

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KEMÂLÜDDÎN MES'ÛD B. HÜSEYİN EŞ-  
ŞİRVÂNÎ'NİN (905/1500) ŞERHU ÂDÂBÎ'S-  
SEMEREKANDÎ ADLI ESERİNİN TAHKİK VE  
DEĞERLENDİRMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Adem GÜNEY

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : İslam Felsefesi

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Atilla ARKAN

TEMMUZ - 2010

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KEMÂLÜDDİN MES'ÛD B. HÜSEYİN EŞ-  
ŞİRVÂNÎ'NİN (905/1500) ŞERHU ÂDÂBÎ'S-  
SEMERKANDÎ ADLI ESERİNİN TAHKİK VE  
DEĞERLENDİRMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ  
Adem GÜNEY

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : İslam Felsefesi

Bu tez 09/07/2010 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.

  
Prof. Dr. H. Mehmet ZÜNAY

  
Doç. Dr. Atilla ARKAN

  
Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK

Jüri Başkanı

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

## BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlâk kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

  
Adem GÜNEY

27.05.2010

## ÖNSÖZ

Şemseddin Semerkandî tarafından 13. yüzyılda yazılan *Âdâbü's-Semerkandî* üzerine Mes'ûd Şirvânî'nin 15. yüzyılda kaleme aldığı *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* adlı eseri tezimizin konusunu oluşturmaktadır.

Semerkandî'nin risâlesi, “âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara” alanında yazılan ilk eserdir. Bu sebeple Semerkandî, Osmanlı döneminde kısaca “âdâb” olarak isimlendirilen bir ilmin kurucusu olmuş ve böylece Semerkandî ile birlikte “âdâbü'l-bahs” geleneği oluşmuştur. *Âdâbü's-Semerkandî* üzerine birçok şerh yazılsa da bunlar arasında en çok Mes'ûd Şirvânî'nin *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* adlı eseri tercih edilmiştir. Bunun sebepleri de *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*'nin önceki şerhleri inceleyerek analizler yapması, gereksiz ayrıntılarla okuyucuyu sıkmaması, tartışılan meselelerde sonucun daha net olması, delillendirmeler ile verilen örnekler ve açıklamaların yerinde bulunmasıdır. Bundan dolayı *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*, Osmanlı medreselerinde 15. ve 18. asırlar arasında ders kitabı olarak okutulmuş ve zamanla Mes'ûd Şirvânî'nin adı Semerkandî'nin önüne geçmiştir. Bu sebeple üzerine yirmi yedi hâşiyeye kaleme alınmış, hâşiyeleri ve hatta talikaları bile ders kitabı olarak okutulmuştur. Buna göre *Âdâbü's-Semerkandî*, *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* ve hâşiyeleri ile talikaları medreselerde yedi asır takip edilmiştir. Biz de bu önemlerine binaen çalışmamızda başta *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* olmak üzere *Âdâbü's-Semerkandî*'yi, münâzara ilmini ve Semerkandî ile Mes'ûd Şirvânî'nin âdâbü'l-bahs geleneğindeki yerleri ve etkilerini ele aldık.

Beni bu konu hakkında çalışma yapmaya yönlendiren ve çalışmam boyunca yardımlarını esirgemeyen sayın danışman hocam Doç. Dr. Atilla ARKAN'a, yoğun idari görevine rağmen vakit ayırarak çalışmama büyük katkılarda bulunan Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK'a, fikhî konularda devamlı kapısını aşındırdığım Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY'a ve mail yoluyla her daim sorduğum sorulara verdiği samimi cevaplardan dolayı Doç. Dr. İhsan FAZLIOĞLU'na teşekkürlerimi sunarım. Bilhassa çalışmam boyunca gösterdikleri sabırdan ve desteklerinden dolayı bütün aileme de minnettar olduğumu ifade ederim.

**Adem GÜNEY**

**27 Mayıs 2010**

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>v</b>
<b>ŞEKİL LİSTESİ</b> .....	<b>vii</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>viii</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>ix</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: MÜNÂZARA İLMİ VE ŞİRVÂNÎ'NİN ŞERHU ÂDÂBÎ'S- SEMEREKANDÎ ADLI ESERİNİN TAHLİLİ</b> .....	<b>6</b>
1.1. Münâzara İlmi ve Târihî Seyri .....	6
1.1.1. Münâzara İlminin Kavramsal Yönü: Âdâb, Bahs ve Münâzara .....	6
1.1.2. Münâzara İlminin Tarihi Seyri .....	15
1.1.3. Diğer Tartışma Metodları: Cedel ve Hilâf .....	25
1.2. Semerkandî ve Münâzara .....	32
1.2.1. Semerkandî'nin Tartışma Metodlarıyla İlgili Eserleri .....	33
1.2.2. <i>Âdâbü's-Semerkandî</i> .....	35
1.2.2.1. <i>Âdâbü's-Semerkandî</i> 'nin Şerhleri .....	37
1.3. <i>Şerhu Âdâbî's-Semerkandî</i> .....	40
1.3.1. Adı Hakkında Bilgiler .....	40
1.3.2. <i>Şerhu Âdâbî's-Semerkandî</i> 'nin Önemi .....	42
1.3.3. Şîrvânî'nin <i>Şerhu Âdâbî's-Semerkandî</i> 'de Yararlandığı Kaynaklar .....	45
1.3.4. Şîrvânî'nin Sonraki Âdâb Eserlerine Katkısı .....	46
1.3.5. <i>Şerhu Âdâbî's-Semerkandî</i> 'nin Hâşiye ve Talikaları .....	49
1.4. Nüshalar ve Tenkitli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem .....	62
1.4.1. Nüshaların Tanıtılması .....	62
1.4.2. Nüshaların Tenkitli Metinde Gösterilmesi .....	66
1.4.2.1. Yararlanılan <i>Âdâbü's-Semerkandî</i> Nüshalarının Tanıtılması .....	66
1.4.3. Metin Tesisi İle İlgili Açıklamalar .....	68
1.5. Türkçe Metnin Hazırlanmasındaki Yöntem .....	69
1.5.1. Yararlanılan Öğrenci Nüshalarının Tanıtılması .....	71
1.5.2. Yararlanılan Diğer Şerhlerin Tanıtılması .....	72

1.5.3. Yararlanılan Hâşiyelerin Tanıtılması .....	74
1.6. “Şerh” Kavramı ve Şerh Yöntemleri .....	75
1.6.1. Münâzara İlmiyle İlgili Tanınmış Şerhler .....	80
1.6.2. Şîrvânî'nin Şerhçiliği .....	82
1.6.3. <i>Âdâbü's-Semerkandî</i> 'nin İçeriği .....	84
1.6.4. Şîrvânî'nin <i>Şerhu Âdâbi's-Semerkandî</i> 'deki Metodu .....	87
1.6.4.1. Şîrvânî'nin Diğer Şerhleri Eleştirisi ve Aralarındaki Ortak Yönler .....	95
1.7. <i>Şerhu Âdâbi's-Semerkandî</i> 'nin Tahlili .....	102
1.7.1. Birinci Bölüm: Tanımlar .....	103
1.7.2. İkinci Bölüm: Bahs ve Münâzara Düzeni .....	117
1.7.2.1. Muâraza ve Nakz-ı İcmâlî .....	120
1.7.2.2. Âlemin Bir Müessire Muhtaç Olduğu Meselesi .....	123
1.7.3. Üçüncü Bölüm: Bizzat Ortaya Koyduğumuz Meseleler .....	127
1.7.3.1. Birinci Mesele: Kelâmla İlgili Olan Mesele .....	128
1.7.3.2. İkinci Mesele: Felsefeyle İlgili Olan Mesele .....	130
1.7.3.3. Üçüncü Mesele: Hilâf İlmiyle İlgili Olan Mesele .....	133
<b>BÖLÜM 2: ŞERHU ÂDÂBİ'S-SEMERKANDÎ'NİN TAHKİKİLİ METNİ .....</b>	<b>136</b>
2.1. الفصل الأول: في التعريفات .....	139
2.1.1. المناظرة .....	139
2.1.2. الدليل .....	143
2.1.3. الأمانة .....	146
2.1.4. الركن .....	148
2.1.5. العلة .....	149
2.1.6. الشرط .....	149
2.1.7. العلة التامة .....	150
2.1.8. التعليل .....	152

2.1.9. الملازمة .....	153
2.1.10. الدوران .....	156
2.1.11. المناقضة .....	158
2.1.12. المعارضة .....	159
2.1.12.1. أقسام المعارضة .....	159
2.1.13. النّقض .....	160
2.1.14. المُستند .....	161
2.2. الفصل الثاني: في ترتيب البحث و المناظرة .....	162
2.2.1. الغصب .....	167
2.2.2. و المعارضة و النّقض الإجماليّ .....	170
2.2.3. تنبيه .....	177
2.2.3.1. مسألة العالم مفتقر إلى المؤثّر .....	179
2.3. الفصل الثالث: في المسائل التي أبدعناها .....	195
2.3.1. المسألة الأولى من الكلام .....	196
2.3.2. المسألة الثانية من الحكمة .....	199
2.3.2.1. تنبيه .....	204
2.3.3. المسألة الثالثة من علم الخلاف .....	205
<b>BÖLÜM 3: ŞERHU ÂDÂBÎ'S-SEMERKANDÎ'NİN TÜRKÇE TERCÜMESİ .</b>	<b>211</b>
3.1. Birinci Bölüm: Tanımlar .....	218
3.1.1. Münâzara .....	218
3.1.2. Delil .....	224
3.1.3. Emâre .....	228
3.1.4. Rükun .....	231
3.1.5. İllet .....	232

3.1.6. Şart .....	232
3.1.7. Tam İllet .....	233
3.1.8. Ta'îl .....	235
3.1.9. Mülâzeme .....	237
3.1.10. Deverân .....	242
3.1.11. Münâkaza .....	245
3.1.12. Muâraza .....	247
3.1.12.1. Muârazanın Kısımları .....	247
3.1.13. Nakz .....	248
3.1.14. Müstened .....	249
3.2. İkinci Bölüm: Bahs ve Münâzara Düzeni .....	251
3.2.1. Gasb .....	258
3.2.2. Muâraza ve Nakz-ı İcmâlî .....	262
3.2.3. Tenbîh .....	272
3.2.3.1. Âlemin Bir Müessire Muhtaç Olduğu Meselesi .....	274
3.3. Üçüncü Bölüm: Bizzat Ortaya Koyduğumuz Meseleler .....	291
3.3.1. Birinci Mesele: Kelâmla İlgili Olan Mesele .....	292
3.3.2. İkinci Mesele: Felsefeyle İlgili Olan Mesele .....	295
3.3.2.1. Bir Uyarı .....	301
3.3.3. Üçüncü Mesele: Hilâf İlmiyle İlgili Olan Mesele .....	302
<b>SONUÇ .....</b>	<b>309</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>313</b>
<b>EKLER .....</b>	<b>331</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>339</b>



## KISALTMALAR LİSTESİ

- A.Ü.İ.F.** : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- b.** : bin, ibn
- B.Ö** : Büyük Öncül
- Bak.** : bakımız
- C.** : Cilt
- C.Ü.İ.F.** : Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- ç.** : çevirenin notu
- Ç.Ü.İ.F.** : Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Çev.** : Çeviren
- D.E.Ü.İ.F.** : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- D.Ü.İ.F.** : Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- DİA** : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
- E.Ü.İ.F** : Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- EI<sup>2</sup>** : The Encyclopaedia of Islam (New Edition)
- GAL** : Geschichte Der Arabischen Litteratur
- h.** : hicrî
- Haz.** : Hazırlayan
- İ.Ü.İ.F.** : İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- K.Ö** : Küçük Öncül
- Ktp.** : Kütüphanesi
- M.E.B.İ.A.** : Mili Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi

- nr.** : numara
- O.A.L.T.** : Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi
- ö.** : Ölüm Tarihi
- ö.t** : Öğrenci Taliki
- s.** : sayfa
- SA.Ü.İ.F.** : Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Tahk.** : Tahkik Eden
- TDV** : Türkiye Diyanet Vakfı
- tsz.** : tarihsiz
- v.** : varak
- v.b** : ve benzeri
- v.d** : ve devamı

## ŒEKİL LİSTESİ

<b>Œekil 1:</b> Nüshalara Göre Medreselerde <i>Œerhu Âdâbi's-Semerkindî</i> 'nin Takip Yöntemi.....	73
---	----

**Tezin Başlığı:** Kemâlüddîn Mes‘ûd b. Hüseyin eş-Şîrvânî’nin (905/1500) Şerhu Âdâbi’s-Semerkindî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi

**Tezin Yazarı:** Adem GÜNEY

**Tezin Danışmanı:** Doç. Dr. Atilla Arkan

**Kabul Tarihi:** 09/07/2010

**Sayfa Sayısı:** x (ön kısım) + 339 (ana metin)

**Anabilim Dalı:** Felsefe ve Din Bilimleri

**Bilim Dalı:** İslam Felsefesi

13. yüzyılda yaşamış olan Şemseddin Semerkandî, Âdâbü’s-Semerkindî adlı eseriyle “âdâbü’l-bahs ve’l-münâzara” ilmini ilk defa sistemleştirmiştir. Kendisinden önce kullanılan diğer tartışma metodu olan cedelden farkını da yaptığı tanımla ortaya koymuş ve bu da Semerkandî’den sonra yapılan çalışmalarda aynı şekilde devamlı vurgulanmıştır. Buna göre münâzarada ilk amaç, karşı tarafı susturmak değil doğrunun ortaya çıkmasını sağlamaktır. Böylece bu amaç doğrultusunda ahlâka dayalı bir tartışma metodu olan münâzara, İslâm dünyasında kısa sürede kabul görmüş ve her dönemde âdâbü’l-bahsle ilgili eserler, şerhler ve hâşiyeler kaleme alınmıştır. İşte bu şerhlerden biri de 15. asırda yaşamış olan Mes‘ûd Şîrvânî’nin Şerhu Âdâbi’s-Semerkindî isimli eseridir. Bu şerh, 15.-18. yüzyıllar arasında medreselerin dört asır boyunca temel ders kitabı olmuştur. Böylece 13. yüzyıldan başlamak üzere Âdâbü’s-Semerkindî, Şerhu Âdâbi’s-Semerkindî ve hâşiyeleri medreselerde yedi asır okutulmuştur.

Biz de çalışmamızda Osmanlı medreselerinde asırlarca okutulacak kadar önemli bir eser olan bu şerhi ve münâzara ilmini ele aldık. Üç bölümden oluşan çalışmamızın ilk bölümünde münâzaranın kavramsal yönü ve tarihî seyri, Semerkandî’nin tartışma metodları alanındaki diğer eserleri, “şerh” kavramı ve yöntemleri ile Şerhu Âdâbi’s-Semerkindî’nin değerlendirmesini ele aldık. İkinci bölümde de Şerhu Âdâbi’s-Semerkindî’nin tenkitli metnini oluşturduk. Üçüncü bölümde ise Şerhu Âdâbi’s-Semerkindî’nin Türkçe çevirisine yer verdik. Böylece münâzara ilminin tarihinde dönüm noktası olan iki eseri, yani hem Âdâbü’s-Semerkindî’yi hem de Şerhu Âdâbi’s-Semerkindî’yi ilim dünyasına kazandırmış olduk.

**Anahtar Kelimeler:** Âdâbü’l-Bahs, Münâzara, Şerh, Şîrvani, Semerkandî

**Title of The Thesis:** Evaluation and Edition of Sharh Âdâb al-Samarqandî Named Work  
Written by Kemâl al-dîn Mas'ud b. Husain al-Shirwânî (905/1500)

**Author:** Adem GÜNEY

**Supervisor:** Assoc. Prof. Dr. Atilla ARKAN

**Date:** 09/07/2010

**Nu. of Pages:** X (pre text) + 339 (main body)

**Department:** Philosophy and Religion  
Sciences

**Subfield:** Islamic Philosophy

13. century who lived Shams al-Din Samarqandi, with Âdâb al-Samarqandi named annotation, the "âdâb al- bahth wa al- munâzara" knowledge for the first time the system has made. Another argument used before him disputation method from the jadal (dialectica) that define the difference, and this was demonstrated in studies in the same way after Samarqandi constantly emphasized. Accordingly debate, the first objective is to silence the opposing side to allow the emergence of truth. Methods for this purpose so that an argument based on morality, the debates, and accepted in the Islamic world in a short time in each period âdâb al-bahth related artifacts and commentaries and gloss was written. One of the commentaries here 15. who lived in a century Mas'ud Shirwani's Âdâb Samarqandi named is an work. This work, 15th-18th. centuries of the Ottoman madrasas for four centuries has been the basic textbook. Thus 13 rate century, Âdâb al-Samarqandi and Sharh Âdâb al-Samarqandi and than gloss, madrasas were read in the seven centuries.

In this our study, we are going to evaluate this commentary and munâzara (the debate theory in Islam) of science which is studied in Ottoman madrasas during the centuries. In the first part of our work consists of three sections, the conceptual debates on the direction and progress, Samarqandi's disputation of other works in the field of methods, "commentary" with the annotation concepts and methods of evaluation we take the Sharh Âdâb al-Samarqandî. In the the second part of section of the Sharh Âdâb al-Samarqandî text of critically edited created. In the third section Sharh Âdâb al-Samarqandî we gave to the Turkish translation. We are going to introduce very important works namely Âdâb al-Samarqandî and Sharh Âdâb al-Samarqandî to the scholars.

**Keywords:** Âdâb al-Bahth, Munâzara (Islamic Debate), Commentary, Shirwani, Samarqandi

## GİRİŞ

Milletleri birbirinden farklılaştıran asıl unsurlardan biri de dildir. Ancak dillerin ve gramerlerin farklı olması ortak bir paydanın oluşmasına engel olamamıştır. Bunun en açık örneği de insanın düşünsel yapıtlarında görülmektedir. Çünkü bunların ifade edildiği dil farklı olsa da düşünce sonucu ortaya çıkan bu ürünler çoğu zaman ortak olmuştur. Şüphesiz böyle bir ortak paydanın yüzyıllardır sürdüğü alanlardan biri de felsefe ve mantıktır. Buna göre bu ana düşüncenin üzerine büyüyen –ki zamanla farklılaşabilen ürünler olsa da- mülahazaların bina edildiği zemin aynı olmuştur. Bu ürünlerden bazıları sadece kendi zamanına hapsolsa da çoğu çağlar boyunca gelişerek dinç ve diri kalmıştır. Ayrıca bu bağlamda kültür ve medeniyetler de birbirleriyle etkileşimde bulunmuş ama bunun yanı sıra farklılıklar da ortaya konulmuştur. Böyle fikrî bir gelişim sonucu gelişen ve geliştikçe de farklılaşan ama bunu aynı zeminde gerçekleştirebilen referanslardan biri de “diyalektik” olmuştur.

Yunan felsefesinin vazgeçilmez araçlarından biri olan “diyalektik” yıldan yıla gelişerek Aristoteles ile sistemli bir sanat haline gelmiş ancak delilleri zayıf kabul edildiği için geri plana itilmiştir. Fakat buna rağmen önemini yitirmemiştir. Tercüme faaliyetleri sonucu İslâm dünyasına “cedel” ve “hilâf” olarak giren diyalektik, her ne kadar amacı tartışılrsa da kısa zamanda dînî referanslarla da desteklenerek güncelliğini her daim korumuştur. Yine bu metoda dayalı tartışmalar, saray yöneticilerinin ve halkın desteğini de almıştır. Ancak bu metoda dayanarak gerçekleşen tartışmalarda her iki taraf da mağdur olduğu için İslâm dünyasında eleştiriler de almaya başlamıştır. Bunun sonucu olarak oluşan birikimler neticesinde Semerkandî tarafından 13. yüzyılda ahlâka dayalı yeni bir tartışma metodu kurulmuş ve adına da “âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara” denilmiştir. Bu yeni metodda ilk amaç doğrunun ve hakkın ortaya çıkarılması olmuştur. İslâmın da ruhuna uygun bulunan bu tartışma metodu kısa zamanda öncekine nazaran daha çabuk yayılmış ve hakkında günümüzde sayıları binleri bulan eserler yazılmıştır.

### **Çalışmanın Konusu**

Semerkandî (ö. 702/1303), öncülüğünü yaptığı “âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara” alanında *Âdâbü's-Semerkandî* adlı risâlesini yazmıştır. İlk defa münâzara ilmini genel bir

tartışma metodolojisi olarak sistemleştiren bu risâle, ilim dünyasında muteber kabul edilerek hakkında birçok şerh yazılmış ve güncelliğini bu sayede devamlı korumuştur. Bu şerhler içerisinde Semerkandî'nin risâlesini daha da üst seviyeye çıkaran, diğer şerhlerin Semerkandî'ye yönelik eleştirilerine tek tek cevap veren ve tartışılan meseleler hakkındaki görüşleri daha net ve sistemli olanı Mes'ûd Şîrvânî'nin (ö. 905/1500) *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* adlı eseridir. İşte bizim de çalışmamızın konusu, bu şerh özelinde münâzara ilmi olup başlık da “Kemâlüddin Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şîrvânî'nin (905/1500) *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi” şeklinde belirlenmiştir.

### **Çalışmanın Önemi**

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Semerkandî, *Âdâbü's-Semerkandî* adlı risâlesiyle münâzara ilminin öncülüğünü yapmıştır. Mes'ûd Şîrvânî de bu esere *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* adıyla bir şerh yazmıştır. Şârihi her ne kadar Anadolu toprakları dışında yaşasa da bu eser, Osmanlıların ilgisini çekmiş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Hatta öyle ki bu da 15. ve 18. asırlar arasında devam etmiştir. Buna göre bu şerh, Osmanlı medreselerinde bilfiil dört asır boyunca takip edilmiştir.

Şerhin önemini ülkemiz kütüphanelerindeki nüsha sayısı da göstermektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde 170 civarında nüshası bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Türkiye dışında Amerika, Suriye, Irak, Suudi Arabistan, Tunus, Hollanda, Mısır, Lübnan, Fransa ve İngiltere'de de nüshaları yer almaktadır.

Şerhin bir başka önemli yanı kendisinden sonra yazılan “âdâb” eserlerine da büyük oranda katkılarda bulunmasıdır. Buna göre Saçaklızâde (ö. 1150/1737) başta olmak üzere münâzara ilminin önemli isimlerine de öncülük etmiştir. Ayrıca dilinin kapalılığı, kişiyi araştırmaya ve böylece başka eserleri de incelemeye sevk etmiş olmalı ki tespit edebildiğimiz kadarıyla üzerine yirmi yedi hâşiyeye yazılmıştır. Hâşiyeleri ve talikalari da Osmanlı medreselerinde ilgiyle takip edilmiş ve böylece *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* cumhuriyet dönemine kadar sürekliliğini devam ettirmiştir.

## **Çalışmanın Amacı**

Bu çalışmamızda ki ilk amacımız münâzara ilminin dönüm noktalarından biri olan ve hakkında sadece ölüm tarihi ve eserlerine dair bilgi bulunan Mes'ûd Şîrvânî'nin biyografisini ve eserlerini ortaya koymaktır. Bundaki amacımız da Timur topraklarında yaşamış bir şahsiyetin kısa sürede neredeyse bütün coğrafyayı nasıl etkilediğinin tespitini yapabilmektir. Zira Mes'ûd Şîrvânî, sadece bu eseriyle isim yapmamış diğer çalışmalarıyla da yaşadığı döneme ve sonraki zamanlara büyük katkılarda bulunmuştur.

Aynı zamanda Şemseddîn Semerkandî ve Mes'ûd Şîrvânî gibi ilim tarihimiz için önemli iki şahsiyeti, düşüncelerini, önemini ve medreseler tarafından neden çok tercih edildiğinin sebebeplerini tespit etmek ve bununla birlikte şerh ve hâşiyelerin yoğun olduğu bir dönemin düşünce hayatını ve güncel meselelerini tanımak ve tanıtmaktır.

Osmanlı döneminde gelenek haline gelmiş olan bir yazım türünü, yani “şerh” ve yöntemlerini ortaya koymak ve böylece çok eleştirilen bir kültürün fikir dünyamıza katkılarını ve önemini ele almaktır. Bu bağlamda da *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*'nin tahkikini yaparak bu eserin Osmanlı medreselerindeki önemine ve düşünce hayatına dair tespitlerde bulunmaktır.

Diğer bir amacımız da Semerkandî ile başlamış olan “âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara” ilmini kaynaklık etmesi bakımından öncesi ve sonrasıyla tanıtmak, bu ilmin hangi amaçla kullanıldığını belirlemek, medreselerdeki önemine bu alanda yazılan eserle işaret etmek, Semerkandî ile şârihi Mes'ûd Şîrvânî'nin münâzara ilminin tarihindeki yerlerini ve katkılarını ortaya koymaktır. Böylece ülkemizde üzerindeki çalışmaların ancak parmakla sayılabilecek kadar az olan bir disiplinin tanıtılmasına katkılarda bulunmak ve günümüz açısından önemine dikkat çekmektir.

## **Çalışmanın Yöntemi**

Çalışmamızda şu yöntemleri takip ettik: Üç bölümden oluşan tezimizin ilk bölümünde ilk önce münâzara ilminin kavramsal yönünü, tarihî seyrini ve diğer tartışma metodları cedel ve hilâfî inceledik. Bunun için bu alanda Türkçe olarak yayınlanmış bütün çalışmalardan ve ulaşabildiğimiz yabancı kaynaklardan yararlandık. Ardından



Semerkindî'nin hayatına dair kısa bir bilgi verdikten sonra Semerkindî'nin tartışma metodları hakkında yazmış olduğu diğer eserlere yer verdik. Bunun için bu eserlerin tam olarak tespitini yapmak için dijital ve basılı kütüphane kayıtlarını inceledik ve eserlerinden ulaşılabildiklerimizi de bizâtihi inceleme fırsatı bulduk. Ayrıca *Âdâbü's-Semerkindî* üzerine yazılmış diğer şerhleri de aynı yöntemle belirlemeye çalıştık. Daha sonra çalışmamıza konu olan eser, “şerh” türünde yazıldığı için “şerh” ve yöntemlerinin neler olduğuna dair çalışmamız için incelemiş olduğumuz kırka yakın şerh ve hâşiyeler neticesinde cevap aradık. Bu bölümde en son *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî*'nin değerlendirmesine yer verdik. Değerlendirme içinde şunlar yapılmıştır:

1. *Âdâbü's-Semerkindî* içerik olarak incelenmiştir.
2. Şirvânî'nin genel olarak şerhçiliği ele alınmıştır.
3. Şerh, şekil olarak değerlendirilmiştir.
4. Şerh içerik olarak kelâmî, felsefî, fikhî ve mantıkî boyutlar çerçevesinde ele alınmıştır.

İkinci bölümde de *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî*'nin tenkitli metnini hazırladık. Bunun için *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî*'nin müellif nüshasına ulaşmaya çalıştık, ancak yaptığımız bütün araştırmalara rağmen bunu gerçekleştirmedik. Bu sebeple nüsha sayısının fazlalığı nedeniyle tahkik için en erken tarihli olanından başlamak üzere daha şârih hayattayken yazılmış yedi nüsha tespit ettik. Bunun yanı sıra Osmanlı sultanları için özel yazıldığını düşündüğümüz bir sultânî nüshayı daha ekleyerek toplamda sekiz nüshadan yararlandık. Ayrıca Şirvânî'nin tercih ettiği şerh yöntemi sonucu Semerkindî'ye ait ifadelerin zamanla Şirvânî'nin ifadeleriyle karıştırılmasından dolayı Semerkindî'ye ait ifadelerin tam olarak tespiti için biri matbu olmak üzere *Âdâbü's-Semerkindî*'nin üç nüshasından da istifade ettik.

Üçüncü bölümde ise *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî*'nin Türkçe çevirisine yer verdik. Bunun için ise medreselerde takip edilen uygulamayı biz de esas alarak diğer üç şârihin şerhinden ve *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî*'nin en yaygın üç hâşiyesinden yararlandık. Yine hem bu şerhin medreselerdeki takip sistemini, problem olarak

görülen meseleleri görmek ve kapalı olan ifadeleri genişletmek amacıyla dokuz adet öğrenci nüshasına da çalışmamızda yer verdik. Ayrıca çalışmamızın sonunda da “Ekler” başlığı altında *Şerhu Âdâbi’s-Semerkandî*’ye ait yararlandığımız sekiz nüshanın birer örneklerine yer verdik.

Son olarak çalışmamızın genelinde uyguladığımız bir tercihten söz etmek istiyoruz. Tezimizde sık sık terimlerin dilimize herkesin kabul edebileceği bir uyarılmanın olmamasının sıkıntısını yaşadık. Bu sebeple okuyucuya kolaylık sağlaması amacıyla yapılan kelime tahlillerini ve âdâbü’l-bahs ve’l-münâzaranın yanı sıra felsefe, mantık, kelâm ve fıkıh alanlarında yerleşmiş kavramları Arapça okunuşuyla beraber Türkçe karşılıklarını gerekli görülen yerlerde “men-‘i mücerred/gerekçesiz men“” örneğinde olduğu gibi “/” işaretiyle göstermeye çalıştık. Ancak “medlûl, ma‘lûl” v.b örneklerde olduğu gibi ise dilimize yerleşmiş kavramlarda bunu uygulamadık.

## **BÖLÜM 1: MÜNÂZARA İLMİ VE ŞİRVÂNÎ'NİN ŞERHU ÂDÂBÎ'S-SEMERKANDÎ ADLI ESERİNİN TAHLİLİ**

Eleştirel düşünmeyi ve tartışma âdâbının nasıl olması gerektiğini öğreten münâzara ilmi Şemseddîn Semerkandî ile birlikte başlamıştır. İslâm dininin ruhuna uygun olduğu için kısa sürede kabul gören bu ilim, cumhuriyet sonrasında da yer yer takip edilmiştir. Ancak modern anlayış, günümüz ilim metodları çerçevesinde yeniden şekillendirilmeye çalışılsa da âdâbü'l-bahs geleneğinden kopamamıştır. İşte bizde bu bölümde etkinliğini günümüzde bir şekilde hala devam ettiren âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara ilminin kavramsal yönü, tarihî seyri, Semerkandî'nin münâzara ilmine katkıları ile tahkikli metnin ve Türkçe çevirinin oluşturulmasında takip ettiğimiz yöntem ve yararlandığımız nüshalar hakkında bilgi verip ardından *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*'nin tahliline yer vereceğiz.

### **1.1. Münâzara İlimi ve Târihî Seyri**

Bu kısımda münâzara ilminin mahiyeti ve içeriği konusunda ayrıntılı bilgi vermek istiyoruz. Bu sebeple ilk önce münâzara ilminin kavramsal yönü üzerinde duracağız. Daha sonra münâzara ilminin nasıl oluştuğuna dair tarihî süreç hakkında bilgi vererek diğer tartışma metodlarından farkını ortaya koymaya çalışacağız.

#### **1.1.1. Münâzara İlminin Kavramsal Yönü: Âdâb, Bahs ve Münâzara**

Semerkandî'den önce de “âdâbü'l-bahs” ile “münâzara” kavramlarına rastlasak da bu kavramların Semerkandî ile başlayan “âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara”daki gibi anlaşılmadığını görmekteyiz. Semerkandî'den önce “âdâbü'l-bahs” kavramı her ne kadar bir tartışma sistematliğini ifade etse de bu kavrama yüklenen anlam Semerkandî ile başlayan ilmî bir gelenek çerçevesinde oluşan anlamda gerçekleşmemiştir. Zira az sonra da göreceğimiz gibi Semerkandî'den bir asır önce Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) tarafından ahlâka dayalı bir tartışmanın nasıl olması gerektiğinden bahsedildiğine şahit olmaktayız. Fakat bunun da sistematik bir anlayış olarak algılanmasından çok “cedel”den öteye geçemediği görülecektir. Yine Ali b. Abdülazîz'in bildirdiğine göre Fahreddin Râzî'den önce de İbn Hazm (ö. 456/1063), Bâcî (ö. 474/1081) ve İshâk Şîrâzî (ö. 476/1083) tarafından da bu konuda temellerin atılmaya başlandığı

anlaşılmaktadır (Gazâlî, 2004:87-88, –tahkik edenin mukaddimesi-). Ancak ilim dünyasında bu kavramlar hakkında devam edegelen tartışmalar Semerkandî ile nihayete ermiş, “âdâbü’l-bahs ve’l-münâzara” ilmi oluşmuş ve hemen ardından da Îcî ve Cürcânî ile beraber bu disiplin gelenek haline gelmiştir. Bu sebeple yapılan birçok tartışmalara ve bu tartışmaların yer aldığı eserlere bakılırsa<sup>1</sup> “cedel”den “âdâbü’l-bahs”a geçişin ancak Semerkandî ile sağlanabileceği ortaya çıkacaktır. Bu yüzden bu ilmin ne olduğunu tam olarak anlayabilmemiz için bu ilimle ilgili âdâb, bahs ve münâzara kavramlarını incelememiz gerekiyor.

#### 1.1.1.1. Âdâb Kavramı

Âdâb, “edeb”in çoğuludur. Lügat anlamı olarak edebın aslı ise davet etmek ve çağırmak anlamındadır. Bununla birlikte daha çok terbiyeli olmak anlamında kullanılır. İstilah anlamı olarak ise fıkhıta mendub anlamında kullanıldığı gibi (İbn Manzûr, tsz.:I, 43; Tehânevî, 1996:I, 127) toplumsal ahlâkî öğretileri de kapsar.

“Âdâbü’l-bahs ve’l-münâzara” derken ise buradaki “âdâb” kelimesi de belli bir ahlâkî kuralları ifade eder. Bu sebeple tartışma sanatıyla ilgili bir ilim için “âdâb” lafzının seçilmesi de dikkat çekicidir. Buna göre tartışma sanatıyla ilgili kuralları ifade etmek için “kavânîn” veya “kavâid” gibi lafızlar da seçilebilirdi. Fakat bunun yerine belli bir saygıyı ifade etmek için bu kavramla karşıdaki kişiye ahlâkî kurallar çerçevesinde hürmet duyulması gerektiği daha tartışmaya başlamadan, münâzırın/tartışmacının zihnine tartışmada her ne kadar hasmı onun gibi düşünmese de bunun bir edeb ve saygı işi olduğu yerleştirilmektedir. Bu da cedel ile münâzara arasındaki farklılığın daha en başta isimlendirmede olduğunu göstermektedir.

Bolay, Osmanlılarda felsefeyle ilgi yapılan çalışmaları ele aldığı eserinde âdâb kavramının özellikle seçildiğine dikkat çekerek şöyle demektedir:

“Bu risalelerde bildirilen esaslar, münâkaşa yapma kurallarıdır, ama “kavâid” denilmiyor da “âdâb” deniliyor. Çünkü âdâb kelimesi “edeb” kelimesinin çoğuludur. Bu, daha çok ahlâkî bir kavramdır, kural da olsa saygı ifade eder. Osmanlıda “edeb ya hu” ifadesi çok yaygındı. Bu da önce saygı ifade eder, sonra doğru amel, düzgün iş manasına gelir. Edeb, kavram olarak hayattaki doğru ve uygun yerin tanınması, kişinin bu bilişine göre görevini icra edeceği olumlu ve

<sup>1</sup> Bu konuda Kâtip Çelebi eserinde “Tartışmalar/Ebhâs Hakkındaki Bölüm” adını verdiği başlıkta yapılan birçok tartışma hakkında yazılmış olan eserlere yer vermektedir (Kâtip Çelebi, 1941:I, 220-223).

iradeli katılımını ve bundaki ruh/nefs disiplinini ifade eder. İnsanı saygısızlık yapmamaya çağırır. Osmanlı saygısızlığı ahlakî noksanlık olarak görmüştür” (Bolay, 2005:150).

Buna göre “âdâb’ül-bahs”e, tartışmada kişiyi hatadan koruyacak olan ahlâka dayalı tartışma kuralları manzumesidir diyebiliriz.

#### **1.1.1.1.1. Münâzara Âdâbı**

Bu ilimle ilgili eserler kaleme alan âlimler, münâzara esnasında uyulması gereken ahlâkî kurallara da yer vermişler ve bu çerçevede belli usuller belirlemişlerdir. Semerkandî’nin diğer şârihlerinden Geylânî (780:20b-21a), bu konuyla ilgili olarak Fahreddin Râzî’den aktarımda bulunarak tartışmada şu ahlâkî âdâbın/kuralların olduğunu belirtmektedir:

1. Anlamada bir boşluk oluşmaması için münâzara esnasında sözden tasarruf ederek kısa konuşmaktan sakınmak gerekir.
2. Bıkkınlığa sebep olmamak için sözü uzatmaktan sakınmak gerekir.
3. Tartışmada yabancı lafızları kullanmaktan sakınmak gerekir.
4. Hem soru sorarken hem de cevap verirken iki anlama gelme ihtimali olan lafızları kullanmaktan sakınmak gerekir.
5. Karşı tarafın sözünü tamamen anlamadan karşı tarafın sözüne müdahale etmekten sakınmak gerekir.
6. Sözün doğru bir şekilde ifade edilmesinden uzaklaşmamak için kastedilecek olan şeye karışmaktan sakınmak gerekir. Çünkü bu durumda kastedilen şeyden uzaklaşmış olur ve tek bir oturumda kastedilen anlam ortaya çıkmamış olur.
7. Gülmekten, bağırarak konuşmaktan ve küstahça davranmaktan sakınmak gerekir. Zira bunların hepsi cahillerin özelliklerindedir ve bunlar cahillerin vazifeleridir. Çünkü cahiller bu tür hareketlerle cahilliklerini gizlemeye çalışırlar.
8. Münâzarada itibarlı ve saygın kimselerle tartışmaya girmekten sakınmak gerekir. Hasma gösterilecek olan bu hürmet ve saygıdan dolayı bazen dikkat dağılıbilir. Zira münâzarada zihni yalnızca münâzarayla meşgul etmek gerekir.

9. Sözü'nün güçsüz olmaması için hasmı hakir görmekten sakınmak gerekir. Zira bu sebeple güçsüzlük hasmı galip getirir.

Bu kuralların sonraki âdâb eserlerinde de birebir kabul edildiğini görüyoruz. Hatta bu dokuz kural münâzara âdâbının temel ilkeleri kabul edilmiştir. Bununla birlikte bu kurallara zamanla bazı maddeler de eklenmiştir. Bizim tespit ettiğimiz eklenen iki madde daha vardır. Bunlar da şöyledir:

10. Hasmin sözünü yarıda kesmekten sakınmak gerekir. Hele iki kişi münâzara ederken üçüncü bir şahsın onların sözünü kesip de tartışmaya katılması uygun olmayan bir davranıştır (Ahmed Cevdet Paşa, 1998b:144).
11. Münâzara kurallarını ve âdâbını bilmeyenlerle tartışmaya girilmemelidir (Hasan Paşazâde, 1284:91).

#### **1.1.1.2. Bahs Kavramı**

Bahs, sözlükte toprağı kazarak bir şeyi aramak, araştırmak ve soruşturmak anlamındadır (İbn Manzur, tsz.:III, 214; Cürcânî, 1985:43).

Münâzara ilminde ise “bahs” kavramı hemen hemen aynı değerlendirilmiştir. Behiştî, “bahs”in araştırmak ve bundan yola çıkarak ispatlamak anlamında olduğunu söylemiş (Behiştî, 1068:182a), Geylânî de “istidlâl yoluyla iki şey arasındaki nisbetin ispatıdır” demiştir (Geylânî, 780:1b).

Fakat her ne kadar, “bahs” ve “münâzara” kelimelerinin lafız anlamları ayrı olsa da bu ilmin terminolojisinde her iki kelime de aynı anlamda kullanılmış, ıstılah anlamı olarak aynı kabul edilmiştir. Mehmed Hâlis bu konuda şöyle demektedir: “Bahs ve münâzara bir manaya müteradifdir” (Hâlis, tsz.:174). Ahmed Cevdet Paşa da münâzara ile ilgili kaleme aldığı eserinde münâzarayı kısa bir şekilde tarif ettikten sonra şu ifadeyi kullanmıştır: “... Bu ilme ilm-i edeb-i bahs ve ilm-i münâzara dahî denilir.” (Ahmet Cevdet Paşa, 1998b:112). Bu konuda Gelenbevî “münâzara ve bahs, hakkın ortaya çıkması amacıyla fikirlerin müdafaasıdır” şeklinde diyerek bahs ve münâzaranın tanımını ortak yapmaktadır (Gelenbevî, tsz.:20). Şârihi Hasan Paşazade ise “münâzara ve bahs kavramları ıstılahi anlamda birbirlerine eşittir, bu sebeple münâzara müellifleri bu iki kavramı da kullanmakta bir beis görmemişlerdir” demiştir (Hasan Paşazade,

1284:4). Abdünnâfi İffet Efendi de bahs ve münâzara için “eş anlamlı lafızlar” ifadesini kullanmaktadır (Kömbe, 2004:97). Saçaklızâde de bahsin üç anlamda olduğunu söylemektedir: “1. Bedîhî ya da nazarî olsun, bir şeyin başka bir şeye hamledilmesi ve onun diğerini ispat etmesidir. 2. Aralarında bir yönüyle genel ve özel oluşun bulunduğu [iki şeyde], delil getirme/istidlâl yoluyla olumlu ya da olumsuz nispetin ispatlanmasıdır. 3. Münâzara ve mübâhase anlamındadır. Burada “bahs”den kastedilen anlam üçüncü anlamdır” (Türker, 2005:241). Ancak gerek bu tanıma ve gerekse Ahmed Cevdet Paşa’nın Âdâb-ı Sedâd’daki ifadelerine göre (Ahmet Cevdet Paşa, 1998b:111) bahs, münâzaraya göre daha geneldir.

Semerkandî ise risâlesinde “tartışma” anlamını ifade eden yerlerde sadece “bahs” kavramını kullanması bahs ve münâzara kavramlarını aynı anlamda gördüğünü göstermektedir. Hatta diğer eseri *Meâsirü’l-Hüsâmiyye*’de ikinci bölüm olarak ele aldığı konunun başlığı da “ilmî konularda ki tartışmaların/mübâhesenin âdâbı hakkındadır” demektir (Semerkandî, tsz.:90b). Ancak Şirvânî’nin kendi şerhinde Semerkandî’nin sadece “bahs” kavramını kullandığı yerlerde bu kavramın yanında özellikle “münâzara” kavramını da belirtmesi bu iki kavrama farklı anlamlar yüklediğini göstermektedir. Bu durumda Şirvânî’ye göre “bahs” kavramı tartışmayla ilgili iddianın ve delillerin mu‘allil tarafından öne sürüldüğü tartışmanın ilk safhasını kapsamaktadır. Bunu da şerhin ikinci bölümünde tartışmanın nasıl başlaması gerektiğine dair görüşlerini belirtirken söylediği ifadeleri de ispatlamaktadır. Şirvânî, daha tartışmanın başında mu‘allilin iddiasını şekillendirmeye başladığı anı anlatırken “bahs sırasında” ifadesini kullanmaktadır. Buna göre “münâzara” kavramı da sâilin artık karşı bir cevap vermesinden itibaren başlayan tartışmanın karşılıklı devam eden safhasını ifade etmektedir.

### **1.1.1.3. Münâzara Kavramı**

Şirvânî’nin de belirttiği gibi münâzara, bakmak ve beklemek veya benzer kılmak anlamındaki “nazar” kelimesinden türemiştir. İbn Sînâ ise münâzaranın “nazar” ve “itibar”dan türediğini söylemektedir (İbn Sînâ, 2008:8). İbn Sînâ burada ilk kelimeyi “bakma” ve ikinci kelimeyi de “düşünme” anlamında ele almaktadır. Bunlara göre “münâzara” kelime olarak, karşılıklı bakmak ve karşılıklı düşünmek anlamındadır.

Istilah anlamındaki “münâzara” kavramına gelince yukarıda da belirttiğimiz gibi bu ilmi ilk sistemleştiren kişi her ne kadar Semerkandî olsa da bu lafız Semerkandî öncesinde de yakın anlamlarda ele alınmıştır. Ancak Semerkandî bu ilmin dönüm noktasıdır. Bu sebeple “münâzara” kavramını Semerkandî öncesi, Semerkandî ve onun nezdinde şârihlerinin tanımı ve Semerkandî sonrası olmak üzere üç dönemde ele alacağız.

#### 1.1.1.3.1 Semerkandî Öncesi Münâzara Kavramı

İslâm felsefesinde Semerkandî öncesinde münâzara kavramının kullanımı ilk İslâm filozoflarına kadar uzanmaktadır. Bunların içerisinde bu meseleyi daha ayrıntılı bir şekilde ele alan İbn Sînâ (ö. 428/1037), *Kitâbü'l-Cedel*'inde kıyaslı diyaloglar için hangi lafzın kullanılması gerektiğini ele aldığı meselede münâzarayı da saymakta ve burada münâzaraya “birbirinin karşıtı olan iki üstlenilmiş görüşün tartışılmasıdır” demektedir ve bunda sadece bilginin amaçlandığını söylemektedir. Bu sebeple münâzarada bir inatlaşma olmadığını ve bu yüzden buna cedel denilemeyeceğini belirtmektedir. Bundan dolayı tek bir kişinin bile kendisiyle münâzara edebileceğini de eklemektedir (İbn Sînâ, 2008: 8, 9, 11, 12, 33, 34).

İmâm Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ise münâzaranın kökü olan “nazar” hakkında çeşitli anlamlar vermekte ancak bunların içerisinde verdiği en dikkat çekici anlam ise şöyledir: “Nazardan maksat kalbin düşünmesidir (فكر القلب) ve kalbin düşünmesi ise düşünülen şey esnasında derin bir şekilde düşünmesidir (تأمله)” (Cüveynî, 1979:42). Buna göre münâzaranın anlamı bir şeyin hükmü konusunda tefekkür etmektir.

Muhyiddîn Yûsuf b. el-Cevzî'ye (ö. 656/1258) göre münâzaranın anlamı, hükmün kaynağının ortaya çıkarılmasıdır. Hükmün kaynağını bilmek ise ihtimal dâhilindedir, o da aşikâr değildir (Cevzî, 1995:315). Bu durumda Cevzî'ye göre münâzara fikhî bir metodu ifade eder.

Burhâneddin Nesefî (ö. 687/1289) ise bizatihi münâzara kavramını açıklamıyor, ama cedelle ilgili meşhur eserinde kavram olarak münâzaraya değiniyor. Meselâ “telâzüm” konusunu ele aldığı bölümde şöyle demektedir: “...Melzûmun yokluğundan lâzımın yokluğu gerekmez, melzûmun varlığında ise ihtimâl dâhilindedir. Lâzımın varlığından



da melzûmun varlığı gerekmez. Lâzımın yokluğu durumunda da aynı şekildedir. O halde münâzarada bunları dikkate al” (Nesefî, tsz.:2b). Buna göre Nesefî de münâzarayı tartışma anlamında, daha doğrusu cedelî tartışma anlamında ele almaktadır.

Görüldüğü üzere Semerkandî öncesi münâzara kavramı her ne kadar zaman zaman “tartışma metodu” anlamında ele alınsa da Semerkandî’nin sistemleştirdiği anlamda olmadığı görülmektedir.

### 1.1.1.3.2. Semerkandî ve Şârihlerine Göre Münâzara Kavramı

Bu disiplini ilk kez sistemleştiren Semerkandî, *Âdâbi’s-Semerkandî*’de (1353:125) münâzarayı “doğrunun ortaya çıkarılması adına iki şeyin nisbeti hakkında iki taraftan sadır olan düşüncedir/nazardır” şeklinde tanımlamaktadır. Ancak bu tanım, Şîrvânî hariç diğer üç şârih tarafından problemlidir. Gerçi Şîrvânî açısından da problemlidir, ama bu problem Semerkandî’nin yaptığı lafzî tanımdan kaynaklanmaktadır. Çünkü Semerkandî tanımı geniş tutularak “iki taraftan” demiştir, “mu‘allil ve sâil tarafından” dememiştir. Bu sebeple Şîrvânî bu ifadeyi şerh ederken “burada kastedilen mu‘allil ve sâildir” diyememiştir. Ancak tanımın özü doğrudur. Hatta öyle ki tanımdaki “nazar” kelimesinin “fî (في)” harf-i ceriyle kullanılması ve “basîret” lafzıyla sınırlandırılması da bunu göstermektedir. Ancak diğer şârihlere göre Semerkandî’nin tanımı geniş tutması bir takım itirazlara yol açmaktadır. Bu sebeple bu konuda çeşitli itirazlar öne sürerek Semerkandî’yi eleştirmektedirler<sup>1</sup> (Şâşî, 1074:11b-12b; Geylânî, 780:3a-5b; Behiştî, 1068:183a-187a).

Şârihlerden Geylânî de bir ayrıntıya dikkat çekmektedir. İbn Sînâ, münâzarada ilzâm etmek ve inatlaşmak amacı olmadığı tek bir kişinin kendisiyle münâzarada bulunabileceğini söylüyordu. Geylânî ise isim vermeden buna itiraz ederek şöyle demektedir:

“Münâzara ile mücâdele arasındaki farkın şu olduğunu söyledi: ‘Münâzarayı tek bir kişi kendisiyle yapabilir. Mücâdele ise ancak başkasıyla olur.’ Bu tartışmalıdır. Zira kendi kendine yapılan şey “müfâkere”dir” (Geylânî, 780:5b).

---

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için “*Şerhu Âdâbi’s-Semerkandî*’nin Tahlili” konusuna bakınız.

Şirvânî de İbn Sînâ'ya isim vermeden karşı çıkmakta ve münâzarada tek amacın doğrunun ortaya çıkarılması olmadığını bunun yanı sıra hasmı ilzâm etme amacının da bulunduğunu belirtmektedir.

Semerkandî, diğer eseri *Meâsirü'l-Hüsâmiyye*'de ise münâzaranın anlamını bu defa daha da daraltarak şöyle bir anlam vermektedir: “Hasmı ilzâm etmek bakımından hakkın ortaya çıkarılması için iki şeyin nisbeti hakkında mu‘allil ve sâil tarafının ilmî nazarda<sup>1</sup> bulunmasıdır” (Semerkandî, tsz.:91a).

Netice olarak Semerkandî münâzarayı gayesi doğrultusunda tanımlamakta ve ilk amacın doğrunun ortaya çıkarılması olduğunu söylemektedir. Ancak Şirvânî'nin de belirttiği gibi bu tek amaç değildir. Hasmı ilzâm etme amacının da olduğu göz ardı edilmemelidir.

#### **1.1.1.3.3. Semerkandî Sonrası Münâzara Kavramı**

Bu başlık altında Semerkandî sonrası münâzara kavramını tanınmış eserler çerçevesinde yüzyıllara göre ele alacağız. Böylece Semerkandî'nin yaptığı tanımın hangi boyutlarda değişiklik gösterdiğini görmüş olacağız.

Semerkandî sonrası bu konuda eser kaleme alan ve risâlesi yıllarca medreselerde okutulan ilk kişi Adûdiddîn İcî'dir (ö.756/1355). Fakat İcî, sekiz satırlık risâlesinde bu konuya yer vermemiştir (Bak. İcî, 1310:211). Bu sebeple şerhlerinde de bu kavramın tanımına rastlayamıyoruz. Ancak Mîr Ebu'l-Feth (ö. 875/1470), *Şerhu'l-Hanefî* olarak yaygınlık kazanan Muhammed et-Tebrîzî'nin (ö. 900/1494) İcî'nin risâlesi hakkındaki şerhine yazdığı ve münâzara ilmindeki önemli eserlerden olan hâşiyesinde değinmektedir. Ebu'l Feth, münâzaraya iki anlam vererek şöyle demektedir: “Münâzarayı doğrunun ortaya çıkarılması adına iki tarafın yaptığı söz savunmasıdır şeklinde tanımlarım. Bazı muhakkıklar onu sınırlandırarak “doğrunun ortaya çıkarılması adına iki şeyin arasındaki nisbet hakkında basiretle düşünmesidir” şeklinde tanımlar (Erdebîlî, 1154:15b).

---

<sup>1</sup> Bu eseri şerheden ve ismi bilinmeyen şârihi ise “ilmî nazar” ifadesini “nazarın basiretle ortaya çıkmasıdır” şeklinde açıklamaktadır (Müellifi Mechul, tsz.:118b).

Seyyid Şerif Cürçânî (ö.816/1413) ise *Ta'rifât*'ında Semerkandî'nin yaptığı tanımın aynısını yaparken (Cürçânî, 1985:250), münâzara alanında yazdığı ve kendi telifi olan risâlesinde ise, şerhinden öğrendiğimize göre münâzarayı şöyle tanımlamaktadır: “Doğrunun ortaya çıkması için iki karşı tarafın [birbirlerine] karşılık vermesidir/teveccühüdür” (Cavnûrî, 2006:14).

XVI. asrın önemli isimlerinden olan ve risâlesi yıllarca medreselerde takip edilen Taşköprülüzâde'ye (ö. 968/1560) göre ise münâzara, doğruyu ortaya çıkarmak için iki tarafın, iki şey arasındaki nisbet hakkında basiretle düşünmeleridir (Güzel, 1990:210). Taşköprülüzâde, *Mevzûatü'l-Ulûm*'da ise münâzarayı fıkıh usûlünün alt dalları arasında saydığı yerde “iki hasım arasında gerçek olan şey ortaya çıkıncaya kadar tartışma düzeninin doğru bir şekilde yürümesi için iki hasmın durumlarından bahseden bir ilimdir” diye tanımlarken, aklî ilimlerin alt dalları arasında saydığı yerde ise “ilmü'n-nazar” dediği münâzara hakkında “tartışan iki kişi arasında sözün nasıl kullanılacağından bahseden bir ilimdir” demektedir (Taşköprülüzâde, 1985b:II, 555, I:280).

*Risâletü'l-Hüseyniyye* adlı eseriyle bu ilimde meşhur olan Şâh Hüseyin Efendi el-Antâkî (ö. 1130/1718) ise münâzaranın tanımına yer vermemiştir.

Gelenbevî İsmail Efendi (ö. 1205/1790) ise bahs ve münâzara kavramlarını aynı kabul edip şu kısa tanımı yapmaktadır: “Münâzara ve bahs, hakkın ortaya çıkması amacıyla sözlerin müdafasıdır” (Gelenbevî, tsz.:20).

Saçaklızâde de (ö. 1150/1737) “münâzara ilmi, kendisiyle tikel tartışmaların müvecceh olup olmadığının bilindiği kanunlardır” şeklinde diyerek daha teknik bir tanımlama yapmış ve ardından Semerkandî'nin verdiği tanımı da ele almış, ancak bu tanımın kendisinin zikrettiği kavramdan farklı olduğunu söylemiştir. Saçaklızâde bu sözleriyle münâzarada doğruyu ortaya çıkarma amacının şahısların gayretinden çok, kendisiyle doğrunun ortaya çıkarılmaya güç yetirildiği kanunlar olan münâzara ile olmalıdır. Bununla da uyulması gereken bir prensipler ilmini kasteder. Çünkü münâzara aynı zamanda bu amaç doğrultusunda cedelden ayrıldığı için münâzaracının da sıfatıdır. (Türker, 2005:67-68). *Velediyye*'sinde de şerhinden öğrendiğimize göre yine benzer yaklaşımda bulunmaktadır. İlk önce örfî tanımını yaparak münâzaranın doğruyu ortaya

çıkması için sâil ve mu‘allilin karşılıklı yaptığı savuşturmayı ifade ettiğini söylemekte ardından da “münâzara sanatı” başlığıyla teknik bir tanım yapmaktadır. Ona göre münâzara sanatı, savuşturmanın ve çürütmenin sıhhatinin kendisiyle bilindiği şeydir (Âmidî, 1961:7-10).

Ahmed Hamdi Şirvânî de (ö. 1307/1890) münâzara hakkında şöyle demektedir: “Münâzara, doğrunun ortaya çıkması için sâil ile mücib arasında meydana gelen soru ve cevaba denir” (Şirvânî, 1293:1). Ahmed Cevdet Paşa ise (ö. 1312/1895) münâzaranın doğrunun ortaya çıkması için meydana gelen tartışma/mübâhese olduğunu söylemiş ancak bunun müvecceh yani delil ve itirazın birbirleriyle uyumlu olması gerektiğini söylemiştir (Ahmed Cevdet Paşa, 1998b:111-112). Son olarak Mehmed Hâlis (ö. 1331/1912) de bahs ve münâzarayı aynı anlamda kabul ederek şöyle demektedir: “Gerçeğin ortaya çıkması için mu‘allil ve sâil tarafından sözün müdafa edilmesidir” (Hâlis, tsz.:174).

Sonuç olarak görüldüğü üzere Semerkandî’nin yaptığı tanım, kısmen farklılıklar olsa da aynı şekilde devam etmiş ve yapılan tanımlar özellikle amacına yönelik olmuştur. Bunun sebebi de “münâzara”nın çok yaygın olan “cedel”den farklılığını ortaya koymaktır. Bu sebeple Semerkandî ile başlayan “âdâbü’l-bahs ve’l-münâzara” geleneğinin farklılığı, sonraki dönemlerde de isimlendirme ve tanımlandırma ile her zaman belirtilerek Yunan felsefesi geleneği olan “cedel” farklı bir boyuta taşınmış ve İslâm kültür ve medeniyetinin has özelliklerine kavuşmuştur.

### **1.1.2. Münâzara İlminin Tarihi Seyri**

Münâzaranın ilk hâli olan ve iki kişinin konuşması anlamında Yunancada “diyalektik” olarak isimlendirilen ilk tartışma tekniğinin mucidi Elealı Zenon’dur (ö. M.Ö. 490). Elealı Zenon bu tekniği Parmenides’e (ö. M.Ö. 470) karşı fikirlerinin çelişik olduğunu göstermek amacıyla kullanmıştır (Atay, 1969:XVII, 260). Sokrates de (ö. M.Ö. 399) bu yöntemi kullanmış ve Platon’la (ö. M.Ö. 347) gelişmeye başlamıştır. Platon iki kişinin konuşması anlamında olan diyalektiği eserlerinde iki farklı görüşe sahip iki kişinin konuşması anlamında “diyalog” olarak kullanmıştır. Platon önceleri Sokrates’in diyalektiğini kullanmış ve bu esnada karşısındakini konuşturan ve onlara hakikatı doğurtan Sokrates olmuştur. Daha sonraki diyaloglarında bunu geliştirmiş

varlıkları cinslere ayırmış, en üstün cinse ulaşmaya çalışmış ve Sokrates'in etkisinde kalarak diyalektiği ilk ilkelerin bilimi olarak kabul etmiştir (Ülken, 2000:13-14; Yavuz, 1983:6; Atay, 1969:XVII, 260; Emiroğlu, 1999:21).

Aristoteles (ö. M.Ö. 322) ile diyalektik tamamen sistemleşmiş ancak kendisinden önceki anlayışı değiştirmiş ve diyalektiği burhandan ayırarak ikinci derecede önem vermiştir. Çünkü Platon'da idealara ulaşmak diyalektik ile mümkünken<sup>1</sup> Aristoteles'te diyalektik kesin delile dayanmadığı için gerçeğe ulaşmakta zayıf kalmaktadır. Bu sebeple diyalektik yöntem, Aristoteles'in mantığa dair kaleme aldığı *Organon* isimli eserinde kanıtlayıcı düşünceye yani mantığa göre daha aşağı bir tartışma metodu olarak görüldüğü için eserinin son kitabı olarak yer almıştır (Ülken, 2000:34). Ancak Aristoteles bu eseriyle cedeli sistemli bir şekilde ilk defa inceleyen kişi olmuştur (Emiroğlu, 1999:21). Aristoteles, mantığında olduğu gibi diyalektiğinde de tümden gelim metodunu benimsemiştir.

İslâm felsefesinde diyalektik Aristoteles'in belirttiği anlamda kabul edilmiş, Aristoteles'in "topikler" adını verdiği ve Arapça'daki karşılığı "mevzular" olduğu halde Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından "cedel" olarak çevrilmiştir. Bu sebeple *Topikler*, *Kitâbü'l-Cedel* olmuştur. Fârâbî cedeli, bir düşünceyi savunurken veya reddederken çelişkiye düşmeme sanatı olarak kabul etmiştir. İbn Sînâ da cedeli ikna ve ilzâm yani muhatabı susturma sanatı olarak kabul etmiş ve cedelin ilk amacının ilzâm olması gerektiğini savunmuştur (İbn Sînâ, 2008:15). Bu da âdâbü'l-bahs ilminin ne amaçla ortaya çıktığını göstermektedir.

Cedelî yöntem kısa sürede İslâm dünyasında kabul görmüş ve özellikle itikadi ve fikhî konularda yapılan tartışmaların yoğunluğu sebebiyle kelâm ve fıkıh bilginleri tarafından daha çok rağbet görmüştür. İslâm toprakları genişledikçe ve yeni problemler ortaya çıktıkça cedelî yöntem daha da önem kazanmıştır (İbn Hanbelî, 1401:13 –tahkik edenin mukaddimesinde-). İslâm dünyasında cedele böyle yoğun bir ilginin duyulmasının diğer bir sebebi de Kur'an-ı Kerim'dir. Nahl Sûresi'nde yer alan "Rabb'inin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel bir şekilde

<sup>1</sup> Platon'un *Devlet* diyalogunda filozofların gençleri yetiştirmek için kullandıkları dört bilim vardır: Aritmetik, geometri, astronomi ve fizik. Fakat bu dört ilim soyutlamalarda kaldığı için idelar alemini tam olarak gösteremiyor. Oraya ulaşmak için öğrenciler, beş yıl müddetle kendilerini diyalektiğe vermelidirler (Ülken, 2000:14).

tartış” anlamındaki 125. ayet de İslâm bilginlerinin ilgisini her daim bir tartışma yöntemine yöneltmiştir. Zira Kur’an’da yer alan tartışma örnekleri de bu konuda etkili olmuştur.<sup>1</sup>

Yukarıda belirttiğimiz iki ilim dalının yoğun olarak kullandığı cedelî yöntemi ilk önce fıkıh ilmi sistemleştirerek kullanmıştır ve bu ilme de “hilâf” denilmiştir. Ancak daha çok “el-cedelü’l-hasen” olarak belirtilmiştir (Makdisi, 2004:174). Her ne kadar kendisinden önce çalışmalar yapılsa da hilâf ilminin kurallarını koyarak bir ilim haline getirerek sistemleştiren ilk kişi Ebû Zeyd Debûsî’dir (ö. 432/1040). Buna göre fıkıh usûlünün bir alt dalı olarak fikhî cedel diyebileceğimiz “hilâf ilmi” ortaya çıkmıştır.<sup>2</sup> Cedel ilmini sistemleştirerek ilk eser veren kişi ise Ebu’l-Hasan Fahru’l-İslâm Pezdevî’dir. (ö. 482/1089) (İzmirli, 2001:2, 13). Artık cedel, sistemleşerek bir “ilim” haline gelmiş ve yavaş yavaş kendine has prensipleri belirlenmeye başlanmıştır. Nitekim yine Şîrvânî’nin de şerhinde kaynak olarak kullandığı Rükneddin Ebû Hâmîd el-Amîdî (ö. 615/1218) bu sistemi daha da geliştirerek kendi yöntemini “*Tarîkatü’l-Amîdiyye*” isimli eseriyle ortaya koymuş ve “*el-İrşâd*” ve “*en-Nefâis*” isimli eserleriyle daha da geliştirmiştir (Özel, 1991:III, 56-57). Bu sebeple cedel ilminde iki metod ortaya çıkmıştır. Birincisi Pezdevî’nin metodu olup nassları, icma ve istidlâl gibi şer’î kaynaklardan delil getirmeye dayanır. İkincisi de Amîdî’nin metodu olup, hangi ilimden olursa olsun her türlü delil getirilmesine açıktır. Bunda daha çok akıl yürütme vardır. Burhâneddîn Nesefî ve Semerkandî de ilk başta bu metodu takip etmiştir (İbn Haldun, 2004:II, 637). Bu son metod geniş ölçüde akıl yürütmeye ve muhataba karşı fazlaca delil getirmeye imkan tanıdığı için diğerine nisbetle daha çok beğenilmiş ancak karşıt görüşlü kimselerin muğalata, başka bir ifade ile muarızı yanılma kapısını açık tutması bakımından da sakıncalı görülmüştür (Yavuz, 1983:12).

---

<sup>1</sup> Kur’an-ı Kerim’de ki tartışma örnekleri için bak. Yavuz, 1983; el-Elmâî, 1984; İbn Hanbelî, 1401.

<sup>2</sup> Makdisi, hilâf ilminin medreselerdeki boyutunu şöyle belirtmektedir: “İslâm’da hukuk ve hukuk araştırmalarının gelişiminde cedel o kadar önemliydi ki, bu ilim gerek mescid gerekse medrese niteliğindeki tüm hukuk okullarında hukuk çalışmalarının olmazsa olmaz şartı haline gelmişti. Münâzara yeteneğini güçlendiren bir araç olarak cedelin incelenmesi ve geliştirilmesine yönelik bu büyük ilgi, bir fıkıh öğrencisinin eğitim hayatında açıkça görülebilir. Genellikle dört yıl süren yüksek öğrenimin ilk aşamasında (yani lisans dönemi), tamamen fûrû fıkıh öğrenimi ile meşgul olan fıkıh öğrencisi, bu sürenin sonuna doğru münazara çalışmalarına başlar. İhtisas öğrencisi, müderris olduğunda ise bilfiil münâzaralar katılır. Amaç, fıkıh bilgisi açısından kendi fikhî görüşlerini ortaya koyabilecek bir düzeye ulaşmak ve muhalif görüşler ileri sürecek fakîhlere karşı kendi görüşlerini savunmaya hazırlanmaktır” (Makdisi, 2004:176).

Zaman içerisinde cedelin amacı aşırı boyutlara kaçmış olmalı ki bu çerçevede “âdâbü’l-bahs”ın temelleri yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Hazm v.b âlimler tarafından temeli atılmaya başlanmış ve nihayetinde Fahreddin Râzî ile iyice gün yüzüne çıkmıştır. Fakat bu esaslar ancak bir asır sonra Semerkandî tarafından sistemleştirilebilmiştir. Bunun yanı sıra zamanında cedelin amacından kaynaklanan problemler aşırıya kaçmış olmalı ki Gazâlî de ( ö. 505/1111) “münâzaranın zararları” ile ilgili bir mesele ele almıştır. Gazâlî bu meselede on zarar ve on rezâlet belirlemiştir. Bunların hepsi de ahlâkî yönden meydana gelen olumsuzluklardır (Gazâlî, tsz.:I, 137-145).

Böylece amacı tartışılmaya başlanan cedel, Semerkandî ile beraber başka bir kimliğe bürünmüş ve artık “âdâbü’l-bahs ve’l-münâzara” olmuştur. Aslında cedel ile münâzara arasında içerik olarak, yani takip ettiği metod olarak fazla fark yoktur. Asıl ayrıştığı nokta amacı noktasında olmuştur. Cedeldeki amaç keşiften çok karşıdaki muhatabı rencide ederek ilzâm edecek seviyeye kadar geldiği için bu yeni isim ve sistem kısa sürede kabul edilmiş ve temelinde de Fahreddin Râzî’nin belirlediği ahlâkî ilkeler yer almıştır. Böylece muhataba da saygı duyularak ahlâka dayalı yeni bir metod geliştirilmiş hem cedel hem hilâf, münâzara adı altında birleştirilmiştir. Kısa sürede yeni risâleler, şerhler ve hâşiyeler birbirini takip etmiş ve kendini ispatlamış âlimler bile yetkinliklerini gösterme adına bu alanda risâleler yazmışlardır. Yazılan her risâle ile münâzara ilmi daha da gelişmiş, asıl gayesinin muhatabı susturmaktan çok doğrunun ortaya konması gerektiği tanımlarında hep belirtilmiş ve böylece bu ilmin asıl gayesi unutturulmamıştır.

Her ne kadar bu ilmin ilk ortaya çıkış tarihi Osmanlı Devleti’nin kurulduğu ilk yıllara rastlasa da kısa sürede Osmanlının gelişmesiyle beraber bu ilim ve bu ilmin Osmanlı ilim dünyasındaki yaygınlığı da gelişmiştir. Nitekim medreselerde daha eğitimlerinin ilk seviyelerinde öğrencilere sarf, nahiv ve mantık ile beraber âdâbü’l-bahsin de okutulması zorunlu hale getirilerek “muhtasarat dersleri” arasında yer almıştır. Böylece Osmanlılarda kısaca “âdâb” olarak yaygınlaşan bu eser mantık gibi bütün ilimlere hizmete etmeye başlamıştır (Kâtip Çelebi:1941, 39). Zira münâzara ilminin önemini Saçaklızâde şu şekilde ifade etmektedir: “Münâzara ilmini bilmeyen neredeyse diğer ilimleri de bilemezler. Özellikle de kelâm, fıkıh, usûlü ve mantık

ilmini bilmezler...” (Çetintaş, 2006:112). Bu bağlamda Şîrvânî'nin şerhi de Fâtih, II. Beyazıt ve I. Selim devirlerinde “âdâb” derslerinde” temel ders kitabı olarak okutulmuştur (İzgi, 1997:I, 51, 72; Özyılmaz, 2001:41). Buna göre öğrenci daha eğitiminin ilk başlarında eleştirel düşünmeyi öğreniyor, karşılaştığı problem karşısında pratik çözümler bulması sağlanıyor ve en önemlisi de muhataba ve dolayısıyla insana değer verilmesi gerektiğini öğrenmiş oluyordu. Böylece Osmanlı medreselerinde ilmî gelişmenin dinamikliği devam ettirilmiş oluyordu.

Münâzara ilmi dersleri diğer derslere de yardımcı mahiyetteydi. Öyle ki müderris medreselerde genel olarak dersleri daha çok takrîr, bazen de münâzara tekniği ile dersler yaptırıyordu (Hızlı, 2002:XI, 432).

Osmanlılarda cumhuriyet dönemine kadar bu alanda eserler kaleme alınmıştır ve her eser bir önceki eserin fikirlerini bir adım öne götürmüştür. Kütüphane kayıtlarına baktığımızda bu alanda yazılmış binlerce eser görmek mümkündür. Bu da Osmanlı zamanında bu ilme ne kadar önem verildiğini göstermektedir. Zira “ezberci zihniyet” olarak eleştirilen medrese eğitiminin bu ders özelinde aksine daha aktif, teorik ve pratik eğitimin daha yoğun ve problemlerin çözümünde öğrencinin daha üretken olduğu görülmektedir. Böylece Semerkandî'den sonra Osmanlı döneminde bu alanda yaygın eserler yazılmış ve âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara ders olarak programlarda yerini almıştır. Münâzara alanında eser yazan kişiler de şöyledir:

**1. Adudiddin İcî** (ö.756/1355): Semerkandî'den sonra risâlesi en yaygın olan kişidir. Bu risâle çok kısadır. Sekiz satır olarak Kâhire'de hicrî 1310 yılında basılmıştır. Ayrıca kütüphanelerimizde iki yüz civarında yazma nüshası da vardır.<sup>1</sup> Şerh ve hâşiyelerinden yaygın olanlar şunlardır:

I. Seyyid Şerif Cürcânî<sup>2</sup> (ö. 816/1413).

II. Muhammed Tebrîzî el-Hanefî<sup>1</sup> (ö. 900/1494).

<sup>1</sup> Süleymaniye Ktp., Carullah bölümü, nr. 1880, v. 44a-b; Denizli bölümü, nr. 258, v. 44b-45a; Fatih bölümü, nr. 5394, v. 98-99.

<sup>2</sup> Nüshalarından bazıları için bak. Ankara Milli Ktp., Tokat İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, nr. 60 Hk 292/3, v 38a-b; Süleymaniye Ktp., Erzincan bölümü, nr. 80, v. 55-56; Laleli bölümü, nr. 3047, v. 201-202.



a. Mîr Ebu'l-Feth Tâc Saîdî el-Erdebîlî<sup>2</sup> (ö. 950/1543).

III. Muhammed b. Muhammed el-Berdeî<sup>3</sup> (ö. 927/1521).

IV. Abdulalî Bircendî<sup>4</sup> (ö. 930/1524).

V. Ahmed el-Cündî<sup>5</sup> (ö. 932/1526).

VI. İsâmüddîn İbrahim b. Arabşah el-Esferyini<sup>6</sup> (ö. 944/1537).

VII. Ahmed Şemseddin b. Süleyman Kemalpaşazâde<sup>7</sup> (ö. 940/1534).

VIII. Gıyaseddin Mansûr b. Muhammed el-Hüseynî ed-Deştâkî<sup>8</sup> (ö. 949/1542).

2. Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413): Bu risâlenin hacmi de küçüktür. 2-3 varak arasında değişmektedir. Kütüphanelerimizde nüshaları bulunmaktadır.<sup>9</sup>

I. Abdürreşîd el-Hindî Cavnpûrî<sup>10</sup> (ö. 1083/1672).

II. Ebu'l-Baga Gavsû'l-İslâm es-Sıddıkî Cavnpûrî<sup>11</sup> (ö. 1084/1673).

3. Ebu'l-Hayr İsâmüddin Taşköprülüzâde (ö. 968/1560): Kısa risâlelerden biridir. 1-2 varak arasında değişmektedir. Kütüphanelerimizde birçok nüshası olmakla birlikte Abdürrahim Güzel bu risâleyi yayınlamıştır.<sup>12</sup>

---

<sup>1</sup> İcî'nin en yaygın şerhidir. Kütüphanelerimizde iki yüze yakın nüshası vardır. Bunlardan bazıları için bak. Süleymaniye Ktp., Ayasofya bölümü, nr. 4428, v. 1-7; Carullah bölümü, nr. 2093, v. 47-57; Denizli bölümü, nr. 249, v. 77-87.

<sup>2</sup> Hanefî'nin en yaygın haşiyesidir. Kütüphanelerimizde altmışın üzerinde nüshası vardır. Bunlardan bazıları için bak. Süleymaniye Ktp., Murad Buhari bölümü, nr. 297, v. 1-38; Yahya Tevfik bölümü, nr. 1653, v. 28-51; Laleli bölümü, nr. 3027, v. 13-36.

<sup>3</sup> Bak. Kâtip Çelebi, 1941:I, 40; Wisnovsky, 2004:II, 170.

<sup>4</sup> Bazı nüshaları için bak. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi bölümü, nr. 3038, v. 28-47; Harput bölümü, nr. 215, v. 11-25; Şehid Ali Paşa bölümü, nr. 2314, v. 28-45.

<sup>5</sup> Bak. Süleymaniye Ktp., Carullah bölümü, nr. 2110, v. 140-143, Kemankeş bölümü, nr. 318, v. 1-13.

<sup>6</sup> Yaygın şerhlerdendir. Atmış civarında nüshası vardır. Bazıları için bak. Süleymaniye Ktp., Ayasofya bölümü, nr. 4808, v. 78-86; Carullah bölümü, nr. 1879, v. 73-83; Damad İbrahim bölümü, nr. 1047, v. 77-86.

<sup>7</sup> Süleymaniye Ktp., Fatih bölümü, nr. 5340, v. 28b-32a. Bu konuda bak. Öçal, 2000:31.

<sup>8</sup> Bak. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi bölümü, nr. 3534, v. 16a-b; Amasya İl Halk Ktp. nr. 1678, v. 97b-99a.

<sup>9</sup> Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi bölümü, nr. 459, v. 34a-b; nr. 430, v. 128-129; Carullah bölümü, nr. 2091, v. 5-6.

<sup>10</sup> Bu şerh basılmıştır. Bak. *Şerhu'r-Reşîdiyye*, Tahk., Ali Mustafa el-Ğarâbî, 2006, Mısır.

<sup>11</sup> Bak. Wisnovsky, 2004:II, 172.

<sup>12</sup> Bak. Güzel, Abdürrahim (1990), "Taşköprülüzâde'nin Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara İsimli Risâlesi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Kayseri. s. 203-213.

I. En yaygın şerhi kendisinin yaptığı şerhtir.<sup>1</sup>

II. İsmail Hakkı b. Mustafa Bursevî<sup>2</sup> (ö. 1137/1725).

III. Muhammed b. Ebu Bekr el-Mar'aşi Saçaklızâde<sup>3</sup> (ö. 1150/1737).

4. Muhyiddin Muhammed b. Pir Ali el-Hanefî el-Birgivî (ö. 981/1573): Yaygın risâlelerden biridir. Kütüphanelerimizde kırka yakın nüshası vardır.<sup>4</sup>

I. Ebü'n-Nafi Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Kazabadi<sup>5</sup> (ö. 1163/1750).

II. Muhammed b. Hamid el-Kefevî<sup>6</sup> (ö. 1168/1755).

III. Muhammed b. Osman et-Tarsusi.<sup>7</sup>

IV. Carullah Veliyyüddin b. Mustafa b. Ali el-İstanbûlî<sup>8</sup> (ö. 1151/1738).

5. Şah Hüseyin Efendi el-Antâkî (ö. 1130/1718): *Risâletü'l-Hüseyniyye* ve *Âdâb-ı Hüseyniyye* adıyla yaygın olan bu eser geniş çaplı risâlelerden biridir. Ortalama 20 varak civarındadır. Aynı zamanda en yaygın risalelerdendir. Kütüphanelerimizde yüz ellinin üzerinde nüshası vardır.<sup>9</sup> En yaygın şerhi kendi yazdığı şerhtir.<sup>10</sup>

6. Ahmed Şemseddin b. Süleyman Kemalpaşazâde (ö. 940/1534): Hacimli olmayan bu risâle, fazla yaygın olmasa da yine de tanınmış bir risâledir.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Bak. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar bölümü, nr. 4030/4, v. 116-124.

<sup>2</sup> Bak. Süleymaniye Ktp., Düğümlübaba bölümü, nr. 605, tarih: 1273/1856. Bu nüsha matbudur. İstanbul'da Hacı Ali Rıza Matbaası tarafından basılmıştır.

<sup>3</sup> Bazıları nüshaları için bak. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar bölümü, nr. 1788, v. 1-14; Serez bölümü, nr. 2276, v. 1-19; Harput bölümü, nr. 197, v. 107-125.

<sup>4</sup> Bak. Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa bölümü, nr. 894, v. 8-9; Laleli bölümü, nr. 3043, v. 163-164.

<sup>5</sup> Şerhin nüshası için bak. Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt bölümü, nr. 4299, v. 78b-86b; nr. 5901, v. 1-10; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi bölümü, nr. 880, v. 1-16.

<sup>6</sup> Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt bölümü, nr. 5901, v. 11-55.

<sup>7</sup> Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt bölümü, nr. 5900, v. 1-38.

<sup>8</sup> Şerhi küçük, orta ve büyük olmak üzere üç şekilde yazmıştır. Her üç şekle dair nüshası için bak. Süleymaniye Ktp., Carullah bölümü, nr. 1867; v. 1-12, 12-18 ve 19-25.

<sup>9</sup> Bak. Ankara Milli Ktp. Yazmalar koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 5112/7, v. 46b-65a; Süleymaniye Ktp., Ktp., Yazma Bağışlar bölümü, v. 59-65; Ankara Milli Ktp., Adana İl Halk Ktp. koleksiyonu, nr. 01 Hk 639/1, v. 1b-24a; Ankara Milli Ktp., Eskişehir İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, nr. 26 Hk 252, v. 1-19.

<sup>10</sup> Bak. Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Antalya Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi koleksiyonu, nr. 07 Ak 314/4, v. 31b-45a; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi bölümü, nr. 5870, v. 1-52; Tırnovalı bölümü, nr. 1861, v. 57-73.

<sup>11</sup> Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 674, v. 91b-92a; Burdur İl Halk Ktp., nr. 471/7, v. 69b-70b.

7. Muhammed b. Ebu Bekr el-Mar'aşı Saçaklızâde (ö. 1150/1737): Münâzara ilminde en fazla eser kaleme alan kişidir. Bu sebeple bu alanda neredeyse bir külliyat meydana getirmiştir. Hem kendi telifleri olduğu gibi şerh, hâşiye ve talikaları da bulunmaktadır. Münâzara ilmiyle ilgili kendi telif eserleri şunlardır: *Takrîru'l-Kavânîn mim İlmi'l-Münâzara*,<sup>1</sup> *Tahrîru't-Takrîr*, *Risâletü'l-Velediyye*, *Şerhu'r-Risâleti'l-Velediyye*, *Hâşiye alâ Risâleti'l-Velediyye*, *Talika alâ Hâşiyeti'r-Risâleti'l-Velediyye*.<sup>2</sup> En yaygın olanı ve üzerine en fazla şerh yazılan eseri *Risâletü'l-Velediyye*'dir. Bu risâle *Takrîru'l-Kavânîn*'in önemli noktalarını ele alan ve onun özeti mahiyetinde bir risâledir. Saçaklızâde'nin kendisinden başka bu risâlenin önemli şârihleri şunlardır:

I. Hüseyin b. Ali el-Âmidî<sup>3</sup> (ö. 1150/1737).

II. Abdülvahhâb b. Hüseyin b. Veliyyüddîn el-Âmidî.

III. Muhammed b. Hüseyin el-Behî<sup>4</sup>.

8. Muhammed b. Abdülhâmid el-Kefevî (ö. 1168/1754): Kefevî'nin İcî'nin *Âdâb* risâlesine yazılmış bir şerhin üzerine hâşiyesi olduğu gibi kendisinin bu konuda kaleme aldığı bir risâlesi de bulunmaktadır. El yazma nüshaları kütüphanelerimizde yaygındır.<sup>5</sup>

I. Ömer b. Hüseyin Şarki Karahisarî<sup>6</sup> (ö. 1200/1786).

9. İsmail b. Mustafa Gelenbevî (ö. 1205/1790): Osmanlı döneminin önemli âlimlerinden olan Gelenbevî bu alanda kendi telif ettiği risâlesinin yanında şerh çalışması da vardır. Risâleyi önemli kılan yönü meselelere örnekleriyle beraber yer

<sup>1</sup> Bu eser, yüksek lisans tezi olarak Yusuf Türker tarafından hazırlanmıştır. Bak. Türker, Yusuf (2005), Saçaklızâde'nin *Takrîru'l Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi'l-Münâzara* Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ayrıca İbrahim Çapak tarafından da Saçaklızâde'nin münâzara anlayışı bir sempozyumda tebliğ olarak sunulmuştur. Çapak, İbrahim (2005b), "Saçaklızâde'ye Göre Münâzara İlmi", *1. Kahramanmaraş Sempozyumu Bildirileri*, C. I, Kahramanmaraş, s. 89-99.

<sup>2</sup> Hem bu eserleri hem de bu alandaki diğer çalışmaları konusunda bak. Türker, 2005.

<sup>3</sup> Safranbolu İzzet Mehmet Paşa Ktp., 67 Saf 287/5, v. 210b-235a.

<sup>4</sup> Abdülvahhâb b. Hüseyin b. Veliyyüddîn el-Âmidî ve Muhammed b. Hüseyin el-Behî'nin şerhleri bir arada 1961 yılında Mısır'da basılmıştır.

<sup>5</sup> Bazıları için bak. Süleymaniye Ktp., Denizli bölümü, nr. 228, v. 88-90; Erzincan bölümü, nr. 148, v. 106-108; Esad Efendi bölümü, nr. 3038, v. 51-54; Fatih bölümü, nr. 5313, v. 17-18.

<sup>6</sup> Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efedî bölümü, nr. 3193, v. 159b-170a; Beyazıt bölümü, nr. 8036, v. 34-43; Süleymaniye Ktp., Erzincan bölümü, nr. 148, v. 86b-103b; Fatih bölümü, nr. 5349, v. 86-93.

vermesidir. Bu eser birkaç defa basılmakla birlikte<sup>1</sup> el yazma nüshaları da kütüphanelerimizde yaygındır. Önemli şârihleri şunlardır:

I. Hasan Paşazâde<sup>2</sup> (ö. 1194/1780)

II. Abdünnâfi İffet Efendi<sup>3</sup> (ö. 1307/1890).

**10.** Ahmed Hamdi Şirvânî (ö. 1307/1890): Ahmed Hamdi Şirvânî'nin *İlm-i Münâzara* isimli eseri *Mantık*, *İlm-i Cedel* ve *Risâle-i Bâhire fi'l-Makâleti'z-Zâhire* isimli eserleriyle beraber hicrî 1293 yılında İstanbul'da basılmıştır.

**11.** Ali Rıza Ardahani: *Mi'yarü'l-Münâzara* isimli eseri hicrî 1307 yılında İstanbul'da basılmıştır.

**12.** Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1895): Hicrî 1303 yılında İstanbul'da basılan *Âdâb-ı Sedâd* isimli eseri Kudret Büyükcoşkun tarafından Latinize edilmiştir.<sup>4</sup> Bunun yanı sıra aynı eser hakkında yüksek lisans çalışmaları da vardır.<sup>5</sup>

**13.** Mehmed Hâlis (ö. 1331/1912): Mehmed Hâlis, *Mîzânu'l-Ezhân* isimli mantık eserinin son bölümünü âdâbü'l-bahs'e ayırmıştır. Hicrî 1324 yılında İstanbul'da basılan bu eser Kudret Büyükcoşkun tarafından Latinize edilmiştir.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Bunlardan biri de şârihi Hasan Paşazâde'nin şerhiyle beraber şerhin hemen ardından ayrı olarak hicrî 1284 yılında İstanbul'da basılmıştır. Ayrıca Talha Alp tarafından da dilimize kazandırılmıştır. Bak. Gelenbevi, İsmâil (tsz.), *Âdâbü'l Bahs ve'l- Münâzara: İslami İlimler Geleneğinde Tartışma Usûlü*, Haz., Talha Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul.

<sup>2</sup> Bu şerh birçok defa basılmıştır. Bunlardan biri de yukarıda belirttiğimiz gibi 1284 yılında İstanbul'da basılanıdır.

<sup>3</sup> Abdünnâfi İffet Efendi bu şerhini Osmanlıca olarak hazırlamıştır. Bu eser yüksek çalışması olarak İlker Kömbe tarafından incelenmiştir. Bak. Kömbe, İlker (2004), *Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlmi ve Abdünnâfi İffet'in Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevi Adlı Eseri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

<sup>4</sup> Ahmed Cevdet Paşa (1998), *Âdâb-ı Sedâd (Mantık Metinleri 2'nin İçinde)*, Haz., Kudret Büyükcoşkun, İşaret Yayınları, İstanbul.

<sup>5</sup> Büyüker, Süleyman (1991), *Ahmet Cevdet Paşa'nın Münâzara Metodolojisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Şeker, Meryem (2001), *Ahmet Cevdet'in Mantık ve Âdâb (Tartışma) Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Büyükdinç, Nesibe Feyza (2007), *Osmanlı Medreselerinde Bir Öğretim Metodu Olarak Münâzara ve Ahmet Cevdet Paşa'nın Âdâb-ı Sedâd Adlı Eseri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

<sup>6</sup> Hâlis, Mehmed (tsz.), *Mîzânu'l-Ezhân (Mantık Metinleri 1'in İçinde)*, Haz., Kudret Büyükcoşkun, İşaret Yayınları, İstanbul.

14. Muhammed Cemâleddin Hâzım el-İstânbûlî: *el-Manzûmetü'z-Zâhire fî Kavânînil-Münâzara* isimli manzum eseri şerhi ve hâşiyesiyle beraber hicrî 1322 yılında İstanbul'da basılmıştır.

Zaman zaman münâzara ilmi eleştiriler de almıştır. Bunlardan biri de Müneccimbaşı Ahmet Dede'ye (ö. 1114/1702) ait olup *Âdâbü'l-Mutalaa'* adlı risâlesinde Osmanlı âlimlerini münakaşa risalelerine ağırlık vermekle suçlamaktadır (Bolay, 2005:160).

Cumhûriyet döneminden sonra da zaman zaman münâzara ile ilgilenildiğini görmekteyiz. Günümüzde birçok okulda münâzara kollarının kurulduğuna da şahit olmaktayız. Ancak bu şekilde yapılan faaliyetler, âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara geleneğinin bir devamı olarak değil de genel olarak “münâzara” ismi üzerinden gidilerek cedelî tarzda kendini göstermektedir. Yazılan eserler ise âdâbü'l-bahs geleneğini kısmen yansıtmaktadır. Tespitimize göre cumhûriyet sonrası dönemde bu alanda Türkçe olarak yazılan eserler şunlardır:

1. Davut İris, *Münâzara-Münakaşalar: Adabı, Çeşitleri, Tatbikatı*: Baskı tarihi belirtilmemiş olan bu ders kitabı, New York Cornell Üniversitesi tarafından 1955'de basılan bir broşürün çevirisi olup “Tarım Bakanlığı: Mesleki Kitaplar Serisi” olarak hazırlanmıştır. Daha çok günümüz eğitim bilimleri ilkelerine göre yazılmış olup 24 sayfadır.

2. Ahmet Aksoy, *Münazarada Metod*: Robert Koleji Edebiyet öğretmeni olan Ahmet Aksoy'un hazırladığı bu eser, âdâbü'l-bahs geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Asım Kitabevi tarafından İstanbul'da basılan ikinci baskısını incelediğimiz eserde Ahmet Aksoy, giriş kısmında kısaca mantıkla ilgili bilgi vermekte ve ardından birinci bölümde “Münâzara Terimleri ve Tanımları” başlığı altında, genel olarak “aytışma” dediği mübâhesenin ya hakikatı belirtmek için yapılacak olup buna münâzara denildiğini ya da sırf hasmı susturmak için yapılan fikir savaşı olup buna da eytişim/cedel denildiğini belirtir. İkinci bölümde ise “Münâzara Yolları” başlığı altında önleme/men', bozma/nakz ve çekişmeyi/muarazayı ele almakta ve bunlara kısa örnekler vermektedir. Son olarak “Ek” bölümünde “Tanım ve Bölme” konusu ele alınmaktadır.

---

<sup>1</sup> Bak. Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa bölümü, nr. 1350, v. 1b-22a.

3. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*: Öğretim üyeliği tezi olarak hazırlanan bu eser 1983 yılında Bursa'da İlim ve kültür Yayınları tarafından basılmıştır. Birinci bölümde cedel ve münâzara hakkında doyurucu bilgiler verildikten sonra ikinci bölümde Kur'anı Kerim'e göre tefekkür ve genel ilkeleri ele alınmaktadır. Üçüncü ve son bölümde ise Kur'anı Kerim'de ki tartışma örneklerine yer verilmektedir.

4. Mikdat Yalçın, *Münakaşa, Münazara, Tartışma Âdâbı ve Prensipleri*: Riyad İslam Üniversitesi öğretim üyesi olan Mikdat Yalçın'ın hazırladığı bu eser ilmî neşriyat tarafından 1993 yılında İstanbul'da basılmıştır. Âdâbına uyulmayan tartışmalardan dolayı çok rahatsız olduğu için bu eseri kaleme aldığını belirten Mikdat Yalçın, 35 madde halinde tartışma âdâbının nasıl olması gerektiğini belirtmektedir.

### **1.1.3. Diğer Tartışma Metodları: Cedel ve Hilâf**

Münâzara terimi başlangıçta münâkaşa yani delile dayalı tartışma, münâza'a yani kavga ve didişme ve muhâvere yani karşılıklı konuşma/diyalog gibi terimlerle eş anlamlıydı. Fakat diyalektiğin gelişmesiyle birlikte, skolâstik terminolojide “tartışma” anlamında kullanılır hale geldi. Bu da daha çok hukuk ve hukuk çalışmaları ile ilgiliydi (Makdisi, 2004:176). Bu sebeple “âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara”nın öncesi olan cedel ve hilaf ilmi hakkında da bilgi vermek istiyoruz.

Cedel, sözlükte ipi sağlamca bükme, cephe almak ve düşmanlık ve tartışmada çetin olmak gibi anlamlara gelmektedir. Mantıkta meşhûrât ve müselleâmât olan öncüllerden kurulu olan kıyas anlamına gelen cedel, bir ilim olarak ise bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı demektir (Yavuz, 1993:VII, 208). Cedelin amacının “ikna ve ilzâm” olduğunu belirten İbn Sînâ (2003:15) aynı hususta yanlış sonucun da çıkabileceğini düşünerek şu uyarıyı yapmıştır:

“Cedelci mutlak ilzama muktedirdir ancak o, bunu faydalı şeylerde kullandığında doğal yolla cedelci olur. Tıpkı tabip gibi. Çünkü tabip kullandığı sanatı faydalı şeyde kullandığında doğal yolla tabip olur. Şayet onu çarpıtırsa kötüye kullanmış olur...” (İbn Sina, 2003:10).

Ancak yine yukarıda belirttiğimiz gibi İbn Sînâ'nın ifade ettiği olumsuz durum zamanla gerçekleşmiş olmalı ki Gazâlî, “münâzaranın zararları”na dair bir meseleyi ele almıştır (Gazâlî, tsz.:I, 137-145).

Cedel ilmini sistemleştirerek ilk eser veren kişi ise Ebu'l-Hasan Fahru'l-İslâm Pezdevî'dir<sup>1</sup> (ö. 482/1089) (İzmirli, 2001:2, 13). Pezdevî'den sonra cedel bir tartışma metodu olarak kabul edilmiş ve bu alanda Rükneddin Ebû Hâmid el-Amîdî'nin de Pezdevî'nin yönteminden farklı olarak başka bir usûlü takip etmesi sebebiyle Pezdevî metodu ve Âmidî metodu diye iki türlü metod ortaya çıkmıştır (İbn Haldun, 2004:II, 637).

Ancak cedelin sistemleşmesinden önce cedelin içerisinde “hilâf ilmi” sistemleşmiş ve bu alanda ilk eseri de Ebû Zeyd Debûsî vermiştir (İzmirli, 2001:2). Eserinin adı *Te'sîsü'n-Nazar fî İhtilâfi'l-Eimme* olup bu eser Ferhat Koca tarafından dilimize kazandırılmıştır.<sup>2</sup>

Hilâf, sözlükte karşı gelmek, aykırı davranmak ve zıtlık gibi anlamlarda olup, istilâh anlamı olarak ise gerçeği ortaya koymak veya bir şeyin geçersiz olduğunu göstermek amacıyla, karşıt görüşlü iki kişi arasında cereyan eden tartışmaya denir (Debûsî, 2002:13 –çevirenin girişi-; Zeydan, 1999:274). Şîrvânî ise hilâf ilmi hakkında şöyle demektedir:

“Bu ilim, imkân ölçüsünde herhangi bir durumda [olan görüşü] korumaya veya herhangi bir durumda [olan görüşü] yıkmaya kendisi ile güç yetirilen bir ilimdir.”

Hilâf ilmi daha çok mezhebler arasındaki görüş farklılıklarına değinmektedir. Ancak hilâf ilminin cedel ilmiyle doğrudan bir ilişkisi de bulunmaktadır. Öyle ki Ebû Bekr Muhammed b. el-Velîd et-Turtuşî el-Mâlikî'nin (ö. 520/1126) *Tarîkatun fi'l-Hilâf ve'l-Cedel* isimli eserinde olduğu gibi ilk telif edilen eserlerde her iki isim birden kullanılmıştır (İzmirli, 2001:12). Nitekim Taşköprülüzâde de cedel ilminin madde, hilâf ilminin de sûret olduğunu söylemiştir (Taşköprülüzâde, 1985b:I, 283). Bu ilim günümüzde ise daha çok “mukâyeseli hukuk” olarak adlandırılmaktadır.

Debûsî ile birlikte fıkıh usûlünün bir alt disiplini olarak gelişen hilâf, Debûsî öncesi ve sonrasında da zaman zaman bazı ilimler tarafından da “mukâyeseli çalışmalar ilmi” olarak tercih edilmiştir. Meselâ bununla ilgili olarak Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö.

<sup>1</sup> Taşköprülüzâde ise bu alanda ilk eser veren kişinin Ebû Bekr Muhammed el-Kaffâl eş-Şâfi eş-Şâfi (v. 236/850) olduğunu söyler (Taşköprülüzâde, 1985b:I, 282). Fakat İzmirli bunun tersini düşünmektedir (İzmirli, 2001:13 –dipnot:124-)

<sup>2</sup> Bak. Debûsî, Ebû Zeyd (2002), *Mukâyeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Çev., Ferhat Koca, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

207/822) mushaflardaki yazım farklılıklarını *İhtilâfü Ehli'l-Kûfe ve'l-Basra ve's-Şâm fi'l-Mesâhif*, Ebü'l-Berekât Kemâleddin el-Enbârî de nahivdeki farklılıkları *el-İnsâf fi Mesâili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (Özen, 1998: XVII, 538), Abdullah b. Ömer Mestcizâde (ö. 1150/1737) ise kelâmî ekollerin kendi arasındaki farklılıklar ile filozoflar ve kelâmcılar arasındaki farklılıkları *Hilâfiyyât*<sup>1</sup> adlı eseriyle ele almıştır.

Hilâf ilmi ile cedel ilmi alanında yazılan eserler genel de aynı değerlendirildiği için<sup>2</sup> bu alanda yazılmış önemli eserleri ve şârihlerini ortak olarak göstereceğiz<sup>3</sup>:

1. Ebû Zeyd Debûsî (ö. 432/1040).

A. *Te'sîsü'n-Nazar fi İhtilâfi'l-Eimme.*

2. Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâil el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976 veya 507/1113).

A. *Hilyetü'l-Ulemâ fi Mezâhibi'l-Fukahâ.*

B. *el-Mutemedü fihî Eydan.*

3. Ebû Bekr Beyhâkî (ö. 458/1065).

A. *Hilâfiyyât.*

4. İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085).

A. *el-Kâfiyetü fi'l-Cedel.*

5. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh el-Ezdî el-Humeydî (ö. 488/1095).

A. *Cezvetü'l- Müktebes fi Târihî Ulemâi'l Endülüs.*

---

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bak. Aydın, Ömer (2004), "Mestcizâde'nin Hilâfiyyât isimli Eserinin Kelâm İlmindeki Yeri ve Önemi", *İ.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı:9, İstanbul, s. 45-63.

<sup>2</sup> Meselâ Şükrü Özen'in makalesinin başlığı bu konuda dikkat çekicidir. Bak. Özen, Şükrü (1999), "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: *Menşe'ün-Nazar*", *Makâlât*, Sayı: 2, Konya.

<sup>3</sup> Bu konuda Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*, Brockelmann'ın *GAL*, Goerge Makdisi'nin *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, İzmirli İsmâil Hakki'nın *İlm-i Hilâf* isimli eseriyle Yunus Apaydın'ın Sıbt İbni'l-Cevzî hakkındaki makalesinden yararlandık.

"A" örneğinde olduğu gibi bu şekildeki harflendirmeler şahsın sırasıyla eserlerini belirtmektedir. "B"<sup>1</sup> örneğinde olduğu gibi yapılan işaretlendirmeler de "B" harfiyle gösterilen eserin şârihlerini göstermektedir. Roma rakamıyla ifade edilenler de şerhlere hâşiye yazarları belirtmektedir.



6. Ebû Hâmid Gazâlî (ö. 505/1111).
- A. *el-Me'haz*.
- B. *el-Müntehal fî İlmi'l-Cedel*.
7. Ebû Hafs Ömer Neseî (ö. 537/1142)
- A. *Manzûmetü'l-Hilâfiyât*.
- B. *Fusûl*.
8. Ebû Bekr Muhammed b. el-Velîd et-Turtuşî el-Mâlikî'nin (ö. 520/1126).
- A. *Tarîkatun fî'l-Hilâf ve'l-Cedel*.
9. Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Zemahşerî (ö. 538/1143)
- A. *Ruûsü'l-Mesâil*.
10. Alaüddin Semerkandî (ö. 540/1146).
- A. *Muhtelifü'r-Rivâye*.
- B. *Tuhfetü'l-Fukahâ*.
11. Ebu'l Hasan Alî b. İbrâhîm el-Belbîsî el-Ensârî (ö. 571/1175).
- A. *Cezvetü'l- Beyân fî Ferîdeti'l 'İkyân*.
12. İbn Rüşd (ö. 595/1198).
- A. *Bidâyetü'l-Müctehid*.
13. Fahreddin Râzî (ö. 606/1209)
- A. *el-Meâlim*.
- B. *Keşfü'l-Esrâr*.
14. Ebû Hâmid Rukneddîn Muhammed b. Muhammed el- Amîdî es-Semerkandî (ö. 615/1218).
- A. *Tarîkatü'l- 'Amîdiyye*.

**B. *el-İrşâd.***

**B<sup>1</sup>:** Şemsüddîn Ahmed Halîl el-Cüveynî (ö. 637/1239).

**B<sup>2</sup>:** Evhaddîn Dûlî (ö. 658/1259).

**B<sup>3</sup>:** Bedreddin Merâgî (ö. 715/1315).

**B<sup>4</sup>:** Necmeddîn Merendî.

**C. *en-Nefâis.***

**15.** Seyfüddîn Ebî'l-Hasan Alî b. Ebî Bekr el-Âmidî (ö. 631/1233).

**A. *Münteha's-Sûl fî'l-Usûl.***

**16.** Cemâlüddîn Ebû Amr Osmân b. Ömer ibn Hacîb (ö. 646/1248).

**A. *Münteha's-Sûl ve'l-Emel fî 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel.***

**A<sup>1</sup>:** Muhammed b. Ebî Bekr el-Fârisî (ö. 629/1232).

**A<sup>2</sup>:** İbn Abdisselâm Abdülazîz (ö. 660/1262).

**i.** Muhammed b. Muhammed el-Esedî el-Kudsî (ö. 808/1406).

**A<sup>3</sup>:** Takiyyüddîn b. Dakîk el-İd Muhammed b. Alî (ö. 702/1303).

**A<sup>4</sup>:** Kutbeddîn Mahmûd b. Mesûd eş-Şîrâzî (ö. 710/1310).

**A<sup>5</sup>:** Seyyid Rükneddîn Hasan b. Muhammed el-Alevî el-Esterebâdî (ö. 717/1318).

**A<sup>6</sup>:** Cemâlüddîn b. Mutahhar b. Hasan b. Yûsuf el-Hullî (ö. 726/1326):  
*Gâyetü'l-Vüdûh İzâhü's-Sübül fî Şerhi Münteha's-Sûl ve'l-Emel.*

**A<sup>7</sup>:** Burhânüddîn İbrâhîm b. Abdirrahmân b. El-Fezârî (ö. 729/1329).

**A<sup>8</sup>:** Osman b. Abdilmelîk el-Kürdî el-Mısrî (ö. 738/1338).

**A<sup>9</sup>:** Muhammed b. Muhammed es-Sefâkusî (ö. 744/1344).

**A<sup>10</sup>:** Şemsüddîn Muhammed b. Muzaffer el-Halhâlî (ö. 745/1345).

**A<sup>11</sup>:** Ebu's-Senâ Şemsüddîn Mahmud b. Abdirrahmân b. El-İsfehânî (ö. 749/1350).

**A<sup>12</sup>:** Mecdüddîn İsmâil b. Yahya er-Râzî (ö. 750/1350).

**A<sup>13</sup>:** Zeynüddîn Ebü'l-Hasan Alî b. Hüseyin el-Mevsîlî b. Şeyh Uveyne (ö. 755/1354).

**A<sup>14</sup>:** Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İcî (ö. 756/1355).

**i.** Alâüddîn Alî et-Tûsî (ö. 887/1482).

**ii.** Şemsüddîn Muhammed b. Şihâbüddîn eş-Şîrvânî (ö. 892/1487).

**iii.** Bedruddîn Muhammed b. Muhammed b. Hatîb el-Fahriyye (ö. 893/1488).

**iv.** Celâlüddîn Devvânî (ö. 908/1502).

**v.** Mevlânâ Hüseyin el-Erdebîlî (ö. 950/1544).

**vi.** Mîrzacân Habîbullah eş-Şîrazî (ö. 994/1586)

**vii.** Mevlânâ Bali Paşa b. Mevlânâ Yegân.

**viii.** Hasan b. Abdissamed es-Samsûnî.

**ix.** Seyfüddîn Ahmed el-Ezherî.

**x.** Mîr Sadruddîn.

**xi.** Mevlânâ Hamîd b. Efdaliddîn.

**A<sup>15</sup>:** Muhıbbüddin Ebü's-Senâ Muhammed b. eş-Şeyh Alâiddîn Alî el-Konevî (ö. 758/1357).

**A<sup>16</sup>:** Hârûn b. Abdilvelî (İbn Abdisselâm el-Merâğî) (ö. 764/1363).

**A<sup>17</sup>:** Halîl b. İshâk el-Cenedî (ö. 767/1366).

**A<sup>18</sup>:** Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî –Refu'l-Hâcib- (ö. 771/1370).

i. İzzüddîn Muhammed b. Ebû Bekr b. Cümâ'a (ö. 819/1416).

A<sup>19</sup>: Ekmelüddîn Muhammed b. Muammed el-Bâbertî (ö. 786/1384): *en-Nükûd ve'r-Rüdûd*.

A<sup>20</sup>: Sa'düddîn Mesud Taftazânî (ö. 792/1390).

A<sup>21</sup>: Ahmed b. Muhammed ez-Zübeyrî el-İskenderî (ö. 801/1399).

A<sup>22</sup>: Sirâc Ömer b. Alî b. el-Mülekkın (ö. 804/1402).

A<sup>23</sup>: Behrâm b. Abdillâh (ö. 805/1403).

A<sup>24</sup>: Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413).

i. Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî (ö. 862/1458).

ii. Yakup Paşa b. Hıdır Bey (ö. 891/1486).

iii. Mevlâ Muslihuddîn Mustafâ el-Kastalânî (ö. 901/1496).

iv. Hamîdüddîn b. Efdaliddîn el-Hüseynî (ö. 908/1502).

A<sup>25</sup>: Şeyh Şihâbüddîn Ahmed b. el-Hüseyn er-Remlî (ö. 844/1441).

A<sup>26</sup>: Kemâlüddîn Muhammed b. En-Nâsıh et-Trablûsî: *el-Kâfî et-Tâlib fî Şerhi Muhtasar b. Hacîb*.

A<sup>27</sup>: Ziyâüddîn Abdülazîz et-Tûsî: *Kâşifü'r-Rümûz ve Muzhiru'l-Künûz*.

17. Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256).

A. *İsaru'l-İnsaf*.

18. Muhyiddin Yusuf b. Abdurrahman Cevzî (ö. 656/1258)

A. *Kitâbü'l-İzâh fi'l-Cedel ve'l-Münâzara*.

19. Ebü'lMenâkıb Şihâbüddîn ez-Zencânî (ö. 656/1258).

A. *Tahricü'l-Furû ale'l-Usûl*.

20. İbnü's-Saâtî (ö. 682/1283).

A. *Muhtasar*.

21. Burhânüddîn Muhammed b. Muhammed en-Nesefî (ö. 687/1289).

A. *Mukaddimetü'l- Burhâniyye* veya *Mukaddime fî Cedel ve'l-Hilâf ve'n-Nazar*.

A<sup>1</sup>: Şemseddin Muhammed es-Semerkindî (ö. 702/1303): *Miftâhü'n-Nazar*.

B. *Menşei'n-Nazar*.

C. *en-Nikâtü'z-Zarûriyyeti'l-Erbeîniyye*.

22. Abdü'l-Hakk ed-Dihlevî (ö. 1051/1641).

A. *Cezzâbü'l Kulûb ilâ Tarîki'l Mahbûb*.

23. Es'ad b. Muhammed Münhenî.

A. *Tarîkatü'l- Hilâf ve'l-Cedel*.

24. Tirmîzî.

A. *Risâletün fi'l-Hilâf ve'l-Cedel*.

25. Ahmed Hamdi Şirvânî (ö. 1307/1890)

A. *İlm-i Cedel*.

26. İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946).

A. *İlm-i Hilâf*.

## 1.2. Semerkandî ve Münâzara

Tam adı Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'dir. Taşköprülüzâde'nin de belirttiği gibi hayatı hakkında fazla bilgi yoktur (Taşköprülüzâde, 1985b:II, 179). Kendi eseri olan *Sehâifü'l-İlâhiye*'ye ait bir el yazma nüshasından anlaşıldığına göre 1287 yılında Mardin'de bulunmuş ve *Şerhu'l-Mukaddimetü'l- Burhâniyye*'yi burada bulunduğu sırada öğrencilerinin ısrarı üzerine kaleme almıştır. Doğum tarihi bilinmemektedir. Fakat Rescher, Semerkandî'nin doğum tarihinin miladî 1240 yılı olduğunu iddia etmektedir (Rescher, 1961:209).

Ölüm tarihi de çok tartışılmış hatta bu konuda bir asıra varan farklılıklar oluşmuştur. Meselâ Kâtip Çelebi ve Kehhâle 1203, Brockelmann 1294 ve Ramazan Şeşen de 1284 olduğunu söylemiştir. Bağdâdî ise Kâtip Çelebi'nin verdiği tarihi verdikten sonra Semerkandî'ye ait *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Burhâniye* adlı eserin ferağ kaydında 690/1291 tarihini gördüğünü söylemektedir. Ancak *el-Mü'tekadât* isimli eserinin bir öğrencisi tarafından istinsah edilen nüshasında göre ise Semerkandî'nin ölüm tarihinin 702/1303 olduğu belirtilmektedir.

Semerkandî kelâm, mantık, felsefe, matematik, astronomi, cedel ve münâzara alanlarında önemli eserler kaleme almıştır. Eserleri arasında önemlileri şunlardır:

*Eşkâlü't-Te'sîs*: Öklid'in *Elementler* adlı eserinden alınmış otuz beş temel önerme hakkındadır. Kadızâde-i Rûmî'nin yazdığı şerhle beraber bu eser Osmanlı medreselerinde temel ders kitapları arasında uzun yıllar okutulmuştur. Taşbaskılarının yanı sıra 1405/1984 yılında şerhiyle beraber Muhammed Süveysî tarafından Tunus'ta basılmıştır.

*Et-Tezkîre fi'l-Hey'e*: Astronomi hakkındadır.

*Kıstâsu'l-Efkâr fi Tahkîki'l-Esrâr*: Mantık alanında yazmış olduğu bu eser 1853 yılında Hindistan'da basılmıştır. Ayrıca Semerkandî'nin yine bu esere kendisinin yazdığı şerhi de vardır.

*El-Mü'tekadât*: Kelâm ilmi hakkındadır.

*Es-Sehâifü'l-İlâhiyye*: Müteahhir kelâm ilmi geleneğini yansıtan bu eser Ahmed Abdurrahmân eş-Şerîf tarafından 1985 yılında Kuveyt'te basılmıştır.

*Beşârâtü'l-İşârât*: İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinin şerhidir (Kutluer, 2009:XXXVI; Bingöl, 1991; Bingöl, 1996; Gökçe, 1996; Miller, 1984; Miller 1995; Baga, 2008).

### **1.2.1. Semerkandî'nin Tartışma Metodlarıyla İlgili Eserleri**

Semerkandî, cedel ve kendisinin sistematüğini oluşturduğu münâzara ilimlerinde de eserler kaleme almıştır. Bu eserler şunlardır.

1. *Şerhu'l- Mukaddimetü'l- Burhâniyye: Şerhu'l-Fusûli'n-Neseî* ve *Şerhu'l-Fusûli'l- Burhâniyye* olarak da bilinen bu eser hocası Burhâneddîn Neseî'nin cedel ilmine dair yazdığı eserin şerhidir. Ülkemizde nüshaları mevcuttur.<sup>1</sup>

2. *Aynü'n-Nazar fî İlmi'l-Cedel*: Fıkfî cedel alanında yazılmış bir eserdir. *Sahâif*'i tahkik eden Ahmed Abdurrahmân eş-Şerîf'in verdiği bilgiye göre Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de 197 numarada kayıtlı bir nüshası vardır.<sup>2</sup> Bu eserde telâzüm, tenâfi ve deverân konuları ele alınmaktadır (Semerkandî, 1985:25 –tahkik edenin girişi-).

3. *Âdâbü's-Semerkandî*: Semerkandî'nin münazara ilmi alanında kaleme aldığı ve ilk olma özelliği taşıyan risâlesidir. Bu risaleyle ilgili geniş bilgi ileride verilecektir.

4. *el-Meâsirü'l-Husâmiyye fî'l-Menâziri'l-Kelâmiyye*: Semerkandî'nin yine münâzara alanında kaleme aldığı eserdir. Bilinen tek nüshası ülkemizde Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Bölümü, nr. 1703, v. 89b-103a aralarında bulunmaktadır. Tarih ve müstensih bilgisi yoktur. Eserin adı giriş kapağında da *el-Meâsirü'l-Husâmiyye fî'l-Menâziri'l-Kelâmiyye* olarak geçmektedir.<sup>3</sup> Semerkandî de eserin içeriğiyle ilgili bilgi verdikten sonra “ben bunu *el-Meâsirü'l-Husâmiyye fî'l-Menâziri'l-Kelâmiyye* olarak isimlendirdim” demektedir. Kütüphane kaydında ise *Meâsirü'l-Husâmiyye fî'l-Menâziri'l-Kalemiye* olarak geçmektedir. Ayrıca aynı yerde 117a-122b varakları arasında müellifi bilinmeyen bir şerhi de bulunmaktadır.

Eserin dibâcesinde “kadıların kadısı” olarak belirtilen “Hüsâmeddîn” adında birine ithafen yazıldığı belirtilmektedir. Büyük ihtimalle eserin ismi de bu kişinin adına nisbetle *Meâsirü'l-Husâmiyye* olarak adlandırılmaktadır. Zannediyoruz ki bu kişi devrin önemli devlet adamlarındandır ki bu sebeple Semerkandî devlet erkânına yakın olabilmek amacıyla bu eseri aklime almış olabilir. Eserin Semerkandî'ye aidiyeti kesin

<sup>1</sup> Bak. Ankara Milli Ktp., Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Ktp. koleksiyonu, nr. 50 Damad 187/2, v. 31b-90a, tarih: 820/1417; nr. 50 Damad 187/1, v. 1-28; Atıf Efendi Yazma Eser Ktp., Atıf Efendi koleksiyonu, nr. 2848/2, v. 30-61; Süleymaniye Ktp, Fatih bölümü, nr. 3087, v. 1-76, tarih: 829/1425; Esad Efendi bölümü, nr. 3034, v. 1-46, tarih: 780/1378.

<sup>2</sup> Ayrıca Brockelmann da British Museum'da MS. Supplement, 1124 numarada bir nüshasının bulunduğunu belirtmektedir (Brockelmann, 1973:I, 850). Larry Benjamin Miller da bu eserden kendi doktora çalışmasının kaynakçasında belirttiğine göre *Aynü'n-Nazar*'ı bizatihi görmüştür. Bak. (Miller, 1984:241).

<sup>3</sup> Baga, eserin isminin mecmuada bile geçmediğini ve bu sebeple *Meâsirü'l-Husâmiyye* isminde bir eserin Semerkandî'ye nisbet dahi edilemeyeceğini iddia etmektedir. Oysa ki mecmuanın giriş kapağında hem eserin hem de şerhinin adları geçmektedir. Bak. Baga, 2008:24.

olmamakla beraber içerik olarak *Âdâbü’-s-Semerkandî*’ye olan benzerliği sebebiyle eserin Semerkandî’ye aidiyetini kuvvetlendirmektedir.

Eser, “manzar” adı verilen üç bölüme ayrılmıştır. Birinci manzarda “tanımlar”, ikinci manzarda “ilmî tartışmalarda âdâb” ve üçüncü manzarda da “delillendirmeler/müsteşhedât” konusu ele alınmaktadır. İlk bölümde “tanımlar” başlığı altında mu‘allil, sâil, delil, münâkaza, müstened, nakz, muâraza, gasb, istidlâl, deverân, mülâzeme, münâzara, tenbîh, icmâ ve kıyas kavramları ele alınmaktadır. İkinci bölümde “ilmî tartışmalarda âdâb” başlığı altında tartışma âdâbı ve düzeni ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde “delillendirmeler” başlığı altında ise dört mesele ele alınmaktadır. Birinci mesele “kelâm usûlü”nden olup âlemin hâdisliği meselesi filozofların karşıt görüşleriyle ele alınmaktadır. İkinci mesele “hikmet”ten olup Tanrı’nın zâtıyla zorunlu kılan olduğu konusu Tanrı’nın iradesiyle fâil olduğuna dair karşıt görüşle incelenmektedir. Üçüncü mesele “fıkıh usûlü”nden olup tahsîs ve umûm meselesi değerlendirilmektedir. Dördüncü mesele de “hilâf ilmi”nden olup zekât konusu tartışılmaktadır. Bu son bölüm Semerkandî’nin diğer eseri *Âdâbü’-s-Semerkandî*’yi çağrıştırmaktadır ki, bu da içeriği yönüyle eserin Semerkandî’ye ait olduğunu göstermektedir. Ele alınan meseleler tartışma kurallarına göre örneklendirilmiştir.

**5. *Kıstâsu’l-Efkâr fî Tahkîki’l-Esrâr*:** Bu eser aslında mantık ilmiyle ilgilidir.<sup>1</sup> Ancak Semerkandî bu eserinde de “âdâbü’l-bahs ve’l-münâzara” konusuna değindiği için bu bölümde tekrar ele aldık. Eser bir mukaddime ve makâle denilen iki bölümden oluşmaktadır. Âdâbü’l-bahs ve’l-münâzara, eserin son konusudur. Semerkandî’nin bunu yapmasındaki amacı, kendi zamanına kadar mantık eserlerinin sonunda cedel konusuna yer verilirken kendisinin cedel yerine münâzarayı tercih etmesidir.

### **1.2.2. *Âdâbü’-s-Semerkandî***

Semerkandî’nin âdâbü’l-bahs ve’l-münâzara alanında kaleme aldığı bu risâle, alanında yazılmış ilk eserdir. Kaynaklarda da Semerkandî’ye ait böyle bir eserin varlığından da bahsedilmektedir (Kâtip Çelebi, 1941:I, 39; Brockelmann, 1973:I, 849;

<sup>1</sup> Nüshaları için bak. Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 45 Hk 2213, v. 1-68, tarih: 708/1308; Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi bölümü, nr. 1673, v. 1-193, tarih: 758/1357; nr. 1674, v. 1-55, tarih: 718/1318; Ayasofya bölümü, nr. 2565, v. 87b-171b; nr. 2562, v. 1-84.



Taşköprülüzâde, 1985b:I, 280; Kehhâle, 1993:III, 136; Bağdâdî, 1955:II, 106; Zirikli, 2002:VI, 39).

İslâm dünyasında en çok okunan eserlerdendir. Zira Taşköprülüzâde de (1985b:I, 280) “bu risâle, bu sanattaki kitapların en meşhurdur” demektedir. Ayrıca kütüphane kayıtlarındaki sayısı da bunu göstermektedir. Sadece ülkemizde yüz otuz civarında nüshası bulunmaktadır.<sup>1</sup> Bunun yanı sıra bu risâle, hicrî 1353 yılında Kâhire’de *Mecmûatün Müştemiletün ale’l-Âtî Beyânühû* isimli eserin 125-133 sayfaları arasında olmak üzere basılmıştır.

Semerkandî, bu risâle öncesi yukarıda da bahsettiğimiz gibi cedel alanında da eserler yazmıştır. Bu sebeple *Âdâbü’s-Semerkandî*’yi yazmasının nedeni bize göre daha önce de belirttiğimiz gibi tarihi süreç bunu mecbur kılmıştır. Çünkü cedelde ki amaç her ne kadar hasmı susutmak olsa da bu zamanla yanlış anlaşılacak “her halukarda muhataba karşı üstün gelmek” gibi bir amaç şeklinde kullanılmış ve bu sebeple birçok olumsuz sonuçlar ortaya çıkmıştır. Semerkandî de bu tarihi süreç içerisinde kendi zamanında bu olumsuz tabloyla sık karşılaşmış olmalı ki bu risâleyi yazma ihtiyacı hissetmiştir.

Risâlenin adı hususunda çeşitli isimlendirmeler yapılmaktadır. Kâtip Çelebi (1941:I, 39) ve Bağdâdî (1955:II, 106) *Âdâbü’l-Fâdil*<sup>2</sup>, Taşköprülüzâde (1985b:I, 280) *Risâletü Mevlânâ Şemseddîn Semerkandî*, Kehhâle (1993:III, 136) *Risâletü fî Âdâbi’l-Bahs ve’l-Münâzara*, Zirikli ise (2002:VI, 39) *Âdâbü’l-Bahs* ile *Âdâbü’l-Fâdil* isimlerini de kullanmaktadır. Ancak Zirikli, bu iki ismi ayrı eser göstererek zikretmektedir. Brockelmann da (1973:I, 849) *Risâletü fî Âdâbi’l-Bahs*, *Risâletü’l-Hüseyniyye* ve *Risâletü’s-Semerkandiyye* şeklinde üç ayrı isim belirtmektedir. Ülkemiz kütüphanelerinde de bu isimlendirmeler yapıldığı gibi bunun yanı sıra çeşitli

<sup>1</sup> Bazı nüshaları için bak. Süleymaniye Ktp., Ayasofya bölümü, nr. 4855, v. 143-147; Bağdatlı Vehbi, nr. 2099, v. 241-243; Çelebi Abdullah, nr. 341, v. 1-6; Denizli, nr. 258, v. 99-105; Esad Efendi, nr. 3763, v. 51-52; Fatih, nr. 5065, v. 22-26; Hacı Mahmud Efendi, nr. 6164, v. 8-15; Kadızade Mehemed, nr. 465, v. 33-36; Laleli, nr. 3658, v. 1-7; Serez, nr. 2296, v. 1-6; Şehid Ali Paşa, nr. 2738, v. 200-212; Yazma Bağışlar, nr. 1294, v. 45-54; nr. 1794, v. 1-7; Ankara Milli Ktp., Adana İl Halk Ktp. koleksiyonu, nr. 01 Hk 99/1, v. 1b-9a; Ankara Milli Ktp., Yazmalar koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 7360/2, v. 51b-81a, tarih: 1058/1648.

<sup>2</sup> Ayrıca bak. Nuruosmaniye Ktp., nr. 4515, v. 1-7; Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 26659/3, v. 75b-104b.

adlandırmalarda yapılmaktadır. Bunlar şu şekildedir: *Âdâbü'l-Bahs*<sup>1</sup>, *Âdâbü's-Semerkandî*<sup>2</sup>, *Risâle fî Âdâbi'l-Bahs*<sup>3</sup>, *Âdâbü'l-Bahsi's-Semerkandî*<sup>4</sup>, *Risâle fî Âdâbi'l-Bahs ve Turuki'l-Münâzara*<sup>5</sup> ve *Şemsiye mine'l-Âdâb*<sup>6</sup>'tır. Bunların yanı sıra en dikkat çeken isim ise *Şerefü'l-Emâsil fî Âdâbi'l-Bahs*<sup>7</sup>'tir. Biz ise en yaygın isim olan *Âdâbü's-Semerkandî*'yi tercih ettik.

*Âdâbü's-Semerkandî*'nin içeriği hakkında ileride daha ayrıntılı bilgi vereceğimiz için burada sadece bölüm başlıklarına değineceğiz. *Âdâbü's-Semerkandî* "fasl" adıyla üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün başlığı "tanımlar", ikinci bölümün başlığı "tartışma düzeni" ve üçüncü bölümün başlığı da Semerkandî'nin iddialı bir ifadeyle "bizzat ortaya koyduğum meseleler" dediği üç örneklendirmedi. Ayrıca Semerkandî, bu eserini devrin devlet adamlarından biri olduğunu tahmin ettiğimiz Şerafedîn<sup>8</sup> Abdurrahmân isminde bir kişiye ithaf etmiştir.

Bu risâle hakkında şimdiye kadar tek çalışma yapılmıştır. Bu da Larry Benjamin Miller'a ait olup bir doktora çalışmasıdır.<sup>9</sup> Miller, onuncu ile on dördüncü yüzyıllar arasındaki İslâmî diyalektiğin gelişimini, daha doğrusu bütün tartışma metodlarını ele aldığı çalışmasının 196-239 sayfaları arasında Semerkandî'nin *Kıstâs* ve *Âdâbü's-Semerkandî* isimli eserlerine yer vermiştir. Bu eserlerin de sadece içeriğini ele almıştır. Ancak özellikle *Âdâbü's-Semerkandî* ile ilgili bölümünde yer yer diğer şârihler ve Şirvânî ile Şirvânî'nin hâşiyelerinden de yararlanmıştır.

### 1.2.2.1. *Âdâbü's-Semerkandî*'nin Şerhleri

Şirvânî'nin şerhinden başka bu risâle üzerine şu kişiler şerh yazmıştır:

<sup>1</sup> Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi bölümü, nr. 1344, v. 11b-24b.

<sup>2</sup> Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi bölümü, nr. 2883, v. 41b-45b; Süleymaniye Ktp., Serez bölümü, nr. 2296, v. 1-6; Tirnovalı bölümü, nr. 1122, v. 71-90.

<sup>3</sup> Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 2753, v. 98-101.

<sup>4</sup> Süleymaniye Ktp., Serez bölümü, nr. 1689, v. 1-7.

<sup>5</sup> Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt bölümü, nr. 3161, v. 168b-171.

<sup>6</sup> Manisa İl Halk Ktp., nr. 1998/2, v. 22-56.

<sup>7</sup> Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa bölümü, nr. 1458, v. 230b-232a.

<sup>8</sup> Çorum ve Manisa nüshalarına göre Necmeddin.

<sup>9</sup> Bak. Miller, L. B. (1984), *Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam From The Tenth Through The Fourteenth Centuries*, Basılmamış Doktora Tezi, Princeton University.

**1. Muhammed b. Muhammed Habuşânî:** Kaynaklarda hakkında bilgi bulunmadığı gibi *Âdâbü's-Semerkandî*'ye şerh yazdığı da belirtilmemektedir. Ancak Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim bölümü, nr. 1049, v. 105-176 varakları arasında bir adet nüshası bulunmaktadır. Nüshanın istinsah tarihi 763/1362'dir. Bu tarihe bakılırsa Habuşânî, 763/1362 yılından önce yaşamıştır. Buna göre aynı zamanda Habuşânî, Semerkandî'nin öğrencisi de olabilir.

**2. Kutbeddîn Muhammed Geylânî (ö. 830/1427):** Şîrvânî'nin de şerhinde isim vermeden eleştirdiği üç şârihten biridir. Kaynaklarımızdan Brockelmann (1973:I, 850), Habeşî (2004:I, 56), Kâtip Çelebi (1941:I, 40) ve Wisnovsky (2004:II, 169) bahsetmektedir. Ülkemizde kırka yakın nüshası vardır.<sup>1</sup>

**3. Hamîdüddîn Şâşî (ö. 850/1446):** Yine Şîrvânî'nin isim vermeden eleştirdiği ikinci şârihtir. Şâşî'nin *Âdâbü's-Semerkandî*'ye şerh yazdığını Kâtip Çelebi (1941:I, 40), Habeşî (2004:I, 56), ve Wisnovsky (2004:II, 169) belirtmektedir. Ülkemizde sadece iki adet nüshası vardır.<sup>2</sup>

**4. Uluğ Bey Muhammed Şâhruh b. Timûr (ö. 853/1449):** Uluğ Bey'in şerhinden bahseden tek kaynak Habeşî'dir (2004:I, 56). Ayrıca Habeşî, bu şerhin hicrî 1345 yılında basıldığını da belirtmektedir.<sup>3</sup> Bu şerhin ülkemizde sadece bir adet el yazma nüshası vardır.<sup>4</sup>

**5. Kadı Mir Hüseyin b. Müînüddîn el-Meybudî (ö. 904/1498):** Meybudî'nin şerhinden Brockelmann (1973:I, 850), Habeşî (2004:I, 56) ve Wisnovsky<sup>5</sup> (2004:II, 169) söz etmektedir. Ülkemizde iki nüshası vardır.<sup>6</sup>

**6. 'Alâüddîn Muhammed b. Ahmed el-Behîştî el-İsferâyînî (ö. 900/1494):** Fahri Horasan olarak da tanınmaktadır. Şîrvânî'nin isim vermeden eleştirdiği üçüncü şârihtir.

<sup>1</sup> Bazıları için bak. Manisa İl Halk Ktp., nr. 45 Hk 2024/1, v. 1b-37b, tarih: 780/1378; Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim bölümü, nr. 1043, v. 1-40; Fatih bölümü, nr. 4697, v. 1-32; Laleli bölümü, nr. 2951, v. 1-44; Serez bölümü, nr. 3833, v. 59-92.

<sup>2</sup> Süleymaniye Ktp., Harput bölümü, nr. 213-02, v. 10b-27a, tarih: 1074/1663; Laleli bölümü, nr. 56, v. 148-171, tarih: 999/1590.

<sup>3</sup> Habeşî, bu matbu eserin İskenderiye Kütüphanesi 4672 numarada kayıtlı olduğunu söylemektedir.

<sup>4</sup> Ankara Milli Ktp., Adana İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, nr. 01 Hk 664/4, v. 29b-49b

<sup>5</sup> Wisnosvky de Meybudî'nin ölüm tarihini 890/1485 olarak vermektedir.

<sup>6</sup> Süleymaniye Ktp., Ayasofya bölümü, nr. 4438, v. 1-42; Veliyüddin Efendi bölümü, nr. 2181, v. 113b-141b, İstanbul, 924/1518.

Şerhinin adı *el-Meâb fî Şerhi'l-Âdâb*'tır. Bu şerhten Brockelmann (1973:I, 850), Habeşî (2004:I, 56), Zirikli (2002:V, 326) ve Wisnovsky (2004:II, 169) bahsetmektedir. Ülkemizde yirminin üzerinde nüshası vardır.<sup>1</sup> Şerhler içerisinde en ayrıntılı şerhtir.

**7. Şeyhu'l-İslâm Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520):** Bu şârihin şerhinden Brockelmann (1973:I, 850), Habeşî (2004:I, 60) ve Wisnovsky (2004:II, 169) söz etmektedir. Şerhin adı *Fethu'l-Vehhâb Şerhu'l-Âdâb*'tır. Ülkemizde nüshası bulunmamaktadır. Hasan'ın belirttiğine göre Sûriye'de bir adet nüshası bulunmaktadır (Hasan, 1970:195). Ayrıca Habeşî'nin belirttiğine göre Ali b. Mustafa el-Hüseynî ve Muhammed b. Ahmed Düsukî el-Mâlikî (ö. 1230/1814) tarafından yazılmış iki hâşiyesi de bulunmaktadır.

**8. Abdüllatîf b. Abdülmü'min b. İshâk el-Ahmedî (ö. 963/1555):** (Brockelmann 1973:I, 850; Habeşî 2004:I, 60, Wisnovsky 2004:II, 169; Kâtip Çelebi, 1941:I, 40). Şerhinin adı *Keşfü'l-Ebkâr fî İlmi'l-Efkâr*'dır. Kütüphanelerimizde nüshası yoktur.

**9. Ahmed Şevki b. Abdullah er-Rûmî el-Hanefî (ö. 1224/1809):** (Habeşî, 2004:I, 60; Bağdâdî, 1955:I, 183). Ülkemizde nüshası bulunmamaktadır.

**10. Burhânüddîn İbrâhîm b. Yûsuf el-Bulgârî:** (Habeşî, 2004:I, 56; Kâtip Çelebi, 1941:I, 40). Habeşî, Bulgârî'nin ölüm tarihini 600/1203 olarak vermektedir. Ancak Semerkandî'nin 702/1303 yılında öldüğünü düşünürsek bu pek inandırıcı görünmemektedir. Kütüphanelerimizde sadece bir adet nüshası bulunmaktadır.<sup>2</sup>

**11. Muhammed b. Ebu Bekr el-Mar'aşi Saçaklızâde (ö. 1150/1737):** Saçaklızâde'nin *Tertibü'l-Ulûm* adlı eseri üzerinde doktora çalışması yapan Çetintaş'ın belirttiğine göre Saçaklızâde, tecvîd ilmi hakkındaki eseri *Cühdi'l-Mukıl*'de Semerkandî'nin risâlesi üzerine şerh yazdığını belirtmektedir. Ancak nüshası bulunmamaktadır (Çetintaş, 2006:46).

<sup>1</sup> Bazıları için bak. Süleymaniye Ktp., Yahya Tevfik bölümü, nr. 1660, v. 90-140; Yazma Bağışlar bölümü, nr. 2101, v. 35-41, tarih:1120/1708; Fatih bölümü, nr. 4727, v. 1-36.

<sup>2</sup> Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa bölümü, nr. 2305; v. 71-90.

**12. Ebû Hâmid:** Bu şârihe ait bir şerhin olduğunu Habeşî (2004:I, 56) ve Kâtip Çelebi (1941:I, 40) aktarmaktadır. Ülkemizde nüshası yoktur. Habeşî'nin belirttiğine göre İskenderiye Kütüphanesi'nde bir adet nüshası vardır.

Ayrıca bu isimlerin yanı sıra Brockelmann ve Habeşî tarafından başka isimler de belirtilmiştir. Brockelmann'ın belirttiği diğer isimler aynı zamanda Şîrvânî'ye şerh yazan kişilerdir. Bu sebeple kütüphane kayıtlarındaki hata sonucu bu isimlerin de Brockelmann tarafından şerh yazarlar listesine dahil edildiğini zannediyoruz. Zira belirtilen isimlere ait şerh nüshası tespit edilememiştir. Habeşî'nin belirttiği diğer isimler ise Ebu'l-Kasım Leysî Semerkandî'nin (ö. 888/1483) yine *Risâletü's-Semerkandiyye* adıyla da bilinen *Risâletü'l-Terşihyye* veya *Risâletü'l-İstiâre Ferâidü'l-Fevâid li Tahkiki Me'âni'l-İstiârât* isimli eserine şerh yazan kişilerle karıştırılmıştır.

### 1.3. *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*

Münâzara ilminin ilk eseri olan *Âdâbü's-Semerkandî* hakkında yukarıda da belirttiğimiz gibi birçok şerh yazılmıştır. Bu şerhler içerisinde en fazla rağbet gören ve üzerine en fazla hâşiye yazılan şerh, Şîrvânî'nin *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* adlı şerhidir. Buradaki başlıkta bu önemli şerhin adı, önemi, Şîrvânî'nin bu şerhte yararlandığı kaynakları ve münâzara alanında kendisinden sonra yazılmış eserlere katkısı ile şerhin hâşiye ve talikaları hakkında bilgiler vereceğiz.

#### 1.3.1. Adı Hakkındaki Bilgiler

Şîrvânî<sup>1</sup> ile aynı dönemde yaşamış ve onunla görüşmüş olan Ali Şîr Nevâî ve Handmir bu eserden bahsetmemektedirler. Sonraki kaynaklarda bu eserden söz edilmektedir.

---

<sup>1</sup> Burada şârihimizin hayatı hakkında kısa bir bilgi vermek istiyoruz: Tam olarak adı Kemâlüddîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şîrvânî eş-Şîrâzî er-Rûmî'dir. Kısaca Mevlânâ Mes'ûd, Mevlânâ Kemâleddin Mes'ûd olarak tanınan ve yazma eserlerde de ismi Mes'ûd Rûmî veya Mes'ûd Şîrvânî olarak geçen Şîrvânî, Timurular döneminde yaşamıştır. Hayatı hakkında fazla bir bilgi yoktur. Kaynaklarda çoğunlukla eserleri ve ölüm tarihi belirtilmektedir. Ne zaman doğduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Rescher, Şîrvânî'nin milâdî 1440 yılında doğduğunu söylemektedir. Fakat *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*'nin tespit edebildiğimiz en erken tarihli nüshası 826/1422 yılına aittir. Ayrıca Kâtip Çelebi, Şîrvânî'nin şerhine hâşiye yazarlardan Musannifek Alâeddin Ali b. Muhammed Bistâmî'nin (ö. 875/1471) hâşiyeyi 826/1423 yılında yazdığını belirtmektedir. Bu bilgiler ışığında Rescher'ın verdiği tarih gerçeği yansıtmamaktadır. Hayatının büyük bir bölümünü Herat'ta geçiren Şîrvânî, nisbesinden de anlaşıldığı üzere bugün Azerbaycan sınırları içerisinde yer alan Şîrvan'dandır. Şîrvânî, özellikle kelâm, mantık ve hikmet ilimlerinde döneminin en bilgin âlimlerinden biridir.

Şerhin adı daha çok Semerkandî'nin risâlesinin ismiyle bağlantılıdır. Bu sebeple şerh hakkında değişik isimlendirmeler yapılabilmektedir. Bağdâdî ve Kehhâle (Bağdâdî, 1955:II, 430; Kehhâle, 1993:III, 848) şerhin adını *Şerhu Âdâbi'l-Fâdil*<sup>1</sup>, İhsanoğlu ve diğ. (1997:I, 66) *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*, Brockelmann (1938:II, 326) *Mes'ûdî*, Taşköprülüzâde *Şerhu Mes'ûd er-Rûmî* ve Karabulut'lar da *Şerhu Âdâbi'l-Bahs li's-Semerkandî*<sup>2</sup> olarak belirtmektedirler. Bununla birlikte hem ülkemizdeki hem de yurtdışındaki kütüphane kayıtlarında farklı isimlendirmeler de söz konusudur. Bunlar da şöyledir: *Mes'ûdî fi Âdâbi'l-Bahs* (Sâlim, 1975:I, 277), *Şerhu Âdâbi'l-Bahs*<sup>3</sup> (Bekrî, 1977:VI/4, 432) *Şerhu alâ Risâleti fi Âdâbi'l-Bahs* (Hitti ve diğ., 1938:281), *Şerhu Mes'ûd-i er-Rûmî alâ Risâleti's-Semerkandî* (Michigan, 2009:35), *Kitâb-u Mes'ûd mine'l-Âdâb, el- Mes'ûdî* (Witkam, 2007:XXII, 137, 286), *Şerhu alâ Risâleti'l-Âdâbi's-Semerkandî*<sup>4</sup>, *Şerhu'l-Âdâb*<sup>5</sup> ve *Şerhu Âdâbi'l-Fazl Şemseddin*<sup>1</sup>, *Şerhu'r-*

---

Horasan'ın önemli ilim adamlarının ders verdiği Gevherşâd medresesinde dersler verdi. Yine İhlâsiye medreselerinde de dersler verdi. Kıvrak zekâsı sayesinde Şîrvânî'nin ünü kısa sürede yayıldı ve Ali Şîr Nevâî başta olmak üzere Herat âlimlerinin ileri gelenleri derslerine katıldı. Rûmî nisbesine bakılırsa şârihimiz bir müddet Anadolu'da da bulunmuştur. Hatta tahminimize göre Şîrvânî, bu şerhi Anadolu'da yazmış veya Anadolu'da ders olarak okutmuştur. Şerhin kısa sürede Anadolu'da yayılması da bunu göstermektedir. Kaynakların belirttiğine göre hocaları arasında devrin önemli astronomi âlimlerinden Fethullah Şîrvânî (ö.891/1486) ve mutasavvıflarından Abdurrahmân Câmî (ö. 897/1492) bulunmaktadır. Öğrencileri arasında ise Mevlânâ Sadreddîn Muhammed, Emir Gıyâseddin Muhammed b. Emîr Yûsuf, Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501), Abdülâlî Bircendî (ö. 934/1527) ve Fethullah Şîrâzî (ö. 997/1589) yer almaktadır. Şîrvânî şerh/hâşiye ağırlıklı eserler kaleme almıştır. Tek telif eseri *Risâle fi Ehbâsi Selâse fi'l-Kelâm ve'l-Mantık ve'l-Hikmet*'tir. *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* haricindeki diğer eserleri de şöyledir: *Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf alâ İlâhiyât*, *Şerh-u Risâleti'l Vaz'iyye*, *Hâşiyetü alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*, *Hâşiyetü Şerh-i Tavâli'* ve *ve Hâşiye ala Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrid*'dir. Bu eserlerin yanı sıra Kadî Râzîceddin Ürmevî'nin (ö.682/1283) *Metâli'u'l-Envâr* isimli eserine Kutbeddin Râzî (ö.766/1365) tarafından sadece mantık kısmına yapılan *Levâmi'u'l-Esrâr fi Şerhi Metâli'u'l-Envâr* isimli şerhi ile bu şerhe Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) yazdığı *es-Seyyid alâ Şerhi Metâli'i'l-Envâr* isimli hâşiyeye bir bütün olarak değil de kendi seçtiği konulara ayrı ayrı hâşiyeler yazmıştır. Bu hâşiyeler de şöyledir: *Hâşiyetü Ta'rîfi'l-Hamd fi Şerhi'l-Metâli'*, *Hâşiyetü Ta'rîfi'l-Hamd li's-Seyyid*, *Hâşiye alâ Bahsi'l-Muarref*, *Hâşiye alâ Mebâhisi'l-Mechûli'l-Mutlak fi Şerhi'l-Metâli'*, *Hâşiye alâ Bahsi'l-Külliyi vel Cüz'iyi fi Şerhi'l-Metâli'*, *Hâşiyetü Feyyâz li's-Seyyid* [I], *Hâşiyetü Feyyâz li's-Seyyid* [II] ve *Hâşiyetü Mûte'allikun bi Beyâni'l-Hâceti fi Şerhi'l-Metâli'*'dir. Ölüm tarihi konusunda kaynaklar ittifakla 905/1500 tarihini zikretmektedir. Bağdâdî ve Kehhâle de Şîrvânî'nin Herat'ta öldüğünü belirtirler. Buna göre Şîrvânî'nin yaklaşık yüz yaşlarında iken vefat ettiğini söyleyebiliriz. (Rescher, 1964; İhsanoğlu ve diğ., 1997:I, 66; Kâtip Çelebi, 1941, 1941:I, 39, 685; Kehhâle 1993:III, 848; Bağdâdî 1955:II, 430; Brockelmann 1973:I, 849; 1938:II, 291, 326; Nevâî 1363, 1995; Handmir de 1362:III-IV; Bâbü, 1986:III, 279; Sâlim, 1975:I, 277). Eserleri için bak. Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1437; Amcazade Hüseyin, nr. 402; Laleli, nr. 2212; Carullah, nr. 1438; H. Hüsnü Paşa, nr. 1181.

<sup>1</sup> Aynı isimlendirme için bak. Süleymaniye Kütüphanesi Carullah bölümü, nr. 1120, v. 172-186.

<sup>2</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Harput bölümü, nr. 293, v. 88-120.

<sup>3</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Harput bölümü, nr. 215, v. 36-65; Lala İsmail bölümü, nr. 706, v. 274-275; Hekimoğlu Ali Paşa ve Cami bölümü, nr. 858, v. 53-94; H. Hüsnü Paşa bölümü, nr. 1156, v. 108-145; Hamidiye bölümü, nr. 1450, v. 87-89.

<sup>4</sup> Süleymaniye Kütüphanesi M. Arif-M. Murad bölümü, nr. 67, v. 95-132.

<sup>5</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah bölümü, nr. 341, v. 7-39.

*Risâle fî Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara*<sup>2</sup> gibi adlandırmalar yapılmıştır. Ancak nüshalar arasında en çok kullanılan isim *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* olduğu için biz de bu ismi tercih ettik.

Kaynakların ittifakla eseri şârihimize atfetmeleri, incelediğimiz nüshaların istinsah kaydında bu eserin şârihimize ait olduğunu gösteren ifadelerin olması ve mevcut olan hâşiyelerinde hem bu şerhin Şîrvânî'ye ait olduğuna dair bir kaydın bulunması hem de hâşiyeye adlarının şârihimizin adının da belirtilerek istinsah edilmesi *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*'nin Şîrvânî'ye ait olduğunu göstermektedir.

### 1.3.2. *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*'nin Önemi

Bu şerh Şîrvânî'nin en çok bilinen eseridir. Münâzara ilmi alanında yapılmış şerhler içerisinde de en önemlisidir. Zira eserin yaygınlığı da bunu göstermektedir. Ülkemizde 170 civarında nüshası bulunmaktadır. Bunun yanı sıra ülkemiz dışında da Amerika<sup>3</sup>, Suriye<sup>4</sup>, Irak<sup>5</sup>, Suudi Arabistan<sup>6</sup>, Tunus<sup>7</sup>, Hollanda<sup>8</sup>, Mısır, Lübnan, Fransa ve İngiltere'de de<sup>9</sup> nüshaları bulunmaktadır.

Şîrvânî'nin bu eseri nerede ve ne zaman yazdığına dair bilgi bulunmamaktadır. Osmanlı topraklarında kısa sürede yaygınlaşması ve hatta bazı Osmanlı âlimleri tarafından hâşiyeye yazılması sebebiyle şârihin, bu şerhi Anadolu'da bulunduğu

<sup>1</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Süleymaniye bölümü, nr. 915, v. 3-41.

<sup>2</sup> Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, nr. 15 Hk 9/3, v. 19-62; Ankara Milli Kütüphane Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, nr. 06 Hk 1162, v. 1-48 ve nr. 06 Hk 3077/1, v. 1-27.

<sup>3</sup> Bak. Mach, 1977:286. Bu kataloğa göre Princeton Üniversitesi Kütüphanesinde Şîrvânî'nin şerhinden 6 adet nüsha bulunmaktadır. En erken tarihli olanı hicri 956 yılına aittir. Ayrıca hâşiyelerine ait nüshalarda bulunmaktadır. Ayrıca Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nin diğer kataloğunda da iki nüshası daha görünmektedir (Hitti ve diğ., 1938:281). Bununla birlikte Michigan Üniversitesi Kütüphanesi kataloğunda da bir adet nüshası bulunduğu ifade edilmektedir (Michigan, 2009:35).

<sup>4</sup> Bak. Hasan, 1970:193. Bu kataloğa, şârihin ismi zikredilmemiş olarak belirtilen şerhin başlangıç ifadeleri Mes'ûd Şîrvânî'nin şerhi olduğunu göstermektedir. Tek nüshası görünmektedir. Yine bu kataloğa hâşiyelerine ait nüshaların da bulunduğu belirtilmektedir.

<sup>5</sup> Bak. Bekrî, 1977:VI/4, 432. Bu kataloğa göre Bağdat'ta üç adet nüshası bulunmaktadır. Ayrıca Musul'da da bir adet nüshası bulunmaktadır (Sâlim, 1975:I, 277).

<sup>6</sup> Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi'nin dijital kayıtlarına göre burada altı adet nüsha bulunmaktadır. Bunlardan biri için bak. [http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/6479/5\\_15.02.2010](http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/6479/5_15.02.2010). Ayrıca Karabulut'ların belirttiğine göre Riyâd Üniversitesi'nde de nüshası bulunmaktadır Bak. (Karabulut ve Karabulut, tsz.:V, 3657).

<sup>7</sup> Tunus'ta nüshasının bulunduğunu Karabulut'lar söylemektedir. Bak. (Karabulut ve Karabulut, tsz.:V, 3657).

<sup>8</sup> Bak. Witkam, 2007:137, 286. Bu kataloğa göre Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır.

<sup>9</sup> Mısır, Lübnan, Fransa ve İngiltere nüshaları için bak. (Brockelmann, 1973:I, 849).

zamanlarda yazdığını tahmin ediyoruz. Yine bize göre şârihin bu eseri Anadolu'da ders olarak okuttuğunu da düşünüyoruz. Tarih olarak ise tespit edebildiğimiz en erken nüsha ülkemizde yer almakta olup Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya bölümü, 4433 numara ve 1b-24b varakları arasındadır. Bu nüshanın istinsah tarihi 826/1422 yılına aittir.<sup>1</sup> Müstensihî Muhammed el-Hüsâmî'dir. Nüshanın müellif nüshası olmaması şerhin erken bir dönemde yazıldığını göstermektedir. Buna göre şerh, 826/1422 yılından önce kaleme alınmıştır. Ayrıca Kâtip Çelebi (1941.I, 39), Musannifek Alâeddin Ali b. Muhammed Bistâmî'nin (ö. 875/1471) *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*'ye yazdığı hâşiyeyi 826/1423 yılında yazdığını söylemektedir. Eğer tespit ettiğimiz ilk nüshayla beraber bu bilgiyi de doğru kabul edersek *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*'nin şârihimizin kaleme aldığı ilk eserlerden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Yazma nüshaları incelememiz neticesinde, 13. yüzyılda yaşayan Şemseddin Semerkandî tarafından yazılan *Âdâbi's-Semerkandî*, 15. yüzyılda yaşayan Şirvânî tarafından bu esere yazılan şerhi ve bunun hâşiyelerinin medreselerde yedi asır okutulduğunu gördük. Yazma nüshalardaki taliklere göre kimi zaman bu üç kuşak eser beraber takip edilmiş, kimi zaman da ayrı ayrı takip edilmiştir. *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* nüshalarının tarihlerine baktığımızda ise en çok 15. ve 18. yüzyıl arasında istinsah edildiğini müşahede ettik. Buna göre bu şerh, medreselerde yoğun olarak dört asır okutulmuştur. Ancak 18. yüzyıldan sonra Saçaklızâde (ö. 1145/1698) ve İsmâil Gelenbevî'nin (ö. 1204/1790) bu alanda yazmış oldukları eserlerin ardından yaygınlığı azalsa da yer yer bazı medreselerde cumhuriyet dönemine kadar okutulmuştur. Bunlardan biri de 1270/1852 tarihli Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 2293/1 numara 2b-19b varakları arasında yer alan nüshadır.

---

<sup>1</sup> Diğer nüshalarından bazıları için bak. Beyazıt Devlet Ktp. nr. 369, v. 1b-38b; nr. 370, v. 1-52; nr. 5904, v. 1-36; nr. 5932, v. 1-42; nr. 5903, v. 1-22; nr. 5993, v. 1-42; nr. 5934, v. 1-44; nr. 5935, v. 1-30; Veliyyüddin Efendi bölümü, nr. 2883; v. 46b-71a, tarih:985/1578; Süleymaniye Ktp. Amcazade Hüseyin bölümü, n. 301, v. 86b-134a, tarih: 938/1532; nr. 398, v. 1b-45b, tarih: 942/1536; Carullah bölümü, nr. 1875, v. 1-23, tarih: 1090/1679; Fatih bölümü, nr. 4735, v. 1-38, tarih: 941/1535; Lala İsmânil bölümü, nr. 706, v. 46-99, tarih: 1109/1698; Mehmed Ağa Cami bölümü, nr. 163, v. 1-36, tarih: 938/1532; Serez bölümü, v. 2296, v. 6-40; tarih: 952/1546; Şehid Ali Paşa bölümü, nr. 2725, v. 162-176, tarih: 1050/1641; Yusuf Ağa bölümü, nr. 275, v. 147-181, tarih: 986/1579; Ayasofya bölümü, nr. 4434, v. 1-33; Carullah bölümü, nr. 1868, v. 47-87, tarih: 900/1494; Köprülü Ktp. Mehmed Asım Bey bölümü, nr. 538, v. 1-47, tarih: 926/1520; nr. 537, v. 1-25, tarih: 983/1576; Millet Ktp, Feyzullah Efendi bölümü, nr. 1863, v. 7-39; Kayseri Raşid Efendi Ktp. nr. 26659, v. 75b-140b; Amasya İl Halk Ktp. nr. 1535, v. 40b-63a, tarih: 1074/1664; nr. 1832, v. 1-48, tarih: 909/1503; Adana il Halk Ktp. nr. 639, v. 110b-137b, tarih: 111/1700; nr. 898, v. 1a-38a, tarih: 1026/1617; nr. 1092, v. 70a-96a, tarih: 1262/1846.



Şerhin Osmanlı medreselerindeki önemini, bu konuyla ilgili yazılmış bütün eserleri bir araya getirdiği çalışmasında İzgi ve yine aynı kaynakları kullanan Özyılmaz ortaya koymuştur (İzgi, 1997:I, 51, 69-117, 163-183; Özyılmaz, 2001: 17-136)<sup>1</sup>. *Kevâkib-i Seb'a*'ya göre<sup>2</sup> medreselerde eğitim gören ilk seviyedeki öğrenciler yani diğer adıyla suhteler, ilk eğitim dönemini yani Sibyan Mektebi'ni bitirdikten sonra Hâşiye-i Tecrid medreselerinde sarf, nahiv, mantık ve âdâbü'l-bahs gibi muhtasarât derslerini görürdü. Âdâbü'l-bahs derslerinde ise iktisar/başlangıç rütbesinde *Taşköprü Şerhi*'ni okurdu. Ardından da iktisâd/orta rütbesinde *Şerhu Âdâbi's-Semerkindi*'yi okurdu. (İzgi, 1997:I, 51, 72; Özyılmaz, 2001:41). Yine Nebî Efendîzâde'nin (ö. 1200/1785) *Kasîde fî el-Kutub fî el-Meşhûre fî el-Ulûm* isimli manzum eserine göre de âdâb ilminde okutulan eserler arasında *Şerhu Âdâbi's-Semerkindi* ile meşhur hâşiyesi *Kara Hâşiye* de vardır. Nebî Efendîzâde mısralarında bunu şöyle belirtmektedir (Fazlıoğlu, 2003: 196; Özyılmaz, 2001:35):

Oku âdâb'dan *Huseyniye* ile *Âdâb Mir*'in  
Şâh Hüseyin ile *Kara Hâşiye*, *Mesûd* her birin

Yakuboğlu'nun verdiği bilgiye göre de Fâtih devrinde okutulan ders kitaplarının listesinin verildiği bir yazma nüshaya göre âdâb derslerinde şârihimizin şerhi ders kitabı olarak okutulmuştur. Nüshada şerhin adı *Âdâb-ı Mes'ûdi* olarak geçmektedir (Yakuboğlu, 2006:145).

Osmanlı'nın yetiştirdiği önemli âlimlerden biri olan ve âdâb ilmi konusunda risâlesi ve şerhi bulunan Taşköprülüzâde, kendi otobiyografisini de yazdığı *eş-Şekâikü'n-Numânîye*'de âdâb dersinde *Şerhu Âdâbi's-Semerkindi*'yi okuduğunu belirtmektedir (Taşköprülüzâde, 1985a:554; İzgi, 1997:I, 98).

Görüldüğü üzere yukarıda da belirttiğimiz gibi bu şerh daha çok 15.-18. yüzyıllar arası takip edilmiş ve temel derslerden kabul edilen âdâbü'l-bahs derslerinde orta seviyede okutulmuştur. Yine yaygınlığı sebebiyle Şirvânî'nin adı ve şerhi, asıl metnin sahibi

<sup>1</sup> Bu konuda İzgi'nin çalışması daha kapsamlıdır. Zira İzgi bu konuyla ilgili bütün kaynakları bir araya getirmiş ve böylece on altı kaynaktan yararlanmıştır. Özyılmaz ise çalışmasında daha çok 17. ve 18. yüzyılı ele aldığı için beş kaynaktan yararlanmıştır. Özyılmaz'ın kaynaklarının çoğunluğu İzgi'nin çalışmasında da yer aldığı için biz bu konuda daha çok İzgi'nin çalışmasından yararlandık.

<sup>2</sup> Bu eser 1155/1741 yılında Fransız hükümetinin İstanbul'daki elçiliğinin isteği üzerine kaleme alınmıştır. Yazarı belli değildir (İzgi, 1997:I, 68-69).

olan Semerkandî'nin önüne geçmiş ve eser zamanla *Kitâb-ı Mes'ûd*, *Âdâb-ı Mes'ûd* ve *Âdâb-ı Rûmî* şeklinde yaygınlık kazanmıştır.

Böylece öğrenci bu eser sayesinde öncesinde öğrendiği mantık ilmini pekiştirmiş, kelâm ve felsefenin temel meselelerini ve aklî ilimler öncesinde de eleştirel düşünmeyi öğrenmiş ve hem ilim dünyasında yaygın olan tartışma metoduyla ilgili teoriği öğrenmiş hem de bu konuda pratikler yaparak yetkinlik kazanmıştır.

### 1.3.3. Şîrvânî'nin *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*'de Yararlandığı Kaynaklar

Şîrvânî şerhinde özellikle problem olarak gördüğü ya da önemseydiği konularda diğer şârihlerin şerhlerinden yararlandığı gibi bazı kişi ve kaynaklardan da yararlanmıştır. Ancak çoğu yerde şahıs ve eser adı anmadığı gibi kimi yerde de alıntı yaptığına dair bir ipucu da belirtmemiştir. Biz bu kaynakları tek tek tespit ettik. Şârih, özellikle musannifin diğer eserlerinden alıntı yapacaksa bunu da bizâtihi belirtmiştir.

Şîrvânî'nin şerhinde alıntı yaptığı kişiler ve kaynaklar şunlardır.

1. Musannifin “bu risâle, bütün öğrenenlerin ihtiyaç duyduğu araştırma kuralları ve tartışma yöntemi hakkındadır” cümlesindeki “müte'allim” lafzının öğrenci değil de öğrenmek isteyen herkes anlamında olduğunu kanıtlamak için isim vermeden İbn Sînâ'dan “denilir ki” diyerek alıntı yapmıştır<sup>1</sup> (İbn Sînâ, 2006:7-8)
2. Dalâlet ve hidâyet kavramlarına dair yaptığı açıklamayı yine isim ve kaynak belirtmeden “denilir ki” diyerek ve “ilhâm” kelimesinin açıklamasını da hiçbir imada bulunmadan Cürçânî'nin *Ta'rifât*'ından yapmıştır<sup>2</sup> (Cürçânî, 1985: 143, 277).
3. “Mülâzeme” konusunda “İmâm Râzî” dediği Fahreddin Râzî'den alıntı yapmıştır.<sup>3</sup>
4. “Delil” konusunda<sup>1</sup> ve “muâraza” konusunda<sup>2</sup> musannifin Burhâneddîn Neseffî'nin (ö. 687/1289) *Mukaddime fi'l-Cedel ve'l-Hilâf* adlı eserine yaptığı *Şerhu'l-Mukaddime'ti'l-Burhâniyye*'nin ismini belirterek alıntı yapmıştır.

<sup>1</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 212.

<sup>2</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 213.

<sup>3</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 238.

5. Yine “muâraza” konusunda musannifin diğerk bir eseri olan *Şerhu’l- Kıstâs*’ın ismini belirterek alıntı yapmıştır.<sup>3</sup> Bu eser Semerkandî’nin mantık ilmine dair kendi eseri olan *Kıstâsu’l- Efkâr fî Tahkîki’l- Esrâr* adlı eserine yine Semerkandî tarafından yapılan şerhin adıdır.

6. “Gasb” konusunda açık bir şekilde ismini belirterek Mevlânâ Rukneddîn el- ‘Amîdî’den (ö.615/1218) alıntı yapmıştır.<sup>4</sup>

7. Üçüncü bölümde “kelâm ilmi”nin tanımını,<sup>5</sup> hiç isim belirtmeden ve “denilir ki” diye atıf da yapmadan, kendisinin de “ilâhiyât” konusunda hâşiye yazdığı Adudiddîn İcî’nin (ö.756/1355) kelâm ilmi hakkındaki meşhur *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm* adlı eserinden yapmıştır (İcî, tsz:7).

8. İkinci bölümde de değineceğimiz gibi Şirvânî, şerhinin birçok yerinde hiç şahıs ya da eser isimlerini belirtmeden diğerk üç şârihin şerhlerinden de yararlanmışır. Bu şârihler ve eserlerinin isimleri şunlardır:

I. Kutbeddîn Muhammed el-Geylânî (ö. 830/1427), *Şerhu’r- Risâle fî Âdâbi’l-Bahs*.

II. Hamîdüddîn eş-Şâşî (ö. 850/1446), *Şerhu’l-Âdâbi’s-Semerkandî*.

III. ‘Alâüddîn Muhammed b. Ahmed el-Behiştî el-İsferâyînî (ö. 900/1494), *el-Meâb fî Şerhi’l-Âdâb*.

#### 1.3.4. Şirvânî’nin Sonraki Âdâb Eserlerine Katkısı

Şirvânî asırlarca takip edilen şerhiyle daha sonraki dönemlerde bu alanda eserler yazan kişilere de büyük oranda etkilerde bulunmuştur. Özellikle münâzara ilmi alanında külliyyat derecesinde eserler ortaya koyan Saçaklızâde’nin büyük oranda yararlandığı eserlerden olmuştur. Ancak Şirvânî’nin sonraki eserlere daha çok, verdiği örneklerle

<sup>1</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 227.

<sup>2</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 247.

<sup>3</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 247.

<sup>4</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 259.

<sup>5</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 291.

kaynak teşkil ederek tesirde bulunduğunu görüyoruz. Şîrvânî'den yararlanan bu eserler ve Şîrvânî'nin katkıları şöyledir:

1. Saçaklızâde ve *Takrîru'l Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi'l-Münâzara*: Saçaklızâde bu eserinde Semerkandî'nin risâlesinden beş yerde, Şîrvânî'nin şerhinden on üç yerde “Şârih Mes‘ûd” şeklinde ve Şâh Hüseyin Çelebi en-Niksârî el-Amâsî (ö. 920/1514) tarafından yazılan hâşiyesinden de beş yerde alıntıda bulunmaktadır (Türker, 2005:269). Bu alıntılar şöyledir:

İfhâm hakkında yapılan tanımı kullanmaktadır (Türker, 2005:178).

Şîrvânî'nin diğer şârih Şâşî'den alıntıda bulunduğu “men‘, iddia edilen şey için delil talep etmek demektir ve delilin kendisini değil de aktarımın düzeltilmesini talep etmek demektir” sözünü “İkinci Maksat: Tasdiklere Yönelik Tartışmalar” başlığı altında yorumlamaktadır (Türker, 2005:199).

Şîrvânî'nin “mu‘allil” lafzı hakkında yaptığı tanımı “Bir Fayda: [Ta‘lîl İle İstidlâl Arasındaki Fark]” başlığı altında ele almaktadır (Türker, 2005:200).

“Beşinci Makâle: Çözümün ve Gasbın Açıklanması” başlığı altında “mu‘allil, bir şeyin başka bir şeye benzemesine dayanan hatasıyla ilgili olarak, o ikisinin arasında hiçbir farkın olmadığını delil getirebilir” demekte ve örnek olarak Şîrvânî'nin Râzî ile farâzî bir tartışmaya girdiği tartışmadaki cevabı örnek olarak vermektedir. Yine bu başlıkta Şîrvânî'nin gasb hakkındaki örneği kullanmıştır. (Türker, 2005:215, 216).

Gasb esnasında yapılmaması gerekenler konusunda Şîrvânî'nin sözlerini kabul etmektedir (Türker, 2005:217).

“Birinci Tartışma [Gaspta Bulunanın Deliline Karşılık Verme]” başlığı altında buna dair Şîrvânî'nin sözlerini delil olarak kullanmaktadır (Türker, 2005:218).

Sened hakkında yapılmış olan men‘in faydalı olmadığı konusunda Şîrvânî'nin söylediği sözü ve yine aynı yerde senedin reddinden dolayı men‘in mu‘allil tarafından terdîd edilmesinin tevcîh ilkeleri dışında olduğuna dair sözlerini “Bir İlave/Tezyîl [Mu‘allilin Kendi Dayanağını Geçersiz Kılması Durumunda Men‘ Edenin Görevi]”

başlığı altında incelemektedir. Saçaklızâde son ifadelerde bir kapalılık bulunduğunu söyleyerek eleştirmektedir (Türker, 2005:228-229).

“İkinci Tartışma [Men‘inde Hiçbir Zararın Olmadığı Şeyler]” başlığı altında ilk önce Semerkandî’nin “bir delilin bir öncülünün men‘ edilmesi, mu‘allile zarar vermeyebilir...” sözünü alıntılama ardından bu konuda şârihimizin verdiği kıyas örneğini sorgulanan şeyin ispatlanması amacıyla başka bir delile geçme türünden olarak vermekte ve bu örneği münâzara açısından yorumlamaktadır. (Türker, 2005:238).

Şîrvânî’nin “mesele” lafzının anlamları hakkında söylediği “iddia/mebhas” anlamına “bahs” sözcüğünün anlamını ele aldığı konuda değinmektedir (Türker, 2005:241).

Saçaklızade, muâraza esnasında Şîrvânî’nin belirttiği sâil tarafından verilecek ve verilmeyecek olan cevap şekillerinin anlamını yorumlamaktadır (Türker, 2005:253).

Şîrvânî’nin icmâlî nakz ve çevirme yoluyla münâkaza hakkında verdiği anlamı alıntı olarak kullanmaktadır ve ardından Taftazânî’nin *Telvîh*’inde geçen bir cümleyle karşılaştırmasını yapmaktadır (Türker, 2005:255-256).

“İkinci Makâm [Tartışmanın Sona Erişi]” başlığı altında da yine bu konu hakkında ki Şîrvânî’nin sözlerini özetleyerek alıntı olarak kullanmaktadır (Türker, 2005:259-260).

2. Abdünnâfî İffet (ö. 1890) ve *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî*: Abdünnâfî İffet, muârazanın sail tarafından cevap şeklini ele aldığı konuda Şîrvânî’nin ifadelerinden yararlanmıştı (Kömbe, 2004:122).

3. Ahmed Hamdi İskilbî ve *Mir‘ât-i Münâzara: Fenn-i Âdâb ve Münâzaradan Velediyye Tercümesi*: Bu eserde sadece münâzara tanımı hakkında yapılan tartışmada şârihimizden yararlanılmıştır. Ancak Şîrvânî’nin adı belirtilmese de yapılan tartışma Şîrvânî’nin şerhinde geçen tartışmayla aynıdır (İskilbî, 1310:12-13).

4. *Hâşiyetü Şerhi‘l-Manzûmeti‘z-Zâhire fî Kavânîni‘l-Bahs ve‘l-Münâzara*: Yazarı bilinmeyen bu eser, Muhammed Cemâleddin b. Bekir Hâzım el-İstânbûlî tarafından kendi eserine yazdığı ve 1322 yılında İstanbul’da basılan şerhiyle beraber aynı eser içerisinde yer almaktadır. Bu hâşiyede şârihimizden altı yerde “fâdıl şârih Mes‘ûd

Rûmî” şeklinde bahsedilmektedir.<sup>1</sup> Bu yerlerde şârihimizin münâzara ilminin önde gelen âlimlerinden sayıldığını görüyoruz. Bu hâşiyede şârihimizden bahsedilen yerler şöyledir:

Münâzaranın amacının sadece doğruyu ortaya çıkarmak olmadığını ve bunun yanında hasmı hataya sürükleme amacının da olduğunu Şîrvânî’nin bu konudaki sözlerini kullanarak desteklemektedir (İstanbulî, -hâşiyesinde- 1322:51).

Cedelin münâzaranın zıttı bir anlam içerdiği konusunda Şîrvânî’nin “doğruyu ortaya çıkarmak” ifadelerine dair yaptığı açıklamayı kullanmaktadır (İstanbulî, -hâşiyesinde- 1322:52).

Münâzaranın lügat anlamı konusunda Taşköprülüzâde’nin Şîrvânî’yi takip ettiğini söylemektedir (İstanbulî, -hâşiyesinde- 1322:53).

Şîrvânî’nin ta’lîl ve istidlâl kavramlarını aynı anlamda kullandığını belirtmektedir (İstanbulî, -hâşiyesinde- 1322:56).

Nakz-ı tafsîlî konusunda Şîrvânî’nin belirttiği “belirli bir önerme hakkındadır” ifadesini “delilin öncülleri hakkında ayrı ayrı geleceğine işaret etmektedir” şeklinde yorumlamaktadır (İstanbulî, -hâşiyesinde- 1322:62).

Muâraza hakkında muârazanın câiz olduğunu gören muhakkikleri sayarken şârihimizin adını da belirtmektedir (İstanbulî, -hâşiyesinde- 1322:77).

Bununla birlikte özellikle münâkaza, muâraza ve tenbîh konularında sonraki eserlerde konular hakkında verilen örneklerde Şîrvânî’nin verdiği örneklerin kullanıldığını da görmekteyiz. Burada konumuzu uzatmamak adına bunlara tek tek değinmedik.

Görüldüğü üzere şârihimiz bu eseriyle münâzara ilmi alanında önemli bir etki bırakmış ve sonraki münâzara yazarları onu otorite olarak kabul etmişlerdir.

### **1.3.5. Şerhu Âdâbi’s-Semerkandî’nin Hâşiyeleri ve Talikalari**

Şerhu Âdâbi’s-Semerkandî’nin birçok hâşiyesi vardır. Bu hâşiyeler içerisinde bazılarının ferdî olarak ders kitabı olarak okutulduğu da olmuştur ve bunlardan

---

<sup>1</sup> Bununla birlikte Semerkandî’den, diğer şârihler Geylânî ve Behiştî’den ve şârihimizin şerhine yazılan hâşiyelerden de alıntılar yapılmaktadır.

bazılarının da nüsha sayısının fazlalığı uzun bir süre devam ettiğini göstermektedir. Ayrıca bu hâşiyelerin içerisinde Şîrvânî daha hayattayken yazılanlardan bir hayli fazladır. Bu da bu muhaşşîlerin, Şîrvânî'nin öğrencisi olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Hâşiyeleri biyografi ve katalog eserlerinden yararlanarak tespit ettik. Ancak bunun yanında *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*'nin öğrenci nüshalarında yer alan notları/talikleri de incelememiz neticesinde kaynaklarda yer almayan hâşiyelerin de olduğunu gördük. Listede bunlara da yer verdik. Bu hâşiyelerden kütüphanelerimizde var olanları tek tek inceleyerek eserlerin yazarlarına ait olup olmadığını da tespit ettik. Hâşiyeye ve talika yazarların listesi şöyledir<sup>1</sup>:

1. 'Îmâdüddîn Yahya b. Ahmed el-Kâşî/Kâşânî (ö. X./XVI. asır).

I. Şah Hüseyin Çelebi en-Niksâri el-Amâsî (ö. 920/1514).

II. 'Îsâmüddîn İbrahim b. Muhammed Arabşâh el-Esferâyînî (ö. 944/1538).

III. Ramazan b. Abdülmuhsin el-Vizevî el-Hanefî Behiştî er-Rûmî (ö. 979/1572).

IV. Şücâ'üddîn İlyas er-Rûmî ed-Dimetokavî (ö. 920/1514 veya 929/1523).

V. Lütfullâh b. Şücâ'üddîn İlyas Akhisârî (ö. 940/1533).

VI. Mustafa Remzi b. Hasan (ö. 1100/1688).

VII. Ebü'l-Felah Halil b. Hasan el-Aydînî (ö. 1171/1756).

VIII. Hüseyin b. İbrahim el-Kefevî (ö. 1010/1601).

IX. Mustafa Rakım b. Mustafa el-Aydosî.

X. 'İvad.

2. Celâleddin Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî (ö. 908/1502).

I. Mirza Cân Şîrâzî.

---

<sup>1</sup> 1155/1741 yılında keleme alınan *Kevâkib-i Seb'a*'da yirmi bir tane hâşiyesinin olduğundan bahsedilmektedir (İzgi, 1997:I, 72).

## II. Hasan Çelebi.

3. Şemsüddîn Ahmed b. Abdullah Rûmî Dinkoz (ö. 870/1465).
4. Musannifek Alâeddin Ali b. Muhammed Bistâmî (ö. 875/1470).
5. Mîr Ebu'l-Feth Muhammed b. Emîn Tâcüddîn Saîdî el-Erdebîlî (ö. 875/1470).
6. Şah Hüseyin el-Acemî (ö. 920/1512).
7. Abdürrahîm el-Mutahhar el-Cebelî (ö. 933/1527).
8. Emîr Hasan er-Rûmî (ö. 941/1534).
9. Kâsım el-Ezbekî (ö. 945/1538).
10. Muhammed b. Hinduşah b. Sencer İdris en-Nahcevanî (ö. 950/1560'lı yıllar).
11. Sinânüddîn Yûsuf er-Rûmî (ö. 989/1581).
12. Halil b. Hasan et-Tîrevî (ö. 1113/1702).
13. Mustafa b. Yûsuf b. Murad el-Hanefî el-Mostârî (ö. 1119/1708).
14. Abdullah b. Haydar Hüseyinabadî (ö. 1129/1717).
15. Abdurrahîm b. Ahmed el-Hanefî eş-Şirvanî (ö. 1134/1722).
16. Muhammed b. Humejd b. Mustafa el-Kefevî (1168/1754).
17. Ebü'l-Mükârim Necmeddîn Muhammed b. Sâlim b. Ahmed el-Mısırî el-Hanefî (ö. 1181/1768).
18. Abdürrahîm Celâlî.
19. Ahmed el-Cündî.
20. Hâmid b. Burhân el-Ceylânî.
21. Hamidüddin b. Mes'ûd.
22. Celaleddin Abdurrahman Tâlisî.
23. Hüseyin el-Muhtesib.



24. Hamîd b. Burhâneddîn b. Ebî Zer El-Gifârî.

25. Ali b. Rahîm b. Mutahhar eş-Şîrvânî.

26. Ebû Hâmid.

27. İbn Âdem.

Şimdi de bunların ayrıntılarına geçebiliriz.

**1.3.5.1. ‘İmâdüddîn Yahya b. Ahmed el-Kâşî/Kâşânî (ö. X./XVI. asır):** Kâşî'nin yazdığı hâşiye konularının kapalılığı ve anlamlarının inceliği sebebiyle (Kâtip Çelebi, 1941:I, 39) daha çok *Hâşiyetü'l-Esved<sup>1</sup>*, *Hâşiyetü's-Sevdâ<sup>2</sup>* yani *Kara Hâşiye<sup>3</sup>* olarak bilinir. Kütüphane kayıtları ve birçok nüsha bu isimle kaydedilmiştir. Kâtip Çelebi, Bockelmann, Kehhâle, Wisnovsky ve Habeşî bu hâşiyeden bahsetmektedirler (Kâtip Çelebi, 1941:I, 39; Brockelmann, 1973:I, 849; 1938:II, 296; Kehhâle, 1993:IV, 86; Wisnovsky, 2004:II, 169; Habeşî, 2004:I, 58). Öğrenci nüshalarında kısaca “‘İmâd” olarak geçmektedir.

Kâşî'nin ölüm tarihi hakkında ise muamma vardır. Kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında 744 veya 745/1343 (Wisnovsky, 2004:II, 169; Brockelmann, 1938:II, 295) ve 750/1350 (Brockelmann, 1973:I, 849) tarihleri verilmektedir; Şârihimizin ölüm tarihi ise 905/1500 tarihidir. Kâşî de şârihimizin şerhine hâşiye yazdığına göre bu tarihler doğru değildir. Rescher da *Kara Hâşiye*'yi İmâdüddîn b. Muhammed b. Yahya b. El-Fârisî'ye nisbet etmekte ve ölüm tarihini de miladi 1494 olarak vermektedir. Ancak *Kara Hâşiye*'nin, Kazvînî'nin *Risâletü'ş-Şemsîyye*'sine Cürcânî tarafından yazılmış olan *Şerh-i Kûçek*'e yazıldığını belirtmektedir (Rescher, 1964:237). Araştırmalarımız neticesinde bu şahsa ait bu isimde yazılmış bir hâşiyeye rastlayamadık. Ayrıca Şîrvânî'nin şerhine ait yararlandığımız bir öğrenci nüshası talikinde Kâşî'nin ismi “Muhammed” olarak geçmektedir (Beyazıt 19037, v. 14a). Buna göre Rescher'in bahsettiği kişi büyük ihtimalle Şîrvânî'nin şerhine hâşiye yazan

<sup>1</sup> Bak. Süleymaniye Ktp. Beşir Ağa bölümü, nr. 575, v. 1-42; Fatih bölümü, nr. 4691, v. 63-100, tarih: 1084

<sup>2</sup> Bak. Süleymaniye Ktp. Carullah bölümü, nr. 1877, v. 1-213.

<sup>3</sup> Bak. Süleymaniye Ktp. Amcazade Hüseyin Paşa bölümü, nr. 398, v. 46b-97b; Amcazade Hüseyin bölümü, nr. 399, v. 1b-58b, tarih: 1656; Darülmünevi bölümü, nr. 475, v. 1-42.

kişidir. Ancak biz yine de ihtiyatlı davranarak ölüm tarihiyle ilgili olarak Kâtip Çelebi'nin ifadesini kullanarak X./XVI. asır kaydını tercih ediyoruz.

Bu hâşiye en yaygın olan üç hâşiyeden ilkidir ve en çok tercih edilen hâşiyelerdendir. Kâşî şerhin tamamına hâşiye yazmıştır. Hâşiyeler içerisinde en kapsamlı ve en hacimlidir. Üzerine en fazla talika yazılan hâşiyedir. Osmanlı medreselerinde bir müddet ferdî olarak ders kitabı olarak da okutulmuştur (İzgi, 1997:I, 94). Hatta öyleki talikalarına ait nüshalarını incelememiz neticesinde gördük ki, birçok talikası bile ders kitabı olarak okutulmuştur. Kütüphanelerimizde yüze yakın nüshası vardır. En erken tarihli nüsha, 898/1493 tarihli olup Süleymaniye Kütüphanesi Kadızade Mehmed bölümü 462 numara 1-29 varakları arasındadır.<sup>1</sup>

Bu hâşiyeye talika yazanlar şunlardır:

**1.3.5.1.1. Şah Hüseyin Çelebi en-Niksâri el-Amâsî (ö. 920/1514):** Şâh Hüseyin bu talikasında Celâleddin Devvânî'yi devamlı tenkit etmiştir. (Kâtip Çelebi, 1941:I, 40; Habeşî, 2004:I, 58; Wisnovsky, 2004:II, 169; Brockelmann, 1973:I, 849). Nüsha sayısı en fazla olan talikalardandır. Elliye yakın nüshası vardır.<sup>2</sup>

**1.3.5.1.2. 'İsâmüddîn İbrahim b. Muhammed Arabşâh el-Esferâyînî (ö. 944/1538):** (Habeşî, 2004:I, 58). Kâtip Çelebi, Esferâyînî'nin talika değil de hâşiye yazdığını belirtmektedir<sup>3</sup> (Kâtip Çelebi, 1941:I, 39). Ancak nüshalardaki istinsah kayıtları talika olduğunu göstermektedir. Eser *Hâşiyetü alâ Kara Hâşiye* olarak geçmektedir. Nüsha sayısı en fazla olan talikadır. Ülkemizde seksen civarında nüshası vardır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Diğer nüshalarından bazıları için bak. Balıkesir İl Halk Ktp., nr. 10 Hk 123/01, v. 1b-35b, tarih: 940/1534; Süleymaniye Ktp. Carullah bölümü, nr. 1866, v. 1-36, tarih: 933/1526; Reisülküttab bölümü, nr. 1208, v. 12-37, tarih: 938/1532; Serez bölümü, nr. 2280, v. 1-43, tarih: 932/1526; Süleymaniye bölümü, nr. 913, v. 66-93; Şehid Ali Paşa bölümü, nr. 2307, v. 1-46; Şehzade Mehmed bölümü, nr. 90, v. 50-74, tarih: 941/1535; Tırnovalı bölümü, nr. 1351, v. 84-101, tarih: 978/1571; Yazma Bağışlar bölümü, nr. 1781, v. 1-45, tarih: 958/1551; Yozgat bölümü, nr. 718, v. 49-69, tarih: 1159/1746; Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi bölümü, nr. 1858, v. 21-48, tarih: 943/1537; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4507, c. I, v. 135-172.

<sup>2</sup> Bunlardan bazıları şöyledir: Süleymaniye Ktp. İzmir bölümü, nr. 771, v. 57-99; Yozgat bölümü, nr. 908, v. 62-96; Mahmud Paşa bölümü, nr. 314, v. 126-169, tarih: 1089; Mihrişah Sultan bölümü, nr. 4326, v. 96-128; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1072, v. 1-44.

<sup>3</sup> Ayrıca Kâtip Çelebi'nin belirttiğine göre İcî'nin *Âdâb* risâlesine de *şerh* yazmıştır (Kâtip Çelebi, 1941:I, 41). Kütüphanelerimizde birçok nüshası vardır. Bak. Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar bölümü, nr. 2110, v. 14-62, tarih: 908/1503.

<sup>4</sup> Bunlardan bazıları şöyledir: Süleymaniye Kütüphanesi Amcazade Hüseyin bölümü, nr. 399, v. 59b-91b; Adana İl Halk Ktp., nr. 1092, v. 33b-68b, tarih: 1847; Ankara Milli Ktp. Yazmalar koleksiyonu, nr.

**1.3.5.1.3 Ramazan b. Abdülmühsin el-Vizevî el-Hanefî Behiştî er-Rûmî<sup>1</sup> (ö. 979/1572):** (Kâtip Çelebi, 1941:I, 40; Habeşî, 2004:I, 59; Özcan, 1989:II, 156).

**1.3.5.1.4. Şücâ‘üddîn İlyas er-Rûmî ed-Dimetokavî (ö. 920/1514 veya 929/1523):** (Kâtip Çelebi, 1941:I, 40; Habeşî, 2004:I, 59; Tâhir, tsz.:I, 445; Taşköprülüzâde, 1985a:318; Kehhale, 1993:I, 393; Özcan, 1989:I, 331). Harzama Şücâ‘ olarak bilinmektedir. Öğrenci nüshalarında kısaca “Şücâ‘” şeklinde geçmektedir.<sup>2</sup>

**1.3.5.1.5. Lütfullâh b. Şücâ‘üddin İlyas Akhisârî (ö. 940/1533):** Şücâ‘üddîn İlyas er-Rûmî ed-Dimetokavî'nin oğludur (Kâtip Çelebi, 1941:I, 40; Bağdâdî, 1955:I, 840). Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi 43 Va 2129/4 numara 45b-61b ve 973/1565 tarihli nüshası özenle yazılmış ve gayet okunaklıdır.<sup>3</sup>

**1.3.5.1.6. Mustafa Remzi b. Hasan (ö. 1100/1688):** Kaynaklarda bu kişiye ait bir talikanın olduğu da belirtilmemektedir. Ancak ülkemizde sadece bir nüshası bulunmakta olup bu da Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa bölümü 2308 numara 144-174 varakları arasındadır.

---

06 Mil Yz A 9663/1, v. 1b-36a; Ankara Milli Ktp. Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi koleksiyonu, nr. 55 Vezirköprü 747/1, v. 1b-40b, tarih: 983/1575.

<sup>1</sup> Ramazan Behiştî hakkında tez hazırlayan Aytekin, çalışmasında Şirvânî'nin şerhine hem talika, hem şerh, hem telhis hem de bir risale yazdığını belirtmektedir. Fakat bunların kaynaklarını söylememektedir. Bak. Aytekin, Feride (2005), *Behiştî'de Tabiat ve Eşya*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ayrıca bu çalışmada belirtildiğine göre Ramazan Behiştî önemli şairlerdendir.

Talikanın nüshaları için bak. Süleymaniye Ktp. Murad Buhari bölümü, nr. 298, v. 88-106; Esad Efendi bölümü, nr. 3019, v. 72-91; Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 43 Va 706, v. 1-45; nr. 713, v. 1-60; İstanbul Millet Ktp. Feyzullah Efendi koleksiyonu, nr. 34 Fe 1130/1, v. 1-28, tarih: 965/1558.

<sup>2</sup> Nüshaları için bak. Beyazıt Devlet Ktp. Veliyyüddin Efendi bölümü, nr. 3196, v. 40b-62a; Süleymaniye Ktp. Damad İbrahim bölümü, nr. 1047, v. 1-24; Fatih bölümü, nr. 4735, v. 74-89; Harput bölümü, nr. 213, v. 78-97; Süleymaniye bölümü, nr. 915, v. 106-128; Şehid Ali Paşa bölümü, nr. 2308, v. 98-124; Yahya Tevfik bölümü, nr. 1649, v. 58-78; Yazma Bağışlar bölümü, nr. 980, v. 81-103; Yozgat bölümü, nr. 718, v. 16-26; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4486, c. I, v. 31-37; Millet tp. Ali Emiri Arabi bölümü, nr. 4445, v. 156-169; Feyzullah Efendi bölümü, nr. 1858, v. 1-20; Çorum İl Halk Ktp., nr. 2561, v. 1-39, tarih: 956/1549.

<sup>3</sup> Diğer nüshalarından bazıları için bak. Beyazıt Devlet Ktp. Veliyyüddin Efendi bölümü, nr. 3196, v. 40b-62a; Süleymaniye Ktp. Fatih bölümü, nr. 4735, v. 74-89, tarih: 1002/1594; Damad İbrahim bölümü, nr. 1047, v. 1-24; Harput bölümü, nr. 213, v. 78-97; Süleymaniye bölümü, nr. 915, v. 106-128; Yahya Tevfik bölümü, nr. 1649, v. 58-78; Yozgat bölümü, nr. 718, v. 16-26, tarih: 1160/1747; Şehid Ali Paşa bölümü, nr. 2308, v. 98-124

**1.3.5.1.7. Ebü'l-Felah Halil b. Hasan el-Aydîni (ö. 1171/1756):** Kaynaklarda talika yazarlar arasında bu kişinin adı da geçmemektedir. Ancak kütüphanelerimiz kayıtlarında adına talika görünmektedir.<sup>1</sup>

**1.3.5.1.8. Hüseyin b. İbrahim el-Kefevî (ö. 1010/1601):** Kaynaklarda bu kişinin adı da yer almamaktadır. Nuruosmaniye Kütüphanesi 4482 numara 1-46 varakları arasında bir adet nüshası vardır.

**1.3.5.1.9. Mustafa Rakım b. Mustafa el-Aydosî:** Kaynaklarda bu kişiye ait bir kayıt belirtilmemektedir. Ancak Süleymaniye Kütüphanesi Osman Huldi Öztürkler bölümü 2308 numara 1-10 varakları arasında olmak üzere sadece bir adet talikası vardır.

**1.3.5.1.10. 'İvad:** Bu kişiden Brockelmann bahsetmektedir (Brockelmann, 1973:I, 850). Kütüphanelerimizde bu kişiye ait bir eser kayıtlı değildir.

**1.3.5.2. Celâleddin Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî (ö. 908/1502):** Kâtip Çelebi, Bockelmann, Wisnovsky ve Habeşî bu hâşiyeden bahsetmektedirler (Kâtip Çelebi, 1941:I, 39; Brockelmann, 1973:I, 849; Wisnovsky, 2004:II, 169; Habeşî, 2004:I, 58). Kâtip Çelebi bu hâşiye için "hâşiyelerin en yücesi" ifadesini kullanmaktadır. En yaygın olan üç hâşiyeden biridir. Zira *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî*'nin öğrenci nüshalarındaki talikler de bunu göstermektedir. Öğrenci nüshalarında kısaca "Celâl" olarak geçmektedir. Tamamına hâşiye yazmamıştır. Sadece ikinci bölümün baş tarafına kadar yazmıştır. Devamlı olarak "نقل عنه" ifadesi kullanması Devvânî'nin de Herat seyahatı sırasında şârihimizin derslerine katılma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Hâşiyeler içerisinde Şirvânî'yi en çok eleştiren kişidir. Ülkemizde birçok nüshası vardır. En erken tarihli nüsha<sup>2</sup> Ankara Milli Kütüphane Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi koleksiyonu 55 Vezirköprü 497/4 numarada 85b-111b varakları arasında müstensih bilgisi bulunmayan 852/1448 tarihli nüshadır. Talik hattıyla yazılmıştır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Bu nüshalar şöyledir: Nuruosmaniye Ktp., nr. 4490, v. 1-33, nr. 4491, v. 1-32.

<sup>2</sup> Devvânî hakkında çalışması bulunan Anay, en erken tarihli nüshanın 882/1477 tarihli Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa bölümü 1434 numara 13b-35b varakları arasındaki nüshanın olduğunu belirtmektedir (Anay, 1994:160).

<sup>3</sup> Ayrıca bak. Beyazıt Devlet Ktp. Beyazıt bölümü, nr. 5951, v. 29b-47a; Süleymaniye Ktp. Amcazade Hüseyin bölümü, nr. 398, v. 99-128; Çelebi Abdullah bölümü, nr. 341, v. 40-55, tarih: 957/1550; Çelebi Abdullah bölümü, nr. 394, v. 20-29, tarih: 1094/1682; Esad Efendi bölümü, nr. 693, v. 90-92; Kılıç Ali

Bu hâşiyeye bilindiği kadarıyla sadece iki kişi tarafından talika yazıldığı bilinmektedir. İlki Anay'ın belirttiğine göre (1994:160) Mirza Cân Şîrâzî'dir. Kütüphanelerimizde kayıtlı değildir. Diğeri de Hasan Çelebi'dir (ö. 841/1437). Hasan Çelebi, Molla Fenari'nin (ö. 834/1431) oğludur (Hoca Sadeddin Efendi, 1992:V, 155). Kaynaklarda talika yazdığına dair bilgi bulunmamaktadır. Ancak Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 2326/1 numara 1b-13b varakları arasındaki Devvânî'nin hâşiyesine yazılmış talika Hasan Çelebi'ye aittir.

**1.3.5.3. Şemsüddîn Ahmed b. Abdullah Rûmî Dinkoz (ö. 870/1465):** En yaygın olan üç hâşiyeden üçüncüsüdür. Fatih devri âlimlerinden olup Bursa-Teke'lidir ve Bursa Yıldırım Beyazıt Han müderrislerindedir.

Şerhin tamamına hâşiyeye yazmıştır Bu hâşiyeden bahseden kaynaklar şöyledir: Tâhir, tsz.:I, 305; Brockelmann, 1973:I, 849; Wisnovsky, 2004:II, 169; Taşköprülüzâde, 1985a:213; Kâtip Çelebi, 1941:I, 39; Habeşî, 2004:I, 57; Kehhale, 1993:I, 138; Hoca Sadeddin Efendi, 1992:V, 173.

Kâtip Çelebi bu hâşiyeye için “hâşiyelerin en faydalısı” ifadesini kullanmaktadır. Otuz civarında nüshası vardır. En erken tarihli nüsha Manisa İl Halk Kütüphanesi Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 45 Ak Ze 755/3 numara 44b-58b arasında olup hâtimesinde 860/1456 yılında Bursa Murad Han medresesinde tamamlandığına dair kayıt vardır ve müstensihî de Ahmed b. Hasan'dır.<sup>1</sup> Büyük ihtimalle Dinkoz'un bizâtihi öğrencilerinden birine ait bir nüshadır.

---

Paşa bölümü, nr. 896, v. 36-45; Laleli bölümü, nr. 3020, v. 130-151; Murad Buhari bölümü, nr. 296, v. 1-13; Süleymaniye bölümü, nr. 915, v. 92-105; Şehid Ali Paşa bölümü, nr. 2308, v. 175-189; Şehzade Mehmed bölümü, nr. 90, v. 89-101; Yahya Tevfik bölümü, nr. 1649, v. 1-19; Yazma Bağışlar bölümü, nr. 1781, v. 46-64; Yozgat bölümü, nr. 718, v. 40-48, tarih: 1159; Milli Kütüphane, nr. 238, v. 14b-27a; Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 958/2, v. 26b-33a;Burdur İl Halk Kütüphanesi, nr. 1759/4, v. 78b-99a; Ankara Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 594/6, v. 142b-152b; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 19 Hk 2322/2, v. 29b-41b, tarih: 945/1537; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 19 Hk 2320/2, v. 29b-42a; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 19 Hk 2561/4, v. 86b-101b, tarih: 959/1551; Ankara Milli Ktp. Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nr. 26 Hk 577/2, v. 52b-66b; Manisa İl Halk Kütüphanesi Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, nr. 45 Ak Ze 755/4, v. 53b-74b; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 44 Dar 16/4, v. 122b-137a, tarih: 944/1536; Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, nr. 42 Kon 1208/1, v. 1b-9a; Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, nr. 42 Kon 4685/5, v. 100b-113b.

<sup>1</sup> Diğer nüshaları için bak. Beyazıt Devlet Ktp. Beyazıt bölümü, nr. 5951, v. 80b- 97b; nr. 5957, v. 111b-134b; Süleymaniye Ktp. Carullah bölümü, nr. 1868, v. 32-45; Esad Efendi bölümü, nr. 3019, v. 1-17; nr. 1169, v. 61-72; Hacı Mahmud Efendi bölümü, nr. 6358, v. 11-22; Harput bölümü, nr. 213, v. 98-110; Laleli bölümü, nr. 2950, v. 1-15; nr. 3045, v. 46-60; Nafiz Paşa bölümü, nr. 1434, v. 1-12; Şehid

**1.3.5.4. Musannifek Alâeddin Ali b. Muhammed Bistâmî (ö. 875/1470):** Fahreddin Râzî'nin soyundandır. Genç yaşta eser telif etmeye başladığı için “Musannifek/küçük yazar” denilmiştir. Hoca Sadeddin Efendi (1992:V, 139-140) onun 812-848/1409-1444 yılları arasında Herat'ta bulunduğunu belirtir. Buna göre Şîrvânî'nin öğrenciliğini de yapmış olabilir.

Hâşiye yazdığını söyleyen kaynaklar şunlardır: Bağdâdî, 1955:I, 735; Kâtip Çelebi, 1941:I, 40; Habeşî, 2004:I, 57. Ancak Taşköprülüzâde (1985b:I, 175), Hoca Sadeddin Efendi (1992:V, 140) ve Zirikli (2002:V, 9) Musannifek'in hâşiye değil de şerh yazdığını belirtmektedirler. Biz de herhangi bir nüshasını tespit edemediğimiz için bu konuda Bağdâdî ve Kâtip Çelebi'nin ifadelerine dayanarak Şîrvânî'nin şerhine hâşiye yazdığını kabul ediyoruz. Ayrıca Kâtip Çelebi, Musannifek'in hâşiyeyi 826/1423 yılında yazdığını söylemektedir.

**1.3.5.5. Mîr Ebu'l-Feth Muhammed b. Emîn Tâcüddîn Saîdî el-Erdebîlî<sup>1</sup> (ö. 875/1470):** Ebu'l-Feth'in talikasından bahseden kaynaklar şöyledir: Habeşî, 2004:I, 57; Kâtip Çelebi, 1941:I, 40; Bağdâdî, 1955:II, 207; Kehhale, 1993:III, 142; Brockelmann, 1973:I, 849.

Ebu'l-Feth, bu hâşiyeyi Uluğ Bey adına yazmıştır. Nüshadaki ifadelere bakılırsa Ebu'l-Feth de büyük ihtimalle Şîrvânî'nin öğrencilerindedir. Bu hâşiye de yaygın hâşiyelerdendir. En erken tarihli nüsha 925/1518 tarihli olup Ankara Milli Ktp. Yazmalar koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 5659/1, v. 1b-24a varakları arasındadır.<sup>2</sup>

---

Ali Paşa bölümü, nr. 2308, v. 190-203; Şehzade Mehmed bölümü, nr. 90, v. 75-86; Yazma Bağışlar bölümü, nr. 980, v. 63-79, tarih: 992/1584; Yozgat bölümü, nr. 718, v. 27-39, tarih: 1159/1746; nr. 863, v. 1-12; Köprülü Ktp. Fazıl Ahmed Paşa bölümü nr. 1582, v. 387-398; Mehmed Asım Bey bölümü, nr. 230, v. 31-37; Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi bölümü, nr. 1858, tarih:943/1537; Milli Ktp. nr. 238, v. 1b-13b, tarih: 1673; Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp. nr. 19 Hk 2561/3, v. 62b-85a, tarih: 956/1548; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, nr. 15 Hk 471/5, v. 50b-65a.

<sup>1</sup> Ayrıca Ebu'l-Feth, Muhammed el-Hanefî Tebrizî'nin (ö. 900/1494) İcî'nin *Âdâb* risâlesine yazdığı *şerhe* de bir hâşiye yazmıştır (Kâtip Çelebi, 1941:I, 41). Bu hâşiye Şîrvânî'ye yazdığı hâşiyeden daha yaygındır. Kütüphanelerimizde yüze yakın nüshası vardır. Bak. Süleymaniye Ktp. Mahmud Paşa bölümü, nr. 314, v. 170-192, tarih: 1087/1677.

<sup>2</sup> Kütüphanelerimizde yirmi civarında nüshası vardır. Diğer nüshalarından bazıları için bak. Süleymaniye Ktp. Laleli bölümü, nr. 3001, v. 33-81; nr. 3037, v. 1-44; nr. 3042, v. 32-54; Mihrişah Sultan bölümü, nr. 325, v. 66-95; Çelebi Abdullah bölümü, nr. 394, v. 124-163; Denizli bölümü, nr. 267; v. 140-186, tarih: 1122/1710; Esad Efendi bölümü, nr. 3018, v. 1-26; Fatih bölümü, nr. 4708, v. 1-23; Ankara Milli Ktp. Yazmalar koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 1549/2, v. 25b-60a, tarih: 1092/1680.

**1.3.5.6. Şah Hüseyin el-Acemî (ö. 920/1512):** Hâşiyesinin olduğundan Brockelmann (1973:I, 849) ve Wisnovsky (2004:II, 169) bahsetmektedir. Hacimli hâşiyelerden biridir. Ülkemizde üç adet nüshası vardır.<sup>1</sup>

**1.3.5.7. Abdürrahîm el-Mutahhar el-Cebelî (ö. 933/1527):** Bu kişiden bahseden sadece Habeşî'dir (Habeşî, 2004:I, 58). Ülkemizde sadece bir tane nüshası vardır. Bu da İstanbul Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi bölümü, 1861/1 numara 1-11 varakları arasındadır.

**1.3.5.8. Emîr Hasan er-Rûmî (ö. 941/1534):** Hâşiyesinden bahseden kaynaklar şöyledir: Kâtip Çelebi, 1941:I, 40; Habeşî, 2004:I, 59; Taşköprülüzâde, 1985a:483; Özcan, 1989:I, 478. *Şekâik* ve *Zeyillerinde* Osmanlı ulemasından olduğu söylenmektedir.

Hâşiyesinin nüshalarından ülkemizde mevcuttur.<sup>2</sup>

**1.3.5.9. Kâsım el-Ezbekî (ö. 945/1538):** Bu kişinin hâşiyesinden sadece Habeşî söz etmektedir (2004:I, 59). Başak Kâsım olarak tanınmaktadır. Ülkemizde nüshası yoktur.

**1.3.5.10. Muhammed b. Hinduşah b. Sencer İdris en-Nahcevânî (ö. 950/1560'lı yıllar):** Nahcuvânî'nin hâşiyesinden bahseden kaynaklar şöyledir: Habeşî, 2004:I, 58; Kâtip Çelebi, 1941:I, 40; Wisnovsky, 2004:II, 169. Ülkemizde sadece bir nüshası vardır. Bu da Süleymaniye Kütüphanesi Carullah bölümü, 2110 numara 186-194 varakları arasındadır.

**1.3.5.11. Sinânüddîn Yûsuf er-Rûmî (ö. 989/1581):** Şair Sinan diye tanınmaktadır. Bu kişinin hâşiyesinden Kâtip Çelebi (1941:I, 40) ve Habeşî (2004:I, 59) bahsetmektedir. Ülkemizde nüshaları bulunmaktadır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ankara Milli Ktp. Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, nr. 06 Hk 5046/2, v. 49b-105a; Köprülü Yazma Eser Ktp. Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, nr. 34 Ma 537/3, v. 72-73; Ankara Milli Ktp. Yazmalar koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 594/3, v. 77b-134a, tarih:1130/1718. Ancak Köprülü nüshası Şirvânî'ni şerhine yazılmış bir hâşiyeye iken Uluğ Bey'in şerhine yazılmış bir hâşiyeye olarak kaydedilmiştir.

<sup>2</sup> Bak. Süleymaniye Ktp. Süleymaniye bölümü, nr. 915, v. 129-138; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 19 Hk 2561/2, v. 41b-61a; Manisa İl Halk Kütüphanesi Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, nr. 45 Ak Ze 745/4, v. 100b- 123a.

<sup>3</sup> Bak. Süleymaniye Ktp. Darülmünevi bölümü, nr. 1047, v. 49-62; Harput bölümü, nr. 213, v. 1-10; Laleli bölümü, nr. 3045, v. 60-70; Murat Molla Ktp. nr. 654, v. 158-168; Manisa İl Halk Kütüphanesi Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, nr. 45 Ak Ze 748/5, v. 55b-64b; Ankara Milli Ktp. Yazmalar

**1.3.5.12. Halil b. Hasan et-Tîrevî (ö 1113/1702):** Kara Halil olarak bilinmektedir. Osmanlı ulemasındandır. Bu hâşiyeden Zirikli (2002:II, 317) ve Habeşî (2004:I, 59) bahsetmektedir. Ülkemizde nüshası yoktur. Fakat Habeşî, Ezheriye Kütüphanesi'nde 1089/1678 tarihli bir nüshasının bulunduğunu söylemektedir.<sup>1</sup>

**1.3.5.13. Mustafa b. Yûsuf b. Murad el-Hanefî el-Mostârî (ö. 1119/1708):** Hâşiye yazdığını Bursalı Mehmed Tâhir (tsz.:I, 403) ve Habeşî (2004:I, 59) söylemektedir. Bağdâdî ise Şîrvânî'nin şerhine yazılmış bir hâşiye üzerine talika yazdığını söylemektedir (Bağdâdî, 1955:II, 443). Ayrıca Bursalı Mehmed Tâhir ve Bağdâdî aynı yerde Semerkandî'nin risâlesine şerh yazdığını da belirtmektedirler. Ancak kütüphane kayıtlarında söylenen her üç eser hakkında herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.<sup>2</sup>

**1.3.5.14. Abdullah b. Haydar Hüseyinabadî (ö. 1129/1717):** Kaynaklarda hâşiye yazdığına dair bilgi bulunmamaktadır. Ancak kütüphanelerimizde iki adet nüshası vardır.<sup>3</sup>

**1.3.5.15. Abdurrahîm b. Ahmed el-Hanefî eş-Şîrvânî (ö. 1134/1722):** İstanbul'da müderrislik yapmıştır. Hâşiyesinin olduğunu belirten kaynaklar şöyledir: Kâtip Çelebi 1941:I, 39; Habeşî 2004:I, 59; Kehhâle, 1993:II, 129; Bağdâdî, 1955:I, 564.

Ülkemizde nüshaları mevcuttur.<sup>4</sup>

**1.3.5.16. Muhammed b. Humeyd b. Mustafa el-Kefevî (1168/1754):** Kaynaklarda hâşiye yazdığına dair bir bilgi yoktur. Ancak Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi,

---

koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 7379/4; 71b-81a; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 42 Kon 2733/3, v. 15b-23a.

<sup>1</sup> Bunun yanında Zirikli'nin belirttiğine göre münâzara ilmi alanında iki çalışması daha vardır. İlki Taşköprülüzâde'nin *Âdâb* risâlesine şerh yazmıştır. Bu şerhin adı da *Hediyetü'n-Nebîyyi'l-Müstetâb fi'l-Münâzara ve'l-Âdâb*'tir. Ülkemizde nüshaları bulunmaktadır. Bunlardan biri de 1095/1684 tarihli olup Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi bölümü, nr. 522 ve 1-58 varakları arasındadır. Diğer çalışması da Molla Hanefî'nin İcî'nin *Âdâb* risâlesine yazmış olduğu şerhe hâşiye yazmıştır. Ülkemizde nüshası yoktur.

<sup>2</sup> Ayrıca Bağdâdî ve Tâhir aynı yerde münâzara ilmi hakkında kendisinin telif ettiği bir risalesinin olduğu da söylenmektedir. Bu risaleden ülkemizde Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi koleksiyonu, nr. 07 El 88/3, 22b-23b varakları arasında bulunmaktadır.

<sup>3</sup> Bak. Süleymaniye Ktp., İzmir bölümü, nr. 770, v. 99-118; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 42 Kon 5906/3, v. 62b-75b.

<sup>4</sup> Bak. Süleymaniye Ktp. Harput bölümü, nr. 213, v. 192-203; Hacı Beşir Ağa bölümü, nr. 580, v. 40-62; Ankara Milli Ktp. Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, nr. 03 Gedik 17661/4, v. 116b-134a, tarih: 1081/1669.



Mehmed Asım Bey bölümü, nr. 522’de 1-45 varakları ve nr. 523’te 1-46 varakları arasında kayıtlı iki nüshası vardır.

**1.3.5.17. Ebü’l-Mükârim Necmeddîn Muhammed b. Sâlim b. Ahmed el-Mısrî el-Hanefî (ö. 1181/1768):** Ebü’l-Mükârimin hâşiyesinin olduğundan Habeşî (2004:I, 59) ve Bağdâdî (1955:II, 337) bahsetmektedir. Kütüphane kayıtlarında herhangi bir nüshasının olduğuna dair bir bilgiye ulaşamadık.

**1.3.5.18. Abdürrahîm Celâlî:** Kaynaklarda Şîrvânî’nin şerhine hâşiyeye yazdığına dair bir bilgi yoktur. Ancak ülkemizde bir adet nüshası bulunmaktadır.<sup>1</sup>

**1.3.5.19. Ahmed el-Cündî:** Kaynaklarda hâşiyesinin olduğundan sadece Wisnovsky (2004:II, 169) söz etmektedir. Ayrıca Şîrvânî’nin şerhine ait bir öğrenci nüshasında da (Carullah, nr. 1868, v. 16b) kaynak olarak yararlanılmış ve nüshada hâşiyenin adı “*Hâşiyetü Ahmed el-Cündî*” şeklinde belirtilmiştir.<sup>2</sup> Kütüphane kayıtlarında hâşiyesine ulaşamadık.

**1.3.5.20. Hâmid b. Burhân el-Ceylânî:** Kaynaklarda bu kişi ve hâşiyesi hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Yine Hâmid b. Burhân el-Ceylânî’nin hâşiyesinden Şîrvânî’nin şerhine ait Carullah’taki nüshasında (nr. 1868, v. 20b) bahsedilmektedir. Ülkemizde bir adet nüshası vardır.<sup>3</sup>

**1.3.5.21. Hamidüddin b. Mes‘ûd:** Kaynaklarda hâşiyeye yazdığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat Süleymaniye Kütüphanesi Harput bölümü, 213 numara, 203-230 varakları arasında bir adet nüshası vardır.

**1.3.5.22. Celaleddin Abdurrahman Tâlisî:** Tâlisî hakkında da kaynaklarda bir bilgi yoktur. Fakat 1090/1680 tarihli Süleymaniye Kütüphanesi Laleli bölümü, nr. 2950, v. 1-17 varakları arasında bir adet nüshası vardır.

---

<sup>1</sup> Bak. Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 34 Nk 4518/7, v. 104-120.

<sup>2</sup> Bunun yanı sıra Ahmed el-Cündî’nin Süleymaniye Kütüphanesi’nde İcî’nin *Âdâb* risâlesine yazdığı hem şerhi (Carullah bölümü, nr. 2110, v. 140-143) hem de hâşiyesi (Laleli bölümü, nr. 3033, v. 17-55, tarih: 1096/1685) vardır.

<sup>3</sup> Süleymaniye Ktp. Carullah bölümü, nr. 1859, v. 1-54, tarih: 957/1550.

**1.3.5.23. Hüseyin el-Muhtesib:** Kaynaklarda hâşiye yazdığına dair bir bilgi yoktur. Fakat Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, nr. 42 Yu 115 ve 84b-99b varakları arasında bir adet nüshası bulunmaktadır.<sup>1</sup>

**1.3.5.24. Hamîd b. Burhâneddîn b. Ebî Zer El-Gifârî:** Bu hâşiyeden Wisnovsky (2004:II, 169) bahsetmektedir. Hacimli hâşiyelerden biridir. Ülkemizde iki adet nüshası vardır.<sup>2</sup>

**1.3.5.25. Ali b. Rahîm b. Mutahhar eş-Şîrvânî:** Kaynaklarda hâşiye yazdığına dair bir bilgi yoktur. Fakat Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, nr. 05 Ba 1702/2, 13b-24a varakları arasında 1120/1707 tarihinde istinsah edilmiş bir nüshası mevcuttur.

**1.3.5.26. Ebû Hâmid:** Bu kişinin hâşiyesinden kaynaklarda bahsedilmektedir. Fakat ülkemizde Ankara Milli Kütüphane Yazmalar koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 7379/7 ve varak 103b-132b arasında kayıtlı bir nüshası vardır. Eserin adı 103a'da *Hâşiyetü Ebû Hâmid bihî Mes'ûd Rûmî* olarak geçmektedir.

**1.3.5.27. İbn Âdem:** Bu kişiden Kâtip Çelebi (1941:I, 40) bahsetmektedir. Adını sadece "İbn Âdem" olarak belirtmiştir. Kütüphane kayıtlarında herhangi bir hâşiyesi bulunmamaktadır.

Bu bilgilerin yanı sıra Saçaklızâde'nin *Takrîru'l-Kavânîn*'inde ve Muhammed Cemaleddin b. Bekr Hâzım el-İstanbûlî'nin *Şerhu'l-Manzûmeti'z-Zâhire fî Kavânîni'l-Bahs ve'l-Münâzara* adlı eserine yazılan hâşiyede sık sık *Hâşiyetü'l-Ulûgiyye* isimli bir hâşiyeye atıflar yapılmaktadır. Bu atıflardaki bilgilerde *Hâşiyetü'l-Ulûgiyye*'nin *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* üzerine yazılmış bir hâşiye olduğu izlenimini vermektedir. Kaynaklarda böyle bir hâşiyeden bahsedilmemektedir. Ayrıca hem ülkemiz kütüphanelerinde hem de ülkemiz dışında katalog bilgisine ulaşabildiğimiz kütüphane kataloglarında da böyle bir eser tespit edemedik. Uluğ Bey'e ait olduğunu düşündüğümüz bu hâşiyenin her ne kadar *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* üzerine yazılmış bir hâşiye olduğunu düşünsek de aidiyetine dair bir bilginiz bulunmadığı için bu hâşiyeye listede yer vermedik.

<sup>1</sup> Kütüphane kayıtlarında adı yanlışlıkla "el-Müntesab" olarak kaydedilmiştir. Ayrıca yine bu numarada kayıtlı eserler arasında sekizinci sırada olduğu kaydedilmiştir. Fakat eser beşinci sıradadır.

<sup>2</sup> Bak. Süleymaniye Ktp. Laleli bölümü, nr. 3004, v. 39-65; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 19 Hk 2328, v. 1-86.

#### 1.4. Nüshalar ve Tenkitli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem

Burada tahkikli metnin oluşturulmasında yararlandığımız yazma nüshalar ve bunların metinde gösterilme biçimi, Semerkandî'ye ait ifadelerin tam olarak tespiti için Semerkandî'ye ait nüshalar, tahkikli metnin ve Türkçe çevirinin oluşturulması konusunda uyguladığımız yöntemler ve yine Türkçe çeviri için yararlandığımız öğrenci nüshaları, *Âdâbü's-Semerkandî*'nin diğer şerhleri ve *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*'nin hâşiyelerine ait nüshaları hakkında bilgi verilecektir.

##### 1.4.1. Nüshaların Tanıtılması

Taramalarımız neticesinde şerhin müellif nüshasına rastlayamadık. Bu sebeple en erken tarihli nüshadan başlamak üzere yedi nüsha tespit ettik. Bu nüshaların diğer bir özelliği de Şîrvânî daha hayattayken istinsah edilmeleridir. Bu yedi nüshanın yanında sekizinci bir nüsha daha tespit ettik. Tarihi biraz geç bir döneme ait olsa da sultânî nüsha olma olasılığı sebebiyle tercih ettik. Böylece tenkitli metnin oluşturulmasında sekiz nüsha kullanmış olduk. Bu nüshaların hepsi de Türkiye kütüphanelerindedir ve bilgileri şu şekildedir:

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya bölümü, 4433 numarada 1b-24b varakları arasındadır. Bu nüshanın istinsah tarihi 826/1422 yılına aittir. Müstensihi Muhammed el-Hüsâmî'dir. Nüshanın hiçbir yerinde eserin adına dair kayıt bulunmamaktadır. Kütüphane kaydında ise *Şerhu Risâleti's-Semerkandî fî Âdâbi'l-Bahs* olarak geçmektedir. Toplamda 24 varaktan oluşan nüsha talik hattıyla 21 satır olarak yazılmıştır. Semerkandî'ye ait ifadelerin üstü kırmızı mürekkeple çizilerek gösterilmiştir. Tercih edilen hatt ve noktalama işaretlerinin fazla kullanılmaması sebebiyle okunması güç bir nüshadır. Kenar notlarına bakılırsa nüshayı bir öğrenci kullanmıştır.

En erken tarihli nüsha olması sebebiyle tenkitli metinde bu nüsha esas alınmıştır.

2. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 4737 numara içerisindeki üç eserden üçüncüsüdür ve 5b-34b varakları arasındadır. Raşt beldesinde 18 Cemâziyelevvel 843/27 Ekim 1439 tarihinde istinsah edilmiş olup, müstensihin adı da ferağ kaydında “muvaflık olarak tanınan Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Eyâdî” olarak geçmektedir.

Eserin adı giriş kapağında “*Mes‘ûd-i Rûmî, Şerhu Âdâb-i Bahs*” olarak kaydedilmiştir. Kütüphane kayıtında ise *Şerhü Risâle fî Âdâbi'l-Bahs* olarak belirtilmiştir. Toplamda 30 varaktan oluşup, Nesih hattıyla 21 satır olarak yazılmıştır. Semerkandî’ye ait ifadelerin üstü kırmızı mürekkeple çizilerek gösterilmiş ve yine bölüm başlangıçları da kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Döneminin özelliğinden olsa gerektir ki, noktalama işaretleri fazla kullanılmasa da okunması rahat bir nüshadır. Kenar notlarına bakılırsa bir müderris nüshasıdır.

**3.** Ankara Milli Kütüphane, Yazmalar koleksiyonu, 06 Mil Yz A 3227 numara içerisinde yer alan yirmi eserden ikincisidir ve 20b-44a varakları arasındadır. 8 Ramazan 864/27 Haziran 1460 tarihinde istinsah edilmiştir. Müstensihine dair bir kayıt yoktur.

Eserin adı 19a’da “*Şerhu Âdâb-i Bahs Semerkandî*” olarak kaydedilmiştir. Kütüphane kayıtında ise *Şerhü'l-Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara* olarak belirtilmiştir. Toplamda 24 varaktan oluşup binukat nesih hattıyla 21 satır olarak yazılmıştır. Semerkandî’ye ait ifadelerin üstü kırmızı mürekkeple çizilmiş ve bölüm başlangıçlarını gösteren ifadelerin üzerinden de kırmızı mürekkeple geçilmiştir. Zaman zaman zamirlerin hangi kelimeye râci olduğu özel işaretlerle gösterilmiştir. Nüshanın genelinde noktalama işaretleri az olması ve de yazım tarzı sebebiyle okunması zor bir nüshadır. Bu nüshanın da kenar notları bir müderris nüshası olduğunu göstermektedir.

Varak 44a’da Muhammed b. Fahreddin el-Kâtibî’nin mülkiyet kaydı vardır, fakat üstüne çizgi çekilmiştir.

**4.** Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2948 numarada yer alan altı eserden ikincisidir ve 16b-48b varakları arasındadır. Cemâziyelevvel 867/Ocak-Şubat 1463 tarihinde Bursa Murad Hân Medresesi’nde Sıyâmî b. İsmâîl b. Zeyneddîn tarafından istinsah edilmiştir.

Eserin adı giriş kapağında “*Âdâb-ı Semerkandî*” olarak kaydedilmiştir. Şerhe ait nüshadan önce ise 15a’da “*Mes‘ûd-i Rûmî*” şeklinde kaydedilmiştir. Kütüphane kayıtında ise *Şerhü Risâle fî Âdâbi'l-Bahs* olarak geçmektedir. Toplamda 33 varaktan oluşup talik kırmızı mürekkeple çizilerek gösterilmiştir. Kenarlarında diğer şerhlerden ve

hâşiyelerden alıntılar vardır. Bu da nüshanın bir öğrenciye ait olduğunu göstermektedir.

Varak 16a'da Osman Ağazâde Hüseyin Ağa b. Ahmed Ağa'nın Muradiye kütüphanesine yaptığı 1223/1808 tarihli bir vakıf kaydı vardır.

5. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 999 numarada yer alan dört eserden dördüncüsüdür. Varaklar numaralandırılmadığı için eserin yer aldığı nüshayı 1b-46b aralığında olacak şekilde numaralandırdık. 888/1483 yılında İbn Sa'deddîn b. Fahreddîn tarafından istinsah edilmiştir.

Eserin adı 1a'da "*Risâletü'l-Mes'ûd*" şeklinde kaydedilmiş ve hemen altında şârihimizin adı Mes'ûd Şîrvânî olarak belirtilmiştir. Temmet kaydında da "*Mes'ûdi* olarak isimlendirilen risâlenin yazımı tamamlandı" denilmiştir. Kütüphane kayıtlarında ise *Şerhü Risâle fi Âdâbi'l-Bahs* olarak belirtilmiştir. Toplamda 46 varaktan oluşan nüsha, talik hattıyla 13 satır olarak yazılmıştır. Semerkandî'ye ait ifadelerin üstü kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Yine cümle başlangıçları da kırmızı mürekkeple çizilerek gösterilmiştir. Yer yer zamirlerin hangi kelimeye râci olduğu özel işaretlerle gösterilmiştir. Kenar notlarından öğrenci nüshası olduğu bellidir. Taliklerde diğer şarihlerden, Şîrvânî'nin şerhinin hâşiyelerinden ve *Şerhu Metâli'* den alınmış talikler vardır. Ayrıca yer yer üzerinde beyitler vardır.

6. Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed bölümü ve numara 462'de yer alan iki eserden ikincisidir ve 31b-63a varakları arasındadır. Birinci sırada da İmâdüddin Yahya b. Ahmed el-Kâşî'ye ait hâşiyesi vardır. 25 Cemâziyelevvel 897/25 Mart 1492 tarihinde istinsah edilmiştir. Müstensih bilgisi yoktur. Nüshanın numaralandırılmasında 39a'da hata yapılarak 38a tekrar edilmiş ve bu sebeple 62a'da bittiği belirtilmiştir.

Eserin adı kapağında *Şerhu Mes'ûd-i Rûmî*, nüshadan önce varak 30a'da *Şerhu Âdâb-ı Mevlânâ Mes'ûd* ve 31a'da da *Mes'ûd-i Rûmî* şeklinde kaydedilmiştir. Kütüphane kayıtlarında ise *Şerhu Risaleti's-Semerkandi fi Adabi'l-Bahs* olarak belirtilmiştir. Toplamda 30 varaktan oluşan nüsha, talik hattıyla 15 satır halinde yazılmıştır. Semerkandî'ye ait ifadelerin ve cümle başlangıçlarının üstü kırmızı mürekkeple

çizilmiştir. Kenarlarındaki diğer şerh ve hâşiyelerden alıntı olarak kullanılan talikler, nüshanın öğrenci nüshası olduğunu göstermektedir.

Varak 46a'da ve son kapak sayfasında 1028/1618 tarihli bir mühür olup, mühürde "merhum Kadızâde Mehmed Efendi vakfıdır" yazmaktadır. Ayrıca son kapağında beyitler bulunmaktadır.

7. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih bölümü ve numara 5414'te yer alan sekiz eserden üçüncüsüdür ve 47b-71a varakları arasında bulunmaktadır. Eserin adı 47a'da *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* olarak kaydedilmiştir. Kütüphane kayıtında da aynı şekilde geçmektedir. Toplamda 24 varaktan oluşan nüsha, 19 satır olarak yazılmıştır. Semerkandî'ye ait ifadelerin ve cümle başlangıçlarının üstü kırmızı mürekkeple çizilmiştir. 898/1493 yılında istinsah edilmiştir. Müstensih bilgisi yoktur. Kenarındaki talikler, öğrenci nüshası olduğunu göstermektedir.

Sayfaların üzerinde lekeler oluşmuş ve birçok sayfası yıpranmıştır. 57a-b ve 64a-b'nin bulunduğu varaklar ise aşırı yıpranmıştır. Bu sebeple bu yerlerde yazılar tam okunamamaktadır.

8. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehzade Mehmed bölümü ve numara 70'te yer alan iki eserden ikincisidir ve 126b-166a varakları arasındadır. 944/1537 yılında Mahmûd b. Ahmed en-Nekdevî el-Kayserî tarafından istinsah edilmiştir.

Eserin adı, *Şerhu'l-Âdâbi's-Semerkandî* olarak kaydedilmiş ve kütüphane kayıtında da aynı şekilde geçmektedir. Toplamda 40 varaktan oluşan nüsha, 15 satır halinde yazılmıştır. Semerkandî'ye ait ifadeler mavi mürekkeple, ana cümle başlangıçları kırmızı mürekkeple ve ara cümle başlangıçları da sarı mürekkeple yazılmıştır. Kenarı mavi renkli ince çizgi ve sarı renkli kalın çizgi ile çerçeveslendirilmiştir. İlk sayfada tehzib süslemesi vardır.

166b'de Şehzade Sultan Mehmed adına vakfedildiği belirtilmektedir. 126b, 127a'd ve 166b'de Osmanlı sultanlarına ait 3 adet tuğra vardır. Tuğraların bulunması ve de özenle yazılması sebebiyle nüshanın tashih edilmiş bir sultânî nüsha olduğunu düşünerek bu nüshayı da tenkinli metnin hazırlanmasında tercih ettik.

#### 1.4.2. Nüshaların Tenkitli Metinde Gösterilmesi

Tenkitli metnin hazırlanmasında yukarıda belirttiğimiz yedi nüshayı kullandık. Bunlardan en eski tarihli olan Çorum nüshasını esas aldık. Diğer nüshalar ile bu esas nüsha arasındaki farklar tespit edilerek ve bu farklılıklarda dipnotta gösterilerek tenkitli metin hazırlanmıştır. Tenkitli metnin hazırlanmasında nüshalar için remizler kullandık. Bu remizler şu şekildedir.

1. Ayasofya nüshası için ي,
2. Çorum nüshası için ج,
3. Ankara nüshası için ع,
4. Manisa nüshası için م,
5. Amasya nüshası için أ,
6. Kadızade Mehmed nüshası için ق,
7. Fatih nüshası için ف,
8. Şehzade Mehmed nüshası için ش harfi remiz olarak seçilmiştir.

##### 1.4.2.1. Yararlanılan *Âdâbü's-Semerkandî* Nüshalarının Tanıtılması

Şârih, şerhini şerh yöntemlerinden “mezc” yöntemiyle<sup>1</sup> yazdığından dolayı nüshalar üzerinde Semerkandî'nin ifadeleri olarak gösterilen ibarelerde bir tutarlılık olmaması sebebiyle Semerkandî'nin nüshalarıyla karşılaştırma yaparak Semerkandî'ye ait olan ifadeleri tam olarak tespit etme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu amaçla Semerkandî'nin risâlesine ait üç nüshadan da yararlandık. Bunlardan biri matbu olan nüshasıdır. Ancak hem bunları hem de Şirvânî'ye ait nüshalar arasında Semerkandî'ye atfedilen ifadeler hakkındaki farklılıkları dipnotta göstermedik.

Bunun için yararlandığımız *Âdâbü's-Semerkandî*'ye ait nüshalar şöyledir:

---

<sup>1</sup> Bu yöntem ve diğerleri hakkında geniş bilgi için ikinci bölümdeki “Şerh Kavramı ve Şerh Yöntemleri” başlıklı konuya bakınız.

1. Süleymaniye Ktp., Ayasofya bölümü, nr. 4609, v. 108b-115b, tarih: 763/1361. Tespit edebildiğimiz en erken tarihli nüshadır. Müstensih bilgisi yoktur. Eserin adı 108a'da *Âdâbü'l-Bahs* olarak kaydedilmiştir. Kütüphane kaydında *Risâle fî Âdâbi'l-Bahs* olarak belirtilmiştir. Ayrıca 115b'nin sonunda Sultan II. Beyazıd'ın tuğrası da bulunmaktadır.

2. Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa bölümü, nr. 1458, v. 230b-232a, tarih: 16 Recep 869/14 Mart 1465. Müstensih: Ahmed b. Mes'ûd en-Nâbulusî. Eserin adı giriş kapağında *Şerefü'l-Emâsi'l fî Âdâbi'l-Bahs* ve 230a'da da *Âdâbü'l-Bahs* olarak kaydedilmiştir. Nüshanın harekelendirilmiş olması sebebiyle tashîh edilmiş olabileceğini düşündüğümüz için tercih ettik.

3. Yararlandığımız son nüsha matbu olup tashîhi Ezher Üniversitesi'nin âlimlerinden el-Allâme eş-Şeyh Mahmûd el-İmâm el-Mansûrî tarafından yapılmış ve hicrî 1353 yılında Kâhire'de *Mecmûatün Müştemiletün ale'l-Âfî Beyânühû* adıyla basılmış olan bir eserin içerisinde 125-133 sayfaları arasında yer almaktadır. Risâlenin adı *Risâletü's-Semerkandiye fî Âdâbi'l-Bahs* olarak geçmektedir.<sup>1</sup>

Tenkitli metnin hazırlanırken bütün nüshaların sayfa başları, sayfa başında yer alan ilk kelimenin sağına (/) işareti konularak dipnot verilmiş ve dipnotta hangi nüshanın kaçınca yaprağı olduğu belirtilmiştir. Bunun için, önce parantez içinde yaprağı gösteren rakam ve yaprağın hangi yüzü olduğunu gösteren harf, sonra da iki tire (-) arasında bu yaprağın hangi nüshaya ait olduğu, nüshanın Arapça remiz harfi ile verilmiştir. “(و) -أ-” örneğinde olduğu gibi yaprağın (a) yüzüne (و), (b) yüzüne (ظ) harfi ile işaret edilmiştir.

Tenkitli metin ile diğeri nüshalar arasındaki farklar da dipnot sistemi ile gösterilmiştir. Buna göre “منها: ناقص في ش-” örneğinde olduğu gibi, tenkitli metinde olup da diğeri nüsha veya nüshalarda olmayan ifadenin sonuna dipnot verilmiş, sayfa sonundaki dipnota önce bulunmayan ifade yazılıp iki nokta (:) konulmuş sonra da “eksiktir” anlamında “ناقص في” ifadesi yazılmış en sona da eksikliğin olduğu nüshanın Arapça remizi iki çizgi arasında verilmiştir. Tenkitli metinde bulunmayıp da diğeri nüsha veya

<sup>1</sup> Bu arada kendisi de Kanada McGill Üniversitesi'nde “âdâbü'l-bahs” üzerinde çalışan ve üniversite kütüphanesinde bulunan bu nüshanın bir kopyasını şahsıma gönderme lütfunu gösteren sayın Mehmet Kadri Karabela'ya teşekkürlerimi sunarım.





2. “ثلاثة/ثلاث” yerine “ثلاثه/ثلاث”, “لين” yerine “لئن” ve “ليلا” yerine “لئلا” kullanımları modern Arapçadaki sekliyle tercih edilmiştir.
3. Nüshalardaki fiil, zamir, işaret zamiri ve ism-i mevsullerdeki müennes-müzekkerlik farklılıkları tenkitli metinde belirtilmemiştir.
4. Metnin okunabilirliği açısından gerekli görülen kelimeler üzerine şedde (ˆ) ve cezm (-) işaretleri de konulmuştur.
5. Nüshalarda sık kullanılan bazı kelimeler için kısaltmalar yapılmıştır. Bu kısaltmaların genişletilmiş hali tenkitli metinde kullanılmıştır. Bu konuda yapılan genişletmeler şu şekildedir: ح yerine حينئذ, مطلوب/المطلوب yerine مط/المط, الله اه yerine, نم, ميمنوع, مم, نسلم yerine, محال, مح, فظاهر/الظاهر/ظاهر, فظ/الظ/ظ, ممنوع, مم, نسلم yerine, المصنّف, لا يخلو, لا يخلو, لا يخ, باطل, بط, صلى الله عليه و سلم, سلم, الى آخره, الخ, المصنّف yerine, هذا خلف, هف ve التسلسل
6. Şârih, Semerkandî'nin risâlesini şerh yöntemlerinden “mezc” yöntemiyle şerh etmiştir. Şârih bu sebeple Semerkandî'nin ifadelerinin üstünü çizerek kendi ifadelerinden ayırmıştır. Biz de bu yönteme sadık kalarak metnin altını çizerek Semerkandî'nin ifadelerini şârihin ifadelerinden ayırdık. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi nüshalar arasında bu konuda büyük farklılıklar olduğu için Semerkandî'ye ait üç nüshadan şerhin nüshalarıyla karşılaştırarak yararlandık ve Semerkandî'ye ait olan ifadeleri kesinleştirdik. Fakat bu farklılıkları ve yararlandığımız Semerkandî nüshalarını dipnotta belirtmedik.

### 1.5. Türkçe Metnin Hazırlanmasındaki Yöntem

Şârih, Semerkandî'nin metin düzenlemelerine sadık kalmış ve bu sebeple konu başlıklarında eksiltme veya artırımda bulunmamıştır. Bizde buna sadık kalmaya çalıştık. Ancak bazı yerlerde konuları önemli görmemiz sebebiyle birbirlerinden ayrılması amacıyla bazı konu başlığı eklemelerinde bulunduk. Bu eklemelerimize dair konu başlıkları şöyledir: Rükun, illet, şart, muârazanın kısımları ve gasb başlıklarıdır. Bunlar da hem tenkitli metin içerisinde hem de çeviri metinde “[ ]” köşeli parantez işaretiyle gösterilmiştir. Ayrıca her bir konu aynen tercüme edilmiştir.

Daha önce de değindiğimiz gibi şârih, Semerkandî'nin risâlesini şerh yöntemlerinden “mezc” yöntemiyle şerh etmiştir. Bu sebeple şârihin yöntemine sadık kalarak tenkitli metinde Semerkandî'nin ifadelerinin altına çizgi çekerek bunu belli ettik. Fakat aynı yöntem Türkçe metinde uygulanınca Semerkandî'ye ait ifadelerde anlam birliği tam olarak yansıtılmadığından biz de Semerkandî'nin ifadelerini ayrıca vermeyi uygun gördük. Bu sebeple Semerkandî'ye ait ifadeler “SEMERKANDÎ” başlığı altında ve Şirvânî'nin yaptığı şerh de “ŞERH” başlığı altında gösterilmiştir. “ŞERH” başlığı altında yapılan çeviri tamamen tenkitli metnin bire bir çevirisidir. Bu sebeple Semerkandî'ye ait ifadelere ayrıca işaret edilmemiştir.

Çeviri sırasında Arapça kavramlar bire bir tercüme edilmeye çalışılmıştır. Ancak münâzara ilmine dair münâzara, münâkaza, muâraza, nakz, müstened, gasb v.b kavramlar artık bu ilimle özdeşleştiği için Latinize edilerek münâzara ilminde yaygın olan kullanımları metin içerisinde tercih edilmiştir. Ancak bazı kavramlarda karışıklığa meydan vermemek için Türkçe karşılıkları “/” işaretiyle yanında verilmiştir.

Ayrıca yine mantık ve felsefe alanında yaygın olan illet-ma'lûl, delil-medlûl v.b kavramlar da aynı şekilde Latinize edilerek kullanılmıştır.

Şârih kimi zaman kelime tahlilleri yaptığı için konunun anlaşılabilmesi amacıyla bu v.b durumlarda “( )” parantez içerisinde Arapça karşılıkları gösterilmiştir.

Metne çoğu zaman müdahale edilmemeye çalışılmıştır. Ancak çeviri sanatının en önemli sıkıntısı bazı zamanlarda anlamın bire bir yansıtılmasıdır. Böyle zamanlarda metnin daha iyi anlaşılabilmesi adına kendi tercihlerimiz “[ ]” köşeli parantez içerisinde gösterilmiştir.

Şârih, çoğu yerde hiç eser ve şahıs ismi vermeden bazı alıntılarda bulunmuştur. Bu alıntıların kime ve hangi esere ait olduğu tespit edilmiş ve dipnotta gösterilmiştir.

Ayrıca şârihin birçok ifadesinde kapalılık bulunduğu için bazı öğrenci nüshalarından, diğer bazı şerhlerden ve hâşiyelerden de yararlanılmıştır. Şimdi de bu nüshaların tanıtımına geçelim.

### 1.5.1. Yararlanılan Öğrenci Nüshalarının Tanıtılması

Arapça'nın en büyük sıkıntılarında biri olan zamirin hangi kelimeye râci olduğunun tespitidir. Hem bu sebeple hem de Şîrvânî'nin şerhinin takip edildiği derslerde nasıl bir yöntem izlendiğini ve hoca-metin-öğrenci ilişkisini görmek için tenkitli metinde yararlandığımız nüshalar dışında öğrenci taliklerinin çokça yer aldığı bazı nüshalardan da istifade ettik. Çünkü yukarıda da dediğimiz gibi Şîrvânî'nin şerhinde birçok kapalı ifade vardır. Bu ifadelerin anlamını öğrenirken, âdâb ile ilgili birçok eseri takip eden ve hatta neredeyse ezbere bilen müderrislerin öğrencilere aldıracağı notları da görmüş olduk. Tenkitli metinde yararlandığımız nüshalar haricinde istifade ettiğimiz öğrenci nüshaları şunlardır:

1. Manisa İl Halk Ktp., nr. 45 Hk 2023/2, v. 49b-95b, tarih: 948/1540, hatt: talik. Müstensih bilgisi yoktur. Eserin adı 49a'da "*Kitâb-ı Mes'ûd*" olarak kaydedilmiştir. Fakat kütüphane kayıtında yanlışlıkla "*Hâşîye alâ Kara Hâşîye*" olarak belirtilmiştir. Nüshanın tamamında talikler varsa da sonlara doğru azalmaktadır. Türkçe metinde dipnotta "Manisa 2023/2" olarak geçmektedir.
2. Beyazıt Devlet Ktp., Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Koleksiyonu, nr. 19037, v. 1b-52b, tarih: 961/1553, müstensih: Hızır b. Ali, hatt: talik. Eserin adı 1a'da "*Mes'ûd-i Rûmî Âdâbdan*" şeklinde kaydedilmiştir. Nüshada öğrenci talikleri 29a'da son bulmaktadır. Bazı talikler Osmanlıca'dır. Türkçe metinde dipnotta kısaca "Beyazıt" olarak ifade edilmiştir.
3. Süleymaniye Ktp., Kemankeş bölümü, nr. 322, v. 1b-29a, hatt: Nesih. Tarih ve müstensih bilgisi yoktur. Eserin adı 1a'da ve ve öncesinde giriş kapağında "*Mes'ûd Rûmî fi'l-Âdâb*" olarak kaydedilmiştir. Nüshalar içerisinde en okunaklı nüshalardandır. Türkçe metinde dipnotta "Kemankeş" olarak gösterilmiştir.
4. Süleymaniye Ktp., Carullah bölümü, nr. 1868, v. 1b-31a, hatt: talik, tarih: 1130/1718, Konstantınıyye. Müstensih bilgisi yoktur. Eserin sonunda Veliyyüddin Carullah'ın kitabı olduğu belirtilmektedir. Nüshalar içerisinde hâşiyelerden en fazla yararlanan nüshadır. Türkçe metinde "Carullah" olarak belirtilmiştir.

5. Ankara Milli Ktp., Adana İl Halk Ktp. koleksiyonu, nr. 01 Hk 1092/4, v. 70a-96b, hatt: nestalik, müstensih: Mehmed el-Esîm, tarih: 1263/1846. bilgisi yoktur. Eserin adı ferağ kaydında “Mes‘ûdî” olarak geçmektedir. Talikler 88a’da son bulmaktadır. Türkçe metinde “Adana” olarak ifade edilmiştir.

Ayrıca tenkitli metinlerde kullandığımız nüshaların dördünden de yararlanılmıştır. Çorum nüshası “Çorum”, Manisa nüshası “Manisa 2948/2”, Amasya nüshası “Amasya” ve Fatih nüshası ise “Fatih” olarak gösterilmiştir. Böylece toplam dokuz nüshadan istifade edilmiştir. Bu nüshalardaki taliklerden istifade edilen yerlerde “Carullah, v. 18a (ö.t)” örneğinde olduğu gibi, dipnotta nüsha ve varak numarasından sonra “öğrenci taliki” anlamında “(ö.t)” ifadesi kullanılmıştır.

Öğrenci nüshalarında gördüğümüz şu analizi de belirtmemiz gerekir ki, bu şerhin okutulduğu derste konular çok ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Konu iyice aydınlatılincaya kadar diğer şerhler, hâşiyeler ve talikalardan en yaygın olanları tek tek incelenmiş ve böylece karşılaştırmalı analizler yapılmıştır. Özellikle Şîrvânî’nin de problem olarak gördüğü meseleler medreselerde de problem olarak görülmüş ve bu konuda diğer metinlerle mukayese yapılmış, eğer bu metinlerde aranan cevap yoksa *Şerhu Metâli*’ gibi farklı eserlerden de yararlanılmış, eğer cevap buralarda da bulunamamışsa müderris olaya dâhil olarak kendi fikrini beyan etmiştir. Ayrıca özellikle Osmanlı medreselerinde takip edilen nüshalarda kelime analizleri de yapılmış ve bu konuda öğrenciler tarafından notlar da alınmıştır.

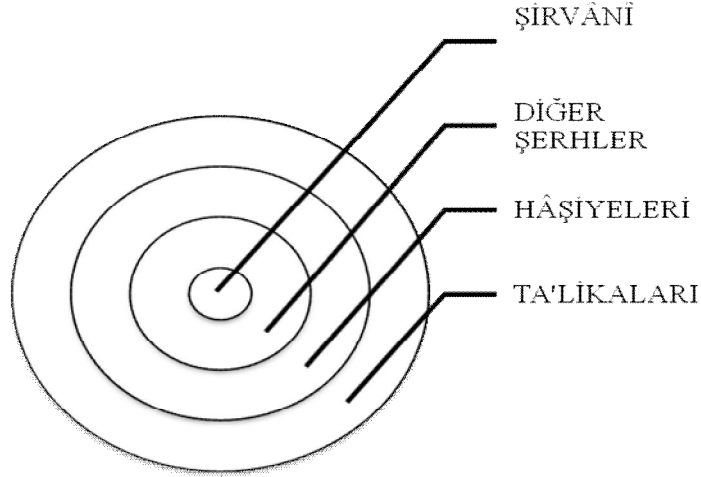
### **1.5.2. Yararlanılan Diğer Şerhlerin Tanıtılması**

Medreselerde, özellikle öğrenci nüshalarına göre Şîrvânî’nin şerhinin takip edildiği derslerde Şîrvânî merkezli takip yapılmaktadır. Buna göre Şîrvânî merkeze alınarak diğer şerhlerle beraber hâşiyeleri ve talikaları da takip edilmiştir. Böylece Şîrvânî merkezde olmak üzere diğer şerhler, hâşiyeler ve talikalar mukayeseli olarak okutulmuştur.

Bu sebeple aynı yöntemi biz de takip ederek diğer şerh ve hâşiyelerinden de yararlandık. Buna göre nüshalarda en fazla istifade edilen ve Şîrvânî’nin de sık sık eleştiriler yönelttiği Kutbeddîn Muhammed el-Geylânî (ö. 830/1427), Hamîdüddîn eş-

Şâşî (ö. 850/1446) ve ‘Alâüddîn Muhammed b. Ahmed el-Behiştî el-İsferâyînî’nin (ö. 900/1494) şerhlerinden de yararlandık.

**Şekil 1: Nüshalara Göre Medreslerde *Şerhu Âdâbi’s-Semerkandî*’nin Takip Yöntemi:**



Bu nüshalar şöyledir:

1. Kutbeddîn Muhammed el-Geylânî<sup>1</sup> (ö. 830/1427), *Şerhu'r- Risâle fi Âdâbi'l-Bahs*. Bu eser kütüphanelerimizde yaygındır. Biz Geylânî'nin iki nüshasından karşılaştırma yaparak yararlandık. Fakat dipnotta ilk nüshayı takip ettik.

I. Manisa İl Halk Ktp., nr. 45 Hk 2024/1, v. 1b-37b, hatt: kırma nesih, tarih: 780/1378. Müstensih bilgisi yoktur. Tespit edebildiğimiz en erken tarihli nüshadır.

II. Manisa İl Halk Ktp., nr. 45 Hk 3304, v. 1b-50b, hatt: nestalik, tarih: Şaban 836/Mart-Nisan 1432, müstensih: Mahmûd b. Ali b. Mansûr b. Rûm Beği.

2. Hamîdüddîn eş-Şâşî<sup>2</sup> (ö. 850/1446), *Şerhu'l-Âdâbi's-Semerkandî*. Bu eserden ülkemizde sadece iki adet nüshası vardır. Biz birinden yararlandık.<sup>3</sup>

Süleymaniye Ktp., Harput bölümü, nr. 213-02, v. 10b-27a, hatt: talik, tarih: 1074/1663, müstensih: Abdullah b. Muhammed.

<sup>1</sup> Bundan sonra "Geylânî" olarak geçecektir.

<sup>2</sup> Bundan sonra "Şâşî" olarak geçecektir.

<sup>3</sup> Diğer nüshası için bak. Süleymaniye Ktp., Laleli bölümü, nr. 56, v. 148-171, hatt: talik, tarih: 999/1590, müstensih bilgisi yoktur.

3. ‘Alâüddîn Muhammed b. Ahmed el-Behiştî el-İsferâyîni<sup>1</sup> (ö. 900/1494), *el-Meâb fî Şerhi’l-Âdâb*. Kütüphanelerimizde nüshası yaygındır. Biz bir nüshasından yararlandık.

Ankara Milli Ktp., Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Ktp. koleksiyonu, nr. 03 Gedik 17661/7, v. 179b-225a, hatt: nesih kırması, tarih: 1068/1657, müstensih: Mehmed b. Ahmed, Konstantınıye, Sultan Mehmed Han Medresesi.

### 1.5.3. Yararlanılan Hâşiyelerin Tanıtılması

Nüshaları analiz etmemizin neticesinde medreselerde hâşiyeler içerisinde en fazla üç kişinin hâşiyesinin takip edildiğini gördük. Biz de buna uyarak ‘Îmâdüddîn Yahya b. Ahmed el-Kâşî/Kâşânî (ö. X./XVI. asır), Celâleddin Muhammed b. Es‘ad ed-Devvânî (ö. 908/1502) ve Şemsüddîn Ahmed b. Abdullah Rûmî Dinkoz’un (ö. 870/1465) hâşiyelerinden yararlandık. Zira *Şerhu Âdâbi’s-Semerkandî*’nin hâşiyelerini ele aldığımız konuda da değindiğimiz gibi bu kişilerin hâşyeleri kütüphanelerde de en yaygın olan hâşiyelerdir.

1. ‘Îmâdüddîn Yahya b. Ahmed el-Kâşî/Kâşânî (ö. X./XVI. asır), *Hâşiyetü’l-Esved, Hâşiyetü’s-Sevdâ* veya *Kara Hâşiyeye*. Medreselerde en çok okutulan ve kütüphanelerimizde en fazla yaygın olan hâşiyesidir. Biz bir nüshasından yararlandık.

Süleymaniye Ktp., Kadızade Mehmed bölümü, nr. 462, v. 1b-29a, hatt: talik, tarih: Recep 898/Nisan-Mayıs 1493, müstensih: Necmeddin b. Sirâceddin.

2. Celâleddin Muhammed b. Es‘ad ed-Devvânî (ö. 908/1502), *Hâşiyeye alâ Şerhi’ş-Şirvân alâ Âdâbi’s-Semerkandî*. Yine kütüphanelerimizde yaygın olan bu hâşiyeden tercih ettiğimiz ilk nüshada hatalar olduğu düşüncesiyle ikinci bir nüsha daha tercih ederek karşılaştırmalı olarak iki nüshasından yararlandık. Ancak dipnotta ilk nüshayı tercih ettik.

I. Süleymaniye Ktp., Murad Buhari bölümü, nr. 296, v. 1b-14a., hatt: talik, tarih ve müstensih bilgisi yoktur.

II. Ankara Milli Ktp., Adana İl Halk Ktp. koleksiyonu, nr. 01 Hk 1092/1, v. 1a-15b, hatt: nesih, tarih ve müstensih bilgisi yoktur.

---

<sup>1</sup> Bundan sonra “Behiştî” olarak geçecektir.

3. Şemsüddîn Ahmed b. Abdullah Rûmî Dinkoz'un (ö. 870/1465), *Hâşiye alâ Şerhi'r-Risâle fî Âdâbi'l-Bahs*. Kütüphanelerimizde yaygın olan bu eserden seçtiğimiz ilk nüshada yazım tarzı sebebiyle okumada zaman zaman güçlük çektiğimiz için ikinci bir nüsha daha tercih ederek karşılaştırmalı olarak iki nüshadan yararlandık. Fakat dipnotta ilk nüshayı tercih ettik.

I. Manisa İl Halk Ktp., Akhisar Zeynelzade koleksiyonu, nr. 45 Ak Ze 755/3, v. 44b-58b, hatt: nestalik, tarih: 860/1456 müstensih: Ahmed b. Hasan, Bursa Murad Han Medresesi. Bu nüsha aynı zamanda tespit edebildiğimiz en erken tarihli nüshadır.

II. Ankara Milli Ktp., Adana İl Halk Ktp. koleksiyonu, nr. 01 Hk 1092/2, v. 17a-31b, hatt: nesih, müstensih: Seyyid Abdülfettâh Efendi, tarih bilgisi yoktur.

Şirvânî eserlerini çoğunlukla şerh/hâşiye türünde yazmıştır. Ayrıca şerhlerinde yazım amacına yönelik yöntem farklılığı da dikkat çekmektedir. Bu sebeple “şerh” kavramı ve yöntemlerinin de incelenmesi gerektiğini düşündüğümüzden bu kavram üzerinde duracağız.

### 1.6. “Şerh” Kavramı ve Şerh Yöntemleri

Şerh lügatte kesmek, ayırmak, araştırmak, incelemek, açmak, açıklamak, genişletmek anlamlarına gelmektedir (İbn Manzur, tsz.:XXV, 2228; Tehânevî, 1996:I, 1013; Gilliot, 1997:IX, 317; De Vaux, 1979:XI, 429).

İstılâh anlamına gelince, spesifik bir metin üzerine eğilen ve o metni her yönüyle açıklamaya çalışan bir inceleme biçimidir (Duru, 2007:45). Kısaca metni, tahlil ve analiz etmek ama gerektiğinde eleştirel yaklaşımdır.

Şerhten amaç metnin ince dikkatler gerektiren ifade ve nüktelerini açıklamak ve yorumlamak ve anlaşılması zor yerleri beyan, tefsir ve keşf etmektir. Bundan da şerh ve yorum ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Şerhin bu özelliği Batıda “hermeneutik” adı altında gelişen yorumbilimle oldukça yakından ilgilidir. Bu da karşımıza şerh ve tefsir ilişkisini çıkarmaktadır (Duru, 2007:46).

Bir metin neden şerh edilir? Bu soruya cevap vermek için şerhleri incelemek gereklidir. Şerh etme ihtiyacı kişisel sebeplere bağlı olduğu gibi toplumsal



zaruriyetlere de bağılıdır. Buna göre şerh etme ihtiyacının sebeplerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Şerh de asıl olan, metni zamana uygun olarak yorumlamaktır. Buna göre metni zaman içerisinde anlamada problem yaşandığından –bundan kastettiğimiz problematik açıdan-, gelişen yeni anlayışlar çerçevesinde ortaya çıkan anlama zaruriyetidir. Buna en güzel örnek Kur’ân tefsirleridir.

2. Aynı zamanda farklı dillerden yapılan tercüme de şerh ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. İslâm felsefesinin ortaya çıkmasının sebeplerinden biri de tercüme faaliyetleri sonucu metni daha iyi anlama ve anlatma çabasıdır. Bunu son dönem Osmanlı eserlerinde de görüyoruz. Meselâ Abdünnâfi İffet Efendi (ö. 1890), İsmâil Gelenbevi’nin *Âdâb* risâlesini tercüme ederken şerhini de yapmıştır (Bak. Kömbe, 2004). Yine İskilipli Ahmed Hamdi de (ö. 1939) Saçaklızâde’nin *Velediye*’sini tercüme ederken aynı zamanda şerhini de yapmıştır (Bak. İskilîbî, 1310).

3. Daha önce yapılan şerhlerin yanlış, hatalı veya eksik olduğunu düşünmek de şerh ihtiyacını ortaya çıkarabilir. Buna da İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) telhîslerini örnek verebiliriz. (Arkan, 2005:19). Yine çalışmamıza konu olan şârihimizin şerhi de bu amaçla yapılmıştır.

4. Az önceki maddeye bağılı olarak bilginin ve inancın doğru yayılmasının zeminini hazırlayarak insanları bu amaç doğrultusunda yönlendirmektir (Mourad, 2006:I, 165). Buna da hadîs şerhlerini örnek gösterebiliriz.

Bundan başka farklı veya aynı ilim dalı içerisinde, kimi zaman şârihin kendi iç dünyasıyla ilgili olarak kimi zaman da toplumun gereksinimlerinden kaynaklanan sebeplerden ötürü eserlerin şerh edilme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu nedenle aynı eser ya farklı kişiler tarafından defalarca<sup>1</sup> ya da aynı kişi tarafından farklı metodlarla tekrar

---

<sup>1</sup> Biyografi eserlerine baktığımız zaman aynı eserin defalarca şerhedildiğine dair örneklere çok tanık olabiliriz. Meselâ *Keşfü’z-Zunûn*’da verilen bilgiye göre Cemâlüddîn Ebû Amr Osmân b. Ömer ibn Hacîb’in (ö. 646/1248) *Münteha’s-Sûl ve’l-Emel fi’l-İlmeyi’l-Usûl ve’l-Cedel* adlı eseri yirmi yedi kişi tarafından şerh edilmiş, bazı şerhlerine de toplamda on yedi hâşiye yazılmıştır. Bak. (Kâtip Çelebi:II, 1853 v.d). İbn Haldun da bu şekilde çok eser yazılmasından şikayetçi olup buna gerek olmadığına İbn Hacîb v.b örneğiyle değinmektedir. Bak. (İbn Haldun, 2004:II, 776).

şerh edilmiş,<sup>1</sup> hatta bu uygulama bizzat eserin müellifi tarafından yapılsa bile başkaları kendi iç dünyasını yansıtmak adına yine bu yönteme başvurmuştur.<sup>2</sup> Buna göre şerh yazılma sebeplerini daha özelde de aramak gereklidir. Bu nedenleri de devamla şöyle sıralayabiliriz:

5. Eskilerin söylediklerini ve eserlerini bilmek isteyen kişi söylenen ifadelerin kapalı ve anlaşılmaz olduğunu görür. Kendisi eseri iyi idrak ettiğini düşünürse, ulaştığı sonuçlardan başkalarının da yararlanmasını ister ve bu sebeple o eseri şerh eder (İbn Haldun, 2004:II, 780).

6. Yine kapalı yerleri gidermek için şerh edilebilir. Ancak bundaki asıl amaç müellifin veciz manalarını korumak ve ifadelerinden beklediği güzelliği bozmadan daha da anlaşılır kılarak aktarmaktır (Kâtip Çelebi, 1941:I, 36 –mukaddimesinde-).

7. Bazen müellif bir kısım yerleri açıklamaz. Bunu da ya biliniyor olduğunu zannederek yapmaz ya da farkında olmadan ihmal eder. Ya da müellifin kastettiği anlama yakışmayan ifadeleri olabilir. İşte bu şekilde gizli olanları göstermek ya da yanlış olanları düzeltmek amacıyla şerh edilebilir (Kâtip Çelebi, 1941:I, 37 – mukaddimesinde-).

8. Müellif çoğu zaman maharetini göstermek için mecâzî ifadeler kullanabilir. Bu sebeple şârih, müellifin gayesinin gerçekleşmesinin okuyucuların nezdinde mümkün olmadığını görür ve bu mecâz ifadelerin gerçek anlamlarını tespit etmek amacıyla kendisinde bunu şerh etme ihtiyacı görebilir (Kâtip Çelebi, 1941:I, 37 – mukaddimesinde-).

9. Bazen de müellifin gereksiz konulara girdiğini, yanlış örneklendirmeler yaptığını, hatalı anlattığını ve çok tekrar olduğunu düşünen şârih (Çakan, 1997:155), bunları

---

<sup>1</sup> Aynı kişinin farklı metodlarla şerh etmesine dair en iyi örnek İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd, Aristoteles'in bazı eserlerini büyük, orta ve küçük, bazılarını da kısa ve orta, bazısını da küçük şeklindeki adlandırmalarla şerh etmiştir. Bu sebeple İslâm dünyasında “şârih” ve Latin dünyasında “commentator” unvanıyla tanınmıştır. İbn Rüşd her bir şerhinde ayrı teknikler kullanmıştır. Ancak her ne kadar Müslüman kimliğiyle Aristoteles'in eserlerini şerh etse de asıl metnin sınırlarını korumasını da bilmiştir (Karlığa, 1999:XX, 257; Arkan, 2005:16 v.d; Butterworth, 2009:91 v.d).

<sup>2</sup> Meselâ Burhâneddîn Nesefî kendi eseri *en-Nikâtü'z-Zarûriyyeti'l-Erbeîniyye*'ye şerh yazdığı halde müellifin kendi şerhi dışında bu esere iki kişi tarafından daha şerh yazılmıştır (Özen, 1999:178).

düzelterek müellifin gayesini korumaktan çok konunun önemini korumak için açıklamalar yapabilir.

10. Kimi zaman da şârihe öğrencilerinden veya sultandan bir talep gelir ve bu talep sonucu şârih ya kendi eserini ya da başka bir eseri anlaşılır kılmak amacıyla şerh edebilir.<sup>1</sup>

11. Kimi zaman da şârih, dinî düşüncenin tenkidi için şerhi bir maske olarak kullanmak için tercih edebilir. Meselâ İbn Rüşd, Eşarileri tenkit etmek için bunu denemiştir (Hanefî, 1994:20).

Buna göre belirttiğimiz ihtiyaçlar sonucu ortaya çıkan şerh kültürü sanıldığı gibi bir durağanlık değil bir süreklilik arzeder. Nitekim çalışmamıza konu olan eser de asıl metin, hâşiyeleri ve talikaları ile birlikte yedi asır medreselerde takip edilmiştir. Çünkü matbaanın olmadığı bir dönemde ve zamanla anlayışların değişmesi sebebiyle de yazma eserlerin ve bilgilerinin korunması ve aktarılması şerh faaliyetini zorunlu kılmıştır. Bu sebeple şerh, kolayca kaçmacılık değil olanı korumak ve sonraki nesle sağlıklı aktarma sanatıdır. Şerh, bir bütünün parçası olarak yazım kültürü ve düşünce medeniyetidir. Buna göre şerh geçmişle gelecek arasında bir köprü ve farklı medeniyetler arasında ortak amaç oluşturma aracıdır. Aynı zamanda insani yetenek ve yetkinliklerin gösterilme aşamasıdır. Bu konuda Hasan Hanefî şöyle demektedir:

“Şerh, şarkiyatçıların büyük bir bölümünün söylediği gibi her hangi bir ibareyi inşâî sigalarla veya benzeşen lafızlarla ifade etmeye çalışıp, doğrudan çok hata eden, güzel anlaşılmadan daha çok yanlış anlayan, ayırtırmadan çok karıştıran ve açıklık kazandırmadan çok muğlâklaştıran bir ameliye değildir. Aksine şerh, tarihten bağımsız bir anlamın kazandırılması gayesiyle metnin yeniden canlandırılması ve özülenmesidir. Şerh, akli faraziyenin, felsefi maksadın, mantikî ahengin ve mutlak hikmetin beyanını hedefler... Şerh, ibare ve lafızların göz ardı edilmesiyle beraber müstakil manalarla ilişkide bulunma gücüdür... Aynı zamanda şerh, nakıs için bir ikmal, cüz’ün küll’e bağlanması ve felsefi tasavvura dengenin kazandırılmasıdır... Sonuç itibariyle şerh; yeni bir medeniyetin bakış açısıyla kadim medeniyetlerin yeniden ele alınmasıdır... Burada söz konusu yeni medeniyet, daha kapsamlı ve dengeye daha yakın olan İslâm Medeniyeti’dir ...” (Hanefî, 1994, 19-20)

Burada şunu da belirtmemiz gerekir ki, bu faaliyet sürecinde yukarıda da değindiğimiz gibi başka yazım türleri de doğmuştur. Bunlardan ilki hâşiyedir. Hâşiye; sayfanın

---

<sup>1</sup> Meselâ Semerkandî, Burhâneddîn Neseî’nin *Mukaddimetü’l-Burhâniye*’sini öğrencilerinden gelen talep üzerine *Mihakku’n-Nazar* adıyla şerh etmiştir (Bngöl, 2002:V, 695).

yanındaki boşluğa yazılan notları/hâmişi ifade eder. Aynı zamanda şerhin şerhi demektir (Rozenhal, 1986:III, 268). Metinden ziyade şerhteki bazı güç ve kapalı ifadeleri açıklama, tamamlayıcı bilgi verme ve yerine göre eleştirme amacı taşıyan hâşiye, daha çok ders kitabı olarak okutulan eserler üzerinde yapıldığına bakılırsa bunların hoca veya talebelere ait ders notlarının düzenlenmesi sonucunda meydana geldiği söylenebilir (Topuzoğlu, 1997:XVI, 420). Haşiyeler şerhlere göre daha kısa olabileceği gibi (Kâtip Çelebi, 1941:II, 623) daha uzun da olabilir. Çünkü bazen muhaşşi, harf-i cer gibi bir harf üzerinde durur ve burada bu harfin kullanımı ve kullanmanın delaletini açıklar. Böylece hâşiye, açıklamış olduğu asıl metnin birkaç katına varabilir (Reşvan, 1998:222). Aynı zamanda hâşiyeye talika da denilir (Kâtip Çelebi, 1941:II, 623). Talika ise metindeki lafızlar hakkında dikkat çekmek için yapılan şahsi yorumlar, metni anlamaya yönelik eklentilerdir. Hâşiyeye benzese de hâşiyeye göre daha az yer kaplar. Talika aynı zamanda hâşiyenin şerhi anlamında da kullanılmıştır (Rozenhal, 200:X, 165).

Medeniyetimizde bir kültür ve yazım türü olarak karşımıza çıkan şerh, farklı yöntemlerle de yazılmıştır. Bu yöntemler, çoğunlukla şârihin metne hangi amaçla yaklaşacağına bağlı olarak belirlenmektedir. Bu yöntemler Kâtip Çelebi'nin belirttiği gibi şunlardır<sup>1</sup> (Kâtip Çelebi, 1941:I, 37 –mukaddimesinde-):

**1. Kâle-Ekûlü (قال-أقول) Yöntemi:** Bu yöntemde metin bazı nüshalarda tamamen yazılır, bazılarında da ise şerhin içinde nasıl olsa yer alıyor denilerek kısmen yazılır. Bu yöntemde “kâle/o dedi ki” ifadesi kullanılır ve ardından asıl metnin sahibi olan müellifin ifadeleri aynı şekilde belirtilir. Ardından şârih “ekûlü/ ben de derim ki” diyerek müellifin belirtmiş olduğu ifadeleri hakkında şerh yapar. Şerh edilecek ifadeler kimi zaman uzunca belirtilebildiği gibi kimi zaman da çok kısa cümleler halinde belirtilir. Bu yöntem ayrıntılı analiz yapılacaksa ya da eleştirel yaklaşılacaksa tercih edilir. Çalışmamızda incelediğimiz Geylâni, Behiştî ve Şâşî'nin şerhleri bu yöntemle yazılmıştır.

**2. Kavlühû (قوله) Yöntemi:** Bu yöntemde müellifin ifadelerine atfen “kavlühû/onun sözü” denilerek metin tamamen verilmez. Böylece şerhi yapılacak ifadeye işaret

---

<sup>1</sup> Bu şekillerin aynısı *Mahzenü'l-Ulûm*'da da bahsedilmektedir (Tâhir ve Urpîlyân, 1998:60-61).

edilmektedir. Bu da metin ya çok tanınan bir eserse tercih edilir ya da şerhi uzatmamak adına bu yöntem kullanılır. İlk yöntem gibi bu da eleştirel analiz yapmaya uygundur. Şârihimiz *Metâli* hâşiyelerini bu yöntemle yazmıştır.

**3. Mezc Yöntemi:** Bu yöntemde metin ve şerh iç içe karışık bir şekilde yazılır. Bu sebeple buna “memzûc” yani iç içe geçmiş şerh denilir. Metin ve şerh ya “mim (م)” veya “şin (ش)” ile ya da asıl metni göstermek amacıyla üstüne bir çizgi çekmek suretiyle ayrıştırılmaya çalışılır. Müteahhir dönemin sıkça başvurduğu bir yöntemdir. Yöntemler içerisinde en meşakkatlisidir. Zira müellifin vermeye çalıştığı anlamın bozulmaması için çok titiz davranmak gereklidir. Şârihimiz çalışmamıza konu olan şerhini bu yöntemle yazmıştır. Semerkandî'nin ifadelerini göstermek adına üstünü çizmiştir. Ancak bu yöntemde karışıklık ve hatanın meydana gelmemesi mümkün değildir. Zira bu sebeple şârihimizin bu şerhine ait sonraki dönem nüshalarında asıl metin ile şârihin ifadeleri artık karıştırılır olmuştur. Hatta öyle ki bu hatalar Semerkandî'nin risâlesinin sonraki dönemlerde yazılan nüshalarına bile sirayet etmiştir. Hangi ifadelerin tam olarak Semerkandî'ye ait olduğunun netliğe kavuşturulmadığı görülmektedir.<sup>1</sup>

Bu yöntemin en belirgin özelliği asıl metni eleştiriden çok onun gayesini ve düşüncelerini savunmaktır. Şârih bu yöntemde kendini metnin bir parçası olarak görerek metnin ve müellifin otoritesini korumaktadır.

### 1.6.1. Münâzara İlmiyle İlgili Tanınmış Şerhler

Konumuz münâzara ilmiyle ilgili olduğu için bu konu altında tanınmış münâzara şerhlerine yer vermek istiyoruz. Bundaki amacımız şerhin önemine bir kez daha vurgu yapmaktır. Çünkü ilim tarihimizde birçok eser ancak şerhiyle bir bütün olarak anlaşılabilir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Meselâ Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 6168 numarada kayıtlı olan hicri 1132 miladi 1720'de istinsah edilmiş olan Semerkandî'nin risalesinde bu açıkça görülmektedir. Bu nüshadaki birçok ifade Şirvânî'ye aittir.

<sup>2</sup> Bu konuda Tahsin Görgün şöyle demektedir: “...Diğer taraftan düşüncenin bulunuş şekli, aynı zamanda kendisine nasıl yaklaşılacağını da ifade etmektedir. Bunun anlamı, Osmanlı Düşüncesi'nin "konu" başlıkları altında değil, metin-şerh-hâşiyeye süreci içinde araştırılmasının uygun olacağıdır. Mesela Birgivi'yi anlamaya çalışmak, sadece onun eserlerini okunakla olmaz; bunun ötesinde bu eserlere yazılmış olan şerh ve hâşiyelerin, onun eserinde dile gelen düşüncenin gelişim şekilleri olarak, adım adım takip edilmesi gerekmektedir.” (Görgün, 2003:44).

Mesûd Şîrvânî'nin Semerkandî'nin risalesine yazmış olduğu ve bizimde çalışmamıza konu olan şerhin dışında bu alanda tanınmış olan şerhler şunlardır:

1. Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. (816/1413) Adûdiddîn İcî'nin (ö. 756/1355) risâlesine yazdığı şerh: İcî'nin âdâb risalesi gibi aynı şekilde bu şerh de çok kısadır. Kimi nüshalarda tam olarak bir varak civarında bile değildir. Ancak ilk dönem münâzara eserleri içerisinde önemli bir yeri vardır. Ayrıca Cürçânî'nin kendi telif ettiği âdâb risâlesi de vardır. Kütüphanelerimizde bu şerhin birden fazla nüshası vardır. Bunlardan biri Süleymaniye Kütüphanesi Erzincan bölümü numara 80'de kayıtlıdır.

2. Muhammed Tebrizî el-Hanefî'nin (ö. 900/1494) Adûdiddîn İcî'nin risâlesine yazdığı şerh: Bu şerh *Şerhu'l-Hanefî* olarak bilinmektedir. İcî'nin şerhleri arasında en çok tanınanıdır. Ortalama beş varak civarındadır. Yine bunun da kütüphanelerimizde birden fazla nüshası vardır. Bir örneği Süleymaniye Kütüphanesi Laleli bölümü 2688 numarada kayıtlıdır.

3. Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1560) yine kendi risalesine yazdığı şerh: Osmanlı medreselerinde iktisar rütbesinde okutulmuştur (İzgi, 1997:72). Bu şerh, *Şerhu Âdâbi'l-Ebi'l-Hayr* olarak da bilinir. Kütüphanelerimizde yazma olarak çok nüshası vardır. Ayrıca bu şerh hicri 1299 yılında Hurşit Efendi Matbaası tarafından İstanbul'da on üç sayfa olarak basılmıştır.<sup>1</sup>

4. Abdürreşîd el-Cavnpûrî el-Hindî'nin (ö. 1083/1672) Cürçânî'nin risâlesine yazdığı şerh: *Şerhu'r-Reşîdiyye* olarak bilinen bu şerh Ali Mustafa el-Ğarâbî tarafından 2006 yılında tahkik edilerek basılmıştır.

5. Şah Hüseyin Efendi el-Antâkî'nin (ö. 1130/1718) kendi risâlesine yazdığı şerh: *Şerhu Âdâbi'l-Hüseyniye* olarak bilinir. Kütüphanelerimizde fazla yaygınlığı olmasa da biyografi eserleri tarafından sıkça bahsedilen bir eserdir. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Antalya Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi koleksiyonu 07 Ak 314/4 numaralı kayıтта 31-45 varakları arasında yazılmış bir örneği vardır.

---

<sup>1</sup> Bak. Süleymaniye Kütüphanesi Tirnovalı bölümü numara 1760.

6. Saçaklızâde'nin (ö. 1150/1737) kendi *Velediyye* risâlesine yazdığı şerh: Bir örneği Süleymaniye Kütüphanesi Antalya Tekelioğlu bölümü numara 843'te beş varak olarak kayıtlıdır.

7. Yine Saçaklızâde'nin diğer bir eseri olan *Takrîru'l-Kavânîn* adlı eserine yazdığı kendi şerhi: Bu eser de *Tahrîru't-Takrîr* olarak bilinmektedir. Bu iki eser İstanbul'da aynı cilt içerisinde ayrı ayrı basılmıştır.<sup>1</sup>

8. Abdülvehhâb b. Hüseyin b. el-Âmidî'nin (ö. 1150/1737)'nin Saçaklızâde'nin *Velediyye* risâlesine yazdığı şerh: Bu eser de Muhammed b. Hüseyin el-Behtî'nin şerhiyle beraber 1961 yılında Kâhire'de yüz yirmi yedi sayfa olarak basılmıştır.

9. Hasan Paşazâde'nin (ö. 1190/1776) İsmâil Gelenbevî'nin *Âdâb* risâlesine yazdığı şerh: Bu eser de *Fethu'l-Vehhâb Şerhu Risaleti'l-Âdâb* olarak bilinmektedir. Bu eser birçok defa basılmıştır. İlk baskısı 1263 yılında İstanbul'da Matbaa-i Amire tarafından 97 sayfa olarak yapılmıştır.<sup>2</sup>

10. Abdünnâfi İffet Efendi'nin (ö. 1890) İsmâil Gelenbevî'nin *Âdâb* risâlesine yazdığı şerh: *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî* olarak bilinmektedir. Bu eserde Osmanlıca'ya tercüme edilirken şerhi de yapılmıştır. İstanbul'da 1302 yılında basılmıştır.<sup>3</sup>

11. Ahmed Hamdi İskilibî'nin (ö. 1939) *Velediyye* şerhi: *Mir'ât-i Münâzara* olarak bilinir. Bu eser de tercüme olarak basılmıştır. Ancak şerh edilerek tercümesi Osmanlıca tercümesi yapılmıştır. Bu eser 1310 yılında İstanbul'da basılmıştır.<sup>4</sup>

### 1.6.2. Şîrvânî'nin Şerhçiliği

Şîrvânî daha çok şerh/hâşiye türü eserler yazmıştır. Şerh/hâşiye türü yazdığı eserlerde en dikkati çeken yönü takip ettiği yöntemdir. Şîrvânî şerh/hâşiye türü eserlerinde daha önce açıkladığımız üç şerh yönteminden ikisini kullanmıştır. Kullandığı bu iki yöntemde “kavluhû (قوله)” ve “mezc” yöntemleridir. Şîrvânî şerh/hâşiye türü eserleri içerisinde sadece “*Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Mevâkıf*”ta, “*Şerhu Risâleti'l-Va'd*”da ve

<sup>1</sup> Bak. M.Ü.İ.F. Kütüphanesi, Genel bölüm numara 1412.

<sup>2</sup> Bak. Süleymaniye Ktp., Fatih bölümü, nr. 4738.

<sup>3</sup> Bu eser İlker Kömbe tarafından Yüksek Lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Kömbe, İlker (2004), *Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlmi ve Abdünnâfi İffet'in Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî Adlı Eseri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

<sup>4</sup> Bak. M.Ü.İ.F. Kütüphanesi, Genel bölüm, numara 8997.

“*Şerhu Âdâbi’s-Semerkandî*”de “mezc” yöntemini tercih etmiş, diğerlerinde ise “kavluhû” yöntemini kullanmıştır. Her iki yöntemde de başarılı eserler ortaya koymuştur. Özellikle “mezc” yöntemiyle yazdığı eserler ilim dünyası tarafından kabul edilmiş ve “muteber” sayılmıştır.

Her eserinde aynı yöntemi kullanmamasının sebebi kullandığı yönteme bağlı olarak kendini göstermektedir. “Kavluhû” yöntemini tercih ettiği eserlerinde bu yöntemi kullanmasında iki sebep görülmektedir.

Bu yöntemin tercih etmesindeki ilk sebep, şerh/hâşiye yazılan eserin öğrenciler tarafından ezberlenecek kadar biliniyor olmasıdır. Bu sebeple Şirvânî de şerh/hâşiye yapılacak cümleleri bire bir yazmayarak eserin hacmini artırmak istememiştir. Bunun açıkça örneği *Metâli*’ hâşiyelerinde de görülmektedir.

Diğer sebep de bu yöntemin eleştirel analiz yapmaya müsait olmasıdır. Aslında bunun için en uygun yöntem “kâle-ekûlü (قال-أقول)” yöntemidir. Ancak “kavluhû” yöntemi de bu amaç için kullanılabilir. Şirvânî bu sebeple de bu yöntemi tercih etmiştir. Zira, yine ayrı ayrı hâşiyeler yazdığı *Metâli*’ hâşiyelerinde bu yöntemi tercih etme sebebi açıkça görülmektedir. Bu hâşiyelerde çoğunlukla eleştirel analizler yapılmaktadır. Diğer eserlerinde de eleştirel analizleri olsa da bu yöntemi tercih ettiği eserlerindeki analizi daha çok içerik açısından iken diğer yöntemi tercih ettiği eserlerindeki analizleri sadece lafzîdir.

“Mezc” yöntemini tercih etmesinin sebepleri olarak da şunları söyleyebiliriz:

İlk sebep, eseri eleştirmekten daha çok eserin bir tamamlayıcısı olmak ve o eser hakkında daha önce yazılmış olan şerhlerdeki hataları gösterip eseri daha da mükemmelleştirmektir. Şirvânî’nin bu yöntemi tercih ettiği üç eserinde de bu amaç açıkça görülmektedir. Böylece asıl metnin ortaya koymaya çalıştığı fikirler korunmuş ve müellifin amacının gerçekleşmesine yardımcı olunmuştur.

Diğer sebepte, belirttiğimiz ilk sebeple bağlantılı olarak eser hakkında oluşabilecek yanlış anlamaları gidermek, eserin iyice anlaşılmasını temin etmek ve böylece eserin güvenilirliğini devam ettirmektir. Sanki âdeta “bu eser şunu demek istemektedir” diyerek eserin bir bakıma amacını savunmaktır. Bu amaçta otorite konumunda olan



*Şerhu'l-Mevâkıf*'a yazdığı hâşiyede açıkça görülmektedir. İşte Şirvânî'nin “mezc” yöntemiyle şerh ettiği eserlerden biri de *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*'dir. Şirvânî bu eserinde de aynı amaçları muhafaza etmeye çalışmıştır. Bu eserin yöntemiyle ilgili değerlendirmeye geçmeden önce asıl metin olan *Âdâbü's-Semerkandî*'yi inceleyelim.

### **1.6.3. *Âdâbü's-Semerkandî* nin İçeriği**

Münâzara ilmi konusunda ilk defa sistemli bir eser ortaya koyan kişi Semerkandî'dir. Semerkandî'nin münâzara ilmi konusundaki süreci, cedel ilmi konusunda *Mukaddimetü'l-Burhâniye*'ye yazdığı şerhle başlamış *Aynü'n-Nazar fî İlmi'l-Cedel, Âdâbü's-Semerkandî* ve *Meâsirü'l-Husâmiye fî'l-Menâziri'l-Kalemiye* ile devam etmiştir. Her dört eseri de sistemli bir geleneği oluşturmayı amaçlamış ve bu da *Âdâbü's-Semerkandî* ile gerçekleştirilmiştir.

Oluşturduğu bu yeni sistem kısa zamanda ilim dünyasında kabul görmüş ve kısaca “Âdâb” ilmi olarak yayılmıştır. Osmanlı'daki yaygınlığı cumhuriyet dönemine kadar devam etmiş ve medreselerde tercih edilen eserlerden ve ilimlerden olmuştur.

Semerkandî bu risâleyi üç bölümde ele almıştır. İlk bölümde bu ilmin tam olarak ne olduğunun ortaya konulması amacıyla münâzara ilminin kavramsal yönünü ele almaktadır. Ancak bu kavramlar daha önce kullanılmakta olan fakat kendisinin de belirttiği gibi cedelde/münâzarada belli bir düzen içerisinde kullanılmayıp kendisinin bu ilim için sistemleştirdiği kavramlardır. Çünkü bunlar daha önce cedel ve hilâf ilmi, dolayısıyla da fıkıh usûlü tarafından kullanılmaktaydı. Semerkandî'nin bundaki amacı da yeni bir disiplin oluşturmak ve genel-geçer bir sistem oluşturmaktır. Kısaca herkesin ve her kesimin kullanabileceği bir yöntem ortaya koyabilmektir.

Semerkandî'nin kullandığı kavramlardan birçoğu zamanla bu disiplin içerisinde kullanılmaz olmuş, fakat bu ilmin kendine has kavramsal yönü daha da genişlemiştir. Meselâ emâre, rükun, illet, şart ve deverân gibi kavramlar zamanla bu disiplin içerisinde ya çıkarılmış ya da fazla kullanılmamıştır. Bunun sebebi de büyük ihtimalle bu kavramların daha önce fıkıh usûlünde incelenmiş olmasıdır.

Nitekim sened, men', nakz ve muâraza kavramları ise daha da genişlemiş ve bu başlıklar altında yeni kavramlar ortaya çıkarılmıştır. Meselâ tenvîrî sened, hall, men'-i

mecâzî, men'î hakîkî, nakz-ı şebîhî, nakz-ı meksûr, muâraza-i takdîriye, muâraza-i tahkîkiye, tenezzül, mücârât-ı hasm v.b. kavramlar eklenmiştir. Ayrıca tanım ve bölmelerde münâzaranın nasıl olacağı konusu ve tartışmalarda daha çok şartlı önermeler kullanıldığı için şartlı önermeler konusu da eklenmiştir.<sup>1</sup> Öyle anlaşılıyor ki sonraki dönemlerde “âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara” ilmi içeriği bakımından mantık ilmine daha da yaklaşmıştır.

Semerkandî, risâlesinin ilk bölümünde şu kavramları ele almaktadır: Münâzara, delil, emâre, rükun, illet, şart, tam illet, ta'lîl, mülâzeme, deverân, münâkaza, muâraza, nakz ve müstened.

Semerkandî bu kavramların hepsini birer cümleyle tanımlamaktadır. Ancak bunda da bazı problemler oluşabilmektedir. Özellikle illet ve tam illet konusundaki tanımıyla ve de tanımı kısa tutması sebebiyle zihinde soru işaretleri oluşturmaktadır. Bunun farkında olan Şîrvânî ve diğer şârihler de ileride açıklanacağı üzere bu soru işaretlerine temas etmektedirler.

Semerkandî, küllî kaideleri olan bir ilim ortaya koymaya çalıştığı için de emâre/delâlet-i zannî, rükun, şart, gibi hem cedelle ilgili hem de fıkıh usûlü ile ilgili kavramları da risâlesinde kullanmıştır.

Semerkandî'nin kavramları ele alış sırası da dikkati çekmektedir. Birbiriyle bağlantılı olan kavramlar peşi sıra ele alınmıştır. Buna göre kapsamı daha fazla olan kavramlar daha önce ele alınmıştır. Meselâ delil kendisinden sonra gelen diğer kavramlardan, özellikle emâre, münâkaza, muâraza ve nakzdan daha kapsamlı olduğu için daha önce ele alınmıştır. Bunun diğer bir sebebi de kavramların önem derecesidir. Ancak tartışmanın en önemli aktörleri olan “mu'allil” ve “sâil” kavramlarına hem ayrı başlık altında yer vermemesi hem de münâzaranın tanımında dahi hiç yer vermemesi de dikkat çekicidir. Yine kıyasa, özellikle de tartışmada en çok kullanılan şartlı kıyaslara ve hulfî kıyasa da hiç değinmemesi dikkat çekicidir. Zannediyoruz buna yer vermemesinin sebebi münâzarayı mantığın bir devamı olarak görmesidir.

---

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bak. Türker, 2005; Ahmed Cevdet Paşa, 1998b; Gelenbevî, tsz.; Ardahânî, 1307; Şenkîfî, tsz.; Güzel, 1990.

Diğer dikkat çeken bir durumda Semerkandî'nin mülâzeme/telâzüm ve deverân kavramlarında olduğu gibi daha önce cedel ilminde kullanılan kavramları birebir muhafaza etmesi ve aynı içerikle devam ettirmesidir.

İkinci bölümde tartışma düzeninden, diğer bir ifadeyle tartışmaya nasıl başlanıp nasıl devam edileceğinden, nasıl karşılık verileceğinden, tartışmanın ne zaman ve nasıl sonlandırılacağından bahsedilmektedir. Kısaca mu'allil ve sâilin nasıl bir yöntem takip etmesi gerektiğine dair metodolojik sıralamalar ele alınmaktadır.

Bu bölümde ayrıca tartışmada yapılmaması gereken en önemli husus olan “gasb” konusuna da temas etmekte ve böylece tartışmanın başka boyutuna değinmektedir. Yine Semerkandî önemli gördüğü nakz ve muâraza konusuna hem aralarındaki kısmî benzerlik sebebiyle hem de tartışma yöntemi olarak daha kuvvetli olması sebebiyle tekrar temas etmektedir. Çünkü Ahmet Cevdet'in de belirttiği gibi tartışmada bir yöntem kullanılacaksa en kuvvetlisi olan muâraza ve daha sonra nakz tercih edilmelidir (Ahmed Cevdet Paşa, 1998b:138). Aynı zamanda nakz ve muâraza esnasında mu'allil, sâil konumuna geçebilmekte ve böylece mu'allil, asıl sâilin vazifeleri olan münâkaza, nakz ve muâraza görevlerini yapma hakkına sahip olabilmektedir. İşte bu esnada mu'allilin ve sâilin hem gasba düşmemeleri hem de tartışmada kısır döngü ve teselsülün meydana gelmemesi için çok dikkat etmeleri gerektiği vurgulanmaktadır.

Şirvânî haricindeki diğer şârihlerin yanlış anladığı “tenbîh” konusunda da Semerkandî, zayıf hale getirilen delilin tekrar nasıl kuvvetli hale getirildiğine işaret etmektedir. Bu meselede en önemli kelime “terdîd” kelimesidir. Mu'allil, sâilin kendisini ifhâm etmeye başladığını zannettiği bir anda delilini böylece tekrar kuvvetli hale getirebilmektedir. Semerkandî bu konuyu ayrıntılı bir şekilde “âlemin bir yapıcıya muhtaç olduğu meselesi” başlığı altında örneklendirmektedir. Hâdis olan âlemin bir fâilinin olması gerektiğini savunan mu'allil, delilinin her bir öncülünü sâilin itirazına mahal bırakmayacak şekilde tekrar “tenbîh” ederek, yani yeniden delillendirerek iddiasını bu sayede yeniden kuvvetlendirebilmektedir.

Bu risâlede en dikkat çekici kısım üçüncü bölümdür. Semerkandî risâle boyunca mantık ilmi gibi küllî bir ilim ortaya koymayı amaçlamış ve bunu da bu bölümde

örnekleriyle ortaya koymaya çalışmıştır. Bu sebeple İslâmî ilimler içerisinde tartışma ortamının en yoğun yaşandığı kelâm, hikmet/felsefe ve hilâf ilminden örnekler sunmaktadır. Semerkandî böylece bu ilimler için belli bir tartışma disiplininin ve metodolojisinin ancak münâzara ilmiyle gerçekleştirebileceğini vurgulayıp münâzaranın nasıl olması gerektiğini örneklendirmektedir. Ayrıca Semerkandî bunu yaparken bu meseleleri bizzat kendisinin ortaya koyduğunu da iddia etmektedir. Bu iddiasını da bu bölümün başlığı olarak ifade etmiştir. Semerkandî bu bölümdeki klasik tartışmaları farklı bir şekilde ele alarak bu örneklendirmeleriyle özgün olmaya çalışmıştır. İleride ayrıntılı olarak ele alacağımız için burada tartışmaların içeriğiyle ilgili ayrıntılara girmeyip sadece tartışılan konulara temas edeceğiz.

Kelâmla ilgili olarak seçtiği konu zorunlu varlığın birliği meselesidir. Bu iddiadan hareketle zorunlu varlığın tek olduğu farklı bir şekilde ele alınmaktadır.

Felsefeyle ilgili seçtiği konu da zorunlu varlığın zât bakımından mûcib mi yoksa fâil-i muhtâr mı olduğu meselesidir.

Hilâfla ilgili olan meselede ise evlendirmedeki zorlama ve illiyeti konusu ele alınmaktadır.

Kelâmcı kimliği olan Semerkandî'nin burada “vâcibü'l-vücûd” kavramını tercih etmesi dikkat çekicidir. Gazâlî ile başlayıp Fahrettin Râzî ile devam eden felsefenin kelâma olan etkisinin, en azından kavramsal boyutuyla da olsa kısa sürede gerçekleştiği görülmektedir. Yine “felsefe” için “hikmet” tabirini kullanması da dikkat çekicidir.

#### **1.6.4. Şirvânî'nin *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*'deki Metodu**

Şirvânî, şerhini risâlenin tamamı üzerine yapmıştır. Semerkandî'nin eseri hakkındaki düzene riayet etmiş, bölümler ya da konular hakkında hiçbir şekilde eklemelerde veya eksiltmelerde bulunmamıştır. Eseri her ne kadar “şerh” tarzında yazsa da bazı yerlerde kendisi de kapalı ifadeler tercih etmiş ve bununla kendisi de âdeta şerhi için hâşiye yapılmasının önünü açmıştır. Meselâ “münâzara”nın tanımındaki “iki şey arasındaki nisbeti” ifadesini şerh ederken “iki şey arasındaki nisbet ise üzerine hüküm verildiğinde kendisiyle hükmedilenin ispat edilmesidir veya kendisine bitişik olan

hükmün ispatıdır veya hükmün yok edilmesidir/nefyedilmesidir” şeklinde şerh ederek burada yüklemli önermeleri, bitişik şartlı önermeleri ve ayırık şartlı önermeleri kastettiğini hâşiyelerinden öğrenmemiz gibi. Zannediyoruz bunu yapmasındaki diğer bir sebep de pedagojik amaca yönelik olarak öğrencinin zihinsel faaliyette bulunmasını sağlayarak çıkarımlarda bulunmasını gerçekleştirmektir.

Ancak bunun yanında Şirvânî'nin meselelere daha da açıklık kazandırdığı zamanlarda olmuştur. Meselâ “muâraza” konusunda<sup>1</sup> Semerkandî risâlesinde muârazanın kısımlarına değinmemekte, ancak Şirvânî, Semerkandî'nin diğer eserlerine atfen bunlara temas etmektedir. Ayrıca “rükun” ve “şart” konularında<sup>2</sup> olduğu gibi örnekler vererek de bu amacı gerçekleştirmektedir.

Bir eseri şerh edebilmek için gerekli ilk şartlardan biri de dili çok iyi bilmektir. Şerhin ilim dünyası tarafından kabul edilmesi için de bu gereklidir. Zaten Şirvânî, aynı zamanda İcî'nin dille ilgili yazmış olduğu “*Risâletü'l Vaz'iyye*” adlı eserine şerh yazarak iyi bir filolog olduğunu da ispatlamıştır. Bu sebeple Semerkandî'nin bu risâlesinde de yer yer kelime tahlilleri yapmaktadır. Meselâ “âlemin bir yapıcıya muhtaç olduğu meselesi”nde “mesele” kelimesinin hangi anlamlarda kullanıldığına dair tahliller yapmaktadır. Şirvânî böylece dil konusundaki birikim ve yetkinliğini de zaman zaman açıkça göstermektedir.

Şirvânî'nin şerhinde dikkati çeken en önemli hususlardan biri de bazen tarafsızlığını koruyamaması ve fikirlerini açıkça belli etmesidir. Bunu şerhi boyunca her ne kadar sadece iki defa yapsa da tartışma sanatıyla ilgili böyle bir esere şerh yazarken buna daha çok dikkat etmek gerekirdi. Meselâ âlemin hâdis olduğuna dair verilen kıyas örneğinde “havâdislerden hâlf olmayan her şey hâdistir” öncülünü belirtmeden önce “ikinci kıyasın büyük öncülü hakkında [mu'allil] der ki -ve o bizim de sözümüzdür-” demektedir.<sup>3</sup> Yine âlemin muhdes olduğuna dair mu'allilin yapacağı açıklamayla ilgili olarak cümlenin sonunda “o bizim de sözümüzdür” diyerek<sup>4</sup> tarafını belli etmekte ve böylece kelâmcı kimliğini açıkça göstermektedir.

---

<sup>1</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 247.

<sup>2</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 231-232.

<sup>3</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 286.

<sup>4</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 290.

Ancak delil konusunda, delilden kastedilen anlamın mantıktaki gibi mürekkebe ifadeler mi yoksa fıkıh usûlündeki gibi tekil ifadeler mi olacağına dair bir tercihte bulunmamasında olduğu gibi bazen de açıkça tarafını ve tercihini belli etmemektedir.<sup>1</sup>

Şirvânî atıf olarak kullanacağı cümlelerde –özellikle diğer şârihlerden yaptığı alıntılarda- çoğu zaman isim ve eser ismini belirtmemektedir. Hatta şerh içerisinde Semerkandî'nin önceki cümlelerine bile atıflar yaparken açıkça “Semerkandî şöyle demişti” gibi bir atıf yapmamakta ya “musannif” kelimesiyle ya da “kavlühû (قوله)” ifadesiyle Semerkandî'yi kastetmekte ya da açık veya gizli zamirler yoluyla Semerkandî'yi ima etmektedir. Meselâ “mülâzeme” konusunda “فكأنه” ifadesindeki<sup>2</sup> açık zamirle Semerkandî'yi kastetmesinde, yine aynı konuda “و إنما حصّ التعريف بالملازمة بين”<sup>3</sup> gizli bir zamirle Semerkandî'yi ima etmesinde ve “âlemin bir yapıcıya muhtaç olduğu meselesi”nde de kıyasla ilgili öncüle atıf yapmak için “yazarın şu sözüdür” anlamında “قوله” ifadesini kullanmaktadır.

Ancak “muârazanın kısımları” konusunu açıklarken Semerkandî'nin *Şerhu'l- Kistâs* ve *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Burhâniyye*'ye atıf yapmasında olduğu gibi nadir de olsa açıkça eser ya da isim belirttiği anlar da olmuştur.

Şirvânî sadece Semerkandî'den atıflar yapmamakta önemli gördüğü meselelerde başka kişilerden de atıflar yaparak pedagojik gayesini korumaktadır. Meselâ “mülâzeme” konusunda “İmâm Râzî” dediği Fahreddin Râzî'den alıntı yapmakta ve Râzî'den yaptığı bu alıntıyı tartışma formunun her üç şeklinde Râzî ile farâzî bir tartışmaya girerek Râzî'nin bu konudaki görüşünü eleştirmektedir.<sup>4</sup>

Şirvânî, yazarın ya da tartışma formunda sunulan örnekteki mu'allilin kullandığı kavramların hangi anlamda kullanıldığına dair bir maksadı gerçekleştirme adına kendi kavramsallaştırmasını da metne yansıtabilmektedir. Meselâ “âlemin bir yapıcıya muhtaç olduğu meselesi”nde yazarın kullandığı “daha önce yoklukla/‘ademle var/mevcûd olan” ifadesinin “daha önce meydana gelmemekle/vukû bulmamakla

<sup>1</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 228.

<sup>2</sup> Bak. İkinci bölüm s. 153.

<sup>3</sup> Bak. İkinci bölüm s. 153.

<sup>4</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 228 v.d.

meydana gelen/vâki‘ olan anlamındadır” diyerek “mevcûd” lafzının “vâki‘ olmak” anlamında olduğunu belirterek kendi kavramını kullanan şârih, gerektiğinde kendi terminolojisini de tercih edebileceğini göstermektedir.<sup>1</sup>

Şîrvânî, müellifin kullandığı bazı kavramlar üzerinde özellikle durmakta, bazı kavramlar üzerinde ise yeteri kadar yorum yapmamaktadır. Meselâ “münâzara” kavramının üzerinde ayrıntılı bir şekilde dururken “rûkun” ve “şart” kavramlarında ise sadece örnek vermekle yetinmiştir.

Şîrvânî kendisinden önce yazılan şerhlerdeki yöntemden<sup>2</sup> farklı olarak kendi şerhinde “mezc” yöntemini tercih etmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bunu tercih etmesindeki sebep, eseri eleştirmekten çok asıl metin hakkında zihinde oluşabilecek yanlış anlamaları izâle etmek, onun bir parçası olmak ve bu sebeple de diğer şerhlerdeki hataları göstererek eserin tam ve mükemmel anlaşılmasını sağlamaktır. Bu amaçla Şîrvânî’nin Semerkandî’ye yönelik eleştirisi çok nadirdir.

Bu eleştirilerinden ikisi, Semerkandî’nin meseleyi yanlış anladığı veya anlattığıyla ilgili bir eleştiriden çok Semerkandî’nin tercih ettiği lafız üzerinedir. Meselâ tam illet konusunda Semerkandî “bütünüdür (جملة)” ifadesini tercih ederken<sup>3</sup> Şîrvânî bunun yerine “tamamıdır (تمام)” ifadesini kullanmanın daha iyi olacağını belirtmektedir.<sup>4</sup> Yine “emâre”nin tanımında kullandığı “medlûlün varlığı (وجود المدلول)” ifadesindeki “varlık” lafzının yanlış anlaşılmaya mahal bırakmamak için, kastedilen anlama uygun düşecek açık bir karîne olmadıkça tanımlarda kullanılmaması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>5</sup> Diğer bir eleştirisi de Semerkandî’nin risâlesine sadece Allâh’a şükür ile başlaması, Peygamberimize salât ve selâm ile başlamaması üzerinedir.<sup>6</sup> Son eleştirisi de üçüncü bölümün ikinci meselesinde sâilin yaptığı söylenen muârazayı yetersiz bulmakta ve Semerkandî’nin sâil adına yaptığı itirazı kendisi yeniden yapmaktadır.<sup>7</sup> Ancak eleştirisinin nadir olması Şîrvânî’nin mutaassıp ve bağnazcı bir tavır takındığını göstermemektedir. Aksine Semerkandî’nin çalışmasını başarılı bulduğunu

<sup>1</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 249.

<sup>2</sup> Diğer şârihler “kâle-ekûlü” yöntemini kullanmıştır.

<sup>3</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 204.

<sup>4</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 206.

<sup>5</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 198.

<sup>6</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 179.

<sup>7</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 279.

göstermektedir. Çünkü az sonra belirteceğimiz kıyas formlarıyla ilgili örnekte ve “bahs” ile “münâzara” kavramlarının tercihinde olduğu gibi kendi tercihinin farklı şekillerde olabileceğini de göstermektedir. Meselâ buna göre Semerkandî risâlesi boyunca “bahs” kavramını “münâzara” ile aynı anlamda kullanırken Şîrvânî de şerhi boyunca “bahs” kavramının yanına “münâzara” kavramını da ekleyerek bunların farklı anlamlarda olduğunu devamlı ima etmektedir.

Ancak Şîrvânî bazen de kimi eleştirdiğini açıkça belirtmemektedir. Meselâ “nakz” konusunda bazı tartışmaları gündeme getirmekte ancak bu tartışmalara katılıp katılmadığını söylememektedir.<sup>1</sup> Yine üçüncü bölümün üçüncü meselesinde Semerkandî'nin Şâfi'ye izafe ettiği ifadelerde araya girerek eleştiriler yapmaktadır. Burada yaptığı eleştirileri “sâil” adına mı yapmaktadır yoksa kendisi Şâfi'ye izafe edilen sözleri mi eleştirmektedir yoksa bizâtihi Semerkandî'yi mi eleştirmektedir bunu açıkça belirtmemiştir.<sup>2</sup>

Kendisini asıl metnin bir parçası olarak gören Şîrvânî, şerhini en zor yöntem olan “mezc” yöntemiyle yazarken kendi ifadelerini asıl metinle bütünleştirmiştir. Semerkandî'nin ifadelerini bire bir muhafaza etmiş, metnin sadece başını veya sonunu kullanmayıp ifadelerin hepsini şerhinde belirtmiştir. Böylece kimi zaman ifadenin daha iyi anlaşılması için cümleyi kelime kelime şerh etmiş, kimi zaman cümlenin içinden kelimeler seçerek bazı kelimeleri şerh etmiş, kimi zaman da genel bir şekilde cümleleri şerh etmiştir. Meselâ “ben bu dağınık kuralları düzenlemeyi ve nakledilegelen bir eser haline getirmeyi arzuladım” cümlesinden sadece “dağınık” ve “nakledilegelen” kelimesini açıklamış, “münâzara” kavramının tanımında ise her kelimeyi ayrı ayrı şerh etmiş, “delil” kavramının tanımında ise tanımın geneli üzerinde açıklamalarda bulunmuştur.<sup>3</sup>

Yine böyle bir amacı gerçekleştirmek adına Semerkandî'nin kıyas formunda verdiği tartışmaları ayrıca kendisi yeniden şekillendirmekte ve konulara genişlik kazandırmaktadır. Böylece kendi düşüncelerini öne çıkarmaktan çok Semerkandî'nin gayesini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Meselâ “âlemin bir yapıcıya muhtaç olduğu

---

<sup>1</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 248.

<sup>2</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 303.d.

<sup>3</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 215.



meselesi”nde Semerkandî’nin büyük öncül olarak kullandığı “hâdisin kabul ediciliği de hâdistir. Çünkü kabul edicilik [özellığı], hâdisin varlığının imkânıyla şart kılınmıştır” öncülünü kendisi başka bir kıyas formuna sokarak küçük öncül olarak kullanmıştır.<sup>1</sup> Şîrvânî böylece Semerkandî’nin bir kıyas olarak verdiği formu iki ayrı kıyas haline getirmiştir.

Ayrıca kimi zaman da kıyasın öncüllerinin açıklamasını “mu‘allil” adına kendisi yapmaktadır. Böylece hem kıyasın daha iyi anlaşılmasını sağlamakta hem konuya hâkimiyetini göstermektedir. Meselâ yine aynı konuda Semerkandî’nin “havâdislerin mahalli olan her şey havâdislerden hâli değildir. Çünkü o, bu hâdisin kabul ediciliğinden/kâbiliyyetinden hâlî değildir” öncülünü “mu‘allil” adına kendisi açıklamaktadır.<sup>2</sup>

Şîrvânî asıl metin hakkında zihinde oluşabilecek yanlış anlamaları izâle etmek adına da geniş açıklamalar yaparak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Ancak ileride de belirteceğimiz üzere Şîrvânî bu tür açıklamaları gerekli gördüğü yerlerde uzunca yapmaktadır. Meselâ üçüncü bölümün üçüncü meselesinde kullanılan “mutlak” kavramından neyin anlaşılması gerektiğini karşılıklı konuşma tarzında genişçe açıklamaktadır.<sup>3</sup> Kimi zaman da açıklamaları kısa tutmaktadır. Meselâ “bu durumda ‘sâil, delilin tamamlanmasından önce men eder’ sözü için ‘[sâilin], öncüllerden birini men‘ etmeye karar kılması’ şeklinde ilavede bulunmaya itibar edilmez” örneğinde olduğu gibi geniş açıklamalarda bulunmamıştır.

Kimi zaman da gerekli görmediği yerlerde diğer şârihlerin sık sık uzun tartışmalara girdiği gibi konuyu uzatmamak adına hiç tartışmaya girmemektedir. Meselâ Geylânî’nin, münâzaranın tanımındaki “nazar” kelimesinin “fikir” anlamında olduğunu söyleyerek, “fikir” lafzının “nazar”la irtibatını tahlil ederek anlatmaya çalışmaktadır. Kendisi de iyi bir filolog olan Şîrvânî ise bu tür açıklamalara girmemektedir. Bu da Şîrvânî’nin sadece kendi zamanındaki güncel tartışmalara girdiğini göstermektedir.

---

<sup>1</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 279.

<sup>2</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 279.

<sup>3</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 304.

Bu amaca yönelik olarak çoğu zaman da anlamın zihne daha iyi yerleşmesini sağlamak adına Semerkandî'nin kısa gördüğü cümleleri arasına kendisi girmekte ve cümleden anlaşılması gereken anlamın tam olarak ne olması gerektiğini daha da kuvvetli hale getirmektedir. Meselâ Semerkandî'nin “bu durumda ona bir men‘ yöneltilemez” cümlesinin arasına girerek “bu durumda [mu‘allilin] bir gruptan aktarımda bulunduğu ve tesbit ettiği bu görüşler ve sözler hakkında bir men‘ ve sorgulama yöneltilemez” diyerek Semerkandî'nin cümlesiyle kendi ifadelerini bütünleştirmiştir.<sup>1</sup> Bunu yapmasındaki diğer bir amaçta iki karşı fikri mantıksal önermeler halinde vermek diğer bir ifadeyle hulfî kıyas formunda vererek geçersiz seçenekleri elemek ve böylece mu‘allilin sonuca nasıl gittiğini göstermektir. Bu da Şîrvânî'nin şerhinde pedagojik amaç güttüğünü de göstermektedir.

Şerhe ilk baktığımızda Şîrvânî'nin bu şerhi yazma gayesinin eseri şerh etmekten çok diğer şerhleri eleştirmek üzerine yazıldığı zannedilebilir. Bu da Şîrvânî'nin kendisinden önce yazılmış olan üç şerhi de tek tek incelediğini ve onların bu risâleyi yanlış anlamaları üzerine kendisinin yeni bir şerh yazma ihtiyacı hissettiğini göstermektedir. Yine bu, Şîrvânî'nin neden kendi zamanındaki diğer risâleleri, meselâ neden İcî ya da Cürçânî'nin âdâb risâlelerini değil de Semerkandî'nin âdâb risâlesini şerhetme ihtiyacı hissettiği sorusunun da cevabıdır. Zira bunlar Şîrvânî'nin kendi döneminde en çok tanınan eserlerdendir. Aynı zamanda Cürçânî, hocası Fethullah Şîrvânî'nin de hocalarındandır.<sup>2</sup> Bu sebeple hocası Fethullah Şîrvânî tarafından Cürçânî'nin âdâb risâlesinin takip edilme olasılığı yüksektir.

Şerhinin büyük bir kısmını eleştirel tarzda yazan Şîrvânî, bazen bu eleştirilerinde ağır ifadeler de kullanmaktadır. Ancak yaptığı eleştirileri çoğu zaman kimin için yaptığını açıkça belirtmediği gibi eleştirdiği cümleleri hangi eserden aldığını da söylememiştir. Sadece “denilir ki” ifadesiyle eleştireceği ifadeyi alıntulamakta ve ardından bu ifadelerin yanlış olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Meselâ “emâre”nin tanımında Behiştî'nin ismine ve eserine atıfta bulunmadan bu tanımın kapsamlı olmadığına dair eleştirisini belirtip ardından da bu eleştirinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 253.

<sup>2</sup> Bu konuda bak. Gümüş, Sadreddin (1993), “Cürçânî, Seyyid Şerif”, *DİA*, C. VIII, İstanbul, s. 135.

<sup>3</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 229.

Bazen de Semerkandî'nin ifadelerini açıklamakta ve ardından Semerkandî'nin bu ifadeleri doğrultusunda yapılan şerhin yanlış olduğunu yine isim ve eser belirtmeden göstermektedir. Meselâ Semerkandî'nin “münâkaza, delilin öncülünün men‘ edilmesidir” şeklinde yaptığı tanıma delilin kendisini de dâhil etmesi sebebiyle Şâşî'yi, Semerkandî'nin öncesinde yaptığı tanım doğrultusunda eleştirmektedir.<sup>1</sup>

Eleştirileri sadece bu risâlenin şârihlerine yönelik olmamakta bazen de bu alanda yazıldığı belli olan farklı eserler için de olabilmektedir. Bu da Şîrvânî'nin şerh için sadece bu risâle ve şerhleriyle yetinmeyip bu konuyla ilgili diğer eserleri de incelediğini göstermektedir.

Bazen de diğer şârihlere herhangi bir atıfta bulunmadığı halde onların görüşleriyle bağlantılı olarak Semerkandî'nin ifadesinden ne anlaşılması gerektiğini açıklığa kavuşturmuştur. Böyle zamanlarda Şîrvânî'nin eleştiride bulunup bulunmadığı belli olmamakta, ancak konunun önceki cümleyle ve sonraki cümleyle bir irtibatı olmamasından ve şârihin bazı seçenekler arasından tercihte bulunduğu izlenimi vermesinden dolayı bir eleştiri olduğu ortaya çıkmaktadır. Meselâ “tam illet” konusunda Semerkandî'nin “tam illet, bir şeyin var olmasının kendisine dayandığı bütündür” diye yaptığı tanımda “tam illet” ifadesinin arasına girerek “hariçte var olan şeylerin hepsi için tam illet ismi mutlak olarak kullanılmaz” ifadesini kullanmakta, bununla ne demek istediğini belirtmeden hemen tam illetin şerhine geçmektedir.<sup>2</sup> Şîrvânî'nin burada bir tercihte bulunduğu bellidir. Tespitimize göre Geylânî, bir şeyin varlığı hakkındaki tam illetin mutlaklık bildirdiğini söylemektedir. Şîrvânî de burada hariçte var olanlar için tam illetin mutlak olarak -yani ya tam ya da nâkıs illet olarak kullanılmayacağını söyleyerek Geylânî'yi eleştirmektedir.

Şerhte dikkat çeken diğer bir durumda Şîrvânî'nin eleştireceği ifadeleri aktarmadan önce “denilir ki” anlamında kullandığı kelimedir. Şîrvânî, eleştiri de bulunacağı ifadeyi aktarmadan önce çoğu zaman “denilir ki” diye çevirdiğimiz fiili, mâzi meçhûl fiil “قيل” olarak kullanmaktadır. Şîrvânî bu kelimeye aynı zamanda istihzâ anlamı da yüklemektedir. Meselâ “tam illet” konusunda yine isim vermeden aktardığı ifadede, Behîştî tarafından Semerkandî'nin yaptığı tanıma eleştiri gelmekte ve tanıma “yakın

---

<sup>1</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 245.

<sup>2</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 233.

illetler”in de eklenmesi gerektiği söylenmektedir. Şîrvânî, Behiştî’nin bu ifadelerini aktarmadan önce mâzi mechûl fiil olarak “قيل” ifadesini kullanarak eleştirmektedir. Ancak bazen de bu ifadeyi, “bu konuda şöyle bir şey de söylenmiştir” anlamında kullanarak alıntı yaptığı ifade için ne olumlu ne de olumsuz hiçbir yorum yapmamaktadır. Meselâ “hâdisin kabul ediciliği de hâdistir. Çünkü kabul edicilik [özelliği], hâdisin varlığının imkânıyla şart kılınmıştır” öncülüyle ilgili açıklama yaptıktan sonra Geylânî’nin ismini vermeden yaptığı alıntı için yine aynı fiili kullanmakta fakat hakkında hiçbir yorum yapmamaktadır.

Kabul edeceği ifadeler için ise kullandığı fiil, müzâri mechûl fiildir (يقال). Meselâ “münâzara”nın tanımındaki “nazar”ın fâil olan akıla işaret ettiğine dair yaptığı alıntı da olduğu üzere bu fiili kullanmıştır.

Bütün bunlar Şîrvânî’nin bu şerhini anlamak için sadece bu şerhle yetinilmemesi, bununla beraber diğer şerhlerin de mutlaka incelenmesi gerektiğini göstermektedir. Zira aynı zamanda bu şerhin sonraki dönem el yazma nüshalarına baktığımızda medreselerde Şîrvânî’yi anlamak için diğer üç şerhin de takip edildiği görülmektedir. Bu sebeple şimdi de Şîrvânî’nin şerhiyle beraber diğer üç şerhin kıyaslamasını yapacağız.

#### **1.6.4.1. Şîrvânî’nin Diğer Şerhleri Eleştirisi ve Aralarındaki Ortak Yönler**

Tekrar belirtmemiz gerekir ki Şîrvânî’nin diğer şerhleri eleştiride bulunduğu ya da kabul ettiği yerlerde hiçbir şekilde şârihlerin veya eserlerinin isimlerini belirtmemiştir. Yapacağımız bu değerlendirmeler şerhleri karşılıklı olarak incelememiz sonucunda ortaya çıkmaktadır.

İlk önce Şîrvânî’nin hangi konularda eleştiriler yönelttiğini inceleyelim:

1. İletlerin ma‘lûlden ayrık olduğu hakkındaki tartışma da Şâşî’nin iki madde halinde verdiği cevaba itiraz etmektedir.<sup>1</sup>
2. “Delil” konusunda “diğer şey” ifadesi yorumlanırken Geylânî; melzûmun açıkça bilinmesinin lâzımın bir parçası olmasına engel olmayacağını söylerken Şîrvânî de

---

<sup>1</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 222 v.d.

“diğer şey”den kastedilen şeyin önceki şeyle aynı anda gerçekleşmeyip sonradan meydana gelmesi sebebiyle ne bizâtihi melzûmun yani delilin kendisi olamayacağını ne de bunun bizâtihi bir parçası olamayacağını söyleyerek Geylânî’yi eleştirmektedir.<sup>1</sup>

3. “Emâre”nin tanımındaki “zan” ifadesinin vehim ve şüpheyi de kapsadığını söyleyen Şâşî’ye karşı bunun sadece zannı kapsadığını söylemektedir.<sup>2</sup>

4. “Emâre”nin tanımındaki “medlûlün varlığı” ifadesinin “medlûlün yokluğunu” kapsamadığını ve bu sebeple tanımın kapsamlı olmadığını söyleyen Behiştî’nin bu konuda yanıldığını belirtmektedir.<sup>3</sup>

5. “Tam illet” konusunda Geylânî, ya tam illet ya da nâkıs illet isminin bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şey için mutlak olarak kullanılabileceğini belirtirken, Şirvânî ise hariçte var olan şeylerin hepsi için tam illet isminin mutlak olarak kullanılamayacağını belirterek Geylânî’yi eleştirmektedir.<sup>4</sup>

6. “Tam illet”in tanımına müellifin “yakın illetler” ibaresini de ekleyerek bu tanımlı sınırlandırması gerektiği noktasında müellifi eleştiren Behiştî’ye tanımın mutlaklık ifade ettiğini söyleyerek karşı çıkmaktadır.<sup>5</sup>

7. Yine “tam illet” konusunda Behiştî’nin, uzak illetlerin etkisiz olabileceğini bu sebeple tanımda yakın illet isminin kullanımının gerekli olduğunu tekrar ettiği sonraki cümlesi hakkında uzak illetin etkisiz olmasının onun tam illet olmasına engel olmadığını ifade etmektedir.<sup>6</sup>

8. “Mülâzeme” konusunda belli bir hüküm olmadan sadece tekil ifadeler arasında da mülâzeme olabileceğine dair Behiştî’nin iddiasını, böyle olsa bile bu zorunluluğun yine ancak hükmi yargılarla oluşabileceğini belirtmektedir.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 226.

<sup>2</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 229.

<sup>3</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 229.

<sup>4</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 233.

<sup>5</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 234.

<sup>6</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 234.

<sup>7</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 238.

9. “Münâkaza”nın tanımında Geylânî, “delilin öncülü” ifadesinin münâkazanın sûreti anlamında olduğunu söylerken Şîrvânî de bunun münâkazanın hem maddesi hem de sûreti olabileceğini söyleyerek Geylânî’ye itiraz etmektedir.<sup>1</sup>

10. İkinci bölümün başında Şâşî mu‘allilin tartışılacak konuyu belirlememesi gerektiğini aksi taktirde önceden delilin bilineceğini iddia etmektedir. Şîrvânî ise mu‘allilin yapacağı ilk vazifenin tartışılacak konunun belirlenmesi olduğunu söyleyerek hiçbir atıfta bulunmadan Şâşî’nin görüşünün yanlış olduğunu göstermektedir.<sup>2</sup>

11. “Muâraza ve nakz-ı icmâlî” konusunda Şîrvânî yine isim vermeden “şârihlerden birisi” diyerek atıf yaptığı Şâşî’nin uzun alıntısını teselsül hakkında, kullandığı tartışma yöntemi ve mu‘allilin muâraza ve nakz-ı icmâlî esnasında kullanacağı delil konusunda ayrıntılı olarak eleştirmektedir.<sup>3</sup>

12. “Tenbîh” konusunda bu ibarenin ıstılah anlamında olmadığını ifade eden Behiştî’ye ve Geylânî’ye karşı çıkmaktadır.<sup>4</sup>

13. “Âlemin bir yapıcıya muhtaç olduğu meselesi”nde Geylânî ve Şâşî’nin yaptığı “zâtî imkân” ve “hâricî imkân” ayırımlarını ve hakkında yaptıkları açıklamayı üç şekilde tenkit etmektedir.<sup>5</sup>

14. Deverân olmadığında mülâzemenin devam edeceğini ve bu sebeple deverân ile mülâzeme arasında bir ayrışma olamayacağını söyleyen Şâşî’yi, mülâzeme mutlak olduğunda deverânın mutlak mülâzemededen ayrışmasının mümkün olamayacağını söyleyerek eleştirmektedir.<sup>6</sup>

Görüldüğü üzere Şîrvânî şerhinde diğer şârihleri eleştirisine geniş şekilde yer vermiştir. Bu da Şîrvânî’nin neden bu risâleyi şerh ettiğinin sebebini açıklamaktadır.

Şîrvânî’nin bu eleştirileri yanında diğer şârihlerin görüşlerine katıldığı yerler de olmuştur. Ancak benimsediğini kimi zaman açıkça belli etmemekte kimi zaman da o

---

<sup>1</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 246.

<sup>2</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 252.

<sup>3</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 268 v.d.

<sup>4</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 372.

<sup>5</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 383.

<sup>6</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 244.

görüşleri kendi görüşleriymiş gibi sahiplenmektedir. Şîrvânî'nin diğer şerhlerden kabul ettiği görüşler şunlardır:

1. Âdâba yani münâzara kurallarına riayet edildiği takdirde âdâbın hatalardan bizatihi koruyucu olacağını belirten Behiştî ve Şâşî'nin görüşüne katılmaktadır.<sup>1</sup>
2. Münâzaranın tanımının dört illeti kapsadığını söyleyen diğer üç şârihin görüşlerine Şîrvânî de ortak olmaktadır.<sup>2</sup>
3. Men' etmenin, yeni bir delil öne sürülmesi ve yapılan naklin düzeltilmesi gerektiği anlamında olduğunu söyleyen Şâşî'nin görüşünü benimsemektedir.<sup>3</sup>
4. “Âlemin bir yapıcıya muhtaç olduğu meselesi”nde “kabul edicilik” hakkında diğer üç şârihin de yaptığı yorumu kabul etmektedir.<sup>4</sup>
5. Musannifin akledilirler hakkında yapılan muâraza hususundaki uyarısı için Şâşî ve Geylânî tarafından yapılan yoruma katılmaktadır.<sup>5</sup>

Bu tespitlerimiz, şârihin “denilir ki” diyerek alıntı yaptığı ifadeleri hakkındaki tespitlerimizdir. Şârih, kimi alıntılarda ise alıntı yaptığı şârihin kavramlarında değişiklik yapabilmektedir. Bunu da itiraz edeceği veya katkıda bulunacağı ifadeler hakkında yapmaktadır. Meselâ emârenin tanımının kapsamlı olmadığını söyleyen Behiştî'nin bunun için kullandığı “غير جامع” ifadesini Şîrvânî şerhinde “ليس بمنعكس” olarak belirtmiştir.<sup>6</sup> Ayrıca yukarıda belirttiğimiz misâldeki Şâşî ve Geylânî'nin yaptığı yorumu kabul ederken bu iki şârihe ait, “medlûlün geçerliliği” anlamında çevirdiğimiz “وجود المدلول” ifadesini de “تحقق المدلول” şeklinde aktarmaktadır.<sup>7</sup>

Bunun dışında şârihin hiçbir emâre belirtmeden kabul ettiği hatta birebir kullandığı ifadeleri de vardır. Özellikle kavramların sözlük anlamları konusunda yapılan yorumlardan bazısını birebir kullanmıştır.

---

<sup>1</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 212.

<sup>2</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 222.

<sup>3</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 254, 250.

<sup>4</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 280.

<sup>5</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 302.

<sup>6</sup> Bak. İkinci bölüm s. 147.

<sup>7</sup> Bak. İkinci bölüm s. 205.

Yine şerhinde kullandığı bazı örnekleri de onlardan almıştır. Meselâ “deverân” konusundaki<sup>1</sup> ve “münâkaza” konusundaki<sup>2</sup> örneklendirmeleri Şîrvânî de kabul etmiştir.

Fakat bazen de onların başkasından yaptığı alıntıyı kullanmakta ancak bu alıntı hakkında farklı yorumlar yapmaktadır. Meselâ “mülâzeme” konusunda Şâşî'nin Fahreddin Râzî'den yaptığı alıntıyı Şîrvânî de belirtmekte fakat farklı şekilde yorumlamaktadır.<sup>3</sup>

Bazen de diğer şârihlerin, musannifin ifadeleri hakkındaki olası itirazlara Şîrvânî de katılmakta ancak bu tartışmaları onlar gibi uzatmayarak sadece gerekli gördüğü önemli noktalara temas etmektedir. Meselâ “şart”ın tanımından yola çıkarak şart ile gâî illet arasında bir benzerliğin olabileceği hakkındaki olası itiraza o da yer vermiştir.<sup>4</sup>

Kimi yerde de şârih, diğer şârihlerin yaptıkları şerhi açıkça belirtmeyip kendi yorumunu o şârihin açıklamaları doğrultusunda yaparak kısa geçmektedir. Meselâ “emâre” konusundaki “medlûlün varlığı” hakkında yaptığı yorumda “varlık, ister varlıksal olsun ister yokluksal olsun medlûllerin bütün kısımlarını kapsar” diyerek yorumunu Şâşî'nin bu konuda yaptığı “delillerin kısımları” ile ilgili açıklamalarına atıf yaparcasına açıklamaktadır.

Ancak bu, şerhin tamamının diğer şerhlerin bir kopyası ve eleştirisi olduğu anlamına gelmez. Zira böyle olsaydı medreselerde ilk sırada tercih edilen bir eser olmazdı. Şârih sadece eksik gördüğü ve zihne gelebilecek soru işaretlerini gidermek adına ve zamanındaki güncel tartışmalar doğrultusunda böyle bir yol tercih etmiştir. Nitekim Şîrvânî diğer şerhlerdeki birçok tartışmayı belirtmediği gibi o tartışmalara imada dahi bulunmamıştır. Bu da daha önce belirttiğimiz gibi şârihin sadece zamanındaki güncel tartışmaları belirtmek için bunu yaptığını göstermektedir.<sup>5</sup>

Sonuç olarak Şîrvânî, asıl metni şerh etmeye başlarken kimi zaman ipuçları vermemekte kimi zaman ise bazı lafızlarla ipuçları vermektedir. İpuçlarını

<sup>1</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 243.

<sup>2</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 244 v.d.

<sup>3</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 238.

<sup>4</sup> Bak. Üçüncü bölüm s. 232.

<sup>5</sup> Belirttiğimiz bu ifadelerde her dört şârihin de aynı dönemde yaşadığı ve bu sebeple de şerhlerini birbirlerine yakın zamanlarda yazdıkları göz ardı edilmemelidir.



vermemesindeki en büyük sebep kullandığı şerh yöntemidir. Bu yöntemde lafızlar asıl metinle iç içe olduğundan ve müellifin cümlesiyle kendi cümlesi artık tek bir cümle haline geldiğinden dolayı ipuçları vermek kimi zaman zor olabilmektedir. Bütün bunlara göre şârihin bu şerhte takip ettiği yöntemleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Şerhlerde en çok tercih edilen “ey (اي)” lafzını kullanmaktadır. Meselâ Semerkandî'nin risâlesini kime ithaf ettiğine dair kullandığı “ithaf” lafzının “hediyeye” anlamında olduğunu söylemesinde olduğu gibi böyle zamanlarda şârih yorum yapmadan müellifin o kavramla neye işaret ettiğini belirtmektedir. Ya da “çünkü o (لأنه)” diyen başlayan bir cümlede “yani bu mahal (اي ذلك المحل)” demesinde olduğu gibi zamirin nereye râci olduğuna işaret etmektedir.
2. Bazen de “لأنه”, “إذ” ve fâ-i tâkibiye gibi açıklayıcı lafız ya da edatlar tercih etmektedir.
3. Kimi yerlerde “هو” ve “هي” gibi zamirlerle kimi yerde de “ذلك” ve “هذا” gibi işaret isimleriyle işaret etmektedir.
4. Ya da “şayet illetler ma'lûlden ayrıktır denilirse” diyerek başladığı ifade hakkında yorum yaptığı gibi “şart edat”ıyla oluşabilecek yanlış anlamaları göstererek onlar hakkında açıklamalar yapmaktadır.
5. “Muâraza” konusunda olduğu gibi taksimata gitmektedir.
6. “Münâkaza” konusunda verdiği zekât örneğinde olduğu gibi örneklendirmeler yapmaktadır.
7. “Tam illet”in tanımının uzak illeti ve yakın illeti kapsayıp kapsamadığına dair yapılan tartışmalarda olduğu gibi konu hakkındaki tartışmalara yer vermektedir.
8. Üçüncü bölümün üçüncü meselesinde kullanılan “mutlak” kavramından neyin anlaşılması gerektiğine dair yapılan itirazda olduğu gibi muhtemel itirazları ele alıp yanlışlığını göstermektedir.

9. “Âlemin bir yapıcıya muhtaç olduğu meselesi”nde verilen kıyasların “mefsûlü’n-netâic” olduğunun tesbiti ve bu konuda “mevsûlü’n netâic”in de açıklanmasında olduğu gibi ıstılâhî tespitlerde bulunmaktadır.

10. Bazı yerlerde “maksat” anlamındaki “murâd (مراد) veya “erâde (أراد)” lafzıyla kastedilen anlamı belirterek ya da kastedilebilecek anlamlar hakkında karşılıklı konuşma tarzında yorumlar yaparak o ifadenin anlamı hakkındaki yanlış seçenekleri elemektedir. Meselâ “delil”in tanımındaki “diğer şey” lafzı hakkında yaptığı şerh şöyledir: “‘Diğer şey’ sözünden maksat, [onun] bu melzûmdan sonra gelmesidir. Yani ne melzûmun kendisidir ne de melzûmun bir parçasıdır.”

11. Cümlelerde eksik gördüğü yerlerde, kullandığı şerh yöntemine bağlı olarak bu eksikliği tamamlamaktadır.

12. Bazı yerlerde müellifin maksadını yeterli görüp açıklamaya gerek görmemektedir. Meselâ “nakz-ı icmâlî ve muâraza” ile ilgili meselede müellifin yaptığı şu açıklama hakkında hiç yorum yapmamıştır: “Böylece nakzın, ya tafsîlî -ki o da [birinci bölümde] zikredilen münâkazadır- ya da icmâlî olacağını anlamış olduk.”

13. “Emâre”nin hem sözlük hem de ıstılâh anlamını vermesinde olduğu gibi lafızların sözlük ve ıstılâh anlamına dair açıklamalar yapmaktadır.

14. Konunun önemini göstermek veya konuyu uzatmayıp o konu hakkında okuyucunun düşünmesini sağlamak adına “فتأمل”, “فتدبر”, “فإفهم” veya “خذ هذا” anlamında “هذا” lafızları gibi konu hakkında derinlemesine düşünmeyi hatırlatıcı lafızlar kullanmaktadır. Meselâ men‘ etmenin hangi anlamda olabileceğine dair başka bir şarihin yorumuna atıf yaptığı şu cümlede bu lafızlardan birini kullanmıştır: “Men‘, iddia edilen şey için delil talep etmek demektir ve delilin kendisini değil de aktarımın düzeltilmesini talep etmek demektir” sözüne gelince bu üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir noktadır, bunu iyi düşün. (فتأمل)”

15. Önceki şârihlerin hatalarını izâle etmektedir.

16. Başka kişi veya eserlerden alıntılar yapmaktadır.

17. Kendi terminolojisini kullanmaktadır.

18. Önceki şârihlerin söylediği lafızlardan kabul ettiği ifadeler olduğu zaman onu kabullenip kendi lafzıymış gibi ifade etmektedir.

19. Bazen metinde belirtmediği takdîrî bir soruya cevap vermektedir. Meselâ musannif, öncülü men‘ edilen mu‘allilin bu men‘e karşı, bir delil veya tenbîhle cevap verebileceğini belirttikten sonra, delille nasıl cevap vereceğine dair örnek vermeden tenbîhle nasıl cevap vereceğini örneklendirmiştir. Şârih de arada neden örneklendirmediğine dair takdîrî bir soruya cevap vererek sebebini açıklamaktadır.

20. Önemli gördüğü ya da problem olarak gördüğü meseleler hakkında ayrıntılı açıklamalar yapmaktadır.

Bütün bunlara göre şârihin şerh yönteminin kavramsal, problematik ve dil açısından olmak üzere üç maddede olduğunu söyleyebiliriz.

### **1.7. Şerhu Âdâbi’s-Semerkandî’nin Tahlili**

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Şîrvânî asıl metnin şekli yapısı konusunda herhangi bir eksiltme ya da artırımda bulunmamış, şekli yapıyı birebir muhafaza etmiştir. Zaten Şîrvânî bunu da “risâlenin bu üç bölüme göre düzenlenmiş olmasının anlamı her biri yerli yerinde kullanılacak şekilde bu risâlenin bu üç bölümü de kapsayıcı olmasıdır” sözüyle te’yit etmektedir. Bu sebeple biz de değerlendirmemizi Semerkandî’nin verdiği ve Şîrvânî’nin koruduğu bu şekle göre yapacağız.

Şîrvânî, risâlesinin giriş kısmında, eseri ve amacı konusunda bilgiler veren Semerkandî’nin amacının bu bilgileri sadece öğrencilerle paylaşmak değil tartışmada hatadan korunmak isteyen herkes olduğunu ve dolayısıyla bu kişilerin de hem öğrenci hem de öğretici olduğunu İbn Sînâ’dan alıntılacağı bir paragrafla açıklamaktadır. Çünkü Semerkandî cümlesinde “öğrenci” anlamında “müte‘allim” kelimesini kullanmıştır. Şîrvânî’de İbn Sînâ’nın sözü doğrultusunda öğretim ve öğrenimin zât olarak bir olduğunu ama sonucu itibariyle farklı iki şey olabileceğini belirtmektedir. Buna göre öğretim ve öğrenimin zât bakımından bir olması “müte‘allim” kelimesinin sadece “öğrenci” anlamında olmadığını, bunun “öğretici” kelimesini de kapsadığını, dolayısıyla burada kastedilen anlamın “öğrenmek isteyen herkes” olduğunu

açıklamaktadır. Çünkü şayet buradaki anlam sadece “öğrenci” anlamında daraltılırsa risâleden beklenen tümel bir metodoloji oluşturma amacı gerçekleşmeyecektir.

Yine Şâşî ve Behiştî’den yaptığı alıntıyla beraber bu risâlenin önemini tekrar belirtmektedir. Bu sebeple Şîrvânî’ye göre tartışmada kişiyi hatadan koruyacak yegâne şey bu risaledeki “âdâb”tır. Bunun için bu risâle ve dolayısıyla bu şerh çok iyi takip edilmelidir.

### 1.7.1. Birinci Bölüm: Tanımlar

Münâzaranın tanımını “doğrunun ortaya çıkarılması adına iki şeyin nisbeti hakkında iki taraftan sadır olan düşüncedir/nazardır” şeklinde yapan Semerkandî, “münâzara”nın kelime anlamından yola çıkarak şârihlerin çok tartıştıkları ve kabullenmekte zorlandıkları genel bir tanım yapmıştır. Çünkü Semerkandî burada “münâzara”nın kelime anlamından yola çıkarak bir tanım yapmıştır. Bu sebeple şârihler bu anlamı ıstılâhî anlamıyla irtibatlandırmakta zorlanmışlardır. Böyle bir eleştirinin olabileceğini daha ilk baştan gören Şîrvânî, şerhinin hemen başında, Semerkandî’nin verdiği bu anlamın ıstılâhî bir anlam olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca bunu da Arapça dilbilgisi açısından tahlil ederek bir bakıma Semerkandî’nin verdiği anlamı savunmuştur. Ancak tanım hakkında oluşabilecek problemlerin o da farkındadır. Bu sebeple bu problemleri ortadan kaldırma adına bu konuya geniş yer ayırmıştır. Bu problemlerin en başında Semerkandî’nin, tartışmanın en önemli aktörleri olan mu‘allil ve sâile atıf yapmadan “iki taraf” demesidir. Bu sebeple şârihimiz de bu ifadeye açıkça “burada kastedilen mu‘allil ve sâildir” şeklinde bir yorum yapamamıştır. Şîrvânî’nin şerhine hâşiye yazanlardan Celâleddîn Devvânî’den (ö. 907/1502) öğrendiğimize göre Şîrvânî burada “mu‘allil ve sâil” anlamını tercih etmekte zorlanmış ama bu anlamı kabul etme konusunda mecbur kalmıştır (Devvânî, tsz:4a).

“Doğruyu ortaya çıkarmak” ifadesinin şerhinde ise sadece bu amacın zorunlu olamayacağını, bunun yanında cedeldeki amacında yani hasmı susturma amacının da olabileceğini vurgulamaktadır. Burada sanki İbn Sînâ’nın “münâzarada ilzâm ve galip gelme anlamı yoktur” sözüne bir atıf yapılarak bunun doğru olmadığı söylenmektedir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> İbn Sînâ bunu eserinde defaetle ifade etmektedir. Hatta bir ifadesinde şöyle demektedir: “Tartışmacıların münâzaradaki maksadı sadece bilginin meydana gelmesidir” (İbn Sînâ, 2008:9, 11).

Ancak burada Şu husus göz ardı edilmemelidir. Şârihin burada vurguladığı Şey, cedeldeki gibi bizâtihi bir amaç değil, ikinci planda kalan bir amaçtır. Çünkü cedeldeki ilk amaç hasmı susturmak iken, münâzaradaki ilk amaç doğru bilgiye ulaşmaktır. Hasmı susturmak ise münâzarada ikinci amaçtır.

Buna göre Şârihimiz açasından bu tanımdaki en büyük problem “iki taraf” ve “doğruyu ortaya çıkarmak” ifadeleridir. Çünkü Şârihimizin belirttiği tartişma noktalarına göre burada illâki karşı iki taraf anlamı çıkmayacağı ve tartişmada sadece doğrunun değil yanlişın da gösterilme amacının olabileceğidir.

Ardından tanımın dört illetle aşıkladığını belirten Şârih, Aristoteles’in dört illet teorisinden<sup>1</sup> yola çıkarak farklı bir tanım teorisi ortaya koymaya çalışmaktadır. Şârihin bu yaklaşımı yaygın olan bir yaklaşım değildir. Çünkü müteahhir kelâmdaki tanım teorisi daha çok beş tümele dayandırılarak yapılmaktadır. Meselâ mütekaddimûndan olan Eş’ari (ö. 324/935), tanım için aks ve tard yöntemini tercih etmiştir. Yine Cüveynî de (ö. 478/1085) Eş’ari’yle aynı fikre sahiptir. Ayrıca Cüveynî tanım için Şu şartları öne sürmektedir: “1. Tanımlanan ister aklı ister sem’î olsun tanım onun illeti olur. 2. Tanım ister aklı ister Şer’î olsun tard ve aksa elverişli olmalıdır. 3. Aklı konulardaki tanımlarda, aklı illetlerde olduğu gibi tek bir niteliğin kullanılması gereklidir. Çünkü tanımlananın kendisi bunu gerektirir. Aklı illetler ma’lûlü gerektirir. Ma’lûl ayrı iki niteliği birlikte gerektirmediği gibi sırasıyla ayrı ayrı da gerektirmez. Tanımlanan tek bir Şeydir ve iki Şeyle tanımlanması ya da illetlendirilmesi muhaldir.” Müteahhir kelâmda ise farklı bir yöntem benimsenmiştir. Bu dönemde artık Gazâlî (ö. 505/1111) ile birlikte kelâm ilminin tanım teorisi beş tümel ile Őekillenmeye başlamıştır. Benzer görüşleri Râzî de (ö. 606/1209) paylaşmış ve bu ekole bağlı olan Âmidî’de (ö. 631/1233) tanımın cins ve fâsil ayırımına göre yapılması gerektiğini belirtmiştir (Mert, 2003:85 v.d; Bozkurt, 2009). Buna göre müteahhir kelâmda yaygın olan tanım teorisi beş tümel esasına dayalıdır. Şârihimiz ise burada farklı bir yöntem deneyerek münâzara tanımının doğruluğunu dört illetle savunmaya çalışmıştır. Diğer Şârihlerden de bu yöntemeye başvuran olmuş, ancak bunun yanı sıra beş tümelle de tanımın doğruluğunu test etmişlerdir (Geylânî, 780:4a).

<sup>1</sup> Aristoteles’e göre bu dört illet Şunlardır: 1. Maddî illet. 2. Sûri illet. 3. Fâil illet. 4. Gâi illet. Aristoteles bu dört illeti Şu örnekle açıklamaktadır: Mermer blok maddî illet, heykele verilen biçim sûri illet, heykeltıraş fâil illet ve bu heykelin ne maksatla yapıldığı gâi illettir (Kaya, 1983:214).

“İlletler ma‘lûlden ayrıktır” görüşü doğrultusunda bu tanım teorisine bir itirazın olabileceğinin farkında olan şârih, bu yöntemle tanımın hakikatinin değil mâhiyetinin ortaya konulduğunu savunarak bu itiraza cevap vermektedir. Çünkü bu yaklaşım daha çok hakikat olan kavramlarda söz konusudur. Bu sebeple şârih, madde ve sûret isimlerinin hakikat ifade etmediğini, mecâz ve benzetme ifade ettiğini söyleyerek zihindeki soru işaretlerine cevap vermeye çalışmaktadır. Ancak bize göre bu cevap pek tatmin edici görünmemektedir. Çünkü madde ve sûret isimlerinin hem lafız hem de ıstılah anlamı bakımından daha çok hakikat bildiren kavramları çağrıştırdığı bir gerçektir. Bunun mecâzî olduğunu söylemek yeterli bir cevap değildir.

Bunun ardından Şâşî’nin, yine tanım ve dört illetle bağlantılı olarak dile getirdiği iki meseleyi tartışmaya açmaktadır. Buna göre Şâşî, ilk görüşünde dört illetin hepsiyle tanımlanan tanımın sadece bu illetlere yüklem olacağını savunmakta iken, Şîrvânî illet ve ma‘lûlün zât bakımından farklı olduklarını söyleyerek bunun mümkün olamayacağını belirtmektedir. İkinci meselede de Şâşî, tanımlanan şeyin bütün fertlerinin hepsinin hakikat bakımından yüklem olamayacağını belirtirken, Şîrvânî bunun yukarıda da belirttiğimiz mütakaddim ve müteahhir bilginlerin görüşüne zıt olduğunu söyleyerek itiraz etmektedir. Buna göre tanımlanan ve tanımlayan birbirine umûm ve husûs yönünden eşit olmalı ve aks ve tarda göre doğrulanabilmelidir. Bütün bunlar mantık ilminin Gazâlî’den önce de kelâma dâhil olduğunu, ancak Gazâlî sonrası ise şârihimiz örneğinde de olduğu gibi artık ilke olarak tamamen yer aldığını göstermektedir.

“Delil” konusunda Semerkandî “delil”i şöyle tanımlamaktadır: “Delil, kendisinin bilinmesiyle diğer bir şeyin bilgisinin gerekli olduğu şeydir ki, o diğer şey de medlûldür.” Semerkandî’nin yaptığı “delil” tanımı mantıktaki “kıyas”ın tanımını ve fıkhıdaki “illet” tanımını çağrıştırmaktadır.<sup>1</sup> Mantıkta kıyas şöyle tanımlanmaktadır: “Doğru kabul edildiğinde kendi özleri gereği başka bir önermeyi gerektiren önermelerden oluşan bir sözdür” (Ebherî, 1998:75). Ancak aralarındaki fark mantıkta kıyasla elde edilen sonuç ya da Semerkandî’nin ifadesiyle “diğer şey”, söz diziminden ibarettir. Semerkandî’nin tanımını yaptığı delildeki “diğer şey” ise müfred olabilir ve bu da kıyastaki “orta terim”e tekâbül etmektedir. Fıkıhta da “illet” e tekâbül

<sup>1</sup> Mehmed Hâlis de delilin kıyas manasında olduğunu söylemektedir. Bak. (Hâlis, tsz:160).

etmektedir. Meselâ Debûsî illeti şöyle tanımlamaktadır: “Şer‘î hükümlerin bağlı oldukları nasslardan çıkarılan mânâlardır” (Saritepe, 2007:39; Çaldak, 2007:XI, 240)

Şîrvânî ise “delil” konusunda tanımında belirtilen “bilmek” lafzının hangi anlamda olduğunu tahlil ederek şerhine başlamakta ve daha sonra emârenin de tanımlanacağını söyleyerek bu lafzın kesin bilgiye karşılık geldiğini ifade etmektedir. Bu da felsefedeki “burhân”a tekabül etmektedir.

Şârih burada bir ayrıntıya da özellikle dikkat çekmektedir. Belirttiği bu ayrıntıya göre delil-medlûl arasındaki ilişkide delilin medlûlü gerektirmesinin nazar yoluyla olduğudur. Yani bu istidlâl çerçevesinde meydana gelen sonuç tamamen zihnidir. Eş‘arilerin de belirttiği gibi bu hâricî bir gereklilik değil, ileride de değinileceği üzere Allâh’ın âdetinin bir sonucudur (Demir, 2001.99).

Böylece bu tanımında istidlâlî bir çıkarım söz konusudur. Bu da mantıktaki kıyas formlarıyla yapılabilmektedir. Burada müteahhir kelâmın etkisi görülmektedir. Zira Gazâlî’nin de belirttiği gibi delillerin en doğrusu mantıkî kıyas formunda olanlardır. Bunların dışında bir kanıtlama vasıtası yoktur (Yavuz, 1994:IX, 137). Ancak Şîrvânî’ye göre bu formlar sonucunda oluşan ilişkide delil, medlûl için gerekli olsa da ortaya çıkan sonuç bizâtihi bir birlikteliği gerektirmez. Çünkü Semerkandî’nin “diğer şey” dediği medlûl, kendisini gerekli kılan/melzûmu olan delilden sonra meydana gelmektedir. İkisi aynı anda mevcûd değildir. Buna göre melzûm/delil, Geylânî’nin söylediği gibi lâzımın/medlûlün bir parçası değildir.

Bu arada usûlcüler ile mantıkçılar arasındaki delil tanımının farklılığına değinen şârih, her iki anlayışta da problem olabileceğini belirtmektedir. Çünkü usûlcülerin delil anlayışına göre parçadan yola çıkarak bütün hakkında bir yargı oluşmaktadır. Bu ise doğru olmaz. Mantıkçıların yaptığı tanımında ise delil zorunlu olarak medlûlü gerekli kılmaktadır. Bu da yukarıda belirttiğimiz “âdetullâh” anlayışına terstir.

Bu konuda geniş tahlillerinden birini yapan şârih, tanımında belirtilen “diğer şey” lafzındaki “şey” ibaresine da açıklık getirmektedir. Şârihe göre “şey”den kastedilen, “mevcûd” anlamındaki yaygın anlayış değildir. Eğer burada yaygın olan “mevcûd” anlamı anlaşılırsa bu durumda medlûlün yok olan bir şey için delâletinde problem olacaktır. Bu sebeple buradaki “şey”den maksat “bilinmesi ve tanınması mümkün

olan” anlamıdır. Şârih yaptığı bu açıklamayla medlûlün sadece var olanlar için değil yok olanlar için de delâletinin söz konusu olabileceğini ispatlamaktadır. Açıklayıcı olması için şunu da belirtmemiz gerekir ki, Behiştî de bu şüpheyi dikkat çekmekte ve Semerkandî’nin, hem var olanları hem de yok olanları kapsamaması için tanımında “varlık” ifadesini bilerek zikretmediğini söylemektedir (Behiştî, 1068:189a)

Şârih delil konusunda son olarak delilin benzer anlamlarının da olduğuna dikkat çekmekte ancak bunlar hakkında açıklama yapmamaktadır.

Emâre konusunda ise Şîrvânî, Şâşi’ye yönelik bir eleştiriyi başlatmaktadır. Şâşi, emârenin tanımında belirtilen “zan” ifadesinin şüphe, vehim ve cehâleti de kapsadığını söylerken Şîrvânî, buradaki zannın sadece “zan” anlamında olduğunu belirtmektedir. Ardından Behiştî’nin, tanımdaki “medlûlün varlığı” ifadesinin yok olanlar hakkındaki zannı kapsamadığı için tanımın yeterli olmadığı sözüne itirazlarını yöneltmektedir. Behiştî ile karşılıklı farâzî bir tartışmaya giren Şîrvânî, bu ifadenin hangi anlamda olduğunu açıklamak için varlık ve yokluk hakkında kavramsal analizler yaparak görüşlerini şöyle belirtmektedir: Varlıktan maksat hem zihnî hem de hâricî olmasıdır. Yani hem “ma’dûm” hem de “mevcûd”dur. Bir şeyin mutlak yokluğu selbedilince, diğer bir ifadeyle mutlak varlık olarak nitelenince onun hâricî yokluğu yani mutlak varlığının yokluğu selbedilemez. Bu sebeple bir şey zihinde varsa hariçte olma zorunluluğu yoktur. Ancak zihinde yoksa hariçte olmama zorunluluğu da yoktur. Meselâ A şahsının varlığı zihnimizde varsa bu mutlak varlıktır diğer bir ifadeyle mutlak yokluğu selbedilmiştir. Yani “ma’dûm”dur. Bunun hariçteki varlığı zorunlu değildir. Ancak zihnimizdeki varlığını kaldırdığımız da bunun aynı şekilde hariçte olmaması da zorunlu değildir. Örneğimizdeki A şahsından hareketle açıklamaya çalışırsak bu A şahsının zihnimizde olmaması onun dış dünyada da olmamasını zorunlu kılmaz. Diğer bir ifadeyle mâhiyetinin yokluğu hakikatinin yokluğunu gerekli kılmaz. Sonuç olarak “medlûlün varlığı” ifadesindeki varlık, “mevcûd”u kapsadığı gibi aynı şekilde “ma’dûm”u da kapsar. Ancak bu ma’dûm da sadece mâhiyeti olan şey değil varlığın devamı olan ma’dûmdur. Bu da delil-medlûl ilişkisinde zaten kendisini göstermektedir. Bunu güneş ve gündüz-gece örneğiyle açıklayacak olursak güneşin varlığının hem gündüzün varlığını hem de gecenin yokluğunu delillendirmesinde olduğu gibi delilin varlığı hem medlûlün varlığını hem de yokluğunu delillendirebilir.



Aynı zamanda güneşin yokluğunun hem gecenin varlığını hem de gündüzün yokluğunu delillendirmesinde olduğu gibi delilin yokluğu hem medlûlün yokluğunu hem de varlığını delillendirebilir.

“Rükun” ve “illet” konusunda şârihimiz hiçbir açıklamada bulunmamakta sadece örnek vererek bu konuları geçmektedir. “İllet” konusunda daha sonra “şart”, “tam illet” ve “ta’lîl” meselesinde ayrıca değineceği için açıklama yapmamaktadır. Kanaatimize göre “rükun” konusu da sadece fikhî boyutta kaldığı için açıklamada bulunmamıştır.<sup>1</sup>

“Şart” konusunda ise açıklamalarına gâî illet ve şart arasında bir benzerliğin olup olmadığıyla başlayan şârih, ardından filozofların “illet” tanımlamasıyla devam etmektedir. Gâî illetin ma’lûlden sonra, şartın ise ma’lûlden önce olduğunu belirterek şart ile gâî illetin farklı olduklarını belirtmektedir. Ancak Altıntaş’ın da belirttiği üzere İbn Sînâ’ya göre gâî illet, sonra olabildiği gibi önce de olabilmektedir. Çünkü hareket ettirici olan ilk güç gâî illettir (Altıntaş, 1985:115). Öyle ki gâî illet diğer illetlerin de illetidir ve onları bilfiil mevcut oluşunun sebebidir (İbn Sînâ, 2005:39 v.d).

Ardından dört illet konusuna değinen şârih, filozoflara göre illetten ne kastedildiğinin izahını yapmaktadır. Bunu yapmasının sebebi de filozofların illet diye tanımladıkları şeyin şart olma ihtimalidir. Aynı zamanda münâzaradaki illet tanımının felsefeden farklı olduğunu ortaya koymaktır. Şunu da belirtmemiz gerekir ki Semerkandî’nin yapmış olduğu “illet” tanımı da filozofların yapmış olduğu illet tanımından farklıdır. Semerkandî’nin yapmış olduğu illet tanımında da Fahreddin Râzî’nin etkisi görülmektedir. Semerkandî’ye göre “hariçteki bir şeyin var olmak için kendisine dayandığı şey, şayet kendisinden hâricî bir şey olursa ve onun var olmasında etkili olursa bu illettir”. Fahreddin Râzî’ye göre illet, “bir şeyin ya mahiyeti ve hakikati, ya da var olması yönüyle ihtiyaç duyduğu şeydir”. İbn Sînâ’ya göre ise illet, “kendi varlığından başka bir şeyin var olması lâzım gelen şeydir”.<sup>2</sup>

“Tam illet” konusuna da Geylânî’ye yönelik bir eleştirisiyle başlayan şârih, hâriçte var olan şeyler için mutlak olarak yani hem tam hem de nâkıs illet isminin

<sup>1</sup> Semerkandî’nin yaptığı rükun ve şart tanımlamaları tamamen fikhî kavramlardır. Karşılaştırma için bak. Şaban, 2001: 265.

<sup>2</sup> Bu farklılığa değinen Fahreddin Râzî de İbn Sînâ’nın yapmış olduğu bu tanımı eleştirmektedir. Ayrıca şârihin filozoflara ait olduğunu söylediği ayırım Fahreddin Râzî’nin yaptığı ayırımla aynıdır. Ayrıntılı bilgi için bak. Râzî, 2004:VI, 49.

kullanılmayacağını söylemektedir. Geylânî'ye göre ise her şey için mutlak olarak tam illet ismi ya nâkıs ya da tam illet olarak kullanılabilir.

Şârih daha sonraki kısa açıklamasında da ma'lûlün varlığının yok olan bir şeyden ortaya çıkamayacağını, ma'lûlün ortaya çıkma şartının var olan illete bağlı olduğunu ifade etmektedir.

Ardından şârih yine bir şeyin var olmasında etkili olanın uzak illet değil yakın illet olduğu ve bu sebeple tanımın yakın illetle sınırlandırılması gerektiğini söyleyen Behiştî'ye itiraz ederek başlamaktadır. Şirvânî'ye göre tanımda ifade edilen anlam mutlaklık bildirir. Bu sebeple tanım hem yakın illeti hem de uzak illeti içine almaktadır. Ayrıca tam illetin yakın illet gibi ma'lûlde etkili olması zorunlu değildir. Ancak yakın illet gerçekte nâkıs illettir. Ancak ma'lûl de etkili olması sebebiyle münâzaracılar tarafından tam illet kabul edilmiştir. Bundan dolayı "yakın illet" isminin tam illetin tanımında bizâtihi belirtilmesine gerek yoktur. Behiştî yine uzak illetlerin ma'lûlde değil de yakın illette etkin olduğunu, bu sebeple uzak illetlerin etkin olmadığını söyleyerek tam illet olamayacağını belirtmektedir. Şirvânî ise bu durumun tanımda bir hata gerektirmeyeceğini, uzak illetin bizâtihi kendisinin ma'lûlde etkili olamayacağını ancak yakıt illetlerle beraber ma'lûlde etkili olduğunu savunmaktadır. Şirvânî'nin burada Semerkandî'nin tanımını savunmakta zorlandığı açıkça görülmektedir. Behiştî'nin belirttiği durum kabul edilebilir bir izahattır. Ancak Şirvânî'nin de ifade ettiği gibi uzak illet bizâtihi ma'lûlde etkili olmasa da doğrudan yakın illete dolaylı olarak da ma'lûle olan etkisi sebebiyle açıkça tanımda belirtmeye gerek yoktur.

Konunun sonunda ise şârih Semerkandî'ye yönelik nadir eleştirilerinden birini yapmaktadır. Ancak bu eleştirisi içerik olarak değil lafız yönündendir. Bu da Semerkandî'nin tanımda kullandığı "bütündür (جملة)" lafzına yöneliktir. Bunun yerine "tamamıdır (تمام)" ifadesinin kullanılmasının daha iyi olacağını belirtmektedir. Zannediyoruz burada şârih, Semerkandî'nin kullandığı lafızda tam illet lafzıyla uyumlu olabilecek "tam bir bütünlük" görememekte bu bütünlüğü "tamamıdır" lafzında görmekte ya da "bütündür" ifadesinde bir kapsayıcılık göremediği için "tamamıdır" lafzını tercih etmektedir.

“Ta‘lîl” konusuna gelince münâzaradaki ta‘lîl, mantıktaki gibi tümünden gelim anlamında değil, bir meselenin delillendirilmesi anlamındadır. Bununda ya “burhân-ı limmî” ya da “burhân-ı innî” şeklinde olacağını söyleyen şârih, bu meseleyi de örneklerle açıklamaktadır.

“Mülâzeme” ise bir hükmün başka bir hükmü gerektirmesidir. Bu kavram “cedel” ve “hilâf” ilminin en önemli iki kavramından biridir. Diğeri de “deverân”dır. Bu konuda Semerkandî’ye öncülük eden ve “cedel”le ilgili önemli eserlerden birini ortaya koyan Burhâneddîn Neseî (ö. 687/1289) *Mukaddimetü’l- Burhâniyye*’de “telâzüm” olarak isimlendirdiği “mülâzeme”yi şöyle açıklamaktadır:

“Lâzım gerçekleşmedikçe melzûmun gerçekleşmesinin imkânsız olmasıdır. Lâzım ise melzûma nisbetle genel/âm olabilir. Meselâ canlı olmanın insana nisbetinde olduğu gibi. Ayrıca düşünmenin insana nisbetinde olduğu gibi eşitte olabilir. Ancak özel/hâs olması mümkün değildir. Aksi taktirde melzûm, lâzım olmadan gerçekleşebilir” (Neseî, tsz.:2a).

Bu da Semerkandî’nin “mülâzeme” konusunu cedel ve hilâftan sonra münâzara ilmine dâhil ederek münâzaranın da önemli bir konusu haline getirdiğini göstermektedir.

Bu mesele felsefe ve kelâm arasında da “nedensellik” adı altında önemli tartışmalara konu olmuştur. Fârâbî’de, ortaya koyduğu sudûr teorisi sebeplilik konusunun temelidir. Tanrı birinci derecede ilk sebep, ondan sonrakiler ise ikinci derecede sebeplerdir. Dış dünyada ise fiil ve tesirler sanıldığı gibi mutlak zorunlu değildir. Meselâ ateşin yakıcılığı asla kesintiye uğramayan bir zorunluluk ifade etmez. Bu “çoğunlukla mümkün” bir zorunluluktur (Kutluer, 1994:IX, 216).

İbn Sînâ’ya göre de bu mesele sebepler zincirinin sonuncusu olan ve ilk neden olan Tanrı’yla bağlantılıdır. Burada sudûr nazariyesi ve gâye illet yine önemli bir rol oynamaktadır. Buna göre âlemde ontolojik bir zorunluluk vardır. Ancak “mutlak zaruret” sadece “vâcibü’l-vücûd” da bulunur. Bunun dışındakilerde ki zorunluluk şarta bağlı olup izâfî bir zorunluluktur. Mutlak zaruret sadece dairevî oluşumun olduğu yerde mümkündür. Bu zorunluluğu ortaya çıkaran da gâyedir (Altıntaş, 1984:117).

Gazâlî’nin *Tehâfütü’l-Felâsife*’de filozoflara yönelttiği eleştirilerden biri olan bu konu *Tehâfüt*’te on yedinci meselede tartışılmaktadır. Gazâlî, lâzım ile melzûm arasında tabiatları gereği bir zorunluluktan bahsedilemeyeceğini ve bunun bir zorunluluk değil

Eş'arilerin de belirttiği gibi "âdet" olabileceğini söylemektedir. Gazâlî bunu da ateş ile pamuk arasındaki ilişkiyle örneklendirerek şöyle demektedir:

"Biz yanma meydana gelmeden bu ikisinin bir arada bulunmasını câiz gördüğümüz gibi, hiç ateş yüzü görmeden de pamuğun yanıp kül olmasını mümkün sayarız. Filozoflar ise asla kabul etmezler."

Gazâlî'ye göre lâzım ile melzûm arasındaki bu ilişki Allâh'ın kudretinde olup bunun neticesinde yanmanın meydana gelmesi bir zorunluluk değil mümkünlük ifade eder. Bu durumda "fâil-i muhtâr" düşüncesi çerçevesinde bu yanma fiili Allâh'ın yaratması ile mümkündür ve bu sebeple hem yanma hem de yanmama câizdir. Ancak zihnimizdeki âdet düşüncesi bunların devamlı böyle alışılmış şekilde meydana gelebileceğini göstermesinden dolayı aralarında bir yanmanın meydana gelmesi gerektiğini gösterir. Fakat bu da bir zorunluluk değildir (Gazâlî, 2002:181-192)

İbn Rüşd de Gazâlî'ye cevap olarak yazdığı *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te ateşin duyarlı bir cisme yaklaştırıldığında mutlaka onu etkilemesinin kesin olarak bilinmeyeceğini, ancak bunun ateşten yakma niteliğinin kaldırılmasını da gerektirmeyeceğini belirtmektedir. İbn Rüşd'e göre akıl, varlıkları nedenleriyle kavrar. Ayrıca mantık sanatı da eserleri bilmenin ancak nedenleri bilmekle yetkinliğe kavuşacağını söylemektedir. Gazâlî özelinde kelâmcıların "âdet" dedikleri şeyin de ne olduğu tam olarak belli değildir. Bundan kastedilen fâilin veya varlıkların âdeti midir yoksa varlıklar hakkında hüküm verme âdetimiz midir? Fâilin yani Allâh'ın âdeti sünnetullâh gereği imkânsızdır. Varlıkların âdeti olması için o varlıkların nefis sahibi olması gerekir. Üçüncü ihtimali ise filozoflar zaten inkâr etmez (İbn Rüşd, 1998:II, 627 v.d).

Şârihimiz ise iki hüküm arasındaki bu gerekliliğin rastlantı değil de bir zorunluluk ifade ettiğini özellikle belirterek şerhine başlamakta ve ardından yine Behiştî'nin gündeme getirdiği bir itirazla devam etmektedir. Bu itirazda da belli bir hüküm olmadan sadece tekil ifadeler arasında bir gereklilik olabileceği belirtilmektedir. Şîrvânî ise bu gerekliliğin yine ancak hükümler sonucunda gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır. Bu eleştirisinden sonra Şîrvânî, şerhinin en dikkat çekici konusunu ele almaktadır. Burada Fahreddin Râzî ile farâzî bir tartışmaya girerek hem onun görüşünü çürütmeye çalışmakta hem de bu tartışmayı, tartışma sanatının üç yöntemiyle

yaparak okuyucunun veya büyük ihtimalle öğrencinin zihninde önceden bir fikir oluşmasını sağlamaktadır.

Şîrvânî'nin belirttiği ifadelerde Fahreddin Râzî'ye göre mülâzemedede bir şüphe bulunmaktadır. Buna göre bu gereklilik ya dış dünyada gerçekleşmez ya da gerçekleşir. Fakat bu ikisi de mümkün değildir. Eğer ilki olursa var olmayan varlıklarda temâyüzü gerekli kılar ki bu da imkânsızdır. İkinci ihtimale göre mülâzeme dış dünyada olursa bu bir olgu olmaktan öte dâimî bir nisbeti gerektirir. Bu durumda mülâzeme, lâzım ve melzûm ilişkisinde değil de ya sadece lâzım ya da sadece melzûm olduğunda gerçekleşir veya hiç birinde olmaz. Birinci ihtimal dış dünyada bir teselsülü ortaya çıkarır. İkinci ihtimalde ise lâzım ve melzûm arasında ayrışma olacağı için mülâzeme olmayacaktır. Bu durumda ayrışma imkânsız olacağına göre bu da ya lâzım olduğunda melzûmun da olmasıyla gerçekleşecektir ya da lâzım ve melzûm asla ayrılmayacaktır.

Şârih ise buna münâkaza ile yani öncülü reddederek cevap vermekte ve bu cevabıyla temâyüzün sadece varlıklara mahsus olmadığını, şart-meşrût ve illet-ma'lûl arasındaki yokluk ilişkisinde temâyüzün gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Buna göre öğrenci taliklerinde verilen örnekte belirtildiği üzere abdestin yokluğunun namazın da yokluğunu gerektirmesinde olduğu gibi var olmayanlarda da temâyüzün gerçekleşmesi mümkündür. Burhâneddîn Nesefî de hükmün bazen varlıksal ve yokluksal olanları zorunlu kılacağını belirtmektedir<sup>1</sup> (Özen, 1999:182).

Şârih ayrışmanın mümkün olabileceği ihtimaline dair belirtilen görüşe cevap verirken ademî önermelere değinmektedir. Buna göre körlük ademî bir yargı olarak konusuna hâricî olarak yüklem olur. Yani körlük yüklem olarak konusundan ayrı gibi görünse de hâriçte kör olan kişi ile anlam kazanır. Bu da ayrışmanın mümkün olmadığını gösterir.

Ardından şârih nakz olarak yani karşı bir delille delili reddederek cevap vermektedir. Buna göre bu delil bedihî burhanlarla çelişmektedir.

Muâraza olarak yani karşı bir delille görüşü reddederek telâzümün olduğunu ispatlamaktadır. Ancak “delil” konusunda da belirttiğimiz gibi şârihimize göre bu

---

<sup>1</sup> Nesefî bu makalede tercüme edilen “*Menşeu'n-Nazar*” isimli eserinde “telâzüm” konusunu on kısımda incelemektedir.

gereklilik sadece zihnî bir faaliyettir. Dış dünyada geçerliliği yoktur. Eş‘ariler’in ve de Gazâlî’nin dediği gibi bu “âdet” olma fikrine terstir. Ayrıca şunu da belirtmemiz gerekir ki Gazâlî, telâzümün bitişik şartlı kıyaslarda olduğunu söylemektedir (Gazâlî, 2006:I, 68).

“Deverân” konusu yukarıda da belirttiğimiz gibi cedel ve hilâf ilminin kavramlarındanıdır.<sup>1</sup> Ancak daha çok hilâfın ve dolayısıyla fıkıhın konusudur.<sup>2</sup> Bu sebeple şârihimiz de deverânın kısımlarına örnek verirken fikhî örnekler vermektedir. Ayrıca deverân konusu yine mülâzeme konusuyla bağlantılıdır. Buna göre lâzım melzûmu gerektirdiğinde lâzımın doğruluğunun ölçüsü bu methodla tesbit edilir. Bu durumda lâzımın her oluşunda melzûmun da tekrar tekrar oluşması gerekir.

“Münâkaza” konusu münâzaradaki tartışma methodlarından ilkidir. Bu yöntemde sadece delilin öncüllerinden belirli biri reddedilir. Bu öncülün hepsi reddedildiği gibi bir kısmı da reddedilebilir. Aynı şekilde her bir öncül de ayrı ayrı reddedilebilir. Şârihimiz bunu fıkıhtan bir konuyla örneklendirmektedir. Bu örnekte kadının ziynet eşyalarına zekâtın gerekip gerekmeyeceği İmâm-ı Azâm ve İmâm-ı Şâfi’nin görüşleri doğrultusunda örneklendirilmektedir. Kadının ziynet eşyalarında zekâtın gerekli olduğunu savunan mu‘allil konumunda ki İmâm-ı Azâm, bunu bir hadîsle delillendirmektedir. Sâil konumundaki İmâm-ı Şâfi’de İmâm-ı Azâmın delilinin öncüllerini ayrı ayrı reddetmektedir. Ancak bu reddedişte karşı bir delil öne sürülmemektedir. Sâil sadece öncül veya öncülleri reddeder. Bu sebeple mu‘allilin görevi daha da zorlaşmaktadır. Şayet sâil delilin kendisini men‘edecekse bunu da “şâhid” olarak isimlendirilen karşı bir delille yapmak zorundadır. Şârih bunun da münâkaza olmayacağını, bunun “nakz-ı icmâlî” olacağını özellikle belirtmektedir. Çünkü sâil delili genel itibariyle men‘ etmektedir. Eğer “şâhidsiz” yaparsa ileride de değinileceği üzere sâil, münâzara kurallarına aykırı davranmış olur. Burada şu nokta çok önemlidir. Sâil münâkaza esnasında her ne kadar delil öne sürmeden sadece öncülü reddediyor olsa da bu amaçsız yapılan bir itiraz değildir. Bundaki amaç mu‘allilin dikkatini öncüllere çekmektir. Yani sâil, mu‘allile sorunlu öncüllerini

<sup>1</sup> Burhâneddin Nesefî de deverânı aynı şekilde tarif ettiği için burada belirtmeye gerek görmedik. Ancak şunu özellikle belirtmemiz gerekir ki, şârihimizin deverân kısımlarına verdiği örnekler birebir aynıdır. Bak. Nesefî, tsz.:v. 5a-5b.

<sup>2</sup> “Deverân, fikhî kıyas da illetin tespit yollarından biridir.” (Özen, 1999:184 -76 numaralı dipnot-).

hatırlatmaktadır. Diğer bir anlamıyla bu da mu'allilden yeni bir delil talep etmek demektir. Bu durumda da sâil ya bu delili kabul eder ya da ikinci yönteme başvurur.

Tartışma yöntemleri içinde yapılan itirazın en zayıfı münâkazadır. Ancak en güvenlisidir. Diğer yöntemlere göre doğruyu ortaya çıkarmada daha faydalıdır. Bu durumda mu'allil, sâilin men' ettiği şeyi ispatlamak zorundadır (Türker, 2005:259; Ahmed Cevdet Paşa, 1998b:138). Münâkaza ileride de değinileceği üzere aynı zaman da "nakz-ı tafsîlî"dir. Çünkü belirli ve ayrıntılı bir men' vardır.

Şunu da belirtmeliyiz ki, bu yöntemde sadece men' olduğu için sonraki münâzara eserlerinde "men'" olarak isimlendirilmiştir.<sup>1</sup>

"Muâraza" ikinci tartışma yöntemi olup hasmın deliline karşı başka bir delil öne sürmektir. Burada sâil isterse mu'allilin delilinden hareketle karşı bir delil öne sürebilir. Bu da muârazanın üç haliyle olabilir. Semerkandî'nin risalesinde belirtmesidiği bu üç hali Şîrvânî şöyle belirtmektedir. Birincisi "muâraza bi'l-kalb/çevirmeyle muâraza" olup sâil tarafından öne sürülen delilin mu'allilin deliliyle hem sûret hem de madde olarak aynı olmasıdır. İkincisi de "muâraza bi'l-misl/benzeriyle muâraza"sâilin delilinin mu'allilin deliliyle sadece sûret bakımından benzer olmasıdır. Üçüncüsü ise "muâraza bi'l-gayr/başkasıyla muâraza" olup sâilin delilinin mu'allilin delilinden hem sûret hem de madde bakımından farklı olmasıdır.<sup>2</sup> Daha sonra ayrıntılı bir şekilde değinileceği için şârih bu konuya münâkazada verdiği örneği verip kısa geçmektedir.

---

<sup>1</sup> Meselâ bak. Ahmed Cevdet, 1998b:115. Gelenbevî ise bunu men-'i mecâzî ve men-'i hakîkî olarak ayırmaktadır (Gelenbevî, tsz: 44). Cürcânî de "men'" lafzını tercih etmekte fakat yaptığı tanımda "buna münâkaza ve nakz-ı tafsîlî de denilmektedir" ifadesini kullanmıştır (Cavnûrî, 2006:29). Saçaklızâde bu lafzın yanında zaman zaman münâkaza ibaresini de kullanmaktadır (Türker, 2005:20; Âmidî, 1961:64). Taşköprüzâde ise münâkaza da "hal" denilen başka bir yöntemden bahsetmektedir (Güzel, 1990:205). Ardahânî de münâkazayı dörde ayırmaktadır (Ardahânî, 1307:25). Ahmet Hamdi Şîrvânî de "men'" ibaresini kullanıyor, fakat nakzın tarifinde nakz-ı tafsîlîyi tarif ederken münâkaza olarak bahsediyor (Şîrvânî, 1293:2). Mehmed Hâlis ise men' isminin yanında mûmâne'a ismini de kullanmaktadır. (Mehmed Hâlis, tsz.:176).

<sup>2</sup> Diğer münâzara eserlerinde de bu ayırım aynı şekilde kabul edilmiştir. Ancak Gelenbevî ve Mehmed Hâlis bu ayırımı yaptıktan sonra ayrıca muâraza hakkında ikinci bir tasnif daha yapmıştır. Ahmed Hamdi Şîrvânî ise sadece bu ikinci ayırımı kabul etmiştir. Bu tasnif de şöyledir: 1. Muâraza fi'l-müdde'â: Yapılan muârazanın mu'allil tarafından iddia edilen delille aynı olmasıdır. 2. Muâraza fi'l-mükaddime: Yapılan muârazanın mu'allil tarafından iddia edilen delilin öncülüyle aynı olmasıdır. (Gelenbevî, tsz:71; Mehmed Hâlis, tsz.:178; Şîrvânî, 1293:2).

“Nakz” üçüncü tartışma yöntemi olup mu‘allilin delilinin, iddia ettiği şeyle çeliştiğini göstermektedir. Nakzın tanımının ardından şârih nakzla ilgili belirtilen meselelere değinmektedir. Ancak şârih bunlara katılıp katılmadığını belirtmemektedir. Bu meseleler de şunlardır:

1. Madem nakzetmek delili çürütenin, çelişmekte hükmün sıfatıdır o halde bu tanımda problem vardır. Bu sebeple nakzda kim tarafından hangi işin yapılacağına belirtilmesi gerekir. Bu durumda çelişen delilin men‘ edilmesi gerektiği de tanıma eklenmelidir.
2. Mu‘allil kendi iddasını savunmak adına yeni bir delil öne sürerse bu durumda hem nakz-ı icmâlî yapılır yani sâil delili toptan reddeder hem de mu‘âraza ‘alâ sebîli’l-kalb yöntemiyle yani mu‘allilin delilinin aynısıyla itiraz edebilir.
3. Her ne kadar nakzın anlamında da belirtildiği gibi nakz, hükmün delille çelişmesi olsa da burada yapılan iş hükümle ilgili değil delille ilgilidir. Bu durumda ya delilin başka bir delilde zıt sonuç verdiği gösterilerek delilin bozuk olduğu vurgulanır ya da delilin devr, teselsül veya iki çelişği bir arada bulundurduğu/ictimâ-i nakîzeyn hususunda men‘ edilir.
4. Nakz iki anlama daha gelebilir. Hem aks ve tard olan tanımın nakzedilmesi anlamında kullanılır hem de nakz-ı icmâlî anlamında kullanılır.

Tanımda sadece nakzın yapılmasının sebebi tanımın tasavvurâtta olmasıdır. Yani hakkında bir delil öne sürülebilecek kıyas yapılmaz. Tamamen zihni bir tasvirdir. Bu sebeple hakkında münâkaza ve muâraza yapılamaz (Ahmed Cevdet, 1998b:140).

Aks ve tard olan tanımın nakzedilmesi anlamındaki nakz sonraki münâzara eserlerinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu eserlerde tanım hakkında münâzaranın nasıl yapılacağı ayrı başlık altında ele alınmaktadır. Bunun mantıktaki “tanım” konusu yeniden ele alınarak çeşitleri, şartları ve eleştirisi ayrıntılı olarak incelenmektedir. Hatta bu konuda ayrı kavramlandırmalar dahi yapılmaktadır. Meselâ Gelenbevî’ye göre bir iddia ile ilgili yapılan münâzaranın tam tersine tanımı nakzedilen kişiye “müstedil”, tanımı ileri süren kişiye de “mâni” denir. Çünkü sâil, tarife getirdiği



eleştiri sebebiyle bir iddia ortaya attığı için iddiasını ispatlamakla yükümlüdür<sup>1</sup>(Gelenbevî, tsz.:92 v.d).

Daha önce münâkaza konusunda münâkazanın aynı zamanda nakz-ı icmâlî olduğu söylenmişti. Buradaki nakz ise münâkazadaki delilin öncülleri ayrı ayrı men‘ edilmeyip delilin hepsi hakkında tek bir men‘ yapıldığından nakz-ı icmâlî olur. Buna göre üç türlü nakz meydana gelmiş oldu:

1. Tanımın nakzı.
2. Öncülün nakzı/nakz-ı tafsilî.
3. Delilin toptan nakzı/nakz-ı icmâlî.

Nakz konusunda Ahmet Cevdet’in husûsen belirtmiş olduğu bir meseleyi biz de belirtmek isteriz. Nakzın fıkıh usûlündeki, dolayısıyla hilâf ilmindeki karşılığı “münâkaza”dır (Ahmed Cevdet, 1998b:115).

Tartışma yöntemleriyle ilgili sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Münâkaza öncülün, nakz delilin ve muâraza da medlûlün men‘ edilmesidir.

“Müstened” konusuna gelince; müstened ya da sened, yapılan itirazın kuvvetli olmasını sağlar. Yani yapılan itirazın güvencesidir. Şârih, burada iki şekilde olan müstenedin sadece birinden, yani gerekçeli men‘/men-‘i müstenedden bahsetmektedir. Diğer müstened şekli olan gerekçesiz men‘/men-‘i mücerreden daha sonra bahsedecektir.

Şârihe göre mu‘allilin delili şayet gerekçeli men‘ ile reddedilmişse bu durumda mu‘allile iki şey yapma hakkı doğar. Ya aynı şekilde bu gerekçeli men‘i kabul etmeyip reddedecektir. Ya da başka bir delil öne sürecektir veya men‘ edilen öncülünü ispatlamak için açıklayıcı bir delille yani “tenbîh”le bu men‘i reddedecektir. İlki anlamsızdır. Çünkü mu‘allilin delili zaten reddedilmiştir. Üstelik bir gerekçeyle reddedilmiştir. Hem zaten men‘ etmek demek yeni bir delilin öne sürülmesi icap etmiş demektir. Bu sebeple mu‘allile düşen ikinci şikkı tercih etmektir. Yani ya yeni bir delil öne sürecektir ya da tenbîhle öncülünü kuvvetlendirecektir. Bunların arasındaki fark da

<sup>1</sup> Diğer eserlerde belirtilen “tanım” hakkındaki münâzara için bak. Türker, 2005:183; Hâlis, tsz.:179; Ahmed Cevdet, 1998b:140.

şudur: Yeni bir delil nazarî konularda yani hakkında şüphe bulunan ve itirazın yöneltilebileceği bir mesele olması durumunda yapılır. Tenbîh ise bedihî konularda yani hakkında hiçbir şüphenin bulunmadığı ve bu sebeple herkes tarafından kabul edilen bir mesele olduğunda yapılır. Çünkü bunun yapılma sebebi mu'allilin bu konuda öne sürdüğü delilin yeteri kadar açık olmamasıdır. Bu sebeple bu kapalılığı giderme adına tenbîhle delilini açıklığa kavuşturmalıdır.

Yine ilk meseleye geri dönen şârih, mu'allilin müstenedi reddetmesinin uygun olmadığına tekrar değinmektedir. Çünkü bu, mu'allilin karşı bir argüman ortaya koyamadığını ve hasmı karşısındaki zayıflığını göstermektedir. Zira Ahmet Cevdet'in de belirttiği gibi münâzarada aslolan müveccetir (Ahmed Cevdet, 1998b:115). Yani hem karşılık olarak verilen cevap yapılan itirazla uyumlu olmalıdır hem de güç dengesi bakımından uyumlu olmalıdır. Bu da şârihin belirttiği gibi tevcîh kurallarına uygun değildir.

### **1.7.2. İkinci Bölüm: Bahs ve Münâzara Düzeni**

Semerkindî bu bölümde tartışma metodolojisini ortaya koymaktadır. Tartışmanın nasıl başlanması, nasıl devam edilmesi ve nasıl sonlandırılması gerektiğine dair bilgileri düzenli bir şekilde belirtmekte ve münâzara ilminin sistematüğini oluşturmaktadır.

Semerkindî tartışmaya ilk başlayan kişi mu'allil olduğu için mu'allilin tartışmaya başlama alternatiflerinden biri üzerinde durmaktadır. Buna göre mu'allil, neyi iddia ettiğini belirtmek adına tartışmaya başka birinin bir görüşünü rivayet ederek başlayabilir.

Bu arada şârihimiz bu ifadeleri şerh etmeden önce Semerkindî'nin unuttuğu bir şeyi hatırlatmaktadır. Semerkindî münâzaranın en önemli unsurları olan "mu'allil" ve "sâil" in tanımını yapmamıştı. Şârih de bu bölümde ilk önce mu'allilin tanımını yaparak açıklamalarına başlamaktadır. Şârihin tanımına göre mu'allil, hükmü delille isbat etmek için bizâtihi uğraşan kişidir. Fakat şârihimiz sadece mu'allilin tanımını yapmakta, sâilin tanımına değinmemektedir.

Şirvânî'ye göre tartışmada mu'allilin ilk vazifesi, tartışılacak konuyu belirleyerek konuyu netleştirmektir. Mu'allil böylece daha tartışmanın başında münâzaranın

sınırlarını belirlemektedir. Bu belirleme de ya konu hakkındaki karşıt görüşleri zikretmekle olur ya da konu hakkındaki lafızların tanımının yapılmasıyla olur. Mu'allilin bunu yapmasındaki amacı lafızların eğer farklı anlamları varsa meseleyi netleştirerek konunun başka taraflara sürüklenmesini önlemek ve böylece yine tartışmanın sınırlarını belirlemektir. İşte mu'allilin görüşleri rivayet ettiği bu esnada sâil tarafından herhangi bir itiraz yönelmez. Çünkü mu'allil daha iddiasını delillendirmemiştir hem de belirttiği görüşler mu'allilin kendi görüşü olmayıp sadece bir rivayetten ibarettir. Ancak sâil rivayetin düzeltilmesini isteyebildiği gibi rivayet edilen görüşü sözün sahibine izâfe ederek kabul etmediğini beyan edebilir. Ya da mu'allil rivayetin sahibini belirtmemişse veya yanlış belirtmişse yine men' edebilir. Ancak bu men', hem bir delil talep etmek hem de delilin kendisini değil de rivayetin düzeltilmesini talep etmek demek olabilir. Çünkü mu'allilin görüşü veya aktarımı men' edilmişse bu yeni bir delilin öne sürülmesi veya aktarımda bir hatanın olduğu ve aktarımın düzeltilmesinin gerekli olduğu anlamındadır. Bu da ayrıca düşünülmesi gereken bir noktadır.

Mu'allil bir görüş aktardığında herhangi bir itiraz söz konusu olmayabilir ama mu'allil bu aktarımın üzerine bir delil inşa ederse sâil hemen itiraz etme hakkına sahip olur. Bunu da şârihimiz ayrıntılı bir şekilde yine fikhî bir meseleyle delillendirmektedir. Mu'allil, delilinde her hangi bir hata görmeyip karar kıldığında sâil, mu'allili ya men' eder veya delili kabul eder ve bu durumda daha tartışma başlamadan tartışmada mağlubiyetini ilan eder.

Şayet men' edecekse bunu mu'allilin delilinin tamamlanmasından önce veya sonra yapar. Delil tamamlanmadan önce yaparsa yaptığı bu men' mecburen münâkaza olur. Çünkü delil tamamlanmadığı için öncülü men' etmek zorundadır. Şayet delilin tamamlanmasından sonra men' ederse bu durumda yine tartışma kuralı gereği ilk önce münâkaza ile başlaması gerekir. Ancak bunun için de hangi öncülü men' edeceğini tercih etmelidir. Sâil bu durumda öncülü ya bir gerekçe göstermeden/men-'i mücerred ile men' eder ya da bir gerekçe/müstened göstererek men' eder. Ancak bu durumda gerekçe göstermese dahi öncülle ilgili başka bir alternatifin olduğunu söyleyebilir. Yani "biz bunun gerekliliğini kabul etmiyoruz; belki de bu, şu şekilde olsaydı gerekli olurdu" gibi bir alternatif gösterebilir.

Semerkindî tartışmanın nasıl ilerlemesi gerektiğine dair yöntemler ortaya koyduktan sonra tartışmada neyin olmaması gerektiğine dair yöntemlerde belirtmektedir. Bunlardan en önemlisi “gasb”tır. Gasb, sâilin öncülü hem gerekçesiz men‘ etmesidir hem de itirazının sebebini başka bir delille delillendirmesidir. Bu, münâzara kuralı gereği uygun değildir. Çünkü iddiasını münâkaza esnasında delillendirme vazifesi sadece mu‘allile aittir. Eğer sâil bu esnada itirazını delillendirmeye başlarsa mu‘allilin vazifesini gasb etmiş olur.

Şârih, gasbın münâzaraya aykırı bir kural olduğunu göstermek adına “cedel” ilmi konusunda ilk defa müstakil bir eser ortaya koyan Rükneddin Âmidî’den (ö. 615/1218) bir alıntı yapmaktadır. Ancak alıntıyı yapmadan önce gasbın başka müellifler tarafından câiz görüldüğünü de belirtmektedir.

Şayet mu‘allil, sâile gasb yapma imkânını tanımışsa yani sâilin yaptığı gasba göz yumarak men‘ edilen öncülünü hemen ispata devam etmezse kendisi de gasba bulunabilir. Ancak bu durumda her ikisi de münâzara âdâbına aykırı davranmış olurlar. Bu sebeple mu‘allilin yapması gereken şey, sâili bu gasbından dolayı kınamak ya da sâilin delilinin öncüllerine itiraz etmek değil, men‘ edilen öncülünü ispatla meşgul olmaktır.

Bu esnada yapılmaması gerekenleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Sâil münâkaza esnasında kendi itirazını bir delille delillendirmek suretiyle ispata başvurmayacak. Yani mu‘allilin illetlendirme/ta‘lil vazifesini “gasb” etmeyecek.
2. Mu‘allil de bu gasba karşılık gasb ile karşılık vermeyecek.
3. Mu‘allil, sâili bu hatasından dolayı “sen görevini terk ettin ve görevin haricinde başka bir görev edinmiş oldun” diyerek sâili kınamayacak.
4. Mu‘allil, sâilin gasb yaparak öne sürdüğü delilin öncüllerine hemen bir men‘le itirazda bulunarak tartışmanın seyrini değiştirmeyecek.
5. Sâil gasb yaptığında hatasını anlayıp delillendirmesine hemen son verip mu‘allile karşı münâkazasına devam edecek.

6. Şayet mu‘allil de gasba karşılık gasb ile karşılık verirse sâil de onunla inatlaşmaya devam etmeyecek.

7. Sâil, kınama ya da itiraza başvuran mu‘allile aynı şekilde cevap vermeyecek.

Şimdiye kadar mu‘allilin delilinin tamamlanmasından önce sâilin yapacağı itirazın nasıl olması gerektiği ele alınmıştı. Bundan sonra ise mu‘allilin delilinin tamamlanmasından sonra sâilin itirazının nasıl olacağı konusu şu şekilde ele alınmaktadır:

Bu durumda Semerkandî’ye göre sâil iki şey yapabilir. Ya nakz-ı icmâlî ile delili toptan men‘ eder ya da muâraza ile medlûlü men‘ eder. Şârihe göre sâil bunu “şâhid” denilen karşı bir delille men‘ ederek delile itiraz eder ya da delili kabul edip medlûlüne itiraz eder. Ancak sâil hem nakz-ı icmâlîyi hem de muârazayı şâhidsiz men‘ ederse bu münâzara âdâbına aykırı bir davranıştır. Bu büyüklenmeden başka bir şey değildir.

Muâraza ve nakz-ı icmâlî durumunda mu‘allil artık sâilin hakkına, sâil de mu‘allilin hakkına sahip olur. Bu durumda artık görevler karşılıklı olarak değişebilir. Bu sebeple sâil ve mu‘allilin daha dikkatli olması gerekir. Bu yüzden olacak ki Semerkandî bu konuyu ayrı bir başlık altında tekrar ele almaktadır.

#### **1.7.2.1. Muâraza ve Nakz-ı İcmâlî**

Sâil, münâkaza ile mu‘allilin öncülünü reddettiği için mu‘allil bu men‘ edilen öncülünü yeniden delillendirmek zorunda kalmıştır. Şayet bunun ardından sâil yine men‘ ederse öncülden hareketle itirazda bulunacaktır. Bunu da ya şekil açısından delile, dolayısıyla öncüllere itiraz ederek yapacaktır ya da önceki öncülle daha sonraki delilin çeliştiğini göstererek yapacaktır. Bu da ya muâraza ya da nakz-ı icmâlî ile olacaktır. Her ne şekilde yapılırsa yapılsın sonuçta itiraz öncüllere yapılacaktır. Bu sebeple ilk itiraz şekli “muâraza yoluyla münâkaza” olur. İkinci itiraz da “icmâl yoluyla tafsîlî” olur.

Sâilin bu şekildeki itirazından sonra mu‘allil yeni bir hakka sahip olur. Artık mu‘allil sâilin men‘ etme hakkına sahip olur. Artık mu‘allil tartışmayı şekillendirme yetkisine ortak olur.

Mu'allil sâilin itirazına iki şekilde karşılık verebilir. Ya yeni bir delille öncülünün doğruluğunun ispat eder ya da öncülü hakkında tenbîh getirerek öncülü hakkındaki kapalılığı ortadan kaldırarak delilini daha da kuvvetlendirir. Yeni bir delil getirmek "nazarî" konularda olurken tenbîh ise "bedihî" konulardadır. Semerkandî tenbîhe kelâmdan bir örnek vermektedir. Meselâ âlemin hâdis olduğunu delillendirmeye çalışan mu'allil, "âlem değişkindir" önermesinin ardından "çünkü biz onda hareketlerden ve çeşitli olaylardan oluşan değişiklikler gözlemliyoruz" diyerek öncülünü tenbîhle açıklığa kavuşturmuştur.

Mu'allile karşı bir men' yöneltilmesi durumunda mu'allil, yapılan her itirazı delillendirdiğçe, tartışma aynı şekliyle yine münâkaza, muâraza ve nakz-ı icmâlî olarak devam eder. Tartışma ya sâilin mağlup olmasıyla yani ilzâmıyla son bulur, ya da mu'allilin mağlup olmasıyla yani ifhâmıyla son bulur. Bir men' veya muâraza ile tartışma ifhâm ile sona erdirilemezse ya bedihî bir öncülle ya da sâilin mu'allilin delilini kabul etmesi sonucu ilzâm ile bitirilir. Bu tartışmanın kabûlü zorunlu bir şeyle sona erdirilmesidir. Eğer kabulü zorunlu bir şeyle sona ermezse tartışma ifhâm ile sonuçlanmış olur. Bu da mu'allilin delillendirmesinde teselsül olduğu ortaya konularak yapılır ya da mu'allil artık delil getiremez hale getirilir. Eğer bu yapılamayacaksa mu'allilin her getirdiği delilin bir öncekiyle tutarlı olması şartıyla sonsuz delil getirebilir. Ancak bunu aynı zaman diliminde yapması imkânsız olduğu için tartışma bir noktada bitmek zorundadır.

Şârih bundan sonra bu konuyla ilgili Şâşî'nin ismini vermeden "şârihlerden biri" diyerek şerhindeki ifadelerini aynı şekilde belirtmektedir. Ardından Şâşî ile farâzî bir tartışmaya girmektedir. Şârih böylece hem Şâşî'yi eleştirmektedir hem de bir tartışma örneği ortaya koymaktadır.

Şâşî, burhân-ı innî suretindeki mu'allilin delilinde daha başlangıçta teselsül olabileceğini, sâil nakz-ı icmâlî veya nakz-ı tafsîlî ve muâraza ile her itiraz ettiğinde bu itirazdan hareketle mu'allilin getireceği delilinin devamına illeti olabileceğini ve bunun da mu'allilin delilini kuvvetli kıldığını kıyas formunda belirtmektedir. Çünkü daha mu'allil ifhâm edilmemiştir ve her seferinde delilini yapılan itirazla şekillendirerek delili devam ettirmektedir. Yine sâilin her itirazına mu'allilin nakz-ı icmâlî veya nakz-ı

tafsîlî ve muâraza ile cevap verdiğinde sâilin kısmen ilzâm edildiğini belirtmektedir. Aynı şekilde sâilin de her itirazında mu'allilin kısmen ifham edildiğini belirtmektedir.

Şîrvânî ise ilk önce nakz-ı icmâlî'nin olmayacağını muâraza olması gerektiğini, çünkü muârazanın nakz-ı icmâlî kuvvetinde olduğunu belirtmektedir. Ayrıca teselsülün de münâkaza durumunda olabileceğini belirtmektedir. Çünkü mu'allil men' edilen öncülünü farklı bir şekilde olsa da savunmak zorundadır. Ancak muâraza ve nakz durumunda teselsül olma ihtimali zayıftır. Çünkü mu'allil öncülünü savunmak yerine iddiasını savunmak için başka bir delil öne sürmektedir. Bu da teselsülü gerekli kılmaz.

Şâî, muâraza ve nakz-ı icmâlî durumunda mu'allilin itiraza karşılık verdiği cevapla sâili kısmen ilzâm ettiği her durumda bu cevabın kendi deliline bir illet olduğunu söylerken, Şîrvânî bunun olamayacağını belirtmektedir. Çünkü böyle bir şey mu'allilin medlûlünün kabulünü gerektirir ki, mu'allilin ilk delili sonrakine illet olabilsin. Zira muâraza ve nakz-ı icmâlî, mu'allilin deliline<sup>1</sup> ve medlûlüne bir itirazdır. Ancak her ne kadar önceki delille bir bağlantısı olmasa da mu'allilin getirdiği her delil önceki delilini kuvvetlendirir. Çünkü bu mu'allilin kendi deliline nisbetle yapılmaktadır.

“Tenbîh” konusuna gelince daha önce değindiğimiz gibi bu, mu'allilin öne sürdüğü delilde bir kapalılık gördüğü zaman sâil tarafından hemen bir itiraz gelmemesi için delilin başka bir sözle açıklığa kavuşturularak delilin kuvvetlendirilmesidir.

Şârihin bu başlıkta değindiği ilk şey Behiştî ve Geylânî'nin buradaki “tenbîh”in ıstılah anlamında olmadığı yöndeki ifadelerini eleştirerek başlamaktadır. Ardından tenbîhle ilgili kelâmdan küçük bir örnek vermektedir. Bu örnekte mu'allil âlemin hâdis olduğunu, hareketsizlikten harekete geçmesi örneğiyle delillendirerek âlemin hâdis olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Sâil men-'i müstenedle mu'allilin öncülünü men' etmekte, mu'allil de bu öncülünü açıklığa kavuşturmak adına tenbîh ile delilini hem açıklamaya hem de ispat etmeye çalışmaktadır.

---

<sup>1</sup> Delile yapılan itiraz aynı zaman da medlûle de yapılmış olur.

### 1.7.2.2. Âlemin Bir Müessire Muhtaç Olduğu Meselesi

Semerkindî, bu ana kadar anlattığı konuların daha iyi anlaşılması için kelâmdan bir örnek vererek bir bakıma okuyucuyu test etmektedir.

Şîrvânî de şerhteki yetkinliğini göstermek için ilk önce “mesele” kelimesinin kavramsal tahlilini yaparak şerhine başlamaktadır.

Verilen örnekte âlemin hâdis olduğu, dolayısıyla ezelî olamayacağı ve bu sebeple âlemin bir yapıcıya yani bir fâile muhtaç olduğu, bu fâilin de Tanrı olduğu bir kıyasla iddia olarak mu‘allil yani bir kelâmcı tarafından öne sürülmektedir.

Sâil konumundaki kişi yani filozof, ilk önce men-‘i mücerred ile münâkaza yaparak delilin küçük öncülüne yani âlemin hâdis olmadığına itiraz etmektedir. Ardından mu‘allil, âlemin değişkenliğini örnek göstererek ikinci bir delille men‘ edilen öncülünü delillendirmektedir. Yine mu‘allil konunun açıklığa kavuşması için ikinci delilinin büyük öncülünü yani her değişkenin neden hâdis olması gerektiğini üçüncü bir delille delillendirmektedir. Bu kıyasta mu‘allil, âlemde bir takım olayların meydana geldiğini ve bundan dolayı hâdis olması gerektiğini belirtmektedir. Bu arada Şîrvânî, Semerkandî’nin belirttiği bu kıyasları mantık açısından tahlil etmektedir. Şârihimize göre üçüncü öncül aslında iki kıyastan oluşmuş bir öncüdür. Bu kıyasları ayırıştırarak şârihimiz tekrar kıyasları mantık açısından tahlil etmektedir. Oluşturduğu kıyas sonucu önermesi gizlenmiş “mefsûlü’n-netâic” olarak isimlendirilen bir kıyastır. Ardından Semerkandî’nin yaptığı öncüllerin açıklamasına geçmektedir.

İlk açıklanan öncül “her değişken havâdislerin mahallidir” öncülüdür. Yapılan bu açıklama aynı zamanda mu‘allilin açıklamalarıdır ve dördüncü delilidir. Bu delilde mu‘allil, değişkenliğin daha önce kendisinde bulunmayan bir halden başka bir hale geçmesi hâdislikle bağlantı kurularak anlatılmaktadır. Bunun peşi sıra sâil de gerekçeli men‘ ile münâkaza yaparak mu‘allilin bu dördüncü delilinin büyük öncülünü yani kendisinde bulunmayan bir halden başka bir hale geçişin olmayacağını kendisinde daha önce bulunan bir şeyin yok olma ya da kendisinde daha önce olmayan bir şeyin meydana gelmeyerek sıfatlanamama ihtimaliyle reddetmektedir. Mu‘allil de her iki ihtimalin değişkenin bir takım olaylara mahal olmasına engel değildir ve hâdis olanın



ya kendisinde bulunan bir sıfatla ya da kendisine yüklem olmayan ademî sıfatlarla hâdis olması mümkündür diyerek cevap vermektedir.

Bundan sonraki ifadeler Şîrvânî'nin sözü olup tartışmayı başka boyutta devam ettirmektedir. Artık Semerkandî'nin ifadeleri daha doğrusu mu'allil ve sâilin sözleri şârih ve başka bir şahıs tarafından farâzî bir tartışmayla devam etmektedir. Şârihin karşısındaki kişi mu'allilin son sözlerini tahlil etmekte ve bu sözlerin delil olarak öne sürülmesinin bile uygun olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca bu kişiye göre mutlak varlık olan yani ademî olan bir şeyin dış dünyada var olması, şârihin ifadesiyle vâkıa olması bunun ezeli olmasına engel değildir. Yine bu ademî sıfatlar hâdis olmadan ezeli olabilir. Şârihe göre ise böyle sonradan olan şeyin ezeli olması mümkün değildir. O sonradan olduğu için ister istemez hâdistir. Mu'allilin söylemek istediği daha önce adem olup sonra mevcûd olmak değildir. Daha önce vâki olmayıp sonra vukû bulmak anlamındadır. Şârih bu ifadeleriyle Semerkandî gibi<sup>1</sup> değişik bir sentez yapmaktadır. Şârih, daha önce adem olup sonra mevcûd olmak ifadesinde ezeli olma manası saklı olduğu için farklı bir yorum yapmaktadır. Burada ve daha sonraki ifadede belirtilen ademî olarak oluşma hakkında hâdis olarak var olma anlamında bir benzetme olduğunu söyleyerek zorlama bir yorum yapmaktadır.

Ardından "her havâdislerin mahalli de havâdislerden hâlî değildir" şeklinde belirtilen kıyasın ikinci önermesi mu'allil tarafından açıklanmaktadır. Şârih burada yaptığı açıklamalarda Semerkandî'nin tek kıyas olarak verdiği önermeleri değişik kıyas formlarına sokarak mu'allilin delillerini daha da çoğaltmaktadır. Ardından her bir öncül tekrar mu'allil tarafından açıklanmaktadır. Buna göre burada havâdislerin hâdis olduğu söylendikten sonra kendisinde havâdislerin gerçekleştiği âlemin de bu sebeple hâdis olacağı vurgulanmaktadır. Çünkü havâdislere mahal olan şey de hâdisliği kabul etmek zorundadır. Ayrıca kabul edicilikte sonradan kabul etme istidadında olduğu için bir nisbet olarak hâdistir ve bu nisbette hâdis olanın varlığına şart kılınmıştır. Ancak hâdislik ezelden gelen bir sıfattır. Bu sebeple hâdis olma istidadına sahip olan âlem hem bu istidadı kabul etmesi hem de hâdis olma sıfatı tarafından hâdis olarak kabul edilmesinden dolayı yine hâdis olur. Şârih, mu'allil adına bu açıklamaları yaparken en

---

<sup>1</sup> Semerkandî de varlık kavramının tanımlamayacağını ileri süren İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'den farklı olarak bunun tarifinin mümkün olduğunu söylemektedir. Ona göre varlık lafzının tam karşılığı "kevn" kelimesidir. Fakat bu anlam da "olmak" manasında değil "oluş" manasındadır. Yürük, 2001:I, 98.

çok kelâmcılar tarafından kullanılan (Emiroğlu, 2005:175) hulfî kıyasa da sık sık başvurmaktadır.

Sâil ise âlemin ezelf bir sıfat olan hâdislikle vasıflanması onun hâdis olmadığı ve eğer böyle olursa inkılâbı yani imkânsızlıktan mümkün olmaya dönüşümü gerekli kılacağı şeklinde bir itiraz yönelterek men‘ edilmiş öncül üzerine kurulan delili men‘ ederek muâraza yoluyla münâkaza yapmaktadır. Ardından şârih tartışmayı devam ettirmektedir. Bundan sonra sâil bir mu‘allil gibi davranarak iddiasını delillendirme yoluna gitmiştir. Buna göre sâil vâcib, mümteni ve mümkün lafızlarıyla ezelik iddiasını sürdürmektedir. Sâile göre hâdis olan şeyin vâcib olması imkânsızdır. Mümteni olması da imkânsızdır. Çünkü bu durumda varlık sahasına kendi kendine dâhil olması gerekecektir ki, bu da mümkün değildir. O halde mümteni olanın mümkün olması imkânsızdır. Mu‘allil, sâilin mümkün kavramıyla yani mutlak varlık olan şeyin ezelf olacağına dair bir iddiada bulunacağını sezerek sâilin illetlendirmesini terdîd ederek muâraza ile men‘ etmektedir Sâil de muârazaya muâraza ile karşılık vererek böyle bir şeyi kabul edemeyeceğini, çünkü mümkünin ezelde mümkünliğini değil imkânlığını kabul edeceğini belirtir. Çünkü mümkünlik özünde hâdis olmayı ya da varlık sahasına geçememeyi barındırır. Ancak imkân bakımından gerçekleşmek İbn Sînâ'nın akılların sudûru teorisinde olduğu gibi bir illete bağlı olarak var olmayı zorunlu kılar.<sup>1</sup>

Burada dikkat çekici bir durum vardır. Şârih, sâilin söylediğini varsaydığı ifadeleri Semerkandî'nin metninin haricinde şerh olarak belirtmektedir. Ancak kendisi de araya girerek sâilin sözlerine eleştiri yönelmektedir. Ayrıca Geylâni ve Şâşî'nin sözlerini de aktararak onlara bir eleştiri yönelmektedir. Mu‘allil bu esnada kabul edicilikle şart kılınan imkânın hâdis olacağını söyleyerek muâraza yoluyla münâkaza yapmıştı. İşte bu iki şârih burada geçen “imkân” lafzını açıklarken farklı bir tasnif yaparak zâtî imkân ve hâricî imkân ayırımı yapmaktadırlar. Şârih de bu ayırımın faydasının olmadığını ve üç varlık kavramıyla bir bağlantı kurulamayacağını söyleyerek eleştiri yönelmektedir.

---

<sup>1</sup> Kelâmcılar ve filozoflar arasındaki hudûs ve imkân tartışması için bak. Gerviyani, 1998:130 v.d; Öçal, 2000, 195, 215.

Mu'allil delilini devam ettirerek kabul edicilik özelliğini şekillendirmektedir. Buna göre kabul ediciler şöyledir:

1. Daha önce var olan hâdis olma sıfatı.
2. Havâdislerden hâli olmayıp hâdisle şart kılınan kabul edici.
3. Bu kabul ediciliği değişkene veren kabul edici.

Bu da son kabul ediciye kadar uzar. Bu da mümkün olmadığına göre ezellilik gerekli kılınmayıp hadislik gerekli kılınır.

Mu'allil en son "havâdislerden hâli olmayan her şey hâdistir" şeklindeki sonuç önermesinin açıklamasına geçmektedir. Buna göre mu'allil, âlemin ezeli olamayacağını, şayet ezeli olursa âlemde meydana gelen bir takım olayların da ezeli olmasının gerekli kılınacağını ve bunun da muhâl olduğunu idda etmektedir. Bundan sonra sâilin müstenedle yaptığı münâkazayı şârih, Semerkandî'nin ifadelerine eklemeler yaparak şekillendirmektedir. Sâil buna İbn Sînâ'nın gök akıllarının suduruyla cevap vermektedir. Buna göre bir şeyin ezeli olamayacağını söyleyen mu'allile bir gerekçeyle cevap vermektedir. Mu'allil de havâdislerin bir sonrakini lâzım kılacağıyla cevap verip bu sebeple havâdislerde, sonsuz bir şekilde kabul edicinin olamayacağını ve bundan dolayı havâdislerin hepsinin hâdis olduğunu söyleyerek men'î savuşturmaktadır. Sâil de mu'allilin bu delillendirmesini münâkaza yoluyla muâraza şeklinde tekrar men' etmektedir. Sâil, ma'lûl illetinden geri kalamayacağı için illetin ezeli olması sebebiyle ma'lûlün de ezeli olması fikrini delillendirmektedir. Ancak ma'lûl her ne kadar ezeli olsa da özü itibariyle imkân dâhilinde mümkün olduğu için bir tercih edici olmadan tercih edilmesi muhâldir.

Mu'allil de bu muârazaya "tercih edici olmadan tercihin muhâl olmasını kabul etmeyiz" şeklinde itiraz ederek sâil konumuna geçmiştir. Ancak bu men'in her iki tarafa da olumlu ya da olumsuz bir etkisi yoktur. Çünkü sâil hemen terdîdde bulunarak bu men'î savuşturmaktadır. Sâile göre bu men' sonucu iki şık ortaya çıkmıştır. Eğer bu muhâl olursa sâil söylediğinde haklıdır. Şayet muhâl değilse bu seferde mu'allilin "her muhdesin bir var edicisi vardır" iddiası çürütülmektedir. Bu durumda iddiasını korumak amacıyla mu'allilin yapması gereken tek şey kalıyor ki, o da nakz-ı icmâlî ile

sâilin iddiasının deliliyle çeliştiğini göstererek çürütmektir. Aksi taktirde muâraza ile karşılık verecek olursa delillendirmesi zayıf kalacağı için sâilin iddiası varlığını devam ettirebilir. Bu sebeple en emin yol medlûlden hareketle delili ve dolayısıyla iddiayı men‘ etmektir. Ancak şârih buna münâkaza ile de cevap verilebileceğini belirterek bu cevabında nasıl olacağını göstermiştir. Tabi ki bu münâkaza da müstenedle yapılmak zorundadır.

Nakz-ı icmâlî ile tartışmadaki pozisyonunu daha da kuvvetlendiren mu‘allil, şârihe göre “âlem hâdistir” şeklindeki küçük öncülünü ispatladığı için “her hâdis olanın bir yapıcısı vardır” şeklindeki büyük öncülünü ispatlamaya geçmektedir. Bunu ispata başlamadan öce şârih, bu ispatla ilgili ifadelerle kendisinin de katıldığını söyleyerek tarafsızlığını maalesef korumamıştır. Tartışma sanatıyla ilgili böyle bir eserde tarafsızlık konusunda daha dikkatli olmak gerekirken okuyucu da maalesef belli bir istikamete sevk edilmeye çalışılmaktadır. İlmî bir eserde olmaması gereken böyle bir hususiyeti şârih koruyamamıştır.

Bu örneklendirmenin sonunda mu‘allil ve dolayısıyla şârih, “şey” olan bu mümkünin mümteni ve vacib olamayacağından hareketle, varlık sahasına geçip geçmememe konusunda bir müreccihe mecbur olduğunu ve bunun da itiraz edilemeyecek bir hüküm olduğunu söyleyerek sâilin itirazlarını yok sayarak tartışmayı kendine göre sonlandırmıştır. Hatta şârihe göre bu cevap bedîhî bir hüküm olduğu için buna itiraz etmek büyüklemeden başka bir şey değildir ve eğer sâil itiraz edecekse bu kişiyle bir daha asla tartışılmaz. Bununla birlikte Semerkandî tarafından tartışmanın mu‘allil lehine tamamlanması da ayrıca dikkat çekicidir.

### **1.7.3. Üçüncü Bölüm: Bizzat Ortaya Koyduğumuz Meseleler**

Semerkandî bu bölümde İslâmî ilimler içerisinde tartışma ortamının en yoğun yaşandığı üç ilimden örnekler vererek risâlesinden beklediği amacı gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Çünkü Semerkandî ilk bölümde münâzara ile ilgili kavramları vermiş ve ikinci bölümde de münâzaranın nasıl olması gerektiğini bir örnekle anlatmıştı. Bu bölümde de bir bakıma şimdiye kadar anlatılanların pratiği yapılmaktadır. Böylece aynı zamanda pedagojik bir yöntem de serglenmektedir. Buna göre öğrenci ilk önce münâzara ilmini kavramlarıyla öğrenip bu ilmin ne olduğunu anlayacak, ardından bu

ilimden ne beklendiği anlatılacak ve son olarak da şimdiye kadar anlatılanlar öğrenci tarafından pratik olarak gösterilecektir. Semerkandî'nin buradaki diğer bir amacı da münâzaranın mantık ilmi gibi bir âlet ilmi olduğunu burada anlatılan üç ilim nezdinde göstermektir.

Semerkandî bu bölümde kelâm, hikmet/felsefe ve hilâf ilminden örnekler vermektedir. Bu örnekleri verirken özgün olmaya çalıştığını da bölümün başlığında bizâtihi belirtmiştir.

Şârihimiz de ilk önce yine kavramsal analizler yapmaktadır. Kelâmın, hikmetin ve hilâfın tanımlarını vermektedir. Üç başlık altında ele alınan son bölümün değerlendirmesi şu şekildedir:

#### **1.7.3.1. Birinci Mesele: Kelâmla İlgili Olan Mesele**

Bu meselede “zorunlu varlık” olan Tanrı'nın birliği meselesi iddia olarak tartışılmaktadır. Semerkandî'nin verdiği örnekte sadece gerekçeli men' ile yapılmış münâkazaya değinilmektedir. Şârih ise ilk önce kendisi gerekçeli men' ile yapılmış münâkazaya örnek vermekte ardından Semerkandî'nin belirttiği münâkazaya değinmektedir. Daha sonra da şârih nakz örneği vermektedir.

Semerkandî'nin hem bu meseledeki hem de diğer iki meseledeki tartışmayı uzatmamadaki amacı yukarıda da belirttiğimiz gibi öğrencinin, tartışmanın sonraki kısımları hakkında kendi kendine pratik yaparak tartışmayı şekillendirmesini istemektedir.

Bu konunun değerlendirmesine gelince, bu başlıkta mu'allil ilk önce zorunlu varlığın tek olması gerektiğini şöyle delillendirmektedir: Zorunlu varlık en az iki tane olursa birbirlerine muhtaç olacaklarından dolayı aralarında bir gereklilik oluşacaktır. Bu sebeple de vacib olan varlık mümkün varlık olarak kılınacağından dolayı gerekliliğin olması muhâldir. Buna göre bu gereklilik sebebiyle iki zorunlu varlık arasında lâzım-melzûm ilişkisi ortaya çıkacaktır ki, bu nedenle melzûm olan da lâzım olana muhtaç olacaktır. Ayrıca bu ilişki, aralarında bir bağı gerekli kılacağından zorunlu varlık da muhtaç konumuna düşecektir. Eğer bu bağ olmazsa bu seferde birinci zorunlu varlık

ikincisini gerekli kılacaktır. Bu durumda her halükarda iki zorunlu varlıktan biri “muhtaç” olacağından zorunlu varlık olmayacaktır.

Sâil de mu‘allile gerekçeli men‘ ile yapılmış münâkazayla, vacib olanın diğerine hem varlık hem de zât bakımından muhtaç duymasının gerekliliğine itiraz etmektedir.

Mu‘allil de eğer iki varlık olacaksa aralarında bir gerekliliğinin olacağını tekrar delillendirmektedir. Çünkü bu durumda lâzım ve melzûm arasında bir ayrışma olacaktır ki bu da lâzımı bâtil yapar. Dolayısıyla ilk varlığın varlığı şüpheli olacaktır. Buna göre ikisi arasında ayrışma muhâl olursa mümkün olan ikinci varlık da haliyle mümkünine dönüşecektir ki bu da muhâldir. Bu sebeple mümteni olanın imkânı muhaldir.

Sâil de iki zorunlu arasında ayrışma mümkün olduğu takdirde diğerinin varlığının muhâl olması değil gerekli olması lâzım gelir diyerek mu‘allilin deliline yine gerekçeli men‘ ile yapılmış münâkazayla itiraz etmektedir.

Şârih, sâilin cevabının nakz yoluyla da olmasının mümkün olacağını söyleyerek mu‘allilin deliline ve iddiasına itiraz etmektedir. Buna göre sâil, iki zorunlu varlık olamayacağını aksi takdirde ilkinin diğeri için illet olacağını ve illeti sebebiyle ma‘lûlün de zorunlu olması gerekeceğini söylemektedir. Sâil sözünün devamında da şöyle demektedir: Bu durumda illet, melzûm olan ma‘lûlü için lâzım olacaktır. Bu da illetin ma‘lûlüne muhtaç olmasını gerektirir ki bu da muhâldir ve dolayısıyla mülâzeme de muhâldir. Bu da mümteni varlığı mümkün hale getireceği için yine muhâldir.

Semerkandî bu başlıkta zorunlu varlığın birliğini her zaman yapılagelen delillendirmelerden farklı bir şekilde ele almıştır. Kelâmda bu konuda en çok tercih edilen delil, Kur’an’da yer alan İsrâ Sûresi 42. ve Enbiyâ Sûresi 22. ayetten hareketle temânu delilidir. Buna göre ya iki ilâhın dediği olacak ya her ikisinin de dediği olmayacak ya da birinin istediği olurken diğerinin istediği olmayacaktır. Bu hem

âlemde bir kaosa sebep olacaktır hem de isteği yerine gelmeyen aciz olacaktır ki, bu da muhâldir. Çünkü acizlik, varlığı ezeli olana ait bir özellik değildir<sup>1</sup> (Râzî, 1978:186).

### 1.7.3.2. İkinci Mesele: Felsefeyle İlgili Olan Mesele

Bu başlıkta zât bakımından mûcîb ve fâil-i muhtâr meselesi tartışılmaktadır. Bu tartışmada Semerkandî sadece muârazaya örnek vermiştir. Şârihimiz ise ilk önce muâraza yoluyla münâkazaya örnek vermektedir. Ardından Semerkandî'nin verdiği muâraza örneğine değinmektedir. Ancak şârihimiz bu cevabı yeterli görmediği için kendi itirazlarıyla tartışmayı bitirmektedir.

Bu konunun değerlendirmesine gelince, mu'allil Tanrı'nın zât bakımından mûcib olduğunu iddia ederek başlamaktadır. Şârih de hem bu iddiayı hem de karşı tarafın fâil-i muhtâr iddiasının ne demek olduğunu açıklamaktadır. Ardından mu'allil delillendirmesine geçmektedir. Mu'allil ilk önce karşı görüşü çürüterek kendi görüşünü şekillendirmekte ve şu şekilde delillendirmesine devam etmektedir: Buna göre fiilin ezeli olması demek onun ya hâdis olarak ezeli olması demektir –ki, bu da onun mümkün olabileceğini gösterir- ya da iradesiyle fâil olup zât bakımından mûcîbtir. Bu ikisinden biri geçerlidir. Şayet bu fiili için bir kasıt ve irade söz konusuysa kendisi ezeli fiili hâdis olur. Aynı şekilde zâtı hâdis olanın fiilin de mahalli olması gerekir. Eğer bir kasıt ve irade söz konusu olmazsa zât bakımından mûcîb olurken iradesiyle de fâil olur ki, bu da bir çelişkidir. Aynı zamanda onun fiili ezelde mümkün değilse mümtenidir. O halde fiili hâdis olursa mümteniden mümkün olmaya dönüşmüş olur ki, bu da çelişkidir. Yine kendisi vacib olup iradesiyle de fâil olursa arada bir tercih söz konusu olacaktır ki bu da bir aracılığı gerektirir. Bu sebeple zorunlu olan zât bakımından mûcîbtir.

Şârih de sâil adına cevap vererek peş peşe öncüllere itirazlar yönelterek muâraza yoluyla münâkaza yapmaktadır. İlk itiraza göre ezeli olan zorunlu varlığın, fiilin de ezelde mümkün olması mümkündür. Bu da fiilin hâdis olmasını ve aynı şekilde imkânsızlıktan imkânlığa dönüşümünü gerektirmez.

---

<sup>1</sup> Ayrıca kelâmcıların hem bu delili hem de diğer delilleri hakkında bak. Arkan, 2007:173 v.d. Yine bu konuda filozoflar ile kelâmcılar arasındaki tartışmalar için bak. Küyel, 1956:118.

Şârih, ikinci olarak şu şekilde itiraz yöneltmektedir: Ezelde fiilin câiz olmasından fiilin zât bakımından imkânlı olması kastedilirse fiili ezelde câiz olmuş olur. Şayet fiili için bir kasıt söz konusuysa ezeli olanın hâdis olması gerekmez. Fiilin ezeli olması söz konusu olursa da onun hâdis olması değil fiilin ezelde mümkün olması lâzım gelir. Fiilin ezelde mümkün olması da varlığını ezelde mümkün kılmaz.

Üçüncü olarak da dönüşümün gerekliliğinin kabul edilemeyeceği şeklinde bir itiraz yöneltmektedir. Bu itirazlar aynı zaman da icmâl yoluyla tafsîlidir. Çünkü sâil burada delilin öncüllerini tek tek men' ederek itirazlar yöneltmektedir.

Son olarak ise sâil tarafından yapılan muâraza örneğine yer verilmektedir. Buna göre itiraz şu şekildedir: Zorunlu olan, zât bakımından zorunlu kılan olduğu takdirde ya ma'lûl olacaktır ya da varlığı mümkün olacaktır. Çünkü zorunlu kılan olursa ondan ister istemez bir ma'lûl sadır olacaktır. Haliyle kendisi de başkasının ma'lûlü olacaktır. Ya da bu ma'lûl onunla birlikte var olacaktır. Bu da elbette ki bir tercih edici olmadan tercihi gerekli kılacağı için imkânsızdır. Şayet ma'lûl onunla birlikte olacaksa yokluğu ya mümkün olacaktır ya da varlığı vâcib olacaktır. Ancak bu durumda hem zorunlu olacaktır hem de ma'lûl olacaktır. Eğer yokluğu mümkün olursa zorunlu varlığın da yokluğu mümkün olacaktır. Bu sebeple zorunlu varlık zât bakımından mûcib değil iradesiyle fâildir.

Şârihimiz bu itirazı yeterli görmemektedir. Çünkü yokluğun mümkün olması ifadesinden iki şey kastedilebilir. Birincisi zâtına nazaran mümkün zorunlu varlığa nazaran vâcib olan ilk akıldaki zorunlu varlık açısından olmasa da kendi zatı açısından yokluğu mümkündür ve bu da zorunlu varlığın yokluğunu mümkün kılmaz. İkincisi ise hariçteki mümkünlerin yokluğunun, zorunlu kılan bir illete bağlı olmaması sebebiyle kendi kendilerine yok oluvermesinin mümkün olmasıdır. Bu da bu mümkünleri varlık bakımından zorunlu kılmaz.

Şârihimiz bu itirazlarına binâen, kendisini sanki mu'allil yerine koyarak yokluğun mümkün olması ifadesini yorumlamaktadır. Buna göre yokluğun mümkün olması ifadesi ilk anlamda olursa, ilk akıl hakkında söylenenler doğrultusunda ma'lûlün yokluğunun mümkün olması, illetinin de yani zorunlu varlığın da yokluğunun



mümkün olmasını gerekli kılmaz. Eğer ikinci anlamda olursa, ilk ma‘lûlün yokluğunun mümkün olmaması zât bakımından zorunlu varlık olmasını gerektirmez.

Bu tartışmayla ilgili Semerkandî, son olarak önemli bir uyarıda bulunmaktadır. Buna göre aklî delillendirmelerde sâil muâraza olarak delile itirazda bulunuyorsa daha dikkatli olmak zorundadır. Çünkü aklî delillerde medlûl delilinin lâzımıdır ve bu sebeple melzûm reddedilecekse lâzım da reddedilmiş olur. Aynı şekilde delilin kabulü medlûlün de kabulünü gerektirir. Daha önce ikinci bölümde nakzın tevcîhinin şu şekilde olacağı söylenmişti: “Bu önermenin sûreti hususunda delilden ortaya çıkan zikredilen hüküm çeliştiği için zikrettiğiniz şey geçerli değildir.” Muârazanın da tevcîhinin şöyle olacağı söylenmişti: “Delil olarak söylediğiniz şey size göre her ne kadar medlûlün varlığına işaret etse de bize göre geçerli değildir”. Yine aynı yerde şârih şu uyarıda bulunmuştu: “Görüldüğü üzere sâil, “her ne kadar medlûlün varlığına işaret etse de” şeklinde söyledi; ancak sâile göre delil, medlûlün varlığını ortaya çıkarmadığı için “ispat etse de” veya “doğrulasa da” şeklinde söylemedi.” Şârihin de belirttiği üzere sâil ise bu konuda muârazasına başlamadan önce; “deliliniz bütün öncülleriyle birlikte geçerli olsa bile delilin medlûlü, [delille] çelişik olduğundan dolayı doğru değildir. Oysa bize göre delil, medlûlün doğruluğunu ispatlamalıdır. O halde deliliniz doğru değildir” şeklinde bir ifadeyle giriş yapmıştı. İşte bu durumda muâraza, nakz-ı icmâlî olarak meydana gelmiş olur. Bu ise aklî delillerdeki muârazaya sakıncalı bir giriştir. Bunu söyleyen sâilin muârazasının kuvvetli olması gerekir. Zira daha önce belirttiğimiz gibi muâraza delil hakkında ve nakz da medlûl hakkında yapılır.

Şârih de son olarak Şâşî ve Geylânî’nin naklî delillerin bir emâre bildirdiğini ve bu sebeple bu konudaki bir delil kabul edilse bile medlûlün kabul edilmiş olmayacağına dair söyledikleri söze değinmektedir.<sup>1</sup> Bu ifadeye göre bu durum aklî delillerde tam tersinedir.

Semerkandî bu başlıkta felsefe ile kelâm arasındaki fâil-i mûcîb ve fâil-i muhtâr tartışmalarına fâil ve fiil odaklı bir tartışma yerine zât ve fiil odaklı bir tartışma kurgulayarak katılıyor. Aynı zamanda diğer tartışmalarda Tanrı’nın fiili üzerinden

---

<sup>1</sup> İcî de bu konuda aynı şeyleri söylemektedir. Bak. İcî,tsz.:39-40.

âlemin ezeliliği de tartışma konusu ediliyordu.<sup>1</sup> Burada ise sadece Tanrı'nın fiili tartışmanın odak noktası olarak tercih edilmektedir. Ancak Semerkandî'nin dikkat çekmek istediği husus Tanrı'nın fiilinin durumu ya da âlemin ezeliliği değildir. Buradaki asıl mesele aklî delillerde sâilin tartışmadaki pozisyonudur ve buradan hareketle itirazın nasıl yapılması gerektiğidir.

### 1.7.3.3. Üçüncü Mesele: Hilâf İlmiyle İlgili Olan Mesele

Bu meselede fikhî bir konu olan evlendirmedeki velâyetin icbârî olup olmadığı ve illetinin ne olduğu konusu İmâm Şâfi (ö. 204/819) ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) özelinde tartışılmaktadır. Tartışmada mu'allil konumunda olan kişi İmâm Şâfi'dir. Semerkandî tartışmanın sonunda şârihin belirttiğine göre hilâf ilminin metoduyla örnek vermekte ve mu'allilin cevabıyla tartışmayı bitirerek kısa tutmaktadır.

Bu konunun değerlendirmesine geçmeden önce, özel bir alanla ilgili olduğu için hem kavramların hem de konunun anlaşılması adına konu hakkında kısa bir bilgi vermek istiyoruz.

Velâyet meselesi İslâm hukukunda önemli tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışma da Hanefî ile Şâfi ve Mâlikî mezhepleri arasında yaşanmış ve mesele hakkında delilleri değerlendirme açısına göre farklı hükümler verilmiştir. Tartışmanın temel noktası velâyet ve illiyetidir.

Velâyet genel anlamda başkalarının rızasını almaksızın hukuki muamalede bulunabilme ve konumuzla ilgili olarak da evlendirebilme yetkisidir. Bu yetkiye sahip olan kişiye “veli” denir. Diğer bir ifadeyle bu kişi hukuki temsilcidir. İslâm hukukunda velayet yetkisine kimlerin sahip olacağı da tartışılmış, ancak konumuzla ilgili olmadığı için bu tartışmalara girmeyeceğiz. Velâyette amaç eksik ehliyet ya da ehliyetsiz denilen bülüğ çağına ermemiş çocukların ve aklî muhâkemeye sahip olmayan kişilerin hakkını korumaktır. Ancak tam ehliyetli denilen akıllı ve bülüğ çağına ermiş kız da bu kapsama dâhil edilmiştir. Bu bağlamda velâyet genel anlamda ikiye ayrılmıştır:

1. Özel velâyet/velâyet-i hâssa: Bunlar velâyeti altında bulunan kimseyi evlendirme yetkisine sahiptir. Bu kişiler de asabe velilerdir. Yani araya kadın girmeden bir

---

<sup>1</sup> Bu konudaki tartışmalar için bak. Küyel, 1956:274.

kimsenin kendisine bağlanan erkek akrabalarıdır. Bunlarda oğulluk, babalık, kardeşlik, amcalık ilişkisine göre sınıflandırılmıştır.

2. Genel velâyet/velâyet-i âmme: Asabe derecesinde bir yakının bulunmaması durumunda ortaya çıkan velâyettir. Bu velâyet hakkı da ya hâkime ya da devlet başkanına aittir.

Hak açısından ise velâyet yine iki kısımda ele alınmıştır:

1. Velâyet-i icbâr: Velâyeti altındaki kişinin rızasına bakmaksızın evlendirebilme yetkisidir. Çocuklar ve akıl hastası yetişkinler bu tür velâyet altındadır.

2. Velâyet-i nedb: Veliye velayeti altındaki kimseyi ancak onun rızasıyla evlendirme yetkisi veren velâyettir. Bu sebeple buna velâyet-i ihtiyâr da denilir. Ergen ve bakire kızların velâyeti bu çeşit velâyettir.

3. Velâyet-i müşterek: Hem velâyet altında bulunan ergen ve bakire kızın hem de velinin karşılıklı rızalarıyla oluşan velâyettir.

İslâm hukukçuları babanın küçük bakire kızını iznini almaksızın dengi ile evlendirebileceği görüşünde hemfikirdirler. Ancak bülüğa erdikten sonraki durum hakkında ihtilaf etmişlerdir. Hanefilere göre bülüğa erdikten sonra velinin icbar hakkı yoktur. Hanefî dışındaki Şâfi ve Mâlikî hukukçulara göre ise vardır. Her iki taraf da bu konudaki iddialarını hem naklî hem de aklî delillerle savunmuşlardır. Bu noktada icbarın sadece bülüğdan önce olacağını savunanlar, delilleri için illet olarak “küçüklük” prensibini benimsemişlerdir. Çünkü küçüklük bir acz halidir. İcbârın hem bülüğdan önce hem de bülüğdan sonra olduğunu savunanlar ise illet olarak “bekâret” prensibini benimsemişlerdir. Çünkü kadın duygularına kapılıp seçimi iyi yapamayacağından evlilikten beklenen maslahat tam olarak gerçekleşemeyecektir (Köse, 2003; Danışman, 2006; Karaman, 1999: I, 253, 303-310, Cin, 1974:70-91; Şahin, 2008:19-32; Kelebek, 1996:92-103; Arıcı, 2007. Ayrıca konunun hilâf ilmiyle değerlendirilmesi noktasında bak. Semerkandî, 1992:96-97; Gazâlî, 2006:II, 264-265.)

Şârih bu meselede tartışmanın birinci bölümünde arada farâzî bir lafzî tartışma yapmaktadır. Tartışmanın ikinci bölümünde ise yine ayrı bir tartışma konusu açmaktadır. Ancak burada kimi eleştirdiğini belirtmediği için Semerkandî’yi mi yoksa

Şâfi'yi mi eleştirdiği net değildir. Üçüncü bölümde yine eleştiri yapmaktadır. Ancak bu defa da itirazı kendisi adına mı yoksa sâil adına mı yapmaktadır, tam olarak belli değildir. Son olarak Semerkandî'nin verdiği tartışma örneğinin örneğinin hilâf ilmindeki karşılığı konusunda ıstılâhî bir tespit bulunduktan sonra mu'allilin verdiği cevabı daha da netleştirerek tartışmayı noktalamaktadır.

Tartışma İmam Şâfi üzerinden gidildiği için nikâh öncesi ve anında illiyetin olacağı kabul edilmekte ve tartışma Şâfi'nin sözlerinde yer alan ifadelere kaymaktadır. Buna göre mesele, illetin olup olmamasıdır. Şayet illet olursa nikâh öncesi ve sırasındaki velâyetten biri muhakkak var olacaktır. Ancak bu esnada söylenen sözde geçen "mutlak" ifadesi yanlış anlaşılabilir. Ancak şârihimize göre mutlağın ifade edildiği bir velâyetin kısmı veya geneli için olması söz konusu değildir. Bu sebeple varlık bakımından deverân gerçekleşmez. Yani ma'lûlün yokluğu illetinin de yokluğunu gerekli kılmaz. Bu şârihin ayrıca yaptığı birinci tartışmadır.

Şayet illet olmazsa durum yine değişmez. Sonuçta velâyet yine vardır. Ancak bu, bilfiil deverân ederek meydana gelmez. Bu durumda da illiyetin gerçekleşme oranında bir eşitlik söz konusu olur. Ancak bu, şârihimize göre aklen kabul edilebilirse de bir delil ifade etmez. Bu da ikinci tartışmadır. Fakat şârihin tartışma olarak yönelttiği bu itirazların tam olarak kime söylendiği kesin değildir.

Semerkandî'nin Şâfi'ye nisbet ettiği sözlerin devamında illiyetin yokluğu durumunda hem varlık hem de yokluk bakımından deverânın gerçekleşeceği ifade edilmektedir. Ancak şârihimize göre bu da tartışmalıdır. Çünkü bu durumda zât bakımından mümteni olanın mümkün olma ihtimali ortaya çıkar ki, bu da muhâldir. Bu da üçüncü itirazdır.

Meselenin sonunda hilâfla ilgili meselede Semerkandî'nin sözlerini de delil olarak kullanarak geçen tartışmanın hilâf ilmi nazarındaki ıstılâhî tespiti şârih tarafından yapılmaktadır. Buna göre gerçekte var olan bir durumun var olmayan ama varmış kabul edilen başka bir durumla yapılan cevaba "takdîrî men" denilmektedir. Ancak bu da mu'allile zarar vermeyen bir men'dir.

## BÖLÜM 2: ŞERHU ÂDÂBÎ'S-SEMERKANDÎ'NİN TAHKİKLI METNİ

### شرح آداب السمرقندي

<sup>1</sup>/بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ<sup>2</sup>

الحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه<sup>3</sup> محمد وآله أجمعين.

و بعد فقد قال الإمام المدقق<sup>4</sup> و الهمام المحقق<sup>5</sup> سلطان<sup>6</sup> الحكماء المتأخرين جامع جميع الفضائل للعلماء<sup>7</sup> المتقدمين مولانا شمس الملة و الدين محمد السمرقندي - تغمده الله بغفرانه، واسكنه بأعلي جنانه:-

”الملة علينا من من عليه لوهاب أفضل التعم الذي هو نعمة العقل، و ذلك الواهب هو الله<sup>8</sup> تعالى و تقديس<sup>9</sup>“.

و لو أردف المصنف -رحمه الله- الثناء عليه بالصلوة على النبي و آله عليهم التحية و السلام كما هو دأب سائر المصنفين لكان أولى.

هذه رسالة في آداب<sup>10</sup>/البحث و طرق المناظرة التي يحتاج إليها كل متعلم.

و قيل:

”<sup>1</sup>/التعلم و التعليم بالذات واحد و بالإعتبار إثنان. فإن شيئاً واحداً هو إنسياق ما إلى تحصيل مجهول معلوم معلوم<sup>2</sup>/يسمى بالقياس إلى الذي يحصل فيه تعلماً و بالقياس إلى الذي يحصل منه<sup>3</sup> تعلماً.“

<sup>1</sup> (ظ) في -ي-؛ (ظ ٢٠) في -ع-؛ (هظ) في -ج-؛ (ظ ١٦) في -م-؛ (ظ) في -أ-؛ (ظ ٣١) في -ق-؛ (ظ ٤٧) في -ف-؛ (ظ ٢٦) في -ش-.

<sup>2</sup> و به نستعين: زائد في -ج-، -أ-، -ق-؛ رب تم بالخير: زائد في -ف-؛ و به نستعين و تم بالخير: زائد في فوق السطر في -ع-.

<sup>3</sup> رسوله: في -ج-، -ع-، -أ-، -ش-؛ سيدنا في -م-؛ نبيه في الهامش -ق-.

<sup>4</sup> المدقق: المحقق في -ج-، -م-، -ش-.

<sup>5</sup> المحقق: المدقق في -ج-، -م-، -ش-.

<sup>6</sup> العلماء: زائد في تحت السطر في -م-.

<sup>7</sup> فضائل العلماء: في -ج-، -م-، -أ-، -ق-، -ف-، -ش-؛ الحكماء: زائد في تحت السطر في -م-.

<sup>8</sup> تبارك: زائد في -ج-.

<sup>9</sup> و تقديس: ناقص في -ج-.

<sup>10</sup> (و ٢) في -أ-.

فتأمل وانظر فيه<sup>4</sup> ليظهر لك ما فيه.

لتكون تلك الآداب حافظةً له في البحث و المناظرة من الضلالة و هي سلوك طريق لا يُوصل إلى المطلوب.

و قيل: ”فقدان ما يوصل إلى<sup>5</sup> المطلوب<sup>6</sup>، و يقابلها<sup>7</sup> الهداية و الإهتداء.“

فعلى الأول يكون سلوك طريق يوصل إلى المطلوب، و على الثاني يكون<sup>8</sup> وجدان ما يوصل إلى<sup>9</sup> المطلوب<sup>10</sup>.<sup>11</sup> /و الهداية

يطلق أيضاً<sup>12</sup> على الدلالة<sup>13</sup>/على ما يوصل إلى المطلوب.

<sup>14</sup>/و هي بهذا المعنى يقابلها الإضلال و هو الدلالة على ما لا يوصل إلى المطلوب.

و تسهّل عليه طريق الفهم<sup>15</sup>/و التفهيم.

و إنما جعل كلاً من الحفظ و التسهيل مستنداً إلى الآداب أنفسها و إن لم يتحقق ذلك بدون رعايتها و التحفّظ عليها تنبيهاً

على ان المحصل.

ينبغي أن لا ينفك وقوفه على تلك القواعد<sup>16</sup>/و الآداب عن الرّعاية أصلاً.<sup>17</sup> /و إلا يلزم أن يكون وجود علمه إياها و جهله

على السّويّة في الإعتصام و التحرّز عن وقوع الغلط<sup>1</sup> في<sup>2</sup>/المناظرات و الأبحاث.

<sup>1</sup> (١٢٧) و في -ش-.

<sup>2</sup> (٣٢) و في -ق-.

<sup>3</sup> تعلّمًا و بالقياس إلى الذي يحصل منه: في الهامش في -ق-.

<sup>4</sup> فيه: ناقص في -ش-.

<sup>5</sup> إلى: إليه في -ج-، -ي-.

<sup>6</sup> المطلوب: ناقص في -ج-، -ي-.

<sup>7</sup> و يقابلها: في الهامش في -ق-.

<sup>8</sup> يكون: ناقص في -ج-، -ي-.

<sup>9</sup> إلى: إليه في -ج-، -ف-، -ي-.

<sup>10</sup> المطلوب: ناقص في -ج-، -ف-، -ي-.

<sup>11</sup> (١٧) و في -م-.

<sup>12</sup> أيضاً: في الهامش في -ق-.

<sup>13</sup> (ظ٢) في -أ-.

<sup>14</sup> (٦) و في -ج-.

<sup>15</sup> (٢) و في -ي-.

<sup>16</sup> (٤٨) و في -ف-.

<sup>17</sup> (١٢٧) (ظ٢) في -ش-.

و قد يقال:

”إتّما جعل نفس الآداب حافظة. و إن كانت رعايتها حافظةً لأنفسها مبالغة و تأكيداً بطريق إطلاق<sup>3</sup> إسم المتعلّق على المتعلّق<sup>4</sup>.“

و هي اي ذلك الآداب و إن كانت متداولةً من تداولته الأيدي اي أخذته بين المحقّقين المتفتّين<sup>5</sup> لكنّها<sup>6</sup> ما كانت منظومة في سلك النظم.

النظم هو الجمع و السلك هو الخيط.

و لا مجموعة في عقد. و هي القيّادة.

أردت نظم منشورها و جمع مآثورها. المنشور المتفرّق و المآثور المرويّ.

تحفة اي هديّة للأخ العزيز ملك الصدور و الأعيان شرف الأمائل و الأقران شرف<sup>7</sup> الدين عبد الرّحمن الصدر السعيد -أدام الله تعالى بركته-.

فالتمسّت اي طلبتُ بمعنى اللغة لا بمعنى الإصطلاح. فلا يتوجّه ما قيل من أنّ الإلتماس<sup>8</sup> لا يناسب هذا المقام لأنّه مختصّ بمقام المساواة بين من<sup>9</sup> طرفي الكلام.

إلهام الصّواب. و هو ما يطابق<sup>10</sup> الواقع. و ”الإلهام“ إلقاء<sup>11</sup> المعنى في القلب بطريق الفيض من الحكيم الوهّاب.

هذا خاتمة كلامه من<sup>1</sup> الخطبة مناسبة لفاتحته منها<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> الغلط: منقّح في الهامش في -ي-.

<sup>2</sup> (٢١) في -ع-.

<sup>3</sup> إطلاق: ف الهامش في -ي-.

<sup>4</sup> على المتعلّق: في الهامش في -ع-.

<sup>5</sup> المتفتّين: في الهامش في -ف-.

<sup>6</sup> (٣٢) في -ق-.

<sup>7</sup> شرف: نجم في -ج-، -م-؛ منقّح في الهامش في -ق-.

<sup>8</sup> (١٧) في -م-.

<sup>9</sup> من: ناقص في -ي-.

<sup>10</sup> (٢٨) في -ش-.

<sup>11</sup> (٦) في -ج-.

و هي مرتبة على ثلاثة فصول و معنى كون الرسالة مرتبة على تلك الفصول إشتغالها عليها بحيث يقع كل منها في موقعه.

الفصل<sup>3</sup> الأول في التعريفات. اي في<sup>4</sup> تعريفات الألفاظ المصطلحة فيما بين المناظرين.

و الفصل<sup>5</sup> الثاني في ترتيب البحث. و الفصل<sup>6</sup> الثالث<sup>7</sup> في المسائل التي إخترعها. اي إخترع التّكات التي تدلّ عليها. و إلاّ ما إخترع المصنّف -رحمه الله- تلك المسائل أنفسها.

## 2.1. الفصل الأول في التعريفات

### 2.1.1. المناظرة:

[١] إمّا من النظر،

[٢] أو من النظر بمعنى الإبصار أو الإنتظار.

و هي ههنا عبارة<sup>8</sup> عن معنى مصطلح عليه.

<sup>9</sup>عرّفه بقوله:

هي النظر بمعنى إلتفات النفس إلى المعاني.<sup>10</sup> يدلّ عليه إستعماله بفي و تقييده بقوله بالبصيرة. و هي للقلب بمثالة البصر للعين.

من الجانبيين اي من<sup>1</sup> الجانبي المتخاصمين في ثبوت<sup>2</sup> الحكم و إنتفائه بحسب متفاهم عرفهم<sup>3</sup> و إن كان أعمّ بحسب مفهوم اللغة.

<sup>1</sup> من: منقح في الهامش في -ق-.

<sup>2</sup> منها: ناقص في -ش-.

<sup>3</sup> الفصل: ناقص في -ج-.

<sup>4</sup> في: ناقص في -ي-.

<sup>5</sup> الفصل: ناقص في -ج-.

<sup>6</sup> الفصل: ناقص في -ج-.

<sup>7</sup> (ظ) في -ي-.

<sup>8</sup> (و٣٣) في -ق-.

<sup>9</sup> (و٣) في -أ-.

<sup>10</sup> (ظ٤٨) في -ف-.



و إنما قيد بقوله في النسبة لأن النظر من المتخاصمين لا يكون<sup>4</sup>/إلاّ فيها.

و هكذا تقييده النسبة بقوله بين الشيعين اللذين أحدهما المحكوم عليه و الآخر المحكوم به.

و النسبة بينهما<sup>5</sup> ثبوت المحكوم به لما حكم عليه<sup>6</sup>/أو ثبوته عنده أو منافاته إياه.

و قوله إظهاراً للصواب إحتراز عمّا لا يكون الغرض<sup>7</sup>/منه إظهاراً للصواب<sup>8</sup>.

لأنه لا يسمّى ذلك مناظرة اصطلاحاً<sup>9</sup>. و لا يخفى أن كون<sup>10</sup>/إظهار الصواب<sup>11</sup> غرضاً من النظر المذكور لا يوجب

وَجُوب<sup>12</sup> حصوله عقيب ذلك النظر. و لا ينافي أيضاً كون شئ آخر غرضاً معه.

و بما نبهناك عليه من تحقيق قيود هذا التعريف يندفع عدّة سوّالات أورّدوها عليه.

أحدها<sup>13</sup> إته قد يكون الغرض من جانبي الخصومة كليهما تغليط الخصم صاحبه<sup>14</sup> و إلزامه فقط. فلا يصدق عليه هذا

التعريف. فلا يكون جامعاً.

و ثانيها<sup>15</sup> إته قد يظهر أن المناظر غير مصيب.

<sup>1</sup> من: ناقص في -ج-، -ي-.

<sup>2</sup> (٢٨ ط) في -ش-.

<sup>3</sup> عرفهم: منقّح ف الهامش في -ي-.

<sup>4</sup> (٢١ ط) في -ع-.

<sup>5</sup> بينهما: عنهما في -ي-.

<sup>6</sup> (١٨ و) في -م-.

<sup>7</sup> (٧ و) في -ج-.

<sup>8</sup> إظهاراً للصواب: إظهار الصواب في -ج-، -ي-.

<sup>9</sup> لأنه لا يسمّى ذلك مناظرة اصطلاحاً: في الهامش في -ع-.

<sup>10</sup> (٣ ط) في -أ-.

<sup>11</sup> و لا يخفى أن كون إظهار الصواب: في الهامش في -ع-.

<sup>12</sup> و جُوب: في الهامش في -ق-.

<sup>13</sup> أحدها: منقّح في -أ-؛ الأوّل في -ف-.

<sup>14</sup> صاحبه: في الهامش في -أ-.

<sup>15</sup> ثانيها: منقّح في -أ-، -ف-.

و ثالثها<sup>1</sup> أن<sup>2</sup>/السائل إذا إقتصر على مجرد المنع لم يصدق<sup>3</sup>/عليه التعريف المذكور. لأنّ النظر من الجانبين هو الفكر منهما. و منهما. و ليس هناك فكر من جانب السائل لأنّ مجرد المنع لا يصدق عليه<sup>4</sup> ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدّي<sup>5</sup>/إلى<sup>6</sup> إستعلام ما ليس بمعلوم. و ذلك هو الفكر<sup>7</sup>/ليس إلاّ.

و رابعها<sup>8</sup> إنّه أن<sup>9</sup> لو<sup>10</sup> كان المراد من الجانبين جانبي المعلل و السائل فلا دلالة لللفظ<sup>11</sup> عليه و إن كان المراد<sup>12</sup> أعمّ منه كما كما هو المفهوم من اللفظ ينتقض التعريف بالفكر الواقع بين المعلّم و المتعلّم في أحد جانبي الحكم فقط و بالفكر الصّادر<sup>13</sup>/عن<sup>14</sup> الشخصين المتوافقين أو المتخالفين من غير تكلم و تلفظ.

و إذا عرفت هذه الأسئلة كلها فتأمّل في تحقيق القيود و على ما ذكرنا ليظهر<sup>15</sup> لك دفع كل منها بلا كلفة.

واعلم أنّ هذا التعريف مشتمل على العلل الأربع كما هو المشهور. فالتنظر إشارة إلى العلة الصّوريّة و الجانبان<sup>16</sup>/إلى العلة الفاعلية.

و قد يقال: ”النظر يدلّ على الناظر الذي هو الفاعل و هو<sup>17</sup>/العقل ههنا.“

<sup>1</sup>/و النسبة إشارة إلى المادّية و إظهارها للصّواب<sup>2</sup> <sup>3</sup>/إلى العلة الغائية. فعلى ما ذكرنا تكون العلل كلّها مذكورة بالمطابقة و على ما نقلناه يكون واحدة<sup>4</sup> منها مذكورة بالإلتزام و ما سواها بالمطابقة. فإفهم.

<sup>1</sup> ثالثها: منقّح في -أ-، -ف-.

<sup>2</sup> (و ٢٩) في -ش-.

<sup>3</sup> (ظ ٣٣) في -ق-.

<sup>4</sup> عليه: في الهامش في -ف-.

<sup>5</sup> (و ٣) في -ي-.

<sup>6</sup> إلى: على في -ق-.

<sup>7</sup> (و ٤) في -أ-.

<sup>8</sup> رابعها: منقّح في -أ-، -ف-.

<sup>9</sup> أن: ناقص في -أ-، -ف-؛ في الهامش في -ق-.

<sup>10</sup> لو: ناقص في -ي-؛ إذا في -أ-، -ق-؛ إن في -ف-.

<sup>11</sup> لللفظ: للفظ في -أ-.

<sup>12</sup> المراد: ناقص في -ي-، -ج-، -أ-، -ق-.

<sup>13</sup> (ظ ١٧) في -م-.

<sup>14</sup> (و ٤٩) في -ف-.

<sup>15</sup> ليظهر: يظهر في -ي-.

<sup>16</sup> (ظ ٧) في -ج-.

<sup>17</sup> (ظ ٤) في -أ-.

فإن قيل:

”إنَّ العلل مابينة للمعلول. فلا يصحَّ التعريفه بها. و أيضا لا بدَّ أن يكون مادَّةُ الشئ<sup>5</sup>/داخلة<sup>6</sup> فيه.

و النسبة ليست كذلك بالنسبة إلى ما هو المعرّف ههنا. و أيضا يجب أن يكون صُورة الشئ متقدمةً عليه بالذات و الوجود. فلا يصحُّ حينئذ أن يحمل هي عليه بالحقيقة.“

قلنا: ”أنَّ تعريف الشئ بالعلل ليس معناه أن يُعرّف<sup>7</sup> الشئ بالعلل أنفسها بل الماهية. يحصل لها بالقياس إلى العلل كلّها أو بعضها معانٍ محمولة عليها فتعرّف تلك الماهية بها. على أن إطلاق إسمي الصّورة و المادّة على النظر و النسبة ليس على طريق الحقيقة بل على وجه التجوُّز و التشبيه.“

و حينئذ يندفع السّؤالان الآخيران<sup>8</sup>/أيضا.

و قد يجابُ عن السؤال<sup>9</sup> الأوّل بوجهين آخرين.

أحدهما أن يقال: ”أنَّ المعرّف بمجموع العلل لا<sup>10</sup>/كلّ واحدة منها فيجوز أن<sup>11</sup>/يكون الحاصل من المجموع محمولا و إن لم يكن كلّ واحدة على حدة كذلك.

و ثانيهما: أنّ كون<sup>12</sup> المعرّف محمولا إنّما هو في بعض الماهيات الحقيقية المعرّفة بحسب الحقيقة إمّا في الكلّ

فلا كالمعجون و البيت.“

و كلاهما منظور فيه<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> (٢٩ ط) في -ش-.

<sup>2</sup> إظهاراً للصواب: إظهار الصواب في -ج-.

<sup>3</sup> (٢٢ و) في -ع-.

<sup>4</sup> واحدة: في الهامش في -ي-.

<sup>5</sup> (٣٤ و) في -ق-.

<sup>6</sup> داخلة: داخلا في -ي-.

<sup>7</sup> أن يُعرّف: في الهامش في -ف-.

<sup>8</sup> (١٩ و) في -م-.

<sup>9</sup> السؤال: في الهامش في -ي-.

<sup>10</sup> (٣ ط) في -ي-.

<sup>11</sup> (٣٠ و) في -ش-.

<sup>12</sup> أنّ كون: في الهامش في -ف-.

<sup>2</sup>/أما الأول: فلأنّ العلل إن أُخذتْ بإعتبار المجموع يكون علّة تامّة. <sup>3</sup>/و إن أُخذتْ بإعتبار كلّ واحد واحد <sup>4</sup> يكون كلّ <sup>5</sup> منها علّة ناقصة. و كلّ من العلّة التّامة <sup>6</sup> و الناقصة لكونه معايراً للمعلول بحسب الذات لا يحمل عليه قطعاً <sup>7</sup>.

فإن قلتَ:

”إن أخذتْ المادّة و الصّورة من حيث الإجماع <sup>8</sup>/يكون عين المعلول. فيمكن جعل المجموع الحاصل منهما إذ الوحظ بالتفصيل معرّفًا للمعلول و مرادنا ذلك.“

قلتُ: ”الكلام فيما إذا أخذ العلل الأربع في التعريف و لا شكّ أنّ إحتماها منحصر في الوجهين الذين ذكرناهما. و أمّا الإحتمال الذي ذكرتْ <sup>9</sup>/أنت فخارج عمّا نحن فيه.“ فتدبّر. <sup>10</sup>

و أمّا الثّاني: فلائنه مخالف كما هو المشهور فيما بين الجمهور من إنّ المعرفّ يجب أن يكون مساوياً <sup>11</sup>/للمعرّف <sup>12</sup>/في العموم و الخصوص كما هو مذهب المتأخرين أو يكون متصادقا عليه <sup>13</sup> في الجملة كما هو مذهب إليه المتقدّمون المحقّقون.

على <sup>14</sup>/إنّ المثالين المذكورين ظاهر حالهما أنّه لا يناسب شئ منهما لما هو المقصود ههنا فاختر ما هو الأوجه من الوجوه وانظر.

## 2.1.2. والدليل:

هو الذي يلزم من العلم به العلم <sup>1</sup> بشئ آخر و هو المدلول.

<sup>1</sup> فيه: ناقص في -ي-؛ في تحت السطر في -ق-.

<sup>2</sup> (و٨) في -ج-.

<sup>3</sup> (٤٩ظ) في -ف-.

<sup>4</sup> و احد واحد: واحدة في -ي-؛ واحدة واحدة في -ج-.

<sup>5</sup> كلّ: ناقص في -ي-؛ واحدة في -ي-؛ واحد يكون كلّ: في الهامش في -ف-.

<sup>6</sup> التّامة: في الهامش في -ق-.

<sup>7</sup> قطعاً: أصلاً في -ج-؛ منقّح في الهامش في -ق-.

<sup>8</sup> (٣٤ظ) في -ق-.

<sup>9</sup> (٢٢ظ) في -ع-.

<sup>10</sup> فتدبّر: في الهامش في -ج-.

<sup>11</sup> (٥٥) في -أ-.

<sup>12</sup> (١٣٠ظ) في -ش-.

<sup>13</sup> عليه: له في -ق-، -ش-.

<sup>14</sup> (١٩ظ) في -م-.

واعلم أن لفظ العلم قد يطلق في المشهور على عدة معانٍ.

أحدها<sup>2</sup>: مطلق الإدراك الذي يعمّ التصوّر و التصديق إمّا مُطلقاً أو مقيداً بكونه يقينياً<sup>3</sup>.

و ثانيها<sup>4</sup>: مطلق التصديق الذي يتناول اليقينيّ و غيره من الأحكام.

و ثالثها: هو التصديق اليقينيّ<sup>5</sup> الذي هو عبارة عن<sup>6</sup>/الإعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع.

<sup>7</sup>/و لا يحسن أن يُحمّل ههنا<sup>8</sup>/على المعنى الأوّل لأنه يشعر بان يصدق التعريف على المعرّفات<sup>9</sup> أيضاً.

<sup>10</sup>/فينبغي أن يحمل إمّا<sup>11</sup> على المعنى الثاني فيكون تعريفاً المطلق الدليل الذي يتناول القطعيّ و غيره و إمّا على المعنى الثالث.

فيكون تعريفاً للدليل القطعيّ الذي يقال له البرهان أيضاً.<sup>12</sup>/و هذا أنسب و أليقُ بهذا المقام لأنّ إستعمال الظنّ في مقابلة

العلم يعينه<sup>13</sup> مع أنّ تعريف الأمانة بعد تعريف الدليل ممّا يؤيّده جداً.

و ينبغي أن يُعرّف أيضاً أنّ المراد من اللزوم المذكور ههنا ما هو<sup>14</sup>/على وجه النظر و الإكتساب.

و هو أن يُحصّل المطلوب من الشيء بأن يتحرّك الذهن من ذلك المطلوب مشعوراً به من وجه إلى مباديه ثم منها إليه.

<sup>15</sup>/و إنّما<sup>16</sup>/أطلقه صاحب بهذا التعريف ههنا و لم يهتم لهذا القيد إعتماًداً على شهرة أنّ الدليل من طرق النظر.

<sup>1</sup> به العلم: في الهامش في -أ-.

<sup>2</sup> أحدها: أوّلها منقّح في الهامش في -ق-.

<sup>3</sup> إمّا مُطلقاً أو مقيداً بكونه يقينياً: في الهامش في -ف-.

<sup>4</sup> و ثانيها: منقّح في الهامش في -ق-.

<sup>5</sup> اليقينيّ: في الهامش في -أ-.

<sup>6</sup> (ظ ٨) في -ج-.

<sup>7</sup> (ظ ٥) في -أ-.

<sup>8</sup> (و ٤) في -ي-.

<sup>9</sup> المعرّفات: في الهامش في -ق-.

<sup>10</sup> (و ٣٥) في -ق-.

<sup>11</sup> إمّا: في فوق السطر في -ق-.

<sup>12</sup> (و ٣١) في -ش-.

<sup>13</sup> يعينه: منقّح في الهامش في -ع-.

<sup>14</sup> (و ٥٠) في -ف-.

<sup>15</sup> (و ٢٠) في -م-.

<sup>16</sup> (و ٦) في -أ-.

فعلى هذا أسقط الاعتراض عليه بأنه غير مانع لدخول الملزومات البينة اللوازم<sup>1</sup> بالنسبة إليها. لأن علومها مستلزمة لعلوم لوازمها مع أنها ليست بدلائل بالنسبة إليها.<sup>2/فتأمل</sup>. و المراد من<sup>3</sup> قوله ”بشيء آخر“ ما يكون وراء ذلك الملزوم. اي لا يكون عينه و لا جزئه.

فعلى هذا يلزم أن لا يصدق التعريف على الكل الذي أستدل بثبوته على ثبوت جزئه مع أنه بالنسبة إليه دليل بلا إشتباه.

اللهم إلا أن يحمل هذا التعريف على إصطلاح المعقوليين. فإن الدليل عندهم عبارة عن<sup>4</sup> مجموع الأقوال التي<sup>6/يؤدى</sup> تصديقها إلى تصديق قول آخر<sup>7</sup> ورآء ذلك<sup>8/المجموع</sup>.

فحينئذ يخرج عن التعريف من حيث الظاهر مجموع مقدمات الدليل بالنسبة إلى كل واحدة منها بخلاف إصطلاح الأصوليين. فإنهم يقولون:

”الدليل على وجود الصانع هو العالم و المدلول هو الصانع تعالى و تقدر فيكون عندهم عبارة عما يستدل

بوقوعه أو بشئ من حالاته على وقوع غيره<sup>9/أو على شئ من أوصافه على ما صرحوا به في موضعه.</sup>“

و الكل بالنسبة إلى جزئه من ذلك هذا<sup>10</sup> القبيل. فإنهم.

لا يقال قد يكون المدلول<sup>11/عدميا</sup>. فكيف يطلق عليه الشئ مع أنه ليس بشئ؟ لأننا نقول: ”المراد بالشئ ههنا ما هو المشهور

من معناه اللغوي لا ما هو بمعنى الثابت. أعنى ”ما يمكن أن يعلم و يخبر عنه.“ و لا شك<sup>12/أن</sup> بهذا كما يصدق على

الموجودات يصدق أيضًا على المعدومات.“

<sup>1</sup> اللوازم: منفتح في الهامش في -ي-، -ق-.

<sup>2</sup> (٢٣) في -ع-.

<sup>3</sup> من: في فوق السطر في -ج-.

<sup>4</sup> عن: منفتح في الهامش في -ع-.

<sup>5</sup> (١٣١) في -ش-.

<sup>6</sup> (٦) في -أ-.

<sup>7</sup> آخر: ناقص في -ج-، -أ-، -ش-.

<sup>8</sup> (٩) في -ج-.

<sup>9</sup> (٤) في -ي-.

<sup>10</sup> هذا: ناقص في -ج-.

<sup>11</sup> (٢٠) في -م-.

<sup>12</sup> (٧) في -أ-.

أو نقول: "أنَّ المعدوم له شبيبة في الذهن أو في العلم كما صرَّحه المصنّف في شرحه للمقدمة البرهانية. و أيده بقوله تعالى:  
"إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون"<sup>1</sup>.

<sup>2</sup>/واعلم أنّ في هذا المقام <sup>3</sup>/نظراً. و هو إنّ اللزوم بين الشئين عبارة عن ضرورة تحقّق أحدهما عند تحقّق الآخر. فعلى هذا يلزم  
يلزم أن لا ينفكّ تحقّق العلم بالمدلول عن تحقّق <sup>4</sup> العلم بالدليل أصلاً. فحينئذ يلزم أن لا يصدق التعريف <sup>5</sup> إلاّ على ما هو بيّن  
الإنتاج من الدلائل أنّ حُمل <sup>6</sup>/على إصطلاح المنطق <sup>7</sup>. و إمّا إنّ حُمل على إصطلاح الأصول. <sup>8</sup>/فلا يصدق على دليل أصلاً.  
أصلاً.

و هو ظاهرٌ مع أنّه يُصدق على ما ليس الدليل عندهم عبارة <sup>9</sup>/عن أمثاله كالأقيسة البيّنة الإنتاج بحسب إصطلاح الميزان.  
فليتأمل.

و قوله و هو المدلول الأظهر. أنّه <sup>10</sup>/لا يُعدّ من أجزاء التعريف.

### 2.1.3. الأمانة:

في اللُّغة هي العلامة و في الإصطلاح عبارة عن الحجّة التي يلزم من العلم <sup>11</sup> بها الظنّ بوجود المدلول.

و الظاهر أنّ المراد بالعلم هو اليقين كما ذكرنا. و الظنّ هو التصديق العارى عن الجزم.

و هذا لا يصدق على غيره من الإدراكات أصلاً.

و قيل:

<sup>1</sup> أنظر: سورة يس، آية ٨٢.

<sup>2</sup> (ظ٥٠) في -ف-.

<sup>3</sup> (١٣٢و) في -ش-.

<sup>4</sup> عند تحقّق الآخر... بالمدلول عن تحقّق: في الهامش في -ف-.

<sup>5</sup> التعريف: في الهامش في -ي-، -ق-.

<sup>6</sup> (٣٦و) في -ق-.

<sup>7</sup> المعقول: منقّح في فوق السطر في -ق-.

<sup>8</sup> (٢٣ظ) في -ع-.

<sup>9</sup> (٩ظ) في -ج-.

<sup>10</sup> (٧ظ) في -أ-.

<sup>11</sup> من العلم: في الهامش في -ي-.

”أن هذا التعريف ليس بمنعكس لأنه لا يصدق على الأمانة<sup>1</sup>/التي يلزم من اليقين بها الظن بعدم شيء آخر.“

آخر.

و أحيب عنه بأن المراد بالوجود أعم من أن<sup>2</sup>/يكون<sup>3</sup>/ذهنيًا أو خارجيًا. و حينئذ لا ينتقض التعريف بما ذكرتم لتحقق الوجود الذهنيّ فيه.

فإن قلت:

”لا يجوز أن يكون لمعدوم وجود في الذهن. و إلاّ يلزم أن يكون له وجودٌ في الخارج لأنه إذا كان الشيء موجودًا في الذهن كان متصفاً بوجود مطلق. و إذا إتصف بوجود مطلق يسلب عنه عدمٌ مطلق. و إلاّ يلزم اجتماع النقيضين. فإذا سلب عنه عدم مطلق سلب عنه عدم خارجي أيضاً لأن<sup>4</sup>/نفى العام<sup>5</sup>/يستلزم<sup>6</sup> نفى الخاص فثبت له الوجود الخارجي. و إلاّ يلزم إرتفاع النقيضين و هو محال.“

قلت:

”إن أردتم بالعدم المطلق رفع الوجود المطلق. بمعنى أنه لا يتصف الشيء بالوجود أصلاً كما هو الظاهر فلا يلزم من سلب هذا الرفع رفع السلب الخارجي لأنه يكفي فيه صدق الوجود الذهني فقط. و إن أردتم به رفعاً في الجملة للوجود<sup>7</sup> فلا نسلم أنه نقيض<sup>8</sup>/لوجود في الجملة لأنه يجوز أن<sup>9</sup> يصدقان<sup>10</sup> على شيء واحد<sup>11</sup>/باعتبارين.“

نعم أن في هذا الجواب نظراً من وجه آخر. و هو أن ما يلزم من العلم بالدليل في صورة النقص. إنما هو العلم بعدم شيء آخر

لا العلم بوجوده<sup>12</sup>/في الذهن<sup>13</sup>/و لا بوجود<sup>14</sup>/عدمه فيه حتى يفيد تعميمه في دفع النقص.

<sup>1</sup> (٢١) في م-.

<sup>2</sup> (٥) في ي-.

<sup>3</sup> (٣٢) في ش-.

<sup>4</sup> (٣٦) في ق-.

<sup>5</sup> (٨) في أ-.

<sup>6</sup> يستلزم: مستلزم في أ-.

<sup>7</sup> للوجود: في الهامش في ق-.

<sup>8</sup> (١٠) في ج-.

<sup>9</sup> يجوز أن: ناقص في ج-.

<sup>10</sup> يصدقان: يصدقا في أ-، ف-.

<sup>11</sup> (٥١) في ف-.

<sup>12</sup> (٣٣) في ش-.

<sup>13</sup> (٢٤) في ع-.

<sup>14</sup> (٢١) في م-.



و الأقربُ في الجواب أن يقال:

”ليس المراد بالوجود ههنا كون الشيء في الأعيان أو في الأذهان بل وقوعه و ثبوته و مطابقته لما<sup>1</sup> في نفس الأمر. و هو يتناول لجميع أقسام المدلولات سواء كانت وجودية أو عدمية لأن الوقوع كما يجرى في الوجوديات يجرى في العدميات أيضاً. لأنه إذا قيل<sup>2</sup> "وقع عدم فلان في وقت كذا في سنة كذا" لا يُنسب إلى إلى الخطأ أصلاً.“

نعم بقي ههنا ”شيء آخر“<sup>3</sup> و هو إن لفظ ”الوجود“ مشهور و حقيقة في كون الشيء في العين أو<sup>4</sup> في الذهن.

و أمّا إطلاقه على المعنى المذكور و إستعماله<sup>5</sup> فيه إمّا بطريق الحقيقة<sup>6</sup> أو بطريق المجاز. و على كلا التقديرين يجب التحرز عنه عنه في التعريفات إلاّ عند ظهور القرينة المعينة للمراد.

واعلم أنّ هذا التعريف لا يستقيم على إصطلاح أهل<sup>7</sup> المعقول. لأن العلم بالدليل عندهم إنّما يؤدّى إلى العلم بالمدلول لا غير. غير.

و أمّا على إصطلاح الأصول فالأثر ان سلّم أنّه يصدق على بعض ما يصدق عليه الدليل الظنيّ.<sup>8</sup> لكنّه لا يصدق على جميعه<sup>9</sup> لأنّ منه ما يكون ظنه سبباً للظنّ بالمدلول. فليتأمل<sup>10</sup>.

#### 2.1.4. [الركن]:

و ما يتوقّف عليه وجود الشيء في الخارج و إن كان داخلاً فيه يسمّى ركناً كالقيام و القراءة و الركوع و السجود و القعدة الأخيرة بالنسبة إلى الصلاة.

<sup>1</sup> (ظ) في -أ-.

<sup>2</sup> قيل: في الهامش في -ج-.

<sup>3</sup> آخر: ناقص في -ج-.

<sup>4</sup> في العين أو: في الهامش في -ج-.

<sup>5</sup> (و٣٧) في -ق-.

<sup>6</sup> (ظ) في -ي-.

<sup>7</sup> أهل: ناقص في -ي-، -ج-.

<sup>8</sup> (ظ١٣٣) في -ش-.

<sup>9</sup> (و٩) في -أ-.

<sup>10</sup> فليتأمل: فتأمل في -أ-.

### 2.1.5. [العلّة]:

وإن كان خارجاً عنه<sup>1</sup>/فإن كان مؤثراً في وجوده يسمّى علّة كالمصلّى بالنسبة إليها.

### 2.1.6. [الشرط]:

وإلاّ اي و إن لم يكن الموقف عليه الشئ الخارج هو عنه مؤثراً في وجود ذلك الشئ فشرطاً. اي فيسمّى شرطاً كالطّهارة بالنسبة إليها.

فإن قلت:

”أنّه يوجب أن يكون العلة الغائية شرطاً. لأنّها خارجة غير مؤثرة في وجود و المعلول.“

فتقول:

”أنّ وجود العلة الغائية لكونه متأخراً عن وجود<sup>3</sup> المعلول لا يتوقف عليه<sup>4</sup>/وجود ذلك المعلول فلا كلام كلام فيه.

و أمّا تصوّرها و شعورها و القصد إلى حصولها فهو و إن كان ممّا يغيّر الشروط عند الحكماء لكنّه لا بُعد في أن يكون منها عند أرباب هذه القسمة و هم الأصوليون.“

و إنّما<sup>5</sup>/قلت<sup>6</sup>: ”أنّ ذلك<sup>7</sup>/مما<sup>8</sup> يغيّر الشروط عندهم.“ فإنهم يقولون: ”أنّ كلّ ما يتوقّف عليه وجود الشئ<sup>9</sup>/فهو يسمّى يسمّى علّة.“

و قسموها إلى عدة أقسام بأن قالوا: ”إنّ العلة إمّا ان يكون داخلّة في المعلول أو خارجة عنه لإمتناع ان تكون نفسه بديهةً.

<sup>1</sup> (١٠٠ظ) في -ج-؛ (٢٢و) في -م-.

<sup>2</sup> (٥١ظ) في -ف-.

<sup>3</sup> وجود: ناقص في -ج-.

<sup>4</sup> (٢٤ظ) في -ع-.

<sup>5</sup> (٣٧ظ) في -ق-.

<sup>6</sup> قلت: قلنا في -أ-، -ق-، -ف-.

<sup>7</sup> (٩ظ) في -أ-.

<sup>8</sup> ممّا: ناقص في -ج-، -ق-، -ف-.

<sup>9</sup> (١٣٤و) في -ش-.

فإن كانت الأولى فيما أن يكون المعلول بما بالفعل أو بالقوة.

فإن كانت الأولى فهي العلة الصورية و إلا فهي العلة المادية.

<sup>1</sup>/و إن كانت الثانية فهي إما أن يكون مؤثرة في وجود المعلول أو في مؤثرية المؤثر <sup>3</sup>/فيه أو لا هذا ولا ذلك.

فإن كانت الأولى فهي العلة الفاعلية <sup>4</sup>.

و إن كانت الثانية <sup>5</sup> فهي العلة الغائية.

و إن كانت الثالثة فهي إما وجودية أو عدمية.

فالأولى هي الشرائط و الآلات. و الثانية هي إرتفاع الموانع.“

ربما <sup>6</sup> جعلوها من تيمة الفاعل. و لهذا حصروا العلل الناقصة <sup>7</sup>/<sup>8</sup>في الأربع.

### 2.1.7. العلة التامة:

لوجود الشيء في الواقع لا كل ما يطلق عليه اسم العلة التامة مطلقا.

جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء.

و إنما قلنا: “<sup>9</sup>/إته لم يُرد ههنا تعريف مطلق ما يُطلق عليه اسم <sup>10</sup> العلة التامة لظهور <sup>11</sup>.”

<sup>1</sup> (ظ ٢٢) في م-.

<sup>2</sup> العلة: زائد في م-.

<sup>3</sup> (و ٦) في ي-.

<sup>4</sup> فهي العلة الفاعلية: في الهامش في ع-.

<sup>5</sup> و إن كانت الثانية: في الهامش في ع-.

<sup>6</sup> ربما: إنما في أ-.

<sup>7</sup> الناقصة: في الهامش في ي-.

<sup>8</sup> (و ١١) في ج-.

<sup>9</sup> (و ١٠) في أ-.

<sup>10</sup> اسم: ناقص في ج-.

<sup>11</sup> لظهور: منفتح في تحت السطر -ق-.

أنه لا يصدّق<sup>1</sup>/على علّة العدم ما يتوقّف عليه وجود الشيء فضلا عن أن يصدّق عليه جملته و تقييده التوقّف في أوّل القسمة بالوجود ممّا يعضده أيضا.

وقيل: "لو قيده بقوله من العلل القريبة لكان أولى بناء على أنّ<sup>2</sup>/المؤثر و الموقف عليه<sup>3</sup>. إنّما هو العلل القريبة لا البعيدة." البعيدة.

و الجواب: "أنّ إسم العلّة التامة حقيقة عندهم في جميع ما يتوقف عليه الشيء مطلقا. فيندرج فيه العلل القريبة و البعيدة. و عدم كونه مؤثرا لا يضر كونه علّة تامة. لأنّ<sup>4</sup>/العلّة التامة بهذا المعنى لا يوجب التأثير في المعلول بل لا يقتضى التقدّم<sup>5</sup> عليه أيضا<sup>6</sup>."

و أمّا العلّة القريبة: فناقصة في الحقيقة<sup>7</sup>. لكنّهم جعلوها في حكم<sup>8</sup>/العلّة التامة بناء على أنّها مؤثرة مستلزمة للمعلول. و قد يسمونها علّة تامة أيضا نظرا إلى الظاهر. فحينئذ لا يحتاج إلى التقييد المذكور بل يجب تركه.

و أمّا قضية جواز التحلّف: فمختصة بالعلل الناقصة التي ليست في حكم العلّة التامة<sup>9</sup>.

و أمّا انتفاء التأثير عن العلل<sup>10</sup>/البعيدة: فلا يقدح<sup>11</sup>/فيما نحن فيه. لأنّ العلّة التامة ليست من لوازمها أن يكون كلّ من أجزائها مؤثرا في المعلول حتى يلزم من إنتفائه الفساد في التعريف. فتدبر.

واعلم أنّه لو قال العلّة التامة "تمام" ما يتوقف عليه وجود الشيء بمعنى "أنّه لا يكون<sup>2</sup> ورائه شيء يتوقّف عليه المعلول" لكان لكان أولى لئلا يتوجّه عليه النقص بالعلل التامة البسيطة على ما قيل.

<sup>1</sup> (١٣٤ظ) في -ش-.

<sup>2</sup> (٣٨و) في -ق-.

<sup>3</sup> و الموقف عليه: ناقص في -ق-.

<sup>4</sup> (٢٥و) في -ع-.

<sup>5</sup> التقدّم: التقدّم في -ج-.

<sup>6</sup> و عدم كونه ... عليه أيضا: في الهامش في -ج-، -أ-، -ق-، -ف-.

<sup>7</sup> في الحقيقة: في الهامش في -ي-.

<sup>8</sup> (٥٢و) في -ف-.

<sup>9</sup> و أمّا قضيته ... في حكم العلّة التامة: في الهامش في -ي-، -ج-، -ق-، -ف-؛ ناقص في -أ-.

<sup>10</sup> (١٠ظ) في -أ-.

<sup>11</sup> (١٣٥و) في -ش-.

## 2.1.8. والتعليل:

هو في اللغة مصدر علّله اي سقاه سقياً بعد سقى.

<sup>3</sup>/و في اصطلاح أهل المناظرة عبارة عن معنى شئ<sup>4</sup> آخر ”و هو تبين<sup>5</sup> علّة الشئ“.

و الظاهر أنّ المراد بالعلّة ههنا ما يكون علّة و واسطة في حصول التصديق بما هو المطلوب لا علّة تحقق الشئ و ما يتوقّف هو عليه بحسب الخارج.

كما يقال في عرفهم: ”فلان يُعلّل إذا كان يستدلّ بدليل على ثبوت ما هو مطلوب منه.“

و قد يكون تلك الوسطة مع ذلك علّته لتحقيق النسبة في الواقع<sup>6</sup>/أيضا<sup>7</sup>/كما في البرهان اللّمي الذي يفيد اللّميّة في الذهن و في الخارج كقولنا:

هذا متعفنّ الأخلاط

و كلّ متعفنّ الأخلاط<sup>8</sup> فهو<sup>9</sup>/محموم

فهذا محموم.

و قد لا يكون كذلك بل يكون علّة<sup>10</sup> بحسب العلم و التصديق فقط كما في البرهان الإلّمي الذي يفيد إثنية النسبة في الواقع دون لّميّتها فيه كقولنا:

هذا محموم

و كلّ محموم<sup>1</sup> فهو متعفنّ الأخلاط

<sup>1</sup> (و ٢٣) في م-.

<sup>2</sup> لا يكون: منقح في الهامش في ي-.

<sup>3</sup> (ظ ١١) في ج-.

<sup>4</sup> شئ: ناقص في ج-.

<sup>5</sup> (ظ ٦) في ي-.

<sup>6</sup> (ظ ٣٨) في ق-.

<sup>7</sup> (و ١١) في أ-.

<sup>8</sup> و كلّ متعفنّ الأخلاط: في الهامش في ي-.

<sup>9</sup> (ظ ١٣٥) في ش-.

<sup>10</sup> علّة: في فوق السطر في ش-.

ينتج أن<sup>2</sup> هذا متعفن الأخلاط.

### 2.1.9. و الملازمة:

و اللزوم و التلازم<sup>3</sup> أو الإستلزام كلُّها بحسب إصطلاحهم بمعنى واحد.

و هي كون الحكم مقتضياً للآخر.

إقتضاء ضرورياً لا إتفاقياً كما في قولنا ”كلما كانت الشئ إنسانا كان حيواناً“.

و الحكم الأول اي المقتضى هو الملزوم و الحكم الثاني اي المقتضى هو اللازم .

<sup>4</sup>و إنما خصّ التعريف بالملازمة بين الأحكام.

أما لأنّه ما يقع بين المفردات من اللزوم<sup>5</sup> ليس بمعتبرٍ عند أهل الإصطلاح. و أما لأنّه لا ينفك التلازم بينها عن التلازم بين الأحكام.

فكأنّه إنّما تعرّض لما هو مَحَطُّ الفوائد من أطراف<sup>6</sup> الملازمات و أحال بما يُعلم منه بالمقايسة على المقايسة.

و نقل عن الإمام<sup>7</sup> الرّازي -قدّس سرّره-:

”شكُّ في اللزوم. و هو أنّه لو لزم شئ شيئاً لكان ذلك اللزوم إمّا معدوماً في الخارج أو موجوداً فيه. لا سبيل إلى<sup>8</sup> شئٍ منهما.

أما إلى الأول: فالأنّه لا فرق بين الملازمة العدميّة و بين<sup>9</sup> عدم الملازمة. لأنّه لو لم يكن كذلك لوقع التمايز بين العدميّات و هو محال<sup>10</sup> لأنّ التمايز من خواصّ الموجودات.

<sup>1</sup> و كلّ محموم: في الهامش في -ف-.

<sup>2</sup> أن: ناقص في -ش-.

<sup>3</sup> (ظ ٢٥) في -ع-.

<sup>4</sup> (ظ ٢٣) في -م-.

<sup>5</sup> (ظ ٥٢) في -ف-.

<sup>6</sup> (ظ ١١) في -أ-.

<sup>7</sup> (و ١٢) في -ج-.

<sup>8</sup> (و ١٣٦) في -ش-.

<sup>9</sup> بين: ناقص في -ج-.

<sup>10</sup> (و ٣٩) في -ق-.

و أمّا إلى الثاني: فلاّته لو كان الملازمة بين الشئين موجودة لكانت مغايرة لهما ألبيّة. لا مكان تعقلهما<sup>1</sup> بدوئها بدوئها و لأئها<sup>2</sup>/نسبة. و النسبة لا بدّ و أن يكون مغايرة<sup>3</sup> للطرفين. و حينئذ لا يخلو إمّا ان يلزم تلك الملازمة لأحدهما أم لا.

فإنّ كان الأوّل فيُنقل الكلام إلى تلك الملازمة الثانية. و يلزم التسلسل بين الملازمات<sup>4</sup> الموجودة في الخارج. <sup>5</sup>/و إنّ كان الثاني يمكن إرتفاعها عن المتلازمين. و هو ما يكون إلّا بجواز الإنفكاك بينهما فيلزم أن ينهدم اللزوم على فرض تحقّقه و هو محال.

و يمكن أن يجاب عن هذا التشكيك بكلّ من المناقضة و النقض و المعارضة.

و أمّا المناقضة:

”فبأنّ نقول لا نسلم<sup>6</sup> أنّ التمايز من خواصّ الموجودات الخارجيّة بل يوجد في غيرها أيضا كما بين عدمى الشرط و المشروط به و بين عدمى العلة و معلولها.“

<sup>7</sup>/فإن قلت:

”نحن نقول من الرأس؛ لو لم يكن الملازمة<sup>8</sup> موجودة في الخارج فلا يخلو إمّا أن يكون بين المتلازمين إمتناع الإنفكاك فيه أم لا.

فإن كان الأوّل<sup>9</sup> كان اللزوم متحقّقا فيه على تقدير إنتفائه فيه<sup>10</sup>.

و إن لم يكن لا يكون اللازم لازما و لا الملزوم<sup>11</sup> ملزوما. لأّته حينئذ يجب<sup>12</sup> أن يكون بينهما جواز الإنفكاك

و هو يوجب ما ذكرنا و هو ظاهر. فنقول: ”<sup>13</sup>/أنّ لإمتناع الإنفكاك بين الشئين في الخارج إعتبارين.

<sup>1</sup> تعقلهما : في الهامش في -ج-.

<sup>2</sup> (و٧) في -ي-.

<sup>3</sup> لهما ألبيّة... و أن يكون مغايرة: في الهامش في -ف-.

<sup>4</sup> الملازمات: منقّح في الهامش في -ق-.

<sup>5</sup> (و١٢) في -أ-.

<sup>6</sup> (و٢٤) في -م-.

<sup>7</sup> (١٣٦ظ) في -ش-.

<sup>8</sup> (و٢٦) في -ع-.

<sup>9</sup> الأوّل: ناقص في -ي-، -ج-، -ع-.

<sup>10</sup> فيه: ناقص في -ي-، -ج-.

<sup>11</sup> لازما و لا الملزوم: منقّح في الهامش في -ع-.

<sup>12</sup> (١٢ظ) في -ج-.

<sup>13</sup> (١٢ظ) في -أ-.

أحدهما: أن يكون موجودًا في الخارج.

و الثاني: <sup>1</sup>/أن يكون مظهرًا للخارج بمعنى أن يكون أحد الطرفين <sup>2</sup>يمتنع في الخارج إنفكاكه عن الآخر.

فمحلُّ التردد إن كان الإعتبار الأول إحترا الشقَّ الثاني منه.“

قوله ”يلزم أن لا يكون اللازم لازمًا و لا الملزوم ملزومًا.“

قلنا: ”لا نسلم.“

قوله ”لأنه <sup>3</sup>فحينئذ يجب أن يكون أحدهما حائر الإنفكاك عن الآخر <sup>4</sup>.“

قلنا <sup>5</sup>:

”لا نسلم <sup>6</sup>ذلك <sup>7</sup> و إنما يكون كذلك أن <sup>8</sup>لو لم يكن بينهما إمتناع الإنفكاك بالإعتبار الثاني و هو ممنوع. إذ ممنوع. إذ لا يلزم من إنتفاء مبدأ <sup>9</sup>المحمول في الخارج إنتفاء الحمل الخارجى. <sup>10</sup>/فإنَّ العدم كالعدم معدوم في الخارج مع أنَّ الأعمى محمول على موضوعه <sup>11</sup>حملاً خارجياً. <sup>12</sup>/و إن كان <sup>13</sup>/الإعتبار الثاني إحترا الشقَّ الأول.“

قوله ”يلزم أن يكون اللزوم <sup>14</sup>/موجودًا في الخارج على تقدير إنتفائه فيه.“

قلنا:

”لا نسلم و إنما يلزم ذلك أن لو كان الحمل الخارجى منافياً لإنتفاء مبدئه فيه و هو ممنوع كما مر.“

و أمّا النقض: فتوجيهه <sup>1</sup>أن يقال؛

<sup>1</sup> (٣٩ظ) في -ق-.

<sup>2</sup> فيين بحيث: زائد و (٥٣و) في -ف-.

<sup>3</sup> لأنه: ناقص في -ج-، -ع-.

<sup>4</sup> قلنا لا نسلم... عن الآخر: ناقص في -أ-؛ في الهامش في -ع-.

<sup>5</sup> قلنا: في الهامش في -ع-.

<sup>6</sup> لا نسلم: في الهامش في -ع-؛ ثم زائد في -ق-.

<sup>7</sup> قلنا لا نسلم ثم ذلك: في الهامش في -ق-.

<sup>8</sup> أن: في فوق السطر في -ي-.

<sup>9</sup> مبدأ: في الهامش في -ي-.

<sup>10</sup> (١٣٧و) في -ش-.

<sup>11</sup> محمول على موضوعه: في الهامش في -ق-.

<sup>12</sup> (١٣و) في -أ-.

<sup>13</sup> (٢٤ظ) في -م-.

<sup>14</sup> (٧ظ) في -ي-.



”أن هذا الدليل بجميع مقدماته غير صحيح لتخلف الحكم المطلوب عنه في الملازمات البديهية البينة أو المبيّنة بالبراهين القطعية اليقينية.“

و أما المعارضة: فتوجيهها<sup>2</sup> أن يقال؛

”دليلكم و إن دلّ على مدّعاكم و لكن عندنا ما ينفيه.

و هو أنّه لو لم يجز لزوم شئ لشيئ لكان<sup>3</sup> كلّ من كل<sup>4</sup> أمرين جائز الإنفكاك عن صاحبه<sup>5</sup> /و هو ظاهرٌ. فجواز الإنفكاك أيضًا من جملة المعاني. فلا بدّ أن يكون ذلك جائز الإنفكاك عن موصوفه<sup>6</sup> /و هو ظاهر. و لا شكّ أنّ ذلك محال لأنّ إنفكاك جواز الإنفكاك عن الشئ يستلزم<sup>7</sup> /امتناع الإنفكاك المفروض الإستحالة. و حينئذ يكون هو أيضًا محالا. و لا شبهة في أنّ جواز المحال محال.

و بعبارة أخرى لا يخلو إمّا أن يكون جواز<sup>8</sup> /الإنفكاك ممنوع الإنفكاك<sup>9</sup> /عن موصوفه أم لا.

فإن كان<sup>10</sup> الأوّل وقع التلازم هناك بلا إشتباه. و هو ينفي مطلوب المعلّل الأوّل و هو المطلوب.

و إن كان الثاني لأمكن التلازم ثمه . و هو محال. لأنّه يلزمُ الانقلاب حينئذ على أنّه أيضا يوجب<sup>11</sup> /إنتفاء مطلوبكم<sup>12</sup> و هو مطلوبنا<sup>13</sup> .“

## 2.1.10. الدوران:

هو ترتّب الشئ على الشئ الذى له صلوح العليّة. اي يكون الشئ بحيث يحصل عند حصول شئ آخر. يصحّ تعليل الشئ

الأوّل بذلك الشئ الثاني بسبب حصوله عنده مرّة بعد أخرى.

و ذلك الترتّب؛

<sup>1</sup> أن: في الهامش في -ع-.

<sup>2</sup> فتوجيهها: منقح في الهامش في -أ-.

<sup>3</sup> لكان: في الهامش في -ق-.

<sup>4</sup> كلّ: في الهامش في -ي-.

<sup>5</sup> (و١٣) في -ج-.

<sup>6</sup> (و٤٠) في -ق-.

<sup>7</sup> (ظ١٣) في -أ-.

<sup>8</sup> (ظ١٣٧) في -ش-.

<sup>9</sup> (ظ٢٦) في -ع-.

<sup>10</sup> كان: في فوق السطر في -ع-.

<sup>11</sup> (ظ٥٣) في -ف-.

<sup>12</sup> التلازم هناك بلا إشتباه... أيضا يوجب إنتفاء مطلوبكم: في الهامش في -م-.

<sup>13</sup> و هو مطلوبنا: في الهامش في -ف-.

[١] إمّا ان يكون وجودًا لا عدمًا<sup>1</sup>/كثرُتُّب المَلِك على الهبة. فإنَّ وجوده<sup>2</sup>/مترتَّب على وجودها. و أمّا عند عدم الهبة فلا يجب أن يكون المَلِك معدوما لجواز تحقُّقه بشئٍ آخر كالبيع وغيره.

[٢] أو يكون عدمًا لا وجودًا كالطهارة بالنسبة إلى جواز الصلوة. فإنَّ عدمه مترتَّب على عدمها. و أمّا عند وجودها: فيجوز أن لا يجوز الصلوة بسبب إنتفاء شرط<sup>3</sup>/آخر كإستقبال القبلة وغيره.

[٣] أو معًا اي يكون وجودًا و عدمًا كترتَّب وجوب وجود<sup>4</sup> الرَّجْم على الرِّنا الصَّادر من المُحصَّن.

و ٥/الشئ الأوّل اي<sup>6</sup> المترتَّب هو الدائر<sup>7</sup> و ٨/الشئ الثانی اي<sup>9</sup> المترتَّب عليه<sup>10</sup>/هو المدائر.

و قيل:

”إنَّ بين التلازم و الدَّوران عمومًا و خصوصًا من وجه بناء<sup>11</sup> على إجتماعهما في صورة. يكون<sup>12</sup> الدائر و المدار فيها قضيتين متلازمتين. يصلح أن يكون إحديهما علة للأخرى.

و صدق الدَّوران بدون التلازم في صورة. يكون الدائر و المدار فيها مفردين.

و صدق<sup>13</sup>/الملازمة بدونه في إستلزام وجود المعلول وجود علته.“

و هذا البيان يفيد النسبة بين الدَّوران و الملازمة الحكيمية التي عرفها المصنّف -رحمه الله<sup>14</sup> - فيما سلف.

و إنَّ<sup>15</sup> أردتَ بيانها بين الدَّوران و مطلق اللزوم فإعتبر صورةً يكون فيها ترتَّب الدائر على المدار أكثرًا لا كليًا ضروريًا كالإسهال بالنسبة إلى شرب السقمونيا. و هذا<sup>2</sup>/أيضا في مطلق الملازمة الكلية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> (٢٥) في م-.

<sup>2</sup> (١٤) في أ-.

<sup>3</sup> (٨) في ي-.

<sup>4</sup> وجود: ناقص في ج-.

<sup>5</sup> (١٣٨) في ش-.

<sup>6</sup> اي: ناقص ج-.

<sup>7</sup> (٣٠) ظ في ق-.

<sup>8</sup> الشئ: ناقص في ج-، ش-.

<sup>9</sup> اي: ناقص في ج-، ق-، ف-.

<sup>10</sup> (١٣) ظ في ج-.

<sup>11</sup> بناء: ناقص في ج-.

<sup>12</sup> يكون: في الهامش في ي-.

<sup>13</sup> (١٤) ظ في أ-.

<sup>14</sup> رحمه الله: ناقص في ج-.

و أمّا في مطلق الملازمة: التي يندرج فيها الكلّية<sup>4</sup> /أو الجزئية.

فلا يتصور فيها أن يفترق الدوران عنها لأنّ بين كلّ أمرين حتى النقيضين ملازمة جزئية ألبتّة.

## 2.1.11. و المناقضة:

هي<sup>5</sup> /منع مقدّمة الدليل اي بعض المقدمات أو كلّها على سبيل التفصيل و التّعيين.

<sup>6</sup>/كما إذا قال المعلّل:

”الزكوة واجبة في حُلّي التّساء لآته متناولُ النصّ.

و هو قول النّبىّ -عليه الصّلوة و السّلام- ”أدّوا زكوة أموالكم“. و كلّ ما هو <sup>7</sup>/متناول النصّ فهو جائز الإرادة.

و كلّ ما هو جائز الإرادة<sup>8</sup> فهو مراد.

ينتج <sup>9</sup>/أنّ محلّ النزاع مرادٌ.“

فيقول السائل:

”لا نسلم أنّ محلّ النزاع متناولُ النصّ. و إن سلّمناه لكن لا نسلم أنّ ”كلّ ما هو متناول النصّ فهو جائز الإرادة“.

و لئن سلّمنا ذلك فلا نسلم أنّ ”كلّ ما هو جائز الإرادة فهو مرادٌ“.

<sup>10</sup>/واعلم أنّ المراد ههنا بمقدّمة الدليل ما يتوقف عليه صحة الدليل<sup>11</sup> /سواء كان من جهة المادّة أو من جهة الصّورة.

و إنّما قال ”منع مقدّمة الدليل“. و لم يقل ”منع الدليل“. لأنّ منع الدليل<sup>1</sup> إمّا ان يقارن بشاهدٍ يدلّ على المنوعيّة أو لا.

<sup>1</sup> إن: إذا في -أ-.

<sup>2</sup> (ظ ٢٥) في -م-.

<sup>3</sup> الكلّية: ناقص في -م-.

<sup>4</sup> (و ٢٧) في -ع-.

<sup>5</sup> (و ٥٤) في -ف-.

<sup>6</sup> (ظ ١٣٨) في -ش-.

<sup>7</sup> (و ١٥) في -أ-.

<sup>8</sup> و كلّ ما هو جائز الإرادة: في الهامش في -ش-.

<sup>9</sup> (و ٤١) في -ق-.

<sup>10</sup> (و ١٤) في -ج-.

<sup>11</sup> (ظ ٨) في -ي-.

فإن كان الأوّل فهو<sup>2</sup> نقض اجمالي لا مناقضة. و إن كان الثاني فهو مكابرة غير مسموعة أصلا كما سيأتي.

و بهذا سقط ما قيل: ”لو قال المصنّف -رحمه<sup>3</sup>-؛ و هي منع مقدّمة الدليل أو الدليل<sup>4</sup> لكان أوّلي ليشتمل منع<sup>5</sup> الدليل<sup>6</sup>/نفسه.“

## 2.1.12. و المعارضة:

هي إقامة الدليل على خلاف ما إقام الدليل عليه الخصم.

و المراد ”بخلاف مدعى الخصم“ ههنا<sup>7</sup> ما يخالفه<sup>8</sup> 9/و ينافيه لا ما يغيّره على أيّ وجه كان مطلقا.

مثالها ما إذا قال المعلّل:

”الزكوة واجبة في حلّي النساء لآئه متناول النصّ إلى آخره.“

فيقول السائل:

”دليلكم و إن دلّ على ما إدّعيتم و لكن عندنا ما ينفيه. لأنّ خلاف مطلوبكم أيضا ممّا يتناوله النصّ

و هو قول رسول الله -صلى الله عليه و سلّم-: "لا زكوة في الحلّي".“

### 2.1.12.1. [أقسام المعارضة]:

قال المصنّف -رحمه- في شرح القسّطاس<sup>10</sup> و شرح المقدّمة البرهانيّة: ”إنّ دليل المعارض إن كان عين دليل المعلّل الأوّل كما

في المغالطات العامّة<sup>1</sup> الواردة<sup>2</sup> يسمّى قلبا.

<sup>1</sup> لأنّ منع الدليل: في الهامش في -ع-.

<sup>2</sup> فهو: في الهامش في -ع-.

<sup>3</sup> رحمه: ناقص في -ج-.

<sup>4</sup> أو الدليل: في الهامش في -ع-.

<sup>5</sup> (١٥ ظ) في -أ-.

<sup>6</sup> (٢٦ و) في -م-.

<sup>7</sup> ههنا: في الهامش في -أ-.

<sup>8</sup> يخالفه: يخالف في -ش-.

<sup>9</sup> (١٣٩ و) في -ش-.

<sup>10</sup> (٢٧ ظ) في -ع-.

و إن كان غيرُه فان كان صورته كصورته يسمّى معارضة بالمثل. و إلاّ فمعارضة بالغير.“

### 2.1.13. و النّقض:

هو تخلف الحكم المدعى عن الدليل الدالّ<sup>3</sup> عليه في بعض<sup>4</sup> من الصّور على ما سيأتى تصوّيره.

و ههنا أبحاث:

الأول: إنّ النّقض صفة الناقض و التخلف صفة الحكم. فلا يصحّ تعريف<sup>5</sup> أحدهما بالآخر. فالأقربُ أن يقال هو منع الدليل مع بيان تخلف الحكم عنه.

و الثانى: إنّ المعلّل إذا أقام على مطلوبه دليلاً يمكن إيراده على نقيضه أيضاً. فهناك يمكن إيراد كلّ من المعارضة و النقض.

فإن قال السائل ”إنّ دليلكم<sup>6</sup> هذا<sup>7</sup> بما لا يصحّ أن يستدلّ به لتخلف الحكم عنه“ يكون<sup>8</sup> نقضاً على طريق الإجمال.

و إن قال ”دليلكم هذا و إن دلّ على مطلوبكم لكن عندنا ما ينفيه“ و هو هذا الدليل المذكورُ بعينه يكون معارضة على سبيل القلب.

و الثالث: إنّ التحقيق هو أنّه لا يختصّ النقض بالتخلف المذكور. بل هو عبارة عن منع الدليل بان يقال ”أن<sup>10</sup> هذا الدليل<sup>11</sup> غير صحيح لا يستحقّ أن يستدلّ به إمّا لتخلف الحكم المذكور عنه أو لإستلزامه فساداً آخرَ على ايّ وجه كان من الخصوصيات.

<sup>1</sup> (ظ ٤١) في -ق-.

<sup>2</sup> الواردة: الورود في -ج-.

<sup>3</sup> (ظ ٥٤) في -ف-.

<sup>4</sup> (و ١٦) في -أ-.

<sup>5</sup> (ظ ١٤) في -ج-.

<sup>6</sup> دليلكم: منقّح في الهامش في -ع-.

<sup>7</sup> (ظ ١٣٩) في -ش-.

<sup>8</sup> يكون: في الهامش في -ع-.

<sup>9</sup> (ظ ٢٦) في -م-؛ (و ٩) في -ي-.

<sup>10</sup> أن: في الهامش في -ع-.

<sup>11</sup> (ظ ١٦) في -أ-.

و الرابع: إنَّ النقص بحسب الإصطلاح قد يطلق على معنيين آخرين.

أحدهما نقض المعرفّات طردًا أو عكسًا.

و الثاني المناقضة التي مرّ ذكرها و لكنّه هناك يقيد بالتفصيلي. و ههنا<sup>1</sup>/قد<sup>2</sup> يقيد بالإجماليّ.

## 2.1.14. و المُسْتَنَدُ:

و قد<sup>3</sup> يقال له السند أيضا ما يكون المنع مبنيا عليه مُبينًا<sup>4</sup> به<sup>5</sup> و مؤيدًا بسببه كما يجيء الأمثله عن قريب.

إعلم أنّ الكلام من المعلل على مستند المنع على وجهين: إمّا على سبيل المنع، و إمّا على سبيل<sup>6</sup> النفي<sup>7</sup>/بالدليل أو بالتنبيه.

و الأوّل: لا يفيد أصلا سواء كان ذلك المستند لازماً<sup>8</sup>/للمنع أو لا. لأنّ منع المنع و منع ما يؤيده.<sup>9</sup>/لا يُوجب إثبات المقدّمة

المقدّمة الممنوعة. لأنّ المنع طلب الدليل و هو لا يوجب إثبات الممنوعة<sup>10</sup> التي<sup>11</sup> تجب إثباتها<sup>12</sup> على المعلل عند منع المانع.

و أمّا الثّاني: فإنّما يفيد إذا كان المستند لازماً للمنع. لأنّ نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم بخلاف ما إذا لم يكن لازماً

<sup>13</sup>/للمنع<sup>14</sup>. لأنّ<sup>15</sup> نفيه لا يوجب رفع المنع و نفيه أصلا.

و ينبغي أن يعرف أيضا أنّه قد يكون إذا كان<sup>16</sup>/المستند ممّا يأتي عليه الكلام<sup>1</sup>/يتعرّض له المعلل و يرده.

<sup>1</sup> (و٤٢) في -ق-.

<sup>2</sup> قد: في الهامش في -ي-.

<sup>3</sup> قد: ناقص في -ق-.

<sup>4</sup> مبيّنًا: في الهامش في -ق-.

<sup>5</sup> متبينًا به: في الهامش في -ي-.

<sup>6</sup> سبيل: في الهامش في -ف-.

<sup>7</sup> (و٢٨) في -ع-.

<sup>8</sup> (و١٤٠) في -ش-.

<sup>9</sup> (و١٥) في -ج-.

<sup>10</sup> لأنّ المنع طلب الدليل و هو لا يوجب إثبات الممنوعة: ناقص في -ي-، -ج-، -أ-، -ع-، -ش-؛ في الهامش في -ق-.

<sup>11</sup> التي: الذي في -ي-، -ش-.

<sup>12</sup> إثباتها: في فوق السطر في -ج-؛ ناقص في -ي-، -ق-، -ش-؛ في الهامش في -ع-، -ف-.

<sup>13</sup> (و١٧) في -أ-.

<sup>14</sup> للمنع: في الهامش في -ق-.

<sup>15</sup> لأنّ: فإنّه في -أ-.

<sup>16</sup> (و٥٥) في -ف-.

فالسائل يقول عليه: "إنّ كلامكم هذا كلام على السند و هو غير مفيد."

ثم إن قال المعلّل هناك "إن أردتم بقولكم أنّ الكلام عليه غير مفيد" إته كذلك مطلقاً فممنوع. و إلاّ فلم لا يجوز أن يكون هناك هذا ممّا يُسمع و يفيد فهذا التردد ممّا لا يفيد المعلّل أصلاً. لأنّ حاصل قول السائل<sup>2</sup> إنّ كلامكم متعلّق بالسند أنّه ردّ عليه.

و لا يلزم من ردّ هذا ردّ المنع لأنّه يحتمل أن لا يكون المستند المذكور من لوازمه. فبقى على المعلّل إمّا إثبات المقدّمة بدليل آخر<sup>3</sup> أو إثبات كون المستند لازماً لمنعها. فظهر أنّ التردد المذكور عن طرف<sup>4</sup> المعلّل خارج عن قانون التوجيه.

## 2.2. الفصل الثانی: في ترتيب البحث و المناظرة

و الترتيب جعل<sup>7</sup> الشئ في مرتبته.

إذا شرع المعلّل<sup>8</sup> -و هو الذى ينصب نفسه لإثبات الحكم بالدليل- في تقرير الأقوال و المذاهب -و في هذا إشارة إلى أنّ المعلّل المناظر- يجب عليه تحرير المباحث قبل الشروع في الدلائل و هو عبارة عن تعيين المباحث و تشخيصها من قولهم حرّره كذا<sup>9</sup> أي أفرزه.

و ذلك؛

[١] إمّا بتعيين المذاهب التي وقع البحث عليها إن كان البحث من الخلافات.

[٢] و إمّا بتفسير<sup>1</sup> الألفاظ المستعملة هناك تعريفاً أو تعييناً لما هو المقصود منها<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> (٢٧) في م-.

<sup>2</sup> السائل: في الهامش في ق-.

<sup>3</sup> (٩) في ي-.

<sup>4</sup> (٤٢) في ق-.

<sup>5</sup> (١٧) في أ-.

<sup>6</sup> (٤٠) في ش-.

<sup>7</sup> جعل: وضع منقح في الهامش في ق-.

<sup>8</sup> إذا شرع المعلّل: في الهامش في ق-.

<sup>9</sup> (٢٨) في ع-.

<sup>10</sup> (١٥) في ج-.

مثلا إذا قال "التّية شرط<sup>3</sup> في الوضوء" فينبغي أن يقال "أنّ هذا على ماذهب إليه الشّافعي -رحمه الله-". و يُعَيّن التّية<sup>4</sup> بأنّ المراد منها هو<sup>5</sup> القصد القلبيّ. و يُعرّف الشرط بأن يقال "هو عبارة عن الخارج الموقوف عليه الغير المؤثر في وجود<sup>7</sup> ما يتوقف عليه".

فلا يتوجّه عليه<sup>8</sup> المنع و المطالبة في تلك الأقوال و المذاهب التي نقلها عن القوم و قرّرها. لأنّ ذلك التقرير بطريق الحكاية. فلا يتعلّق المواخذة بمتعلقاته أصل. 1 لأنها محكيّة منقولة عن الغير.

كما إذا قال المعلّل: "قال أبو حنيفة -رحمه الله- التّية ليست بشرط في الوضوء".

فلا يصحّ للسائل أن يقول "لا نسلم أنّ التّية ليست بشرط فيه" أو يُعقّبهُ بالمستند.

إمّا إذا قال "أطلبُ منك تصحيح هذا النقل<sup>11</sup>" أو "صحّ النقل<sup>13</sup> هذا"<sup>14</sup>، أو قال "لا نسلم أنّ أبا حنيفة -رحمه الله- قال كذا" فلا فساد فيه. بل يجب تلك المطالبة عند عدم ثبوت النقل عنده. لأنّ الناقل قد يَضَعُ غير المنازَع مقامَ المنازَع.

<sup>15</sup>/فيستعمل في أثناء بحثه مقدّمةً أو مقدماتٍ مسلّمةً عند ذلك الغير على أنّها مسلّمةٌ عند المنازَع. فيلزم الخطأ. كما إذا قال "العالم حادث خلافا للمتكلمين" فيجعل المتكلمين منازعا.

<sup>1</sup> بتفسير: منقح في الهامش في -ق-.

<sup>2</sup> المستعملة هناك تعريفاً أو تعييناً لما هو المقصود منها: في الهامش في -ف-.

<sup>3</sup> مثلاً إذا قال التّية شرط: ذ

<sup>4</sup> (٢٧ظ) في -م-.

<sup>5</sup> منها هو: في الهامش في -ي-.

<sup>6</sup> (١٨و) في -أ-.

<sup>7</sup> في وجود: في الهامش في -ع-.

<sup>8</sup> عليه: في الهامش في -ق-.

<sup>9</sup> (١٤١و) في -ش-.

<sup>10</sup> (٥٥ظ) في -ف-.

<sup>11</sup> النقل: النقل في -ج-، -ق-، -ش-.

<sup>12</sup> (٤٣و) في -ق-.

<sup>13</sup> النقل: النقل في -ق-.

<sup>14</sup> هذا: في الهامش في -ي-.

<sup>15</sup> (١٨ظ) في -أ-.



ثم يستعمل في <sup>1/</sup> أثناء البحث "أن الواجب فاعل بالإختيار" على إنه مذهب المنازع و يثبت حدوث العالم بناء على <sup>2/</sup> ذلك. <sup>2/</sup> ذلك. فظهر من هذا التحقيق الذى ذكرناه.

أنه قد يتوجه المنع و المطالبة على التقرير و التقل نفسه و إن لم يتوجه على الأحكام <sup>3/</sup> المنقولة ما دام الناقل ناقلا.

و أما ما يقال "المنع طلب الدليل على المدعى و تصحيح <sup>4/</sup> التقل ليس <sup>5/</sup> بدليل عليه": فمحل نظر. فتأمل.

إلا إذا إنتهض بإقامة الدليل على ما أذعاه. اي لا يتوجه المنع على ذلك المعلل أصلا إلا وقت <sup>6/</sup> التزامه بإقامة <sup>7/</sup> الدليل بأن

يقول مثلا "لا يجب الزكوة على المديون لأنه لو وجبت عليه لوجبت على الفقير أيضا". و التالى باطل بالإجماع فالمقدم مثله.

أما بيان الشرطية:

فلأنه كلما تحقق الوجوب على المديون لم يتحقق شمول العدم.

و كلما لم يتحقق شمول العدم يتحقق <sup>8/</sup> شمول الوجوب <sup>9/</sup>.

ينتج أنه <sup>10/</sup> كلما تحقق الوجوب على المديون تحقق شمول الوجوب <sup>11/</sup>.

و كلما تحقق شمول الوجوب تحقق <sup>12/</sup> الوجوب <sup>13/</sup> على الفقير.

ينتج كلما تحقق الوجوب على المديون تحقق الوجوب على الفقير <sup>14/</sup>. و هو المطلوب.

و هذه المقدمات كلها ظاهرة إلا كبرى القياس الأول.

<sup>1</sup> (١٠) في -ي-.

<sup>2</sup> (١٦) في -ج-.

<sup>3</sup> (٢٨) في -م-.

<sup>4</sup> (٢٩) في -ع-.

<sup>5</sup> ليس: في الهامش في -ف-.

<sup>6</sup> (١٤١) في -ش-.

<sup>7</sup> (١٩) في -أ-.

<sup>8</sup> شمول العدم يتحقق: في الهامش في -ف-.

<sup>9</sup> و كلما لم يتحقق شمول العدم يتحقق شمول الوجوب: في الهامش في -أ-.

<sup>10</sup> ينتج أنه: في الهامش في -أ-.

<sup>11</sup> شمول الوجوب: في الهامش في -ي-.

<sup>12</sup> و كلما تحقق شمول الوجوب تحقق: في الهامش في -ي-.

<sup>13</sup> (٤٣) في -ق-.

<sup>14</sup> ينتج كلما تحقق الوجوب على المديون تحقق الوجوب على الفقير: في الهامش في -ي-.

و بيانها أن يقول: ”لو لم يثبت شمول الوجوب على تقدير عدم شمول العدم لثبت عدم شمول الوجوب على ذلك التقدير. و إلا لارتفع<sup>1</sup>/النقيضان<sup>2</sup> وهو محال<sup>3</sup>.“

”فإذا لم يتحقق شمول العدم لم يتحقق شمول الوجوب“ و هو ينعكس<sup>4</sup>/بعكس النقيض إلى قولنا ”إذا تحقق شمول الوجوب<sup>5</sup> الوجوب<sup>5</sup> تحقق شمول العدم“. و هو محال.

فليُنظر في هذا البيان. فإن غلط هذه المغلطة هناك فقط.

و إذا قرّر المعلّل هذا الدليل مثلاً فالسائل إما أن يمنع<sup>6</sup> في شيء من الدليل و المدلول<sup>7</sup> أو لا يمنع<sup>8</sup> فيه أصلاً.

[١] فإن<sup>9</sup> لم يمنع فظاهر. لأنه لا بحث و لا مناظرة هناك.

[٢] و إن منع؛

[١-] فيما أن يمنع قبل تمام دليله. لم يُرد بهذا الكلام. أنه لا بدّ للسائل في هذا القسم -أعني المناقضة- أن يمنع مقدّمة

الدليل قبل تقرير جميع مقدّماته. بل قال بعضهم الأحسن أن يتوقّف السائل<sup>10</sup>/حتى يقرّر<sup>11</sup> المعلّل مجموع<sup>12</sup> مقدّمات دليله.

ثمّ شرع فيتعرّض لما تعرّض. و كأنّه أشار إلى هذا بأن قال ”و هو إنّما يكون على مقدّمة من مقدّمات دليله<sup>13</sup>“.

و لم يزد<sup>1</sup>/على هذا بل قصره عليه.

<sup>1</sup> (٥٦) في -ف-.

<sup>2</sup> و إلا لارتفع النقيضان: في الهامش في -ي-.

<sup>3</sup> و هو محال: في الهامش في -ق-؛ ناقص في -ي-، -ج-، -أ-؛ النقيضان و هو محال: في الهامش في -ف-.

<sup>4</sup> (١٩) في -أ-.

<sup>5</sup> النقيضان و هو محال... تحقق شمول الوجوب: في فوق السطر في -ف-.

<sup>6</sup> (١٦) في -ج-.

<sup>7</sup> (١٤٢) في -ش-.

<sup>8</sup> يمنعه: يمنع في -ج-، -ش-.

<sup>9</sup> (٢٨) في -م-.

<sup>10</sup> (٢٩) في -ع-.

<sup>11</sup> يقرّر: يقرأ في -ج-.

<sup>12</sup> مجموع: جميع في -ي-.

<sup>13</sup> ثمّ شرع فيتعرّض لما تعرّض. و كأنّه أشار... من مقدّمات دليله: في الهامش في -ي-.

فلا يُعتبر فيه <sup>2</sup>/ما زاد على أن يعيّن مقدّمة من المقدّمات بالمنع. و يؤيّد به بأن قال "بعدُ فإن منع مقدّمة من مقدّمات <sup>3</sup> دليله".

<sup>4</sup>/أو لم يقل "و إن منع قبل تمام الدليل" كما قال <sup>5</sup> في القسم الثاني "و إن منع بعد تمام الدليل". [خذ] هذا.

[ب-] أو منع بعد تمام دليله أي لم يعيّن مقدّمة من تلك المقدّمات بالمنع.

فإن منع مقدّمة من مقدّمات دليله؛

[١] فإمّا أن يقتصر بمجرّد المنع بأن يقول في الدليل المذكور مثلاً "لا نسلمّ إنعكاس القضية المذكورة إلى ما ذكرتموه."

[٢] أو لم يقتصر بمجرّده.

فإن لم يقتصر<sup>7</sup>؛

[١-] فإمّا أن يقول و يذكر المستند،<sup>8</sup>

[ب-] أو لم يقل<sup>9</sup> و المستند كما يقول "لا نسلمّ لم لا يجوز أن يكون كذا" أو يقول "لا نسلمّ لزوم ذلك و إنّما

يلزم هذا أن لو كان كذا."

كما يقول في الدليل المذكور:

"لا نسلمّ إنعكاس قولكم "إذا لم يتحقق شمول العدم لم يتحقق شمول الوجوب" <sup>10</sup> إلى القضية المذكورة  
هناك. لم لا يجوز أن لا يتعكس <sup>11</sup>/بناءً على أنّها جزئية؟"

أو يقول:

<sup>1</sup> (١٠ظ) في -ي-.

<sup>2</sup> (٢٠ظ) في -أ-.

<sup>3</sup> من مقدّمات: في الهامش في -ع-.

<sup>4</sup> (٤٤ظ) في -ق-.

<sup>5</sup> قال: في فوق السطر في -ق-.

<sup>6</sup> تلك: في الهامش في -ش-.

<sup>7</sup> فإن لم يقتصر: في الهامش في -ي-.

<sup>8</sup> (٤٢ظ) في -ش-.

<sup>9</sup> لم يقل: في الهامش في -ق-.

<sup>10</sup> (٢٠ظ) في -أ-.

<sup>11</sup> (٢٩ظ) في -م-.

1 "لا نسلم لزوم 2/ تلك القضية 3/ التي جعلتموها عكسًا و إنما يلزم 4 ذلك أن لو صدق الأصل كلية و هو هو ممنوع."

و ذلك -اي المنع المحرّد و المنع مع السند- هو المناقضة التي عرفها في الفصل الأول.

### 2.2.1. [الغصب]:

و إن لم يقل مستندا بل يستدلّ بدليل 5 على إنتفاء تلك المقدّمة الممنوعة.

كما إذا قال المعلّل:

"إنّ الزكوة واجبة في حلّى النساء. لأنّه تناول النّصّ و هو قول التّيّ -عليه السلام- "في الحلّى زكوة".

و كلّ ما يتناوله النّصّ فهو جائز الإرادة فيكون محلّ النزاع جائز الإرادة فيكون مرادًا."

فيقول السائل:

"لا نسلم أنّ إرادة محلّ النزاع متحقّقة بل هي ليست بحقّقة. 6/ لأنّه لو تحقّقت لتحقّقت مع جميع لوازمه. 7

لوازمه. 7 و هو باطل بالدلائل الدّالة 8 عليه."

9/ فذلك المنع مع الإستدلال يسمّى غصبًا 10. لأنّ السائل 11/ ترك هناك منصب نفسه و هو المنع 12/ و المطالبة فقط. و غاية

أمره تأييد منعه بالمستند ليس إلّا. و غصبَ منصب غيره و هو التعليل.

و هو اي الغصب غير مسموع عند المحقّقين من أهل النظر خلافا للبعض منهم. و هو مولانا ركن الدين 1 العميدى -رحمه الله-

الله- و إنّما لم يسمعه.

1 يقول: نقول في م-.

2 (ظ ٥٦) في ف-.

3 (١٧) في ج-.

4 التي جعلتموها عكسًا و إنّما يلزم: منقّح في فوق السطر في ف-.

5 بدليل: في الهامش في ق-.

6 (ظ ٤٤) في ق-.

7 لوازمه: لوازمها في ق-.

8 الدلالة: الدالة في -أ، -ق-.

9 (١٤٣) في ش-.

10 غصبًا: منقّح في الهامش في ق-.

11 (٢١) في -أ، (١١) في -ي-.

12 (٣٠) في -ع-.

لإستلزامه الخبط في البحث و بين المصنّف -رحمه الله- "لزوم الخبط" في بعض مؤلفاته بأن قال:

"أولاً: المعلل ما دام معللاً يكون التعليل حقّه يُعلم حقيّة دليله أو بطلانه. و ليس <sup>2</sup>/للسائل هناك إلاّ مطالبة ذلك. <sup>3</sup> فإذا غصّب فقد فات غرضه.

و ثانياً: أنّه <sup>4</sup> إذا جوّز ذلك في جانب السائل <sup>5</sup> فالمعلل أيضا قد يغصبه في دليله و السائل يغصبه <sup>6</sup> كذلك في غصبه <sup>7</sup>.

فيلزم بعد هما عمّا كانا <sup>8</sup>/فيه و ضلالهما عن طريق التوجيه.

و الأحسن في وجه التوجيه أنّ السائل إذا غصّب منصب المعلل على ذلك الوجه <sup>9</sup>/المذكور.

فلا ينبغي للمعلل؛

[١] أن يطعنه في ذلك،

[٢] أو يتعرّض له بأن يمنع مقدّمة من مقدّمات دليله. لأنّه لا يلزم من شئٍ منهما ما يجب عليه من إثبات مقدّمة المنوعة.

فحينئذ لا ينفعه شئ <sup>10</sup>/منهما.

على أنّ للسائل أن يغيّر كلامه بالعناية فلا وجه لإشتغاله <sup>11</sup>/إياهما أصلاً.

فاللائق بحاله أن يُثبت تلك المقدّمة <sup>12</sup> أولاً ثمّ يتعرّض لدليله. لأنّه يكون حينئذ معارضاً للدليل المثبت لتلك المقدّمة التي كان

منعها السائل.

و لا كلام في جوازه عارياً عن الإستبشاح و الإستقباح.

<sup>1</sup> الدين: في الهامش في -ق-.

<sup>2</sup> (٢٩ظ) في -م-.

<sup>3</sup> ذلك: في الهامش في -أ-.

<sup>4</sup> أنّه: ناقص في -ج-.

<sup>5</sup> هناك إلاّ مطالبة... في جانب السائل: في الهامش -ق-.

<sup>6</sup> في دليله و السائل يغصبه: ناقص في -ش-.

<sup>7</sup> في دليله والسائل يغصبه كذلك في غصبه: في الهامش في -ف-؛ ناقص في -ج-، -م-، -ق-؛ في غصبه: ناقص في -ش-.

<sup>8</sup> (١٧ظ) في -ج-.

<sup>9</sup> (٢١ظ) في -أ-.

<sup>10</sup> (٤٣ظ) في -ش-.

<sup>11</sup> (٥٧و) في -ف-.

<sup>12</sup> المقدّمة: في الهامش في -ق-.

كما أشار إليه<sup>1</sup>/يقوله ”نعم قد يتوجّه ذلك بعد إقامة المعلّل<sup>2</sup> الدليل على تلك المقدمة<sup>3</sup> كما سيأتى ذكره مفصّلاً.“

و إن منع بعد تمام الدليل فذلك المنع حال كونه على وجه التوجيه حاصل على قسمين. و إلاّ فهو في الحقيقة على<sup>4</sup>/أربعة أقسام كما سيحىء.

و إذا<sup>5</sup> منع بعد تمام الدليل؛

[١] فإنّما أن لا يسلمّ الدليل بعد تمام الدليل بناء على تخلف الحكم عنه في شئ من الصّور.

[٢] أو يسلمّ الدليل بأن لا يتعرّض له لا أن يُصدّقه و يعتقده ثبوته. و إلاّ يلزم تصديق لازمه الذى هو المدلول. و يمنع المدلول المطلوب<sup>6</sup>/و إستدلّ بما ينافى ثبوت المدلول.

و الأوّل<sup>7</sup>/اي منع الدليل بناء على تخلف الحكم المذكور هو النقض الإجماليّ. و الثانى اي منع المدلول مع الإستدلال بما ينافى المدلول<sup>8</sup>/هو<sup>9</sup>/المعارضة<sup>10</sup>.

و الحقّ أن يقال؛

[١] ”إنّما أن لا يسلمّ الدليل و يمنعه بعد<sup>11</sup> التمام متمسكاً<sup>12</sup> بشاهد يدلّ على أنّه لا يستحقّ أن يستدلّ به أعمّ من أن يكون ذلك الشاهد هو التخلف المذكور أو غيره،

[٢] أو يسلمّ الدليل و يمنع المدلول.“

<sup>1</sup> (٤٥ و) في -ق-.

<sup>2</sup> المعلّل : في الهامش في -ج-، -ق-.

<sup>3</sup> المقدّمة: في الهامش في -ق-.

<sup>4</sup> (٢٢ و) في -أ-.

<sup>5</sup> إذا: منقّح في الهامش في -ق-.

<sup>6</sup> (١١ ظ) في -ي-.

<sup>7</sup> (٣٠ و) في -م-؛ (٣٠ ظ) في -ع-.

<sup>8</sup> (١٨ و) في -ج-.

<sup>9</sup> (٤٤ و) في -ش-.

<sup>10</sup> فعلنا أنّ النقص إنّما تفصيليّ و هو المناقضة المذكورة أو إجماليّ: زائد في -ش-.

<sup>11</sup> بعد: في الهامش في -ع-.

<sup>12</sup> متمسكاً: متمسكاً في -ش-.

و الأول هو النقض الإجمالي. و الثان هو المعارضة.<sup>1</sup> /و على كلا التقديرين يكون كل من منع الدليل و منع<sup>2</sup> مدلوله على قانون التوجيه.

إمّا إذا منع الدليل بلا شاهد يدلّ عليه أو منع المدلول بلا إقامة الدليل على ما يناقضه فيكون كلّ منهما مكابرة غير مسموعة عند أهل التوجيه.

فعلنا أنّ النقض إمّا تفصيليٌّ و هو المناقضة المذكورة أو إجماليٌّ.<sup>3</sup> و توجيهه<sup>4</sup> /اي توجيهه النقض أن يقال: "ما ذكرتم من الدليل غير صحيح لتخلف الحكم<sup>5</sup> المذكور عنه في تلك الصورة".

و أمّا المعارضة: فطريقها؛ "أن يقال ما ذكرتم من الدليل و إن دلّ على ثبوت المدلول<sup>6</sup> /أو لكن عندنا ما ينفيه".

و إمّا قال "و إن دلّ على ثبوت المدلول" و لم يقل "و إن ثبت" أو "و إن صدق" لئلا يلزم ثبوت المدلول عنده.

و إذا شرع المعارض في الدليل الدالّ على خلافٍ مطلوب المعلّل الأول<sup>8</sup> /يصير ذلك المعلّل ههنا<sup>9</sup> /كالسائل ثمّه و بالعكس. اي يصير السائل<sup>10</sup> /ههنا كالمعلّل ثمّه.

## 2.2.2. و المعارضة و النقض الإجماليّ:

هما يأتيان في مقدّمات الدليل أيضًا.

<sup>1</sup> (ظ ٢٢) في أ-.

<sup>2</sup> و منع: في الهامش في -ق-.

<sup>3</sup> فعلنا أنّ النقض إمّا تفصيليٌّ و هو المناقضة المذكورة أو إجماليٌّ: في الهامش في -ي-، -ج-؛ ناقص في -ش-.

<sup>4</sup> (ظ ٤٥) في -ق-.

<sup>5</sup> الحكم: في الهامش في -أ-.

<sup>6</sup> و إن دلّ على ثبوت المدلول: في الهامش في -ج-؛ المدلول: في الهامش في -ق-.

<sup>7</sup> (ظ ٥٧) في -ف-.

<sup>8</sup> (٢٣) في -أ-.

<sup>9</sup> (ظ ٤٤) في -ش-.

<sup>10</sup> (ظ ٣٠) في -م-.

و بيان ذلك: إنّه إذا إستدلّ المعلّل على مقدّمة<sup>1</sup> الدليل فللسائل أن يقول ”هذا الدليل بجميع مقدّماته غير صحيح بناء على تخلف الحكم عنه في تلك الصّورة.“ أو يقول ”هذا الدليل و إن دلّ على ثبوت تلك المقدمة و لكن عندنا ما ينفيها و يُثبت يُثبت ما يناقضها.“

و ذلك المذكور من المعارضة و النقض الاتيان في مقدّمات الدليل<sup>3</sup> بالنسبة<sup>4</sup> إلى تلك<sup>5</sup> المقدّمة التي إستدلّ المعلّل عليها يكون يكون معارضة و نقضاً إجمالياً<sup>6</sup>.

و يكون المعارضة بالقياس إلى مجموع الدليل ”مناقضة على سبيل المعارضة“. أمّا كونها مناقض:ة فلورودها على مقدّمة من مقدّمات الدليل. و أمّا كونها<sup>7</sup> على سبيل المعارضة: فظاهر.

و يكون النقض أيضاً بالنسبة إلى مجموع الدليل ”تفصيلاً<sup>8</sup> على طريق الإجمال“. <sup>9</sup> / أمّا كونه<sup>10</sup> تفصيلاً: <sup>11</sup> فلتعلّقه<sup>12</sup> بمقدّمة بمقدّمة معيّنة. و أمّا كونه على طريق الإجمال: فظاهر بيّن.

هذا<sup>13</sup> اي هذ الذي ذكرنا إلى هذا المحلّ من جهات البحث من طرف<sup>14</sup> /السائل اي هي<sup>15</sup> كلّها وظيفة السائل في المباحث<sup>16</sup>.

أمّا من طرف المعلّل: فالسائل<sup>1</sup> إن منع مقدّمة من مقدّمات الدليله فيلزم عليه دفعه. اي دفع ذلك المنع؛

<sup>1</sup> مقدّمة: في الهامش في -ي-.

<sup>2</sup> (١٨ظ) في -ج-.

<sup>3</sup> (٣١و) في -ع-.

<sup>4</sup> (١٢و) في -ي-.

<sup>5</sup> تلك: في فوق السطر في -ع-.

<sup>6</sup> إجمالياً: في فوق السطر في -ي-.

<sup>7</sup> (٢٣ظ) في -أ-.

<sup>8</sup> تفصيلاً: تفصيل في -أ-؛ منقّح في تحت السطر في -ق-.

<sup>9</sup> (٤٦و) في -ق-.

<sup>10</sup> كونه: كونها في -ق-.

<sup>11</sup> تفصيلاً: تفصيلاً منقّح في فوق السطر في -ق-.

<sup>12</sup> فلتعلّقه: فتعلّقه منقّح في الهامش في -ق-.

<sup>13</sup> هذا: في الهامش في -ق-.

<sup>14</sup> (٤٥و) في -ش-.

<sup>15</sup> اي هي: في الهامش في -أ-.

<sup>16</sup> اي هي كلّها وظيفة السائل في المباحث: في الهامش في -ع-.



[١] إِذَا بَدِيلٌ إِنْ كَانَتْ تِلْكَ الْمَقْدَمَةُ الْمُنَوَّعَةُ نَظْرِيَّةً يَحْتَاجُ إِلَى نَظَرٍ وَ كَسْبٍ.

[٢] أَوْ تَنْبِيهِ إِنْ كَانَتْ الْمَقْدَمَةُ بَدِيهِيَّةً إِذْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ <sup>٢</sup>/هَهْنَا بَلْ لَا يَصَحُّ إِيرَادُهُ عَلَيْهَا.

كَمَا قِيلَ فِي مَوْضِعِهِ وَ ذَلِكَ مِثْلُ <sup>٣</sup> قَوْلِهِمْ "أَنَّ تَعْرِيفَ الْبَدِيهِيِّ أَوْ الْإِسْتِدْلَالَ <sup>٤</sup>/عَلَيْهِ أَخْذٌ بِسَبَبٍ لَمَّا لَا سَبَبَ لَهُ أَوْ وَضَعٌ غَيْرُ السَّبَبِ مَكَانَ السَّبَبِ. وَ كِلَاهُمَا فَاسِدَانٌ <sup>٥</sup>."

وَ التَّمْثِيلُ بِالْإِسْتِدْلَالِ عَلَى الْمَقْدَمَةِ الْمُنَوَّعَةِ فِي غَايَةِ الظُّهُورِ عَلَى أَنَّهُ سَيَجِيءُ بَعْدَ.

<sup>٦</sup>/وَأَمَّا التَّمْثِيلُ بِالتَّنْبِيهِ عَلَى ثُبُوتِ الْمَقْدَمَةِ الصَّرُورِيَّةِ الَّتِي مَنَعَهَا السَّائِلُ <sup>٧</sup>/فَأَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ؛

كَمَا يَقُولُ -إِي يَقُولُ الْمَعْلَلُ عِنْدَ مَنَعِ السَّائِلِ هَذَا الْقَوْلَ:- "العالم متغيّر. لآتنا نُشَاهِدُ التَّغْيِيرَاتِ فِيهِ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَ الْأَثَارِ الْمُخْتَلِفَةِ."

وَ إِنْ أَتَى الْمَعْلَلُ بِدَلِيلٍ ثَانٍ دَالٌّ عَلَى ثُبُوتِ تِلْكَ الْمَقْدَمَةِ الْمُنَوَّعَةِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ وَ الْمُنَاسِبُ لِسِيَاقِ كَلَامِهِ. وَ قَدْ يَحْتَمَلُ أَنْ يُجْعَلَ قَوْلُهُ دَلِيلًا ثَانًا أَعْمَمًا مِنْ أَنْ يَكُونَ دَلِيلًا دَالًّا عَلَى ثُبُوتِ تِلْكَ الْمَقْدَمَةِ أَوْ غَيْرِهِ مِنَ الدَّلَائِلِ <sup>٨</sup>/الدَّالَّةِ عَلَى <sup>٩</sup>/ثُبُوتِ الْمَدْلُولِ الْأَوَّلِ. <sup>١٠</sup>/لَكِنْ لَا يَتِمُّ <sup>١١</sup>/لِزُومِ التَّسْلُسِلِ فِي هَذَا الشَّقِّ الثَّانِي كَمَا سَيَرَدُّ عَلَيْكَ بَعْدَ.

فِيمَا أَنْ يَمْنَعَهُ السَّائِلُ أَيْضًا إِي كَمَا مَنَعَ الدَّلِيلَ الْأَوَّلَ أَوْ يَسْلَمُ ذَلِكَ. فَإِنْ مَنَعَهُ فَالْأَقْسَامُ الْمَذْكُورَةُ تَأْتِي فِيهِ مِنَ الْمُنَاقِضَةِ وَ الْمَعَارِضَةِ <sup>١٢</sup> وَ النِّقْضِ الْإِجْمَالِيِّ. وَ كَمَا يَأْتِي هَذِهِ الْأَقْسَامُ فِي هَذَا الدَّلِيلِ الثَّانِي كَذَلِكَ يَأْتِي هِيَ كَلَّهَا إِنْ أَتَى الْمَعْلَلُ بِدَلِيلٍ ثَالِثٍ

<sup>١</sup> أَمَا مِنْ طَرَفِ الْمَعْلَلِ: فَالسَّائِلُ: فِي الْهَامِشِ فِي -ع-.

<sup>٢</sup> (٣١) فِي -م-.

<sup>٣</sup> مِثْلُ: نَاقِصٌ فِي -ي-، -ج-، -م-.

<sup>٤</sup> (٥٨) فِي -ف-.

<sup>٥</sup> فَاسِدَانٌ: فَاسِدٌ فِي -م-.

<sup>٦</sup> (٢٤) فِي -أ-.

<sup>٧</sup> (١٩) فِي -ج-.

<sup>٨</sup> (١٢) فِي -ي-.

<sup>٩</sup> (٤٥) فِي -ش-.

<sup>١٠</sup> (٣١) فِي -ع-.

<sup>١١</sup> (٤٦) فِي -ق-.

<sup>١٢</sup> وَ الْمَعَارِضَةُ: فِي الْهَامِشِ فِي -ي-.

كذلك أو رابع<sup>1</sup>/فصاعداً. فحينئذ أي فحين إن<sup>2</sup> كان الكلام<sup>3</sup> جارياً<sup>4</sup>/بين الطرفين على ما ذكرنا يلزم أن ينتهي ذلك الكلام الكلام إلى أحد الأمرين.

إمّا أن ينتهي إلى إلزام السائل<sup>5</sup>. و هو أن لا يكون له سبيل إلى منع كلام المعلل الذي يكون بينهما مطالبة و نزاع.

إمّا أن ينتهي إلى إفحام المعلل. و هو عجزه عن إثبات ما هو مطلوبه و مُدّعا. و ذلك لأنّ المعلل إن انقطع كلامه بالمنع أو المعارضة من السائل. فحصل الإفحام و هو ظاهر. و إلاّ أي و إن لم ينقطع كلامه بشئ من ذلك فلا يخلو إمّا من أن ينتهي أدلته إلى أمر ضروريّ القبول أو لا ينتهي إليه.

و كون ذلك الأمر ضروريّ القبول قد يكون<sup>6</sup>/بأن يكون بديهياً جلياً لا يحتاج إلى الاستدلال عليه. <sup>7</sup>/فيصدّقه<sup>8</sup>/السائل و يقبله بالضرورة إمّا قبل التنبيه أو بعده.

و قد يكون بأن يكون ممّا يرضاه السائل و يقبله و يكون قانعا إياه بسبب من الأسباب و إن كان ممّا يحتاج إلى الدليل في الواقع و إذا لم يخل<sup>9</sup>/الواقع عن الإنتهاء<sup>10</sup> أو عدمه.

فإن كان الأوّل يلزم الإلزام. و هو أيضا ظاهر. و إن كان الثاني أي عدم الإنتهاء إلى أمر ضروريّ القبول يلزم الإفحام. لأنّه حينئذ<sup>11</sup>؛

[١] إمّا أن يلزم التسلسل من طرف المبدأ أي العلة،

[٢] أو عجز المعلل عن الدليل.

<sup>1</sup> (٢٤ظ) في -أ-

<sup>2</sup> إن: إذا في -أ-

<sup>3</sup> الكلام: في الهامش في -ي-.

<sup>4</sup> (٣١ظ) في -م-

<sup>5</sup> السائل: في الهامش في -ق-.

<sup>6</sup> (١٩ظ) في -ج-.

<sup>7</sup> (٥٨ظ) في -ف-.

<sup>8</sup> (١٤٦و) في -ش-.

<sup>9</sup> (٢٥و) في -أ-.

<sup>10</sup> (٤٧و) في -ق-.

<sup>11</sup> حينئذ: ناقص في -ج-.

بيان لزوم أحد الأمرين: إنه إذا لم ينته أدلة المعلل إلى أمر ضروري القبول؛

[١] فإما أن ينتهي إلى شيء لا يقبله السائل،

[٢] أو لا ينتهي إلى شيء أصلا.

فإن كان الأوّل فهو الأمر الثاني <sup>1</sup>/أعنى عجز المعلل عن الدليل. و ذلك <sup>2</sup>/الأمر الثاني ظاهر في أنه إفحام <sup>3</sup>/المعلل.

و إن كان الثاني اي لا ينتهي أدلته إلى شيء أصلا يجب أن يستدلّ بأدلة غير متناهية يتوقف بعضها على بعض من جهة التصديق <sup>4</sup>.

فإن كان بين تلك الأدلة التوقف من جهة <sup>5</sup> التحقيق و الثبوت أيضا يلزم التسلسل من كلتا الجهتين. و إلا يلزم التسلسل في علوم مترتبة غير متناهية متعلقة <sup>6</sup> <sup>7</sup>/بأدلة غير متناهية و التسلسل عن <sup>8</sup> طرف المبدأ محال. كما بين في موضعه و إليه أشار بقوله. بقوله.

و الأوّل <sup>9</sup>/محال -اي ممتنع في نفس الأمر-. و بتقدير تسليمه اي و لئن سلمنا أنّ التسلسل ليس بمحال في الواقع. لكن يلزم إفحام المعلل حينئذ أيضا. لأنه لا يمكنه <sup>10</sup> إثبات أمور <sup>11</sup>/لا نهاية لها <sup>12</sup> و هو محال. لأنه خارج عن طوق البشر. لأنه يقتضى إيراد أدلة غير متناهية. فلا يكون مقدورا لمن يكون زمان إيراده الأدلة محصورا بين النهايتين.

واعلم ان بعضا من شراح هذه الرسالة <sup>13</sup>/أورد ههنا بحثا قرّحه <sup>1</sup> ذهنه:

<sup>1</sup> (٣٢) في -ع-.

<sup>2</sup> (١٣) في -ي-.

<sup>3</sup> (٣٢) في -م-.

<sup>4</sup> التصديق: في الهامش في -ش-.

<sup>5</sup> فإن كان بين تلك الأدلة التوقف من جهة: في الهامش في -ش-.

<sup>6</sup> متعلقة: في الهامش في -ف-.

<sup>7</sup> (٢٥) في -أ-.

<sup>8</sup> عن: من في -أ-.

<sup>9</sup> (٤٦) في -ش-.

<sup>10</sup> لا يمكنه: ناقص في -ج-.

<sup>11</sup> (٢٠) في -ج-.

<sup>12</sup> في زمان واحد زائد في -أ-.

<sup>13</sup> (٤٧) في -ق-.

”و هو إنّ التسلسل في المبدء على الوجه المذكور. إنّما يستقيم على تقدير منع السائل دليل المعلل على<sup>2</sup> طريق المناقضة أو النقض الإجماليّ إمّا إذا عارضه السائل و منعه المعلل مناقضة<sup>3</sup> أو معارضة أو نقضا. فكيف يكون هذا علةً لدليل المعلل<sup>4</sup> على الوجه المذكور؟“

فلا بدّ له من بيان. ثمّ أجاب عنه فقال:

”أنّ كلّما<sup>5</sup> يذكره المعلل من النقض إجمالا أو<sup>6</sup> تفصيلا و من المعارضة فهو يقوَى دليhle.

و كلّما<sup>7</sup> هو كذلك فدليله يحتاج إليه.“

و بيّن صغراه بأنّ:

”كلّما ذكره المعلل ينقطع به كلام السائل.

و كلّما ينقطع به كلام السائل فهو<sup>8</sup> سبب لثبوت دليل المعلل.“

فأمّا الكبرى: فادّعى بدهنتها ثمّ ضمّ نتيجة القياس المذكور:

”<sup>9</sup>و هو "إنّ كلّما يذكره المعلل فدليله يحتاج إليه" إلى قولنا "كلّما<sup>10</sup> يحتاج هو إليه فهو علة له". فاستنتج شيئا هو المطلوب ههنا.“

و في كلّ من البحث و جوابه بحث.

[١] أمّا في<sup>11</sup>/البحث؛

[١-] فنقول أولا: ”إنّ جعل النقض الإجماليّ من قبيل الأوّل ممّا لا ينبغي. لأنّ المعلل لا يجب عليه الإستدلال إذا نقض

السائل دليhle على طريق الإجمال. لأنّ السائل يصيرُ عند النقض مدّعيّا لإنتفاء إستحقاق الدليل لأنّ يستدلّ به. فلا بدّ

<sup>1</sup> قرحه: منقّح في الهامش في -ج-؛ قد أخرجه في -ق-.

<sup>2</sup> (٥٩) في -ف-.

<sup>3</sup> مناقضة: في الهامش في -ع-.

<sup>4</sup> مناقضة أو معارضة... لدليل المعلل: في الهامش في -ف-.

<sup>5</sup> كلّما: كلّ ما في -أ-، (٢٥) في -أ-.

<sup>6</sup> أو: و في -أ-.

<sup>7</sup> (٣٢) في -م-.

<sup>8</sup> فهو: ناقص في -ج-، -م-.

<sup>9</sup> (٤٧) في -ش-.

<sup>10</sup> (٣٢) في -ع-.

<sup>11</sup> (١٣) في -ي-.

له من شاهدٍ يدلُّ عليه كما سبق غير مرّة. فحينئذ يجوز للمعلّل أن يمنع شاهده<sup>1</sup> أو هو ظاهر. <sup>2</sup>أو ما يقال من أنّ المعارضة في قوّة النقض الإجماليّ ممّا يؤيّد ما هو المطلوب ههنا.

<sup>3</sup>فإن قلت:

”هذا الكلام خارجٌ عن قانون التوجيه. لأنّ مَنْصَبَنَا في البحث منع لزوم التسلسل على كلّ من التقادير الثلاثة و يكفيها فيه مجرد منع اللزوم على تقدير<sup>4</sup> واحد منها. و أمّا تسليمنا بعض التقادير الباقية فلا يضرنا فيه. و ليس لكم أن تُناقشونا فيه غير إثبات المقدّمة التي منعناها.“

قلتُ: ”المقصود من كلامنا هذا إلزام السائل هناك بأن نقول إذا جعلتَ النقضَ ممّا يُوجب التسلسل على الوجه<sup>5</sup> المذكور. فعليك أن يجعل المعارضة<sup>6</sup> أيضاً لأنّها في قوّة النقض الإجماليّ. فإن رجعتَ من هذا فنحنُ رجعنا أيضاً ممّا ألزمناه إياك.“

[ب-] و نقول ثانياً: ”إنّ إحتصاص لزوم التسلسل بالمناقضة.<sup>7</sup> ليس بمضّر ههنا. لأنّ المعلّل إذا دفع كلا من النقض<sup>8</sup> والنقض<sup>8</sup> و المعارضة بالمنع فلا يخلو إمّا أن<sup>9</sup> يمنع السائل الدليل الذي صار سالماً عنهما بطريق<sup>10</sup> التفصيل أم لا.

فإن كان الأوّل فذلك ظاهر<sup>11</sup>. لأنّه يقع التسلسل حينئذ في المناقضة. و إن كان الثانی فهو داخل في شقّ الإنتهاء إلى أمر ضروريّ القبول على ما فسّرناه سابقاً.

نعم في هذا المقام شئ آخر و هو أنّه لا يجب أن يستدلّ بأدلةٍ مترتبةٍ غير متناهية على تقدير عدم إنتهاء الأدلة<sup>12</sup> إلى شئ أصلاً. إذ يجوز أن يستدلّ المعلّل بدليل آخر كلّما منعه السائل في مقدمات دليhle. فحينئذ لا يلزم التسلسل فضلاً عن<sup>1</sup> أن يكون من طرف العلة. لأنّ تلك الأدلة لا يتوقّف<sup>2</sup> بعضها على بعض.“

<sup>1</sup> (٢٠ ظ) في ج-.

<sup>2</sup> (٢٦ ظ) في أ-.

<sup>3</sup> (٤٨ و) في ق-.

<sup>4</sup> تقدير: في الهامش في ي-.

<sup>5</sup> (٤٧ ظ) في ش-.

<sup>6</sup> (٣٣ و) في م-.

<sup>7</sup> (٥٩ ظ) في ف-.

<sup>8</sup> النقض: منقّح في الهامش في ي-.

<sup>9</sup> أن: ناقص في ج-.

<sup>10</sup> (٢٧ و) في أ-.

<sup>11</sup> فذلك ظاهر: منقّح في الهامش في ي-.

<sup>12</sup> (٣٣ و) في ع-.

[٢] و أمّا في <sup>3</sup>/الجواب؛ فنقول <sup>4</sup> بعد مساعدة <sup>5</sup>/الصغرى من الدليل الثانى: ”إنّ المعلّل إذا ذكر شيئاً ينقطعُ به كلام السائل لتقوية دليله عند المعارضة أو النقض الإجمالى. فذلك <sup>6</sup>/الشئ لا يكون علة و لا <sup>7</sup> سبباً لدليله لا بحسب التحقيق و لا بحسب التصديق.

و إلاّ لوجب أن يكون على الأوّل ممّا يتوقف عليه وجود المدلول <sup>8</sup> في <sup>9</sup>/الواقع و على الثانى ممّا يترتب عليه <sup>10</sup>/تصديقه <sup>11</sup> و كلّ منهما <sup>12</sup> ممنوع.“

فإن قلتَ:

”إذا لم يكن الشئ علةً للدليل بشئ من الوجهين فكيف يكون مقوّياً له؟ و هو خلاف ما فرضناه مقوّياً.“

قلتُ: ”معنى تقويته للدليل أنّ الدليل لم يكن قبله بحيث يوجب إثبات المطلوب عند الخصم. و أمّا بعد ذكره فيكون بسببه موجباً إياه عنده سألماً عن الشئ الممانع له. و لا يلزم منه توقّف أحدهما على الآخر حتّى يلزم التسلسل.“

و أيضاً ”إنّ تمّ هذا الدليل الثانى بمقدّمته يحصل المطلوب الذى هو سببته كلّ ما ذكره المعلّل بالنسبة إلى دليله.“

فيكون الباقي من كلامه مستدركا. فتأمل.

### 2.2.3. تنبيه:

و إنّما وسم <sup>13</sup> هذا البحث بالتنبيه لأنّ من شأنه أن يُعلم ممّا سلف ذكره من الأبحاث.

<sup>1</sup> عن: ناقص في -ج-، -أ-.

<sup>2</sup> (٤٨ ظ) في -ق-.

<sup>3</sup> (١٤ و) في -ي-.

<sup>4</sup> فيقول: فنقول في -ق-.

<sup>5</sup> (٢١ و) في -ج-.

<sup>6</sup> (٤٨ و) في -ش-.

<sup>7</sup> لا: ناقص في -ج-.

<sup>8</sup> المدلول: منقّح في الهامش في -ي-؛ الدليل في -أ-، -ف-.

<sup>9</sup> (٢٧ ظ) في -أ-.

<sup>10</sup> (٣٣ ظ) في -م-.

<sup>11</sup> تصديقه: في الهامش في -ف-.

<sup>12</sup> كلّ منهما: كلاهما في -ف-.

<sup>13</sup> وسم: في الهامش في -م-.

لكنّه قد يُغفلُ عنه فكأنّه ذكر ههنا تنبيهاً<sup>1</sup>/عليه.

فقال [المصنّف] :

”منع المقدّمة من الدليل قد لا يضرّ المعلّل بأن يكون إنتفاءً تلك المقدّمة الممنوعة مستلزماً لمطلوبه الذى يستدل<sup>2</sup>/عليه بالدليل المتقدّم<sup>3</sup>/بتلك المقدّمة الممنوعة.

و جوابه اي جواب ذلك المنع أن يردّد المعلّل بأن يقول؛ ”<sup>4</sup>/إن كانت تلك<sup>5</sup> المقدّمة ثابتة غير ممنوعة يتمّ ما ما ذكرنا من الدليل. و إن لم تكن يلزم المدعى“

<sup>6</sup>/كما إذا قيل في إثبات حدوث الأعيان الثابتة؛

إنّها لا يخلو عن الحوادث.

و كلّ ما هو كذلك فهو حادث.

و بيان الكبرى سيحىء بعد. و أمّا بيان الصغرى:

”<sup>7</sup>/فالأنّ الأعيان لا يخلو عن الحركة و السكون<sup>8</sup>/و هما حادثان. و بيان عدم الخلوّ بأنّ الأعيان؛ لا يخلو عن عن الكون في الحيّز<sup>9</sup>.

فإن كانت من تلك الحيثية مسبوقه بكونٍ آخر في ذلك الحيّز فهى ساكنة.

<sup>10</sup>/و إن لم تكن مسبوقه بكونٍ آخر في ذلك الحيّز بل في حيّزٍ آخر فمتحرّكة.“

و لو قال المانع عليه:

”لا نسلم ذلك<sup>11</sup> الإحصار. لم لا يجوز أن لا يكون مسبوقه بكونٍ آخر أصلاً كما في أنّ الحدوث؟ فحينئذ تكون خالية عن الحركة و السكون.“

<sup>1</sup> (و٦٠) في -ف-.

<sup>2</sup> (١٤٨ظ) في -ش-.

<sup>3</sup> (٤٩و) في -ق-.

<sup>4</sup> (٢٨و) في -أ-.

<sup>5</sup> تلك: في الهامش في -ف-.

<sup>6</sup> (٢١ظ) في -ج-.

<sup>7</sup> (٣٣ظ) في -ع-.

<sup>8</sup> (٣٤و) في -م-.

<sup>9</sup> في الحيّز: في الهامش في -أ-.

<sup>10</sup> (١٤ظ) في -ي-.

<sup>11</sup> ذلك: في الهامش في -أ-.

فللمعلّل أن يُردّد و يقول:

”لا يخلو إمّا أن يكون ذلك الإحصار ثابتاً أم لا. و إن كان فذاك. و إلّا يلزم ثبوت المطلوب أعنى حدوث الأعيان و هو ظاهر. <sup>1/</sup>لأنّه إذا لم يتّصف الشئ المستتبع للكون بالكون المسبوق يجب أن يكون متّصفاً بالكون الأوّل. و هو يقتضى حدوثه بلا إشتباه.“

<sup>2/</sup>ولنمثّل بعض ما ذكرنا في مسألة للتوضيح. إذ القواعد الكلّية إذا إستعملت في الموادّ الجزئية يتضح عند المتعلّم و ينكشفُ دونه و ينتقش في ذهنه نقشا حليّاً.<sup>3</sup>

### 2.2.3.1. مسألة العالم مفتقر إلى المؤثر:

<sup>4/</sup>و مثل هذا القول من حيث أنّه يقع فيه البحث يسمّى ”مبحثاً“، و من حيث يسأل عنه يسمّى ”مسألة“، و من حيث يطلب بالدليل ”مطلوباً“، و من حيث يستخرج من الحجة ”نتيجة“، فالسمّى واحد و إن اختلفت العبارات بإختلاف الإعتبارات.<sup>5</sup>

و الدليل على هذه المسألة قوله:

لأنّ العالم محدث  
و كلّ محدث<sup>6</sup> فله<sup>7</sup> مؤثر<sup>8</sup>  
ينتج إنّ العالم له مؤثر.

و هو المسألة المطلوبة بعينها.

فإن قيل ”لا نسلم أنّ العالم محدث“ -و هو مثال مجرّد المنع الخالي عن التأييد<sup>9/</sup> بالمستند- فيقول المعلّل في جوابه:

<sup>1</sup> (ظ ٢٨) في -أ-.

<sup>2</sup> (١٤٩) في -ش-.

<sup>3</sup> حلياً: منقح في الهامش في -ي-.

<sup>4</sup> (٤٩) في -ق-.

<sup>5</sup> بإختلاف الإعتبارات: في الهامش في -ف-.

<sup>6</sup> و كلّ محدث: في الهامش في -ش-.

<sup>7</sup> (٣٤) في -م-؛ (٦٠) في -ف-.

<sup>8</sup> (٢٢) في -ج-.

<sup>9</sup> (٢٩) في -أ-.



”لأنّ العالم متغيّر.

و كلّ متغيّر حادث.“

و هذا دليل ثانٍ دالّ على ثبوت المقدّمة الممنوعة - و هي صغرى الدليل الأوّل - و صغرى هذا الدليل الثامن كما هو بيّن لا يحتاج إلى الدليل كما سبق فيما سبق.

<sup>1/</sup> و أمّا بيان الكبرى الكائنة فيه:

فلأنّ كلّ متغيّر محلّ للحوادث.

و كلّ ما هو محلّ للحوادث لا يخلو عن الحوادث.

و كلّ ما <sup>2/</sup> لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.<sup>3</sup>

و هذا دليل ثالث مرّكب من مقدّمات ثلاثة<sup>4</sup>. ينتج كبرى الدليل الثامن أعني ”أنّ كلّ متغيّر حادث“. و هذا الدليل الثالث<sup>6/</sup> بالحقيقة قياس مرّكب من قياسين. وقعت نتيجة الأوّل منهما صغرى الآخر. و تلك النتيجة مطوية ههنا.

فيكون التفصيل هكذا:

إنّ كلّ متغيّر محلّ للحوادث.

و كلّ ما هو محلّ للحوادث فلا يخلو عن الحوادث.

<sup>7/</sup> ينتج أنّ كلّ متغيّر لا يخلو عن الحوادث.

<sup>8/</sup> فنجعلها صغرى و المقدّمة الثالثة من القياس<sup>9</sup> كبرى و هي قوله ”و كلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث“.

فتقول:

كلّ متغيّر لا يخلو عن الحوادث.

<sup>1</sup> (و ٣٤) في -ع-.

<sup>2</sup> (١٤٩ ط) في -ش-.

<sup>3</sup> ينتج أنّ كلّ متغيّر حادث: زائد في -أ-.

<sup>4</sup> ثلاثة: ثلاث في -ج-، -أ-.

<sup>5</sup> أنّ: ناقص في -ج-.

<sup>6</sup> (و ١٥) في -ي-.

<sup>7</sup> (و ٥٠) في -ق-.

<sup>8</sup> (٢٩ ط) في -أ-.

<sup>9</sup> من القياس: في الهامش في -ي-.

و كلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

ينتج أنّ كلّ متغيّر حادث. و هو المطلوب.

و تلك النتيجة المذكورة أعنى نتيجة القياس الأوّل من القياسين إن كانت<sup>1</sup> مطوية كما في هذا المقام يسمّى ذلك القياس المركّب "مفصول النتائج" و إن كانت غير مطوية يسمّى "موصول النتائج".<sup>2</sup> و هذا القياس المفصول النتائج المذكور ههنا ههنا يشتمل على ثلاث مقدّمات يحتاج كلّ منها إلى بيان.

[١] أما بيان "إنّ كلّ متغيّر محلّ للحوادث":

"فهو إنّ التغيّر يكون إنتقال شئ من حالة إلى حالة أخرى.

و تلك الحالة لكونها حاصلة<sup>3</sup> في ذلك الشئ المتغيّر بعد ما لم يكن فيه حادثة<sup>4</sup> ألبتة و هي اي و تلك الحالة الحالة الحادثة<sup>6</sup> صفة قائمة بذلك المتغيّر المنتقل إليها من الحالة الأولى.  
فذلك المتغيّر محلّ للحوادث لأنّ الموصوف محلّ لصفاته لا محالة."

فإن قيل:

"لا نسلم أنّ تلك الحالة حاصلة في المتغيّر بعد ما لم يكن كذلك حتّى يكون المتغيّر محلاً لها. لِمَ لا يجوز أن أن يكون<sup>8</sup> التغيّر في ذلك المتغيّر بزوال ما كان فيه من الأوصاف<sup>9</sup> لا بحصول أمر ما كان فيه منها؟ فلا يتحقّق كونه محلاً للحوادث."

<sup>10</sup> هذا مثال للمنع مع السند.

يقول المعلّل في جوابه:

<sup>1</sup> (و٣٥) في -م-.

<sup>2</sup> (ظ٢٢) في -ج-.

<sup>3</sup> (و١٥٠) في -ش-.

<sup>4</sup> (و٦١) في -ف-.

<sup>5</sup> حادثة: مكرّر في -ف-.

<sup>6</sup> الحادثة: في الهامش في -ق-.

<sup>7</sup> (و٣٠) في -أ-.

<sup>8</sup> يكون: في الهامش في -ق-.

<sup>9</sup> (ظ٣٤) في -ع-.

<sup>10</sup> (ظ٥٠) في -ق-.

”أنَّ تَغْيِيرَ المتغيّر لا يخلو إمّا<sup>1</sup> من أن يكون بحصول أمر ما كان فيه أو بزوال ما كان فيه<sup>2</sup>. و على<sup>3</sup> التقديرين التقديرين يكون ذلك المتغيّر محلاً للحوادث.

أما على التقدير الأوّل: فظاهر.

و أما على التقدير الثانی: فلأنّ كونه اي كون الزوال عدمياً لا ينافي حادّيته و لا وصفيّته اي لا ينافي كون ذلك الزوال<sup>4</sup>/حادّثا و لا كونه وصفاً لشيء. لأنّ الصّفات<sup>5</sup>/الحادّثة قد يكون وجوديّة كالسّواد و البياض و غيرهما. و قد يكون عدميّة كالجهل و العمى.“

فإن قلت:

”و إن كانت<sup>6</sup>/عدميّة الشيء الواقعة<sup>7</sup> في الواقع توجب كونها وصفاً لشيء لكن لا توجب كونها حادّثا حتّى حتّى يلزم أن يكون موصوفها<sup>8</sup> محلاً للحوادث.<sup>9</sup> لأنّ الأعدام المنتسبة إلى الحوادث الجوهرية و العرضية<sup>10</sup>/كلّها ازليّة غير متّصفية<sup>11</sup> بالحدوث و إنّ لم يتصف بالقدميّة أيضاً.

و أيضاً إنّ الحادّث عندهم عبارة عن موجود مسبق بالعدم و العدمي. لا يصدق عليه موجود فضلاً عن بقية القيود. على إنّ كلامه لا يليق أن يستدلّ به و لا يدلّ على ما يليق لذلك. لأنّ عدم تنافي الشيء للشيء<sup>12</sup> أعمّ من إستلزامه إيّاه. و الأعمّ لا يدلّ على الأخصّ به أصلاً.“

قلت:

”إذا كان الشيء العدميّ الواقع في الواقع مسبوقاً باللاّ و وقوع لا يجوز<sup>13</sup>/أن يكون أزليّاً بالضرورة. كما أنّ محلّ النزاع ههنا كذلك بل يجب أن يكون<sup>14</sup>/حادّثا.

لا بالمعنى الذي فسّروه ”و هو الموجود المسبق بالعدم“. بل بمعنى ”الواقع المسبق باللاّ و وقوع“. و هذا القدر كاف في مطلوبنا. [خذ] هذا.

<sup>1</sup> إمّا: ناقص في -ق-.

<sup>2</sup> أو بزوال ما كان فيه: في الهامش في -ع-.

<sup>3</sup> كلا: زائد في -ج-.

<sup>4</sup> (ظ ٣٥) في -م-.

<sup>5</sup> (ظ ١٥) في -ي-.

<sup>6</sup> (ظ ١٥٠) في -ش-.

<sup>7</sup> الواقعة: منقّح في الهامش في -ي-، -م-.

<sup>8</sup> موصوفه: موصوفه في -ي-.

<sup>9</sup> (و ٢٣) في -ج-.

<sup>10</sup> (ظ ٣٠) في -أ-.

<sup>11</sup> متّصفية: منقّح في الهامش في -ي-.

<sup>12</sup> للشيء: ناقص في -أ-.

<sup>13</sup> (ظ ٦١) في -ف-.

<sup>14</sup> (و ٥١) في -ق-.

و كأنَّ قوله "و كونه عدمياً لا ينافي وصفيته و حادثيته" إشارة إلى هذا المعنى. أعني أنَّ كونه واقعا و كونه<sup>1</sup> مسبوqa<sup>2</sup>/باللأ و وقوع في غاية الظهور. فلا يحتاجُ إلى البيان أصلا.

لكنَّهُ إنَّما بقى فيه نوع إشتباه. <sup>3</sup>/و هو "إنَّ كونه عدمياً ينافي كونه وصفاً حادثاً" لإعتبار الوجود في مفهوم الحادث<sup>4</sup>/كما ذكرنا. فيأشار في معرض التنبيه إلى دفع هذا الوهم<sup>5</sup> بقوله و هو "إنَّ كونه عدمياً لا ينافي إلى إلى آخره". و تحقيقه ما ذكرناه آنفاً.

[٢] فإذا ثبت "أنَّ كلَّ متغيّر فهو<sup>6</sup> محلّ للحوادث" فيقول<sup>7</sup> [المعلل]:

"كلّ ما هو محلّ للحوادث فلا يخلو عن الحوادث لأنّه اي ذلك المحلّ<sup>9</sup> لا يخلو<sup>10</sup> عن قابليّة ذلك الحادث الذي حلّ فيه.

و كلّ ما لا يخلو عن قابليّة ذلك الحادث الذي حلّ فيه<sup>11</sup>/فهو لا يخلو عن الحادث.<sup>12</sup>  
ينتج أنّ كلّ ما هو محلّ الحوادث لا يخلو عن الحوادث.<sup>13</sup>"

و أمّا الصغرى:

"فلأنّ محلّ الشئ يمتنع أن يكون حالياً عن قابليته. و إلّا يلزم أن لا يكون<sup>14</sup>/محلاً له."

و أمّا الكبرى:

"فلأنّ القابليّة أيضاً حادثّة فيكون محلّها محلاً<sup>15</sup> للحوادث."

و إنّما قلنا:

<sup>1</sup> و كونه: ناقص في -ج-، في -أ-.

<sup>2</sup> (١٥١) في -ش-.

<sup>3</sup> (٣٦) في -م-.

<sup>4</sup> (٣١) في -أ-.

<sup>5</sup> الوهم: ناقص في -ج-.

<sup>6</sup> فهو: ناقص في -أ-، -ش-.

<sup>7</sup> فيقول: فنقول في -م-.

<sup>8</sup> (٣٥) في -ع-.

<sup>9</sup> المحلّ: في الهامش في -ق-.

<sup>10</sup> لا يخلو: في الهامش في -ج-.

<sup>11</sup> (٢٣) في -ج-.

<sup>12</sup> الحادث: الحوادث في -م-.

<sup>13</sup> ينتج أنّ كلّ ما... عن الحوادث: ناقص في -ي-، -ج-؛ في الهامش في -ف-.

<sup>14</sup> (١٦) في -ي-.

<sup>15</sup> محلاً: منقح في الهامش في -ف-.

”أن قابليته حادثة لأنها مشروطة بإمكان وجود الحادث.

و كل ما هو مشروط بإمكان وجود الحادث فهو حادث.

ينتج أن تلك <sup>1/</sup>القابلية حادثة.

أما بيان الصغرى:

”فلأن محل<sup>2</sup> الشيء الموجود لا يكون قابلاً للممتنع. فيلزم أن يكون ذلك المقبول ممكن الوجود حتى يتحقق القابلية بينه و <sup>3/</sup>بين محله.“

و أيضاً “إن القابلية <sup>4/</sup>نسبة بين القابل و المقبول و النسبة بين القابل و المقبول لا يتحقق بدون إمكان المنتسبين“ هكذا قيل.

و أما بيان الكبرى:

”فلأن شرط قابلية ذلك الحادث و هو إمكان <sup>5/</sup>وجود <sup>6/</sup>الحادث حادث.

و لا شك أن حدوث الشرط يوجب حدوث المشروط بالضرورة.

و إذا كان كذلك فقابليته اي قابلية ذلك الحادث <sup>7</sup>يجب أن يكون أيضاً <sup>8</sup>حادثة.“

و إنما قلنا:

”إن إمكان وجود الحادث حادث.“

لأن الحادث لا يمكن أن يكون أزلياً. لأن الحادث ما كان عدمه سابقاً عليه و الشيء الواقع في الواقع مع كون العدم و إنتفاء وقوعه سابقاً عليه لا يمكن أن يكون أزلياً اي لا يمكن أن يكون متحققاً<sup>9</sup> في الأزل.

و إلا لما كان ذلك الشيء حادثاً مسبوقاً باللا وقوع.

و إذا لم يمكن أن يتحقق في الأزل لا يكون له إمكان التحقق في الأزل. و إلا لكان ممكن التحقق في الأزل. هذا خلف.

<sup>1/</sup>و إذا لم يكن له في الأزل إمكان التحقق <sup>2/</sup>يكون إمكانه حادثاً ألبتة. و هو المطلوب.“

<sup>1</sup> (ظ ٥١) في -ق-.

<sup>2</sup> محل: ناقص في -ج-، -م-، -ق-.

<sup>3</sup> (ظ ٣١) في -أ-.

<sup>4</sup> (ظ ٥١) في -ش-.

<sup>5</sup> (و ٦٢) في -ف-.

<sup>6</sup> (ظ ٣٦) في -م-.

<sup>7</sup> أيضاً: زائد في -ج-.

<sup>8</sup> أيضاً: ناقص في -ج-.

<sup>9</sup> أن يكون متحققاً: منقح في الهامش في -ي-.

<sup>3</sup>/فلسائيل أن يقول:

”لا نسلّم لزوم حدوث الإمكان من عدم إمكان الحادث<sup>4</sup>/في الأزل و هذا إنّما يلزم من أخذ الحادث مع شرط<sup>5</sup>/كونه حادثاً يعني أنّ هذا الحادث بشرط كونه حادثاً لا يمكن أن يتحقّق في الأزل.

فلا يلزم من هذا إلّا أن لا يكون لذلك الحادث مع كونه متّصفاً بصفة الحدوث إمكان في الأزل. و أمّا بالنظر إلى ذاته فلا يلزم أن لا يكون له إمكان في الأزل. و كيف هذا؟ اي لا يجوز<sup>6</sup>/أن لا يكون له إمكان في الأزل بالنظر إلى ذاته. لأنّه لو كان كذلك يلزم أن ينقلب<sup>7</sup>/الشئ من الإمتناع الذاتيّ<sup>8</sup> إلى الإمكان الذاتيّ و هو محال.“

و هذه مناقضة بطريق المعارضة. لأنّ توجيهه أن يقال: ”ما ذكرتم و إن دلّ على حدوث إمكان الحادث و لكن عندنا ما

ينفيه. و ذلك لأنّه لو كان كذلك يلزم الانقلاب و هو محال.“

أمّا الملازمة:

”فلأنّ ذات ذلك الحادث لو لم يكن ممكنًا في الأزل<sup>9</sup>/لكان إمّا واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته. لجلاء إحصار المفهومات<sup>10</sup> في الأقسام الثلاثة و ظهوره جدّاً. و الأوّل بين البطلان. فتعيّن الثاني.“

و أمّا بطلان اللازم:

”فلأنّ الممتنع لذاته ما يقتضى عدمه لذاته. و كلّ ما هو كذلك يمتنع طرّاً وجود عليه.

و كلّ ما هو شأنه ذلك يستحيل<sup>11</sup>/إمكان وجوده البتّة. و إلّا لما كان إقتضاءه لعدم لذاته. هذا خلف.“

فيان قال المعلّل:

”<sup>12</sup>/لا يجوز أن يكون ذات<sup>1</sup> ذلك الحادث ممكنًا<sup>2</sup>/في الأزل لوجهين:

<sup>1</sup> (٢٤) في -ج-.

<sup>2</sup> (٣٢) في -أ-.

<sup>3</sup> (٥٢) في -ق-.

<sup>4</sup> (٣٥) في -ع-.

<sup>5</sup> (١٥٢) في -ش-.

<sup>6</sup> (١٦) في -ي-.

<sup>7</sup> (٣٧) في -م-.

<sup>8</sup> الذاتيّ: في الهامش في -ي-.

<sup>9</sup> (٣٢) في -أ-.

<sup>10</sup> المفهومات: المفهوم في -ج-.

<sup>11</sup> (١٥٢) في -ش-.

<sup>12</sup> (٥٢) في -ق-.

الأول: إنه<sup>3</sup> لو كان له<sup>4</sup> إمكان في الأزل لكان ذلك الذات متحققة في الأزل. و إلا يلزم أن يتحقق الصفة<sup>5</sup> بدون الموصوف مقدّمة عليه و هو محال.

و الثاني: إنه<sup>6</sup> لو كان له إمكان في الأزل بحسب الذات لجاز أن يتحقق في الأزل لكنّه محال. لأنّه لو تحقّق في الأزل لكان ممّا لا يصدق عليه إسم الحادث و المقدّر خلافه هذا خلف.“

فيقول السائل:

“لا نسلم الملازمة الأولى قوله و إلا يلزم أن يتحقق بالصّفة قبل الموصوف.“

7/قلنا:

“لا نسلم. 8/و إنّما يلزم ذلك لو كان 9/الإمكان وصفا ثبوتياً. أما إذا كان من الإعتبارات العقلية العدمية فلا.

لا يقال "إذا لم يكن الإمكان ثبوتياً لا يكون الشئ الممكن ممكناً" و هو باطل بالضرورة. لأننا نقول: لا نسلم ذلك. و إنّما يلزم ذلك<sup>10</sup> أن لو إستلزم إنتفاء مبدء المحمول إنتفاء<sup>11</sup> الحمل<sup>12</sup> في الواقع. لكنّه ممنوع كما أسلفناه في بحث التلازم.“

و يقول في الجواب عن التعليل الثاني:

“لا نسلم أنّ كون<sup>13</sup> الشئ<sup>14</sup>/ممكنا في الأزل يستلزم أن يكون تحقّقه في الأزل ممكنا. بل يوجب<sup>15</sup> أن<sup>16</sup>/يكون ذلك الشئ متحقّقاً<sup>17</sup> في الواقع بالإمكان.

1 ذات: في الهامش في -ي-؛ ناقص في -ق-.

2 (٢٤ظ) في -ج-.

3 إنه: في فوق السطر في -ي-.

4 له: ناقص في -ق-.

5 الصفة: في الهامش في -ف-.

6 إنه: في الهامش في -ي-.

7 (٣٧ظ) في -م-.

8 (٣٦و) في -ع-.

9 (٣٣و) في -أ-.

10 ذلك: ناقص في -ي-، -ج-، -ق-.

11 المحمول إنتفاء: في الهامش في -ي-.

12 إنتفاء الحمل: في الهامش في -ف-.

13 كون: يكون في -أ-.

14 (١٥٣و) في -ش-.

15 يوجب: منقح في الهامش في -م-.

16 (١٧و) في -ي-.

17 متحقّقاً: متصفا في -م-، في -أ-.

و محصّله إنَّ الأزل إمّا ظرفُ إمكانٍ الممكن أو<sup>1</sup> ظرفُ تحقّقه و المستلزمُ للمحال المذكور. هو الإعتبار<sup>2</sup> الثاني الثاني لا الإعتبار الأوّل. و محلّ التّزاع إمّا هو الإعتبار الأوّل فقط.“

فإن خالص المعلّل من هذا<sup>3</sup>/المنع الموضع<sup>4</sup> يقول:

“إذا كان إمكانه حادثاً و تلك القابليّة مشروطة بهذا<sup>5</sup>/الإمكان فتكون تلك القابليّة أيضاً حادثة“

-لما سبق في الدّرس السابق-.

و قال بعض شرّاح هذه الرّسالة في بيان خلاص المعلّل عن هذا المنع:

“<sup>6</sup>إنّ المراد بالإمكان<sup>7</sup>/الذي جعلناه شرطاً لقابليّة ذلك الحادث إمّا هو الإمكان الوقوعيّ لا الإمكان الذاتي.“

ففسّر الإمكان الوقوعيّ “بأنّه الإمكان الذي طرفه المخالف. لا يكون واجباً و لا ممتنعاً، لا بالذات و لا بالغير حتى<sup>8</sup> لو فرض فرض وقوع الطرف<sup>9</sup>/الموافق لا يلزم المحال. و إذا كان المراد ما ذكرنا فنقول: أن إمكان ذلك الحادث حادث غير ازليّ قوله يلزم الانقلاب المذكور.“

قلنا:

“لا نسلم لزوم ذلك<sup>10</sup> الانقلاب. و إمّا يلزم أن لو حدث إمكائه الذاتي عند<sup>11</sup>/حدوث<sup>12</sup> الإمكان الوقوعيّ لكنّه ممنوع<sup>13</sup>.“

إذ يجوز أن يكون الشئ ممكناً في الأزل<sup>14</sup> بالإمكان الذاتيّ لا الوقوعيّ<sup>1</sup> هذا كلامه.

<sup>1</sup> أو: و في -أ-.

<sup>2</sup> الإعتبار: في الهامش في -ي-.

<sup>3</sup> (و٥٣) في -ق-.

<sup>4</sup> الموضع: في الهامش في -ج-؛ ناقص في -ي-، -م-، -أ-، -ف-، -ش-.

<sup>5</sup> (و٦٣) في -ف-.

<sup>6</sup> (و٢٥) في -ج-.

<sup>7</sup> (ظ٣٣) في -أ-.

<sup>8</sup> حتى: في الهامش في -ف-.

<sup>9</sup> (و٣٨) في -م-.

<sup>10</sup> ذلك: ناقص في -ج-.

<sup>11</sup> (ظ١٥٣) في -ش-.

<sup>12</sup> حدوث: في الهامش في -ع-.

<sup>13</sup> لكنّه ممنوع: في الهامش في -ي-.

<sup>14</sup> في الأزل: في الهامش في -ف-.



و فيه بحث من وجوه الأول: إن<sup>2</sup> الإمكان الوقوعي<sup>3</sup> /على ما فسّره لا يصدق على شئ من المفهومات<sup>4</sup> أصلا. أمّا على الواجب الذاتيّ و الممتنع الذاتيّ؛ فظاهر. و أمّا على الممكن الذاتيّ<sup>5</sup>؛ فلاّته سواء كان موجودا أو معدوماً يمتنع أن يكون طرفه المخالف خالياً عن الإمتناع و الوجوب بالغيرين و هو ظاهر.

و الثاني: أنّه إذا كان المراد بالإمكان ههنا الإمكان<sup>6</sup> /الوقوعي لا يتمّ شئ من الدليلين<sup>7</sup> /الذين ذكرهما هذا الشّارح في اشتراط القابليّة بإمكان وجود الحادث. فإنّ شيئا منهما لا يستلزمه أصلا و هما ما نقلناه هناك فارجع إليه. فتدبّر.

و الثالث: أنّ كلامكم هذا إنّما يُفهم منه إندفاع المعارضة بالتعيين المذكور لا إندفاع المنع و المناقضة. فتأمل.

و بعد هذا فنقول:

”فحينئذ اي فعلى تقدير حدوث القابليّة لا يخلو من أن تكون<sup>8</sup> تلك القابليّة من لوازم وجود ذلك المتغيّر أو لم<sup>9</sup> /تكن تلك القابليّة كذلك.

و إن كانت القابليّة لازمة له فلا يخلو وجود المتغيّر الذى هو محلّ<sup>11</sup> /الحوادث منها. لأنّ الملزوم يمتنع<sup>12</sup> /خلوّه<sup>13</sup> /عن لازمه. فنثبت<sup>14</sup> أنّه لا يخلو عن الحوادث. و إن لم تكن القابليّة من لوازمه<sup>15</sup> يكون عرضاً مُفارقاً له.

و إن كانت القابليّة عرضاً مفارقاً للمتغيّر فيكون ذلك المتغيّر قابلاً لتلك القابليّة أيضا. لأنّ المعروض قابل لعرضه لا محالة. فيكون لتلك القابليّة قابليّة<sup>16</sup> أخرى.“

<sup>1</sup> إذ يجوز أن يكون الشئ ممكنا في الأزل بالإمكان الذاتيّ لا الوقوعي: في الهامش في -ي-.

<sup>2</sup> إن: ناقص في -ج-؛ في فوق السطر في -ش-.

<sup>3</sup> (ظ ٣٦) في -ع-.

<sup>4</sup> من المفهومات: في الهامش في -ف-.

<sup>5</sup> و الممتنع الذاتيّ فظاهر. و أمّا على الممكن الذاتيّ: في الهامش في -ف-.

<sup>6</sup> (١٣٤) في -أ-.

<sup>7</sup> (ظ ٥٣) في -ق-.

<sup>8</sup> (ظ ١٧) في -ي-.

<sup>9</sup> لم: مكرّر في -ج-.

<sup>10</sup> (ظ ٢٥) في -ج-.

<sup>11</sup> (١٥٤) في -ش-.

<sup>12</sup> (ظ ٣٨) في -م-.

<sup>13</sup> (ظ ٦٣) في -ف-.

<sup>14</sup> فنثبت: فنبت في م-، -ف-.

<sup>15</sup> اي الوجود: زائد في -أ-.

<sup>16</sup> قابليّة: في الهامش في -ي-.

فينقل الكلام إليها و يقول:

”فقابلية القابلية أيضاً أمر حادث <sup>1</sup>/لما مرّ من أنّها<sup>2</sup> مشروطة بإمكان وجود الحادث و ذلك الحادث<sup>3</sup> ههنا ههنا هو "القابلية الأولى".

و هي اي و تلك "القابلية الثانية" إمّا أن تكون من لوازمه أو لا تكون منها بل يكون عرضاً مفارقاً له. فإن كانت من اللوازم ثبت المطلوب و هو إنّ ذلك المتغيّر لا يخلو عن الحوادث. و إن لم يكن تلك القابلية<sup>4</sup> الثانية منها فكذلك.

نقول في "القابلية الثالثة" ما قلناه في الثانية. فيلزم أحد الأمرين إمّا التسلسل في القابليّات<sup>5</sup> الغير المتناهية و إمّا إنّ الإنتهاء إلى قابلية لازمة لوجود المتغيّر المذكور. و الأوّل باطل. بين بطلانه في موضعه. فتعيّن الثاني.

فتثبت المطلوب.

و قد فرغ عن بيان مقدّمتي<sup>6</sup> القياس الأوّل الذي وقع جزئاً من القياس المركّب.

فيقول في كبرى القياس الثاني - و هو قولنا:-

[ ٣ ] " و كلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث<sup>7</sup> ."

”لأنّه لو كان أزليّاً لكانت تلك الحوادث الحالة فيه أيضاً أزلية. و إنّ لكان المحلّ في الأزّل حالياً عنها.<sup>8</sup> و ذلك باطل. لأنّه خلاف التقدير و هي اي<sup>9</sup> أزلية تلك<sup>10</sup> الحوادث<sup>11</sup> <sup>12</sup>/محال. لأنّ الأزلية و الحدوث<sup>13</sup> ممّا<sup>14</sup>/يتنافيان قطعاً.“

<sup>1</sup> (٣٤ظ) في -أ-.

<sup>2</sup> أنّها: أنّ القابلية في -أ-.

<sup>3</sup> و ذلك الحادث: في الهامش في -ع-.

<sup>4</sup> (٣٧و) في -ع-.

<sup>5</sup> (٥٤و) في -ق-.

<sup>6</sup> (١٥٤ظ) في -ش-.

<sup>7</sup> فهو حادث: في الهامش في -ف-.

<sup>8</sup> (٢٦و) في -ج-.

<sup>9</sup> اي: ناقص في -أ-.

<sup>10</sup> تلك: ناقص في -أ-.

<sup>11</sup> الحوادث: الحادث في -أ-.

<sup>12</sup> (٣٩و) في -م-.

<sup>13</sup> ممّا: ناقص في -أ-؛ ما في -ق-.

<sup>14</sup> (٣٥و) في -أ-.

و لقاتل أن يقول "لا نسلّم إنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث." و هذا المنع و إن كان بحسب الظاهر واردةً على المقدّمة التي أُستدلّ عليها. أعنى كبرى القياس الثانية <sup>1</sup>/لكنّه في الحقيقة راجع إلى المقدّمة اللزوميّة التي وقعت جزئاً من دليلها و هي قوله "لو كان ما لا يخلو عن الحوادث أزليّاً لكانت الحوادث الحالة فيه أزليّة". اي يمنع <sup>2</sup>/هذه الشرطيّة و لا نسلّم اللزوم المعتر فيهما.

و مستند ذلك المنع قوله؛

"لِمَ لا يجوز أن يكون الشئ أزليّاً ؟ و هو لا يخلو عن الحوادث بأن يكون كلّ حادث مسبوقة من تلك الحوادث سابقاً على الآخر منها لا إلى أوّل كما في الأفلاك عند الفلاسفة.

فإنهم يقولون: "أنّ الأفلاك قديمة غير <sup>3</sup>/مسبوقة بالعدم <sup>4</sup>. لكنّها يتعاقب <sup>5</sup>/عليها دائماً حركات غير متناهية متناهية كلّ واحدة منها مسبوقة بسابقة من تلك الحركات <sup>6</sup> لا إلى أوّل". فعلى هذا لا يلزم من أزليّة المحلّ أزليّة الحوادث الحالة فيه." <sup>7</sup>/و لا بدّ لذلك من دليل قطعيّ.

و يمكن دفع هذا المنع بالعناية. و هي؛

"إنّ المراد بالحوادث <sup>8</sup>/ههنا الحوادث اللازمة. لأنّنا بيّنا أولاً أنّ كلّ ما هو محلّ الحوادث لا يخلو عن قابليّة حادثة. و تلك القابليّة يجب أن يكون لازمة لذلك المحلّ. و إلّا لزم التسلسل في القابليّات الغير المتناهية." <sup>9</sup>

فعلى هذا يكون محصل الكلام؛

"أنّ كلّ ما هو محلّ الحوادث لا يخلو عن الحوادث اللازمة.

و كلّ <sup>10</sup>/ما لا يخلو عن الحوادث اللازمة <sup>11</sup>/فهو حادث."

فيندفع المنع المذكور و هو ظاهر.

<sup>1</sup> (و١٨) في -ي-.

<sup>2</sup> (و٦٤) في -ف-.

<sup>3</sup> (و١٥٥) في -ش-.

<sup>4</sup> بالعدم : بالقدم في -أ-.

<sup>5</sup> (ظ٥٤) في -ق-.

<sup>6</sup> الحركات : منقّح في الهامش في -ف-.

<sup>7</sup> (ظ٣٧) في -ع-.

<sup>8</sup> (ظ٣٥) في -أ-.

<sup>9</sup> و كلّ : مكرّر في -ج-.

<sup>10</sup> (ظ٢٦) في -ج-.

<sup>11</sup> (ظ٣٩) في -م-.

نعم للسائل أن يمنع لزوم التسلسل المحال فيقول:

”إنما يلزم ذلك أن لو كانت القابليات أموراً يتوقف بعضها على بعض لا إلى أول. لكنه ممنوع. كيف؟ و إنَّها نسبة بين القابل والمقبول كما مرَّ فيما سبق. فتكون متأخرة عنهما.

و لئن سلّمنا ذلك لكن لا يكفي ذلك. بل لا بُدَّ معه من أن يكون القابليات وجوديةً و ذلك ممنوع و كونها أموراً<sup>1/</sup> نسبيةً يؤيده أيضاً.

و إنَّ<sup>2</sup> سلّمنا ذلك لكن يجب معه أن لا يكون تلك القابليات أسباباً معدّةً و هو ممنوع.“

و للمانع أن يمنع هذا الكلام بطريق المناقضة على وجه المعارضة.

فيقول:

”و لئن سلّمنا ذلك<sup>3/</sup> اي و لئن سلّمنا أن ما ذكر<sup>4</sup> من الدليل<sup>5/</sup> يدلّ على حدوث<sup>6/</sup> العالم. و لكن عندنا ما عندنا ما ينفيه و ذلك لأنّ كلَّ<sup>7</sup> ما لا بدّ منه في مؤثريّة الله تعالى في إيجاد العالم لا يخلو؛

[١] إمّا<sup>8/</sup> أن يكون ثابتاً في الأزَل،

[٢] أو لم يكن كذلك.

و الثاني: و هو أن لا يكون جميع ما لا بدّ منه في المؤثريّة حاصلًا في الأزَل مستلزم للمحال. و يُطلان الملزوم لازم لبطلان لازمه.

و إذا بطل الثاني من القسمين فتعيّن الأوّل - و هو "أن يكون جميع ما لا بدّ منه حاصلًا في الأزَل" - و إنّما قلنا: إنّ الثاني ممّا يستلزم المحال لأنّ كلَّ ما لا بدّ منه لو لم يكن حاصلًا في الأزَل يكون بعضه حادثًا لكون حصوله مسبوقًا باللا حصول.

فلا يكون أزليًا. فحينئذ يلزم أحد الأمرين؛ إمّا كون الحادث قديمًا، أو التسلسل بين<sup>9/</sup> العلل<sup>10/</sup> أو الأسباب. و كلاهما باطلان.“

<sup>1</sup> (١٥٥ ط) في -ش-.

<sup>2</sup> إن: لئن في -أ-.

<sup>3</sup> (٣٦ و) في -أ-.

<sup>4</sup> ذكر: ذكره في -م-.

<sup>5</sup> (١٨ ط) في -ي-.

<sup>6</sup> (٥٥ و) في -ق-.

<sup>7</sup> كلّ: في فوق السطر في -ي-.

<sup>8</sup> (٦٤ ط) في -ف-.

<sup>9</sup> (٢٧ و) في -ج-؛ (٣٨ و) في -ع-.

<sup>10</sup> (٤٠ و) في -م-.

و أمّا بيان الملازمة: إفادته بقوله؛

”لأنّ كلّ ما لا بدّ منه في مؤثريّة الله تعالى<sup>1</sup>/في إيجاد ذلك الحادث الذى هو بعض ما لا بدّ منه في تأثير الله تعالى في وجود العالم لا يخلو إمّا ان يكون ثابتا في الأزلى أو لم يكن كذلك.

فإن كان ذلك الجميع<sup>2</sup>/حاصلا في الأزلى يلزم قدم ذلك الحادث لإمتناع تخلف المعلول عن العلة التامة<sup>3</sup>. و إن لم يكن ذلك المجموع حاصلا فيه<sup>4</sup>. فبعضه يكون ممّا هو حادث و الكلام فيه اي في ذلك البعض كما في في الأوّل اي كالكلام في البعض الأوّل بأن نردّد<sup>5</sup>.”

و نقول:

”لا يخلو إمّا أن يكون جميع ما لا بدّ منه في مؤثريّة الله تعالى في ذلك البعض الثانى متحقّقا في الأزلى<sup>6</sup> أو لا يكون متحقّقا فيه.<sup>7</sup> فإن كان الأوّل يلزم قدم ذلك البعض الذى فرض حادثا. و إن كان الثانى ينقل الكلام إليه أيضا.

فلا يخلو إمّا أن ينتهى تلك السلسلة إلى بعض يكون جميع<sup>8</sup> ما لا بدّ منه في إيجاد متحقّقا في الأزلى أو لا. فيلزم حينئذ إمّا القدم<sup>9</sup> اي قدم الشئ المفروض حادثا على تقدير إنتهاء تلك السلسلة أو التسلسل<sup>10</sup> عن طرف العلل<sup>11</sup> على تقدير عدمه.

و إذا ثبت إمتناع الشقّ الثانى من الترديد ثبت الشقّ الأوّل منه و هو إنّ كلّ ما لا بدّ<sup>12</sup> له<sup>13</sup> في المؤثريّة في إيجاد الله تعالى العالم حاصل<sup>14</sup>/في الأزلى. و حينئذ يلزم أزلية العالم. لأنّه إن<sup>15</sup> <sup>16</sup>/كان حادثا<sup>17</sup>/على ذلك التقدير فإحتصاص حدوثه بوقت<sup>18</sup> معيّن<sup>1</sup>. و هو وقت حدوث العالم.

<sup>1</sup> (١٥٦و) في -ش-.

<sup>2</sup> (٣٦ظ) في -أ-.

<sup>3</sup> حينئذ كما سنيين : زائد في -أ-، -ف-.

<sup>4</sup> فيه : له في -م-.

<sup>5</sup> نردّد : يردّد في -م-، -أ-، -ف-.

<sup>6</sup> في الأزلى: في الهامش في -ي-.

<sup>7</sup> (٥٥ظ) في -ق-.

<sup>8</sup> جميع : في الهامش في -ج-.

<sup>9</sup> القدم : العدم في -م-.

<sup>10</sup> عن : من في -أ-.

<sup>11</sup> العلل : المبدء في -أ-.

<sup>12</sup> منه : زائد في -أ-، -ف-.

<sup>13</sup> له : ناقص في -ف-.

<sup>14</sup> (١٥٦ظ) في -ش-.

<sup>15</sup> إن : إذا في -أ-.

<sup>16</sup> (٦٥و) في -ف-.

<sup>17</sup> (٤٠ظ) في -م-؛ (١٩و) في -ي-.

<sup>18</sup> بوقت : لوقت في -أ-.

لا يخلو من أن يكون لأمر زائدٍ على ما كان في الأزل أو لم يكن لذلك الأمر الزائد. فإن كان الأوّل يلزم أن يكون كلّ ما لا بدّ له<sup>2</sup> في المؤثرية غير حاصل<sup>3</sup> في الأزل.

و التقدير أنّه حاصل فيه فيلزم أن يكون كلّ ما لا بدّ للواجب في مؤثريته في إيجاد العالم في الأزل حاصلًا و غير حاصل.

هذا خلف لإمتناع إجتماع الحصول و عدم الحصول في وقت واحدٍ ضرورة.

و إن كان الثاني اي و إن كان ذلك<sup>4</sup> الإختصاص<sup>5</sup> لا لأمر زائد لم يكن في الأزل.

يلزم رُجحانُ أحد جانبي الممكن لا بمرجّح<sup>6</sup> و هو محال ببديهية العقل.

و أمّا بيان الملازمة: فلاّنه<sup>7</sup> إذا كان علّة التامّة أزليّة يكون نسبة حدوثه إلى جميع أجزاء الأوقات على السّوية فإختصاص<sup>8</sup> حدوثه بوقت دون وقت. يكون رجحانًا من غير<sup>9</sup> مرجّح بلا إشتباه.

فإن قال المعلّل في دفع معارضة السائل: "لا نسلم أنّ الترجيح من غير<sup>10</sup> مرجّح محال". فذلك المنع<sup>11</sup> لا يفيد المعلّل و لا

يضرّ السائل في تلك المعارضة. لأنّ السائل<sup>12</sup> يُردّد و يقول:

"<sup>13</sup>لا يخلو من أن يكون ذلك<sup>14</sup> الترجيح بلا مرجّح محالًا أو لم يكن<sup>15</sup> كذلك. فإن كان محالًا يتم<sup>16</sup> ما ذكرنا من الدليل سالما عن هذا المنع. و إن لم يكن محالًا فجاز وجود العالم بدون المؤثّر.

فبطل أصل دليلكم يكون كبراه غير ثابتة حينئذ<sup>17</sup> و هي "إنّ كلّ محدث<sup>1</sup> فله مؤثّر". و حاصل هذا الكلام إثبات المقدّمة<sup>2</sup> المنوعة على سبيل الإلزام يعني إنّ هذه المقدّمة لا بدّ أن يكون ثابتة عندكم لإعتقادكم "إنّ كلّ محدث فله مؤثّر"<sup>3</sup> و هو مبنى على إستحالة الترجيح بلا مرجّح.

<sup>1</sup> (٣٧) في -أ-.

<sup>2</sup> له : منه في -أ-.

<sup>3</sup> (٢٧) ظ في -ج-.

<sup>4</sup> ذلك : ناقص في -أ-.

<sup>5</sup> (٣٨) ظ في -ع-.

<sup>6</sup> بمرجّح : لمرجّح في -ق-.

<sup>7</sup> فلاّنه : ناقص في -أ-.

<sup>8</sup> (٥٦) في -ق-.

<sup>9</sup> غير : بلا في -أ-.

<sup>10</sup> غير : بلا في -أ-.

<sup>11</sup> ممّا : ناقص في -أ-.

<sup>12</sup> (٣٧) ظ في -أ-.

<sup>13</sup> (٥٧) في -ش-.

<sup>14</sup> ذلك : ناقص في -م-، -أ-، -ش-.

<sup>15</sup> يكن: تكن في -ش-.

<sup>16</sup> يتمّ : لا يتمّ في -أ-.

<sup>17</sup> حينئذ : ناقص في -أ-.

و جوابه حينئذ بالنقض الإجمالي كما يقول المعلل:

”ما ذكرتم من الدليل المورد في مقام التعارض بجميع مقدماته غير صحيح بدليل التخلّف اي تخلّف الحكم المطلوب عنه في الحوادث اليومية مع تأتى إيراد<sup>4</sup>/جميع مقدماته<sup>5</sup> فيها<sup>6</sup>.“

و يمكن أن يجاب عن دليل السائل بطريق المناقضة أيضا و توجيهه أن يقال:

”لا نسلم<sup>7</sup>/أن يكون التسلسل اللازم ههنا من المستحيلات. و إنما يكون كذلك أن لو كانت<sup>8</sup> الأمور الغير المتناهية مجتمعة في الوجود. لكنّه ممنوع. إذ يجوز أن يكون<sup>9</sup> من الأسباب المعدّة<sup>10</sup>. و المعدّات ليس من لوازمها أن يجتمع في الوجود<sup>11</sup>.“

<sup>12</sup>/و إذا<sup>13</sup>/ثبت صغرى<sup>14</sup>/الدليل المورد في إثبات إحتياج العالم إلى المؤثر و هي ”إنّ العالم محدث“ فيقول في إثبات كبراه -

و هي قولنا:-

إن<sup>15</sup> كلّ محدث فله مؤثر.

إنّ كلّ محدث ممكن.

و كلّ ممكن فله مؤثر<sup>16</sup>.“

و صغرى هذا الدليل ظاهرة. و أمّا كبراه فنقول في بيائها:

<sup>1</sup> (و ٤١) في م-.

<sup>2</sup> المقدّمة: ناقص في ع-.

<sup>3</sup> و حاصل هذا الكلام... ”إنّ كلّ محدث فله مؤثر“ في الهامش في ع-.

<sup>4</sup> (و ٢٨) في ج-؛ (٦٥ ظ) في ف-.

<sup>5</sup> مقدماته: المقدّمات في ف-.

<sup>6</sup> فيها: ناقص في ف-.

<sup>7</sup> (١٩ ظ) في ي-.

<sup>8</sup> كانت : كان في أ-، تلك : زائد في أ-.

<sup>9</sup> يكون : تكون في أ-.

<sup>10</sup> الأمور الغير المتناهية مجتمعة في الوجود... من الأسباب المعدّة: في الهامش في أ-.

<sup>11</sup> في الوجود: في الهامش في ي-.

<sup>12</sup> (و ٣٨) في أ-.

<sup>13</sup> (١٥٧ ظ) في ش-.

<sup>14</sup> (٥٦ ظ) في ق-.

<sup>15</sup> إنّ : ناقص في أ-.

<sup>16</sup> مؤثر: في الهامش في أ-.

”إنَّ الممكن لا يقتضى ذاته شيئاً من الوجود و العدم و إلاَّ لكان واجباً<sup>1</sup> أو ممتنعاً و هو محال. فيكون حصول<sup>2</sup> الوجود له من مؤثّر البتّة لإمتناع ترجيح أحد<sup>3</sup> طرفي الممكن المساوي للطرف الآخر بلا مرجح. و ذلك من بديهيات الأحكام العقلية.“

و ما منعه إلاَّ مَنْ هو مكابر لمقتضيات<sup>4</sup> العقل ههنا.<sup>5</sup> فلا يلتفت إليه<sup>6</sup> في المناظرات أصلاً.

و إذا كان كذلك فيصدق أنّ العالم له مؤثّر. و هو الحكم المطلوب من الدليل.

### 2.3. الفصل الثالث: في المسائل التي أيدعناها

و نذكر ههنا ثلاثاً منها. و فيه إشعار بأنّ المسائل التي إختراعها المصنّف -رحمه الله<sup>7</sup> - كثيرة<sup>8</sup>. لكن ذكر بعضاً منها ههنا.

المسألة الأولى من علم الكلام. و هو علم يقتدر معه على إثبات<sup>9</sup> العقائد الدينية على الغير و إلزامها إيّاه بإيراد الحجج و دفع الشبهة. و المسألة الثانية من الحكمة.<sup>10</sup> و هي علم باحث عن أحوال أعيان الموجودات<sup>11</sup> على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطّاقة البشرية. و المسألة الثالثة من علم<sup>12</sup> الخلاف. و هو علم يُقتدرُ به<sup>13</sup> على حفظ أيّ وضع كان و هدم أيّ وضع كان بقدر الإمكان.

#### 2.3.1. المسألة الأولى من الكلام:

يقول ”إنَّ واجب الوجود واحد“ . و هذا هو المدعى و تحريره ظاهر.

<sup>1</sup> (٣٩و) في -ع-.

<sup>2</sup> حصول: في فوق السطر في -ع-.

<sup>3</sup> (٤١ظ) في -م-.

<sup>4</sup> لمقتضيات: مقتضيات في -ج-.

<sup>5</sup> ههنا: منها في -ج-.

<sup>6</sup> إليه : ناقص في -أ-.

<sup>7</sup> رحمه الله : ناقص في -م-، -أ-.

<sup>8</sup> و فيه إشعار بأنّ المسائل التي إختراعها المصنّف -رحمه الله- كثيرة: في الهامش في -ع-.

<sup>9</sup> (٣٨ظ) في -أ-.

<sup>10</sup> (٥٨و) في -ش-.

<sup>11</sup> (٢٨ظ) في -ج-.

<sup>12</sup> (٦٦و) في -ف-.

<sup>13</sup> يُقتدرُ به: بقدرته في -ف-.



و أمّا إثباته: <sup>1</sup>/فيقول؛

”لأنّه لو لم يكن كذلك لكان أكثر منه. و أقلّه أن يكون ذلك الأكثر اثنين.

و إذا كان اثنين فلا يخلو من أن يكون بينهما ملازمة أو لا يكون. و لا سبيل إلى شئ منهما.

<sup>2</sup>/فيلزم أن لا يكون اثنين لأنّ فسادّ اللازم يدلّ على فساد الملزوم.

و إنّما قلنا: ”أنّه لا يجوز أن يكون بينهما <sup>3</sup>/ملازمة لأنّه لو كان كذلك يلزم أن يكون بين الواجب و غيره علاقة“.

يوجب التلازم بينهما. و ذلك يوجب الإحتياج <sup>4</sup>/أي إحتياج أحد الواجبين إلى الآخر. و إحتياج الواجب محال. لأنّه يوجب إمكانه و إمكان الواجب محال بلا إشتباه.

قلت <sup>5</sup>: ”أنّ كون الملازمة بينهما موحبة للإحتياج ممنوع.“

فإن قال المعلّل ”إذا كان بين الواجبين تلازم <sup>6</sup>/يكون أحدهما ملزوماً و الآخر لازماً لا محالة و الملزوم محتاج إلى لازمه“ فيكون

فيكون الواجب الذي <sup>7</sup>/هو الملزوم محتاجاً إلى الذي هو اللازم. و هو المطلوب.

و أيضاً:

”إذا كان هناك علاقة موجبة للتلازم يكون واجب الوجود محتاجاً إليها.

و إلّا يلزم أن يكون ذلك الواجب مستلزماً للواجب الآخر من غير إحتياج إلى تلك العلاقة.

فلا يكون هي سبباً موجبة للإستلزام و هو محال لأنّه خلاف ما فرضناه.“

فيقول <sup>8</sup>:

”إن أردتم بإحتياج الملزوم <sup>9</sup>/إلى لازمه إحتياجه بحسب ذاته و تحقّقه فممنوع. و إن أردتم به إحتياجه إليه في

في ملزوميته فنسلّم.

<sup>1</sup> (و٥٧) في -ق-.

<sup>2</sup> (و٢٠) في -ي-.

<sup>3</sup> (و٤٢) في -م-.

<sup>4</sup> (و٣٩) في -أ-.

<sup>5</sup> قلتُ: منقّح في الهامش في -ج-.

<sup>6</sup> (١٥٨ظ) في -ش-.

<sup>7</sup> (٣٩ظ) في -ع-.

<sup>8</sup> فيقول: فنقول في -ج-.

<sup>9</sup> (و٢٩) في -ج-.

لكن لا يلزم منه ما يناق و اجببة الواجب.

و إنما يكون كذلك أن لو لزم منه<sup>1</sup> إحتياج الواجب في ذاته<sup>2</sup> / و وجوده إلى غيره<sup>3</sup> و هو ممنوع<sup>4</sup>. كيف ؟

؟

و إن الواجب مستلزم لصفاته اللازمة لذاته مثل العلم و الحياة<sup>5</sup> / و القدرة<sup>6</sup> و غيرها مع أنه ما لزم منه<sup>8</sup>

<sup>9</sup>/ إنتفاء واجبته و هو ظاهر.“

[ فيقول المعلق ]:

” و عدم الملازمة أيضاً محال.“

<sup>10</sup>/ لأنه لو كان كذلك يلزم جواز الإنفكاك بينهما.

لأنه لو لم يجز ذلك يلزم ثبوت الملازمة بينهما و اللازم باطل. لأن ما هو التقدير بخلافه.“

<sup>11</sup>/ أما بيان اللزوم:

” فلأن الملازمة عبارة عن إمتناع الإنفكاك بين الشئيين.

و إذا لم يجز الإنفكاك بينهما يلزم ذلك الإمتناع بالضرورة و الإنفكاك فيما هو محل بحثنا محال. لأنه لا يتأتى إلا بأن يتحقق أحدهما و لا يتحقق الآخر. و ذلك باطل.

لأن واجب الوجود لا يمكن عدمه. و إلا لما كان واجباً و هو محال.

و إذا كان الإنفكاك<sup>12</sup> / بينهما محالاً فكذلك<sup>13</sup> جوازه لأن جواز المحال محال.“

<sup>1</sup> منه : فيه في -أ-.

<sup>2</sup> (٥٧ظ) في -ق-.

<sup>3</sup> غيره : الغير في -أ-.

<sup>4</sup> ممنوع : محال في -أ-.

<sup>5</sup> الحياة : القدرة في -أ-.

<sup>6</sup> (٦٦ظ) في -ف-.

<sup>7</sup> القدرة : الحياة في -أ-.

<sup>8</sup> منه : فيه في -أ-.

<sup>9</sup> (٤٢ظ) في -م-.

<sup>10</sup> (٣٩ظ) في -أ-.

<sup>11</sup> (١٥٩و) في -ش-.

<sup>12</sup> (٢٠ظ) في -ي-.

<sup>13</sup> فكذلك : فكذا في -أ-.

و فيه اي في هذا الدليل منعٌ لطيفٌ<sup>1</sup> دقيق. و هو أن يقال:

”إن عنيت بجواز الإنفكاك في قولك إنَّ عدم الملازمة بين الواجبين يوجب جواز الإنفكاك بينهما جواز الإفتراق هناك - و هو<sup>2</sup> وجود أحدهما مع عدم الآخر - فلا نسلم أنَّ اللازم من عدم الملازمة هو هذا. اي لا نسلم أن<sup>3</sup> لو لم يكن بين الواجبين ملازمة يلزم جواز الإنفكاك بينهما. بهذا المعنى لجواز أن لا يكون بين الشئيين<sup>4</sup> ملازمة<sup>5</sup> مع ثبوتهما في الواقع بالضرورة كقولنا "كلما كان الإنسان حيواناً كان الله تعالى موجوداً".

<sup>6</sup>و إن عنيت به<sup>7</sup> جواز ثبوت أحدهما بدون الآخر على معنى أنه يجوز ثبوت أحدهما في الواقع من غير<sup>8</sup> احتياج<sup>9</sup> إلى الآخر - سواء كان ذلك الآخر ثابتاً فيه<sup>11</sup> أو لم يكن - . فذلك لازمٌ. و لكن لم قلتُم بأنه محال؟“ يعني نسلم أن هذا الأمر<sup>12</sup> لازم من عدم اللزوم بين الواجبين. لكنّه لا نسلم أنه محال.

فلا بدّ له من دليل. و يمكن أن يجاب عن هذا الدليل بطريق النقص أيضاً. و توجيهه أن يقول:

”أنَّ دليلكم هذا بجميع مقدماته غير صحيح. لأنّه يوجب أن لا يكون شئ<sup>13</sup> علّةً لشئ<sup>14</sup> و اللازم باطل بلا إشتباه. و أمّا بيان اللزوم؛ فنقول فيه: أنه لو كان كذلك فلا يخلو؛

[١] إما أن يكون<sup>15</sup> الموجبٌ مستلزماً لمعلوله،

[٢] أم لا. لا سبيل إلى شئٍ منهما.

أمّا الأوّل: ”فإنّه يوجب احتياج الملزوم إلى اللازم كما ذكرتم فيلزم أن يكون العلّة الموجبة محتاجةً إلى معلولها و هو محال. و هو<sup>16</sup> عدم الملازمة أيضاً محال. لأنّه يُوجب<sup>17</sup> جواز الإنفكاك المعلوم عن علته الموجبة

<sup>1</sup> لطيف: في الهامش في -ع-.

<sup>2</sup> و هو: في الهامش في -ع-.

<sup>3</sup> أن: إته في -أ-.

<sup>4</sup> يلزم جواز الإنفكاك بينهما. بهذا المعنى لجواز أن لا يكون بين الشئيين: في الهامش في -أ-.

<sup>5</sup> (٤٠) في -ع-.

<sup>6</sup> (٥٨) في -ق-.

<sup>7</sup> به: ناقص في -ج-.

<sup>8</sup> (٢٩) في -ج-.

<sup>9</sup> (٤٣) في -م-.

<sup>10</sup> (٤٠) في -أ-؛ (٥٩) في -ش-.

<sup>11</sup> فيه: ناقص في -أ-.

<sup>12</sup> هذا الأمر: جواز الإنفكاك في -أ-.

<sup>13</sup> شئ: الشئ في -أ-.

<sup>14</sup> أصلاً: زائد في -م-.

<sup>15</sup> (٦٧) في -ف-.

<sup>16</sup> هو: ناقص في -أ-.

<sup>17</sup> يُوجب: يلزم في -أ-.

و هو محال. لأنه يستلزم<sup>1</sup> جواز التخلف و هو محال كما مرّ. فيكون جوازه أيضا كذلك لأنّ جواز المحال محال.

### 2.3.2. المسألة الثانية من الحكمة:

و هي قولنا: "واجب الوجود يجب أن يكون موجبا بالذات".

و هذا هو المدعى. و تحريره:

[١] أنّ الموجب بالذات ما وحب صدور الأثر عنه إن شاء أو لم يشاء.

[٢] <sup>2</sup> و الفاعل <sup>3</sup> بالإختيار هو الذى <sup>4</sup> إن شاء فعل و إن شاء ترك.

و أمّا <sup>5</sup> <sup>6</sup> الإستدلال<sup>7</sup> عليه؛ فيقول [المعلّل] فيه:

"لأنّه لو لم يكن موجبا بالذات لكان فاعلا بالإختيار. و التالى باطل فالمقدّم مثله.

أمّا بيان <sup>8</sup> الملازمة: فظاهر. لأنّه لا واسطة بينهما.

و أمّا بيان بطلان التالى: فلأنّه لو كان الواجب فاعلا بالإختيار فلا يخلو من أن يكون فعله <sup>9</sup> في الأزلى جائزا أو لم <sup>10</sup> يكن. و كلّ واحد منهما باطل. فالقولُ بكونه فاعلا بالإختيار باطل <sup>11</sup>.

و إنّما قلنا: أنّ كلّ واحد من القسمين <sup>12</sup> باطل <sup>13</sup>.

أمّا إمتناع جواز الفعل فيه: فثابت. لأنّه لو كان فعله أزليا يلزم أحد الأمرين الممتنعين و هو؛

[١] إمّا كون الأزلى حادثا،

<sup>1</sup> يستلزم: يلزم في -أ-.

<sup>2</sup> (١٦٠) في -ش-.

<sup>3</sup> (٢١) في -ي-.

<sup>4</sup> (٤١) في -أ-.

<sup>5</sup> و أمّا؛ ناقص في -ق-.

<sup>6</sup> (٥٨) في -ق-.

<sup>7</sup> الإستدلال: فالإستدلال في -ق-.

<sup>8</sup> (٤٣) في -م-.

<sup>9</sup> (٤٠) في -ع-.

<sup>10</sup> (٣٠) في -ج-.

<sup>11</sup> فالقولُ بكونه فاعلا بالإختيار باطل: في الهامش في -ع-.

<sup>12</sup> من القسمين: منهما في -أ-.

<sup>13</sup> و إنّما قلنا أنّ كلّ واحد من القسمين باطل: في الهامش في -ع-.

[٢] أو كون<sup>1</sup> الفاعل بالإختيار موجبا بالذات. و لا شك في كونهما من الممتنعات.

و إنما قلنا: لزم أحد هذين<sup>2</sup> الأمرين المستحيلين. لأنه لا يخلو من أن يكون له قصد و إرادة في ذلك الفعل أو لم يكن.

[١] فإن كان يلزم حدوث فعله على تقدير أزلته. لأن ما هو متعلق القصد و الإرادة يجب أن يكون معدوماً حال القصد و الإرادة لإمتناع القصد<sup>3</sup> إلى<sup>4</sup> إيجاد الموجود و تحصيل الحاصل. و هذا<sup>5</sup>/اللازم هو الأمر الأوّل الأوّل من الأمرين<sup>6</sup>/الممتنعين<sup>7</sup>.

و أيضا يلزم على ذلك التقدير<sup>8</sup> أن يكون ذاته محلا للفعل الحادث. لأن فعل الشئ وصف له قائم بذاته. فيكون<sup>9</sup>/الذات محلا له.

[٢] و إن لم يكن له في ذلك<sup>10</sup>/الفعل الصادر عنه قصد و إرادة لزم<sup>11</sup> كونه موجبا بالذات لا فاعلا بالإختيار. هذا خلف. لأنه خلاف المقدّر.

أما بيان اللزوم: فالأمر المراد<sup>12</sup>/بالموجب ليس إلا ما يصدر عنه الفعل بلا قصد و إرادة و هو الأمر الثاني من الأمرين الممتنعين.

و أما بيان إمتناع عدم جواز فعله في الأزل: فلأنه إذا لم يكن فعله جائزا في الأزل فيكون ممتنعا فيه.

ثم إذا وجد صار ممكنا فيلزم الانقلاب المذكور. هذا خلف. اي يلزم<sup>13</sup> انقلاب الشئ من الإمتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى.

و إذا كان اللازم من كون الواجب فاعلا بالإختيار بقسميه باطلا.<sup>14</sup>/بطل ملزومه أيضا. و هو كونه مختارا. فيلزم أن يكون موجبا بالذات.<sup>15</sup>/إذ لا واسطة بينهما.

و إذا إنتفى الأوّل تعين الثاني و هو المطلوب هذا تقرير الدليل.“

<sup>1</sup> كون: "كان" منقح في الهامش في -ج-.

<sup>2</sup> هذين: في الهامش في -ي-.

<sup>3</sup> و الإرادة يجب أن يكون معدوماً حال القصد و الإرادة لإمتناع القصد: في الهامش في -أ-.

<sup>4</sup> إلى: اللى في -ج-.

<sup>5</sup> (١٦٠ظ) في -ش-.

<sup>6</sup> (٦٧ظ) في -ف-.

<sup>7</sup> و هذا اللازم هو الأمر الأوّل من الأمرين الممتنعين: في الهامش في -ع-.

<sup>8</sup> و أيضا يلزم على ذلك التقدير: في الهامش في -ع-.

<sup>9</sup> (٤١و) في -أ-.

<sup>10</sup> (٥٩و) في -ق-.

<sup>11</sup> لزم: يلزم في -أ-.

<sup>12</sup> (٤٤و) في -م-.

<sup>13</sup> الانقلاب المذكور هذا خلف اي يلزم: ناقص في -أ-.

<sup>14</sup> (٣٠ظ) في -ج-.

<sup>15</sup> (٢١ظ) في -ي-.

و فيه نظر. و وجهه<sup>1</sup> أن يقال:

”أن الأزل إذا نسب إلى شيء فله إعتبار أن أحدهما: أن يكون<sup>2</sup> الأزل طرفاً<sup>3</sup> لإمكانه. أي يمكن في الأزل أن أن يكون ذلك الشيء موجوداً<sup>4</sup> في الواقع سواء كان وجوده أزلياً كالإمكان أو لا يكون.  
و الثاني: أن يكون الأزل طرفاً<sup>5</sup> لوجوده. فحينئذ يكون<sup>7</sup> ذلك الشيء<sup>8</sup> الموجود أزلياً ألبتة.  
و إذا عرفت هذا فنقول: نختار أنه يجوز و يمكن في الأزل أن يوجد فعل الواجب في وقت من الأوقات. فحينئذ لا يلزم شيء مما ذكرتم لا حدوث الفعل على تقدير<sup>9</sup> أزليته و لا الانقلاب من الإمتناع الذاتي إلى الإمكان<sup>10</sup> الذاتي”. فتأمل.

و قد تقرّر الردّ عليه بطريق آخر و هو<sup>11</sup> أن يقال:

”إن أريد<sup>12</sup> بجواز الفعل في الأزل إمكانه الذاتي فيه فنحن نختار أنه جائز فيه.”

قوله ”إن كان له قصد يلزم أن يكون الشيء الأزلي حادثاً.“

قلنا:

”لا نسلم ذلك، و إنما يلزم<sup>14</sup> أن لو كان للفعل وجود في الأزل و ليس كذلك بل له إمكان فيه. و لا يلزم من أزلية الإمكان أزلية الوجود و إمكان أزليته. و إن أريد به إمكانه الوقوعي نختار أنه غير جائز.“  
قوله: ”يلزم الانقلاب.“

قلنا: ”لا نسلم، و إنما يلزم أن لو لم يكن ممكناً بالذات. و هو ممنوع“

<sup>1</sup> و وجهه: منقح في الهامش في -ي-.

<sup>2</sup> (و ١٦١) في -ش-.

<sup>3</sup> طرفاً : طرفاً في -أ-، -ش-.

<sup>4</sup> موجوداً: منقح في الهامش في -ي-.

<sup>5</sup> طرفاً : طرفاً في -أ-.

<sup>6</sup> (٤١ظ) في -أ-.

<sup>7</sup> (٤١و) في -ع-.

<sup>8</sup> الشيء: ناقص في -ع-.

<sup>9</sup> (٥٩ظ) في -ق-.

<sup>10</sup> لا حدوث الفعل على تقدير أزليته و لا الانقلاب من الإمتناع الذاتي إلى الإمكان: في الهامش في -ع-.

<sup>11</sup> (٤٤ظ) في -م-.

<sup>12</sup> إن أريد: في الهامش في -ي-.

<sup>13</sup> (٦٨و) في -ف-.

<sup>14</sup> ذلك : زائد في -أ-.

و جوابه اي جواب هذا الدليل الدال على كون الواجب موجباً بالذات على وجه المعارضة أن يقال:

”<sup>1</sup> ما ذكرتم من الدليل و إن دلّ على ذلك المطلوب الذى إدعيتموه. و لكن <sup>2</sup> عندنا ما ينفيه و ذلك. لأنّه لأنّه لو كان الواجب <sup>3</sup> موجباً بالذات يلزم أحد الأمرين. و هو إمّا كون الواجب معلولاً لغيره أم <sup>4</sup> كونه جائز العدم. و كل منهما اي من الأمرين المذكورين باطل.

و بطلان اللازم يدلّ على بطلان الملزوم. و إنّما قلنا ذلك اي أنّ كون الواجب موجباً بالذات يوجب أحد الأمرين الممتنعين لأنّه لو كان الواجب موجباً بالذات <sup>5</sup> فلا بدّ و أن يكون له فعل <sup>6</sup> يصدر عنه أوّلاً. فيكون معلوله <sup>7</sup> الأوّل <sup>8</sup> موجوداً معه.

لأنّ ذلك المعلول لا يخلو؛

[١] إمّا أن يتوقّف على أمر آخر غيره،

[٢] أو لا.

فإن كان الأوّل يلزم أن يكون <sup>9</sup> المعلول الأوّل هو ذلك الأمر لا ما فرضناه إياه فيلزم خلاف التقدير.

و إن كان الثانى يجب أن يكون ذلك معه. و إلّا يلزم الترجيح بلا مرجح و ذلك على الموجب مستحيل بخلاف الفاعل المختار.

[أ-] و إذا وُجد المعلول الأوّل معه فلا يخلو من أن يكون معلوله الأوّل جائز العدم أو لم يكن كذلك.

فإن لم يكن جائز العدم يلزم أن يكون واجباً. لأنّ ما لا يمكن عدمه يجب وجوده البتّة.

<sup>10</sup> /فحينئذ يلزم أن يكون ذلك الواجب الذى هو المعلول <sup>11</sup> <sup>12</sup> /معلولاً لغيره <sup>13</sup> و ذلك <sup>14</sup> هو الواجب الذى فرض موجباً بالذات. و هذا هو أحد الأمرين الباطلين.

[ب-] و إن كان ذلك المعلول <sup>1</sup> /الأوّل جائز العدم كان الواجب أيضاً جائز العدم؛<sup>2</sup>

<sup>1</sup> (١٦١ ط) في -ش-.

<sup>2</sup> (٣١) في -ج-.

<sup>3</sup> (٤٢) في -أ-.

<sup>4</sup> أم : أو في -م-، و في -أ- .

<sup>5</sup> يوجب أحد الأمرين الممتنعين لأنّه لو كان الواجب موجباً بالذات: في الهامش في -ع-.

<sup>6</sup> (٢٢) في -ي-.

<sup>7</sup> (٦٠) في -ق-.

<sup>8</sup> الأوّل: في الهامش في -ع-.

<sup>9</sup> (٤٥) في -م-.

<sup>10</sup> (١٦٢) في -ش-؛ (٤١ ط) في -ع-.

<sup>11</sup> المعلول الأوّل: زائد في -م-؛ المعلول الأخرى : زائد في -أ-.

<sup>12</sup> (٤٢ ط) في -أ-.

<sup>13</sup> لغيره: لغير في -أ-.

<sup>14</sup> ذلك : ناقص في -أ-.

و كَلِّمَا كَانَ الْمَعْلُولُ حَائِزَ الْعَدَمِ كَانَتْ عِلَّتُهُ الْمَوْجِبَةُ أَيْضًا كَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَعْلُولَ حَيْثُ<sup>3</sup> لَا زِمَ لَهَا أَيُّ لِلْعَلَّةِ<sup>4</sup>  
الموجبة إِيَّاهُ

و جَوَازُ عَدَمِ اللَّازِمِ يُوَجِّبُ جَوَازَ عَدَمِ الْمَلْزُومِ.

فَلِزِمَ أَنَّ الْوَاجِبَ<sup>5</sup> /يَكُونُ مِمَّا هُوَ جَائِزُ الْعَدَمِ. هَذَا خَلْفَ.

إِذْ هُوَ أَيْضًا أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ الْمَمْتَنِعَيْنِ.

فِيَلْزِمُ أَنْ لَا يَكُونَ الْوَاجِبُ مَوْجِبًا بِالذَّاتِ.

فِيَكُونُ فَاعِلًا بِالِاخْتِيَارِ وَ هُوَ مَا<sup>6</sup> يَنَافِي<sup>7</sup> مَطْلُوبِكُمْ.“

قلت:

”و<sup>8</sup> فِي هَذِهِ الْمَعَارِضَةِ نَظَرٌ. وَ هُوَ أَنْ يُقَالَ ”أَنَّ جَوَازَ الْعَدَمِ<sup>10</sup> /يَجُوزُ أَنْ يَرَادَ مِنْهُ مَعْنِيَانِ.

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ بِحَيْثُ يَصِحُّ طَرَيَانُ الْعَدَمِ عَلَيْهِ بِالنَّظَرِ إِلَى مَجْرَدِ ذَاتِهِ وَ إِنْ لَمْ يَصِحَّ ذَلِكَ بِالنَّظَرِ إِلَى  
عِلَّتِهِ<sup>11</sup> /الموجبة بناء على كونها ضرورية الوجود في الخارج. كما في العقل الأول بالنسبة إلى الواجب  
عندهم.

فَإِنَّ الْعَقْلَ الْأَوَّلَ لَا يَقْتَضِي وَجُودَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ. فَيَكُونُ عَدَمُهُ<sup>13</sup> /جائزا بالنظر إليها و إن لم يجز ذلك  
بالنظر إلى وجود<sup>14</sup> /واجب الوجود.

و الثَّانِي: أَنَّ يَصِحُّ طَرَيَانُ الْعَدَمِ عَلَيْهِ<sup>15</sup> فِي الْوَاقِعِ بَأَنَّ لَمْ يَكُنْ عِلَّتَهُ الْمَوْجِبَةُ إِيَّاهُ ضَرُورِيَّةً<sup>16</sup> فِيهِ.“

<sup>1</sup> (٦٨ظ) في -ف-.

<sup>2</sup> بيان الملازمة أن معلوله جائز العدم : زائد في -ف-؛ في الهامش في -م-.

<sup>3</sup> حثنتذ: ناقص في -ج-.

<sup>4</sup> للعلّة : لعلّة في -أ-.

<sup>5</sup> (٣١ظ) في -ج-.

<sup>6</sup> ما: ناقص في -أ-.

<sup>7</sup> في: زائد في -أ-.

<sup>8</sup> و: ناقص في -م-، في -أ-.

<sup>9</sup> هذه : هذا في -م-، في -أ-.

<sup>10</sup> (٦٠ظ) في -ق-.

<sup>11</sup> علّته : علة في -أ-.

<sup>12</sup> (٤٥ظ) في -م-.

<sup>13</sup> (٦٢ظ) في -ش-.

<sup>14</sup> (٤٣و) في -أ-.

<sup>15</sup> عليه : ناقص في -أ-.

<sup>16</sup> ضرورية : ضرورية في -م-، ضرورة في -أ-.



و إذا عرفتَ هذا فنقول: ”إن أردتم بجواز العدم ههنا المعنى الأوّل<sup>1</sup>/نختار أنّ المعلول الأوّل جائز العدم. و أمّا أمّا قولكم إنّ إمكان عدم المعلول يوجب إمكان عدم العلة فممنوع. و مستنده<sup>2</sup> ما ذكرنا من<sup>3</sup> العقل الأوّل الأوّل بالنسبة إلى الواجب.

و إن أردتم به<sup>4</sup> المعنى الثاني فاختيارنا<sup>5</sup> أنّه لا يجوز عدمه و لا يلزم منه أن يكون المعلول واجب الوجود. و إنّما يلزم ذلك أن لو كان عدم الجواز بهذا المعنى موجباً لإنتفاء الإمكان الذاتيّ و هو ممنوع. و مستنده<sup>6</sup> أيضاً<sup>7</sup> ما مرّ بما ذكرناه<sup>8</sup> آنفاً.

### 2.3.2.1. تنبيه:

اي هذا الكلام المذكور ههنا<sup>9</sup>/تنبيه على جواب دخل مقدّر على المعارضة المذكورة ههنا<sup>10</sup>/و تقريره أن يقال:

”لا يمكن للسائل<sup>11</sup>/أن يعارض المعلل في الدلائل العقلية. لأنّ السائل إذا سلّم دليل المعلل و صدّقه يلزم أن يصدّق المدلول أيضاً لأنّ تصديق الملزوم يوجب تصديق لازمه<sup>12</sup> و تسليمه.“

فعلى هذا<sup>13</sup> يلزم<sup>14</sup>/أن يكون استدلال السائل على ما يناقض المدلول موجباً لتصديق المتناقضين<sup>15</sup> و هو محال. فيكون

<sup>16</sup>/هذا الاعتراض نقضاً<sup>17</sup>/للدليل المعارض<sup>18</sup>/على سبيل الإجمال.<sup>19</sup>

و تقرير الجواب أن يقال:

<sup>1</sup> (٢٢ ظ) في -ي-.

<sup>2</sup> مستنده : مستنده في -ج-.

<sup>3</sup> من : في في -أ-.

<sup>4</sup> به : ناقص في -م-.

<sup>5</sup> فاختيارنا : فاختارنا في -ي-، -م-.

<sup>6</sup> مستنده : مستنده في -ج-.

<sup>7</sup> أيضاً : ناقص في -م-.

<sup>8</sup> ذكرناه : ذكرنا في -أ-.

<sup>9</sup> (٤٢ و) في -ع-.

<sup>10</sup> (٦٩ و) في -ف-.

<sup>11</sup> (٣٢ و) في -ج-.

<sup>12</sup> لازم : اللازم في -أ-.

<sup>13</sup> هذا : ناقص في -أ-.

<sup>14</sup> (٦٣ و) في -ش-.

<sup>15</sup> المتناقضين : المتناقضين في -أ-.

<sup>16</sup> (٤٦ و) في -م-.

<sup>17</sup> (٤٣ ظ) في -أ-.

<sup>18</sup> (٦١ و) في -ق-.

<sup>19</sup> الإجمال : الإجمال في -أ-.

”أنه يشبه أن يكون المعارضة في المعقولات كالتنقض الإجمالي للدليل الذى إستدلّ به المعلل على مطلوبه. لأنّ مآثل<sup>1</sup> ما ذكره السائل في مقام<sup>2</sup> المعارضة.“

هو؛

”إنّ دليلكم لو كان صحيحاً بجميع مقدّماته لما صدق نقيض مدلوله. لكن عندنا دليل دلّ على صدقه فلا يكون صحيحاً.“

فحينئذ يكون محصل المعارضة نقضا إجمالياً. لأنّها يدلّ على أنّ دليل المعلل ممّا لا يستحقّ أن يستدل به على المطلوب المذكور.

و قيل:

”إنّما خصّ المصنّف الكلام ههنا بالمعارضة في الدلائل العقلية. لأنّها ملزومات بالنسبة إلى مدلولاتها بخلاف الأدلّة النقلية. إذ هي أمارات على تحقّق المدلول و لا يلزم من تحقّق أمارات الشئ تحقّق ذلك الشئ.“

### 2.3.3. المسألة الثالثة<sup>3</sup> /من علم الخلاف:

قال الشافعيّ -رحمه الله<sup>4</sup> -”الأب يملك إجبارَ البكرِ البالغةِ على النكاح“ خلافاً لأبي حنيفة<sup>6</sup> -رحمه الله<sup>7</sup> - و أصلُ أبي

أبي حنيفة رحمه الله<sup>8</sup> فيها ”أنّ علّة الولاية الصّغرُ“. و أصل الشافعي رحمه الله<sup>10</sup> ”أنّها<sup>12</sup> البكاره<sup>13</sup>“.

”...لنا فيه أنّ إحدى الولايتين ثابتة.

[١] و هي إمّا ولاية كائنة قبل الإيجاب،

[٢] أو ولاية كائنة عند الإيجاب.

<sup>1</sup> مآثل : ناقص في -أ-.

<sup>2</sup> مقام : ناقص في -أ-.

<sup>3</sup> (٢٣ و) في -ي-.

<sup>4</sup> رحمه : ناقص في -أ-.

<sup>5</sup> الله : ناقص في -م-، -أ-.

<sup>6</sup> (١٦٣ ط) في -ش-.

<sup>7</sup> رحمه الله : ناقص في -م-، -أ-، -ش-.

<sup>8</sup> رحمه : ناقص في -أ-.

<sup>9</sup> الله : ناقص في -م-، -أ-.

<sup>10</sup> رحمه : ناقص في -أ-.

<sup>11</sup> الله : ناقص في -م-، -أ-، -ش-.

<sup>12</sup> إنّها : ناقص في -م-، -أ-.

<sup>13</sup> سواء كانت صغيرة أو كبيرة : زائد في -أ-؛ في الهامش في -م-.

<sup>1</sup>/أو آياً ما كان من الولايتين يتحقق ولاية خاصة. و متى <sup>2</sup>/تحققت ولاية خاصة يلزم أن يتحقق مطلق الولاية الولاية الذى هو المطلوب ههنا. <sup>3</sup>/لأن ثبوت العام من لوازم ثبوت الخاص جزماً.

و إنما قلنا إن إحدى <sup>4</sup>/الولايتين ثابتة. لأنه لا يخلو <sup>5</sup>/من أن يكون شمول الولاية للوقتتين اللذين أحدهما وقت وقت الأجبار و الآخر سابق عليه علة لأحد الشمولين مطلقاً اي شمول وجود الولاية للوقتتين و شمول عدمها لهما. أو لم يكن علة.

و آياً ما كان من العلية و عدمها يلزم إحدى الولايتين الخاصتين؛

[١] أما إذا كانت <sup>6</sup>علة فظاهر. لأن شمول الولاية على تقدير علية سواء كان متحققاً أو لم يكن يلزم <sup>7</sup>إحدى الولايتين.

أما على الأول: فلا حاجة إلى البيان. لأن إستلزام مجموع الأمرين أحدهما في غاية الظهور.

و أما على الثانى: فلأن إنتفاء علة الشئ يستلزم إنتفاء ذلك الشئ. فإذا لم يوجد أحد من الشمولين يلزم <sup>8</sup>/ثبوت الإفتراق الذى هو من موجبات المطلوب.

فإن قلت:

”لا يخلو إما أن يكون مراد المصنّف بقوله ”لأحد الشمولين مطلقاً“ بعضاً من الشمولين في ضمن المجموع <sup>9</sup> أو بعضاً منهما على الإطلاق. لا سبيل إلى شئ من الإحتمالين <sup>10</sup>.

أما إلى الأول: فلأنه حينئذ يلزم من إنتفاء العلة إنتفاء المجموع. و هو لا يوجب الإفتراق الموجب للمطلوب. و هو ظاهر.

و أما إلى الثانى: فلأنه لا يوجب <sup>11</sup>إنتفاء البعض أن لا يتحقق شئ <sup>12</sup>/من الشمولين أصلاً حتى يلزم الإفتراق المستلزم للمطلوب.

و إن أراد معنى ثالثاً فليبين أولاً حتى نتكلم <sup>13</sup>عليه ثانياً.

<sup>1</sup> (٣٢ظ) في -ج-.

<sup>2</sup> (٤٤و) في -أ-.

<sup>3</sup> (٤٢ظ) في -ع-.

<sup>4</sup> (٤٦ظ) في -م-؛ (٦١ظ) في -ق-.

<sup>5</sup> (٦٩ظ) في -ف-.

<sup>6</sup> كانت : كان في -ج-.

<sup>7</sup> منه : زائد في -أ-.

<sup>8</sup> (١٦٤و) في -ش-.

<sup>9</sup> بعضاً من الشمولين في ضمن المجموع: في الهامش في -ي-.

<sup>10</sup> في ضمن المجموع... من الإحتمالين: في الهامش في -أ-.

<sup>11</sup> من : زائد في -م-، في -أ-.

<sup>12</sup> (٤٤ظ) في -أ-.

<sup>13</sup> يتكلم : نتكلم في -م-.

”يجوز أن يكون مراده من ذلك <sup>2</sup>/كل واحد واحد من الشمولين كما ينبأ عنه قوله ”مطلقاً“ و يُلائمه.  
 فحينئذ لا يتوجه <sup>3</sup>/إليه شيء مما ذكرتم. لا يقال ”لا يجوز أن يكون مراده ذلك“ لأنه يستدعي أن يكون  
 الشيء الواحد علةً لأمرين متنافيين و هو محال. لأنه يوجب يناق اللوازم مع وحدة اللزوم و هو باطل.  
 لأننا نقول: أنَّ المستدلَّ ما ادَّعى ”أنَّ العليَّة<sup>4</sup> المذكورة واقعة أو <sup>5</sup>ممكنة في الواقع“ حتَّى يقدهح <sup>6</sup> ذلك في  
 كلامه. بل <sup>7</sup>/محصَّل كَلِمَاتِهِ <sup>8</sup> ”أنَّ الواقع <sup>9</sup>/لا يخلو من العليَّة<sup>10</sup> و نقيضها. و على تقدير كلِّ منهما يلزم  
 المطلوب<sup>11</sup>.

و لا شكَّ أنَّ إمتناع أحدهما لا يناق ذلك و ذلك ظاهر. نعم بقى ههنا شيء آخر و هو أنه يلزم حينئذ أن لا  
 يكون هناك مدارية بحسب الوجود. و ذلك مناط إثبات ما هو المطلوب ههنا<sup>12</sup>.

و إنما قلنا: لا يتحقَّق المدارية حينئذ لأنها يقتضى ترتب الدائر على المدار مرّة بعد أخرى في الواقع حتَّى  
 يتحقَّق له صلوح العليَّة بالنسبة إلى الدائر كما قرّر في موضعه. و ذلك مناف لإستحالة كلِّ من الدائر و المدار  
 في الواقع.“

[٢] [فيقول الشافعي]:

”...و إن لم يكن شمول الولاية للوقتتين علةً لأحد الشمولين فكذلك<sup>13</sup> يلزم ثبوت المطلوب. لأنَّ عليَّته  
 ليست مداراً<sup>14</sup> لنقيض<sup>15</sup> شمول العدم وجوداً و عدماً في نفس الأمر. <sup>16</sup>/لأنَّه لو ثبت شمول الولاية أو<sup>17</sup>  
 الإفتراق بين الولايتين ثبت نقيض شمول العدم سواء كانت العليَّة متحقَّقة أو لم يكن <sup>1</sup>/كذلك.“

<sup>1</sup> (٢٣ظ) في -ي-.

<sup>2</sup> (٣٣و) في -ج-، (٤٧و) في -م-.

<sup>3</sup> (٦٢و) في -ق-.

<sup>4</sup> العليَّة: في الهامش في -ي-.

<sup>5</sup> أو : ناقص في -م-.

<sup>6</sup> يقدهح : يقدر في -أ-، حينئذ : زائد في -أ-.

<sup>7</sup> (٤٣و) في -ع-.

<sup>8</sup> كَلِمَاتِهِ : كلامه في -م-، -ع-.

<sup>9</sup> (٧٠و) في -ف-، (١٦٤ظ) في -ش-.

<sup>10</sup> العليَّة: في الهامش في -ي-.

<sup>11</sup> المطلوب: ناقص في -ف-.

<sup>12</sup> ههنا: في الهامش في -ي-.

<sup>13</sup> فكذلك: فذلك في -أ-.

<sup>14</sup> مداراً: مدار في -أ-.

<sup>15</sup> لنقيض: لنقض في -ج-، فنقيض في -أ-.

<sup>16</sup> (٤٥و) في -أ-.

<sup>17</sup> أو: و في -ج-.

و فيه بحث. لأنه إن أراد بهذا الكلام أن نقيض شمول عدم نسبة إلى تحقق العلية و عدمها على السوية عقلا فمسلم<sup>2</sup>. لكنه لا يفيد لأن الإحتمال العقلي لا يعتد به في مقام التعليل. و إن أراد<sup>3</sup> به إستواء<sup>4</sup> /نسبته<sup>5</sup> في الواقع و في نفس الأمر فممنوع. لأنه يجوز أن يكون كل من شمول الوجود و الإفتراق بحيث لا ينفك عن تلك العلية. فلا يتحقق نقيض<sup>6</sup> شمول عدم بدونها.

”و إذا لم يكن العلية مداراً لنقيض شمول عدم يلزم ثبوت نقيض شمول عدم على تقدير إنتفاء العلية أيضا. لأن العلية إذا كانت ثابتة كان<sup>7</sup> نقيض شمول<sup>8</sup> /عدم<sup>9</sup> ثابتا<sup>10</sup>. فعند عدمها يجب أن يكون ثابتا في الجملة. و إلا أي و إن لم يكن نقيض شمول<sup>11</sup> عدم ثابتا<sup>12</sup> على تقدير إنتفاء العلية أيضا.<sup>13</sup> لكانت العلية مداراً له وجوداً و عدماً. هذا خلف.

بيان اللزوم<sup>14</sup>: أن نقيض شمول عدم يؤحد على تقدير وجود العلية كما ذكرنا قبل. و إن عدم على تقدير عدمها أيضا يلزم الدوران<sup>15</sup> /وجوداً و عدماً البته.“

و في هذا المقام أيضا نظر.<sup>16</sup> /لأننا لا نسلم<sup>17</sup> المدارية لا وجوداً و لا<sup>18</sup> عدماً.

أما وجوداً: ”فلأن مطلق اللزوم بين الشيين لا يستلزم الدوران بينهما كما أسلفناه في الشق<sup>19</sup> الأول.“

و أما عدماً: ”فلأنه يجوز أن يكون وقوع<sup>1</sup> عدم نقيض شمول عدم على تقدير عدم العلية<sup>2</sup> إتفاقياً<sup>3</sup> غير ناش من الدوران<sup>4</sup> /من جهة عدم كما في سائر الأعدام<sup>6</sup> المجتمعة في الوقوع إتفاقاً.“

<sup>1</sup> (٤٧ظ) في م-.

<sup>2</sup> فمسلم: في الهامش في -ش-.

<sup>3</sup> (٦٢ظ) في -ق-.

<sup>4</sup> (٣٣ظ) في -ج-.

<sup>5</sup> (١٦٥و) في -ش-.

<sup>6</sup> نقيض: في الهامش في -ي-.

<sup>7</sup> به: زائد في -أ-.

<sup>8</sup> (٢٤و) في -ي-.

<sup>9</sup> على تقدير إنتفاء العلية أيضا لأن العلية إذا كانت ثابتة كان نقيض شمول عدم: في الهامش في -ع-.

<sup>10</sup> ثابتا: ثابتة في -أ-.

<sup>11</sup> شمول: ناقص في -أ-.

<sup>12</sup> ثابتا: ثابتة في -أ-.

<sup>13</sup> أيضا: أصلا في -أ-.

<sup>14</sup> بيان اللزوم: في الهامش في -ش-.

<sup>15</sup> (٧٠ظ) في -ف-.

<sup>16</sup> (٤٥ظ) في -أ-؛ (٤٣ظ) في -ع-.

<sup>17</sup> لزوم: زائد في -أ-.

<sup>18</sup> لا: ناقص في -أ-.

<sup>19</sup> الشق: شق في -أ-.

<sup>7</sup>/و أيضاً أن هذا الدليل إن كان صحيحاً بجميع مقدماته يلزم أن يكون الممتنع بالذات ممكناً عاماً بحسب الوجود و هو محال ببديهة العقل.

أمّا بيان اللزوم؛ فلائنا نقول: ”أنّ الممتنع بالذات لا يخلو من أن يكون ممكناً بالإمكان الخاصّ أو لا. فإن كان فذاك لأن ثبوت العام لازم لثبوت الخاصّ.

و إن لم يكن ذلك فكذلك يجب أن يكون <sup>8</sup>/ممكّن الوجود. و إلاّ يلزم أن <sup>9</sup>/يكون الإمكان الخاصّ مداراً للإمكان <sup>10</sup> العام <sup>11</sup> الذي ذكرناه وجوداً و عدماً. هذا خلف.“

”و إذا ثبت نقيض شمول العدم فيما أن يصدق شمول الولاية للوقتين أو <sup>12</sup>الإفتراق. و أياً ما كان من شمول الولاية للوقتين أو <sup>13</sup>الإفتراق بين الولايتين يلزم ثبوت إحدى الولايتين الخاصّتين و هو المطلوب.“

الحاصل من التردد المذكور المستلزم لمطلق الولاية الذي هو المطلوب الأوّل <sup>14</sup> كما ذكرنا في صدر البحث.

<sup>15</sup>/فإن قيل:

”سألنا أن العليّة المذكورة يعنى عليّة شمول الولاية للوقتين بالنسبة إلى أحد الشمولين ليست مداراً <sup>16</sup> لنقيض <sup>17</sup> شمول عدم <sup>18</sup>/الولاية لهما في الواقع و في نفس الأمر.

<sup>1</sup> وقوع: في الهامش في -ي-.

<sup>2</sup> العليّة: منقّح في الهامش في -ي-.

<sup>3</sup> إتفاقياً: إتفاقاً في -م-.

<sup>4</sup> من: عن في -أ-.

<sup>5</sup> (٦٥ ط) في -ش-.

<sup>6</sup> الأعدام: أعدم في -أ-.

<sup>7</sup> (٤٨ و) في -م-.

<sup>8</sup> (٣٤ و) في -ج-.

<sup>9</sup> (٦٣ و) في -ق-.

<sup>10</sup> للإمكان: لإمكان في -أ-.

<sup>11</sup> العام: ناقص في -أ-.

<sup>12</sup> أو: و في -أ-.

<sup>13</sup> أو: و في -أ-.

<sup>14</sup> الأوّل: ناقص في -أ-.

<sup>15</sup> (٤٦ و) في -أ-.

<sup>16</sup> مداراً: مدار في -أ-.

<sup>17</sup> لنقيض: النقيض في -أ-.

<sup>18</sup> (٦٦ و) في -ش-.

لكن لم قلتُم أنّها كذلك<sup>1</sup> /على تقدير عدم علية شمول الولاية للوقتتين لجواز أن يكون ذلك التقدير المذكور محالاً و المحال جاز أن يستلزم المحال؟“

و هذا المنع يسمّى عندهم ”المنع على التقدير“. و هو منع الأمور الثابتة<sup>2</sup> /في الواقع على تقدير<sup>4</sup> أمرٍ مستحيل. و مستنده ما مستنده ما ذكره<sup>5</sup> /من قوله ”<sup>7</sup>/يجوز<sup>8</sup> أن يكون التقدير محالاً و المحال جاز أن يستلزم المحال“.

فجوابه؛ ”إنّا نقول: هذا المنع لا يضرنا. لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون ذلك التقدير ثابتاً في الواقع أم لا. فحينئذ لو كان ذلك التقدير ثابتاً في نفس الأمر يتمّ ما ذكرنا من الدليل سألماً عن المنع المذكور.

و إن لم يكن ذلك التقدير ثابتاً في نفس الأمر يلزم ثبوت العلية. و إلّا يلزم إرتفاع النقيضين و بما<sup>9</sup> يحصل المطلوب<sup>10</sup> كما مرّ<sup>11</sup> /في الشقّ الأوّل من الترديد المذكور.“

تم الكتاب.

<sup>1</sup> (٢٤ظ) في -ي-.

<sup>2</sup> الثابتة : الثانية في -ج-.

<sup>3</sup> (٤٤و) في -ع-.

<sup>4</sup> تقدير: ناقص في -ع-.

<sup>5</sup> ذكره : ذكرناه في -م-.

<sup>6</sup> (٧١و) في -ف-.

<sup>7</sup> (٤٨ظ) في -م-.

<sup>8</sup> يجوز : لجواز في -م-، -أ-، -ش-.

<sup>9</sup> بما : منقح في -ج-؛ به في -م-، -أ-، -ف-.

<sup>10</sup> المطلوب: المقصود في -ق-.

<sup>11</sup> (٣٤ظ) في -ج-.

## BÖLÜM 3: ŞERHU ÂDÂBÎ'S-SEMERKANDÎ'NİN TÜRKÇE TERCÜMESİ

Rahmân ve Rahîm olan Allâh'ın adıyla...

SEMERKANDÎ

Şükür, akli bize karşılıksız veren içindir

ŞERH

Hamd, âlemlerin Rabb'i olan Allâh içindir. Salât, O'nun elçisi olan Hz. Muhammed ve bütün ailesine olsun.

Üstad, muhakkik, âlicenâp, müdekkik, sonraki filozofların sultanı, önceki âlimlerin faziletlerinin hepsine sahip Mevlânâ Şemseddin Muhammed es-Semerkindî -Allâh ona acıyıp korusun ve Allâh onun ruhunu en yüce makamlara yerleştirsin- derki: "Nimetlerin en üstünü olan akıl nimetini bizlere karşılıksız verdiği için şükür O'nadır. Bunu karşılıksız veren de yüce Allâh'tır."<sup>1</sup>

Keşke yazar/musannif –Allâh rahmet eylesin- diğer yazarların devamlı olarak yaptıkları gibi Allâh'a hamd ederek, Peygamberi ve bütün ailesini de salât ve selâm ile selamlayarak devam etseydi daha iyi olurdu.

SEMERKANDÎ

Bu risâle, araştırma kuralları hakkındadır. Bütün öğrenenler, araştırmada kendisini yanılığdan koruduğu için bu kurallara ihtiyaç duymaktadır.

ŞERH

Bu risâle, bütün öğrenenlerin<sup>2</sup> ihtiyaç duyduğu araştırma<sup>1</sup> kuralları<sup>2</sup> ve tartışma yöntemi<sup>3</sup> (âdâbü'l- bahs ve turuku'l münâzara) hakkındadır.

---

<sup>1</sup> Celâleddin Devvânî (tsz.: 1b) ve İmâdüddîn Kâşî'ye göre (898:1b) filozoflar, akli karşılıksız verenin faal akıl olarak bilinen onuncu aklın olduğunu öne sürmüşlerdir. İşte şârihte bu kaydıyla filozofların bu görüşünü reddetmektedir.

<sup>2</sup> "Müteallim (متعلم)" kelimesi burada öğrenci anlamında değildir. Çünkü öğretmen de (معلم) aynı şekilde bu bilgilere muhtaçtır. Zira Semerkandî'nin daha sonra gelecek olan 'anlama ve anlatma yollarını



Denilir ki<sup>4</sup>:

“Öğretim/ta‘lîm ve öğrenim/te‘allüm zât olarak birdir<sup>5</sup>, itibar [öğrenen ve öğretene] olarak da ikidir. [Zât olarak] bir olan şey, bilinen vasıtasıyla bilinmeyi elde etmeye ulaştırıp kendisinde [yani öğrenende/müte‘allimde<sup>6</sup>] meydana gelmesi bakımından “te‘allüm/öğrenim”, kendisinden [yani öğretenden/mü‘allimden<sup>7</sup>] meydana gelmesi bakımından da “ta‘lîm/öğretim” olarak isimlendirilir.”

Öyleyse sende de bunların açığa çıkması için bak ve iyi düşün.

Bu kurallar, öğrenen için araştırma/bahs ve tartışmada/münâzara, yanılığdan/dalâletten koruyucudur.<sup>8</sup> Dalâlet ise istenilen şeye ulaştırmayan bir yolu takip etmek demektir.

---

kolaylaştırır’ sözü de bunu işaret etmektedir. Bu sebeple bu kelimenin anlamını öğrenci anlamında değil de öğrenmeyi istemek şeklinde değerlendirmek gerekir” (Devvânî, tsz.:1b). Ayrıca burada anlatılmak istenen şudur; ister öğrenci olsun isterse öğretici olsun sonuçta buradaki kişi tartışmacı/münâzır konumundadır. (Kemankeş, v. 1b). (ö.t)

<sup>1</sup> Şâşî’ye göre: “Bahs/araştırma; iki şey arasındaki nisbetin istidlâl yoluyla ispatıdır ve burada bundan maksat münâzaradır” (Şâşî, 1074:11a).

Geylânî ‘ye göre: “Bahs; lügat anlamı olarak araştırmak ve soruşturmak anlamındadır. Istilah anlamı olarak ise eş-Şeyhu’r-Reis [İbn Sînâ]’nın şu sözüdür: Bahs, istidlâl yoluyla iki şey arasındaki nisbetin - olumluluk ve olumsuzluk- ispatıdır” (Geylânî, 780:1b).

Behiştî’ye göre: “Bahs, bir şeyi araştırmak demektir. Yani onu ispatlamak demektir” (Behiştî, 1068:182a).

<sup>2</sup> Şâşî’ye göre: “Âdâb; münâzarada hatadan koruyan bilgidir” (Şâşî, 1074:11a).

Geylânî’ye göre: “Âdâbü’l-bahs, nazârî bir sanattır. İnsan bu sanat sayesinde tartışmada hasmını ilzâm ya da ifhâm etmek bakımından tartışmada kendisiyle hatadan korunmak amacıyla, keyfiyeti konusunda ve şartları konusunda fayda sağlar.” (Geylânî, 780:1b).

Behiştî’ye göre: “Âdâb, münâzarada konuşma açısından ve delillendirme açısından lafız ve manadan doğabilecek bütün hatalardan koruyan bilgidir ibarettir.” (Behiştî, 1068:182a).

<sup>3</sup> “Bahs” ve “münâzara” kavramlarının bu ilimde nasıl anlaşıldığına dair, ikinci bölümün başında ele aldığımız “Münâzara İlminin Kavramsal Yönü: Âdâb, Bahs ve Münâzara” başlıklı konuya bakınız.

Ancak burada şu hususu belirtmemiz gerekiyor: Semerkandî’nin de risâlesinde sadece “bahs” kavramını kullanması bahs ve münâzara kavramlarını aynı anlamda gördüğünü göstermektedir. Ancak Şîrvânî ise hem burada hem de şerhin ilerleyen bölümlerinde Semerkandî’nin sadece “bahs” kavramını kullandığı yerlerde bu kavramın yanında özellikle “münâzara” kavramını da belirtmesi Şîrvânî’nin bu iki kavrama farklı anlamlar yüklediğini göstermektedir. Bu durumda Şîrvânî’ye göre “bahs” kavramı tartışmayla ilgili iddianın ve delillerin mu‘allil tarafından öne sürüldüğü tartışmanın ilk safhasını kapsamaktadır. Bunu da ikinci bölümde tartışmanın nasıl başlaması gerektiğine dair görüşlerini belirtirken söylediği ifadeleri de ispatlamaktadır. Şîrvânî, daha tartışmanın başında mu‘allilin iddiasını şekillendirmeye başladığı anı anlatırken “bahs sırasında” ifadesini kullanmaktadır. “Münâzara” kavramı ise sâilin artık karşı bir cevap vermesinden itibaren başlayan tartışmanın karşılıklı devam eden safhasını kapsamaktadır. (ç.)

<sup>4</sup> Bu söz İbn Sînâ’ya aittir. Bak. (İbn Sînâ, 2006:7-8).

<sup>5</sup> “Büyük ihtimalle bu, şârihin kendi zihninde takdir ettiği bir sorunun cevabıdır. Bu da Semerkandî’nin “bütün öğrenenlerin kurallara/âdâba ihtiyaç duyduğu” ifadesinde belirttiği “müteallim” kelimesiyle “muallim” kelimesini niçin özellikle ilişkilendirmediği sorusuna “müteallim” kelimesinin hem öğreneni hem de öğretene kapsadığına “zât yönünden birdir” denilerek cevaplanmaktadır” (Devvânî, tsz.:2a).

<sup>6</sup> Beyazıt, v. 2a. (ö.t)

<sup>7</sup> Beyazıt, v. 2a. (ö.t)

<sup>8</sup> “Öyleyse bahs esnasında bu kurallara itibar etmeyen kişi bu kuralları bilse bile yanılığdan korunmuş olamaz” (Behiştî, 1068:182b).

Denilir ki<sup>1</sup>: “[Dalâlet], istenilen şeye ulaştırmaktan mahrum bırakır.<sup>2</sup> Dalâletin karşıtı, doğru yola girmek/hidâyet<sup>3</sup> ve doğru yola götürülmektir/ihtidâdır.<sup>4</sup>”

İlki/hidâyet, istenilen şeye ulaştıran bir yolu takip etmek demektir.<sup>5</sup> İkincisi/ihtidâ ise istenilene ulaşılmasını sağlayanın elde edilmesi demektir. “Hidâyet” aynı şekilde istenilen şeye ulaştıracak bir delil için de kullanılır.<sup>6</sup>

Bu anlama göre hidâyetin karşıtı “idlâl (الإضلال)”<sup>7</sup> olur ki, bu “idlâl” de istenilen şeye ulaştırmayacak delil anlamındadır.<sup>8</sup>

### SEMERKANDÎ

[Bu risâle], anlama ve anlatma yollarını kolaylaştırır.

### ŞERH

[Bu risâle], anlama ve anlatma yollarını kolaylaştırır.

[Yazar<sup>9</sup>], “koruma/hıfz (الحفظ)” ve “kolaylaştırma/teshîl (التسهيل)” kavramlarının her birini de yalnızca kuralların kendisine dayandırmış, bu kurallara uymaksızın ve de

---

<sup>1</sup> Şîrvânî'nin dalâlet ve hidâyet konusunda alıntı da bulunduğu bu sözler Seyyid Şerif Cürçânî'ye (ö.816/1413) aittir. Bak. (Cürçânî, 1985: 143, 277). Şunu da belirtmek isteriz ki, Cürçânî'nin yapmış olduğu bu tanımlamalar hakkında, Şâşî'ye ait elimizde bulunan öğrenci nüshasındaki taliklerde verilen bu anlamın tartışmalı olduğuna dair görüşler de belirtilmektedir. Bak. (Şâşî, 1074:11a).

<sup>2</sup> “Bu ifadenin gidişatı iki anlama sevk etmektedir. Şüphesiz ki burada kastedilen birinci anlamdır. Birinci anlam şöyledir: Bu kurallar bir vasıttır. Böylece bu kurallar tartışmacıyı istenilen şeye ulaştırmayan yolu takip etmekten koruyan şey olur. Buna göre tartışmacı bu kurallarla kendisini istenilen yola ulaştıran yolu takip eden kişi olur. Şayet tartışmacı bu kuralları takip etmezse istenilen şeye ulaşamaz... İkinci anlam da şöyledir: Bu kurallar tartışmacıyı münâzara esnasında istenilen şeye ulaşmaktan mahrum bırakan şeyden koruyucu olur... Böylece tartışmacı kendisini neyin istenilen şeye ulaştıracağını bilmesi mümkün olur... İki anlam arasında umûm yönünden bir ilişki vardır...” (Devvânî, tsz.:2a).

<sup>3</sup> Yani istenilen şeye ulaştırmayan dalâletin karşıtı. (ç.)

<sup>4</sup> Yani istenilen şeye ulaştırmaktan mahrum bırakan dalâletin karşıtı. (ç.)

<sup>5</sup> Geylânî ise başka bir yol takip ederek bu anlama ulaşmaktadır. Geylânî'ye göre Cürçânî'ye ait olduğunu belirttiğimiz anlam tartışmalıdır. Doğru anlamın bu şekilde olması gerekir. (Geylânî, 780:1b).

<sup>6</sup> “Daha önceki cümlede geçen “istenilen şeye ulaştıran bir yolu takip etmek” ifadesiyle bu ifade arasında mutlak mutlak umum ve husus açısından bir ilişki vardır” (Devvânî, tsz.:2b).

<sup>7</sup> “Dalâlet ve idlâl arasında da umum yönünden bir ilişki vardır” (Devvânî, tsz.:2b).

<sup>8</sup> Şâşî'de aynı şekilde Cürçânî'nin verdiği bu anlamları şerhinde kullanmakta ve Şîrvânî'nin tercih etmiş olduğu “istenilen şeye ulaştırmayan bir yolu takip etmek” anlamının buradaki anlama daha uygun olduğunu belirtmektedir. (Şâşî, 1074:11a).

<sup>9</sup> Beyazıt, v.2a. (ö.t)

korumaksızın kuralların kendisi gerçekleşmese de<sup>1</sup> elde edilecek olan şey hususunda uyarıda bulunmaktadır.<sup>2</sup>

Kesinlikle bu kuralları iyice bilmekten ve bu kurallara nüfuz etmekten vazgeçmemek gerekir.<sup>3</sup> Aksi halde bahs ve münâzaralarda bir hata meydana geldiğinde [kurallara riayet edilmediği taktirde o hatadan] korunma ve sakınma hususunda kuralları bilmesi de bilmemesi de fark etmez.

Denilebilir ki<sup>4</sup>:

“Âdâbın kendisi koruyucudur. Fakat kuralların kendisine riayet edilirse kuralların kendisi “ilgili kılânı/müte‘allik (المُتَعَلِّق)” “ilgili kılınan/müte‘allak (المُتَعَلَّق)”<sup>5</sup> hakkında isimlendirmek suretiyle kullanıldığı gibi mübâlağa ve te’kid bakımından âdâbın kendisi koruyucu olur.”

### SEMERKANDÎ

O, her ne kadar bu ilmin uzmanları olan muhakkikleri arasında yaygın olsa da düzenli bir metod halinde düzenlenmemiş ve bir deste halinde bir araya getirilmemişti.

<sup>1</sup> “Burada kuralların koruyucu olmasının riayetin şartı olması mümkündür... Çünkü şârih “riayet etmeden gerçekleşmese de” şeklinde söylemiş, “koruyucu olmak, riayet etmektir” şeklinde söylememiştir.” (Devvânî, tsz.:2b).

<sup>2</sup> Geylânî burada Şîrvânî’nin tam tersini düşünmektedir. Geylânî’ye göre bu kuralların bizâtihi kendisi hatadan korumaz. Bu kurallar bu sanat yoluyla beraber koruyucudur. “Bu konu hakkında şöyle cevap verilir: Bu ibare, bu sanatın meydana gelmesi için öğrencileri teşvik etmek amacıyla söylenmiş mübalağa nev‘inden bir sözdür” (Geylânî, 780:2a).

<sup>3</sup> Bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: “Bu kuralları iyi bil ve iyi takip et.” (ç.)

<sup>4</sup> Şîrvânî’nin alıntıda bulunduğu bu söz Şâşî’ye ve Behiştî’ye aittir. Behiştî bu ifadenin mübalağa ve te’kid açısından kullanıldığını ve mecâzî bir anlam içerdiğini de belirtmektedir. Bak. (Şâşî, 1074:11a; Behiştî, 1068:182b).

<sup>5</sup> Bazı nüshalarda ki öğrenci taliklerinde müteallik kelimesine “riayet etmek”, müteallak kelimesine “âdâbın kendisi” anlamı verilmiştir. Bu durumda burada şu anlam verilebilir : “...Fakat kuralların kendisine riayet edildiğinde kuralların kendisi, riayet etmenin riayet edilen kurallar için isimlendirilmesi suretiyle mübalağa ve te’kid bakımından koruyucu olur” (Beyazıt, v.2b (ö.t); Carullah, v.2a). (ö.t)

Devvânî ise burada şu açıklamayı yapmaktadır: “Bu ifadede iki ihtimal vardır. [1] İlk “المُتَعَلِّق” kelimesindeki “lâm (ل)” harfinin harekesi kesralıdır, ikinci “المُتَعَلَّق” kelimesindeki “lâm (ل)” harfinin harekesi de fethalıdır. [2] İkinci ihtimal de birincisinin tam tersidir. İlk ihtimale göre “إِسْمُ الْمُتَعَلِّقِ”, koruyucu (الحافظة) anlamında olarak bu anlama nisbetle mecâz ifade etmiş olur. İkinci “المُتَعَلَّق” kelimesi ise âdâba hamledilerek kurallara riayet edilmesi gerektiği amaçlanmıştır. Fakat bana göre burası tartışmalıdır. Çünkü Semerkandî’nin “لَتَكُونُ” ifadesindeki zamir, “هذه رسالة في آداب البحث” ifadesindeki “آداب” kelimesine râcidir. Bu sebeple burada “riayetin” kastedilmesi mümkün değildir. Fakat bununla, “riayetin” kastedilmesinin mümkün olduğu da söylenmektedir... (Devvânî, tsz.:2b).

## ŞERH

O -yani bu kurallar-, her ne kadar elden ele dolaşıp yaygın olsa da<sup>1</sup> yani bu ilmin uzmanları olan muhakkikleri arasında yaygın olsa da düzenli bir metod halinde düzenlenmemiştir. Düzen/nazım, bir araya toplamaktır.<sup>2</sup> Metod (سلك) ise plana sokmak/sistemleştirmektir.

Bu kurallar bir araya getirilip bir deste halinde toplanmamıştır. “İkd (عقد)”, “(القلادة)<sup>3</sup>/deste demektir.

## SEMERKANDÎ

Ben bu dağınık kuralları düzenlemeyi ve nakledilegelen bir eser haline getirmeyi arzuladım.

[Bu risâle] bu dinin ve milletin, yaşlılarının ve benzerlerinin en şerefli, gözlerin ve gönüllerin sultanı aziz kardeşim mutluluğun kaynağı Şerafeddîn Abdurrahmân'a – Allâh onun bereketini daim kılsın- bir ithaftır.

Karşılıksız veren hikmet sahibinin doğru olanı ilhâm etmesini iltimâs ederim.

## ŞERH

Ben bu dağınık kuralları düzenlemeyi ve nakledilegelen bir eser haline getirmeyi arzuladım. Dağınık (المنثور), ayrılmak demektir. Nakledilegelen (المأثور) ise rivayet edilen demektir.

<sup>1</sup> “Bu görüş kabul edilemez. Aksi halde yaygın olması gerekirdi. Bunu iyi düşünmek gerekir. Zira aynı şekilde bu sözü söyleyenin zâhir olan “yalnızca kuralların kendisi koruyucudur ve bu kurallara riayet edilirse kuralların kendisi koruyucu olur” sözünden dolayı da bu ifade tezât teşkil eder. Bunu çok iyi idrak etmek gerekir. Şârihten şöyle nakledilmiştir: “Bu ifade mecaz ifade ediyor da olabilir. Bazı nüshalara nisbetle bunu beyan ediyoruz.” O halde “المتعلق” kelimesindeki birinci ve ikinci ihtimallerdeki gibi bunun da mecâz ifade etmesi mümkündür...” (Devvânî, tsz.: 3a).

<sup>2</sup> “Nazım, mutlak olanın bir araya getirilmesi değildir. Aksine şeylerden bir kısmının diğer kısmına öncelik ve sonralık bakımından olacak şekilde şeylerin bir araya getirilmesidir. Ben derim ki: Buna göre nazımdan kastedilen anlamın açıklanmasının bu şekilde kastedilerek yapılması gerekirdi. Ayrıca yazarın “سلك” ifadesini nazımla ilişkilendirdiği ifadesindeki anlamın [bahsettiğimiz şekilde] bir cüz’ olarak dayandırılması da kastedilseydi -ki bu anlam da “bir araya getirmek (جمع)” anlamıdır- iyi olurdu. (Devvânî, tsz.: 3a).

<sup>3</sup> “القلادة” kolye demektir. Bu anlamdan yola çıkarak burada deste haline getirmek, düzenlemek, bir araya getirmek gibi v.b anlamlar da verilebilir. (ç.)

[Bu eser] bu dinin ve milletin, yaşlılarının ve benzerlerinin en şerefli, gözlerin ve gönüllerin sultanı aziz kardeşim Necmeddîn Abdurrahmân'a –Allâh onun bereketini daim kılsın- bir ithaf yani hediyedir.

İltimâs ederim ki; yani buradaki iltimâs, ıstılah anlamında değil de lügat anlamında “isterim ki” anlamındadır. O halde iltimâs için bu durum [yani ıstılah anlamı] uygun olmayıp [ıstılah anlamında] “iltimas” denilerek aktarımda bulunulmaz. [Bu şekilde anlaşılma sebebi de] sözün her iki yönü arasındaki eşitlik durumuyla ilişkilendirildiğindedir.<sup>1</sup>

[Allâh'ın bana] doğru olanı ilhâm etmesini<sup>2</sup> [dilerim]. “Doğru”, gerçeğe uygunluktur.

“İlhâm” ise karşılıksız veren hikmet sahibinden mananın [kesb yoluyla değil de<sup>3</sup>] feyz yoluyla kalbe atılmasıdır/ilkâ edilmesidir.<sup>4</sup>

Yazarın bu hitabındaki son sözü başlangıçta söylediği sözle uyumludur.

## SEMERKANDÎ

Bu risâle üç bölüm üzere düzenlenmiştir.

<sup>1</sup> Şemseddin Dinkoz, Şîrvânî'nin bu eserine yazmış olduğu haşiyede “iltimâs” kelimesinin talep etmek anlamındaki kullanımının yaygın olmadığını ancak tevazu durumunu ifade etmek için bu kullanımının da tercih edildiğini belirtmektedir. Ayrıca son cümlede yer alan “من طرفي الكلام” ifadesine, Şemseddin Dinkoz'a ait olan hâşiyede “soru soran ve kendisine soru sorulan” anlamı verilmiştir. Buna göre son cümlenin anlamı şu şekilde de olabilir: “Bu durumda soran ve sorulan tarafları arasında [her iki anlamda da anlaşılması] aynı olduğundan [ıstılah anlamında] anlaşılması uygun değildir.” Bak. (Dinkoz, 860:45b).

<sup>2</sup> “Denilir ki: “Şârih, ilhâm (إلهام) kelimesinin açıklamasını muzâfun ileyhe ihtiyaç duyan bir muzâf olması sebebiyle “doğru (الصواب)” kelimesinin açıklamasından sonraya bırakmıştır.” Ben de derim ki: Şayet muzâf olması sebebiyle muzâfın açıklamasından kastedilen anlam, “ilhâm” için zikredilen açıklama ise bu şekilde olmaz. Bilhakis açıklama muzâfın kendisi için yapılmalıdır. Bu konuda şârihten şöyle nakledilmiştir: İlham (إلهام) kelimesinin açıklaması önce gelmesine rağmen doğru (الصواب) lafzından sonraya bırakılmıştır. Çünkü doğru (الصواب) kelimesi ilhâm (إلهام) kelimesine nisbetle nitelenerek mef'ûlü olmuştur. Sonuç olarak doğru (الصواب) kelimesi ilhâm (إلهام) kelimesine nisbetle -yani “mülhem/ilhâm edilen” olmuştur- sifata dönüştüğünden dolayı önce açıklanmıştır” (Devvânî, tsz.:3a).

<sup>3</sup> Kemankeş, v. 2a. (ö.t)

<sup>4</sup> “Yani şârih hem iktisâb hem de hads yoluyla olmadığını demek istemektedir. Ancak bu açıklamasında itiraz görülebilir. Çünkü bu açıklamaya “vesvese” de dâhil olur. Şârihin bu açıklamasına göre şârih ilhâm (إلهام) kelimesini doğru (الصواب) kelimesine muzâf yapmamıştır. Bana göre bu ibarede izâfet vardır. İşte o zaman izâfetten dolayı mücerred bir “ilkâdan” söz edilir. Yani işte o zaman şârihin açıklaması kabul edilir ve ilhâmın tanımı kapsayıcı olur.” (Devvânî, tsz.:3a). Ayrıca burada yapılan bu tanım Cürçânî'ye aittir. Bak. (Cürçânî, 1985:35).

Birinci bölüm tanımlar hakkındadır. İkinci bölüm tartışma düzeni hakkındadır. Üçüncü bölüm de bizzat ortaya koyduğum meseleler hakkındadır.

## ŞERH

Bu risâle üç bölüm üzere düzenlenmiştir. Risâlenin bu bölümlere göre düzenlenmiş olmasının anlamı her biri yerli yerinde kullanılacak şekilde bu risâlenin bu üç bölümünün de kapsayıcı olmasıdır.<sup>1</sup>

Birinci bölüm tanımlar hakkındadır. Yani münâzaracılar arasında ıstılahlaşmış lafızların tanımları hakkındadır.<sup>2</sup>

İkinci bölüm tartışma düzeni hakkındadır.

Üçüncü bölüm de bizzat ortaya koyduğum meseleler hakkındadır.<sup>3</sup> Yani “dikkatli”<sup>4</sup> bir şekilde meseleleri delillendirerek bizzat kendim ortaya koydum” [demektedir]. Aksi halde yazar -Allâh rahmet etsin- bu konuları ilk defa kendisi ortaya koymamış olurdu.

<sup>1</sup> Devvânî hâşiyesinde bu cümle hakkında şöyle demektedir: “في موقعه” ifadesindeki zamir “كل منها” ifadesine râcidir. Ancak şârihin bu sözünde bir yanlışlık olduğu aşikârdır. Doğrusu düşünülmelidir.” (Devvânî, tsz.:3b).

<sup>2</sup> “Tanımlar (تعريفات), lafızlar (الألفاظ) için kullanılmaz aksine kavramlar (المعاني) için kullanılır. Aynı şekilde açıktır ki ıstılahlaşmış olanlar da (المصطلحة), lafızlar (الألفاظ) için değil kavramlar (المعاني) için kullanılır. Ayrıca bu bölümde yer alan delil, emâre, deverân v.d [yaygın olan] kavramlar (المعاني) olup münâzaracılar arasında ıstılahlaşmış terimler değildir...” (Devvânî, tsz.:3b).

<sup>3</sup> Semerkandî'nin bu risâlesine yine şerh yazan Hamîdüddîn Şâşî ve Kutbeddîn Geylânî'ye göre her ilmin cüz'leri vardır. Bu cüz'ler de bir ilmin zâtî ilintisellerinden bahseden konu/mevzû, bir ilmin meselelerinin kendisine dayandığı şeyler olan ilkeleri/mebâdî ve bir ilim hakkında problemlerin kanıtlanmasının yapıldığı bir tür soruşturma olan problemler/mesâil olmak üzere üç tanedir. İşte Semerkandî de burada üç bölüme ayırdığı risâlesini bunlara atıf yaparak ele almıştır. Geylânî'ye göre; mesâilî, problemlerin delille açıklanmasıdır. Mevzûsu, delili oluşturmak ve yöneltmek/tevcîh bakımından tartışılanlar ve soruşturulanlardır. İlkesine gelince, karakter bakımından meselelerin önüne geçirilen şey ve ortaya konulan karakterin uygunluğu için va'z olunan ilkenin öncelenmesidir” (Geylânî, 780:2b; Şâşî, 1074:11a).

<sup>4</sup> “Metinde yer alan “الذَكَات” kelimesi, “نَكْتة” kelimesinin cemisidir ve “ن” harfi kesralı okunur. Buna göre bu kelime; yazarın bizzat kendisinin ortaya koyduğu meselelerde dikkatli ve titiz davranarak meselelerdeki anlamın kapalılığını giderdiğine dikkat çektiğine dair bir anlam vardır.” (Dinkoz, 860:45b).

### 3.1. Birinci Bölüm: Tanımlar

#### 3.1.1. Münâzara<sup>1</sup>

SEMERKANDÎ

Münâzara, doğrunun ortaya çıkarılması adına iki şeyin nisbeti hakkında iki taraftan sadır olan düşüncedir/nazardır.

ŞERH

[1] Ya [benzer kılmak anlamındaki] “nazîr (النظير)” kelimesinden,

[2] ya da bakmak (الإبصار) ve beklemek (انتظار) anlamındaki “nazar (النظر)” kelimesinden [türemiştir].<sup>2</sup>

Buradaki “münâzara” ise ıstılahlaşmış anlamından ibarettir.<sup>3</sup>

Yazar münâzarayı şöyle tanımlar:

Münâzara, düşünmektir/nazardır. Düşünmekten/nazardan maksat nefsin manalara yönelmesidir. [Yazarın] “nazar (نظر)” kelimesini “fî (في)” harf-i ceriyle kullanması<sup>4</sup> ve de “basiret (بالصيرة)” sözüyle de sınırlandırması bunu göstermektedir. Bunun kalble olan ilişkisi görmenin gözle olan konumundaki gibidir.

<sup>1</sup> Devvânî bu ifadenin açıklamasında Şirvani'den şunun nakledildiğini bildirir: “Münâzara kavramı bu bölümde diğer ıstıhlara göre önce zikredilmiştir. Çünkü bu sanatı kaleme almaktaki en büyük amaç önce bu sanatın durumlarının ve de keyfiyetinin [önceden] bilinmesini sağlamaktır” (Devvânî, tsz.:3b).

<sup>2</sup> Şâşî'de münâzaranın kelime olarak benzemek, gözle bakmak veya beklemek anlamındaki lafızlardan türediğini belirtmiştir. Buradaki münâzaranın ise “basiretle bakarak düşünmek (النظر بالصيرة الفكر)” anlamında olduğunu söylemektedir (Şâşî, 1074:11b).

<sup>3</sup> Öğrenci taliklerine göre şârih münâzarayı açıklarken bu kelimenin sözlük anlamlarını ıstılah anlamıyla ilişkilendirmiş olabilir. Meselâ; “benzemek” anlamını vermesindeki kasıt, delillerdeki bir sözcüğün başka bir sözcüğe benzemesidir. Beklemekten/intizâr kasıt ise münâzaradaki iki taraftan birinin diğerini beklemesidir. Bak. (Manisa, 2023/2, v. 51a). (ö.t)

<sup>4</sup> “Fî (في)” harf-i ceriyle kullanılmasının bu anlamı ifade etmeyeceği söylenmiştir. Bu sebeple sen de bunun “fî (في)” harf-i ceriyle değil de aksine “ilâ (إلى)” harf-i ceriyle bu anlamın olacağını, bu sebeple buradaki “nazar (النظر)” kelimesine “yönelmek (التفات)” anlamının verilmesinin doğru olmayacağını söylersen ben de “yönelmek (التفات)” anlamını eğer “nazar (النظر)” lafzıyla vermek gerekirse bunun “fî (في)” harf-i ceriyle olacağını, yönelmek (التفات)” lafzıyla da “nazar (النظر)” anlamını kastedeceksek “ilâ (إلى)” harf-i cerinin kullanılması gerektiğini söylerim. Ancak Şirvânî'den nakledildiğine göre “nazar” kelimesi “fî (في)” harf-i ceriyle kullanılırsa düşünmek/fıkr anlamında olur, “ilâ (إلى)” harf-i ceriyle kullanılırsa görmek/ru'yet anlamında olur, “lâm (ل)” harf-i ceriyle kullanılırsa rahmet anlamında olur, “alâ (على)” harf-i ceriyle kullanılırsa gazab anlamında olur, “beyne (بين)” ile kullanılırsa hükmetmek anlamında olur” (Devvânî, tsz.:4a).

[Düşünme de] iki tarafın düşünmesidir.<sup>1</sup> Yani iki taraftan kastedilen anlam ise, sözlük anlamı açısından daha genel bir anlamı olsa da, [münâzara bilginlerinin<sup>2</sup>] tarif ettikleri gibi anlaşılması bakımından, hükmün ispatını ve hükmün çürütülmesini [ortaya koymaya çalışan] iki karşı taraftır/hasımdır.<sup>3</sup>

Bununla beraber “nisbeti” sözüyle de bu durumu sınırlandırmıştır. Çünkü hasım olan iki tarafın düşünmesi ancak nisbetle olur.

Böylece [yazar], “iki şey arasında” sözüyle de -ki o iki şeyden biri mahkûmun aleyh/üzerine hüküm verilen, diğeri de mahkûmun bihtir/kendisiyle hüküm verilen şeydir<sup>4</sup> - “nisbeti”<sup>5</sup> ifadesini sınırlandırmıştır.

“O iki şey arasındaki nisbet” ise üzerine hüküm verildiğinde kendisiyle hükmedilenin ispat edilmesidir<sup>6</sup> veya kendisine bitişik olan hükmün ispatıdır<sup>7</sup> veya hükmün yok edilmesidir/nefyedilmesidir.<sup>8</sup>

“Doğruyu ortaya çıkarmak için” sözüne gelince; dikkat etmek gerekir ki doğruyu ortaya çıkarmak [tek] amaç değildir. Onun için buna ıstılah anlamındaki münâzara ismi verilmez.<sup>9</sup> Zikredilen ibareye göre nazardan amacın doğruyu ortaya çıkarmak olması gerektiği aşikârdır, ancak bu nazarın sonunda bu amacın meydana gelmesinin

---

<sup>1</sup> Geylânî’ye göre “tek bir şahıstan basiretle düşünmenin oluşması konusunda dikkat edilmelidir. Çünkü böyle bir şey olursa bu “münâzara” olmaz.” Yine Geylânî’ye göre; “basiretle düşünmek” uzak cins gibidir. Bu iki ifadeyle birlikte “iki kişinin basiretle düşünmesi” ifadesi de yakın cins gibidir. “Nisbet” sözü de “doğru” sözüne göre yakın fasl gibidir (Geylânî, 780:4a).

<sup>2</sup> Manisa, 2023/2, v. 51a. (ö.t)

<sup>3</sup> “İki karşı taraf ise sâil ve mu‘allildir” (Dinkoz, 860:46a). “Şârihten nakledildiğine göre yazar “iki taraf” derken başka bir şey söylemediği gibi bunun sâil ve mu‘allil olduğunu da söylememiştir. Bu sebeple bu kavram çaresiz muâraza suretinde ele alınmıştır.” (Devvânî, tsz.:4a).

<sup>4</sup> Burada iki şeyden kasıt bir önermenin konusu veya mukaddemi olan mahkûmun aleyh ve bir önermenin yüklemi olan veya tâlisi olan mahkûmun bihtir. (Devvânî, tsz.:v. 4a; Manisa 2023/2, v. 51a). (ö.t) Bu kavramlar hakkında ayrıntılı bilgi için bak. (Emiroğlu, 2005:103; Öner, 1982:46 v.d). “Mahkûmun aleyh ifadesi “konu/mevzû (الموضوع)” kelimesinden daha geneldir. Aynı şekilde mahkûmun bih ifadesi de “yüklem/mahmûl (المحمول)” kelimesinden daha geneldir” (Devvânî, tsz.:4a).

<sup>5</sup> “Nisbeti” ifadesinden kasıt hükmî nisbettir, yani olumlu ve olumsuz önermedir (Manisa 2023/2, v. 51a). (ö.t)

<sup>6</sup> “Bu ifadede de yüklemli önermelere işaret edilmektedir” (Devvânî, tsz.:4a).

<sup>7</sup> “Bu ifadede ise bitişik şartlı önermelere işaret edilmektedir” (Devvânî, tsz.:4a).

<sup>8</sup> “Burada da kastedilen ayrık şartlı önermelerdir” (Devvânî, tsz.:4a). Ayrıca aynı tespitleri Şemseddin Dinkoz da yapmıştır. Bak. (Dinkoz, 860:46a).

<sup>9</sup> Burada kastedilen, Semerkandi’nin belirttiği anlamın sözlük anlamından yola çıkılarak yapılmasıdır. (Beyazıt, v. 3b). (ö.t)



zorunlu olmasına gerek yoktur.<sup>1</sup> Onunla beraber başka bir şey de<sup>2</sup> amaçlanırsa tezat olmaz.

Bu tanımın sınırlarının belirlenmesi için bu meselede seni [baştan] uyarırız ki, bu tanımın ardından peşpeşe pek çok problem hemen yöneltilebilir:

1. Hasım olan her iki tarafın amacı sadece iddia sahibi olan hasmını hataya sürüklemek<sup>3</sup> ve karşı tarafı da ilzâm etmek<sup>4</sup> olabilir. Öyleyse bu şekildeki münâzara tanımı doğru değildir. O halde bu tanım kapsayıcı olamaz.
2. Tartışmacı/münâzır, doğru olmayanı da ortaya çıkarabilir.
3. Sâil, men-‘i mücerredle/gerekçesiz men‘le yetindiği zaman zikredilen tanımlama yine doğru değildir. Çünkü iki tarafın nazar etmesi demek, iki tarafın da düşünmesi demektir. Burada ise sâil tarafından [yeni] bir fikir öne sürülmemiştir. Çünkü men-‘i mücerred/gerekçesiz men‘, bilinmeyen bir şeyin bilinmesine yol açacak şekilde bilinen şeyleri tertip etmeye yol açmaz. İşte bu şekilde fikir olarak yeni bir şey yoktur.
4. Şayet iki taraf ifadesinden kastedilen sâil ve mu‘allil ise, [iki taraf] lafzı kastedilen bu anlama delil olmaz. Lafızdan da anlaşıldığı üzere, kastedilen bu anlamdan daha genel bir anlam kastediliyor olacaksa eğer [bu durumda] hükmün yalnızca iki tarafından biri hakkında<sup>5</sup> [ispatta bulunmak için], [karşılıklı] konuşmamış olan, aynı fikre sahip veya karşı fikirlere sahip olan iki şahıstan sadır olan düşüncenin [naklinde bulunan] öğreten ve öğrenen arasında oluşan düşünmede de olduğu üzere bu tanım çelişmiş olur.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> “Bana göre burada “zorunlu olmak” ifadesi terk edilerek “onun meydana gelmesi gerekmez” şeklinde denilseydi daha iyi olurdu” (Devvânî, tsz.:4a).

<sup>2</sup> Bu lafızdan kasıt hataya düşürmek ve ilzâm etmektir/sâili susturmaktır (Beyazıt, v. 4a). (ö.t)

<sup>3</sup> İkinci bölümde de ele alınacağı üzere buna “ifham” deniliyor. İfhâm, mu‘allilin susturulmasıdır. (ç.)

<sup>4</sup> İlzâm, sâilin susturulmasıdır. (ç.)

<sup>5</sup> Yani hükmün yalnız olumlu veya yalnız olumsuz olma durumu (Beyazıt, v. 4b). (ö.t)

<sup>6</sup> Şîrvânî burada kendisinden önce yazılmış olan diğer şerhlerden özellikle Şâşî’den yararlanarak bu tanım hakkında zihinde oluşabilecek bir takım sorular oluşabileceğini ama bunların ciddi problemler olmadığını, zira bu problemlerin daha en baştan münâzara kelimesinin ıstılah anlamından değil de Semerkandî’nin yapmış olduğu kelime anlamından kaynaklanabileceğini belirtmektedir. Şâşî bu lafız hakkında zihinde oluşabilecek problemleri altı madde halinde ele almakta, Şîrvânî ise bu altı maddeyi kısa bir şekilde ele alıp dört madde halinde sıralamıştır. Şâşî şöyle demektedir: “Her ne kadar yazar münâzara için nazar kelimesini kullanıp bunun iki taraftan basiretle kaynaklanan bir düşünce/fikir olduğunu söylese de nazardaki basiret tek bir şahıstan da ortaya çıkabilir. Bu durumda bu nazardan, sâil

ve mu'allil anlamında karşılıklı düşünmek anlamı yani münâzara oluşmaz. Ayrıca bu, şahıs anlamında iki kişi ifade edebileceği gibi sınıf ifade etme anlamında da iki zümre kastedebilir. Meselâ kelâmcı ve filozof veya mu'tezile ve diğerleri gibi. Ayrıca mütekaddimîn ve müteahhirîn metodu gibi... Ayrıca amaç her ne kadar doğruyu ortaya çıkarmak olsa da bu büyütme anlamı da taşır. Bu durumda bu yine münâzara olmaz... Böylece bu tanıma şu itirazlar yapılabilir: [1] Basiret, idrak etmek demektir. Ancak nazar da zaten kelime olarak düşünmek anlamındadır. Cevabı şu şekildedir: Düşünmek, anlamak demek değildir... [2] İki taraftan kastedilen şayet mu'allil ve sâil ise lafız bu anlama delalet etmez. Çünkü umûm husûsa asla delalet etmez. Şayet daha genel bir anlam kastedilmişse isbat ve nefyetmek için karşı koyan her türlü iki taraf kastedilmesi mümkündür. Buna göre tanım, aralarında bir düşüncenin olduğu öğrenen ve öğrenciyi de kastedebilir. Bu anlamın oluşmasına bir engel yoktur. Çünkü bu münâzara olarak isimlendirilmemiştir. Cevabı şu şekildedir: Kastedilen anlam [söylenen] ilk şeydir. Sözlük anlamı bakımından umûm ifade eder. Ancak örf'e göre tahsis edilmiştir. Bu da hakikat-i örfî bakımındandır. [3] Tanımın dört illetle tanımlanması mümkün değildir. Zira tanımın tanımlanan için yüklem olması gerekir. Oysaki illetler ma'lûl için yüklem olmaz. Cevabı şu şekildedir: Tanımlayıcı olan illetlerin bütünüdür, illetlerden her biri [tek başlarına] tanımlayıcı olmaz. İletlerin bütününden oluşan tanımın yüklem olması mümkündür. Şayet her biri tek tek ele alınmasa dahi yine bu şekilde yüklem olur. Ya da şöyle deriz: Tanım illetlere kıyasla mahiyet olur. Öyleyse her illet veya birçoğu, itibarî bakımdan yüklem olur. Ya da şöyle deriz: Tanımlayıcı olan, hakikat bakımından tanımlanan hakiki mahiyetlerin bazıları için yüklem olur. Ya da hepsi için yüklem olur... [4] Tanım, muğâlata esnasında meydana gelen münâzara için doğru olmaz. Çünkü muğâlatada doğruyu ortaya çıkarmak yoktur. Cevabı şu şekildedir: Doğruyu ortaya çıkarmak iki taraftan veya birinden meydana gelir. Oysa münâzarada bu tek taraftan da gerçekleşebilir. Fakat doğruyu ortaya çıkarmak için hasmı hem ifhâm etmek hem de hataya sürüklemek amaç olabilir ve bu sebeple tanım doğru olmaz dersin, biz de deriz ki: Bu iki amaç doğruyu ortaya çıkarmaktan kastedilen için tezat olmaz. Öyleyse diğer bir şeyin de doğruyu ortaya çıkarmak, ilzâm ve ifhâmı beraber amaç olması mümkündür. Doğru sözü de kullanmanın amaç olması da tezat olmaz. Yine şöyle cevap veririz: Bunun münâzara olarak değil de mübâhese olarak isimlendirilmesi mümkündür. Şayet şöyle dersin: Münâzarada doğru olmayan da ortaya çıkarabilir. Biz de deriz ki: Doğrunun orta çıkması zorunlu değildir... [5] Sâil, men'-i mücerredle yetindiği zaman tanım doğru olmaz. Düşünmek iki taraftan kaynaklandığı için tanım doğru olmaz. Zira düşünmek, bilinen şeylerin tertibidir. Cevabı şu şekildedir: Men' eden kişi hakkındaki düşünmenin bu şekilde olacağını kabul etmeyiz Zira bu, nefsin manalardaki hareketi ve bilinen şeylerin tertibi anlamında olan düşünmek değildir. Çünkü bir öncül men' edileceği zaman "nasıl reddedilebilir" diye men'in tasavvur edilmesi kaçınılmazdır. [6] İki şahıs konuşmadan basiretle düşündüğünde tanım yine bu anlamda doğru olur. Her ne kadar bu münâzara olarak isimlendirilmese de şu anlamın olmasına engelleyici bir durum yoktur. Cevabı iki şekildedir: [i] Mu'allil ve sâil isimleri kastedilen iki şahısa hamledilmez ki, bu şekildeki tanım zaten doğru olmaz. Zira mu'allil hükmü ispat eden kişidir, sâil ise onu nefyeden kişidir. Çünkü biri diğerini ilzâm etmeyi ister, diğeri de ifhâm etmek ister. [ii] Münâzaradan amaç iki tarafın, yani mu'allil ve sâilin doğruyu ortaya çıkarmasıdır. Bunun konuşmaksızın yapılması tasavvur edilemez (Şâşî, 1074:11b, 12b). Bu tartışmalar diğer şerhlerde de hemen hemen aynı şekilde hatta aynı lafızlarla yapılmaktadır. Bak. (Geylânî, 780:3a-5b; Behîştî, 1068:183a-187a).

Burada Geylânî de Şîrvânî'nin görüşlerine benzer şekilde fakat daha ayrıntılı bir şekilde meseleyi ele alıyor. Geylânî'nin tartışmalarının uzunluğu sebebiyle bu tartışmanın tamamını zikretmeyeceğiz, ancak Geylânî'nin zikrettiği tartışma noktalarını belirtmekte fayda görüyoruz: "Dört illetle tanımlamaktan maksat münâzaranın hakikatini açıklamak ve dört illetle tanımlayarak tanımın hakikatini göstermektir. Öyleyse zihindeki ma'lûlün varlığı dört illetin bir gereğidir. Şayet illetler zihinde var olursa ma'lûlün de zihinde var olması gerekir. Burada çeşitli açılardan itirazlar yöneltilebilir: 1. Ayrık olması sebebiyle bir şeyin tanımının illetlerle yapılması uygun değildir... 2. Bir şeyin tanımın illetlerle tanımlanması ayrıklığı ifade eder ki, bu da uygun değildir... 3. Niçin yazar; "münâzara, basiretle düşünmektir şeklinde söyledi de, "münâzara iki taraftan sadır olan fikirdir" şeklinde söylemedi? Çünkü buna göre "fikir" daha kısa bir ifade ve zaten nazardan kastedilen de budur... 4. "İki taraf" ifadesi mu'allil ve sâilden daha geneldir. Genel olan da özel olana delil olmaz. 5. Bu "müfâkere"dir, "münâzara" değildir. 6. Tanım, "bahs"i kapsamaması sebebiyle kapsayıcı değildir. Öyle ki, mu'allil ve sâil arasında muğâlata da münâzara gerçekleşebilir. Çünkü bunda doğruyu ortaya çıkarmak yoktur..." (Geylânî, 780:4b-5a).

Bu meselelerin hepsini [iyice] anladıysan, bütün meselelerin zahmetsizce çözümlenip senin için [her şeyin] aşikâr olması için zikrettiğimiz şeylere göre [bu tanımın] sınırlarının belirlenip belirlenmediği hakkında iyi düşün.

Bilesin ki; yaygın olduğu üzere bu tanım dört illeti kapsamış oldu. “Nazar”, sûrî illete, “iki taraf” fâilî illete işaretir.

Denilir ki<sup>1</sup>: “Nazar, “düşünene/nâzıra” delâlet eder ki, bu da fâil olan düşünenidir. Fâil olan da akıldır.”

“Nisbet” maddî illete, “doğrunun ortaya çıkarılması” ise gâî illete işaretir. Zikrettiklerimize göre illetlerin hepsi mutâbakat yoluyla zikredilmiş oldu. Ayrıca naklettiğimiz aktarıma göre de<sup>2</sup> onlardan biri iltizâm yoluyla, diğerleri de mutabakat yoluyla zikredilmiş oldu.<sup>3</sup> Öyleyse bunları iyi anla.

Şayet şöyle denilirse:

“İletler, ma‘lûlden<sup>4</sup> ayrıktır.<sup>5</sup> Bu sebeple ma‘lûlün tanımının illetlerle yapılması doğru değildir.<sup>6</sup> Aynı şekilde bir şeyin maddesinin de kendisi için dâhil olması gerekir.

Nisbette burada tanımlanana nisbetle bu şekilde olmaz. Aynı şekilde bir şeyin sûretinin de zât ve vücûd bakımından kendisine ait bir öncül olması gerekir. Öyleyse [bu açıdan da tanım] doğru değildir. O zaman sûret, şeye hakikat bakımından yüklenir.”

Biz de deriz ki: “Bir şey illetlerle tanımlanır. [Fakat] bir şeyin bizâtihi illetlerle tanımlanması onun anlamının [tamamını] vermez, aksine mâhiyetini gösterir.

<sup>1</sup> Bu görüş diğer üç şârihe aittir ve bunun da iltizâm yoluyla olduğunu söylemektedirler (Şâşî, 1074:11b; Geylânî, 780:4b; Behiştî, 1068:184b).

<sup>2</sup> Bundan kastedilen nazarın nâzıra, nâzırın da akıl olan fâile delalet ettiğine dair yapılan rivayet. (ç.)

<sup>3</sup> Bu mesele mantıkta “delâlet” konusunda ele alınmaktadır. Delâlet, sözlü ve sözsüz olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlarda kendi aralarında tabiî, aklî ve vaz‘î olmak üzere üçe ayrılır. Mantığı ilgilendiren de sözlü vaz‘î delâlettir. Gelenbevî’ye göre de sözlü vaz‘î delâlette mutabakat, tazammun ve iltizâm olmak üzere üçe ayrılır. Lafız kendisinin konusu olan anlamın tamamına delâlet ediyorsa mutabakat, kendisine ait bir parçaya delâlet ediyorsa tazammun, zihnî olarak bir terimin başka bir terimi gerektirmesine ise iltizâm denir. Meselâ; “insan” sözünün “düşünen” ve “canlı” lafızlarının birleşiminden “düşünen canlı”ya delâleti mutabakat, bu ikisinden yalnız birine delâleti tazammun, ilim ve hitabet sanatına kabiliyetli olmasına delâleti ise iltizâmdır. Gazâlî’ye göre ilimlerde kullanılan mutabakat ve tazammundur. İltizâm ise ilimlerde kullanılmaz (Çapak, 2005a:35; Ahmet Cevdet Paşa, 1998a:13; Bingöl, 1993:20; Ebherî, 1998:59).

<sup>4</sup> İletlerden kasıt dört illet, ma‘lûlden kasıt ise münâzaradır (Manisa 2023/2, v. 52b). (ö.t)

<sup>5</sup> Aralarında ortaklık bulunmayan kavramlar arasındaki ilişkiye ayrıklık/mübâyenet denir. “İnsan” ile “at” arasındaki ilişki gibi (Ahmet Cevdet Paşa, 1998a:16).

<sup>6</sup> Zira tanım ve cüzlerinin tanımlanan şeye hamledilmesi gerekir. Ma‘lûlden farklı olan illetler ise ma‘lûle hamledilemez (Beyazıt, v. 5b). (ö.t)

Mâhiyetin üzerine yüklenmiş anlamlar, illetlerin hepsine veya bir kısmına kıyasla mâhiyetten meydana gelir. Bu durumda mâhiyet, illetlerle tanımlanmış olur. Buna göre [burada] “nazar” ve “nisbet” için hakikat yoluyla değil de mecâz ve benzetme yoluyla madde ve sûret isimleri kullanılmıştır.<sup>1</sup>”

Bu durumda diğer iki meseleye de aynı şekilde cevap verilir:

Birinci meseleye farklı iki şekilde de cevap verilebilir:

1. Denilir ki<sup>2</sup>: “Tanımlayıcı olan illetlerin bütünüdür, illetlerden her biri [tek başlarına] tanımlayıcı olmaz. İletlerin bütününden oluşan tanımın yüklem olması mümkündür. Her biri tek tek ele alınmasa dahi yine bu şekilde yüklem olur.
2. Tanımlayıcı olan, yalnızca hakikat bakımından tanımlanan hakiki mahiyetlerin bazısı için yüklem olur ya da hepsi için yüklem olur. Buna göre “harç” ve “ev” kelimelerinde olduğu gibi yüklem olmazlar.”

Her iki cevapta tartışmalıdır:

Birinci cevap hakkında şu denilir: “Şayet illetler bütün olarak değerlendirilirse tam illet olur. Eğer her biri teker teker değerlendirilirse illetlerin hepsi nâkıs illet olur. Tam ve nâkıs illetin hepsi zât bakımından ma‘lûlden farklı olduklarından asla ma‘lûle yüklem olmaz.”

Şayet şöyle dersen:

“Madde ve sûret bütün olarak ele alınırsa ma‘lûlün kendisi olur. Böylece madde ve sûretten oluşan bütün, ma‘lûlü ayrıntılı bir şekilde açıklayarak tanımır hale getirir ki, bizim de amacımız budur.”

Ben de derim ki:

“Tanımda dört illetin bulunduğu hakkındaki sözde [belirtilen] illetlerin şüphesiz ki belirttiğimiz iki şekilde de<sup>3</sup> ifade edilmesi mümkündür. Senin belirttiğin

<sup>1</sup> Zira nazar ve münâzara nefsânîdir. Madde ve sûret ise yalnızca cisimlerdedir (Carullah, v. 3b). (ö.t)

<sup>2</sup> Şîrvânî'nin iki şık olarak verdiği bu cevaplar, Şîrvânî isim vermese de diğer bir şârih Şâşî'ye aittir. Bak. Şâşî, a.g.e., v. 12a. Behiştî de bu tartışmaya farklı açıdan yaklaşarak katılmaktadır. Tartışmanın odak noktası olarak ileri sürdüğü fikir şudur: “Şayet şöyle dersen: Tanımın illetlerle tanımlanması mümkün değildir. Çünkü tanım, had ve resm olmadıkça olmaz ki, bu da cins ve fasl veya cins ve hâssa bakımından olmadıkça olmaz. Bunlardan her biride tanıma ve dört illete bizatihi yüklemi olmadan yüklem olurlar” (Behiştî, 1068:184b).

<sup>3</sup> Yani “tam illet” ve “nakıs illet” ayrımı kastedilmektedir (Beyazıt, v. 5b). (ö.t)

ihtimale gelince<sup>1</sup> o, bizim burada belirttiklerimizden<sup>2</sup> başkadır.” Öyleyse bunu iyi düşün.

İkinci cevap hakkında ise şunu derim; o da cumhur arasında meşhur olan tanım teorisine aykırıdır. Son dönem/müteahhir bilginlerinin doktrininde olduğu üzere tanımlayanın tanımlanana umûm ve husûs bakımından eşit olması gerekir veya ilk dönem/mütekaddim muhakkiklerinin doktrininde olduğu üzere tanımlayanın tanımlananı tamamen tasdik etmesi<sup>3</sup> gerekir.

Zikredilen iki örneğe gelince<sup>4</sup> bu iki örneğin durumu açıktır. Bu durumda burada kastedilen açısından bu iki görüşten biri uygun değildir. Öyleyse görüşlerden birini seç ve iyi düşün.

### 3.1.2. Delil<sup>5</sup>

#### SEMERKANDÎ

Delil, kendisinin bilinmesiyle diğer bir şeyin bilgisinin gerekli olduğu şeydir ki, o diğer şey de medlûdür.

#### ŞERH

Delil, kendisinin bilinmesiyle diğer bir şeyin bilgisinin gerekli olduğu şeydir ki, o diğer şey de medlûdür.<sup>6</sup>

Bilesin ki; “ilim/bilmek” lafzı yaygın olarak pek çok anlamda kullanılabilir:

1. Mutlak idraktır. “Mutlak idrak” ise tasavvur ve tasdiği, ya mutlak<sup>1</sup> ya da mukayyed<sup>2</sup> olacak şekilde yakînî olarak kuşatır.

<sup>1</sup> Yani madde ve suretin bir araya gelmesi hakkındaki düşünce (Carullah, v. 4a). (ö.t)

<sup>2</sup> Yani dört illetin de ele alınması gerektiği düşüncesi (Carullah, v. 4a). (ö.t)

<sup>3</sup> Her ne zaman tanımlayan tanımlananı tasdik ederse hem tanımlananın kendisi hem de tanımlananın döndürülmesi de tasdik edilir (Amasya, v. 5a). (ö.t)

<sup>4</sup> Yani ev ve harç örnekleri. (ç.)

<sup>5</sup> “Şirvani'den nakledildiğine göre; Semerkandi'nin delilin tanımını münâkazanın, muârazanın ve diğer terimlerin tanımlarından önce ele almasının sebebi, delilin; münâkaza, muâraza ve nakzin tanımlarında tekrar ele alınıyor olması ve yine aynı şekilde mu'allilin, sâilin ve bunların kullanacağı öncüllerin menşei olmasıdır. Bu sebeple önce bu tanımın ele alınması daha iyi olmuştur” (Devvânî, tsz.:5b).

<sup>6</sup> Geylânî, bu tanıma yapılabilecek birçok itirazdan bahsetmekte ve her itiraza da ayrıntılı bir şekilde cevaplar vermektedir. Bak. (Geylânî, 780:6a-8a). Behiştînin de tanımla ilgili olabilecek itirazları şöyledir: “Şayet şöyle dersin: Bu tanıma göre bazı durumlar ortaya çıkar. Öyle ki, melzûmun varlığından dolayı lâzımın varlığı gerekli olur. Meselâ; eğer bu insansa canlı demektir. Fakat o insandır o halde bu canlıdır. Buna göre delilin tanımı doğru olmaz. O halde bundan dolayı bir şeyin bilgisi diğer şeyin bilgisinin farklı olmasını gerektirmez” (Behiştî, 1068:187b).

2. Mutlak tasdiktir. “Mutlak tasdik” ise hükümlerden yakînî olan ve yakînî olmayanların hepsini kapsar.
3. Yakînî tasdiktir. “Yakînî tasdik” ise gerçeğe uygun, kesin ve sağlam itikattan<sup>3</sup> ibarettir.

Bu tanımdaki ilmin ilk anlama hamledilmesi uygun değildir. Çünkü bu şıkka göre ilim, [delilin tasdik edilmesinde de olduğu üzere<sup>4</sup>] aynı şekilde tanımın tanımlayıcıları tasdik etmesiyle bilinir.

Bu durumda ya ikinci anlama hamledilmesi gerekir ki, o zaman [yapılan tanım], kat‘î olan ve kat‘î olmayan delili<sup>5</sup> ele alan “mutlak delil”in tanımı olur. Ya da üçüncü anlama hamledilir. Bu durumda da [yapılan tanım], aynı zamanda kendisine “burhân” denilen “kat‘î delil”in tanımı olur. Delilin tanımından sonra emârenin tanımlanmasıyla da beraber “ilim”e karşılılık zan [ifadesi de] kullanıldığı için [ve de] gerçekten bu [üçüncü anlamı da] desteklediğinden dolayı, bu durumda bu [üçüncü anlamı seçmek] muhakkak ki daha uygundur.

Aynı şekilde şunun da bilinmesi gerekir ki; bu delil tanımında zikredilen gereklilikten/lüzûmdan maksat bunun nazar ve iktisâb/kazanım yoluyla olduğudur.

Bu da; bu şeyden<sup>6</sup> [hareketle], istenilen şeyin<sup>7</sup> elde edilmesidir. [Böylece] zihin, bu istenilen şeyin idrakinde olarak bu istenilen şeyden hareketle ilkelere<sup>8</sup>, sonra da buradan [tekrar] o istenilen şeye [doğru] hareket eder.

Bu tanımın sahibi [olan Semerkandî], delilin nazar yoluyla olduğuna dair [görüşün] yaygın olduğuna güvenerek burada<sup>9</sup> bu ifadeyi belirtmeyi uygun görmemiştir.

---

<sup>1</sup> “Bu filozofların görüşüdür. Zira onlara göre ilim şeyin sureti olarak akılda meydana gelir ve bu da mutlak tasavvura ve mutlak tasdike karşılık gelir” (Devvânî, tsz.:5b).

<sup>2</sup> “Burada da kelamcılarının ve usulcülerinin görüşüne işaret edilmiştir” (Devvânî, tsz.:5b).

<sup>3</sup> Kesin itikat zandan sakınmaktır, sağlam itikat taklitten sakınmaktır, gerçeğe uygun olan itikat ise bileşik cahillikten sakınmaktır (Beyazıt, v. 6b). (ö.t)

<sup>4</sup> Manisa 2023/2, v. 53b. (ö.t)

<sup>5</sup> Yani emâre (Carullah, v. 4b). (ö.t)

<sup>6</sup> Yani delilden (Carullah, v. 4b (ö.t); Beyazıt, v. 6b). (ö.t)

<sup>7</sup> Yani medlûlün (Beyazıt, v. 6b). (ö.t)

<sup>8</sup> Mesela; ilkelerden maksat şu öncüllerdir: “Âlem değişkendir”, “her değişken hâdistir”, “ve sonuç olarak âlem hadistir” (Beyazıt, v. 6b). (ö.t)

<sup>9</sup> Yani delilin tanımında (Beyazıt, v. 7a). (ö.t)

Buna göre; bu tanıma “açık melzûmâtın kendisine nisbetle levâzımın bir parçası olmasına engel bir durum olmayacağı” şeklinde yapılmış olan itirazda düşmüş oldu.<sup>1</sup> Çünkü melzûmâtın bilgisi her ne kadar lâzımlara nisbetle delillerden sayılmasa da kendisini gerekli kılanların bilgisi için gereklidir. Bunu iyi düşün. “Diğer şey” sözünden maksat, [onun] bu melzûmdan<sup>2</sup> sonra gelmesidir. Yani ne melzûmun kendisidir ne de melzûmun bir parçasıdır.

Buna göre; şüphesiz ki her ne kadar bütün, parçasına nisbetle delil olsa da cüz’ünün varlığı için kendi varlığıyla delillendirilen “bütün” için yapılan bu tanım doğru olmaz.<sup>3</sup> olmaz.<sup>3</sup>

Bu tanım, akılcıların [yani mantıkçıların] kullanımına hamledilmediği müddetçe bu da mümkün değildir.<sup>4</sup> Çünkü onlara göre delil, [başka bir] söz dizimini tasdik etmeye götüren sözlerin diziminden ibarettir<sup>5</sup> [ve tasdik edilen] bu söz diziminin ardından da başka bir söz tasdik edilir.<sup>6</sup>

Bu durumda da usûlcüler arasında ki kullanımın aksine [delilin] tanımı, öncüllerinin her birine nisbetle delilin öncüllerinin diziminin açıkça belirtilmiş olması bakımından farklılaşmış olur. Onlar [yani usûlcüler] şöyle derler:

“Delil, Sâni’nin varlığı için [delil olarak sunulan] âlemdir. Medlûl ise [bizâtihi] Sâni’nin kendisidir. Bu durumda onlara göre [delil, bir şeyin] gerçekliğinin veya bunun dışında meydana gelen bir durum içerisinde olmasının veya bu konu hakkında yapılan açıklamalarına göre sıfatlarından biriyle delillendirilmesinden ibarettir.<sup>7</sup>”

<sup>1</sup> Şîrvânî’nin eleştirdiği bu ifadelerin sahibi Geylânî’dir. Geylânî bu ifadesinin başında şöyle demektedir: demektedir: “Tanımlananlar, tanımlayanlara nisbetle ortaya çıkar” (Geylânî, 780:6a). (ö.t)

<sup>2</sup> Burada melzûmdan maksat delildir. Çünkü medlûl için delilin bilgisi “lâzım” olur. Bu durumda delil “melzûm” olur (Amasya, v. 6a). (ö.t)

<sup>3</sup> Bu usûlcülerin görüşüdür (Manisa 2023/2, v. 54a (ö.t); Carullah, v. 4b). (ö.t)

<sup>4</sup> Her dâl/delillendireni bilmekle her medlûlün/delillendirilenin bilinmesi arasında gereklilik vardır (Kemankeş, v. 4b). (ö.t)

<sup>5</sup> Sözlerden kasıt mürekkebe ifadelerdir. Meselâ; “[i] âlem değişkendir [ii] her değişken hâdistir.” Mürekkebe ifadelerden oluşan bu örnekte olduğu gibi ilk öncülden başka bir öncül meydana geldi. (Manisa 2023/2, v. 54a (ö.t); Beyazıt, v. 7a (ö.t); Amasya, v. 6b). (ö.t)

<sup>6</sup> Yukarıdaki öncüllerin sonucunda tasdik edilen en son öncülde “o halde âlem hâdistir” öncülüdür. Böylece söz diziminden kasıt bu tür mürekkebe ifadelerdir (Beyazıt, v. 7a (ö.t); Manisa 2023/2, v. 54b (ö.t); Kemankeş, v. 4b). (ö.t)

<sup>7</sup> Meselâ; bir şeyin gerçekliği için verilen örnek “âlemin varlığı”, başka bir durum içerisinde olmasına verilen örnek “âlemin hâdis olması”, sıfatlarından biriyle delillendirilmesine verilen örnek ise “Sâni’nin varlığı”dır (Beyazıt, v. 7b (ö.t); Amasya, v. 6b). (ö.t)

[Onlara göre bu ifade], “bütün parçasına nisbetle bütündür” kabilindedir. Öyleyse bunu iyi anla.

Bu durumda medlûl için yokluk söz konusu olabilir denilemez. Çünkü medlûl, her ne kadar “şey” olmasa da onun hakkında o “şey”dir diye nasıl denilebilir ki? Çünkü biz şöyle deriz: “Buradaki şeyden maksat<sup>1</sup>, yaygın olarak kullanılan sözlük anlamıdır, sâbit olan<sup>2</sup> anlamı değildir. [Yani sözlük anlamı olarak] “bilinmesi ve tanınması mümkün olan” [anlamını] kastediyorum. Şüphesiz ki bu anlama göre var olanlar/mevcûdât tasdik edildiği gibi aynı şekilde yok olanlar da/ma’dûmât tasdik edilir.<sup>3</sup>”

Ya da şöyle deriz: “Yazarın *Mukaddimetü’l- Burhâniyye*’ye<sup>4</sup> yaptığı şerhte açıkladığı gibi ma’dûm/yok olmak, zihindeki<sup>5</sup> veya bilgedeki<sup>6</sup> şeylikten ibarettir. Bunu da Allâh-u Allâh-u Teâlâ’nın şu sözü te’yid etmektedir: Bir şeyi dileyince ona sadece “ol” der ve o da olur.<sup>7</sup>”

Bilesin ki bu konunun<sup>8</sup> dikkatle incelenmesi gerekir. Şöyle ki; iki şey arasındaki gereklilik, biri gerçekleştiği zaman diğerrinin de gerçekleşmesinin zorunlu olmasından

---

<sup>1</sup> Burada şârihin açıkladığı “şey” ifadesi, az önce tartışmaya açtığı Semerkandî’nin delilin tanımında kullandığı “diğer şey” ifadesine atıftır. (ç.)

<sup>2</sup> Yani hariçte/dış dünyada var olan (Beyazıt, v. 7b). (ö.t)

<sup>3</sup> Şîrvânî buarada Behiştî’nin şerhinde uzun uzun tartışılan bir meseleyi adeta özetliyor. Behiştî’nin şerhinde delilin tanımına yapılabilecek eleştirileri tek tek ele alıyor ve hepsini cevaplıyor. Bunlardan biri de tanımın son kısmında söylenen “diğer şeyin bilgisi” ifadesidir. Behiştî bununla ilgili olarak şöyle diyor: “Şayet şöyle dersin: “Yazar diğerr ifade de olduğu gibi “diğer şeyin bilgisi” dedi “medlûlün varlığı hakkında” demedi. Ben de derim ki: “Varlığı” lafzı [yazım kuralı olarak söylenmemiş] gizlenmiştir...” Bu ifadeden sonra delil ve medlûlün bir birleriyle olan varlık-yokluk ilişkisini ele alan Behiştî netice olarak şunları söylemektedir: “Görüldüğü üzere yazar, tanımın bütün kısımları kapsaması için “varlığı” lafzını [bilerek] kullanmamıştır. Aynı şekilde devrden sakınmak için de yapmıştır” (Behiştî, 1068:189a).

<sup>4</sup> Bu eser Ebü’l-Fazl Burhânüddîn Muhammed b. Muhammed en-Nesefî’ye (ö. 687/1289) aittir. Burhâneddin Nesefî kelâm, cedel ve hilâf ilimlerine dair yazdığı eserlerle tanınmıştır. Bu eser de Burhâneddin Nesefî’nin cedel ilmi konusundaki en meşhur eseridir. Eser bu ismin yanında el-Füsûl fî ilmi’l-cedel, Mukaddime fî’l-Hilâf, Füsûlü’n-Nesefî fî ilmi’l-Cedel, Mukaddime fî’l-Cedel ve’l-Hilâf ve’n-Nazar gibi isimleriyle de tanınmaktadır. Medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve ezberletilmiştir. Bu esere bilindiği kadarıyla sekiz ayrı kişi tarafından şerh yazılmıştır. Başta öğrencileri ve çağdaşları tarafından şerhedilen bu eserin çağdaşları arasında sayılan Şemseddin Semerkandî tarafından yazılmış bir şerhi de bulunmaktadır. Semerkandî’nin bu esere yazdığı şerhin adı Miftâhu’n-Nazar olarak geçmektedir Özen, 1999:175 v.d; Sinanoğlu, 2006:XXXII, 565).

<sup>5</sup> Bu filozofların görüşüdür (Beyazıt, v. 7b). (ö.t)

<sup>6</sup> Bu kelimcülerin görüşüdür (Beyazıt, v. 7b). (ö.t)

<sup>7</sup> Yasin Suresi 82. âyet.

<sup>8</sup> Yani delil tanımı (Beyazıt, v. 8a (ö.t); Manisa 2023/2, v. 54b). (ö.t)



ibarettir.<sup>1</sup> Buna göre delilin bilgisinin gerçekleşmesiyle medlûlün bilgisinin gerçekleşmesinin asla<sup>2</sup> ayrılmaması gerekir. O zaman [bu] tanım, mantıktaki kullanımına hamledilerek ancak delillerden meydana gelen sonucun açıklanmasıyla<sup>3</sup> tasdik edilmesi gerekir. Ya da usûldeki kullanımına hamledilerek, delil asla<sup>4</sup> tasdik edilmez.

Bu durum açıktır ki, her ne kadar tanım, delilin olmamasıyla tasdik edilse de delil, benzerlerinden de ibarettir. Meselâ delilin/beyyinenin kıyaslarının mîzândaki kullanımı bakımından sonuçlanması gibi. Öyleyse bunu iyi düşün.

Yazarın ifadesine göre medlûl daha belirgindir, zira o tanımın cüzlerinden sayılmaz.

### 3.1.3. Emâre

#### SEMERKANDÎ

Emâre; kendisinin bilinmesi ile medlûlün varlığı hakkında zannın ortaya çıktığı delilden ibarettir.

#### ŞERH

Sözlükte alâmet anlamındadır. Istilâh anlamı ise kendisinin bilinmesi ile medlûlün varlığı hakkında<sup>5</sup> zannın<sup>1</sup> ortaya çıktığı delilden ibarettir.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Yani delil gerçekleştiğinde medlûl de zorunlu olarak gerçekleşir (Beyazıt, v. 8a (ö.t); Manisa 2023/2, v. 55a). (ö.t)

Geylânî medlûlün gerekliliği konusunda şu açıklamayı yapmaktadır: “Bilesin ki; delilden dolayı medlûlün gerekliliği mu‘tezileye göre tevlîd yoluyla, eş‘ariye göre adet yoluyla ve filozoflara göre ise böyle değildir. Aksine filozoflara göre delil, vâhibü’s-suver tarafından medlûlün gerçekleştirilmesi için gereklidir. Ayrıca onlara göre “bilgi” iki anlamdadır. 1. Gerçeğe uygun, kesin ve sağlam itikattır. 2. Bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesidir. İlki ikincisinden daha özeldir. Burada kastedilen ikincisi değil birincisidir” (Geylânî, 780:5b).

<sup>2</sup> Yani hem zihnen hem de haricen (Beyazıt, v. 8a). (ö.t)

<sup>3</sup> Mesela şekillerden birinci şekilde olduğu gibi (Carullah, v.5a). (ö.t)

<sup>4</sup> Yani hem zihnen hem de haricen (Beyazıt, v. 8a). (ö.t)

<sup>5</sup> “Buradaki işaret, tanımda zorunluluk bildiren ve uygunluk ifade eden bir işaret değildir. Tanıma göre şu meseleler ortaya çıkar. 1. Emâre ya bir delildir veya değildir. Şayet delilse devr olması sebebiyle tanımda medlûlün zikredilmesi uygun olmaz. Aynı şekilde şayet delil olursa, zan olmaması dolayısıyla kendisinin bilgisi medlûlün bilgisi için gereklidir. Şayet delil olmazsa...(?) Cevap: Emâre, delildir. Medlûlden kasıt ide lûgat anlamıdır. Kendisinin bilinmesi gerektiğini kabul etmeyiz. Bilmek nasıl gerekli olsun ki? Çünkü zannî bir delildir. 2. Bu tanımda bilmekten maksat yakîndir veya zandır veya bunlardan daha genel bir şeydir. İlki batıldır. Zira bir şey yakînî olarak bilinirse, medlûlü de aynı şekilde bilinir. Bu durumda yazarın “medlûlün varlığı hakkında zan ortaya koyar” ifadesi geçerli olmazdı. Keza ikincisi de böyledir. Zira bilmek yakînî olursa bu zandan farklı olur. Bu da buna işaret etmez. Şayet “mutlak idrâk” olursa zandan daha genel olur. Umûm da husûsa delil olmaz. Keza üçüncüsü de b

Açıktır ki; bilmekten/ilimden maksat [daha önce de] belirttiğimiz gibi<sup>3</sup> yakînî bilgidir. Zan ise kesinlikten uzak olan tasdiktir.<sup>4</sup>

Bu tanım, idrak edilenlerden<sup>5</sup> olan zandan başkasını asla kapsamaz.<sup>6</sup>

Denilir ki<sup>7</sup>:

“Bu tanım kapsamlı değildir.<sup>8</sup> Çünkü kendisinin yakîn olarak bilinmesiyle diğer şeyin yokluğu hakkında zan olarak ortaya çıkan emareyi kapsamaz.”

Ben de buna şu şekilde cevap veririm:

“Varlıktan/vücûd maksat haricî veya zihnî olmaktan daha kapsayıcı bir şeydir. Bu durumda varlık, yoklukta/ma‘dûmda zihnî olarak gerçekleştiği için belirttiğiniz şeyle tanım çelişmez.”

Eğer şöyle dersen:

“Ma‘dûmun<sup>9</sup> zihinde bir tür varlığının olması mümkün değildir ve aksi taktirde onun dış dünyada da varlığının bulunması gerekirdi. Çünkü “bir şey”<sup>10</sup> zihinde var olduğunda mutlak varlıkla nitelendirilir. Bu durumda da mutlak varlıkla

---

şekildedir. Zira yakîn ve zan müşterek olursa bu anlamlı değildir. o halde bu ikisinin de kastedilmesi mümkün değildir. Cevap: İlki hakkında deriz ki; bu şekilde olmasını kabul etmeyiz. Şayet bu şey, illet ve ma‘lûl olursa benzerdir ya da ticaretin kazanca nisbetinde olduğu gibi alâmet olursa benzer değildir. İkinci anlamın kastedilmesi mümkündür ve bu durumda umûmun husûsa delâleti birçok ipucu olması durumunda mümkündür. Aynı şekilde üçüncüsünü de kabul etmeyiz...” (Şâfi, tsz.:13b).

<sup>1</sup> Behiştî şerhinde bu tanıma yapılabilecek elştirilerden biri olan “zannın yerine yakînî olmayan bilgi” denilmesi gerektiğine dair bir itirazı ele alarak zan ve yakînî olmayan bilgi arasındaki farkı ele almaktadır (Behiştî, 1068:189b-190a).

<sup>2</sup> “Kendisinin bilinmesi ile gerekli olan” ifadesi delile dahil olduğu için cins konumundadır. “Medlûlün varlığı hakkında zan” ifadesi ise fâsl konumundadır (Geylânî, 780:8b).

<sup>3</sup> Delilin tanımında değinilen şu ifadedir: “Gerçeğe uygun, kesin ve sağlam itikat olan yakînî tasdik” anlamında kullanılır” (Beyazıt, v. 8b). (ö.t)

<sup>4</sup> “Kesinlikten uzak olan tasdik, ya iki taraftan birini diğerine tercih eder veya etmez. Eğer etmezse bu şüphedir/şekktir. Eğer tercih ederse bu durumda tercih eden zandır, tercih edilen ise vehimdir. Bu durumda şüphe, iki tarafı da eşit olan kesinlikten uzak olan tasdiktir. Zan da tercih etmesi ihtimal dâhilinde olarak çelişki ifade etmesi sebebiyle ihtimal dâhilinde olan kesinlikten uzak olan tasdiktir. Vehim ise tercih edilmesi ihtimal dâhilinde olarak çelişki ifade etmesi sebebiyle kesinlikten uzak olan tasdiktir” (Şâfi, 1074:13a).

<sup>5</sup> Yani mutlak tasdikten şüphe, vehim ve cehâlet (Beyazıt, v. 8b). (ö.t)

<sup>6</sup> Az önce Şâfi’den yaptığımız alıntı da belirtildiği üzere Şâfi, zannın tanımından yola çıkarak zannı, vehim ve şüphe olarak genişleterek vehim ve şüpheyi de bu tanıma dahil etmeye çalışmıştı. Bu sebeple Şirvânî’de burada Şâfi’yi eleştirerek, bu tanımın sadece zannı kapsadığını, diğerlerini kapsamadığını vurgulamaktadır. (ç.)

<sup>7</sup> Bu ifadeler Behiştî’ye aittir. Bak. (Behiştî, 1068:189b).

<sup>8</sup> Öğrenci taliklerinde “بمنعكس” kelimesine “لبيس جامع” yani “kapsayıcı olmama” anlamı verildiği için bizde bu anlamı tercih ettik. Bak. (Beyazıt, v. 8b (ö.t); Manisa 2023/2, v. 56a (ö.t); Carullah, v. 5b (ö.t); Amasya, v. 7b). (ö.t) Zira bu ifadelerin sahibi olan Behiştî’de “غير جامع” ifadesi kullanılmaktadır. Bak. (Behiştî, 1068:189b).

<sup>9</sup> Yani bu yokluk haricteki yokluktur (Beyazıt, v. 8b). (ö.t)

<sup>10</sup> Yani ma‘dûm (Beyazıt, v. 8b). (ö.t)

nitelendirildiğinde de ondan mutlak yokluk selbedilir. Aksi takdirde iki çelişğin<sup>1</sup> bir araya gelmesi gerekir. Ondan mutlak yokluk selbedildiğinde ondan harici yoklukta aynı şekilde selbedilmiş olur. Çünkü umûmi nefy<sup>2</sup> husûsi nefyi<sup>3</sup> zorunlu zorunlu kılar. Böylece onun hârici bir varlığının olduğu ortaya çıkar. Aksi takdirde iki çelişğin<sup>4</sup> ortadan kalkması gerekir ki bu da muhaldir.”

Bende şöyle derim:

“Şayet siz mutlak yoklukla mutlak varlığın kaldırılmasını kastettiyseniz -yani açıkça görüldüğü üzere şeyin asla varlıkla vasıflanmaması- bu kaldırılmanın selbedilmesinden<sup>5</sup> hârici selbin ortadan kalkması gerekmez. Çünkü burada sadece sadece zihni varlığın tasdik edilmesi yeterlidir. Şayet mutlak yoklukla varlığın tamamen ortadan kalkmasını kastettiyseniz biz bunu kabul etmeyiz. Zira bu varlığın tamamı için bir çelişki ifade eder. Çünkü bir şeyin iki itibarla tasdik edilmesi mümkündür.”<sup>6</sup>

Doğrusu bu cevap<sup>7</sup> başka bir açıdan da incelenebilir. O da; nakzın sûreti<sup>8</sup> için delilin bilgisine gerek olduğudur. Bu da “diğer şey”in<sup>9</sup> yokluğu hakkında bir bilgidir. Bu durumda da diğer şeyin varlığı hakkında ne zihinde bir bilgi oluşur ne de nakzın çürütülmesi için varlığın<sup>10</sup> umumileştirilmesi<sup>11</sup> bir anlam ifade edinceye kadar zihinde diğer şeyin yokluğunun varlığı hakkında bir bilgi oluşur.

Cevab hakkında şöyle denilmesi daha uygundur:

“Burada varlıktan<sup>12</sup> maksat şeyin görünürde veya zihinde oluşması değildir. Aksine onun meydana gelişi, varlığını devam ettirmesi ve uygunluğunun hariçte oluşmasıdır. Varlık<sup>13</sup>, ister varlıksal olsun ister yokluksal olsun medlûllerin bütün kısımlarını<sup>14</sup> kapsar. Zira meydana geliş/vükû‘, varlıksallarda oluştuğu gibi aynı

<sup>1</sup> Bu iki çelişikten biri mutlak yokluktur, ikincisi de mutlak varlıktır (Beyazıt, v. 8b). (ö.t)

<sup>2</sup> Mutlak yokluk (Kemankeş, v. 5b). (ö.t)

<sup>3</sup> Haricî yokluk (Kemankeş, v. 5b). (ö.t)

<sup>4</sup> Yani hâricî yokluk ve hâricî varlık. (ç.)

<sup>5</sup> Yani mutlak varlığın kaldırılmasının selbedilmesi (Beyazıt, v. 9a). (ö.t)

<sup>6</sup> Mesela Zeyd örneğini düşünelim. Zeyd şu anda hariçte yoktur ancak zihinde vardır. İşte bu örnekteki imkân gibi. (Devvânî, tsz.:7a).

<sup>7</sup> Burada Semerkandî'nin “emâre” tanımının kapsayıcı olmadığına dair verilen cevap kastedilmektedir. (ç.)

<sup>8</sup> Bu, kendisinin bilinmesiyle medlûlün yokluğu hakkında zann ortaya koymuş olan emâredir. Dinkoz, 860:49b).

<sup>9</sup> Burada şârihin kullandığı “diğer şey” ifadeleri Semerkandî'nin delilin tanımında kullandığı ifadeye atfen kullanılmıştır. Semerkandî delili şöyle tarif etmişti: “Kendisinin bilinmesiyle ‘diğer bir şeyin’ bilgisini gerekli kılan şeydir.” (ç.)

<sup>10</sup> Bu cümlede kullanılan “تعميمه” ifadesindeki zamirin bazı nüshalardaki taliklerde “varlığa/vücûd” atf olduğu belirtilmiştir. Bu sebeple biz de bu zamir için “varlık” anlamını tercih ettik. Bak. (Beyazıt, v. 9a). (ö.t); Manisa 2023/2, v. 56a). (ö.t)

<sup>11</sup> Yani hem zihinde hem de hariçteki varlıktır (Carullah, v. 6a). (ö.t)

<sup>12</sup> Yani emârenin tanımında yer alan medlûlün varlığı ifadesi. (ç.)

<sup>13</sup> Medlûlün varlığı. (ç.)

<sup>14</sup> Diğer şârih Şâsî delillerin kısımlarını şu şekilde dörde ayırmaktadır. [1] Delilin varlığıyla diğer şeyin varlığının delillendirilmesi. Meselâ; gündüzün varlığı için güneşin doğuşunun varlığının delil olması. [2]

şekilde yokluksallarda da oluşur. Çünkü “falanın yokluğu şu kadar vakitte, şu kadar senede meydana geldi” şeklinde denilirse bunda asla hata olmaz.”

Evet! Buradaki “diğer şey”<sup>1</sup> ifadesi de görünürdeki veya zihindeki şey olduğunda bilinen ve hakikat anlamında olan “vücûd” lafzının devamında gelmiştir. Vücûd lafzının zikredilen anlamdaki<sup>2</sup> kullanımına gelince; bu anlamdaki vücûd lafzının kullanımı ya hakikat yoluyla ya da mecaz yoluyla ifade edilmiştir. Her iki taktirde de bunları belirli bir karine olmadıkça tanımlarda kullanmaktan sakınmak gerekir. Bilesin ki; bu tanım akılcıların/mantıkçıların kullanımına göre doğru değildir. Çünkü onlara göre delilin bilgisi, sadece medlûlün bilgisine ulaştırır, başka bir bilgiye değil.<sup>3</sup>

Usûldeki kullanımına gelince; şayet bu tanım kabul edilecekse delil-i zannî olarak belirtilen delilin bir kısmı kabul edilir. Fakat delilin tamamı kabul edilmez. Zira delilin zan bildiren kısmı medlûl hakkında zan bildirmek için bir sebeptir. Bunu iyi düşün.

### 3.1.4. [Rükun]

#### SEMERKANDÎ

Hariçteki bir şeyin var olmak için kendisine dayandığı şey, şayet kendi parçası olan dâhilî bir şey olursa buna “rükun” denir.

#### ŞERH

Hariçteki bir şeyin var olmak için kendisine dayandığı şey, şayet kendi parçası olan dâhilî bir şey olursa buna “rükun” denir.<sup>4</sup> Meselâ; kıyam, kıraat, rükû, sücûd ve ka'de-i âhirenin namaza nisbeti gibi.

---

Delilin yokluğuyla diğer şeyin yokluğunun delillendirilmesi. Meselâ; gündüzün yokluğu için güneşin doğuşunun yokluğunun delil olması. [3] Delilin varlığıyla diğer şeyin yokluğunun delillendirilmesi. Meselâ; gecenin yokluğu için güneşin doğuşunun varlığının delil olması. [4] Delilin yokluğuyla diğer şeyin varlığının delillendirilmesi. Meselâ; gecenin varlığı için güneşin doğuşunun yokluğunun delil olması (Şâşî, 1074:12b).

<sup>1</sup> Yani medlûl. (ç.)

<sup>2</sup> Yani onun meydana gelişi, varlığını devam ettirmesi ve uygunluğunun hariçte oluşması (Manisa 2023/2, v.56a (ö.t); Beyazıt, v. 9b). (ö.t)

<sup>3</sup> Yani zanna değil (Manisa 2023/2, v. 56a (ö.t); Carullah, v. 6a). (ö.t)

<sup>4</sup> “Hâricî olan şey, hâriçteki diğer şeyin varlığı konusunda kendisine dayanırsa bu, ya dâhilî bir parçası olur, ya da hâricî bir parçası olur. Şayet dâhilî bir parçası olursa rükun olur, hâricî bir parçası olursa ya o şeyin varlığında etkili olur ya da olmaz. Etkili olursa bu illet olur, etkili olmazsa bu şart olur” (Şâşî, 1074:13b).

### 3.1.5. [İllet]

#### SEMERKANDÎ

[Hariçteki bir şeyin var olmak için kendisine dayandığı şey], şayet kendisinden hâricî bir şey olursa ve onun var olmasında etkili olursa buna “illet” denir.

#### ŞERH

[Hariçteki bir şeyin var olmak için kendisine dayandığı şey], şayet kendisinden hâricî bir şey olursa ve onun var olmasında etkili olursa buna “illet” denir. Meselâ; namaz kılınan yerin namaza nisbeti gibi.

### 3.1.6. [Şart]

#### SEMERKANDÎ

Aksi taktirde ise “şart” olur.

#### ŞERH

Aksi taktirde; yani bu şeyin var olmasında etkili ve harici bir şey olup ona dayandırılmazsa işte bu şey şarttır. Yani şart olarak isimlendirilir. Meselâ; temizliğin namaza nisbeti gibi.

Eğer şöyle dersen:

“Şartın gâî illet olması gerekir. Çünkü gâî illet, ma‘lûlün var olmasında etkili olmayan<sup>1</sup> hâricî bir şeydir.”<sup>2</sup>

Biz de şöyle deriz:

“Gâî illetin varlığı ma‘lûlün varlığından sonra oluştuğu için ma‘lûlün varlığı ona dayandırılmaz. Öyleyse bu konudaki söz doğru değildir.

<sup>1</sup> Çünkü etkin olan fâilî illettir (Carullah, v. 7b). (ö.t)

<sup>2</sup> Bu ifadeye aynı şekilde yer veren Şâşî de buna şöyle cevap veriyor: “Tartışmanın başındaki ifade de geçtiği üzere gâî illetin varlığı hariçte ma‘lûlün varlığından sonra oluşur, zihinde ise önce oluşur. Ayrıca yazar “bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şey” şeklinde söyledi, “şeyin kendisine dayandığı şey” şeklinde söylemedi. Zira rükun ve şart ancak bir şeyin varlığının kendisine dayandırıldığı şey için kullanılır” (Şâşî, 1074:13b).

Gâî illetin tasavvur edilmesi, onun bilinmesi ve onun meydana gelmesini kastetmeye gelince; bunlar, filozoflara göre şartların farklı olmasından dolayı olsa bile, bu hususu en iyi bilen usûlcülere göre şartlardan olması uzak ihtimaldir.”

Bununla birlikte derim ki: “Filozoflara göre şartların farklı olmasından dolayı bu durum böyledir.”

Onlar şöyle derler:

“Bir şeyin var olmasının kendisine dayandığı her şeye illet denir.”<sup>1</sup>

Ayrıca onlar illeti şöyle diyerek pek çok kısma ayırırlar: “Bedîhî olarak ma‘lûlün kendi kendine olması imkânsız olduğu için illet, [1] ya ma‘lûlde dâhili [2] veya ma‘lûlden harici bir şey olur.

[1] İlki olursa ma‘lûl ya illetle beraber [i] bilfiil [ii] veya bilkuvve halinde bulunur.

[i] İlki olursa illet, sûrî illettir.

[ii] Aksi taktirde maddî illettir.

[2] İkincisi olursa illet, [i] ya ma‘lûlün var olmasında etkili olur [ii] veya ma‘lûlün var olmasında etkili olanın etkililiği olur [iii] veya ne o şekilde ne de bu şekilde olur.

[i] İlki olursa o, fâilî illettir.

[ii] İkincisi olursa o da gâî illettir.

[iii] Üçüncüsü olursa illet [a] ya varlıksal [b] ya da yokluksal olur.

[a] İlki şartlar ve aletlerdir.

[b] İkincisi ise engelleyenlerin ortadan kalkmasıdır.”

Bazen yokluksal olan, fâil illete dâhil olarak kullanılır. Bu sebeple de nâkıs illet bu dört illetin içinde kabul edilir.

### 3.1.7. Tam İlet

#### SEMERKANDÎ

Tam illet, bir şeyin var olmasının kendisine dayandığı bütündür (جملة).

#### ŞERH

Hariçte var olan şeylerin hepsi için tam illet ismi mutlak<sup>1</sup> olarak kullanılmaz.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bunun belirtilme sebebi münâzara ehlinin bu konuda filozofların görüşüne muhâlif olmalarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca filozoflara göre illet olan bir şeyin, usûlcülere göre şart olması mümkündür (Beyazıt, v. 10b). (ö.t)

[Tam illet], bir şeyin var olmasının kendisine dayandığı bütündür (جملة).<sup>3</sup>

Biz deriz ki: “Burada açıkça görüldüğü üzere tam illet ismi hakkında kullanılan mutlak tanım, yazar tarafından reddedilmez.”

“Dayandığı şeyin bütünüdür” ifadesinin tasdik edilmesini ve de yazarın, varlık hakkında ilk kısımda “dayanmak” ifadesini [bu şekilde] kuvvetlendirerek sınırlandırmasını bir tarafa bırakırsak illetin, bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şeyin yokluk olması tasdik edilemez.

Denilir ki<sup>4</sup>: “Bunu sadece yakın illetlerle sınırlandırsaydı daha iyi olurdu.<sup>5</sup> Çünkü etkili olan ve onu var eden yakın illetlerdir. Uzak illetler değildir.”<sup>6</sup>

Buna şöyle cevap verilir:

“Onlara göre;<sup>7</sup> tam illet ismi, bir şeyin kendisine dayandığı her şey hakkında mutlak olarak<sup>8</sup> hakikat ifade eder ve bu da yakın ve uzak illeti içine alır. Onun etkili olmaması onun tam illet olmasına engel değildir. Çünkü bu anlamda tam illet ma‘lûlde etkiyi zorunlu kılmaz. Bununla beraber aynı şekilde dayandığı şeyden önce olmasını da<sup>9</sup> zorunlu kılmaz.”

<sup>1</sup> Yani bir şeyin hem varlığı hem de yokluğu (Manisa 2948/2, v. 22b) (ö.t)

<sup>2</sup> Geylânî şöyle diyor: “Bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şey olan tam illet mutlak olma bakımından illettir ki, bu da ya tam illettir, ya da nâkıs illettir.” Görüldüğü üzere Şîrvânî isim vermeden burada Geylânî’yi eleştirmektedir. Bak. (Geylânî, 780:10b).

<sup>3</sup> Geylânî bu tanım hakkında da birçok itirazlar olabileceğini belirtmektedir. Belirttiği itirazlar şunlardır: “1. Her ne kadar tam illet ilk akıla nisbetle olsa da bu tanımdan vâcibü’l-vücûdun da anlaşılması sebebiyle bu tanım kapsamlı değildir... 2. İletin yokluğu ma‘lûlün yokluğunun illeti olabilir. Meselâ; güneşin doğmaması gündüzün var olmamasının illeti olabilir. Bu sebeple tanım kapsamlı değildir. Bunun için yazar keşke “bir şeyin kendisine dayandığı bütündür” deseydi daha iyi olurdu... 3. Keşke yazar “bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şey olan bütün, yakın illetlerdendir” deseydi daha iyi olurdu...” (Geylânî, 780:10b-12a).

<sup>4</sup> Bu söz Behiştî’ye aittir. Bak. (Behiştî, 1068:191b).

<sup>5</sup> Yani yazar tanımı şu şekilde yapsaydı daha iyi olurdu: “Yakın illetlerden bir şeyin kendisine dayandığı bütündür” (Manisa 2023/2, v. 57b). (ö.t)

<sup>6</sup> Bu ifadeye şerhinde aynı şekilde yer veren Şâşî buna şu şekilde cevap vermektedir: “Etkili olan fâilî illettir. Ma‘lûlün uzak illete dayanmasını reddetmek zorunlu olan bir durumu reddetmektir. Bilesin ki; uzak ilet iki kısımdır. 1. Ma‘lûlün varlığının daima kendisine dayandığı kısım. Meselâ; güneşin doğuşuyla beraber güneşin ışığı sebebiyle gündüzün var olması gibi. 2. Tamamıyla kendisine dayanan kısım. Meselâ; dedenin varlığı gibi. İlk ifade açıktır. İkincisine gelince var olan bir şey olmadan ma‘lûlün varlığının tamamen dayanmasında bir çelişki yoktur. “Bir şey yok olduğunda onun yokluğu sebebiyle tam illet oluşur” şeklinde söylenmez ki; zira bu, tanımdan farklıdır. Öyleyse bir şeyin varlığının kendisine dayandığı ifadesi tasdik edilemez. Çünkü biz, yokluğun etkili olmayana has kılınanı nefyeder diyoruz...” (Şâşî, 1074:14a).

<sup>7</sup> Burada ifade edilen “onlar”dan kastedilen Beyazıtta nüşhaya göre usûlcülerdir. Bak. (Beyazıt, v. 11b). (ö.t) Manisa’daki ve Carullah’taki nüshalara göre ise münâzara bilginleridir. Bak. (Manisa 2023/2, v. 57b (ö.t); Carullah, v. 7a). (ö.t)

<sup>8</sup> Etkili olması veya olmaması (Carullah, v. 7a (ö.t); Manisa 2023/2, v. 58a). (ö.t)

<sup>9</sup> Ma‘lûlün önüne geçmesine (Beyazıt, v. 11b). (ö.t)

Yakın illete gelince; hakikatte “illet-i nâkîsa”dır. Fakat onlar yakın illeti, ma‘lûl için bağlayıcı ve etkili olması sebebiyle tam illet hükmünde kabul ederler. Zâhire bakınca [yakın illet olarak isimlendirildiği gibi<sup>1</sup>] aynı şekilde tam illet olarak da isimlendirilebilir. O zaman da zikredilen sınırlandırmaya<sup>2</sup> gerek yoktur, [yakın sebepler isminin kullanımı] terk edilmelidir.

Çelişmenin mümkün olması konusuna gelince;<sup>3</sup> bu konu tam illet hükmünde olmayan<sup>4</sup> olmayan<sup>4</sup> nâkîsa illetlerle ilgilidir.

Uzak illetlerden etkinin kaldırılmasına gelince;<sup>5</sup> bizim bu konuda söylediklerimiz eleştirilemez.<sup>6</sup> Çünkü uzak illetlerin etkisiz olmasından dolayı tanımda bir hata gerekecek derecede onun bütün parçalarının ma‘lûlde etkili olması tam illetin gerekliliklerinden değildir. Bu noktayı iyi düşün.

Bilesin ki; [daha önce de] denildiği gibi ona, basit tam illet hakkında bir eleştiri yöneltilemeyeceğinden dolayı “kendisine dayandığı şeyin ardından kendisine dayanılan şey ma‘lûl olmaz” anlamında “tam illet, bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şeyin tamamıdır (مآل)” deseydi daha iyi olurdu.

### 3.1.8. Ta‘lîl/İletlendirme

#### SEMERKANDÎ

Ta‘lîl, bir şeyin illetinin açıklanmasıdır.

<sup>1</sup> Kemankeş, v. 7a. (ö.t)

<sup>2</sup> Yani “yakın illet” olarak (Beyazıt, v. 11b). (ö.t)

<sup>3</sup> Bu İddia da Behiştî’nin tanım hakkında ortaya attığı tartışmalardan biridir. Behiştî bu konuda şöyle demektedir: “Şayet şöyle dersen: Ma‘lûlün varlığı uzak illetle dayanmaz. Çünkü uzak illet bulunmasa da yakın illet ma‘lûlün varlığında yeterlidir. Aksi taktirde ma‘lûl yakın illetle çelişir ki, bu da muhâldir. O halde ma‘lûl gerçekte uzak illete dayanmaz...” Bak. (Behiştî, 1068:192a).

<sup>4</sup> Yani “uzak illet” (Carullah, v. 7b). (ö.t)

<sup>5</sup> Bu iddia Behiştî’ye aittir. Behiştî yakın illetler ifadesinin de eklenmesi gerektiğini de söyledikten sonra şöyle demektedir: “Çünkü uzak illetler, ma‘lûlde etkili değil aksine ma‘lûlde etkili olan illette etkilidir” (Behiştî, 1068:191b).

<sup>6</sup> Yani uzak illetler etkili olmasa da yakın illetlerle beraber tam illetlere dâhil edilmesine dair söylediğimiz görüş eleştirilemez (Carullah, v. 7b). (ö.t)



## ŞERH

Sözlükte “onu suladı” [anlamında] mastardır. Yani “suladıktan sonra onu bir kere daha suladı” demektir.<sup>1</sup>

Münâzaracıların kullanımında ise başka bir anlamdan ibarettir. O da şudur: “Ta‘lîl, bir şeyin illetinin<sup>2</sup> açıklanmasıdır.”<sup>3</sup>

Açıkça görüldüğü üzere buradaki illetten maksat, bir şeyin gerçekleşmesinin illeti olmayıp kastedilen şey hakkında tasdiğin<sup>4</sup> oluşması bakımından bir vasıta<sup>5</sup> ve illet olmasıdır ve hârici bakımdan bir şeyin kendisine dayanmasıdır.

Münâzaracıların bu tanımlamaları hakkında misâl olarak şöyle denilmiştir: “Falan kişi delilden kastedilen şeyi ispat için bir delille delillendirdiği zaman illetlendirdi/ta‘lîl

---

<sup>1</sup> Ta‘lîl kelimesinin bu anlamdaki sözlük anlamı için bak. (İbn Manzûr, tsz.:IV, 3079). Ayrıca ta‘lîlin sözlük ve ıstılah anlamları hakkında geniş bilgi için bak. (Adıgüzel, 2006:6:159; Dönmez, 2002:XXII, 117; Başoğlu, 2001:25).

<sup>2</sup> “İlletten maksat bir şeyin hâricte ve zihinde bir illet olmaktan daha geneldir. Hâricî illet, tahkîkî illettir. Meselâ; yanmanın oluşması durumunda ateşin varlığı gibi. Zihnî illet ise aynı zamanda ma‘lûldür. Öyle ki; kendisinin bilgisi sebebiyle illetin varlığı hakkında bilgi gerçekleşir. Dumanla birlikte ateşin illetlendirilmesi gibi. O halde şöyle denilebilir: İlet gerçek anlamda hâricî illet için kullanılır, mecâz yoluyla da zihnî illet için kullanılır. Çünkü illet gerçekte ma‘lûldür... Ayrıca şöyle bir iddia vardır. Denilir ki; İletten kasıt [1] ya tam illettir [2] veya nâkıs illettir [3] veya daha genel bir şeydir. İlki bâtıldır. Zira umûm husûsa delil olmaz. İkincisi de aynı şekildedir. Zira ma‘lûl hakkındaki bilgi nâkıs illet hakkında bilginin sebebi olamaz. Üçüncü de bu şekildedir. Çünkü buradaki illet, bir şeyin kendisine dayandığı şey daha kapsayıcı bir anlamdadır. Bunun hakkındaki bilgi de ma‘lûl hakkındaki bilgiyi zorunlu kılmaz. Cevabı şu şekildedir: Biz ilkinî tercih ederiz. “Umûm husûsa delil olmaz” sözüne gelince deriz ki; evet bir karine olmadıkça böyledir. Burada ise bu anlamda kullanılmıştır. Zira tam illet hakkındaki bilgi, yalnızca ma‘lûl hakkındaki bilgiyi zorunlu kılar. Ya da şöyle deriz; mutlaklık kemâle hasredilmiştir. Bu durumda illet hakkında fâilî illetin kastedilmesiyle ilgili bir açıklamada bulunulamaz. Çünkü biz deriz ki; fâilî illetin bilgisi ma‘lûl hakkındaki bilgiyi gerektirmez. Bu durumda bunun kastedilmesi mümkün değildir” (Şâşî, 1074:14a).

<sup>3</sup> Geylânî yazarın bu tanımını kabul etmekle beraber başka bir tanımda daha bulunmaktadır: “Ta‘lîl, ma‘lûl hakkında illetle delillendirmede bulunmaktır.” Bu şekilde tanım yaptıktan sonra yazarın tanımına çeşitli itirazların yöneltilebileceğini belirterek, bu itirazları da şöyle dile getirmektedir: “1. Ateşin varlığını bulutla delillendirmekte olduğu gibi bu tanımdan illet hakkında delillendirmede bulunmak anlamı çıkacağı gibi aynı şekilde ma‘lûl hakkında delillendirmede bulunmak anlamı da çıkar. Bu sebeple tanım kapsamlı değildir. Öyleyse illiyet, bir şeyin illetinin açıklanması değil, aksine bir şeyin ma‘lûlünün açıklanmasıdır... 2. Şayet “bir şeyin illetinin açıklanmasıdır” sözündeki illetten kasıt tam illet ise, umûmun husûsa delil olamayacağı sebebiyle bu bâtıldır. Şayet bununla kstediilen nâkıs illet ise aynı şekilde bu da bâtıldır. İlki daha önce açıklanmıştı. İkincisine gelince nâkıs illetin bilgisi ma‘lûlün bilgisini gerekli kılmaz. Şayet bu ikisinden daha genel bir şey kastedilirse aynı şekilde o da bâtıldır. Çünkü daha genel bir anlamda olan illette “bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şey” anlamından ibarettir. Aynı şekilde bu şeyin bilgisi diğer dayandırılan şeyin bilgisini gerekli kılmaz ve bu kendisine dayandırılan şeyin diğerinden daha genel olması mümkündür. Umûmun bilgisi de husûs hakkındaki bilgiyi gerekli kılmaz” (Geylânî, 780:12a-12b).

<sup>4</sup> Yani zihinde kastedilen şeyin tasdiki (Carullah, v. 7b). (ö.t)

<sup>5</sup> Orta terim gibi (Beyazıt, v. 12a). (ö.t)

etti” şeklinde denildiği gibi.<sup>1</sup> Bazen bu vasıta illetle beraber<sup>2</sup> zihinde ve haricte limmiyet olarak bir anlam ifade eden “burhan-ı limmî”de<sup>3</sup> olduğu gibi hem zihinde hem haricte<sup>4</sup> nisbetin gerçekleşmesi için olabilir. Meselâ şu sözümüzde olduğu gibi;

Bu salgıları<sup>5</sup> bozulmuş olan kişidir.  
Her salgıları bozulmuş olan kişi ateşli hastalığa yakalanmıştır/hummalıdır.  
O halde bu kişi ateşli hastalığa yakalanmıştır/hummalıdır.

Bazen de bu şekilde olmaz da<sup>6</sup>, aksine illet hariçte limmî olmadan, hariçteki nisbeti innî olarak bir anlam ifade eden “burhan-ı innî”de<sup>7</sup> olduğu gibi yalnızca bilmek/ilim ve ve tasdik bakımından olur.<sup>8</sup> Meselâ şu sözümüzde olduğu gibi;

Bu ateşli hastalığa yakalanmıştır/hummalıdır.  
Her ateşli hastalığa yakalanan salgıları bozulmuş olandır.  
Sonuç olarak; o halde bu salgıları bozulmuş olandır.

### 3.1.9. Mülâzeme

#### SEMEREKANDÎ

Mülâzeme, hükmün varlığının diğer bir hükmü zorunlu kılmasıdır. İlk hüküm gerekli kılınandır/melzûmdur, ikinci hüküm gerekli kılınandır/lâzımdır.

#### ŞERH

Mülâzeme (الملازمة), lüzûm (اللزوم), telâzüm (التلازم) ve istilzâm (الإستلزام); bu kelimelerin hepsi münâzaracıların kullanımında anlam olarak aynıdır.

<sup>1</sup> Görüldüğü üzere Şirvânî burada ta‘lîl kavramını istidlâl ile aynı anlamda kullanmaktadır. (ç.)

<sup>2</sup> Yani illet her ne kadar tasdiğin meydana gelmesinde bir vasıta olsa da... (Beyazıt, v. 12a (ö.t); Manisa 2023/2, v. 58b). (ö.t)

<sup>3</sup> Burhan-ı limmî: Bir şeyi illetleriyle ispat eden kıyaştır. Başka bir ifade ile müessirden esere, illetten ma‘lûle istidlal suretiyle düzenlenen burhandır. Meselâ bir gece gördüğümüz ateşin, dumanının da olacağına hükmetmemiz gibi (Emiroğlu, 2005:212).

<sup>4</sup> “في الواقع” ifadesi için Carullah’ta ve Beyazıt’taki öğrenci talikinde bu anlam kabul edildiği için biz de bu anlamı tercih ettik. Bak. (Beyazıt, v. 12a (ö.t); Carullah, v. 7b). (ö.t)

<sup>5</sup> “الأخلاق” kelimesinin asıl anlamı “karışımlar”dır. Fakat burada anlatılmak istenen insan vücuduna ait olduğu söylenen hılt, ahlât veya ahlât-ı erba‘a denilen kan, safra, balgam ve sevda salgılarıdır. Hipokrat’a göre bu sıvılar vücutta maksimum denge içerisinde olursa beden sağlıklı olur. Dengenin bozulması durumunda hastalıklar ortaya çıkar (Aslan, 2004:XIII, 327). İbn Sîna’ya göre beden bu dört sıvının birleşmesinden oluşur. Bu sıvılar besinlerden elde edilir (Durusoy, tsz.:79). İşte İbn Haldun’a göre de bu besinlerden çok karışık ve çok fazla tüketildiğinde besinlerden elde edilen rutubetler bu sıvıların dengesini bozmakta ve bedende bir takım hastalıklara sebep olmaktadır. (İbn Haldun, 2004:I, 124).

<sup>6</sup> Yani haricte nisbetin gerçekleşmesi için illet olmaz (Beyazıt, v. 12b (ö.t); Carullah, v. 8a). (ö.t)

<sup>7</sup> Burhan-ı innî: Burhan-ı limmînin aksine, bir şeyi eserleriyle ispat eden kıyaştır. Başka bir ifade ile eserden müessire, ma‘lûlden illete istidlal suretiyle düzenlenen burhandır. Meselâ bir yerden çıkan dumanı görerek orada ateşin olduğuna istidlal etmek gibi (Emiroğlu, 2005:212).

<sup>8</sup> Yani burhân-ı limmîde olduğu gibi hâriçte olmayıp zihinde oluşması bakımından. (ç.)

Mülâzeme, hükmün<sup>1</sup> varlığının diğer bir hükmü zorunlu kılmasıdır.

[Bu tanımda geçen] iktizâ' (اقتضاء) kelimesi rastlantı değil de zorunluluk ifade eder. Meselâ; “her ne zaman şey insansa [aynı zamanda] o canlıdır.”

İlk hüküm yani zorunlu kılan/müktezâ şey, gerekli kılınandır/melzûmdur. İkinci hüküm yani zorunlu kılınan/müktezâ ise gerekli kılınandır/lâzımdır.<sup>2</sup>

[Yazar] bu tanımları yalnızca iki hüküm arasındaki mülâzameye tahsis etmiştir.

Tekiller arasındaki lüzûma gelince<sup>3</sup> bu da ıstılâh ehli tarafından kabul görmez. Buna göre çünkü tekiller arasındaki telâzüm hükümleri arasındaki telâzümünden ayrılamaz.<sup>4</sup>

Sanki<sup>5</sup> [yazar] mülâzemelerin her halinden doğan faydalı yerler için dikkatleri çekmekte<sup>6</sup> ve sanki kıyaslamaya karşı kıyaslama yaparak<sup>7</sup> ondaki [bu faydaların] bilinmesi sağlamaktadır.<sup>8</sup>

İmâm Râzî'den şöyle nakledilmiştir<sup>9</sup>:

<sup>1</sup> “Hükümden maksat olumlu ve olumsuz olmaktan daha geneldir” (Şâşî, 1074:14b).

<sup>2</sup> “...[1] Zorunluluktan (اقتضى) kasıt zaruri bir zorunluluktan daha geneldir. Meselâ; gündüzün var olması için bir şeyin doğuşunun zorunluluk olması gibi. [2] İstidlâlî zorunluluktan da daha geneldir. Meselâ; borçlu bir kimseye zekâtın varlığının, fakire de zekâtın gerekliliği için zorunlu olması gibi. [3] Küllî mülâzemenin kapsaması sebebiyle dâimî zorunluluktan ve dâimî olmayan zorunluluktan da daha geneldir. Meselâ; her ne zaman insan mevcûdsa canlı olması da mevcûddur. Cüz'î mülâzeme için ise şu sözümüz misâldir: Bazen canlılık mevcûdsa insan da mevcûddur. Bu ayrımlar arasındaki zorunluluk, lafzî olarak değil de anlam olarak ortaktır” (Şâşî, 1074:14b).

<sup>3</sup> Bu idda, Behiştî'nin şerhinde belirtilen mülâzemenin tanımıyla ilgili ortaya atılabilecek zikrettiği itirazlardan birisidir. Örnek olarak şunu zikretmektedir: “İnsan-canlı, at-canlı” (Behiştî, 1068:194a).

<sup>4</sup> Yani iki hüküm arasında telâzüm varsa aynı zamanda tekil ifadeler arasında da telâzüm vardır. “Her ne zaman şey insansa aynı zamanda canlıdır” sözümüzde olduğu gibi. Burada “her ne zaman şey insansa” hükmü ile “aynı zamanda canlıdır” hükmü arasında telâzüm vardır. İşte bu şekilde “insan” ve “canlı” tekil ifadeleri arasında da telâzüm oluşmuş olur (Adana, v. 76a). (ö.t) Aynı şeyleri Şâşî de söylemektedir. Şâşî şöyle demektedir: “Şayet hüküm diğer bir hükmü gerektirerek mülâzeme oluşursa tekiler arasında da gerçekleşebilir. Çünkü mülâzeme ıstılâh anlamı bakımından zorunlulukla ilişkilendirilmiştir” (Şâşî, 1074:14b).

<sup>5</sup> Bu cümle takdîrî bir sorunun cevabıdır. O soru da şudur: “Yazar neden telâzûme yeteri kadar dikkat çekmedi?” (Manisa 2023/2, v. 59a). (ö.t)

<sup>6</sup> Bu ifade “tekiler arasındaki lüzûma gelince” cümlesine işaret etmektedir (Beyazıt, v. 12b). (ö.t)

<sup>7</sup> Yani iki hükümden birinin diğerini zorunlu olarak telâzüm etmesi veya iki müfreden birinin diğerini zorunlu olarak telâzüm etmesi (Fatih 5414, v. 9a). (ö.t)

<sup>8</sup> Bu ifade de “tekiler arasındaki telâzüm hükümleri arasındaki telâzümünden ayrılamaz” cümlesine işaret etmektedir (Beyazıt, v. 12b). (ö.t)

<sup>9</sup> Geylânî ise farklı tartışmaları gündeme getirmektedir. Geylânî şerhinde şöyle demektedir: “[1] Mukaddime'nin yazarı şunu iddia etmektedir: Lâzımın melzûmdan daha özel olması mümkün değildir. Aksi takdirde melzûmun lâzım olmadan var olması gerekmez ki, bu da muhâldir... [1] Melzûm lâzımı gerektirirse illette ma'lûlü gerektirebilir. Meselâ; her ne zaman güneş doğarsa gündüz var olur. Aynı şekilde ma'lûlde illeti gerektirebilir. [3] İmâm [Râzî] *Nihâyetü'l-'Ukûl*'da şöyle der: ‘Telâzüm,

“Lüzûmda [yani mülâzemedede] şüphe vardır. O da şudur: Şayet bir şey başka bir şeyi gerektirirse bu gereklilik;

[1] ya hariçte mevcut olmaz,

[2] ya da hariçte mevcut olur. Bu ikisinden hiçbiri de söz konusu değildir.<sup>1</sup>

İlkinde gelince; mülâzamenin yokluğu ile yokluğun mülâzemesi<sup>2</sup> arasında bir fark yoktur. Çünkü eğer fark olursa yokluksallar arasında temâyüz gerçekleşir ki, bu da muhaldir. Zira temâyüz, var olanlara mahsustur.

İkincisine gelince; şayet [hariçte] var olan iki şey arasında mülâzeme varsa, [mülâzeme] o iki şeyden farklı olur. Mülâzeme olmaksızın o iki şeyin idrak edilmesi mümkün değildir. Çünkü mülâzeme nisbettir. Bu nisbetin ise iki taraftan farklı olması gerekir. Bu durumda da mülâzeme;

[1] ya [lâzım ve melzûmdan] biri için gerekli olur,

[2] ya da olmaz.

Eğer birinci şık olursa söz, ikinci mülâzemeye<sup>3</sup> hamledilir. Hariçte var olan mülâzemeler arasında ise teselsül ortaya çıkar.

Şayet ikinci şık olursa; iki mülâzemededen<sup>4</sup> dolayı mülâzemenin ortadan kaldırılması mümkündür. Ancak bu da ikisinin arasında<sup>5</sup> ayrışmanın mümkün olmasıyla olur. Öyleyse bunun<sup>6</sup> gerçekleşmesini varsayarsak lüzûm/mülâzeme ortadan kalkmış olur ki, bu da muhaldir.”<sup>7</sup>

---

imkânsızdır. Melzûm, ancak lâzım gerçekleştiğinde gerçekleşir. Yani lâzım olmadan melzûmun olması imkânsızdır ve lâzım gerçekleştiğinde imkânsız değildir...” (Geylânî, 780:13b-16a).

<sup>1</sup> Yani hariçteki yokluktan var olana ulaşılmaz (Beyazıt, v. 12b). (ö.t)

<sup>2</sup> Yani yok olmaya mensup olan mülâzeme (Carullah, v. 8a). (ö.t)

<sup>3</sup> Yani hariçte var olan mülâzemeye (Beyazıt, v. 13a; Carullah, v. 8b). (ö.t)

<sup>4</sup> Buradaki “iki mülâzeme”den maksat, Carullah’taki nüshaya göre mülâzemenin varlığı ve mülâzemenin yokluğudur (Carullah, v. 8b). (ö.t) Manisa’daki nüshaya göre biri diğerini gerektiren iki şeydir (Manisa 2023/2, v. 59b). (ö.t)

<sup>5</sup> “İkisinin arasında” ifadesinden maksat, Manisa’daki nüshaya göre [1] mülâzeme [2] lâzım ve melzûmdur. Carullah’taki nüshaya göre ise [1] mülâzemenin varlığı [2] mülâzemenin yokluğudur. Bak. (Manisa 2023/2, v. 59b; Carullah, v. 8b). (ö.t)

<sup>6</sup> Yani hariçte var olan lüzûm (Carullah, v. 8b). (ö.t)

<sup>7</sup> Şâşi’de Râzî’den aynı alıntıyı yaparak kullanmakta, ancak bazı noktalarda farklılık vardır. Şâşi’nin alıntısı şu şekildedir: “İmâm’dan şu şekilde nakledilmiştir: Mülâzemedede şüphe vardır. O da iki şey arasında mülâzemenin olamayacağıdır. Şayet bir şey diğer bir şeyi gerektirirse lüzûm farklı bir şekilde olur. Çünkü lüzûm ikisi arasında bir nisbettir. Lüzûm olmadan ikisinin akledilmesi mümkün değildir. Bu durumda lüzûm iki gerektirenden biri için ya lâzım olur, ya da olmaz. [1] Şayet lâzım olmazsa o ikisinden lüzûmun kaldırılması mümkün olur. Lüzûmun kaldırılmasının mümkün olması lâzım ve melzûm arasında ayrışmanın mümkün olmasını gerektirir ki, bu da muhaldir. [2] Şayet lâzım olursa lüzûm için başka bir lüzûm gerekli olur. Bu durumda söz tekrar bu lüzûma hamledilir. Öyle ki bu durumda teselsül oluşur. İmâm, zaruri şeyler hakkındaki bu şüpheyle ilgili olarak şöyle cevap verir: “Cevap vermek uygun değildir.” Yazar ise *Şerhu’l-Kıstâs*’ta şöyle der: “Bu iki sonuç hakkındaki bu cevap kabul edilemez. Aksine men‘, nakz ve diğerleriyle hasmın delilinin fesadının açıklanması gerekir. İmâm’a nakz-ı icmâlî olarak şöyle cevap vermek mümkündür: Zikrettiğiniz delil öncülleriyle birlikte medlûlle çeliştiğinden dolayı zorunlu olarak doğru değildir. Ancak bu hata hakkında muâraza da kaçınılmazdır.” Bunun hakkında bazısı da şöyle cevap verir: “Teselsüle gelince, bu itibârî durumlarda imkânsızdır. Meselâ, bir için ikinin, iki için üçün, üç için dördün, dört için beşin v.b. gerekli olması gibi. İtibârî durumlarda teselsülün olması gerektiğini kastetmiyoruz. Aksine bu durumlar aklen teselsülü keser. İtibârî teselsülü keserse daha başlangıçta teselsül olmaz. Öyleyse lüzûmun lüzûmu nisbettir.”

Bu şüpheye münâkaza, nakz ve muârazanın hepsiyle cevap verilebilir.

Münâkaza<sup>1</sup> [olarak şöyle diyerek cevap verebiliriz]:

“Temâyüzün harici varlıklara mahsus olmasını kabul etmeyiz. Aksine temâyüz, şartın yokluğu ve bu şarta bağlı olan meşrûnun yokluğu arasında ve illetin yokluğu ile bu illete bağlı olan ma'lûlün yokluğu arasında olduğu gibi<sup>2</sup> var olanların haricinde de bulunur.”

Şayet cevap olarak şöyle dersen:

“Başlangıç hakkında<sup>3</sup> biz de şöyle deriz<sup>4</sup>: Eğer mülâzeme hariçte mevcut olmazsa,

[1] ya iki mülâzeme arasında hariçte ayrışma imkânsız olur,

[2] yoksa [hariçte ayrışma mümkün] olur.

Şayet birinci şık olursa, hariçteki lüzûm yok sayıldığı takdirde<sup>5</sup> lüzûm hariçte gerçekleşmiş olur. Eğer böyle olmazsa<sup>6</sup> ne lâzım lâzım olur ne de melzûm melzûm olur. Çünkü bu durumda o ikisi arasında<sup>7</sup> ayrışmanın imkânlı olması gerekir. Bu da zikrettiğimiz şeyi zorunlu kılar ki, bu da açıktır.<sup>8</sup>

Öyleyse [sonuç olarak] şöyle deriz: Hariçteki iki şey arasında ayrışmanın imkânsızlığı için iki itibar/kabul vardır:

1. [Ayrışmanın imkânsızlığının<sup>9</sup>] hariçte var olması.
2. [Ayrışmanın imkânsızlığının] hâricin mazrufu olması.<sup>10</sup> Yani iki taraftan birinin diğerinden ayrılmasının hariçte imkânsız olması.

Reddedilecek kısım şayet ilk itibar olacaksa biz ikinci şıkkı tercih ederiz.<sup>11</sup>”

---

Bazısı da şöyle cevap verir: “Delilinizden dolayı mülâzemenin nefyi gerekir ya da gerekmez. Her iki durumda da mülâzeme sabittir.” En güzel cevap da budur” (Şâfi, 1074:14b).

<sup>1</sup> İleride de değinileceği üzere münâkaza, delilin öncülünün reddedilmesidir. (ç.)

<sup>2</sup> Şartın yokluğu, meşrûnun yokluğunu gerektirir ancak bunun tersi olmaz. Yani meşrûnun yokluğu şartın yokluğunu gerektirmez. Meselâ abdest şart, namaz ise meşrûttur. Abdestin yokluğu namazın yokluğunu gerektirir. Çünkü abdestsiz namaz olmaz. Ancak namazın kılınmaması abdesti geçersiz kılmaz. Bu durum illet ile ma'lûl arasında da geçerlidir. Bunda da güneş ve gündüz ilişkisini düşünelim (Carullah, v. 8b (ö.t); Beyazıt, v. 13b). (ö.t)

<sup>3</sup> Yani [Râzî] tarafından reddedilen başlangıçtaki ilk kısımdır ki, bu da lüzûmun hariçte mevcut olmadığıdır (Manisa 2023/2, v. 60a). (ö.t)

<sup>4</sup> Bu az önce yapılan münâkazaya Fahreddin Râzînin verdiği varsayılan cevaptır (Beyazıt, v. 13b). (ö.t)

<sup>5</sup> Zira imkânsız olan ayrılık, lüzûmun kendisidir (Beyazıt, v. 13b). (ö.t)

<sup>6</sup> Yani ayrılığın imkânsız olmayıp imkânlı oluşu (Beyazıt, v. 13b). (ö.t)

<sup>7</sup> Yani lâzım ve melzûm arasında (Beyazıt, v. 13b). (ö.t)

<sup>8</sup> Yani ne lâzım lâzım olur ne de melzûm melzûm olur. (ç.)

<sup>9</sup> Carullah, v. 8b. (ö.t) Ayrıca hariç, onun varlığı için zarf olur (Carullah, v. 8b (ö.t); Beyazıt, v. 14a). (ö.t)

<sup>10</sup> Bu durumda hariç, ayrılığın imkânsızlığının [bizzat] kendisi için zarf olur (Beyazıt, v. 14a (ö.t); Carullah, v. 8b). (ö.t) Ayrıca bu durumda ayrılığın imkânsızlığı mevcûd olmaz (Carullah, v. 8b). (ö.t)

<sup>11</sup> Carullah'taki nüshaya göre burada kastedilen şudur: Ayrılığın imkânsızlığı hariçte var olursa iki şık söz konusu olur. [1] Haricin onun varlığı için zarf olması [2] Haricin onun varlığı için zarf olmaması. Bu durumda tercih edilen ikinci şık, haricin onun varlığı için zarf olmamasıdır (Carullah, v. 9a). (ö.t) Manisa'daki nüshaya göre kastedilen şudur: İlk itibardan kastedilen ayrılığın imkânsızlığının hariçte var

[Râzî sözünün devamında şöyle] demişti: “Lâzımın lâzım, melzûmun da melzûm olmaması gerekir.”

Biz de deriz ki<sup>1</sup>: “Biz bunu kabul etmeyiz.”

[Yine Râzî sözünün devamında şöyle] demişti: “Çünkü bu durumda o ikisinden birinin diğerinden ayrışmasının mümkün olması gerekir.”

Biz de deriz ki:

“Bunu da kabul etmeyiz. İkinci itibar bakımından ikisi arasında<sup>2</sup> ayrışmanın imkânsızlığı olmasaydı sadece bu şekilde<sup>3</sup> olurdu ki, bu da kabul edilmez. Öyleyse hariçte yüklem olan<sup>4</sup> ilkenin<sup>5</sup> yokluğundan dolayı hâricî olarak hamledilenin de yokluğu gerekmez.<sup>6</sup> Yokluk (العدم), körlükte (العمى) olduğu gibi hariçte olan bir şey değildir (معدوم). Her ne kadar kör olan kişi (الأعمى) onun konusu/mevzûsu olarak yüklem olsa da hâricî olarak [ona] hamledilir.<sup>7</sup> Şayet ikinci itibar [reddedilecekse] biz birinci şıkkı seçeriz.”

[Râzî sözünün devamında şöyle] demişti: “Hariçteki lüzûm yok sayıldığı takdirde lüzûmun hariçte mevcûd olması gerekir.”

Biz de deriz ki:

“Biz bunu kabul etmeyiz. Ancak şayet hariçte yüklem olan ilkenin yokluğundan dolayı hâricî olarak hamledilen de yok sayılıyorsa bu gerçekleşirdi. Fakat daha önce geçtiği üzere bu da kabul edilmez.”

Nakz<sup>8</sup> olarak ise karşı tarafa aktarma yöntemi/tevcîhi şu şekildedir:

“Delil/beyyine olarak sunulan apaçık/bedihî veya yakînî ve kesin olan burhanlarla ortaya konulmuş olan mülâzemetlerdeki delilden kastedilen hüküm, [delille] çeliştiğinden dolayı bu delil<sup>9</sup> bütün öncülleriyle beraber geçerli değildir.”

Muâraza<sup>1</sup> olarak karşı tarafa aktarma yöntemi/tevcîhi şu şekildedir:

---

olmasıdır. Tercih edilen ikinci şıktan kastedilen ise ayrılığın imkânsızlığının hariçte var olmamasıdır (Manisa 2023/2, v. 60a). (ö.t)

<sup>1</sup> Münâkaza yoluyla şârihin Fahreddin Râzî’ye cevabıdır. (ç.)

<sup>2</sup> Lâzım ve melzûm (Beyazıt, v. 14a). (ö.t)

<sup>3</sup> Yani ayrılığın imkânlı oluşu (Beyazıt, v. 14a). (ö.t)

<sup>4</sup> Bu da gerekli/lâzım ilke olan mülâzemedir (Carullah, v. 9a (ö.t); Amasya, v. 12b.) (ö.t)

<sup>5</sup> Bu da ayrılığın imkânsızlığıdır (Amasya, v. 12b. (ö.t); Beyazıt, v. 14a). (ö.t)

<sup>6</sup> Burada kastedilen ilke olarak mülâzeme yoktur diye lâzım ve mülâzemenin [hariçte] yok kılınması gerekmez (Carullah, v. 9a). (ö.t)

<sup>7</sup> Kör olmak (الأعمى), körlükten (العمى) türemiştir. Körlükte kör olmaktan türemiştir. Denilir ki: Her ne kadar körlük onunla birlikte bulunmasa da Zeyd, hariçte kördür. Ayrıca bu durumda lâzım lâzım olur, melzûm da melzûm olur (Beyazıt, v. 14a). (ö.t)

<sup>8</sup> Daha sonra da değinileceği üzere nakz, delilin geçersiz olduğunun başka bir delil ile ispat edilmesidir.

<sup>9</sup> Yani İmâm-ı Râzî’nin delili (Beyazıt, v. 14b). (ö.t)

“Deliliniz, iddia ettiğiniz<sup>2</sup> şeyi her ne kadar [size göre] isbat etse de bize göre geçerli değildir.

İddiaya göre bir şeyin başka bir şeyi gerektirmesi mümkün olmazsa, iddia sahibine göre her ikisinin de [birbirinden] ayrışmasının mümkün olması gerekir ki, bu da açıktır. Böylece anlamın geneli bakımından aynı şekilde<sup>3</sup> ayrışma mümkün olur. Bu durumda bunun da vasıflanmış olduğu şeyden<sup>4</sup>/mevsûfundan ayrışmasının mümkün olması kaçınılmazdır ki, bu da açıktır.

Şüphesiz bu da muhâldir. Çünkü bir şeyden ayrışmanın imkânını ifade eden ayrışma, imkânsız bir varsayım olan ayrışmanın imkânsızlığını gerektirir. Bu durumda da bir şeyden ayrışmanın imkânını ifade eden ayrışma da aynı şekilde muhâl olur. Muhâlin imkânının muhâl olduğu hususunda da şüphe yoktur.

Başka bir ifadeyle;

[1] ya ayrışmanın imkânı, imkânın mevsûfu olduğundan dolayı ayrışma imkânsız olur,

[2] ya da olmaz.

İlki olursa şüphesiz burada telâzüm ortaya çıkar. Bu [görüş] ise ilk mu‘allilin<sup>5</sup> kastettiği şeyi nefyeder ki, [burada] kastettiğimiz şey de budur.

Şayet ikincisi olursa burada telâzüm mümkün olur ki, bu da muhâldir. Çünkü bu durumda<sup>6</sup> dönüşüm gerekir. Aynı şekilde yine kastettiğiniz şeyin nefyedilmesi gerekir ki, bizim de kastettiğimiz zaten budur.”

### 3.1.10. Deverân<sup>7</sup>

#### SEMERKANDÎ

İlliyyetin doğruluğu için bir şeyden başka bir şeyin ya var olmak ya yok olmak ya da birliktelik bakımından ortaya çıkmasıdır. İlki dâirdir, ikincisi ise medârdır.

#### ŞERH

İlliyyetin doğruluğu için<sup>8</sup> bir şeyden<sup>9</sup> başka bir şeyin ortaya çıkmasıdır.<sup>1</sup> Yani diğer bir şey meydana geldiğinde meydana geldiği şey sebebiyle başka bir şeyin oluşmasıdır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Delili değil de öne sürülen görüşü karşı delille reddetmektir. (ç.)

<sup>2</sup> Yani iki şey arasında hariçte lüzûmun olamayacağı (Beyazıt, v. 14b). (ö.t)

<sup>3</sup> Nasıl iki şey arasında ayrılığın imkânsızlığı nisbet oluyorsa, aynı şekilde o iki şey arasında ayrılığın imkanı oluşu da nisbet olmuş olur (Amasya, v. 13a). (ö.t) Yani mülâzeme olma bakımından [nisbet olur] (Carullah, v. 9a). (ö.t)

<sup>4</sup> İki şeyden birinin diğerinden ayrılması (Carullah, v. 9a (ö.t); Amasya, v. 13a). (ö.t)

<sup>5</sup> İlk mu‘allilden kastedilen kişi İmâm Râzî’dir (Beyazıt, v. 14b (ö.t); Amasya, v. 13b (ö.t); Manisa 2023/2, v. 61a). (ö.t)

<sup>6</sup> Yani telâzüm mümkün olduğunda (Beyazıt, v. 15a). (ö.t)

<sup>7</sup> “Deverân sözlükte bir şeyin çevresinde hareket etmek demektir” (Devvânî, tsz.:11a).

<sup>8</sup> “İlliyyetin doğruluğundan maksat, medâr sebebiyle dâirin ta‘lîlinin doğruluğudur” (Şâşî, 1074:15a).

<sup>9</sup> “Bir şeyin terettübü cins gibidir. Mülâzeme ve diğerlerini kapsar” (Şâşî, 1074:15a).

İkinci şey hakkındaki ilk şeyin ta'îlî<sup>3</sup>, ilk şey gerçekleştiğinde ikincisinin tekrar tekrar<sup>4</sup> gerçekleşmesi sebebiyle doğrulanmış olur.

Bu terettüb,

[1.] ya malın hibeye karşı terettübünde olduğu gibi yokluk bakımından değil de varlık bakımından olur. Bu durumda malın varlığı hibenin varlığı üzerine terettüb edilmiş olur. Hibenin olmaması durumunda ise satmak ve benzeri<sup>5</sup> durumlarda olduğu gibi başka bir şeyle gerçekleşmesi mümkün olduğundan malın yok olması gerekmez.

[2.] Veya temizliğin, namazın geçerliliğine dair nisbetinde olduğu gibi<sup>6</sup> varlık bakımından değil de yokluk bakımından olur. Namazın geçerliliğinin yokluğu, temizliğin yokluğunun üzerine terettüb edilmiştir. Temizlik var olduğunda ise istikbâl-i kible ve benzeri gibi başka bir şartın olmaması sebebiyle namazın geçerli olmaması mümkündür.

[3.] Ya da birliktelik bakımından yani evli erkekten sâdır olan zinâdan dolayı recimin varlığının gerekliliğinin terettübünde olduğu gibi<sup>7</sup> hem varlık hem de yokluk bakımından olur.

İlk şey yani terettüb eden o ilk şey “dâir”dir.<sup>1</sup> İkinci şey yani kendi üzerine terettüb edilen o ikinci şey de “medâr”dır.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Meselâ sakmunya içeceğinden ıshalin ortaya çıkması gibi (Manisa 2023/2, v. 61a). (ö.t) “İllyetin doğruluğunun kendisi sebebiyle diğer şey için...” ifadesi ise fasla/ayırma benzer. Çünkü bunun anlamı bir şeyi başka bir şeyi daima veya çoğunlukla terettüb etmesidir” (Şâfi, 1074:15a).

Behiştî’de bu tanıma göre deverân ile mülâzemenin arasında bir fark olup olmadığını tartışmaktadır. Behiştî bu konu hakkında şöyle demektedir: “Medâr ve dâir lâzım ve melzûmun aynısıdır. Bu durumda deverân ve mülâzeme arasında bir fark görülemez. İkisi arasındaki fark; “terettübün, medârın illiyetinin gerçekliğinin ve de deverânda terettübün tekrar tekrar olması şartından dolayı deverân, mutlak olarak mülâzemededen daha özeldir” denilemez... Buna cevaben şu denilir: Deverân, zikredilen örnekte (düşünen-insan) olduğu üzere mülâzeme olmaksızın sûret bakımından gerçekleştiği için mutlak olarak daha özeldir ve bu zaruridir. Delillendirmedeki gereklilik deverân olmamasına rağmen gerçekleşir. Çünkü mülâzemedeki melzûm illiyeti geçerli kılmaz ve mülâzemedeki terettüb tekrar tekrar bulunmaz...” (Behiştî, 1068:195b v.d).

<sup>2</sup> “Meselâ güneş ortaya çıktığında gündüzün meydana gelmesi gibi” (Şâfi, 1074:15a). Ayrıca burada terettüb cins konumunda gibidir, illiyetin doğruluğu ise fasl konumunda gibidir (Kadıızâde Mehmed, v. 39a). (ö.t)

<sup>3</sup> Ta’lil burada lûgat anlamında değil, az önce zikredilen ıstılah anlamındadır (Devvânî, tsz.:11a).

<sup>4</sup> Yani her ne zaman medâr gerçekleşirse dâir de gerçekleşir (Kadıızâde Mehmed, v. 39a). (ö.t)

<sup>5</sup> Miras gibi (Manisa 2023/2, v. 61b). (ö.t)

<sup>6</sup> Devvânî, bu örneğin tam tersi olması gerektiğini söyleyerek namazın geçerliliğinin abdeste nisbetinde olduğu gibi denilmesinin daha iyi olacağını söylemektedir (Devvânî, tsz.:11a).

<sup>7</sup> Yani her ne zaman zina var olursa recm gerekir ve her ne zaman zina var olmazsa recm gerekmez (Devvânî, tsz.:11b).



Denilir ki<sup>3</sup>:

“İkisi de bir bütün olmasına rağmen telâzüm ve deverân arasında biçimsel olarak umum ve husus yönünden bir ilişki vardır. [Bu durumda] dâir ve medâr da biçimsel olarak [aralarında] gereklilik olan iki önerme<sup>4</sup> olur. O iki önermeden biri diğeri için illet olarak gerçekleşir.

Biçimsel olarak telâzüm olmadığında ise deverân devam eder. [O zaman da] dâir ve medâr iki tekil<sup>5</sup> biçiminde olur.

Deverân olmadığında ise ma'lûlün varlığı illetinin varlığını gerektirdiğinden mülâzeme devam eder.<sup>6</sup>”

Bu açıklama, yazarın -Allâh rahmet eylesin- daha önce mülâzeme diye tanımladığı hükmi mülâzeme<sup>7</sup> ve deverân arasındaki nisbeti bildirmektedir.

Şayet sen, deverân ve lüzûmun mutlaklığı arasındaki nisbetin açıklamasından, sûret olarak<sup>8</sup> dikkate alınmasını kastedersen bu durumda “ishâlin<sup>9</sup> sakmunya içmeye<sup>10</sup>” nisbetinde olduğu gibi dâir, medârın üzerine zarûrî ve küllî olarak değil de çoğunlukla

---

<sup>1</sup> Yani ma'lûldür (Beyazıt, v. 15b). (ö.t)

<sup>2</sup> Yani illettir (Beyazıt, v. 15b). (ö.t)

<sup>3</sup> Bu söz Şâşî'ye aittir. Şâşî bu ifadeleri şu söze cevap olarak vermektedir: “Birinci olarak, tanıma göre mülâzeme ve deverân arasında fark yoktur. Öyleyse ikisinden her biri diğeri tasdik eder. Zira melzûm zorunlu kılındır. Bu durumda illiyeti doğru kılındır... Aynı şekilde deverân sebebiyle ikisinden biri diğeri zorunlu kılar.” Şâşî, bu meseleye bu şekilde cevap verdikten sonra bu tanım hakkında tartışma konusu olabilecek ikinci meseleyi şöyle ele almaktadır: “İkinci olarak bu tanım kapsamlı değildir. Çünkü deverân, illiyetin geçerli olmaması sebebiyle aynı oranda illet ve şart dolayısıyla diğer cüz'ünü kapsamaz. Buna şöyle cevap verilir: Lügat anlamı bakımından kullanımı câiz olsa da istilâh anlamı bakımından zikrettiğiniz şey hakkında deverân ismi kullanılmaz... Ayrıca Şâşî, şöyle bir tartışmanın daha olduğunu söylemektedir: “Denilmektedir ki: Bu tanımın sonuna “tekrar tekrar” kaydı da düşülseydi daha iyi olurdu. Zira illiyetin geçerliliğiyle beraber sadece terettübün olması yeterli değildir. Bilhakis illiyetle beraber kesin yargı ve zannın oluşması için bu şekilde olması gerekir. Ben de cevap olarak derim ki: Buna gerek yoktur. Çünkü terettüb “yalnızca daima veya çoğunlukla gerçekleşirse” [kayı düşülürse] illiyetin geçerliliği gerçekleşir. Şayet “yalnızca terettüb nadir olursa” [kayı düşülürse], bu sebeple illiyetin geçerliliği gerçekleşmez. Şayet “sadece çoğunlukla olmayıp rastlantısal olursa” veya bu sözdeki gibi “tekrar tekrar olursa” [kayı düşülürse] kesin yargı veya zanna işaret edilir” Bak. (Şâşî, 1074:15a-15b).

<sup>4</sup> Meselâ “her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur” örneğinde olduğu gibi (Beyazıt, v. 15b (ö.t); Carullah, v. 10a). (ö.t)

<sup>5</sup> Sakmunya içmekle beraber ishalin deverân etmesi gibi (Dinkoz, 860:52a). Çünkü ishal, sakmunya içeceği olmadan da devam eder (Amasya, v. 14a). (ö.t)

<sup>6</sup> Meselâ “her ne zaman duman olursa ateş de olur” örneğinde olduğu gibi (Dinkoz, 860:52a).

<sup>7</sup> Buradan kastedilen Semerkandî'nin mülâzeme hakkında yaptığı şu tanımdır: Mülâzeme, hükmün varlığının başka bir şeyi zorunlu kılmasıdır (Beyazıt, v. 16a). (ö.t)

<sup>8</sup> Yani mülâzeme olmaksızın deverân var olur (Dinkoz, 860:52a).

<sup>9</sup> Dâir. (ç.)

<sup>10</sup> Medâr. (ç.)

terettüb eder. Aynı şekilde bu, küllî mülâzemenin mutlaklığı hakkında da olur. Mutlak mülâzeme ise küllî ve cüz'î olarak sınıflanır.<sup>1</sup>

Öyleyse, her ikisi arasında cüz'î mülâzeme olarak iki çelişki olduğu için mülâzeme mutlak olduğunda deverânın mutlak mülâzemedan ayrışması tasavvur edilemez.<sup>2</sup>

### 3.1.11. Münâkaza/Öncülü Reddetme

#### SEMERKANDÎ

Münâkaza<sup>3</sup>, delilin öncülünün men' edilmesidir.

#### ŞERH

Münâkaza, delilin öncülünün men' edilmesidir.<sup>4</sup> Yani ayrıntılı ve belirli bir şekilde delilin öncüllerinden hepsinin veya bir kısmının men' edilmesidir.<sup>5</sup>

Meselâ mu'allil<sup>6</sup> şöyle derse:

“Kadının ziynetinde zekât vâciptir. Çünkü nass/dînî metinler bu konuyu ele almıştır. (K.Ö)  
O nass da Hz. Peygamber (s.a.v)'in şu sözüdür: “Mallarımızın zekâtını verin.”  
Nass tarafından ele alınan her şey, istenilen şeyin vâcip<sup>7</sup> olduğunu ifade eder.  
(B.Ö)

<sup>1</sup> Şirvânî'den nakledildiğine göre hükmî mülâzeme ile deverân arasındaki ilişki umûm yönündendir. Deverân ve mutlak küllî mülâzeme arasındaki ilişki de yine aynı şekilde umûm yönündendir. Deverân ve mutlak küllî veya cüz'î mülâzeme arasındaki ilişki ise mutlak umûm yönündendir. Çünkü deverân mutlak mülâzemedan, mutlaklık bakımından daha özeldir (Devvânî, 860:11b).

<sup>2</sup> Şirvânî'den nakledildiğine göre burada ifade edilen bileşik kıyasın üçüncü şeklinin birinci modudur. Çünkü kıyasın bu şekli kesinlikle aralarında mülâzeme olan kıyaslarda tümel olumsuz olarak gerçekleşmez. Sonuç vermesi için bu önermenin çelişğinin alınması gerekir, yani bütün modlarda aralarında mülâzeme olan kıyaslarda tikel olumlu olarak alınması gereklidir (Devvânî, tsz.:11b; Dinkoz, 860:52a; Kâşî, 898:12a).

<sup>3</sup> “Münâkazanın lügat anlamı, iki şeyden birini iptal etmek demektir. Yazarın ıstılah anlamı olarak verdiği bu tanım, yazarın Şerhu'l-Mükaddime'de verdiği tanımdan daha iyidir. Orada münâkazayı şöyle tanımlamıştı: İki sözden birinin diğerini doğru kılmak için muâraza ve kalb yoluyla iptal etmesidir” (Şâşî, 1074:15b).

<sup>4</sup> Semerkandî'nin bu risâlesine şerh yazarlardan Kutbeddîn Geylânî'ye göre öncülün men' edilmesinden edilmesinden kasıt, yeni bir delil talep etmektir (Geylânî, 780:17b).

<sup>5</sup> Burada şu önemli ayrıntıyı da belirtmek istiyoruz. Yine Semerkandî'nin bu risâlesine şerh yazarlardan yazarlardan Ahmed Behiştî'ye ve Geylânî'ye göre; “münâkazadaki şu önemli şart unutulmamalıdır. Öncüller evveliyâtan veya müsellemtân olmamalıdır. Aksi halde men' mümkün değildir. Ancak tecrübiyâtan, hadsiyâtan ve mütevâtîrâtan olursa men' mümkün olur” (Behiştî, 1068:197b; Geylânî, 780:18a).

<sup>6</sup> Burada mu'allil konumunda olan, yani bu sözün sahibi olan kişi İmâm-ı Azam'dır (Carullah, v. 10a (ö.t); Beyazıt, v. 16a). (ö.t)

<sup>7</sup> Beyazıt'taki nüshada “جائز” kelimesine “vâcip” anlamı verildiği için biz de bu anlamı tercih ettik. Bak. (Beyazıt, v. 16b). (ö.t)

Her istenilen şeyin vâcip olması yapılması istenilen şeydir.  
Sonuç olarak; tartışmanın odak noktası,<sup>1</sup> yapılması istenilen şeydir.<sup>2</sup>” (Sonuç)

Sâil de şöyle der<sup>3</sup>:

“Nass tarafından ele alınan bu tartışma noktasını biz kabul etmeyiz. Şayet bunu kabul edersek bununla beraber “*nass tarafından ele alınan her şey, istenilen şeyin vacip olduğunu ifade eder*” [öncülünü] kabul etmeyiz.

Şayet bunu kabul edersek [bu sefer de] “*her istenilen şeyin vâcip olması yapılması istenilen şeydir*” [öncülünü] kabul etmeyiz.”

Bilesin ki; buradaki “delilin öncülü” ifadesinden maksat ister madde yönünden olsun veya ister sûret yönünden olsun, delilin geçerliliğinin kendisi üzerine dayandırıldığı şeydir.<sup>4</sup>

Bununla beraber [yazar] “delilin öncülünün men‘ edilmesidir” dedi, “delilin men‘ edilmesidir” şeklinde söylemedi. Çünkü [bizzat] delilin men‘ edilmesi ya men‘ edilmişliği gösteren bir şahidin<sup>5</sup> eklenmesiyle [olur] ya da şahidsiz olur.<sup>6</sup>

Şayet ilki olursa o, **nakz-ı icmâlî** olur, münâkaza olmaz. Eğer ikincisi olursa, daha sonra da ifade edileceği gibi bu asla duyulmamış bir büyüklenme olur.

Böylece söylenen şu sözün hükmü de düşmüş oldu<sup>7</sup>: “Yazar – Allâh ona rahmet etsin – “münâkaza, delilin men‘ edilmesi delilin kendisini de içerdiğinden dolayı delilin

<sup>1</sup> Yani kadının ziyeti (Carullah, v. 10a). (ö.t)

<sup>2</sup> Yani zekâtın vâcip olduğudur (Carullah, v. 10a). (ö.t)

<sup>3</sup> Sâil konumunda, mu‘allilin sözlerine itiraz eden bu kişi de İmâm Şâfi’dir (Beyazıt, v. 16b (ö.t); Carullah, v. 10a). (ö.t)

<sup>4</sup> Geylânî’de “öncül”ün tanımı üzerinde durmaktadır. Fakat Geylânî öncülü tanımlarken üç anlamda olabileceğini söyleyerek sözüne şöyle devam eder: “[1] Bazen konuların ve iddiaların kendisine dayandığı şeydir. [2] Bazen kıyasın bir cüz’ü olan önermedir. [3] Bazen de delilin geçerliliğinin kendisine dayandığı şeydir. Buradaki öncülden maksat son iki anlamdır ve münâkazanın sureti anlamındadır.” Görüldüğü üzere Şîrvânî burada Geylânî’yi eleştirmektedir. Geylânî “münâkazanın sureti” ifadesini kullanırken, Şîrvânî hem madde hem de sûret yönünden olabileceğini belirtmektedir. Bak. (Geylânî, 780:17b).

<sup>5</sup> Sâilin, delili çürütme safhasında iddia sahibinin delilini geçersiz kılmak için getirdiği delile münâzara ilminde “şâhid” denir (Çapak, 2005b:I, 96).

<sup>6</sup> Zannediyoruz Şîrvânî açıkça belirtme de burada Geylânî ve Şâfi’ye karşı bir itirazda bulunuyor. Zira Zira Şîrvânî itirazda bulunduğu ifadeleri az önce belirtmiş, açıkça bunun yanlış bir ifade olduğunu söylemişti. İtiraz da bulunduğu ve kendisinin alıntılıdığı ifade şudur: “Bilesin ki; buradaki “delilin öncülü” ifadesinden maksat ister madde yönünden olsun veya ister sûret yönünden olsun, delilin geçerliliğinin kendisi üzerine dayandırıldığı şeydir.” Bu ifade hem Şâfi hem de Kutbeddin Geylânî’nin şerhlerinde geçmektedir. Bak. (Şâfi, 1074:15b; Geylânî, 780:17b).

<sup>7</sup> Tesbitimize göre bu ifadeler Şâfi’ye aittir. Diğer iki şârih, yani Kutbeddin Geylânî ve Ahmed Behiştî’de İsim vermeden bu ifadeyi aynı şekilde alıntılıyarak kabul etmişler. Bu sebeple Mes‘ûd Şîrvânî, başta Şâfi olmak üzere bu üç şârihi burada eleştirmektedir. Bak. (Şâfi, 1074:15b; Behiştî, 1068:197b; Geylânî, 780:18a).

öncülünün veya delilin [kendisinin de] men‘ edilmesidir’’ şeklinde deseydi daha iyi olurdu.”

### 3.1.12. Muâraza/Karşı Koyma

SEMERKANDÎ

Hasmın öne sürdüğü delilin aksine başka bir delil öne sürmektir.

ŞERH

Hasmın öne sürdüğü delilin aksine başka bir delil öne sürmektir.

Burada “hasmın iddiasının aksine” sözünden maksat, hasmın iddiasını değiştirmek değil hasmın iddiasına karşı çıkmak ve ona tezât teşkil etmektir. [Bu da] her halükarda mutlak olur.<sup>1</sup>

Bunun misâlîde şudur:

Mu‘allil derse ki:

“Kadının zinetinde zekât vaciptir. Çünkü nass bu konuyu ele almıştır. Bundan sonrası münâkaza da yer verdiğimiz örneğin sonuna kadar aynıdır. (إلى آخره)”

Sâil de şöyle der:

“Deliliniz iddia ettiğiniz şeyi delillendirse de bize göre geçerli değildir. Çünkü aynı şekilde sizin kastettiğiniz şey, nassın ele aldığı şeyden farklıdır. O nassda Rasûlullah (s.a.v)’in şu sözüdür: “Ziyet eşyasında zekât yoktur.”

#### 3.1.12.1 [Muâraza’nın Kısımları]

ŞERH

Yazar -Allâh rahmet etsin- *Şerhu’l- Kistâs*’ta<sup>2</sup> ve *Şerhu’l- Mukaddimeti’l- Burhâniyye*’de<sup>3</sup> şöyle demektedir: “Genelde muğalatalarda/safsatalarda ortaya çıktığı

<sup>1</sup> Yani suret ve madde yönünden (Carullah, v. 10b). (ö.t)

<sup>2</sup> Şemseddin Semerkandi’nin mantık ilmine dair kendi eseri olan *Kistâsu’l- Efkar fî Tahkiki’l- Esrâr* adlı eserine yine kendisi tarafından yapılan şerhin adıdır (Kutluer, 2009:XXXVI, 477). Ayrıca Carullah’taki nüshada bu eserin adı “Şerhu’l-Kustâs” olarak herekelenmiştir (Carullah, v. 10b). (ö.t)

<sup>3</sup> Burhaneddin Nesefî’ye (ö. 687/1289) ait olan *Mukaddimetü’l- Burhâniyye fî İlmi’l-Cedel* adlı eserine Şemseddin Semerkandi’nin yazmış olduğu şerhtir. Diğer bir adı da *Miftâhu’n-Nazar*’dır.

gibi muârazın/karşı koyanın delili, mu'allilin ilk deliyle aynı olursa<sup>1</sup> buna “**kalb/çevirme**” denir.

Şayet [muârazın delili], mu'allilin delinden farklı olur [fakat, muarızın delilinin] sûreti [mu'allilin delilinin] sûreti gibi olursa buna da “**muâraza bi'l-misl/benzeriyle muâraza**” denir. Aksi durumda ise<sup>2</sup> “**muâraza bi'l-gayr/başkasıyla muâraza**” denir.”

### 3.1.13. Nakz/Delili Çürütme<sup>3</sup>

SEMERKANDÎ

Nakz, iddia edilen hükmün delille çelişmesidir.

ŞERH

Nakz, daha sonra da belirtileceği üzere iddia edilen hükmün, şekil bakımından iddiasını şekillendiren delilin bir kısmı hakkında kendisiyle delillendirmede bulunan delille<sup>4</sup> çelişmesidir.

Burada şu konularda tartışmalar vardır.

1. Nakz etmek/delili çürütmek, nâkızın/delili çürütenin sıfatıdır, tehallüf/çelişmek de hükmün sıfatıdır. Öyleyse tanım, bu ikisinden birini diğeriyle geçersiz kılar. Bu durumda “delille hükmün çelişmesidir” açıklamasıyla beraber “o delil de men' edilir”<sup>5</sup> denilseydi daha iyi olurdu.

2. Mu'allil, iddia ettiği şeyle ilgili bir delil öne sürerse aynı şekilde sâilin de mu'allilin iddia ettiği şeyin aksine delil aktarması mümkündür. İşte bu noktada [ona] hem muâraza hem de nakzın yöneltmesi mümkündür.

<sup>1</sup> Burada aynı olmasından maksat, hem sûret/form hem de madde/içerik yönünden aynı olmasıdır (Devvânî, tsz.:11b; Beyazıt, v. 17a). (ö.t)

<sup>2</sup> Yani muârazın delili, iddia sahibinin delilinden sûret ve madde bakımından farklı olursa “muâraza bi'l-gayr” olur (Çapak, 2005b:I, 95).

<sup>3</sup> Geylânî nakzla ilgili bir eleştiriyi gündeme getirerek bu eleştiriyi de şöyle eleştirmektedir: “Denilir ki: Nakzın tanımı muârazanın tanımından önce olsaydı daha uygun olurdu. Çünkü nakz, yalnız delilin kendisi hakkında gelirken muâraza medlûlün kendisi hakkında gelmektedir. Biz de deriz ki: Bilinmesi gerekir ki; nakz, zikredilen anlamda kullanıldığı gibi sûret için de kullanılabilir. Bu durumda tanım, tanımlayan olmaksızın sûrette de var olur ve aksi de olur” (Geylânî, 780:19b).

<sup>4</sup> Burada ki delil, mu'allilin delilidir (Beyazıt, v. 17a). (ö.t)

<sup>5</sup> Çünkü nakz, men'in kısımlarından biridir (Carullah, v. 10b). (ö.t)

Bu durumda şayet sâil; “delilden sonra ortaya çıkan hüküm çeliştiği için senin bu delilin, delil getirilmeye uygun değildir” derse, bu **icmâl yoluyla nakz** olur.

Fakat sâil; “sizin bu deliliniz, her ne kadar [size göre] kastettiğiniz şeye delâlet etse de, bize göre geçerli değildir” der ve zikredilen delil de mu‘allilin delilinin aynısı olursa bu, **çevirme yoluyla mu‘âraza/mu‘âraza ‘alâ sebîli’l-kalb** olur.

3. Doğrusu nakz, zikredilen çelişmeyle/tehallüfle ilgili değildir. Aksine; “bu delil geçerli değildir, [bu sebeple] ya zikredilen hüküm delille çeliştiği için ya da delil hangi durumda olursa olsun diğer bir geçersizliği<sup>1</sup> gerektirdiği için onun delili delil getirilmeye uygun değildir” sözünde olduğu gibi delilin men‘ edilmesinden ibarettir.

4. Nakz, ıstılah anlamı bakımından iki anlamda daha kullanılabilir<sup>2</sup>:

i. Tard veya aks olan tanımın nakzedilmesi.<sup>3</sup>

ii. Daha önce münâkazanın zikredildiği yerdeki nakz, münâkaza anlamındadır. Nakzın tanımının yapıldığı yerde ki nakza da tafsîlî/ayrıntılı nakz denilmiştir. Burada ki nakza ise icmâlî nakz denilebilir.

### 3.1.14. Müstened/Gerekçe

#### SEMERKANDÎ

Men‘in, kendisi üzerine bina edildiği şeye müstened denir.

#### ŞERH

Buna aynı şekilde sened de denilir. [Müstened/gerekçe], yakında ona örnek verileceği üzere men‘in, kendisi üzerine bina edildiği, kendisiyle açıklandığı ve kendisi sebebiyle kuvvetlendirildiği şeye denir.

<sup>1</sup> Devir, teselsül ve benzerleri gibi (Beyazıt, v. 18a). (ö.t)

<sup>2</sup> Bu ifade Şâşî’de de vardır. Bak. (Şâşî, 1074:16a).

<sup>3</sup> Klasik mantıkta tanım teorisinde ele alınan bu meseleye göre; tanımda tard/ittirâd ve aks/in‘ikâs şarttır. Bir tanımın tardı “ağyârını mâni” olmasıdır. Bir tanımın aksı ise “efrâdını câmi” olmasıdır. Buna göre tanım tam olmalıdır. Yani tanımlanan şeyin tüm bireyleri tanımın içine girmeli, tanımlanana ait olmayanlar ise dışarıda bırakılmalıdır (Ahmed Cevdet Paşa, 1998a:37; Emiroğlu, 2005:87; Öner, 1982:41). Ahmet Cevdet Paşa’da tanım karşısında yapılacak itirazın men‘ veya muâraza ile olamayacağını, tanım hakkında “bu tanım efrâdını câmi değildir” veya “ağyârını mâni değildir” ya da “bu tanım devir veya teselsülü gerektirir” şeklinde nakz edilebileceğini belirtir (Ahmed Cevdet Paşa, 1998b:140).

Bilesin ki; gerekçeli men‘e/men-‘i müstenede karşılık<sup>1</sup> mu‘allilin sözü iki şekilde olur. [1] Ya men‘ yoluyla, [2] ya da delille<sup>2</sup> veya tenbihle<sup>3</sup> reddetme/nefyetme yoluyla.

İlkinde gelince, bu müstened ister men‘ için gerekli olsun ister olmasın asla bir fayda vermez. Çünkü men‘, men‘ edilmiştir ve [aynı şekilde] men‘in desteklediği şey de men‘ edilmiştir. [O halde] men‘ eden kişi [delili] men‘ ederken mu‘allilin yapması gereken de men‘ edilmiş olan öncülün ispatına kalkışmamaktır. Çünkü men‘, delil talep etmek demektir ve bu da men‘ edilen şeyin ispatını gerektirmez.

İkincisine gelince, müstened yalnızca [sâilin<sup>4</sup>] men‘i için gerekli/lâzım olursa fayda verir. Zira gerekli olan [müstenedin] nefyedilmesi, men‘ için bir gerektiren olan [müstenedin] olmamasının aksine gerekli kılınan/melzûm [men‘in] nefyedilmesini gerektirir. Çünkü [lâzım olmayan müstenedin<sup>5</sup>] nefyi, men‘in ortadan kalkmasını ve men‘in yokluğunu asla gerektirmez.

Yine aynı şekilde bilinmesi gerekir ki müstened olduğunda, [karşı bir cevap] gelmesi [mümkün olduğundan<sup>6</sup>] mu‘allil, o müstenede itiraz edebilir ve [hatta] reddedebilir.

Bu durumda sâil de ona şöyle cevap verir: “Sizin bu sözünüz senede karşılık söylenmiş bir sözdür ve bu faydasızdır.”

Sonra da işte tam bu esnada mu‘allil; “eğer siz bu sözünüzle senede karşılık yapılmış bir sözün faydasız olduğunu kastettiyseniz” derse bu aynı şekilde mutlak<sup>7</sup> olur ki, bu da kabul edilmez. Aksi takdirde buradaki bu sözün işitilmiş bir şey olması ve faydalı olması niçin mümkün olmasın ki? İşte bu reddin mu‘allile asla bir faydası yoktur.

<sup>1</sup> Burada kastedilen men-‘i sened sâilin yaptığı men‘dir (Manisa 2023/2, v. 64a). (ö.t)

<sup>2</sup> Yani men‘ nazarî konulardan olursa (Beyazıt, v. 18a (ö.t); Amasya, v. 16b (ö.t); Manisa 2023/2, v. 64a). (ö.t)

<sup>3</sup> Tenbih: Her iddia sahibinin davasını bir delille ispat etmesi zorunludur; delilsiz dava tahakkümdür. Tahakküme ise münâzara ilminde itibar edilmez. Ancak, herkes tarafından bilinen ve doğruluğu kabul edilen bedihî konular için delile ihtiyaç yoktur. Şu kadarı var ki bedih-i hafî (doğruluğunun bilinmesinde bir gizlilik) olursa bu takdirde delil suretinde bir “fıkra” ile onun gizliliği izale olunur; bu “fıkra”ya “tenbih” adı verilir. Nitekim “âlemin değişken olduğunu” ispat, yani gizliliğini açık kılmak için, “Zira biz âlemde hareketler ve çeşitli tesirler müşahade ediyoruz” şeklinde “tenbih” yoluyla bir “fıkra” getirilerek, “Öyleyse âlem değişkendir” denildiği gibi. (Ahmed Cevdet Paşa, 1998b:113). Yani men‘ bedihî konulardan olursa. (Beyazıt, v. 18a (ö.t); Amasya, v. 16b). (ö.t)

<sup>4</sup> Beyazıt, v. 18b. (ö.t)

<sup>5</sup> Carullah, v. 11b (ö.t); Beyazıt, v. 18b. (ö.t); Manisa 2023/2, v. 64a. (ö.t)

<sup>6</sup> Carullah, v. 11b. (ö.t)

<sup>7</sup> Yani ister sened lâzım olsun ister olmasın (Manisa 2023/2, v. 64a (ö.t); Amasya, v. 17a). (ö.t)

Çünkü sonuç olarak, sâilin “sizin sözünüz senedle alakalıdır” diye söylediği söz senede karşılık reddedilmiştir.

Bu [yani sened] reddedildiğinden dolayı men‘in reddi gereksizdir. Çünkü zikredilen müstenedin, men‘in gerekliliklerinden olmaması muhtemeldir. Bu durumda da mu‘allil, ya başka bir delille öncülü ispatlamaya devam eder ya da öncülün men‘i için müstenedin<sup>1</sup> gerekli oluşunu ispatlamaya devam eder. Böylece mu‘allil tarafının yapmış olduğu zikredilen terdîd<sup>2</sup>, tevcîh<sup>3</sup> ilkelerinin dışında yapılan bir iştir.

### 3.2. İkinci Bölüm: Bahs ve Münâzara Düzeni

#### SEMERKANDÎ

Mu‘allil, sözleri ve görüşleri sunmaya başladığında ona bir men‘ yöneltilemez. Çünkü bu [aktarım] rivayet yoluyla yapılmıştır. Ancak mu‘allil, iddia ettiği şeyin üzerine bir delil inşa ederek sürdürürse itiraz yöneltilebilir. Bu durumda sâil ya bir şey hususunda onu men‘ eder veya bu şey hususunda onu asla men‘ etmez.

[1] Şayet men‘ etmezse bu durum açıktır.

[2] Şayet men‘ ederse;

[i] ya mu‘allilin delilinin tamamlanmasından önce men‘ eder ki; bu men‘, mu‘allilin delilinin öncüllerinden sadece birisi için olur,

[ii] veya mu‘allilin delilinin tamamlanmasından sonra men‘ eder.

Şayet mu‘allilin delilinin öncüllerinden birini men‘ ederse bu durumda;

[1] ya men-‘i mücerredle/gerekçesiz men‘le yetinir.

[2] Ya da yetinmez. Şayet yetinmezse;

[i] ya bir müstened/gerekçe belirtir

[ii] ya da bir müstened belirtmez.

<sup>1</sup> Yani sâilin müstenedinin (Carullah, v. 11b). (ö.t)

<sup>2</sup> Terdîd; muhatabının beklemediği bir anda sözünü kuvvetlendirmek için söylenen sözdür. (ç.)

<sup>3</sup> “Münâzara ilmine verilen diğer bir ad da “sînâ‘at-i tevcîh/yöneltme sanatı”dır. Çünkü hem mu‘allil hem de sâil birbirlerinin delillerine karşı deliller yönelttiklerinden bu ad verilmiştir” (Ahmet Cevdet, 1998b:112).



Meselâ [sâilin] “biz bunu kabul etmiyoruz, neden şöyle olması mümkün olmasın” veya “biz bunun gerekliliğini kabul etmiyoruz; belki de bu, şu şekilde olsaydı gerekli olurdu<sup>1</sup>” demesi gibi. İşte bu münâkazanın ta kendisidir.

## ŞERH

Tertîb, bir şeyi sıralamaktır.

Mu‘allil -ki o bizatihi kendisi delille hükmü isbat etmek için uğraşan kişidir- sözleri ve görüşleri sunmaya başladığında -burada mu‘allilin münâzır [konumunda] olduğuna işaret edilmiştir- ona düşen görev delillendirmede bulunmadan önce tartışılacak konuları belirtmektir ki, bu da tartışılacak konuların belirlenmesi<sup>2</sup> ve de “onların [bu konudaki] sözleri şöyle şöyledir” diye belirterek tartışılacak konuların belirginleştirilmesinden yani ayırıştırılmasından ibarettir.<sup>3</sup>

Bu da;

[1.] ya şayet ihtilafli konularda tartışılacaksa hakkında tartışmanın yapılacağı görüşlerin belirlenmesiyle olur.

[2.] Ya da o esnada<sup>4</sup> tanım olarak kullanılacak olan lafızların açıklanmasıyla<sup>5</sup> veya lafızlardan kastedilenin ne olduğunun belirlenmesiyle olur.

<sup>1</sup> Bu da, sözün sened kısmıdır (Beyazıt, v. 22a). (ö.t)

<sup>2</sup> Şîrvânî bu sözüyle açıkça Şâşî’ye karşı çıkmaktadır. Zira Şâşî şerhinde Şîrvânî’nin tam tersine şöyle demektedir: “Mu‘allile düşen görev iddia edilen şeyi belirlemek değildir. Çünkü iddia edilen şey belirlenirse onun delili bilinmez” (Şâşî, 1074:16b).

<sup>3</sup> Kutbeddîn Geylânî ise Semerkandî’nin buradaki ilk cümlesini şerh ederken Fahreddin Râzî’ye atfen şu önemli alıntıyı kullanmaktadır: “Fahreddin Râzî’ye göre münâzara hakkında göz önüne alınması gereken dokuz husus vardır: [1] Anlamada bir boşluk oluşmaması için münâzara esnasında sözden tasarruf ederek kısa konuşmaktan sakınmak gerekir. [2] Bıkkınlığa sebep olmamak için sözü uzatmaktan sakınmak gerekir. [3] Tartışmada yabancı lafızları kullanmaktan sakınmak gerekir. [4] Hem soru sorarken hem de cevap verirken iki anlama gelme ihtimali olan lafızları kullanmaktan sakınmak gerekir. [5] Karşı tarafın sözünü tamamen anlamadan karşı tarafın sözüne müdahale etmekten sakınmak gerekir. [6] Sözün doğru bir şekilde ifade edilmesinden uzaklaşmamak için kastedilecek olan şeye karışmaktan sakınmak gerekir. Çünkü bu durumda kastedilen şeyden uzaklaşmış olur ve tek bir oturumda kastedilen anlam ortaya çıkmamış olur. [7] Gülmekten, bağırarak konuşmaktan ve küstahça davranmaktan sakınmak gerekir. Zira bunların hepsi cahillerin özelliklerindedir ve bunlar cahillerin vazifeleridir. Çünkü cahiller bu tür hareketlerle cahilliklerini gizlemeye çalışırlar. [8] Münâzarada itibarlı ve saygın kimselerle tartışmaya girmekten sakınmak gerekir. Hasma gösterilecek olan bu hürmet ve saygıdan dolayı bazen dikkat dağılıbilir. Zira münâzarada zihni yalnızca münâzarayla meşgul etmek gerekir. [9] Sözün güçsüz olmaması için hasmı hakir görmekten sakınmak gerekir. Zira bu sebeple güçsüzlük hasmı galip getirir” (Geylânî, 780:20b-21a).

<sup>4</sup> Yani sözlerin ve görüşlerin belirlendiği anda (Beyazıt, v. 19b (ö.t); Carullah, v. 11b). (ö.t)

<sup>5</sup> Yani lafızlar müşterek olduğu zaman (Beyazıt, v. 19b (ö.t); Carullah, v. 11b). (ö.t)

Meselâ [mu‘allil]; “niyet abdestin şartıdır” derse, hemen ardından şunu söylemesi gerekir: “Bu Şâfi’nin –Allâh rahmet eylesin- görüşüne göre böyledir.” Ardından niyetten kastedilen anlamın ne olduğunu belirlemesi gerekir ki, bundan kasıtta kalbî niyettir. Şart da şu şekilde denilerek tanımlanır: “Dayanan şeyin varlığında etkili olmaksızın harici olarak dayandırılan şeyden ibarettir.”

Bu durumda [mu‘allilin] bir gruptan aktarımda bulunduğu ve tesbit ettiği bu görüşler ve sözler hakkında [sâil tarafından mu‘allile<sup>1</sup>] bir men‘ ve sorgulama<sup>2</sup> yöneltilemez. Çünkü bu tesbit rivayet yoluyla yapılmıştır. Öyleyse [bu esnada] bu söz ve görüşlerle ilgili olarak yapılacak olan itiraz bu söz ve görüşlerle asla ilişkilendirilemez. Çünkü bu söz ve görüşler başkasından nakledilerek rivayet edilmiştir.

Meselâ mu‘allil şöyle derse: “Ebû Hanîfe –Allâh rahmet eylesin- şöyle dedi: Niyet, abdestin şartı değildir.”

Bu durumda da sâilin, “niyetin abdestin şartı olmasını kabul etmiyoruz” demesi veya bunun ardından bir gerekçe/müstened göstermesi doğru değildir.

Ya da şayet [sâil mu‘allile<sup>3</sup>] “senden bu yaptığın aktarımı düzeltmeni istiyorum” veya “bu yaptığın aktarımı düzelt” dediği zaman veya “Ebû Hanife’nin –Allâh rahmet eylesin- böyle demesini kabul etmiyoruz” derse bu sözde bir hata yoktur. Hatta aktarımın [kime ait olduğu] isbat edilemediğinde sâilin böyle bir sorgulama yapması gereklidir. Çünkü aktarımda bulunan kişi, tartışmacı/münâzi‘ olmayanı tartışmacı konumuna koyabilir.

Buna göre aktarımda bulunan kişi, öncül veya öncüller her ne kadar tartışmacı [konumuna koyduğu kişi] tarafından kabul görmüş olsa da tartışma esnasında, [asıl] tartışmacı [konumunda] olmayan bu kişiden kabul görmüş olan öncül veya öncülleri

---

<sup>1</sup> Carullah, v. 12a. (ö.t)

<sup>2</sup> Manisadaki nüshada öğrenci talikinde sorgulama anlamını verdiğimiz “المطالبة” kelimesine “المناقشة” ve “المنازلة” anlamları verilmektedir. Buna göre bu cümlenin sonundaki anlamı biraz daha genişleterek şu anlamı verebiliriz: “...sâil bu sözler ve bu görüşler hakkında hemen bir tartışmaya girişemez.” Bak. (Manisa 2023/2, v. 65a). (ö.t)

<sup>3</sup> Beyazıt, v. 19b (ö.t); Manisa 2948, v. 27b. (ö.t)

kullanabilir. Bu durumda gelişigüzellik olmuş olur. Meselâ [mu'allil]; “kelâmcıların aksine âlem hâdistir” derse kelâmcıları tartışmacı [konumuna getirmiş] olur.<sup>1</sup>

Sonra da bahs sırasında [kullandığı delil] her ne kadar tartışmacı [konumuna getirdiği kişinin] görüşü olsada “vâcip olan iradesiyle fâildir”<sup>2</sup> [öncülünü] kullanarak âlemin hâdisliğini bu delile göre ispat etmiş olur. [Böylece] gerçekleşen bu durumdan bizim bahsettiğimiz [husus] ortaya çıktı.

Bu durumda nakleden kişi aktarıma devam ettikçe nakledilen hükümlere yöneltilmesi de belirtilen [delile] ve aktarımın kendisine bir men' ve bir sorgulama yöneltiler.

“Men', iddia edilen şey için delil talep etmek demektir ve delilin kendisini değil de aktarımın düzeltilmesini talep etmek demektir”<sup>3</sup> sözüne gelince<sup>4</sup> bu üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir noktadır, bunu iyi düşün.

Ancak mu'allil iddia ettiği şeyin üzerine bir delil inşa ederek sürdürürse itiraz yöneltiler. Yani böyle bir durumda mu'allile asla men' yöneltiler ancak o delilini öne sürmeye başladığı vakit ona itiraz yöneltiler. Meselâ onun “borçlu olan kişinin zekât vermesi gerekmez, çünkü borçlu olan kişiye zekât düşerse o zaman aynı şekilde fakirin de zekât vermesi gerekir” demesinde olduğu gibi. Bu durumda tâlî “icmâ' ile bâtıldır/geçersizdir” ifadesidir, mukaddem ise verilen misâldir.<sup>5</sup>

Şartlı kıyas olarak ifade edilen kısmın açıklaması şu şekildedir;<sup>6</sup>

Her ne zaman borçlu olan kimse üzerine zorunluluk tahakkuk ederse adem-i şümûl<sup>7</sup> tahakkuk etmez.<sup>8</sup> (Birinci kıyas için K.Ö)

<sup>1</sup> Az önce mu'allilin tartışmacı konumunda olmayan birini tartışmacı konumuna getirmesinden bahsedilmişti. İşte bu örnekte de görüldüğü üzere mu'allilinin tartışmacı konumunda asıl filozofları kastetmesi gerekirken kelâmcıları tartışmacı konumuna getirmiştir. Zira burada da âlemin hâdis olduğu görüşünün zaten kelâmcılara ait bir görüş olduğu vurgulanarak mu'allilinin bu hatası sonucu daha münâzaranın başlangıcında bir sorgulamaya ya da men'e maruz kalabileceği örneklendirilmektedir. (ç.)

<sup>2</sup> Yani o yapmayı istedi, yapmamayı istemedi (Beyazıt, v. 20a). (ö.t)

<sup>3</sup> Buradaki ifade şu şekilde de çevirilebilir: “Men', delil talep etmektir. Naklin düzeltilmesi ise delil değildir”... (ç.)

<sup>4</sup> Bu söz Şâşî'ye aittir. Bak. (Şâşî, 1074:16b).

<sup>5</sup> Fakirin de zekât vermesi gerekir ise bu icmâ' ile bâtıldır. (ç.)  
mukaddem bağ tâlî

<sup>6</sup> Yani [aralarında] gereklilik olan bitişik şartlı önerme. Ayrıca buradaki açıklama “borçlu” ve “fakir” arasındaki mülâzemenin açıklamasıdır (Beyazıt, v. 20b). (ö.t)

<sup>7</sup> Yani borçlu olan kimse için zekâtın adem-i şümûlü (Beyazıt, v. 20.b (ö.t); Carullah, v. 12b. (ö.t); Kemankeş v. 12a (ö.t); Manisa 2948, v. 28a). (ö.t) Bundan da kastedilen ise zekâtın gerekmemesidir (Manisa 2023/2, v. 66a (ö.t); Beyazıt, v. 20.b). (ö.t)

<sup>8</sup> “Adem-i şümûl tahakkuk etmez” ifadesi orta terimdir (Beyazıt, v. 20b). (ö.t)

Her ne zaman adem-i şümûl tahakkuk etmezse zorunluluğun şümûlü<sup>1</sup> tahakkuk eder. (Birinci kıyas için B.Ö)

Sonuç olarak her ne zaman borçlu olan kimse üzerine zorunluluk tahakkuk ederse [borçlu olan kimse üzerine] zorunluluğun şümûlü tahakkuk etmiş olur.<sup>2</sup> (İkinci kıyas için K.Ö)

Her ne zaman [borçlu olan kimse üzerine] zorunluluğun şümûlü tahakkuk ederse fakir olan kimse için de zorunluluk tahakkuk eder. (İkinci kıyas için B.Ö)

Sonuç olarak her ne zaman borçlu olan kimse üzerine zorunluluk tahakkuk ederse fakir için de zorunluluk tahakkuk etmiş olur. İddia edilen de budur.

Birinci kıyasın büyük öncülü hariç diğer öncüllerin hepsi açıktır.

Bunun açıklaması da şu şekildedir: “Şayet zorunluluğun şümûlü, adem-i şümûlün yokluğunun takdiriyle isbat edilmezse bu durumda zorunluluğun şümûlünün yokluğu bu takdir ile ispat edilir. Aksi taktirde iki çelişki<sup>3</sup> ortaya çıkar ve bu da muhaldir.”

“Şayet adem-i şümûl tahakkuk etmezse zorunluluğun şümûlü de tahakkuk etmez.” Bu da bizim şu sözümüzün ters döndürmeyle döndürülmesidir<sup>4</sup>: “Şayet zorunluluğun şümûlü tahakkuk ederse adem-i şümûl de tahakkuk eder.” Bu da muhaldir.<sup>5</sup>

Öyleyse bu açıklama hakkında iyi düşün. Çünkü bu hatanın hatası sadece burasıdır.<sup>6</sup>

Mu‘allil bu delilde<sup>7</sup> karar kıldığında ise sâil ya mu‘allili delil ve medlûlünden bir şey hakkında men‘ eder ya da delil ve medlûlünden bir şey hakkında asla men‘ etmez.

[1] Şayet men‘ etmezse bu durum açıktır. Çünkü [o zaman] burada ne bahs ne de münâzara olur.

<sup>1</sup> Yani borçlu olan kimse için zekâtın zorunluluğunun şümûlü (Beyazıt, v. 20b (ö.t); Carullah, v. 12b (ö.t); Manisa 2948, v. 28a). (ö.t)

<sup>2</sup> “Zorunluluğun şümûlü tahakkuk eder” ifadesi orta terimdir. (ç.)

<sup>3</sup> Zorunluluğun şümûlünün yokluğu ve zorunluluğun şümûlü (Beyazıt, v. 21a (ö.t); Carullah, v. 12b). (ö.t)

<sup>4</sup> Ters döndürme; bir önermenin olumlu veya olumsuzluğuna, doğru ve yanlışlığına dokunmadan konusunun/mukaddem çelişğini yüklem, yüklem/tâlî çelişğini konu yapmaktır (Öner, 1982:99; Emiroğlu, 2005:133).

<sup>5</sup> Çünkü bu durumda iki çelişki bir arada olur (Carullah, v. 12b (ö.t); Kemankeş, v. 12a). (ö.t) Ahmet Cevdet Paşa’ya göre bitişik şartlı kıyasların mukaddem ve tâlîsi arasında mülâzeme olmadığından dolayı bunların döndürmesinde bir fayda yoktur (Ahmet Cevdet Paşa, 1998a:58).

<sup>6</sup> “Şayet adem-i şümûl tahakkuk etmezse zorunluluğun şümûlü de tahakkuk etmez” önermesi tikel bir önerme olduğu için ters döndürme ile döndürülemez (Manisa 2023/2, v. 66b (ö.t); Beyazıt, v. 21a (ö.t); Carullah, v. 12b (ö.t); Amasya, v. 19b). (ö.t) İbn Sînâ’ya göre de bitişik şartlı önermelerin tikel olumsuzlarının ters döndürmesi olmaz. Bak. (İbn Sînâ, 1980:5). Bitişik şartlı önermelerin ters döndürülmesi konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alan Ebherî de bitişik şartlı önermelerden tümel olumluların tümel olarak ters döndürülebileceğini söylerken, tikel olumlularla tümel ve tikel olumsuzların ters döndürmesinin olamayacağını belirtmektedir (Kömürcü, 2010:112).

<sup>7</sup> Yani “eğer borçlu olan kimse üzerine zekât zorunlu kabul edilirse fakir içinde zekât zorunludur” delili (Beyazıt, v. 21a). (ö.t)

[2] Şayet men‘ ederse;

[i] ya mualilin delilinin tamamlanmasından önce men‘ eder. [Söylenen] bu söz reddedilemez. Çünkü bu kısımda sâilin –münâkazayı kastederek söylüyorum- delilin öncüllerinin hepsinin tesbit edilmesinden önce delilin bir öncülünü men‘ etmesi kaçınılmazdır. Hatta bazıları der ki: “Mu‘allil, delilinin öncüllerinin hepsini sununcaya kadar sâil, [reddini] yöneltirse daha iyi olur.”

Daha sonra da sâil, mu‘allilin itirazına karşılık itirazla başlar. Sanki [yazar<sup>1</sup> burada] şu söze işaret ederek şöyle demektedir: “[Şayet men‘ ederse ya mualilin delilinin tamamlanmasından önce men‘ eder] ki bu men‘ etme de, sadece mu‘allilin delilinin öncüllerinden birinin üzerine olur.” [Yazar], bu ifadenin üzerine ilavede bulunmadığı gibi bir de bunun üzerine sözünü kısa tutmuştur.

Bu durumda “sâil, delilin tamamlanmasından önce men‘ eder” sözü için<sup>2</sup> “[sâilin], öncüllerden birini men‘ etmeye karar kılması” şeklinde ilavede bulunmaya itibar edilmez. [Zaten yazarın] şu sözü de bu durumu te’yid etmektedir: “Daha sonra şayet [sâil], mu‘allilin delilinin öncüllerinden birini men‘ ederse...”

[Yazar, sözünün devamı olan] ikinci kısımda “delilin tamamlanmasından sonra men‘ ederse” ifadesinde de belirttiği üzere [burada] “delilin tamamlanmasından önce men‘ ederse” ifadesini kullanmadı. Bunu kabul et.<sup>3</sup>

[ii] “Ya da [sâil], mu‘allilin delilinin tamamlanmasından sonra men‘ eder.” Yani [sâil], öncüllerden birini men‘ etmeye [daha] karar kılmamıştır.

Şayet sâil, mu‘allilin delilinin öncüllerinden birini men‘ ederse bu durumda;

[1] ya men-‘i mücerredle/gerekçesiz men‘le yetinir. Meselâ sâil, zikredilen delil hakkında<sup>1</sup> şöyle derse [men-‘i mücerred yapmış olur]: “Belirtilen önermenin zikrettiğiniz önermeye döndürülmesini kabul etmiyoruz”

<sup>1</sup> Beyazıt, v. 21b (ö.t); Carullah, v. 12a. (ö.t)

<sup>2</sup> Bu ifadede kullanılan “فيه” ifadesindeki zamire öğrenci taliklerinde verilen anlam doğrultusunda bu anlam tercih edilmiştir. Bak. (Beyazıt, v. 21b (ö.t); Carullah, v. 12a (ö.t); Manisa 2023/2, v. 66b). (ö.t)

<sup>3</sup> Öğrenci taliklerinde buradaki “هذا” ifadesinin “خذ هذا” anlamında olduğu belirtildiği için biz de bu anlamı tercih ettik. Bak. (Beyazıt, v. 21b (ö.t); Carullah, v. 12a (ö.t); Manisa 2023/2, v. 66b (ö.t); Kemaneş, v. 12a). (ö.t)

[2] Ya da men-‘i mücerredle yetinmez. Şayet yetinmezse;

[i] ya bir müstened/gerekçe zikrederek söyler,

[ii] ya da müstened belirtmez. Meselâ [sâilin] “biz bunu kabul etmiyoruz<sup>2</sup>, neden şöyle olması mümkün olmasın<sup>3</sup>” veya “biz bunun gerekliliğini kabul etmiyoruz<sup>4</sup>; belki de bu, şu şekilde olsaydı gerekli olurdu<sup>5</sup>” demesi gibi.

Zikredilen delilden [hareketle, örnek olarak sâilin] şöyle demesi gibi:

“Söylediğiniz “şayet adem-i şümûl tahakkuk etmezse zorunluluğun şümûlü de tahakkuk etmez” önermesinin belirttiğiniz diğer önermeye döndürülmesini kabul etmiyoruz. Bu bir tikel önerme olduğundan<sup>6</sup> dolayı döndürülmemesi neden mümkün olmasın ki?”

Ya da şöyle der:

“Döndürmesini yaptığınız bu önermenin gerekliliğini kabul etmiyoruz, fakat bu önermenin aslı tümel kabul edilseydi bu gerekli olurdu ki, bu da kabul edilmez.”

İşte bu -yani men-‘i mücerred ve men-‘i me‘a’s-sened/gerekçeli men-‘-, birinci bölümde tarif edilen münâkazanın ta kendisidir.

<sup>1</sup>Yani daha önce zikredilen zekâtla ilgili birinci kıyasın büyük önermesinin açıklaması hakkındaki delildir (Beyazıt, v. 21b). (ö.t)

<sup>2</sup> Bu, sözün men‘ kısmıdır (Beyazıt, v. 22a). (ö.t)

<sup>3</sup> Bu da, sözün sened kısmıdır (Beyazıt, v. 22a). (ö.t)

<sup>4</sup> Bu, sözün men‘ kısmıdır (Beyazıt, v. 22a). (ö.t)

<sup>5</sup> Bu da, sözün sened kısmıdır (Beyazıt, v. 22a). (ö.t)

<sup>6</sup> Beyazıt devlet kütüphanesindeki nüshada “Kara Çelebi” adındaki bir kişiden bu cümleyle ilgili olarak şu önemli alıntı yapılmıştır: “Bu önerme bir şartlı önermedir. Şartlı önermelerde şayet mazi fiil kullanılırsa o önerme mühmeledir/belirsizdir. Meselâ “her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur ( *إن كانت* ) (الشمس طالعة فالنهار موجود) ” önermesinde olduğu gibi. Eğer müzâri’ fiil kullanılırsa o önerme tikelidir. Şayet fiil “ *إذا لم يتحقق* ” *شمول العدم لم يتحقق* ) ile kullanılırsa o önerme de tümel önerme olur. Bu sebeple bu örnekte de ( *شمول الوجود* ) müzâri’ fiil kullanıldığı için bu önerme tikel önermedir ” (Beyazıt, v. 22a). (ö.t) İbn Sînâ’nın bu konuda ki yaklaşımı daha farklıdır. Tümel olumlu için verdiği örnek “ *كلما كان* ” ile başlamaktadır. Tümel olumsuz için verdiği örnek ise “ *ليس ألبتة إذا كان* ” diye başlamaktadır. Tikel olumlu için verdiği örnek ise “ *قد يكون* ” ile başlamaktadır. Tikel olumsuz verdiği örnek ise “ *ليس كلما كان* ” ve “ *قد لا يكون* ” diye başlamaktadır. İbn Sînâ’nın bu yaklaşımı buradaki açıklamalardan farklıdır (İbn Sînâ, 1980:8). Bu konuda Gazâlî’de de farklı yaklaşım söz konusudur. Gazâlî tümel bitişik şartlı önermeye aynı örneği vermiştir. ( *كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود* ). Fakat tikel bitişik şartlı önerme için ise “ *ربما* ” edatını tercih etmiştir. ( *ربما إن كانت الشمس طالعة كان الغيم موجودا* ). Burada yaptığımız bu alıntı, görüldüğü üzere Gazâlî’nin yaklaşımından da çok farklıdır (Gazâlî, 1936:21). Gelenbevî ise “ *كلما-من-مهما* ” edatlarından biri kullanılırsa o önermenin tümel olumlu bitişik şartlı önerme olacağını söylemektedir. “ *قد يكون* ” ifadesiyle başlarsa bununda tikel olumlu bitişik şartlı önerme olacağını söylemektedir. Şayet önerme “ *لو-إن-إذا* ” edatlarından biriyle başlarsa onun da mühmele olacağını belirtmektedir. Yaptığımız alıntı, Gelenbevî’nin yaklaşımına yakın olsa da yine de farklılıklar bulunmaktadır (Bingöl, 1993:77-78).

### 3.2.1. [Gasb]

#### SEMERKANDÎ

Şayet [sâil] bir gerekçe/müstened belirtmezse, bir de bu öncülün yokluğu üzerine bir delille delillendirme de bulunursa işte bu “**gasb**” olarak isimlendirilir. Bu, tartışmada gelişigüzeğe sebep olduğu için muhakkıklar arasında duyulmuş bir şey değildir. Doğrusu, daha sonra da açıklanacağı üzere mu‘allilin bu öncül üzerine delil getirmesinden sonra sâilin buna başvurması mümkündür.

#### ŞERH

Şayet [sâil] bir gerekçe/müstened belirtmezse, bir de men‘ edilen bu öncülün yokluğu üzerine bir delille delillendirme de bulunursa eğer –ki meselâ:

Şâyet mu‘allil şöyle derse:

“Kadının zinetinde zekât vaciptir, çünkü nass/dînî metinler bu konuyu ele almıştır. O nass da Hz. Peygamber (s.a.v)’in şu sözüdür: ‘Zinet eşyasında zekât vardır.’<sup>1</sup>

Nass tarafından ele alınan her şey de istenilen şeyin vâcip olduğunu ifade eder. Öyleyse tartışmanın odak noktası, istenilen şeyin vâcip olmasıdır ki bu da iddia edilen şeydir.”

Sâil de şöyle der:

“Tartışmanın odak noktası olan talebin [nassla] belirtildiğini kabul etmiyoruz aksine o [bizâtihi] belirtilmemiştir. Çünkü belirtilmiş olsaydı, gereklilikleriyle beraber muhakkak belirtilirdi. Öyleyse bu şekilde öncülün yokluğu<sup>2</sup> üzerine delillerle delillendirmek<sup>3</sup> bâtıldır.”

İşte bu delillendirmeyle yapılan men‘, “**gasb**” olarak isimlendirilir. Çünkü görevi yalnızca men‘ etmek ve sorgulamak olan sâil, burada kendi görevini terk etmiştir. Sâilin vazifesinin amacı reddini bir gerekçeyle/müstenedle kuvvetlendirmektir, bunun haricini yapmak değildir. [Ancak burada] kendi görevinden başka bir görevi gasbetmiştir ki, o da illetlendirme/ta‘lîl görevidir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bu hadîs “mallarınızın zekâtını verin” hadîsidir (Manisa 2023/2, v. 67b). (ö.t)

<sup>2</sup> Bu anlam burada belirtilen zamirin nüshalarda işaret edildiği şekilde verilmiş şeklindedir. Bak. (Carullah, v.13b (ö.t); Beyazıt, v. 21b). (ö.t)

<sup>3</sup> Yani belirtilmediği halde zinet eşyasında zekât olduğuna dair delil (Carullah, v.13b (ö.t); Manisa 2023/2, v. 67b). (ö.t)

<sup>4</sup> Zira mu‘allilin görevi illetlendirmeye devam etmektir. Sâilin görevi ise sadece ya [illettirmeyi] men‘ etmek ya da kabul etmektir (Beyazıt, v. 22b). (ö.t).

O yani gasb, bazılarının aksine münâzara bilginlerinden olan muhakkıklar arasında duyulmuş bir şey değildir. Onlardan biri olan Mevlânâ Rukneddîn el-Amîdî<sup>1</sup> -Allâh rahmet eylesin- göre de gasb, duyulmamış bir şeydir.

Gasb tartışmada gelişigüze<sup>2</sup> sebep olduğu için [muhakkıklar arasında duyulmuş bir şey değildir]. Yazar -Allâh rahmet eylesin-, “gelişigüze sebep olmayı” bazı yazarların açıkladığı gibi şu şekilde açıklar<sup>3</sup>:

1. “Mu‘allil, [görevine] mu‘allil olarak devam ettikçe delilinin geçerliliğinin veya delilinin geçersizliğinin bilinmesi için ona düşen vazife illetlendirmede bulunmaktır. Sâil ise bu esnada bunu sorgular. Şayet sâil “gasb” ederse bu durumda mu‘allilin amacı elinden kaçmış olur.
2. Sâil tarafına bu gasbı yapması izin verildiği zaman mu‘allil de aynı şekilde sâilin delili için gasbta bulunabilir. Sâil de, mu‘allilin bu gasbına karşılık aynı şekilde gasbta bulunabilir. Böylece o ikisi de amaçlarından uzaklaşmış ve o ikisi de tevcîh/münâzara metodundan sapmış olur.”

Tevcîh/münâzara [kuralları] yönünden en iyisi; sâil, mu‘allilin görevini gasb ettiği zaman zikredilen şu kurallara göre davranılmasıdır:

[1] Böyle bir durumda mu‘allilin sâili hemen kınamaması,<sup>4</sup>

[2] veya sâilin delilinin öncüllerinden birini men‘ ederek hemen itirazda bulunmaması<sup>5</sup> gerekir. Çünkü ona düşen görev kınamak veya itirazda bulunmak değil, men‘ edilmiş olan öncülü ispatlamaktır. Eğer bu ikisinden birini yaparsa ona hiçbir fayda vermez.

---

<sup>1</sup> Ebû Hâmid Rukneddîn Muhammed b. Muhammed el-‘Amîdî es-Semerkindî (ö. 615/1218) hanefî âlimlerinin ileri gelenlerindedir. Amîdî, cedelin Farsça’da “cüst” (Arapça’da “bahs”) denilen dalını müstakil olarak ele alan ve bu konuda ilk defa eser veren âlimdir. İbn Haldun’a göre cedel ilminde “Pezdevî” ve “Amîdî” denilen iki metod vardır. Birincisinde sadece şer‘î deliller kullanılırken, ikincisinde yani Amîdî metodunda ise dayandığı ilim dalı ne olursa olsun her çeşit delil kullanılmaktadır. Cedel konusunda ki meşhur eseri “*Tarîkatü’l-‘Amîdiyye*” dir. Cedelle ilgili diğer eserleri “*el-İrşâd*” ve “*en-Nefâis*”tir. Geniş bilgi için bak. (Özel, 1991:III, 56-57).

<sup>2</sup> Gelişigüzelikten kastedilen bir öncüle nisbetle tek bir şahısa zarar veren şeydir (Amasya, v. 21a). (ö.t)

<sup>3</sup> “Burada yapılan açıklama Şerhu’l Mukaddimetü’l Burhâniyye’de geçmektedir” (Kâşî, 898:18b; Şâşî, 1074:17b).

<sup>4</sup> Yani şu şekilde bir kınamada bulunmaması gerekir: “Sen görevini terk ettin ve görevin haricinde başka bir görev edinmiş oldun” (Carullah, v. 13b). (ö.t)

<sup>5</sup> Konunun dışına taşacak olan tartışmaya girilmemelidir. Zira bu durum, konuyu başka yönlere çeker ve asıl maksattan uzaklaşmış olur (Güzel, 1990:208 -18 nolu dipnot-).



Bununla beraber sâilin de konuşmasını özen göstererek değiştirmesi ve ayrıca kınamak ve itirazda bulunmakla meşgul olan mu'allile de asla cevap vermemesi gerekir.

Mu'allilin konumuna uygun olan ilk önce bu [men' edilmiş] öncülü [başka bir delille<sup>1</sup>] ispat etmek daha sonra da sâilin deliline karşı itirazda bulunmaktır. Çünkü bu durumda [men' edilmiş olan bu öncül ispat edildiği<sup>2</sup>] vakit ispat eden delille sâilin men' ettiği bu öncül çelişmiş olur.

[Men' edilmiş olan öncülün sâil tarafından isbatından sonra mu'allilin itirazının<sup>3</sup>] mümkün olabileceği hakkındaki söz de çirkinlikten ve kabalıktan uzak kalamaz.

Meselâ bu duruma yazar şu sözle işaret etmiştir: “Doğrusu, daha sonra ayrıntılı bir şekilde açıklanacağı üzere mu'allilin bu öncül üzerine delil getirmesinden sonra sâilin buna<sup>4</sup> başvurması mümkündür.”

#### SEMERKANDÎ

Şayet [sâil] delilin tamamlanmasından sonra men' ederse işte bu iki şekilde meydana gelir:

[1] Ya sûretiyle ilgili bir şey hususunda, delilden ortaya çıkan hükmün [delille] çelişmesinden dolayı delil tamamlandıktan sonra delili kabul etmez.

[2] Ya da delili kabul eder ve medlûlün varlığını çürüten bir delille de delillendirmede bulunarak medlûlü men' eder.

İlki “**nakz-ı icmâlî**”dir. İkincisi de “**muâraza**”dır. Böylece nakzın, ya tafsîlî -ki o da [birinci bölümde] zikredilen münâkazadır- ya da icmâlî olacağını anlamış olduk.

Onun tevcîhi şu şekilde denilerek yapılır: “Bu [önermenin] şekli/sûreti hususunda delilden ortaya çıkan hüküm [delille] çeliştiği için zikrettiğiniz şey geçerli değildir.”

Muâraza olarak tevcîh/aktarma yöntemi şu şekildedir: “Söylediğiniz şey [size göre] her ne kadar medlûlün varlığına işaret etse de bize göre geçerli değildir.”

<sup>1</sup> Carullah, v. 14a. (ö.t)

<sup>2</sup> Manisa 2023/2, v. 68a. (ö.t)

<sup>3</sup> Carullah, v. 14a (ö.t); Beyazıt, v. 23b (ö.t); Manisa 2023/2, v. 68b. (ö.t)

<sup>4</sup> Yani men' edilen bu öncülün yokluğu üzerine bir delille delillendirmede bulunmaya başvurabilir (Manisa 2948, v. 29b). (ö.t)

[Sâil], bir delil ortaya koymaya başladığında ise mu‘allil bu esnada bunun ardından sâil gibi ve aksi de olur.

## ŞERH

Şayet delilin tamamlanmasından sonra sâil men‘ ederse bu durumda bu men‘ tevcîh kuralları açısından iki şekilde meydana gelir. Aksi halde bu men‘ ileride de geleceği gibi aslında dört kısımdır.<sup>1</sup>

[Mu‘allilin] delilinin tamamlanmasından sonra sâil men‘ ettiğinde;

[1] ya sûretiyle ilgili bir şey hususunda delilden ortaya çıkan hükmün [delille] çelişmesinden dolayı delilin tamamlanmasında sonra delili kabul etmez.

[2] Ya da delili tasdik etmediği ve delilin varlığına inanmadığı halde delile itirazda bulunmadan kabul eder. Aksi taktirde delili lâzım kılanı –ki o da medlûdür- tasdik etmiş olur. Ayrıca medlûlün varlığını çürüten bir delille de delillendirmede bulunarak sonuç olarak kastedilen medlûlü men‘ eder.

İlki, yani belirtilen hükmün çelişmesinden dolayı delilin men‘ edilmesi “**nakz-ı icmâlî**”dir. İkincisi, yani medlûlü çürüten bir delilin delillendirilmesiyle beraber medlûlün men‘ edilmesi ise “**muâraza**”dır.

[1] “Ya [delilin] tamamlanmasından sonra delili, sıkıca tutunduğu bir şâhidle –ki bir delille delillendirmeye uygun olmadığı için delile işaret etmesi bu şâhidin zikredilen çelişki/tehallûf olmasından daha kapsayıcıdır- men‘ ederek delili kabul etmez veya bunun haricinde başka bir şekilde<sup>2</sup> kabul etmez.

---

<sup>1</sup> Behiştî, başka iki seçeneğin daha olmasını kabul etmiyor. Bunun olamayacağını şöyle açıklıyor: “Şayet şöyle dersen: Burada başka iki seçenek daha vardır. Çünkü delili kabul etmezse iki kısım daha olur. Çünkü ya bir şey hakkında hükmün sûret bakımından çelişmesi sebebiyle onu kabul etmez veya kabul eder. Kezâ delili kabul ederse medlûlü men‘ eder. Çünkü ya medlûlün çelişmesini gösteren başka bir delil sebebiyle olur ya da olmaz. Bu durumda delil tamamlandıktan sonraki men‘, nakz-ı icmâlî ve muâraza şeklinde olmaz. Ben de şöyle derim: Şayet sâil delili kabul etmezse ve bir şey hakkında hükmün sûret bakımından çelişmesi sebebiyle onu kabul ederse bu büyülenme ve inatlaşma olur. Buna cevap vermek uygun değildir. “Kezâ delili kabul ederse medlûlü men‘ eder” ve “medlûlün çelişmesini gösteren başka bir delil sebebiyle olmaz” şıkkı hakkında cevap vermek uygun değildir. Aynı şekilde bu da büyülenme olur ve bu iki kısımda büyülenme olacağından dolayı buna cevap verilmez... Bu sebeple yazar [bu kısımları bilerek] zikretmedi” Behiştî, 1068:204b).

<sup>2</sup> Yani iltizâm ile (Manisa 2023/2, v. 69a (ö.t); Carullah, v. 14a). (ö.t) Fakat bu da devir, teselsül v.b gibi geçersizliği gerektirir (Beyazıt, v. 24a). (ö.t)

[2] Ya da medlûlü men‘ ederek delili kabul eder” şeklinde denilmesi de uygundur.

İlki **nakz-ı icmâlî**dir. İkincisi **muârazadır**. Bununla beraber her iki durumda da<sup>1</sup> [mu‘allilin] hem delilinin ve hem de o delilin medlûlünün men‘ edilmesi tevcîh kurallarına göre olmuştur.

Ya da sâil şayet delile işaret ederek şâhidsiz men‘ ederse veya medlûlü nakzedecek bir delil öne sürmeksizin medlûlü men‘ ederse her ikisi de tevcîh/münâzara bilginlerine göre duyulmamış bir büyüklenme olur.

Nakzın, ya tafsîlî -ki o da [birinci bölümde] zikredilen münâkazadır- ya da icmâlî olacağını böylece anlamış olduk. Onun tevcîhi yani nakzın tevcîhi/yöneltilmesi şu şekilde denilerek yapılır<sup>2</sup>:

“Bu [önermenin] şekli/sûreti hususunda delilden ortaya çıkan zikredilen hüküm çeliştiği için zikrettiğiniz şey geçerli değildir.”

Muâraza olarak tevcîhi/aktarma yöntemi şu şekildedir<sup>3</sup>:

“Delil olarak söylediğiniz şey [size göre] her ne kadar medlûlün varlığına işaret etse de bize göre geçerli değildir.”

[Görüldüğü üzere sâil], “her ne kadar medlûlün varlığına işaret etse de” şeklinde söyledi; [ancak] sâile göre<sup>4</sup> [delil], medlûlün varlığını ortaya çıkarmadığı için “ispat etse de” veya “doğrulasa da” şeklinde söylemedi.

Muâraz/sâil, mu‘allil tarafından kastedilen ilk şeyin aksini delillendiren bir delili ortaya koymaya başladığında bu esnada [yapılan delillendirmenin] ardından mu‘allil, sâil gibi olur ve aksi de olur. Yani bu esnada bunun ardından sâil de mu‘allil gibi olur.

### 3.2.2. Muâraza ve Nakz-ı İcmâlî

#### SEMERKANDÎ

Her ikisi de aynı şekilde delilin öncülleri hakkında gelir. Öncüle nisbetle yapılan bu [itiraz], “muâraza ve nakz-ı icmâlî” olur. Delilin hepsine nisbetle olan ise “muâraza

<sup>1</sup> Yani Semerkandi'nin ve Şirvânî'nin yaptığı tasnifler (Beyazıt, v. 24a). (ö.t)

<sup>2</sup> Yani nakz olarak, karşı tarafa şu şekilde aktarılır. (ç.)

<sup>3</sup> Yani muâraza olarak, karşı tarafa şu şekilde aktarılır. (ç.)

<sup>4</sup> Beyazıt, v.24b (ö.t); Amasya, v. 22b (ö.t); Kemankeş, v. 13b. (ö.t) Carullah'taki nüshaya göre ise “عنده” lafzındaki zamirden kastedilen delildir. Buna göre anlam “delile göre medlûlün varlığı gerekmediği için...” şeklinde olmaktadır (Carullah, v. 14b). (ö.t)

yoluyla münâkaza”dır ve aynı zamanda “icmâl yoluyla tafsîlî”dir. Bu sâil açısından. Mu‘allil açısından bakıldığında ise, onun delilinin öncüllerinden biri men‘ edilirse ona düşen görev bunu ya delille ya da tenbîhle savuşturmadır.

Meselâ şu şekilde söyler: “Âlem değişkindir. Çünkü biz onda hareketlerden ve çeşitli olaylardan oluşan değişiklikler gözlemliyoruz.”

Şayet [mu‘allil] ikinci bir delil getirirse sâil de aynı şekilde bunu men‘ eder veya kabul eder.

Eğer men‘ ederse [sâil hakkında<sup>1</sup>] zikredilen kısımlar delili hakkında münâkaza, muâraza ve nakz olarak gelir ve şayet üçüncü bir delil veya dördüncü bir delil hatta daha fazlasını getirirse yine aynı şekilde olur. Bu durumda ya sâilin “ilzâm”ına kadar [tartışma] uzar ya da mu‘allilin “ifhâm”ına kadar uzar. Şayet mu‘allilin sözü men‘ veya muâraza ile kesilirse ifhâm gerçekleşir. Aksi taktirde mu‘allilin delillerinin;

[1] ya kabulü zorunlu bir şeyle sona ermesinden,

[2] veya ermemesinden başka bir ihtimali yoktur.

Eğer ilki olursa ilzâm gerekli olur. Şayet ikincisi olursa ifhâm gerekli olur. Çünkü bu durumda ya başlangıçtan itibaren teselsül gerçekleşir ya da mu‘allil, delil getirmekten aciz bırakılır. İkincisi açıktır. İlki ise muhâldir. Bunun kabul edilmesi durumunda mu‘allilin ifhâmı zorunlu hale gelir. Zira aynı zaman içerisinde sonsuz olan şeyleri ispat etmek imkânsızdır.

## ŞERH

Her ikisi de aynı şekilde<sup>2</sup> delilin öncülleri hakkında gelir.

Bunun açıklaması şu şekildedir: Mu‘allil, delilinin öncülü<sup>3</sup> üzerine delillendirmede bulunduğu zaman<sup>4</sup> bu durumda sâil şöyle der: “Bu [önermenin] şekli hususunda delilden ortaya çıkan hüküm çeliştiği için bu delil öncülleriyle beraber geçersizdir.”

<sup>1</sup> Adana, v. 82b. (ö.t)

<sup>2</sup> Yani delilin tamamlanmasından sonra geldiği gibi aynı şekilde delilin tamamlanmasından önce de gelir (Geylânî, 780:25b; Şâşî, 1074:18a).

<sup>3</sup> Yani men‘ edilmiş olan öncülünün üzerine (Beyazıt, v. 24b). (ö.t)

<sup>4</sup> Bundan kastedilen delilin tamamlanmasından önceki durum içindir. (ç.)

Ya da şöyle der: “Bu delil, [size göre] her ne kadar bu öncülün varlığına işaret etse de bize göre bu öncül geçerli değildir ve bu da öncülün çelişik olduğunu gösterir.”

Delilin öncülleri hakkında gelipte muâraza ve nakz olarak bu öncüle nisbetle -ki bu, hakkında mu‘allilin delillendirmede bulunduğu öncüdür- zikredilen bu [itiraz] “muâraza ve nakz-ı icmâlî” olur. Muâraza da delilin hepsine kıyasla “**muâraza yoluyla münâkaza**” olur. Bunun “münâkaza” olma [sebebine] gelince o, delilin öncüllerinden biri için ortaya çıktığından dolaydır. “Muâraza yoluyla” oluşuna gelince, bu açıktır.

Nakz da aynı şekilde delilin hepsine nisbetle “**icmâl yoluyla tafsîlî**” olur. Bunun “tafsîlî” olma [sebebine] gelince belirli bir öncülle ilgili olduğu içindir. “İcmâl yoluyla” oluşuna gelince bu açık ve nettir.

Bu, yani tartışma şekillerinden oluşan bu durum hakkında [daha önce] anlattığımız<sup>1</sup> [şekiller], sâil açınsındandır. Yani bunların hepsi tartışmalarda sâilin görevidir.

Mu‘allil açısından bakıldığında ise, sâil onun delilinin öncüllerinden birini men‘ ederse onun savuşturması gerekir. Yani bu men‘e cevap verir. [Onun bu savuşturması];

[1] Ya delille olur. Men‘ edilmiş olan bu öncül şayet “nazariye”<sup>2</sup> olursa kazanıma ve düşünmeye gereksinim duyulur.

[2] Ya da tenbîhle olur. Şayet öncül “bedîhiye” olursa o zaman burada bir delile ihtiyaç duyulmaz. Hatta bu öncülün üzerine bir delil söylenirse geçersiz olur.

<sup>1</sup> Yani birinci bölümde tanımlanan konular (Beyazıt, v. 25a). (ö.t)

<sup>2</sup> Klasik mantıkta burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalata/safsata olmak üzere kıyasın uygulama alanı olan beş sanat vardır. Bu sanatlar arasındaki fark, bu sanatlarda kullanılan kıyasların öncüllerinin tasdik türlerine göre farklı olmasıdır. Bu sebeple kullanılan kıyasın hangi sanattan olduğunu anlamak için kullanılan öncüllerdeki önerme çeşitlerinin iyi bilinmesi gerekir. Bu önerme çeşitleri de yakîniyyât, meşhûrât, müsellemtât, makbûlât, zanniyyât, muhayyilât ve vehmiyyât olmak üzere yedi çeşittir. Bu beş sanat içerisinde yer alan burhân, yakîniyyâtın olan öncüllerle kurulan bir kıyas türüdür. Yakîni öncüller kesin bilgi verirler. Yakîniyyât da “nazariye” ve “bedîhiye” diye ikiye ayrılır. Nazariyeden olan önermelerin akıl tarafından kesinlikle kabul edilebilmeleri için bir kanıtı ihtiyaçları vardır. Meselâ; “âlem hâdistir” önermesi nazarî yakîni önermedir. Çünkü böyle bir önermeye “âlem değişkendir” ve “her değişken hâdistir” diye bir kıyas terkininin sonucunda ulaşılır. İşte bu sonuca diğer deliller vasıtasıyla ulaşılmış olur. Bedîhiyeden olan önermelerin doğruluğunu ise akıl hiçbir kanıtı başvurmadan kabul eder. Meselâ; “bir ikinin yarısıdır”, “bütün parçasından büyüktür” gibi önermeler bedîhi yakîni önermedir. Bedîhi önermeler de evveliyât, fitriyyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât ve mütevâtîrât olmak üzere altıya ayrılır. Daha ayrıntılı bilgi için bak. (Öner, 1982:184; Emiroğlu, 2005:203; Ahmed Cevdet Paşa, 1998a:87).

[Bu konunun], ilgili yerde de belirtildiği gibi bu onların şu sözlerinin bir benzeridir: “Bedîhînin tanımı<sup>1</sup> veya bedîhînin üzerine yapılan akıl yürütme<sup>2</sup>, hakkında bir sebep olmadığı için [başka bir] sebeple ele alınır veya sebebin yerine sebepsiz bir şey<sup>3</sup> konulur<sup>4</sup> ki, her ikisi de geçersizdir.”

Daha sonra da geleceği üzere men‘ edilen öncül için yapılan delillendirmeye ilgili örneklendirme, ortaya çıkacak [önemli bir] amaç hakkındadır.<sup>5</sup>

Sâilin men‘ ettiği zarûrî<sup>6</sup> bir öncülün varlığı için “tenbîh” gösterilmesiyle ilgili örneklendirmeye gelince ise buna [yazarın] şu sözüyle işaret edilir:

Meselâ şöyle der, yani sâil men‘ ettiği zaman bu sözü mu‘allil söyler: “Âlem değişkendir.<sup>7</sup> Çünkü biz onda hareketlerden<sup>8</sup> ve çeşitli olaylardan<sup>9</sup> oluşan değişiklikler değişiklikler gözlemliyoruz.”<sup>10</sup>

Şayet mu‘allil, [sâil tarafından] men‘ edilen bu öncülün varlığını ortaya koyan ikinci bir delil getirirse açık olduğu üzere bu, yazarın söylediği sözün seyri bakımından uygundur. [Fakat] yazarın bahsettiği “ikinci delil” sözünün bu öncülün<sup>11</sup> varlığını ortaya koyan bir delil olmasından veya bunun dışında ilk medlûlün<sup>12</sup> varlığını ortaya koyan delillerin olmasından daha kapsayıcı kılınması muhtemeldir. Fakat senin de daha sonra reddedeceğin gibi ikinci şıktaki<sup>13</sup> teselsül gerekliliği tamamlamaz.

[Şayet mu‘allil ikinci bir delil getirirse] sâil de aynı şekilde yani ilk delili men‘ ettiği gibi yine ya men‘ eder veya bu delili kabul eder.<sup>14</sup> Eğer men‘ ederse [sâil hakkında<sup>1</sup>]

<sup>1</sup> Yani tasavvurâtta (Beyazıt, v. 25b (ö.t); Carullah, v. 15a). (ö.t)

<sup>2</sup> Yani tasdikattaki (Beyazıt, v. 25b (ö.t); Carullah, v. 15a). (ö.t)

<sup>3</sup> Yani açık bir bedîhî delilin yerine gizli bir bedîhî delilin belirtilmesi gibi (Adana, v. 82a). (ö.t)

<sup>4</sup> Yani hadsiyyat ve mücerrebât olursa (Carullah, v. 15a). (ö.t)

<sup>5</sup> Buradaki ifade var kabul edilen bir sorunun cevabıdır. Takdir edilmiş olan o soruda şudur: “Yazar, neden men‘ edilmiş öncülün delillendirilmesiyle ilgili bir örneklendirme de bulunmadı?” (Beyazıt, v. 25b (ö.t); Carullah, v. 15a). (ö.t)

<sup>6</sup> Yani bedîhî (Adana, v. 82a (ö.t); Carullah, v. 15a). (ö.t)

<sup>7</sup> Bu bedîhî bir öncüdür (Carullah, v. 15a). (ö.t)

<sup>8</sup> Meselâ yürüngenin hareket etmesi gibi (Beyazıt, v. 25b (ö.t); Carullah, v. 15a (ö.t); Manisa 2948, v. 31a). (ö.t)

<sup>9</sup> Meselâ ayın ve güneşin tutulması gibi (Beyazıt, v. 25b (ö.t); Carullah, v. 15a (ö.t); Manisa 2948, v. 31a). (ö.t)

<sup>10</sup> Âlemin değişkenliği hakkında verilen bu örnekler bir delil değil tenbîhtir (Carullah, v. 15a). (ö.t)

<sup>11</sup> “Âlem değişkendir” öncülü (Carullah, v. 15b). (ö.t)

<sup>12</sup> Yani âlemin hâdis olduğunun iddiası (Carullah, v. 15b). (ö.t)

<sup>13</sup> Yani ilk medlûlün varlığını ortaya koyan deliller (Carullah, v. 15b). (ö.t)

<sup>14</sup> Şayet kabul ederse sâil susturulmuş/ilzâm edilmiş olur (Beyazıt, v. 26a (ö.t); Adana, v. 82b). (ö.t)

zikredilen kısımlar delil hakkında münâkaza, muâraza ve nakz-ı icmâlî olarak gelir. İkinci delil hakkında bu kısımlar geldiği gibi aynı şekilde şayet mu'allil üçüncü bir delil veya dördüncü bir delil hatta daha fazlasını getirirse aynı şekilde [bunlar için de] bu kısımların hepsi tekrar eder. Bu durumda yani zikrettiğimiz gibi iki taraf arasında konuşma böyle sürüp gittikçe iki alternatiften birinde bu konuşmanın bitmesi gerekir.

[Bu durumda söz] ya sâilin ilzâmına kadar uzar. “**İlzâm**”; aralarında sorgulama ve çekişmenin bulunduğu [iki taraftan biri olan sâilin], mu'allilin sözünü men' etmeye çaresinin kalmamasıdır.<sup>2</sup>

Ya da [söz] mu'allilin ifhâmına kadar uzar. “**İfhâm**” ise, mu'allilin kastettiği ve iddia ettiği şeyi ispat etmekten acze düşmesidir.<sup>3</sup> Buna göre, mu'allilin sözü sâil tarafından men' veya muâraza ile bitirilirse ifhâm gerçekleşir ki, bu da açıktır. Aksi taktirde, yani mu'allilin sözü bu [ikisinden] başka bir şeyle bitirilmezse mu'allilin delillerinin;

[1] kabulü zorunlu bir şeyle sona ermesinden,

[2] veya ermemesinden başka bir ihtimali yoktur.

Bu kabulü zorunlu şeyin, kendisi hakkında delillendirmeye ihtiyaç duymayan bedîhî celî<sup>4</sup>/apaçık bedîhî bir öncülün olmasıyla mümkün olabilir. Bu durumda sâil, bu kabûlü zorunlu şeyi ya tenbihten önce veya tenbihten sonra tasdik eder ve onu zorunlu olarak kabul eder.

[Yine bu kabulü zorunlu olan şey]; sâilin ondan razı olmasıyla, ondan razı olduğunu kabul etmesiyle, hâricî bir delile ihtiyaç duysa da veya var olan<sup>5</sup> şey sona ermekten ve sona ermemekten hâlî kalmadığında sebeplerden biriyle yetinmesiyle olabilir.

---

<sup>1</sup> Adana, v. 82b. (ö.t)

<sup>2</sup> İlzâm kısaca mu'allilin sâili susturması demektir. (ç.)

<sup>3</sup> İfhâm kısaca sâilin mu'allili susturması demektir. (ç.)

<sup>4</sup> Ebherî'ye göre burhân, kesin sonuç elde etmek için kesinlik taşıyan öncüllerden oluşturulmuş bir kıyastır. Kesinlik taşıyan bu öncüller ise altı tane olup şunlardır: Evveliyât/aksiyomlar, müşâhedât/gözlemler, mücerrebât/deneyimler, hadsiyât/sezgiler, mütevâtirât/doğru haberler ve kıyası kendinde önermeler/fitriyât. İşte bu altı öncül aynı zamanda bedîhî celî olarak da isimlendirilir (Ebherî, 1998:85; Ahmet Cevdet Paşa, 1998a:90; Mehmed Hâlis, tsz.:169).

<sup>5</sup> Yani mu'allilin delili (Manisa 2023/2, v. 71b). (ö.t)

Eğer ilki olursa ilzâm gerekli olur. Bu konu da aynı şekilde açıktır. Şayet ikincisi olursa yani kabulü zorunlu bir şeyle sona ermezse ifhâm gerekli olur. Çünkü bu durumda;

[1] ya başlangıçtan itibaren yani illetin [sunulduğu noktadan itibaren] teselsül gerçekleşir,

[2] ya da mu'allil, delil getirmekten aciz bırakılır.

İki şeyden birinin gerekliliğinin açıklaması şu şekildedir: "Eğer mu'allilin delilleri kabulü zorunlu bir şeyle sona ermezse o, bu durumda;

[1] ya sâilin kabul etmeyeceği bir şeyle<sup>1</sup> sona erer,

[2] veya [mu'allilin delilleri<sup>2</sup>] asla bir şeyle sona ermez.

Eğer birincisi olursa ikinci şey gerçekleşir, yani mu'allil delil getirmekten aciz bırakılır. Bu ikinci şeyin mu'allilin ifhâmı hakkında olduğu açıktır.

Şayet ikincisi olursa, yani mu'allilin delilleri asla bir şeyle sona ermezse bir kısmının diğerine tasdik bakımından dayandığı<sup>3</sup> sonsuz delillerle delillendirmesi gerekir.

Şayet yine aynı şekilde bu deliller arasında tahkik<sup>4</sup> ve sübût yönünden<sup>5</sup> dayanma olursa olursa her iki yönden de<sup>6</sup> teselsül gerekli olur. Aksi taktirde<sup>7</sup> sonsuz sayıdaki delillerle delillerle bağlantılı olan sonsuz sayıda bir araya getirilmiş bilgilerde de teselsül ortaya çıkar. Bu durumda [bu konunun] ilgili yerde de açıklandığı gibi ve de yazarın [aşağıda da] işaret ettiği gibi teselsülün başlangıçtan itibaren olması muhâldir.

---

<sup>1</sup> Burada kastedilen şârihin az önceki cümleleriyle bağlantılıdır. Buna göre bu ifadede sâilin, mu'allilin delillerinin zorunlu olduğunu ve dolayısıyla o delillerden razı olduğunu kabul etmeyeceği anlamı vardır. (ç.)

<sup>2</sup> Adana, v. 83a. (ö.t)

<sup>3</sup> Yani birincisinin tasdiki ikincisine bağlıdır, ikincisinin tasdiki üçüncüsüne bağlıdır. Böylece bu sonsuza kadar devam eder (Adana, v. 83a). (ö.t) Yani limmî olarak (Carullah, v. 16a). (ö.t)

<sup>4</sup> Yani innî olarak (Carullah, v. 16a). (ö.t) Burhân-ı innînin, tahkik anlamında da kullanımına dair bak. (Emiroğlu, 2005:213).

<sup>5</sup> Burhân-ı limmîde olduğu gibi hâricî bakımdan (Carullah, v. 16a (ö.t); Adana, v. 83a). (ö.t)

<sup>6</sup> Yani tasdik yönünden veya tahkik ve sübût yönünden (Beyazıt, v. 27a (ö.t); Adana, v. 83a). (ö.t)

<sup>7</sup> Yani tahkik ve sübût yönünden dayanmazsa (Kemankeş, v. 15b). (ö.t)



İlki<sup>1</sup> muhâldir. Yani gerçekte imkânsızdır. Bunun kabul edilmesi durumunda, yani eğer biz bunu kabul edersek gerçekte teselsül muhâl olmaktan çıkar, fakat o zaman [nasıl mu‘allilin aczinden dolayı ifhâm gerekli olmuşsa<sup>2</sup>] yine aynı şekilde mu‘allilin ifhâm zorunlu hale gelir. Zira [mu‘allilin aynı zaman içerisinde<sup>3</sup>] sonsuz olan şeyleri ispat etmesi imkânsızdır ki, bu da [zaten] muhâldir. Çünkü sonu olmayan delillerin aktarımı zorunlu olduğu için bu insanın güç yetiremeyeceği bir durumdur. Öyleyse delilleri aktaracak zamanı [sadece] iki son<sup>4</sup> arasında kuşatılmış olan kimse için bu güç yetirilemeyecek bir durumdur.

Bilesin ki; bu risâlenin şârihlerinden biri<sup>5</sup> burada kendi düşüncesini ortaya atarak tartışmayı şöyle devam ettirir:

“Zikredilen yönden<sup>6</sup> teselsül başlangıçta olur. Sâilin men‘ takdir etmesiyle, mu‘allilin delili münâkaza veya nakz-ı icmâlî yoluyla devam eder ya da sâil, mu‘allilin deliline karşı çıktığı zaman ve sâil mu‘allili münâkaza, muârazada veya nakz olarak men‘ ettiğinde [yine mu‘allilin delili devam etmiş olur]. Peki, öyleyse nasıl oluyor da bu [men‘], zikredilen yönlerden mu‘allilin delili için illet oluyor?”

Bunun için açıklama kaçınılmazdır. Sonra kendisi ona şu cevabı verdi:

“Her ne zaman mu‘allil, nakz-ı icmâlîden veya nakz-ı tafsilîden ve muârazadan aktarımda bulunursa bu, onun delilini kuvvetlendirir. (Birinci kıyas için K.Ö)  
Her ne zaman bu şekilde olursa onun delili bu duruma ihtiyaç duyar.” (Birinci kıyas için B.Ö)

Bu şârih, küçük öncülü de şöyle açıklar:

“Her ne zaman mu‘allil, [nakz-ı icmâlîden veya nakz-ı tafsilîden ve muârazadan] aktarımda bulunursa bununla sâilin sözü kesintiye uğramış olur. (Birinci kıyas için sonuç, ikinci kıyas için K.Ö)

<sup>1</sup> Burada ilkinden bahsedilen kısım Semerkandi'nin “ifhâm” konusunda kullandığı şu ifadedir: “Çünkü o zaman ya başlangıçtan itibaren teselsül ortaya çıkar...” (ç.)

<sup>2</sup> Kemankeş, v. 15b. (ö.t)

<sup>3</sup> Beyazıt, v. 27b (ö.t); Adana, v. 83a. (ö.t)

<sup>4</sup> Öğrenci taliklerinde burada kastedilen şeyin ne olduğuna dair çeşitli yorumlar yapılmaktadır. Kemankeş'teki nüshaya göre; birincisi sâilin sözünün sona ermesidir, ikincisi ise mu‘allilin sözünün sona ermesidir (Kemankeş, v. 15b). (ö.t) Carullah'taki nüshaya göre ömür ve ölümdür. Ya da delilin veya münâzaranın başlangıç ve sonudur (Carullah, v. 16b). (ö.t) Manisa'daki nüshaya göre doğum ve ölümdür. Ya da tartışmanın başlangıcı ve sonudur. Ya da tevcîhin yani öne sürülen görüşlerin zamansal açıdan başlangıç ve sonudur (Manisa 2023/2, v. 72a). (ö.t) Manisa'daki diğer nüshaya göre ise aynı meclisteki oturumun başlangıç ve sonudur (Manisa 2948/2, v.32a). (ö.t)

<sup>5</sup> Bu şârih, Şâşî'dir. Şâşî burada bahsedilen meselenin ilk kısmında şöyle demektedir: “İster delilin hepsi hepsi medlûlü için illet olsun isterse delilin bir kısmı medlûlü için ma‘lûl olsun [yani burhân-ı limmî ve burhân-ı innî olsun] bu teselsül en başta vardır. Öyleyse ma‘lûlün bilgisi illiyetin bilgisi için sebep olur ki, bu da illetin illeti olur...” Bak. (Şâşî, 1074:19a-19b).

<sup>6</sup> Yani tasdik veya tahkik ve sübût yönüyle (Carullah, v. 16b). (ö.t)

Her ne zaman bununla sâilin sözü kesintiye uğrarsa bu mu'allilin delilinin varlığına sebep/illet olur.” (İkinci kıyas için B.Ö)

Büyük önermeye gelince; bu şârih, bunun bedfih olduğunu iddia eder ve sonra ardından zikredilen kıyasın sonuç önermesini ekler:

“[İkinci kıyasın] sonuç önermesi de şudur: “*Her ne zaman mu'allil [nakz-ı icmâlîden veya nakz-ı tafsilîden ve muârazadan] aktarımda bulunursa onun delili bu duruma ihtiyaç duyar*” önermesi şu sözümüze eklenir: “*Her ne zaman mu'allilin delili bu duruma ihtiyaç duyarsa bu durum mu'allil için illet olur.*” Böylece burada kastedilen şeyin neticesine varılmıştır.”

Tartışmanın hepsi ve şârihin cevabı tartışmalıdır:<sup>1</sup>

[1] Tartışmaya gelince, hakkında;

[i] ilk önce şunu deriz: “Gerekmediği halde ilk önce gelmesi gerektiği kabilinden [sâil tarafından<sup>2</sup>] nakz-ı icmâlî kullanıldı. Çünkü [buna göre] sâil, mu'allilin delilini icmâl yoluyla nakzettiğinde mu'allile düşen [hemen] delillendirmede bulunmaktır. Çünkü sâil, [mu'allilin] bir delille delillendirmede bulunduğu delilin hakkı olan çürütmeyi yapacağı için iddia sahibi konumuna geçer. Daha önce bir kaç kez geçtiği üzere sâilin bunu da bir şâhitle delillendirerek yapması kaçınılmazdır.<sup>3</sup> Bu durumda da mu'allilin, sâilin şâhidini men' etmesi mümkündür. Bu konu açıktır.<sup>4</sup> Burada kastedilen şeyi te'yit edeceğinden dolayı nakz-ı icmâlî hakkında [söylediklerimiz] muâraza hakkında da söylenebilir.”

Şayet şöyle dersen<sup>5</sup>:

“Bu söz tevcih/münâzara kurallarının dışındadır. Çünkü [bu] tartışmadaki görevimiz her üç durumda da<sup>6</sup> teselsülün gerekli olduğunu men' etmektir ve bu üç üç durumdan birini takdir ederek bu gerekliliği [men' eden] men'in de mücerred/gerekçesiz olması [bu durumu anlatmak için] bize yeterlidir. Geri kalan durumlardan bazısını da<sup>7</sup> kabul etmemize gelince onların bu men' için bir zararı

<sup>1</sup> Behiştî'de bu görüş hakkında eleştirilerini belirtmektedir. Behiştî tartışmanın sonucunda şöyle demektedir: “İster illetin sunulduğu andan itibaren olsun ister ma'lûlün sunulduğu andan itibaren olsun isters illet ve ma'lûlün birlikte sunulduğu andan itibaren olsun isterse illet ve ma'lûl sunulmadan olsun yazar teselsülün butlân olduğunu açıkça ortaya koymuştur” (Behiştî, 1068:208a v.d).

<sup>2</sup> Carullah, v. 16b (ö.t); Manisa 2023/2, v. 72b. (ö.t)

<sup>3</sup> “Münâkaza” konusunda geçtiği üzere, eğer bu çürütme şâhidsiz yapılırsa bu daha önce duyulmamış bir büyüklenme olur ve bu da kabul edilemez bir davranıştır. (ç.)

<sup>4</sup> Zira bu durumda da mu'allil, sâil konumunda olur. (ç.)

<sup>5</sup> Bu, Mes'ûd Şirvânî'nin diğer bahsettiği şârih Şâfi'nin kendisine vereceği varsadığı cevaptır. (ç.)

<sup>6</sup> Yani muâraza, münâkaza ve nakz-ı icmâlî (Beyazıt, v.28b (ö.t); Kemankeş, v. 16a (ö.t); Manisa 2023/2, v. 73a). (ö.t)

<sup>7</sup> Münâkaza ve nakz-ı icmâlî (Carullah, v. 17a (ö.t); Manisa 2023/2, v. 73a). (ö.t)

yoktur. Men‘ ettiğimiz bu öncülü ispat etmeden sizinle bu konuda tartışacak değiliz.”

Ben de derim ki: “Burada<sup>1</sup> onu söylememizden ötürü bu sözümüzdeki<sup>2</sup> maksat sâilin ilzâm edilmesi [gerektiğidir.] Şayet sen zikredilen yönden<sup>3</sup> teselsül gerektiğinden dolayı nakzı uyguladıysan aynı şekilde senin muârazayı da uygulamam gerekirdi. Çünkü muâraza da nakz-ı icmâlî kuvvetindedir. Şayet sen bundan<sup>4</sup> vazgeçersen aynı şekilde bizde sana sunduğumuz şeyden<sup>5</sup> vazgeçeriz.”

[ii] İkinci olarak şöyle deriz: “Teselsülün gerekliliği münâkazayla ilgili bir durumdur. [Yazarın söylediği şeyle ilgili<sup>6</sup>] burada<sup>7</sup> herhangi bir problem yoktur. Çünkü mu‘allil, [sâilin yaptığı] muâraza ve nakzın<sup>8</sup> hepsini bir men‘le savuşturursa bu durumda sâil, mu‘allilin delilini ya [nakz-ı] tafsîlî ile men‘ eder -ki bu durumda sâil muâraza ve nakzı hakkındaki men‘i kuvvetli bir şekilde men‘ etmiş olur-. Ya da [hiçbir şekilde] men‘ etmez.

İlki olursa, işte bu açıktır.<sup>9</sup> Çünkü o zaman [sâilin yaptığı<sup>10</sup>] münâkazada teselsül gerçekleşir. Şayet ikincisi olursa daha önce açıkladığımız üzere kabulü zorunlu bir şeyle sona ermesi şıkkına dâhil olur.<sup>11</sup>

Doğrusu bu durumda diğer şey ki; bunun, [başka bir] şey hakkındaki deliller sonsuz sayıda takdir edilmesi durumunda sonsuz sayıda düzenlenmiş delillerle delillendirmesine asla gerek yoktur. O halde her ne zaman sâil, mu‘allilin delilinin öncülleri hakkında bir men‘ de bulunursa, mu‘allilin de başka bir delille

<sup>1</sup> Bu sözdeki maksat Manisa’daki nüshaya göre; yalnızca münâkaza ve nakz takdir edildiğinde teselsülün gerekli olduğu andaki durumdur (Manisa 2023/2, v. 73a). (ö.t) Adana’daki nüshaya göre ise diğer şârih Şâşî’nin yazara yönelttiği itiraz durumudur (Adana, v. 83b). (ö.t)

<sup>2</sup> Bundan kastedilen Şirvânî’nin yaptığı eleştirideki şu ilk cümledir: “Gerekmediği halde ilk önce gelmesi gerektiği kabilinden [sâil tarafından] nakz-ı icmâlî kullanıldı” (Carullah, v. 17a (ö.t); Adana, v. 83b). (ö.t)

<sup>3</sup> Delillerin tasdik ve tahkîk yönünden birbirlerine dayandığı durum (Manisa 2023/2, v. 73a). (ö.t)

<sup>4</sup> Yani teselsülün gerekli kılınmasından dolayı nakzın uygulanmasından (Carullah, v. 17a (ö.t); Manisa 2948, v. 33a). (ö.t)

<sup>5</sup> Yani aynı şekilde teselsülün gerekli kılınmasından muârazanın uygulanması (Manisa 2023/2, v. 73a). (ö.t)

<sup>6</sup> Manisa 2023/2, v. 73a. (ö.t)

<sup>7</sup> Yani ilzâm ve ifhâmın gerekli olduğuna dair açıklamanın yapıldığı yerde (Dinkoz, 860:54b).

<sup>8</sup> Yani icmâlî olarak yapılmış nakzı (Carullah, v. 17a). (ö.t)

<sup>9</sup> Bu durumda mu‘allilin ifhâmı gerekli olur. (ç.)

<sup>10</sup> Carullah, v. 17a. (ö.t)

<sup>11</sup> Bu durumda sâilin ilzâmı/susturulması gerekli olur. (ç.)

delillendirmede bulunması mümkündür. İşte o zaman<sup>1</sup> illetin sunulduğu noktadan itibaren olmasını bir tarafa bırakırsak teselsül [hiç] gerekmez.<sup>2</sup> Çünkü bu deliller birbirlerine dayanmaz.”

[2] Cevaba gelince<sup>3</sup>; ikinci delilin küçük önermesinin uygun olmasının<sup>4</sup> ardından<sup>5</sup> şöyle deriz: “Şâyet mu‘allil, muâraza ve nakz-ı icmâlî esnasında kendi delilini kuvvetlendireceği için sâilin sözünü kesintiye uğratabacak bir şey zikrederse zikrettiği bu şey, hem tahkîk bakımından<sup>6</sup> hem de tasdik bakımından<sup>7</sup> kendi deliline bir illet ve bir sebep teşkil etmez.

Aksi halde<sup>8</sup> ilk şeye göre<sup>9</sup>, kendisine dayandığından dolayı hariçte medlûlün varlığının varlığının olması gerekir ve ikinci şeye göre<sup>10</sup> ise, kendisinden kaynaklandığından dolayı da medlûlün tasdik edilir olması gerekir. Ancak her ikisi de kabul edilmez.”

Şâyet şöyle dersen<sup>11</sup>:

“[Mu‘allilin zikrettiği] bu şey, her iki yönden de<sup>12</sup> başka bir şeyin delili olacak şekilde illet olmuyorsa, nasıl oluyor da bu onun delilini kuvvetlendiriyor? [Zira] onun delilini kuvvetlendiriyor olması bizim görüşümüze zıttır.”

Ben de derim ki: “Onun delili için bu şeyin kuvvetli bir destekçi olmasının anlamı şudur; hasıma göre, kastedilen şeyin ispatı gerekli olması sebebiyle delil, bu şeyden önce gelmez. Şâyet zikrettiği şeyden sonra olursa bu durumda da hasma göre bu şey sebebiyle ispat gerekli kılınmış olur [ve] ispatı engelleyici bir şey olduğundan dolayı

<sup>1</sup> Yani mu‘allilin ilk medlûlle bir bağlantısı olmadan başka bir delille delillendirmede bulunduğu anda (Manisa 2023/2, v. 73b). (ö.t)

<sup>2</sup> Yani Şîrvânî; “bu durumda biz, illetin sunulduğu bir nokta olmadığı için teselsülün gerekli olması değil de mu‘allilin bağlantılı olmayan başka bir delil sunduğu noktadan itibaren teselsülün gerekli olacağını kabul etmiyoruz” demek istemektedir (Carullah, v. 17b). (ö.t)

<sup>3</sup> Burada cevaptan kastedilen, Şâsi’nin Semerkandî’ye yapmış olduğu eleştiriye ait kıyas formunda verdiği cevaptır. (ç.)

<sup>4</sup> Amasya’daki nüshada, Arapça metinde geçen “مساعدة” kelimesinin buradaki anlamının “موافقة” anlamında olduğunun belirtilmesi üzerine biz de bu anlamı tercih ettik (Amasya, v. 27a). (ö.t)

<sup>5</sup> Yani Şîrvânî burada şöyle demektedir: “İkinci delilin küçük önermesini kabul ediyoruz, fakat büyük önermesini kabul etmiyoruz” (Carullah, v. 17b). (ö.t)

<sup>6</sup> Yani hariçteki varlığı bakımından (Carullah, v. 17b). (ö.t)

<sup>7</sup> Yani zihindeki varlığı bakımından (Carullah, v. 17b). (ö.t)

<sup>8</sup> Yani delili için bir illet olursa (Carullah, v. 17b). (ö.t)

<sup>9</sup> Yani tahkîk bakımından. (ç.)

<sup>10</sup> Yani tasdik bakımından. (ç.)

<sup>11</sup> Bu, Şîrvânî’nin diğer bahsettiği şârih Şâsi’nin kendisine vereceği varsadığı cevaptır. (ç.)

<sup>12</sup> Tahkik ve tasdik yönünden (Kemankeş, v. 16b (ö.t); Carullah, v. 17b). (ö.t)

da [delil] eksiksiz yapılmış olur. Bundan dolayı teselsül gerekli kılınıncaya kadar o iki şeyden birinin diğerine<sup>1</sup> dayanması gerekmez.”

Aynı şekilde [ikinci bir cevap olarak şöyle deriz]: “Şayet bu ikinci delil iki öncülüyle birlikte tamamlanırsa sonuç önermesi/matlûb şöyle oluşur: Bu, mu‘allilin kendi deliline nisbetle zikrettiği her şeyin nedenselliği olur.”

Böylece onun sözünden geri kalan kısım da idrak edilmiş oldu. Bu konuyu iyi düşün.

### 3.2.3. Tenbîh (تنبيه)

#### ŞERH

Konulardan, [önceden bilinmesini istediği şeyleri] önceden zikrederek bilinmesini sağlamak yazarın âdeti olduğu için bu konuyu da “tenbîhle (التنبيه)” nitelendirmiştir.

Fakat yazar bu durum hakkında dikkatsiz davranmış olabilir ve yazar da sanki bu konunun bilinmesi adına burada tenbîhi [bilerek belirsiz/nekra olarak] zikretti.<sup>2</sup>

#### SEMERKANDÎ

Öncülün men‘ edilmesi ve bu öncülün çürütülmesi, kastettiği şeyi gerekli kılacağından dolayı mu‘allile zarar vermeyebilir. Mu‘allil, buna cevaben terdîd ederek [yani muhatabının beklemediği bir anda sözünü kuvvetlendirerek] şöyle der: “Şayet bu öncül sâbit olursa zikrettiğimiz şey tamamlanmış demektir. Şayet [sâbit] olmazsa iddia edilen şeyin [sübûtu] gerekli olur.”

<sup>1</sup> Yani delilin kendisi sebebiyle kastedilen şeyin ispatını gerekli kılan şeye dayanması (Manisa 2023/2, v. 74a). (ö.t)

<sup>2</sup> Şîrvânî burada zannediyoruz ki kendisinden önce yazılmış olan şerhlerdeki bir görüşü eleştirmeye çalışıyor. Kendisinden önce yazılmış olan Behiştî’nin ve Geylânî’nin şerhlerinde, Semerkandî’nin burada kullandığı “tenbîh” lafzının terim anlamında mı yoksa lafız anlamında mı kullanıldığına dair bir tartışma geçmektedir. Zannediyoruz ki bu tartışmanın asıl sebebi de Semerkandî’nin “tenbîh (تنبيه)” lafzını kullanımındaki bir tercihten kaynaklanmaktadır. O da Arap dili kuralı gereği lafız, eğer ıstılah anlamında kullanılacaksa “belirlilik/marife” eki olan “el (ال) takısı”nın kullanılması gerekir, şayet ıstılah anlamında kullanılmayacaksa “el (ال) takısı olmadan “belirsiz/nekra” olarak kullanılır. Semerkandî’de burada “tenbîh (تنبيه)” lafzını “el (ال) takısı olmadan “belirsiz/nekra” olarak kullanmıştır. Bu iki şârih aralarında çok az bir farklılık olmasına rağmen şöyle der: “Semerkandî buna bir ilavede bulunsaydı çok daha iyi olacaktı. Çünkü tenbîh ıstılah anlamı bakımından, şayet bir şeyden öncekine ait düşünce yenilenecekse bu şey hakkında bu lafız kullanılır ve bunun kullanımından dolayı da bu şeyden öncekine dair kastedilen anlaşılabilir olur. Fakat Semerkandî’nin burada kullandığı bu lafızdan, önceki şeye dair kastedilebilecek yeni bir bilgi asla anlaşılmamaktadır. Bu sebeple Semerkandî’nin burada kullandığı “tenbîh” lafzından kastettiği, ıstılah anlamında değil de sözlük anlamında olması mümkündür” (Behiştî, 1068:209a; Geylânî, 780:28a).

Açıklığa kavuşması için zikrettiğimiz şeylerden bazısını bir mesele hakkında örneklendirelim.

## ŞERH

[Yazar] der ki:

“Bir delilin öncülünün men‘ edilmesi ve bu men‘ edilen öncülün çürütülmesi, kastettiği şeyi gerekli kılacağından dolayı mu‘allile zarar vermeyebilir. Öyle ki mu‘allil bu men‘ edilen öncülden meydana gelen<sup>1</sup> delille kastedeceği şeyi delillendirmiş olur.

Mu‘allil, buna cevaben –yani bu men‘e cevaben- terdîd ederek [yani muhatabının beklemediği bir anda sözünü kuvvetlendirerek<sup>2</sup>] şöyle der<sup>3</sup>: “Şayet bu öncül men‘ edilmeksizin sâbit ise delil olarak söylediğimiz şey tamamlanmış olur. Eğer [sâbit] değilse iddia edilen şeyin [sübûtu] gerekli olur.”

Meselâ; ‘a‘yân-ı sâbite’ nin<sup>4</sup> hâdis olduğunun isbâtı hakkında şöyle denildiği gibi:

‘A‘yân-ı sâbite havâdislerden hâli değildir. (K.Ö)  
Bu şekilde olan her şey ise hâdistir. (B.Ö)

Büyük önermenin açıklaması daha sonra yapılacaktır. Küçük önermenin açıklaması ise şu şekildedir:

“‘A‘yân, hareket ve hareketsizlik [gibi iki şeyden] hâlî kalamaz ki, bu ikisi de hâdistir. A‘yanın [bu iki şeyden] hâlî olmamasının açıklamasına gelince; a‘yân belli bir mekânda olmaktan hâli değildir.

Şayet a‘yanın bu düşünceden olduğu kabul edilecek olursa a‘yân, bu mekânda daha önce başka bir oluşum halindeydi ki, buna göre a‘yân hareketsizdir.

Şayet a‘yanın bu düşünceden olduğu kabul edilmeyecekse a‘yân, bu mekânda ve hatta başka bir mekânda başka bir oluşum halindeydi ki, buna göre a‘yân hareketlidir.”

Şayet mu‘allili men‘ eden kişi şöyle derse<sup>5</sup>:

<sup>1</sup> Bazı nüshalardaki öğrenci taliklerinde, Arapça nüshada geçen “المتقدم” kelimesinin “المتحصل” anlamında olduğu belirtildiğinden dolayı bizde bu anlamı tercih ettik. Bak. (Manisa 2023/2, v. 74b (ö.t); Manisa 2948/2, v. 33a (ö.t); Adana, v. 84b). (ö.t) Ayrıca sık sık Şîrvânî’nin bu şerhinden alıntıda bulunan Saçaklızâde’nin de bu kelimenin yerine “المتقوّم” kelimesini tercih etmesi bu ihtimali kuvvetlendirmektedir (Türker, 2005:139).

<sup>2</sup> Terdîd lafzı hem reddetmek anlamındadır hem de burada belirttiğimiz anlamdadır. Bu kelimenin önceki ve sonraki ifadelerle olan bağlantısı bu kelimenin burada “reddetme” anlamında olmadığını göstermektedir. Bu kelimenin anlamı için bak. Devellioğlu, 1970:1301).

<sup>3</sup> Bu terdîd delil konumundadır (Carullah, v. 18a). (ö.t)

<sup>4</sup> Burada kastedilen şey, var olan her şeydir (Carullah, v. 18a (ö.t); Adana, v. 84b). (ö.t)

<sup>5</sup> Bu mu‘allile zarar vermeyen bir men‘dir (Carullah, v. 18a (ö.t); Adana, v. 84b). (ö.t)

“Biz bu sınırlandırmayı<sup>1</sup> kabul etmeyiz. Niçin hâdis olduğu esnada olduğu gibi daha önce aslen başka bir oluşum halinde bulunması mümkün olmasın ki? İşte o zaman a‘yân, hareket ve sükûndan hâlî olur.”

Bu durumda da mu‘allil terdîd ederek şöyle der:

“Ya bu sınırlandırma sâbittir ya da değildir. Şayet [bu sınırlandırma sâbit] olursa [delil olarak zikrettiğimiz] bu şey de [sâbit olur]. Aksi durumda ise iddia edilen şeyin sübûtu yani a‘yânın hâdis olduğunun sübûtu gerekli olur.<sup>2</sup> Bu durum açıktır. Çünkü bir oluşumun ardından meydana gelen bir şey, daha önce bir oluşumla vasıflanmadığında onun ilk haliyle vasıflanmış olması gerekir. Bu da şüphesiz ki onun hâdis olmasını gerektirir.”

Açıklığa kavuşması için zikrettiğimiz şeylerden bazısını bir mesele hakkında örneklendirelim. Çünkü küllî kaideler, cüz’î maddelerde kullanıldığında mesele öğrenen nezdinde açıklığa kavuşur, ondan başka şeylerde keşfedilir ve zihnine konular iyice yerleşir.

### 3.2.3.1. Âlemin Bir Müessire Muhtaç Olduğu Meselesi

#### ŞERH

Bu [mesele] ifadesi; hakkında bir araştırma yapılması anlamında kullanılması bakımından “iddia/mebhas” olarak isimlendirilir, bir şey hakkında soru sorulması anlamında kullanılması bakımından “soruşturulan mesele” olarak isimlendirilir, delille kastetmek anlamında kullanılması bakımından “kastedilen/matlûb” olarak isimlendirilir ve bir kanıttan sonuç çıkarmak anlamında kullanılması bakımından ise “sonuç/netice” olarak isimlendirilir. Buna göre ibareler bakış açısına göre farklı farklı olsa da isimlendirme tektir.

#### SEMERKANDÎ

Âlem hâdistir. (K.Ö)

Her hâdis olanın bir yapıcısı vardır. (B.Ö)

Sonuç olarak; âlemin bir yapıcısı vardır. (Sonuç)

<sup>1</sup> Yani hareket ve sükûn sınırlaması (Carullah, v. 18a). (ö.t)

<sup>2</sup> Burada kastedilen anlamı açacak olursak, sınırlandırma kabul edildiği takdirde delilin öncülü men‘ edilmemiş demektir ve bu da mu‘allilin delillendirmesinde bir proplem yok demektir. Ancak sınırlandırmanın olmadığına dair bir men‘ yapıp sadece bir öncül men‘ edilirse bu durumda delillendirmede bir problem olabilir, ancak mu‘allilin delilden kastettiği iddiasında bir problem yok demektir ki, bu da sâilin a‘yânın hâdis olduğunu kabul ettiğini gösterir. Böylece yapılan bu men‘ de mu‘allilin iddiasına bir zarar vermemiş olur. (ç.)

Şayet [sâil tarafından] “biz âlemin hâdis olduğunu kabul etmiyoruz” denilirse, [mu‘allil de] şu şekilde cevap verir:

Zira âlem değişkindir. (K.Ö)  
Her değişken de hâdistir. (B.Ö)

Bu ikinci delildir.

Büyük öncülün açıklaması da şöyledir:

Çünkü her değişken, havâdislerin mahallidir. (K.Ö)  
Her havâdislerin mahalli de havâdislerden hâlî değildir. (B.Ö)  
Her havâdislerden hâlî olmayan ise hâdistir. (Sonuç)

[1] “*Her değişken havâdislerin mahallidir*” öncülünün açıklamasına gelince şöyledir:

“Bu değişkenlik, bir şeyin hâlden hâle naklolunmasıdır.  
Bu hâl de hâdistir ki, bu da bu değişkenle beraber kâimdir.  
Öyleyse bu değişken, havâdislerin mahallidir.”

Şayet şöyle denirse:

“Bunu kabul etmeyiz. Hem bu değişimin, bulunan bir şeyin oluşmaması ve bulunan bir şeyin yok olması/zevâli sebebiyle olması niçin mümkün olmasın ki?”

[Mu‘allil] cevaben der ki:

“Değişim, [zaten] ya bulunmayan bir şeyin oluşmasından ya da bulunan bir şeyin yok olmasından hâlî değildir. Her iki duruma göre de bu [yine] havâdislerin mahalli olur.  
İlkinde gelince o açıktır. İkincisine gelince [açıklaması şöyledir]: “Onun ademî olarak oluşması hem hâdis olmasına hem de vasıflanmasına aykırı değildir.”

## ŞERH

Bu mesele hakkındaki delil, yazarın şu sözüdür.

Âlem hâdistir.(K.Ö)  
Her hâdis olanın bir yapıcısı vardır.(B.Ö)  
Sonuç olarak âlemin bir yapıcısı vardır.<sup>1</sup> (Sonuç)

Bu “mesele”, “matlûb”un ta kendisidir.

<sup>1</sup> Geylânî bu delilin açıklanmasına geçmeden kavramsal tahliller yapmaktadır. İlk önce âlemin daha sonra da müessirin ve hâdisin tahlilini yapmaktadır. Müessirden kasıtın fâilî illet olduğunu söyledikten sonra hâdis için şu açıklamaları yapmaktadır: “Hâdis iki anlamdadır. 1. Zât Bakımından: Bir şeyin varlığının başkasına muhtaç olması demektir. 2. Zaman Bakımından: Zaman bakımından öncesi yok olmak bakımdan öncelenmesidir. Birincisi ikincisinden mutlak olarak daha geneldir. Buradaki hudûstan kasıt ise zât bakımından değil zaman bakımındandır. Zira filozoflar âlemin zât bakımından hâdis oluşunu inkar etmezler. Aksine zaman bakımından hâdis oluşunu inkar ederler” (Geylânî, 780:29a).



Şayet “biz âlemin hâdis olduğunu kabul etmiyoruz” denilirse -ki bu müstenedle te’vid edilmekten uzak men-‘i mücerred için bir örnektir- mu‘allil tarafından şu şekilde cevap verilir:

“Zira âlem değişkendir.(K.Ö)  
Her değişken de hâdistir.”(B.Ö)

Bu, men‘ edilmiş olan öncülün –ki bu birinci delilin küçük önermesidir- varlığını delillendiren ikinci delildir. İkinci delilin küçük önermesi daha önce geçtiği yerde belirtildiği üzere,<sup>1</sup> [yapılan] açıklamadan dolayı [başka] bir delile ihtiyacı yoktur.

İkinci delilde bulunan büyük öncülün açıklaması da şöyledir:

Çünkü her değişken, havâdislerin mahallidir.  
Her havâdislerin mahalli de havâdislerden hâlî değildir.  
Her havâdislerden hâlî olmayan ise hâdistir.

Bu da üçüncü delil olup üç öncülden oluşmuş bileşik bir kıyastır. Sonuç önermesi ikinci delilin büyük önermesidir, yani “*her değişken hâdistir*” öncülüdür. Bu üçüncü delil gerçekte iki kıyastan oluşmuş bir bileşik kıyastır. İki kıyastan ilki sonuç önermesi diğeri ise küçük önerme olmuştur. Bu sonuç önermesi de burada zikredilmemiştir/matvîdir.

Bu da şu şekilde ayrıştırılır.

Her değişken havâdislerin mahallidir.(K.Ö)  
Her havâdis için mahal olanlar da havâdislerden hâlî değildir.(B.Ö)  
Sonuç olarak her değişken, havâdislerden hâlî değildir. (Sonuç)

Sonuç önermesini küçük önerme yaptık ve kıyasın üçüncü öncülünü de büyük önerme yaptık ki, bu üçüncü öncül de yazarın şu sözüdür: “*Her havâdislerden hâlî olmayan hâdistir.*”

Öyleyse biz de deriz ki:

“Her değişken, havâdislerden hâlî değildir. (K.Ö)  
Her havâdislerden hâlî olmayan hâdistir. (B.Ö)

---

<sup>1</sup> Burada kastedilen “münâkaza ve nakz-ı icmâlî” başlığı altında incelenen meseledir. Orada şöyle denilmişti: “Mu‘allil açısından bakıldığında ise, sâil [onun] delilinin öncüllerinden birini men‘ ederse onun savunması gerekir. Yani bu men‘e cevap verir. [Onun bu savunması]; [1] Ya delille olur. Men‘ edilmiş olan bu öncül şayet “nazariye” olursa beceri ve düşünmeye gereksinim duyulur. [2] Ya da tenbîhle olur. Şayet öncül “bedîhiye” olursa o zaman burada bir delile ihtiyaç duyulmaz. Hatta bu öncülün üzerine bir delil söylenirse geçersiz olur” denilmiş ve bu ikinci şıkla ilgili “âlemin değişken olması” örneği verilmişti. (ç.)

Sonuç olarak her değişken hâdistir ki, iddia edilen şey de budur.”

Bu zikredilen sonuç önermesi -yani iki kıyastan birincisinin sonuç önermesi- şayet bu durumda olduğu üzere gizlenirse/matvî olursa bu bileşik kıyas “mefsûlü’n-netâic” olarak isimlendirilir. Eğer gizlenmezse/matvî olmazsa “mevsûlü’n netâic” olarak isimlendirilir.<sup>1</sup> Burada “mefsûlü’n-netâic” olarak zikredilen kıyas, açıklanmaya ihtiyaç duyan şu her üç öncülü de kapsar.

[1] “Her değişken havâdislerin mahallidir” öncülünün açıklamasına gelince<sup>2</sup> şöyledir:

“Bu değişkenlik, bir şeyin bir hâlden başka bir hâle naklolunmasıdır. İşte bu [ikinci] hâl, henüz şeyin kendisinde oluşmayıp değişime uğrayan şeyde meydana gelerek oluştuğu için elbetteki hâdistir ve bu da; yani hâdis olan hâl, ilk halinden başka bir hâle intikal etmiş olan değişkenle var olan bir sıfattır. Öyleyse bu değişken, havâdislerin mahallidir. Zira şüphesiz ki mevsûf, sıfatlarının mahallidir.”

Şayet şöyle denilirse:

“Bu hâlin henüz bu şekilde olmayıp değişen şeyde meydana gelmesini hatta değişkenin, havâdislerin mahalli olmasını kabul etmeyiz. Hem bu değişkendeki değişimin; sıfatlardan kendisinde bulunmayan bir şeyin oluşmaması ve kendisinde bulunan bir şeyin yok olması/zevâli sebebiyle olması niçin mümkün olmasın ki? Öyleyse buna göre değişken, havâdisler için mahal olarak gerçekleşmez.”

Bu “gerekçeli men‘/men-‘u me‘a’s-sened” için bir örnektir.

Mu‘allil de cevaben derki:

<sup>1</sup> “Mefsûlü’n-netâic” ve “mevsûlü’n netâic” bileşik kıyas çeşitlerindedir. Bu tip kıyaslar ardarda gelen birçok kıyastan meydana gelmiştir. Birinci kıyasın sonucu onu takip eden kıyasın öncüllerinden biri olursa “mevsûlü’n netâic” veya zincirleme kıyas denir. Zincirleme kıyasta hiçbir öncül gizlenmez. Meselâ;

Şu karaltı insandır.  
Her insan hayvandır.  
O halde şu karaltı hayvandır.  
Şu karaltı hayvandır.  
Her hayvan cisimdir.  
O halde şu karaltı cisimdir.

Kıyasların sonuçları ortadan kaldırılsa “mefsûlü’n netâic” olur. Meselâ;

Şu karaltı insandır.  
Her insan hayvandır.  
Her hayvan cisimdir.  
O halde şu karaltı cisimdir.

Ayrıntılı bilgi için bkz. (Ahmed Cevdet Paşa, 1998a:76; Öner, 1982:141, Emiroğlu, 2005:173).

<sup>2</sup> Bu açıklamalar mu‘allilin dördüncü delilidir (Manisa 2948/2, v. 35a (ö.t); Manisa 2023/2, v. 76b). (ö.t)

“Değişkenin değişimi, [zaten] ya kendisinde bulunmayan bir şeyin oluşmamasından ya da kendisinde bulunan bir şeyin yok olmasından hâlî değildir. Her iki duruma göre de bu değişken, [yine] havâdislerin mahalli olur.

Birinci duruma gelince o açıktır.

İkinci duruma gelince ise [açıklaması şöyledir]: Çünkü onun -yani yok olmanın/zevâlin- ademî olarak oluşması hem hâdis olmasına hem de vasıflanmasına aykırı değildir. Yani bu yok olmanın/zevâlin hâdis olarak oluşması ve bir şeyin sıfatı olarak oluşması bir çelişki ifade etmez. Zira hâdis olan sıfatlar; meselâ siyah, beyaz ve diğerlerinde olduğu gibi varlıksal olabilir ya da bilgisizlik ve körlükte olduğu gibi ademî olabilir.”

Şayet şöyle dersen:

“Şayet var/vâkıa olan şeyin ademîliği hariçte gerçekleşirse ademîliğin, şeyin sıfatı olması gerekir. Fakat [bu durum]; ademîliğin mevsûfunun, havâdislerin mahalli olmasını gerektirinceye kadar yokluksallığın hâdis olmasını gerektirmez. Zira yokluklar, cevherî ve arazî havâdislere bağlıdır ve bu yok olanların hepsi, kıdemîlilikle sıfatlanmasa dahi hudûsla sıfatlanmaksızın ezeldir.<sup>1</sup>

Aynı şekilde onlara göre hâdis olmak, daha önce yok/adem olmak veya ademîlikle var/mevcûd olmaktan ibarettir. Kayıtlı olan [bu sözün] son kısmını bir tarafa bırakırsak “var olmak/mevcûd” ifadesi tasdik edilemez. Mu‘allilin sözüne gelince, bununla ne çıkarımda bulunmak uygundur ne de bu çıkarımla [delil olmaya] uygun olacak bir şeye delil göstermek uygundur. Zira yokluk sebebiyle bir şeyin başka bir şeyi nefyetmesi onun diğerini gerekli kılmasından daha geneldir ve daha genel olan daha özel olanı asla delillendirmez.”

Bende şöyle derim:

“ Ademî olan şey, daha önce meydana gelmeyip/vukû‘ bulmayıp hariçte meydana gelirse/vâki olursa zorunlu olarak onun ezeldi olmaması mümkündür. Burada [iddia edilen şey olarak] tartışmanın gerçekleştiği şeyde de belirtildiği gibi bu şekilde olan şeyin, aksine hâdis olması gerekir.

Bu da onun “daha önce yoklukla/ademle var/mevcûd olan” diye açıkladığı anlamda değildir. Aksine bu “daha önce meydana gelmemekle/vukû bulmamakla meydana gelen/vâki‘ olan” anlamındadır. Bizim kastettiğimiz şey hakkında bu kadarı yeter. Bunu kabul et.<sup>2</sup>

Yazarın “yok olmanın/zevâlin yokluksal olarak oluşması hem hâdis olmasına hem de vasıflanmasına aykırı değildir” sözü de sanki bu anlama işaret etmektedir. Yani [bu sözde] “zevâlin daha önce vukû bulmayıp vâkıa olarak oluşması” anlamında bir niyetin ortaya konulduğunu kastediyorum. O halde bu söz asla bir açıklamaya muhtaç değildir.

<sup>1</sup> Yani bu yokluklar cevher ve arazın hudusûndan önce şüphesiz ki ezeldir. Fakat bunlar hudûsundan sonra ise hâdis olur (Carullah, v. 19b). (ö.t)

<sup>2</sup> Öğrenci taliklerinde “هَذَا”nin anlamının “هَذَا” anlamında olduğunu belirtmelerinden dolayı biz de bu anlamı tercih ettik. Bak. (Adana, v. 86a (ö.t); Carullah, v. 19b). (ö.t) Yani “her değişkenin havâdislerin mahalli olduğunu kabul et” anlamındadır (Adana, v. 86a). (ö.t)

Fakat buradaki sözün geri kalan kısmı da benzetme nev'indedir. Bu benzetme de bizim de belirttiğimiz gibi “yok olmanın/zevâlin ademî olarak oluşması onun hem vasıflanmasına hem de hâdis olarak oluşmasına aykırı değildir” ifadesi itibar bakımından “hâdis olmak” anlamında “var olmaktır/vücûdudur”. Zaten “tenbîh”in yapıldığı yerde bu şüpheyeye cevaben yazarın şu sözüyle işaret edilmişti: “Onun ademî olarak oluşması onun vasıflanmasına ve hâdis olmasına tezat değildir...”  
Bunu tesbit ederek daha önce zikretmiştik.”

## SEMERKANDÎ

[2] “*Her değişkenin, havâdislerin mahalli olduğu*” sâbit olduğuna göre [mu'allil] der ki:

“Havâdislerin mahalli olan her şey havâdislerden hâli değildir. Çünkü o, bu hâdisin kabul ediciliğinden/kâbiliyyetinden hâlî değildir.  
Hâdisin kabul ediciliği de hâdistir. Çünkü kabul edicilik [özelligi], hâdisin varlığının imkânıyla şart kılınmıştır.  
Hâdisin varlığının imkânı da hâdistir. O halde hâdisin kabul ediciliği de aynı şekilde hâdistir.  
Bununla birlikte deriz ki: Hâdisin varlığının imkânı hâdistir. Çünkü hâdis olanın ezeli olması mümkün değildir.  
Zira daha önce yok/adem olan hâdisin ve daha önce yok/adem olmasına rağmen bir şeyin ezeli olması mümkün değildir.  
Şayet onun ezelde olması mümkün değilse bu durumda onun imkânı hâdis olur.”

Bu durum da sâil de cevaben şöyle der:

“Bunu ve bunun da sadece “hâdis olan hâdistir” şartından dolayı hâdis olma sonucunun çıkması gerektiğini kabul etmeyiz. Zaten onun zâtına bakınca bu da olmaz. Bu nasıl olabilir ki? Çünkü bu durumda bir şeyin zâtî bakımdan imkânsız olmaktan zâtî bakımdan mümkün olmaya dönüşmesi/inkılâbı gerekir.”

Bu muâraza yoluyla münâkazadır. Çünkü [bu yöntemde] şu şekilde denilerek karşı tarafa cevap verilir: “Zikrettiğiniz şey [size göre] her ne kadar hâdis olan mümkünün hâdisliğini delillendirse de bize göre geçersizdir. Çünkü bu, bu şekilde olursa inkılâb gerekli olur ki, bu da muhâldir.”

Şayet mu'allil bu durumdan kurtulursa şöyle der:

“Onun imkânı hâdis olursa ve bu kabul edicilik meşrû olursa, bu imkân sebebiyle hâdis olan, değişkenin varlığını gerekli kılanlardan biri olan kabul edici olmaktan hâlî değildir ya da olmamaktan hâlî değildir.  
Şayet olursa bu durumda onun havâdislerden hâli olmadığını ispat etmiş oluruz.  
Şayet gerekli kılanlardan biri olmazsa onun müfârik arazi/ayrık ilineği olur.  
Kabul ediciliğin kabul ediciliği de daha önce geçtiği üzere hâdistir ve bu da ya değişimin varlığını gerekli kılanlardan olur ya da olmaz.  
Şayet olursa kastedilen şey sâbit olur.  
Şayet olmazsa yine aynı şekilde olur.”

*Üçüncü kabul edicilik* hakkında da şöyle deriz: Bu durumda ya teselsül gerekir ya da gerekli kılan kabul ediciye kadar [bu durum] uzar. İlki bătıldır. O halde ikincisi tercih edilir.”

## ŞERH

[2] “*Her değişkenin, havâdislerin mahalli olduğu*” sâbit olduğuna göre [mu‘allil] der ki:

“Havâdislerin mahalli olan her şey havâdislerden hâli değildir. Çünkü o -yani bu mahal-, bir mahalde oluşan bu hâdisin kabul ediciliğinden/kâbiliyyetinden hâli değildir.<sup>1</sup> (K.Ö)

Bir mahalde oluşan bu hâdisin kabul ediciliğinden hâli olmayan her şey de hâdis olmaktan hâli değildir. (B.Ö)

Sonuç olarak, havâdislerin mekânı olan her şey havâdislerden hâli değildir. (Sonuç)

Küçük öncülün [açıklaması] şöyledir:

“Çünkü bir şeyin mahallinin, hâdisin kabul ediciliğinden hâli olması imkânsızdır. Aksi taktirde bir şey için mahal olmaması gerekir.”

Büyük öncülün [açıklaması da] şöyledir:

“Çünkü kabul edicilikte aynı şekilde hâdistir. Öyleyse kabul ediciliğin mahalli, havâdislerin de mahalli olur.”

Bununla birlikte deriz ki<sup>2</sup>:

“Hâdisin kabul ediciliği de hâdistir. Çünkü kabul edicilik [özelliliği], hâdisin varlığının imkânıyla şart kılınmıştır. (K.Ö)

Hâdisin varlığının imkânıyla şart kılınan her şey hâdistir. (B.Ö)

Sonuç olarak, bu kabul edicilik hâdistir. (Sonuç)

Küçük öncülün açıklaması şu şekildedir:

“Çünkü mevcûd olan şeyin mahalli, imkânsız kabul etmez. Bu durumda bu kabul edilen şeyin varlığının mümkün/mümkünü’l-vücûd olması gerekir. Öyleki bu durumda kabul edilen ile kabul edilenin mahalli arasında kabul edicilik gerçekleşir.”

Yine aynı şekilde “kabul edicilik/kâbiliyyet, kabul eden/kâbil ve kabul edilen/makbûl arasında bir nisbettir ve kabul eden ile kabul edilen arasındaki bu nisbette, bu iki nisbetin imkânı olmaksızın gerçekleşmez” de denilmiştir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Bu üçüncü delilin ikinci öncülünü isbat için bir delildir (Carullah, v. 20a). (ö.t)

<sup>2</sup> Bu mu‘allilin sözüdür. (ç.)

<sup>3</sup> Bu söz Geylânî’ye aittir. Şâşî ve Behiştî’de de bu sözü kabul etmiştir. Behiştî’ye göre bu durumda kabul edicilik, kabul eden ve kabul edilen olmadan gerçekleşmez. (Geylânî, 780:30b; Şâşî, 1074:20b; Behiştî, 1068:211a).

Büyük öncülün açıklaması şu şekildedir:

“Çünkü bu hâdisin kabul ediciliğinin şartı -ki bu da hâdisin varlığının imkânıdır- hâdistir.

Şüphesiz ki, şartın hadis olması zorunlu olarak meşrûnun da/şart kılınan şeyin de hâdis olmasını gerekli kılar.

Bu şekilde olduğunda onun kabul ediciliğinin -yani bu hâdisin kabul ediciliğinin- aynı şekilde hâdis olması gerekir.”

Bununla birlikte deriz ki<sup>1</sup>:

“Hâdisin varlığının imkânı hâdistir.

Çünkü hâdis olanın ezeli olması mümkün değildir. Zira daha önce yok/adem olan hâdisin ve daha önce meydana gelmeyip/vukû bulmayıp yok/adem olmasına rağmen [daha sonra] hâriçte vâki olan bir şeyin ezeli olması mümkün değildir. Yani ezelde gerçekleşmiş olması mümkün değildir.

Aksi halde bu şeyin daha önce hâdis olarak vukû bulmaması gerekir.

[Bir şeyin] ezelde gerçekleşmesi mümkün değilse onun ezelde gerçekleşme imkânı yoktur. Aksi takdirde ezelde gerçekleşmesi mümkün olacaktır. Bu da bir çelişkidir.

Ezelde hâdisin gerçekleşme imkânı yoksa elbette ki hâdisin imkânı hâdis olur ki, zaten iddia edilen de budur.”

Bu durumda sâil de cevaben şöyle der:

“Ezelde hâdisin imkânsızlığından dolayı imkânın hudûsunun gerekliliğini ve bunun da sadece “hâdis olan hâdistir” şartından dolayı hâdis olma sonucunun çıkması gerektiğini –yani bu hâdis olan şeyin, “hâdis olan hâdistir” şartı sebebiyle ezelde gerçekleşmesi mümkün değildir- kabul etmeyiz.

Bundan dolayı mümkün olanın ezelde hâdis olma sıfatıyla vasıflanması sebebiyle bunun hâdis olmaması gerekir. Zaten onun zâtına bakınca onun ezelde mümkün olmaması gerekir. Bu nasıl olabilir ki? Yani zâtına bakınca onun ezelde mümkün olmaması gerekir. Çünkü bu şekilde olursa bir şeyin zâtî bakımından imkânsız olmaktan zâtî bakımından mümkün olmaya dönüşmesi/inkılâbı gerekir ki, bu da muhâldir.”

Bu da muâraza yoluyla münâkazadır. Çünkü [bu yöntemde] şu şekilde denilerek karşı tarafa cevap verilir: “Zikrettiğiniz şey [size göre] her ne kadar hâdis olan mümkünün hâdisliğini delillendirse de bize göre geçersizdir. Çünkü bu, bu şekilde olursa inkılâb gerekli olur ki, bu da muhâldir.”

Mülâzemenin açıklaması şu şekildedir:

“Bu hâdisin zâtı şayet ezelde mümkün olmazsa ya zât bakımından vacib ya da zât bakımından mümteni olarak gerçekleşecektir. Bu konu üç şekilde<sup>2</sup> kavramlaştırılarak açık ve net bir şekilde ifade edilir ki gerçekten ancak bu şekilde

<sup>1</sup> Bu mu‘allilin sözüdür. (ç.)

<sup>2</sup> Yani vacib, mümteni ve mümkün (Carullah, v. 21a (ö.t); Adana, v. 87a). (ö.t)

gösterilebilir. İlk [kavramla] açıklanması butlândır. Bu durumda ikinci [kavram] tercih edilir.”<sup>1</sup>

Lâzımın butlânına gelince<sup>2</sup> şöyle açıklanır:

“Çünkü onun zât bakımından mümteni olması onun zât bakımından yokluğunu gerektirir.

Bu şekilde olan her şeyin kendi kendine varlığının oluvermesi imkânsızdır.

Keza bu şekilde olan her şeyin de elbette ki varlığının imkân dâhilinde olması imkânsızdır. Aksi taktirde zatı nedeniyle yokluk gerekli olmazdı. Bu da bir çelişkidir.”

Şayet mu‘allil de şöyle derse:

“Bu hâdisin zâtının ezelde mümkün olması iki şekilde uygun değildir.

1. Şayet hâdis için ezelde imkân söz konusuysa, bu zât ezelde gerçekleşecektir. Aksi taktirde sıfatın mevsûfun önüne geçerek mevsûfsuz gerçekleşmesi gerekir ki, bu da muhâldir.

2. Şayet hâdis için zât bakımından ezelde imkân söz konusuysa, ezelde gerçekleşmesi daha uygundur. Fakat bu da muhaldir.

Çünkü şayet ezelde gerçekleşecek olursa “hâdis” ismi onun için tasdik edilemez. Bunun aksinin takdir edilmesi ise bir çelişkidir.”

Bu durumda sâil [birinci illetlendirmeye cevaben] şöyle der:

“Söylediğin ilk mülâzemeyi kabul etmeyiz. Aksi taktirde sıfatın mevsûftan önce gerçekleşmesi gerekir.”

Biz de deriz ki<sup>3</sup>:

“Bunu kabul etmeyiz. Bu da sadece imkân sübûtî olarak sıfatlandığında<sup>4</sup> gereklidir, fakat ademî aklî kavramlardan olursa bu mümkün değildir.

[Buna göre] “imkân, sübûtî olmazsa mümkün olan şey mümkün olmaz” denilemez. Zaten bu zorunlu olarak bâtıldır. Çünkü biz şöyle deriz: Bunu kabul etmeyiz. Eğer yüklem başlangıcının yokluğu gerekli olsaydı yüklem hariçte yok kabul edilirdi.<sup>5</sup> Fakat “telâzüm” konusunda daha önce bahsettiğimiz gibi bu da kabul edilemez.”<sup>6</sup>

[Sâil] ikinci illetlendirmeye cevaben şöyle der:

<sup>1</sup> Yani “vâcib” kavramıyla değil de “mümteni” kavramıyla açıklanır (Carullah, v. 21a). (ö.t)

<sup>2</sup> Yani inkılâbın butlânına gelince (Carullah, v. 21a (ö.t); Adana, v. 87a). (ö.t)

<sup>3</sup> Bu şârihin sâilin söylediği ifadelere kendi itirazıdır. (ç.)

<sup>4</sup> Yani hâriçte mevcûd olarak sıfatlandığında (Adana, v. 87b). (ö.t)

<sup>5</sup> Bu durum “zeyd kördür” örneğinde olduğu gibi yüklem başlangıcının yokluğu sebebiyle “körlüğü gerektirmez. Zira bunun anlamı “görmenin yokluğudur/ademidir”. Görme halinin bu durumu sebebiyle bu “ademî” olmuştur (Carullah, v. 21a). (ö.t)

<sup>6</sup> “Mülâzeme” konusunda şöyle denilmiştir: “Yokluk (العدم), körlükte (العمى) olduğu gibi hariçte olan bir şey değildir (معدوم). Her ne kadar kör olan kişi (الأعمى) onun konusu/mevzû olarak yüklem olsa da hâricî olarak [ona] hamledilir.” (ç.)

“Şeyin ezelde mümkün olmasının onun ezelde mümkün olarak gerçekleşmesi gerektiğini kabul etmeyiz. Aksine şeyin, hariçte imkân bakımından gerçekleşmiş olmasını gerektirir.

Sözün özü şudur ki; ezel, ya mümkünin imkânlı oluşunun zarfıdır ya da mümkünin gerçekleşmesinin zarfıdır. Bu, birinci görüşte değil de ikinci görüşte belirtilen muhâl için gereklilik ifade eder. [Ancak] tartışılan nokta da yalnızca birinci görüştür.”

Şayet mu‘allil bu durumdaki bir men‘den kurtulursa<sup>1</sup> şöyle der:

“Onun imkânı hâdis olursa ve bu kabul edicilik meşrû olursa, bu imkân sebebiyle kabul edicilikte -daha önceki derste geçtiği üzere- aynı şekilde hâdis olur.”

Bu risâlenin şârihlerinden bazısı<sup>2</sup>, mu‘allilin bu men‘den kurtulması konusunda yaptıkları izahta şöyle demiştir:

“Kendisini bu hâdisin kabul ediciliği için şart kıldığımız imkândan kasıt, zâtî imkân/imkânü’z-zâtî değil, hâricî imkândır/imkânü’l-vükû‘îdir.”

Hâricî imkânı da şöyle açıklar:

“O, bir tarafında zıtlık olan imkândır. O, ne vâciptir ne de mümteniştir, ne zâtladır ne de başkasıyadır. Öyle ki, uygun olan tarafın gerçekleşmesini var saydığımızda bu muhâl olmaz.

Şayet kastedilen şey zikrettiğimiz şey ise deriz ki: Bu hâdisin imkânı, ezeli olmayıp hâdistir. [Bu durumda] yazarın sözüne göre zikredilen inkılâb gerekir.”

Biz de deriz ki:

“Bu inkılâbın gerekli olduğunu kabul etmeyiz. Şayet hâricî imkânın hudusû esnasında onun zâtî imkânı hâdis olsaydı bu olurdu. Fakat bu da kabul edilmez.”

Öyleyse bir şeyin, şârihlerin bu sözlerinde bahsettiği hâricî imkân bakımından değil de zâtî imkân bakımından ezelde mümkün olması mümkündür.<sup>3</sup>

Bu [konu] şu açılardan tartışmalıdır:

1. Buna göre onun açıkladığı hâricî imkân, kavramlardan her hangi birisi için tasdik edilemez. Zâtî vacip ve zâtî mümteniye gelince bunlar açıktır. Zâtî mümkünine gelince şöyle açıklanır: Çünkü ister mevcûd ister ma’dûm kılınmış olsun onun bir tarafında,

<sup>1</sup> “Yazar mu‘allilin kurtulma şeklinin muâraza yoluyla münâkaza şeklinde olacağını zikretmedi” Şâşi, 1074:21a).

<sup>2</sup> Bu şârihler Geylânî ve Şâşi’dir. Geylânî bu konuda şöyle demektedir: “İmkân iki kısımdır. 1. Zâtî İmkân: O, bir tarafında zıtlık olmayandır. Vâcib bi’l-ğayr olsa da zât bakımından vaciptir. 2. İstidattır veya aynı şekilde vükû‘î imkân diye isimlendirilir. Bu da bir tarafında zıtlık olan imkândır... İlki ikincisinden mutlak olarak daha geneldir. (Geylânî, 780:32a; Şâşi, 1074:21a).

<sup>3</sup> Zira zâtî olan diğerinden daha geneldir. Özel olanın yokluğu genel yokluğunu gerektirmez (Manisa 2948/2, v. 38a). (ö.t)



imtinâ ve vücûb-u bi'l-ğayr'dan/başkasıyla zorunlu olmaktan hâli olarak zıtlık olması imkânsızdır. Bu da açıktır.

2. Şayet buradaki imkândan maksat hâricî imkân ise, bu şârihlerin kabul edici olanın imkânla şart kılındığı yerde zikrettikleri iki delilden hiç biri hâdisin varlığını tam olarak açıklayamaz. Zira o iki delilden hiç bir hâdisin varlığını asla gerekli kılmaz. Burada o ikisini [tekrar] aktarmayacağız. Bu sebeple [öğrenmek için] oraya bak ve [hakkında] iyi düşün.

3. Sizin bu sözünüzden, zikredilen hususla<sup>1</sup> men' ve münâkazanın değil de muârazanın savuşturulduğu anlaşılmaktadır.” Bunu iyi düşün.

Bundan sonra deriz ki<sup>2</sup>:

“Öyleyse o vakit yani kabul ediciliğin hâdisliği kabul edildiği vakit bu kabul ediciliğin, değişkenin varlığını gerekli kılanlardan biri olmaktan hâli değildir ya da bu kabul edicilik bu şekilde olmaz.

Şayet kabul edicilik onu gerektirirse, havâdislerin mahalli olan değişkenin varlığı bundan hâli olamaz. Çünkü melzûmun, lâzımından hâli olması imkânsızdır. Böylece onun havâdislerden hâli olmadığını ispat ettik. Şayet kabul edicilik onun gerektirdiklerinden biri değilse onun müfârik arazi/ayrık ilineği olur.

Şayet kabul edicilik, değişkenin ayrık ilineği olursa değişken de aynı şekilde bu kabul ediciliği kabul eder. Çünkü şüphesiz ki ilinek kılınan, ilineğini kabul eder. O halde bu kabul edicilik için başka bir kabul edicilik gerekir.”

Bu durumda [mu'allil], sözü kabul ediciliğe getirir ve şöyle der:

“Kabul ediciliğin kabul ediciliği de daha önce geçtiği üzere hâdisin varlığının imkânıyla şart kılındığından dolayı hâdistir ve buradaki bu hâdiste *birinci kabul ediciliktir*.<sup>3</sup>

O yani *ikinci kabul edicilik de*<sup>4</sup> ya değişimin varlığını gerekli kılanlardan olur ya da onu gerekli kılanlardan olmaz. [Böyle olursa bu durumun] aksine onun için ayrık ilinek olur. Şayet gerekli kılanlardan olursa kastedilen şey sâbit olur ki bu [kastedilen şey de] şudur; “değişken, havâdislerden hâli değildir”. Şayet bu ikinci kabul edicilik gerekli kılanlardan olmazsa [az önce belirttiğimiz] şekilde olur.

*Üçüncü kabul edicilik* hakkında da ikincisi hakkında söylediklerimizi deriz.<sup>5</sup> Bu durumda [şu] iki şeyden biri gerekir; ya sonsuz kabul ediciler hakkında teselsül

<sup>1</sup> Yani harici imkân ile (Manisa 2948/2, v. 38a). (ö.t)

<sup>2</sup> Bu mu'allilin sözüdür. (ç.)

<sup>3</sup> “Birinci kabul edicilik hâdistir. Çünkü birinci kabul ediciliğin ezeli olması mümkün değildir” (Behiştî, 1068:213a).

<sup>4</sup> “Şayet birinci kabul edicilik ezeli olmazsa bunun imkânı da hâdis olur. Şayet bunun imkânı hâdis olursa ikinci kabul edicilik bu imkânla meşrû olur. Bu durumda ilkinin yoluyla ikinci kabul edicilikte hâdis olur” (Behiştî, 1068:213b).

<sup>5</sup> “Dördüncüsü ve beşincisi hakkında da aynı şey geçerli olur...” (Behiştî, 1068:213b).

gerekir ya da zikredilen değişkenin varlığını gerekli kılacak/lâzım olan kabul ediciye ulaşılnca tamamlanır. İlki bătıldır. Onun butlân olduğu yerinde açıklandı. O halde ikincisi tercih edilir.”

Böylece iddia edilen şey ispat edilmiş oldu.

Bileşik kıyasın bir parçasını oluşturan ilk kıyasın iki öncülünün açıklaması bitmiş oldu.

### SEMERKANDÎ

[3] “*Havâdislerden hâlî olmayan her şey hâdistir.*” [Açıklaması şöyledir]:

“Çünkü şayet ezeli olsaydı bu havâdislerde ezeli olurdu ki, bu da muhâldir.”

Bunu söyleyen kişiye de [sâil] şöyle der:

“Havâdislerden hâlî olmayanların hâdis olduğunu kabul etmiyoruz. Hem şeyin ezeli olması niçin mümkün olmasın ki? Zira her hâdisin öncekine göre değil de sonrakine göre önce olması sebebiyle havâdislerden hâlî değildir.

Şayet bunu kabul edecek olsak da bu bize göre geçerli değildir. Çünkü âlemin yaratılması hususunda Allâh’ın tesirinin kaçınılmaz olduğu her şey ya ezelde var/sâbit olmaktan ya da olmamaktan hâlî değildir.

İkincisi muhâl olmayı gerektirir. Bu durumda ilki kabul edilir. Çünkü Allâh’ın tesirinin kaçınılmaz olduğu her şey şayet ezelde meydana gelmezse bazısı hâdis olur.

Bu durumda da;

[1] ya hâdis, kadîm olarak oluşur,

[2] ya da teselsül oluşur. [Fakat] her ikisi de bătıldır.

Çünkü tesirin kaçınılmaz olduğu her şey ya ezelde var olmaktan hâlî değildir ya da olmamaktan hâlî değildir.

Şayet olursa ma’lûlün illetten geri bırakılması imkânsız olduğu için hâdis olanın da kadîm olması gerekir.

Şayet olmazsa bu durumda bazısı hâdis olur ve bu konudaki söz ilkindeki gibi olur.

Bu durumda ya kıdemlik söz konusu olur ya da teselsül söz konusu olur.

Şayet tesirin kaçınılmaz olduğu her şey ezelde meydana gelirse âlemin ezeliği gerekli olur. Çünkü hâdis olursa âlemin hâdisliği belli bir vakitle ilişkilendirilir.

Ezelde olan için ise;

[1] fazladan bir durumun olması hâlî değildir,

[2] ya da olmaması hâlî değildir.

Eğer ilki olursa Allâh'ın tesirinin kaçınılmaz olduğu her şeyin ezelde meydana gelmemiş olması gerekir.

Şayet onun ezelde meydana geldiği takdir edilirse, Allâh'ın tesirinin zorunlu/vâcib olmasının kaçınılmaz olduğu her şeyin âlemin varlığa gelmesi esnasında, ezelde hem meydana gelmiş olması hem de meydana gelmemiş olması gerekir. Bu da bir çelişkidir.

Eğer ikincisi olursa bir tercih edici olmadan mümkün olanın iki tarafından birinin tercih edilmesi gerekir ki, bu da muhâldir.”

Şayet bu durumda mu'allil de “biz bir tercih edici olmadan tercihin muhâl olmasını kabul etmeyiz” derse bu men', sâile zarar vermez. Çünkü sâil şöyle der:

“Bu muhâl olmaktan hâlî değildir ya da olmamaktan hâlî değildir.  
Şayet [muhâl] olursa zikrettiğimiz şey tamamlanmış olur.  
Şayet [muhâl] olmazsa bir tesir edici olmadan âlemin var olması mümkündür.  
O halde delilinizin aslı [olan şu öncül] bâtıldır: *“Her sonradan oluşan varlığın/muhdesin bir tesir edicisi vardır.”*

Bunun cevabı da bu durumda mu'allilin şu şekilde demesinde olduğu icmâlî nakz ile olur: “Günlük hâdiseler hakkında söylediğiniz şey delille çeliştiği için doğru değildir.”

Şayet “âlem sonradan var kılınmıştır/muhdestir” öncülü sâbit olursa [mu'allil] şöyle der:

*“Her muhdes mümkündür. (K.Ö)  
Her mümkünin de her iki tarafı da eşit olduğundan iki tarafından birinin bir tercih edici olmadan tercih edilmesi imkânsız olduğu için bir müessiri vardır. (B.Ö)  
O halde âlemin bir müessirinin olduğu doğru kabul edilir ki, sonuç olarak kastedilen de budur.” (Sonuç)*

## ŞERH

İkinci kıyasın büyük öncülü hakkında [mu'allil] der ki -ve o bizim de sözümüzdür:-

[3] “*Havâdislerden hâlî olmayan her şey hâdistir.*” [Açıklaması şöyledir]<sup>1</sup>:

“Çünkü şayet ezeli olsaydı bu durumda aynı şekilde havâdislerde ezeli olurdu. Aksi takdirde mahal, ezelde ondan hâlî olarak gerçekleşirdi. [Fakat] bu durumun zıttı olan havâdisin ezeli olması muhâl olduğu için bu da bâtıldır. Çünkü ezellilik ve hâdislik kesinlikle iki zıt kavramdır.”

Bunu söyleyen kişiye [sâil tarafından] “havâdislerden hâlî olmayanların hâdis olduğunu kabul etmiyoruz” demek, görünüş olarak kendisi hakkında delil öne sürülen

<sup>1</sup> Bu açıklama mu'allile aittir. (ç.)

öncül -yani ikinci kıyasın büyük öncülü- için zikredilmiş olsa da bu bir men‘dir.<sup>1</sup> Fakat gerçekte o kıyastaki delilin bir parçası olan [ve] gereklilik/lüzûmiyye bildiren öncüle râcidir ki bu da onun şu sözüdür: “Şayet havâdislerden hâlî olmayan ezeli olursa bu durumda havâdisler de ezeli olur.” Yani [sonuç olarak] burada kabul edilen lüzûmu kabul etmiyoruz [diyerek] bu şartlı önermeyi men‘ etmektedir.

Bu men‘in gerekçesi/müstenedi yazarın şu sözüdür:

“Şeyin ezeli olması niçin mümkün olmasın ki? Zira havâdislerden önce gelen her hâdisin öncekine göre değil de sonrakine göre önce olması sebebiyle o, havâdislerden hâlî değildir. Meselâ filozofların nazarındaki “felekler” konusunda olduğu gibi.

Onlar bu konuda şöyle derler: “Felekler, yokluk kendilerini öncelemeksizin kadimdirler. Fakat onu daima sonsuz hareketler takip eder. [Bu durumda] feleklerden her biri, bir öncekine göre değil de [kendisinden sonra gelen] bu hareketlerden önce gelmesi sebebiyle öncelik ifade eder. Buna göre mahallin ezeliğinden dolayı havâdislerin ezeliği gerekmez.”

Bunun için kesin bir delil gereklidir.

Bu men‘i dikkatli bir şekilde savuşturmakta mümkündür. Bu da şu şekilde olur:

“Buradaki havâdislerden maksat lâzım olan havâdislerdir. Çünkü ilk biz açıklıyoruz ki; havâdislerin mahalli olan her şey, hâdis olan kabul edicilikten hâlî değildir ve bu kabul ediciliğin de bu mahal için lâzım olması gerekir. Aksi taktirde sonsuz kabul ediciler şeklinde teselsül lâzım gelir.”

Buna göre sözün neticesi şöyle oluşur:

“Havâdislerin mahalli olan her şey, lâzım olan havâdislerden hâlî değildir. Lâzım olan havâdislerden hâlî olmayan her şey de hâdistir.”

Böylece zikredilen men‘ savuşturuldu ki, bu da açıktır.

Evet! Sâil de muhâl olan teselsülün lüzûmunu men‘ ederek şöyle der:

“Şayet kabul ediciler ancak ilki haricinde diğerleri birbirlerine dayanarak bir eylem içerisinde olsaydı bu gerekirdi. Fakat bu da kabul edilmez. Nasıl kabul edilsin ki? Daha önce geçtiği üzere kabul edicilik, kabul eden/kâbil ve kabul edilen/makbûl arasında bir nisbettir. Öyleyse kabul edicilik bu ikisinden sonra gelmektedir.

Şayet bunu kabul edecek olursak o zaman bu [ifade]<sup>2</sup> yeterli değildir. Hatta bununla beraber kabul edicilerin varlıksal olarak [ifade edilmesi] gerekir. [Ancak]

<sup>1</sup> “Bu müstenedle yapılmış bir münâkazadır” (Şâfi, 1074:21a).

<sup>2</sup> Yani “dayanmak” ifadesi (Kemankeş, v. 22a). (ö.t)

bu da kabul edilmez. Zira onun oluşu nisbete bağlı olan bir eylemdir ki, [yapılan men‘] aynı şekilde bunu te’yid etmektedir.

Şayet bunu kabul edecek olursak bu seferde bununla beraber bu kabul ediciliğin pek çok<sup>1</sup> sebebi olmaması gerekir ki, bu da kabul edilmez.”

Men’ eden kişinin bu sözü men‘ etmesi münâkaza yoluyla muâraza şeklinde yapılmıştır.

[Sâil devamında] şöyle der:

“Şayet bunu kabul edecek olursak -yani şayet delil olarak zikrettiğiniz şeyi kabul edecek olursak- âlemin hâdisliği delillendirilmiş olur. Fakat bize göre bu geçerli değildir. Çünkü âlemin yaratılması hususunda Allâh’ın tesirinin kaçınılmaz olduğu her şey;

[1] ya ezelde var/sâbit olmaktan,

[2] ya da bu şekilde olmamaktan hâlî değildir.

İkincisinin -ki [yani Allâh’ın] tesirinin kaçınılmaz olduğu her şeyin ezelde meydana gelmemesi- muhâli gereklidir. Zira melzûmun butlânı lâzımının butlân olmasından dolayı gereklidir.

O halde iki seçenektan ikincisi bâtıl olduğunda ilk [seçenek] tercih edilir –ki bu da Allâh’ın tesirinin kaçınılmaz olduğu her şeyin ezelde meydana gelmesidir-. Bununla beraber deriz ki: İkinci [seçenek] muhâli gerektirdiğinden Allâh’ın tesirinin kaçınılmaz olduğu her şey şayet ezelde meydana gelmezse, daha önce meydana gelmeyip [sonradan] oluştuğu için bazısı hâdis olur.

O halde ezeliflik söz konusu değildir. O zaman şu iki şeyden biri gerekir.

[1] Ya hâdis, kadîm olarak oluşur.

[2] Ya da illetler ve sebepler arasında teselsül oluşur. [Fakat] her ikisi de bâtıldır.”

[Buradaki] mülâzemenin açıklaması, yazarın şu sözüyle ifade edilerek yapılır<sup>2</sup>:

“Çünkü âlemin varlığa gelmesi hususunda Allâh’ın tesirinin kaçınılmaz olduklarından bazısının hâdis olarak meydana geldiği sırada Allâh’ın tesirinin kaçınılmaz olduğu her şey ya ezelde var olmaktan hâlî değildir ya da bu şekilde olmamaktan hâlî değildir.

Şayet hepsi ezelde meydana gelirse, ma‘lûlün tam illetten geri bırakılması imkânsız olduğu için hâdis olanın da kadîm olması gerekir.<sup>3</sup> Eğer böyle olmazsa geneli ezelde meydana gelir. Onlardan bazısı da hâdis olur. Bu konudaki söz -yani

<sup>1</sup> Carullah’taki nüshada “pek çok” anlamını verdiğimiz “مُعَدَّة” kelimesinin içerdiği anlam şu örnekle anlatılmıştır: “Yürüyüş esnasındaki adımlamalarda olduğu gibi” (Carullah, v. 23a). (ö.t)

<sup>2</sup> Buradaki açıklama sâile aittir. (ç.)

<sup>3</sup> “Şayet tam illet ezeli olursa ma‘lûlün de ezeli olması gerekir” (Carullah, v. 23b). (ö.t)

bu bazısı hakkındaki söz- ilkinde olduğu gibidir. Yani söz, terdîdde bulunduğumuz birinci bazılar hakkında olduğu gibidir.”

Devamında şöyle deriz<sup>1</sup>:

“Ya Allâh’ın tesirinin kaçınılmaz olduğu her şeyden ikinci bazılar ezelde gerçekleşmiş olmaktan hali değildir ya da ezelde gerçekleşmemiş olmaktan hâlî değildir. İkinci [şık] olur ya da ezelde gerçekleşmiş olmaz. Şayet ilki olursa hâdis olduğu kabul edilen bu bazıların kadim olması gerekir. Eğer ikincisi olursa söz aynı şekilde buna hamledilir.

Öyleyse ya bu silsile bazısında son bulmaktan hâlî olamaz ve Allâh’ın tesirinin kaçınılmaz oldukları şeyler, hâdisin varlığa geldiği esnada ezelde gerçekleşmiş olur veya bu şekilde olmaz. O halde o zaman ya kadim olur -yani bu silsilenin sona erdirilmesi durumunda hâdis olarak kabul edilen şey kadim olur- ya da silsilenin sona ermediği kabulüyle illetlerin sunulduğu kısımdan itibaren teselsül oluşur.

Şayet terdîd edildiğinin dolayı ikinci şıkın imkânsızlığı sâbit olursa bundan dolayı birinci şık sâbit kılınır. Bu şıkta şudur: Allâh’ın âlemi yaratarak tesirinin kaçınılmaz olduğu her şey ezelde meydana gelmiştir. O zaman da âlemin ezeli olması gerekir. Çünkü âlem hâdis olursa bu taktirde âlemin hâdisliği belli bir vakitle ilişkilendirilir ki, bu da âlemin hâdis olma vaktidir.

[1] Ezelde olan için ise fazladan bir durumun olması hâlî değildir.

[2] Ya da onun için fazladan bir durum söz konusu olmaz.

Eğer ilki olursa Allâh’ın tesirinin kaçınılmaz olduğu her şeyin ezelde meydana gelmemiş olması gerekir.

Şayet onun ezelde meydana geldiği takdir edilirse, Allâh’ın tesirinin zorunlu/vâcib olmasının kaçınılmaz olduğu her şeyin âlemin varlığa gelmesi esnasında, ezelde hem meydana gelmiş olması hem de meydana gelmemiş olması gerekir.

Zorunlu olarak, bir vakitte hem meydana gelmesinin hem de meydana gelmemesinin bir arada olması imkânsız olduğu için bu da bir çelişkidir.

Eğer ikincisi olursa -yani fazladan bir durumun olmadığına dair bir özellik tercih edilirse- ezelde meydana gelmez.

[Bu durumda] bir tercih edici olmadan mümkün olanın<sup>2</sup> iki tarafından birinin<sup>3</sup> tercih edilmesi gerekir ki bu da aklın apaçık ortaya koyduğu şeye göre muhâldir.

Mülâzemenin açıklaması da şu şekildedir: Çünkü şayet tam illet ezeli olursa onun hâdisliği de aynı anda vakitlerin her bir anının hepsine nisbet olur. Böylece onun hâdisliği belli bir vakitle değil de vaktin hepsiyle ilişkilendirilir. Şüphesiz ki böylece bir tercih edici olmaksızın tercih edilmiş olur.”

<sup>1</sup> Bu söz sâile aittir. (ç.)

<sup>2</sup> Yani âlemin (Carullah, v. 24b). (ö.t)

<sup>3</sup> Yani var veya yok olma tercihi. (ç.)

Şayet bu durumda mu‘allil de sailin muârazasını savuşturmak için “biz bir tercih edici olmadan tercihin muhâl olmasını kabul etmeyiz” derse<sup>1</sup>, bu muârazadaki bu men‘, mu‘allile bir fayda vermediği gibi sâilede bir zarar vermez. Çünkü sâil hemen terdîdde bulunarak şöyle der:

“Bir tercih edici/müreccih olmadan tercihin olması muhâl olmaktan hâlf değildir ya da bu şekilde olmamaktan hâlf değildir. Eğer muhal olursa bu men‘e karşılık delil olarak söylediğimiz şey eksiksiz olarak tamamlanmış olur. Eğer muhâl olmazsa bir tesir edici olmadan âlemin var olması mümkündür.

Öyleyse o vakit delilinizin büyük öncülü sâbit olmadığı için delilinizin temel gövdesi bâttir ki, o öncül de şudur; “*her sonradan oluşan varlığın/muhdesin bir tesir edicisi vardır*”. Bu söz, ilzâm yoluyla men‘ edilmiş olan öncülün ispatıdır. Yani bu öncül sizin inancınıza göre “*her muhdesin bir var edicisi vardır*” şeklinde sâbit olması gerekir ki, bu da bir tercih edici/müreccih olmadan tercihin olmasının imkânsızlığı üzerine kurulmuştur.”

Bunun cevabı da bu durumda mu‘allilin şu şekilde demesinde olduğu gibi icmâlî nakz ile olur:

“Günlük hâdiseler hakkındaki delillerinizin bütün öncüllerinin beyanı yolunda gitmesine rağmen günlük hâdiseler hakkında taâruz konumunda aktarılıp delil olarak zikrettiğiniz şey bütün öncülleriyle beraber delille çeliştiğinden –yani delilden kastedilen hükmün [delille] çelişmesi- dolayı geçerli değildir.”

Sâilin deliline aynı şekilde münâkaza yoluyla da cevap verilmesi mümkündür ve aktarımı/tevcîhi şu şekilde denilerek yapılır:

“İmkânsız olduklarından dolayı teselsülün burada lâzım/gerekli olmasını kabul etmeyiz. Şayet sonsuz durumlar, varlıkta bir arada bulunsaydı bu şekilde olurdu, fakat bu da kabul edilmez. Öyleyse sayısız sebeplerden oluşması mümkündür. Bu sebeplerin de varlıkta bir arada bulunması, sonsuz durumların gerekliliklerinden değildir.”

Âlemin bir müessire ihtiyacının olduğunun ispatı hakkında aktarılan delilin küçük öncülü sâbit olduğunda –ki o öncülde “*âlem sonradan var kılınmıştır/muhdestir*” öncülüdür- delilin büyük öncülünün ispatı hakkında [mu‘allil] şöyle der -ki o bizim de sözümüzdür-:

“Her muhdesin bir müessiri vardır. (K.Ö)  
Her muhdes mümkündür. (B.Ö)  
Her mümkünin de bir müessiri vardır.” (Sonuç)

Bu delilin küçük öncülü açıktır. Büyük öncülüne gelince onun açıklaması hakkında deriz ki:

<sup>1</sup> “Bu durumda mu‘llil sâil olur ve sâilin delilinin öncüllerini men‘ eder” (Şâfi, 1074:23a).

“Mümkününin zâtının, var ve yok olma bakımından “şey” olması zorunlu değildir. Aksi taktirde vâcib veya mümteni olması gerekir ki, bu da muhaldir. O halde mümkün olanın her iki tarafı da eşit olduğundan iki tarafından birinin bir tercih edici olmadan tercih edilmesi imkânsız olduğu için bir varlığın meydana gelmesi için elbette bir müessir olmalıdır. Zira bu bedihî aklî hükümlerendir.”

Burada aklın zorunlu kıldığı hükümleri ancak büyüklenen kimse men‘ eder. Bu durumda bu kişiye bir daha asla hiçbir tartışmada itibar edilmez.

Bu şekilde olursa âlemin bir müessirinin olduğu doğru kabul edilir ki, zaten delilden sonuç olarak kastedilen hüküm de budur.

### 3.3. Üçüncü Bölüm: Bizzat Ortaya Koyduğumuz Meseleler

#### SEMERKANDÎ

Burada üç meseleden bahsedeceğiz. Birincisi kelâm ilminden alınmıştır. İkincisi hikmetten/felsefeden alınmıştır. Üçüncüsü de hilâf ilminden alınmıştır.

#### ŞERH

Burada üç meseleden bahsedeceğiz. Yazar –Allâh rahmet eylesin- bu ifadede bizzat kendisinin ortaya koyduğu meseleler hakkında pek çok şeyden bahsedeceğine dair bir ipucu vermektedir. Fakat bu bölümde [pek çok şeyden değil de] bu meselelerin bazısından bahsetmektedir.

Birinci mesele kelâm ilminden alınmıştır. Bu ilim, başkalarına karşı dînî akîdeleri ispat etmeye ve deliller öne sürerek [karşı fikirleri] susturmaya ve böylece şüpheleri ortadan kaldırmaya, kendisi ile güç yetirilen bir ilimdir.<sup>1</sup>

İkinci mesele hikmetten/felsefeden alınmıştır. Hikmet ise; İnsanın gücü ölçüsünde hariçteki varlıkların mâhiyetlerine dair varlıkların görünür durumlarını araştıran bir ilimdir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Şîrvânî'nin yaptığı bu tanım İcî'ye aittir. (İcî,tsz.:7). Diğer şârihler de kelâm ilmi hakkında şu tanımları yapmaktadırlar. Şâşî ve Behiştî kelâm ilmi hakkında şu tanımları yapmaktadırlar: “İslâm dininin kâidelerine göre var olmaları bakımından var olanların zâtî arazlarından bahseden bir ilimdir.” Geylânî de kelâm ilmini Cürçânî'nin yaptığı tanımla şöyle tarif etmektedir: “Allâh'ın zât ve sıfatlarından mebd ve me‘âd itibarıyla yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir. (Şâşî, 1074:23b; Behiştî, 1068:217b; Geylânî, 780:34b).

<sup>2</sup> Şâşî ve Behiştî hikmeti şöyle tanımlamaktadırlar: “İnsanın gücü nisbetinde nazarî ve amelî bakımından insan nefsinin, kendisiyle kemâle ulaştığı ilimdir.” Geylânî de şu tanımları yapmaktadırlar: “İnsanın gücü



Üçüncü mesele de hilâf ilminden alınmıştır. Bu ilim, imkân ölçüsünde herhangi bir durumda [olan görüşü] korumaya veya herhangi bir durumda [olan görüşü] yıkmaya kendisi ile güç yetirilen bir ilimdir.<sup>1</sup>

### 3.3.1. Birinci Mesele: Kelâmla İlgili Olan Mesele<sup>2</sup>

SEMERKANDÎ

[Mu'allil] der ki:

“Zorunlu varlık/vâcibü'l-vücûd tektir. Bu durumda ikisi arasında bir gereklilik/mülâzeme oluşur ya da oluşmaz. Bu iki seçenekte mümkün değildir. O halde İkisinin de olmaması gerekir.”

Bununla birlikte deriz ki: “İkisi arasında gereklilik/mülâzeme olması uygun değildir. Çünkü şayet böyle olursa zorunlu/vâcib olanla [diğer] benzeri arasında bir bağ/alâka oluşur. Bu da bir ihtiyacı zorunlu kılar.

Mülâzemenin yokluğu da aynı şekilde muhâldir. Çünkü bu şekilde olursa ikisi arasında ayrışmanın imkânı gerekir. Çünkü [bu] mümkün olmazsa ikisi arasında mülâzemenin sübûtu gerekir ve bu durum, ayrışmanın imkânının zittinadır.

Ayrışma da muhâldir. Ayrışmanın imkânı da bu şekilde [muhâldir]. Çünkü muhâlin imkânı da muhâldir.”

Burada [yapılacak olan] men', hoştur ki, şu şekilde denilerek yapılır:

“Şayet ayrışmanın imkânından (جواز الإنفكاك) bölünmenin imkânını (جواز الإفتراق) kastettiysen mülâzemenin yokluğundan dolayı bunun gerekli olmasını biz kabul etmeyiz ki, bu durumda bu ikisinin sübûtundan dolayı bu iki şey arasında zorunlu olarak mülâzemenin olması mümkün olacaktır. Meselâ şu sözüümüzde olduğu gibi: “Her ne zaman insan canlı olursa, Allâh'ta var/mevcûd olur.”

Eğer bununla, o ikisinden birinin varlığının diğerine ihtiyaç duymadan -diğeri ister sâbit olsun ister olmasın- mümkün olması anlamında o ikisinden birinin varlığının diğeri olmadan mümkün olmasını kastettiysen bu gereklidir. Fakat niçin onun muhâl olduğunu söylediniz?”

ŞERH

[Mu'allil] der ki: “Zorunlu varlık/vâcibü'l-vücûd tektir”.

---

nisbetinde şeylerin hakikatlerinden mâhiyetleri üzerine varlık hakkında bahseden bir ilimdir ki, insânî nefis bununla kâmil olur” (Şâşi, 1074:23b; Behiştî, 1068:217b; Geylânî, 780:34b).

<sup>1</sup> Şâşi ve Behiştî bu tanımın başında “meşhûrâtan ve müsellemtân olan” ifadesini de kullanmaktadır. (Şâşi, 1074:23b; Behiştî, 1068:217b). Geylânî de bu tanımın yanı sıra Cürçânî'nin yaptığı şu tanıma da kullanmaktadır: “Aynı şekilde cedel de denir ki, tanıma şu şekildedir: “Bir şeyin doğruluğunun gerçekliği için veya bâtil olduğunun iptali için iki zıt fikirli kişi arasında cereyan eden çekişmedir” (Geylânî, 780:35a-35b).

<sup>2</sup> Behiştî, Semerkandî'nin ilk olarak kelâmla ilgili meseleyi ele almasının sebebinin, kelâm ilminin şerefli bir ilim olmasından dolayı olduğunu söylemektedir (Behiştî, 1068:217b)

İddia edilen görüş budur ve bu görüş [görüldüğü üzere] açıkça belirtilmiştir. Onun ispatına gelince [bu konuda mu‘allil] şöyle der:

“Çünkü zorunlu varlık şayet bu şekilde “tek” olmazsa ondan daha çok olacaktır. Bu çoğun en azı iki tane olmaktır.

Şayet iki tane olursa bu durumda ikisi arasında bir gereklilik/mülâzeme oluşur ya da oluşmaz. Bu iki seçenekte mümkün değildir.

O halde ikisinin de olmaması gerekir. Çünkü lâzımın fesadı melzûmun fesadına delil teşkil eder.”

Bununla birlikte deriz ki: “İkisi arasında gereklilik/mülâzeme olması uygun değildir. Çünkü şayet böyle olursa zorunlu/vâcib olanla [diğer] benzeri arasında bir bağ/alâka oluşur.

[Bu durumda] aralarında bir gereklilik/telâzüm zorunlu kılınmış olur ve bu da bir ihtiyacı zorunlu kılar. Yani iki zorunlu/vâcib olandan biri, diğerine ihtiyaç duyar. [Ancak] zorunlu olanın ihtiyaç duyması muhâldir. Çünkü bu durum onun imkânını gerektirir. Zorunlunun imkânı ise şüphesiz ki muhâldir.”

[O halde] derim ki: “İkisi arasında ihtiyaçtan dolayı bir zorunluluğun oluşması kabul edilemez.”

Şayet mu‘allil “iki zorunlu olanın arasında bir gereklilik/telâzüm olursa şüphesiz ki ikisinden biri melzûm olur ve diğeri de lâzım olur ve melzûm da lâzımına muhtaçtır” derse bu durumda “*melzûm olan vâcib, lâzım olana muhtaç olur*” ki, kastedilen şey de budur.

[Mu‘allil] aynı şekilde [şöyle der]:

“Burada telâzümünden dolayı zorunlu bir bağ olursa zorunlu varlık da bu zorunlu bağa muhtaç olur.

Aksi taktirde bu bağa ihtiyaç duyulmadığından dolayı bu zorunlu olan diğeri zorunlu olanı gerekli kılar.

O halde bu bağ, gerekliliğin zorunlu bir sebebi olur ki, bu da muhâldir. Çünkü bu, varsaydığımız şeyin zıttıdır.”

[Sâil de] şöyle der:

“Şayet melzûmun lâzımına ihtiyaç duymasından, onun zâtı olması ve onu gerçekleştirmesi bakımından ihtiyaç duymasını kastederseniz bu kabul edilmez. Eğer bununla gereklilik bakımından ona ihtiyaç duymasını katederseniz bunu kabul ederiz.

Fakat bundan dolayı zorunlu olanın zorunluluğunun geçersiz kılınması gerekmez.

Bir de vâcib olan bundan dolayı, diğerine varlığı ve zâtı bakımından ihtiyaç duyması gerekli olsaydı [dediğiniz] şekilde olurdu ki, bu da kabul edilmez. Nasıl kabul edilsin ki?

[Çünkü] zorunlu olmak; ilim, hayat, kudret ve diğerlerinde olduğu gibi zâtî bakımından gerekli olan sıfatları için gereklidir.

Bundan dolayı onun zorunluluğunun yokluğu gerekmez ki, bu da açıktır.”

[Mu‘allil de şöyle der]:

“Mülâzemenin yokluğu da aynı şekilde muhâldir.  
Çünkü bu şekilde olursa ikisi arasında ayrışmanın imkânı gerekir.  
Çünkü bu mümkün olmazsa ikisi arasında mülâzemenin sübûtu gerekir ve [bu durumda] lâzım da bâtil olur. Zira bu durum, ayrışmanın imkânının zittinadır.”

Gerekliliğin/lüzûmun açıklaması da şu şekildedir<sup>1</sup>:

“Çünkü mülâzeme iki şeyin arasındaki ayrışmanın imkânsızlığından/imtinâ‘u’l- infikâktan ibarettir.

Eğer iki şey arasında ayrışma mümkün olmazsa bu zorunlu olarak imkânsız olur. Ayrışmanın bir mahalde olmasının muhâl olduğundan bahsetmiştik. Çünkü bu, ancak o iki şeyden birinin gerçekleşmesi ve diğerinin gerçekleşmemesiyle ortaya çıkar. Bu da bâtildir.

Çünkü zorunlu varlığın yokluğu mümkün değildir. Aksi takdirde zorunlu/vâcib olmazdı ki, bu da muhâldir.

Şayet ikisi arasında ayrışma muhâl olursa bunun gibi ayrışmanın imkânı da muhâl olur. Çünkü muhâlin imkânı da muhâldir.”<sup>2</sup>

Burada, yani bu delil hakkında [yapılacak olan] men‘, hoştur ve dikkatlice yapılmıştır.

Bu da şöyle denilerek yapılır:

“Şayet “iki zorunlu olanın arasındaki mülâzemenin yokluğu, ikisi arasında ayrışmanın mümkün olmasını gerektirir” [diye belirttiğiniz] sözdeki “ayrışmanın mümkün olması (جواز الإنفكاك)”, ifadesinden, burada bölünmenin imkânını (جواز الإفتراق) kastettiysen -ki buna göre ikisinden biri diğerinin yok olmasıyla beraber var olur- mülâzemenin yokluğundan dolayı bunun gerekli olmasını biz kabul etmeyiz.

Yani “iki zorunlu olanın arasında mülâzeme olmazsa bu ikisi arasında ayrışmanın mümkün olması gerekir” ifadesini kabul etmeyiz. Bu anlama göre bu ikisinin hâriçte sübûtundan dolayı bu iki şey arasında zorunlu olarak mülâzemenin olması mümkün olacaktır. Meselâ şu sözümüzde olduğu gibi: “Her ne zaman insan canlı olursa, Allâh’ta var/mevcûd olur.”

Eğer bununla, o ikisinden birinin hâriçteki varlığı, diğerine ihtiyaç duymadan -diğeri ister hâriçte sâbit olsun ister olmasın- mümkün olması anlamında o ikisinden birinin varlığının diğeri olmadan mümkün olmasını kastettiysen bu

<sup>1</sup> Bu açıklama mu‘allile aittir. (ç.)

<sup>2</sup> Çünkü eğer muhâl olmazsa zorunlu olarak muhâlin varlığı mümkün olur. Bu durumda da imkânsız/mümteni olanın mümkününe dönüşmesi gerekir ki, bu da muhâldir (Manisa, 1948/2, v.42b). (ö.t) Ayrıca buna göre vâcib olanın iki tane olmasının ve bundan daha fazla sayıda olmasının mümkün olmadığı ispat edilmiş olur (Manisa, 2948/2, v. 42b). (ö.t)

gereklidir. Fakat niçin onun muhâl olduğunu söylediniz? Yani iki zorunlu arasındaki mülâzemenin yokluğundan dolayı bu durumun gerekli olmasını kabul ederiz. Fakat onun muhâl olmasını kabul etmeyiz.<sup>1</sup>”

Bu durumda bunun için bir delil kaçınılmazdır. Bu delile aynı şekilde nakz yoluyla da cevap verilmesi mümkündür. [Sâil] nakzın tevcîhini şu şekilde diyerek yapar:

“Sizin deliliniz bütün öncülleriyle beraber doğru değildir. Çünkü bir şeyin başka bir şey için illet olmaması gerekir. Şüphesiz ki lâzım da bâtıldır. Gerekliliğin açıklamasına gelince bunun hakkında deriz ki: Bu şekilde olursa;<sup>2</sup>

[1] ya zorunlu olan, ma‘lûlünü gerektirir,

[2] ya da gerektirmez. Bu ikisinin de olması söz konusu değildir.”

Birincisine gelince [açıklaması şöyledir]: “Çünkü sizin de söylediğiniz gibi melzûmun lâzıma ihtiyaç duyması gerekir. Öyleyse bu durumda zorunlu illetin, ma‘lûlüne muhtaç olması gerekir ki, bu da muhâldir ve aynı şekilde mülâzemenin yokluğu da muhâldir. Çünkü ma‘lûl olan ayrılışmanın imkânı, illetinden dolayı zorunlu kılınır ki, bu da muhâldir. Zira daha önce geçtiği gibi bu, tehallûfün mümkün olmasını gerekli kılar ki, bu da muhâldir. O halde aynı şekilde muhâlin mümkün olması da bu şekilde muhâldir. Zira muhâlin mümkün olması muhâldir.”

### 3.3.2. İkinci Mesele: Felsefeyle İlgili Olan Mesele

SEMERKANDÎ

[Mu‘allil der ki]:

“Zorunlu varlık, zât bakımından zorunlu kılan/mûcib olması gerekir.

Çünkü şayet iradesiyle fâil olursa onun bu fiili ezelde mümkün olmaktan hâlî değildir ya da olmamaktan hâlî değildir. Bu iki seçenekten her biri de geçersizdir. Bu durumda onun iradesiyle fâil oluşuna dair söylenen söz geçersizdir.

Bununla beraber deriz ki: İki seçenekten her biri geçersizdir. Çünkü onun fiili ezeli olursa şu iki imkânsız durumdan biri zorunlu olur:

[1] Ya hâdis olarak ezeli olur.

[2] Ya da iradesiyle fâil olan zât bakımından zorunlu kılan olur. Çünkü bu fiilde zorunlu varlık için bir kasıt ve irade söz konusudur ya da değildir.

[i] Şayet [bir kasıt ve irade] söz konusu olursa onun fiilinin hâdis olması gerekir.

[ii] Şayet [bir kasıt ve irade] olmazsa onun fiil bakımından değil de zât bakımından zorunlu kılan olması gerekir. Bu da bir çelişkidir.

<sup>1</sup> Burada münâkaza yoluyla men‘ yapılmaktadır. (ç.)

<sup>2</sup> Yani bir şey başka bir şey için illet olursa zorunlu olan da ma‘lûlü için illet olur (Manisa 2948/2, v. 43a). (ö.t)

Fakat şayet onun fiili ezelde mümkün olmazsa bu durumda imkânsız/mümteni olur. Daha sonra da mümkün dönuşür.

Bu durumda zikredilen dönuşüm/inkılâb gerçekleşir ki, bu da bir çelişkidir.”

Bunun cevabı da [sâil tarafından] şu şekilde denilerek yapılır:

“Zikrettiğiniz şey [size göre] bunu delillendirmiş olsa da bizce geçerli değildir. Zira zât bakımından zorunlu kılan olursa;

[1] ya zorunlu olan başkasının ma‘lûlü olur,

[2] yoksa zorunlu olan için yokluk mümkün olur. Her ikisi de bâtıldır.

Biz [bu konuda] sadece bunu deriz. Çünkü zorunlu kılan olursa bu durumda onun ilk ma‘lûlünün kendisiyle birlikte var/mevcûd olması kaçınılmazdır. Bu durumda onun ilk ma‘lûlünün yokluğunun mümkün (جائز) olması söz konusu olur ya da olmaz.

[i] Eğer söz konusu olmazsa bunun da zorunlu/vâcib olması gerekir. İşte o vakit zorunlu olan başkasıyla ma‘lûl olur.

[ii] Şayet yokluğu mümkün olursa;

*Her ne zaman ma‘lûlün yokluğu mümkün olursa aynı şekilde onun zorunlu illeti de bu şekilde olur. Zira ma‘lûl onun için lâzım olur. (K.Ö)*

*Lâzımın yokluğunun mümkün olması da melzûmün yokluğunun mümkün olmasını gerekli kılar. (B.Ö)*

*O halde zorunlu olanın yokluğunun mümkün olması gerekir. Bu da bir çelişkidir”*  
(Sonuç)

## ŞERH

[Mu‘allil der ki]:

“Bu mesele şu sözümdür: Zorunlu varlık, zât bakımından zorunlu kılan/mûcib olması gerekir.”

İddia edilen görüş budur. Buna dair iddialar şudur:

[1] Zât bakımından zorunlu kılan/mûcib olmak, istese de istemese de kendisinden kaynaklanan bir etkinin ortaya çıkması zorunlu olan demektir.

[2] İradesiyle fâildir/fâil bi'l-ihityâr demek, onun dilediğini yapması dilediğini yapmaması demektir.

Bunun delillendirilmesine gelince, [mu‘allil] şöyle der:

“Çünkü eğer o, zât bakımından zorunlu kılan olmazsa iradesiyle fâil olacaktır. Buradaki yüklem/tâlî de bâtıldır aynı şekilde konu da/mukaddem bâtıldır.”<sup>1</sup>

Mülâzemenin<sup>2</sup> açıklamasına gelince bu da açıktır. Çünkü bu ikisinin arasında bir aracı yoktur.

Yüklemin/tâlînin geçersiz olmasının açıklaması da şu şekildedir: Çünkü zorunlu olan şayet iradesiyle fâil olursa onun bu fiili ezelde mümkün olmaktan hâlî değildir ya da olmamaktan hâlî değildir. Bu iki seçenekten her biri de geçersizdir. Bu durumda onun iradesiyle fâil oluşuna dair söylenen söz geçersizdir.

Bununla beraber deriz ki: İki seçenekten her biri de geçersizdir.

Ezelde fiilin mümkün olmasının imkânsız olmasına gelince, bu da sâbittir. Çünkü onun fiili ezeli olursa şu iki imkânsız durumdan biri zorunlu olur.

[1] Ya hâdis olarak ezeli olur.<sup>3</sup>

[2] Ya da irade bakımından fâil olan, zât bakımından zorunlu kılan olur. Şüphe yok ki her iki seçenekte [size göre] imkânsızdır.

Biz de bu iki imkânsız seçenekten birinin olması gerektiğini söyleriz. Çünkü bu fiilde zorunlu varlık için bir kasıt ve irade söz konusudur ya da değildir.

[1] Şayet [bir kasıt ve irade] söz konusu olursa kendisinin ezeli olması durumunda fiilinin hâdis olması gerekir. Zira kasıt ve iradeyle ilgili olanın, kasıt ve irade olması durumunda, var olanın [tekrar] varlık haline getirilmesinde ve de meydana gelmiş olanın [tekrar] meydana getirilmesinde, bir kasıt olması imkânsız olacağından dolayı onun ma'dûm olması gerekir. Buna göre iki imkânsız durumdan ilki gereklidir.

Bu durumda aynı şekilde zâtının, hâdis olan fiil için mahal olması gerekir. Zira bir şeyin fiili zâtıyla var olan şeyle vasıflanır. Öyleyse zât, zorunlu varlığın mahalli olur.

[2] Şayet ondan sâdır olan bu fiil hakkında onun için bir kasıt ve irade olmazsa o, zât bakımından zorunlu kılan olur [fakat] iradesiyle fâil olmaz ki, bu da bir çelişkidir. Zira bu, takdir edilen durumun tersidir.

[Buradaki] gerekliliğin/lüzûmun açıklaması şu şekildedir: Zira zorunlu olmaktan kastedilen, bir kasıt ve irade olmaksızın ondan bir fiilin meydana gelmesidir ki, bu da imkânsız olan iki durumdan ikincisidir.

Onun fiilinin ezelde mümkün (جواز) olmamasının imkânsızlığı şu şekilde açıklanır: Çünkü şayet onun fiili ezelde mümkün olmazsa bu durumda imkânsız/mümteni olur.

Daha sonra da, şayet bu şekilde var olursa mümkün dönüşür. Bu durumda zikredilen dönüşüm/inkılâb gerçekleşir ki, bu da bir çelişkidir. Yani zât

<sup>1</sup> Şayet o, zât bakımından zorunlu olmazsa iradesiyle fâil olacaktır. (ç.)  
konu (mukaddem) bağ yüklem (tâlî)

<sup>2</sup> Yani mukaddemin açıklaması. (ç.)

<sup>3</sup> Yani onun fiili ezelde hâdis olursa onun için ezelde mümkün olmak söz konusu olur. Bu şekilde bir oluş ise muhaldır (Manisa 2948/2, v. 43b). (ö.t)

bakımından imkânsız olan bir şeyin zât bakımından mümkün olan bir şeye dönüşmesi gerekir.

Şayet vâcib olan, iradesiyle fâil olarak lâzım olacaksa onun iki kısmı da bâtil olur. [Zira] aynı şekilde onun melzûmu da bâtil olur ki, bu melzûm da onun tercih edilir olmasıdır.

Öyleyse onun zât bakımından zorunlu kılan olması gerekir. Çünkü ikisi arasında bir aracı yoktur.

İlki geçersiz kılındığında ikincisi tercih edilir ki belirtilen delilden beklenen sonuç da budur.”

Bu mesele tartışmalıdır. Şu şekilde [sâil tarafından] aktarımı yapılarak denilir ki:

“Ezelilik bir şeye nisbet edildiğinde onun için şu iki şeyden biri dikkate alınır:

1. Ezelilik, “şey”in imkânının bir tarafıdır. Yani ister imkânda olduğu gibi varlığı ezeli olsun ister olmasın bu “şey”in hâricî bakımdan ezelde mevcûd olması mümkündür.

2. Ezelilik, varlığının bir tarafıdır. İşte o zaman mevcûd olan bu “şey” elbette ezeli olur.

Bunu anladıysan biz de şu tercihte bulunarak deriz ki: Zorunlu varlığın fiilinin herhangi bir vakitte var olarak ezelde mümkün olması mümkündür. İşte o zaman belirttiğiniz şeyden dolayı bir şeyin kendisinin ezeli olması durumunda fiilinin hâdis olmaması gerekmez. Böylece bir şeyin zâtî imkânsızlıktan zâtî imkânlılığa dönüşmesi gerekmez.”

Bunu iyi düşün.

Şu şekilde denilerek bu delile başka bir yöntemle ret yöneltilebilir:

“Şayet ezelde fiilinin mümkün (جواز) olmasından onun fiilinin zâtî olarak imkânı (امكان) kastediliyorsa bu durumda biz de fiilinin ezelde mümkün (جائز) olmasını tercih ederiz.”

Yazarın sözüne göre [mu‘allil şöyle demişti]:

“Şayet onun fiili için bir kasıt söz konusuysa ezeli olan şeyin hâdis olması gerekir.”

Biz de deriz ki<sup>1</sup>:

“Biz bunu kabul etmeyiz. Bununla birlikte fiilin, ezelde var olması söz konusu olsaydı bu şekilde olmazdı. Aksine fiil için ezelde imkân söz konusu olurdu. İmkânın ezeli olmasından dolayı da varlığın ezeliği ve varlığın ezeliğinin

---

<sup>1</sup> Bu söz sâile aittir. (ç.)

imkânı gerekmez.<sup>1</sup> Şayet bununla fiilin vukû‘î olarak imkânlı oluşunu kastedersen, biz de bunun mümkün olmadığını (غير جائز) kabul ederiz.<sup>2</sup>”

Yazarın sözüne göre [mu‘allil şöyle demişti]: “Dönüşümün gereklidir.”

Biz de deriz ki<sup>3</sup>:

“Bunu kabul etmeyiz. Şayet sadece zât bakımından mümkün olmasaydı bu gerekli olurdu ki, bu da kabul edilmez.<sup>4</sup>”

Bunun cevabı -yani zorunlu varlığın zât bakımından zorunlu oluşunu delillendiren delilin muâraza yoluyla cevabı [sâil tarafından] şu şekilde yapılır:

“Delil olarak zikrettiğiniz şey, her ne kadar iddia ettiğiniz bu sonuç önermesini [size göre] delillendirmiş olsa da bizce geçerli değildir. Zira zorunlu olan, zât bakımından zorunlu kılan olursa şu iki durumdan biri gerekir.

[1] Ya zorunlu olan başkasının ma‘lûlü olur.

[2] Yoksa zorunlu olan için yokluk mümkün (جائز) olur.

Bu ikisinden her biri -yani zikredilen bu iki durumun her biri- de geçersizdir.<sup>5</sup> [Zira] lâzımın butlânı melzûmun butlânına delil olur. Biz [bu konuda] sadece bunu -yani zorunlu olanın zât bakımından zorunlu kılıyor olmasının imkânsız olan bu iki durumdan birini gerektirmesini- deriz. Çünkü zorunlu olan, zât bakımından zorunlu kılan olursa ilk olarak ondan bir fiilin sâdir olması gerekir. Bu durumda onun ilk ma‘lûlü kendisiyle birlikte var/mevcûd olur.<sup>6</sup>

Zira bu ma‘lûl;

<sup>1</sup> Çorum’daki nüshada bu cümle için şu not yer almaktadır: “Yani ezeliğin, varlığının bir tarafı olması mümkün değildir. Şayet imkânının bir tarafı olursa buna göre varlığı herhangi bir vakitte ezelde mümkün olur” (Çorum, v. 30b) (ö.t)

<sup>2</sup> Yani burada ikinci şıkkın tercih edildiği kastedilmektedir (Manisa 2948/2, v. 44b). (ö.t)

<sup>3</sup> Bu söz sâile aittir. (ç.)

<sup>4</sup> Şâşi bu ifadenin devamında şöyle bir tartışmayı ele almaktadır: “Şayet şöyle dersin: O ezelde mümkün olursa onun ezelde vukû‘ bulması câizdir. Çünkü bir şeyin mümkün olması demek onun vukû‘ bulmasının câiz olması demektir. Ben de şöyle derim: Evet! O vukû‘î imkân bakımından mümkünse zâtî imkân bakımından mümkün değildir. Çünkü o başkasıyla imtinâ olması bakımından bir araya getirilmiştir. Şerhu’s -Sahâif’te fazladan bir açıklama yapılmakta ve bu delile itirazda bulunmaktadır. İtirazlar da şu şekildedir: “[1] Biz bunu kabul etmeyiz. Kasıt ve irade bakımından öncelenen şey, zaman bakımından değil de zât bakımından olmak üzere kasıt ve iradenin öncelenmiş olmasının mümkün olması sebebiyle hâdistir. Bu öncelenen şeyin önceliğinin hudûs olması gerekmez. [2] Aynı şekilde bunu yine kabul etmeyiz. Zira o, zâtının devam etmesi sebebiyle fiillerinden bir kısmının devamlı olması mümkün olduğu için onun zâtı havâdislerin mahallidir. Ben de şöyle derim: Bu ilzâmî bir delildir. Öyleyse onların söylediği bu şeye göre zâtî hudûs sâbit değildir. Böylece ilk itirazın hükmü düşmüş oldu. Fiilin hudûs olduğuna dair kabul edilen takdire gelince ise bu da faydasız boş bir çabadır” (Şâşi, 1074:24b-25a).

<sup>5</sup> “Birincisine gelince;

Her ma‘lûl başkasına muhtaçtır.

Her başkasına muhtaç olan da mümkündür.

Her mümkünin de vâcib olması imkânsızdır.

İkincisine gelince, bunun da bâtil olduğu açıktır” (Geylânî, 780:35a).

<sup>6</sup> “Meselâ birinci akıl gibi” (Geylânî, 780:35a).



[1] ya kendisinden başka bir şeyle var olur,

[2] ya da olmaz.

Eğer ilki olursa ilk ma'lûlun olması gerekir ki, bu da kabul etmeyeceğimiz bir durumdur. Öyleyse bu durumun tersi de olması gerekir.

Eğer ikincisi olursa bunun onunla birlikte olması gerekir. Aksi taktirde bir tercih edici olmaksızın tercihin olması gerekir. Bu da fâil-i muhtâr [görüşüne] zıt olduğundan zorunlu olarak imkânsızdır.

[i] Şayet ilk ma'lûl onunla birlikte var olacaksa bu durumda onun ilk ma'lûlünün yokluğunun mümkün (جائز) olması söz konusu olur ya da bu şekilde olmaz. Eğer yokluğunun mümkünlüğü söz konusu olmazsa bunun da zorunlu/vâcib olması gerekir. Zira onun yokluğu mümkün olmadığında elbette ki onun varlığı zorunlu olur.

İşte o vakit ma'lûl olan bu zorunlu varlık, başkasıyla ma'lûl olur ve bu da zât bakımından zorunlu kılan olarak kabul edilen zorunlu olur. İşte bu da bâtil olan iki durumdan biridir.

(ii) Şayet ilk ma'lûlün yokluğu mümkün olursa (جائز) aynı şekilde zorunlu olanın da yokluğu mümkün olur.

*Her ne zaman ma'lûlün yokluğu mümkün olursa aynı şekilde onun zorunlu illeti de bu şekilde olur. Zira sadece ma'lûl onun için –yani zorunlu illeti için- lâzım olur.*

*Lâzımın yokluğunun mümkün olması da melzûmün yokluğunun mümkün olmasını gerekli kılar.*

*O halde zorunlu olanın yokluğunun mümkün olması gerekir. Bu da bir çelişkidir.*

Aynı şekilde bu da imkânsız olan iki durumdan biridir.

Bu durumda zorunlu olanın zât bakımından zorunlu kılan olmaması gerekir.

Böylece o, iradesiyle fâil olur ki, bu da sizin iddianızın çeliştiğini gösterir.”

Ben de derim ki<sup>1</sup>:

“Bu muâraza tartışmalıdır ki, bu tartışma da şudur: Yokluğun mümkün olması ifadesinden iki anlamın kastedilmesi mümkündür.

1. Zâtının hariçteki varlığının zorunlu olması sebebiyle zorunlu olan illetine nazaran bu doğru olmasa da sadece zâtına nazaran kendi kendine yok oluvermesinin geçerli olması bakımından bir şeyin olması. Meselâ filozoflara göre ilk aklın zorunlu varlığa nisbetinde olduğu gibi.

Buna göre ilk akıl, zâtına nazaran varlığı zorunlu olmayandır. Öyleyse ilk akıl, zorunlu olan varlığın/vâcibü'l vücûdun varlığına nazaran bu mümkün olmasa da zâtına nazaran yokluğu mümkün olandır.

2. Hâriçte zorunlu olarak sadece ona bağlı olan zorunlu kılan bir illetinin olmamasından dolayı hariçte kendi kendine yok oluvermesinin geçerli olması.”

<sup>1</sup> Bu söz şârihe aittir. (ç.)

Eğer bunu kavradıysan bu durumda şöyle deriz: “Şayet siz burada yokluğun mümkün olması ifadesiyle ilk anlamı kastederseniz biz de ilk ma‘lûlün yokluğunun mümkün olduğunu tercih ederiz. Sizin ifadenize göre ma‘lûlün yokluğunun mümkün olması, illetin yokluğunun mümkün olmasını da gerekli kılar. Fakat bu kabul edilmez. Bunun gerekçesi de zorunlu olana nisbeti dolayısıyla ilk akıl hakkında söylediklerimizdir.

Fakat siz bununla ikinci anlamı kastederseniz biz de ilk ma‘lûlün yokluğunun mümkün olmadığını ve bu sebeple ma‘lûlün zorunlu varlık olmasının gerekli olmayacağını tercih ederiz. Bununla birlikte yokluğu mümkün olsaydı bu anlama göre zâfî imkânın geçersiz kılınması sebebiyle onun zorunlu kılan olması gerekirdi ki, bu da kabul edilmez. Bunun gerekçesi de yine daha önce zikrettiğimiz şekilde geçtiği üzeredir.”

### 3.3.2.1 Bir Uyarı

#### SEMERKANDÎ

“Akledilirler hakkındaki muârazaanın, delil için nakz-ı icmâlî gibi olması şüphelidir.”

#### ŞERH

Yani burada zikredilen bu söz, buradaki muâraza hakkında peşi sıra takdir edilmiş olan cevap için bir tenbihtir. Bu takdîrî cevapta şu şekildedir:

“Aklî deliller hakkında sâilin mu‘allile karşı koyması uygun değildir. Çünkü sâil, mu‘allilin delilini kabul ettiği ve onayladığı zaman aynı şekilde medlûlü de onaylaması gerekir. Zira melzûmun tasdik edilmesi, lâzımının da tasdik edilmesini ve kabul edilmesini gerekli kılar.”<sup>1</sup>

Buna göre, iki çelişğin tasdik edilmesi sebebiyle medlûl de zorunlu olarak çelişeceğine göre sâilin delillendirmede bulunması gerekir ki, bu da muhâldir. Öyleyse bu itiraz, muârazın delili için icmâl yoluyla nakz şeklinde olur.

Cevapta şu şekilde denilerek takdim edilir:

---

<sup>1</sup> “Burada üç vecih vardır. 1. Sâil mu‘allilin delilini kabul ederse bu durumda onun medlûlünü de kabul etmesi gerekir. Şayet kendisi delillendirmede bulunursa bu durumda hem medlûlün sübutu hem de medlûlün sübût bulmaması gerekir ki, bu da muhâldir. 2. Aklî delil medlûlün illeti gibidir. Bu durumda bununla asla çelişmez. Zorunlu olarak sübûtu lâzım gelir. İşte o zaman burada muâraza mümkün olmaz ve medlûlünün sübûtu lâzım gelmez. Çünkü muâraz, mu‘allilin deliliyle medlûlün sübûtunu kabul etmiş olur. Bu durumda da iki çelişik ortaya çıkar ki, bu da muhâldir. 3. Akledilirler hakkındaki delil, medlûl için melzûm olur. Öyleyse kendisinin bilinmesinden dolayı medlûlün bilinmesi gerekir. Bu durumda sâil, mu‘allilin delilini kabul ederse zorunlu olarak medlûlünü de kabul etmesi gerekir. Çünkü melzûmun kabul edilmesi lâzımın da kabul edilmesini gerektirir. Medlûlünü kabul etmiyoruz fakat delilini kabul ediyoruz denilirse burada çelişki ortaya çıkar.” Behiştî bu açıklamadan sonra naklî delillerde de muâraza olması durumunda ise yine aynı şekilde iki çelişğin bir arada bulunmayacağını, çünkü naklî delillerin medlûlleri hakkında emâre bildirdiğini bu sebeple akledilir olmayanlarda iki çelişğin bir arada bulunamayacağını da özellikle belirtmektedir (Behiştî, 1068:222a).

“Akledilirler hakkında<sup>1</sup> yapılan muârazanın, mu‘allilin iddia ettiği şey için delillendirmede bulunduğu delil için nakz-ı icmâli gibi olması şüphelidir.<sup>2</sup> Zira sâilin muâraza olarak beyan ettiği ifadeleri bu doğrultudadır.”

Sâilin bu ifadesi de şudur:

“Deliliniz bütün öncülleriyle birlikte geçerli olsa bile delilin medlûlü, [delille] çelişik olduğundan dolayı doğru değildir. Oysa bize göre delil, medlûlün doğruluğunu ispatlamalıdır. O halde [deliliniz] doğru değildir.”

İşte o zaman muâraza, nakz-ı icmâlî olarak meydana gelmiş olur. Çünkü bu muâraza, zikredilen iddianın delillendirilememesinden dolayı mu‘allilin delilini ispatlamaktadır.

Denilir ki<sup>3</sup>:

“Yazar buradaki sözü, aklî deliller hakkındaki muârazaya tahsis etmiştir. Çünkü aklî deliller, naklî delillerin tersine medlûllerine nisbetle melzûm olurlar. Öyleyse bunlar medlûlün geçerliliği için birer emâre olurlar. Fakat bir şeyin emârelerinin geçerli olmasından dolayı bu şeyin de geçerli olması gerekmez.”<sup>4</sup>

### 3.3.3. Üçüncü Mesele: Hilâf İlmiyle İlgili Olan Mesele

#### SEMERKANDÎ

Şâfi –Allâh rahmet eylesin-, Ebû Hanife’nin –Allâh rahmet eylesin- tersine şöyle demiştir:

“Bir baba, ergenlik çağına erişmiş bekâr kızını zorla/icbârla evlendirme yetkisine sahiptir.

Bize göre burada şu iki velâyetten biri sabittir.

[1] Ya zorlama öncesi

[2] Ya da zorlama sırası. Hangisi olursa olsun iddia edilen şey gerçekleşir.

<sup>1</sup> “Yani aklî deliller hakkında...” (Şâfi, 1074:25b).

<sup>2</sup> Kelâmcılar “şüphe” lafzını, hakkında kesinlik olmayan bir şey hakkında ve “zan”dan kuvvetli gördükleri şey hakkında kullanırlar (Behiştî, 1068:222b).

<sup>3</sup> Bu söz Şâfi’ye ve Geylânî’ye aittir. Şâfi şerhinde şöyle demektedir: “Zira aklî delil medlûlün illeti gibidir. Bu durumda tehalûf olmayacağı için delilin sübûtundan dolayı medlûlün süûtu da gerekli olur. Zira aklî delil medlûlün melzûmudur. Çünkü delilin bilgisinden dolayı medlûlün bilgisi gerekli olur ve melzûmun sübûtu da lâzımın sübûtunu gerekli kılar. Bu da naklî delilin tersinedir. [Not: Bizim yararlandığımız nüshada “aklî delilin tersinedir” ifadesi yer almakta.(ç.)] Çünkü bunlar medlûlün varlığı için emâre olurlar. Fakat bir şeyin emârelerinin varlığından dolayı bu şeyin de var olması gerekmez. Bu durumda emârelerin sübûtundan dolayı medlûlün sübûtu gerekmez. Bu durumda naklî delillerdeki böyle bir şüphe reddedilemez. Bu sebeple yazar sözünü “akledilirler hakkında” ifadesiyle sınırlandırmıştır. Cevabın tevcihine gelince ki, delil için gelen bu tevcih akledilirler hakkındaki muâraza icmâlî nakıza gibidir” (Şâfi, 1074:26a; Geylânî, 1068:36a).

<sup>4</sup> “Yani emâre olarak iddia edilen naklî delilin kabul edilmesinden dolayı medlûlün de kabul edilmesi gerekmez” (Dinkoz, 860:58a).

Bununla birlikte deriz ki: Bu iki velâyetten biri sâbittir.

[1] Çünkü her iki vaktin velâyetinin şümûlü mutlak olarak her iki şümûlden birisi için –yani velâyetin varlığının şümûlü ve velâyetin yokluğunun şümûlü- illet olur.  
[2] Ya da olmaz.

Hangisi olursa olsun iki velayetten biri gerçekleşir.

[1] Şayet illet olursa ki, bu açıktır. Çünkü velâyetin şümûlü ister;

[i] gerçekleşmiş olsun,

[ii] isterse olmasın iki velâyetten biri gerekli olur...”

## ŞERH

Şâfi –Allâh rahmet eylesin-, Ebû Hanife'nin –Allâh rahmet eylesin- tersine şöyle demiştir:

“Bir baba ergenlik çağına erişmiş bekâr kızını zorla/icbârla evlendirme yetkisine sahiptir.”

Ebû Hanife'nin bu konudaki gerekçesi şudur: “Velâyetin illeti küçüklüktür.” Şâfi'nin gerekçesi de: “İllet, bekârettir”.

[Şâfi devamında şöyle der]:

“Bize göre burada şu iki velâyetten biri sabittir:

[1] Ya zorlama öncesi var olan velâyet.

[2] Ya da zorlama sırasında var olan velâyet.<sup>1</sup>

Bu iki velâyetten hangisi olursa olsun, [velâyet], özel velâyet/velâyet-i hâssa açısından gerçekleşmiş olur.

Ne zaman özel velâyet gerçekleşirse velâyetin mutlağı da gerçekleşmiş olur ki,<sup>2</sup> burada kastedilen de budur. Zira hüküm olarak umumun sabit olması kesin olarak hususun sabit olmasının gerekliliklerindedir.

Bununla birlikte deriz ki: Bu iki velâyetten biri sâbittir.

[1] Çünkü her iki vaktin -ki bu zaman dilimleri şunlardır: [i] Zorlama anı [ii] Zorlamadan önceki an- velâyetinin şümûlü mutlak olarak her iki şümûlden birisi için –yani her iki vaktin velâyetinin varlığının şümûlü ve her iki vaktin velâyetinin yokluğunun şümûlü- illet olur.

[2] Ya da illet olmaz.

<sup>1</sup> Yani nikah öncesi veya nikah sırasında olan velayet. Zira çocuk her iki zaman diliminde de bülüğ çağındadır (Şâfi, 1074:26a).

<sup>2</sup> “Bu özel iki velâyette, velâyetin mutlaklığının nisbeti olarak oluşur” (Şâfi, 1074:26a).

İllyetin olması veya olmamasından hangisi olursa olsun her iki özel velâyetten biri oluşur.

[1] Şayet illet olursa ki, bu açıktır. Çünkü bir illiyetin takdir edilmesi durumunda velâyetin şümûlü ister [i] gerçekleşmiş olsun [ii] isterse olmasın iki velâyetten biri gerekli olur.

[i] İlkine gelince bunu açıklamaya gerek yoktur.<sup>1</sup> Zira iki şeyin bir arada olmasının diğerini de gerektirmesi gayet açıktır.

[ii] İkincisine gelince, bir şeyin illetinin yokluğu o şeyin yokluğunu da gerektirir. O halde şayet bu iki şümûlden<sup>2</sup> biri bulunmazsa kastedilen şeyin gerekliliklerinden olan [iki velâyet arasındaki] ayrışma da ortaya çıkar.”

Şayet şöyle dersen:

“Yazarın “mutlak olarak her iki şümûlden birisi için” sözünden maksadı;

[1] ya bir bütünün içindeki iki şümûlün bir kısmıdır,

[2] ya da genel anlamda iki şümûlün bir kısmıdır. Bu iki ihtimalde söz konusu değildir.

[i] İlk seçenek şöyle izah edilir: Çünkü o vakit illetin yokluğundan dolayı tamamının yokluğu da gerekir. Bu da kastedilen şeyin bir gereği olan ayrılığı gerektirmez ki, bu da açıktır.

[ii] İkinci seçenek için ise şu söylenir: Çünkü o zaman bir kısmının yokluğu iki şümûlden birinin kesinlikle gerçekleştirilmemesini gerektirir ki, bu da kastedilen şeyin gereği olan ayrılığı gerektirir.

Şayet yazar üçüncü bir anlamı kastetmişse, ilk önce onu açıklasın biz sonra hakkında konuşuruz.”

Ben de derim ki:

“Yazarın bundan, iki şümûlden her birini ayrı ayrı kastetmiş olması mümkündür. [Zira] yazarın “mutlak olarak” ifadesi bunu gösterdiği gibi buna da uygun düşmektedir. İşte o vakit söylediklerinizden hiç biri ona yöneltilemez. Bu durumda “yazarın şunu kastetmiş olması mümkün değildir” de denilemez. Çünkü bununla bir şeyin çelişkili iki şey için illet olması iddia edilmiş olur ki, bu da muhâldir. Zira bu, lâzımların tek bir melzûmla çelişmesini gerektirir ki, bu da bâtıldır.

Çünkü biz de şunu deriz: Delillendirmede bulunan kişi “belirtilen illiyet hâricîdir veya hariçte olması mümkündür” diye bir iddiada bulunmadı ki onun bu sözü hakkında böyle bir eleştiri yöneltilsin. Aksine onun sözünün neticesi şudur: “Hâricî olan, illiyetten veya iliyetin zıttından hâlî kalamaz. Bu takdirde her ikisinden de kastedilen şey oluşur.

<sup>1</sup> Şîrvânî'nin açıklamaya gerek görmediği şeyi Şâşî şöyle açıklamaktadır: “Çünkü iki velâyetin umûmunun gerçekleşmesi iki velâyetten birisinin gerçekleşmesini zaruri olarak gerekli kılar” (Şâşî, 1074:26a).

<sup>2</sup> Yani her iki vaktin velâyetinin varlığının şümûlü ve her iki vaktin velâyetinin yokluğunun şümûlü (Manisa 2948/2, v. 46b). (ö.t)

Şüphesiz ki bu ikisinden birinin imkânsız olması bu [kastedilen şeye] aykırı değildir. Zaten bu da açıktır. Evet! Burada başka bir şey ortaya çıktı. O da şudur; işte o zaman burada varlık itibarıyla bir deverânın olmamasının gerekli olmasıdır. Zaten bu da burada kastedilen şeyin ispatının bir dayanağıdır.

Bununla birlikte deriz ki: Bu durumda deverân gerçekleşmez. Çünkü daha önce bu konunun geçtiği yerde de belirtildiği üzere dâire nisbetle illiyetin geçerliliği medâr sebebiyle gerçekleşinceye kadar medâr üzerine dâirin peş peşe hariçte terettübü gerekir. Dâir ve medârdan her birinin hâriçte [gerçekleşmesi] imkânsız olduğu için bu da bir çelişki ifade eder.”<sup>1</sup>

## SEMERKANDÎ

[Şâfi devamında şöyle der]:

“...[2] Şayet illet olmazsa yine bu şekilde olur. Çünkü onun illiyeti varlık ve yokluk bakımından [her iki vaktin velayetinin] yokluğunun şümûlünün zıttı sebebiyle hâriçte medâr olmaz. Çünkü şayet velâyetin şümûlü veya her iki velâyet arasındaki ayrışma sabitse, illiyet ister gerçekleşmiş olsun isterse gerçekleşmemiş olsun yokluğun şümûlünün zıttı da sabittir.

Şayet [illiyet], yokluğun şümûlünün zıttı sebebiyle medâr olmazsa yokluğun şümûlünün zıttının sübûtu gerekir. Çünkü illiyet sâbit olursa yokluğun şümûlünün zıttı da sâbit olur. O halde illiyet mevcut olmadığında hepsi birden sâbit olması gerekir. Aksi takdirde illiyet, yokluğun şümûlünün zıttı sebebiyle varlık ve yokluk bakımından medâr olur ki, bu da bir çelişki ifade eder.

Yokluğun şümûlünün zıttı sâbit olduğunda ise;

[1] ya velâyetin şümûlü kabul edilir,

[2] ya da [her iki velayet arasında] ayrışmanın olacağı kabul edilir. Hangisi olursa olsun iki velâyetten biri gerekli olur ki, kastedilen de budur.”

Şayet şöyle denirse:

“İllyetin her halükarda medâr olmadığını kabul ederiz. Fakat bu durumun muhâl olması mümkün olduğu halde ve de muhâlin [başka bir] muhâli gerektirmesi mümkün olduğu halde neden velâyetin şümûlünün illiyetinin yokluğu takdir edildiğinde, illiyetin bu şekilde olacağını söylediniz?”

Biz de şöyle deriz:

“Bu men‘ bize zarar vermez. Çünkü bu takdir, gerçekte sâbit olursa delilimiz tamamlanmış olur. Şayet [sâbit] olmazsa illiyet gerekli olur ve bu sebeple de daha önce geçtiği üzere kastedilen şey hâsıl olur.”

## ŞERH

[Şâfi devamında şöyle der]:

<sup>1</sup> Bu durumda medâr olanaksızdır. O halde belirtilen terettüb illiyet için bir çelişki ifade eder. Sonuç olarak deverân gerçekleşmez (Çorum, v. 33 a). (ö.t)

“...[2] Şayet her iki vaktin velâyetinin şümûlü, iki şümûlden birisi için illet olmazsa aynı şekilde kastedilen şeyin sübûtu ortaya çıkar. Çünkü onun illiyeti varlık ve yokluk bakımından [her iki vaktin velayetinin] yokluğunun şümûlünün zıttı sebebiyle hâriçte medâr olmaz. Çünkü şayet velâyetin şümûlü veya her iki velâyet arasındaki ayrışma sabitse, illiyet ister gerçekleşmiş olsun isterse bu şekilde gerçekleşmemiş olsun yokluğun şümûlünün zıttı da sabittir...”

Bu ifade tartışmalıdır. Çünkü şayet bu ifadeyle yokluğun şümûlünün zıttının eşit düzeyde illiyetin gerçekleşmesine ve gerçekleşmemesine nisbetini kastettiyse bu aklen kabul edilebilir. Fakat bu da bir anlam ifade etmez. Çünkü aklen mümkün olmasının illetlendirme/ta‘lil durumunda bir önemi yoktur.

Şayet bununla hariçteki ve her halukardaki nispetinin eşit olmasını kastederse, bu kabul edilmez. Çünkü varlığın şümûlünden ve ayrışmadan her birinin illiyetten ayrılmayacak şekilde olması mümkündür. Öyleyse illiyet olmaksızın yokluğun şümûlünün zıttı gerçekleşmez.

[Şâfi devamında şöyle der]:

“...Şayet illiyet, yokluğun şümûlünün zıttı için medâr olmazsa, yokluğun şümûlünün zıttının sübûtu gerekir, aynı şekilde [bu] illiyetin yokluğu takdir edildiğinde de gerekir. Çünkü illiyet sâbit olursa yokluğun şümûlünün zıttı da sâbit olur. O halde illiyet mevcut olmadığında genel olarak sâbit olması gerekir. Aksi taktirde -yani yokluğun şümûlünün zıttı illiyetin mevcûd olmaması durumunda aynı şekilde sâbit olmazsa- illiyet, yokluğun şümûlünün zıttı sebebiyle varlık ve yokluk bakımından medâr olur ki, bu da bir çelişki ifade eder.

[Buradaki] gerekliliğin açıklaması şu şekildedir: Daha önce zikrettiğimiz gibi yokluğun şümûlünün zıttı, illiyetin var olması durumunda vardır. Şayet illiyetin mevcut olmaması durumunda yok olursa aynı şekilde elbette ki varlık ve yokluk bakımından deverân gerekli olur...”

Aynı şekilde bu mesele de tartışmalıdır. Çünkü biz, varlık bakımından da yokluk bakımından da deverânı kabul etmeyiz.

Varlık bakımından olma kısmı şu şekilde açıklanır: “Zira daha önce birinci şıkta da ifade ettiğimiz gibi iki şey arasındaki gerekliliğin mutlak olması o iki şey arasında deverânı gerekli kılmaz.”

Yokluk bakımından olma kısmı şu şekilde açıklanır: “Çünkü hariçteki diğer bütün yoklukların tesadüfen oluştuğu gibi illiyetin yokluğunun takdir edilmesi durumunda

yokluk bakımından olan deverândan kaynaklanmaksızın yokluğun şümûlünün çelişmeden vukû‘ bulmasının tesâdüfî olması mümkündür.”

Aynı şekilde bu delil eğer bütün öncülleriyle birlikte doğruysa zât bakımından mümteni olanın varlık bakımından [deverâna göre] genel itibariyle mümkün olması gerekir ki, bu da aklın apaçık ortaya koyduğu şeye göre muhâldir.

Bu gereklilik şöyle açıklanır;

“Çünkü biz şöyle deriz: Zât bakımından mümteni olan, hususi bakımdan imkân dâhilinde mümkün olabilir ya da mümkün olamaz. Şayet bu şekilde olursa umumun varlığı hususun varlığı için gerekli olur.<sup>1</sup>

Şayet bu şekilde olmazsa mümkün varlık olması gerekir. Aksi taktirde hususi imkânın, umumi imkan için medâr olması gerekir ki, biz bunu “varlık ve yokluk bakımından olma” konusunda [daha önce] zikretmiştik. O halde bu bir çelişkidir.”

[Şâfi devamında şöyle der]:

“Yokluğun şümûlünün zıttı sâbit olduğunda ise;

[1] ya her iki vaktin velâyetinin şümûlü kabul edilir,

[2] ya da [her iki velayet arasında] ayrışmanın olacağı kabul edilir. Her iki vaktin velâyetinin şümûlünden veya her iki velayet arasındaki ayrılıktan hangisi olursa olsun iki özel velâyetten birinin sâbit olması gerekir ki, kastedilen de budur.”

Zikredilen terdîden sonra velâyetin mutlaklığı için –ki, tartışmanın başlarında zikrettiğimiz gibi bu, ilk kastedilen şeydir- bu sonuç gerekli kılınmıştır.

Şayet şöyle denirse:

“Zikredilen illiyetin -yani iki şümûlden birisine nisbetle her iki vaktin velâyetinin şümûlünün illiyeti- her iki vaktin velâyetinin yokluğunun şümûlünün çelişği için hem hariçte hem de her halükarda medâr olmamasını kabul ederiz.

Fakat zikredilen bu durumun muhâl olması mümkün olduğu halde ve de muhâlin [başka bir] muhâli gerektirmesi mümkün olduğu halde neden her iki vaktin

---

<sup>1</sup> Bir babanın bülüğ çağına ulaşan kızını zorlaması hakkında ileri sürülen bu delilin de aynı şekilde şu şekilde denilerek nakzedilmesi mümkündür: “İki velâyetten biri sâbittir. Bu ya zorlama anındadır ya da zorlamadan öncedir. Hangisi olursa olsun kastedilen şey diğeri için gerekli olur. Babanın zorlama yetkisine sahip olmamasına rağmen delil, kızın bülüğ çağına erişmesi ittifakla sâbittir” (Çorum, v. 33b). (ö.t)



velâyetinin şümûlünün illiyetinin yokluğu durumunda, illiyetin bu şekilde olacağını söylediniz?”

Bu men‘ hilâf ilmi uzmanları tarafından **“takdîrî men“** olarak isimlendirilir ki, bu da gerçekte var olan durumların imkânsız olan bir durumun takdiriyle men‘ edilmesi demektir.

Zikredilen bu şeyin dayanağı da yazarın şu sözüdür: “Takdir edilen şeyin muhal olması ve de muhâlin başka bir muhâli gerektirmesi mümkündür.”

Buna şu şekilde cevap verilir:

“Biz şöyle deriz: Bu men‘ bize zarar vermez. Çünkü bu takdir ya gerçekte sâbittir ya da değildir. İşte o zaman bu takdir şayet gerçekte sâbit olursa belirtilen men‘ için zikrettiğimiz delil kusursuz bir şekilde tamamlanmış olur.

Şayet bu takdir, gerçekte sâbit olmazsa illiyetin sübûtu gerekli olur. Aksi takdirde iki çelişki ortadan kalkmış olur ve bu sebeple ilk şıkta geçtiği üzere zikredilen terdîdden dolayı kastedilen şey hâsıl olur.”

## SONUÇ

Şemseddin Semerkandî 13. yüzyılda yaşamış ancak bıraktığı eserlerle her çağda iz bırakmıştır. Astronomi, kelâm, felsefe, mantık, geometri, cedel ve münâzara alanında yazdığı eserler Osmanlı medreselerinde okutulmuş ve kelime kelime ezberlenmiştir. Münâzara alanında ise *Âdâbü's-Semerkandî* adlı risâlesiyle “âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara”nın temelini atmış ve bütün ilimleri kapsayan yeni bir tartışma metodolojisi oluşturmuştur. Risâlesinde eski metodu devam ettirse de kendisi bunu daha da sistemleştirmiştir. Ancak amacını önceki tartışma metodlarından kesin olarak ayırmış ve bunu da münâzaranın tanımında vurgulamıştır. Buna göre ilk amaç gâlip gelmek değil doğruyu ortaya çıkararak ortak bir zeminde birleşmektir. Böylece Semerkandî “âdâbü'l-bahs” geleneğini başlatmıştır. Adudiddin İcî, Seyyid Şerif Cürçânî, Taşköprülüzâde v.b önemli ilim adamları da bu alanda eserler ve şerhler yazarak bu ilmin gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Ancak en büyük katkıyı şüphesiz şârih Mes'ûd Şirvânî, *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* adlı eseriyle sağlamıştır. Kanaatimizce Mes'ûd Şirvânî bu şerhi kendisinden önce yazılan şerhleri incelemesi ve onların Semerkandî'yi yanlış anladıklarını düşünmesi sonucu yazmıştır. Zira şerhinde isim vermeden onlara yönelttiği eleştiriler de bunu göstermektedir. Şirvânî böylece Semerkandî'nin düşüncelerini savunmak ve yanlış anlaşılmasını önlemek istemiştir. Zira tercih ettiği şerh yöntemi de buna işaret etmektedir.

Mes'ûd Şirvânî 15. yüzyılda Timurluların hüküm sürdüğü topraklarda yaşamıştır. Kendisi eserleriyle çok tanınmasına rağmen hakkında ki bilgiler çok azdır. Döneminin önde gelen medreselerinde dersler vermiş ve ünü dört bir yana yayılmıştır. Bu sebeple öğrencileri arasında saray mensublarının yanı sıra Ali Şir Nevâî gibi devrin önemli simaları ve bazı devlet adamları da bulunmaktadır. Daha çok şerh/hâşiye türünde eserler kaleme almıştır. *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*'nin yanı sıra diğer önemli bir eseri de Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâfık*'ının ilâhiyat bahsi üzerine yazdığı hâşiyedir. Bu hâşiye aynı zamanda basılan tek eseridir. Hocalarından Fethullah Şirvânî'nin Anadolu'ya geldiği bilinmektedir. Bize göre Mes'ûd Şirvânî de hocasıyla beraber Anadolu'ya gelmiş ve hatta çalışmamıza konu olan şerhini Anadolu'da bir müddet ders olarak okutmuştur. Çünkü *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* daha kendisi hayattayken Osmanlı medreselerinin temel ders kitabı olmuş ve bilfiil dört asır

okutulmuştur. Ayrıca tespit edebildiğimiz en erken tarihli nüshanın ülkemizde bulunması ve üzerine hâşiye ve talika yazarlar içerisinde o dönemin Osmanlı âlimlerinin olması da bunu göstermektedir.

Mes‘ûd Şîrvânî, *Şerhu Âdâbi’s-Semerkandî*’de Semerkandî’nin planına sadık kalmış ekleme ve çıkarmada bulunmamıştır. Buna göre eser tanımlar, bahs ve münâzara düzeni ile örneklendirmelerin yer aldığı üç bölümden oluşmuştur. Semerkandî üçüncü bölümde kelâm, felsefe ve hilâf ilminden örnekler vermiş ve bu örneklerin özgün olduğunu ifade etmiştir. Şîrvânî de bu örneklerde yer alan delillendirmelere katkılarda bulunmuş ve hatta kıyasları daha da ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Yine Şîrvânî açıklamalarında gereksiz ayrıntılara girmemiş, sadece bilinmesi gerekenleri belirtmiştir. Bunu yapmasının sebebi de okuyucuyu sıkmamak ve sadece zamanında problem olan meselelere girmektir. Gerekli gördüğü yerlerde –ki, özellikle kendisinin de katıldığı yerlerde- atıfta bulunduğu kişilerin isimlerine yer vermiştir. Ancak çoğu atıflarında –ki, bunlarda eleştiri ağırlıktadır- isim ve eser ismi belirtmemiştir. Şîrvânî, Semerkandî’nin risâlesindeki görüşlerin tam ve mükemmel anlaşılmasını sağlamak için gayret göstermiş ve bu sebeple diğer şârihlerin Semerkandî’ye yönelttikleri eleştirileri haksız bulmuş, onların Semerkandî’yi yanlış anladıklarına dair imalarda bulunmuştur. Tartışma örneği olarak verilen meseleleri daha da netleştirmiş, delilleri arttırmış, kıyas örneklerini çoğaltmış ve böyle zamanlarda da kelâm ve mantık ilminden yararlanmıştır. Böylece pedagojik faydasını da düşünerek aralardaki bağlantılara atıflarda bulunmuş, öğrencinin pratik düşünmesine yardımcı olmuştur. Yine tartışma örneği sunmak adına Fahreddin Râzî ile farâzî bir tartışmaya girmiş, verdiği cevaplarla da konulara hâkimiyetini göstermiştir. Ancak bazı yerlerde tarafsızlığını koruyamamıştır. Bunun yanı sıra birçok yerde kapalı ifadeler kullanmış ve burada pedagojik gayeye yönelik olarak adeta öğrencinin çıkarımlarda bulunmasını istemiştir. Mes‘ûd Şîrvânî gerek verdiği örneklerle gerek yaptığı tespitlerle sonraki âdâb eserlerine katkılarda da bulunmuştur.

Münâzara ilmi ise yıllardır gelen bir birikim sonucu oluşmuştur. Başlangıç dönemi Antik Yunan döneminde yaşayan Zenon’a kadar uzanmaktadır. Zenon ile “diyalektik” olarak başlayan bu süreç Aristoteles ile daha da sistemleşmiştir. Ancak kullandığı deliller zayıf kabul edilmesi sebebiyle geri plana itilmiş fakat güncelliğini korumuştur.

İslâm dünyasına tercüme faaliyetleri sonucu “cedel” olarak giren diyalektik, zamanla sistemli bir tartışma metodu olarak karşımıza çıkmıştır. Bu sebeple öncesinde, tartışmanın ve ihtilafların en yoğun yaşandığı fıkıh ilminin içerisinde “hilâf” ilmi olarak zuhur etmiş ardından dînî referanslar ve yeni problemlerle beraber alanında birçok eserin yazılmasına sebep olmuştur. Sultanlar ve halk nezdinde de itibar görünce özel “tartışma meclisleri” bile oluşturulmuştur. Ancak cedeldeki hasmı ilzâm etme gayesi, zamanla her türlü hileyle muhatabı rencide etme noktasına gelmiş ve İslâm’ın ruhuna uygun olmayan bu tarz, eleştirilmeye başlanmıştır. Bu sebeple “âdâb” arayışları 11. yüzyılda başlamış ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) tarafından bu konuda ilkeler tesbit edilmiştir. Nihayetinde Semerkandî tarafından ilk defa ahlâka dayalı yeni bir metod yani “âdâbü’l-bahs ve’l-münazara” ortaya konulmuş ve bu İslâm’a daha uygun bulunarak geniş kitleler tarafından tercih edilmiştir. Ardından kısaca “âdâb” ismiyle ders olarak yaygınlaşmış ve ilk tercih edilen ders kitaplarından biri de Mes‘ûd Şirvânî’nin *Şerhu Âdâbi’s-Semerkandî* adlı eseri olmuştur. Bu ders, Osmanlı döneminde çocuk daha Sibyan Mektebi’ni bitirir bitirmez “muhtasarat dersleri” adı altında sarf, nahiv ve mantık ile beraber verilmiştir. Bu da 10 ile 15 yaşları arasına tekabül etmektedir. Bu da göstermektedir ki Osmanlı döneminde bu ders, diğer dersler için temel derslerden kabul edilmekte, öğrenciler daha küçük yaşlarda mantık ve âdâb dersleriyle problemlere çözüm bulmayı ve eleştirel düşünmeyi erken yaşta öğrenmekte ve bunun yanı sıra öğrenciye münâzaranın özü gereği muhataba yani insana her daim saygı duyulması gerektiği fikri de aşılansmaktadır.

Münâzara ilmi günümüz açısından da önemlidir. Dînî ilimlerin yanı sıra özellikle eğitim ve siyaset bilimleri açısından daha elzemdir. Eğitim bilimleri açısından faydalarını şu şekilde sıralayabiliriz: Bu metod sayesinde öğrenci öncesinde bir ön hazırlık yapacağı için araştırmaya teşvik edilerek sorgulama, eleştirel yaklaşma ve çözüm üretmeyi, konulara geniş perspektiften bakılması gerektiğini, konuşma ve dinleme sınırları gösterildiği için saygı duymayı, gerektiğinde eleştiriye hazmederek duygularını kontrol etmesi gerektiğini öğrenecek ve öğrencilerin yetenek ve becerilerinin keşfedilmesi sağlanmış olacaktır. Siyaset bilimi açısından en önemli faydası ise az önce de belirttiğimiz gibi saygı ve sevgi öğrenilmiş olacak ve bunun sonucu demokrasinin ruhu özümsemiş olacak, problemler karşısında kısa sürede

özüm üretme yeteneği geliŒecek, yeni sorunların olup olmadığı ve eğer varsa bunlardan ıkıŒ yolları ve en önemlisi de istiŒâre yeteneği kazanılmıŒ olacaktır. Bu sebeple bizim teklifimiz; bu ilim yeniden keŒfedilmeli ve Osmanlı döneminde olduğu gibi erken dönemlerde ders olarak okutularak öğrencilerin araştırma, sorgulama ve konulara eleŒtirel yaklaŒarak pratik çözüm üretme yeteneğine katkı sağlanmalıdır.

## KAYNAKÇA

- ADANALI, Hadi (2001), “Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi”, *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi*, Derleyen: Hidayet Yavuz Nuhoglu, IRCICA, İstanbul, s. 35-44.
- ADIGÜZEL, Nuri (2006), “İslam Felsefesinde İlet (Neden) Kavramı”, *C.Ü.İ.F Dergisi*, C. 6, Sayı: 2, Sivas, s. 157-177.
- ADIVAR, A. Adnan (1991), *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul
- AHMED CEVDET PAŞA (1998a), *Mi'yâr-ı Sedâd (Mantık Metinleri 2'nin İçinde)*, Haz., Kudret Büyükcoşkun, İşaret Yayınları, İstanbul.
- AHMED CEVDET PAŞA (1998b), *Âdâb-ı Sedâd (Mantık Metinleri 2'nin İçinde)*, Haz., Kudret Büyükcoşkun, İşaret Yayınları, İstanbul.
- APAYDIN, H. Yunus (1990), “Sıbt İbni'l-Cevzi'nin “İsarü'l-İnsaf” Adlı Hilafiyat Eseri Üzerinde Fukahanın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme”, *E.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı: 7, Kayseri, s. 133-159.
- AKA, İsmail (2002), “Timurlular”, *Türkler Ansiklopedisi*, C. VIII, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 517-539.
- AKDOĞAN, Bayram (1996), *Fethullah Şirvânî ve “Mecelletü'n fi'l-Musîka” Adlı Eserinin XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatındaki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKKANAT, Hasan (2006), *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr: Tahkik, Çeviri, İnceleme*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKPINAR, Cemil (1995), “Fethullah eş-Şirvânî”, *DİA*, C. XXII, İstanbul.
- ALAN, Hayrunnisa (2007), *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular: 1360-1506*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- ALTINTAŞ, Hayrani (1985), *İbn Sina Metafizigi*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara.

- ÂMÎDÎ, Abdülvehhâb b. Hüseyin b. Veliyyüddîn (1961), *Şerhu'l-Velediyye fî Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara*, Kâhire.
- ANAY, Harun (1994), *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ANTÂKÎ, Şah Hüseyin Efendi (h. 1154), *Risâletü'l-Hüseyniyye fî Âdâbi'l-Bahs*, Kral Suud Üniversitesi Ktp., nr. 1031.
- ARDAHÂNÎ, Ali Rıza (h. 1307), *Mi'yaru'l-Münâzara*, İstanbul.
- ARICI, Muzaffer (2007), *Nikâhta Velayetle İlgili Rivayetler ve Değeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ARİSTOTELES (1989), *Organon*, Çev: H. Ragıp Atademir, İstanbul.
- ARJOMAND, Said Amir (Apr. 1999), "The Law, Agency, and Policy in Medieval Islamic Society: Development of The Institutions of Learning From The Tenth to The Fifteenth Century", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, No. 2, <http://www.jstor.org/stable/info/179447?seq=1>. 10.09.2009, s. 263-293.
- ARKAN, Atilla (2005), "Klasik Eser [De Anima] Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd", *S.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı: 12, Sakarya.
- ARKAN, Atilla (2007), *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, İstanbul.
- ASLAN, Dilek (2004), "Beden Algısı ile İlgili Sorunların Yaratabileceği Beslenme Sorunları", *Sürekli Tıp Eğitim Dergisi*, C. XXIII, Sayı: 9, Ankara.
- ATALAY, Mehmet (2004), "Câmî'nin Lüccetü'l-Esrâr Adlı Kasidesi ve Erzurum Kadı Vekili Ahmed Râşid'in Manzum Tercümesi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 24, Erzurum, s. 23-42.
- ATAY, Hüseyin (1969), "Kur'an'a Göre Münazara Metodu", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XVII, Ankara, s. 259-275.
- AYDIN, Cengiz ve Gülseren Aydın (1992), "Bircendî", *DİA*, C. VI, İstanbul.

- BÂBÜR, Zâhirüddîn Muhammed (1986), *Bâburnâme: Bâbur'un Hatıratı*, Çev., Reşit Rahmeti Arat, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- BAGA, Mehmed Sami (2008), *Şemsüddin Semerkandî ve Beşâratü'l- İşârât Adlı Eserinin Tabîyyât Bölümü: Tahkik-Tercüme ve Değerlendirme*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BAĞDÂDÎ, İsmâil Paşa, (1955) *Hediyetü'l Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.
- BAŞOĞLU, Tuncay (2001), *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BEHİŞTÎ, 'Alâüddîn Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî (h. 1068), *el-Meâb fî Şerhi'l-Âdâb*, Ankara Milli Ktp., Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Ktp. koleksiyonu, nr. 03 Gedik 17661/7, İstanbul.
- BEKRÎ, Ahmed Hasan (1977), *el-Mevrid*, C. VI, Sayı 4, Dârü'l-Harbeti li't-Tabâati, Bağdad.
- BİNGÖL, Abdulkuddûs (1993), *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- BİNGÖL, Abdulkuddûs (2002), "Türkler ve Mantık Bilimi", *Türkler Ansiklopedisi-Osmanlılarda Mantık Bilimi ve Eğitimi*, C. V, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 691-701.
- BİNGÖL, Abdulkuddûs (1991), "Şemsüddin Muhammed b. Eşref al-Semerkandî (ölm: 1302) ve Kıstasu'l-Efkâr'ı", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:19, Erzurum, s.173-182.
- BİNGÖL, Abdulkuddûs (1996), "Şemsüddin Muhammed b. Eşref al-Semerkandî (ölm: 1302)'nin Kıstâs'ında Kıyas Teorisi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 20, Ankara, s. 10-33.
- BOLAY, S. Hayri (2005), *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara.



- BOZKURT, Mustafa (2009), “Aristo Mantığındaki Tanım Teorisinin Müteahhirûn Kelamcılarını Üzerindeki Etkisi”, *Hikmet Yurdu Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 3, <http://www.hikmetyurdu.com/sayilar/sayi3/18-bozkurt-aristo.pdf>, 05.04.2010. s. 235-242
- BROCKELMANN, Carl (1943), *GAL I*, Leiden.
- BROCKELMANN, Carl (1949), *GAL II*, Leiden
- BROCKELMANN, Carl (1973), *GAL Supplement I*, Leiden.
- BROCKELMANN, Carl (1938) *GAL Supplement II*, Leiden.
- BROCKELMANN, Carl (1942) *GAL Supplement III/A- III/B*, Leiden. .
- BUTTERWORTH, Charles E. (2009), “İbn Rüşd’ün Aristo’nun Topikleri, Retoriki ve Poetiki Üzerine Üç Kısa Şerhi”, terc. Metin Özdemir, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 7/2, <http://www.kelam.org/kader/index.php?journal=kader&page=article&op=viewFile&path%5B%5D=133&path%5B%5D=126>, 02.03.2010.
- BÜYÜKDİNÇ, Nesibe Feyza (2007), *Osmanlı Medreselerinde Bir Öğretim Metodu Olarak Münâzara ve Ahmet Cevdet Paşa’nın Âdâb-ı Sedâd Adlı Eseri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BÜYÜKER, Süleyman (1991), *Ahmet Cevdet Paşa’nın Münâzara Metodolojisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- CAVNPÛRÎ, Abdürreşîd el-Hindî (2006), *Şerhu’r-Reşîdiyye*, Tahk., Ali Mustafa el-Ğarâbî, Mısır.
- CEBER F., S. Değim, R. el-Acem ve C. Cihâmî (1996), *Mevsûatü Mustalahâti İlmi’l-Mantiki İnde’l-Arab*, Beyrut.
- CEVZÎ, Muhyiddin Yusuf b. Abdurrahman (1995), *Kitâbü’l-Îzâh li-Kavânîni’l-Istulâh fi’l-Cedel ve’l-Münâzara*, Tahk., Mahmûd b. Muhammed ed-Düeym, Mektebetu Medbûlî, Kâhire.

- CİN, Halil (1974), *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara.
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf (1985), *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Tahk., Gustavus Flugel, Beyrut.
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf (tsz.), *Şerhu'l-Âdâbi'l-Adudiyye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 19 Hk 4737.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn (1979), *el-Kâfiyetü fi'l Cedel*, Tahk., Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Matbaâti İsa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi (1997), *Hadis Edebiyatı*, İstanbul.
- ÇALDAK, Hüseyin (1999), "Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtıbî, el-Kazvînî: Hayatı-Eserleri ve "Şemsiyye"si", *C.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı: III, Sivas, s. 491-509.
- ÇALDAK, Hüseyin (2007), "Kıyasın Mantıkta ve İslâmî İlimlerde Kullanım Biçimi", *C.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XI, Sayı: 1, Sivas, s. 235-261.
- ÇAPAK, İbrahim (2005a), *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara.
- ÇAPAK, İbrahim (2005b), "Saçaklızâde'ye Göre Münâzara İlmi", *1. Kahramanmaraş Sempozyumu Bildirileri*, C. I, Kahramanmaraş, s. 89-99.
- ÇETİNTAŞ, İbrahim (2006), *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DANIŞMAN, Muhammet Ali (2006), "İslâm Hukukuna Göre Evlilikte Velâyet ve Kapsamı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 8, Konya. s. 239-258.
- DE VAUX, Carra (1979), "Şerh", *M.E.B.İ.A*, C. XI, İstanbul.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd (2002), *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Çev., Ferhat Koca, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- DEMİR, Abdullah (2009), "Hukuk Tarihimizde Tartışma Metodları", *e-akademi: Hukuk, Ekonomi ve Siyasal Bilimler Aylık İnternet Dergisi*, Sayı: 92, <http://www.e-akademi.org/incele.asp?konu=HUKUK%20TAR%DDH%DDM%>

[DDZDE%20 TARTI%DEMA%20METODLARI&kimlik=1256590865&url=](http://www.azadikademy.com.tr/icerik/2010/01/15/15012010-5-ademir-makaleler)  
[makaleler/ademir-5.htm.15.01.2010.](http://www.azadikademy.com.tr/icerik/2010/01/15/15012010-5-ademir-makaleler)

DEMİR, Hilmi (2001), *Delil ve İstidlalin Mantikî Yapısı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DERİN, Necmi (2008), *Kutbeddin Râzî'nin Hayatı-Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DEVELLİOĞLU, Ferit (1970), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Doğu Matbaası, Ankara.

DEVVÂNÎ, Celâleddin Muhammed b. Es'ad (tsz.), *Hâşiye alâ Şerhi's-Şirvânî alâ Âdâbi's-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp., Murad Buhari bölümü, nr. 296.

DİNKÖZ, Şemsüddîn Ahmed b. Abdullah Rûmî (h. 860), *Hâşiye alâ Şerhi'r- Risâle fî Âdâbi'l-Bahs*, Manisa İl Halk Ktp., Akhisar Zeynelzade koleksiyonu, nr. 45 Ak Ze 755/3.

DÖNMEZ, İbrahim Kafi (2002), "İlet", *DİA*, C. XXII, İstanbul.

DURU, Rafiye (2007), *Modern Metin Çözümleme Teknikleri Bakımından Şerh Geleneği ve İsmail Hakkı Bursevî*, Basılmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DURUSOY, Ali (tsz.), *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Kâinattaki Yeri*, İstanbul.

EBHERÎ, Esîrüddîn (1998), *İsâgûcî*, Çev., Hüseyin Sarioğlu, İz Yayıncılık, İstanbul.

ELMAÎ, Zahir b. Avvad (1984), *Kur'an'da Tartışma Metodları*, Çev., Ercan Elbinsoy, Pınar Yayınları, İstanbul.

EMİROĞLU, İbrahim (1999), "Cedel Nedir?", *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı: XII, İzmir, s. 17-37.

EMİROĞLU, İbrahim (2005), *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara.

- ERDEBİLÎ, Mîr Ebu'l-Feth Muhammed b. Emîn Tâcüddîn Saîdî (h. 1154), *Hâşiyetü alâ Şerhi Molla Hanefî alâ er-Risâleti'l-Adudiyye fî Âdâbi'l-Bahs*, Kral Suud Üniversitesi Ktp., nr. 7492/2.
- FAZLIOĞLU, İhsan (2003), "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2003/1, Yıl: 8, Sayı: 14, İstanbul, s. 1-66.
- FAZLIOĞLU, Şükran (2003), "Nebî Efendîzâde'nin Kasîde fî el-Kutub fî el-Meşhûre fî el-Ulûm'una Göre Bir Medrese Talebesinin Ders Ve Kitap Haritası", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı:3, Mart 2003, İstanbul, s. 191-221.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (1936), *Makâsıdu'l-Felâsife*, Tahk., Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Kahire.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (2002), *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*, Çev., Bekir Sadak, İstanbul.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (2004), *Müntahal fî'l-Cedel*, Tahk., Ali b. Abdülaziz, Beyrut.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (2006), *Mustasfâ*, Çev., Yunus Apaydın, İstanbul.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (tsz.), *İhyâu Ulûmiddîn*, Çev., Abdullah Aydın, İstanbul.
- GELENBEVÎ, İsmail (tsz.), *Âdâbü'l Bahs ve'l- Münâzara: İslami İlimler Geleneğinde Tartışma Usûlü*, Haz., Talha Alp, Yasin Yayinevi, İstanbul.
- GERVİYANÎ, Muhsin (1998), *İslâm Felsefesine Giriş: Bilgi ve Varlık*, Çev., Hasan Almas, Birey Yayınları, İstanbul.
- GEYLÂNÎ, Kutbeddîn Muhammed (h. 780), *Şerhu'r- Risâle fî Âdâbi'l-Bahs*, Manisa İl Halk Ktp., nr. 45 Hk 2024/1.
- GİLLIOT, CL. (1997), "Sharh", *EF*, Vol. IX, Leiden.

- GÖKÇE, M. Cüneyd (1996), Muhammed b. Eşref es-Semerkindî ve Kelâm İlmindeki Yeri, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÖRGÜN, Tahsin (Eylül 2003), “Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir?”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13-14, İstanbul, s. 29-46
- GÜMÜŞ, Sadreddin (1984); *Seyyid Şerif Cürcani ve Arap Dilindeki Yeri*, İslami İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul.
- GÜNDÜZ, İlhan (1991), “Bâde”, *DİA*, C. IV, İstanbul.
- GÜNGÖR, Tuncay (2007), *Azerbaycan Dokuma Sanatında Minyatürün Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜZEL, Abdürrahim (1990), “Taşköprülüzâde’nin Âdâbü’l-Bahs ve’l-Münâzara İsimli Risâlesi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Kayseri. s. 203-213.
- HABEŞÎ, Abdullah Muhammed (2004), *Câmiü’ş-Şürûh ve’l-Havâşî*, Ebûzabî.
- HÂLÎS, Mehmed (tsz.), *Mîzânu’l-Ezhân (Mantık Metinleri I’in İçinde)*, Haz., Kudret Büyükcoşkun, İşaret Yayınları, İstanbul.
- HANDMİR, Gıyaseddin Handmir b. Hâce Hümamiddin Muhammed b. Hâce Celaliddin Muhammed (1362), *Tarihu Habîbi’s-Siyer fi Ahbâri Efrâdi Beşer*, Haz., Muhammed Debir Siyaki, 3. Baskı, Kitâbfuruş-i Hayyam, Tahran.
- HANEFÎ, Hasan (1994), *İslâmî Araştırmalar*, Çev., İbrahim Aydın-Ali Durusoy, İnsan Yayınları, İstanbul.
- HASAN PAŞAZÂDE (h. 1284), *Şerhu’r-Risâleti’l-Âdâbi’l-Gelenbevî*, İstanbul.
- HASAN, Abdülhamîd (1970), *Fihris Mahtûtât Dâri’l-Kütübi’z-Zâhiriyye*, Dimaşk.
- HITTI P. K., N. A. Faris, B. Abd- al-Malik, (1938), *Descriptive Catalog of The Garrett Collection of Arabic Manuscript in The Princeton University Library*, Princeton University Press, Princeton.

- HIZLI, Mefail (2002), “Osmanlı Klasik Döneminde Medrese”, *Türkler Ansiklopedisi*, C. XI, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- HOCA SADEDDİN EFENDİ (1992), *Tâcü't-Tevârih*, Haz., İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, 3. Baskı, Ankara.
- HÜSEYNÎ, Abdülhayy b. Fahreddîn (1999), *Nüzhetü'l-Havâtır Vechetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır*, Dâr-ü İbn Hazm, Beyrut.
- İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed b Muhammed (2004), *Mukaddime*, Çev., Halil Kendir, İstanbul.
- İBN HANBELÎ, Nâsıhuddîn Abdurrahman b. Necm (h. 1401), *Kitâbu İstihrâci'l-Cidâl mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Tahk., Zahir b. Avvad el-Elmaî, ????
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed (tsz.), *Lisânü'l-Arab*, Tahk., A. Ali el-Kebîr- M. Ahmed- H. Muhammed eş-Şâzelî, Dârü'l-Muârif, Kâhire.
- İBN RÛŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (1998), *Tutarsızlığın Tutarsızlığı: Tehâfütütü't-Tehâfüt*, Çev., Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul.
- İBN SÎNÂ, Ebû Ali el-Hüseyin (1980), *Uyûnu'l-Hıkme*, Tahk., Abdurrahmân Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut.
- İBN SÎNÂ, Ebû Ali el-Hüseyin (2005), *Metafizik II*, Çev., Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul .
- İBN SÎNÂ, Ebû Ali el-Hüseyin (2006), *II. Analitikler*, Çev., Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İBN SÎNÂ, Ebû Ali el-Hüseyin (2008), *Topikler*, Çev., Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İCÎ, Adudiddîn (h. 1310), *Âdâbü'l-Bahs (Mecmû'u'l-Mütûni'l Kebîr içinde)*, Kahire, Süleymaniye Ktp., Celal Ökten Bölümü, nr. 659, s. 211.
- İCÎ, Adudiddîn (tsz.), *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm, Âlemü'l-Kitâb*, Beyrut.

- İHSANOĞLU E., R. Şeşen, C. İzgi, C. Akpınar ve İ. Fazlıoğlu (1997), *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, IRCICA, İstanbul.
- İSKİLİBÎ, Ahmed Hamdi (h. 1310), *Mir'ât-i Münâzara: Fenn-i Âdâb ve Münâzaradan Velediyye Tercümesi*, İstanbul.
- İSTANBÛLÎ, Muhammed Cemaleddin b. Bekr Hâzım (h. 1322), *Şerhu'l-Manzûmeti'z-Zâhire fî Kavânîni'l-Bahs ve'l-Münâzara (hâşiyesiyle beraber)*, Mahmûd Bey Matbaası, İstanbul.
- İZGİ, Cevat (1997), *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı (2001), *İlm-i Hilaf: İhtilaflar İlmî*, Sadeleştiren: Ali Duman, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya.
- KALKANDELEN, A. Hilal (2004), *Ali Şîr Nevâî ve Farsça Divanının İçerik Açısından İncelenmesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARABULUT, Ali Rıza ve Ahmet Turan Karabulut (tsz.), *Mu'cemü't-Târihi't-Türâsi'l-İslâmî fî Mektebâti'l-Âlemi'l-Mahtûtât ve'l-Matbûât: Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslam Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi*, Mektebe Yayınları, Kayseri.
- KARAMAN, Hayrettin (1999), *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul
- KARLIĞA, Bekir (1996), "Buhârâ'lı Muhammed b. Mübârekşâh ve Hikmetü'l-Ayn Şerhi", *Uluğ Bey ve Çevresi Uluslar Arası Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, s. 179-201.
- KARLIĞA, Bekir (1999), "İbn Rüşd", *DİA*, C. XX, İstanbul.
- KASIMOV, Enver (1996), "Uluğ Bey Devri", *Uluğ Bey ve Çevresi Uluslar Arası Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, s. 203-207.
- KÂŞÎ, 'Imâdüddîn Yahya b. Ahmed (h. 898), *Hâşiye alâ Şerhi Âdâbi'l-Bahs li'ş-Şirvânî*, Süleymaniye Ktp., Kadızade Mehmed bölümü, nr. 462.

- KÂTİP ÇELEBİ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (1941), *Kesfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Çev., M. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, Maarif Matbaası, Ankara.
- KAYA, Mahmut (1983), *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza (1993), *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut.
- KELEBEK, Mustafa (1996), *İslâm Aile Hukukunda Velâyet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KHAN, Hafız A. Ghaffar (1996), "India", Editörler: S. H. Nasr ve O. Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Part II, New York.
- KÖMBE, İlker (2004), *Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlmi ve Abdünnâfi İffet'in Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî Adlı Eseri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KÖMÜRCÜ, Kamil (2010), *Esîrüddîn el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KÖSE, Saffet (2003), "İslâm Hukukuna Göre Velâyet", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, Konya. s. 101-116.
- KÖZ, İsmail (1999), "İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 30, Ankara, s. 91-112.
- KUT, Günay (1989), "Ali Şîr Nevâî", *DİA*, C. II, İstanbul.
- KUTLUER, İlhan (1994), "Determinizm", *DİA*, C. IX, İstanbul.
- KUTLUER, İlhan (2009), "Semerkandî, Muhammed b. Eşref", *DİA*, C. XXXVI, İstanbul.
- KÜYEL, Mübahat (1956), *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.



- LİVATYALI, Hüsnü Y. (1996), “Uluğ Bey Zamanında Eğitim ve Öğretim”, *Uluğ Bey ve Çevresi Uluslar arası Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, s. 225-236.
- MACH, Rudolf (1977), *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection: Princeton University Library*, New Jersey.
- MAKDİSİ, George (2004), *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, Çev., A. H. Çavuşoğlu, H. T. Başoğlu, İstanbul.
- MERÇİL, Erdoğan (1988), “Âdilşâhiler”, *DİA*, C. I, İstanbul.
- MERT, Muhittin (2003), “Kelamcıların Tanım Kuramları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1/2, <http://www.kelam.org/kader/index.php?journal=kader&page=article&op=viewFile&path%5B%5D=42&path%5B%5D=38>. 05.04.2010. s. 81-92
- MICHIGAN (2009), “Islamic Manuscripts at The University of Michigan”, [http://www.lib.umich.edu/files/libraries/area/near\\_east/Full.pdf](http://www.lib.umich.edu/files/libraries/area/near_east/Full.pdf). 20.09.2009.
- MILLER, L. B. (1984), *Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam From The Tenth Through The Fourteenth Centuries*, Basılmamış Doktora Tezi, Princeton University.
- MILLER, L. B. (1995), “al-Samarqandi”, *El<sup>2</sup>*, Vol. VIII, Leiden.
- MOURAD, Suleiman (2006), “Commentary”, Editör: Josef W. Meri, *Medieval Islamic Civilization An Encyclopedia*, , Vol. I, New York.
- NESEFÎ, Burhânüddîn Muhammed b. Muhammed (tsz.), *el-Mukaddimetü'l-Burhâniyye Fusûlü'n-Nesefî*, Süleymaniye Ktp., Lâleli Bölümü, nr. 739.
- NEVÂÎ, Ali Şîr (h. 1363), *Tezkire-i Mecâlisü'n-Nefâis*, Haz. Ali Asgar Hikmet, Kitabfuruş-i Menuçehri, Tahran.
- NEVÂÎ, Ali Şîr (1995), *Mecâlisü'n-Nefâis*, Çev., Hüseyin Ayan, Kemal Yavuz, Efrasiyap Gemalmaz, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmalar Enstitüsü Yayını, Erzurum.
- OKUMUŞ, Ömer (1993), “Câmî, Abdurrahmân”, *DİA*, C. VII, İstanbul.

- ÖÇAL, Şamil (2000), *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- ÖKTEN, Ertuğrul İ. (2007), *Jâmi (817-898/1414-1492) His Biography and Intellectual Influence in Herat*, Basılmamış Doktora Tezi, The University of Chicago.
- ÖNER, Necati (1982), *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- ÖZCAN, Abdülkadir (1989), *Şekâik-i Numaniye ve Zeyilleri*, İstanbul.
- ÖZEL, Ahmet (1991), “Amîdî, Rükneddin”, *DİA*, C. III, İstanbul.
- ÖZEN, Şükrü (1998), “Hilâf”, *DİA*, C. XVII, İstanbul.
- ÖZEN, Şükrü (1999), “İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ün-Nazar”, *Makâlât*, Sayı: 2, Konya.
- ÖZYILMAZ, Ömer (2001), *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- QASEMI, Sharif Husain (1999), “Fath-Allah Shirâzî”, Editör: Ehsan Yarshater, *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IX, Bibliotheca Persica Press, New York.
- RAFIABADÎ, Hamid Naseem (2005), *Saints and Saviours of Islam*, Published by Sarup & Sons, New Delhi.
- RÂZÎ, Fahreddin (1978), *Kelâm'a Giriş: el-Muhassal*, Çev., Hüseyin Atay, Ankara.
- RÂZÎ, Fahreddîn (2004), “İlletler ve Ma'lûller I”, Çev., İbrahim Coşkun, *D.Ü.İ.F. Dergisi*, C. VI, Sayı: 1, Diyarbakır.
- RÂZÎ, Fahreddîn (2004), “İlletler ve Ma'lûller II”, Çev., İbrahim Coşkun, *D.Ü.İ.F. Dergisi*, C. VI, Sayı: 2, Diyarbakır.
- RESCHER, Nicholas (1964), *The Development of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- REŞVAN, Muhammed Mehran (1998), “Müslümanların Mantık Konularını Ele Alış Yolları”, Çev., Ahmet Kayacık, *E.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı:10, Kayseri, s. 219-224.

- ROEMER, Hans R. (1979), “Timurlular”, *M.E.B.İ.A.*, C. XII/1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, s. 345-370.
- ROZENTHAL, F. (1986), “Hashiya”, *EL*, Vol. III, Leiden.
- ROZENTHAL, F. (2000), “Ta‘lik”, *EL*, Vol. X, Leiden.
- SALAAM (2010), “Exchanges between India and Central Asia in The Field of Medicine”, <http://www.salaam.co.uk/knowledge/hakeems1.php>. 15.03.2010.
- SÂLİM, Abdürrezzâk Ahmed (1975), *Fihrisu Mahtutati Mektebeti'l-Evkâfi'l-Âmme Fi'l-Mevsil*, Vizâretü'l-Evkaf, Musul.
- SARITEPE, Erdoğan (2007), *Takvîmü'l-Edille Temelinde Debûsî'nin Delil Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SEMERKANDÎ, Alâeddin Muhammed b. Abdülhamid (1992), *Tarîkatü'l-Hilâf Beyne'l-Eslâf*, Tahk., Ali Muhammed Meûz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut.
- SEMERKANDÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî (1985), *Sahâifü'l-İlâhiyye*, Tahk., Ahmed Abdurrahmân eş-Şerîf, Kuveyt.
- SEMERKANDÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî (h. 730), *Şerhu Kıstâsi'l-Mizân*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nr. 19 Hk 2450.
- SEMERKANDÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî (h. 763), *Âdâbü's-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4609.
- SEMERKANDÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî (h. 869), *Âdâbü's-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, nr. 1458.
- SEMERKANDÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî (h. 1353), *Âdâbü's-Semerkandî (Mecmûatün Müştemiletün ale'l-Âtî Beyânühû içinde)*, Kâhire.
- SEMERKANDÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî (tsz.), *Meâsirü'l-Husâmiyye fi'l-Menâziri'l-Kelâmiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Bölümü, nr. 1703.
- SİNANOĞLU, Mustafa (2006), “Nesefî, Burhâneddin”, *DİA*, c. XXXII, İstanbul.

- ŞABAN, Zekiyyüddin (2001), *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Çev., İbrâhim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara.
- ŞAHİN, Hasan (2008), *Nikâhta Rıza ve Cebir*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ŞÂŞÎ, Hamîdüddîn (h. 1074), *Şerhu'l-Âdâbi's-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp., Harput bölümü, nr. 213-02.
- ŞEKER, Meryem (2001), *Ahmet Cevdet'in Mantık ve Âdâb (Tartışma) Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ŞENKÎTÎ, Muhammedü'l-Emîn (tsz.), *Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara*, Kâhire.
- ŞİRVÂNÎ, Ahmed Hamdi (h. 1293), *İlm-i Münâzara*, İstanbul.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 900), *Haşiyeye alâ Mebâhisi'l-Mechûli'l-Mutlak fî Şerhi'l-Metâli'*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1437.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 1094), *Şerhu Risâleti'l Vaz'iyeye*, Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin, nr. 402.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 1311), *Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkif alâ İlâhiyât (Şerhu'l-Mevâkif'in içinde)*, Dârü't-Tabâati'l-Âmire, İstanbul.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 826), *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4433.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 843), *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 19 Hk 4737.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 864), *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*, Ankara Milli Kütüphane, Yazmalar koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 3227.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 867), *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 45 Hk 2948.

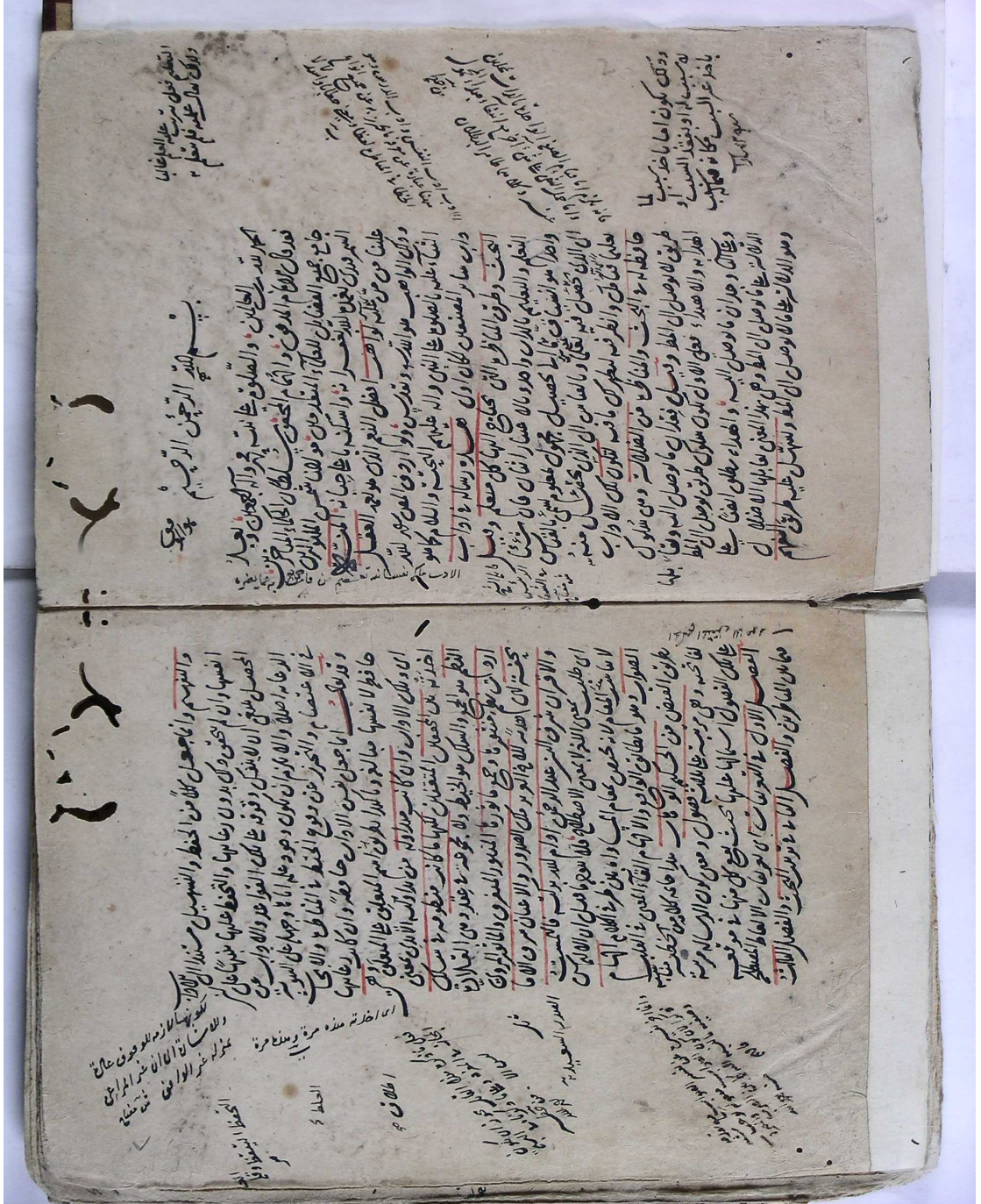
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 888), *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, nr. 05 Ba 999.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 897), *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî*, Süleymaniye Ktp., Kadızade Mehmed, nr. 462.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 898), *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5414.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 944), *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî*, Süleymaniye Ktp., Şehzade Mehmed, nr. 70.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 948), *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî*, Manisa İl Halk Ktp., nr. 45 Hk 2023/2.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 961), *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî*, Beyazıt Devlet Ktp., Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, nr. 19037.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 1130), *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî*, Süleymaniye Ktp., Carullah bölümü, nr. 1868.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 1263), *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî*, Ankara Milli Ktp., Adana İl Halk Ktp., nr. 01 Hk 1092/4.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (h. 956), *Hâşiye ala Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd*, Süleymaniye Ktp., Laleli, 2212.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (tsz.a), *Hâşiye alâ Bahsi'l-Külliyi vel Cüz'iyyi fî Şerhi'l-Metâli'*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1437.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (tsz.b), *Hâşiye alâ Bahsi'l-Muarref*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1438.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (tsz.c), *Hâşiyetü Feyyâz li's-Seyyid* [I], Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1437.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (tsz.d), *Hâşiyetü Feyyâz li's-Seyyid* [II], Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1437.

- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (tsz.e), *Hâşiyetü Müte'allikun bi Beyâni'l-Hâceti fî Şerhi'l-Metâli*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1437.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (tsz.f), *Hâşiyetü Ta'rîfi'l-Hamd fî Şerhi'l-Metâli*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1437.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (tsz.g), *Hâşiyetü Ta'rîfi'l-Hamd li's-Seyyid*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1437.
- ŞİRVÂNÎ, Mes'ûd (tsz.ğ), *Risâle fî Ebhâsi Selâse fî'l-Kelâm ve'l-Mantık ve'l-Hikmet*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1437.
- TÂHİR, Bursalı Mehmed (tsz.), *Osmanlı Müellifleri: 1299-1915*, Haz., Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul.
- TÂHİR, S. A. Muhammed, S. Urpilyân (1998), *Mahzenü'l-Ulûm*, İstanbul.
- TAHTÂNÎ, Kutbeddin Râzî Muhammed b. Muhammed (1303), *Levâmiu'l-Esrâr fî Şerhi Metâliu'l-Envâr (Cürcânî'nin hâşiyesiyle beraber)*, İstanbul.
- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, Ebü'l-Hayr İsmüddin Ahmed Efendi (1985a), *eş-Şekâikü'n-Numânîye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniye*, Tahk., Ahmed Subhi Furat, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul.
- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, Ebü'l-Hayr İsmüddin Ahmed Efendi (1985b), *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûti'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali (1996), *Mevsûat-ü Keşşâf-i Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Tahk., Ali Dahrûc, Farsçadan Arapça'ya Çev., Abdullah el-Hâlidî, Beyrut.
- TOPUZOĞLU, Tefvîk Rüştü (1997), "Hâşiye", *DİA*, C. XVI, İstanbul.
- TÜRKER, Yusuf (2005), *Saçaklızâde'nin Tahrîru'l Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi'l-Münâzara Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2000), *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yayınları, İstanbul.
- WAGNER, E. (1993), "Munazara", *Et<sup>2</sup>*, Vol. VII, Leiden.

- WISNOVSKY, Robert (2004), "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations", *Philosoph, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, Vol. II, *Supplement to The Bulletin of The Institute of Classical Studies* 83/1-2, London, s. 149-191.
- WITKAM, Jan Just (2007), *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden (New Edition)*, Vol. XXII, Ter Lugt Press, Leiden.
- YAKUBOĞLU, Kenan (2006), *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, İstanbul.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1983), *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İlim Kültür Yayınları, Bursa.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1993), "Cedel", *DİA*, C. VII, İstanbul.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1994), "Delil (Kelâm)", *DİA*, C. IX, İstanbul.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (2006), "Münâzara", *DİA*, C. XXXI, İstanbul.
- YÜRÜK, İsmail (2001), "Şemsüddin es-Semerkindî ve Belirgin Kelâmî Görüşleri", *Ç.Ü.İ.F. Dergisi*, C. I, Sayı: 1, Yıl: 1, Adana, s. 92-105.
- ZEYDAN, Abdülkerim (1999), "Hilaf İlmi ve İslam Hukukçularının Hukuki İhtilaflarının Sebepleri", Çev., Abdullah Kahraman, *C.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı: 3, Sivas, s. 273-289.
- ZİRİKLİ, Hayreddin (1986), *El-A'lam: Kâmusu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, Matbaatu'l-Kustasus, Beşinci Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut.
- MÜELLİFİ MECHUL (tsz.), *Şerhu li'l-Meâsiri'l-Husâmiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Bölümü, nr. 1703.

EKLER

Ek 1: Şerhu Âdâbi's-Semerkandî'nin Tahkikli Metninde Yararlanılan Nüsha Örnekleri

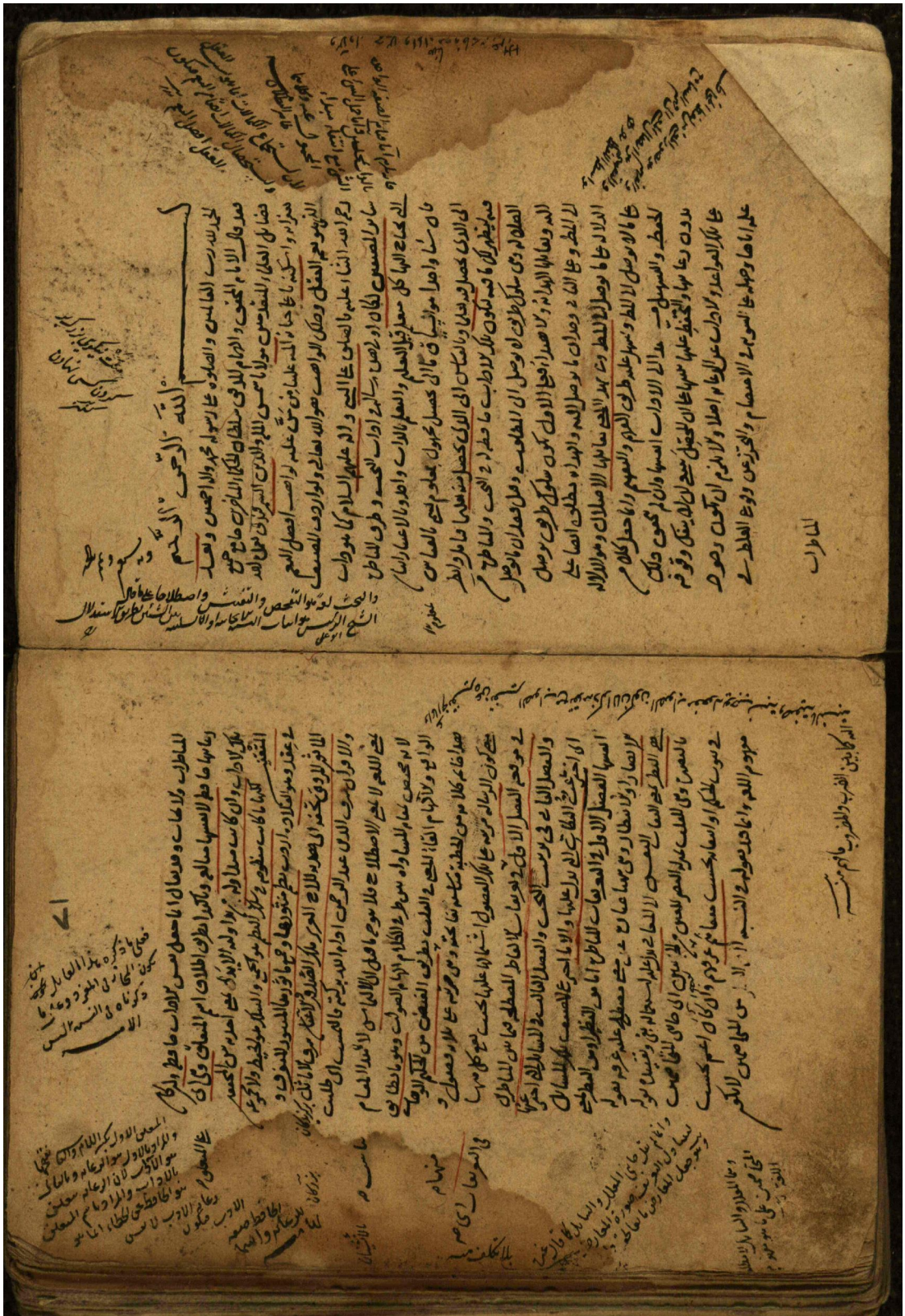


1. Süleymaniye Ktp, Ayasofya bölümü, nr. 4433, tarih: 826, ilk sayfa.



كمال الدين مسعودي...  
 المحقق شيخنا...  
 الحمد لله رب العالمين...  
 بعد فقد قال الامام الفقيه...  
 الفخرين جامع جميع فضائل العلم...  
 شمس اللغات والدين...  
 باعلى جنات الجنة...  
 النعم الذي توفقه...  
 والاراد المصروف...  
 النبي والدة عليهم...  
 المصنفين...  
 البحث...  
 وقيل...  
 فان شيا...  
 معلوم...  
 بالنسبة...  
 فيظهر...  
 في البحث...  
 لا يحصل...  
 المبدأ...  
 يحصل...  
 المبدأ...

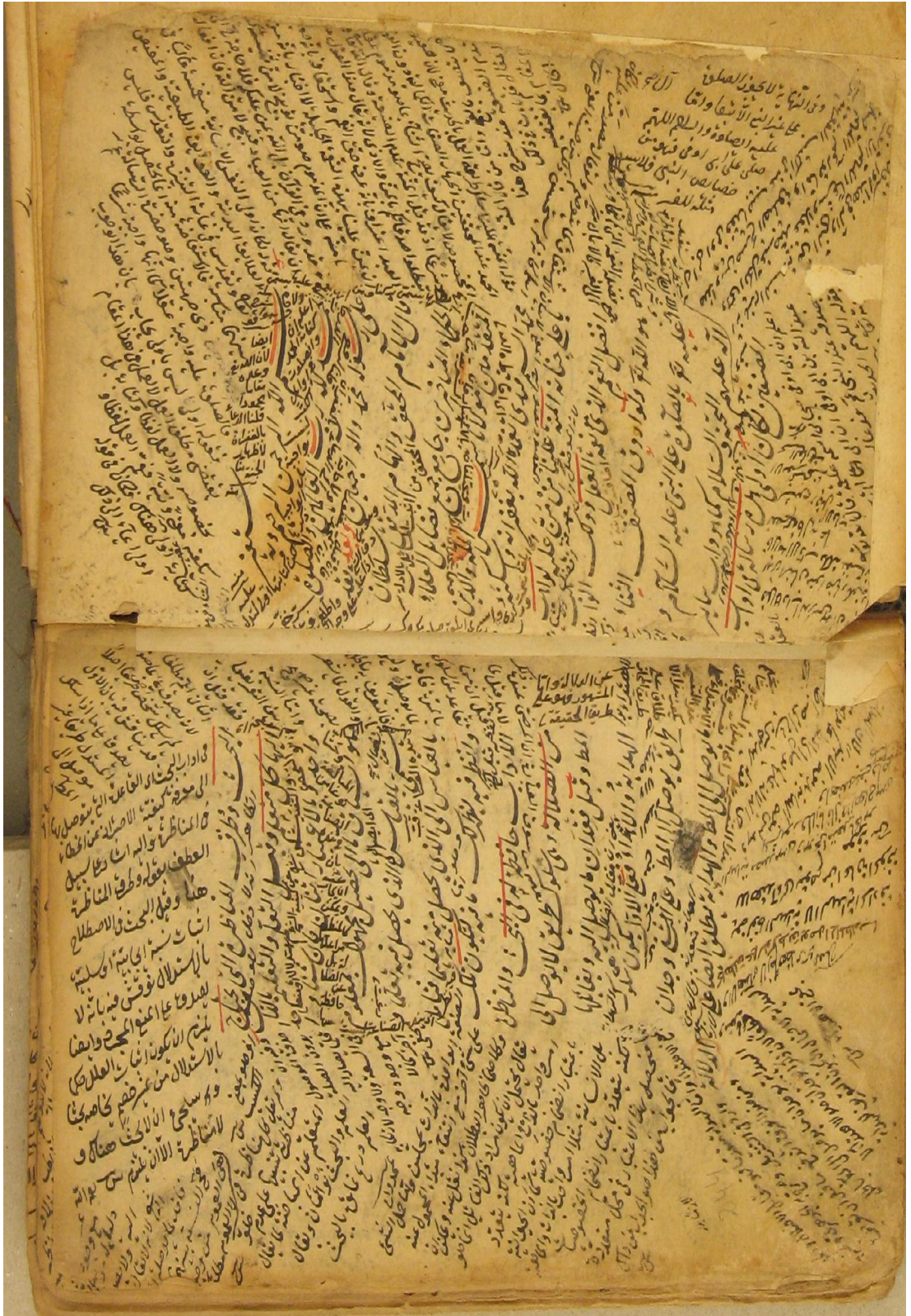
2. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 19 Hk 4737, tarih: 843, ilk sayfa.



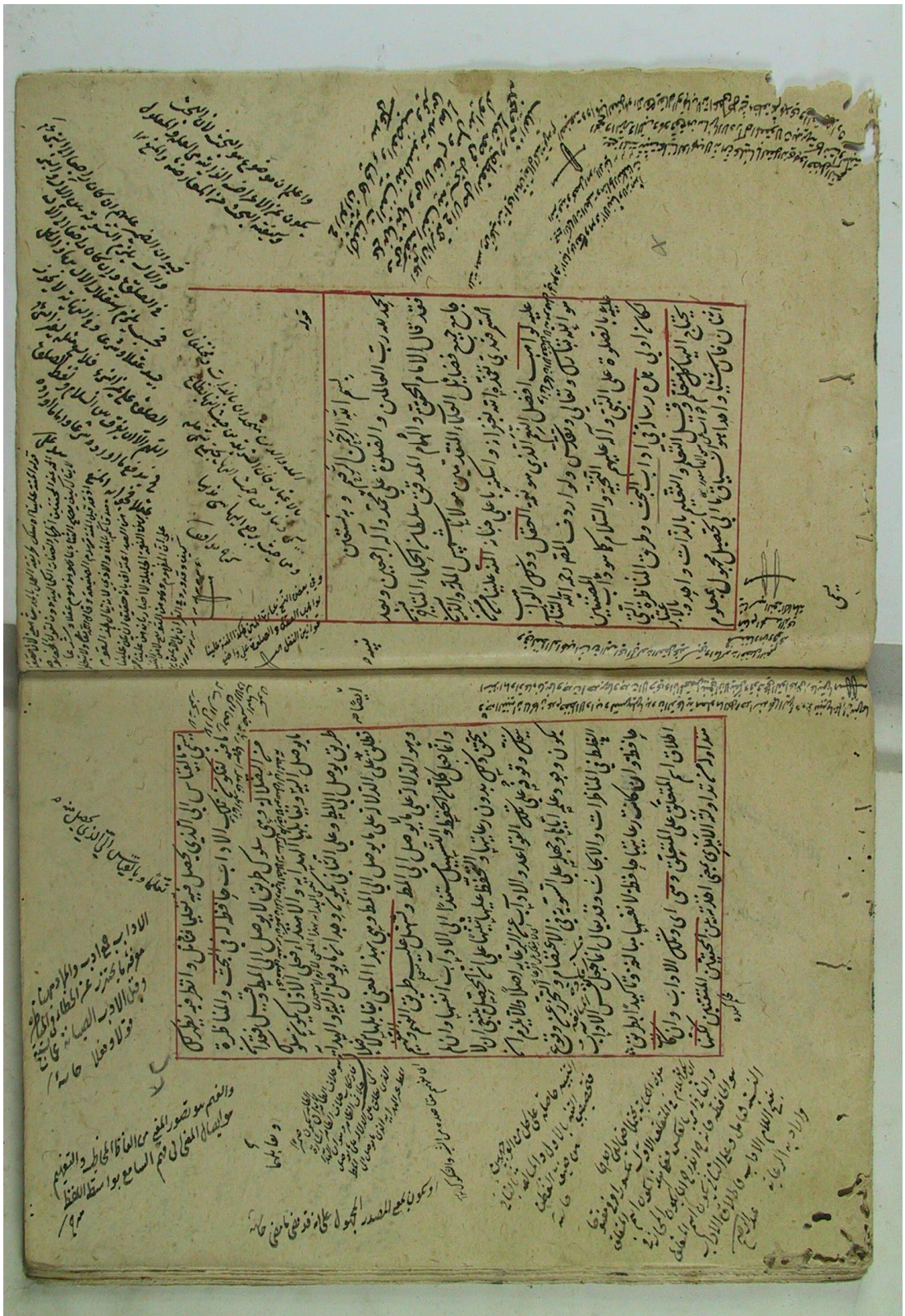
3. Ankara Milli Ktp. Yazmalar, nr. 06 Mil Yz A 3227, tarih: 864, ilk sayfa.



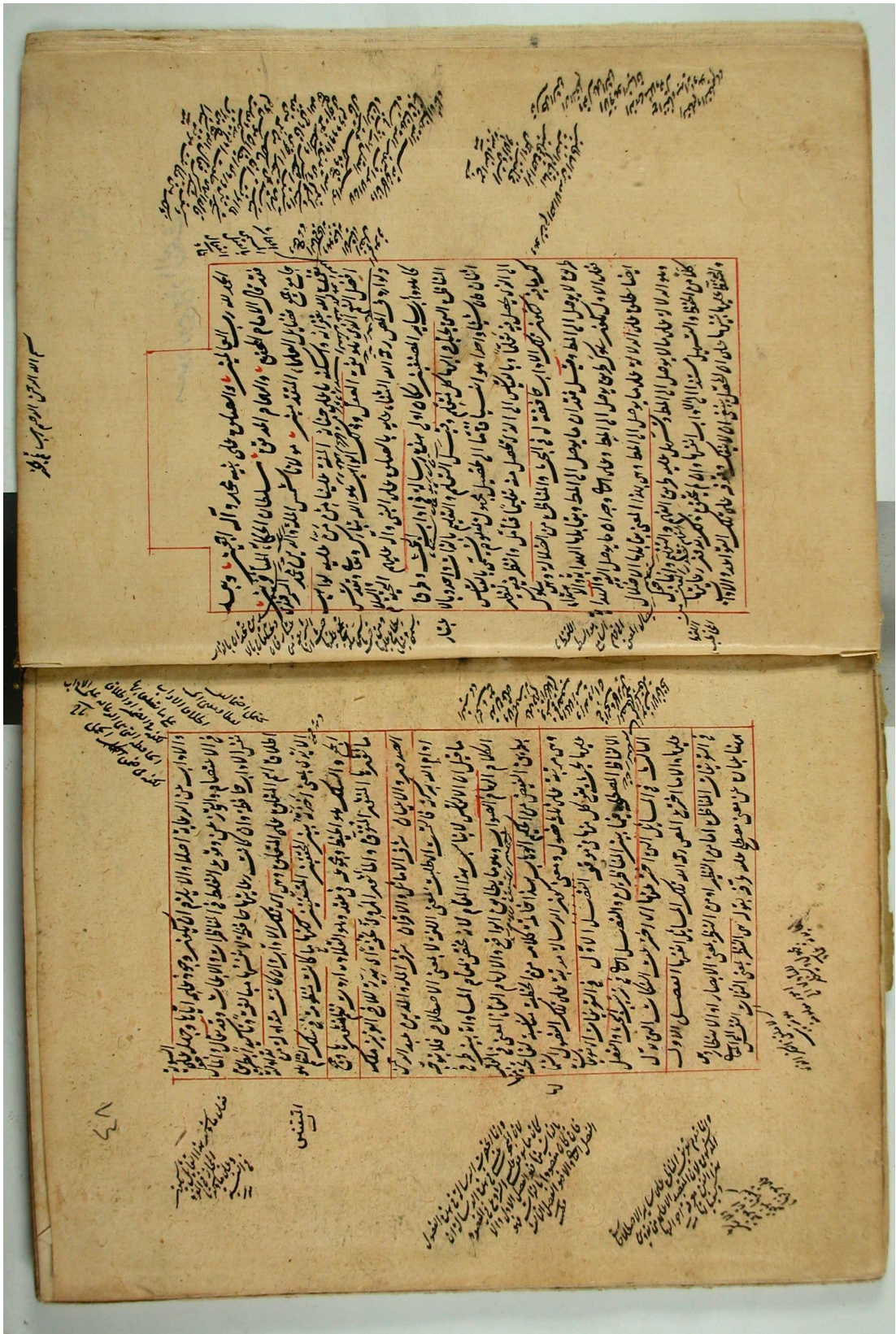
4. Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 45 Hk 2948, tarih: 867, ilk sayfa.



5. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, nr. 05 Ba 999, tarih: 888, ilk sayfa.



6. Süleymaniye Ktp., Kadızade Mehmed, nr. 462, tarih: 897, ilk sayfa.



سم الله الرحمن الرحيم بسم الله الرحمن الرحيم

Handwritten marginalia at the top of the page, including the Basmala and other religious phrases.

Handwritten text enclosed in a red rectangular border, containing a specific passage or section of the manuscript.

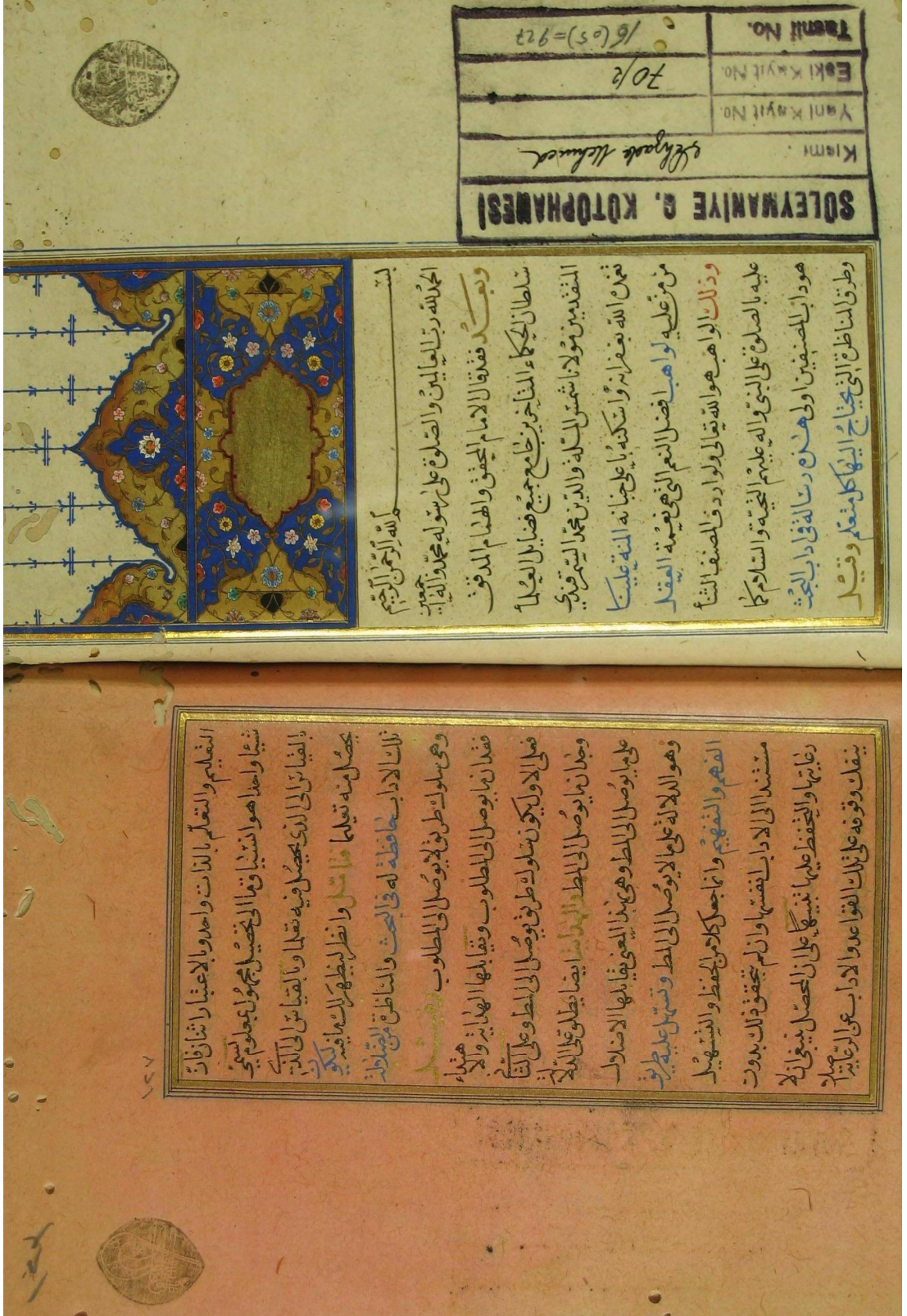
Handwritten marginalia at the bottom of the red-bordered section.

Main body of handwritten text on the lower page, continuing the manuscript's content.

Handwritten marginalia on the right side of the lower page.

Handwritten marginalia at the bottom of the lower page.

7. Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5414, tarih: 898, ilk sayfa.



SOLEYMANIYE KÜTÜPHANESİ  
Kısmı  
Şehzade Mehmed  
Yanl Kayıt No  
Eski Kayıt No  
70/2  
Tarih No  
16 (65) = 922

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سوله محمد وآله  
وبعد فقد قال الامام الحنفى والحمام المدق  
سطلان الحكماء المناخير طابع جميع فضائل العيلا  
المنفذين مؤلانا شمس الله والدين محمد الشيرازي  
نعمن الله بغيره واستكنه باعلى جانه المنه علينا  
من من عليه لو اصب فضل النعم التي هي قيمة العقار  
وذلك لو اصب هو الله تعالى ولو اراد المصنف الشا  
عليه بالصلوة على النبي وآله عليهم الخيمة والسلام كما  
هو باب الصنفين اول هنر رسالة في اداب الجند  
وطرق المناظر التي يحتاج اليها كل من علم وقيل

التعليم والتعلم بالذات واحده وبالاعتبار اثنان فان  
شيئا واحدا هو التسمية وما يخصها محمول بعلمه يسمى  
بالفيا من الى اذى يحصل فيه تعلما وبالقيام من الى الذي  
يحصل منه تعلما **فانما مثل** وانظر ليظهر لك ما يريد  
تلك الاداب حافظه له في البحث والمناظر التي حافظه  
وهي سلوك طريق الوصول الى المطلوب **وهذه**  
فقد انما يوصل الى المطلوب ونقيا بها الهمايز والآ  
فعل الا وهو يكون سلوك طريق الوصول الى المطر وعلى التثا  
وجان انما يوصل الى المطر **الهدى** ايضا فطريقه على التثا  
على ما يوصل الى المطر وهي هذا المعنى فبقا بها الاضداد  
وهو الدلالة على ما لا يوصل الى المطر وتسمي على طريق  
الفهم والفهم وانما جعل كل من حفظ والستهياد  
مستندا الى الاداب نفسها وان لم يتحقق ذلك بدوت  
رعايتها والحفظ عليها بما ينبغي على ان يحصل ينبغي ان لا  
ينفك وتفرقه على انك القواعد والاداب عن الرعايتها

8. Süleymaniye Ktp., Şehzade Mehmed, nr. 70, tarih: 944, ilk sayfa.

## **ÖZGEÇMİŞ**

1979 yılında Karabük'te doğdu. İlköğrenimini Kurtuluş İlkokulu'nda bitirdi. Orta ve lise öğrenimini Safranbolu İmam-Hatip Lisesi'nde tamamladı. 1999 yılında başladığı Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2002 yılında mezun oldu. Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak 2002 yılında Karabük'te başladığı görevine halen Sakarya'da devam etmektedir. Evli ve bir çocuk babasıdır.