

## **Ādābu'l-Baḥş Devrimine Doğru Son Evrim: Burhānuddīn en-Nesefi'nin *el-Fuṣūl*'ü**

NECMETTİN PEHLİVAN  
Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi  
npehlivan@ankara.edu.tr

HADİ ENSAR CEYLAN  
Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi  
heceylan@ankara.edu.tr

### **Öz**

Burhānuddīn en-Nesefi'nin *el-Fuṣūl* adlı eseri, İslam entelektüel tarihinde *ḫilāf* ilminin gelişim süreci, tahsili ve tedrisi bakımından temel bir metindir. Ancak bu eserin asıl önemi, Şemsuddīn es-Semerqandī'nin *Risāle fī Ādābi'l-Baḥş* adlı eserinin zeminini oluşturmasında yatmaktadır. Es-Semerqandī, hocası en-Nesefi'nin eserinden hareketle devrim niteliğinde yepyeni bir tartışma yöntemi geliştirmiş yeni bir tartışma disiplini sistemize etmiş; bu tartışma teorisi daha sonra *ādābu'l-baḥş* adıyla müstakil bir ilim dalına dönüşmüştür. Bu makalede, *el-Fuṣūl* ve *Risāle fī Ādābi'l-Baḥş* arasındaki ilişki evrimsel açıdan mukayeseli olarak tahlile tabi tutulmaktadır. Makalenin sonunda da günümüzde halen yazma halde olan en-Nesefi'nin *el-Fuṣūl* adlı eserinin tenkidli tahkiki sunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Burhānu'd-Dīn en-Nesefi, *el-Fuṣūl*, Şemsu'd-Dīn es-Semerqandī, *Ādābu'l-Baḥş*, Munāzara, Mu'arāda

### **Abstract**

**The Last Evolution Towards the *Ādāb al-Baḥth* Revolution: *al-Fuṣūl* of Burhān al-Dīn al-Nasafī**

Burhān al-Dīn al-Nasafī's epistle entitled *al-Fuṣūl* is a seminal work in terms of the development, training, and teaching of the of *ilm al-khilāf* (science of legal disputes) in Islamic intellectual tradition. Yet the historically essential significance of this work is the fact that it had paved the way to the origination of a revolutionary discipline of argumentation called *ādāb al-baḥth*, which later on turned into a new field of science. Shams al-Dīn al-Samarqandī, student of al-Nasafī, developed and systematized this new way of disputation in an epistle entitled *Risāla fī Ādāb al-Baḥth*, thereby coining a new field of study. This particular work of al-Samarqandī was based on *al-Fuṣūl* of his teacher al-Nasafī. In this study, both *al-Fuṣūl* and *Ādāb al-Baḥth* are analyzed in a comparative fashion with a view to detecting traces of evolution between the two theories of disputation. At the end of the article, the first-time critical edition of the epistle of *al-Fuṣūl* is presented.

**Keywords:** Burhān al-Dīn al-Nasafī, *al-Fuṣūl*, Shams al-Dīn al-Samarqandī, *Risāla fī Ādāb al-Baḥth*, Islamic Disputation Theory (*munāzara*), Counter-objection (*mu'arāda*)

## I

Bu makalede, Burhānuddīn en-Nesefī'nin (ö.687/1289) *el-Fuṣūl*'ünde ve Şemsuddīn es-Semerḳandī'nin (ö.722/1322) başta *Risāle fī Ādābi'l-Bahş*, *Kişāsu'l-Efkār fī Tahkiki'l-Esrār*, *el-Muṭekadāt* ve *el-Envār* adlı eserlerinde ortaya koydukları tartışma teorileri arasında bir *evrim* ve *devrim* ilişkisinin var olup olmadığı; varsa niteliğinin ne olduğu üzerinde durulacak ve en-Nesefī'nin *el-Fuṣūl*'ünün tenkidli metni sunulacaktır. Fakat *el-Fuṣūl*'ü ve es-Semerḳandī'nin eserlerini bütün yönleriyle karşılaştırmanın bu makalenin sınırlarını aşacağı aşikârdır. Bu sebeple biz, *el-Fuṣūl*'ü genel olarak göz önünde bulundurmakla beraber, tartışmanın temel hamleleri hakkında bilgi verdiği "Giriş" kısmı üzerinde yoğunlaşmaya ve buradaki özlü anlatım ve muhtasarlığı da şerhler yardımı ile açmaya çalışacağız. Buna mukabil, es-Semerḳandī'nin eserlerini ise *el-Fuṣūl*'ün girişi bağlamında her yönüyle göz önünde bulundurmaya çalışacağız. Tabii olarak akla gelen soru, neden bu iki ismin ve eserlerinin seçildiğidir. Bu soruya iki açıdan cevap verilecektir: Birincisi, en-Nesefī'nin *el-Fuṣūl*'ünün, klasik dönem İslâm hukuk düşüncesindeki *hilâf* alanında<sup>1</sup> yazılmış hem önemli hem de alanına özgü eğitim-öğretimin başucu metinlerinden biri olması; başta kendisi ve öğrencisi es-Semerḳandī olmak üzere birçok bilgin tarafından şerh edilerek kendine özgü bir yer edinmiş<sup>2</sup> ve *ādābu'l-bahş* tartışma teorisinin ortaya çıkmasında anahtar rol oynamış olmasıdır.<sup>3</sup> En-Nesefī'nin *el-Fuṣūl*'ü, *ādābu'l-bahş* öncesi (*hilâf* geleneğinin) kâmil ve (belki de şöhretini göz önüne aldığımızda ve *ādābu'l-bahş*in ortaya çıkış sürecini düşündüğümüzde son) yetkin metinlerinden birisidir. En-Nesefī'nin *el-Fuṣūl*'ünün önemi, *bahş* ve *munāzara* (tartışma) konusunda Ruknuddīn el-Amīdī (ö.615/1218) ile ivme kazanan tartışmaların es-Semerḳandī'nin *Ādābu'l-Bahş*'i ile en ileri

\* Bu araştırmanın hazırlanması sürecinde hadislerin tahririnde yardımcı olan Suat Koca'ya ve makaleyi muhakkik ve müdekkik bir gözle okuyarak katkılar sunan Recep Gürkan Göktaş'a teşekkür ederiz.

<sup>1</sup> *Hilâf* ilminin tek bir tarifini yapmak mümkün görünmemektedir; zira bazen sadece mezhepler arasındaki problemleri çözmeye, bazen de hangi ilimden olursa olsun bir görüşü ispat etmede kullanılan bir yöntem olarak tarif edilmiştir. Bkz. Taşköprüzâde, *Mevdü'âtü'l-Ulûm* (Beirut, 1985), c.1, s.283; Şükrü Özen, "Hilâf", *DİA*, c.17, s.528; Şükrü Özen, "İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sisu'n-Nazar Adlı Eseri" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1988), s.4. Bu ilim dalı hakkında neden "*hilâf*" isminin tercih edildiğine dair açıklama aşağıda yapılacaktır.

<sup>2</sup> Şükrü Özen, "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-Nazar," *Makâlât* 2 (1992), ss.176-178. Es-Semerḳandī, en-Nesefī'nin *el-Fuṣūl*'üne yazdığı şerhte "*kāle el-muşannif fī şerhihi*" ibaresiyle *el-Fuṣūl*'e ait olduğu aşikâr görünen şerhe sık sık atıf yapmaktadır. Birkaçı için bkz. Şemsuddīn es-Semerḳandī, *Şerhu'l-Muḳaddimeti'l-Burhāniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülkütüb Koleksiyonu, no.1203, vv.41a-42a, 44b-46b, 51b-53b.

<sup>3</sup> Larry B. Miller, *Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam: From the Tenth through Fourteenth Centuries* (yayınlanmamış doktora tezi, Princeton University, Princeton, New Jersey, 1984), s.180.

aşamaya gelmesi arasındaki en önemli *evrim noktası* olmasıdır. Diğer taraftan es-Semerқandı'nın *Ādābu'l-Bahş* risalesi, onun ismini verdiği tartışma yöntemini sistemli hale getiren ilk ve en yetkin eserdir ve *şerh*, *hāşiye*, *talik* ve *hāmiş* geleneği ile hem klasik sonrası İslam düşünce tarihinde kendine özgü bir gelenek oluşturmuş hem de 20. yüzyıla kadar medreselerdeki eğitim-öğretimde önemini korumuştur. İkinci olarak, en-Neseфі, es-Semerқandı'nın hocasıdır ve es-Semerқandı *el-Fuşūl*'e *şerh* yazmıştır;<sup>4</sup> dolayısıyla iki metin/iki teori arasında bir bağın olduğu (veya olabileceği) tabii kabul edilmektedir. Çünkü es-Semerқandı, kendisinden önceki bilgilerin tartışma kurallarını bir metinde sistemli olarak ortaya koy/a/madıklarını, kendisinin ise bu kuralları sistemli hale getirdiğini söylemektedir.<sup>5</sup> Makalenin mihverini, bu iki cevap ve taallukları oluşturmaktadır. Öncelikle her iki müellif ve makalemize konu ettiğimiz eserleri hakkında kısa bilgiler verdikten sonra, iki metin/teori arasındaki ilişkisinin niteliği üzerinde duracağız.

## II

Kaynaklarda en-Neseфі'nin tam ismi, Burhānuddīn Ebū'l-Fađl/Feđā'il Muḥammed b. Muḥammed en-Neseфі el-Ḥanefi'dir. O, hayatının büyük bir bölümünü Maverāunnehir bölgesinde geçirmiştir. Vefatından 12 yıl evvel hac ibadeti dönüşünde Bağdat'a yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. Kabri Ebū Ḥanife'nin türbesinin yanındadır.<sup>6</sup> Hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmayan en-Neseфі'nin hocaları hakkında da tabakāt kaynaklarında herhangi bir isim zikredilmemiştir. Ancak Şükrü Özen, en-Neseфі'nin, *hilāf* ilminde mensubu bulunduğu ekolün lideri olan Ruknuddīn el-Amīdi'den veya öğrencilerinden ders almış olabileceğini düşünmektedir.<sup>7</sup> En-Neseфі'nin önde gelen talebeleri ise el-Kāsim b. Muḥammed el-Birzālī (ö.739/1339), İbnu'l-Fuvaṫī

<sup>4</sup> Es-Semerқandı'nın en-Neseфі'den ders dinlediğini ifade eden ibare için bkz. es-Semerқandı, *Şerhu'l-Muḥaddimeti'l-Burhāniyye*, v.44a; Miller, *Islamic Disputation Theory*, s.180.

<sup>5</sup> Şemsuddīn es-Semerқandı, *Risāle fi Ādābi'l-Bahş*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hacı Mahmud Efendi, no.6168, v.1b.

<sup>6</sup> Hayatı hakkında bilgi için bkz. Şemsuddīn Muḥammed b. Aḥmed ez-Zehebī, *Tārīhu'l-İslām* (Hicri 681-690 arası), tah. Umer Abdusselām Tedmurī (Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l-Arabī, 2003), s.317; Şalāhuddīn Ḥalīl b. Aybek eş-Şafedi, *el-Vāfi bi'l-Vefeyāt* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962), c.1, s.282; Abdulkādir el-Kuraşī, *el-Cevāhiru'l-Mudhiyye fi Ṭabakāti'l-Ḥanefiyye*, tah. Abdulfettāh Muḥammed el-Ḥulv (Cize: Hechr, 1993), c.3, s.351; Zeynuddīn Kāsim İbn Kutlūbuğā, *Tācu'l-Terācim*, tah. Muḥammed Ḥayr Ramadān Yūsuf (Dimeşek: Dāru'l-Kalem, 1992), s.246; Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn an Esāmi'l-Kutub ve'l-Funūn*, tah. Şerafettin Yaltkaya & Rifat Bilge (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1941), c.2, s.1272; Abdülhayy b. Aḥmed İbnu'l-İmād, *Şezerātu'z-Zeheb fi Aḥbāri Men Zeheb*, tah. Maḥmūd el-Arna-ūt & Abdulkādir el-Arna-ūt (Dimeşek: Dāru İbn Keşir, 1991), c.5, s.672; Ebū'l-Ḥasenāt Muḥammed Abdülhayy el-Leknevī, *el-Fevāidu'l-Behiyye fi Terācimi'l-Ḥanefiyye* (Beyrut: Dāru'l-Marifē, tsz.), s.194.

<sup>7</sup> Özen, "İlm-i Hilāf," s.175, dn.33.

(ö.723/1323), ‚Allāme İbnu’l-Muṭahhar el-Hillī (ö.726/1325) ve Celāluddīn Aḥmed b. Ḥasen b. Enūşirvān’dır (ö.745/1344).<sup>8</sup> *Ādābu’l-Baḥş ve’l-Munāzara* ilminin kurucusu olan Şemsuddīn es-Semerḳandī’ye ders verdiği, kaynaklarda zikredilmese de es-Semerḳandī, makalemizin konusu olan en-Nesefī’nin *el-Fuşūl* adlı eserine yazdığı şerhte müellifi bizzat dinlediğini ifade etmektedir.<sup>9</sup> En-Nesefī, *ḥilāf* ilmi literatürü içinde oldukça önemli bir yere sahiptir. İbn Ḥaldūn’dan (ö.808/1406) nakille söyleyecek olursak, *ḥilāf* ilminde iki ekol bulunmaktadır: el-Pezdevī<sup>10</sup> (ö.493/1100) ekolü ve el-‚Amīdī ekolü. El-Pezdevī fıkıh ilmine mahsus yöntemleri uygularken, el-‚Amīdī bütün ilimlerde geçerli olmak üzere tartışma kurallarını ele almıştır.<sup>11</sup> Öyle ki el-‚Amīdī ekolü daha sonra yaygınlık kazanmış ve Şemsuddīn es-Semerḳandī tarafından sistemleştirilen *ādābu’l-baḥş* ilminin doğuşuna neden olmuştur.

*El-Fuşūl* isimlendirmesi bizzat en-Nesefī’ye aittir.<sup>12</sup> Fakat eser, kaynaklarda *Muḳaddime fi’l-Ḥilāf*, *Fuşūlu’n-Nesefī fi’l-İlmi’l-Cedel*, *el-Muḳaddimetu’l-Burhāniyye*, *Muḳaddime fi’l-Cedel ve’l-Ḥilāf ve’n-Nazar*, *el-Fuşūl fi’l-Cedel*, *el-Fuşūl fi’l-Ḥilāf*, *el-Muḳaddimetu’l-Burhāniyye fi’l-Cedel*, *Kitābu’l-Muḳaddimetu’l-Burhāniyye*, *Kitābu’l-Muḳaddimetu’l-Burhāniyye fi’l-Cedel*, *el-Fuşūl*, *Fuşūlu’n-Nesefī mine’l-Ādāb*, *Muḳaddimetu’n-Nazar*, *Risāle mine’l-Ādāb* isimleri ile de kayıtlıdır.<sup>13</sup> Özen’e göre, *el-Fuşūl* için kullanılan *cedel*, *ḥilāf* ve *nazar* isimlendirmeleri bir yanlışlık eseri değildir; aksine o dönemlerde bu isimlendirmeler aynı

<sup>8</sup> Özen, “İlm-i Hilāf,” ss.175-176. Bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Nesefī, Burhaneddīn,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.32, s.586.

<sup>9</sup> Es-Semerḳandī, *Şerḫu’l-Muḳaddime*, v.44a.

<sup>10</sup> Burada zikredilen el-Pezdevī’nin tam olarak kim olduğu konusunda kesin bir bilgiye ulaşamadık. Şükrü Özen, el-Pezdevī ile kastedilenin Şadru’l-İslām Ebū’l-Yusr (ö.493/1100) olduğunu düşünmektedir (bkz. Özen, “Hilāf,” *DĪA*, c.27, s.531). Özen’in ifadelerinde her ne kadar kesin bir delil olmasa da biz de kastedilenin Ebū’l-Yusr olabileceği kanaatini taşıyoruz. Zira *munāzara* ilminde meşhur olan el-Pezdevī, Şadru’l-İslām Ebū’l-Yusr’dur. Kendisi hakkında es-Sem.ānī “*munāzir*lerin başında gelenlerindendir” tabirini kullanmaktadır. Bkz. Ebū Sa,d ‚Abdulkerīm b. Muḫammed es-Sem.ānī, *el-Ensāb*, tah. ‚Abdullāh ‚Umer el-Bārūdī (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), c.1, s.354.

<sup>11</sup> Ebū Zeyd Velıyyuddīn ‚Abdurrahmān b. Muḫammed İbn Ḥaldūn, *Muḳaddimetu İbn Ḥaldūn*, tah. ‚Abdullāh Muḫammed ed-Derviş (Dimeşek: Dāru Ya,rab, 2004), c.2, s.203.

<sup>12</sup> Bkz. en-Nesefī, *Kitābu Menşe’i’n-Nazar*, tah. ve terc. Ş. Özen, (Şükrü Özen, “İlm-i Hilāf Yahut Fukahā Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe’ü’n-Nazar,” *Makālāt 2* (1992)) içinde, ss.182-193; en-Nesefī, *el-Menşe’ fi’l-Ḥilāfiyyāt* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa, no.2303, v.95a.

<sup>13</sup> Kātib Çelebī, *Keşfu’z-Zunūn*, c.2, ss.1272, 1798-1799, 1803; Özen, “İlm-i Hilāf,” ss.176-177; Şemsuddīn es-Semerḳandī, *Ḳisṫāsu’l-Efkār*, tah. Necmettin Pehlivan, *Ḳisṫāsu’l-Efkār: Düşüncenin Ḳisṫası* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014) içinde, ss.45-46. Yukarıda zikredilen başlıkların bir kısmına yazma nüshalarda tesadüf edilmiştir. Bkz. Şehid Ali Paşa, no.2303, v.40b; Kayseri Raşid Efendi, no.27016, v.119a; Reisulküttab, no.1203; Atif Efendi, no.2848, v.1a/4a; Ayasofya, no.2468, v.12a; Reisulküttab, no.1203, v.40b; Laleli, no.740, v.1a; Topkapı-III. Ahmed, no. A1259, v.1a.

anlamda kullanılmaktadır.<sup>14</sup> Fakat en-Neseфі, *el-Fuṣūl*'de *cedel* lafzını kullanmamış, bir yerde *hilāfiyyāt*,<sup>15</sup> bir yerde *munāzara*,<sup>16</sup> bir yerde *munāzir*<sup>17</sup> ve bir başka yerde de *ehlu'n-nazar*<sup>18</sup> ifadelerini kullanmıştır. En-Neseфі *cedeli* kullanmadığına göre, *el-Fuṣūl* isimlendirmesi *hilāfiyyātı* mı yoksa *munāzarayı* mı karşılamak üzere kullanılmıştır? Ayrıca eserin isimlendirmesinde sıkça kullanılan *mukaddime* kelimesi nasıl anlamlandırılmalıdır? Birinci soruya, *el-Fuṣūl*'un “Giriş”ine ve bizzat yazdığı *Şerhu Menşei'n-Nazar*'a bakarak ve öğrencisi ve *el-Fuṣūl*'ün en önemli şarihlerinden biri olan es-Semerқandī'nin verdiği bilgileri göz önünde bulundurarak *ilmu'n-nazar* şeklinde cevap vermek gerekmektedir. Çünkü es-Semerқandī, açıkça, en-Neseфі'nin eserinin *ilmu'n-nazar* hakkında olduğunu söylemektedir. Fakat diğer taraftan es-Semerқandī *el-Fuṣūl* şerhinde “*en-nezā'ir*” ifadesini “*ya,nī hilāfiyyāt*” şeklinde açıklamaktadır<sup>19</sup> ki, Özen'in de ifade ettiği gibi, bunların aynı anlamda kullanıldıkları söylenebilir. İkinci sorudaki *mukaddime* problemine de es-Semerқandī açıklık getirmektedir: en-Neseфі'nin *el-Fuṣūl*'ü, *ilmu'n-nazara* bir *mukaddime*dir.<sup>20</sup> Muhtemeldir ki es-Semerқandī'nin müellifin öğrencisi olması, eseri şerh etmesi –ki Kātib Çelebī (ö.1067/1657) bu şerhin *el-Fuṣūl*'ün en yetkin şerhi olduğunu söyler<sup>21</sup>– ve şerhinin girişinde onu *ilmu'n-nazara* bir *mukaddime* (giriş) kabul etmesi daha sonraki müellifleri etkilemiş ve eser, daha ziyade, bu isimle şöhret bulmuştur. Özen, *el-Fuṣūl* üzerine yapılmış sekiz şerhten bahsetmektedir.<sup>22</sup> En-Neseфі'nin öğrencisi es-Semerқandī de *el-Fuṣūl*'ü şerh ederken hocası en-Neseфі'nin de *el-Fuṣūl*'e bizzat bir şerh yazdığını ifade etmektedir.<sup>23</sup> Böylece *el-Fuṣūl*'ün toplam dokuz şerhi olduğu ortaya çıkmaktadır. Şimdiye kadar *el-Fuṣūl*'ün tenkidli metni yayınlanmamış ve dilimize çevirisi henüz yapılmamıştır. Çalışmamızın ekinde şimdilik *el-Fuṣūl*'ün eleştirmeli metni sunulmuştur. Çalışmada *el-Fuṣūl*'e yapılan atıflarımız tenkidli metnedir ve metne eklenmiş olan paragraf numaraları gösterilecektir.

<sup>14</sup> Özen, “İlm-i Hilāf,” s.177.

<sup>15</sup> En-Neseфі, *el-Fuṣūl*, §.81.

<sup>16</sup> En-Neseфі, *el-Fuṣūl*, §.14.

<sup>17</sup> En-Neseфі, *el-Fuṣūl*, §.2.

<sup>18</sup> En-Neseфі, *el-Fuṣūl*, §.4.

<sup>19</sup> Es-Semerқandī, *Şerhu'l-Mukaddime*, vv.40b ve 55b.

<sup>20</sup> Es-Semerқandī, *Şerhu'l-Mukaddime*, v.40b.

<sup>21</sup> Bkz. Kātib Çelebī, *Keşfu'z-Zunūn*, c.2, s.1272.

<sup>22</sup> Özen, “İlm-i Hilāf,” ss.177-178.

<sup>23</sup> Es-Semerқandī, *Şerhu'l-Mukaddime*, v.41a.

Kaynaklarda Şemsuddîn es-Semerķandî'nin<sup>24</sup> doğum tarihi ve yeri ile ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir. İsmindeki “es-Semerķandî” nisbesine bakarak onun Semerķandlı olduğu söylenebilir. Kādîzâde er-Rûmî (ö.844/1440'tan sonra), ismindeki “el-Hüseynî”<sup>25</sup> nisbesini onun Hz. Âlî'nin (ö.40/661) soyundan geldiği şeklinde kabul etmiş ve isminin başına “es-Seyyid” sıfatını eklemiştir.<sup>26</sup> Ne yazık ki kaynaklar onun çocukluk, gençlik, olgunluk, ihtiyarlık çağlarını nerede geçirdiği, eğitimini kimlerin yanında – kendi beyanıyla en-Nesefî hariç– nerede aldığı ve kimlere ders verdiği konusunda da herhangi bir bilgi vermemektedir.<sup>27</sup> Tâşköprizâde (ö.968/1561) *Mevdû'ātu'l-Ulûm*'da onun hayatı hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığını söylerken,<sup>28</sup> Kâtib Çelebî de onun Mardin'de bulunduğunu, burada hocası Burhânuddîn en-Nesefî'nin *el-Fuşûl (Muķaddime)* adlı eserinin şerhini 690 yılının Receb ayında tamamlayıp<sup>29</sup> Artuklu sultanı Kāraarslân'a takdim ettiğini<sup>30</sup> söylemektedir. Es-Semerķandî'nin ölüm tarihi de hayatının diğer kısımları gibi belirsizlik taşımaktadır. Kaynaklarda onun vefat tarihi olarak 600/1203,<sup>31</sup> 683/1284,<sup>32</sup> 690/1291,<sup>33</sup> 1302<sup>34</sup> ve Hocend şehri 22 Şevval 722 (3 Kasım 1322) yılları verilmektedir.<sup>35</sup>

<sup>24</sup> Es-Semerķandî'nin hayatı ve eserleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Yürük, “Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerķandî (öl.703/1302)'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)” (yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1991); İlhan Kutluer, “Semerķandî,” *DİA*, c.36, ss.476-477; M. Cüneyt Gökçe, *Muhammed b. Eşref es-Semerķandî ve Kelâm İlmindeki Yeri* (basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1996); es-Semerķandî, *Ķistâsu'l-Efķâr*, ss.1-20.

<sup>25</sup> Bu nisbe *el-Mu,teķadât*'ın Süleymaniye Kütüphanesi Kasıdecizade Koleksiyonunda no.145'te kayıtlı yazmada geçmektedir.

<sup>26</sup> Kādîzâde er-Rûmî, *Şerhu Eşķâlî't-Te'sîs* (İstanbul: Dâru't-Ķibâ'ati'l-Âmira, 1268), s.2; Yürük, “Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerķandî (öl.703/1302)'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri,” s.3.

<sup>27</sup> Yürük, “Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerķandî (öl.703/1302)'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri,” ss.3-4.

<sup>28</sup> Tâşköprizâde, *Mevdû'ātu'l-Ulûm* (Beyrut, 1985), c.2, s.160.

<sup>29</sup> Bkz. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c.2, s.1803.

<sup>30</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c.2, s.1803; Yürük, “Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerķandî (öl.703/1302)'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri,” ss.4-5.

<sup>31</sup> Bkz. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c.1, ss.39, 105; c.2, ss.1074, 1272; Bartholomé d'Herbelot, *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire Universel*, c.3, pt.1, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1995), s.196; Umer Ridâ KeĶhâle, *Mu,çemu'l-Muvelîfîn* (Dimeşķ: MaĶba,ātu't-Terakkî, 1960), c.9, s.63; Şemseddîn Sâmi, *Ķâmûsu'l-A.lâm* (İstanbul, 1311), c.4, s.2627; Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi, 1969), c.1, s.62.

<sup>32</sup> Ramazan Şeşen, *Nevâdiru'l-MaĶtûbâti'l-Arabîyye.fî Mektebâti't-Turkiyâ* (Beyrut, 1980), c. 2, s.126.

<sup>33</sup> Carl Brockelmann, *GAL* (Leiden: Brill, 1943), c.1, s.615.

<sup>34</sup> Bkz. Yürük, “Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerķandî (öl.703/1302)'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri,” ss.6-7; es-Semerķandî, *İslâm İnanç İlkeleri*, tah. ve terc. İ. Yürük & İ. Şık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), s.17; Larry B. Miller, “al-Samarķandî, Shams al-Dîn,” *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. c.8, s.1038; Abdulkuddûs Bingöl, “Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-

Es-Semerḳandī yeni tartışma yöntemini önce *Risāle fi Ādābi'l-Baḥş* adlı eserinde sistemleştirmiş, sonra da *Ḳıṣṫāsu'l-Efkār fi Tahḳīki'l-Esrār* (ve şerhi *Şerḥu'l-Ḳıṣṫās*), *el-Muṭekadāt* ve *el-Envāru'l-İlāhiyye* isimli eserlerinde mantık kısmından sonra “Ḳıyasın Ekleri” (*levāḥiku'l-ḳıyās*) bölümünde tekrar ele almıştır. Biz *Risāle* dışındaki eserlere sık sık başvuracağız. Fakat hem es-Semerḳandī'nin *ādābu'l-baḥşi* ilk sistemleştirdiği eseri olması, hem de İslām düşüncesinde şerh ve diğer yöntemlerle en fazla itibar kazanması dolayısıyla *Risāle*'yi daima göz önünde bulunduracağız. Es-Semerḳandī *Risāle*'sini bir Giriş (ki aslında kendisinin böyle bir isimlendirmesi yoktur, tasnif göz önüne alınarak söylenmiştir) ve üç bölümden (*faşl*) oluşturmuştur. Birinci bölümde, sistemleştirdiği sanatın teknik terimlerini tarif etmiş; ikinci bölümde bu sanatın nasıl işlediğini ele almış ve nihayet üçüncü bölümde kelâmdan, hikmetten ve *ḥilāftan* birer problem seçerek onların nasıl çözüme kavuşturulduğunu göstermiştir. *Risāle* üzerine yapılmış *şerḥ*, *ḥāşiye*, *ta.līk* ve *hāmişlerin* isimlerini saymak bile başlı başına bir katalog çalışması demektir. Öyle ki ülkemizde *Risāle*'nin ve şerhlerinin rastlanmadığı bir kütüphane bulmak mümkün değildir. Es-Semerḳandī'nin bu önemli risalesinin Maḥmūd el-İmām el-Manşūrî tarafından<sup>36</sup> tahkik edilmeden yapılmış neşrinin dışında tenkidli metni yayınlanmamış ve dilimize de çevrilmemiştir.

### III

Makalemizin başında iki şeyi kabul ettiğimizi söylemiştik: İlk olarak, es-Semerḳandī'nin *ādābu'l-baḥş* isimli tartışma teorisinin bir ‘devrim’ olduğunu; ikinci olarak da en-Neseфі'nin *el-Fuṣūl*'ünün zikredilen devrimin gerçekleşmesindeki *son evrim/son aşama* olduğunu. Şimdi bu iki müellif ve eserlerinde ortaya koydukları tartışma teorileri arasındaki ilişkiye neden ‘evrim’ ve ‘devrim’ sıfatlarını verdiğimiz sorusunu cevaplamaya çalışacağız. Bunu iki açıdan yapacağız: ilk olarak, tartışma teorilerinin ortaya kondukları her iki eseri tasnifleri açısından; ikinci olarak, içerikleri açısından. Eserlerin tasniflerini de incelememizin sebebi, bir sistem ortaya koymuş bilginlerin, bu sistemi öncelikle onu ortaya koydukları eserlerinin tasnifine de uygulamalarıdır.

Pekâlâ, bu durum en-Neseфі ve es-Semerḳandī'nin eserlerinde nasıl gerçekleşmiştir?

Semerḳandī (ö.1302) ve *Ḳıṣṫāsu'l-Efkār*'ı,” *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi* 19 (1991), ss.173-174; Kutluer, “Semerkandī,” c.36, s.475.

<sup>35</sup> Es-Semerḳandī, *Ḳıṣṫāsu'l-Efkār*, ss.19-20.

<sup>36</sup> Bkz. Maḥmūd el-İmām el-Manşūrî, *Mecmū'a* ([Kahire]: Maṭba'atu's-Sa'ade, 1353), ss.125-132.

En-Neseфі'nin *el-Fuṣūl*'ü oldukça özlü ve sıkı örgülü bir metindir. Tasnifine ilişkin yapacağımız yorumlar da bu çerçevede anlaşılmalıdır; yoksa değerlendirmelerimiz yeniden bir *el-Fuṣūl* inşası taşımamaktadır. Bir metni kısa ve özlü inşa etmek, her zaman daha güç bir iştir. Değerlendirmemiz bu muhtasarlık içinde lafızların manalarına delâleti hakkındadır. Bununla amacımız *el-Fuṣūl* ile es-Semerḳandî'nin *Risâle*'si arasındaki nitelik farkını tespit edebilmektir. En-Neseфі, *el-Fuṣūl*'ü yirmi fasıldan oluşturmuştur. O, Giriş'te, *tahrîru'l-mebâhiṣ*, *takdîmu'l-iṣâra*, *taḥḳîku'l-mesâ'il*, *ḥikâye*, *munâkaḳa*, *mu.âraḳa*, *ḡaṣb*, *delîl*, *istidlâl* ve *ta.lîl* teknik terimlerini zikreder. Bunlardan *munâkaḳa*, *mu.âraḳa*, *ḡaṣb*, *delîl*, *istidlâl* ve *ta.lîl* tarif eder. Bu teknik terimlerin açıklamasını, *munâzirin* 'delil ortaya koymadan önceki ve delil ortaya koyduktan sonraki hamleleri' şeklinde düzenlemiştir. Daha sonra en-Neseфі, birinci fasılda *telâzumu* (iki şeyin birbirini gerektirmesi), ikinci fasılda *tenâfîyi* (iki hükmün birbirini nefyetmesi) ve üçüncü fasılda *deverâmı* (döngüsellik) tarif edip özellikle Hanefîler ve Şâfiîler arasındaki hukukî problemler üzerinde uygulamasını yapmaktadır. Geriye kalan on yedi fasılda da İslam hukukuna özgü delillerden bahseder ve bunun uygulamalarını gösterir. Es-Semerḳandî, bu delillerden *telâzum*, *tenâfî* ve *deverâmı* sırf akliyyâtтан sayarken, en-Neseфі'nin geriye kalan on yedi fasılda anlattıklarını *kitâb*, *sunne*, *icmâ*, ve *kiyâs* başlığı altına toplayarak bunları şer'î delillerden kabul eder.<sup>37</sup> Diğer taraftan, elimizdeki yedi *el-Fuṣūl* ve üç şerh metnine rağmen tenkidli metni oluştururken fasılların tespiti ve isimlendirilmesi konusunda bazı zorluklar yaşadığımızı ifade etmeliyiz. Müellifin kendi *el-Fuṣūl* şerhini elde edemediğimiz için bir ihtiyat payını saklı tutuyoruz. Bizi cesaretlendiren, yedi farklı nüshanın ve üç ayrı şerhin aynı tasnif ve düzende olmasıdır. Bazı fasılların isimlendirilmesinde şerhlerden faydalanılmıştır. Larry B. Miller *el-Fuṣūl*'ün yirmi beşi aşkın fasıldan oluştuğunu söylemektedir.<sup>38</sup> Fakat biz, eleştirmeli metni oluşturduğumuz yedi nüsha ve üç şerhte bu sayıyı bulacak bir taksime rastlamadık. Üstelik, istinsah dolayısı ile oluşabilecek karışıklıklara da dikkat etmemize rağmen, Miller'ın söylediği bölüm sayısına ulaşamadık. İlâveten *el-Fuṣūl*'ün özeti olan ve Şükrü Özen tarafından tahkik edilip dilimize de çevrilen *Menşe'u'n-Nazar*'da da tartışma toplam yirmi kısımda açıklanmıştır.<sup>39</sup> Bu, basit bir tasnif olmaktan ziyade, *el-Fuṣūl* ile olan simetriyi sağlamaya ve korumaya yönelik bir takdir gibi görünmektedir.

<sup>37</sup> Es-Semerḳandî, *Şerḥu'l-Muḳaddime*, v.43b.

<sup>38</sup> Miller, *Islamic Disputation Theory*, s.181.

<sup>39</sup> Bkz. Özen, "İlm-i Hilâf," ss.182-187, 193-198.



Bunların içerik olarak ne anlama geldiklerine aşağıda değineceğiz; fakat *el-Fuṣūl'*ün bu tasnifiyle neye nasıl işaret ettiği konusunda, en azından bizim nazarımızdan, okuyucuya bir değerlendirme sunmak istiyoruz. Her ne kadar birinci fasılda 'delilden önce' ve 'delilden sonra' ifadelerine yer verse de en-Neseфі, tartışmanın gerçekleşeceği alanları açıkça söylemiş değildir. Ayrıca *munāzarān*ın başlayabilmesi ve devam edebilmesi için olmazsa olmaz olan *taqdīmu'l-iṣāra*, *taḥrīru'l-mebāhiş* ve *taḥrīru'l-aḳvāli* tarif etmemiş; bunların *el-Fuṣūl'*deki örnek uygulamalardan çıkarılmasını okuyucuya bırakmıştır. Elbette bu durum, *el-Fuṣūl'*e hakimiyeti zorlaştırmaktadır. Ayrıca, delillerin ayrı ayrı fasıllarda bulunması, tartışmanın aşamaları mıdır, yoksa hakkında bilgi verilip uygulanmasının açıklanmasından mı ibarettir? Bu sorunun cevabı da açık değildir. Çünkü klasik gelenekte kitabın ismi, içeriğinin adeta aynası konumundadır. Mevcut hali ile *el-Fuṣūl'*ün kurgusu en-Neseфі'nin niyetini gizlemiş görünmektedir. Diğer taraftan delillerin sıralanışı *telāzum*, *tenāfi*, *deverān*, *kiyās*, *kitāb*, *sunne*, *icmā*, şeklindedir. Dikkat edilirse bunlarla aklı deliller öncelenmiştir. Böyle bir tasnif de onların daha temel olduklarını ve diğer delilleri anlamayı kolaylaştırdıklarını göstermektedir.

*El-Fuṣūl* bağlamında son olarak bir noktaya daha değinmek istiyoruz: Bu eserin özgünlüğü, eserde *taḥrīru'l-mebāhiş*, *taqdīmu'l-iṣāra*, *ḥikāye*, *munākaḳa*, *mu,āraḳa* ve *mumāne,a*, *ḡaşb*, *delīl*, *istidlāl*, *ta,līl*, *kitāb*, *sunne*, *icmā*, *kiyās*, *telāzum*, *tenāfi* ve *deverān* gibi terimlerin zikredilmiş olması değildir. Önceki birçok eserde de bu terimler zaten zikredilmektedir. Ancak bu terimlere hangi anlamların verildiği, hasma bir hamle olarak ne zaman ve nasıl yönlendirileceği konusundaki açıklamalar, teorileri birbirinden ayırmakta ve onları özgün konuma getirmektedir. En-Neseфі, *el-Fuṣūl'*de birçok örnek uygulama göstermektedir; fakat tartışmacı tarafların birbirlerine karşı hamlelerini ne zaman ve nasıl yönlendirecekleri hususu bu uygulama örnekleri içinde kalmıştır. Aşağıda es-Semerḳandī'nin *Risāle*'si hakkında bilgi verirken bu durum daha açık hale gelecektir.

Es-Semerḳandī de *Risāle*'sini bir giriş (*muḳaddime*) ve üç bölümden (*faşl*) oluşturmuştur. Fakat kendisi, *muḳaddime* (giriş) diye bir isimlendirme yapmamıştır; *Risāle*'nin içeriği göz önünde bulundurularak böyle bir isimlendirmede bulunulmuştur. Birinci bölümde es-Semerḳandī sırasıyla *munāzara*, *delīl*, *emāre*, *tām illet*, *mulāzeme*, *deverān*, *munākaḳa*, *mu,āraḳa*, *naḳḳ* ve *mustened* terimlerini tarif etmektedir. İkinci bölümde, müellif, sistemleştirdiği sanatın nasıl işlediğini ortaya koymaktadır. Akış içinde burada yine *ḡaşb*, *icmālī* ve *tafşilī naḳḳ*, *ifhām* ve *ilzām* gibi bazı teknik terimleri de açıklamakta, tartışmanın nasıl biteceği konusunda da bilgi

vermektedir. İsimlendirmeye ile bölümlememle beraber, (i) iddia sahibi olarak *mu,allil*in, savunduğu şeyler hakkında delil getirmeden önce, (ii) iddia sahibi olarak *mu,allil*in, delilinin tamamını ortaya koymadan önce ve (iii) iddia sahibi olarak *mu,allil*in, delillerini bütünüyle ortaya koyduktan sonra, tarafların birbirlerine karşı hamlelerini net bir şekilde ortaya koymakta ve bir örnek üzerinde uygulamaktadır. Üçüncü bölümde ise es-Semerqandî ikinci bölümde ortaya koyduğu tartışma teorisini üç farklı disiplinden birer örnek mesele üzerinde tatbik etmekte ve bu çerçevede kelamdan *vācibu'l-vucūdun* birliği; hikmetten filozoflar ile kelamcılar arasındaki *mūcib bi'z-zāt – fā,il bi'l-ihtiyār* tartışmasını; *hılāf* ilminden de nikāhta velayet konusunu seçerek çözüme kavuşturmuştur. *Risāle*'de her şey yerli yerinde görünmektedir; fakat es-Semerqandî *ādāb, bahş, mu,allil, sārīl* gibi kavramları tarif etmemiş, bunları *Risāle*'nin işleyişinin ele alındığı ikinci bölüm vasıtasıyla anlaşılmasına terketmiştir. Acaba tartışma hangi alanlarda gerçekleşmektedir ve ağırlık noktası hangi alandadır? Bu, *Risāle*'de yok gibi görünse de es-Semerqandî bunu uygulama ile göstermektedir. Şöyle ki konuyu ele aldığı bir diğer eseri *Ḳisṭāsu'l-Efkār*'da tartışmanın *ta,rīfler* ve *mesā'il* (taşavvurlar ve taşdikler) ayırımında gerçekleştiğini söylüyor.<sup>40</sup> Ve *Risāle*'de de kullandığı *taḳrīru'l-aḳvāl* ve *taḥrīru'l-meḳāhib* terimleri altında, tartışmanın asıl mihverinin belirlenmesini (*ta,yīnu maḥalli'n-nizā,*) tarifler kısmına hasrediyor.<sup>41</sup> Yani her kim tartışma konusu edeceği şeyi açıkça tarif edemez ise, onun tartışması *ādābu'l-bahş ve'l-munāzara* değil, *cedel* ya da *mufākera* (fikir alış veriş) olur. Akla şu soru gelmektedir: *Ādābu'l-bahş ve'l-munāzara* için bu kadar önemli olan *ta,rīfler* ve *mesā'il*, daha genel anlamda taşavvurlar ve taşdikler<sup>42</sup> ve dolayısıyla 'konunun asıl mihverini belirleme' *Risāle*'de nerededir? Ağırlık noktası, *taḳrīru'l-aḳvāl* ve *taḥrīru'l-mebāhiş* terimlerinin tahtında *ta,rīfler*dir. Es-Semerqandî bunu sistemleştirdiği sanatının teknik terimlerini tarif ettiği birinci bölüm ile gerçekleştirmiştir. Böylece bir tartışmanın asıl mihverinin ne olması gerektiğini ve nereden ve

<sup>40</sup> Es-Semerqandî, *Ḳisṭāsu'l-Efkār*, s.503.

<sup>41</sup> Es-Semerqandî, *Ḳisṭāsu'l-Efkār*, s.507.

<sup>42</sup> Osmanlı bilginlerinden Saçaklızāde, bu ayırımın önemine binaen *Taḳrīru'l-Ḳavānīn* adlı *munāzara* eserini, aslının es-Semerqandî'ye ait olduğunu düşündüğümüz *taşavvur-taşdik* ikilisi üzerine tasnif etmiştir. Bkz. Saçaklızāde, *Taḳrīru'l-Ḳavānīn il-Mutedāvile min İlmi'l-Munāzara*, tah. ve terc. Yusuf Türker, "Saçaklı-zāde'nin 'Taḳrīru'l-Ḳavānīn el-Mutedāvile min İlmi'l-Munāzara' adlı eserinin tahkiki, tercümesi ve konuları bakımından incelenmesi" (yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2005) içinde, s.65 vd.; Mehmet K. Karabela'ya göre, Saçaklızāde *munāzarayı* neredeyse *taşavvurlara* hasretmiştir. Bkz. Karabela, "The Development of Dialectic and Argumentation Theory in Post-Classical Islamic Intellectual History" (yayınlanmamış doktora tezi, McGill University, Montreal, 2010), ss.178-179.

nasıl başlaması gerektiğini de uygulamalı olarak göstermektedir. İkinci ve üçüncü bölümler, *taşdıķler* konumundadır.

Es-Semerķandī *Risāle*'nin girişinde teorinin ismini, kimin nerede, ne için kullanacağını söylemektedir. Dolayısıyla o, yeni teorisini bir metinde sistemleştiren, o metni teorisinin gereğince tasnif edip ortaya koymuştur. *Risāle*'nin araştırmacısı, önünde açık bir yol ve yol haritası bulmaktadır. Hiç şüphesiz bu da konunun anlaşılmasının hiç değilse yarısı anlamına gelmektedir. *Risāle*'nin klasik dönem sonrası İslam düşünce tarihinde yüzlerce *şerh*, *hāşīye*, *ta'līķ* ve *hāmiş* ile itibar görmesinin arka planında *Risāle*'deki bu sistematığın ve klasik sonrası dönem İslam düşüncesinin sentezini yapmış olmasının bulunduğunu söylemek, sanırız, yanıltıcı olmaz. İlk defa gittiğimiz bir şehirdeki endişemiz veya korkumuz, o şehir hakkındaki bilgi eksikliğimizden ve elimizde açık bir yol haritasının olmayışı dolayısıyla nereye nasıl gideceğimizin belirsizliğindedir. Es-Semerķandī'nin *Risāle*'si nereye nasıl gideceğimiz konusundaki endişemizi daha ilk bölümde giderirken, en-Neseфі'nin *el-Fuşūl*'ü, tabiri caizse, sağa-sola bakılmaya, birilerine bir şeyler sormaya zorlamaktadır. Es-Semerķandī risalesinde hem *ādābu'l-bahş* isimli tartışma teorisini sistemleştirmiş, hem de *Risāle*'nin tasnifinde ilk uygulamasını yapmıştır. Şimdi her iki eserin ve teorinin içerik kısmına bakmak istiyoruz.

#### IV

Şu hususu tekrar zikrederim: Her iki eserin lafzen muhtasarlıklarını bir eksiklik olarak kabul etmek yerine, klasik tabirle *ķalīlu'l-ħacm*, *ķeşīru'l-ma,nā* (lafzen hacmi az, manası çok) doğrultusunda anlamaktayız. Dolayısıyla değerlendirmemizde niyet sorgulaması yapmak yerine, kullanılan lafızların manalarına delaleti üzerinde durulacaktır.

En-Neseфі, *el-Fuşūl*'ün girişinde ortaya koyacağı tartışma sanatının teknik terimlerinden *munāzır*, *tahrīru'l-mebāħiş*, *taķdīmu'l-işāra*, *taķrīru'l-aķvāl*, *taħķīķu'l-mesā'il*, *ħikāye*, *men*, ve *mumāne,ayı* tarif etmezken, *munāķada*, *mu,āraķa*, *ģaşb*, *delīl*, *istidlāl* ve *ta,līlī* ise tarif etmektedir.<sup>43</sup> Oldukça muhtasar olan bu giriş, aslında, *el-Fuşūl*'ün bina edildiği ana kaide ve sistemin işleyişini anlatan yerdir. Biz de bu girişte tarifi yapılan ve yapılmayan terimler üzerine duracağız. Diğer taraftan es-Semerķandī, *Risāle*'nin girişinde, araştırmacıya, hangi konu olursa olsun anlama (*feh̄m*) ve anlatmada (*tef̄hīm*) hatadan korunabileceği *ādābu'l-bahş* isimli bir sistem ortaya koyduğunu, dahası bu risaleden başka böyle sistemli bir metin de

<sup>43</sup> En-Neseфі, *el-Fuşūl*, §§.1-7.

bulamayacağını söyleyerek başlamaktadır.<sup>44</sup> İki giriş arasındaki farkları şu şekilde ifade edebiliriz: (i) En-Nesefî'nin girişi *el-Fuşûl* isimlendirmesinin neye karşılık geldiği konusuna açıklık getirmemektedir. Oysa es-Semerqandî, hamdeleden sonra araştırmacıya *âdâbu'l-bahş* ismini arz etmektedir. (ii) En-Nesefî'nin metni doğrudan teknik terimlere geçtiği için, kimin, nerede ve niçin *el-Fuşûl*'e ihtiyaç duyabileceği hususları metindeki uygulamalardan çıkarılmasına terkedilmiştir. Es-Semerqandî ise *âdâbu'l-bahş*e herhangi bir konuda araştırma yapan herhangi bir araştırmacının ihtiyacı olduğu gibi bu araştırmacının da anlama ve anlatmada hatadan korunmak için *âdâbu'l-bahş*e ihtiyacı olduğunu söylemektedir. (iii) İlâveten es-Semerqandî'nin metni, ilgili araştırmacıya, bu sistematikte başka bir eser bulamayacağını söyleyerek araştırmacının metne ihtiyacı olduğunu da açıkça ifade etmektedir.

En-Nesefî'nin aksine, teknik terimleri birinci bölümde ele alan es-Semerqandî burada *munâzara*, *delîl*, *emâre*, *tâm ille*, *mulâzeme*, *deverân*, *munâkaða*, *mu,âraða*, *naqð* ve *mustened* olmak üzere on teknik terimi özlü bir şekilde tarif etmektedir. Burada öncelikle en-Nesefî'nin *munâzir*, es-Semerqandî'nin de *munâzara* terimleri üzerinde durmak istiyoruz. Bununla hem en-Nesefî'nin *el-Fuşûl* isimlendirmesinin karşılığını bulmayı, hem de *el-Fuşûl*'ün bağlı olduğu sistematığı tespit etmeyi amaçlıyoruz.

En-Nesefî, özlü kurgusu gereği *el-Fuşûl*'de, *nazar* ya da türevi olarak *munâzarayı* tarif etmiş değildir. Fakat *el-Fuşûl*'ün bina edildiği ana kaidenin, bu terim olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü *munâzara* tarif edildiğinde, (i) en-Nesefî'nin *el-Fuşûl* isimlendirmesinin karşılığı, (ii) tartışmacı tarafların kimler olduğu, (iii) ne hakkında tartıştıkları ve nihayet (iv) tartışmacı tarafların amaçlarının ne olduğu ortaya çıkacaktır. Bu yüzden olsa gerektir ki öğrencisi es-Semerqandî, en-Nesefî'nin *el-Fuşûl*'deki '*munâzarin yapması gereken*'<sup>45</sup> şeklindeki ilk ibaresini şerhetmeye, müellifin *munâzarayı* nasıl tarif ettiği ile başlamaktadır.<sup>46</sup> Es-Semerqandî, en-Nesefî'ye ait olduğunu söylediği şerhte, onun *munâzarayı* aşağıdaki gibi tarif ettiğini söyler:

<sup>44</sup> Es-Semerqandî, *Risâle fi Âdâbi'l-Bahş*, vv.1b-2a.

<sup>45</sup> En-Nesefî, *el-Fuşûl*, §.2.

<sup>46</sup> Es-Semerqandî'nin çağdaşı bir başka *el-Fuşûl* şarihi de el-İşfehânî'dir. Ancak el-İşfehânî şerhini es-Semerqandî'den sonra yazmış görünmektedir. El-İşfehânî, açıkça es-Semerqandî'nin ismini zikretmese de delil konusunda es-Semerqandî'nin en-Nesefî'ye yönelttiği eleştirileri cevaplamakta ve en-Nesefî'yi savunmaktadır. El-İşfehânî de tıpkı es-Semerqandî gibi metnin bağlamından en-Nesefî'ye *el-Fuşûl*'e ait gibi görünen bir şerh atfetmektedir. Bkz. Şemsuddîn Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdirrahmân el-İşfehânî, *Şerhu Fuşûli'n-Nesefî*, Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.740, vv.2a, 8a-9b. Bu sebeple, es-Semerqandî'yi teyid ve tashih için yer yer el-İşfehânî'ye müracaat edeceğiz.

"المنظرة هي النظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب"<sup>47</sup>

Es-Semerqandî'nin *Risāle*'deki tarifi ise şöyledir:

"المنظرة هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب"<sup>48</sup>

Es-Semerqandî ve en-Nesefî'nin tarifleri arasındaki fark, zahiren بالبصيرة kelimesi, zımmen de *munāzara* kelimesinin köküdür. Es-Semerqandî'ye göre en-Nesefî'nin tarifi, her ne kadar 'şavābı ortaya çıkarma' ibaresini bulundursa da *munāzaranın* değil *mufākera* (fikir alış-verişi) ve *mucādelenin* (her ne olursa olsun birbirine galip gelme tartışması) tarifi olmaktadır. Es-Semerqandî'nin vardığı sonucun gerekçesi nedir? Ona göre, *munāzarayı nazîrden* getirirsek "söz"de (*el-keḷām*) bir alış-verişi (*mufākera*yı) ifade eder. Eğer *en-nazar bi'l-başîradan* getirirsek, *munāzara* sırf 'şavābı ortaya çıkarmak' amacına matuf olur; *mufākera* ya da *mucādele* olmaz.<sup>49</sup> Es-Semerqandî'nin bu teknik açıklamasına rağmen *nazar* ve *başîra* arasında daha derinlikli bir bağın olması gerektiği tabii olarak akla gelmektedir. Es-Semerqandî *Risāle*'de ya da diğer eserlerinde bu iki lafız arasındaki ilişkinin neliğini ortaya koyacak ilave bir açıklama yapmamaktadır. Fakat es-Semerqandî'nin şarihlerinden el-Kīlānî ve el-Bihîştî, *en-nazar bi'l-başîranın* kesin olan ve olmayan bilgiler ile düşünme ameliyesini kapsayacak bir anlama (*el-ḥarakātu't-taḥayyuliyye*) sahip olduğunu söylemektedirler.<sup>50</sup> Bu da şu anlama gelmektedir: *Munāzaranın* amacı her ne kadar *şavābı* ortaya çıkarmak olsa da bu, sadece mantıktaki *burhān* sanatı gibi sadece doğruluk derecesi kesin olan öncüllerle değil, *meşhūrāt*, *maznūnāt* ve *musellemāt* gibi doğruluk derecesi şu veya bu şekilde ikinci dereceden olan öncüllerle de yapılabilmektedir. Es-Semerqandî, *munāzaranın* tarifini "*el-munāzara hiye el-fikr mine'l-cānibeyn ...*" şeklinde de yapabiliirdi; fakat mantıkçılara göre *el-fikr*, 'bilinmeyene ulaşmak için bilinen şeylerin düzenlenmesi' şeklinde tarif edildiğinden dolayı, yakînî olmayan öncüllerin kullanılması dışarıda kalacaktı ki bu da *munāzaranın* hem gerçekleşmeyişi anlamına gelecek hem de gerçekleşse dahi onun alanını daraltacaktı.

İki eser/teori arasındaki evrim ve devrim ilişkisinin asıl kaynağı, en-Nesefî ve es-Semerqandî'nin *munāzara* tarifleridir. Her iki eser/teoride kullanılan teknik terimler tartışma ile ilgili erken dönem kaynaklarında da

<sup>47</sup> Es-Semerqandî, *Şerḥu'l-Mukaddime*, v.41a.

<sup>48</sup> Es-Semerqandî, *Risāle fi Ādābi'l-Bahş*, v.2a.

<sup>49</sup> Es-Semerqandî, *Şerḥu'l-Mukaddime*, v.41a. Benzer değerlendirmeler için bkz. el-İşfehānî, *Şerḥu Fuşūli'n-Nesefî*, vv.1b-2a.

<sup>50</sup> Kutubuddîn el-Kīlānî, *Şerḥu Ādābi'l-Bahş*, Milli Kütüphane-Ankara, 01 HK 184, v.2b; Alā'uddîn el-Bihîştî, *el-Lubāb fi Şerḥi'l-Ādāb*, Milli Kütüphane-Gedik Ahmet Paşa, no.16771, v.183b.

kullanılmaktadır. Dolayısıyla iki teori arasındaki ilişkinin niteliği, terimlere hangi anlamları verdikleri ile belirlenebilecektir. Buna göre *munāzaranın* tarifi, bütün bir sistemi yansıtan ayna olacaktır. Es-Semerqandî *munāzaranın* tarifi ile, tabiri caizse, daha yolun başında, en-Nesefî ile yollarını ayırmaktadır. Bu yüzden olsa gerektir ki es-Semerqandî, *el-Fuṣūl*'ü *ilmu'n-naẓara* bir giriş (*mukāddime*) kabul etmiştir. Çünkü es-Semerqandî *ādābu'l-baḥşini*, hangi alana özgü olursa olsun, hangi konuya ait olursa olsun, amacı sadece *şavābı* ortaya çıkarmak olan, hem anlama, hem de anlatma konusunda fayda temin edecek bir teori olarak ortaya koyacağını söylemiştir. Es-Semerqandî'ye göre, en-Nesefî'nin tarifi, *şavābı* ortaya çıkaracak bir anlama delalet etmemektedir; onun tarifi, bir fikir alış-verişi (*mufākere*) ve karşı tartışmacıya nasıl olursa olsun galip gelme (*mucādele*) anlamına gelmektedir. O zaman şu ortaya çıkmaktadır: En-Nesefî'nin *el-Fuṣūl*'ü, *savābı* ortaya çıkarmak üzerine kurgulanmış olsa da filozofların, kelamcılarının ve İslam hukukçularının tartışma teorileri ile amacı bakımından aynı konumdadır. Fakat diğer taraftan es-Semerqandî'nin en-Nesefî'nin öğrencisi ve *el-Fuṣūl*'ün şarihi olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, *ādābu'l-baḥş* devrimini ortaya çıkaran 'son evrim' olduğunu söylemek, sanırız, abartı olmaz. Çünkü es-Semerqandî, hiç olmayan, hiç konuşulmayan, hiç bilinmeyen bir şeyi ortaya koyduğunu iddia etmemektedir; o, kendisinden önceki tartışma ile ilgili bilgileri bir metinde sistemleştirdiğini söylemektedir. Es-Semerqandî'nin *ādābu'l-baḥş*e nisbetle durumu, tıpkı Aristoteles'in mantığa nisbetle durumu gibidir. Çünkü Aristoteles'in klasik mantığı bir devrimdir. Ancak Aristoteles, Platon, Sokrat vb. düşünürlerin katkılarını inkâr etmemekte, konuların kavranmasını sağlayan kuralların açıkça ve ayrıntılı bir şekilde bir metinde kendisinden önce ortaya konulmadığını, kendisinin bu işi sistemli bir şekilde başardığını söylemektedir.<sup>51</sup>

Her iki müellifin *munāzara* tariflerindeki *mine'l-cānibeyn* ibaresi, tartışmanın her iki tarafına delalet etmektedir. Bunlar da *mu,allil* (gerekçelerini ortaya koyarak bir iddiada bulunan) ve *sā'il*dir (soru soran). *El-Fuṣūl*'de *sā'il*<sup>52</sup> ve *mu,allil*<sup>53</sup> ikişer defa kullanılmakta, fakat tarif edilmemektedir. Es-Semerqandî de bu kelimeleri *Risāle*'de ve diğer eserlerinde tarif etmemektedir. *Risāle*'nin şarihlerine göre, *mu,allil*, delili ile

<sup>51</sup> Bkz. Hādî es-Sebzavārî, *Şerhu'l-Manzūme*, tashih ve notlar, Ḥasenzāde el-Āmulî; tah. Mes,ūd Tālibî ([Kum], 1369), c.1, s.71.

<sup>52</sup> En-Nesefî, *el-Fuṣūl*, §§.36 ve 64.

<sup>53</sup> En-Nesefî, *el-Fuṣūl*, §§.5 ve 59.

ortaya koyduğu şeyi korumaya çalışan ya da kendisini, ortaya koyduğu hükmü ispata adayan; *sā'il* ise *mu,allil*in ortaya koyduğu hükmü geçersiz kılmaya çalışandır. *Munāzarada mu,allil*, çürüten, çelişkileri ortaya koyan; *sā'il* de muhafaza eden, ispatla yükümlü taraf değildir; roller, zikredilenlerin tam aksinedir.<sup>54</sup> Bu yüzden *mu,allil*, *mustedill* (delil getiren) ve *mucīb* (cevap veren) konumunda iken, *sā'il*, *mu,teriḍ* (itiraz eden taraf) ve *māni*, (delil isteyen taraf) olarak kabul edilmiştir.<sup>55</sup> Her iki müellif arasında *mu,allil* ve *sā'il* konusunda, sistemlerini etkileyen bir farklılık tespit edilmemiştir.

Tariflerdeki *fī'n-nisbe beyne'ş-şeyeyn* ibaresi ise, *munāzaranın* gerçekleşeceği alana delâlet etmektedir. *El-Fuṣūl'*ün şarihi el-İşfehānī'ye (ö.749/1349) göre, bu ibare, en genel anlamda, *taşavvur* (kavramlar) ve *taşdıḳ* (hükümler) anlamına gelir.<sup>56</sup> Es-Semerḳandī'nin ise bu ibarenin delâlet ettiği şeyi *Risāle'*de uygulamalı olarak gösterdiğini, *Risāle'*nin tasnifi hakkında bilgi verirken yukarıda söylemiş, ilaveten *Ḳiştās'ta tarīfler* ve *mesā'il*<sup>57</sup> terimlerini zikrettiğini, bunların da *taşavvur* ve *taşdıḳ* olarak anlaşılması gerektiğini de ifade etmiştik. Fakat ibarenin kurgusu, 'iki şey arasındaki nisbet' şeklinde olduğu için şarihler, yüklemli veya şartlı önermelerin tarafları arasındaki olumluluk ve olumsuzluk ilişkisi/nisbeti şeklinde açıklamışlardır.<sup>58</sup> Bu noktada akla gelen ilk soru şudur: Yukarıda *munāzaranın* gerçekleştiği alanı *taşavvurlar* ve *taşdıḳler* olarak zikretmemize rağmen, şarihler tarifteki ibareyi niçin *taşdıḳler* (önermeler) olarak açıklıyorlar? İlk olarak, ibarenin 'iki şey arasındaki nisbet' (*fī'n-nisbe beyne'ş-şeyeyn*) kurgusu zorunlu olarak buna sevk etmektedir. İkinci olarak, aşağıda açıklanacağı üzere, *munāzara* tam anlamıyla *taşdıḳler*de ve özel olarak da her iki tartışmacının delillerini tam olarak ortaya koymaları (*mu,āraḍaları*) ile gerçekleşmektedir. Buna göre *munāzaranın* gerçekleştiği *taşavvurlar* alanının nasıl açıklandığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Önerme yüklemli ise, konu ve yüklem olmak üzere iki taraftan; şartlı ise, tekrar kendileri de konu ve yüklem ayrılabilen *muḳaddem* (ön-bileşen) ve *tālī* den (art-bileşen) oluşmaktadır. Dolayısıyla, önermede ortaya çıkan nisbetin gereği gibi anlaşılabilmesi için, tartışmacı taraflar, yeri geldiğinde birbirlerinden önermenin taraflarının tarifini talep etme hakkına sahiptirler. İlaveten, tartışmada kullanılacak olan her bir terimin de tarifin genel ve özel şartlarına uyularak tarif edilmesi gerekmektedir. Şu halde, *munāzaranın*

<sup>54</sup> El-Kīlānī, *Şerḫü Ādābi'l-Baḥş*, v.2b; el-Bihīştī, *el-Lubāb fī Şerḫi'l-Ādāb*, v.183b.

<sup>55</sup> El-İşfehānī, *Şerḫü Fuṣūli'n-Nesefti*, v.8a.

<sup>56</sup> El-İşfehānī, *Şerḫü Fuṣūli'n-Nesefti*, v.2a.

<sup>57</sup> Es-Semerḳandī, *Ḳiştāsu'l-Efkār*, s.503.

<sup>58</sup> El-Kīlānī, *Şerḫü Ādābi'l-Baḥş*, v.2b; el-Bihīştī, *el-Lubāb fī Şerḫi'l-Ādāb*, v.183b.

gerçekleştiği söylenen alan boşlukta kalmamaktadır. Örneğin, “Hanefilere göre abdestte niyet şart değildir” denildiğinde karşı tartışmacı ona ‘niyet’ ile neyi kastettiğini sorma ve niyeti tarif etmesini isteme hakkına sahiptir. Olabilir ki burada Ebū Ḥanīfe (ö.150/767), niyet ile *nuṭk-ı zāhirīyī* değil de *nuṭk-i bāḥinīyī* kastediyordu. Acaba niyet, bunlardan tam olarak hangisinin karşılığıdır? Tarif ise görüldüğü kadar kolay bir iş değildir. Bu konuda da en-Nesefī ve es-Semerḳandī arasında görüş ayrılığı yoktur.

Tariflerdeki ‘*şavābı* ortaya çıkarma’ (*izhāran li’ş-şavāb*) şeklindeki son kayda gelince, acaba her iki müellif de neden *hakḳ* veya *şidḳ* kelimeleri yerine *şavāb* ibaresini tercih etti? Her iki müelliften önce ve sonra bazı müellifler *hakḳ* ve *şidḳ* ibaresini kullanmışlardır. Her iki müellif de ehli nazar nezdinde zaten meşhur ve maruf olduğu için herhangi bir açıklama yapmamaktadırlar. Es-Semerḳandī’nin şarihlerine göre, *şavāb* ile hem ‘ne olursa olsun birbirine galip gelme’ (*mucādele*) ve ‘delilsiz olarak büyülenmeden/doğru, çünkü ben söyledim’ (*mukābera*) şeklinde gerçekleşen bir tartışmadan kaçınılmış, hem de *munāzaranın* iki taraf arasında gerçekleştiğine vurgu yapılmıştır.<sup>59</sup> Her iki müellif de eserlerinde değinirse de klasik geleneğe bu üç ibare arasında bir ayrım yapılmaktadır: *Şavāb*, inkârı mümkün olmayan *nefsu’l-emrde*/bir şeyin neliği ne ise o halinde sabit olan şeydir; *şidḳ*, zihindeki şeyin hariçteki şeye uygun olmasıdır; *hakḳ* ise, hariçte olan şeyin zihinde olan şeye uygun olmasıdır.<sup>60</sup> Es-Semerḳandī geleneğindeki sonraki şarihler tarifteki *mine’l-cānibeyn* (her iki tarafın) ... *izhāran li’ş-şavāb* (*şavābı* ortaya çıkarma) ibaresini *ādābın* ve taraflarının amacını diğer tartışma teorilerinden kesin olarak ayıracak şekilde şöyle belirlemişlerdir:

1. *Mu,allil* ve *sā’il*, birbirlerinin hatalı olduğunu kasetmekle birlikte kendilerinin *şavābını* ortaya çıkarmaya çalışırlar.

2. *Mu,allil* ve *sā’ilin* kastı, birbirlerinin *şavābını* ortaya çıkarmaktır.

3. *Mu,allil*, *sā’ilin* hatalı olduğunu kasederek kendi *şavābını* ortaya çıkarmaya çalışır. Ve *sā’ilin* çabası da *mu,allilin* *şavābını* ortaya çıkarmaya yöneliktir.

<sup>59</sup> Sa,duddīn et-Teftāzānī, *Şerhu’l-Ādāb li’ş-Semerḳandī* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah Efendi, no.1871, v.11b; el-Kilānī, *Şerhu Ādābi’l-Bahş*, v.3a.

<sup>60</sup> Muḥammed A.lā ibn .Alī et-Tehānevī, *Keşşafu İştilāhātī’l-Funūn*, tah. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetu Lubnān, 1996), c.1, s.1098.



4. *Sā'il*, *mu,āllil*in hatalı olduğunu kasederek kendi *şavāb*ını ortaya çıkarmaya çalışır. Ve *mu,allil*in çabası da *sā'il*in *şavāb*ını ortaya çıkarmaya yöneliktir.<sup>61</sup>

Görüldüğü üzere, *şavāb*ı ortaya çıkarmak asıl iddia sahibi ve delil getiren taraf olarak sadece *mu,allil*in değil, aynı zamanda *sā'il*in de görevidir. *Sā'il*, diğer tartışma teorilerinde olduğu gibi, ne olursa olsun amacını gerçekleştirmeye çalışan ve bunu yaparken de *mu,allil*i şu veya bu şekilde şaşırtan taraf olmaktan ziyade *şavāb*ın ortaya çıkmasında yardımcı olan taraftır.

*Munāzara*'nın tarifi ve dolayısıyla tartışmanın ismini, kimler tarafından, ne hakkında ve ne için gerçekleştiğine, anahatlarıyla da olsa değinmiş olduk. Şimdi de her iki metindeki ibarelere bakarak 'nasıl gerçekleştiğini' açıklamaya çalışacağız. Her iki müellif için de tartışma, aslında, iddia sahibi olarak *mu,allil*in tam bir delil ortaya koyması ile gerçekleşen bir olaydır; fakat ifade edildiği gibi, deliller öncüllerden, öncüller de kavramlardan oluştuğu için tartışmanın yapıldığı iki temel alan ortaya çıkmaktadır: Kavramlar (*taşavvurlar*) ve hükümler (*taşdikler*).

Her iki müellif için de kavramlar hakkındaki tartışma, karşılıklı delil getirmeden önce gerçekleşen ve aslında tartışmanın devam edip etmeyeceğini belirleyen en önemli safhadır.<sup>62</sup> En-Neseфі'nin bu aşamada kullandığı teknik terimler, sırasıyla: *tahrīru'l-mebāhiş*, *taqdīmu'l-işāra*, *taḥkīku'l-mesā'il* ve *taḥrīru'l-aḳvāl*dir. Es-Semerḳandī ise *Risāle*'de<sup>63</sup> sadece *taḥrīru'l-aḳvāl*, *Ḳiştās* ve diğer eserlerinde ise *taḥrīru'l-aḳvāl* ve *tahrīru'l-mebāhişi* beraberce kullanır.<sup>64</sup> En-Neseфі, sadece terimleri zikretmekle yetinirken, es-Semerḳandī *Şerḥu'l-Muḳaddime* hariç diğer eserlerinde herhangi bir açıklama getirmemektedir. Dolayısıyla bu teknik terimlerin anlamlarına delaletlerini de şerhler üzerinden belirlemeye çalışacağız. Es-Semerḳandī, en-Neseфі'nin *tahrīru'l-mebāhiş*, *taqdīmu'l-işāra* ve *taḥrīru'l-aḳvāl* şeklindeki sıralamasının aslında *taqdīmu'l-işāra*, *tahrīru'l-mebāhiş* ve *taḥrīru'l-aḳvāl* şeklinde olması gerektiğini, hatta *taqdīmu'l-işārayı* teknik olarak zikretmeye dahi gerek olmadığını söyler; *taḥkīku'l-mesā'il* hakkında ise herhangi bir açıklamada bulunmaz.

<sup>61</sup> Abdullāh b. Muḥammed b. Şa,bān el-Ḥuseynī, *Hāşiye alā Şerḥi Ādābi'l-Baḥş li-Ṭāşkubrīzāde* (Yazma), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, no.37338, v.238b.

<sup>62</sup> En-Neseфі, *el-Fuṣūl*, §.2; es-Semerḳandī, *Risāle fi Ādābi'l-Baḥş*, v.2a-b.

<sup>63</sup> Es-Semerḳandī, *Risāle fi Ādābi'l-Baḥş*, v.2b.

<sup>64</sup> Es-Semerḳandī, *Ḳiştāsu'l-Efkār*, s.507; es-Semerḳandī, *el-Mu.teḳadāt*, Süleymaniye Kütüphanesi-Kasidedicizāde, no.145, v.16b; es-Semerḳandī, *el-Envāru'l-İlāhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2432, v.148a.

Bu terimlerin anlamı ve tartışmadaki amaçları nedir?

*Takdîmu'l-işāra*, şarihlere göre, öncelikle hakkında tartışma yapılan konuya aklen bir işaret, onu, hakkında fayda verecek bir şekilde belirleme, sonra da onu ifade etme,<sup>65</sup> hakkında delil uygulanabilecek şekilde tartışma konusunun tasavvur edilmesidir.<sup>66</sup> Es-Semerqandî'ye göre, *takdîmu'l-işāra* aklî bir yönelim ve belirlemedir ve bu olmaksızın *tahrîru'l-mebâhiş* zaten gerçekleşmez. Dolayısıyla onu açıkça zikretmeye dahi gerek yoktur.<sup>67</sup> Fakat el-İşfehānî buna katılmaz. Ona göre, *tahrîru'l-mebâhiş*, tartışma konusunun belirlenmesi ve kendisi dışındaki şeylerden mutlak olarak ayrılmasıdır; yoksa *takdîmu'l-işāra*, yani onun öncelikle tespit edilmesi ve hakkında delil fayda verecek şekilde belirlenmesi ve ifade edilmesi değildir. *Tayînin takdîmi*, *tayînden* daha özeldir. Dolayısıyla *tayîn*, *takdîmu't-tayîni* gerekli kılmaz. Bu durum tıpkı genel olanı bilmenin, daha özel olanı bilmeyi gerektirmemesi gibidir. El-İşfehānî'ye göre *takdîmu'l-işāra* ile kastedilen, işin başında tartışma konusuna bir bütün olarak işaret değil; aksine onların ispatına başlarken tek tek her birine işaret eder.<sup>68</sup> *El-Fuṣūl*'ün bir başka şarihi el-Hāşşî de buna katılmakta ve hatta *takdîmu'l-işāranın tahrîru'l-mebâhiş*, *taḥkîku'l-mesā'il* ve *takrîru'l-aḳvāl* açıkça incelemesi gerektiğini ve bunların ona bağlı olduklarını söylemektedir.<sup>69</sup> Burada şarihler katıldığımızı belirtmek isteriz, çünkü es-Semerqandî *takdîmu'l-işārayı* açıklarken 'aklî bir yönelim ve belirleme'den sonra 'onu ifade etme' kaydını zikretmektedir. Şu halde *takdîmu'l-işāra*, sadece aklî bir yönelim değil, aynı zamanda o yönelimi açığa çıkarmaktır. Şarihlerin dediği gibi, *takdîmu'l-işāranın* tartışma konusunun her bir kısmı/aşaması için yapılması daha uygun gibi görünmektedir.

*Takrîru'l-aḳvāl*, es-Semerqandî ve şarihlerine göre, görüşlerin açıkça zikredilmesi;<sup>70</sup> tartışmalı konular ise o konulardaki lafızların da belirlenmesidir.<sup>71</sup> Örneğin, "Ḥanefîlere göre niyet, abdestte şart değildir. Buna karşın Şāfî'lere göre ise niyet abdestte şarttır."<sup>72</sup> *Ādāb* geleneğinde *takrîru'l-aḳvāl*, tartışmada kullanılacak görüşler kime aitse, hangi eserde

<sup>65</sup> Es-Semerqandî, *Şerḥu'l-Muḳaddime*, v.41a.

<sup>66</sup> El-Kılānî, *Şerḥu Ādābi'l-Baḥş*, v.13b.

<sup>67</sup> Es-Semerqandî, *Şerḥu'l-Muḳaddime*, v.41a.

<sup>68</sup> El-İşfehānî, *Şerḥu Fuṣūli'n-Neseft*, v.3a-b.

<sup>69</sup> Muhammed b. eş-Şihāb el-Hāşşî, *Aynu'n-Nazar*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi-Ahmed III, no.1259, v.8a-b.

<sup>70</sup> Es-Semerqandî, *Şerḥu'l-Muḳaddime*, v.41a.

<sup>71</sup> Mes.üd eş-Şirvānî, *Şerḥu Ādābi'l-Baḥş*, Milli Kütüphane-Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, no.2271, v.111a-b.

<sup>72</sup> Es-Semerqandî, *Şerḥu'l-Muḳaddime*, v.41a.

nerede nasıl geçiyorsa olduğu gibi açıkça zikredilmesidir. Örneğin, *mu,allil*, mantığın sistemleştirilmesi hakkında Aristoteles'e ait olduğunu söylediği bir şey söylemiş olsun: “İbn Sīnā *Kitābu'ş-Şifā'*’nın mantık kısmının sonunda Aristoteles’in şöyle şöyle söylediğini zikreder.” *Sā'il*, hemen verilen bilgi hakkında konuşmaya başlamak yerine *mu,allil*den açıkça nerede ve nasıl geçtiğini talep etmelidir; hatta ibareyi *ayne'l-yaḳīn* görme hakkına dahi sahiptir.

*Tahrīru'l-mebāḥiṣe* gelince, şarihlere göre bu, tartışma konusu edilen şeyin belirlenmesi (*tayīni*), tarifi, ‘konu’ ve ‘yüklem’in ya da *muḳaddem* ve *tālīn*in belirlenmesi,<sup>73</sup> ortak olduğu ve karışması muhtemel şeylerden herhangi bir şüpheye yer bırakmaksızın ayrılmasıdır.<sup>74</sup> Örneğin, “Niyet abdestte şart değildir” diye bir iddiada bulunulduğunda, ‘niyet’ ile kastedilenin ne olduğu söylenmelidir. Örneğin, niyet ile kastedilenin, kalben bir işe kastetmek/yönelmek, onu yapmaya ruhen hazır bulunmuşluk olduğu söylenebilir.<sup>75</sup>

Burada *taḥḳīku'l-mesā'il*, sanki boşlukta kalmış gibi görünmektedir. Her ne kadar es-Semerḳandī'nin ifadelerinde zımnen bulunsa da şarih el-İşfehānī'nin tartışmada *munāzirin* (= *mu,allil*) yapması gereken *taḳdīmu'l-işāra*, *tahrīru'l-mebāḥiṣ*, *taḥḳīku'l-mesā'il* ve *taḳrīru'l-aḳvāl*in işlevini çok güzel ifade etmektedir: Ona göre, *taḳdīmu'l-işāra* ve *tahrīru'l-mebāḥiṣ*, hangi mesele olursa olsun, başta açıklamaya ihtiyaç duyan şeylerin tahkikine (*taḥḳīku'l-mesā'il*); *taḳrīru'l-aḳvāl* ise tarafların birbirine delil getirmeden önceki durumlarına aittir.<sup>76</sup> El-İşfehānī'nin bununla kastı şudur: Her ne kadar *taḳdīmu'l-işāra*, *tahrīru'l-mebāḥiṣ*, birincil olarak işlevini, tartışmanın kavramlar (*taşavvurlar*) kısmında yerine getirir de karşılıklı delillerin ortaya konulduğu aşamada (*taşdikāt/mesā'il*), ihtiyaç duyulduğu an, yani *sā'il mu,allil*den bunu talep ettiği zaman yerine getirilebilecek bir şeydir. *Taḳrīru'l-aḳvāl* ise delil öncesine, yani sadece *taşavvurlara* aittir. Delilleşme aşamasında *taḳrīru'l-aḳvāl*in talep edilmesi uygun değildir.

Şimdi şu soruyu sorabiliriz: Delil öncesine ait bu dört hamlenin (*taḳdīmu'l-işāra*, *tahrīru'l-mebāḥiṣ*, *taḥḳīku'l-mesā'il* ve *taḳrīru'l-aḳvāl*) asıl amacı nedir?

*El-Fuṣūl*'de bunun cevabı, ilk olarak, geçen lafızların manalarına delaletine; ikincil olarak da uygulamaların arasında okuyucunun tespitine

<sup>73</sup> Es-Semerḳandī, *Şerḥu'l-Muḳaddime*, v.41a; el-İşfehānī, *Şerḥu Fuṣūli'n-Neseft*, v.2a.

<sup>74</sup> El-Hāşşī, *Aynu'n-Nazar*, v.3b.

<sup>75</sup> Es-Semerḳandī, *Şerḥu'l-Muḳaddime*, v.41a.

<sup>76</sup> El-İşfehānī, *Şerḥu Fuṣūli'n-Neseft*, v.3b.

bırakılmıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi, lafızların kullanılması tek başına önemli olmamaktadır; önemli olan onlara hangi anlamların verildiğidir. Es-Semerqandî de *Risāle*'de lafza ve uygulamasına bırakmakla beraber *Şerhu'l-Muqaddime*<sup>77</sup> ve *Kiştās*'ta<sup>78</sup> *taḥkīku'l-mesā'il* ve *taḥrīru'l-aḳvālın* anlamını açıkça söylemektedir: “Tartışmanın asıl noktasını belirleme ve o konuda farklı görüşleri gerekçeleri ile tespit edebilmedir (*ta,yīnu maḥalli'n-nizā, ve hilāfu'l-ḳavm fihi*).<sup>79</sup> Ona göre, *mu,allil* tartışma konusu olmayan şeyi tartışmaya dâhilmiş gibi alabilir, meşhur olmayan bir şeyi meşhurmuş gibi göstermeye çalışabilir. Bunu tespit etmenin yolu, işte bu dört hamleyi uygulamaktır. Es-Semerqandî *Şerhu'l-Kiştās*'ta şöyle bir örnek verir: *Mu,allil* “Kelamcıların kabul ettiği görüşün aksine âlem hâdiştir” derse, *sā'il* hemen burada hangi kelamcının ya da kelamcılarının, nerede ve nasıl bir ibare ile bu görüşü beyan ettiğini öğrenmek ve tartışmayı asıl noktasına döndürmek hakkına sahiptir. Çünkü meşhur olan, zaten kelamcılarının âlemin *hâdiş* olduğunu, filozofların ise *ḳadīm* olduğunu kabul etmeleridir.<sup>80</sup> Hatta *ādāb* geleneğinde *mu,allil* âlemin *hâdiş* olduğu görüşünün kelamcılara ait olduğunu söylese bile, *sā'ilin* ondan âlemin ve *hâdişin taḥrīr* ve *taḥrīrini* talebi abes değildir. *Risāle*'nin şarihi et-Teftāzānī'ye (ö.792/1390) göre *taḥrīr* ve *taḥrīr*, sadece *mu,allil*in değil, aynı zamanda *sā'ilin* sözünün de sağlamlığını ve bozukluğunu ortaya çıkarmada fayda temin eder. Hatta, diyor et-Teftāzānī, taraflar eğer *taḥrīr* ve *taḥrīr* yapmazlar ise, onların sözlerinin, elde etmek istediklerine ulaştırıp ulaştırmayacağı dahi bilinemez.<sup>81</sup> Es-Semerqandî'nin *Şerhu'l-Muqaddime*'de bu konuda en-Nesefî'ye herhangi bir eleştiri getirmemesinden onun da en-Nesefî ile aynı görüşte olduğu sonucunu çıkarabiliriz.<sup>82</sup>

Kavramlar (*taşavvurlar*) alanındaki *taḳdīmu'l-işāra*, *taḥrīru'l-mebāhiş*, *taḥkīku'l-mesā'il* ve *taḥrīru'l-aḳvāle* herhangi bir müdahalede bulunulamayacağı söylenmektedir. Tabii ki buradaki ‘müdahale’yi, ‘delil getirmek’ olarak anlamak gerekmektedir. ‘Delil’ de doğruluk ve yanlışlığa muhtemel yargı(lar)dan oluşmaktadır; oysa kavramlarda doğruluk ve

<sup>77</sup> Es-Semerqandî, *Şerhu'l-Muqaddime*, v.41a.

<sup>78</sup> Es-Semerqandî, *Kiştāsu'l-Efkār*, s.507.

<sup>79</sup> Es-Semerqandî'ye göre *ta,yīnu maḥalli'n-nizā*,’ın felsefî tartışmalardaki uygulaması için bkz. Necmettin Pehlivan, “*Ādābu'l-Bahs ve'l-Münāzara* Üzerinden *Tehāfütleri* Okumaya Bir Giriş,” M. Demirkol & M. E. Kala (ed.), *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014) içinde, ss.92-106.

<sup>80</sup> Es-Semerqandî, *Şerhu'l-Kiştās*, Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa, no.1798, v.218a.

<sup>81</sup> Et-Teftāzānī, *Şerhu'l-Ādāb li's-Semerqandî*, v.68a-b.

<sup>82</sup> En-Nesefî'nin uygulama içindeki doğrudan ibareleri için metindeki şu paragraflara bakılabilir: *el-Fuṣūl*, §§.29, 32, 44, 64, 67, 74, 75 ve 76.

yanlılık aranmaz. Es-Semerķandī, kavramlarda mutlak olarak bir müdahalenin olamayacağını kabul etmenin doğru olmadığını, *mu,allil* ya da *sā'ilin*, birbirlerinden naklettikleri görüşlerin tashihini isteme hakkına sahip olduklarını söylemektedir. Örneğin, *tarif* veya *bölme* yapmışlarsa, bunların kendilerine özgü genel ve özel şartlarını birbirlerinden istemelerinde bir beis yoktur. Es-Semerķandī'ye göre, bu nokta çok önemlidir, zira bu noktadaki müdahale, her iki tarafın, tartışma konusu olmayan şeyleri tartışmanın konusuymuş gibi almalarını engeller.<sup>83</sup> Bunları en-Neseфі'nin *el-Fuṣūl'*ünde açıkça görmek mümkün değildir.

Şimdi de iki müellifin *taşdıklar*de (*hükümler/mesā'il*) tartışmayı nasıl başlatıp devam ettirdikleri ve nihayet nasıl bitirdiklerini inceleyeceğiz. Tartışma (*munāzara*) dediğimiz şeyin asıl bu alanda gerçekleştiğini, çünkü bu aşamada tarafların iddialarının ispatı hakkında delil getirmeye ve birbirlerinden delil istemeye başladıkları, birbirlerinin delillerini çürütmeye yöneldiklerini söylemiştik.

En-Neseфі'nin delilleşmedeki kurgusu şöyledir:

En-Neseфі		
Delilleşme Esnasındaki Hamleler	<b>Delilin İsmi</b>	<b>Amacı</b>
	(A <sup>1</sup> ) <i>Munākaḍa</i> (A <sup>2</sup> ) <i>Ġaşb</i>	Hasmı ve delillerini ilk aşamada denemek ve mümkünse işin başında susturmak.
	<b>Delilin İsmi</b>	<b>Amacı</b>
	(B <sup>1</sup> ) <i>Mu,āraḍa</i>	Hasmı tam bir delil ile susturmak.

Burada iki noktaya odaklanmak istiyoruz: Birincisi, delilleşmedeki hamleler; ikincisi ise bu hamlelerin nasıl ve ne zaman işletildiğidir.

*El-Fuṣūl'*de hamle ismi olarak, sırasıyla *men.*, *munākaḍa*, *ğaşb* ve *mu,āraḍa* zikredilmektedir. En-Neseфі'nin ibaresine göre *men.* (*delil isteme*) ile *munākaḍa* aynı şeydir. Dolayısıyla aslında üç temel hamle vardır: *munākaḍa*, *ğaşb* ve *mu,āraḍa*. *Munākaḍa*, basitçe karşı taraftan delil istemekten ibarettir. Tartışmanın en temel ve başlangıç düzeyidir. Böyle bir hamlede bir tartışmayı diğerinden ayırmak mümkün değildir. *Ġaşb*, *mu,allil* delilinin öncüllerinden birini zikreder etmez, *sā'ilin* tam bir delil getirerek onu çürütmeye çalışmasıdır; yani *mu,allil* muradını tam anlamıyla ortaya koymadan, tabiri caizse, üzerine çullanmak/atılmaktır. Bu yüzden *el-*

<sup>83</sup> Es-Semerķandī, *Şerḥu'l-Muḳaddime*, v.41a-b.

*Fuṣūl*'de *ğaşb* hakkındaki ilave bilgi, bunun bazılarına göre makbul bir hamle olduğu, bazılarına göre de makbul bir hamle olmadığı şeklinde yorumlanabilir. En-Nesefî hangi görüşü tercih ettiğini açıkça belirtmemektedir. Ancak öğrencisi es-Semerqandî,<sup>84</sup> *el-Fuṣūl*'e ait olduğunu söylediği şerhe atıfla en-Nesefî'nin *ğaşbı* makbul bir hamle olarak kabul etmediğini söylemektedir. Fakat yine de ana kurguda *ğaşba* yer verdiği ve bir fayda temin ettiğini düşündüğü için, ona tartışmada hamle rolü verdiği söylenebilir. Çünkü es-Semerqandî'ye göre en-Nesefî'nin hoca silsilesinde bulunan Ruknuddîn el-Amîdî *ğaşbı* makbul bir hamle kabul etmektedir.<sup>85</sup> *Ğaşbı* bir örnek ile daha anlaşılır kılmaya çalışalım. Örneğin, *mu,allil* olarak bir filozof “Âlem *kadîm*dir” küçük öncülünü söyler söylemez *sâ-ilin*, hemen âlemin *kadîm* olmadığına dair tam bir delil (küçük öncülü, büyük öncülü tam ve geçerli, sonucu da açıkça zikredilmiş bir delil) getirmesidir. Filozof büyük öncülünü ve sonucunu tam olarak söylemediği için, küçük öncülüne bakarak acele bir hamle yapmak, *mu,allil*in eline düşmek olur ve *mu,allil sâ-ilin* öncülleri ve sonucu hakkında delil talebinde bulunabilir.<sup>86</sup> Eğer acele etmeseydi, belki de *mu,allil*in küçük terimi ile büyük terimi arasında *orta terim* tam anlamıyla iştirak sağlayamayacak, sağlasa dahi belki de *mu,allil* sonucu yanlış söyleyecekti. Es-Semerqandî *ğaşba*, *ādābu'l-bahşi* uygulayarak teknik bir yaklaşımda bulunmaktadır ki bu, aslında en-Nesefî'nin de makbul bir hamle olarak kabul etmemesine karşın onu neden tartışmanın işleyişinde zikrettiğinin de cevabını vermektedir. Ona göre *ğaşbın* makbullüğü, onun zaten tartışmada başvurulmaması gereken bir hamle olmasıdır; dolayısıyla makbul olmayan bir şeyi kullanmak, tartışmanın asıl hamlelerinin dışındadır; eğer birisi onu kullanırsa da bunun, tartışmanın asıl mihverinde olmadığına bilinmesi gerekir.<sup>87</sup>

En-Nesefî'nin zikrettiği üçüncü hamle *mu,āraḍa*dır.<sup>88</sup> Es-Semerqandî'nin şarihlerinden et-Teftāzānî'ye göre *munāzara* denilen şey, ancak *mu,āraḍa* ile gerçekleşir.<sup>89</sup> Şu halde en-Nesefî'nin *mu,āraḍaya* yüklediği anlam sistemin esasını teşkil edecektir. Onun ibaresine göre *mu,āraḍa*, delilin bizzat kendisine ait olan bir hamle değil, *medlūl*üne ait olan bir hamledir. Fakat o, *mu,āraḍayı* tarif ederken daha genel bir ifade kullanmaktadır: *mu,āraḍa* karşılıklı (tam bir) delil isteği (*mumāne,a*) ile

<sup>84</sup> Es-Semerqandî, *Şerhu'l-Mukaddime*, v.42a.

<sup>85</sup> Es-Semerqandî, *Şerhu'l-Mukaddime*, v.42a.

<sup>86</sup> Ahmed Cevdet Pâşâ, *Ādāb-ı Sedād*, İstanbul 1294, s.14.

<sup>87</sup> Es-Semerqandî, *Şerhu'l-Mukaddime*, v.42b.

<sup>88</sup> En-Nesefî, *el-Fuṣūl*, §.5.

<sup>89</sup> Et-Teftāzānî, *Şerhu'l-Ādāb li's-Semerqandî*, v.25a.

mukabelede bulunmaktadır.<sup>90</sup> Es-Semerḳandī'nin şarihleri en-Neseфі'nin bu tarifinin ıstılahi değil, dilsel olduğunu söylemektedirler.<sup>91</sup> Onun *el-Fuṣūl*'deki ibarelerinden *mu,āraḳaya* yüklediği rolü açıkça tespit edebilmek güçtür.

Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: en-Neseфі, *munāḳada*, *ḡaşb*, *mu,āraḳa* hamlelerinin nasıl ve ne zaman yapıldığına dair belirleyici bir kural söylemiş midir? Bu soru bizi en-Neseфі'nin ve es-Semerḳandī'nin hem yollarının kesiştiği hem de ayrıldığı noktaya getirmektedir. *El-Fuṣūl*'ün girişinden yukarıdaki soruya cevap olabilecek bir bilgiyi çıkarmak mümkün değildir; bunu belki metin içerisindeki örnek uygulamalardan çıkarmak mümkün olabilir; ancak bu zor bir iştir. Aşağıda es-Semerḳandī'nin delilleşmedeki sisteminde görüleceği üzere her iki müellif, terminolojide (hamle isimlerinde) ortaklıklar, fakat yukarıda da yer yer zikredildiği gibi terimlere (hamlelere) verilen anlamlar, hamlelerin nasıl ve ne zaman yapılacağı konusunda aralarında farklılıklar vardır. Es-Semerḳandī tam da bu noktaya müdahale etmekte ve *el-Fuṣūl* şerhinde *mu,āraḳa*nın ayrıntılarını anlatmak yerine, sadece en-Neseфі'nin değil, *ehlu'n-nazar* ibaresiyle kendisinden önceki bilgilerin tartışma kurgularını hiç kimseye atf yapmaksızın tekrar inşa etmektedir. Buradaki incelik, es-Semerḳandī'nin delilleşmedeki bütün hamlelerin nasıl ve ne zaman yapılacağına sistematüğını ortaya koymasıdır. Onun bu sistematüğı, *Risāle*'sinin girişinde söylediği kendisinden önce âlimlerde bulunmayan düzendir.<sup>92</sup> Hatta bu düzen, kendisinden önceki tartışma teorilerine nazaran *ādābu'l-baḥş*i 'devrim' olarak kabul etmemizin gerekçelerinden biridir. Es-Semerḳandī'ye göre, en-Neseфі'nin ve benzerlerinin kurgusu tartışmanın nasıl başlayıp devam edeceğini ve nihayet nasıl biteceğini kapsamlı bir şekilde ortaya koyamamaktadır. Ona göre, tarafların delilleşmeleri şöyle bir süreçte gerçekleşmelidir:<sup>93</sup>

Taraflar birbirlerine karşı delil getirmeye başladıklarında iki temel durum ortaya çıkar:

<sup>90</sup> En-Neseфі, *el-Fuṣūl*, §.5.

<sup>91</sup> El-Kılānī, *Şerḫü Ādābi'l-Baḥş*, v.11b; el-Bihiştī, *el-Lubāb fī Şerḫi'l-Ādāb*, v.197b.

<sup>92</sup> Es-Semerḳandī, *Risāle fī Ādābi'l-Baḥş*, v.1b.

<sup>93</sup> Es-Semerḳandī, *Şerḫü'l-Muḳaddime*, v.42b.

<b>Es-Semerķandī</b>			
Hükümler ( <i>Taşdikāt / Mesā'il</i> )	(A) Asıl tartışmacı ( <i>munāzīr</i> ) ve iddia sahibi taraf olarak <i>mu,allil</i> in iddiasını <i>sā'il</i> kabul edebilir, ki böyle bir durumda tartışma zaten devam etmez. <i>Sā'il</i> , <i>mu,allil</i> in söylediklerinin doğruluğunu kabul etmiş sayılır.		
	(B) <i>Sā'il</i> , <i>mu,allil</i> in iddiasını kabul etmez ve karşılıklı delilleşmeye başlarlar. Es-Semerķandī'nin <i>devrim hamlesini</i> yaptığı yer bu aşamadır. O, bu aşamayı iki temel kısma ayırmakta ve bu kısımlardaki hamleleri açık olarak belirlemektedir. Tartışmayı <i>şavābı</i> ortaya çıkarma amacına yönelik olarak belirleyen iki temel hareket noktası şöyledir:		
	(B1) <i>Mu,allil</i> delilinin tamamını ortaya koymadan önce <i>sā'il</i> in Yapacağı Hamleler	<b>İsmi</b>	<b>Amacı</b>
		(B <sup>1-1</sup> ) <i>Men</i> , (B <sup>1-2</sup> ) <i>Mustened</i> (B <sup>1-3</sup> ) <i>Ġaşb</i>	(B <sup>1-1</sup> ) ve (B <sup>1-2</sup> ) Hasma ve delillerini denemek, hasma deliline farklı açılardan bakıldığında istediği sonucu vermeyeceğini göstermek. (B <sup>1-3</sup> ) Hasma delilini tamamlama imkânı vermeden tam bir delil ile onu susturmak.
(B2) <i>Mu,allil</i> delilinin tamamını ortaya koyduktan sonra <i>sā'il</i> in yapacağı hamleler	<b>İsmi</b>	<b>Amacı</b>	
	(B <sup>2-1</sup> ) <i>Naķd</i> (B <sup>2-2</sup> ) <i>Mu,ārađa</i>	(B <sup>2-1</sup> ) Hasma, delilinin bozuk olduğunu, dolayısıyla bu delil ile istediği sonucu elde edemeyeceğini göstermek. (B <sup>2-2</sup> ) Delilinin bütünüyle ortaya koymuş olan hasma karşı tam bir delil getirerek onu susturmak.	

Es-Semerķandī'nin kurgusu, delilleşmeyi bir bütün olarak kabul etmek yerine bazı safhalara ayırıyor. (A)'daki durum tabii bir süreçtir. (B)'ye gelince, buradaki incelik, delilin, tamamından önce ve tamamından sonra yapılan hamleler olarak düzenlenmesidir. *El-Fuṣūl*'de böyle bir ayırım yoktur. Tartışma bir bütün olarak sunulmakta olup *munākađa* (*men.*), *ġaşb* ve *mu,ārađa* olmak üzere üç hamle üzerine kurgulanmaktadır. Es-Semerķandī'nin yukarıdaki ayrımı, tartışmanın *mucādeleye* veya *mufākeraya* dönüşmesini engellemiş ve tartışma *şavābı* ortaya çıkarma amacını gerçekleştirecek şekilde kurgulanmıştır. (B<sup>1</sup>)'deki *men*, ve *ġaşb* hamleleri ortaktır. Delaletleri konusunda bir farklılık yoktur; buradaki farklılık es-Semerķandī'nin *mustenedi* zikretmesidir. *El-Fuṣūl*'de *mustened* doğrudan



geçmemektedir. Fakat yine de en-Neseфі'nin bunu *munākaḫanın* zımında kabul ettiği söylenebilir mi? Es-Semerḫandī'nin sistemi tekrar inşa ettiğini söylemiştik, dolayısıyla amacı *şavābı* ortaya çıkarmak olarak belirlenmiş bir tartışmada her hamlenin de açıkça yerinin, nasıl ve ne zaman yapılacağı belirlenmesi gerekecektir. Es-Semerḫandī'ye göre *mustened*, *men*, i güçlendiren şeydir.<sup>94</sup> Aslında *mustened*, en basit haliyle 'karşı taraftan nasıl delil talep edilir', 'karşı tarafa nasıl itiraz edilir' sorularının cevabıdır. *Munākaḫa* (*men*, ve *mustened*) hamlesinde bir tartışmayı diğerinden ayırmak mümkün olmasa da *munākaḫa* tartışmanın nasıl devam etmesi gerektiğini belirleyen temel bir hamledir. Bu yüzden olsa gerek es-Semerḫandī onu açıkça bir hamle olarak zikretmiştir. Bu temel hamlenin üç şekli vardır ve onlar da şöyledir: (i) Böyle olmasını kabul etmiyoruz, niçin şöyle olmasın? (ii) Bunun böyle bir gerekliliğe sahip olduğunu kabul etmiyoruz; böyle bir gerekliliği, bu şey şayet şöyle şöyle olursa kabul ederiz. (iii) Hal şöyle şöyle iken bunu nasıl kabul edelim ki!<sup>95</sup> *Ġaşba* gelince, es-Semerḫandī de *ğaşbı* makbul bir hamle kabul etmemektedir; ona göre *sā'il*le delil getirmek yasak değildir; fakat bunu, *mu'allil* delilinin tamamını açıkça ortaya koyduktan sonra yapmalıdır ki *sā'il*, *mu'allil*in eline düşmesin.<sup>96</sup>

(B<sup>2</sup>) ise *munāzaranın* asıl gerçekleştiği alandır. Çünkü iddia sahibi olarak *mu'allil*, tabiri caizse, nesi var nesi yok ortaya koymuştur. Dolayısıyla *mu'allil*in delili tam olarak ortada olduğu için *sā'il*, esaslı hamlelerini yapabilir. (B<sup>2</sup>)'de es-Semerḫandī'nin sisteme yerleştirdiği *naḫḫ* hamlesi vardır. *El-Fuşūl*'de bu hamle sistemin işleyişine yerleştirilmemiş;<sup>97</sup> fakat yedinci, sekizinci ve dokuzuncu fasıllarda ele alınmıştır.<sup>98</sup> Burada es-Semerḫandī'nin (B<sup>2</sup>)'de tartışmanın işleyişine yerleştirdiği *naḫḫ* ile en-Neseфі'nin belirtilen fasıllarda ele aldığı *naḫḫ*ın aynı olup olmadığı sorulabilir. Şayet aynı şey ise en-Neseфі neden sistemin işleyişine yerleştirmemiştir de sadece *mu'āraḫayı* kullanmıştır? Denebilir ki es-Semerḫandī'nin ve en-Neseфі'nin kullandıkları *naḫḫ*, aynı değildir. Çünkü en-Neseфі'nin kullandığı *naḫḫ*, İslam hukukçularının ve *hilāf* ilminin kullandığı *naḫḫ*dır; es-Semerḫandī'nin kullandığı *naḫḫ* ise kökeni İslam hukukçularına ve *hilāf* ilmine ait olmakla beraber tamamen mantık kaidesi üzerine bina edilmiştir. Şöyle ki en-Neseфі *naḫḫı* sistemin işleyişine yerleştirmemiştir, çünkü o, *naḫḫı* İslam hukukçularının ve *hilāf* ehlinin bilgi

<sup>94</sup> Es-Semerḫandī, *Risāle fi Ādābi'l-Bahş*, v.2a; es-Semerḫandī, *Kiştāsu'l-Efkār*, s.509.

<sup>95</sup> Es-Semerḫandī, *Kiştāsu'l-Efkār*, s.509.

<sup>96</sup> Es-Semerḫandī, *Risāle fi Ādābi'l-Bahş*, v.2b.

<sup>97</sup> En-Neseфі, *el-Fuşūl*, §§.1-5.

<sup>98</sup> En-Neseфі, *el-Fuşūl*, §§.53-62.

elde etme yöntemi olan *kiyāsın* bir taalluku olarak ele almıştır. Onlara göre de *naqd*, *illet* olduğu iddia edilen ortak vasfın, hükmü sonuç vermemesi sebebiyle *illet* olmadığı gösterilmesidir.<sup>99</sup> Dikkat edilecek olursa *naqd*, onlara göre *delilin* bizzat kendisine yapılan bir hamledir, *medlülüne* yapılan bir hamle değildir. Es-Semerqandî'ye göre de *naqd*, hükmün delilden farklı olması, öncüllerin sonucu vermemesi veya yanlış sonuç vermesidir.<sup>100</sup> Usulcülerde olduğu gibi *ādāb* geleneğinde de *naqd*, *medlüle* değil de bizzat *delilin* kendisine yapılan bir hamledir.<sup>101</sup> Neredeyse aynı anlamda kullanmalarına karşın neden aralarında bir ayrıma gidiyoruz? Bu soruyu yukarıdaki sorumuzun ikinci kısmı ile beraber cevaplayabiliriz: En-Neseфі *naqdı* İslam hukukçularına ait bilgi elde etme yöntemi olan *kiyāsın* bir taalluku olarak alıp ona tartışmada bir rol vermektedir. Buna karşın es-Semerqandî, mantıkçıların bilgi elde etme yöntemi olan *kiyāsın* bir taalluku olarak tartışmada ona bir rol vermektedir. Es-Semerqandî'nin sisteminde *naqdın medlüle* değil de *delile* ait olduğunun söylenmesinden kasıt, *delilin*, *kiyāsın* genel şartlarına ve *kiyāsın* dört şeklinin her birine ait olan özel şartlara uygun olup olmadığıdır. Dolayısıyla es-Semerqandî'nin sistemi içinde *naqd*, bütünüyle mantıkî kaide üzerindedir. Her iki tarafın da *kiyās* terimini kullanmalarına karşın iki terime verdikleri anlamlar oldukça farklıdır. İslam hukukçularının *kiyāsı* genel itibariyle iki tekil şey arasında meydana gelmektedir. Eğer iki tekil şey arasında, hükmü ortaya çıkaracak gerçek *illet* (ortak vasıf) tespit edilebilirse *kiyās* gerçekleşir. Oysa mantıkçıların *kiyās* teorilerinde iki tekil öncül ile *kiyās* asla kurulamaz, çünkü sonucun ortaya çıkmasını sağlayan orta terim (*illet/neden/mahiyet*) görevini yerine getiremez. Öncüllerden biri, kesinlikle tümel olmalıdır. El-Fārābî (ö.339/950) başta olmak üzere Aristoteles'in sistemleştirdiği *kiyās* teorisini kabul eden bilginler, İslâm hukukçularının bilgi elde etme yöntemi için *kiyās* terimini değil *temsil* terimini kullanmakta ve bilgi elde etmede ona üçüncü dereceden bir rol yüklemektedirler.<sup>102</sup> Zaten *el-Fuṣūl*'ün şarihleri es-Semerqandî<sup>103</sup> ve el-İşfehānî<sup>104</sup> *naqdın* İslâm hukukçularının *kiyāsındaki*

<sup>99</sup> Şemsuddīn Muḥammed b. Ḥamza el-Fenārī, *Fuṣūlu'l-Bedā'i, fī Uṣūli's-Şerā'i*, (İstanbul: Şeyh Yahyā Efendī Matba'ası, 1289), c.2, s.348; Muḥammed b. Ferāmuz Mollā Ḥusrev, *Mir'ātu'l-Uṣūl Şerḫu Mirkāti'l-Vuṣūl (Hāşiyetu'l-İzmiri* ile birlikte) (İstanbul: el-Hāc Muḥarrem Efendī Matba'ası, 1302), c.2, s.343.

<sup>100</sup> Es-Semerqandī, *Risāle fī Adābi'l-Baḥş*, v.2a.

<sup>101</sup> El-Kilānī, *Şerḫu Adābi'l-Baḥş*, v.12b.

<sup>102</sup> Örneğin bkz. Ebū 'Alī İbn Sīnā, *el-İşārāt ve't-Tenbihāt: İşaretler ve Tembihler*, terc. Muhittin Macit, Ali Durusoy & Ekrem Demirli (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), ss.57-58.

<sup>103</sup> Es-Semerqandī, *Şerḫu'l-Mukaddime*, v.66b.

<sup>104</sup> El-İşfehānī, *Şerḫu Fuṣūli'n-Neseft*, vv.64a-65a.

*illet*e özgü olduğunu söylemektedirler. Dolayısıyla en-Neseфі *naḳḳa* es-Semerḳandī gibi mantikī bir anlam ver(e)memiş ve tartışmada ona asıl hamle rolü yükleyememiştir.

(B<sup>2</sup>)'deki asıl hamle *mu,āraḳa*dır ve *mu,āraḳa* da, daha önce zikrettiğimiz gibi, *munāzaranın* asıl gerçekleştiği delilleşmedir; çünkü iddia sahibi olarak *mu,allil*, iddia ettiği şey hakkında tam bir delil getirmiştir. *Sā'ile* düşen de önündeki bu tam delile istediği gibi karşı koyabilmektir. Es-Semerḳandī'ye göre *mu,āraḳa*, *sā'ilin*, *mu,allilin* delil ikame ettiği tartışma konusunun hilafına/tam aksine delil ikame etmesidir.<sup>105</sup> *Mu,āraḳa* karşılıklı tam delil olduğu için, tarifteki 'hilafına/tam aksine' ibaresi, *mu,allilin* delilinin çelişigi veya çelişigine eşit bir delil olarak anlaşılmalıdır.<sup>106</sup> Hilafına/tam aksine kaydı, her iki müellifin açıklamasında da bulunmaktadır. *Mu,āraḳa*, *mu,allilin* deliline karşı tam bir delil olmakla beraber bunun nasıl gerçekleştirileceği çok önemlidir. Muhtemelen bu sebeple, en-Neseфі'nin "karşılıklı delil istemek yoluyla mukabelede bulunmak/karşılık vermek"<sup>107</sup> şeklinde yaptığı *mu,āraḳa* tarifi, es-Semerḳandī'nin şarihlerine göre dilsel bir tariftir.<sup>108</sup> Fakat es-Semerḳandī *mu,āraḳanın* konumunu daha açık hale getirmekte ve kendisinden önceki kullanımların aksine onu mantık kaidesi üzerine oturtmaktadır. Ona göre *mu,āraḳa* üç şekilde yapılabilir: Birincisi, *mu,āraḳa bi'l-ḳalbd*ir ve bu da *sā'ilin*, *mu,allilin* deliline karşı ortaya koyduğu tam delilinin hem suret, hem de içerik olarak *mu,allilin* delili ile aynı olmasıdır. İkincisi, *mu,āraḳa bi'l-misld*ir ve bu da *sā'ilin* delilinin *mu,allilin* delili ile sadece suret bakımından aynı, fakat *içerik* bakımından farklı olmasıdır. Üçüncüsü, *mu,āraḳa bi'l-ğayrd*ir ve bu da *sā'ilin* delilinin *mu,allilin* delilinden hem suret hem de içerik olarak farklı olmasıdır.<sup>109</sup> Bu üç tür *mu,āraḳa*daki 'suret', Aristoteles'in sistemleştirdiği mantikī kıyāsın dört şekli; 'içerik' de bu *kıyāsta* sonucun çıkmasını sağlayan, iki öncül arasındaki neden, mahiyet ve *illet* olan orta terimdir. *El-Fuṣūl'*de bu mantikī zemini işaret edecek bir ifade bulunmamaktadır. Hatta hem es-Semerḳandī<sup>110</sup> hem de el-İşfehānī,<sup>111</sup> bazı benzerlik ve farklılıklar olsa da tam da bu noktaya eğilmektedir: İlginç bir şekilde her iki müellif de en-Neseфі'nin *mu,āraḳa* tarifini şerh etmemekte ve en-Neseфі'nin *el-Fuṣūl'*e yazdığını

<sup>105</sup> Es-Semerḳandī, *Risāle fi Ādābi'l-Baḥş*, v.2a.

<sup>106</sup> Saçaklızāde, *Takrīru'l-Ḳavānīn*, s.69.

<sup>107</sup> En-Neseфі, *el-Fuṣūl*, §.5.

<sup>108</sup> El-Kīlānī, *Şerhu Ādābi'l-Baḥş*, v.11b; el-Bihīstī, *el-Lubāb fi Şerhi'l-Ādāb*, v.197b; et-Teftāzānī, *Şerhu'l-Ādāb li's-Semerḳandī*, v.24b.

<sup>109</sup> Es-Semerḳandī, *Ḳiştāsu'l-Efkār*, s.509.

<sup>110</sup> Es-Semerḳandī, *Şerhu'l-Muḳaddime*, v.42b.

<sup>111</sup> El-İşfehānī, *Şerhu Fuṣūli'n-Neseфі*, v.8a-b.

söyledikleri ve sıkça da kullandıkları şerhe atıf yapmamaktadırlar. Es-Semerķandī, *mu,āraḍa*nın şerhine gelince yukarıda arz ettiğimiz sistemi inşa etmektedir. El-İşfehānī, en-Neseḫī'nin *mu,āraḍa*sını şerh ederken her ne kadar ayrıntı veriyor gibi görünse de es-Semerķandī'nin mantıki bir kaideye oturttuğu şekliyle müellife ait bir bilgi vermemekte, bir yerde *kalb* terimini *mu,āraḍa* ile beraber kullanmakta ve her ikisinin de *munākaḍa* olmadığını söyledikten sonra *mu,āraḍa bi'l-miṣl* ve *bi'l-ğayrı*dan bahsetmemektedir.<sup>112</sup> El-İşfehānī, *mu,āraḍa bi'l-miṣl*den ve *bi'l-ğayrı* zikrettikten sonra, ayrıntıları *el-Fuṣūl*'deki sistemi anlatacağını söylediği yere ertelemektedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken iki nokta bulunmaktadır: (i) El-İşfehānī, açıklamalarında herhangi bir şekilde *el-Fuṣūl* ya da şerhi ile herhangi bir bağ kurmamaktadır. (ii) Hamlelerin isimlendirilmesi konusunda es-Semerķandī ile, bazı noktalar hariç, muvafık davranmaktadır; fakat hamlelerin nasıl ve ne zaman işletileceği konusunda es-Semerķandī'nin yaptığı 'delilin tamamından önce' ve 'tamamından sonra' ayrımını yapmamaktadır; sadece 'delilden önce', ki bununla kastı *taṣavvurlar* alanıdır, ve 'delilden sonra' ayrımı yapmaktadır, ki bununla da kastı *taṣdīk*lerdir. Buna ilave olarak, es-Semerķandī'nin delilin tamamından sonra yapılacak ilk hamle olarak yerleştirdiği *naḳḍ*, ayrıntılı (*en-naḳḍu't-taḫṣīlī*) ve genel (*en-naḳḍu'l-icmālī*) şeklinde zikretse de delilin tamamından sonra yapılacak müstakil bir hamle şeklinde göstermemekte, onu *munākaḍa*nın bir açılımı olarak açıklamaktadır. El-İşfehānī, bu açıklamalarını, tartışma ehli nezdinde meşhur olan temel hamlelerin *men*, ve *mu,āraḍa* olduğu görüşü üzerine inşa etmekte ve kendisinin bu hamlelerin ayrıntılarını ortaya koyacağını beyan etmektedir.<sup>113</sup> Fakat es-Semerķandī, hem tartışmada delilleşmenin nasıl ve ne zaman işletileceğini tekrar inşa etmekte, hem de delilleşmeleri mantık kaidesi üzerine bina etmektedir.

*El-Fuṣūl*'ün girişinde bahsedilen son konu *delīl* ve *istidlāl*ın tarifleridir. En-Neseḫī *delīlī*, 'kendisinin bilinmesinden *medlūl*ünün de bilinmesi gereken şeydir' şeklinde tarif etmektedir.<sup>114</sup> Es-Semerķandī'ye göre *delīl* ve *medlūl*, tıpkı baba ve oğul gibi görelidir; dolayısıyla bilinmeleri birbirlerine bağlıdır. Mantıkta da bilinmeleri birbirine bağlı kavramlar birbirlerinin tariflerinde kullanılamazlar, çünkü tarif eden şey, daha açık olmalıdır. Es-Semerķandī'ye göre *delīl*in tarifinde, *medlūl* yerine 'başka bir şey' (*şey āḫar*) ibaresi kullanılmalıdır: "*Delīl*, kendisinin bilinmesinden başka bir şeyin

<sup>112</sup> El-İşfehānī, *Şerḫu Fuṣūli'n-Neseḫī*, v.5a vd.

<sup>113</sup> El-İşfehānī, *Şerḫu Fuṣūli'n-Neseḫī*, v.8a-b.

<sup>114</sup> En-Neseḫī, *el-Fuṣūl*, §.6.

tahakkukunun bilindiği şeydir.” Fakat ona göre bu tarif bu haliyle kesin *delīl*leri karşılamakta, zannî olanları dışarıda bırakmaktadır. Her *delīl* de kesin bilgi vermediğine göre onun kapsamlı tanımı nasıl olmalıdır? Es-Semerḳandī'nin cevabı şöyledir: “Delīl, kendisinin (kesin olarak) bilinmesinden ve/veya zannî olarak bilinmesinden başka bir şeyin tahakkukunun bilinmesi gereken şeydir.”<sup>115</sup> Her iki müellifin *delīl* tariflerinden dolaylı olarak şöyle bir soru(n) ortaya çıkmaktadır: Bu *delīl*in *medlūl*leri nelerdir? Çünkü bu sorunun cevabının, es-Semerḳandī'nin ādāb tartışma teorisi ile kendisinden önceki tartışma teorilerini birbirinden ayırdığı düşünülmektedir. Madem *delīl*, başka bir şeyi kesin ya da zannî olarak bilmeyi sağlamaktadır, o halde bu nasıl gerçekleştirilecektir? Es-Semerḳandī *Şerhu'l-Muḳaddime*'de en-Neseфі'nin ‘*delīl*’ini şerh ederken onun *delīl*inin aslında *kitāb*, *sunne*, *icmā*, *ḳiyās* ve *akliyyāt*i tazammun ettiğini söylemektedir.<sup>116</sup> Şu halde en-Neseфі'nin tartışma kurgusunda bilgi bunlar yardımı ile elde edilmektedir. Dikkat çeken husus, en-Neseфі'nin İbn Sīnā'nın (ö.428/1037) *el-İşārāt*'ına şerh yazdığı söylenilmesine karşın<sup>117</sup> tartışmanın işleyişinde Aristoteles'in sistemleştirdiği ve esaslı orta terime dayanan *ḳiyās* teorisine doğrudan bir göndermesinin olmamasıdır. *El-Fuṣūl*'deki yöntemin, daha ziyade, iki tekil şey (*aşl* ve *fer*,) arasındaki *illet* bağının sağlanması üzerine *aşl*ın hükmünün *fer*,e aktarılması şeklinde gerçekleşen, en genel anlamıyla ve filozofların *temşīl* dediği fikhî *ḳiyās* olduğu söylenebilir. Mesela, *el-Fuṣūl* şarihi el-İşfehānī *munāḳadayı* anlatırken *aşl* ve *fer*, terimlerini kullanmaktadır.<sup>118</sup> *Aşl* ve *fer*,, fikhî *ḳiyās*ın teknik terimleridir ve iki tekil şey arasındaki hükmün intikalinde kullanılan terimlerdir. *Munāḳadayı* açıklarken *aşl* ve *fer*,i kullanması bir hata değildir, fakat böyle bir kullanım terimin anlamını daraltmaktadır. Çünkü es-Semerḳandī, *delīl*i daha teknik bir tazammunla, eldeki malzemenin nasıl işletilebileceğine yönelik bir işlerle karşılamaktadır. Ona göre, *ādāb*da yüklemli veya şartlı olsun, birleşmeli (*iktirānī*) *ḳiyās*, seçmeli (*istiṣnāi*) *ḳiyās*, tümevarım (*istikrā*), benzetme (*temşīl*) kullanılabilir.<sup>119</sup> Daha önce söylediğimiz gibi es-Semerḳandī, her ne kadar *ādāb*ın amacını *şavābı* ortaya çıkarmak olarak belirlese de onu kesin öncüllerden kurulan *burhān* olarak kabul etmemektedir, çünkü *ādāb*ın *mebādīsi*, *musellem* öncüllerdir.<sup>120</sup> Şu

<sup>115</sup> Es-Semerḳandī, *Şerhu'l-Muḳaddime*, v.43a-b.

<sup>116</sup> Es-Semerḳandī, *Şerhu'l-Muḳaddime*, v.43b.

<sup>117</sup> Bkz. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunūn*, c.1, s.95.

<sup>118</sup> El-İşfehānī, *Şerhu Fuṣūli'n-Neseфі*, v.5a.

<sup>119</sup> Es-Semerḳandī, *Ḳistāsu'l-Ejḳār*, s.519.

<sup>120</sup> Es-Semerḳandī, *Şerhu'l-Muḳaddime*, v.40b.

halde es-Semerķandī, *ādāb*da bilgi elde etmeyi daha geniş kapsamlı tutmuş görünmekte ve mantıkî zemini asla ihmal etmemektedir.

*İstidlāl* ve *ta,līl*in tariflerine gelince, bunları aslında *delīl*den bağımsız düşünmemek gerekmektedir; zira temelde her ikisi de *delīl*in nereden-neyle ve nereye-nasıl intikal ettiğinin bilgisidir. En-Nesefī *istidlālī*, zihnin eserden müessire intikali; *ta,līl* de zihnin müessirden esere intikali olarak tarif etmekte ve *istidlal* için dumanın ateşe, *ta,līl* için de ateşin dumana delâletini örnek vermektedir.<sup>121</sup>

Es-Semerķandī, en-Nesefī'nin tariflerine yine teknik bir müdahalede bulunmakta ve bilginler nezdinde *istidlāl*in bütün akıl yürütme yöntemlerini (*kıyās*/tümdengelim, *istikrā*'/tümevarım, *temsīl*/analoji/benzetme) kapsayan kullanımını da revize etmek üzere tarifleri yeniden inşa etmektedir. Ona göre,

*İstidlāl*, müessiri ispat etmek için eserin sübütunun takrīridir.

*Ta,līl*, eseri ispat için müessirin sübütunun takrīridir.

*İstidlāl*, ister eserden müessire, ister müessirden esere, isterse de eserden esere olsun *medlūl*ün ispatı için *delīl*in takrīridir.<sup>122</sup>

Es-Semerķandī'nin tariflerindeki ince nokta, 'zihnin intikali' ile 'eser ve müessirin sübütunun takrīri' kavramları arasındaki farktır. Onun ibarelerinden anladığımız kadarıyla, zihnin intikalinin mevcut durumda gerçekleşmesi ile mevcut durumu tanımlamada kullanılması farklı şeylerdir. Bir bakıma zihnin kendisi intikal etmiyor, eser ya da müessir takrīr edildikten sonra zihin intikal ediyor. Dolayısıyla en-Nesefī'nin tarifinde intikalın nasıl gerçekleştiği açıkça söylenmediği için tarif eden (*mu,arraf*) tarif ettiği şeyden (*mu,arraf*) daha kapalı görünmektedir. Es-Semerķandī'ye göre önceki bilginlerin, tariflerinde zihnin intikalini kullanmamaları gerekirdi. Ona göre, önceki bilginler nezdinde meşhur olan durum şöyledir: Bir kimse *delīl*ini takrīr ettiği (kime, nasıl, ne şekilde, niçin ait olduğu açıkça ortaya koyduğu) zaman, 'o kimse, şu konu hakkında *delīl* getiriyor veya gerekçelerini açıklıyor,' denilir. Es-Semerķandī'ye göre, onların yukarıdaki ifadelerinden dahi zihnin intikalinin takrīr sonrası gerçekleşen bir şey olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>123</sup>

<sup>121</sup> En-Nesefī, *el-Fuṣūl*, §§.6-7.

<sup>122</sup> Es-Semerķandī, *Şerhu'l-Muḳaddime*, v.44a.

<sup>123</sup> Es-Semerķandī, *Şerhu'l-Muḳaddime*, v.44a.

## V

Böylece en-Nesefti'nin ve es-Semerḳandī'nin sistem kurgularını aşağıdaki gibi gösterebiliriz:

en-Nesefti		
(A) Delilleşmeden Önceki Tartışma Alanı ( <i>Taşavvurlar/Tarifler</i> )	<b>Hamlenin İsmi</b>	<b>Amacı</b>
	(A <sup>1</sup> ) <i>Taḳdīmu'l-İṣāra</i> (A <sup>2</sup> ) <i>Tahrīru'l-Mebāḥiṣ</i> (A <sup>3</sup> ) <i>Taḥḳīku'l-Mesā'il</i> (A <sup>4</sup> ) <i>Taḳrīru'l-Aḳvāl</i>	Tartışmanın asıl noktasını tespit ( <i>Ta.yīnu maḥalli'n-nizā,</i> )
(B) Delilleşme Sırasındaki Tartışma Alanı ( <i>Hükümler/Taşdīḳler</i> )	<b>Hamlenin İsmi</b>	<b>Amacı</b>
	(B <sup>1</sup> ) <i>Munāḳada (Men,)</i>	(B <sup>1</sup> ) İşin başında hasımdan delil isteyerek onu şaşırtıp ona galip gelmek.
	(B <sup>2</sup> ) <i>Ġaşb</i>	(B <sup>2</sup> ) Hasma tam bir delil ile daha ilk öncülünde hucum ederek diğer öncüllerine fırsat vermemek, diğer öncüllerinin de sıkıntılı olabileceğini vehmettirmek.
(B <sup>3</sup> ) <i>Mu,āraḳa</i>	(B <sup>3</sup> ) Hasımın tam deliline karşılık tam bir delil getirerek ona nihai olarak galip gelmek.	
es-Semerḳandī		
Kavramlar ( <i>Taşavvurāt /Tarifler</i> )	<b>Hamlenin İsmi</b>	<b>Amacı</b>
	<i>Taḳrīru'l-Aḳvāl</i> <i>Tahrīru'l-Mebāḥiṣ</i>	Tartışmanın asıl noktasını tespit ( <i>Ta.yīnu maḥalli'n-nizā,</i> )
Hükümler ( <i>Taşdīḳāt/Mesā'il</i> )	(A) Asıl tartışmacı ( <i>munāzir</i> ) ve iddia sahibi taraf olarak <i>mu,allil</i> in iddiasını <i>sā'il</i> kabul edebilir. Böyle bir durumda tartışma biter. <i>Sā'il</i> , <i>mu,allil</i> in iddiasını ve delilini kabul etmiş sayılır.	
	(B) Ya da <i>sā'il</i> , <i>mu,allil</i> in iddiasını ve delilini kabul etmez ve karşılıklı delil getirmeye başlarlar. Es-Semerḳandī'nin <i>devrim hamlesini</i> yaptığı yer bu aşamadır; bu aşamayı iki temel kısma ayırmakta ve bu kısımlardaki hamleleri açık olarak belirlemektedir. Tartışmayı <i>şavābı ortaya çıkarma</i> amacına yönelik olarak belirleyen iki temel hareket noktası şöyledir:	
		<b>Hamlenin İsmi</b>
	(B <sup>1-1</sup> ) <i>Men,</i>	(B <sup>1-1</sup> ) İşin başında hasımdan delil isteyerek onu şaşırtıp ona galip gelmek.

	(B1) <i>Mu,allil</i> delilinin tamamını ortaya koymadan önce <i>sā-ilin</i> yapacağı hamleler	(B <sup>1-2</sup> ) <i>Mustened</i>  (B <sup>1-3</sup> ) <i>Ġaşb</i>	(B <sup>1-2</sup> ) Hasımdan farklı şekilde açıklama isteyerek galip gelmeye çalışmak. (B <sup>1-3</sup> ) Hasma tam bir delil ile daha ilk öncülünde hücum ederek diğer öncüllerine fırsat vermemek, diğer öncüllerinin de sıkıntılı olabileceğini vehmettirmek.
	(B2) <i>Mu,allil</i> delilinin tamamını ortaya koyduktan sonra <i>sā-ilin</i> yapacağı hamleler	<b>Hamlenin İsmi</b> (B <sup>2-1</sup> ) <i>Naḳd</i>  (B <sup>2-2</sup> ) <i>Mu,āraḍa</i>	<b>Amacı</b> (B <sup>2-1</sup> ) <i>Delīl</i> in geçerli olarak inşa edilmediğini göstererek geçersiz kılmaya çalışmak. (B <sup>2-2</sup> ) <i>Delīl</i> de değil de <i>medlūl</i> de sıkıntının olduğunu göstererek hasma galip gelmek.

Es-Semerḳandī'nin hiç olmayan bir şeyi icat ettiği söylenemez; zaten kendisi de böyle bir iddiada bulunmamaktadır. O, eserlerinde kendisinden önce tartışma sanatına özgü kural ve kaidelerin bilginler nezdinde mer'î olduğunu, fakat sistemli olarak bir metinde bulunmadığını; kendisinin bu sistematiği yeni şeyler de ekleyerek ortaya koyduğunu söylemektedir.<sup>124</sup> Es-Semerḳandī'nin yaptığı değişiklikler basitmiş gibi görünse de sıkça düştüğümüz “sonda söyleyeceğini başta, başta söyleyeceğini sonda söyleme” yanlısına engel olmaktadır. Es-Semerḳandī'nin delilleşmeyi daha geniş bir alana yaymasının yanında hamlelere verdiği yeni anlamlar ve nasıl ve ne zaman yapılacaklarına ilişkin koyduğu kurallar, onu kendinden öncekilerden açıkça ayırmaktadır. *Risāle* hariç *Ḳiṣṫās*, *el-Mu,teḳadāt* ve *el-Envār* adlı eserlerinde *ādābı* mantık kısmınının *levāḥıku'l-ḳiyās* başlığı altına yerleştirmiştir.<sup>125</sup> Bu da şu anlama gelmektedir: Mantık iyi bilinmeden *ādābı* icra edebilmek mümkün değildir. Çünkü es-Semerḳandī'nin *Risāle*'deki

<sup>124</sup> Es-Semerḳandī, *Risāle fī Ādābı'l-Baḥs*, vv.1b, 6a vd.; es-Semerḳandī, *Ḳiṣṫāsu'l-Eḟkār*, s.501.

<sup>125</sup> Bkz. es-Semerḳandī, *Ḳiṣṫāsu'l-Eḟkār*, s.470 vd.; es-Semerḳandī, *el-Mu,teḳadāt*, v.14b vd.; es-Semerḳandī, *el-Envāru'l-İlāhıyye*, v.141a vd.



iddiası, bu sanatın herkes tarafından herhangi bir konunun incelenmesi ve tartışılması esnasında kullanılabilmesidir. Onun bu şekildeki tasnifinden bunun ancak mantıkla geçerlilik kazanabileceğini anlamak, sanırız, yanlış olmaz. Üstelik *el-Fuṣūl'e* yazdığı şerhte kendi teorisinin detaylarını verdiği eserlerini zikrederken es-Semerḳandî, *Risāle*'ye atıfta bulunmamıştır. Dolayısıyla o da teorisinin mantık bağlamından kopuk olmadığına dikkat çekmek istemektedir. Maalesef es-Semerḳandî'nin, *ādābı* mantık eserlerine yerleştirmesi (*Ḳisṫās, el-Muṭeḳadāt* ve *el-Envār* örnekleri) bir gelenek oluşturmamıştır. Bunda belki es-Semerḳandî'nin *Risāle*'sinin yetkin ve yoğun örgülü olması ve şerh geleneğine daha uygun olması etkili olmuş olabilir. Buna *ādāb* geleneğinde önemli bir yere sahip Osmanlı âlimlerinden Saçaklızāde'yi (ö.1145/1732) örnek verebiliriz. Saçaklızāde, *Taḳrîru'l-Ḳavānîni'l-Mutedāville min İlmi'l-Munāzara* adlı eserini, öğrencilerin şerh ve haşiyeler arasında bocalayıp gerekli ve geçerli kuralı zapt edememeleri üzerine kendisine gelen talepler neticesinde yazdığını söylemektedir. Onun *Taḳrîr*'i de müstakil bir *ādāb* eserdir, mantık eserine ait bir bölüm değildir. Fakat o, *ādābı*, tıpkı mantık gibi *taşavvurlar* ve *taşdıḳlar* ikilisi üzerine inşa ettiği için öğrencilerinin kendisinden istediği açıklığı bu şekilde ortaya koymuştur.<sup>126</sup> Dolayısıyla, el-Ġazālî'ye (ö.505/1111) atfedilen bir latifeye şöyle denilmesi gerecektir: Mantık bilmeyenin *ādāb* bilgisine itibar edil(e)mez.

En-Neseḫî'ye gelince, onun metnini son 'evrim' kabul edişimiz çağının en yetkin metni olmasından kaynaklanmıyor. Bilindiği gibi en-Neseḫî, es-Semerḳandî'nin hocasıdır ve çalışmamıza konu edindiğimiz *el-Fuṣūl'ü* es-Semerḳandî tarafından şerh edilmiştir. En-Neseḫî'yi mantıktan bîhaber kabul etmek mümkün değildir; fakat *el-Fuṣūl'ün* kurgusuna ve teknik terimlerin anlamları, nasıl ve ne zaman icra edilecekleri hususundaki açıklamalarına bakarak tartışmayı bütünüyle mantıkî bir zemine oturttuğu söylenemez. Onun, filozofların terminolojisinden, kasd-ı mahsus ile sarfınazar ettiği dahi söylenebilir. Her ne kadar aklı delilleri öncelese de *el-Fuṣūl'ün* inşası, İslam hukuk usulcülerinin inşasına benzemektedir. Fakat en-Neseḫî'nin ve *el-Fuṣūl'ün*ün (ve ona yazdığı şerhinin), es-Semerḳandî'nin *ādāb* devrimine ait sistematığı kurmasına fayda temin ettiğini söylemeyi engelleyecek bir şey de bulunmamaktadır. Diğer taraftan es-Semerḳandî'nin en-Neseḫî'nin başta

<sup>126</sup> Bkz. Saçaklızāde, *Taḳrîru'l-Ḳavānîn*, s.65 vd.; Saçaklızāde, *Tertîbu'l-Ülüm*, tah. Muḥammed b. İsmā'îl es-Seyyid Aḫmed (Beyrut: Dāru'l-Beṣā'iri'l-İslāmiyye, 1988), s.141. Günümüzde mantık eserine derç edilmiş haliyle 'Abdurrahmān el-Meydānî'nin *Ḍavābiḫü'l-Ma'rife* ve *Uṣūlu'l-İstidlāl* ve *'l-Munāzarāt* (Dimeşḳ, 1993) adlı eseri zikredilebilir.

*munāzara* olmak üzere diğer teknik terimlerine yaptığı eleştirilere, tashihlere ve onu *muḳaddime* olarak isimlendirmesine baktığımızda,<sup>127</sup> *el-Fuṣūl*'ün *ḫilāfiyyātı* aştığını ve fakat *ilmu'n-nazar* devrimini de tümüyle gerçekleştiremediğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla her ne kadar en-Nesefî *cedel* ve *ḫilāfı* aşacak bir sıçrama yapmış ise de bu sıçrayışı nihai hedefine vardırmanın es-Semerḳandî olduğunu düşünüyoruz ve bu sebeple en-Nesefî'nin *el-Fuṣūl*'ünü 'son evrim' olarak kabul ediyoruz.

Makalenin ekinde *el-Fuṣūl*'ün eleştirmeli metni (tahkiki) sunulmuş olup tasnifine ve metnin nasıl inşa edildiğine dair bilgiler aşağıda ayrıntılı olarak verilmektedir. *El-Fuṣūl*'e atıflarımız aşağıda sunduğumuz tenkidli metnedir ve paragraf numarasını göstermektedir (örneğin §.6).

## VI

Son olarak, *el-Fuṣūl*'ün tenkidli metni hakkında bilgi vermek istiyoruz. Eleştirmeli metni beş nüshaya dayanarak oluşturduk. Başta es-Semerḳandî'nin şerhi olmak üzere el-İşfehānî ve el-Ḥaṣṣî'nin şerhleri ile de karşılaştırarak kontrol ettik. Kullandığımız nüshalara dair bilgiler kısaca şöyledir.

(1) Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Koleksiyonu: 2303, Varak: 82b-94b. Ortalama her varak yüzünde 13 satır bulunmaktadır. Fasıllık başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Çok az olmakla beraber bazı ibarelerin tashihini içeren notlar bulunmaktadır. İstinsah tarihi 730 olarak kayıtlı olup müstensihisi de Muḫammed b. Ḥōca ,Alī b. Şemsuddīn b. Ebī Bekr el-Aḳsarāyī olarak kayıtlıdır. Bu koleksiyonun kapağında *Şerḫu'l-Fuṣūl li'n-Nesefî ve gayruhu mine'r-rasā'il* ibaresi bulunmaktadır. Koleksiyon es-Semerḳandî'nin şerhi ile başlamakta ve neredeyse tamamı en-Nesefî'nin *el-Fuṣūl* ve *Menşe'u'n-Nazar* eserleri ve bu eserlerin şerhlerinden oluşmaktadır. En-Nesefî'nin *Menşe'u'n-Nazar*'a yazdığı şerhi de bu koleksiyonda bulunmaktadır. Fakat ne yazık ki *el-Fuṣūl*'e yazdığı söylenen şerhi bulunmamaktadır. Yazı türüne baktığımızda nüshadaki bütün eserlerin tek bir müstensih tarafından istinah edildiği sonucuna vardık. Tenkitli metinde bu nüsha ش harfi ile gösterilmiştir.

(2) Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu: 1229, Varak: 28b-39a. Ortalama her varak yüzünde 21 satır bulunmaktadır. Metnin başı 28b varağında *Kitābu Muḳaddime* ibaresi bulunmaktadır. Varak kenarlarında metne dair tashih notları bulunmaktadır. Fasıllık başlıkları tamdır.

<sup>127</sup> Es-Semerḳandî, *Şerḫu'l-Muḳaddime*, v.41a vd.

Tensih tarihi olarak rakamla 775 tarihi kayıtlıdır. Kitabın sahibi ve katibi olarak da Muḥsin b. İdrīs ismi kayıtlıdır. Koleksiyon el-Ebherī'nin *Hidāyetu'l-Hikme*'si ile başlamaktadır. Yine es-Semerḳandī'nin *el-Fuṣūl* şerhi ve el-Ebherī'nin tartışma sanatına ait *en-Nuket* isimli eserleri de bulunmaktadır. Bu nüshadaki bütün eserler de tek bir müstensih tarafından istinsah edilmiştir. Tenkidli metinde ح harfi ile gösterilmiştir.

(3) Kayseri İl Halk Kütüphanesi Raşit Efendi Koleksiyonu: 27016, Varak: 119a-131b. Her varak yüzünde ortalama 15 satır bulunmaktadır. Kütüphanede, 119a'daki *Risāle mine'l-Ādāb* ibaresi ile kayıtlıdır. Her varığında müellifin muhtasar bıraktığı yerleri teşrih ve tekmil eden açıklama ve örnekler ile doludur. Yer yer metni tashih eden notlar da bulunmaktadır. Tensih tarihi olarak Rabī'u'l-Evvel'in 28. günü 782 tarihi kayıtlıdır. Müstensihin adı Aḥmed b. ... b. Abdullāh'dır. Tenkitli metinde ق harfi ile gösterilmiştir.

(4) Süleymaniye Kütüphanesi Reisülküttab Koleksiyonu: 1203, Varak: 1b-11a. Ortalama her varak yüzünde 19 satır bulunmaktadır. Fasil başlıkları 9a'ya kadar kırmızı yazılmıştır. Çok az da olsa metni tashih notları bulunmaktadır. Bu koleksiyonda *el-Fuṣūl*'den başka yine es-Semerḳandī'nin *el-Fuṣūl* şerhi ve başka şerhler, en-Neseḫi'nin *Menşe'u'n-Nazar*'ı ve kendi şerhi ve başka tartışma eserleri de bulunmaktadır. 1a varığında *Kitābu'l-Muḳaddimetü'l-Burhāniyye fī'l-Cedel min muṣanneḫāti eḫdali'l-muḫakkikīn burhānu'l-mille ve'd-dīn ğafara'llāhu lehu ve li-vālideyhi* ibaresi bulunmasına karşın 11a varığında eserin bitişinde *temme'l-Fuṣūl* kaydı bulunmaktadır. Yukarıda bu farklıların nereden kaynaklandıklarına değinmiştik. Koleksiyonda Muṣtaḫā Ra'īsu'l-kuttāb'ın vakfını bildiren bir mühür bulunmaktadır. Tenkitli metinde ج harfi ile gösterilmiştir.

(5) Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu: 2468, Varak: 1b-13a. Bu koleksiyon da ortalama 15 varak üzerine istinsah edilmiştir. *El-Fuṣūl*'ün fasil başlıkları yazılmamıştır. Müstensih ve istinsah tarihi bulunmamaktadır. 1a varığında *Muḳaddimetü'l-Burhāniyye fī'l-Cedel*, 13a varığında da *temme Muḳaddimetü'l-Burhāniyye* ibaresi bulunmaktadır. Yine 1a varığında bu nüshanın Sultan I. Maḫmūd'un vakfı olduğuna ilişkin bir kayıt da bulunmaktadır. Nüshanın 1a varığında kırmızı mürekkeple eserin sahibinin Aḥmed b. Alī b. Ḥamza b. Süleymān b. ... (?) olduğu şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Tenkitli metinde ħ harfi ile gösterilmiştir.

*El-Fuṣūl*'ün eleştirmeli metni, bu nüshaların yanında aşağıdaki şerhler ile de kontrol edilmiştir:

(1) Es-Semerķandī, *Şerhu'l-Muķaddimeti'l-Burhāniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Reisülküttab Koleksiyonu: 1203, Varak: 40b-79b. *El-Fuşūl*'ün önemli şerhlerinden biridir. Es-Semerķandī'nin en-Neseфі'nin öğrencisi olması, bu şerhin şöhretini daha da artırmıştır. Hatta iddiamız odur ki *el-Fuşūl*'ün *Muķaddime* adıyla şöhret bulmasının sebebi bu şerhte es-Semerķandī'nin *el-Fuşūl*'ü *ilmu'n-nazara muķaddime* olarak kabul etmesidir. Şerh, *kāle-ekūlu* şeklinde kurgulanmıştır. Her varak yüzünde 29 satır bulunmaktadır. *Ķāle* ve *ekūlu* ibareleri metinde kırmızı olarak yazılmıştır. *El-Fuşūl* metnini tam almamış 'şuradan şuraya kadar' şeklinde ihtisar edilmiştir. Değerlendirmelerimizde esas mihveri bu şerh oluşturmuştur.

(2) Şemsuddīn Ebū's-Senā Ebū'l-Ħayr el-İşfehānī, *Şerhu Fuşūli'n-Neseфі*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 740, Varak: 1b-96a. 21 satır üzerine yazılmıştır. *El-Fuşūl*'ü tam alıntılanamamaktadır. *Ķavlulu* şeklinde kurgulanmıştır. Es-Semerķandī'ye isim vermeksizin atıf yapmakta ve en-Neseфі'yi savunmaktadır. Tensih tarihi 737'dir ve müstensihin adı şu şekilde kayıtlıdır: „Alī b. AĦmed b. İbrāhīm er-Raftāvī (er-Riftāvī?). *El-Fuşūl*'ün klasik gelenekteki yerini/önemini belirleyebilmek için bu eserden de yararlandık.

(3) MuĦammed b. eş-Şihāb el-Ħāşşī, *Aynu'n-Nazar*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmed Koleksiyonu: 1259, Varak: 1b-153a. Tensih tarihi 699'dur; müstensih ismi kayıtlı değildir ve oldukça hacimli bir nüshadır. Metin kontrolünde faydalanılmakla beraber, değerlendirmede bu esere çok az başvurulmuştur.

Tenkitli metinde şu remizler kullanılmıştır:

- (1) -: Metinde eksik olan ibareyi işaret eden okuma.
- (2) +: Metinde fazla olan ibareyi işaret eden okuma.
- (3) (...): Metinden herhangi bir sebeple tamamen silinmiş ve tashih de edilmemiş ibareyi işaret eden okuma.
- (4) «: Metinde tekrar eden ibareyi işaret eden okuma.
- (5) #: Satır üzerinde veya kenarda düzeltilmiş ibareyi işaret eden okuma.
- (6) ±: Metinde ibarenin yanlış olmayan bir başka tercihinine işaret eden okuma.
- (7) ><: Metindeki takdim ve tehir edilen ibareleri işaret eden okuma.
- (8) -:< >: Metinde üzeri çizilerek metinden çıkarılan ibareyi işaret eden okuma.

**KAYNAKÇA**

- Aḥmed Cevdet Pāşā. *Ādāb-ı Sedād*. İstanbul: Matba,a-yı Āmire, 1294.
- el-Biḥiştī, Alā-uddīn Muḥammed b. Aḥmed. *el-Lubāb fī Şerḥi'l-Ādāb* (Yazma), Milli Kütüphanesi-Gedik Ahmet Paşa, no.16771, vv.179b-225a.
- Bingöl, Abdulkuddūs. “Şemsuddīn Muhammed b. Eşref es-Semerkindi (ö.1302) ve Kıstasü'l-Efkar'ı,” *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi* 19 (1991), ss.173-182.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*. 2 c. Leiden: Brill, 1943.
- d'Herbelot, Bartholomé. *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire Universel*. Ed. Fuat Sezgin. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1995 (1695 ve 1778'deki baskının tıpkı basımı).
- el-Ḥuseynī, Abdullāh b. Muḥammed b. Şa,bān. *Hāşiye ,alā Şerḥi Ādābi'l-Baḥş li-Ṭāşkubrīzāde* (Yazma). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi. No.37338.
- Gökçe, M. Cüneyt. “Muhammed b. Eşref es-Semerkindi ve Kelâm İlmindeki Yeri,” Basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1996.
- el-Ḥāşşī, Muḥammed b. eş-Şihāb. *Aynu'n-Nazar* (Yazma), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi-Ahmed III, no.1259, vv.1b-153a.
- İbn Ḥaldūn, Ebū Zeyd Veliyyuddīn ,Abdurrahmān b. Muḥammed (ö.808/1406). *Mukaddimetü İbn Ḥaldūn*. 2 c. Tah. ,Abdullāh Muḥammed ed-Dervīş. Dimeşk: Dāru Ya,rab, 2004.
- İbn Kuṭlūbugā, Ebū'l-,Adl Zeynuddīn Kāsım (ö.879/1474). *Tācu't-Terācim*. Tah. Muḥammed Ḥayr Ramaḍān Yūsuf. Dimeşk: Dāru'l-Kalem, 1992.
- İbn Sīnā, Ebū ,Alī el-Ḥuseyn b. ,Abdillāh (ö.428/1037). *el-İşârât ve't-Tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*. Terc. Muhittin Macit, Ali Durusoy & Ekrem Demirli. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İbnu'l-,İmād, Ebū'l-Felāḥ ,Abdulḥayy b. Aḥmed (ö.1089/1679). *Şezerātu'z-Zeheb fī Aḥbāri Men Zeheb*. 10 c. Tah. Maḥmūd el-Arna-ūt & ,Abdulkādir el-Arna-ūt. Dimeşk: Dāru İbn Keşir, 1991.
- el-İşfehānī, Şemsuddīn Ebū's-Şenā Maḥmūd b. ,Abdurrahmān (ö.749/1349). *Şerḥu Fuṣūli'n-Nesefti* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.740, vv.1b-96a.
- el-İşfehānī, er-Rāğıb. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Terc. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Kāḍīzāde Mūsā er-Rūmī. *Şerḥu Eşkalī't-Tesīs*. İstanbul: Dāru't-Ṭibāri'ti'l-,Āmira 1268.
- Karabela, Mehmet Kadri. “The Development of Dialectic and Argumentation Theory in Post-Classical Islamic Intellectual History,” Yayınlanmamış doktora tezi, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2010.

- Kâtib Çelebî, Hâccî Halîfe Muştâfâ b. Abdillâh (ö.1067/1657). *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*. 2 c. Tah. Şerafettin Yaltkaya & Rıfat Bilge. İstanbul: Maarif Vekaleti, 1941.
- Kehhâle, Umer Riđâ. *Mu'cemu'l-Muvelifîn*. 11 c. Dimeşk: Maţba,atu't-Terakki, 1960.
- Keklik, Nihat. *İslâm Mantuk Tarihi ve Fârâbî Mantuğı*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi, 1969.
- el-Kılânî, Kutbuddîn Muhammed. *Şerhu Âdâbi'l-Bahs* (Yazma). Milli Kütüphane, no. 01 HK 184, vv.1b-24a.
- el-Çuraşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed (ö.775/1373). *el-Cevâhiru'l-Muđiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. 5 c. Tah. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Cîze: Hechr, 1993.
- Kutluer, İlhan. "Semerkandî, Muhammed b. Eşref," *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c.36, ss.475-477.
- el-Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy (ö.1304/1886). *el-Fevâridü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Tah. Muhammed Bedruddîn Ebû Firâs en-Na,sânî. Beyrut: Dâru'l-Ma,rife, tsz.
- el-Mansûrî, Maĥmûd el-İmâm. *Mecmû,a*. [Kahire]: Maţba,atu's-Sa,âde, 1353.
- el-Meydânî, Abdurrahmân. *Đavâbiţu'l-Ma,rife ve Uşulu'l-İstidlâl ve'l-Munâzarât*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Miller, Larry Benjamin. "Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam: From the Tenth through Fourteenth Centuries," Yayınlanmamış doktora tezi, Princeton University, Princeton, New Jersey, 1984.
- "al-Samarĥandî, Shams al-Dîn," *The Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> ed., c.8, ss.1038-1039.
- Mollâ Fenârî, Şemsuddîn Muhammed b. Ħamza b. Muhammed (ö.834/1431). *Fuşulu'l-Bedâ'i, fî Uşuli'ş-Şerâ'i*. 2 c. İstanbul: Şeyĥ Yahyâ Efendî Maţba,ası, 1289.
- Mollâ Ħusrev, Muhammed b. Ferâmurz (ö.885/1480). *Mirâtu'l-Uşul Şerhu Mirkâti'l-Vuşul (Ħâşiyetu'l-İzmîri ile birlikte)*. 2 c. İstanbul: el-Ħâcc Muĥarrem Efendî Maţba,ası, 1302.
- en-Nesefî, Burĥânuddîn Ebû'l-Fađl Muhammed b. Muhammed (ö.686/1286). *el-Menşe fî'l-Ħilâfiyyât* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa, no.2303, vv.95a-96b.
- Özen, Şükrü. "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-Nazar," *Makâlât* 2 (1992), ss.171-198.
- "Ħilâf," *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c.27, ss.527-538.
- "İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sisu'n-Nazar Adlı Eseri," Basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1988.
- Pehlivan, Necmettin. "Âđabu'l-Bahs ve'l-Münâzara Üzerinden Tehafütleri Okumaya Bir Giriş," Murat Demirkol & M. Enes Kala (ed.), *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014) içinde, ss.92-106.

- Saçaklızāde, Muḥammed b. Ebī Bekr el-Mar,aşī (ö.1145/1732). *Takrīru'l-Kavānīni'l-Mutedāville min İlmi'l-Munāzara*. Tah. ve Terc. Yusuf Türker, “Sâcaklı-zāde'nin ‘Takrīru'l-Kavānīn el-Mütedāville min İlmi'l-Munāzara’ adlı eserinin tahkiki, tercümesi ve konuları bakımından incelenmesi” (yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2005) içinde.
- . *Tertību'l-Ulūm*. Tah. Muḥammed b. İsmā,il es-Seyyid Aḥmed. Beyrut: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1988.
- Sāmī, Şemseddīn. *Kāmūsu'l-A,lām*. İstanbul, 1311.
- eş-Safedī, Ebū'ş-Safā' Şalāhuddīn Ḥalīl b. Aybek (ö.764/1363). *el-Vāfi bi'l-Vefeyāt*. 30 c. Tah. Hellmut Ritter ve diğ erleri. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962-
- es-Sebzevārī, Hādī ibn Mahdī (ö.1289/1872). *Şerḥu'l-Manzūme*. Tashih ve Notlar: Ḥasenzāde el-Āmulī; Tah. Mes,ūd Ṭālibī. [Kum], 1369.
- es-Sem,ānī, Ebū Sa,d ,Abdulkereim b. Muḥammed (ö.562/1167). *el-Ensāb*. 5 c. Tah. ,Abdullāh ,Umer el-Bārūdī. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- es-Semerḳandī, Şemsuddīn Muḥammed b. Eşref el-Ḥuseynī (ö.722/1322). *Şerḥu'l-Mukaddimeti'l-Burhāniyye* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülküttāb, no.1203, vv.40b-79b.
- . *Risāle fi Ādābi'l-Baḥş* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Hacı Mahmud Efendi, no.6168, vv.1b.8a.
- . *Ḳistāsu'l-Efkār fi Tahḳīki'l-Esrār*. Tah. ve terc. Necmettin Pehlivan, *Ḳistāsu'l-Efkār: Düşüncenin Ḳistası* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014) içinde.
- . *Şerḥu'l-Ḳisṯās* (Yazma). Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa, no.1798.
- . *İslam İnanç İlkeleri = el-Mu,teḳad li-İ,tiḳādi Ehli'l-İslām*. Tah. ve terc. İsmail Yürük & İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- . *el-Mu,teḳadāt* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Kasidicizāde, no.145, vv.1b-21b.
- . *el-Envāru'l-İlāhiyye* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2432, vv.138b-144a.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Neseфі, Burhaneddīn,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.32, ss.565-567.
- Şeşen, Ramazan. *Nevādiru'l-Maḥfūṭāti'l-Arabiyye fi Mektebāti't-Turkiyā*. 2 c. Beyrut, 1980.
- eş-Şirvānī, Kemāluddīn Mes,ūd. *Şerḥu Ādābi'l-Baḥş* (Yazma), Milli Kütüphane-Adnan Ötügen, no.2271, vv.100b-130a.
- et-Teftāzānī, Sa,duddīn Mes,ūd ibn ,Umer (ö.792/1390). *Şerḥu'l-Ādāb li's-Semerḳandī* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah Efendi, no.1871, vv.1b-74a.
- et-Tehānevī, Muḥammed A,lā ibn ,Alī (ö.1158/1745'ten sonra). *Keşşāfu İştīlāhāti'l-Funūn*. 2 c. Tah. Refīḳ el-Acem. Beyrut: Mektebetu Lubnān, 1996.
- Ṭaşköprizāde, Ebū'l-Ḥayr ,İşāmuddīn Aḥmed (ö.968/1561). *Mevdū,ātu'l-Ulūm*. Beyrut, 1985.

- Yürük, İsmail. “Şemsü’-d-dîn Muhammed b. Eşref el-Hüseyni es-Semerkandî (öl.703/1302)’nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı),” Basılmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1991.
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed (ö.748/1348). *Tārîḫü'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. 52 c. Tah. Umer Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2003.



# الفصول

الشيخ برهان الدين محمد بن محمد النسفي الحنفي

[توفى: 687هـ/1289م]

تحقيق:

د. نجم الدين پهلوان

هادي أنصار جيلان

أنقرة ٢٠١٥

## فهرس المحتويات

43.....	[ مقدمة الفصول ]
44.....	فصل في التلازم
47.....	فصل في التنافي بين الحكمين
49.....	فصل في الدوران
51.....	فصل في القياس
55.....	فصل في القياس
57.....	فصل في تعدية العدم
59.....	فصل في توجيه النقوض
61.....	فصل في النقض المجهول
62.....	فصل في النقض المفرد
63.....	فصل في بيان عدم الإضافة بطريق الفرق (تعيين المقيس والمقيس عليه في القياس)
64.....	فصل في القياس المجهول
65.....	فصل في التمسك بالنص هو الكتاب والسنة
66.....	فصل في التمسك بالنص
68.....	فصل في بيان إدعاء المعلل
69.....	فصل في الأمر
71.....	فصل في النهي
72.....	فصل في التمسك بالنافي للضرر
73.....	فصل في الأثر والتمسك به
74.....	فصل في الإجماع المركب
75.....	فصل في الاستصحاب

## [ مقدمة الفصول ]

## بسم الله الرحمن الرحيم

[١] الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين<sup>١</sup> والصلوة والسلام<sup>٢</sup> على رسوله محمد وآله أجمعين.

[٢] وبعد، فاللازم على المناظر<sup>٣</sup> 'تحرير المباحث' و'تقديم الإشارة إليها' كتحقيق المسائل في الأوائل و'تقرير الأقوال' قبل الدلائل. وذلك 'بطريق الحكاية'، فلا دخل عليها غير أنه إذا انتهض بإقامة الدليل على ما ادعاه، فالخصم<sup>٤</sup>:

[٣] - إما أن لا يساعده فيه بل يلزم<sup>٥</sup> المنع في المقدمات. وهذا 'بطريق المناقضة'.

[٤] - ولئن<sup>٦</sup> منع المقدمة بإثبات الحكم المتنازع فيه، فيقال إنه 'غصب' لا يلتفت إليه في اصطلاح أهل النظر، وإن كان مسموعاً عند البعض.

[٥] - وإما أن يساعده<sup>٧</sup> في<sup>٨</sup> الدليل دون المدلول عليه، واستدل بالدليل على خلاف ما قال به 'المعلّل'، وإنه 'بطريق المعارضة'، إذ 'المعارضة'<sup>٩</sup> هي المقابلة على سبيل الممانعة.

[٦] ثم الدليل [ش/٨٢/ب] هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ثقلًا كان أو عقليًا. وقد يقال المعني من الدليل ما لو جُرد النظر إليه، يغلب على الظن ثبوت المدلول.

[٧] والاستدلال أن ينتقل الذهن من الأثر إلى المؤثر كالدخان مع النار. والتعليل<sup>١٠</sup>

[آ/١/ب] على العكس.

<sup>١</sup> والعاقبة للمتقين:- في [ ر ]

<sup>٢</sup> والسلام:- في [ ر ]؛ والسلام:# في [ ح ]؛ واللام: في [ ق ]

<sup>٣</sup> المناظرة: في [ أ ]

<sup>٤</sup> فالخصم: (...) في [ أ ]

<sup>٥</sup> يلزم: في [ أ ]

<sup>٦</sup> ولأن: في [ ش، ق ]

<sup>٧</sup> يساعد: في [ أ ]

<sup>٨</sup> في:- في [ أ ]

<sup>٩</sup> إذ المعارضة:# في [ ح ]

<sup>١٠</sup> التعليل: « في [ أ ]

### فصل<sup>1</sup> [ق/١١٩/ب] في التلازم

[٨] وهو امتناع تحقق الملزوم إلا عند<sup>2</sup> تحقق اللازم. والتلازم لا يفترق وجوده لا إلى وجود اللازم ولا إلى وجود الملزوم. ثم اللازم:

[٩] - قد يكون عامًا بالنسبة إلى الملزوم نحو الحيوان [ح/٢٨/ب] بالنسبة إلى الإنسان.

[١٠] - وقد يكون مساويًا كالناطق بالنسبة<sup>3</sup> إلى الإنسان<sup>4</sup>.

[١١] - ولا يمكن أن يكون خاصًا وإلا يلزم تحقق الملزوم بدون [ر/١/ب] اللازم.

[١٢] ثم الحكم قطعي في الصور الأربع:

[١٣] منها إذا كان اللازم مساويًا:

- فإنه يلزم من وجود الملزوم وهو الإنسان وجود اللازم وهو الناطق، ومن وجود الناطق وجود الإنسان.

- وكذلك من عدم الناطق عدم الإنسان، ومن عدم الإنسان عدم الناطق بخلاف ما إذا كان اللازم عامًا.

[١٤] > منها إذا كان اللازم عامًا <:

- فإنه يلزم من وجود [ش/٨٣/أ] الملزوم وهو الإنسان وجود اللازم وهو الحيوان، ومن عدم اللازم عدم الملزوم.

- ولكن<sup>5</sup> لا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا وجوده إلا على سبيل الإحتمال ولا من وجود اللازم وجود الملزوم ولا عدمه كذلك. واعتبر في المناظرة.

[١٥] متى قلت لو وجبت الزكوة على المديون،<sup>6</sup> لوجبت على الفقير إما بالتص أو بالقياس

أو بغيرهما من الدلائل. فإنه يلزم من الوجوب هنا الوجوب ثمة، ومن العدم ثمة العدم هنا.

فإن عدم الملزوم من لوازم عدم اللازم. [ق/١٢٠/أ]

<sup>1</sup> فصل: - في [ أ ]

<sup>2</sup> عند إلا: في [ أ ]

<sup>3</sup> إلى الملزوم نحو الحيوان بالنسبة إلى الإنسان، وقد يكون مساويًا كالناطق بالنسبة: - في [ أ ]

<sup>4</sup> وقد يكون مساويًا كالناطق بالنسبة إلى الإنسان: # في [ ش ]

<sup>5</sup> ولكن: # في [ ح ]

<sup>6</sup> الفقير: في [ أ ]

[١٦] ولئن قال لا تجب الزكوة على الفقير بالمانع على تقدير الوجوب على المديون [أ/٢/أ]، فنقول<sup>١</sup> لا نسلم<sup>٢-٣</sup> بأن المانع متحقق على ما ذكرنا<sup>٤</sup> ذلك التقدير.

[١٧] ولئن قال المانع المستمّر واقع<sup>٥</sup> في الواقع وإلا لوجبت الزكوة على الفقير في الواقع بالمقتضى السالم عن المعارض<sup>٦</sup> وهو المانع<sup>٧</sup> المستمّر ولم يجب فيوجد المانع، [ح/٢٩/أ] فنقول ما ذكرتم من الدليل<sup>٨</sup> وإن دلّ<sup>٩</sup> على<sup>١٠</sup> وجود المانع على ما ذكرنا من<sup>١١</sup> التقدير إلا أن<sup>١٢</sup> عندنا ما ينفيه. فإن المانع إذا كان متحقّقاً على ذلك التقدير [ش/٨٣/ب] والمقتضى متحقق، فيقع التعارض بينهما [ر/٢/ب]. والتعارض<sup>١٣</sup> على خلاف الأصل لاستلزامه الترك<sup>١٤</sup> بأحد الدليلين وهو إما المقتضى أو المانع. وما ترك على ذلك التقدير، فذلك غير متروك في نفس الأمر، لأن أحد الأمرين لازم وهو إما عدم ذلك الدليل أو وجود مدلوله لقيام الدليل على أحدهما. فإن<sup>١٥</sup> الحال لا يخلو<sup>١٦</sup> عن وجود ذلك الدليل في الواقع أو عدمه.

[١٨] ولئن قال المانع متحقق على ذلك التقدير وإلا لوقع التعارض بين المقتضى السالم عن المانع المستمّر وبين المانع<sup>١٧</sup> الواقع في الواقع، فنقول المانع غير متحقق على ذلك التقدير وإلا لتحقق المانع المستمّر<sup>١٨</sup> في الواقع، فيقع التعارض بينه وبين المقتضى الواقع في الواقع<sup>١٩</sup>

<sup>١</sup> فيقول: في [ ح ]

<sup>٢</sup> لا نم: في [ ح ]

<sup>٣</sup> فيقول لا يسلم: [ ق ]

<sup>٤</sup> ما ذكرنا: - في [ ر ]

<sup>٥</sup> واقع: # في [ ح ]

<sup>٦</sup> المعارض القطعي: + في [ ر ]

<sup>٧</sup> وهو <للسالم> المانع: - في [ ش ]

<sup>٨</sup> من الدليل: - في [ ر ]؛ من الدليل: # في [ ح ]

<sup>٩</sup> وإن دلّ <للدليل>: - في [ ح ]

<sup>١٠</sup> على: - في [ أ ]

<sup>١١</sup> ما ذكرنا من: - في [ أ ]

<sup>١٢</sup> أن: # في [ ح ]

<sup>١٣</sup> على بينهما. والتعارض: - في [ أ ]؛ وهو: في [ ح ]

<sup>١٤</sup> الترك: (...) في [ أ ]

<sup>١٥</sup> لأن: ± في [ ح ]

<sup>١٦</sup> لا يخ: في [ ش ]، ح [ ح ]

<sup>١٧</sup> الملازم: المانع: # في [ ح ]

<sup>١٨</sup> وبين المانع الواقع في الواقع، فيقول المانع غير متحقق على ذلك التقدير وإلا لتحقق المانع المستمّر: - في [ أ ]

<sup>١٩</sup> في الواقع: # في [ ح ]

[ق/١٢٠/ب] وغير الواقع. ولئن منع<sup>١</sup>، وقال لا نسلم بأنّ المانع المستمرّ متحقّق<sup>٢</sup> في الواقع. وإنما يكون كذلك أن<sup>٣</sup> لو كان المانع على ذلك التقدير هو المانع<sup>٤</sup> الواقع في الواقع، فنقول هذا<sup>٥</sup> المانع لا يضرنّا. فإنّ المانع على ذلك التقدير لا يخلو إمّا إن كان واقعا<sup>٦</sup> [آ/٢/ب] في الواقع أو لم يكن. فإن كان واقعا، يتمّ ما ذكرنا. وإن لم يكن [ش/٨٤/أ] واقعا، ينتفي ذلك التقدير لانتفاء لازمه<sup>٧</sup>.

[١٩] ولئن قال لا تجب الزكوة ثمة على ما ذكرتم من التقدير لأن<sup>٨</sup> أحد الأمرين لازم<sup>٩</sup> وهو إمّا وقوع ما هو الواقع على ذلك<sup>١٠</sup> التقدير [ح/٢٩/ب] في الواقع أو وقوع ما هو الواقع في الواقع<sup>١١</sup> على ذلك<sup>١٢</sup> التقدير من الحكم في تلك الصورة أو عدم الحكم فيها، فنقول نحن لا ندعي الوجوب ثمة على التعيين بل ندعي أحد الأمرين وهو إمّا الملازمة بين الوجوبين [ر/٢/ب] أو الوجوب ثمة. وبهذا<sup>١٣</sup> يندفع ما ذكرتم، فإنه لا يمكن أن يقال لا وجود لهذا<sup>١٤</sup> لا لذلك في نفس الأمر كما يمكن في الوجوب على الفقير.

[٢٠] ولئن قال لا وجود لأحدهما أصلا على ما ذكرتم من التقدير، إذ لو تحقّق أحدهما، لتحقق الوجوب على الفقير لا محالة ولا يتحقّق هذا على ذلك التقدير لما قرّنا، فنقول يتحقق أحدهما على ما مرّ آنفا.

<sup>١</sup> منع:- في [أ، ش، ح]

<sup>٢</sup> متحقّق:# في [ح]

<sup>٣</sup> أن:- في [أ]

<sup>٤</sup> المانع:- في [أ]

<sup>٥</sup> هذا:- في [أ]

<sup>٦</sup> واقعا: « في [أ]

<sup>٧</sup> اللازم: في [ر]

<sup>٨</sup> لا أن: في [أ]

<sup>٩</sup> لازم:# في [ق]

<sup>١٠</sup> ذلك:- في [ش]

<sup>١١</sup> في الواقع:# في [ر]

<sup>١٢</sup> ذلك:- في [ر]

<sup>١٣</sup> لهذا: في [ر]

<sup>١٤</sup> أو: في [أ]

## فصل<sup>1</sup> في التنافي بين الحكيم<sup>2</sup>

[٢١] وهو امتناع الاجتماع بينهما [ق/١٢١/أ] في محل<sup>3</sup> واحد في زمان واحد كما يقال الوجوب على المديون مع عدم الوجوب على مَنْ ملك مَالاً دون النصاب ما لا يجتمعان. والثاني ثابت إجماعاً، فيلزم انتفاء الأول. والدليل على عدم الاجتماع متعدد<sup>4</sup>. فإنه يمكن أن يتمسك بالتص [ش/٨٤/ب] أو بالقياس<sup>5</sup> أو<sup>6</sup> [أ/٣/أ] بالتلازم<sup>7</sup> وغيرهما، لكن نفي الاجتماع بنفي أحدهما في مثل ما ذكرنا من المثال لا يتم لوجهين:

-

- أحدهما أنه دعوى أحد الأمرين اللذين أحدهما لازم الانتفاء. وهذا باطل سيعرف من بعد.

- والثاني أنه معارض بمثله. فإن الخصم يقول العدم هنا مع العدم ثَمَّة ما لا يجتمعان بعين ما ذكرتم.

[٢٢] أما إذا ردّ الكلام في أمر ونفي الاجتماع على كل واحد من التقديرين بما هو المختصّ بذلك التقدير [ح/٣٠/أ] كما إذا قال المشترك بينهما<sup>8</sup> لا يخلو إِمَّا<sup>9</sup> أن يكون<sup>10</sup> موجبا لوجوب الزكوة أو لم يكن. فإن كان موجبا، تجب الزكوة ثَمَّة عملا بالموجب. وإن لم يكن، لا يجب هنا والإمكان موجبا أو يقال لا يجب<sup>11</sup> بالنافي السالم عن معارضة كونه موجبا، [ر/٣/أ] فإنه يتم، لأنه لا يمكن له أن يقول بمثل ما قلنا سواء كان ذلك الأمر وهو الذي ضمّ إليه ضدّ المدعى من

<sup>1</sup> فصل:- في [ أ ]

<sup>2</sup> بين الحكيمين: # في [ ر ]

<sup>3</sup> مكان: في [ أ ]

<sup>4</sup> متعددة: في [ أ ]

<sup>5</sup> القياس: في [ ر ]

<sup>6</sup> و: في [ ر ]

<sup>7</sup> التلازم: في [ ر ]

<sup>8</sup> بين الوجوبين: في [ح]؛ بينهما:± في [ ح ]

<sup>9</sup> إما: (... ) في [ أ ]

<sup>10</sup> إن كان: في [ ر، أ ]

<sup>11</sup> والامكان موجبا او يقال لا يجب: # في [ ر ]

صور الإجماع كما مر أو من صور الخلاف نحو المركب مثلاً أو كان فيه روايتان عن مجتهد.  
والترديد لازم بعد اللزوم فيهما. [ق/١٢١/ب]



## فصل<sup>1</sup> في الدوران

[٢٣] وهو ترتب الأثر على الشيء الذي له صلوح العلية مرة بعد أخرى. واعلم بأنّ الدوران غير الدائر والمدار، وهو<sup>2</sup> لا يتوقف وجوده عليهما.  
[٢٤] ثمّ المدار:

- قد يكون<sup>3</sup> وجودا وعدما كالزنا [ش/٨٥/أ] الصّادر من المحصن لوجوب<sup>4</sup> [آ/٣/ب] الرجم عليه. فإنه لو وجد، يجب الرجم. ولولاه، لم<sup>5</sup> يجب.  
- وقد يكون وجودا<sup>6</sup> لا عدما كالهبة لثبوت الملك. فإن الملك يوجد عند وجودها<sup>7</sup> ولا يعدم عند عدما قطعاً لاحتمال<sup>8</sup> أن يكون ثابتا بالإرث أو بغيره.<sup>9</sup>  
- وقد يكون عدما لا وجودا كالطهارة لجواز الصلوة. فإن الجواز يعدم<sup>10</sup> عند عدما<sup>11</sup> ولا يوجد عند وجودها جزماً لجواز أن لا يتحقّق شرط من الشرائط كاستقبال القبلة وغيره.  
- وقد<sup>12</sup> يقال بأنّ المدار إذا لم يكن معيّناً، لا يتمّ كما إذا قال في مسألة الأكل والشرب شيء هو متحقّق [ح/٣٠/ب] ههنا موجب لوجوب الكفارة. فإن الوجوب دار معه وجودا وعدما. أمّا وجودا<sup>13</sup>، ففي فصل الوقاع أول مرة. وأمّا عدما، ففي الإفطار بالحصاة والنّواة وغيرهما<sup>14-15</sup>.

<sup>1</sup> فصل:- في [ أ ]

<sup>2</sup> هو:- في [ ر، أ ]

<sup>3</sup> قد يكون مداراً: في [ ر، ق، ش، ح، أ ]

<sup>4</sup> لوجوب:» في [ أ ]

<sup>5</sup> لا: في [ ر، أ ]

<sup>6</sup> وجو>بل<دا:- في [ ش ]

<sup>7</sup> الهبة: في [ ر، أ ]

<sup>8</sup> لجواز: في [ ش ]؛ لاحتمال:± في [ ش ]

<sup>9</sup> أو بغيره:# في [ ق ]

<sup>10</sup> ينعدم: في [ أ ]

<sup>11</sup> عدم الطهارة: في [ ر، أ ]

<sup>12</sup> قد:- في [ ر ]

<sup>13</sup> أمّا وجودا:- في [ أ ]

<sup>14</sup> وغيرهما:# في [ ش، ق ]

<sup>15</sup> ففي فصل الوقاع أول مرة. وأمّا عدما، ففي الإفطار بالحصاة والنّواة وغيرهما:- في [ أ ]

لأنّ الخصم يقول شيء هو متحقّق هنا موجب للعدم. فإنّ العدم دار معه وجودا وعدما. أمّا وجودا، ففي فصل الأكل والشرب مرة ثانية. وأمّا عدما، ففي فصل الوقاع أول مرة.

[٢٥] أمّا إذا كان المدار [ر/٣/ب] معينا، فإنه يتمّ كما إذا قال في هذه [ق/١٢٢/أ] المسئلة بأنّ الهتك وهو إفساد صوم رمضان بأحد الأفعال الثلاثة عن تعمد أوّل مرة موجب لوجوب الكفارة، لأنّ [ش/٨٥/ب] الوجوب [أ/٤/أ] دار معه وجودا وعدما. أمّا وجودا، ففي فصل الوقاع أول مرة. وأمّا عدما، فظاهر.

[٢٦] ودوران الأثر مع الشيء وجودا وعدما آية كون المدار علة للدائر كما في النظائر.

[٢٧] ولئن قال وجوب الكفارة كما دار مع الهتك، فكذلك دار مع الوقاع وجودا وعدما. ومتى كان الوقاع مدارا، لا يمكن أن يكون الهتك مدارا وجودا وعدما وإلا يلزم اجتماع النقيضين وهو الوجوب مع العدم فيما ذكرتم من الصورة، فنقول نحن لا ندعي المدارية وجودا في فصل الوقاع على التعيين بل ندعي في كل صورة من صور الوجوب أوّلا.

[٢٨] والدوران على هذا التفسير لا يدل إلا على مدارية الهتك وجودا وعدما.

[٢٩] ولئن قال دار مع ما يكون مختصّا بتلك الصورة، فنقول دار مع ما يكون مشتركا بينها وبين صورة النزاع. [ح/٣١/أ]

[٣٠] ولئن قال دار مع المختصّ وإلا لا يجب ثمة، فنقول دار مع المشترك وإلا لا يجب ثمة.

[٣١] ولئن قال سامنا بأنّ الدوران متحقّق ولكن لمّ قلتم بأنه يفيد علية المدار بل لا يفيد وإلا لكان مفيدا في الأمور الاتفاقية. فإنّ الآثار حادثة في الأمكنة والأزمنة ولا يكون [ق/١٢٢/ب] المدار علة، فنقول الكلام فيما إذا كان الدار صالحا للعلية. [ش/٨٦/أ] فلو كان المدار فيما ذكرتم<sup>٣</sup> صالحا، فلا نسلم بأنّه لا يكون علة، وإن لم يكن علة، [ر/٤/أ] فلا يتّجه نقضا<sup>٤</sup>.

<sup>١</sup> للدائر كما في النظائر. ولئن قال وجوب الكفارة: # في [ ق ]

<sup>٢</sup> من: في [ أ ]

<sup>٣</sup> فيما ذكرتم: # في [ ح ]

<sup>٤</sup> علينا: + في [ أ ]

## فصل في القياس

[٣٢] وهو تعدية الحكم المتحد من الأصل إلى الفرع بعلّة متّحدة منهما<sup>١</sup>. وسيله أن يقال الوجوب ثابت في المضروب بالإجماع. فكذا في صورة النزاع بالقياس عليه. لأن الوجوب الثابت<sup>٢</sup> في المضروب إنما كان تحصيلًا للمصالح المتعلقة بالوجوب كتطهير المزكي وغيره بشهادة المناسبة. ونعني بالمناسبة مباشرة الفعل الصالح لحصول المطلوب إلى حصول ذلك المطلوب<sup>٣</sup>. والمناسبة على هذا التفسير ثابتة في تلك الصورة. فإن المصلحة المتعلقة بالوجوب أمر مطلوب. والوجوب طريق صالح لحصول ذلك المطلوب. لأنه لو وجد، يوجد ذلك المطلوب<sup>٤</sup>. ولولاه<sup>٥</sup>، لا يوجد. ولا نعني بكونه طريقًا صالحًا سوى هذا. والشرع قد حكم بالوجوب في تلك الصورة. فتوجد المناسبة فيها، والمناسبة توجب إضافة الفعل الصالح لحصول [ح/٣١/ب] المطلوب إلى حصول ذلك المطلوب. لأن الظن<sup>٦</sup> بالإضافة دار مع المناسبة على ما ذكرنا من التفسير وجودا وعدما:

[٣٣] - أما وجودا، ففي أداء الفرائض مثلا. فإن تغليب الوصول إلى المثوبات [ق/١٢٣/أ] وتخليص [ش/٨٦/ب] النفس عن العقوبات لما كان أمرا<sup>٧</sup> مطلوبًا، وأداء الفرائض<sup>٨</sup> طريق صالح لحصول ذلك المطلوب، [أ/٥/أ] فلو شاهدنا<sup>٩</sup> الإقامة<sup>١٠</sup> من العاقل، يغلب على الظن أنه إنما اشتغل بأداء الفرائض والواجبات لحصول ذلك المطلوب.

[٣٤] - وأما عدما، ففي فصل الترك والاشتغال بالمعاصي. والدوران يدل على كون المدار

علة للدائر<sup>١١</sup>.

<sup>١</sup> فيهما: في [ ر ، ش ]

<sup>٢</sup> الثابت:- في [ ر ]

<sup>٣</sup> إلى حصول ذلك المطلوب:- في [ ر ، آ ، ش ]

<sup>٤</sup> المطلوب:# في [ ق ]

<sup>٥</sup> و>لا<لولاه:- في [ ش ]

<sup>٦</sup> لأن الظن: لأن غلبة الظن: في [ ح ]

<sup>٧</sup> أمرا:- في [ ر ]؛ أمرا:# في [ ش ]

<sup>٨</sup> وأداء الفرائض: وأداء الفرائض والواجبات: في [ ح ، ق ]

<sup>٩</sup> شاهد: في [ أ ]

<sup>١٠</sup> الإقامة:# في [ ح ]

<sup>١١</sup> كما في النظائر:+ في [ ش ]

[٣٥] ولئن قال الحكم في الأصل لا يضاف إلى المشترك [ر/٤/ب] بين الأصل والفرع<sup>١</sup>، فإن الأصل راجح على الفرع وإلا لما ثبت الحكم فيه بالنافي أو بالقياس على النقص السالم عن معارضة كونه راجحا. والحكم ثابت فيه، فيتحقق الرجحان. والرجحان مانع عن الإضافة أو ملزوم لعدم الإضافة وإلا لكان الحكم في الأصل<sup>٢</sup> مضافا إلى المشترك بينه وبين النقص بالمناسبة السالمة عن معارضة كون الرجحان مانعا أو ملزوما ولا يضاف بالاتفاق. فنقول لا نسلم بأن الأصل إذا لم يكن راجحا، لما ثبت الحكم فيه<sup>٣</sup> بل يثبت بالمقتضى أو بالقياس على الوجوب في أحدهما أعني الفرع أو الأصل.

[٣٦] ولئن<sup>٤</sup> منع الحكم<sup>٥</sup> في أحدهما على ذلك التقدير، فنقول الحكم متحقق في أحدهما إما في الواقع أو<sup>٦</sup> على ذلك التقدير، فيتحقق في الأصل [ح/٣٢/أ] على ذلك التقدير بالقياس السالم عن المعارض القطعي [ش/٨٧/أ] وهو العدم فيهما [ق/١٢٣/ب] على أن الأصل لا يكون راجحا، إذ لو كان راجحا، لكان الرجحان مختصا بالأصل على معنى أنه يكون راجحا على الغير فرعا وتقتضا بخلاف<sup>٧</sup> [آ/٥/ب] كل واحد منهما ولا يكون الرجحان مختصا بالأصل، لأن الغير راجح عليه<sup>٨</sup> أو هو غير راجح<sup>٩</sup> لقيام الدليل على أحدهما وهو المناسبة مثلا، أو نقول الأصل لا يكون راجحا لكونه قاصرا أو مساويا لما مر، أو نقول ابتداء كما قال السائل في التلازم.

[٣٧] ولئن قال الحكم في الأصل يضاف إلى ما هو جائز العدم في احدى<sup>١٠</sup> الصورتين. وذلك لا يكون مشتركا، إذ المشترك هو الثابت فيهما قطعا<sup>١١</sup>، فنقول الحكم يضاف إلى ما هو اللازم فيهما قطعا<sup>١٢</sup> أو في الفرع على تقدير اللزوم في الأصل، وإنه هو المشترك بينهما [ر/٥/أ].

<sup>١</sup> بين الأصل والفرع:- في [ ر، ش ]

<sup>٢</sup> في الأصل:# في [ ش ]

<sup>٣</sup> فيه:# في [ ح ]

<sup>٤</sup> ولئن قال: في [ ش ]؛ قال:# في [ ش ]

<sup>٥</sup> الحكم:# في [ ح ]

<sup>٦</sup> أو:# في [ ق ]

<sup>٧</sup> بخلاف: « في [ آ ]

<sup>٨</sup> عليه:+ في [ آ ]

<sup>٩</sup> أو هو غير راجح:# في [ ق ]

<sup>١٠</sup> احد: في [ آ ]

<sup>١١</sup> قطعا:# في [ ح ]

<sup>١٢</sup> قطعا:# في [ ح ]؛ قطعا:- في [ ق، ر، آ ]

[٣٨] ولئن قال الحكم في الأصل يضاف إلى ما هو المختص<sup>١</sup> بالأصل أو لا يضاف إلى المشترك وأيا ما كان لا يضاف إلى المشترك، فنقول لا يضاف إلى ما يكون مختصاً<sup>٢</sup> بالأصل أصلاً أو يضاف إلى المشترك. ويلزم من لزوم أيهما كان إضافة الحكم إلى المشترك. لأن<sup>٣</sup> الحكم في الأصل يضاف إلى ما هو الثابت به قطعاً.

[٣٩] ولئن قال الحكم في الأصل لا يضاف إلى ما لا يكون مختصاً بالأصل أصلاً أو لا يضاف [ش/٨٧/ب] إلى المشترك وأيهما [ح/٣٢/ب] لزم، يلزم عدم الإضافة إلى المشترك<sup>٤</sup>، فنقول الحكم [ق/١٢٤/أ] في الأصل يضاف إلى ما لا يكون مختصاً بالأصل أو يضاف إلى المشترك وأيا ما كان يضاف إلى المشترك أو نقول الحكم يضاف إلى المشترك<sup>٥</sup> أو إلى ما يحقق الإضافة إلى المشترك.

[٤٠] ولئن قال هذا معارض بمثله، فنقول [أ/٦/أ] بعد المنع المدعى إضافة الحكم في الأصل إلى المشترك أو الحكم في الفرع. وبهذا يندفع ما ذكرتم.

[٤١] ولئن قال لا يتحقق أحدهما<sup>٦</sup> أصلاً<sup>٧</sup> وإلا لتحقق إضافة الحكم في الأصل<sup>٨</sup> إلى<sup>٩</sup> المشترك ولا يكون مضافاً لما بينا. ولأنه لو كان مضافاً، لكان المشترك علة. والمانع من الحكم متحقق في الفرع، فيتحقق التعارض بينهما، وإنه على خلاف الأصل على ما عرف، فنقول لا نسلم<sup>١٠</sup> بأنه لو تحقق أحدهما، لكانت الإضافة متحققة، بل لا يكون كذلك لما ذكرتم من<sup>١١</sup> الدلائل.

<sup>١</sup> مختص: في [ أ ]

<sup>٢</sup> مختصاً: - في [ أ ]

<sup>٣</sup> فان: في [ ر ]

<sup>٤</sup> إلى المشترك: # في [ ح ]

<sup>٥</sup> ما لا يكون مختصاً بالأصل أو يضاف إلى المشترك وأيا ما كان يضاف إلى المشترك أو نقول الحكم يضاف: -.

في [ ح، ق، ر، أ ]

<sup>٦</sup> شيء منهما: ± في [ ح ]

<sup>٧</sup> أصلاً: # في [ ق ]

<sup>٨</sup> في الأصل: - في [ ر ]

<sup>٩</sup> إلى: # في [ ش ]

<sup>١٠</sup> لا نم: في [ ح ]

<sup>١١</sup> من (...): في [ أ ]

[٤٢] ولئن منع، فذلك مدفوع بالضم بأن نقول المدعى أحد الأمرين ابتداء منضمًا إلى ما ذكرتم من الدلائل<sup>1</sup> أو نقول المدعى أحدهما على تقدير عدم أحدهما.

[٤٣] ولئن قال العدم في المتنازع ما يستلزم عدم كل واحد ما ذكرتم والدليل دلّ على<sup>2-3</sup> العدم<sup>4</sup> [٥/ب]، فيتحقق هو أو ملزوم من ملزومات عدم كل واحد منهما، فنقول الوجوب [ش/٨٨/أ] في المتنازع ما يستلزم أحدهما قطعًا، والدليل دلّ على الوجوب، فيتحقق هو أو ملزوم من ملزومات أحدهما.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> ولئن منع، فذلك مدفوع بالضم بأن يقول المدعى أحد الأمر من ابتداء منضمًا إلى ما ذكرتم من الدلائل:- في [ أ ]

<sup>2</sup> والدليل دلّ عليه:# في [ ر ]

<sup>3</sup> عليه: في [ ر ]

<sup>4</sup> العدم:- في [ ر ]

<sup>5</sup> والله الموفق:+ في [ ر ]

## فصل<sup>1</sup> في القياس

[٤٤] ثم القياس قد يكون مخصّصاً كما يقال في مسألة شرائط الإحصان جواباً عن التّصّ [ق/١٢٤/ب] العامّ كقوله عليه السلام<sup>2</sup> ﴿التّيان [ح/٣٣/أ] يرجان<sup>3</sup>﴾ أنه خصّ عن التّصّ موضع الإجماع وهو إذا ما ظهر زناه<sup>4</sup> بشهادة أهل الدّمة على معنى عدم إرادته أصلاً منه مع تناول اللفظ إياه، فكذا صورة النزاع بالقياس عليه<sup>5-6</sup> [آ/٦/ب]، لأنّ التخصيص ثمة إنّما كان لدفع ضرر وجوب الرجم بالمناسبة إلى آخر ما مرّ في فصل القياس سؤالاً وجواباً، أو نقول التخصيص ثابت هنا وإلا لما ثبت ثمة بالنافي للتخصيص وهو المقتضي لوجوب الرجم، أو نقول لم يرد الفرع أصلاً وإلا لأريد مع الأصل بالمقتضى للإرادة.

[٤٥] لئن منع اللازم بالمانع، فنقول المانع غير متحقق ما ذكرنا من التقدير وإلا لوقع<sup>7</sup> التعارض بينه وبين المقتضى على ما عرف في التلازم.

[٤٦] ولئن قال لمّ قلتم بأنّ التخصيص عبارة<sup>8</sup> عما ذكرتم، فنقول بالنقل وعمومه موارد استعمال<sup>9</sup> اسم التخصيص في الشرع.

[٤٧] ولئن منع العمومية، فنقول إنه ثابت في صورة التخصيص، إذ التخصيص غير ثابت [ش/٨٨/ب] بدونه بالنافي للتخصيص<sup>10</sup> أو لأنّ أحد الأمرين لازم وهو إما عدم النص<sup>11</sup> العام أو تحقق موجبة إمّا بالضرورة أو بالنص [ر/٦/أ]. فإنّ الحال لا يخلو عن وجود النص أو

<sup>1</sup> فصل: في [ أ ]

<sup>2</sup> اللّم: في [ ر ]؛ السلم: في [ أ ]؛ السلام: - في [ ح، ق ]

<sup>3</sup> أنظر: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (المجلس العلمي، الهند الثانية، ١٤٠٣)، ج. ٧، ص. ٣٢٩ (١٣٣٦١).

<sup>4</sup> زنا<د>: - في [ ش ]

<sup>5</sup> عليه: - في [ ر ]

<sup>6</sup> عليه: « في [ أ ]

<sup>7</sup> لو: (...) في [ أ ]

<sup>8</sup> عبارة: # في [ ح ]

<sup>9</sup> استعمال: - في [ أ ]

<sup>10</sup> بالنافي للتخصيص: # في [ ش ]؛ للتخصيص: # في [ ح ]

<sup>11</sup> نص: في [ أ ]

عدمه. فإذا كان عامًا، يكون حقيقة له. فإن الغير، لا يكون حقيقة له<sup>1</sup> وإلا يلزم الاشتراك أو المجاز. [ق/١٢٥/أ]

[٤٨] ولئن قال لم قلتم بأن اللفظ يتناول، فنقول بدليل صحة الاستثناء.

[٤٩] ولئن منع<sup>2</sup>، فنقول يصح استثناء البعض في بعض [ح/٣٣/ب] الأسامي المحلات<sup>3</sup> بالألف واللام كما في قوله تعالى ﴿والعصر\* إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْر\* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾<sup>4</sup> [آ/٧/أ] فوجب أن يصح في الكل وإلا يلزم أن يكون البعض محتصًا بالموجب. وليس كذلك. و<sup>5</sup> إذا صحَّ في الكل، صحَّ فيما نحن فيه<sup>6</sup>.

[٥٠] ولئن قال لم قلتم بأنه إذا صحَّ في البعض، صحَّ في هذا المعين، فنقول بمثل ما قلنا.

[٥١] ولئن منع الإضافة وقال إنه غير ثابت أو غير مضاف<sup>7</sup>، فذلك باطل يعرف من بعد. وكذلك إذا قال لو أضيف لترجح القياس على النص. فإن الترجيح بعد التعارض ولا تعارض بينهما في الحقيقة.

<sup>1</sup> له: - في [ ر ]

<sup>2</sup> ولئن منع (...): في [ أ ]

<sup>3</sup> المحلاة: في [ ش ]؛ المحلي: في [ ق ]

<sup>4</sup> 103. العصر، 1-3.

<sup>5</sup> و: - في [ أ ]

<sup>6</sup> فيما نحن فيه: في هذا المعين: في [ ش ]

<sup>7</sup> إنه غير مضاف أو غير ثابت: < في [ أ ]



## فصل<sup>1</sup> [ع/17/أ] في تعدية العدم

[٥٢] كما يقال العدم ثابت في فصل اللآلى<sup>2</sup> والجواهر. فكذا في الحلي<sup>3</sup> بالقياس عليه<sup>4</sup>، إذ العدم في اللآلى يدلّ على أنّ المشترك بين الوجوبين لا يكون علة أصلاً أو المشترك بين العدمين مانع [ش/٨٩/أ] عن الوجوب قطعاً. لأنه<sup>5</sup> إذا لم يتحقق أحدهما، يتحقق الوجوب فيهما<sup>7</sup> وإلا لتحقق الوجوب فيهما<sup>8</sup> بالمقتضى السالم عن المعارضين القطعيين أحدهما مانعية المشترك بين العدمين. والثاني شمول العدم، فإن عدم شمول [ق/١٢٥/ب] العدم من لوازم عليه المشترك بين الوجوبين.<sup>9-10</sup>

[٥٣] ولئن منع الوجوب بالمانع، فنقول المانع<sup>11</sup> غير متحقق على ذلك<sup>12</sup> التقدير [ر/٦/ب] وإلا لوقع التعارض بين المقتضى والمانع إلى آخر ما ذكرنا في التلازم، أو نقول العدم في اللآلى يدلّ على أن العدم متحقق<sup>13</sup> [أ/٧/ب] فيهما أو لا يكون المشترك بينهما علة للوجوب أصلاً، فإنه إذا لم يتحقق أحدهما<sup>14</sup>، لتتحقق الوجوب ثمة ولم يجب، فيلزم أحدهما. ويلزم من لزوم أيهما كان عدم الوجوب هنا. أما إذا لزم الأول، فظاهر<sup>15</sup>. وأما [ح/٣٤/أ] إذا لزم الثاني، فكذلك<sup>16</sup>. لأنه لو وجب هنا، لكان المشترك علة إما بالمناسبة<sup>17</sup> أو بالدوران. فان الوجوب

<sup>1</sup> فصل:- في [ أ ]

<sup>2</sup> اللأولى: في [ أ ]

<sup>3</sup> فضع:± في [ ر ]

<sup>4</sup> عليه:- في [ ر ]؛ عليها: في [ ق ]

<sup>5</sup> فإنه: في [ ح ]

<sup>6</sup> فإنه إذا لم يتحقق أحدهما:# في [ ح ]

<sup>7</sup> لأنه إذا لم يتحقق أحدهما، يتحقق الوجوب فيهما:- في [ ر، ش ]

<sup>8</sup> وإلا لتتحقق الوجوب فيهما:- في [ أ ]

<sup>9</sup> بين الوجوبين:- في [ ر ]

<sup>10</sup> أحدهما مانعية المشترك بين العدمين. والثاني شمول العدم، فإن عدم شمول العدم من لوازم عليه المشترك

بين الوجوبين:# في [ ح ]

<sup>11</sup> فنقول المانع:- في [ أ ]

<sup>12</sup> ذلك:# في [ ح ]

<sup>13</sup> متحقق: « في [ أ ]

<sup>14</sup> وإنه إذا لم يتحقق أحدهما:# في [ ح ]

<sup>15</sup> فظ: في [ ر ]

<sup>16</sup> فك: في [ ر ]

<sup>17</sup> أما>ل< بالمناسبة:- في [ ش ]

حينئذ<sup>1</sup> دار مع المشترك وجودا وعدما. أما وجودا، ففي هذه الصورة. وأما عدما، ففي صورة عدم المشترك. أو نقول لو وجبت، لكانت العلة متحققة لا محالة وغير المشترك ليس<sup>2</sup> بعلة، لأنه غير ثابت أو غير علة بالأصل. أو نقول إباحة الترك متحققة في تلك الصورة. فكذا في المتنازع كما في القياس الوجودي ويلزم منها العدم هنا<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> ح: في [ ر ]

<sup>2</sup> ليس: # في [ ش ]

<sup>3</sup> والله أعلم: + في [ ق ]

## فصل<sup>1</sup> في توجيه النقوض

[٥٤] ثم النقوض قد يكون معينا مفردا كان أو مركبا، [ق/١٢٦/أ] وقد لا يكون.

[٥٥] أما المعين، فمثاله أن يقال [ش/٨٩/ب] لا يضاف الحكم إلى المشترك فيما إذا قاس الحلي على المضروب بدليل التخلف في فصل<sup>2</sup> اللآلى، إذ المشترك متحقق ولا حكم فيه<sup>3</sup>.

[٥٦] ولئن قال لا نسلم بأن التخلف ما يخرج المعنى عن العلية بدليل التخلف لا مانع مختص، إذ التخلف لمانع مختص يصادق مطلق [أ/٨/أ] التخلف، والمانع المختص متحقق في فصل اللآلى وإلا لثبت الحكم فيه، فنقول لا يتحقق [ر/٧/أ] وإلا لوقع التعارض بين المقتضى والمانع حينئذ<sup>4</sup> على ما عرف في التلازم سؤالا وجوابا. وكذلك إذا ادعى الحكم في النقوض على تقدير الإضافة والخصم يمنعه، أو يقال لا يضاف إلى المشترك، إذ لو أضيف، لكان المشترك علة. ولو تحقق أحدهما وهو إما الإضافة أو العلية، لثبت [ح/٣٤/ب] الحكم ثمة عملا بالعلة ولم يثبت فلا يضاف أو يقال لو أضيف، لكان الحكم ثابتا ههنا. ولو<sup>5</sup> ثبت أحدهما وهو إما<sup>6</sup> اللازم أو الملزوم، لثبت ثمة. هذا إذا تمسك بالدليل الخاص.

[٥٧] أما إذا تمسك بالدليل العام، فذلك معارض بمثله ولا تفاوت في التوجيه بين ما ذكرنا وبين<sup>7</sup> المركب كحلي الصبية مثلا غير أن الجواب عنه أن يقال الوجوب في المضروب من أموال الصبية لا يخلو<sup>8</sup> إما إن كان ثابتا [ق/١٢٦/ب] أو لم يكن. فإن كان<sup>9</sup> ثابتا، فلا نسلم تحقق العدم في تلك الصورة. فإن لم يكن ثابتا، لكان الفرع راجحا على النقوض وإلا لثبت ثمة بالقياس على الأصل ولم يثبت ثمة<sup>10</sup>. أو يقال إذا لم يكن ثابتا ثمة، يكون ثابتا ههنا اجماعا. لو ثبت

<sup>1</sup> فصل:- في [ أ ]

<sup>2</sup> فصل:# في [ ح ]

<sup>3</sup> فيه:# في [ ح ]

<sup>4</sup> ح: في [ ر ]

<sup>5</sup> ولو:- في [ أ ]

<sup>6</sup> إما:# في [ ش ]

<sup>7</sup> بين:- في [ ر ]

<sup>8</sup> لا يخ: في [ ش ]

<sup>9</sup> كان (كلن):- في [ ر ]

<sup>10</sup> ثمة:- في [ ر ]

هنا، [ش/٩٠/أ] لكان الحكم في الأصل مضافاً إلى المشترك على ما عرف. أو يقال الوجوب في إحدى الصورتين راجح على الوجوب في حلي الصبية بدليل الافتراق في الحكم. فالوجوب في [آ/٨/ب] المضروب من أموال الصبية لا يخلو<sup>1</sup> إما إن كان ثابتاً أو لم يكن. فإن كان ثابتاً، فظاهر. وإن لم يكن، فلا يترجح على<sup>2</sup> النقص، فيترجح الفرع عليه حينئذ<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> لا يخ: في [ش، ر، أ]  
<sup>2</sup> فلا يترجح على: # في [ ر ]  
<sup>3</sup> ح- في [ح، ر]

## فصل<sup>1</sup> في النقص المجهول

[٥٨] وطريقه أن يقال لا يضاف الحكم إلى المشترك، [ر/٧/ب] إذ لو<sup>2</sup> أضيف، لكان المشترك علة. ولو كان علة، لثبت الحكم في كل صورة من صور وجود العلة. وإنه غير ثابت في النقص<sup>3</sup> منها. [ح/٣٥/أ] أو يقال المشترك متحقق<sup>4</sup> في صورة من صور العدم أو العدم ثابت<sup>5</sup> في صورة من صور وجود<sup>6</sup> المشترك. ويلزم من هذا عدم الإضافة إلى المشترك<sup>7</sup> لما مرّ آنفاً.

[٥٩] ثم المعلّل أولاً يمنع الحكم في كل صورة من صور وجود<sup>8</sup> العلة بإثبات العدم<sup>9</sup> [ق/١٢٧/أ] في النقص<sup>10</sup> منها. أو يقول لو لم تضاف إلى المشترك لما كان المشترك علة، فلا يتحقق الحكم في كل صورة من صور عدم علة بالباقي<sup>11</sup>. وقد تحقّق في النقص<sup>12</sup> منها. وكذلك نقول الحكم ثابت في صورة من صور المشترك أو المشترك في صورة من صور الحكم، فيضاف الحكم إلى المشترك.

<sup>1</sup> فصل:- في [ أ ]

<sup>2</sup> (إذ لو) إذ لو:- في [ ر ]

<sup>3</sup> البعض: في [ أ ]

<sup>4</sup> متحقق:(...) في [ أ ]؛ متحقق:# في [ ش ]

<sup>5</sup> ثابت:# في [ ر ]؛ ثابت:- في [ أ ]

<sup>6</sup> وجود:# في [ ح ]

<sup>7</sup> إلى المشترك:- في [ أ ]؛ إلى المشترك:# في [ ش ]

<sup>8</sup> وجود:- في [ ر، أ ]؛ وجود:# في [ ش، ح، ق ]

<sup>9</sup> ثابتاً من العدم: في [ ق ]

<sup>10</sup> البعض: في [ أ ]

<sup>11</sup> بالباقي:- في [ ر، أ ]

<sup>12</sup> البعض: في [ أ ]

## فصل<sup>1</sup> في النقض المفرد<sup>2</sup>

[٦٠] وأما النقض المفرد، فهو المحرّد عن مساعدة الخصم كالمديون أو الصبي والمجنون بأن يقال الوجوب لو أضيف إلى المشترك، لثبت الحكم ثمة. ولم يثبت ثمة لما ذكرتم إلى آخر ما مرّ من التوجيهات. [ش/٩٠/ب]

[٦١] ثم الحكم في الفرع إمّا إن كان من لوازم العدم في النقض أو لم يكن.

[٦٢] فإن كان، فنقول العدم ثمة لا يخلو<sup>3</sup> [أ/٩/أ] إمّا إن كان ثابتاً أو لم يكن<sup>4</sup>. فإن لم يكن، فظاهر. وإن كان، فكذلك<sup>5</sup> ضرورة تحقّق الوجوب هنا.

[٦٣] وإن لم يكن، فالجواب عنه إمّا بالفرق أو بتغيير المدعى بأن يقال المدعى انتفاء المجموع المركّب من العدم هنا والوجوب ثمة. وإنه ثابت، لأن الوجوب ثمة لا يخلو<sup>6</sup> إمّا إن كان ثابتاً أو لم يكن. فإن لم يكن، فظاهر. وإن كان، فكذلك<sup>7</sup> ضرورة تحقّق الوجوب هنا لما بيّنا من الدليل السالم عن التخلف [ر/٨/أ].

<sup>1</sup> فصل: - في [ أ ]

<sup>2</sup> <في النقض المفرد>

<sup>3</sup> لا يخ: في [ش، ر، أ]

<sup>4</sup> أو لم يكن: # في [ ح ]

<sup>5</sup> فك: في [ ر ]

<sup>6</sup> لا يخ: في [ش، ر، أ]

<sup>7</sup> فك: في [ ر ]

## فصل<sup>1</sup> في بيان عدم الإضافة بطريق الفرق (تعيين المقيس والمقيس عليه في القياس)<sup>2</sup>

[٦٤] إذا لم يكن المقيس عليه معيّنًا، فعلى السائل أن يعيّن [ح/٣٥/ب] صورة<sup>3</sup> هي راجحة على صورة النزاع<sup>4</sup>. وقال المقيس عليه يساوي تلك الصورة لاستوائهما في الحكم أو يعيّن صورة [ق/١٢٧/ب] هي راجحة على صورة معيّنّة لا يترجّح المقيس عليها إذا لم يكن المقيس معيّنًا أيضًا. [٦٥] ولئن منع عدم الرجحان، فيقال المقيس إمّا قاصر أو مساو. ولأن الحكم لا يخلو<sup>5</sup> إمّا إن كان ثابتًا أو لم يكن. فإن لم يكن ثابتًا، فظاهر<sup>6</sup>. وإن كان ثابتًا<sup>7</sup>، فكذلك<sup>8</sup> ضرورة تحقق الدليل على أحدهما وهو المساواة حينئذ<sup>9</sup> فإن الحكم لو كان ثابتًا في المقيس، وجب أن يثبت فيما ذكرنا من الصورة بالضرورة أو بالتص أو بالقياس. وحينئذ<sup>10</sup> يتحقق المساواة بينهما.

<sup>1</sup> فصل:- في [ أ ]

<sup>2</sup> > في بيان عدم الإضافة بطريق الفرق (تعيين المقيس والمقيس عليه في القياس) <

<sup>3</sup> صورة:(...) في [ أ ]

<sup>4</sup> صورة النزاع:# في [ ش ]

<sup>5</sup> لا يخ: في [ش، ر، أ]

<sup>6</sup> فظ: في [ ر ]

<sup>7</sup> ثابتًا:# في [ ح ]

<sup>8</sup> فك: في [ ر ]

<sup>9</sup> ح: في [ ر ]

<sup>10</sup> وح: في [ ر ]

## فصل<sup>1</sup> في القياس المجهول<sup>2</sup>

[٦٦] ولئن عارض بالقياس المجهول، فكذلك معارض بمثله.

[٦٧] ولئن منع المغايرة، [ش/٩١/أ] فنعني به<sup>3</sup> غير الأول أو نعتين صورة من صور النقوض ابتداءً<sup>4</sup>. [ب/٩/ب] ويتبين الفرق بينهما، وبين صورة النزاع كما إذا قال لا تجب الزكوة<sup>5</sup> في الحلي بالقياس على صورة من صور العدم، فنقول المقيس عليه لم يقصر عن ثياب البذلة والمهنة بدليل الاستواء في الحكم. والفرق بين<sup>6</sup> وبينها<sup>7</sup> وبين المقيس لكونه مشغولة بالحاجة الأصلية وهي<sup>8</sup> دفع نازلة الحرّ والبرد. أو نقول العدم غير ثابت في الفرع وإلا يلزم الاستواء بينهما في الحكم مع الافتراق في الحكمة. وإنه غير واقع وإلا يلزم الترك بالمقتضى لإضافة الحكم إلى العلة أو الفارق.

[٦٨] ولئن قاس ثانياً [ر/٨/ب] وقال أعني<sup>10</sup> به غير الأول، [ح/٣٦/أ] فنقول ما ذكرتم غير ثابت وإلا لكان العدم فيما ذكرنا من الصورة مضافاً إلى المشترك. [ق/١٢٨/أ] وليس كذلك<sup>11</sup> لما بيّنا.

[٦٩] ولئن قاس ثالثاً وأثبت التغير بينه وبين الأولين، فنقول لم يتحقق ما ذكرتم وإلا لتتحقق أحدهما.

[٧٠] ولئن قاس رابعاً، فنعتين صورة أخرى ونقول بمثل ما قلنا مرّة بعد أخرى إلى أن قاس سابعاً، فصاعداً.

<sup>1</sup> فصل:- في [ أ ]

<sup>2</sup> <في القياس المجهول>

<sup>3</sup> فنعني <فمعارضين> به:- في [ ر ]

<sup>4</sup> ابتداء: « في [ أ ]

<sup>5</sup> الزكوة:- في [ ر ]

<sup>6</sup> بين: # في [ ر ]

<sup>7</sup> بينه: في [ ر ]

<sup>8</sup> هي: # في [ ح ]

<sup>9</sup> وإلا: (... في [ أ ]

<sup>10</sup> نعني: في [ أ، ش ]

<sup>11</sup> ك: في [ ر ]



## فصل<sup>1</sup> في التمسك بالنص هو الكتاب والسنة

[٧١] واعلم أوّلاً بأنه لا يراد من اللفظ معنى إلّا وأن يكون جائز الإرادة والمعني من جواز الإرادة أنه لو ذكر وأراد ما أراد<sup>2</sup> لا يخطئ لغة. ويقال في الخلافات جواز الإرادة [أ/١٠/أ] ما يوجب الإرادة لدواران الظن [ش/٩١/ب] بالإرادة معه وجودا وعدما. ويقال إذا كان جائز الإرادة، يكون مرادا. لأنه لو لم يكن مرادا، فلا يخلو<sup>3</sup> إما إن كان غيره مرادا أو لم يكن. فإن لم يكن مرادا، يلزم تعطيل النص. وإن كان مرادا، فلا يخلو<sup>4</sup> إما إن كان جائز الإرادة أو لم يكن. فإن لم يكن، يلزم إرادة ما لا يجوز إرادته. وإنه قبيح جدا. وإن كان جائز الارادة، يلزم اختلال الفهم وخرج الانقسام بين كونه مرادا وبين<sup>5</sup> عدم كونه مرادا.

<sup>1</sup> فصل:- في [ أ ]

<sup>2</sup> ما أراد:# في [ ش ]

<sup>3</sup> فلا يخ: في [ش، ح، ر، أ ]

<sup>4</sup> فلا يخ: في [ش، ح، ر، أ ]

<sup>5</sup> بين:- في [ ر ]

## فصل<sup>1</sup> في التمسك بالنص<sup>2</sup>

[٧٢] ثم<sup>3</sup> التمسك بالنص من وجوه:

[٧٣] أحدها: دعوى إرادة الحقيقة إذا لم ينعقد الإجماع<sup>4</sup> على عدم إرادة الحقيقة، فيقال الحقيقة<sup>5</sup> مرادة، لأن الأصل [ح/٣٦/ب] في الكلام هو الحقيقة. فإن الغرض من الكلام هو الإفهام. فلو لم يكن<sup>6</sup> [ر/٩/أ] الأصل ما ذكرنا، يلزم اختلال الفهم، فلا يوجد الإفهام. ولأن الثابت بطريق الحقيقة [ق/١٢٨/ب] أسبق إلى الفهم بالنسبة إلى غيره. والظاهر من حال العاقل الإقدام على ما هو أسرع إفضاء إلى الغرض. فيراد الحقيقة على أن عدم الإرادة ما يفضي إلى ترك الاصطلاح والعهد والإخلال بالظن، فينتفي ذلك<sup>7</sup>.

[٧٤] والثاني: دعوى إرادة صورة النزاع<sup>8</sup> بأن يقال جاز إرادتها فيراد كما مر.

[٧٥] والثالث: دعوى إرادة المقيد بقيد يندرج فيه صورة النزاع<sup>9</sup> كالخلي التي هي نصاب كامل حولي مملوك<sup>10</sup> [أ/١٠/ب] ربة ويذا من قوله عليه السلام<sup>11</sup> ﴿في الخلي زكوة<sup>12</sup>﴾ أو دعوى إرادة شيء [ش/٩٢/أ] يلزم منه الحكم في صورة النزاع<sup>13</sup> أو أحد الأمور الأربعة أو الأول مع أحد البواقي أو الثاني كذلك إلى الرابع أو إرادة أحدها على تقدير عدم إرادة أحدها. ويلزم من هذا إرادة أحدها ضرورة تحقق اللازم أو نقيض الملزوم بأن يردد في اللازم أو في الملزوم.

<sup>1</sup> فصل:- في [ أ ]

<sup>2</sup> <في التمسك بالنص>

<sup>3</sup> ثم:(...) في [ أ ]

<sup>4</sup> الإجماع:# في [ ح ]

<sup>5</sup> فيقال<العلم> الحقيقة:- في [ ح ]

<sup>6</sup> (فلولم يكن) فلو لم يكن:- في [ ر ]

<sup>7</sup> ذلك:- في [ش، ح، ق ]

<sup>8</sup> ع: في [ ر ]

<sup>9</sup> ع: في [ ر ]

<sup>10</sup> مملوك: « في [ أ ]

<sup>11</sup> السلام: اللم: في [ ر ]؛ السلم: في [ أ ]

<sup>12</sup> أنظر: أبو عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: ومحمد فؤاد عبد الباقي (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م) ج.٣، ص.٢٠ (٦٣٦)؛ أبو الحسن الدارقطني، سنن الدارقطني، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م)، ج.٢، ص.٥٠٠ (١٩٥٩).

<sup>13</sup> ع: في [ ر ]

[٧٦] ولئن قال شيء يلزم منه عدم الحكم في صورة النزاع<sup>١</sup> مراد من هذا النص، فنقول نعني به ما يستحيل انفكاك الحكم في صورة النزاع<sup>٢</sup> عن إرادته<sup>٣</sup>. ولئن منع، فنعين صورة النزاع<sup>٤</sup> أو نقول نعني به ما لا يغير صورة النزاع<sup>٥</sup> في الوصف ولا يمكن للخصم أن نقول بمثل ما قلنا.

---

<sup>١</sup> ع: في [ ر ]

<sup>٢</sup> ع: في [ ر ]

<sup>٣</sup> من الإرادة: في [ ر ]

<sup>٤</sup> ع: في [ ر ]

<sup>٥</sup> ع: في [ ر ]

## فصل<sup>1</sup> [ح/٣٧/أ] في بيان إدعاء المعلل<sup>2</sup>

[٧٧] إذا ادعى أحد الأمرين اللذين أحدهما لازم الانتفاء لا يتم [ق/١٢٩/أ] كما إذا ادعى إرادة الحقيقة أو صورة النزاع<sup>3</sup> من نص انعقد الإجماع على عدم إرادة الحقيقة كقوله عليه السلام<sup>4</sup> ﴿في الحلي زكوة﴾<sup>5</sup>. فإن الخصم يقول أحد الأمرين لازم وهو إما إرادة الحقيقة أو عدم إرادة صورة النزاع<sup>6</sup>. والأول منتف، فيتحقق الثاني. [ر/٩/ب] ويلزم من هذا عدم إرادة كل واحد ما ذكرتم. هذا إذا ادعى في نفس الأمر.

[٧٨] أما إذا ادعى على<sup>7</sup> تقدير غير واقع عنده، فإنه يتم كما إذا ادعى أحدهما على تقدير إنتفاء ملزوم من ملزومات الحكم في صورة النزاع<sup>8</sup> أو على تقدير عدم إرادة الحكم [آ/١١/أ] من قوله عليه السلام<sup>9</sup> ﴿أدوا زكوة أموالكم﴾<sup>10</sup>. ويلزم منه الحكم في صورة النزاع<sup>11</sup>، لأن الحال لا يخلو<sup>12</sup> عن تحقق ذلك التقدير [ش/٩٢/ب] أو عدمه. وإن كان كل واحد من الأمرين<sup>13</sup> يحتمل الثبوت والانتفاء، فلا حاجة إلى هذا التكلف. وكذلك إذا كان أحدهما منكرًا<sup>14</sup>.

<sup>1</sup> فصل:- في [ أ ]

<sup>2</sup> <في بيان إدعاء المعلل>

<sup>3</sup> ع: في [ ر ]

<sup>4</sup> السلام: اللم: في [ ر ]؛ السلم: في [ أ ]

<sup>5</sup> أنظر: الترمذي، سنن الترمذي، ج. ٣، ص. ٢٠ (٦٣٦)؛ أبو الحسن الدارقطني، سنن الدارقطني، ج. ٢، ص. ٥٠٠ (١٩٥٩).

<sup>6</sup> ع: في [ ر ]

<sup>7</sup> على: # في [ ر ]

<sup>8</sup> ع: في [ ر ]

<sup>9</sup> السلام: اللام: في [ ر ]؛ السلم: في [ أ ]؛ ع: في [ ق ]  
<sup>10</sup> أنظر: الترمذي، سنن الترمذي، ج. ٢، ص. ٥١٦ (٦٣٦).

<sup>11</sup> ع: في [ أ ]

<sup>12</sup> لا يخ: في [ ش، ر، آ ]

<sup>13</sup> من هذين: ± في [ ح ]

<sup>14</sup> كما يقال: + في [ ق ]

## فصل<sup>1</sup> في الأمر<sup>2</sup>

[٧٩] ثم الأمر هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء.

[٨٠] ولئن منع، فنقول هذا أو اللازم أمر بالنقل. فإنه يدلّ على كون أحدهما<sup>3</sup> أمراً. أو نقول اللازم لا يخلو<sup>4</sup> إما إن كان أمراً أو لم يكن. فإن كان أمراً، فظاهر. وإن لم يكن، يكون ذلك أمراً بالدليل السالم عن معارضة كون اللازم أمراً على أن أحدهما أمر في قوله تعالى<sup>5</sup> ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم<sup>6</sup>﴾ بدليل فقوله تعالى<sup>7</sup> ﴿ما منعك [ح/٣٧/ب/ق/١٢٩/ب] ألا تسجد إذا أمرتك<sup>8</sup>﴾ وهذا يدلّ<sup>9</sup> على أنه للوجوب. لأنه لو لم يكن للوجوب، لما ذمّه الله تعالى<sup>10</sup> على الترك. وكذلك قوله تعالى<sup>11</sup> ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره<sup>12</sup>﴾ إلا به<sup>13</sup> ولأن التارك عاص لقوله تعالى<sup>14</sup> ﴿أف عصيت<sup>15</sup> أمري<sup>16</sup>﴾. والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى<sup>17</sup> ﴿ومن يعص الله ورسوله، فإنّ له نار جهنّم<sup>18</sup>﴾. فكذلك تارك الأمر.

<sup>1</sup> فصل:- في [ آ ]

<sup>2</sup> في الأمر: # في [ ح، ق ]؛ في الأمر:- في [ ش، ر، آ ]

<sup>3</sup> اح: في [ ر ]

<sup>4</sup> لا يخ: في [ ش، ر، آ، ل ]

<sup>5</sup> تع: في [ ح ]

<sup>6</sup> 2. البقرة، 34.

<sup>7</sup> تعالى:- في [ ح، ق ]

<sup>8</sup> 7. الأعراف، 12.

<sup>9</sup> دليل: في [ ح ]؛ يدلّ: ± في [ ح ]

<sup>10</sup> تع: في [ ش، ح ]

<sup>11</sup> تع: في [ ش، ح ]

<sup>12</sup> 24. النور، 63.

<sup>13</sup> إلا به:- في [ آ ]

<sup>14</sup> تع: في [ ش، ح ]

<sup>15</sup> فعصيت: في [ آ ]

<sup>16</sup> 20. طه، 93.

<sup>17</sup> تع: في [ ش، ق ]

<sup>18</sup> 72. الجن، 23.

[٨١] ولئن<sup>١</sup> قال لو كان الأمر للوجوب، لكان الترك<sup>٢</sup> معصية في كل صورة من صور الأمر صيغة. وليس كذلك، فنقول<sup>٣</sup> [آ/١١/ب] الكلام فيما إذا كان عاريا عن القرينة النطقية والعقلية. [ر/١٠/أ]

---

<sup>١</sup> وإن: في [ ع ]  
<sup>٢</sup> ترك الأمر: في [ ح ]؛ ترك الأمر: في [ ق ]  
<sup>٣</sup> فنقول: « في [ أ ]

## فصل<sup>1</sup> في النهي<sup>2</sup>

[٨٢] ثم النهي وهو طلب الامتناع عن الفعل على طريق الإستعلاء وهو<sup>3</sup> ما يقتضي الحرمة وإلاّ لما صحّ إطلاق اسم المعصية [ش/٩٣/أ] على ارتكاب المنهي عنه. وقد صحّ بالتّقل والاستعمال على أن المنهي عنه<sup>4</sup> مشتمل على المفسدة الراجعة وإلاّ لقبح<sup>5</sup> النهي عن الفعل<sup>6</sup> المباح. وليس كذلك. ولأنه<sup>7</sup> لو لم يكن محرماً، لما كان العاقل محتزراً عن ارتكاب<sup>8</sup> المنهي عنه حال كون النفس داعية إليه وقد كان محتزراً فيكون حراماً.

<sup>1</sup> فصل:- في [ أ ]

<sup>2</sup> في النهي:# في [ ح ]؛ النهي:- في [ ق، ش، ر، أ ]

<sup>3</sup> وهو:# في [ ش ]؛ وهو:- في [ ح، ق، ر ]

<sup>4</sup> وقد صحّ بالتّقل والاستعمال على أن المنهي عنه:# في [ ح ]

<sup>5</sup> لقبح (اللفظي)-: في [ ر ]

<sup>6</sup> الفعل:# في [ ح ]

<sup>7</sup> على أنه:# في [ ح ]

<sup>8</sup> ارتكاب:(...) في [ أ ]

## فصل<sup>1</sup> في التمسك بالنافي للضرر

[٨٣] مثل قوله<sup>2</sup> عليه السلام<sup>3</sup> ﴿لا ضرر ولا ضرار في الإسلام﴾<sup>4</sup>. فيقال الإيجاب إضرار به ولأنه يفوت سلامة الملك عن الزوال لو أدى، وسلامة النفس عن العقاب، لو ترك<sup>5</sup>. والمجموع مطلوب. [ق/١٣٠/أ] والإضرار يدور<sup>6</sup> مع المفوت<sup>7</sup> للمطلوب وجوداً أو عدماً، فيكون حقيقة له.

[٨٤] ولئن قال المفوت للمطلوب<sup>8</sup> فعل العبد وهو أداء الواجب أو تركه، فنقول هذا لا ينفك عن ذلك، فيكون جهة فيه، [ح/٣٨/أ] فلا يكون مانعاً. [٨٥] ولئن قال لا نسام<sup>9</sup> بأن المجموع مطلوب وكيف هو والعاقل يسعى<sup>10</sup> في إبطاله، فنقول هذا معارض بمثله.

[٨٦] ولئن<sup>11</sup> منع كونه إضراراً في الإسلام، فنقول الإضرار في أحكام الإسلام [آ/١٢/أ] مجمل بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وقد تحقّق في واحد منهما، فيتحقّق فيها.

<sup>1</sup> فصل:- في [ أ ]

<sup>2</sup> مثل قوله: كقوله: في [ ق ]

<sup>3</sup> اللم: في [ ر ]؛ السلم: في [ أ ]

<sup>4</sup> أنظر: الإمام مالك، موطأ الإمام مالك: كتاب الأفضية، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦ هـ-١٩٨٥ م)، ج.٢، ص.٧٤٢ (٣١).

<sup>5</sup> لو ترك:# في [ ح ]

<sup>6</sup> يدور:# في [ ر ]

<sup>7</sup> المفوت (لنفوت):- في [ ر ]

<sup>8</sup> للمطلوب:- في [ ر ]

<sup>9</sup> لام: في [ ر ]

<sup>10</sup> يسعى:# في [ ح، ر ]

<sup>11</sup> ولو: في [ ق ]



## فصل<sup>1</sup> في الأثر والتمسك به

[٨٧] إن قول الصحابي [ش/٩٣/ب] يحصل غلبة الظن بثبوت ذلك الشيء وهو المعني<sup>2</sup> بالدليل على<sup>3</sup> أنه<sup>4</sup> ظنّ بتحقق ذلك الشيء، فيتحقق<sup>5</sup> لقوله عليه السلام<sup>6</sup> ﴿ظن المؤمن لا يخطئ<sup>7</sup>﴾. على أن قوله عليه السلام<sup>8</sup> ﴿أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم<sup>9</sup>﴾ يدلّ على ذلك. فإن النبي عليه السلام<sup>10</sup> أخبر عن الاهتداء في الاقتداء وما هو بمثله من الإخبارات يدلّ على كون المخبر عنه متحققاً وإلا لكان الاقتداء بهم ضلالاً لا اهتداء<sup>11-12</sup>. [ر/١٠/ب]

<sup>1</sup> فصل:- في [ أ ]

<sup>2</sup> من: في [ ر ]

<sup>3</sup> على:- في [ أ ]

<sup>4</sup> ولأنه: في [ أ ]

<sup>5</sup> فيتحقق:# في [ ر ]

<sup>6</sup> عليه السلام: ع: في [ ق ]؛ اللم: في [ ر ]

<sup>7</sup> هذه الرواية غير موجود في كتب الأحاديث، ولكنه موجود في كتب مؤخرّة؛ أنظر مثلاً: فخر الدين الرازي، *المحصل*، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني (مؤسسة الرسالة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م)، ج.٦، ص.١٨٢.

<sup>8</sup> اللم: في [ ر ]؛ السلم: في [ أ ]

<sup>9</sup> أنظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، *جامع بيان العلم وفضله*، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري (الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م)، ج ٢، ص.٩٢٣ (١٧٥٦)؛ ص.٩٢٤ (١٧٥٧)؛ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الأفاق الجديدة، دون تاريخ)، ج.٦، ص.٨٢-٨٣؛ أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، *الأشقودري الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة* (الرياض: دار المعارف، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م)، ج.١، ص.١٤٤.

<sup>10</sup> السلام:- في [ ر ]؛ السلم: في [ أ ]

<sup>11</sup> في الاقتداء وهو بمثله من الإخبارات يدلّ على كون المخبر عنه متحققاً وإلا لكان الاقتداء بهم ضلالاً لا

اهتداء:# في [ ر ]

<sup>12</sup> والله اعلم:+ في [ ر ]

## فصل<sup>1</sup> في الإجماع<sup>2</sup> المركب

[٨٨] وهو<sup>3</sup> اتفاق الطرفين بعلتين مختلفتين كما<sup>4</sup> يقال لو جاز نكاح الثيب الصغيرة، لما جاز نكاح البكر البالغة. لأن الإجماع منعقد على انتفاء هذا المجموع وهو الجواز ههنا مع الجواز تامة على أن الاختلاف في القولين [ك/١٣٠/ب] وهو<sup>5</sup> اتفاق على بطلان قول ثالث كما في النظائر.

[٨٩] ولئن قال المجموع متحقق بالإجماع ضرورة تحقق الجواز عندكم في تلك الصورة وعندنا في هذه الصورة، فنقول ما ذكرتم معارض بمثله بخلاف [ح/٣٨/ب] ما ذكرنا، لأننا نتمسك بقول<sup>6</sup> كل واحد من المجتهدين على انتفاء المجموع.

<sup>1</sup> فصل:- في [ أ ]

<sup>2</sup> إجماع: في [ أ ]

<sup>3</sup> وهو (لن):- في [ ر ]

<sup>4</sup> اتفاق الطرفين بعلتين مختلفتين كما: # في [ ر ]

<sup>5</sup> وهو:- في [ ق، ر ]

<sup>6</sup> بقول: # في [ ح ]

## فصل<sup>1</sup> في الاستصحاب<sup>2</sup>

[٩٠] والاستصحاب على نوعين:

[٩١] أحدهما: استصحاب الحال كما يقال كان، فيستمر<sup>3</sup>. مثاله<sup>4</sup> [آ/١٢/ب] في مسألة المتفرد أن<sup>5</sup> عدم وجوب الكفارة عليه في الماضي من الزمان ما يوجب عدم في هذا الزمان أو في سائر الأزمان وإلا لوجب في زمان لم يجب في ذلك الزمان<sup>6</sup> أو يقال عدم [ش/٩٤/أ] متحقق في أحد الزمانين، فوجب أن يتحقق في الحال أو في سائر الأزمان وإلا لوجب في زمان لم يجب في ذلك الزمان بالدليل السالم عن المعارض القطعي. والمسطور في أصول الفقه أن الحال يصلح حجة للدفع<sup>7</sup> وإبقاء ما كان على ما كان دون الإثبات والثابت هذا.

[٩٢] والثاني: استصحاب الواقع كما يقال كائن<sup>8</sup> فيبقى على التقادير الجائزة وقد يقال في التمسك به أن الواقع واقع على هذا التقدير، لأن ما هو الثابت على هذا التقدير<sup>9</sup> ثابت في نفس الأمر أو على تقدير تثبت جملة الأمور الواقعة على ذلك التقدير وأيا ما كان [ق/١٣١/أ] يكون واقعا على هذا التقدير وإلا يلزم اجتماع النقيضين في الواقع أو على ذلك التقدير.

[٩٣] تم *الفصول*. والحمد لله وحده.<sup>10</sup> [ش/٩٤/ب|ح/٣٩/أ|ق/١٣١/ب|ر/١١/أ]

[آ/١٣/أ]

<sup>1</sup> فصل:- في [ آ ]

<sup>2</sup> في الاستصحاب:- في [ ش، ر، آ ]؛ في الاستصحاب:# في [ ح ]

<sup>3</sup> فتمسك: في [ آ ]

<sup>4</sup> مثاله:» في [ آ ]

<sup>5</sup> أن:- في [ ر، آ، ق، ح ]

<sup>6</sup> وإلا لوجب في زمان لم يجب في ذلك الزمان:# في [ ح ]؛ وإلا لوجب في زمان لم يجب في ذلك الزمان:- في [ ش، ر، آ ]

<sup>7</sup> للدفع:(...) في [ آ ]

<sup>8</sup> كان: في [ ر ]

<sup>9</sup> لأن ما هو الثابت على هذا التقدير:# في [ ر ]

<sup>10</sup> والله اعلم بالصواب. وإليه المرجع والمآب. تم مقدّمة البرهاني. والحمد لله رب العالمين: في [ آ ]

