasında Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi (İstanbul), Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan Köşkü (İstanbul), Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye (Kahire), el-Mektebetü'l-Ezheriyye (Kahire), el-Mektebetü'l-Belediyye (İskenderiye), el-Hizânetü'l-Melikiyye (Rabat), Mektebetü'l-Esed (Dımaşk), British Library (Londra), Chester Beatty (Dublin), Universitätsbibliothek Leipzig, Staatsbibliothek zu Berlin, Bayerische Staatsbibliothek (Münih), Bodleian Kütüphanesi (Oxford), Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi ve Bibliothèque nationale de France (Paris) gibi çeşitli kütüphane ve koleksiyonlarda bulunan yazma nüshalar bulunmaktadır. Buna rağmen dönemin literatürüyle ilgilenen araştırmacıların öngörebileceği üzere bahsi geçen kaynakların, dünyanın farklı bölgelerinde bu sayının çok daha üzerinde yazma nüshasının bulunabileceği hatırd tutulmalıdır.

“el-Mesâdir hasbe'l-mevzû'ât” başlığını taşıyan ikinci bölüm ise kendi içerisinde iki ana kısma ayrılmıştır. İlk kısımda (*el-Havâdis*) tarih eserlerine yer verilmiş, bunlar da kendi içerisinde kronik şeklinde telif edilen genel tarih eserleri ve belirli bir olay veya sultan hakkında yazılmış özel tarih eserleri olmak üzere ikiye ayrılmıştır (s. 195-209). Çalışmanın pratik yönü daha ziyade bu bölümde belirgin hale gelmektedir. Zira yazar burada tarih eserlerini yarım yüzyıllık periyotlara (hicrî olarak sırasıyla 648-700, 701-750, 751-800, 801-850, 851-900, 901-923) göre tasnif etmiş, örneğin hicrî 701-750 yıllarında gerçekleşen olaylar veya vefat eden şahıslar hakkında başvurulabilecek kaynaklar bir arada verilmiştir. Bu listede yer alan bir

3 Samir Fattah Abbas, *İbn Dokmak'ın Hayatı ve 'Nazmü'l-Cümân fi Tabakâti Ashâbi İmâminâ en-Nu'mân' İsmi Eserinin Tabkik ve Tablîli* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

4 Jo Van Steenberggen, *Caliphate and Kingship in a Fifteenth-Century Literary History of Muslim Leadership and Pilgrimage: al-Dabab al-masbûk fi dîkr man hağğa min al-hulafâ' wa-l-mulûk* (Leiden: Brill, 2016).

eser ve neşirleri hakkında bilgi edinmek isteyen araştırmacı, bunun için kitabın birinci bölümüne başvurmalıdır. Birinci bölümde müellifler vefat tarihlerine göre sıralandığı için ikinci bölümde eserlerin müelliflerinin vefat tarihleri tekrara düşmek pahasına her defasında tekrar zikredilmiş, böylece araştırmacının, bu vefat tarihi üzerinden aradığı müellifi ve dolayısıyla aradığı eser hakkındaki tanıtıcı bilgileri bulabilmesi hedeflenmiştir.

Eserleri yarım yüzyıllık listeler halinde sunma planı, biyografi kaynaklarını (*et-Terâcim*) ele alan ikinci başlıkta da aynı şekilde uygulanmıştır. Burada biyografi kaynakları genel terâcim eserleri ve özel terâcim eserleri olmak üzere iki kısma ayrılmıştır (s. 209-239). İlk kısımda belirli bir yüzyılda vefat edenlerin biyografilerini derleyen yüzyıl tabakaları ve Safedî'nin (ö. 764/1363) *A'yânü'l-asr* veya İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân*'ı gibi genel tabakat eserleri (*et-terâcimü'l-âmm*) listelenmiştir. İkinci kısımda ise belirli bir mezhebin mensuplarının veya sultanlar, kadılar, sûfîler, valiler, muhaddisler, müfessirler, kıraat âlimleri, nahivciler, tabipler ve şairler gibi belirli bir zümreye mensup kimselerin biyografilerine yer veren tabakat eserlerine (*et-terâcimü'l-hâssa*) yer verilmiştir. Özel terâcim eserleri içerisinde belirli bir şehirde yaşayanlar hakkında telif edilmiş olan Süyûtî'nin (ö. 911/1505) Kahire hakkındaki *Hüsnü'l-mubâdara'sı*, Uleymî'nin (ö. 928/1522) Kudüs hakkındaki *el-Ünsü'l-celîl*'i, Üdfüvî'nin (ö. 748/1347) Sa'îd bölgesi hakkındaki *et-Tâli'us-Sa'îd*'i, Sıbt İbnü'l-Acemî'nin (ö. 884/1480) Halep hakkındaki *Künûzü'z-zehb*'i ve Takıyyüddin el-Fâsî'nin (ö. 832/1429) Mekke hakkındaki *el-Ikdü's-semîn*'i gibi eserler ise ayrı bir başlık altında sunulmuştur (s. 235-236). Yazar, özel terâcim kaynakları arasında son olarak bir âlimin hocalarını, hocalarından tahsil ettiği rivayetleri ve metinleri sistemli bir şekilde derleyen mu'cem/meşyeha türündeki eserlere yer vermiştir (s. 237-239).

Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Târîbu'l-İslâm*'ı, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye'si*, İbn Tağrıberdî'nin (ö. 874/1470) *en-Nücümü'z-zâhire'si* ve Aynî'nin (ö. 855/1451) *Ikdü'l-cümân*'ı gibi tarih ve terâcim kısımlarından müteşekkil eserler, hem kronik şeklinde olaylardan hem de her yılın sonunda o yıl vefat edenlerin biyografilerinden bahsettikleri için yazar bu kaynaklara hem tarih eserleri hem de terâcim eserleriyle ilgili kısımlarda yer vermiştir. Bu tercih, bahsi geçen eserlerin kendilerini, tarih veya biyografi gibi belirli bir telif türü içerisinde sınırlı tutmamış olmalarından kaynaklanmaktadır ve bu sebeple onların hem tarih hem de biyografi kaynakları altında tekrara düşmek pahasına yeniden zikredilmiş olmaları anlamlı ve faydalıdır.

Midilli, “Ali es-Seyyid Abdüllatif, Mesâdirü't-terâcim fi'l-asri'l-Memlûkî (648-923/1250-1517): Rasdün bibliyûcrâfiyyün li'l-mahtût ve'l-matbû' (Kahire: Dürretü'l-Gavvâs, 2021). 312 p.”

Çalışmanın planıyla ilgili sunulan tasvir 9. (15.) yüzyıl tarihçilerinden İbn Tağrıberdî'nin (ö. 874/1470) eserleri üzerinden daha somut bir şekilde izlenebilir. Doğrudan İbn Tağrıberdî'nin tarih ve biyografi eserlerini görebilmek için müelliflerin isimlerinin vefat tarihlerine göre sıralandığı birinci bölümden İbn Tağrıberdî başlığının bulunması gerekmektedir. Okuyucu vefat tarihini bilmiyorsa çalışmanın sonundaki müellifler dizinine başvurarak buradan da İbn Tağrıberdî'nin isminin hangi sayfada yer aldığına ulaşabilmektedir. Burada İbn Tağrıberdî'nin *el-Menbelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi, en-Nücümü'z-zâbire fi milûki Mısır ve'l-Kâbire* ve diğer eserleri hakkında tanıtıcı bilgiler bulacaktır (s. 115-118). Şayet direk çalışmanın ikinci bölümüne başvurduysa, örneğin hicrî 801-850 yılları arasında gerçekleşen bir olay için başvuracağı kaynakları arıyorsa burada İbn Tağrıberdî'nin *en-Nücümü'z-zâbire'sini* görecektir (s. 204). Aynı tarih aralığında vefat eden bir kimsenin biyografisi için başvurabileceği kaynakları araştırdığında bu defa burada, İbn Tağrıberdî'nin tabakat eseri *el-Menbelü's-sâfi*'yi bulacaktır (s. 219). Bu iki eser ve neşirleri hakkında bilgi almak istediğinde ise çalışmanın birinci bölümünde yer alan İbn Tağrıberdî başlığına gidecektir. Bu noktada metnin sonunda yer alan eserler ve müellifler dizininin de çalışma üzerinde tarama yapmayı oldukça pratik hale getirdiğine işaret etmek gerekir.

Neticede Memlükler döneminde telif edilen tarih kaynaklarının planını, telif üslubunu ve kaynaklık değerini toplu bir şekilde inceleyen önemli kitaplar⁵ ve tek tek eserler üzerine kaleme alınmış önemli monografiler⁶ bulunsa da Abdüllatif'in çalışması, belirli bir tarihte gerçekleşmiş bir olay veya vefat etmiş bir ismin biyografisi için hangi kaynaklara başvurulması gerektiği sorusuna cevap getiren şimdye kadar denenmemiş, pratik ve önemli bir girişim olarak değerlendirilmelidir. Bununla birlikte bu tür bir bibliyografya çalışmasının güncellenebilir ve filtrelenebilir çev-

5 Bazı örnekler için bk. Donald P. Little, *An Introduction to Mamluk Historiography: An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nâsir Muḥammad Ibn Qalâ'ün* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1970); Sami G. Massoud, *The Chronicles and Annalistic Sources of the Early Mamluk Circassian Period* (Leiden: Brill, 2007); Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler'de Tarih ve Tarihçiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020).

6 Yakın zamanda yayınlanan monografilerden bazı örnekler için bk. Frédéric Bauden, “Al-Maqrîzî and His al-Târiḥ al-Kabir al-Muqaffâ li-Misr”, *Studies in Islamic Historiography: Essays in Honour of Professor Donald P. Little*, ed. Sami G. Massoud (Leiden: Brill, 2019), 66-124; Fozia Bora, *Writing History in the Medieval Islamic World: The Value of Chronicles as Archives* (London: I.B. Tauris, 2019); Nasser Rabbat, *Writing Egypt: Al-Maqrîzî and his Historical Project* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022).

rimiçi bir veritabanına taşınması çok daha pratik ve faydalı sonuçlar verebilir.⁷ Zira Memlükler dönemiyle ilgili tarih ve biyografi kaynaklarının halen dikkate değer bir kısmı yazma halindedir ve her geçen gün yeni neşirler yapılmaya devam etmektedir. Yeni tespit edilen yazma nüshaların ve eksik bırakılan veya yeni basılan neşirlerin eklenebilmesi için bibliyografyanın güncellenebilir olması gerekmektedir. Örneğin bizzat yazarın tahkikli neşri olan Şemseddin İbn Tolun'un (ö. 953/1546) Hanefî tabakatı *el-Gurefü'l-aliyye*, bu çalışma yayınlandıktan iki yıl sonra 2023 yılında basılarak dolaşıma girmiştir.⁸ Ayrıca filtrelenebilir bir veritabanında sadece yüzyıllık veya yarım yüzyıllık zaman dilimleri için değil doğrudan belirli bir yılın olayları ve vefeyâtı için hangi kaynaklara başvurulması gerektiği de sayfalar arasında kaybolmadan doğrudan görülebilir. Ayrıca kaynaklar telif türleri (tarih, tabakat, hıtat vb.) ve konularına (Hanefî tabakatı, kurrâ tabakatı, tabip tabakatı, şehir tarihleri vb.) göre de filtrelenebilir. Belirli bir müellif veya eser hakkında bilgi edinmek istenildiğinde ise ilişkili bağlantılar sayesinde doğrudan o müellife veya esere ayrılmış sayfaya ulaşılabilir. Ancak böylesi dijital bir veritabanı oluşturulana kadar Abdüllatîf'in çalışması, Memlük tarihi araştırmacıları ve tahkikle ilgilenen uzmanlar için önemli ve pratik bir bibliyografik başvuru kaynağı olmaya adaydır.

Kaynakça

Abbas, Samir Fattah. *İbn Dokmak'ın Hayatı ve 'Nazmü'l-Cümân fi Tabakâti Ashâbi İmâmînâ en-Nu'mân' İsmli Eserinin Tabkik ve Tablîli*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens-

- 7 Chicago Üniversitesi'nde faaliyet gösteren School of Mamluk Studies, Memlükler döneminde telif edilen matbu kaynakları ve döneme dair modern araştırmaları toplu şekilde görmeye, bu veri üzerinde yazar ve eser ismine göre tarama yapmaya imkân tanıyan güncellenebilir ve çevrimiçi bir katalog hazırlamıştır ("Mamluk Bibliography Online" [Erişim 11 Aralık 2023]). Bu katalog içerisinde yer alan "Mamluk Primary Bibliography" kategorisi modern araştırmaları dışarıda bırakarak sadece kaynaklar üzerinde arama yapmaya imkân tanımaktadır. Kaynaklar içerisinde de yalnızca tarih eserleri veya biyografik sözlükler, yani tabakat ve teracim eserleri filtrelenebilmekte ve bunların neşirlerine dair bibliyografik bilgilere ulaşılabilir. Ancak bu katalog üzerinde tarih ve biyografi kaynakları, kapsadıkları zaman aralıklarına göre filtrelenememektedir. Abdüllatîf'in çalışması gerek kaynakları yarım yüzyıllık dönemlere göre tasnif etmesi gerek tarih ve tabakat eserlerinin planı ve telif üslubu hakkında bilgi vermesi gerekse yazma nüshalara işaret etmesi bakımından bu katalogdan ayrılmaktadır.
- 8 Ebül-Fazl Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dımaşkî es-Sâlihî İbn Tolun, *el-Gurefü'l-aliyye fi terâcimi müetabiri'l-Hanefiyye*, thk. Ali es-Seyyid Abdüllatîf (İstanbul: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye (İSAM), 2023).

Midilli, “Ali es-Seyyid Abdüllatif, Mesâdirü't-terâcim fi'l-asri'l-Memlûkî (648-923/1250-1517): Rasdün bibliyûcrâfiyyün li'l-mahtût ve'l-matbû' (Kahire: Dürretü'l-Gavvâs, 2021). 312 p.”

titüsü, Doktora Tezi, 2016.

Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler'de Tarih ve Tarihçiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

Bauden, Frédéric. “Al-Maqrizî and His al-Târih al-Kabîr al-Muqaffâ li-Mîsîr”. *Studies in Islamic Historiography: Essays in Honour of Professor Donald P. Little*. ed. Sami G. Massoud. 66-124. Leiden: Brill, 2019.

Bora, Fozia. *Writing History in the Medieval Islamic World: The Value of Chronicles as Archives*. London: I.B. Tauris, 2019.

Guo, Li. *Early Mamluk Syrian Historiography: Al-Yünîni's Dhayl Mir'ât al-zamân*. 2 Cilt. Leiden: Brill, 1998.

İbn Tolun, Ebü'l-Fazl Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dımaşkı es-Sâlihî. *el-Gurefü'l-aliyye fi terâcimi müetabbiri'l-Haneftiyye*. thk. Ali es-Seyyid Abdüllatif. 3 Cilt. İstanbul: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye (İSAM), 2023.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.

Little, Donald P. *An Introduction to Mamluk Historiography: An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nâsir Muhammad Ibn Qalâ'un*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1970.

Massoud, Sami G. *The Chronicles and Annalistic Sources of the Early Mamluk Circassian Period*. Leiden: Brill, 2007.

Rabbat, Nasser. *Writing Egypt: Al-Maqrizi and his Historical Project*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.

Van Steenberg, Jo. *Caliphate and Kingship in a Fifteenth-Century Literary History of Muslim Leadership and Pilgrimage: al-Dahab al-masbûk fi dikr man hağğa min al-hulafâ' wa-l-mulûk*. Leiden: Brill, 2016.

“Mamluk Bibliography Online”. Erişim 11 Aralık 2023. <https://mamluk.lib.uchicago.edu/index.html>

Yazma Eser Bilimi ve Tenkitli Metin Neşrine Dair 4. Uluslararası Çalıştay: Mağrib-Endülüs Yazmasının Tahkikine Dair Hususlar* Fes, 26-28 Nisan 2024

Öz: Bu yazıda 26-28 Nisan 2024 tarihinde Fas'ın Fes şehrinde gerçekleştirilen "el-Verşetü'd-Devliyyetü'r-Râbia fi İlmi'l-Mahtût ve'n-Neşri'n-Nakdi li'n-Nusûs: Husûsiyyätü Tahkiki'l-Mahtût el-Mağribî el-Endelüsî" [Yazma Eser Bilimi ve Tenkitli Metin Neşrine Dair 4. Uluslararası Çalıştay: Mağrib-Endülüs Yazmasının Tahkikine Dair Hususlar] adlı ilmî toplantının içeriği hakkında bilgi verilecek; program kapsamında ziyaret edilen Karaviyyîn Kütüphanesi özelinde Fas kütüphaneciliğinin yanı sıra bu ülkedeki kodikoloji ve tahkik alanındaki mevcut durum değerlendirilecektir. **Anahtar Kelimeler:** Yazma Eserler, Tahkik, Mağrib-Endülüs Yazmaları, Mağribî Hat, Karaviyyîn Kütüphanesi

The Fourth International Workshop on Manuscript Studies and Critical Text Editing: Specificities of the Critical Edition of Maghribî and Andalusî Manuscripts

Abstract: This paper will provide information about the academic meeting "The Fourth International Workshop on Manuscript Studies and Critical Text Editing: Specificities of the Critical Edition of Maghribî and Andalusî Manuscripts," which took place in Fez, Morocco, on April 26-28, 2024. Additionally, the state of codicology and textual criticism in Morocco will be assessed, with a particular focus on the Qarawiyyîn Library, which was visited during the program, as well as the broader context of Moroccan librarianship.

Keywords: Arabic Manuscripts, Textual Criticism, Maghrib-Andalus Manuscripts, Maghrebi Script, The al-Qarawiyyîn Library

* Orjinal başlık: el-Verşetü'd-Devliyyetü'r-Râbia fi İlmi'l-Mahtût ve'n-Neşri'n-Nakdi li'n-Nusûs: Husûsiyyätü Tahkiki'l-Mahtût el-Mağribî el-Endelüsî

Doktora Öğrencisi, Yazma Eser Uzmanı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, modfsm@hotmail.com

ATIF: Doğan, Muhammed Osman. "Yazma Eser Bilimi ve Tenkitli Metin Neşrine Dair 4. Uluslararası Çalıştay: Mağrib-Endülüs Yazmasının Tahkikine Dair Hususlar". *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 13 (Haziran/June 2024): 203-213.

Makale Türü / Article Type: **Araştırma Notu / Research Notes**. Geliş Tarihi / Date Received: **05.06.2024** Kabul Tarihi / Date Accepted: **17.06.2024**
DOI: **10.5281/zenodo.12526748** ORCID: **orcid.org. 0000-0002-6082-4365**

İntihal / Plagiarism: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Mağrib bölgesinin¹ batısında bulunan Fas, Mısır'ın batısını işaret eden bu bölgenin yanı sıra Endülüs ve Batı Afrika'nın da kesişim noktasındadır. Fas'ın kültürel etkileşim sahası, ülkenin kültür başkenti olan gösterilen Fes şehrindeki Karaviyyîn ve Endülüsiyyîn semtlerinde tezahür etmiştir. İdrîsîler hânedanının ikinci hükümdarı olan II. İdrîs (793-828) döneminde kurulan bu semtlerden Karaviyyîn, Tunus'taki Kayrevan şehrinden, Endülüsiyyîn ise Endülüs'teki Kurtuba'dan göç edenlere tahsis edilmiştir.² Her iki semtin de kendi ismini taşıyan camisi bulunmakla birlikte Karaviyyîn'deki caminin külliyesinde kütüphane ve medrese de inşa edilmiş ve burası sadece ülkenin değil, aynı zamanda bütün İslâm dünyasının en kadim ve seçkin eğitim müesseseleri arasında yer almıştır.

Giriş: Fas'taki Uluslararası Yazma Eser Toplantıları

Merkezü Revâfid (Rawafed Center) isimli Fas/Sela merkezli bir araştırma merkezinin³ dördüncüsünü düzenlediği yazma eser çalıştayını Fes şehrinde yapıldı. Söz konusu toplantı serisine ilkin 2018'de başlanmış ve bugüne değin aşağıdaki temalar işlenmiştir:

- i. Metin Tahkiki ve Yazma Eser Bilimine Hazırlık (Birleşik Krallık/London Centre Training işbirliği ile), 2018.
- ii. Metin Tahkiki ve Yazma Eser Bilimi (Birleşik Krallık/London Centre Training işbirliği ile), 2019.

- 1 Fas'ın resmî ismi *el-Mağrib* olsa da "Arap Mağribi" (*el-Mağribü'l-'Arabî*) olarak bilinen bölge ülkeleri Cezayir, Libya, Fas, Moritanya ve Tunus'tan ibarettir. Yakın, orta ve uzak şeklindeki 3'lü taksime göre Fas, Uzak Mağrib'te (*el-Mağribü'l-'Aksâ*) yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Harekât, "Mağrib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/314-318.
- 2 Bk. Muhammed Rezûk, "İdrîs II", *DİA*, 21/483; Lütfi Şeyban - Sümeyra Ocak Ahmed, *Yaşayan Endülüs Mağrib: Fas'ta Endülüs Mirası ve İlişkiler* (İstanbul: Muhit Kitap, 2023), 32-33, 226-242. Her biri "udve" olarak isimlendirilen bu semtler, Fes'in eski şehir yerleşim bölgesini ikiye ayıran Fes nehrinin iki tarafında yer aldıkları için böyle isimlendirilmiştir.
- 3 Tam ismi "Rawafed Fas Medeniyeti ve Akdeniz Kültür Mirasını Araştırma Merkezi" olup internet sitesinde; "Fas-Endülüs düşüncesi ve kültür mirası araştırmalarında uzmanlaşmış bir araştırma kurumudur." şeklinde tanıtilen bu merkez, ülke çapında akademi ve yazmalar arasında köprü kurmakta ve uluslararası işbirlikleriyle çeşitli akademik programlar düzenlemektedir. (<https://rawafedcenter.org/about-us> , erişim: 03.06.2024)

iii. Arap Kültür Mirasında Müellifi Meçhul Yazmalar (Almanya/Berlin Freie
Universität işbirliği ile), 2022.

iv. Mağrib-Endülüs Yazmasının Tahkikine Dair Hususlar (Almanya/ Bochum
Ruhr Universität işbirliği ile), 2024.

Bunların ilk ikisi kurs (*devra*) olarak isimlendirilirken, 3. ve 4. program çalıştay
(*verşe*) olarak anılmıştır. Bu toplantılarla yazma eser kültürü ve kritik neşir bilgisi-
nin aktarılması hedeflenmektedir.⁴

IV. Toplantı: “Mağrib-Endülüs Yazmasının Tahkikine Dair Husus- lar” Konulu Çalıştay

Söz konusu toplantılardan bu yıl yapılan için 45 kişilik kontenjan ayrılmış, baş-
vuru için özgeçmiş ve ayrıntılı uzmanlık alanı bilgisi istenmiştir. Başvurunun ka-
bulü sonrası yurtdışından gelen katılımcılar için oradaki konaklamanın standar-
dına göre 600 veya 490 dolarlık olmak üzere iki seçenek sunulmuştur. Katılım-
cılarının çoğu Fas içinden olmakla birlikte Almanya, Katar ve Suudi Arabistan’dan
da gelenler olmuştur. Türkiye’den ise -çalıştaya kendi imkânlarıyla katılan- ben
vardım.

Fes’teki Hâkimler Kulübü (Nâdi’l-Kudât) Kompleksi’nde 26-28 Nisan tarihle-
rinde gerçekteştirilen programda 4 genel oturumdan sonraki uygulama safhasında
katılımcılar iki gruba ayrılmıştır.⁵ Programda herhangi bir kitap takip edilmemekle
birlikte farklı oturumlarda genel olarak Mağrib yazmalarına dair şu üç temel eser
tavsiye edilmiştir:

1. Muhammed el-Menûnî, *Târîbu’l-virâkati’l-Mağribiyye: Sınâatü’l-mabtû-
ti’l-Mağribî mine’l-‘asri’l-vasît ile’l-fetrati’l-muâsıra* (Rabat: Menşûrâtü Kül-
liyyeti’l-Âdâb ve’l-‘Ulûmi’l-İnsâniyye, 1412/1991).
2. Ömer Ebâ-Muhammed el-Miğrâvî, *el-Hattu’l-Mağribî: Târîb ve vâki’ ve
âfâk* (ed-Dârü’l-Beyzâ: Menşûrâtü Vizâratî’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye,
1427/2007).

4 <https://rawafedcenter.org/activities/dde923f6-c737-4f6e-8fc3-d09a3e863061> (erişim: 03.06.2024).

5 Çalıştay programı için bk. https://www.ruhr-uni-bochum.de/orient/mam/workshop_program_feez_2024.pdf (03.06.2024)

3. Muhammed Abdülhafız Hıbtâ el-Hasenî, *el-Hattu'l-Mağribî beyne't-tecrîd ve't-tecsîd: Dirâse târîhiyye fenniyye min bulâli mabûtât Merîniyye ve Sa'diyye* (Fes: Matbûâtü Emîne el-Ensârî, 2013).

İlk Oturum: İlk olarak Merkezü Revâfid'i temsilen Dr. Aziz Ebu Şer' ile Almanyâ/Ruhr Üniversitesi'ni temsilen Dr. Yasemin Gökınar'ın takdim konuşmasının ardından açılış dersi Rabat'taki Kraliyet Kütüphanesi Müdürü Prof. Dr. Ahmed Şevki Binbîn tarafından yapılmıştır. Binbîn, tahkik alanındaki genel kabulleri sorgulayan “Müellif Nüshasının Tespit Araçları” başlıklı konuşmasında öncelikle nüsha kelimesini irdelemiştir. Bu kelimenin “versiyon” (*ibrâze*) gibi farklı anlamlarda da kullanıldığından bahsederek müellif nüshasına işaret eden kavramları tahlil etmiştir. Müellif hatlı nüsha elde edildiğinde yapılacak neşrin, “Eserin müellifinin yazdığına en yakın olacak şekilde ortaya konulma çabası” tarzındaki klişeleşen Batı menşeli tahkik tanımına uymadığını belirten Binbîn, bunun için “doğru okuma” (*el-kırâetü's-sabîha*) denilmesi gerektiğini savunmuştur. O, bu teklifinin kıraat ulemasına ait olup İslâm medeniyetinde zaten mevcut olan bir kullanım olduğunu da eklemiştir.⁶

İkinci Oturum: Ruhr Üniversitesi'nden Emeritus Prof. Dr. Gerhard Endress'in “Mağribî Yazma Geleneğindeki Endülüs Felsefesi” başlıklı konuşmasında başta İbn Rüşd olmak üzere Endülüslü filozofların çalışmalarının günümüze ulaşmasında Mağrib hattının rolüne dikkat çekilmiştir.

Üçüncü Oturum: Fas'ın köklü ailelerinden el-Fihri ailesi mensubu Karaviyyin Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. İdrîs el-Fâsî ile Fes'teki Sıhrîc Medresesinde hat ve tezyinat hocası olan kardeşi Dr. Ebû Bekr el-Fâsî'nin “Hat Çeşitleri ve Mağribî-Endülüs Yazmasındaki Harflerin Çeşitliliği” başlıklı sunumunda Mağrib hattının tarihî gelişimi ve Endülüs hattının ondan ayrıştığı yönler ele alınmıştır.

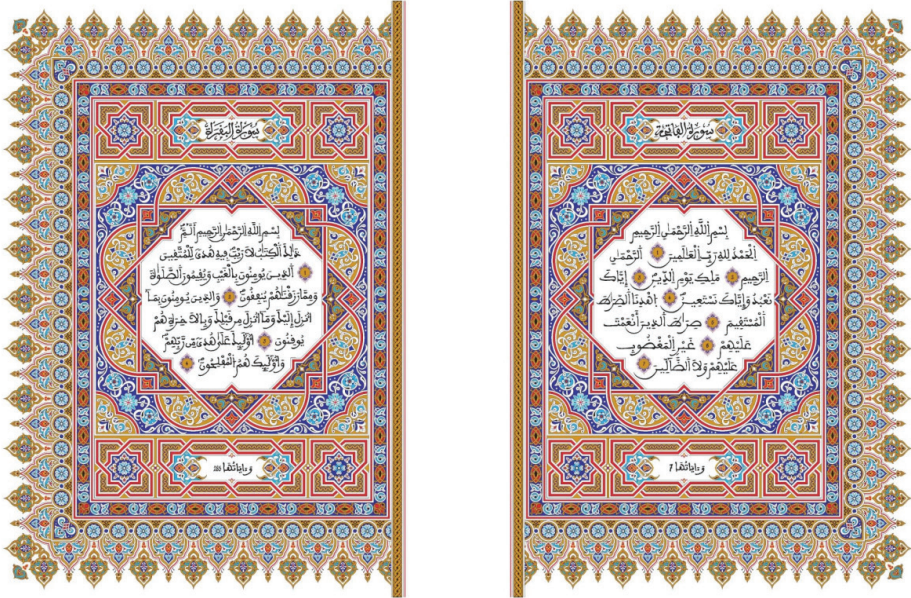
6 Söz konusu konuşma, merkezin YouTube sayfasında yayınlanmış (<https://www.youtube.com/watch?si=2qqoVJqlcp1vuuef&v=M-qCgjLk9vs&feature=youtu.be>, erişim: 03.06.2024); ayrıca içeriğinin daha kapsamlı bir şekli, merkezin bu yılın Mayıs ayında çıkarmaya başladığı ve Fas-Endülüs kültürü ile geleneğe dair araştırmalara yönelik hakemli dergisinin ilk sayısında aynı başlıkla yer almıştır. Söz konusu makalede Binbîn, asıl nüshaları mevcut olmayıp sonradan yazılmış bir grup nüsha sayesinde günümüze ulaşan eserlerin bu yazmalarını Batılı filologların “la tradition manuscrite” (yazma eser geleneği) olarak isimlendirdiğini, kendinin ise buna karşılık olarak “nüshâhiyye” kavramını önerdiğini belirtmiştir. Ona göre müellif nüshasının aksine, yalnızca bunun gibi el yazmaları tahkik mefhumun kapsamına girmektedir. Bk. Ahmed Şevki Binbîn, “Âliyyâtü Dabti Nüshatı'l-Müellif”, *Mecelletü Ravâfidi't-Türâs*, 1/1 (2024), 19.

Dördüncü Oturum: Dr. Yasemin Gökpınar’ın “Fârâbî’nin el-Mûsîkâ el-Kebîr Kitabı: Madrid Yazması” başlıklı sunumunda ilgili nüsha eserin en eski ve en kıymetli nüshası olması yönüyle tanıtılmış; içerisinden belli sayfalar incelenmiştir.

Uygulama Safhası: Bu aşamada katılımcılar i. Fas/Agadir İbn Zühr Üniversitesi’nden Dr. el-Beşîr et-Tehâlî ve Fas/Fes Sîdî Muhammed b. Abdullah Üniversitesi’nden Dr. Hasan el-‘Ammârî ile ii. Almanya/Goethe Üniversitesi’nden Dr. Murad Tadvout gözetimindeki iki grup halinde Mağribî-Endülüs hatlı yazma örneklerini incelemişlerdir. Bu safha iki oturum halinde yapılmıştır.

Oturumlarda Arap hattının temelde i. Fârisî, ii. Bağdâdî ve iii. Mağribî şeklinde 3 ekole ayrıldığı, bunların altında birçok hat çeşidi olduğu belirtilmiştir. Daha sonra Mağribî hattın temel türlerinden bahsedilmiştir:

i. Mabsût: İlmî kitapların yazıldığı hattır. Mağribî-Mabsût hatta alışmak için Fas’ın şu anki kralı VI. Muhammed’in emriyle basılan ve bu yüzden ona nispetle “el-Mushafü’l-Muhammedî” olarak anılan Verş rivayetli Kur’ân-ı Kerîm neşri takip edilebilir.



el-Mushafü'l-Muhammedî'nin serlevha sayfası.

ii. Mücevher: Taş baskılı eserlerin metin kısımlarında tercih edilen bir hattır.



Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tabrîrû'l-Usûl li-Öklîdis* eserinin h. 1293 (1876) yılında Fes'te Mücevher hattıyla yapılan taş baskısının baş kısımları. Görselin sağ tarafında bulunan iç kapağın tamamı ile sol tarafındaki başlık ise Sülûs-Mağribî hattıyla yazılmıştır.

iii. **Zimâmî:** Günlük hayatta ve adlî kayıtlarda kullanılan bir hattır. İşlevi açısından Osmanlı'daki Rik'a hattına benzemektedir.

Çalıştayda bunlara ilaveten Endülüs hattı ile Kûfî-Mağribî hat gibi Mağrib bölgesine özgü diğer türlere de odaklanılmıştır. Bazı tasniflerde Mağribî hat kapsamında değerlendirilen ve Hausaca/Havsâvî ve Sevâhilî gibi Afrika'nın Sahra Altı bölgesi dillerinde kullanılan Sûdânî hatta ise yalnızca değinilmiştir.

Karaviyyîn Kütüphanesi

Fes'in kadim şehrine yönelik gezi programı dâhilinde birçok kıymetli yazma eseri barındıran Karaviyyîn Kütüphanesi'ne (*Hizânetü'l-Karaviyyîn*) gidilerek buranın müdürü (*muhâfiz*) Dr. Abdülfettah Bukşûf'ten kütüphane hakkında bilgi alınmıştır. Bu kütüphane, Merînî hükümdarı Ebû İnân el-Merînî (1348-1358) h. 750'de

(1349) Karaviyyîn Camii külliyesinde inşa edilmiştir. Meşhur bilgin İbn Haldûn (ö. 808/1406) da Merînî sultanına ithaf ettiği tarih eseri *el-İber*'inin bir nüshasını buraya göndermiştir.⁷

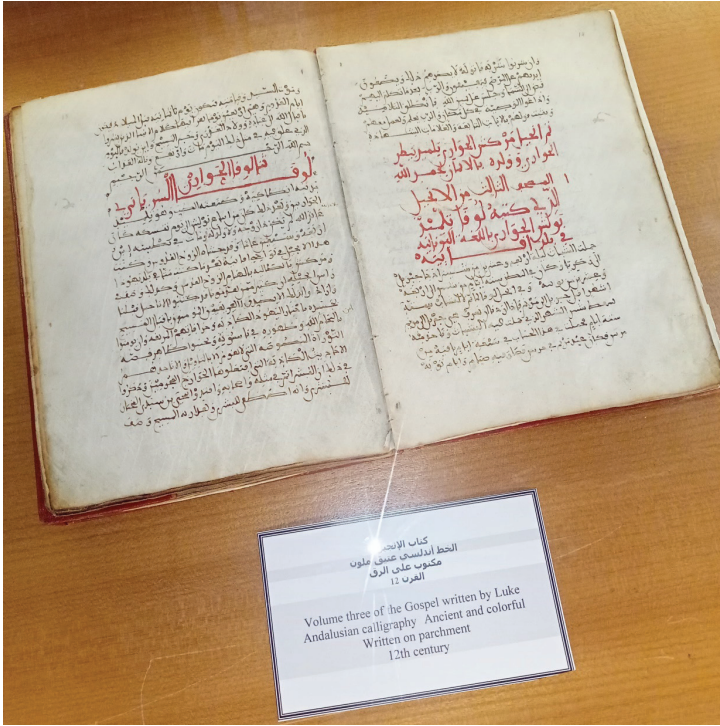


Karaviyyîn Kütüphanesi (*Hızânetü'l-Karaviyyîn*), 27 Nisan 2024
©Muhammed Osman Doğan

7 İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. bs., 2009), 1/163; Abdülhâdî et-Tâzî, “Karaviyyîn Camii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/478-479.

Ayrıca orada sergilenmekte olan yazmalar incelenmiştir. Bu yazmalardan bazıları şunlardır:

- i. 9. yüzyıla ait parşömene yazılmış Kûfî hatlı renkli bir *Mushaf* nüshası.
- ii. *Muhtasarü Ebî Mus‘ab ez-Zühri* adlı eserin h. 359 (969-970) tarihli Endülüs hatlı nüshası: Eserin müstensihî Endülüs Emevî halifesi II. Hakem el-Müstansır Billâh'ın (961-976) kölesi olan Hasan b. Yûsuf'tur.
- iii. 10. yüzyıla ait Ebû İshâk el-Fezârî'nin (ö. 188/804 [?]) *Kitâbü's-Siyer* isimli eserinin İbn Vazzâh rivayetinin Endülüs hatlı nüshası.
- iv. 12. yüzyıla ait kenarlarında İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) de notlarının bulunduğu Aristoteles'in *el-Ablâk* adıyla çevrilen eserinin nüshası.



v. 12. yüzyıla ait parşömene yazılmış Endülüs hatlı *Luka İncili* nüshası.⁸

8 İbn Haldûn'un da işaret ettiği üzere özellikle Meriniler döneminde (1196-1465) Endülüslü muhacirlerin etkisiyle Endülüs hattı Orta ve Uzak Mağrib'de yaygınlaşmış ve bölgedeki Mağ-

Bukşüf’ün açıklamalarına göre kütüphanenin bazı kıymetli nüshaları yurt içi ve yurtdışındaki (Paris gibi) bazı yerlere sergilenmek üzere göndermesi söz konusu olmaktadır. Dijital kopya temini için ise önceden kataloğa bakarak hazırlıklı bir şekilde kütüphaneye gelmesi takdirinde gerekli nüshanın görüntülerini ücretsiz bir şekilde elde etmek mümkün. Mevcut teamül, buranın klasik vakıf kütüphanesi anlayışı ile yönetiliyor olmasından kaynaklanmaktadır.

Gözlemler ve Öneriler

Yaklaşık 200 bin yazma eser ve tarihî belgeye ev sahipliği yapan Fas’ta sırf yazmalar için müstakil bir kurum henüz kurulabilmiş değil. Bununla birlikte Rabat’taki Kraliyet Kütüphanesi, 140 bin tarihî belge ve 11 bin yazma eser ile ön plana çıkmaktadır.⁹ Buranın hâlihazırdaki müdürü olan Prof. Dr. Ahmed Şevki Binbîn, ülkede kodikoloji ve tahkikle iştigal edenlerin üstadı konumunda. O, aynı şekilde Merkezü Revâfid’in de bilimsel danışma kurulu başkanı olup -özgeçmişinde zikredildiğine göre- 2011 yılında İstanbul’daki Süleymaniye Kütüphanesi’nde kataloglama hocalığı yapmıştır.¹⁰ Binbîn’in bazı önemli çalışmalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

a. *Târîbu hazâinü’l-kütüb bi’l-Mağrib*, çev. Mustafa Tûbî, Rabat: el-Hizane-tü’l-Haseniyye, 1424/2003.

Fas’taki yazma eser kütüphanelerine ilişkin olan bu eserin Fransızca orijinali *Histoire des bibliothèques au Maroc* isminde olup 2000 yılında Rabat’ta basılmıştır.

ribî hattını derinden etkilemiştir. Fas’taki Endülüs yazmalarının önemli bir kısmı ise İberyâ Yarımadası’ndaki Hristiyan yönetimlerle yapılan anlaşmalar sonucunda buraya intikal etmiştir. Bu bağlamda Filâli sultanı Mevlây İsmâil’in (1672-1727) her Hristiyan eserini kadim Endülüs şehirlerinden getirilecek 100 kitap karşılığında azat etmesi kayda değerdir. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/748-749; Şeyban - Ocak, *Yaşayan Endülüs Mağrib*, 59, 123.

9 Fas’taki yazma eserler kütüphaneleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed es-Sâfi, “Vâ-ka’u’l-Mahtûr el-Mağribî beyne’l-Fehraseti ve’t-Tahkik ve’r-Rakmene”. *Devriyyetü Kân et-Târîbiyye* 12/43 (2019), 15-16.

10 Bk. <https://rawafedcenter.org/members/chawki+binbin> (erişim: 03.06.2024). O dönemde kütüphanede çalışan personelden aldığımız ve ekipteki bir araştırmacının doğruladığı bilgiye göre, Süleymaniye Kütüphanesi ile IRCICA ve al-Furqan Islamic Heritage Foundation arasında Aya-sofya Koleksiyonu’nun Arapça katalogunun hazırlanması projesi kapsamında bir anlaşma yapılmış, Prof. Dr. Binbîn de proje ekibine ders vermiştir. Ancak 10 cilt olarak hazırlandığı söylenen ilgili katalog maalesef basılmamıştır.

b. *el-Kitâbü'l-'Arabîyyü'l-mabtût fi şimâleyyi İfrîkiyâ ve cenûbeyyi's-Sabrâ*, Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî [al-Furqan Islamic Heritage Foundation], 1434/2013.

Kuzey Afrika'nın el yazması mirasının korunmasında öğrenim merkezlerinin, mahzenlerin ve kütüphanelerin oynadığı rollerin incelendiği bu eserde Mağrip, Cezayir, Tunus, Libya ve Sahra Altı ülkelerindeki Arapça ve Arap alfabesi kullanılarak yazılan Hausaca, Sevâhilî gibi diğer dillerdeki yazma eserler mercek altına alınmıştır.

c. *Mu'cemü Mustalabâti'l-kitabi'l-'Arabîyyi'l-mabtût (Mu'cemü Kodikoloci)* (Mustafa Tûbî ile birlikte), Merâkeş: el-Matbaatü ve'l-Virâkü'l-Vataniyye, 2003.

Kapsamlı bir kodikoloji sözlüğüdür. 2003'teki ilk baskısı 293 sayfa olan bu sözlük, 2004 ve 2005'teki 2. ve 3. baskılarında gözden geçirilerek ilaveler yapılmasının ardından 495 sayfaya ulaşmıştır.

Binbîn'in yazmalara ve kültür tarihine ilişkin başka kitap ve makaleleri de mevcuttur. Maamafih burada kısaca tanıttıklarımız yalnızca ansiklopedik müracaat kaynaklarıdır.

Fas'ta çeşitli aile, zaviye ve mescid kütüphanelerindeki özel koleksiyonlarda keşfedilmeyi bekleyen birçok el yazması eser bulunmaktadır. Söz gelimi, Reysûniyye Tarikatı'nın Şefşavan'daki zaviyesinde bulunan hususi kütüphane bunlardan birisidir. Bunun gibi özel koleksiyonlardaki yazma eserlerin sayısı ve kapsamı hakkında maalesef henüz net bir bilgi bulunmamaktadır.

Çalıştay'da Mağrib hatlı yazmaların yapay zekâ ile çözülmesi ve taranması meselesi gündeme geldi. Ancak, bu hat türünde metinlerin diğerlerine göre daha iç içe olması nedeniyle henüz yeterli sonuç alınmadığı belirtildi. Öte yandan Tunus'taki yapay zekâ destekli Zinki projesi (<https://zinki.ai/platform-zinki/>, erişim: 03.06.2024) gibi bu alandaki çeşitli girişimler müzakere edildi. Bu konuda uluslararası bir ilmi toplantının yapılması gerektiği dile getirildi.

Tahkik kurslarının genelinin kaderinde olduğu gibi bu çalıştayda da uygulama safhası sona bırakıldı. Benim de içinde olduğum birinci gruptaki hocaların anlatımları gayet akıcı ve dersleri verimliydi. Bununla birlikte katılımcılara ön hazırlık imkânı sağlamak adına gerekli dokümanlar en az bir gün öncesinden paylaşılsaydı -veya icabında ödev verilseydi- oturumlar daha etkileşimli geçebilirdi. Sonraki yazma eser toplantılarında bu hususa dikkat edilmesi yerinde olacaktır.

Mağrib ve Endülüs yazmaları bakımından zenginliğiyle bilinen Fas'ta kütüphane-
necilik hizmetleri henüz istenen seviyeye varmasa da ülkenin kodikoloji ile tahkike
dair özgün bir birikimi bulunmaktadır. Hatta bazı yazma eser terimleri için yalnızca
bu bölgenin ilim adamlarının kullandığı lafızlar söz konusudur. Yine oryantalistlerin
bu alana dair üretimlerinin İslâm dünyasına alımlanmasında Faslı araştırmacıların
katkısı büyüktür. Bu çalıştayın son halkasını oluşturduğu uluslararası yazma eser
toplantıları serisi, ilgili bilgi ve birikimin işlenmesi ve yayılması açasından faydalı bir
girişimdir. Bu tür toplantıların daha geniş işbirlikleriyle sürdürülmesi, bölgedeki
kültürel mirasın keşfini kolaylaştıracaktır.

Kaynakça

- Binbîn, Ahmed Şevki. “Âliyyâtü Dabti Nüşati'l-Müellif”. *Mecelletü Ravâfidi't-Türâs* 1/1 (2024),
13-19.
- Harekât, İbrahim. “Mağrib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/314-318. Ankara: TDV
Yayınları, 2003.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. bs., 2009.
- Sâfi Muhammed es-. “Vâkı'ul-Mahtût el-Mağribî beyne'l-Fehraseti ve't-Tahkik ve'r-Rakmene”. *Dev-
riyyetü Kân et-Târihiyye* 12/45 (2019), 10-27.
- Şeyban, Lütfi - Ocak Ahmed, Sümeyra. *Yaşayan Endülüs Mağrib: Fas'ta Endülüs Mirası ve İlişkiler*.
İstanbul: Muhit Kitap, 2023.
- Tâzi, Abdülhâdi et-. “Karaviyyîn Camii”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/478-479. İs-
tanbul: TDV Yayınları, 2001.

Linkler (erişim: 03.06.2024)

<https://rawafedcenter.org/about-us>

<https://rawafedcenter.org/activities/dde923f6-c737-4f6e-8fc3-d09a3e863061>

<https://rawafedcenter.org/members/chawki+Binbîn>

<https://www.youtube.com/watch?si=2qqoVJqlcp1vuuef&v=M-qCgJLk9vs&feature=youtu.be>

https://www.ruhr-uni-bochum.de/orient/mam/workshop_program_feez_2024.pdf

<https://zinki.ai/platform-zinki/>

