



## Kara Seydî-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmme'ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi\*

Yasin Apaydın<sup>1</sup>

### Öz

Metafiziğin ana meseleleri arasında sayılan ve varolmak bakımından varolana ilişen arazlar, kelâm ilminin metafizikle etkileşime geçmesiyle birlikte “umûr-ı âmme” kavramsallaştırması altında ele alınır olmuştur. Bu çerçevede varlık, birlik, çokluk, mahiyet, sebeplik (illiyet) ve sebeplilik (ma'ûliyyet) gibi kavramlar umûr-ı âmme çatısı altında kabul edilmiş ve bu kavramların her biri birçok alt meselenin başlıkları olmuştur. Müteahhirün dönemi düşünürleri, söz konusu kavramların ayrı ayrı ele alınması yanı sıra umûr-ı âmme teriminin kendisini felsefî bir soruna dönüştürerek onun mahiyet ve kapsamına dair sorgulamaya yönelmişlerdir. Bu durum umûr-ı âmme sorunu olarak nitelendirilebilecek bir problemin ve ona dair bir literatürün doğmasına sebep olmuştur. Bu makale, Osmanlı düşünürlerinden Kara Seydî'nin sözü geçen umûr-ı âmme sorununu kendine merkezî konu olarak seçtiği risalesinin tahlil, tahkik ve tercümesini sunmaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Kara Seydî • II. Bayezid • Umûr-ı Âmme • Hâşiye-i Tecrîd • Cisimlerin hâdisliği

### The Study of Qara Saydî al-Hamîdî's Treatise on al-Umûr al-Âmmah Discussions with its Critical Edition and its Translation into Turkish

### Abstract

The essential attributes of being qua being as the main problems of metaphysics has been treated under the title of al-umûr al-âmmah sections after engaging Kalâm with Islamic peripatetics. Concepts such as being, unity, multiplicity, quiddity and causality has been accepted as general things and the seperate titles of their secondary problems. Post-classical period thinkers beside trying to solve aforementioned problems started to think on the concept al-umûr al-âmmah itself and consider it as a philosophical problem. This case produced what I call al-umûr al-âmmah discussions in post-classical period of Islamic philosophy including Ottoman thinkers. In this article, I will try to treat al-umûr al-âmmah discussions over Ottoman philosopher Kara Saydî al-Hamîdî's (d. 1507) treatise on this subject as well as to present its critical edition and translation into Turkish language.

### Keywords

Qara Saydî • Bayezid II • Ottoman philosophy • al-Umûr al-Âmmah discussions • Hâshiya al-Tajrîd

\* Bu makaleye katkılarından dolayı Ömer Mahir Alper, Musa Alak, Orhan Musahanov ve makalenin anonim hakemlerine teşekkür ederim.  
1 **Sorumlu Yazar:** Yasin Apaydın (Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul Türkiye. Eposta: yasin.apaydin@istanbul.edu.tr

**Atf:** Yasin Apaydın, “Kara Seydî-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmme'ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *darulfunun ilahiyat* 29/2, (Aralık, 2018): 343-377. <http://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.2.0001>

## Extended Summary

The essential attributes of *being qua being* and the Necessary Being remain foundational problems in metaphysics ever since al-Fārābī. Avicenna in the beginning of his *Hikmat-i Mashriqiyyah* divided metaphysics according to its problems into two sections: universal science (‘ilm al-kullī) and theology (‘ilm al-rubūbī). Under ‘ilm al-kullī he covered topics such as unity (wahdat), multiplicity (kathra), universal, particular, cause (‘illat), effect (ma‘lūl) which can be intermingled (or not) with matter.

Following Avicenna, al-Bahmanyar and al-Lawkari treated these concepts as main problems of metaphysics. The latter in his *Bayān al-haqq bi-dimān al-sidq* suggested that the dividing of metaphysics in general sense into two sections is more suitable. The two author agreed with their master Avicenna in describing the problems of universal science as meaning or things (al-ma‘ānī wa’l-umūr).

After the Islamic peripatetics engaged with Kalām by way of the *muhaqqiqūn*, the above mentioned meanings and subjects were treated in separate parts entitled *al-umūr al-āmmah*. Fakhr al-Dīn al-Rāzī were the first to treat them in his *al-Mabāhith al-Mashriqiyyah* and divided them into three kinds: 1) The things that are common to all divisions of existence. 2) The things that are equivalent (not exact) to them in generality. 3) The things considered as divisions of existence.

Thanks to al-Rāzī and his followers, beside its problems *al-umūr al-āmmah* itself became a topic of research. They started to think about it as a philosophical problem. This case produced what I call “*al-umūr al-āmmah discussions*” in post-classical period of Islamic philosophy.

Ottoman philosophers were not out of the discussion. They dealt with *al-umūr al-āmmah* through compendia such as *Tajrīd al-‘aqāid* of al-Tūsī, *Tawāli‘ al-anwār* of al-Baydāwī and *al-Mawāqif* of al-Ījī. They were involved in both the problems (masāil) of al-umūr al-‘āmmah and al-umūr al-‘āmmah discussions. Some of them devoted independent works on al-umūr al-‘āmmah by taking into account its definition and scope.

In this article, I attempt to treat al-umūr al-‘āmmah discussions conducted by an Ottoman philosopher known as Qara Saydī al-Hamīdī (d. 1507) and his treatise on the subject as well as to present its critical edition and translation into Turkish language. The work is composed from the main part which deals with al-umūr al-‘āmmah discussions based on *al-Mawāqif*'s second part (*mawqif*) and the appendix added by the author on a discussion about the origination of bodies in Hāshiya al-Tajrīd literature. He dedicated it to Sultan Bayazid II after he gave Qara Saydī a position in the Sahn-i Samān Madrasah.

## Kara Seydî-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmme'ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi

II. Bayezid (1481-1512) dönemi Osmanlı'sında aktif ilmî vazifeler deruhte etmiş, telif ettiği eserler yanında gündeme getirdiği ilmî sorunlar ve cevaplarıyla şöhret bulmuş bir âlim olan Kara Seydî<sup>2</sup>, birkaç çalışma dışında hak ettiği ilgiyi görememiş düşünürlerdendir.<sup>3</sup> Hakkındaki bilgiler oldukça kısıtlı olmakla birlikte, telif ettiği eserler dikkatle incelendiğinde hem kendi hayatına hem de dönemine ışık tutacak önemli bilgiler ihtiva ettikleri görülmektedir.

Kaynaklarda Seydî-i Hamîdî, Kara Seydî<sup>4</sup>, Fâzıl Seydî b. İshâk el-Hamîdî olarak anılan düşünür, Hamîd-îli'ne bağlı Eğridir bölgesindedir.<sup>5</sup> Kara Seydî'nin eğitim hayatı hakkında kaynaklarda Alâeddin Fenârî (v. 903/1497 [?]), Hocazâde (v. 893/1488), Hatıbzâde (v. 901/1496) gibi dönemin önemli bilginlerinden ders aldığı

- 2 Bizim Kara Seydî olarak tercih ettiğimiz telaffuz dışında bazı çağdaş araştırmalarda düşünürün lakabı Kara Seyyidî şeklinde okunmuştur. Bizi bu konudaki tercihimize götüren sâik ise Kınalızade Hasan Çelebi'nin (v. 1012/1604) Kara Seydî'den bahseden bir beyit sadedinde, Seyyidî değil de Seydî şeklinde okunmasını gerektirecek bir kafiye kullanmasıdır. Bkz. Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkireti 'ş-şuarâ*, Hz. Aysun Sungurhan, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 455.
- 3 Görebildiğimiz kadarıyla Kara Seydî hakkında biri belâgat diğer ikisi varlık anlayışına dair üç çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan ikisi tahkik ve inceleme, diğeri ise sadece incelemedir. Bkz. Mehmet Aydın, "Kara Seyyidî-i Hamîdî ve Zihnî Varlık Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2013): 49-94; Hatice Arslan Sözüdoğru, "Kara Seyyidî Hamidî'nin (ö. 913/1507) Hayatı ve 'Es'ile alâ Şerhi's-Seyyid' Risalesinin Tahkiki", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları* 1 (2015): 262-288; Bilal Taşkın, "Osmanlı Döneminde Varlık Tartışmaları: Kara Seyyidî el-Hamidî'nin Umûr-ı Âmme'ye Dair Risaleleri Bağlamında Bir İnceleme", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz ve U. Murat Kılavuz (İstanbul 2016): 189-217. Son çalışma, bizim de makalemizin konusunu teşkil eden umûr-ı âmme risalesini ele almakla birlikte ilerleyen sayfalarda gösterileceği üzere farklı bir bakışla meseleyi ele almaktadır.
- 4 Düşünürümüz hakkında kaynaklar en sık geçen lakap Kara Seydî'dir. Fizikî özellikleri arasında koyu tenli oluşuna yer verilmesinden hareketle bu lakabın kendisine verildiğini söylemek mümkünse de kanaatimizce esas sebep hemen hemen aynı dönemde yaşamış ve Molla Seydî-i Hamîdî şeklinde anılan bir başka isimden temyiz etmek gayesine matuftur. Taşköprülüzâde, mezkur âlimin müstakil bir hal tercümesine yer vermemekle birlikte ders aldığı ve verdiği kişiler sadedinde birkaç yerde ondan bahsetmektedir. Bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-'usmâniyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), 180.
- 5 Katip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut (İstanbul: IRCICA, 2010), II, 159. Babasının isminin İshâk olduğuna dair kayda yer veren Katip Çelebi (v. 1067/1657) bunun dışında ailesi ilgili bir bilgiye yer vermemektedir. Ailesi hakkında, babasının ismine ilave olarak Mehmed Süreyya'nın Sicill-i Osmânî'de yer verdiği "mahdumu Mehmed Efendi müderris ve pîr iken 977'de irtihâl eylemiştir. Her ikisi ulemadandır" şeklindeki kayıttan anlaşıldığı üzere oğlunun da ilmiyeden olduğu söylenebilir. Bkz. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire 1308-1315), III, 120. Görebildiğimiz kadarıyla bu bilgilerin dışında Kara Seydî'nin ailesi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

belirtilmektedir.<sup>6</sup> Öğrencileri hakkında kısıtlı bilgiler olsa da kaynaklarda oğlu Mehmed Efendi (v. ?), İbn Bedreddinzâde (v. 945/1538-39),<sup>7</sup> Şeyhülislâm Kâdirî Çelebi (v. 955/1548),<sup>8</sup> Muîdzâde Mehmed b. Abdülaziz Efendi (v. 933/1526), Molla Mustafa b. Süleyman Muğlavî Vefâizâde (v. 968/1561) gibi isimlerden bahsedilmektedir.<sup>9</sup>

Eğitiminden sonraki hayatı incelendiğinde, Kara Seydî'nin yoğun bir tedris faaliyeti içinde bulunduğunu söylemek mümkündür. Sırasıyla Sivas Medresesi, Bursa Sultan Murad Medresesi (Kaplıca Medresesi), İznik Orhan Gazi Medresesi, Bursa Sultanîye Medresesi ve nihayet Sahn-ı Semân'da (Çınarlı Medrese)<sup>10</sup> müderrislik vazifeleri ifa etmiştir.<sup>11</sup> Kara Seydî'nin müderrislik yanında kadılık yaptığı da bilinmektedir. Sahn müderrisliğinden ayrıldıktan sonra kısa süreliğine İstanbul kadısı olarak da görev yapan Kara Seydî, görevi sırasında vefat etmiştir.<sup>12</sup>

Tedris faaliyetleri ile eşzamanlı olarak muhtelif alanlarda eserler veren Kara Seydî, Taşköprülüzâde'nin (968/1561) aktardığı ifadelerle göre, Cürcânî'nin (v. 816/1413) telif ettiği *Şerhu'l-Miftâh*<sup>13</sup> ve *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine sualler ihtiva

6 Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 296-297. Taşköprülüzâde, Kara Seydî'ye tahsis ettiği tercümede "asrının bilginlerinde okudu ve sonrasında Alâeddin Ali Fenârî'nin hizmetine vâsıl oldu" demekle iktifa ederken Sülem sahibi yukarıda zikri geçen bilginlerin isimlerini vermektedir. Katip Çelebi, *Süllem*, II, 159.

7 Taşköprülüzâde'nin verdiği bilgiye göre Kara Seydî, İbn Bedreddinzâde'nin validesi ile evlenmiştir. Bu sayede İbn Bedreddinzâde hocası Kara Seydî'nin yanında temel ilimleri öğrenme fırsatı bulmuştur. Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 282.

8 Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 264.

9 Nevî Efendi, *Hadâikü'l-hakâik fi tekmileti 'ş-Şekâik* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268) I, 291, 751.

10 Genelde Sahn müderrisi olarak genel ifadelerle anılan Kara Seydî'nin özelde Çınarlı Medrese'de görev yaptığını Mecdî Efendi'den öğrenmekteyiz. Bkz. Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik-i numaniyye: Hadâikü'ş-Şekâik* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1853), 313.

11 Hasan Çelebi, Kara Seydî'nin başından geçen bir hikayeyi anlatırken onun Kaplıca Medresesi'nde de müderrislik vazifesi yaptığından bahsetmektedir. Hasan Çelebi, *Tezkire*, 456.

12 Kaynaklarda Kara Seydî'nin vefat tarihi hakkında farklı bilgiler vardır. Taşköprülüzâde h. 912 ya da 913 olduğu şeklinde tereddütlü ifadelerle yer verirken Katip Çelebi h. 914 olarak vermektedir. Mehmed Süreyya ise bu tarihi h. 913 olarak belirtmektedir. Bkz. Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 180.; Katip Çelebi, *Süllem*, II, 159; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III, 120. Benzer bir farklılık onun kadılık görevine getirildiği yıl konusunda olup Katip Çelebi h. 911'de kadılığa getirildiğini zikrederken Nevî Efendi h. 908'de kadı olarak görev yapan kişiler arasında Kara Seydî'yi saymaktadır. Bkz. Nevî Efendi, *Hadâik*, 837; Katip Çelebi, *Süllem*, II, 159.

13 Kısaca *el-Misbâh* olarak da bilinen eser, Sekkâki'nin *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eserinin üçüncü kısmı üzerine yazılan bir şerh olup Yüksek Çelik tarafından tahkik edilmiştir. Bkz. Yüksel Çelik, "el-Misbâh şerhu'l-kısmi's-sâlis min Miftâhi'l-ulûm fi 'ilmeyi'l-meânî ve'l-beyân", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009). Kara Seydî'nin belagat alanındaki çalışmaları ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Ömer İshakoğlu, "Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkıları", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004); Hatice Arslan Sözüdoğru, "Es'ile 'alâ Şerhi's-Seyyid" Risalesinin Tahkiki, 268.

eden eserler (*es'ile*)<sup>14</sup> kaleme almıştır. Ayrıca o, Kara Seydî'nin Arapça manzum olarak şiirlerinin bulunduğunu ama bunların zayıf kaldığını da aktarmaktadır.<sup>15</sup> Bununla birlikte kaleme aldığı şiirler, şâir tezkirelerinde yer almıştır. Bunlar arasında Âşık Çelebi'nin (v. 979/1572) *Meşâîru 'ş-şuarâ*'sı, Kara Seydî ile ilgili bilgi veren erken dönem kaynakları arasında yer almaktadır. Âşık Çelebi, Seydî başlığı altında "Sultan Bâyezid-i merhum İstanbul'da bina itdüğü câmi-i şerife vakf itdüğü kurâyı âna tahrir itdürüp ol hidmet mukabelesinde İstanbul kâzîsı itmişdür. Zâhiri zahîm ü cesîm ü azîm kimesne imiş, levni siyah ve sakalı kesîf imiş" diyerek Kara Seydî'nin deruhte ettiği vazifeye açıklık getirir. Buna göre Kara Seydî'nin İstanbul kadılığına getirilişi, II. Bayezid'in yaptırdığı cami için vakfettiği köylerin tahriri vazifesiyle bağlantılıdır.<sup>16</sup> Kınalızâde Hasan Çelebi ise "nice fûnûndan enmûzec ü resâ'il yazmışdur"<sup>17</sup> diyerek Kara Seydî'nin birden fazla ilim dalında muhtelif nitelikte eserler kaleme aldığını belirtmiş ama bu eserlerin isimlerine yer vermemiştir. Kâtib Çelebi (v. 1067/1657) ise zikredilenlere ilave olarak mâhiyetlerin yaratılmışlığına dair (*ca'l*) bir risale daha kaleme aldığını aktarmaktadır.<sup>18</sup>

Kaynaklarda Kara Seydî'nin döneminin âlimlerinden ilim tahsilinde bulunduğu ve Alâeddin Ali el-Fenârî'nin (v. 901/1495) hizmetine vâsıl olduğu yazılıdır. Onun hocaları içerisinde genelde Alâeddin Fenârî'nin tek başına zikredilmesi, hakkındaki bilgilerin yetersizliği açısından talihsizlik sayılabilirse de hocasının tedrisâtı ve yetiştirdiği talebeleri üzerinden o dönemin ilim hayatına ışık tutacak

14 Genel olarak mahiyetin meculiyeti ile ilgili meselelere değinen eserin bir nüshası için bkz. Kara Seydî, *el-Esile ve'l-ecvibe mensûbetün li'l-mevlâ Kara Seydî*, Halet Efendi, nr. 810, 89<sup>b</sup>-90<sup>a</sup>.

15 Taşköprülüzâde, Şekâik 180.

16 Âşık Çelebi, *Meşâîru 'ş-şuarâ*, Haz. Filiz Kılıç (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü 2010), III, 1013. Âşık Çelebi'nin aktardıklarına paralel bir şekilde Kınalızâde Hasan Çelebi ve Mecdî Efendi de II. Bayezid'in, vakıflarını tahrir etme görevini Kara Seydî'ye tevdi etmek istediğini ve buna binâen İstanbul kadılığına getirdiğini aktarmaktadır. Hatta Mecdî Efendi, o dönemin resmî evrâkları (sukûk) üzerindeki imzaların da Kara Seydî'ye ait olduğunu söyler. Bkz. Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik*, 313; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkire*, 455-456. Âşık Çelebi'nin aktardığına göre Kara Seydî tarafından verilen resmî evraklardaki (hucec) imzası şu şekildedir:

Küllü matviyyin hâzihi'l-evrâk

Rû'îye'ş-şer'u fihî bi'l-irfâk

Ve kazâ mâziyen bi-sıhhatiîh

Râkimu'l-harfî Seydî bin İshâk. Bkz. Âşık Çelebi, *Meşâîru 'ş-şuarâ*, III, 1014.

17 Hasan Çelebi, *Tezkire*, 455.

18 Katip Çelebi, *Süllem*, II, 159. Araştırmalarımız neticesinde Kara Seydî'ye ait bu isimde bir risaleye rastlayamadık. Kataloglarda İsmihan Sultan 429 numarada kayıtlı mecmuada Kara Seydî'ye ait olduğu yazılan *Risâletü'l-ca'l*'in İbn Kemal'e ait olduğu anlaşılmıştır.

bilgiler bulabilmekteyiz.<sup>19</sup>

Kara Seydî'nin hayatı ve eserlerine dair kaynakların verdiği bilgiler yetersiz olmakla birlikte telif ettiği eserlerin mukaddimelerinde onun ilim anlayışı yanında hayatı ve dönemine ilişkin bazı ilave bilgilere rastlamak mümkündür. Tahkik ve tercümesini sunduğumuz risâlesi de bu kabilden olup özellikle dîbâcesinde yer alan bilgiler sebebiyle özel bir öneme sahiptir. Bu sebeple biz de öncelikli olarak risâlenin yazılış hikayesine odaklanacak ve sonrasında ihtiva ettiği sorun ve cevapların tahliline girişeceğiz. Makalenin son kısmında da tahkikli neşrine ve tercümesine yer vereceğiz.

### Umûr-ı Âmme Risâlesinin Yazılış Hikayesi

Kara Seydî'nin yukarıda tabakât müelliflerinden de aktarıldığı üzere farklı ilimlere dair kaleme aldığı risaleler arasında, İcî'nin *Mevâkıf* da yer verdiği umûr-ı âmme bahsi<sup>20</sup> üzerine yazılan ve Cürçânî'nin şerhini de dikkate alan küçük hacimli bir risalesi dikkat çekmektedir. Eserin bilinen nüshası, doğrudan *Mevâkıf* metni üzerine Kara Seydî'nin açıklaması ile başlamakta ve müstakil bir risâle olduğu izlenimi uyandırmamaktadır. Eser bu haliyle müellifin daha önce yazdığı bir şerh ya da haşiyenin ilgili kısmının, umûr-ı âmmeyi ele alması açısından konu benzerliği bulunan diğer eserlerle bir araya getirildiği kanaatini güçlendirmektedir. Eseri "Risâle fi'l-umûri'l-âmme" olarak niteleyen araştırmacıların<sup>21</sup> tek kaynağı ise kenarına düşülen "hâzihi'r-risâletü li-mevlânâ Kara Seydî" ibaresi olmaktadır.

Araştırmalarımız sonucunda eserin, ilerleyen sayfalarda detaylarına yer verilecek dört nüshası daha olduğunu tespit ettik. Eser, bu nüshalarla birlikte değerlendirildiğinde, yazılış hikâyesini de içinde barındıran müstakil bir risâle olarak karşımıza çıkmaktadır. Dîbâce, eserin konusu olan umûr-ı âmme sorununa dair

19 Taşköprülüzâde'nin Alâeddin Fenârî'nin hayatına ayırdığı kısım diğerleriyle mukayese edildiğinde kısmen uzun sayılabilir mahiyettedir. Bunda Fenârî'nin önemli bir ilim âilesine mensup olması ve şöhretli âlimler arasında sayılması yanında Taşköprülüzâde'nin dayısının ve babasının onun talebeleri arasında bulunması ve doğrudan birinci elden bilgilere sahip olması da yatmaktadır. Taşköprülüzâde'nin dayısı, kendisinin Alâeddin Fenârî ile Tefâtânî'nin (v. 792/1390) *Mutavvel*'ini günlük bir ya da iki satırı geçmeyecek şekilde uzun uzadıya okuduklarını aktarmaktadır. Detay olarak görülebilecek bu bilgiden hareket edersek, *el-Miftâh* üzerine *Es'ile* yazan Kara Seydî'nin zikredilen bu derse katıldığını tahmin etmek mümkündür. Bkz. Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 111-113.

20 İcî, *el-Mevâkıf* 'ilmi'l-Kelâm (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 41.

21 Nitekim eserin ismini zikreden araştırmacılar mezkûr nüshanın dışında bir nüshanın varlığından bahsetmemektedir. Bkz. Aydın, "Zihnî Varlık", 50; Sözüdoğru, "Kara Seyyidi Hamidi", 268; Taşkın bu risâlenin tek bir nüshası olduğunu açıkça belirtilmiştir. Bkz. Taşkın, "Osmanlı Döneminde Varlık Tartışmaları," 194.

metin ve ek kısmından müteşekkil olan risâle, müellifi Kara Seydî'ye müderrislik payesi verilmesi sebebiyle dönemin sultanı II. Bayezid'e ithaf edilmiştir.

*Kara Seydî'nin dîbâce kısmında yer verdiği ifadelerle göre, II. Bayezid onu Sahn-ı Semân Medreseleri'nden birinde görevlendirmiş ve bunun üzerine bir teşekkür ifadesi olarak kendi hâline uygun bir hediye vermek istemiş ve eser telifine başlamıştır.<sup>22</sup> Kara Seydî, II. Bayezid'in muhtelif ilim ve fenlerde mahâret sahibi olmasını ve sultanın bu maharetinin farkında olmasını gerekçe göstererek ona uygun bir eser kaleme almak istemiştir.<sup>23</sup>*

Düşünürümüzün risalesi için seçtiği konunun mahiyetine ve önemine geçmeden önce konuyu tercih aşamasının belirtilmesini, meselenin önemini ortaya koyması açısından zorunlu görmekteyiz. Kendi anlatımına göre, II. Bayezid'e ithaf edeceği eserin konusunun tercihinde daha önceki yıllarda Bursa Sultâniye Medresesi'nde<sup>24</sup> görev yaptığı sırada verdiği bir açılış dersi etkili olmuştur. O, bu bağlamda şöyle der:

Semâniye Medreseleri'nden birini ihsan buyurunca eteğini öpmek maksadıyla ona yöneldim ve durumuma münasip bir hediye arayışına girdim. Lakin o makâma uygun [bir hediye] nereden bulunabilir ki? Ben de zayıf zihnime gelenleri bir araya getirip yazmak istedim. Zira bundan başka sermayem olmadığı gibi elimden gelen de buydu. Bunun üzerine [sultanın] karşılaştığı meselelerde gösterdiği kemâl-i zekâ, ilim ve faziletlerin her türlüünde gösterdiği mahâret sebebiyle ve özellikle de yeni fikirler ortaya atma ve insaflı olma konusunda meta-netli ve kararlı olmasına binâen Bursa'da Sultaniye Medresesi'nde birçok âlimin de hazır bulunduğu ilk derste ele alınan konuyu yazdım.<sup>25</sup>

Anlaşılan o ki, Sivas ve İznik'te vazifelerini tamamlayan Kara Seydî, Bursa Sultaniye Medresesi'ne tayininin hemen akabinde, o dönemin ilmiye örfüne tabi olarak ilk dersini âlimlerden oluşan bir meclisin huzurunda icra etmiştir. Sonrasında Sahn-ı Semân Medresesi'ne tayin edilince bu ilk derste ele alınan konuyu bir risale formuna dökerek sultana hediye olarak sunmaya karar vermiştir. İlk

22 Kara Seydî, *Risâle fi'l-umûri'l-âme*, Esad Efendi Ktp., nr. 1279, vr. 295<sup>a</sup>.

23 II. Bayezid dönemindeki bilimsel ve felsefî nitelikli tartışmalar hakkında yazmaların verdiği bilgiler dışında çok az bilgiye sahibiz. Babası Fatih Sultan Mehmed'le yapılan mukayeseler sonucu sultanın şahsına yönelik hoşgörülü ve açık fikirli olmamak gibi olumsuz nitelermelerin de bu dönem hakkındaki kapalılığı arttırdığı düşünülebilir. Örnek bir tavır için bkz. Şerafettin Turan, "II. Bayezid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1992) 5, 224-238.

24 Beşinci Osmanlı padişahı Çelebi Sultan Mehmed tarafından 821/1417-18 yılında Bursa'da Yeşil Cami yanında inşa ettirmiştir. Medrese, Sultaniye ismi yanında Çelebi Mehmed, Hazreti Emir, Emir Sultan medresesi olarak da anılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*: Teşkilat, Tarih, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005), II, 770-777.

25 Kara Seydî, *Risâle*, Esad Efendi Ktp., vr. 295<sup>b</sup>.

dersin ve dolayısıyla risalenin konusu olarak da, İcî'nin *Mevâkıf*'ı ve Cürcânî'nin aynı esere yazdığı şerhinden yardım alarak umûr-ı âmmeyi seçmiştir.

Eserin metnini oluşturan umûr-ı âmme bahsine geçmeden önce risâlenin ek kısmı üzerinde durmak istiyoruz. Zira risalenin bu kısmı da tıpkı metni gibi yazıldığı ortamı anlamak açısından önem arz etmektedir. Cisimlerin hudûsuna dair yazılan ve müellifi tarafından risalenin sonuna eklenen bu kısmın, metin gibi kendine has bir tartışma hikâyesi mevcuttur. Bu arka planı Kara Seydî risalenin başında şöyle anlatır:

[Risâle tamamlandıktan] sonra cisimlerin hâdisliğine dair büyük düşünürlerden birinin ortaya attığı sorunun cevâbını da ona ekledim. Şimdiye dek kimseden rıza ve kabule layık bir cevap gelmemiş olsa da öne çıkanlardan biri bu konuda çaba göstermiş, ama sonrasında ona denk olmayan başka biri bu [soruyu] kendine nispet ederek karşı çıkılmasını imkânsız görmüştür. O, bu soruya cevap verene on bin dirhem ihسان edeceğini de vadetmişti. Bazı müderrisler buna cevap vermeye çalışmışsa da işin ehline bunların yanlışlığı açıktır.

Ben de inasfla kuru inattan uzak olanların tartışma götürmez şekilde kabul edeceği üzere soruya cevap vermiştim. Fakat acziyet ya da inattan nâşi bazı talebeler bunu kavrayamadı. Bunun üzerine kerem sahiplerinden biri, beldesinin âlimlerini bir araya getirerek [cevabımın doğruluğunu] araştırttı. Nihayetinde cevabın doğruluğuna dair bir ittifak hâsıl oldu. Böylece kabuk özden ayrıldı. En doğrusunu bilen ise Allah'tır.<sup>26</sup>

Görüldüğü üzere eserin ana konusunun yazılışı gibi hâtıme kısmının yazılışı da dönemin tartışmalarından birine referansta bulunan bir arka plana sahiptir. Kara Seydî, yaşadığı dönemdeki bazı bilginlerin katıldığı ve cisimlerin hâdisliğine dair tartışmada verdiği cevabın başka tartışmalara konu olduğunu aktarmaktadır.<sup>27</sup> Kendi ifadesine göre, ehil olmayanların tartışmaya girmesi meselenin uzamasına yol açmış ve nihayet araya muhtemelen siyasî hüviyeti haiz kimselerin<sup>28</sup> müdahil olmasıyla bir hakem kurulu oluşturulmuştur. Dönemin önde gelen bilginlerinin huzurunda düşünürümüzün verdiği cevabın doğruluğuna kanaat getirilmiştir. İşte bu

26 Kara Seydî, *Risâle*, Esad Efendi Ktp., vr. 295<sup>b</sup>.

27 Kara Seydî'nin mezkur tartışmaya dair verdiği bilgiler oldukça kapalıdır. Kimsenin ismini zikretmeksizin sorun etrafındaki tartışmadan bahsetmektedir. Öncelikle belirtelim ki, bu tartışma makalemizin konusu dışındadır. Bununla birlikte tartışmanın, İsfahânî'nin *Tesdid*'de dile getirdiği bir itiraz üzerine Cürcânî'nin *Hâşiyeye-i Tecrid*'de getirdiği açıklamaları ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. Söz konusu tartışma, *Tecrid*'de "Cisimlere Dair Diğer Hükümler" başlığı altında cisimlerin hâdis olduğu meselesine tahsis edilen bahis çerçevesinde ele alınmış ve başta Kara Seydî olmak üzere muhtelif isimler tarafından bir tartışmaya dönüşmüş gözükmektedir. Tartışmaya konu olan Cürcânî'nin açıklamaları için bkz. Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Tecrid*, Feyzullah Efendi Ktp., nr. 1115, vr. 190<sup>a</sup>.

28 Bu kişi, İran nüshasında kerem sahiplerinden biri olarak geçerken Esad Efendi ve Bursa nüshasında büyüklerden (ekâbir) biri şeklinde geçmektedir. Bu iki ifadeden tartışmada müdahil olan kimsenin malî ve siyasi nüfuza sahip olduğu çıkarılabilir. Bkz. Kara Seydî, *Risâle*, İran İslâmî Şura Meclisi Ktp., vr. 146<sup>a</sup>; Kara Seydî, *Risâle* fi'l-umûri'l-âmme, Bursa Genel Ktp., nr. 1429, 111<sup>b</sup>.



cevap da yine kendisi tarafından makalemizin konusu olan risalenin sonuna sultana arz edilmek üzere iliştilmiştir.<sup>29</sup> Böylelikle risale, sonuna cisimlerin hâdis oluşuna dair bahsin eklenmesi ile birlikte müstakil bir hüviyete kavuşmuştur.

Kara Seydî'nin umûr-ı âmme risalesinin metnine gelince, belirli bir kavramsal temele ve tarihsel arka plana sahip olduğunu söylememiz gerekir. Müstakil bir şekilde ele alınmayı gerektirecek öneme sahip ve bizim "umûr-ı âmme sorunu" olarak isimlendireceğimiz bir problemle doğrudan ilişkili olan risâle, ancak bu sorunun ana hatlarıyla da olsa ele alınması ile birlikte anlamlı bir hale gelecektir. Aksi takdirde, herhangi bir şerhin oldukça cüz'î kalan bir ifadesine düşülen açıklayıcı mahiyette bir not olarak telakki edilmesi kuvvetle muhtemeldir.

### Bir Umûr-ı Âmme Risâlesi Olarak Kara Seydî'nin Risâlesi

Yukarıda da belirtildiği üzere, risâlenin temel sorusu/sorunu, İcî'nin *Mevâkıf*'inde ikinci ana başlık altında incelenen umûr-ı âmme bahislerine ilişkindir. İcî, kitabında kelâm ilminin konusunun "bilinen" (ma'lûm) olması gerektiği de dahil olmak üzere temel öncüllerini vaz ettiği ilk *mevki*ftan sonra temel meselelere geçmekte ve ilk olarak umûr-ı âmmeye yer vermektedir. O, umûr-ı âmmeyi "Zorunlu, cevher ve arazdan müteşekkil olan mevcudun kısımlarından birine özgü olmayanlar" şeklinde tanımlamakta ve bu kavramın bir tahliline girişmeksizin doğrudan içerdiği bahislere geçmektedir.<sup>30</sup> İcî tarafından *Mevâkıf*'ta kısa bir şekilde tanımlanıp ardından meselelerine geçilen umûr-ı âmme, Cürcânî başta olmak üzere esere şerh ve hâşiye yazan düşünürler tarafından farklı boyuta taşınmış ve 'umûr-ı âmme sorunu' olarak adlandırdığımız felsefî sorunun önemli ayağını oluşturmuştur.

Umûr-ı âmme sorunu, temelde, metafiziğin meselelerinin ne olması gerektiği yönündeki tartışmaya atıfta bulunmakla birlikte,<sup>31</sup> ilm-i kelâmın Meşşâî metafiziği ile etkileşimi sonucunda kelâm ilminin mevzuu ve mesailine dair yapılan tartışmalara dâhil olmuş ve müteahhirûn döneminde "muhakkikler" olarak adlandırılan düşünürler tarafından yoğun bir şekilde tartışma konusu haline getirilmiştir.<sup>32</sup>

29 Bu ek kısmın risalenin ana konusu olan umûr-ı âmme ile doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, müellifin risalenin sonuna eklemesi ve bunu dibacede açıkça belirtmesine binaen biz de ilgili kısmın sadece tahkikini yaparak bu konuyu uzmanların dikkatine sunmak istedik.

30 Bu bahisler sırasıyla varlık-yokluk, mahiyet, zorunluluk-ımkân-ımkânsızlık, birlik-çokluk ve illet-malul şeklindedir. Eserin içeriğiyle ilgili bkz. Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkıf," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2004) 29, 422-424.

31 Umûr-ı âmme teriminin Fârâbî'den başlayarak İslam felsefesinde nasıl algılandığına ilişkin detaylı bilgi için bkz. Yasin Apaydın, "Tecrîdü'l-'Akâid Geleneğinde Umûr-ı Âmme Sorunu," Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017), 95-126.

32 Genellikle Fahreddin Râzî ve öğrencilerinin oluşturduğu ilim halkasını ve devamını ifade eden muhakkikler dönemi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Müstakim Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü," *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 167-203.

Müteahhirûn dönemde umûr-ı âmme sorunu sırasıyla Râzî'nin (v. 606/1210) *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'si, Ebherî'nin (v. 663/1265), *Zübdetü'l-esrâr*'ı, Tûsî'nin *Tecrîd*'i (v. 672/1274), Kâtibî'nin (v. 675/1277) *Hikmetü'l-'Ayn*'ı, Urmevî'nin (v. 682/1283) *Metâli'u'l-envâr ve Beyânü'l-hakk*'ı, Beyzâvî'nin (v. 685/1286) *Tavâli'ü'l-envâr ve Misbâhu'l-ervâh*'ı, Semerkandî'nin (v. 702/1303) *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*'si, Îcî'nin (v. 756/1355) *el-Mevâkıf*'ı, Teftâzânî'nin (v. 792/1390) *el-Makâsıd* ve şerhi gibi felsefe ve kelam metinlerinde müstakil bir başlık olarak ele alınmasıyla gündeme gelmiştir.

Zikredilen metinlerin her birinin farklı bir muhteva ve üslupla ele aldığı umûr-ı âmme, şârih ve muhaşşîlerin katkılarıyla bir soruna dönüştürülmüş ve müteahhirûn dönemin önemli felsefî tartışmalarından biri haline gelmiştir. Özellikle Kâtibî'nin *el-Münassas*, İbrî'nin /v. 743/1343) *Şerhu Tevâli'u'l-envâr*, Isfahânî'nin (v. 749/1349) *Tesdîdü'l-kavâ'id*, Cürçânî'nin (v. 816/1413) *Hâşiyetü't-Tecrîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*, Ali Kuşçu'nun (v. 879/1474) *Şerhu't-Tecrîd* ve üzerine yazılan *et-Tabâkâtü's-Sadriyye ve'l-Celâliyye* olarak ünlenen Mir Sadreddin (v. 903/1498) ve Devvânî'nin (v. 908/1502) kaleme aldığı hâşiyeler başta olmak üzere birçok eserle birlikte umûr-ı âmme, hem mahiyeti hem de kapsamı cihetinden problem edilen bir konuya dönüşmüştür.

Metinlerle gündeme gelen ve şerh-hâşiye literatüründe gerçek kimliğini bulan umûr-ı âmme sorunu, metafiziğin meselelerinin büyük bir kısmını oluşturan varlık, mahiyet, illet, malul, teşahhus, birlik, çokluk, imkân, zorunluluk gibi kavramların hangi çerçevede ele alınacağı ile ilgili bir tartışmayı ihtiva etmektedir.<sup>33</sup> Düşünürler bir yandan umûr-ı âmmeyi söz konusu kavramları içine alacak şekilde tanımlamaya girişmiş; bir yandan da zâhiren umûr-ı âmme içinde değerlendirilmesi sorunlu görülen yokluk ve imkânsızlık gibi kavramların benimsedikleri tanım kapsamında değerlendirilme keyfiyeti üzerine kafa yormuşlardır.

*Bahsi geçen tanımlama çabalarına Mevâkıf* yazarı Îcî de katılmıştır. “Özgü-lük” tanımı olarak isimlendirmeyi tercih ettiğimiz bu yaklaşım yukarıda belirtildiği üzere varlığın zorunlu, cevher ve araza bölünmesini temele alarak bu üç kısımdan birine özgü olmayan kavramları ve hâlleri umûr-ı âmme kapsamında değerlendirmeyi öngörmektedir. Mahiyet ile ilgili olarak oldukça kısa görünen bu açıklamasının ardından herhangi bir ilave bilgiye yer vermeyen Îcî, kapsam konusunda da bir açıklamaya girişmemektedir.

33 Umûr-ı âmme kavramlarının sayısı konusunda bir ittifak olmamakla birlikte Kirmastî'nin *Metâli'ü'l-hâşiyesinde* toplamda on beş kavramın bu çatı altında toplanabileceğine dair kanaat belirtilmiştir. *Yusuf el-Kirmastî, Hâşiye 'alâ Metâli'ü'l-enzâr*, Mehmed Asım Bey Ktp., nr. 721, 71<sup>a</sup>.

Îcî özelinde meselenin önem kazanan bir başka yönü, umûr-ı âmmenin diğer kelâmî meselelerle birlikte nerede durduğuna yöneliktir. O, varlığın zikredilen üçlü tasnifi ve bunlardan birine özgü olmayanların umûr-ı âmme'ye tekabül etmesi ve bunun da kitapta müstakil bir bölümde ele alınmasını şu sözlerle delillendirir:

Zira biz onlardan [zorunlu, cevher ve araz] her birine kendine özgü bölümde yer verdik.<sup>34</sup>

Oldukça veciz bir şekilde ortaya konan bu anlayış, umûr-ı âmmenin görünürde bir zorunluluk neticesinde müstakil olarak ele alındığını söylemektedir. Buna göre araz ve cevherler kendi isimlerini taşıyan bölümlerde, Zorunlu Varlık da ilâhiyyât bahsinde ele alınmasından ötürü bu ana kısımların altına girmeyen ama onlarla doğrudan irtibatlı olan bahisleri bir araya getiren umûr-ı âmme de müstakil bir başlık ve bölüm olarak ele alınmaktadır.<sup>35</sup>

Îcî'nin yer verdiği tanım ve umûr-ı âmmenin müstakil olarak ele alınmasına gösterdiği gerekçe, oldukça mücmel kalmakta ve tanım ile kapsam arasında olası birtakım sorunlara değinmeksizin diğer konulara geçilmektedir. Bununla birlikte umûr-ı âmmenin özgülük temelinde tanımlanması ve diğer bahisler karşısındaki konumuna dair açıklama çabası gibi hususlar dikkate alındığında umûr-ı âmmenin sorunlaşması açısından *Mevâkıf*'in ve yazarı Îcî'nin rolü yadsınamaz ölçüdedir.

*Mevâkıf*'in umûr-ı âmme açısından esas önemi, şârihi Cürçânî tarafından açıklanırken umûr-ı âmme sorununun bir kez daha ama bu kez daha kapsamlı bir şekilde ortaya çıkmasına sebep oluşunda yatmaktadır. Öncelikle tanım konusuna değinen Cürçânî, umûr-ı âmmenin tanımına “kapsayıcılık” olarak isimlendirebileceğimiz bir açılım getirmektedir. Daha öncesinde Semerkandî ve Isfahânî ile birlikte umûr-ı âmme tanımlarına giren kapsayıcılık görüşü, mevcudun kısımlarından birine özgü olmayı değil de mevcudun kısımlarının hepsini ya da çoğunu kapsamayı bir kriter olarak almakta ve bu şartları taşıyan kavramları umûr-ı âmme kapsamında değerlendirmeyi öngörmektedir.<sup>36</sup> Cürçânî'nin yorumuna göre bu kapsayıcılık özelliğini haiz kavramlar iki kısımda değerlendirilebilmek-

34 Îcî, *Mevâkıf*, 41.

35 Îcî'nin bu tavrı sonraki düşünürlerce sürdürülmüştür. Söz gelimi Ali Kuşçu *Şerh-i Cedîd* olarak ünlenen Tecrîd şerhinde umûr-ı âmmenin Tüsî tarafından müstakil olarak ele alınmasını *Mevâkıf*'taki açıklamalara benzer gerekçelerle açıklar. Bkz. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*, thk. Muhammed Hüzeyin ez-Zârîî er-Rîdâyî (Kum: Daru'r-Râid, 2014), 71-72.

36 Semerkandî bu vasıfları taşıyan kavramları “umûr-ı şâmile” olarak isimlendirirken Isfahânî umûr-ı âmme isimlendirmesini tercih etmektedir. Bkz. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 9; Şemseddin Isfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-'akâid*, thk. Halid b. Hammad el-'Advânî (Kuveyt: Daru'z-Ziyâ, 2012), I, 182.

tedir. Bir yandan mevcudun üç kısmını birden kapsayan *varlık, birlik, mahiyet ve teşahhus* umûr-ı âmme olarak değerlendirilirken diğer yandan varlığın tümünü olmasa da çoğunu kapsayanlar da bu başlık altında ele alınabilmektedir. Hâl böyle olunca, *özel imkân* (imkân-ı hâs), *sonradanlık* (hudûs), *başkasıyla zorunluluk* (vücûb bi'l-gayr), *çokluk* (kesret), *sebeplilik* (maluliyet) cevher ve arazda bulunmaları dolayısıyla onları da şâmil olmaları gerekçe gösterilerek umûr-ı âmmeden sayılabilmektedir.<sup>37</sup>

Kara Seydî'nin umûr-ı âmme risâlesi, yukarıda ana hatlarıyla ortaya konan tarihsel birikimi arkasına alarak umûr-ı âmme sorununu gündeme getirmeyi hedeflemektedir. O, hem İcî'nin *Mevâkıf*'ta yer verdiği ifadeleri hem de Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta dile getirdiği düşüncelerini kendisine basamak almış ve buradaki tartışmadan yola çıkarak kendine has görüşlerini paylaşma imkânı bulmuştur.

Tarihsel olarak bakıldığında İbn Kemâl'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'in umûr-ı âmme kısmına yazdığı haşiyesi müstakil bir eser olarak sayılmazsa, Kara Seydî'nin risalesi umûr-ı âmme tahsis edilmiş ilk eser ünvanını hâiz olarak değerlendirilebilir. Umumiyetle umûr-ı âmme risâlesi olarak kayıtlı eserler<sup>38</sup>, zikri geçen metinlerin ilgili kısımlarına düşülen hâşiyelerin muhtelif sebeplerden dolayı müstakil olarak istinsah edilmesi ile elde edilmekteyken Kara Seydî'nin söz konusu risâlesi, yazılış hikâyesini de ihtiva eden ve dönemin sultanına ithaf edilecek düzeyde kaleme alınan müstakil bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Risâlenin içeriğine gelindiğinde, Kara Seydî'nin kendisinden önceki tanımlama ve yorumlama çabalarına vâkıf olduğunu gösterecek tarzda incelikli ve önemli açıklamalar göze çarpmaktadır. Bunların başında, umûr-ı âmme terkinin çözümü gelmektedir. Kara Seydî'ye göre, el-umûr kelimesinin başındaki harf-i tarif zihin dışı belirliliği ifade eden *ahd-i hâricî* anlamını taşımaktadır. Bu şekilde alındığında umûr-ı âmme başlığı altında ele alınan varlık, mahiyet, illet gibi kavramlar, ele alındıkları ilimde kendilerine ilmî bir amacın da ilişmesiyle araştırma konusu kılınan şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>39</sup>

37 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 59-60; Cürcânî'nin kapsayıcılık temelli yaklaşımı, hoca silsilesi (Cürcânî-Bâbertî-İsfahânî) içerisinde yer alan İsfahânî'nin *Şerh-i Kadîm*'deki ifadelerine dayanmaktadır. Karşılaştırma için bkz. İsfahânî, *Tesdîd*, I, 182.

38 İbn Kemal'in adına kayıtlı umûr-ı âmme risâlesi bu türden eserler arasında sayılabilir. *Mevâkıf* şerhine yazılan haşiyenin umûr-ı âmme kısmını ihtiva eden eser, yer aldığı mecmuaların başındaki kayıtlarda risale olarak geçmektedir. Bkz. İbn Kemal, *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*, Raşid Efendi Ktp., nr. 674, 26<sup>a</sup>-28<sup>b</sup>. Bununla birlikte Kara Seydî'nin risalesine benzer bir girişe sahip olmadığından müstakil olduklarına işaret edecek bir emareye sahip değildir. Kanaatimizce bu türden eserlerin, umûr-ı âmme sorununa yaklaşımı merkeze aldıklarından ötürü umûr-ı âmme risalesi olarak nitelendirilmesinde bir sakınca yoktur.

39 Kara Seydî, *Risâle*, İran İslamî Şura Meclisi Ktp., vr. 146<sup>b</sup>.

Terkibin ikinci kelimesi için de açıklamaya girişen müellif, âmm olmanın “mevcudun kısımlarından birine özgü olmama” anlamını taşıdığını belirtir.<sup>40</sup> İcî'nin umûr-ı âmmeyi “mevcudun kısımlarından birine özgü olmamak” şeklindeki tanımına sâdik kaldığı görülen düşünür, bu açıklamanın *umûr* yerine *âmm*e kaydına yönelik olduğunu vurgular. Zira ‘*umûm* (genellik) ile kastedilen, mevcudun bir kısmına mutlak bir şekilde özgü olmamaktır. Böyle alındığında, her üçünde bulunan varlık; üçünde olmasa da ikisinde bulunan mâhiyet; ya da sadece birinde bulunan zorunluluk ve kıdem umûr-ı âmm'e kapsamına girmesi yanında mevcudun kısımlarının hiçbirinde bulunmayan imtinâ‘ (imkânsızlık) ve yokluk gibi kavramlar da özgü olmama anlamına dâhil olması sebebiyle umûr-ı âmm'e kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>41</sup>

Kara Seydî'nin İcî'nin tanımına yönelik olarak dikkat çektiği bir diğer husus, tanım-da kullanılan *mevcut* ifadesi ile ilgilidir. Ona göre, tanım sahibi İcî'nin kelâm ilminin mevzuuna yönelik açıklamaları ile umûr-ı âmm'e tanımı arasında görünürde bir uyumsuzluk söz konusudur. Zira İcî tarafından alternatif mevzular tartışıldıktan ve kelâm ilminin mevzuunun bilinirler (ma‘lûm) olması gerektiği vaz edildikten sonra,<sup>42</sup> ilmin ana meselelerine tekâbül eden umûr-ı âmmenin, bilinirlere âriz olması cihetinden değil de mevcudun kısımlarına nispetle açıklanmış olması sorun arz etmektedir. Kara Seydî'nin görünürde uyumsuz görünen bu iki görüşün uzlaştırılmasına dair getirdiği açıklama ise kelâm ilminin gayesine yöneliktir. Ona göre, bu ilimle amaçlanan mevcutların bilgisine ulaşmadır. Umûr-ı âmmenin hâllerinin araştırılması da mevcutların bilgisine ulaşmada aracılık etmekte ve bu sayede ilmin gâyesi gerçekleşmektedir.<sup>43</sup>

İcî tarafından ortaya konulan özgünlük yorumu temelli umûr-ı âmm'e tanımının, umûr-ı âmmeyi mevcutların fertlerinin hepsini ya da çoğunu kapsamı cihetiyle

40 Kara Seydî, *Risâle*, İran İslamî Şura Meclisi Ktp., vr. 146<sup>b</sup>.

41 Kara Seydî, *Risâle*, İran İslamî Şura Meclisi Ktp., vr. 147<sup>a</sup>. Umûr-ı âmm'e kapsamında hangi kavramların ele alınıp alınmayacağı umûr-ı âmm'e sorununun önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bunlar arasında özellikle imtinâ‘ ve yokluk gibi varlıkla ilişkilendirilmesi zâhirde zor görünen kavramlar öne çıkmakta olup erken dönemlerden itibaren eleştirilere ve bu eleştirilere karşı cevaplara konu olmuştur. Bu eleştirilerin en bariz örneği Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*’inde dile getirilmektedir. O, sözü geçen kavramların umûr-ı âmm'e içinde ele alınmasını bir problem olarak ortaya koymakta ve bunların mukabilleri olan kavramlar sayesinde bu kapsamda değerlendirildiğini belirtmektedir. Tartışma için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1277), I: 41.

42 Kelâmın mevzuunun ne olması gerektiği İcî'nin yanı sıra birçok kelâmcının gündeminde olmuş bir meseledir. Özellikle Tanrı'nın zâtı, *mevcut* ya da *malum* olması gerektiğine dair görüşler ile sürülmüştür. Konunun anlatımı için bkz. İcî, *Mevâkıf*, 7; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 176. Urmevî'nin metafizik ve kelâm ilminin mevzuunun ne olması gerektiğine dair müstakil bir eseri için bkz. Tuna Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-fark beyne Mevzû'ayi'l-İlmî'l-İllâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri,” *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları* (2016), 31, 281-304.

43 Kara Seydî, *Risâle*, İran İslamî Şura Meclisi Ktp., vr. 147<sup>a</sup>.

ele alan kapsayıcılık yorumundan farklılaşmasına da değinen Kara Seydî, özgü-  
lük tanımının bazı mahzurlar dolayısıyla ortaya konduğuna dikkat çekmektedir.<sup>44</sup>  
Buna göre, mevcutların ve mefhumların hepsini ya da çoğunu kapsamayı esas  
alarak umûr-ı âmmeyi tanımlamakla zorunluluk, kıdem, yokluk ve imkânsızlık  
gibi kavramların tanım dışında kalması; varlıkların tümünün ya da çoğunun ta-  
yin edilmesi; mefhumlar dikkate alındığında *hudûs* ve *maluliyet* gibi kavramların  
tanıma hanelerini getirmesi; tüm kısımları kapsaması muhtemel olan *imkân-ı âmm*'in  
araştırma içerisinde değerlendirilmemesi gibi mahzurlu durumlar ortaya çıkabil-  
mektedir.<sup>45</sup> Dolayısıyla zikredilen durumlar, Âcî gibi düşünürleri özgü-  
lük temelli bir umûr-ı âmme tanımını tercih etmeye sevk etmiştir.

Umûr-ı âmme risalesinde Kara Seydî'nin gündeme getirdiği bir diğer önem-  
li husus, umûr-ı âmme sorunun, bir yönüyle, Tanrı'nın âlemlerle irtibat kurması-  
nın keyfiyetine yönelik bir açıklamayla irtibatlandırılmış olmasıdır. Kara Seydî  
bu noktada Gazâlî (v. 505/1111) ve Aynükdât el-Hemedânî (v. 525/1131) gibi  
isimlerin görüşlerine başvurarak hem Tanrı hem de insan için ortak kullanılan  
özelliklerin anlamsal-lafzî ortaklığı (iştirâk-i lafzî ve iştirâk-i manevî) mesele-  
sine girmektedir. Zira umûr-ı âmmenin mevcudun kısımlarından birine özgü ol-  
mamakla açıklanması, hayat, irade vb. sıfatların da bu kapsamda ele alınmasını  
gerektirmektedir. Hem Tanrı hem de yaratılanlara yüklem olma özelliği olan bu  
kabilden sıfatların umûr-ı âmme bahsinde işlenmemesi bir sorun teşkil etmek-  
tedir. Bu noktada Kara Seydî, Gazâlî ve Hemedânî'den yardım alarak<sup>46</sup> mezkur  
sıfatların her ne kadar ortak bir kullanıma müsait olsalar da bunun bir zorunlu-

44 Görünüşte umûr-ı âmme tanımında tadile gidenin *Şerh-i Mevâkıf*'taki ifadelerinden yola çıkarak  
Cürçânî olma ihtimali akla gelse de hem müellifin risâlede birkaç yerde musannif olarak işaret  
ettiği ismin Âcî olup Cürçânî'den şârih olarak bahsetmesi hem de özgü-  
lük tanımının kapsayıcılık yorumuna olan üstünlüğünden bahseden bağlamı dikkate alındığında müellifin ifadelerinin  
yukarıda yer verdiğimiz şekilde anlaşılması gerektiği düşüncesindeyiz.

45 Kara Seydî, *Risâle*, İran İslâmî Şura Meclisi Ktp., vr. 147<sup>b</sup>.

46 Hemedânî, *Zübdetü'l-hakâik* adlı eserinde bu sadede şöyle der: "Bilakis hakikat şu ki, ilim ancak  
ilâhî sıfat için kullanılır. Şayet başkası için kullanılmışsa bu, arifler nezdinde, mahza mecaz,  
manayı genişletme ve sırf ortaklık yoluyla; her ne kadar âlimler, ilim terimini Allah'ın ilmi  
ve mahlûkatın ilmi için benzerlik (teşâbüh) yoluyla kullanılacağına hükmetmiş olsalar da." Bkz.  
Aynükdât Hemedânî, *Zübdetü'l-hakâik: Hakikatlerin Özü*, Eleştirmeli Metin ve Çeviri, Ahmet  
Kamil Cihan-Salih Yalın-Mesut Sandıkçı-Arsen Taher, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu  
Başkanlığı Yay., 2016), 78; Gazâlî'nin eserlerinde aktarılan ifadelerle birebir olmasa da anlamca  
benzer açıklamalara rastlamak mümkündür. Sözgelimi o, *Kavâ'idü'l-âkâid*'de havâs ile avâm  
arasındaki anlayış farkına değindiği sırada şöyle der: "[İdrâki zor bahislerin peygamber olmasalar  
da] bazı âlim ve veliler tarafından bilinmesi uzak bir ihtimal değildir. Mamafih şeriat âdâbına  
riayet ederek [şeriatın] sustuğu yerde onlar da susmuştur. Hatta Yüce Allah'ın sıfatları arasında  
cumhurdan idrâk edemeyeceği gizlilikler olması da muhtemeldir. Bu sebeple Hz. Peygamber  
bunlardan ilim, kudret vd. gibi ancak anlayışlarına (efhâm) açık olanı zikretmiştir. Yaratılanlar  
(halk) ancak kendi ilim ve kudretlerini vehmettirecek bir münasebet ile bunları anlamıştır. Şayet  
yaratılanla hiçbir münasebeti bulunmayan nitelikler zikredilseydi, anlayamazlardı." Bkz. Gazâlî,  
*Kavâ'idü'l-âkâid*, thk. Musa Muhammed Ali (Âlemü'l-Kütüb, 1985), 119-120.

luktan neşet ettiğini, haddizatında bu ortaklığın anlamsal değil de lafzî seviyede olduğunu zikrederek sorunu aşmaya çalışır.<sup>47</sup> Bu takdirde yaratılanlara ârız olan durumlar, arazlar olarak kabul edilerek o bahiste incelenecek; Zorunlu'nun zâtı ile kâim olanlar ise Zorunlu'ya tahsis edilen ilâhiyyât bahsinde ele alınacaktır.<sup>48</sup>

## Sonuç

Müteahhirûn dönem muhakkiklerinin bir sorun olarak vaz ettikleri umûr-ı âmme, ilerleyen dönemlerde özellikle Osmanlı coğrafyasında felsefî tartışmalara konu olmaya devam etmiş ve nihayet müstakil bir literatürün doğmasına sebep olmuştur. Umûr-ı âmme risaleleri olarak isimlendirilen bu eserler, mahiyet ve kapsam cihetinden umûr-ı âmme terkinin felsefî sorgulamasını üstlenmiştir.

15. yüzyıl filozoflarından Kara Seydî, mezkur literatürün ilk meyvelerinden biri sayabileceğimiz umûr-ı âmme risalesini, İcî'nin *Mevâkıf* metni ve Cürçânî'nin bu metin üzerine kaleme aldığı şerhini kendine zemin olarak seçmiş ve umûr-ı âmme sorununu kendi döneminin birikimini de gözetererek ele almıştır. Kara Seydî, bir yandan İcî ve Cürçânî gibi umûr-ı âmme tanımlamalarında doğrudan taraf olan isimlerin görüşlerini açımlayarak bu konudaki tercihlerini ortaya komuş bir yandan da umûr-ı âmme sorununu hem Tanrı hem de yaratılanlar için kullanılan sıfatlar meselesi ile irtibatlandırarak soruna farklı bir boyut katmıştır.

Umûr-ı âmme risâlesi, içerdiği konu kadar yazılış hikayesi ile de Osmanlı dönemindeki felsefî tartışmalara ışık tutacak mahiyet arz etmektedir. Sultaniye Medresesi'nde açılış dersi olarak sunulan umûr-ı âmme meselesinin o dönemki ilim çevrelerinde canlı bir şekilde ele alındığını söylememiz mümkündür. Aynı şekilde risalenin sonuna eklenen cisimlerin hâdis olduğuna dair tartışma ve bu tartışmaya katılan taraflar arasındaki rekabet, benzer bir canlılığın bu kez doğa felsefesine ait bir konuda cereyan ettiğini göstermektedir. Son olarak her iki tartışmada siyasî nüfuzu olan kimselerin hem teşvik hem de doğrudan müdahil olarak konuya eğilmeleri, ilmiye çevreleri kadar siyasî çevrelerin de mezkur konular üzerinde ciddî bir şekilde önem verdiklerine tanıklık etmektedir.

47 Kara Seydî, *Risâle*, İran İslamî Şura Meclisi Ktp., vr. 149<sup>b</sup>-150<sup>a</sup>. Belirtmek gerekir ki, umûr-ı âmme ile sözü geçen düşünürlerin sıfatlar meselesine yaklaşımı arasında irtibat kurulması, Kara Seydî'nin döneminde yaşamış bir diğer düşünür olan ve Acem Sinan olarak tanınan Sinâneddin Yusuf Gencevî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyesinde dile getirilmiştir. Sinâneddin Yusuf Gencevî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Ragıp Paşa Ktp, nr. 761, 106<sup>a</sup>; Acem Sinan ile ilgili geniş bilgi için bkz. Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 184-185.

48 Kara Seydî, *Risâle*, İran İslamî Şura Meclisi Ktp., vr. 150<sup>a</sup>.

## Kaynakça / References

- Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*, thk. Muhammed Hüzeyin ez-Zârî er-Rîdâyî, Kum: Daru'r-Râid, 2014.
- Apaydın, Yasin. “*Tecrîdü'l-'Akâid Geleneğinde Umûr-ı Âmme Sorunu.*” Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017, 95-126.
- Arıcı, Müstakim. “İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü.” *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Âşık Çelebi, *Meşâiru's-şuarâ*, haz. Filiz Kılıç. (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.
- Aydın, Mehmet. “Kara Seyyidî-i Hamîdî ve Zihnî Varlık Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme.” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 37 (2013): 49-94.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilat, Tarih*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005.
- Cürcânî, *Hâşiyetü'l-'Tecrîd*. Feyzullah Efendi Ktp., nr. 1115.
- Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Çelik, Yüksel. “el-Misbâh şerhu'l-kısmî's-sâlis min Miftâhî'l-ulûm fî 'ilmeyi'l-meânî ve'l-beyân.” Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- el-Gazalî, Ebu Hâmid. *Kavâ'idü'l-'akâid*, thk. Musa Muhammed Ali, Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- el-Îcî, Adududdin. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-Kelâm*, Beyrut:Âlemü'l-Kütüb, ts.
- el-Kirmastî, Yusuf. *Hâşiyetü 'alâ Metâli'i'l-enzâr*. Mehmed Asım Bey Ktp., nr. 721.
- Gencevî, Sinâneddin Yusuf. *Hâşiyetü 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Ragıp Paşa Ktp, nr. 761.
- Hemedânî, Aynükkudât. *Zübdetü'l-hakâik: Hakikatlerin Özü*, eleştirmeli metin ve çeviri Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın-Mesut Sandıkçı-Arsen Taher, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2016.
- İsfahânî, Şemseddin. *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-'akâid*, thk. Halid b. Hammad el-'Advânî, Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2012.
- İbn Kemal. *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*. Râşid Efendi Ktp., nr. 674, 26<sup>a</sup>-28<sup>b</sup>.
- İshakoğlu, Ömer. “Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkıları.” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004.
- Kara Seydî. *el-Esile ve'l-ecvibe mensûbetün li'l-mevlâ Kara Seydî*. Halet Efendi, nr. 810, 89<sup>b</sup>-90<sup>a</sup>.
- Kara Seydî. *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*. Bağdath Vehbi Ktp., nr. 2213, vr. 179<sup>b</sup>-182<sup>a</sup>.
- Kara Seydî. *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*. Beşir Ağa Ktp., nr. 199, 196<sup>b</sup>-198<sup>a</sup>.
- Kara Seydî. *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*. Bursa Genel Ktp., nr. 1429, 111<sup>b</sup>.
- Kara Seydî. *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*. İran İslamî Şura Meclisi Ktp., nr. 14167.
- Kâtib Çelebi. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut, İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kınalızâde, Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-şuarâ*, haz. Aysun Sungurhan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Mecdî Efendi. *Tercüme-i Şekâik-i numanîyye: Hadâikü's-Şekâik*. İstanbul: Matbaa-i Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire 1308-1315.
- Nevî Efendi. *Hadâikü'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268.
- Özturan, Mehmet. “Neyi, Nasıl Tartışabilirim? İcî'de Tartışma Mantığı”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî* içinde, ed. Eşref Altaş, (İstanbul: İSAM Yayınları (2017).



- Semerkindî, Şemseddin, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Sinanoğlu, Mustafa. "el-Mevâkîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 422-424. Ankara: TDV Yay., 2004.
- Sözüdoğru, Hatice Arslan. "Kara Seyyidi Hamidi'nin (ö. 913/1507) Hayatı ve 'Es'ile alâ Şerhi's-Seyyid' Risalesinin Tahkiki." *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, no. 1 (2005): 262-288.
- Taşkın, Bilal. "Osmanlı Döneminde Varlık Tartışmaları: Kara Seyyidî el-Hamidî'nin Umûr-i Âmme'ye Dair Risaleleri Bağlamında Bir İnceleme." içinde *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler; Eserler; Meseleler*, ed. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz, U. Murat Kılavuz, (İstanbul 2016): 189-217.
- Taşköprülüzâde. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-'osmâniyye*. İstanbul: Dersaadet, ts., 180.
- Teftâzânî. *Şerhu'l-Makâsîd*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277.
- Tunagöz, Tuna. "Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-fark beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-Îlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri", *Kutadgubilig: Felsefe- Bilim Araştırmaları*, no. 31 (2016): 281-304.
- Turan, Şerafettin. "II. Bayezid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 234-238. Ankara: TDV Yay., 1992.

## Ekler

### Ek 1: Risâle fi'l-Umûri'l-Âmme'nin Tahkikli Neşri

#### Risâlenin Nüshaları ve Özellikleri

Türkiye’de bulunan yazma eser kütüphane kayıtlarında tek nüsha olarak görünen eser, Beşir Ağa Koleksiyonu 199 numarada kayıtlı mecmuanın 198<sup>a</sup>-199<sup>a</sup> varakları arasında yer almaktadır. Birçok risâlenin bir araya gelmesiyle oluşan mecmuanın konumuz açısından önemi, sadece Kara Seydî’nin eserini ihtiva etmekle kalmayıp buna ilave olarak *umûr-ı âmme literatürü* olarak isimlendirebileceğimiz bir alanın nadir risâlelerini içinde barındırıyor oluşudur. Mecmuanın 196<sup>b</sup>-198<sup>a</sup> varakları arasında Hacı Paşa’nın torunu olduğu yazılı olan Sinan Çelebi’nin (v. ?) *Hâşiyetü t-Tecrîd*’inden umûr-ı âmme ile ilgili olan kısmı, 199<sup>b</sup>-200<sup>a</sup> varakları arasında Bağdat kadısı olarak ünlenen Mîr Kıvâmeddin’in *umûr-ı âmme risâlesi* yer almaktadır.<sup>49</sup>

Kara Seydî’nin mezkûr risâlesi, besmele ile herhengi bir dîbâce ve mukaddime içermeksizin doğrudan İcî’nin Mevâkîf’ında umûr-ı âmmeye tahsis ettiği bölümün başlığı olan *ikinci mevkîf* ifadesiyle başlamaktadır. Risâlenin ilk sayfasının kenarında yer alan müstensihin kalemi ile olduğunu tahmin edebileceğimiz açıklamada eserin Kara Seydî’ye ait olduğunu bildiren “hâzihî risâletün li mevlânâ Kara Seydî rahimehullahü te‘âlâ” ifadeleri yer almaktadır. Bu haliyle bakıldığında eserin müstakil bir risâleden ziyâde bir haşiyenin muayyen kısmından alıntı olduğu intibâna kapılmak mümkündür.

Eserin Beşir Ağa Koleksiyonu’nda bulunan bu nüshası mukabele edilen nüshalardan biri olarak seçilerek [↔] olarak işaretlenmiştir. Bu nüshanın en önemli özelliği, müellife ait bazı kayıtları (minhüvât) barındırmasıdır. Yanı sıra müellif dışında bir okuyucu tarafından yazılmış olması kuvvetle muhtemel izah edici kısa notları da ihtiva etmektedir. Biz de zikredilen bu kayıtları önemine binâen ve metnin anlaşılmasını kolaylaştırması hasebiyle dipnotta belirtmeyi uygun gördük.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde risâlenin yukarıda yer verdiğimiz nüshası dışında dört ayrı nüshasını daha tespit ettik. Bunların ilki, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu 2213 numarada kayıtlı mecmuanın 179<sup>b</sup>-182<sup>a</sup> varakları arasında yer almaktadır. Beşir Ağa nüshasından farklı olarak besmele ile başlayan eser, doğrudan İcî’nin yukarıda yer verilen ifadelerini alıntıylaarak şerhe girişmekte olup müstakil bir eser olmama intibâını doğrular niteliktedir. Risâlenin başlangıç kıs-

<sup>49</sup> Kıvâmeddin Şîrâzî olarak bilinen Mir Kıvâmeddin hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Taşköprülüzâde, *Şakâik*, 276-277.

mının kenarında farklı bir kalemle, eserin Ali Kuşçu tarafından umûr-ı âmme konusuna dair yazıldığını belirten “li'l-fâzıl Ali el-Kûşcî fi'l-umûri'l-âmme” ibaresine yer verilmiştir. Söz konusu kayda yakından bakıldığında daha önce yazılan bir başka ismin çizilerek üzerine yazıldığını görmekteyiz.<sup>50</sup> Eserin Kara Seydî'ye aidiyeti ise bir önceki risale ile karşılaştırma neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu nüsha [١] olarak işaretlenmiştir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, mezkûr iki nüsha tek başına ele alındıklarında müstakil hüviyette bir eserden ziyâde hangi dönemde ve ne sebeple yazıldığına dair emâreler taşımayan bir Mevâkîf haşiyesinin umûr-ı âmme konusu üzerine yoğunlaşan kısmının alıntısı izlenimi uyandırmaktadır. İki nüsha karşılaştırıldığında dikkat çeken bir diğer husus, Beşir Ağa nüshasının umûr-ı âmme konusu ile sonlanmasına karşın Bağdatlı Vehbi nüshasının *Şerh-i Mevâkîf* tan cisimlerin hâdis olmasına dair bir bahisle sonlanıyor oluşudur. Hal böyleyken bu iki nüshadan yola çıkarak eserin mahiyetine dair oldukça eksik bir tasvire ulaşılabileceği şüphe yoktur. Dolayısıyla eserin müstakil bir risâle olup olmadığı ve yazıldığı dönemi ile yazılış hikayesinin mahiyetini öğrenmek için diğer bir nüshaya ihtiyaç olduğu muhakkaktır.

Sözü geçen üçüncü nüsha, İran İslâmî Şûrâ Meclisi Kütüphanesi 14167 numara 144<sup>b</sup>-153<sup>a</sup> varakları arasında karşımıza çıkmaktadır. İlk iki nüshada olduğu gibi bu nüsha da bir mecmuada yer almaktadır.<sup>51</sup> Gayet açık ve düzgün bir hatla yazılan risâle, besmele de dahil herhangi bir başlık taşımamakta ve hamdele ile başlamaktadır. Önceki iki nüshada yer almayan hamdele ve salvele yanında, ilave olarak ithaf kaydı ve sebab-i telifi ihtiva eden iki varaktan biraz fazla genişçe bir mukaddimeyi havidir. Ayrıca Beşir Ağa nüshasında görülmeyen ama Bağdatlı Vehbi nüshasının sonunda yer alan cisimlerin hudûsuna dair olan kısmı da ihtiva eden nüsha, eserin elimizdeki tam halini yansıtan nüshalardandır. Bu nüsha [٢] olarak işaretlenmiştir.

Eserin dibâce kısmı da dahil tümünü ihtiva eden ilave iki nüshası daha bulunmaktadır. Bunların ilki, Bursa Genel Kitaplığı 1429 numarada kayıtlı risaleler mecmuasında 111<sup>a</sup>-113<sup>a</sup> varakları arasında bulunmaktadır. Kara Seydî'nin diğer başka eserlerini de ihtiva eden mecmua yanı sıra II. Bayezid döneminde kaleme alınan felsefî risaleleri içermektedir. Kara Seydî'nin umûr-ı âmme risalesi, zik-

50 Mâmâfih üzerine yeniden yazılan bir önceki ismin de Kara Seydî olmadığı anlaşılmaktadır.

51 Risâlenin yer aldığı mecmuanın başındaki kayıttan h. 1209 senesinde Seyyid Hâc Ebubekir Müftîzâde en-Antâkî tarafından temellük edildiği anlaşılmaktadır. Kara Seydî'nin risâlesi dışında mecmuada Ahmed el-Maraşî ed-Debbâğî (v. 1165/1751) ile Muhammed b. Muhammed el-Cemâlî'nin eserleri ve müellifi yazılı olmayan bir istiâre risâlesi yer almaktadır.

redildiği üzere dibâce kısmını da kapsamakta bununla birlikte risâlenin sonunda yer alan cisimlerin hudûsuna dair ek kısmı içermemektedir. Söz konusu ek kısım, mecmuanın ilerleyen varaklarında 220<sup>a</sup>-221<sup>a</sup> arasında karşımıza çıkmaktadır. İki ayrı yerde bulunan kısımların bir araya getirilmesiyle birlikte umûr-ı âmme risâlesinin tam halini yansıtan bir diğer nüsha halini almaktadır.<sup>52</sup> Mukabele esnasında bu nüsha (İ) olarak işaretlenmiştir.

Eserin tam hâlini yansıtan elimizdeki son nüshası ise, Esad Efendi 1279 numarada 295<sup>a</sup>-297<sup>b</sup> varakları arasında yer almaktadır. Risâlenin başında ve sonunda müellife ait herhangi bir bilgiye rastlanmamakta olup risâlenin Kara Seydî'ye ait olduğu bilgisi diğer nüshalarla karşılaştırma sonucu elde edilmiştir. Bununla birlikte, bu nüsha diğer dört nüshada bulunmayan birtakım özellikler taşımaktadır. Risâlenin son varağında istinsah kaydı mevcut olup eserin müstensih bilgisi, istinsah tarihi ve yeri ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Buna göre risâle, 905 Ramazan/1500 Nisan'ında sonraları şeyhülislamlık makamına getirilen ve Sâdî Çelebi (v. 945/1539) olarak tanınan Sâdî b. Molla İsa<sup>53</sup> tarafından Bursa Sultan Medresesi'nde istinsah edilmiştir.<sup>54</sup> İstinsah kaydından anlaşıldığı üzere, risâle müellif Kara Seydî'nin vefatından beş sene önce yazılmıştır. Zikredilen özelliklere binâen bu nüsha tahkikte asıl olarak alınarak (س) olarak işaretlenmiştir.

### Tahkikte Takip Edilen Usûl

Metin tahkikinde İSAM tahkik esaslarını takip ettik. Müellif nüshası ya da müellife okunan bir nüsha olmamakla birlikte müellif hayattayken yazılması, âlim bir müstensih tarafından kaleme alınması, istinsah kaydına yer veren tek nüsha olması gibi sebeplere binaen Esad Efendi 1279'da yer alan nüsha asıl olarak seçilmiş, tam olan diğer iki nüsha mukabele nüshaları olarak değerlendirilmiştir. Gerektiğinde tam olmayan diğer iki nüshadan, minhuvât kayıtları ya da metnin anlaşılmasına yardımcı olacağımız birtakım farkları belirtmek suretiyle mukabele esnasında yararlanılmıştır.

52 Risâlenin başında müellife dair herhangi bir kayıt bulunmazken son varakta (113a) kırmızı ve başka bir kalemlle Kara Seydî'ye ait olduğunu bildiren "li'l-mevlâ Kara Seydî" kaydı yer almaktadır.

53 Sâdî Çelebi'nin Kara Seydî'nin öğrencisi olup olmadığı hakkında ilave bir bilgiye sahip olmamakla birlikte onun eserleriyle belli seviyede ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Feyzullah Efendi 1812 numarada yer alan Kara Seydî'nin *Miftâh* üzerine kaleme aldığı haşiyesinin bir nüshasında karşımıza müstensih olarak yine Sâdî Çelebi çıkmaktadır. bkz. Kara Seydî, *Hâşîye 'alâ Şerhi'l-Miftâh*, Feyzullah Efendi Ktp., nr. 1812, vr. 145<sup>b</sup>.

54 Kara Seydî, *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*, Esad Efendi Ktp., nr. 1279, vr. 297<sup>b</sup>.

## [رسالة في الأمور العامة]

تأليف

قره سيدي بن إسحاق الحميدي (ت. 219 هـ)

[بسم الله الرحمن الرحيم]

الحمد لله الذي جعل جِبِلَّةَ الإنسان على محبة العلم والعرفان وفضلهم على سائر الحيوان بالفكر والإيمان والفهم والإذعان، وجعل علم الكلام مدار دين الإسلام؛ إذ به يُتوسَّل إلى إثبات ما جاء به أفضل الأنام محمد عليه الصلوة والسلام وعلى آله الكرام وصحبه العظام.

وبعد: فإنَّ السُّلطان الأعظم والخاقان الأفضل والأكرم جامع المعقول والمشروع مُحيطُ الأصول والفروع حاوِي العلوم العقليَّة والعملية حائزُ الملكات المرضية<sup>55</sup> والملكيَّة باسطُ الأمن والأمان مطاعُ سلاطين الزَّمان مطيعٌ ﴿إنَّ الله يأمُرُ بالعدل والإحسان﴾ [النحل، 16/90]، وهو السُّلطان بن السُّلطان سلطان بايزيد<sup>56</sup> خان خلاصة آل عثمان المتَّمي إليه بدرجاتٍ ثمانٍ أدام الله دولته على مرِّ الدهور والأزمان؛

إلهي هب<sup>57</sup> مدى الأيام<sup>58</sup> عمراً لسُّلطان بايزيد ابن محمد

ويسرُّ دولة الدارين طراً بحقَّ المصطفى المختار أحمد

لما شرفني بمزيد اللطف والإحسان وتصدَّقني بمدرسة<sup>59</sup> من الثَّمان، توجَّهت<sup>60</sup> عتبه العلية لتقبيل ترابِ سدِّته السَّنية فتفكرت<sup>61</sup> تحفةً تُناسب بحال<sup>62</sup> هذا النحيف فأنتى توجد تحفة<sup>63</sup> تليق بجنابه الشريف فأردتُ أن أكتبَ بما لاح بالذهن العليل<sup>64</sup> والبال الكليل<sup>65</sup>؛ لأنه بضاعتي وليس ما سواه في استطاعتي، ولكمال فطانتته بقدر<sup>66</sup> ما يعرض عليه من المسائل / [295 ظ] لتام مهارته في أنواع العلوم والفضائل على أن رغبته بالكالات العلمية في الغاية ونظر

55 أ: والمرضية.

56 م: أبازيد.

57 س - هب.

58 أ: إلهي مدد الأيام.

59 م: مدرسة.

60 م + تلقاء.

61 م: فتفقدت.

62 م: لحال.

63 م - أ: تحفة.

64 م: العليل.

65 م: الكليل.

66 أ: بعذر.

عنايته لأهاليها في النهاية<sup>67</sup>، لا سيما كان مُخْتَرِعا جديدا وكان عند<sup>68</sup> الإنصاف متبينا وسديدا وكتبت<sup>69</sup> ما وقع في الدرس الأول في المدرسة السلطانية في بروسة المحمّية عند جمع كثير من الموالى وجم غفير من الأهالي.

ثم صمّمت إليه جوابا للسؤال<sup>70</sup> في حدوث الأجسام المنسوب<sup>71</sup> إلى بعض من الموالى العظام لم يُرو من<sup>72</sup> أحد جواب عنه<sup>73</sup> يليق بالرّضا والقبول وإن بدّل جهده بعض من الفحول ثمّ نسبه إلى نفسه من ليس مثله في وسعه، وزعم أنّ أندفاعه محال فنذر<sup>74</sup> لمن دفع عشرة آلاف درهم مال<sup>75</sup> وأجاب عنه بعض<sup>76</sup> المدرّسين بما لا يخفى فسأده عند المحصلين فأجبت عن السؤال بها لا مجال فيه<sup>77</sup> للنزاع والجدال لمن نظر فيه<sup>78</sup> بالإنصاف واجتنب عن العناد والاعتساف؛ لكن لما لم يدعنه بعض الطلاب إمّا عجزا أو عنادا فامتدّ النزاع بينهم امتدادا، فجمع بعض الأكابر<sup>79</sup> موالي بلده وفتش عن كل ما في خلدته فاتفق الآراء على حقّية<sup>80</sup> الجواب فامتاز القشر عن اللباب والله أعلم بالصواب.

قوله<sup>81</sup>: الموقف الثاني في الأمور العامّة، اللّام في الأمور<sup>82</sup> للعهد الخارجي وهو<sup>83</sup> الأصل فيها فما أمكن لا يحمل اللام<sup>84</sup> على معنى آخر، أي<sup>85</sup> الأمور المعهودة التي بحثوا عن أحوالها في الفن<sup>86</sup> لتعلق الغرض به.<sup>87</sup>

67 م - على أن رغبته بالكلمات العلمية في الغاية ونظر عنايته لأهاليها في النهاية.

68 أ: أهل.

69 م: فكتبت.

70 م: لسؤال.

71 م: منسوب.

72 أ: عن.

73 م - أ: عنه.

74 أ: ونذر.

75 م: حال.

76 م + أ: من.

77 م - فيه.

78 م: فيه.

79 م: الأكارم.

80 م: حقيقة.

81 ب و م - قوله.

82 و + العامة.

83 وفي هامش ب: العهد الخارجي فيها بين معاني اللام. «منه».

84 م - اللام.

85 م + في.

86 م و - في الفن.

87 ب أ: به. و - بها. وفي هامش ب: فيكون حاصل الكلام إن الموقف الثاني في الأمور المعهودة التي بحثوا عن أحوالها. «منه».

العامّة، أي التي لا تختصّ بقسّم من أقسام<sup>88</sup> الموجود، وإنّما اعتُبر الموجود مع أنّ موضوع الكلام<sup>89</sup> المعلوم إنباءً إلى<sup>90</sup> أنّ المقصود الأصليّ هو معرفة أحوال الموجودات، وأنّ معرفة أحوال<sup>91</sup> الأمور العامّة وسائل<sup>92</sup> إلى معرفتها. ثم إن التفسير ليس للمقيّد؛ بل لقيده ليبيّن<sup>93</sup> أنّ المراد بالعموم هو<sup>94</sup> عدم الاختصاص سواءً وُجد في الثلاثة أو<sup>95</sup> الإثنين أو في الواحد<sup>96</sup> مع غير الآخرين<sup>97</sup> كالوجوب والقيد الثابتين لذاته تعالى ولصفاته<sup>98</sup> أو لا يوجد في واحد منها كالعدم<sup>99</sup> والامتناع<sup>100</sup>؛ فإنّهما من الأمور المعهودة بخلاف ما عدهما بما لا يوجد في واحد منها<sup>101</sup> كالتنوعية والجنسية ونحوهما فلا نقض بانعكاس<sup>102</sup> التعريف بها.<sup>103</sup>

وإنّما عدل المصنّف عن التعريف باعتبار التناول لأفراد الموجودات أو أكثرها أو المفهومات لانتقاضها<sup>104</sup> بالأمور / [692 و6] الأربعة المذكورة وبالعلية أيضاً على رأي الأشاعرة ولتعدّد إحاطة الجميع وتعيين أكثرها<sup>105</sup> أو تعسرهما ولانتقاضه بالحدوث والمغلولية أيضاً على تقدير<sup>106</sup> اعتبار تناول المفهومات ولأنحصار مثال ما يتناول الجميع في الإمكان العامّ ظاهرًا مع أنه ليس ممّا يُعتدّ به في البحث؛ بل وفي تعلق الغرض به.

قوله<sup>107</sup>: كالوجود، لما اعتُبر الأقسام دون الأفراد ولم<sup>108</sup> يقل: عند من قال بأشراكه معني كما في حاشية التّجريد؛ إذ لم يقل أحدًا بالحدود بالماهيات الكلية؛ بل بالأشخاص فقط كما سيحقّقه المصنّف.

88 س: الأقسام.

89 ب + عنده.

90 ب + إلى.

91 م و أ: وأن معرفة أحوال.

92 م: ومسائل.

93 ب: بيان.

94 م - هو.

95 م + في.

96 م: واحد.

97 م: الآخرين.

98 م و: وصفاته.

99 س: المعدوم.

100 أ: كالعدم والامتناع. م: كالامتناع والعدم.

101 م و - في واحد منها.

102 م: لانعكاس.

103 م و: «فلا نقض بها» بدلاً من «فلا نقض لانعكاس التعريف بها».

104 م: لانتقاضه.

105 م: الأكثر.

106 م و: رأي.

107 ب و م - قوله.

108 أ: لم.

قوله<sup>109</sup>: والوحدة، لما كان في وجودها في الأقسام نوعٌ خفاءً نبّه عليه بقوله: فإنّ كلّ موجودٍ وإن كان كثيراً، ولهذا أخره عن الوجود ههنا بخلاف ما في حاشية التّجريد.<sup>110</sup> فإنّه لما اعتُبر هناك الأفراد ولم يكن في وجودها فيها نوعٌ خفاءً ولم يحتاج إلى التّقييد كما احتّاج إليه الوجود<sup>111</sup> قدّمها عليه.

قوله<sup>112</sup>: كالماهية<sup>113</sup> والتّشخص، أراد بها الأمر الكليّ المقول<sup>114</sup> في جواب ما هو، وبالتّشخص ما ينضم إليها<sup>115</sup> ويميزها<sup>116</sup> عمّا عداها؛ فلذلك قال: عند القائل بأنّ الواجب له ماهية<sup>117</sup> مغايرة لوجوده وتشخص مغايرة لماهيته<sup>118</sup>، بخلاف ما في حاشية التّجريد. فإنّه لما اعتُبر الأفراد لم يمكن الحكم بتناول الماهية الكليّة جميعها أو أكثرها لاحتمال جزئيات حقيقيّة لم يندرج تحت كلي<sup>119</sup> ذاتي كالتشخصات والوحدة، على رأي الحكماء، فأراد معنى يتناول<sup>120</sup> الكلّيات والجزئيات؛ أعني معنى<sup>121</sup> ما به الشيء هو هو، فلذلك لم يذكر التّشخص<sup>122</sup> معها ولم يقل: عند القائل بأنّ الواجب له ماهية<sup>123</sup> مغايرة<sup>124</sup>. وإنّما لم يرد هذا المعنى العام<sup>125</sup> ههنا حتّى لا يحتاج أيضاً إلى التّخصيص؛ لأنّه المقصود بالبحث عن أحواله.

109 ب و م - قوله.

110 وفي هامش ب: اندفع به ما قيل: «كان الأولى تقديم الوحدة لخلوها عن الخلاف بخلاف الوجود كما فعله في حواشي التجريد حيث قال كالوحدة العارضة لكل موجود وكالوجود عند من قال باشتراكه معنًى. «منه». وفي هامش ب: «قائله عجم». والمقصود هو سنان الدين يوسف العجمي الكنجوي. والاعتراض المذكور في حاشيته على شرح الموافق في بحث الأمور العامة. انظر: مكتبة راغب باشا رقم 761، ورقة 106 و.

111 ب: كما احتّاج الوجود.

112 ب و م - قوله.

113 و: كالماهيات.

114 س: المعقول.

115 م: إليه.

116 ب: ويميز. و: وغيره.

117 م + كليّة.

118 انظر شرح الموافق، 214-213/1.

119 م - كلي.

120 ب: تناول.

121 و - أ - معنى.

122 و: لم يشخص.

123 أ - كليّة.

124 و - مغايرة.

125 و - العام.



قوله<sup>126</sup>: وَإِنَّا جَعَلْنَا هَذَا الْمَوْقِفَ إِلَى آخِرِهِ<sup>127</sup>، الذي يُرى من كلام الشَّارح الفاضل هو أن مراد المصنّف من قوله: إِذْ<sup>128</sup> قَدْ أوردنا كلا من ذلك في بابه بيان<sup>129</sup> سبب وضع [موقف]<sup>130</sup> لتلك الأمور، وليس [كذلك]<sup>131</sup> لشهادة<sup>132</sup> عدم ذلك السبب في وضع<sup>133</sup> سائر المواقف، بل الظاهر أن مراده بيان سبب تقييد للأمر بالعمامة، فالأوجه حينئذ أن يقدر المعلل<sup>134</sup> إنما قيّدنا<sup>135</sup> الأمور بالعمامة<sup>136</sup> ولم نتركها<sup>137</sup> على عمومها حتى يدخل فيه<sup>138</sup> المختصة<sup>139</sup> بقسم واحد، إذ قد أوردنا كلا<sup>140</sup> مما يختصّ بواحدٍ في بابه، أي في باب ذلك الواحد المختصّ به أو في باب المختص الذي هو بعينها باب المختص به.<sup>141</sup> فقد علم أن كل قسم من الثلاثة قد وُضع له بابٌ وأن كل ما يختصّ به<sup>142</sup> قد أُدرج في باب / [692ظ] ذلك القسم. فتعيّن أن الأمور العمامة ما ليس من الثلاثة ولا ما يختصّ بقسم منها فوجب التقييد بالعمامة.

فلا نقض بانعكاس التعريف<sup>143</sup> بالكَم ونحوه،<sup>144</sup> لآته من الثلاثة، ولا بمثل والقدرة<sup>145</sup> والحياة والإرادة وغيرها الشاملة للواجب والجوهر. لأن المعنى القائم بذاته تعالى غير ما هو ثابت للمخلوق إلا أنه لما<sup>146</sup> لم يكن عندنا أقرب شيءٍ إلى ذلك سوى هذه الصفات أُطلقت عليه وأريد ما هو ثابت لهم<sup>147</sup> تقريباً إلى أفهامهم، هكذا نقل

- 126 ب و م - قوله.  
 127 أ إلى آخره. قال الجرجاني: وإنما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الأقسام الثلاثة. أنظر شرح المواقف، 1/216.  
 128 ب: آخر.  
 129 أ: بيان.  
 130 س - موقف.  
 131 س - كذلك.  
 132 م و أ: بشهادة.  
 133 م و: عدم ذكر سبب وضع.  
 134 أ م: فالأوجه أن يعرّف. وفي هامش ب: بدل قول الشارح وإنما جعلنا هذا الموقف إلى آخره بأن يقول وإنما قيد الأمور بالعمامة ولم يتركها إلى آخر. «منه».  
 135 أ: قيد.  
 136 أ: «بالأمور العمامة» بدلاً من «الأمور بالعمامة».  
 137 أ: يتركها.  
 138 م + الأمور  
 139 م و: الخاصة.  
 140 س: كلاهما.  
 141 م و- أو في باب المختص الذي هو بعينه باب المختص به.  
 142 م و- به.  
 143 م - بانعكاس التعريف.  
 144 ب: ونحوها.  
 145 م و- والقدرة.  
 146 و- لم.  
 147 م: له.

عن الإمام حجة الإسلام.<sup>148</sup> وقال عَيْنُ الْقُضَاةِ: <sup>149</sup>أَهْمَدَاتِي <sup>150</sup>أَنَّ مَثْلَ لَفْظِ الْقُدْرَةِ وَالْعِلْمِ <sup>151</sup>الَّذِي <sup>152</sup>يُطْلَقُ عَلَى صِفَةِ قَائِمَةٍ بِذَاتِهِ تَعَالَى وَعَلَى مَا يَقُومُ بِذَاتِ الْعَبْدِ يَشْبَهُ أَنْ يَكُونَ مِنَ اللَّفْظِ الْمَشْرُوكِ. انتهى.<sup>153</sup>

وسيجيء في الإلهيات <sup>154</sup>أَنَّ صِفَاتِهِ مُخَالَفَةٌ <sup>155</sup>بِالْحَقِيقَةِ لِصِفَاتِهَا <sup>156</sup>فَمَا هُوَ عَارِضٌ <sup>157</sup>لِلْمَخْلُوقَاتِ فَهُوَ مِنَ الْأَعْرَاضِ، فَقَدْ ذُكِرَ <sup>158</sup>فِي <sup>159</sup>مَوْقِفِ الْأَعْرَاضِ، <sup>160</sup>وَمَا هُوَ قَائِمٌ بِذَاتِهِ تَعَالَى فَمِمَّا يُخْتَصُّ <sup>161</sup>بِالْوَاجِبِ <sup>162</sup>فَقَدْ أُوْرِدَهُ <sup>163</sup>فِي الْإِلَهِيَّاتِ <sup>164</sup>كَمَا أُدْرَجَ <sup>165</sup>الْقَوَى وَالْمَزَاجِ <sup>166</sup>فِي مَوْقِفِ الْجَوْهَرِ. وَأَمَّا الْجَوَابُ بَعْدَ <sup>167</sup>تَعَلُّقِ عَرَضِ عِلْمِيَّ بِالْبَحْثِ عَنْ أَحْوَالِهَا عَلَى وَجْهِ الْعُمُومِ؛ بَلْ بِأَنْوَاعِهَا، فَعَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِهِ <sup>168</sup>قَبُولِ السُّؤَالِ <sup>169</sup>وَتَمْتِيمِ بِزِيَادَةِ قَيْدِ.

وكذا الجواب بأن الأمور العامة هي <sup>170</sup>المشتقات لا مبادئها مع ما فيها <sup>171</sup>من <sup>172</sup>تكلّف قد التجيء إليه <sup>173</sup>في

148 م - وهكذا نقل عن الإمام حجة الإسلام.

149 ب: القاضي.

150 وهو الشيخ الصدر الشهرير بعين القضاة الهمداني وكان من أكابر أرباب الطبيعيات.

151 م: «العلم والقدرة» بدلا من «القدرة والعلم».

152 م و: التي.

أ + كلامه. قواعد العقائد للغزالي، تحقيق موسى محمد علي، عالم الكتب، 1985 م، ص 119-120؛ زبدة الحقائق للهمداني، تحقيق أحمد 153 كامل جهان - صالح بالين - مسعود صاندوقجي - أرسن طاهر، استانبول: انتشارات رئاسة المخطوطات التركية، 2016، ص 78.

154 ب و م - الإلهيات.

155 ب و م: مخالف. أ س: لا يخالف.

156 م و - وسيجيء أن صفاته تعالی مخالفت بالحقيقة لصفاتنا.

157 ب: عارض.

158 و: ذكرتها.

159 م: فيها. و- في.

160 م و - موقف الأعراض.

161 و: فمما لا يختص.

162 و في هامش ب: فيه نظر، إذ لا يلزم من اختصاص كل من سمعنا وإرادتنا وسمعته وإرادته تعالی لما يخصه واختلافها بالحقيقة أن لا يكون السمع والإرادة المطلقتين من المحمولات العامة كما في الوجود من غير فرق تأمل. «منه».

163 س أ: أوردنا.

164 م و: فيه.

165 م: أورد.

166 م: «القوى والمزاج» بدلا من «المزاج والقوى».

167 و: لعدم.

168 و: تسليم.

169 أ: للسؤال.

170 و - هي.

171 أ: فيها.

172 م و - من.

173 ب - إليه.

الحكمة<sup>174</sup> لتلا يلزم خروج مسائل<sup>175</sup> الأمور العامة الباحثة عن المعدومات عن الحكمة الباحثة عن أحوال الموجودات الخارجية<sup>176</sup>، وفي جعل موضوع الكلام المعلوم العام<sup>177</sup> ههنا مندوحة عنه.<sup>178</sup> وإنما قلنا: إنه تكلف، لأنه خلاف الظاهر كما لا يخفى مع أنه يلزم حينئذ<sup>179</sup> أن يتعلّق البرهان بالمسائل بل بقيودها،<sup>180</sup> مثل أن يقال: الجوهر موجودٌ بوجودٍ زائدٍ وموجودٌ بوجودٍ مشترك<sup>181</sup> وممكنٌ بإمكانٍ محجوجٍ وكذا غيرها ويقام البرهان على قُيودِ المحمولات<sup>182</sup>، فتدبر.<sup>183</sup>

قال الفاضل في حواشه على شرح التجريد<sup>184</sup> فإن قلت: [لماذا جاز<sup>185</sup> زوال العدمات الأزلية الممكنة<sup>186</sup> دون الموجودات الأزلية الممكنة إلى قوله فإن قلت يجوز. قال السائل: فيه بحث. تلخيص السؤال أنه لو استند عدمٌ أزليٌّ ممكنٌ لحادث إلى مثله إلى غير النهاية وجاز زوالها<sup>187</sup> لزم اجتماع وجودات مترتبة غير متناهية، لأن كل عدم حينئذ يكون علة لما بعده ومعلولا / [792 و] ما قبله، فإذا زال عدمٌ أزليٌّ زال<sup>188</sup> معه معلوله وعلته؛ لأن زوال العلة يستلزم زوال المعلول<sup>189</sup>، وكذا علة علته ومعلول معلوله إلى غير النهاية فيجتمع الزوالات وكل زوال عدمٌ بوجوده حادث فيلزم اجتماع الموجودات.

أقول: العدمات الأزلية المترتبة<sup>190</sup> إذا كانت عدمات مُعدّات بحيث يقارن وجوده ما قبل كل واحد بعدمه السابق وجوده ما بعده بعدمه اللاحق يكون توقّف وجود كل واحد على وجود مُعدّه قبله لا معه وتأثيره في وجود معلوله

174 م + الباحثة عن أحوال الموجودات الخارجية.

175 و: مباحثها.

176 و- الأمور العامة الباحثة عن أحوال المعدومات عن الحكمة الباحثة عن أحوال الموجودات الخارجية.

177 أ- العام.

178 ب: مندرجة تحته.

179 و- حينئذ.

180 و: بقيوده.

181 و: «أو مشترك بوجود» بدلاً من «وموجودٌ بوجودٍ مشترك».

182 م + لا عليها.

183 م + حق التدبر. أ: ولا تغفل.

184 يقول الجرجاني في حاشية التجريد: فإن قلت، لماذا جاز زوال العدمات الأزلية الممكنة دون الوجودات الأزلية الممكنة؟ قلت، ذلك لأن الوجود الممكن الأزلي لا بد أن يستند إلى وجودات إما ابتداءً أو بواسطة أزلية مستندة إليه أيضاً دفعا لتسلسل المحال فيكون زواله مستلزماً لزوال الواجب الممتنع فيكون ممتنعاً لغيره أبداً كما مر. وأما العدمات الأزلية الممكنة فجاز أن يستند كل واحد منها إلى عديمي أزلي آخر ممكن من غير أن ينتهي إلى عدم واجب أعني عدم الممتنع بل يترتب العدمات الممكنة ترتباً دائماً إلى ما لا نهاية له كما في عدمات الحوادث المتعاقبة فإذا زال بعض تلك الأعدام بوجود بعض تلك الحوادث زال العدم المستند إليه ويكون زوال ذلك البعض من الأعدام مستنداً إلى زوال بعض آخر قبله إلى ما لا نهاية له فتترتب وجودات الحوادث وزوال عدماتها الأزلية متعاقبة متسابقة إلى ما لا ينتهي وليس ذلك تسلسل محال. أنظر الجرجاني، حاشية التجريد، مكتبة فيض الله أفندي رقم 1115 ورقة 190 و.

185 م: لم ذا جاز. أ: س: لما جاز. الاختلاف في النسخ يرجع إلى اختلاف نسخ المتن المنقول وهو حاشية التجريد للجرجاني. على سبيل المثال العبارة في نسخة فيض الله أفندي ك- لماذا جاز- بينما في نسخة فاضل أحمد باشا ك- لما جاز- ونحن أثبتنا المتن باستمداد من النسخة الأولى رعاية للسباق. أنظر الجرجاني، حاشية التجريد، رقم 800 ورقة 210 ط.

186 أ- الممكنة.

187 أ: زوالها.

188 س- زال.

189 و: معلوله

190 م - المرتبة.

بعده لا معه، فيكون تأثير عدم كلِّ مُعدِّ في رفع أثر ذلك المُعدِّ، أي رفع وجود معلوله متأخراً عنه لا مقارناً له؛ لأنَّ علِّيَّة عدم كلِّ علَّةٍ إنما هي بقدر علِّيَّتِها، فعَلِّيَّة عدم كلِّ معلولٍ عدم معده<sup>191</sup> قبله لا معه ومعلول عدم متأخراً عنه لا مقارناً له، فإذا زال يستلزم زواله زوال عدم قبله<sup>192</sup> وزوال عدم بعده لا معه، وهو يستلزم وجوداً قبله ووجوداً بعده لا معه، ولا يجتمع وجودان ولا أكثر.

وحديث استلزام انتفاء العلة انتفاء المعلول كلُّ جارٍ في الجميع؛ لكن على حسب استلزام وجوده وجودها، ففي ما عدا المُعدِّ من النَّاقِصَة على طريق الاجتماع كما بين وجوديهما، وفي المُعدِّ على طريق التَّعاقب كما بين وجوديهما أيضاً. وأمَّا ما زعم من لزوم تحقُّق المعلول بالعلَّة النَّاقِصَة على تقدير جريانها في العدمين فباطل؛ لأنَّ النَّاقِصَة إذا عدمت وكانت علَّة لرفع وجود<sup>193</sup> المعلول يمتنع انتفائها وإن وجدت النَّاقِصَة، لأنَّ ما هو علَّة هو عدمها ابتداءً وليس لبقاء العدم علَّة كالوجود وإن علل فباعثاً ملاحظة وجود جديد ورفع له وهو غير رفع<sup>194</sup> الوجود المحقَّق قطعاً.

هذا، قال السَّائل: وأيضاً على تقدير ترتب تلك الزَّوالات متعاقبة متسابقة إلى ما لا نهاية له<sup>195</sup> لا يمكن اجتماع تلك الشُّروط العدميَّة الأزليَّة الغير المتناهية مع وجود ذلك القديم المشروط بها، إذ ما من حين يفرض حين في الأزل إلا ويزول فيه واحد<sup>196</sup> من تلك العدمات الغير المتناهية، فلا يصحَّ توقُّف القديم عليها وإلا لأمكن تحقُّق المعلول العلة ولا احتمال لكونها معدَّات لوجود ذلك القديم كما لا يخفى<sup>197</sup>.

أقول: يجوز أن يزول أعدام غير متناهية في أزمنة غير متناهية ويزيد أجزاء الزمان عليها، إذ لا يخفى أنَّ زوال كل عدم بوجود<sup>198</sup> حادث وكل حادث مسبوق بمُدَّة فيكون بعض أجزاء الزمان زائداً<sup>199</sup> على زوال العدمات الغير المتناهية بلا ريب.

وأمَّا قوله: إذ ما من حين يفرض حين في الأزل إلا ويزول فيه واحد من تلك العدمات فمن قبيل إيهام/ [792ظ] العكس؛ إذ اللازم من الفرض المذكور ما من عدم إلا وقد يزول في حين لا ما من حين إلا وقد زال فيه عدم<sup>200</sup>.

تمت على يد الحقيير سعدي بن مولانا عيسى غفر الله لوالديه في بلدة بورسا في مدرسة السلطان غرة رمضان سنة 509.

191 أ: معدّه.

192 م - فإذا زال يستلزم زواله زوال عدم قبله وزوال عدم قبله.

193 م: ووجود.

194 م - رفع.

195 م - له.

196 م - من حين يفرضها حين في الأزل إلا ويزول فيه واحد.

197 أس - فلا يصح توقُّف القديم عليها وإلا لأمكن تحقُّق المعلول العلة ولا احتمال لكونها معدَّات لوجود ذلك القديم كما لا يخفى.

198 م: وجود.

199 م + عليها.

200 أ + تمت الجواب لقره سيدي.

## Ek 2: Risâlenin Tercümesi<sup>201</sup>

### [Umûr-ı Âmme Risâlesi]

#### Kara Seydî-i Hamîdî

#### [Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla]

Hamd, ilim ve irfân sevgisini insanın fitratına koyan, onu diğer canlılara fikir, anlayış ve kavrayışla üstün kılan, insanların en efdali Muhammed'in- ona ve ashâbına salât ve selâm olsun- getirdiğine erişme vesilesi olan kelâm ilmini İslâm dininin merkezine koyan Allah'adır.

İmdi faziletli, cömert, aklı ve şer'î olanı bir araya getiren, usûl ve furûu kuşatan, aklî ve amelî ilimlere sahip, razı olunmuş melekeleri hâiz, emniyet ve güven yayan, zamanın sultanlarına boyun eğdiren “Allah adaletli olmayı ve ihsân etmeyi emreder” emrine itaatkâr, Osmanoğullarının özü ve sekizincisi, sultân oğlu sultan ki o, büyük sultan Bâyezîd Han'dır. Allah devletini dâim eyleye.

*İlâhî her dâim Bayezid Han'a ömürler ihsan eyle*

Seçkin Kulun Ahmed hürmetine iki cihanda mesud eyle,

bana Sahn-ı Semân Medreseleri'nden birini ihsan buyurunca eteğini öpmek maksadıyla ona yöneldim ve durumuma münasip bir hediye arayışına girdim. Lakin o makama uygun [bir hediye] nereden bulunabilir ki? Ben de zayıf zihnime gelenleri bir araya getirip yazmak istedim. Zira bundan başka sermayem olmadığı gibi, elimden gelen de buydu. İlim ve faziletlerin her türlüsünde gösterdiği kemâl-i zeka ve mahâret sebebiyle, karşılaştığı meseleleri takdir etmekte üstelik ilmî olgunluklara rağbeti, ilim ehline yönelik ilgisi de en üst düzeydedir. Özellikle de yeni fikirler ortaya atan, insafîlar yanında metanetli ve kararlı olmasına binâen ben de Bursa Sultaniye Medresesi'nde birçok âlimin de hazır bulunduğu ilk derste ele alınan [konuyu] yazma kararı aldım.<sup>202</sup>

*[Risâle tamamlandıktan] sonra ona cisimlerin hâdisliğine dair büyük düşüncülerden (mevâlî) birinin sorusunun cevâbını da ekledim. Şimdiye dek kimseden rıza ve kabule layık bir cevap gelmemiş olsa da öne çıkan kişilerden biri bu konuda çaba sarf etmiş; ama sonra ilmî derinlikte ona denk olmayan bir başkası*

201 İnceleme kısmında gerekçesi belirtildiği üzere, tercüme risâlenin ana metnini teşkil eden umûr-ı âmme risâlesini kapsamakta; tahkikli neşirde yer alan ve ek kısmı teşkil eden cisimlerin hâdisliği tartışmasını ihtiva etmemektedir.

202 Metnin bu kısmının, yazma nüshalardaki düşüklük sebebiyle Türkçe'ye bu şekilde çevrilmesi uygun görülmüştür.

*bu [sorunu] kendine nispet edip çözümünü imkânsız görmüştü. O, bu sorunu giderene on bin dirhem ihsan edeceğini vadedmişti. Bazı müderrisler buna cevap vermeye çalışsa da işin ehli olan âlimlerce bunların yanlışlığı ortadadır. Ben de insaflı olup kuru inattan uzak olanların tartışma götürmez bulacağı şekilde bu soruna cevap verdim. Fakat acziyet ya da inat sebebiyle bazı talebeler bunu kavrayamadı ve aralarındaki tartışma uzadı gitti. Bunun üzerine kerem sahiplerinden biri beldesinin âlimlerini bir araya getirerek [cevabımı] araştırttı. Nihayetinde cevabın doğru olduğuna dair görüşler ittifak etti ve böylece kabuk özden ayrıldı [yani gerçek ortaya çıktı]. Doğruyu en iyi bilen Allah'ır.*

**İkinci mevkîf umûr-ı âmmeye dairdir.** Umûr [kelimesinin] başındaki lâm harfi, ahd-i hâricî içindir. Asıl olan ise mümkün olan bu kullanımınıdır; başka bir manaya hamledilemez. [Bu durumda umûr-ı âmme] bir ilimde (fenn) güdülen amacın kendisine ilişmesi sonucu halleri araştırılan bilinen şeylerdir.

Âmme [kaydı] ise mevcudun kısımlarından birine özgü olmayan anlamını vermektedir. [Îcî'ye] göre [kelâmın] mevzûu bilinenler olmakla birlikte, onun burada mevcudu dikkate alması, asıl maksadın mevcutların bilgisi olduğunu ve umûr-ı âmmenin de bunların bilgisine ulaştırılan vesileler olduğunu ima etmek içindir. Ayrıca açıklama (tefsir), kayıtlanan [umûr] için değil, onun kaydı [âmme] içindir. Zira genellik ('umûm) ile kastedilen, ister [mevcudun kısımlarından] üçünde, ikisinde ya da Yüce Allah'ın zâtı ve sıfatlarında sabit olan zorunluluk ve kıdem gibi diğer ikisi dışında sadece birinde olsun isterse de imkânsızlık ve yokluk gibi bunlardan hiçbirinde olmasın, özgü olmamaktır. Zira bu ikisi, onların hiçbirinde bulunmayan türlük, cinslik ve benzerlerinden farklı olarak, bilinen şeylerdendir. Dolayısıyla tarifi onları dışarıda bırakması yoluyla (in'ikâs) bir nakz söz konusu değildir.

Musannif [Îcî] mevcutların fertlerini[nin] a) tümünü, b) çoğunu yahut c) mefhumları kapsamasını dikkate alan tanımdan vazgeçmiştir. [İlk şıkkın] zikredilen dört kavramla [zorunluluk, kıdem, imkânsız ve yokluk] ve ayrıca Eş'arîler'in illiyet ilkesiyle bozulması; [ikinci şıkkın tercih edilmemesi, mevcutların] tümünü kuşatmanın imkânsızlığı ve çoğunluğu tayindeki zorluk veya imkansız oluşu sebebiyle; mefhumların kapsanması anlamında [üçüncü şık], hudûs ile sebeplilik (mâlûliyet) ile bozulması; ilmî bir maksat taşımamasına rağmen, görünüşte [mevcutların] tümünü kuşatmanın genel anlamıyla imkâna (imkân-ı âmm) hasredilmesinden dolayı [tanımdan vazgeçmiştir].

Onun [Cürçânî] **“Varlık gibidir” ifadesine gelince,**

fertleri değil de kısımları dikkate alınca *Hâşiye-i Tecrîd'* de olduğu şekilde “varlığın müşterek bir mana olduğunu düşünenlere göre” demedi. Zira hiç kimse küllî

mahiyetlerde birlik (ittihâd) olduğu görüşünü savunmamış aksine ileride musannifin tahkik edeceği üzere sadece bu birliğin şahıslarda olduğunu söylemiştir.

Onun [Cürcânî] **“Birlik gibi”** ifadesine gelince,

[birliğin] kısımlarda bulunmasında bir tür kapalılık olduğunda şu şekilde onu vuruladı: Her bir mevcut çok olsa da bir açıdan birlik barındırır. Bu sebeple [Cürcânî] *Hâşiye-i Tecrîd'* dekinin aksine, birliği varlıktan sonraya erteledi. [*Hâşiye-i Tecrîd'* de] ise fertleri dikkate aldığı ve onlarda da bir tür kapalılık olmadığı için varlıktaki gibi bir kayıtlamaya gerek duymadı ve [birliği] varlığın önüne aldı.

Onun [Cürcânî] **“Mâhiyet ve teşahhus gibi”** ifadesine gelince,

[mâhiyet] ile “O nedir?” sorusuna cevaben verilen küllîyi kastetmektedir. Teşahhus ile de ona [küllîye] eklenen ve başkasından ayırıştırın şeyi kastetmiştir. Bu sebeple “Zorunlu'nun küllî mahiyeti olduğunu kabul edene göre” demiştir. *Hâşiye-i Tecrîd'* de ise fertleri dikkate alması sebebiyle küllî mahiyetin onların tümünü ya da çoğunu kapsadığına dair bir yargı, bir zâtın altında bulunmayan teşahhus etmiş hakikî cüzîlerin bulunma ihtimaline binaen mümkün olmayıp [yukarıdaki kaydı] kullanmamıştır. Benzer şekilde, filozofların (hukemâ) görüşü dikkate alındığında birlik de bu kabildendir. Dolayısıyla o [Cürcânî], küllî ve cüzîleri içine alan, bir şeyin kendisi sayesinde ne ise o olduğu anlamı kastetmektedir. Bu sebeple hem teşahhusu onunla [birlikle] birlikte zikretmemiş hem de “zorunlu'nun farklı küllî bir mahiyeti olduğuna kâil olana göre” ifadesini kullanmamıştır. Burada tahsise ihtiyaç duymaması için genel anlamı kastetmedi. Zira hallerin araştırılmasından maksat da budur.

Onun [Îcî'nin] **“Bu mevkıfı üç kısımdan birine özgü olmayan şeye ayırdık”** ifadesine gelince,

şârihin [Cürcânî] kelamından musannifin [Îcî] “zira her birine kendine has bölümde yer verdik” ifadesinin umûr[-ı âmmeye] has bir mevkıf koymak olduğu anlaşılrsa da durum böyle değildir. Çünkü diğer mevkıfların ortaya konulmasının sebebi belirtilmemiştir. Anlaşılan o ki buradaki kasdı *umûrun* genellikle (âmme) kayıtlanmasının sebebinin açıklamaktır. Bu durumda uygun olan gerekçe sahibinin (muallil)<sup>203</sup> şöyle bir takdirde bulunmasıdır: *Umûru* genellikle sınırlayıp mutlak bir şekilde [âmme kaydıyla sınırlamadan] bırakmamızın sebebi, tek bir kısma özgü olanların girmemesi içindir. Zira mevcudun kısımlarından her birine özgü olanları ya kendisiyle özgünlük kazanılan bölüm ya da onunla aynı anlama gelen

203 Tercümede yer alan karşılık için bkz. Mehmet Özturan, “Neyi, Nasıl Tartışabilirim? İcî'de Tartışma Mantığı”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî* içinde, ed. Eşref Altaş, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 215.

özgü olana ait kısımda zikrettik. Böylelikle üç kısımdan her birine bir bölüm konulmuş ve ona özgü olanlara da bu bölüm altında yer verilmiştir. Böylece umûr-ı âmmenin, üç [kısımdan] biri olmadığı gibi o kısımlardan birine özgü olmadığı belirgin hale geldiği için genel olan (âmmе) ifadesi ile kayıtlanması gerekmiştir.

Dolayısıyla üç kısımda bulunması sebebiyle nicelik ve benzeri, zorunluya ve cevhere şâmil olması sebebiyle de hayat, kudret, irade ve benzeri niteliklerde bir çelişki yoktur. Zira Zorunlu'nun zâtı ile kâim olanın manası yaratılan için sâbit olandan farklıdır. Ancak şu var ki, bu sıfatlardan başka ona [mana] olarak daha yakın bir şeye sahip olmadığımızdan ötürü Yüce Allah hakkında kullanılmış ve zihinlere yakınlaştırma gayesiyle O'nda sâbit olan nitelikler kastedilmiştir. İmam Hücetü'l-İslâm'dan [Gazâlî] da bu şekilde nakledilmiştir. [Bu sadette] Aynülkudât el-Hemedânî: İlim, kudret gibi hem [Zorunlu'nun] zâtıyla kâim olan sıfatlar hakkında hem de kulun zatıyla kâim olan sıfatlar hakkında kullanılan lafızlar müşterek lafza benzerler” demiştir. [Hemedânî'nin] sözü buraya kadardır.

İleride ilâhiyât bahsinde geleceği üzere, Yüce Allah'ın sıfatları hakikati itibarıyla bizim sıfatlarımızdan farklıdır. Yaratılanlara ârız olan nitelikler arazlar kabilindedir ve arazlar bahsinde zikredilmiştir. [Zorunlu'nun] zâtı ile kâim olan nitelikler ise Zorunlu'ya özgüdür. Mizaç ve kuvvetleri cevher bahsinde ele aldığı gibi bunlara da ilahiyat bahsinde yer vermiştir. İlmî amacın [zikredilen sıfatların] genellik cihetiyle hallerine ilişmeyip türlerine ilişmesinden [hareketle] verilen cevap ise ya sorunun kabul edilmesini teslim etme ya da ilave bir kayıtla tamamlanması takdiriyledir.

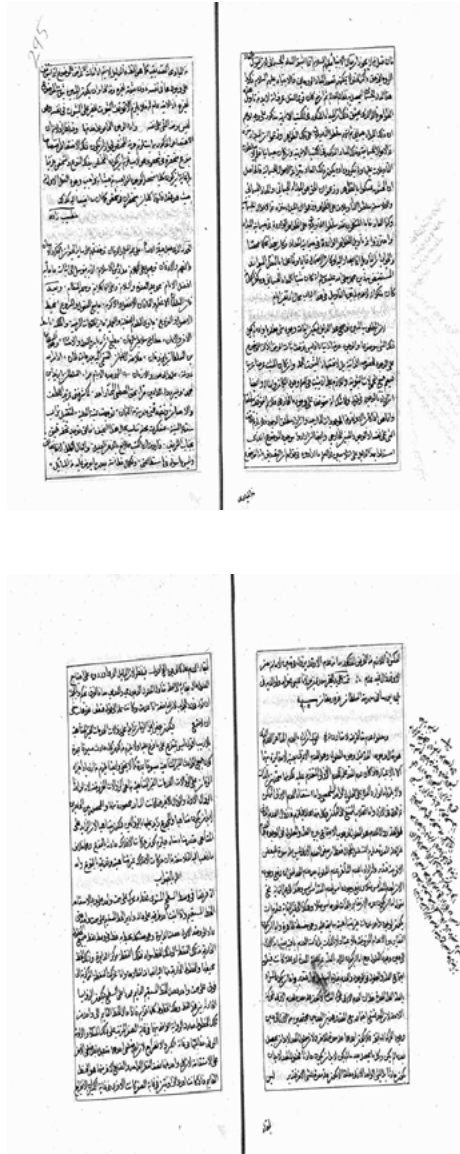
Aynı şekilde umûr-ı âmmenin türemişler değil de mebâdî [masdar halleri] olduğu şeklindeki cevaba, barındırdığı zorlama ile birlikte, haricî mevcutların hallerini araştıran ilm-i hikmette sığınılmıştır. Böylelikle madumların hallerini araştıran umûr-ı âmmе meseleleri de haricî mevcutların hallerini araştıran hikmetin dışında kalmaz ve böylece kelâm ilminin mevzuunun genel bilinirler kılınması da bunun altına girmiş olur.

Bunun zorlama olduğunu söyledik; zira açık bir şekilde ortada olan şeye terstir. Ayrıca bu durumda burhanın meselelere değil de kayıtlarına ilişmesi gerekir. Bu da; Cevher, zâit bir varlıkla ve müşterek bir varlıkla mevcuttur ya da muhtaç bir imkânla mümkündür demeye benzer. Böylece burhan da yüklemelerin kendilerine değil de kayıtlarına getirilirdi. Bu hususu iyi düşünmelisin.

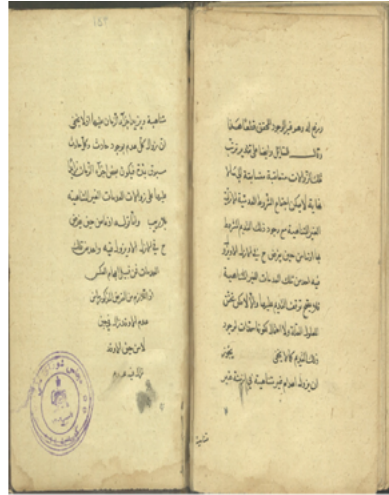
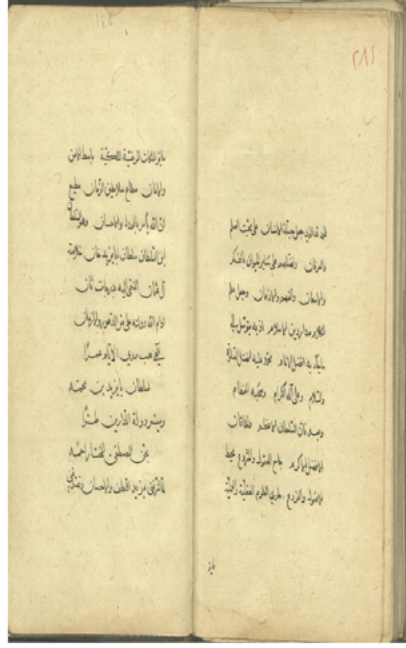
Risâle, Sâdi b. Mevlana İsa –Allah onu ve ebeveynini bağışlasın- eliyle 905 [m. 1500] senesi Ramazan'ında Bursa Sultan Medresesi'nde tamamlandı.



### Ek 3: Umûr-ı Âme'e Risâlesinin Nüshalarından Örnekler



Şekil 1-2. Esad Efendi Kütüphanesi nüshasının ilk ve son varakları.



Şekil 3-4. İnan İslamî Şura Meclisi Kütüphanesi nüshasının ilk ve son varakları.



Şekil 5-6. Bursa Genel Kitaplığı nüshasının ilk ve son varakları.