

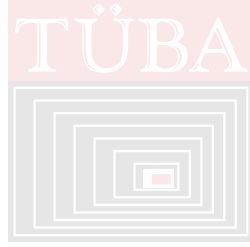


Türkiye Bilimler Akademisi

# Molla Lutfi ve Fütûhât'ı

HAZIRLAYANLAR:  
ÖMER MAHİR ALPER - YASIN APAYDIN

Molla Lutfi ve  
Fütûhât'ı



TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ  
TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)

## Molla Lutfi ve Fütûhât'ı

Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Dizisi: 35

### Hazırlayanlar

Ömer Mahir Alper (Prof. Dr.)  
Yasin Apaydın (Dr.)

### Editör

Ömer Türker (Prof. Dr.)

ISBN: 978-605-2249-65-9  
Ankara, 2021

### Tasarım ve Uygulama

Murat Acar

### TÜBA Başkanı

Muzaffer Şeker (Prof. Dr.)

### Proje Yayın Kurulu

Atilla Bir (Prof. Dr.)  
Erhan Afyoncu (Prof. Dr.)  
Hüseyin Sarioğlu (Prof. Dr.)  
M. Fatih Andi (Prof. Dr., Proje Yürütücüsü)  
Muhittin Macit (Prof. Dr.)  
Mustafa Çiçekler (Prof. Dr., Proje Yürütücüsü)  
Mustafa Kaçar (Prof. Dr.)

### Proje Yayın Koordinatörleri ve Danışmanları

Cahid Şenel (Doç. Dr.) (2017-2018)  
Turgay Anar (Doç. Dr.)

### Proje İdari İşler Sorumlusu

Duygu Erol

### Baskı

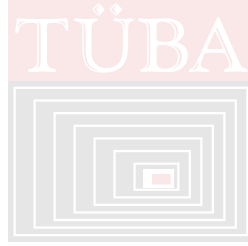
Ankara Basım Yayın  
Başak Mah. 1704 Sok. No: 2/9  
Mamak / Ankara

© Türkiye Bilimler Akademisi 2021  
Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.  
Yayıncının izni olmadan hiçbir şekilde çoğaltılamaz.

Kullanılan görsellerin yayın izinleri ile ilgili  
maddi-manevi sorumluluklar eseri hazırlayanlara aittir.

### TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ

Vedat Dalokay Cad. No: 112 Çankaya 06670 ANKARA  
bilimklasikleri@tuba.gov.tr  
0 312 442 29 03  
[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)



TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ  
TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)



TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
CUMHURBAŞKANLIĞI

*Şifâhelerinde*



# Molla Lutfi ve Fütûhât'ı

*Hazırlayanlar*

Ömer Mahir Alper - Yasin Apaydın

TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ  
TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)



TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ





Büyük gelecekle, büyük geçmişlerin bilgi ve birikimi üzerine inşa edilir.

Türkiye, ihtişamlı bir medeniyetin ve zengin bir tarihin meydana getirmiş olduğu büyük bir birikimin varisidir. Kökleri bilime, bilgiye, hikmete ve irfana dayanan bu birikim, ülkemizin geleceğinin inşası gayretlerinde de en önemli referansımız olmalıdır. Bu büyük birikimden yararlanmadığımız takdirde, geçmişimizi “müzelik bir emtia”ya dönüştürürüz, sağlıklı bir gelecek inşa edemeyiz.

Zira tarih, sadece geçmişte olup biten değil, aynı zamanda bugüne kalan, yarına da aktarılacak olandır. Milletler tarihte yalnızca geçmişlerini değil, geleceklerini de ararlar. Geçmişiyile barışmayan, tarihini yorumlayamayan, ecdadına yabancılaşan milletler, sağlıklı bir gelecek inşa edemezler.

Çağımıza ve geleceğe yapacağımız etki bakımından, sahip olduğumuz zengin mirası yeniden ve daha güçlü biçimde harekete geçirmemiz gerekiyor. Türkiye Bilimler Akademisi tarafından yürütölen “Türk-İslâm Bilim ve Kültür Mirası Projesi”ni, işte bu amaca yönelik bir çalışma olarak değerlendiriyorum.

Proje kapsamında, sosyal bilimler, İslâmî ilimler, Türkiyat, sağlık ve tabiat bilimleri ve teknik bilimler alanlarında hazırlanan eserlerin, bilim ve kültür hayatımıza kazandırılmasını takdirle karşılıyorum.

Bu vesileyle, eserlerin müelliflerini rahmet ve şükranla yâd ediyor, projenin hayata geçirilmesinde görev alan bilim adamlarımız ile TÜBA mensuplarını kutlıyorum.

**Recep Tayyip Erdoğan**

T.C. Cumhurbaşkanı



## *Takdim*

Sürdürülebilir kalkınma; “güçlü makroekonomik politikalar” ile “rekabeti odağına alan yapısal reformların” bir arada uygulanması ile mümkündür. Rekabette söz sahibi olabilmek ise; bilimsel ve teknolojik gelişmelerden en iyi şekilde faydalanmak, bu gelişmeleri içselleştirmek ve bir sonraki adımı da tasarlamakla mümkün oluyor. Bunu başarabilen ülkeler gelişmişlik konusunda rakiplerini geride bırakıyor ve küresel ekonomide daha fazla söz sahibi olmaya başlıyor.

Bilimsel ve teknolojik gelişme “yeni”, “daha iyi” ve “keşfedilmemiş” olanı arama çabasıdır. Fakat bu çaba, geçmişten asla kopuk değildir. Geçmiş mirasın çok daha iyi anlaşılması, geleceğin daha sağlam inşası için bir zorunluluk olarak karşımıza çıkıyor. Türkiye tam da bu noktada, bulunduğu coğrafya ve sahip olduğu eşsiz tarihi ve kültürel birikimiyle ciddi bir karşılaştırmalı üstünlüğe sahiptir. Türk-İslâm medeniyetinin kadim bir üyesi olarak; insanlığın bilimsel, teknik ve kültürel gelişimine çok somut katkıları olan bir medeniyetin mirasçısıyız.

Türk-İslâm medeniyetine ait eserlerin gün ışığına çıkarılması; yeni kuşakların geçmişten feyz alarak daha güçlü bir motivasyonla yola devam etmesine katkı sağlayacaktır. Bu eserler ayrıca, bilim, Ar-Ge ve yenilikçilik konusundaki politikalarımız için de girdi sunarak, farklı bakış açılarından faydalanma imkanı verecektir. Bu kapsamda, Sayın Cumhurbaşkanımızın himayelerinde, Türkiye

Bilimler Akademisi (TÜBA) tarafından yürütölen “Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projesi”ni çok değerli ve benzersiz bir adım olarak görüyorum. Proje; matematik, astronomi, tarih, coğrafya, edebiyat ve felsefe gibi alanlarda saygıdeğer İslâm âlimleri tarafından hazırlanan eserleri bilim dünyasına kazandırmayı amaçlıyor.

Yüksek himayeleri için Sayın Cumhurbaşkanımıza şükranlarımı-  
zı arz ediyorum. Başta TÜBA çalışanları olmak üzere, bu çok kıymetli proje için emeği geçen herkesi içtenlikle tebrik ediyorum. Eserlerin yazarlarını rahmet ve hayırla yâd ediyor, Projenin Milletimizin bilimsel ve topyekün kalkınması için yararlı olmasını diliyorum.

**Mustafa Varank**

T.C. Sanayi ve Teknoloji Bakanı



TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ  
TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)

## *Sunuş*

Ülkelerin bilimsel ilerlemesi ve yenilikçilik performansı, topyekûn kalkınma ile uluslararası rekabette üstünlük sağlama bakımından stratejik öneme sahiptir. Toplumların geleceğinin güvenle inşası ve refahın toplumun tüm katmanlarına yayılması bilimin, bilimsel düşünce ve yaklaşımların önemsenmesi ve yaygınlaştırılması, gençlerin bilim ve araştırma alanına yönlendirilmesi, bilimsel çalışma ve başarıların teşvik edilmesi ile mümkündür. Bu konular, dünyadaki bilim akademilerinde olduğu gibi milli akademimiz Türkiye Bilimler Akademisi'nin (TÜBA) amaç ve görevleri arasında yer almaktadır. Belirlenen hedeflere ulaşmak için sahip olduğumuz medeniyet birikimini iyi anlamak zorundayız.

Millet olarak, önemli bir bölümü gün ışığına çıkarılmayı ve değerlendirilmeyi bekleyen zengin bir bilim ve kültür mirasına sahip bulunuyoruz. Bu mirasın daha görünür ve yararlanılır kılınması, bugünkü ve gelecekteki bilimsel performansımız ve ulusal hedeflerimize ulaşmamız açısından büyük önem taşımaktadır. Tarihsel birikim ve mirasın ortaya çıkarılması ve değerlendirilmesi, diğer yararları yanında, bilimsel ilerleme ve yenilikçi çalışmalar için gerekli cesaret, özgüven ve motivasyona yapacağı katkı bakımından da büyük önem taşımaktadır.

Ülkelerin ekonomik gelişmişlik ve kalkınma yarışında son iki yüzyıldır devam eden göreceli konumumuz ile geleceğe yönelik yüksek amaçlarımız dikkate alındığında, bireysel ve toplumsal düzeyde sağlıklı bir benlik/kimlik ve özgüven inşası ile güçlü bir ekosistem ve kültürün oluşturulmasına gerek olduğu ve bu konuda her Türk kurumunun katkı ve destek sağlamasının ulusal bir görev olduğu açıktır.

TÜBA Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projesi, ülkemizin millî bilimler akademisi olma sorumluluğu ile Kalkınma Bakanlığı'nın mali desteğiyle 2014 yılında başlatılmıştır. Proje kapsamında Türk-İslâm medeniyeti havzasında, fen, mühendislik, Türkiyat, sosyal bilimler, dinî ilimler gibi alanlarda eski-farklı Türk lehçeleri ile diğer dillerde üretilmiş, uzman bilim insanlarımızca seçilen 100 eserin, imkân ve ihtiyaca göre transliterasyonu, tıpkıbasımı ve/veya tercümesi yapılarak yayımlanması yoluyla bilim ve kültür âleminin ve gelecek kuşakların istifadesine sunulması hedefi doğrultusunda yayınlarımız devam etmektedir.

TÜBA Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projemiz, çok sayıda paydaşın doğrudan ve dolaylı katkı ve desteklerinin eseridir. Projemizin başlangıçtan beri Sayın Cumhurbaşkanımızca desteklenmesi ve 2018 yılı başından itibaren resmen Cumhurbaşkanlığı himayelerine alınmış olması, Akademimiz açısından büyük bir onur ve teşvik kaynağı olmuştur. Bilime ve projemize verdikleri çok değerli destek ve yüksek himayeleri için Sayın Cumhurbaşkanımız Recep Tayyip Erdoğan'a kalbî şükranlarımızı arz ediyorum.

Bugüne kıyasla oldukça kısıtlı koşullarda bilimsel mirasımızı oluşturan eserleri kaleme alan bilim ve kültür tarihimizin kahramanlarını rahmet ve şükranla yad ediyorum. Bu eserlerin çoğaltılması, saklanması ve bugüne ulaşmasında rol alan isimsiz kahramanları da saygıyla anıyorum.

Eserlerin transliterasyonu, tıpkıbasımı ve/veya tercümesi ve tahlilini yaparak günümüzün ve geleceğin okuyucu ve araştırmacılarına ulaşmasını sağlayan bilim insanlarımıza müteşekkirimiz. Yayına hazırlık ve basım sürecinde rol alan Akademi üyelerimiz, bilim insanlarımız ve çalışanlarımız ile projeye katkı sağlayan tüm paydaşlarımıza da teşekkür ediyorum. Ayrıca, Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projesi'nin hayata geçirilmesinde katkılarından ötürü Prof. Dr. Ahmet Cevat Acar'a minnettarız.

TÜBA Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projesi kapsamında yayımlanan eserlerin milletimizin bilimsel ilerlemesi ve topyekûn kalkınması ile medeniyet ihyası/inşası süreci bakımından yararlı olmasını diliyorum.

**Prof. Dr. Muzaffer Şeker**

TÜBA Başkanı

## İçindekiler

### Takdimler ve Sunuş

Önsöz .....	15
Molla Lutfi ve Fütûhât Adlı Eseri .....	19
II. Bayezid Dönemi Düşünce Hayatı: Bazı Tespit ve Mülâhazalar .....	20
Molla Lutfi'nin Hayatı ve Eserleri .....	26
Hayatı .....	26
İlmî ve Felsefî Kişiliği .....	29
Eserleri .....	38
Fütûhât .....	51
Fütûhât'ın Molla Lutfi'ye Aidiyeti Meselesi .....	51
Eserin İsmi ve Yazım Sebebi .....	60
Fütûhât'ın İçeriği ve Tahlili .....	62
Kaynakça .....	71
<b>Metin</b> .....	75
[Tefsîre Dair Meseleler] .....	80
[Fıkıh Usûlüne Dair Meseleler] .....	98
["Felsefe"ye Dair Meseleler] .....	114
[Kelâma Dair Meseleler] .....	136
Dizin .....	171



TÜBA

*“Ey ulular ve yüceler topluluğu! Ey nâm salmış seçkinler ve gözde zâtlar! –Allah Te‘âlâ, sizlere uzun ömürler versin ve sizleri mutlu kılsın- biliniz ki, ben, size, bana karışık ve zor gelen yerlerin, makul ve anlaşılır bulmadığım noktaların maksadını ve anlamını sormaktayım, bunları soruşturmaktayım. Talep ettiğim şey, budur. Bunu da, hakikati elde etmek için kıvranan bir kişi olarak yapıyorum; kesinlikle mağrur bir kişinin, muhataplarını sorguya çekmesi gibi bir tavırla yapıyor değilim”.*

**Molla Lutfi**



## Önsöz

Bir toplumun entelektüel seviyesinin en önemli göstergelerinden biri, onun kendi düşünce ve ilim mirasıyla kurduğu irtibat düzeyidir. Bu sebeple Türk toplumunun, bu toplum içerisinde yaşayan fikir ve bilim tarihçilerinin ve hatta düşünürlerinin en büyük görevinin, bu kadim mirasla kendisi arasındaki bağı yeniden kurmak, aradaki boşluğu bütünüyle kapatmak olduğu söylenebilir. Esasen şiddetle arzulanan yeni ve özgün bir entelektüel geleneğin oluşturulmasının, taklidin ötesinde farklı düşünce geleneklerinin eleştirel bir bakışla alımlanmasının yolu da bu görevin ifasından geçmektedir. Bu çerçevede Osmanlı fikir ve ilim dünyasının herhangi bir kesitine yönelmek, bu dünyanın en etkili isimlerinden biri olan Molla Lutfi'yi (ö. 900/1495) ve eserlerini araştırma konusu edinmek, varoluş köklerimizle böyle bir bağın ve irtibatın kurulmasında, aradaki boşluğun giderilmesinde mühim bir adım olarak görülmelidir.

Fatih Sultan Mehmed (1444-1481) ve II. Bayezid (1481-1512) devirlerini idrâk eden, döneminin en gözde medreselerinde en saygın müderrislerden dersler alarak İslâm ilim ve felsefe mirasının yetkin bir şekilde alımlanmasını gerçekleştiren ve kendine özgü iddiaları ve yorumlarıyla fikrî ve ilmî tartışmalara yol açan Molla Lutfi, gerek kaleme aldığı çalışmaları gerekse yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla alana büyük katkılarda bulunmuş seçkin bir şahsiyettir. Dinî ilimler yanında dil, mantık ve felsefe alanında da birçok eser ortaya koyan Molla Lutfi hakkında çağdaş dö-

nemde yapılan çeşitli araştırmalar olmakla birlikte henüz yolun başında olunduğunu itiraf etmek gerekir. Dahası bu araştırmalarda, Molla Lutfi'nin burada neşrini gerçekleştirdiğimiz *Fütühât* adlı eserine dair herhangi bir malumat da yer almamaktadır. Molla Lutfi'nin hayatını ve eserlerini ele alan klasik ve modern çalışmalarda adı dahi zikredilmeyen ve günümüz araştırmacıları tarafından bilinmeyen *Fütühât*, ilk kez tarafımızca keşfedilmiş ve burada, ilim camiasının ve sahayla ilgili araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2268) kayıtlı bulunan *Fütühât*, Molla Lutfi tarafından II. Bayezid'in oğlu şehzade Ahmed'in mütalaasına sunulmak üzere kaleme alınmuştur. Eser, ilim çevrelerinin yüksek değer atfettiği *el-Keřřáf*, *Hâşiyetü'l-Adud*, *el-Muhâkemât*, *şerhü'l-Mevâkıf* ve *Hâşiyetü't-Tecrid* gibi çeşitli kitaplarda yer alan bir takım sorunları ele almayı ve bunları tartışmayı hedeflemektedir. Molla Lutfi'nin yaşadığı dönemin temel ve kaynak metinlerini göstermesi bakımından da önem arzeden bu eserler tefsir, usûl-i fıkıh, felsefe ve kelâma dairdir. Burada o, bu alanlarda yazılan mezkûr eserler çerçevesinde kendisinin tespit ettiği elli mesele üzerinde durmakta ve bunları soruştırmaktadır. Molla Lutfi bu çalışmasında öncelikle kendisi açısından bu kitaplardaki "müphem ve sorunlu bulunan yerlere, makul ve anlaşılır olmayan" noktalara odaklanarak bunlara çözümler getirmektedir. Bu bağlamda eser, bir yandan mevcut birikimi sorgulayıp eleştirmesi diğer yandan da çözüm önerileri sunması itibariyle Molla Lutfi'nin ilim ve fikir alanına yapmuş olduğu katkıyı ortaya koyan önemli bir metin olma özelliği göstermektedir. Böylece *Fütühât*, sadece Molla Lutfi'nin değil genel olarak Osmanlı ilim ve fikir tarihinin aydınlatılması noktasında da özel bir yerde durmaktadır.

Elinizdeki bu çalışma inceleme, eviri ve Arapça metin olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. İnceleme bölümü, kısa bir girişin ardından Molla Lutfi'nin de dâhil olduğu II. Bayezid dönemi düşünce dünyası, Molla Lutfi'nin hayatı, ilmî ve felsefi kişiliği, eserleri ve hassaten onun *Fütühât*'ı üzerine odaklanmaktadır. *Fütühât*'ın Molla Lutfi'ye aidiyetinin gösterilmesi, diğer bazı

eserleriyle mukayesesi ve bu metnin muhtevasının analitik bir tarzda ortaya konulması gibi hususlar, bu bölümün *Fütûhât*'a dair alt başlığının temel konularını teşkil etmektedir. Burada ilk başta yer alan “Genel Hatlarıyla II. Bayezid Dönemi Düşünce Hayatı” başlığını taşıyan kısım, Molla Lutfi'nin hem biyografik hem de fikrî ve ilmî yönünün sağlıklı bir biçimde değerlendirilmesi bakımından önem arz etmektedir. Çağdaş dönem çalışmaları daha çok Fatih dönemini konu edindiğinden II. Bayezid döneminin ilmî ve fikrî boyutuna ilişkin bilgiler nispeten yetersizdir. Bununla birlikte burada tespit ettiğimiz bazı yeni bulgularla bu dönemin düşünce hayatına işaret edilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölüm, Molla Lutfi'nin Arapça olarak kaleme aldığı *Fütûhât*'ın Türkçe tercümesinden oluşmaktadır. Tercümede genel olarak asla bağlı kalınmış, “serbest çeviri”den uzak durulmuştur. Hadd-i zâtında metnin ilmî ve felsefi bir içeriğe sahip olması, metinde alana ait çok sayıda teknik terim ve ifadelerin yer alması da bunu gerekli kılmıştır. Bununla birlikte çeviride günümüz okuyucusu dikkate alınmış, anlaşılabilirliğe özen gösterilmiş ve belirli terimlere, daha güncel olan karşılıklar verilmiştir. Ayrıca gerekli görülen durumlarda bazı terimlerin köşeli parantez içerisinde açıklaması da yapılmıştır.

Belirli görüşleri eleştirmek ve değerlendirmek için muhtelif eserlerden sıkça alıntı yapan Molla Lutfi, döneminin okuyucusunun meselelere vukûfiyetini dikkate alarak pek çok kez bu iktibaslarını bir hayli kısa tutmakta ve hatta alıntıladığı bir cümleyi yarıda kesebilmektedir. Bu, günümüz okuyucusunun tartışmaları takip etmesini oldukça zorlaştırmaktadır. Çeviride bu durum gözetilerek iktibasta bulunulan metinlerin asıllarına gidilmiş ve gerekli görülen yerlerde alıntılanan ifadelerin öncesi ve sonrası da tercüme edilerek köşeli parantez içerisinde tarafımızca Türkçe metne eklenmiştir. Böylece ilgili metinlere yeteri düzeyde vâkıf olamayan okuyucunun metne ve konuya daha kolay ve sağlıklı bir şekilde nüfûz edebilmesi amaçlanmıştır.

Üçüncü bölüm, Molla Lutfi'nin *Fütûhât*'ının neşrine ayrılmıştır. Eserin bilinen tek nüshası olduğundan neşrin farklı nüshalarla

karşılaştırılması zorunlu olarak yapılamamıştır. Bununla birlikte eldeki mevcut nüsha, oldukça dakik ve sahîh olup farklı yazmalara gerek bırakmayacak düzeyde, neredeyse hatasızdır. Neşir sırasında, Molla Lutfi'nin kendi metni içerisinde yapmış olduğu alıntuların asılları tespit edilmeye çalışılmış; atıfların yerleri çoğunlukla belirlenmiş ve bunlar, dipnotlarda gösterilmiştir. Ayrıca farklılıklar olduğu durumlarda bunlara da dipnotlarda işaret edilmiştir. *Fütûhât*'ın yazma nüshasının kenarlarında yer alan ilave notlar ve "minhuvât" kayıtları da eksiksiz bir şekilde dipnotlarda verilmiştir. Neşredilen metne, eserin orijinalinde bulunmayan başlıklar, köşeli parantez içerisinde ilave edilmiş, böylece okuyucunun bölümler ve konular arasındaki geçişi kolayca takip edebilmesi amaçlanmıştır.

Son olarak eserin hazırlanma ve yayım sürecinde katkılarını gördüğümüz değerli bilim insanlarına teşekkür borcumuz olduğunu burada belirtmek isteriz. Özellikle belirli kaynaklara ulaşma noktasında yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Mehmet Çiçek, Dr. Ömer Koçyiğit ve Salih Günaydın'a; eserin hazırlanma aşamasının başından itibaren görüş ve önerileriyle bizlere katkı ve destek veren Doç. Dr. Cahit Şenel'e kalbi şükranlarımızı sunarız. Ayrıca böyle bir çalışmayı yayım kapsamına alan ve titiz bir şekilde baskımını gerçekleştiren TÜBA'ya ve çalışanlarına da müteşekkirimiz.

*Ve bi'llâhi't-tevfik.*

**Ömer Mahir Alper - Yasin Apaydın**

*İstanbul 2019*

## *Molla Lutfi ve Fütûhât Adlı Eseri*

Osmanlı düşüncesi tarihi, barındırdığı dinî, kültürel, sanatsal, bilimsel ve felsefi öğelerle birlikte oldukça zengin ve verimli bir alan olarak tezahür eder. Bu zenginlik ve verimlilik, özellikle ilmî ve felsefi açıdan çeşitliliği ve bunun getirdiği yeni açılımları ve kazanımları içerir. Son dönemlerde bu hususa yönelik bilimsel ve akademik anlamda önemli gelişmeler kaydedildiği söylenebilir. Bununla birlikte Osmanlı ilim ve fikir mirasının vücut bulduğu zaman ve mekânın devasa genişliği, kolayca kuşatılamayışı, sahayla ilgili kesin neticelere varmayı çoğu kez engellemektedir. Dolayısıyla alana ilişkin araştırma yapanların genel yargılara ulaşma noktasında temkinli olmaları bir zorunluluk olarak belirmektedir.

Osmanlı tarihi çalışmalarına yön veren hâkim paradigmaya göre Osmanlı Devleti'nin her dönemi, söz konusu edilen zenginliğin, verimliliğin ve çeşitliliğin kendini gösterdiği bir bütünlük arz etmemekte; bazı dönemler, düşüncenin her unsuruyla kemâle erdiği, bazı devirler ise bu gibi unsurların nispeten geride kalıp siyasî, askerî, ekonomik vb. öğelerin daha ön planda olduğu bir özellik göstermektedir. Alana ilişkin son yıllarda yapılan araştırmalar ise, giderek bu hâkim paradigmayı sarsmakta, kökleri on dokuzuncu yüzyıla kadar uzanan “altın çağ” söylemini sorgulamakta ve yerleşik kabul ve yargıların esastan tartışılmasına sebep olmaktadır.

Bütün bu tartışmalarla birlikte Osmanlı düşüncesi üzerine çalışanların belki de ekserisi, hâlen Fatih Sultan Mehmet (1444-1481) dönemini öne çıkarma, yuvarıda sayılan unsurların hemen hepsi açısından bu dönemi diğerlerine kıyasla üstün görme eğilimindedir. Mâmâfih Fatih dönemine dair yapılan çalışmalar,

o döneme ilişkin belirli bir fikre ve yargıya ulaşılmaya imkân verecek düzeyde nispeten önemli bir malzeme sunmaktadır. Öte yandan sözü geçen dönemi takip eden devirlerin felsefi ve bilimsel birikimini ortaya koyan, bunların sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesine imkân veren çalışmaların bir hayli yetersiz olduğu aşikârdır. Aşağıda ele alacağımız Molla Lutfi'nin (ö. 900/1495) yaşadığı II. Bayezid (1481-1512) dönemi de, bunun bir istisnası değildir. Bu sebeple bu çalışmanın konusunu oluşturan Molla Lutfi ve *Fütûhât* adlı eserinin incelemesine geçmeden önce Molla Lutfi başta olmak üzere pek çok önemli düşünürün yaşadığı, ilmî ve fikrî faaliyetlerini gerçekleştirdiği II. Bayezid döneminin düşünce dünyasına dair ilk elden kaynaklara dayanarak bazı bilgilere ve tespitlere yer vermek ve konuya buradan başlamak uygun olacaktır. Ardından da Molla Lutfi'nin hayatı, ilmî ve felsefi kişiliği ile eserleri ele alınacak ve özellikle onun *Fütûhât*'ına odaklanılacaktır.

## II. Bayezid Dönemi Düşünce Hayatı: Bazı Tespit ve Mülâhazalar

II. Bayezid döneminde yaşayan düşünürlerin telif ettiği eserlerin tümünü inceleyerek genel bir harita çizmekten şu an uzak olsak da, kaleme alınan bazı metinlerin özellikle "giriş" kısımlarında bu dönemin düşünce hayatına dair önemli ipuçlarına rastlamak mümkündür. Müelliflerin çoğu zaman eserlerinin telif sebeplerine yer verdikleri bu girişler, dönemin siyasi aktörleri ile ulemâ arasındaki ya da ulemânın kendi arasındaki ilişkileri ortaya koymaya yardımcı olacak bilgiler içermektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, söz konusu dönemin düşünürlerinin önemli bir kısmı Fatih dönemi bilimsel hayatının öğrencileri konumunda olup o dönemin kurucu isimlerinin yanında tahsilini tamamlamıştır. Bu grup düşünürler için II. Bayezid dönemi kendi birikimlerini yansıttıkları eserlerin yazıldığı bir zaman dilimini ifade etmektedir. Diğer bir kısım düşünür grubu içinse Fatih döneminde başlayan telif hayatı bunu takip eden II. Bayezid döneminde olgunluk çağına ulaşmıştır. Hatta çoğu zaman bu düşünürlerin hangi döneme ait sayılacağını kestirmek de çok kolay olmamaktadır. Biz II. Bayezid dönemi olarak adlandırılan ve 1481-1512 yıllarına tekabül eden zaman diliminde yaşamış olmalarını dikkate alarak her iki grupta yer alan düşünürleri bu bölüme dâhil edeceğiz.

Bu dönemde telif edilen eserlerin miktarı hakkında henüz bir çalışma bulunmasa da daha öncesinde başlayan muhtasar, şerh, hâşiye ve ta'likât türünde eserlerin yazılmaya devam ettiğini tahmin etmek güç değildir. Bunlara ilave

olarak Osmanlı döneminde daha sık rastlanılan, geniş konulardan ziyade bir ilmin tartışmalı meselesine odaklanan müstakil risâleler de dikkati çekmektedir. Hemen her dalda yazılan bu türde eserlerin felsefe alanında geniş katılımlı olarak kabul gördüğünü söylemek mümkündür. İslâm düşüncesinin taşıyıcı ilimleri olan felsefe, kelâm ve tasavvuf dikkate alındığında zihni varlık, umûr-ı âmme, nefsü'l-emrî, kader, mahiyetin yaratmaya konu olup olmadığı (mec'ûliyet), imkân, mukaddimât-ı erba'a vb. birçok teknik meseleye dair yazılan bu risâleler sayesinde mezkûr konular daha ayrıntılı biçimde tartışılma zemini bulmuş ve düşünürlerin kendi aralarındaki farklılık ve benzerliklerini daha net olarak ortaya koyabilmelerinin imkânı doğmuştur.

İslâm ilim geleneği içerisinde ortaya çıkan hadis, fıkıh, tefsîr ve usûl-i fıkıh gibi ilimlerin hemen hepsinin II. Bayezid döneminde önemli temsilcilerini bulmak mümkündür. Bu dönem, Hatîpzâde (ö. 901/1496), Molla İzârî (ö. 901/1496), Kestelî (ö. 901/1496), Sinânüddin el-Acemî, Alâeddin Arabî (ö. 901/1496), Kara Seydî (ö. 912/1507), Samsûnîzâde (ö. 919/1513), Mir Kıvâmeddin eş-Şîrâzî (ö. 918/1512 [?]), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) gibi birçok ilimde eserler telif etmiş önemli âlim ve düşünürlere tanıklık etmiştir. Aynı düşünürler zikri geçen ilimlerin yanı sıra felsefenin birçok dalında da eserler vermiş fakat bu tarafları ilkinde göre gölgede kalmıştır. Onlar mantıktan metafiziğe, doğa felsefesinden ahlâk ve siyâset felsefesine kadar felsefenin muhtelif disiplinlerinde önemli çalışmalarda bulunmuş; böylelikle tevarüs ettikleri felsefi anlayışı ve birikimi geliştirmeye çalışmıştır.

Yukarıda da işaret olunduğu üzere, bir telif türü olarak risâleler, II. Bayezid dönemindeki düşünürlerin ilgi alanlarının tespiti için elverişli bir zemini oluşturmaktadır. Çoğu zaman tedarik edilen kitapların müşkil ve sorunlu görünen kısımlarına dair dile getirilen itirazları ve bu itirazlara verilen cevapları ihtiva eden, hacimce küçük ama içerik açısından yoğun risâleler, müelliflerinin diğer hacimli eserlerinde dahi göremeyeceğimiz kişisel görüşleri ihtiva edebilmektedir. Bu durum risâlelerin yazım sebepleri ile doğrudan alakalıdır. Zira bu eserler, diğer hacimli eserlerin aksine oldukça hususi ve teknik görülebilecek bir meselede yazarının görüşünü doğrudan sunan bir alana tekabül etmektedir. Dolayısıyla zikri geçen dönemin düşünürlerinin özgün ve şahsî görüşlerinin bulunabileceği en önemli kaynaklardan biri de, bu risâleler olmaktadır.

Yazılan risâlelerin muhtelif bakış açılarından yola çıkılarak birden fazla tasnifini yapmak mümkündür. İlgilendikleri konular, sunuldukları ilim meclisleri

ve yazılma gayeleri gibi birçok husus risâlelerin belli başlıklar altında toplanıp tasnif edilmesini sağlayabilir. Kimi zaman belirli bir felsefî disipline ya da farklı bir ilim dalına ait meseleyi gündeme getirmek için birbirinden bağımsız düşünürler tarafından “ortak” risâleler yazılabilirken, kimi zaman da bir siyâsî lidere sunulmak üzere benzer konularda irili ufaklı risâleler kaleme alınabilmektedir. İlk ikisine oranla çok sık olmasa da ve konu açısından bir ortaklığı ifade etmese de, elde edilen ilmî ya da başka bir payeye matuf olarak yazılması cihetiyle ortak görülebilecek eserler de mevcuttur.

Risâlelerin ortak zeminde tasnif edilmesini mümkün kılan hususları biraz daha açmak için II. Bayezid döneminde kaleme alınan bazı risâle örneklerinden bahsetmekte fayda vardır. İlk hususa yani birbirinden bağımsız olarak telif edilmekle birlikte ortak bir meseleyi ele alan risâle mecmualarına II. Bayezid döneminden örnek olarak “umûr-ı âmme risâleleri” gösterilebilir.

Metafiziğin mevzuu yanında meselelerinin ne olması gerektiğine dair Müslüman filozoflarca dile getirilen görüşler zamanla “umûr-ı âmme” adı altında ele alınmaya başlamış ve bunlar, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve sonrası dönem düşünürlerini (müteahhirûn-muhakkikûn) meşgul etmiştir. Osmanlı dönemini de içine alan bu zaman diliminde şerh ve hâşiyelerde dile getirilen görüşler gittikçe daha özel bir hal alarak müstakil risâlelerin doğuşunu sağlamıştır. Umûr-ı âmme konusunun özellikle II. Bayezid dönemi düşünürleri tarafından hararetle tartışıldığı söylenebilir.

Umûr-ı âmme tartışmalarının II. Bayezid dönemi açısından ne ifade ettiğini, Kara Seydî ve onun bu konuya dair kaleme aldığı bir risâlesi üzerinden görmek mümkündür. Risâlenin içeriği ve meselenin bağlamı açısından nerede durduğu bizi konunun dışına çıkaracağından burada sadece mukaddime kısmında o dönemin bilim anlayışı hakkında önemli ipuçları veren cümlelere yoğunlaşmak daha isabetli olacaktır.<sup>1</sup>

Umûr-ı âmme'ye dair risâlesine yazdığı nispeten uzun girişinde dönemin düşünce hayatına ve özellikle de medreselerin gündemini meşgul eden konuların neler olduğuna dair fikir verici açıklamalarda bulunan Kara Seydî, Fatih ve II. Bayezid döneminin tanınmış âlimleri olan Hocazâde (ö. 893/1488), Alâeddin

•••••

<sup>1</sup> Risâlenin tenkitli neşri ve konu açısından öneminin tahlili için bkz. Yasin Apaydın, “Kara Seydî-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmme'ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Darülfünun İlahiyat*, 29 (2018), 343-378.

Fenârî (ö. 903/1497) ve Hatîpzâde'nin yanında tahsilini tamamlamış; Sivas, Bursa ve nihayet İstanbul medreselerinde tedriste bulunmuş, hayatının son döneminde ise İstanbul kadılığı gibi önemli vazifeler üstlenmiş bir âlimdir. Eğitimi Fatih döneminde tamamlayıp ilmî çalışmalarını bütünüyle II. Bayezid döneminde gerçekleştirmiş bir düşünür olarak Kara Seydî'nin bu döneme ilişkin verdiği bilgiler ayrıca önem taşımaktadır.

Eserin girişinde belirtildiğine göre, Sahn-ı Semân medreselerinden birine atanan Kara Seydî, bu payeye karşılık dönemin sultanı II. Bayezid'e bir hediye ile mukabelede bulunmak istemiş ve “[sultanın] karşılaştığı meselelerde gösterdiği kemâl-i zekâ, ilim ve faziletlerin her türlüsünde gösterdiği mahâret sebebiyle ve özellikle de yeni fikirler ortaya atma ve insafî olma konusunda metanetli ve kararlı olmasına binâen” Bursa'da Sultaniye Medresesi'nde birçok âlimin de hazır bulunduğu açılış dersini kitaplaştırarak sunmuştur.<sup>2</sup>

Kara Seydî açılış dersini bir risâle olarak tertip ederken döneminde birçok âlimin iştirak ettiği bir başka tartışma hakkında da bilgi vermektedir. Tartışmanın arka planını kendisi şu şekilde aktarır:

“[Risâle tamamlandıktan] sonra cisimlerin hâdisliğine dair büyük düşünürlerden birinin ortaya attığı sorunun cevâbını da ona ekledim. Şimdiye dek kimseden rıza ve kabule layık bir cevap gelmemiş olsa da öne çıkanlardan biri bu konuda çaba göstermiş, ama sonrasında ona denk olmayan başka biri bu [soruyu] kendine nispet ederek karşı çıkılmasını imkânsız görmüştür. O, bu soruya cevap verene on bin dirhem ihsan edeceğini de vadetmişti. Bazı müderrisler buna cevap vermeye çalışmışsa da işin ehline bunların yanlışlığı açıktır.”<sup>3</sup>

Anlaşılabacağı üzere felsefi bir mesele olan cisimlerin sonradan oluşları ile ilgili dönemin düşünürleri arasında ihtilaflar meydana gelmiş ve bu sorun etrafında muhtelif risâleler kaleme alınarak çözümler sunulmuştur. Bununla birlikte tatminkâr bir cevabın verilmeyişi üzerine Kara Seydî, bu görevi üstlenmiş ve çözümü yolunda çaba sarfederek kendi yaklaşımını risâlesinin sonuna tetimme bahsi olarak dercetmiştir. Konumuz açısından önemli olan husus, felsefeye ait iki önemli konunun II. Bayezid döneminde hararetle tartışılarak fikrî ve bilimsel bir canlılığa yol açmış olduğudur. Mezkûr tartışmalar sayesinde doğan

●●●●●●●●●●

<sup>2</sup> Yasin Apaydın, *a.g.m.*, 19-20.

<sup>3</sup> Yasin Apaydın, *a.g.m.*, 20.

literatür, Osmanlı ilim ve düşünce hayatını, İslâm ilim ve düşünce hayatına eklemeyen bir yön taşıdığı gibi buna katkıda bulunan önemli bir halkayı da teşkil etmektedir. Elbette bu katkının bütün boyutlarıyla ayrıntılı bir şekilde ortaya konulması, müstakil çalışmaları gerektirmektedir.

II. Bayezid döneminin fikrî ve bilimsel canlılığını ortaya koyan bir diğer örnek, Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) kaleme aldığı ve Osmanlı medreselerinin kelâm ve felsefe alanında üst seviyede okutulan ders kitabı özelliği bulunan *Şerhu'l-Mevâkıf* etrafında meydana gelen tartışmalardır. Bunlardan en öne çıkanı, bizzat II. Bayezid'in müdahil olduğu ve Kesteli ile Molla Lutfî'nin de hocası olan Sinan Paşa (ö. 891/1486) arasında cereyan edenidir. İlkinin Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Mevâkıf* ve Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ine yönelttiği itirazlar (suâlât) ve ikincisinin bu itirazlara yönelik cevaplarını ihtiva eden bir yazma nüshada bu tartışmanın arka planı şu şekilde aktarılır:

“Bu [itirazlar] âlimlerin en bilgini ve faziletli olan muhakkiki Kestelî demekle meşhur Muslihüddin'e aittir. Yazım sebebi, bir gün yerin ve denizin sultanı Sultan Mehmed'in oğlu Sultan Bayezid'in huzurunda övünerek 'Seyyid Şerîf'in *Mevâkıf*'a yazdığı şerhte yer alan bazı ibarelere itirazlarım var. Bunda başkasının isabet edemeyeceği kadar isabet ettim' demesidir. Sultan da herkesçe üstünlüğü teslim edilmiş, mutlak şekilde âfâkta başı çeken muhakkik üstad Sinân Paşa merhuma [Kestelî'nin] itirazlarına konu olan yerlerdeki haleli ortaya çıkarmasını emretti. O da dile getirilen bu itirazları, gördüğün üzere, mümkün olduğu nispette defetti.”<sup>4</sup>

Üçüncü bir kalemin aktardığı bu olay incelendiğinde, dönemin iki önemli düşünürü siyâsî otoritenin teşviki ile bir tartışma zemininin ortaya çıkmasını sağlamıştır. II. Bayezid'in Kestelî'nin itirazları ile yetinmeyip Sinan Paşa'yı bunlara cevap vermeye teşvik etmesi, ancak birbirine zıt fikirlerin karşı karşıya gelip görülmesi ile hakikat ışığının doğacağına olan inancından olsa gerektir. Onun bu tavrını döneminde cereyan eden tartışmaların hemen hepsinde görmek mümkündür. O, oldukça iddialı görünen bilginlerin bu iddialarını öncelikle temellendirmelerini istemekle ama bununla yetinmeyip muhalif bir başka düşünürü bu iddialara karşı durmaya davet etmekle tartışma ortamını tesis etmeye çalışmıştır.

●●●●●●●●●●

<sup>4</sup> Muslihüddin Kestelî, *Es'ile 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 721, 64b.

Siyâsî otoritenin bu tavrı ve âlimlerin buna icabet etmesi, “es’ile ve ecvibe” türü eserlerin yaygınlık kazanmasını sağlamıştır. Bu eserler, itiraz sahibi düşünürlerin bu itirazlarını bir araya getirerek diğer düşünürlerin nazarlarına sunması ve sonrasında bu itirazları def etme ve geçersizliğini göstermeye çalışan diğer düşünürlerin cevaplarını kaleme alması neticesinde ortaya çıkmıştır. Genel olarak itiraza konu olan eserler, medreselerde uzun zaman tedris edilen, bu sebeple medrese mensuplarının iyi bildikleri ve muteber kabul ettikleri türden olup muhtelif ilimlere ait meseleleri ihtiva edebilmektedir. Söz gelimi dil ve belagat eseri olan *Miftâhü’l-‘ulûm*’un belirli yerlerine yukarıda zikri geçen Kara Seydî’nin yazdığı itirazlar ve bunlara karşılık Sarıgözü Nureddin Efendi’nin (ö. 928/1522) cevapları II. Bayezid döneminin canlı tartışma ortamlarını gösterir.

“Es’ile ve ecvibe” yazımına katılan bir başka II. Bayezid dönemi düşünürü Molla Lutfî’dir. O da döneminin bu yazım türüne kayıtsız kalmayarak en meşhur eserlerinin başında gelen *es-Seb’u’s-Şidâd*’ı yazmıştır. İleride hakkında daha geniş bilgi vereceğimiz eser, müellifinin metafiziğin mevzuuna yönelik Cürcânî’ye karşı dile getirdiği itirazları (es’ile) ihtiva etmektedir. Molla Lutfî’nin itirazları daha hayattayken karşılıksız kalmamış ve Molla İzârî (ö. 901/1496) mezkûr itirazların geçersizliğini ortaya koymak adına “ecvibe”sini kaleme almıştır. İzârî Çelebi, eserinin mukaddimesinde Molla Lutfî’nin birtakım meselelerle işigali sonrası kendisini çıkmaza sürüklediği ve bu durumu da dönemin padişahına arz ettiğini zikreder. II. Bayezid de bunun üzerine söz konusu meselelerin halline götüreceği cevapların yazılmasını emreder ve İzârî Çelebi de eserini bu emir üzerine kaleme aldığını ifade eder.<sup>5</sup>

Yukarıdaki örnekleri birlikte değerlendirdiğimizde II. Bayezid’in bizzat müdahil olduğu ve dönemin birçok düşünürünün katıldığı tartışmalar neticesinde verimli bir ilmî ortamın teşekkül ettiği görülür. İslâm düşüncesinin muhtelif alanlarında tartışan düşünürler sayesinde Fatih dönemindeki canlılık korunmuş ve birtakım yeni meselelerin eklenmesiyle daha ileri seviyelere taşınmıştır. Özellikle Fatih döneminde tahsil hayatını tamamlayan âlimlerin olgunluk dönemlerinin II. Bayezid devrine denk gelmesi bunda etkin olmuştur. Bunlardan biri olan Molla Lutfî’nin hayatı ve eserleri bahsedilen durumun en canlı şahidi

.....

<sup>5</sup> İzârî Çelebi, *Risâle fî’l-es’ileti’l-müte’allika bi mevzû’i ilmi’l-ke’lâm mine’s-su’lât*, Süleymaniye Ktp., Aya-sofya, nr. 2254, vr. 2a.

konumundadır. Bu sebeple onun özelinde bu dönemin fikrî arka planını biraz daha yakından incelemek mümkün olmaktadır.

## Molla Lutfi'nin Hayatı ve Eserleri

### Hayatı

Molla Lutfi'nin II. Bayezid döneminde yaşamış âlimler arasında mümtaz bir yeri olduğu konusunda neredeyse tüm araştırmacılar arasında fikir birliği vardır. O, yazdığı eserlerle başta kendi döneminde yaşayanlar olmak üzere birçok düşünürü etkilemeyi başarmış, dile getirdiği düşünceleri olumlu ya da olumsuz karşılıklar görecerak yönlendirici etkide bulunmuştur. Biz de bu kısımda kısaca onun hayatı ve eserleri hakkında bilgi vererek imkân nispetinde geride bıraktığı birikimi ortaya koymaya çalışacağız.

Biyo-bibliyografik kaynaklar incelendiğinde, bunların Molla Lutfi hakkında belirli bir kanaat oluşturacak düzeyde bilgiler ihtiva ettiği görülmektedir. Birbirine benzeyen ifadeler, teferruat sayılabilecek diyaloglar, akrabalıklar ve kişisel husumetler, rekabet ve çekememezlikler gibi herhangi bir düşünürün biyografisinde zait görülebilecek pek çok husus Molla Lutfi söz konusu olduğunda dile getirilebilmektedir. Bunda onun karakteri ve dünya görüşü kadar sahip olduğu ilmi birikim ve istidadın da rolü olduğu görülmektedir.

Osmanlı âlimlerinin hayat hikâyeleri hakkında yazılan önemli kaynakların başında gelen Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1561) *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye'si*, Molla Lutfi hakkında tafsilatlı ve önemli bilgiler vermektedir. Her ne kadar bu eser, onun ilk dönem hayatı hakkında suskun kalmakta diğer kaynaklara ortak olsa da özellikle ilmî hayatı ve son döneminde yaşadıklarının arka planına dair muhtevası ile dikkat çekmektedir.

Taşköprülüzâde, eğitim hayatından bahsederken Molla Lutfi'nin iki önemli hocasından söz eder. Bunların ilki, ilk Osmanlı kadısı Hızır Bey'in (ö. 863/1459) oğlu Sinan Paşa'dır. Hoca Paşa olarak da ünlenen Sinan Paşa, devlet adamlığının yanı sıra ilim adamlığı kimliğini hayatının sonuna kadar muhafaza etmiş bir düşünürdür. Molla Lutfi'nin hocası ile yakınlığını gösteren ifadeler kullanan Taşköprülüzâde'nin aktardığına göre, Sinan Paşa, Fatih dönemindeki vezirliği sırasında öğrencisi ile ilgilenmiş; onu hâfız-ı kütüb tayin

ettirmiş<sup>6</sup> ve bu sayede Molla Lutfi, birçok kitaptaki inceliklere vakıf olmuştur. Yine bu aktarıma göre Sinan Paşa, Seferihisar'a sürgün edildiğinde Molla Lutfi'yi de yanında götürmüştür.<sup>7</sup>

Tarih kitapları, Fatih'in Molla Lutfi ile özel ilgilediğini, kütüphanesinin başına geçirdikten sonra onunla aralarında özel diyalogların cereyan ettiğini aktarmaktadır.<sup>8</sup> Molla Lutfi'nin Fatih döneminde gördüğü ilgi ve alaka II. Bayezid döneminde azalmaksızın devam etmiştir. Sultan'ın tayiniyle sırasıyla Bursa Sultan Murad, Filibe, Edirne Dârülhadisi, Sahn-ı Semân ve Muradiye medreselerinde müderrislik yapmıştır.<sup>9</sup> Molla Lutfi'nin daha ziyade İstanbul'da görev yaptığı sırada kurduğu ilişkiler ve çağdaşı âlimlere karşı takındığı tavırlar dikkat çeken bir hal almıştır. O İzârî Çelebi, Hatibzâde, "uslu" lakabıyla meşhur Şucâeddin İlyâs er-Rûmî (ö. 929/1523), Fahreddin Acemî (ö. 865/1460), Leys Çelebi (912-3/1507-8) gibi isimlerle kimi zaman atışma kimi zaman da tartışma şeklinde ama genelde olumsuz ilişkiler kurmuştur. Molla Lutfi'nin muhtelif ilim meclislerinde bir araya geldiği Hocazâde ve Kesteli, kendisi hakkında hüsn-i şehâdette bulunan Muhyiddin Kocevî<sup>10</sup> (ö. 885/1480), tekkesinde ders okuttuğu Şeyh Vefâ (ö. 896/1491) gibi döneminin önemli simalarıyla yakın bir ilişki içerisinde bulunduğu da kaynaklarda yer almaktadır.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Sehi Bey, doğrudan Sultan Fatih'in Molla Lutfi'yi "dârü's-saltanalarında olan kitâb-hânelerinde hâfız nasb etmiş" olduğunu aktarır. Sehi Bey, *Heş Bihîşt*, haz. Halûk İpekten, Günay Kut, Mustafa İsen (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 55.

<sup>7</sup> Taşköprülüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, thk. Seyyid Muhammed Tabâtabâi Bahbahâni (Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 2010), 248. *Tâci'ü't-tevârih* de benzer şekilde bu durumu "Sinân Paşa mağdûb olub Seferihisar'a nakl olunduğu eyyâmında mevlânâ hukuk-i sâlife riâyetin terk etmeyüb Sinân Paşa ile hemrâh oldu" şeklinde anlatır. Hoca Sâdeddin, *Tâci'ü't-tevârih* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1279), II, 547.

<sup>8</sup> Mesela bkz. Sehi Bey, *Heş Bihîşt*, 55.

<sup>9</sup> Mecdî, *Hadâiku'ş-şekâ'ik* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1852), 296.

<sup>10</sup> *Şekâ'ik*'te yer alan bir bilgiye göre, dönemin meşhur Zeynî şeyhi Muhyiddin Kocevî, Molla Lutfi'nin öldürüldüğü haberini aldığı anda "zikri geçen molla'nın ilhad ve zımdıklıktan uzak olduğuna ben şahidim" dediğini belirtir. Bu da ikili arasında bir tanışıklığın ve yakınlığın olduğunu açıkça göstermektedir. Bkz. Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 250.

<sup>11</sup> *Şekâ'ik*'in bildirdiğine göre, Molla Lutfi, Sinan Paşa'nın öğrenciliğini yaptığı sıralarda hocası dönemin âlimlerini tatil geceleri toplar yemek ikramında bulunurdu. Molla Lutfi de bu toplantılara katılırdı. Taşköprülüzâde'nin Molla Lutfi'yi tanıyan birinden aktardığı rivayete göre kendisi bu toplantıların birinde arkadaşı gizli bir şekilde gömleği islanıncaya kadar terlediğini anlatır ve bunun üzerine arkadaşı güler. O esnâda mecliste hazır olan Kesteli, Hocazâde, Hatibzâde gibi kimseler bu durumu fark edip sebebini sorunca arkadaşı durumu anlatır ve onlar da gülmeye başlar. Bunun üzerine Kesteli, bunda şaşılacak bir durum olmadığını ve İbn Sinâ'nın *el-Kânun fi't-Tib*'de bu hastalığı zikrettiğini belirtir. Bkz. Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 133-134.

Dönemin şöhretli isimleri ile kurduğu ilişkiler kimi zaman Molla Lutfi'nin belirli makamlara gelmesini sağlamışsa da belirli bir aşamadan sonra olaylar aleyhine cereyan etmiş ve nihayetinde boynu vurulup şehit edilmesiyle sonuçlanmıştır. 25 Rebülâhîr 900 (23 Ocak 1495) tarihinde At Meydanı'nda vaki olan ölümüne “ve lekad mitte şehîden (şehit olarak vefat ettin)” şeklinde tarih düşürülmüştür.<sup>12</sup> Belirtmek gerekir ki, kendi dönemindeki bazı âlimlerin fetvasıyla öldürülen Molla Lutfi, Osmanlı âlimleri içerisinde olumsuz olarak anılan bir isim olmamıştır. Her ne kadar Sultan II. Bayezid'in emriyle infaz gerçekleştirilmiş olsa da çoğu zaman “şehîd” olarak ve rahmetle anılmış, yazdıkları kabul görerek Osmanlı zihin dünyasını etkilemiştir. Başta Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde olmak üzere hakkında konuşan hemen her âlim onun bir yanlış anlaşılmaya kurban gittiğini belirterek bu yargılamaya karşı tutumlarını göstermekten geri durmamışlardır. Özellikle Taşköprülüzâde onun hakkında yazdığı uzun sayılabilecek biyografisinde herhangi bir olumsuz cümle kurmamış bilakis kaleme aldığı eserlerin onun ilmî kudretini açıkça gösterdiğini iddia ve ilan etmiştir. Sonraki dönemlerde yazılan tezkirelerde Molla Lutfi'ye kimi eleştiriler yöneltile de, umumiyetle ona yönelik müspet bir tutum sergilenmiştir.

Molla Lutfi'nin oldukça başarılı bir şekilde ilmî payelere adım adım giderken sonunun hazin olmasına götüren sebepler üzerinde biraz durmak gerekir. Yukarıda da değinildiği üzere bir âlim olarak genelde hakkında olumlu söz edilen Molla Lutfi'nin kişisel özelliklerine yer verildiğinde durumun neredeyse tersine döndüğü görülmektedir. Hayatı hakkında yazı yazan hemen her müellif, onun etrafını rahatsız edici bir üslubu kendisine karakter edindiğini, sözlerinde sivri dilli ve incitici olduğunu, eleştirilerinde itidali kaybettiğini belirtir. Hakkında bilgi veren ilk kaynak olarak görülebilecek Sehî Bey'in (ö. 955/1548) *Tezkire*'sinde, “divâne-reng (divâne suretinde) kişi” olduğundan ve âlimler arasında “Deli Lutfi” olarak bilindiğinden bahsedilmekte, Sultan Fatih'in huzurunda yaptığı latifelerin sınırının olmadığı belirtilmektedir.<sup>13</sup> Sehî Bey'in anlatımına göre onun bu tutumu, Sultan Fatih tarafından hoşgörü ile karşılanmışsa da aynı tavrı bu kez Sahn-ı Semân müderrislerine gösterince durum değişmiştir. Gördüğü hemen her âlim hakkında “garâib” türünden

●●●●●●●●●●

<sup>12</sup> Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-su'arâ*, haz. Aysun Sungurhan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 723.

<sup>13</sup> Sehî Bey, *Heşt Bihîst*, 55.

söyledikleri zamanla birikmiş, aleyhine şahitlik ve boynunun vurulmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>14</sup>

Genel olarak Molla Lutfi hakkında olumlu ifadeler kullanan ve dayısı vasıtasıyla onun öğrenci silsilesi içerisinde yer alan Taşköprülüzâde, onun karakteri ile ilgili bir ifadeye bulunmama ile birlikte dilinin uzun olmasından bahsetmekte ve Sehî Bey'e ilave olarak dilinin sadece akranlarına değil aynı zamanda sefefe kadar uzandığını söylemektedir.<sup>15</sup> Ona göre, Molla Lutfi'nin bu tutumuyla birlikte sahip olduğu erdemler ve üstünlükler, akranları arasında kıskançlık ve huzursuzluk yaratmış, ilhâd ve zındıklıkla suçlanmasına sebep olmuştur.<sup>16</sup> Taşköprülüzâde'nin ifadeleri Sehî Bey'in ifadelerinden kısmen ayrılmaktadır. Zira ona göre Molla Lutfi'nin idam edilme nedeni onun karakteri ve eylemleri olmayıp sahip olduğu ilmî üstünlük neticesinde doğan kıskançlık ve çekmezliktir. Bir diğer önemli bilgi, Molla Lutfi'nin önceki dönem âlimleri ile kurduğu ilişki biçimine yöneliktir. Bir isim tasrih edilmemekle birlikte özellikle otorite kabul edilen âlimlerin eserlerine yönelik bir eleştiriden bahsedildiğini söyleyebiliriz. Zira ileride eserleri ile ilgili bilgi verilirken Molla Lutfi'nin bu bahsedilen tavrının açık örneklerine yer vereceğiz. Fakat Molla Lutfi'nin bu eleştirilerinin daha iyi anlaşılması için öncelikle onun ilmî ve felsefî kişiliğini ele almak gerekmektedir.

### İlmî ve Felsefî Kişiliği

[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)

Molla Lutfi, Fatih Sultan Mehmet ve II. Bayezid devirlerini idrak etmiş ve o dönemin en saygın medreselerinde en muteber müderrislerden dersler almış, kendisini belirli bir ilim dalına indirgemeksizin dinî ve özellikle felsefî alanlarda eserler vermiş büyük bir âlim ve filozoftur.

•••••

<sup>14</sup> Aynı yer. Molla Lutfi'nin idamı ve muhtemel sebepleri için bkz. İsmail Erünsal, "Molla Lutfi Zındıklık İthamıyla mı Öldürüldü?" *M.Ü. Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 21 (2015), 21-27; Şükrü Özen, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fikihliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 6 (2001), 43-51.

<sup>15</sup> Kaynaklar Molla Lutfi'nin akranlarını eleştirdiği ve bunun idamına sebep olduğu görüşünü daha ziyade Hatübzâde ile ilişkilendirmektedir. Söz gelimi, Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) onun idam sebebi olarak "dilini Hatübzâde gibi önde gelen âlimlere (sudûr) uzatıp kalemiyle onların yazdıklarını değersizleştirmeye çalışması"nı gösterir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsil ilâ tabakâti'l-fühûl*, thk. Muhammed Abdülkadir Arnaût (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2010), III, 40.

<sup>16</sup> Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 249.

Onun ilmî ve felsefi hayatının doğru bir şekilde ortaya konabilmesi için nasıl bir eğitimden geçtiği, hangi ilim silsilesine dâhil olduğu ve ne tür ilim meclislerinde bulunduğu soruları cevaplanmalıdır. Maalesef kaynaklarda Molla Lutfî'nin eğitim hayatının ilk dönemlerine dair bilgi yok denecek kadar azdır. Memleketi Tokat'ta ilk eğitimini aldığına dair bazı kayıtlar olmakla birlikte asıl olarak Sinan Paşa'nın yanında tahsilini tamamladığı belirtilmiştir.<sup>17</sup> Ayrıca Sinan Paşa'nın teşvikiyle o, Fatih'in teşviki ve daveti üzerine İran havzasından İstanbul'a gelen Ali Kuşçu'dan (ö. 879/1474) da istifade etmiştir. Özellikle matematik bilimleri Molla Lutfî doğrudan, hocası Sinan Paşa da onun vasıtasıyla Ali Kuşçu'dan tahsil etmiştir.<sup>18</sup>

Kaynakların zikrettiği iki hocası Sinan Paşa ve Ali Kuşçu'dan ilki, İstanbul; ikincisi, Semerkant medreselerinin önemli mümessili konumundadır. Sinan Paşa deruhte ettiği devlet vazifeleri yanında ilimle ve özellikle felsefi ilimlerle uğraşısını aksatmamış ve hatta felsefedeki tutkusu sebebiyle kimi zaman babası Hızır Bey'in azarlamasına maruz kalmış bir filozoftur. Yukarıda da bahsedildiği üzere Sinan Paşa, Kestelî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'a karşı yazdığı itirazlara cevap vermesi için II. Bayezid tarafından görevlendirilmiş bir bilginidir. Yine onun *Mevâkıf*'ın fizik/tabiiyyât kısmı üzerine incelemelerini içeren eserleri de mevcuttur.<sup>19</sup> Molla Lutfî'nin diğer hocası Ali Kuşçu ise Semerkant Medresesi'nin ilmî birikimini beraberinde İstanbul'a getirmiş, yetiştirdiği birçok öğrencisi sayesinde Osmanlı'nın sonraki dönem bilimsel hayatına damga vurmuş isimlerdendir. O, başta Nasîrüddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrîd*'i üzerine kaleme aldığı *eş-Şerhu'l-cedîd* ismiyle meşhur olan şerhi olmak üzere astronomi gibi matematiğin muhtelif dallarında, vaz' gibi dilbilimleri alanında önemli eserler yazmıştır.

Görüldüğü üzere Molla Lutfî'nin kendilerinden istifade ettiği her iki ismin dinî ilimlere olduğu kadar felsefi ilimlere de vukufiyeti vardır. Molla Lutfî'nin iki hocasında bulunan hem aklî hem de şer'î ilimlere olan ilgi ve vukûfiyet öğrencilerinde de devam etmiştir.<sup>20</sup> Zira onun hayatını aktaran isimler, ikinci vaktine

●●●●●●●●●●

<sup>17</sup> Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 248.

<sup>18</sup> Kâtip Çelebi, onun Ali Kuşçu'dan matematik bilimleri tamamlayana dek ders alıp tüm işittiklerinden icazet aldığına kaydetmektedir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, III, 431.

<sup>19</sup> Sinan Paşa, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Arapça Yazmalar, nr. 1568, 36a-77b.

<sup>20</sup> Latîfi (ö. 990/1582) bu durumu "bir mertebede câmi'-i 'ulûm u funûn idi ki anda olan külliyyet mu'âsırlarında yogıdı" sözleriyle aktarır. Bkz. Latîfi, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, haz. Rıdvan Canım (Ankara:

kadar felsefi ilimleri de kapsayan medrese derslerini verdiğini, ikindi sonrasında Şeyh Vefâ tekkesine geçerek *Sahih-i Buhârî* okuttuğunu nakletmektedir.<sup>21</sup> Bu özellik, bir sonraki başlıkta da görüleceği üzere onun eserlerine de yansımış ve geride hadîs, fıkıh, usûl-ı fıkıh ve tefsîr gibi ilimlerin yanı sıra mantuktan metafiziğe, fizikten matematiğe felsefi ilimlerin hemen her alanına ait meselelerin bir araya geldiği eserler bırakmıştır.

Molla Lutfî'nin felsefi ilimlere olan özel ilgisine çağdaşları da dikkat çekmiştir. Her ne kadar aleyhine bir durum olarak dile getirilse de, öldürülmesine gerekçe sunulurken dahi “felsefiyyât” ile iştigal etmesinin gösterilmesi, yine akranları ile münazara esnasında şer'î ve dinî esaslardan habersiz salt felsefi ilimleri bilen bir kişi olarak tanıtılması<sup>22</sup> ve döneminde cereyân eden ve felsefi ilimleri önceleyen bir fırka ile ilişkilendirilmesi, sözü edilen meylinin bir neticesi olsa gerektir.<sup>23</sup>

Son olarak onun ilmî yönünün bir yansıması olarak yetiştirdiği öğrencilerden bahsetmek yerinde olur. Molla Lutfî'nin öğrencileri nicelik ve nitelik açısından onun ne kadar başarılı bir müderris olduğunu da göstermektedir. Kaynaklarda

••••• Türkiye Bilimler Akademisi  
Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 466. Âşık Çelebi ise “ilmi ma'lûm-ı âlemdir” diyerek onun kapsamlı bilgisine göndermede bulunur. Bkz. Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-su'arâ*, haz. Filiz Kılıç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 310.

<sup>21</sup> Bu derslere katılan Taşköprülüzâde'nin amcası Kıvâmeddin Çelebi (ö. 919/1513), Molla Lutfî'nin ders sırasında göz yaşlarını tutamadığını aktarmaktadır. Bkz. Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 249.

<sup>22</sup> Âşık Çelebi'nin aktardığına göre, Fatih'in huzurunda Molla Arab (ö. 901/1496) ile Molla Lutfî münazarada bulunmuş ve bu esnada o, Molla Arab tarafından “ekser bildüğün felsefiyyâtdur, mühimmât-ı diniyye ve ulûm-ı şer'iyeden nesne bilmezsin” ithamına maruz kalmıştır. Bkz. Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-su'arâ*, 310.

<sup>23</sup> Aşere-i muhabbese (habis on kişi) olarak bilinen grupla Molla Lutfî'nin irtibatını söyleyen kaynaklardan biri Latîfî'nin *Tezkire*'sidir. Ona göre, Molla Lutfî'nin etrafını rahatsız eden sözlerine bir de sözü geçen fırkanın ortaya çıkışı eklenince hasımları tarafından ondan kurtulmak için bir fırsat doğmuştur. Bkz. Latîfî, *Tezkiretü's-su'arâ*, 467-468. Bir diğer önemli kaynak, Molla Lutfî'nin yargılanması sırasında hazır bulunan âlimlerden Molla Ahaveyn'in (ö. 904/1498) zındıklıkla ilgili risâlesidir. O, bu risâlede “garip bir kıssa” başlığı altında Molla Lutfî'nin hikâyesini aktarmakta ve olumsuz cümleler eşliğinde onun öldürülmeyi hak ettiğini ispatlamaya çalışmaktadır. Ölümüne götüren gerekçelerden biri de, “felâsifinin boş sözlerine sarılmak” ve “zayıf talebelerden müteşekkil habis bir grup tarafından taklit edilmek” şeklindedir. Bkz. Molla Ahaveyn, *es-Seyfü'l-meşhûr ale'z-zındık ve sâbbi'r-Rasûl*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1279, 333a-333b. Molla Ahaveyn'in risâlesinin Molla Lutfî'nin öldürülmesi bağlamında incelenmesi için bkz. Şükrü Özen, “İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fikhîliği”, 43-62. Aşere-i muhabbese'nin mahiyeti ve kimlerden müteşekkil olduğu hususu henüz tam anlamıyla aydınlatılmış değildir. Bununla birlikte, kimi araştırmalarda bu grubun kimliğine yönelik bazı yeni bulgulara yer verilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Erünsal, “Molla Lütfî Zındıklık İthamıyla mı Öldürüldü?”, 46-47; Şükrü Özen, “İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fikhîliği”, 47-48; Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mühlidler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 293-294.

Molla Lutfi'nin öğrenciliğini yaptığı söylenen birçok isme yer verilmektedir. Bu isimlerin bir kısmı Osmanlı eğitim sisteminin zirvesine kadar ulaşmıştır. Yine onun öğrencileri arasında muhtelif meşreplere hatta muhtelif dinlere mensup olanlarına da rastlamak mümkündür.

Hayatına yer veren kaynakların hemen hepsinin belirttiği üzere, Molla Lutfi'nin yetiştirdiği en önemli öğrencisi Kemalpaşazâde'dir. *Şekâik* gibi kaynaklarda yer alan bilgiye göre, Kemalpaşazâde'nin ilim yoluna girmesine vesilen olan ve Edirne'de müderris olduğu yıllarda yetişmesini sağlayan isim Molla Lutfi'dir. Taşköprülüzâde, bu hususu eserinde şu şekilde kaydeder:

“Sultan [II.] Bayezid ile seferde olduğu sırada, yanında önemli vezirlerden Halil Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa ve emirlerden Evrenesoğlu Ahmed Bey vardı. Hiçbir emir onun önüne geçemezdi. [Kemalpaşazâde] dedi ki: Mezkûr vezirin ayaklarının ucunda ayakta beklemekteydim ve emir de yanında oturmaktaydı. O sırada görünümü hoş olmayan elbisesi pespaye bir âlim gelerek emirin üst tarafına otururdu ve kimse de onu engellemedi. Bu işe şaşırılmışım. Bazı arkadaşlarıma ‘Böylesi bir emirin üstünde oturabilen kişi kimdir?’ diye sorunca, ‘Filib Medresesi'nde müderrislik yapan bir âlimdir, Molla Lutfi derler’ dediler.”<sup>24</sup>

Bu olay sonrasında Kemalpaşazâde, meslek olarak seçtiği sefiyede kaldığı müddetçe olayda adı geçen emirin seviyesine hiçbir zaman yükselemeyeceğini ama ilimle iştigal ederse Molla Lutfi'nin seviyesine ulaşabileceğini düşünerek ilim yoluna girmiştir. Kemalpaşazâde, sefer dönüşü Molla Lutfi'nin hizmetinde bulunur ve Edirne'de Dârülhadis Medresesi müderrisi olduğu sırada ondan *Havâşî Şerhi'l-Metâli*<sup>25</sup> okumaya başlar.

Onun bir diğer talebesi, Vâsi Çelebi (ö. 944-5/1537-8) olarak da bilinen Abdülvâsi b. Hızır ed-Dimetokavî'dir. Molla Lutfi dışında Şucâ'eddin İlyâs er-Rûmî, Molla İzârî, Efdalzâde gibi âlimlerin yanında tahsilden sonra Herat'a giderek<sup>26</sup> Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) torunu Hafid-i Teftâzânî'den (ö. 916/1510) Cür-

<sup>24</sup> Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 332.

<sup>25</sup> Aynı yer.

<sup>26</sup> Şehî Bey, Vâsi Çelebi'nin Molla Lutfi'yle irtibath aşere-i muhabbeseden olduğunu ve II. Bayezid zamanında bu grubun fertlerinin soruşturmalardan kaçmak amacıyla ülke topraklarından çıktığını belirtir. Buna göre, Vâsi Çelebi “aceme çıkup nice zaman şugl idüp kesb-i fezâyil ve tehzib-i hasâyil kılup” tekrar Osmanlı topraklarına dönmüş ve birçok vazife üstlenmiştir. Bkz. Şehî Bey, *Heşt Bihîşt*, 40. Anlaşılan o ki, Vâsi Çelebi, hakkındaki ithamları bahane ederek Herat'a gitmiş ve ilmi çalışmalarına bir müddet orada devam etmiştir.

cânî'nin *Havâşî Şerhi'l-Adud* gibi eserleri okumuştur.<sup>27</sup> Sonrasında ise o, Yavuz Sultan Selim döneminde (1512-1520) Edirne ve İstanbul medreselerinde müderrislik, Kânûnî devrinde (1520-1566) ise İstanbul kadılığı, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği gibi önemli görevlere getirilmiştir.<sup>28</sup>

Molla Lutfî'nin dikkat çeken bir diğer öğrencisi Hakîm İshak'tır (ö. ?). Hayaatının ilk dönemlerinde Hristiyan bir doktor olan İshâk, felsefi ilimlerle iştigal etmiş ve Molla Lutfî ile o dönemlerde tanışarak mantık ve felsefi ilimlerde hem öğrenciliğini yapmış hem de onunla muhtelif tartışmalara girmiştir. O, felsefi ilimler yanında İslâmî ilimlerde de Molla Lutfî sayesinde tanışmış ve sonunda İslâmiyet'i seçmiştir.<sup>29</sup>

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre meşhur şâir Tâcîzâde Cafer Çelebi (ö. 921/1515),<sup>30</sup> Sahn müderrislerinden Alâeddin Ali Çerçin (ö. 933/1526)<sup>31</sup>, Edirne kadısı Bedreddin Mahmud el-Gulâm (ö. 937/1530)<sup>32</sup>, II. Bayezid döneminde nakîbüleşrâflık yapan Seyyid Mahmud (ö. 943/1536), Karaçelebi Mehmed Efendi'nin (ö. 965/1557) babası ve birçok yerde kadılık yapmış Molla Hüsameddin<sup>33</sup>, II. Bayezid'in hâfız-ı kütübü olarak bilinen Muslihuddin el-Amasyevî (ö. ?)<sup>34</sup> Molla Lutfî'nin öğrenciliğini yapmış âlimlerdir.

Molla Lutfî hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda ve çağdaş araştırmalarda daha çok başkalarının gözünden nasıl görüldüğüne dair bilgiler yer alır. Bunların bir kısmı, onun hakkında olumlayıcı ifadelerle yer verirken bir kısmı da onu zındıklık ve mülhitlikle itham edebilmiştir. Kuşkusuz muasırlarının gözünden Molla Lutfî'nin ilmî kişiliği hakkında bazı çıkarımlarda bulunmak mümkünse

.....

<sup>27</sup> Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 342.

<sup>28</sup> Aynı yer.

<sup>29</sup> Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 465; Kâtip Çelebi, *Süllem*, I, 295-6.

<sup>30</sup> Bu bilgi *Şekâ'ik*'de yer almazken Kâtip Çelebi tarafından zikredilmektedir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Süllem*, I, 411. Fakat Tâcîzâde Cafer Çelebi, meşhur sergüzeştname *Hevesnâme*'de Sahn müderrislerinden bahsederken Hatîbzâde, Molla Arab, Kesteli gibi isimleri zikredip Molla Lutfî'yi zikretmemesi sebebiyle bu bilgiye ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Bkz. Ca'fer Çelebi, *Heves-nâme*, Haz. Necati Sungur (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2006), 28.

<sup>31</sup> Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 401.

<sup>32</sup> Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 292.

<sup>33</sup> Kâtip Çelebi, *Süllem*, III, 118. Taşköprülüzâde Molla Hüsameddin'in döneminin âlimlerinden okuduğunu belirtmekle yetinmekte ve buna dair herhangi bir isim vermemektedir. Bkz. Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 430.

<sup>34</sup> Kâtip Çelebi, *Şekâ'ik*'in kenarında onun Molla Lutfî'nin mülâzımı olduğu şeklinde bir kayıt olduğundan bahsetmektedir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Süllem*, III, 359.

de daha sağlıklı olamı bizzat kendi ifadeleri üzerinden yola çıkmaktır. Görebildiğimiz kadarıyla az sayıda inceleme, Molla Lutfi'nin kendi ifadeleri üzerinden onun dönemine ve özellikle ilim çevrelerine bakışını ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>35</sup>

Yazdığı eserler arasında belki de en şöhretlisi olan *es-Seb'ûş-şidâd*'ın mukadimesi, Molla Lutfi'nin ağzından dönemin ilim çevrelerine karşı bir eleştiri mahiyetindedir. O, eserin telif sebebini de anlattığı ilk cümlelerinde, II. Bayezid'in huzurunda tartışmaya (mübâhase) katılma şerefine nail olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir:

“İnsanın gücü ölçüsünde tartıştım. Fakat hakkın yüzü bâtılın perdeleri arkasından çıkıp görünmedi. Bunun sebebi ifade[m]deki yetersizlikten değildir. Bilakis bu, zamanın insanların Allah'ın bana lütfetiklerine karşı kıskançlıkları neticesinde ortaya çıkan inat ve düşmanlık gibi kötü huylardan kaynaklanmaktadır.”<sup>36</sup>

O, sözlerinin devamında, risâlede dile getirdiği itirazların karşdakini sınavan ya da gururlu birinden değil de bilakis doğruya susamış ve heyecanlı birinden çıktığını vurgulama gereği duyar.

Molla Lutfi'nin bu yakınması mezkûr esere has değildir. O, II. Bayezid'in hac âyetlerinin tefsirini *Keşşâf* ve hâşiyelerinden mütalaa etmesini kendisinden istemesi üzerine kaleme aldığı risâlesinin girişinde şöyle demektedir:

“Ben de o kitapları mütalaa ettim ve yüce huzurlarında-yüceliği daim olsun- çoğunun kalbi örtülü, herhangi bir sözü anlayamayacak seviyede olan talebelerle tartıştım. Bunlardan bir kısmı, Allah'ın bana lütfetiklerine karşı kıskançlıkları neticesinde taassup ve inatçılığa meyletmiştir. Nitekim onların âdetleri eskide de yenide de böyledir”<sup>37</sup>

Oldukça benzer ifadelerle başlayan bu iki risâle birlikte değerlendirildiğinde Molla Lutfi'nin çevresindeki ilim ehlinden fazlasıyla muztarip olduğu söylenebilir. Ona göre, kendisine verilen birtakım meziyet ve mevhibelerin ya da ilmi payelerin kimilerince kıskanılması neticesinde etraftından ona yönelik bir nefret

•••••

<sup>35</sup> Onun eserlerinin neşri ile bizzat meşgul olmuş M. Şerefeddin Yaltkaya (ö. 1947), Molla Lutfi'nin eserlerine müracaatla yazanların başında gelir. Bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, “Molla Lutfi”, *Tarih Semineri Dergisi*, 2 (1938), 35-59.

<sup>36</sup> Molla Lutfi, *es-Seb'ûş-şidâd*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1341, 100b.

<sup>37</sup> Molla Lutfi, *Risâle müte'allika bi-âyeti'l-hacc*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2844, 42a.

ve düşmanlık peyda olmuştur. Molla Lutfi bu kişilerin kimliklerine dair bir tasrihte bulunmamakta, sadece “talebeler” diyerek geçiştirmektedir. Bu noktada Latîfî'nin Molla Lutfî'nin Sahn-ı Semân Medresesi'ndeki yaşamına dair sözleri aydınlatici niteliktedir. O, şöyle demektedir:

“Sahn-ı Semâniyede müderris-i sâhib-tedris iken mevâli-i 'izâm mâbeyninde nice kerre ders-i 'âm idüp bu sekiz medresenün müsta'idd ü mu'fidi ve müstefid ü müfidi lâ-'ale't-ta'yin gelüp benden her fenden ders okusunlar deyü nice kerre şehre nidâ ve salâbetle sıyt u sadâ itmişdi ve Sultan Mehmede kendüyi arz itdürmişdi. Lâbüd ol asrun mevâlisi ve ahâlisi bu irtifâ u imtiyâza mütehammil ve râzı olmayup ızhâr-ı buğz u 'adâvet ve ızmâr-ı küdüret ü bürüdet itmişlerdür.”<sup>38</sup>

Anlaşılan o ki, Molla Lutfî'nin eserlerinin başında yakındığı durum, onun ilmî meydan okuması karşısında beklediği cevabı almak bir yana kıskançlık ve düşmanlık görmüş olmasıdır. Bu meydan okuma yanında kendisinin padişah katında da yükselmesi buna eklenmiş ve onu “istenmeyen” bir kişi konumuna sokmuştur. Molla Lutfî'nin tartışmasında muhataplarını “talebeler” olarak vasfı da onun hemen her kaynakta belirtilen iğneleyeci, küçümseyici, istihzâî tutumunu gösteriyor olmalıdır. Kimi zaman eserlerinde üslubunu sertleştiren Molla Lutfî, özellikle felsefeden uzak duran medreselileri ağır bir şekilde eleştirebilmektedir. Bu minvalde hacimli eseri *Hâsiye 'alâ Hâsiyeti'l-Metâli'* de o, İslâm filozoflarını (el-hükemâü'l-İslâmiyyûn) din dışı gösterme çabalarına şiddetle karşı çıkarak böyle yapanlara şu sözlerle karşılık verir:

“Yaşadıkları dönem Muhammedî devlete denk gelen İslâm filozoflarına gelince onlar Sâbit b. Kurre, Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ vb. gibi Muhammedî şeriata sıkı sıkıya bağlı, onun nurundan beslenmiştir. Her biri felsefenin şeriatla uzlaşığına kâildir. Dinlerini câhil atalarından ya da sefil okuyucu önderlerinden (eimmeti kurrâihimi's-sefele) alan zamanın fakih geçinenlerine (mütefakkihe) tâbi olarak filozofların tümüyle kâfir olduğunu söylemekten şiddetle kaçınılmalıdır. Nitekim onlar, kulaklarına daha önce duymadıkları bir şey çalındığında 'Bizden önceki atalarımızdan böyle bir şey duymadık' derler. Kendilerine gelen açık hakikate inanmamışlardır. Sen bu sözleri kendinde gerçekleştirdiyisen/gerçekleştirdiğin takdirde sapıklık vadilerinde gezinip duran taklitçilerden olma!”<sup>39</sup>

•••••

<sup>38</sup> Latîfî, *Tezkiretü's-şu'arâ*, 465-466.

<sup>39</sup> Molla Lutfî, *Hâsiye 'alâ Hâsiyeti'l-Metâli'*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 908, 81b. Molla Lutfî'nin sözlerinin İshrâkîliğin Osmanlı'daki algısı bağlamında incelemesi için bkz. Mustakim Arıcı,

Cürcânî'nin hakikat tâliplerini taksim etmeye çalıştığı bir bağlam üzerinden dönemindeki anlayışı eleştiren Molla Lutfi, özellikle fıkıhla uğraşmış felsefeyi ihmal eden dolayısıyla bu ikisini uzlaştırmada âciz kalanların bunu başaran filozoflara bakışımı hedef almaktadır. Onlar için Kur'an'da taklitçileri yeren âyetlerden iktibasla oldukça ağır ifadeler kullanan düşünür, bunu Müslüman filozofların nübüvvet karşısındaki müspet duruşlarını ortaya koyarak yapmaktadır. Onun bu bağlamda söylediği "Nebi gönderilmediği durumlarda dahi Allah'a nazar ya da teveccüh yoluyla ulaşılabilir, hatta Üveys el-Karanî [Veysel Karanî] örneğinde görüldüğü gibi bunun gerçekleştiği, inkâr edilemez"<sup>40</sup> şeklindeki sözleri, belki de onu nübüvveti inkâr ettiği, zındıklığa düştüğü yolunda ithamlara maruz bırakmıştır.

Yukarıdaki alıntı, Molla Lutfi'nin bir diğer önemli özelliğini de açığa çıkarıcı niteliktedir. Bu özellik, onun hikmet ile şeriatı ya da dinî ilimler ile felsefî ilimleri uzlaştıran bir tavra sahip olmasıdır. Felsefe ile din arasındaki ilişkiyi çatışmacı bir temelde ele alan yaklaşımları yadsıyan bu tavır, onun eserlerine de yansımış durumdadır. Nitekim hemen her eserinde o, filozoflara atıflarda bulunmakta, onların görüşleri üzerinden metinleri yorumlama çabasına girişmektedir. Onun referansta bulunduğu filozofların başında ise İbn Sînâ (ö. 428/1037) gelmektedir. O *Fütühât*, *es-Seb'ü'ş-şidâd* ve *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Metâli'* gibi muhtelif eserlerinde İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *el-İşârât* gibi kitaplarına sıklıkla göndermelerde bulunmaktadır.<sup>41</sup> Eserlerinden bahsederken de görüleceği üzere Molla Lutfi'nin Cürcânî eleştirilerinin bir kısmında İbn Sînâ'nın görüşlerini hüccet olarak alması, onun Osmanlı topraklarında İbn Sînâ alınmasına da etkide bulunduğu düşüncesini akla getirmektedir. Mâmâfih öğrencisi Kemalpaşazâde özelinde bakıldığında bu etki, açıkça görülebilmektedir.<sup>42</sup> Ayrıca Osmanlı'da, Molla Lutfi önderliğinde farklı bir felsefî tarz ve yönelişin başladığı da söylenebilir. Tabii bunun tam ve kesin olarak ortaya konulabilmesi için daha ayrıntılı ve müstakil çalışmalara ihtiyaç vardır.

●●●●●●●●●●

"Osmanlı İlim Dünyasında İsrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İsrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil", *Nazarîyat* 4/3 (Ekim 2018), 28-30.

<sup>40</sup> Molla Lutfi, *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Metâli'*, 81b.

<sup>41</sup> Mesela bkz. Molla Lutfi, *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Metâli'*, 55a, 55b, 58a, 75b; *Seb'ü'ş-şidâd*, 101a, *Fütühât*, 14b, 15a, 15b, 19a, 20a.

<sup>42</sup> Ömer Mahir Alper, "Mahiyetin Mec'ûliyeti Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği*, ed. M. Cuneit Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 197-227.

Son olarak Molla Lutfi'nin, hakkında yapılan çalışmalarda fazla vurgulanmayan bir yönüyle ilgili de açıklamada bulunmayı yararlı görmekteyiz. Her ne kadar klasik ve modern kaynaklar onun Şeyh Vefâ'nın zâviyesine giderek *Sahîh-i Buhârî* okuttuğunu, Muhyiddin Kocevî gibi dönemin meşhur sufilerinin onun hakkında hüsn-i şehâdette bulunduğunu<sup>43</sup>, hocası Sinan Paşa'nın Şeyh Vefâ ile yakınlığını<sup>44</sup>, melâmî-meşreb bir tarzda giyindiğini<sup>45</sup> ve etrafındakileri hayrete düşürecek tarzda alışılmadık ifadelerde bulunduğunu<sup>46</sup> belirtse de onun tasavvufi düşünceyle irtibatı konusunda suskun kalmaktadır.<sup>47</sup> Zikredilen bu hususlar birlikte değerlendirildiğinde, muayyen bir tarikata intisap etmese de Molla Lutfi'nin tasavvufi düşünceye yakın durduğu söylenebilir.

Onun tasavvufi düşünceyle irtibatını ortaya koyan en somut kanıtlar, kaynakların onun hakkında söylediklerinden ziyade yazdığı eserlerdir. Aşağıda da değinileceği üzere eserlerindeki bir takım ifadeleri onun tasavvufi düşünceyle ciddi manada ilgilendiğini ve bunu bir ölçüde benimsediğini göstermektedir. İleride yapılacak olan müstakil çalışmalarla geliştirilebileceğini düşündüğümüz bu duruma burada dil ilimleriyle ilgili yazdığı bir eserden yapacağımız iktibasla işaret etmeyi yeterli buluyoruz. Bu, onun dil ilimlerine tahsis ettiği *el-Metâlibü'l-ilâhiyye fi mevzûâti'l-ulûmi'l-luğaviyye* adlı eseridir. He ne kadar bu eser, dil ilimlerinin tasnifine tahsis edilmiş olsa da, o, içinde dinî ve felsefî ilimleri de bir bütün olarak ihtiva etmektedir. Şer'î ilimler başlığı altında kelâm, hadis, kıraat, fıkıh gibi ilimlere değinen Molla Lutfi, tasavvufu müstakil bir başlık altında almamıştır. Bu durum onun tasavvufa karşı uzak durduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira o, Kur'an ilimlerine değindiği sırada "Kur'an'ın remz ve işaretlerinin bilgisi" başlığı altında müstakil bir ilme yer vermekte ve onu "ilâhî manaların ve remizle ifade edilmiş gaybî sırların araştırması" olarak görmektedir, faydasını da "Kur'an'ın sırlarına insanın gücü ölçüsünde muttali olması"

.....

<sup>43</sup> Kocevî'nin konuya dair ifadeleri *Şekâ'ik*'de şu ifadelerle yer almıştır: "Mezkûr molla'nın ilhâd ve zındıklıktan uzak olduğuna ben şahidim." Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 250.

<sup>44</sup> Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 160.

<sup>45</sup> Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 250; Aşık Çelebi, *Meşâ'irü's-su'arâ*, 309.

<sup>46</sup> Aşık Çelebi, *Meşâ'irü's-su'arâ*, 310.

<sup>47</sup> Görebildiğimiz kadarıyla Molla Lutfi'nin tasavvufu ilgili olduğunu hatta bir şeyhe intisap ettiğini zikreden iki modern çalışma, bu konuya dair herhangi bir kanıtın bahsetmemektedir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mühlidler*, 270; Şükran Fazlıoğlu, "Giriş", *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması* içinde (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 48-49.

şeklinde belirtmektedir.<sup>48</sup> Buraya kadarki açıklamasında herhangi bir tasavvufi görüşten bahsetmeyen müellif, kendi metnine yazdığı hâşiyede, mezkûr ilmin faydasını açıklarken kendisiyle ilgili dikkat çeken bilgilere yer vermektedir. O, burada şöyle demektedir:

“Allah’ın beni kelâmına muttali kıldığı durumlardan biri de şudur: Uzun Hasan [1452-1478] doğum yerim olan Tokat’a saldırdığı vakit ben de, Büyük Sultan Kostantiniyye fâtihî Gazi Mehmed’in -Allah yüce katında toprağımı pak eylesin- hâfız-ı kütübü idim. Bu duruma çok üzuldüm. O sırada Allah, bana bu durumun tesellisi olarak ‘Allah sana muhakkak yardım edecektir’ âyetini okuyup sonrasında bu âyetin harflerini ebced hesabıyla saymamı ilham etti. Sayınca bir sonraki seneye tesadüf ettiğini gördüm. Bunun üzerine ben de Büyük Sultan’ı bu isyankârı bozguna uğratacağıyla müjdeledim. Nitekim dediğim gibi oldu.”<sup>49</sup>

Özellikle burada neşrettiğimiz *Fütühât*, mezkûr tutumun bir neticesi olan kapsamlı ve kuşatıcı bir bakış açısı ile ilimlere yaklaşmanın en somut halini temsil etmektedir. Haddizatında onun yazdıklarının çoğu, bahsedilen özelliğin yani kuşatıcılığın sirayet ettiği eserler olarak karşımıza çıkmaktadır.

## TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ Eserleri

Molla Lutfi’nin eserleri, onun yazım tarzının farklılığına paralel bir biçimde değişkenlik arzeder. Onun birçok farklı konuda, muhtelif tarzlarda eserler telif ettiği görülür. O, kimi zaman oldukça ayrıntı sayılabilecek bir konuya özgü risâleler kaleme almış, kimi zaman da medrese mensubu olmanın gereği olarak bir ders kitabına uzunca hâşiyeye yazmıştır. Onun bazı eserleri metafizik ya da geometriye dair iken bazıları fıkıh, dil ya da kelâma ait olabilmektedir. Molla Lutfi’nin eserlerinin yazım tarihlerini tespit etmenin güçlüğü dolayısıyla aşağıda çeşitli bölümler halinde onun eserleri verilirken daha bilinir olandan daha az bilineneye doğru bir sıralama yapmayı uygun bulmaktayız.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Molla Lutfi’nin eserlerinin derli toplu bir listesini ancak çağdaş çalışmalarda görebilmekteyiz.<sup>50</sup> Klasik kaynaklar, onun bilinir

<sup>48</sup> Molla Lutfi, *el-Metâlibü'l-ilâhiyye fi mevzû'âtî'l-'ulûmi'l-luğaviyye*, thk. Şükran Fazhoğlu (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 54.

<sup>49</sup> Molla Lutfi, *el-Metâlibü'l-ilâhiyye fi mevzû'âtî'l-'ulûmi'l-luğaviyye*, 101-102.

<sup>50</sup> Bu konuda ilk çalışmalardan biri, Şerefeddin Yaltkaya’nın 1938 tarihli makalesidir. Bkz. M. Şere-

eserleri üzerinde daha çok durmuş ve geri kalan eserlerini “rişâleler” şeklinde mücmel ifadelerle geçiştirmiştir. Bunun sebebi olarak, bu kaynakların Molla Lutfî'nin yaşamı ve başına gelenlerle daha fazla ilgilenmesi özellikle idam gibi çok sık karşılaşılmayan bir olay üzerine odaklanması gösterilebilir.

Biz onun hakkında yapılan çalışmalardan da yararlanarak yazma eser kütüphaneye kayıtlarını esas alıp onun eserlerini sıralayacağız. Bu sıralama birçok açıdan yapılabilmekle birlikte biz aklî ilimler, naklî ilimler ve dil ilimleri şeklinde bir tasnifle eserlerini ele almayı uygun bulmaktayız. Nitekim Molla Lutfî bu ayrımı kısmen kendi ilimler tasnifini ortaya koyduğu eserine yansıtmuş; şer'î ilimler ve dil (Arabî) ilimleri şeklinde bir taksimi benimsemiştir.

Aşağıda Molla Lutfî'nin eserleri ele alınırken varsa yazım sebebi, içerik bilgisi ve neşredilip edilmediği gibi hususlar belirtilecek; bunun yanında imkân ölçüsünde bu eserlerin dâhil olduğu literatür içerisindeki yerlerine de kısaca değinilecektir. Ayrıca bunlardan bir çalışmaya konu edilmemiş olanlara temasa mevcut yazma nüshalarının bir kısmına yer verilecektir. Burada Molla Lutfî'nin önce aklî ilimlere sonrasında da şer'î ve dil ilimlerine dair çalışmaları ele alınacaktır.

#### Aklî İlimlere Dair Eserleri

#### Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Metâli'

Kadı Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) mantık ve hikmete dair kaleme aldığı *Metâli'u'l-ewâr* adlı eseri, birçok düşünür tarafından şerhedilmiştir. Bunların arasında en dikkat çeken Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1364) *Levâmi'u'l-esrâr* adıyla yazdığı şerh olmuştur.<sup>51</sup> Bu şerh de Cürçânî tarafından bir hâşiye kaleme alınarak açılmış ve sonraki dönemlerde bu çalışma *Hâ-*

•••••

feddin Yaltkaya, “Molla Lutfî”, 51. Molla Lutfî'nin eserlerinin listesini veren diğer kaynaklar için bkz. Orhan Şaik Gökyay, *Molla Lutfî* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 26-39; İbrahim Maraş, *Molla Lutfî'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1992), 36-52; Orhan Şaik Gökyay-Şükrü Özen, “Molla Lutfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), XXX, 255-258; Şükran Fazlıoğlu, “Giriş”, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 50-54.

<sup>51</sup> *Levâmi'u'l-esrâr*'ın birden fazla baskısı olup en son neşir için bkz. Kutbüddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fi şerhi Metâli'i'l-ewâr*, thk. Ebu'l-kâsum er-Rahmânî (Tahran: Müessesesi-i Pezuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1393).

*şiyetü'l-Metâli'* olarak tanınmıştır.<sup>52</sup> Cürcânî'nin diğer eserleri gibi bu hâşiyesi de özellikle Osmanlı coğrafyasında geniş bir ilgiye mazhar olmuş ve üzerine onlarca hâşiye kaleme alınmıştır.

Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'da belirttiğine göre, çoğu Osmanlı döneminde yaşamış yirmiden fazla âlim, *Levâmi'u'l-esrâr* ve hâşiyesi üzerine hâşiye kaleme almıştır.<sup>53</sup> Her ne kadar *Hâşiyetü'l-Metâli'* bir mantık eseri olarak görülse de içeriğine bakıldığında felsefenin diğer alanlarının da geniş bir şekilde bu eserde yer bulduğu söylenebilir.<sup>54</sup> Kanaatimize göre Osmanlı dönemindeki bilgileri bu esere yönelten ana sebeplerden biri de, eserin barındırdığı mantığı aşan felsefi meselelerin üst seviyede tartışılmış olmasıdır. İleride de göreceğimiz üzere Molla Lutfi'nin “mevzu” meselesinin bahislerini tartışacağı risâlesinin ana metninin Cürcânî'nin *Hâşiyetü'l-Metâli'*nden hareketle yazılmış olması tesadüf değildir. Aynı şekilde metafiziğin meselesinin ne olması gerektiğine dair bir tartışmayı içeren umûr-ı âmme sorununa dair Cürcânî'nin sonraki dönem düşüncülerinin de sıklıkla atıfta buldukları eseri söz konusu *Hâşiyetü'l-Metâli'*dir.<sup>55</sup>

Molla Lutfi'nin *Hâşiye 'alâ Hâşiyetü'l-Metâli'*ine geldiğinde, öncelikle belirtmek gerekir ki, bu çalışma, onun en hacimli eseridir. Bu sebeple olsa gerek Taşköprülüzâde, Molla Lutfi'nin eserlerinden bahsederken ilk başta onun *Hâşiye 'alâ Hâşiyetü'l-Metâli'*ine yer verir. Ona göre eser, daha önceki yazılanların ihtiva etmediği fayda ve tahkiklere yer vermekte olup kıymeti ve üstünlüğü, mütalaa edildiğinde zaten anlaşılacaktır.<sup>56</sup> Henüz neşredilmemiş ve müstakil bir çalışmaya konu edilmemiş eserin Türkiye kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>57</sup>

●●●●●●●●●●

<sup>52</sup> *Hâşiyetü'l-Metâli'*; Râzî'nin şerhiyle birlikte birkaç kez basılmıştır. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *es-Seyyid 'alâ Şerhü'l-Metâli'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277); *Şerhu'l-Metâli' me'a Ta'likâti's-Seyyidi's-Şerif el-Cürcânî*, thk. Üsâme es-Sâidi (Kum: Zevî'l-kurbâ, 1435).

<sup>53</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), II, 1715-1717.

<sup>54</sup> Cürcânî'nin hâşiyesi, *Levâmi'u'l-esrâr*'ın tasavvurât kısmı üzerine olup külliler bahsinin sonunda nihayete ermektedir. Bu haliyle yargılar mantığı eserde yer almamaktadır.

<sup>55</sup> Bu konuyla ilgili bkz. Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneginde Umûr-ı Âmme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 181. Nitekim Molla Lutfi'nin *es-Seb'u's-Şidâd*'ı, Cürcânî'nin umûr-ı âmme ile ilgili yorumlarını eleştiri konusu kılan bir bahisle başlamaktadır. Molla Lutfi, *es-Seb'u's-Şidâd*, 101a.

<sup>56</sup> Taşköprülüzâde, *Şek'âik*, 251.

<sup>57</sup> Eserin bazı nüshaları için bkz. Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 908; Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1223; Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 10746.

Cürcânî'nin metnine paralel olarak mantığın tasavvurât kısmı üzerine odaklanan eser, oldukça sınırlı bir kısmın geniş bir açıklamasını ve incelemesini içermektedir. Dikkatle bakılacak olursa, Molla Lutfî'nin hâşiyesi, Râzî'nin *Şerhu'l-Metâli*'de mukaddime kısmında yer verdiği ifadelere Cürcânî tarafından yazılan hâşiyeye üzerine kaleme alınmıştır. Bu haliyle o, *Şerhu'l-Metâli*'in oldukça cüzî bir kısmına tekabül etmektedir. Bununla birlikte Molla Lutfî'nin hacimli olan bu hâşiyesinde mantıkla birlikte bilgi teorisi, psikoloji, metafizik gibi alanlardaki görüşlerini açık ve geniş bir biçimde ortaya koyduğu görülmektedir. Dolayısıyla *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Metâli*'in sadece bir mantık metni olarak düşünülmesi doğru değildir.

### Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf

Eser, Âcî'nin kelâm ilmine dair telif ettiği meşhur kitabı *Mevâkıf* üzerine Seyyid Şerif Cürcânî tarafından yazılan *Şerhu'l-Mevâkıf*'in hâşiyesidir. Osmanlı medreselerinin kelâm alanında okutulan en önemli eseri sayılabilecek *Şerhu'l-Mevâkıf*, yüzyıllar içerisinde birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmaların bir kısmı eserin tümü ya da büyük bir kısmı üzerine yapılırken bir kısmı da belli bölümleri üzerine kaleme alınmıştır. Molla Lutfî'nin hâşiyesi de ikinci türde yazılanlar arasındadır.

Bazı çalışmalar, Molla Lutfî'nin söz konusu eserinin *Mevâkıf*'in sadece ilk *mevkîfi* üzerine yazıldığını belirtir ve onu, *Hâşiyeye 'alâ evâ'ili Şerhi'l-Mevâkıf* şeklinde isimlendirmeyi tercih eder.<sup>58</sup> Hâlbuki eser incelendiğinde, büyük bir kısmının ilk *mevkîf* olan nazar bahislerine hasredilmekle birlikte azımsanamayacak ölçüde umûr-ı âmmeyi (ontoloji) konu edinen ikinci *mevkîf* ve kısmen de cisim bahislerini ele alan dördüncü *mevkîf* üzerine yazılmış olduğu görülür.<sup>59</sup> Bu durumda eserin başlıkta yer verdiğimiz şekilde anılması muhteva açısından daha uygun olabilir. Nitekim bu hâşiyeden bahseden kaynaklardan *Tâcü't-tevârih*'de Hoca Sâdeddin Efendi (ö. 1008/1599) "*Mevâkıf*'a ta'lik ittigü hâşiyeye dahi gâyette zîbâ olmuştur" diyerek eserin *Mevâkıf*'in başına yazıldığına dair bir işarete bulunmamıştır.<sup>60</sup>

•••••

<sup>58</sup> Mesela bkz. İbrahim Maraş, *Molla Lutfî'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, 46; Şükrü Özen, "Molla Lutfî", 30: 257.

<sup>59</sup> Eserin Nuruosmaniye koleksiyonunda yer alan nüshasında 1a-50b arası birinci *mevkîfa*, 50b-59b arası ise diğer *mevkîflere* tahsis edilmiştir.

<sup>60</sup> Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, 548.

Şimdiye kadar iki nüshası bilinen<sup>61</sup> eserin *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Metâli'*e nispetle daha az kabul gördüğünü belirtmek gerekir. Büyük bir ihtimalle Molla Lutfi'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı tedit ettiği sırada yazmış olduğu eser, müellifin mantık, ontoloji ve fizikle ilgili görüşlerini ihtiva etmesi açısından önem taşımaktadır. *Hâşiye* basılı olmayıp hâlen yazma halindedir.

### Risâle fi tahkiki vücûdi'l-mebdei'l-evvel

Molla Lutfi'nin doğrudan metafizikle ilgili kaleme aldığı küçük hacimli risâlesidir. Eserin belirli bir ismi olmamakla birlikte hakkında bilgi veren modern çalışmalarda *Risâle fi tahkiki vücûdi'l-vâcib* şeklinde yer almaktadır. Müellifin risâlesinin başında eserin konusuna dair yaptığı açıklamadan yola çıkılarak konulan başlık, tercih ettiğimiz şekilde ele almırsa daha uygun olmaktadır. Zira Molla Lutfi eserinde “İlk İlke'nin varlığının tahkikine yer verdiği”ni belirtmektedir.<sup>62</sup> Eserin yazım sebebine gelince müellif, filozofların Zorunlu'nun varlığı ile mahiyetinin aynı olduğu ama mümkünlerde zâit olduğu görüşünün kelamcılar tarafından alımlanmış biçimine karşı eserini kaleme almıştır. Ona göre, mütekaddimûn kelamcıları, filozofların mezkûr görüşünden mutlak olarak hariçte oluşun (kevn) ya da onun bir ferdinin Zorunlu ile aynı olduğu şeklinde bir çıkarımda bulunarak buna itirazlar dile getirmiştir. Sonrasında bu kez müteahhirûn dönem kelamcıları seleflerinin getirdikleri itirazlara cevap vermeye çalışarak filozofların meramını izah etme çabasına girişmiştir. Molla Lutfi'ye göre her iki grup da felâsıfeyi (Meşşâî filozoflar) doğru bir şekilde anlayamamıştır.<sup>63</sup>

Oldukça teknik bir dille yazılmış eserin kaynaklarda Leiden 958 ve Yeni Cami 1181 numarada kayıtlı iki nüshasından bahsedilmektedir. Çalışmalarımız sonucunda risâlenin bir nüshasına daha rastladık. Risâle, İzmir Dokuz

•••••

<sup>61</sup> Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, nr. 4391, 1a-59b; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Arapça Yazmalar, 1568, 133a-146b. İlk nüsha ikincisine göre daha tamdır. Zira ilk nüshadaki ikinci ve dördüncü *mevkâf* üzerine yapılan açıklamalar ilkinde yok denecek kadar azdır. İlk nüsha herhangi bir başlık taşımazken ikincisinin zahriyesinde *Hâşiyeti Şerhi'l-Mevâkıf li-Mevlânâ Lutfi* (133a) yazılıdır. Yaptığımız araştırma neticesinde eserin eksik olan bir başka nüshasına daha rastladık. Bu nüsha ilk *mevkâf*'in ikinci *maksadına* kadarki kısmın hâşiyesini ihtiva etmektedir. Eserin temme kaydında “temmet el-havâşî li-mevlânâ Lutfi” yazılıdır. Bkz. Molla Lutfi, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Burdur İl Halk Ktp., nr. 1075, 252b-258a.

<sup>62</sup> Molla Lutfi, *Risâle fi tahkiki vücûdi'l-mebdei'l-evvel*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 1181, 264b.

<sup>63</sup> Molla Lutfi, *Risâle fi tahkiki vücûdi'l-mebdei'l-evvel*, 264b.

Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nin 3943 numarada kayıtlı yazmalar koleksiyonunda risâleler mecmuası içerisinde yer almaktadır. Böylece dünya kütüphanelerinde bilinen üç nüshası bulunan eser, Molla Lutfî'nin başta felâsife olmak üzere İslâm felsefesinin önemli gruplarına karşı müspet ya da menfi tavrını açıkça yansıtmaktadır. Eserin dikkat çeken bir diğer özelliği, “reîsü'l-hükemâ” olarak andığı İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Mübâhasât*<sup>64</sup>, *Şifâ* ve *İşârât*<sup>65</sup> gibi eserlerine atıflar içermesi ve buradan hareketle konuyu ele almasıdır. Onun *Metâli*<sup>66</sup> haşiyesinde görülen felâsifeyi mütekekkimûn karşısında savunma tavrının bu eserde de sürdüğünü söylemek mümkündür.

### Risâle fi taz'îfi'l-mezbah

Molla Lutfî'nin şöhret bulan eserleri arasında yer alan *Risâle fi taz'îfi'l-mezbah* Yunan felsefesinden aktarılan geometriye dair bir problemin çözümüne yönelik kaleme alınmıştır. Delos problemi olarak bilinen ve bir küpün iki katına eşit bir küp bulmayı konu edinen risâle, İslâm dünyasında aynı konuda yazılan birkaç eserden biri olması açısından önem taşımaktadır.<sup>66</sup>

Risâle, konuya ilişkin giriş niteliğinde bilgiler vererek başlamakta; sonrasında problemin tarihi ve bu probleme ilişkin çözüm üzerine odaklanmaktadır. Temelde mezkûr problemin çözümüne dair muhtevaya sahip olmakla birlikte eserin son kısmı veba hastalığı ile ilgili bazı bilgilere yer vermektedir.<sup>67</sup> Öncelikle bu hastalığın ilahi isimlerle irtibatını kuran müellif, sonuna tıbbî bazı bilgileri dercederek eserini bitirmektedir.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Molla Lutfî, *Risâle fi tahkiki vücûdi'l-mebdei'l-evvel*, 265a.

<sup>65</sup> Molla Lutfî, *Risâle fi tahkiki vücûdi'l-mebdei'l-evvel*, 265b.

<sup>66</sup> Problemin İslâm dünyasındaki alımlanışına dair bkz. Sevim Tekeli, “İslâm Dünyasında Delos Problemi Üzerindeki Çalışmalar”, *Araştırma*, 6 (1968), 87-105.

<sup>67</sup> Delos probleminin ortaya çıkışının veba hastalığı ile ilgisini bizzat Molla Lutfî eserinde uzun bir hikâye şeklinde Platon'la da ilişkilendirerek anlatır. Detaylı bilgi için bkz. Molla Lutfî, *Risâletü taz'îfi'l-mezbah (La Duplication de l'autel: Platon et le probleme de delos)*, yay. M. Şerefeddin Yaltkaya, trc. Abdülhak Adnan Adıvar-Henry Corbin (İstanbul: Institut Français d'Archeologie de Stamboul, 1940), 12-13. Eser nâşir Yaltkaya'nın bir başka çalışmasında geniş şekilde tahlil edilmiştir. Bkz. Şerefeddin Yaltkaya, “Molla Lutfî”, 55-59.

<sup>68</sup> Molla Lutfî, *Risâletü taz'îfi'l-mezbah*, 21-23.

### Risâle fi 'ilmi'l-mantık

Pertevniyal Valide Sultan koleksiyonu 906 numarada kayıtlı eserin başında kırmızı kalemle “Risâle fi 'ilmi'l-mantık li-mevlânâ Lutfî” yazılıdır. Herhangi bir mukaddime içermeyen eser, mantığın “eczâu'l-'ulûm” olarak adlandırılan kısmıyla ilgilidir. Metinde yer alan bazı ibarelerden eserin mantıkla ilgili bir eserin şerhine düşülen haşiyeden bir kısım olduğu anlaşılmaktadır. Diğer eserlerinde olduğu gibi burada da İbn Sînâ'ya yapılan atıflar dikkat çekmektedir.<sup>69</sup>

### es-Seb'û's-Şidâd

Kütüphane kayıtları dikkate alındığında ve Molla Lutfi hakkında bilgi veren kaynaklar incelendiğinde eserleri arasında en şöhret bulanı ve etkili olanı “yedi muhkem [soru]” anlamına gelen *es-Seb'û's-Şidâd*'dir. Eserin birden fazla versiyonu olmakla birlikte müellifin mukaddimesinde ve minhuvâtında belirttiğine göre yedi asıl soru/itirazdan oluşan metin, tetimme kabilinden eklenen iki ziyade soru/itirazla birlikte dokuz soru/itirazdan müteşekkildir.

Müellif eserin yazım sebebini izah sadedinde, II. Bayezid'in huzurunda münazarada bulunduğu bilgilerin alışlagelen adetleri olan inatçılık ve düşmanlıklarından ötürü gerçeği ortaya koyamadığını belirtmektedir. Bunun üzerine o, padişahın huzurunda söyledikleri ve onlarla uyumlu başka itirazları da katarak bir eser yazmaya karar verir. Böylelikle o, tercih edilmesi gerekenle gerekmeyenin, doğru ile yanlışın ayırt edilmesini sağlamak istemiştir.<sup>70</sup>

Yukarıda da belirttiğimiz üzere bizzat müellif tarafından “soruları yedi muhkem olarak adlandırdım” denilerek eserin ismi konulmuştur.<sup>71</sup> Burada yer verilen “sorular” her ne kadar bir konuya açıklık getirilmek istenmesi anlamına gelmekle birlikte büyük oranda doğru olan görüşün ortaya çıkarılmasına matuf olarak dile getirilen itirazlara işaret etmektedir. Nitekim eser boyunca “suâl” olarak yer verilen ifadelerin Molla Lutfi'nin itirazları olarak okunması mümkündür.

Eserine selamlama ve hitap cümlesiyle başlayan Molla Lutfi, bu şekilde esere, yazımına sebep olan tartışma meclisinin havasını yansıtmış olmaktadır. Son-

●●●●●●●●●●

<sup>69</sup> Molla Lutfi, *Risâle fi 'ilmi'l-mantık*, Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, nr. 906, 33a.

<sup>70</sup> Molla Lutfi, *es-Seb'û's-Şidâd*, Süleymaniye Ktp., Carullah, 100b.

<sup>71</sup> Aynı yer.

rasında o, karşısındakilere hitaben Seyyid Şerif'in "mevzu" bahsindeki görüşlerinden kendisi için makul olmayıp sorunlu görünenlerin cevabını aradığını, bu arayışının da bir merak neticesi olup başkasını imtihan etmeye yönelik olmadığını vurgulayan sözleriyle mukaddimesine son vermektedir.<sup>72</sup>

*es-Seb'ü's-Şidâd* öncelikle Molla Lutfi'nin diğer eserlerinde kısmen yer alan Cürçânî karşıtlığının somutlaştığı bir eserdir.<sup>73</sup> Tetimmelerle birlikte risâlenin ihtiva ettiği soruların tamamı Cürçânî'nin belirli eserlerinde yer verdiği görüşlerin alenî eleştirisine ayrılmıştır. Hemen her fırsatta onun görüşlerine yer verdikten sonra sert eleştirisine girişen Molla Lutfi, bazen daha ileriye giderek onu meseleyi anlamamakla suçlamaktadır.<sup>74</sup>

Eserin Molla Lutfi'nin yazdıkları arasında en etkili olduğunu belirtmiştik. Yazıldığı dönemden itibaren âlimlerin tenkit ya da tasviplerine konu olan esere karşı ilk tepki, Molla Lutfi'nin çağdaşı Molla İzârî Çelebi'den gelmiştir. Genellikle yazma mecmualarında *es-Seb'ü's-Şidâd*'ın peşi sıra yer alan eserde İzârî Çelebi, Cürçânî müdafaasında bulunmuş ve "kardeşlerden biri" diye tanıttığı Molla Lutfi'yi hemen her meselede tenkit etmekten geri durmamıştır.<sup>75</sup>

Molla Lutfi'nin risâlesine yönelik bir diğer tenkit, bir başka çağdaşından gelmiştir. Yazarı henüz bilinmeyen risâle, *es-Seb'ü's-Şidâd*'a cevap vermenin yanı sıra Molla Lutfi'nin getirdiği itirazların ona ait olmayıp öncesinde başkaları tarafından dile getirildiği iddiasını da taşımaktadır.<sup>76</sup> Risâlenin yazarı girişte, II. Bayezid tarafından Molla Lutfi'nin ithamlarına karşı bir cevap yazma emrinin ulaştığını ve doğrunun yanlıştan ayrılması için bu risâleyi kaleme aldığını belirtmektedir.<sup>77</sup>

●●●●●●●●

<sup>72</sup> Aynı yer.

<sup>73</sup> Cürçânî'nin "mevzu" meselesine dair görüşlerinin Molla Lutfi tarafından eleştirisi *es-Seb'ü's-Şidâd*'a özgü değildir. Molla Lutfi, *Hâşîye 'alâ Hâşîyeti'l-Metâli*'in ilgili kısmında Cürçânî'nin "hikmet"i zatı itibarıyla tek bir ilim saymasının yanlışlığından bahsetmekte, bunun bir uzantısı olarak "yakında anlayacağın üzere mevzu bahsinde de diyeceklerini dedi" şeklinde eleştirisini dile getirmektedir. Bkz. Molla Lutfi, *Hâşîye 'alâ Hâşîyeti'l-Metâli*', 105a, 108b, 109a.

<sup>74</sup> Molla Lutfi, *es-Seb'ü's-Şidâd*, 106a.

<sup>75</sup> İzârî Çelebi, *Ecvibe 'ale's-seb'ü's-Şidâd*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1341, 103a. Taşköprülüzâde, "Bu sorulara Molla İzârî cevap verdi fakat doğrusu şu ki, o itirazları def etmeye güç yetiremedi." diyerek Molla Lutfi'nin itirazları karşısında İzârî Çelebi'nin cevaplarını yetersiz bulmuştur. Bkz. Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 251.

<sup>76</sup> Eserden ilk kez bahseden bir çalışma için bkz. Orhan Şâik Gökyay-Şükrü Özen, "Molla Lutfi", 257.

<sup>77</sup> Anonim, *Def'u's-şübeh an havâşî mebhâsi'l-mevzû'*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2271, 1b-2a. Eserin zahriyesinde, padişahın bir tartışma meclisi akdedip konunun iyice aydınlatılması talep edilmektedir.

Molla Lutfî'nin "mevzu" meselesini gündeme getirmesiyle kaleme alınan risâleler silsilesinin bir diğeri Taşköprülüzâde'ye aittir. Bu konu ile ilgili müstakil hacimli bir eser kaleme alan müellif, konuyu daha geniş bir çerçevede ele alarak öncesinde dile getirilen görüşlerin bir değerlendirmesine girişmiştir.<sup>78</sup>

Önemi ve etkisine rağmen *es-Seb'ü's-şidâd* hâlen yazma halinde olup herhangi bir müstakil çalışmaya<sup>79</sup> konu edilmemiştir. Yazma eser kütüphanelerinde *es-Seb'ü's-şidâd*'ın otuza yakın nüshası bulunmaktadır.<sup>80</sup>

## Fütûhât

Çalışmamızın ana konusunu teşkil eden bu eser, müstakil bir başlık altında ilerleyen sayfalarda yer alacaktır.

## Şer'î İlimlere Dair Eserleri

### Sahîh-i Buhârî Şerhi

Molla Lutfî'nin hayatıyla ilgili kısımda onun Şeyh Vefâ Tekkesi'ne giderek *Sahih-i Buhârî* dersleri okuttuğunu zikretmiştik. Orada okuttuğu derslerin bir meyvesi olarak görülebilecek *Sahih-i Buhârî Şerhi*, hadîsin önemi ile ilgili kısa bir giriş sonrasında kendisinden önce yazılan şerhlerin tenkidi ile devam etmekte ve *Sahih-i Buhârî*'de yer alan elli civarında hadîsin açıklamasını ihtiva etmektedir.

Eserin bilinen tek nüshası Harvard Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.<sup>81</sup> Bu nüshanın sonundaki ferağ kaydında Kınalızâde Hasan Çelebi asrında

<sup>78</sup> Taşköprülüzâde, *el-Livâü'l-merfû' fi halli mebâhisi'l-mevzû'*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1442.

<sup>79</sup> Müstakil olmamakla beraber *es-Seb'ü's-şidâd* bazı çalışmalara konu olmuştur. Bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, "Molla Lutfî", 52-55; İbrahim Maraş, *Molla Lutfî'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, 45-46.

<sup>80</sup> Görebildiğimiz kadarıyla bu nüshaların en eskisi (Süleymaniye Ktp. Carullah, nr. 1341, 100b-102b), İzzârî Çelebi'nin reddiyesi ile birlikte müellifin vefatını takip eden yıl olan hicri 901'de istinsah edilmiştir. Müellifin yaşadığı dönemde istinsah edildiğini tahmin ettiğimiz bir diğer nüshanın (Leiden Universiteitsbibliothek Or., nr. 958, 35b-39a) ferağ kaydında müelliften "fâzil üstad" şeklinde bahsedilmektedir. Bu ifade müstensih'in Molla Lutfî'nin öğrencisi olma ihtimalini akla getirmektedir. Erken tarihli bir diğer nüsha (Süleymaniye Ktp., Murad Molla), hicri 915 yılının Zilhicce ayında Davut Paşa Medresesi'nde istinsah edilmiştir.

<sup>81</sup> Molla Lutfî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Harvard Üniversitesi, Houghton MS Arab 280. Nüshanın zahriyesinde "Şerhu Buhârî min tesânifi Mevlânâ Lutfî" yazılı olup ayrıca Süleymaniye dersiâmlarından Şehrî Hafız (Mehmed) Efendi'nin (ö. 1219/1804) Yusuf isimli bir talebesinin istishab kaydı mevcuttur. Nüshanın ilk varağı 132a'dan başlamaktadır. Bu da, onun bir mecmuadan çıkarıldığı izlenimi vermektedir.

Sahn-ı Semân medreselerinin birinde hicrî 994 Şevval’inde (Eylül/1586) Ebu-bekir b. İsa b. Abdülkadir (ö. ?) tarafından istinsah edildiği yazılıdır.<sup>82</sup> *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* bir yüksek lisans tezinde tahkik edilmiş ve hadis tarihi içerisindeki yeri değerlendirilmiştir.<sup>83</sup>

### **Risâle müte’allika bi-âyeti’l-hac**

Hacla ilgili hükümler ihtiva eden Bakara suresi 196-198. âyetlerinin konu edildiği risâle, özellikle Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *Keşşâf Tefsîri* üzerinden konuyu tartışan bir eserdir. Mukaddimesinde yer alan bilgiye göre Molla Lutfi, bir bayram günü II. Bayezid huzurunda *Keşşâf* ve hâşiyelerinin konu edileceği bir tartışmaya bizzat sultan tarafından gelen emirle davet edilmiştir. Bunun üzerine o da mezkûr âyetler bağlamında konuyu “kalplerine örtü çekilmiş talebelerle” tartışmıştır. Ona göre bu kişiler herhangi bir sözü anlamaktan aciz, Allah’ın kendisine verdiklerini kıskanan ve taassup yoluna giren kimseler olduğundan tartışma akamete uğramış ve doğru yanlıştan ayrılamamıştır. Bunun üzerine Molla Lutfi de söz konusu risâleyi kaleme almaya karar vermiştir.<sup>84</sup> Eser, yazımına sebep olarak sunulan Ali Paşa’ya (ö. 917/1511) ithaf edilmiştir. İçerik olarak bakıldığında risâlede ele alınan konular ve bunlara kaynak teşkil eden âyetlerle *Fütûhât*’ın tefsîrle ilgili meseleleri arasında benzerlik ve hatta aynılık dikkat çekmektedir. Bu husus ileride *Fütûhât*’ın Molla Lutfi’ye aidiyeti konusunda ayrıca ele alınacaktır. Henüz yazma halinde olan eserin Şehid Ali Paşa koleksiyonunda kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır.<sup>85</sup>

●●●●●●●●●●

<sup>82</sup> Molla Lutfi, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 166b.

<sup>83</sup> Muhammed Yakup Kepenek, *Molla Lutfi’nin “Talikat ala evaili Sahîhi’l-Buhari” adlı Eserinin Tahkik ve Tahli* (Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2018).

<sup>84</sup> Molla Lutfi, *Risâle müte’allika bi-âyeti’l-hac*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2844, 42b.

<sup>85</sup> Eserin muhtevası ve içerdiği fikhî tartışmaların ayrıntısı için bkz. Hilal Özey, “Tokatlı Molla Lutfi’nin ‘Risâle Müte’allika bi-âyeti’l-Hac’ İsimli Yazma Eserinde Ele Aldığı Fikhî Konular ve Tenkitleri”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 2/4 (2018), 710-724.

*Edebiyat ve Dile Dair Eserleri***Harnâme**

Molla Lutfi'nin edebiyat alanında yazdığı *Hârname*, mizahi üslupla kaleme alınmıştır. Eserin ana karakterinden mülhem *Uslu Şücâ' Münazarası* olarak da bilinen eser, onun çağdaşlarından Şücâeddin İlyas er-Rûmî'nin<sup>86</sup> dönemin vezirleri ile maceralarının anlatımından meydana gelmektedir. Eser, edebî yönü yanında Sahn müderrislerini ve önde gelen bilginleri muhtelif lakaplar altında anarak anlatması açısından da ayrı bir öneme sahiptir.<sup>87</sup>

Bilinen biri eksik iki nüshası bulunan eser, önce eksik nüshası üzerinden O. Recher tarafından<sup>88</sup> daha sonra bulunan tam nüshası ise Orhan Şaik Gökyay tarafından neşredilmiştir.

**el-Metâlibü'l-ilâhiyye fi mevzû'âti'l-'ulûmi'l-luğaviyye**

Kitabın isminden dil ilimlerinin konularına dair olduğu anlaşılrsa da Molla Lutfi eserine şer'î ilimler olarak adlandırıldığı usûl-i din, kıraat, tefsîr, hadîs, usûl-i fıkıh, fıkıh, mantuk, cedel, münâzara ve ahlâk gibi diğer ilimleri de eklediğinden bu eserin bir ilimler tasnifi kitabı olarak görülmesi daha doğrudur.<sup>89</sup> Müellif II. Bayezid'e sunduğu metni daha sonra yazdığı bir hâşiye ile açıklamıştır. Müellif hem metne hem de hâşiyesine herhangi bir isim vermemiş; kaynaklar da muhtelif isimlerle eseri anmıştır.<sup>90</sup>

Eserde yetmiş dört ilmin konusu, ilkesi, gayesi ve faydasına değinilmiştir. Mu-

.....

<sup>86</sup> Şücâeddin İlyâs er-Rûmî isim ve nisbesiyle birden fazla âlim bulunmakta olup burada kastedilen "koca eşek" anlamına gelen "Uslu" lakabıyla anılanıdır. Hakkında fazla bir bilgi olmamakla birlikte bazı kaynaklarda onun Sahn müderrisi olduğu, akli ve şer'î ilimlerde mâhir, selim bir akla ve müstakim bir tabiata sahip olduğu, herhangi bir eserinin bulunmadığı ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Bkz. Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 247.

<sup>87</sup> Orhan Şaik Gökyay, *Molla Lutfi*, 26-27. Eserin nâşirine göre Hoca Hayreddin, Alâeddin Fenârî, Kara Seydî, Kutbeddin Muhammed b. Muhammed b. Kadızâde-i Rûmî gibi isimler eserde tahkir edici vasıflarla anılmıştır. Bkz. Orhan Şaik Gökyay, "Tokatlı Molla Lûtfî'nin 'Harnâme'si", *Türk Folkloru Belleten*, 1 (1986), 158, 160, 172.

<sup>88</sup> O. Recher, *Orientalische Miscellen* (İstanbul: Abajoli, 1926), II, 40-43. Fuat Köprülü eserin bu neşrini bir çalışmasında tanıtmıştır. Bkz. Fuat Köprülü, "Delî Lutfî'nin Mizâhî Bir Risâlesi", *Hayat*, 100 (1928), 426.

<sup>89</sup> Eserin nâşirlerinden Fazlıoğlu'na göre bu durum "şer'î ilimlerin, eserin konusu olan dil ilimleri ile ilgisini göstermeye çalışmakla ilgilidir". Şükran Fazlıoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 84.

<sup>90</sup> Eserin nasıl isimlendirilmesi gerektiği meselesine dair detaylı bilgi için bkz. Şükran Fazlıoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 54-55.

kaddime de yer alan bilgiye göre müellif eserinde hemen her ilmi kuşatmaya çalışmış, bununla da ilimlerin ayrışmasını sağlayan ölçütleri ortaya koymayı hedeflemiştir.<sup>91</sup> Eserine genel bir girişle başlayan Molla Lutfi, ilimlerin tasnifini insanın doğası itibarıyla sosyal bir canlı olması gerçeğine dayandırmakta, insanın düşüncelerini başkalarına aktarmada kullandığı araç olan ses ve harflerle başlayarak sırasıyla diğer ilimleri ele almaktadır.

Eser, birden fazla çalışmaya konu olmuş ve hem metin hem de haşiyesi tahkik edilerek neşredilmiştir.<sup>92</sup>

### Zübde fi ‘ilmi’l-belâga

Molla Lutfi’nin belâgat alanında kaleme aldığı küçük bir risâle olup nüshalarından biri<sup>93</sup> II. Bayezid’in oğlu Şehinşâh’a (ö. 917/1511) ithaf edilmiştir. Belâgat ilminin üç alt ilmini ele alan eser buna paralel olarak üç “fen”den oluşmaktadır. Birinci fenni, ma‘âni ilmine; ikinci fenni, beyan ilmine; üçüncü fenni ise bedii ilmine tahsis edilen eser yayımlanmıştır.<sup>94</sup>

### Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Miftâh

Sekkâkî’nin (ö. 626/1229) *Miftâhu’l-ulûm* adlı eserine Cürcânî’nin yazdığı *el-Misbâh* adlı şerhin haşiyesidir.<sup>95</sup> Osmanlı döneminde Alâeddin Ali Fenârî, Kara Seydî, Samsûnîzâde, Kemalpaşazâde gibi isimlerin ilgisine mazhar olan eser Molla Lutfi tarafından da hâşiye yazılarak ele alınmıştır.<sup>96</sup> Molla Lutfi, *el-Metâlibü’l-ilâhiyye*’de ilm-i iştikâkla ilgili kısmın hâşiyesinde bu ilmin müstakil bir ilim olarak addedilmesi gerektiğini gerekçelendirdiği esnada bu

<sup>91</sup> Molla Lutfi, *el-Metâlibü’l-ilâhiyye*, 217.

<sup>92</sup> Sami Arslan, *Molla Lutfi’nin İlimlerin Tertibine Dair er-Risâle fi’l-Ulûmi’ş-Şer’iyye ve’l-Abâhiyye Adlı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012).

<sup>93</sup> Molla Lutfi, *Zübdetü’l-belâga*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5130, 167a-173a. Eserin temme kaydında, musannife okunan asıl nüsha ile mukabele edilmiş bir nüshadan istinsah edildiği yazılıdır.

<sup>94</sup> Mehmet Sami Benli, *Molla Lutfi ve Zübdetü’l-belâga Adlı Eseri* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2003).

<sup>95</sup> Cürcânî’nin *Miftâhu’l-ulûm*’un belâgatle ilgili üçüncü kısma yazdığı şerh daha sonraları *el-Misbâh* adıyla anılır olmuştur. Bkz. Yüksel Çelik, *es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî’nin ‘el-Misbâh fi Şerhi’l-Miftâh’ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 112.

<sup>96</sup> Osmanlı döneminde *el-Misbâh* üzerine yazılan haşiyelerin listesi için bkz. Yüksel Çelik, *es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî’nin ‘el-Misbâh fi Şerhi’l-Miftâh’ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 180-182.

hâşiyesine atıf yapmaktadır.<sup>97</sup> Eser “müsnedün ileyh” bahsine kadar olup basılmamıştır.<sup>98</sup>

### Risâle-i Mevlânâ Lutfi<sup>99</sup>

Molla Lutfi'nin belâgatla ilgili bir diğer eseridir. Müellifin mukaddimede belirttiğine göre eser, Arapça bilmeyenlere de belâgat ilmini öğretmek amacıyla veciz bir şekilde kaleme alınmıştır. Eser için müellifi bir başlık tayininde bulunmamıştır.

Tek nüshası bilinen eser,<sup>100</sup> müellifin oğlu tarafından temize çekilmek suretiyle Kanuni Sultan Süleyman'a (1520-1566) şehzâdelik yıllarında sunulmuştur. Eserin girişinde Molla Lutfi'nin oğlu babasının eseri daha önceleri kaleme aldığı ama müsvedde halinde kendinde kaldığını belirtmektedir. O, bir müddet sonra “ben dahi bu kitabı nüshasından ihraç idüp ism-i şerifleriyle resm itdüm ta ki âmme-i nâs bundan müstefid olup şehzâdemüz hazretlerine duâ-yı hayra sebep ola” diyerek eseri gün yüzüne çıkardığını aktarmaktadır.<sup>101</sup> Giriş dışında üç bölüm ve bir sonuçtan oluşan eser neşredilmiştir.<sup>102</sup>

Leiden Or. 958'de kayıtlı mecmuanın fihristinde yer alan bilgiye göre, zikredilenlere ilave olarak Molla Lutfi'ye ait başka eserlerden bahsetmek mümkündür. Bunlar diğer yazma mecmualarıyla kıyaslayarak doğrulayabildiğimiz *Risâle fi taz'îfi'l-mezbah*, *Risâletü'l-vücûd*, ve *es-Seb'ü's-şidâd* yanında *Risâle fi merâtibi'l-mevcûdât* (46b-47a), *Risâle fi'l-fark beyne'l-hamdî ve's-sükr* (62a-62b), *Risâle fi nefsi'l-emr* (81b-84b), *Mebâhisü'l-burhân* (89b-91a) ve *Risâle fi'l-vücûdi'z-zihni* (91a-98a) *Risâle fi hurûfi't-teheccî* (19b-21b) ismini taşıyan eserlerdir. Ancak zikredilen bu eserlerin Molla Lutfi'ye aidiyetinin tam tespiti daha ileri araştırmalara bağlıdır. Bu nedenle burada sadece isimlerini vermekle iktifa etmekteyiz.

<sup>97</sup> Molla Lutfi, *el-Metâlibü'l-îlâhiyye*, 144.

<sup>98</sup> Eser muhtelif isimlerle kayıtlıdır. Bkz. Molla Lutfi, *Havâşî Şerhi'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1793, 17b-51b; *Havâşî şerhi'l-Miftâhi's-şerfi*, Beyazıt Yazma Eser Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 2843, 40b; *Hâşîye 'alâ Şerhi's-Seyyidi's-Şerif li'l-kasmi's-sâlis*, Süleymaniye Ktp., Kadızade Mehmed, nr. 440; *Hâşîye 'ale'l-Misbâh*, Çankırı İl Halk Ktp., nr. 117, 87b-138a.

<sup>99</sup> Orhan Şaik Gökyay, risâleyi “Adab İlmine Dair Risâle” adıyla vermektedir. Bkz. Orhan Şaik Gökyay, *Molla Lutfi*, 35.

<sup>100</sup> Molla Lutfi, *Risâle-i Mevlânâ Lutfi*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Koğuşlar Kitaplığı, nr. 1693, 38a-105a.

<sup>101</sup> Molla Lutfi, *Risâle-i Mevlânâ Lutfi*, 42b.

<sup>102</sup> Mustafa Aksoy, *Molla Lutfi'nin Risâle-i Mevlânâ Lutfi'si* (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 1991).

## Fütûhât

Kendi döneminde olduğu kadar modern dönemde de ilgi görmüş bir düşünür olan Molla Lutfi'nin geride bıraktığı ilmî mirasın henüz tam manasıyla ortaya konulduğu söylenemez. Kütüphane kayıtlarında ona atfedilen ama ona ait olmayan eserler olduğu gibi klasik kaynaklarda onun olduğu söylenip nüshası günümüze ulaşmayanları da mevcuttur. Bu iki durumun dışında kalıp onun olma ihtimali yüksek ama elde kanıt bulunmayan eserlerden bahsetmek de mümkündür. Molla Lutfi'nin çalışmalarını listeleyen araştırmaların hemen hepsinde bu durumlara örnek eserler bulunmaktadır.

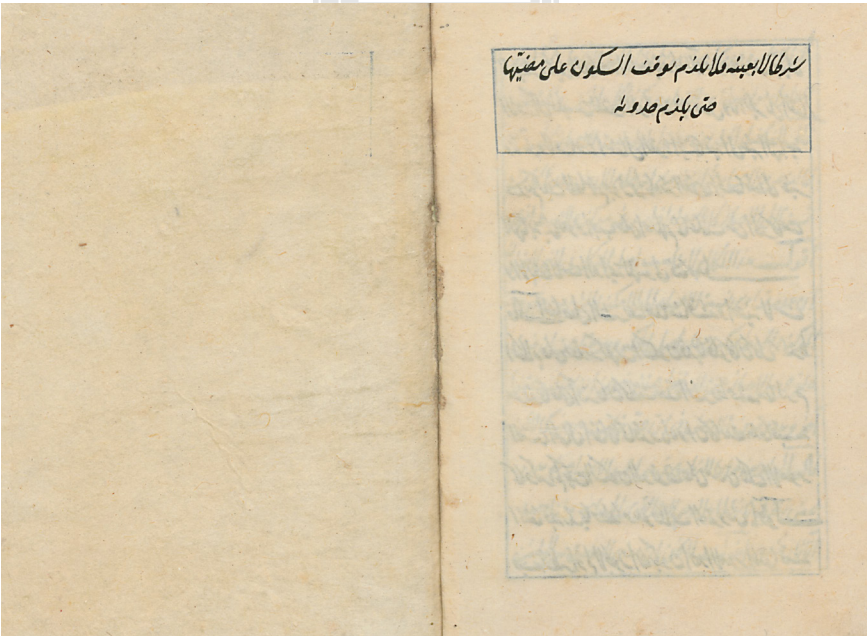
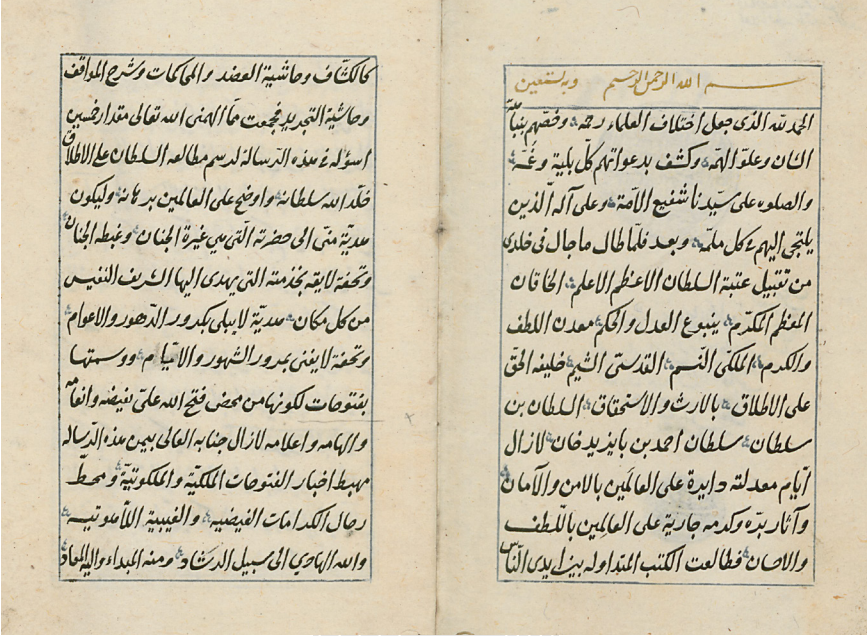
Yaptığımız araştırmalar, bu üç ihtimalin dışında ne klasik ne de modern kaynakların hiçbirinde bahsedilmemekle birlikte Molla Lutfi'nin önemli bir eserinin daha mevcut olduğunu göstermektedir. Ayasofya koleksiyonunda 2268 numarayla kayıtlı eser, zahriyesinde yer alan “Mevlânâ Lutfi” kaydına rağmen bugüne kadar herhangi bir çalışmanın konusu olmamıştır. Kanaatimize göre söz konusu eser Molla Lutfi araştırmaları başta olmak üzere II. Bayezid dönemi ilim ve fikir hayatını konu edinen araştırmaların da önemli bir halkasını teşkil edecek niteliktedir.

Molla Lutfi'nin bu kayıp eserinin içeriği ve analizinden önce ona aidiyeti hususunun netleştirilmesi gerekmektedir. Molla Lutfi hakkında yapılan eski ya da yeni onlarca araştırmanın kapsamına girmeyen eser nasıl olur da kesin bir şekilde ona atfedilebilir? Diğer eserlerinden farklı olarak bu eserin gün yüzüne çıkmama sebepleri nelerdir? Eser görülmemiş midir yoksa görmezden mi gelinmiştir? Bu ve benzeri soruların tatminkâr bir şekilde cevaplanması, eserin içeriğinin de önemini anlamada yardımcı olacaktır.

## Fütûhât'ın Molla Lutfi'ye Aidiyeti Meselesi

Öncelikle belirtmek gerekir ki, daha önce ismi anılmamış bir eserin müellifini tespit etmek başlı başına bir meseledir. Üstelik bu müellif, Osmanlı kaynaklarının tamamı tarafından ele alınmış; yaşadığı hayat, ölümüne kadar kimi zaman ayrıntılarıyla anlatılmış Molla Lutfi gibi bir şahsiyet ise durum daha da zor bir hal almaktadır. Böyle bir durumda eserin müellifinin doğru bir şekilde tespit edilmesi hayati bir önem taşımaktadır.

Yukarıda da açıklandığı üzere, kaynaklarda Molla Lutfi'ye *Fütûhât* isminde bir eser atfedilmediği hatta ima dahi edilmediğine göre bizi bu karara iten nedir?



Böyle bir sorudan başlamak en doğrusu olacaktır. Bu sorunun cevabına geçmeden önce bir hususun belirtilmesinde fayda vardır. O da, eserin haricî yoldan Molla Lutfî'ye isnat edilemeyeceğidir. Zira eserin kendisi dışında onun Molla Lutfî'ye ait olduğunu bildiren bir işarete rastlanmamıştır. Dolayısıyla bizim burada dile getireceğimiz aidiyet konusundaki deliller, metnin kendisinden yola çıkarak öne sürülecektir. Bununla birlikte kimi deliller onun diğer eserleriyle desteklenecektir. Böylelikle dile getirilen iddianın sağlamlasının yapılması da mümkün olacaktır.

*Fütühât*'ın Molla Lutfî'ye ait oluşunun en güçlü olmasa da en somut ve görünür sebebi zahriyesindeki kayıttır. Bilindiği üzere çoğu zaman farklı kalemler tarafından yazılan zahriye kayıtları yanlışmalara sebebiyet verdiği gibi birçok eserin tespitinde de yardımcı işaretler olarak kullanılmaktadır. *Fütühât*'ın elimizde bulunan tek nüshasının zahriye kaydında, “Risâle-i Fütühât mine's-suâlât li-Mevlânâ Lutfî nevverallahu mazca'ahû”<sup>103</sup> ifadesine yer verilmektedir. Bu açık kayda rağmen kataloglarda Molla Lutfî'nin bu isimde bir eserinin niçin yer almadığı sorusu akla gelebilir. Dikkat çekici bir şekilde ne Hamidiye Defterleri ne de Süleymaniye Kütüphanesi veritabanında eser zahriyedeki kayda mutabık şekilde yer almıştır.

İlkinde, şaşırtıcı bir şekilde, eserin ismi *Risâletü'l-Fütühât mine's-suâlât* olarak doğru bir şekilde yer alırken müellifi Lutfullah b. Nurullah olarak verilmiştir.<sup>104</sup> Anlaşılan o ki, “Mevlânâ Lutfî” ifadesinden sonra gelen “Allah kabrini nurlandırın” manasındaki dua cümlesinde bulunan “nevverallah” ifadesi sehven “Nurullah” olarak okunarak ya da yazılarak kaydedilmiştir. İkincisinde ise eser ismi doğru bir şekilde yer alırken müellif “Mevlânâ” ifadesi hafzedilmek suretiyle “Lütfullah” olarak verilmiştir.<sup>105</sup> Bu durum muhtemelen eserin müellifinin tanınmayan bir şahıs olarak görülmesini sağlamıştır. Kütüphane kataloglarındaki bu durumun araştırmacıları yanlış yönlendirdiği söylenebilir. Zira her iki durumda da eserin müellifinin zahriyede belirtilen Molla Lutfî olma ihtimali ortadan kalkmaktadır.

Şüphesiz zahriyede yer alan kayıt, eserin müellifine dair kesin bir hüküm verme konusunda yetersiz kalmaktadır. Mamafih eserin içeriğinde bunu des-

●●●●●●●●●●

<sup>103</sup> Molla Lutfî, *Fütühât*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2268, 1a.

<sup>104</sup> *Defter-i Kütüphaneye-yi Ayasofyâ* (Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1304), 135.

<sup>105</sup> Bkz. <http://ktp.isam.org.tr/?url=ktpgenel/findrecords.php>.

tekleyen unsurlar bulunduğu takdirde ise somut bir işarete dönüşebilmektedir. Kanaatimize göre eserin Molla Lutfi'ye ait olduğunu gösteren en güçlü kanıt, onun yazım sebebi, üslubu ve içeriği açısından diğer eserleriyle kimi zaman aynı çoğu zaman benzer özelliklere sahip olmasıdır. Şimdi sırasıyla bu hususlar etrafında eserin aidiyetini ortaya koyalım.

Eserin yazım sebebi, başındaki mukaddimede açıkça ortaya konulmaktadır. Buna göre, II. Bayezid'in büyük oğlu Şehzâde Ahmed'e (1466-1513) sunulmak üzere bir hediye düşünen yazar, halk arasında (beyne'n-nâs) tedavülde olan *Keşşâf*, *Hâşiyetü'l-Adud*, *Muhâkemât*, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Hâşiyetü't-Tecrîd* kitaplarını mütalaa ederek Allah'ın kendisine ilham etmesi sonucu elli soru/nu bir araya getirmeye karar verir.<sup>106</sup> Eserin gidişatından bu soru/nların Şehzâde'ye sunulma niyetiyle yazıldığı anlaşılırsa da bunun gerçekleştiğine dair bir emareye rastlanmamaktadır.

*Fütühât*'ın buraya kadarki kısmı, Şehzâde Ahmed'e sunulmuş olması dışında -ki bu husus ileride ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır- o dönemde yazılan herhangi bir es'ile eserinin başlangıç kısmından farklılık arz etmemektedir. Fakat ithaftan sonraki ifadeler, eserin Molla Lutfi'ye aidiyetini açık bir şekilde gösteren delillere sahiptir. Molla Lutfi, eserini ithaf ettikten sonra metne başlamadan önce hitap ve selamlama cümlesine yer vermekte, neden bir es'ile kitabı yazdığına dair oldukça tanıdık ifadeler kullanmaktadır. Hatırlanacak olursa, *es-Seb'ü's-Şidâd*'ın içeriğini anlattığımız esnada onun hitap ve selamlama cümleleriyle başladığını belirtmiştik. Şaşırtıcı bir şekilde Molla Lutfi'nin buradaki hitap ve selamlama cümleleri harfiyen *Fütühât*'ta karşımıza çıkmaktadır. Cüzî bir yer dışında adeta birbirinin kopyası olan iki metin aşağıdaki gibidir:

●●●●●●●●●●

<sup>106</sup> Molla Lutfi, *Fütühât*, 1b-2a.

<p><i>es-Seb'ûş-şidâd</i>'ın girişi (Süleymaniye Ktp. Carullah, nr. 1341, 100b)</p>	<p><i>Fütühât</i>'ın girişi (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2268, 2b)</p>
<p>إِعلموا يا جماهيرَ الأفاضل العظام، و مشاهيرَ الأماثل الكرام، حياكم الله تعالى و بياكم! إني أسألكم عن وجه مواضع إلتبسَ عَلَيَّ من كلام السيد الشريف، عامله الله بلطفه اللطيف، في مباحث الموضوع، و ظننتها غير معقول و مطبوع، سؤال متعطش محرور، لا سؤال مُمتحن مغرور.</p>	<p>إِعلموا يا جماهيرَ الأفاضل العظام، و مشاهيرَ الأماثل الكرام، حياكم الله تعالى و بياكم! إني أسألكم عن وجه مواضع إلتبسَ عَلَيَّ وظننتها غير معقول و مطبوع، سؤال متعطش محرور، لا سؤال مُمتحن مغرور.</p>
<p>فإن كان ما عندكم من الكثير والقليل، ما يشفي العليل، ويروي الغليل، فلتتعموا عَلَيَّ لتفوزوا ثناءً جميلاً، و أجرًا جزيلاً. و الا فالله بيني وبينكم و كفى به وكيلاً.</p>	<p>فإن كان ما عندكم من الكثير والقليل، ما يشفي العليل، ويروي الغليل، فليتعموا عَلَيَّ لتفوزوا ثناءً جميلاً، وأجرًا جزيلاً. و الا فالله بيني وبينكم، وكفى بالله وكيلاً.</p>

Görüldüğü üzere, *es-Seb'ûş-şidâd*'ın konusunun anlatıldığı altı çizili cümle çıkarıldığında her iki eserin girişi aynıdır. Hamdele, salvele gibi dua cümleleri için muhtelif yazarların benzer ifadeler kullanması -çok sık olmamakla birlikte- mümkün iken eserin yazım sebebinin bildirildiği cümlelerin farklı yazarlarca aynıyla tekrarı çok uzak bir ihtimaldir. Her iki eserin es'ile türünde yazılmış olması da buna eklendiğinde aralarında bir bağlantının olma ihtimali akla gelmektedir. Nitekim *Fütühât*'ın içeriği dikkate alındığında, *es-Seb'ûş-şidâd*'a nazaran daha geniş bir çerçevede yazıldığı, ikincinin ise bir mesele özelinde kaleme alındığı görülmektedir. Bu iki eser arasındaki irtibat daha ileri çalışmalarla aydınlatılmaya muhtaç ise de, görünen o ki, ilk eserde yer alan felsefenin mevzuu ve metafiziğin meselesi (umûr-ı âimme) konusuna *Mevâkıf* merkezli yaklaşım ikincisinde daha özel bir hal almış ve *Hâşiye 'ale'l-Metâli'* üzerinden bir

okuması denenmiştir.<sup>107</sup> Aynı konunun muhtelif açılardan iki eserde alınmış olması birinin diğerinin mütemmimi şeklinde olabileceği ihtimalini de akla getirmektedir.<sup>108</sup>

*es-Seb'ü's-şidâd* ile *Fütûhât* arasındaki ilişki bu zikredilenlerle sınırlı değildir. İki eserin yazım tarzları da birbirine oldukça yakındır. Her iki eserde de, eleştiri konusu edilecek metin ıktibas edildikten sonra Molla Lutfi devreye girmekte ve metne yönelik itirazlar sıralanmaktadır. Bir diğer önemli benzerlik, eleştirinin muhatabında kendini göstermektedir. *es-Seb'ü's-şidâd*'ın tamamında, *Fütûhât*'ın ise önemli bir bölümünde Molla Lutfi'nin eleştiri okları Cürçânî'ye yönelmektedir. Her iki eserin hemen her sayfasında Cürçânî'nin muhtelif ilim ve alanlardaki görüşleri kimi zaman sertleşen üslupla eleştirilmektedir.

Burada belirtilmesi gereken bir diğer husus, iki metnin birbirine birçok konuda benzemekle birlikte önemli bir ayrıntıda farklılaşmasıdır. O da iki eserin ithaf edildikleri kişilerin farklı oluşudur. *es-Seb'ü's-şidâd* II. Bayezid'in huzurunda yapılan bir tartışma neticesinde kaleme alınarak padişaha sunulmuştur. *Fütûhât* ise Molla Lutfi'nin diğer eserlerinde rastlamadığımız bir isme, Şehzâde Ahmed'e methedici cümleler eşliğinde sunulmuştur. Bu sunuş sıradan olmayıp Şehzâde'nin, Sultan'ın oğlu bir Sultan, hem irsiyet hem de hak edişle yeryüzünün mutlak halifesi olduğu ifadelerini içermektedir.<sup>109</sup>

*Fütûhât*'ın yazma nüshasının başında Ayasofya koleksiyonunun diğer eserlerinde bulunan vakıf mührü dışında herhangi bir istishab ya da temellük kaydının bulunmaması, bu nüshada bir tanesi dışında müellife ait olan herhangi bir nota rastlanmaması eserin ya sunulmadığı ya da sunulsa da tedavüle girmediğini

●●●●●●●●●●

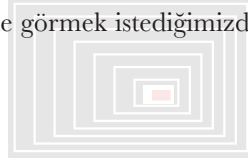
<sup>107</sup> Molla Lutfi, *es-Seb'ü's-şidâd*, 101a; Molla Lutfi, *Hâşiye 'ale'l-Metâli'*, 109a-109b.

<sup>108</sup> Her iki eserin yazım tarihleri bilinmediğinden aralarında nasıl bir ilişki olduğu net değildir. Bu sebeple şu iki ihtimalden bahsetmek mümkündür: (i) *Fütûhât*'ın önce yazılarak es'ile tarzında geniş bir eser telif eden Molla Lutfi, daha sonra önemli gördüğü bir mesele olan felsefenin mevzuu meselesini müstakil bir tarzda ele almayı düşünmüş ve *es-Seb'ü's-şidâd*'ı yazmıştır. (ii) Padişahın huzurunda yapılan bir tartışma neticesinde *es-Seb'ü's-şidâd*'ı kaleme alan Molla Lutfi, sonrasında yapılan diğer tartışmaları da dikkate alarak bunları bir eserde bir araya getirmek istemiş ve *Fütûhât*'ı kaleme almıştır.

<sup>109</sup> Belirtmek gerekir ki, Şehzâde Ahmed'e ithaf edilen eser *Fütûhât*'la sınırlı değildir. Şehzâdelerin sultan olarak anılması bilinen bir husus olması bir yana Ahmed'in babası tarafından da sultanlığa layık görülmesi, o dönem düşünürlerini bu ünvanı kullanmaya teşvik etmiş olmalıdır. Söz gelimi Akşemseddin'in (ö. 863/1459) yeğeni ve Paşa Çelebi olarak ünlenen Gıyâseddin Beypazârî (ö. 927-8/1521-2), yazdığı es'ile türündeki eseri Ahmed'e "Sultân-ı ekmel" sözleriyle ithaf etmiştir. Bkz. Gıyâseddin el-Bey pazârî, *es-Şübühât*, Bursa İnebey Yazma Eser Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 943, 71b. Bununla birlikte Molla Lutfi'nin hilafeti irsiyet ve istihkak cihetleriyle Ahmed'e isnad etmesi o dönemin siyasi temayülünü ve onun tarafgirliğini göstermesi açısından manidardır.

göstermektedir. Buna eserin sonraki yıllarda Yavuz Sultan Selim tarafından bertaraf edilecek olan Ahmed'e ithaf edilmesi de eklenince eserin neden bunca süredir göz ardı edildiği biraz daha netlik kazanmaktadır.

*Fütühât*'ın içerik benzerliği Molla Lutfi'nin eserleri arasında *es-Seb'û's-şidâd*'la sınırlı değildir. Nitekim onun hac âyetlerini tefsîr ettiği risâlesinde yer verdiği âyetlerin bir kısmına *Fütühât*'ın tefsîr ilmine ayrılan kısmında da rastlanmaktadır. *Fütühât*'ta Bakara suresi 197. âyetin tefsîri sadedinde *el-Keşşâf* ile Teftâzânî'nin *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*'ından alıntılar yapan Molla Lutfi daha sonrasında kendi görüşünü uzun uzadıya aktarmakta ve Zemahşerî ile Teftâzânî'ye eleştiriler yöneltmektedir. Bu sadette söyledikleri yakından incelendiğinde *Risâle müte'al-rika bi-âyeti'l-hac*'da yer alan açıklamalarıyla birebir aynı olduğu görülmektedir. Bahsi geçen uzun pasaj, *Fütühât*'ın Molla Lutfi'ye aidiyeti konusunda herhangi bir şüpheye mahal bırakmayacak niteliktedir. Oldukça önemli olan bu kısım da karşılaştırmalı bir şekilde görmek istediğimizde aşağıdaki tablo ortaya çıkmaktadır:<sup>110</sup>



TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ  
TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)

●●●●●●●●●●

<sup>110</sup> Karşılaştırmalı tabloda yer alan metinlerdeki cüzî farklılıklar altı çizili olarak verilmiştir.

*Risâle müte'allika bi-âyeti'l-hac*

(Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 2844, 45b-46b)

قال صاحب الكشّاف: "ما فائدة توقيت الحجّ بهذه الأشهر؟ قلت: فائدته أنّ شيئاً من أفعال الحجّ لا يصحّ إلا فيها."

قال الشّاح التّفنّازاني: قيل: لهذا بيان على مذهب أبي حنيفة. والمراد بالأفعال الأركان، لكنّه يشكل بطواف الزيارة؛ لأنّه من جملة أركان الحجّ وهو يصحّ في كل واحدٍ من أيام التّحر، وهو اليوم العاشر من ذي الحجّة والحادي عشر والثاني عشر. لهذا نقل معناه.

أقول: ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إن تنوين "شيئاً" لتعميم الأنواع، لا لتعميم الأفراد يعني أنّ كلّ نوع نوع من أنواع أفعال الحجّ لا يصحّ إلا فيها. وهذا يقتضي أن يصحّ كل نوع بجميع أفرادها لا في غيرها. ولا ينافي ذلك صحّة فرد من نوع من الأنواع في غيرها؛ لأن التّكثير إذا كان لتعميم الأنواع يكون الحكم فيه على الأنواع بجميع أفرادها، ولا يكفي في الحكم على الأنواع ثبوت ذلك الحكم لفرد منه باعتبار وجود التّوع في ضمن ذلك الفرد؛ لأنّ ذلك تدقيق فلسفيّ لا يعتبر في المحاورات ومتعارف اللّغة. وذلك لا يخفى على من له درية في العلوم العربية؛ بل الحكم على التّوع في متعارف اللّغة إنّما يصحّ إذا كان ذلك الحكم صادقاً لجميع أفراد ذلك التّوع أي يصدق عليه باعتبار تقدير وجوده في أيّ فرد كان، ويكون لازم التّوع في أيّ فرد يوجد. ومثل ذلك يقال له حكم التّوع.

فإن كنت في ريبة مما ذكرنا فانظر إلى قولنا: الله خلق كل نوع من أنواع الدّابة على صفة نوع يمشي على بطنه، ونوع يمشي على رجلين، ونوع يمشي على أربع. كيف يجد صحّة الحكم منوطاً على ثبوت كلّ من تلك الأحكام الثلاثة لكل من أفرادها ما يحكم عليه من تلك الأنواع الثلاثة، وكيف يخرج الكلام عن متعارف اللّغة إذا حكمت عليها بتلك الأحكام باعتبار ثبوتها لفردٍ منها؟ وهذا مما يعرفه الطّبع السليم والفهم المستقيم. أو إلى قولنا: كل نوع من أنواع الحيوانات كان في سفينة نوح. كيف نجد الكلام سمحاً قبيحاً خارجاً عن قانون اللّغة. اللهمّ إلّا بتأويل "من كلّ نوع من أنواع الحيوانات".

*Fütühât*

(Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2268, 4b-6b)

قال صاحب الكشّاف: "ما فائدة التوقيت بهذه الأشهر؟ قلت: فائدته أن شيئاً من أفعال الحجّ لا يصحّ إلا فيها."

قال الشّاح التّفنّازاني: قيل: لهذا بيان على مذهب أبي حنيفة. والمراد بالأفعال الأركان، لكنّه يشكل بطواف الزيارة؛ لأنّه من جملة أركان الحجّ وهو يصحّ في كل واحدٍ من أيام التّحر، وهو اليوم العاشر من ذي الحجّة والحادي عشر والثاني عشر. لهذا نقل معناه.

أقول: ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إن تنوين "شيئاً" لتعميم الأنواع، لا لتعميم الأفراد يعني أنّ كلّ نوع نوع من أنواع أفعال الحجّ لا يصحّ إلا فيها. وهذا يقتضي أن يصحّ كل نوع بجميع أفرادها لا في غيرها. ولا ينافي ذلك صحّة فرد من نوع من الأنواع في غيرها؛ لأن التّكثير إذا كان لتعميم الأنواع يكون الحكم فيه على الأنواع بجميع أفرادها، ولا يكفي في الحكم على الأنواع ثبوت ذلك الحكم لفرد منه باعتبار وجود التّوع في ضمن ذلك الفرد؛ لأنّ ذلك تدقيق فلسفيّ لا يعتبر في المحاورات ومتعارف اللّغة. وذلك لا يخفى على من له درية في العلوم العربية؛ بل الحكم على التّوع في متعارف اللّغة إنّما يصحّ إذا كان ذلك الحكم صادقاً لجميع أفراد ذلك التّوع أي يصدق عليه باعتبار تقدير وجوده في أيّ فرد كان، ويكون لازم التّوع في أيّ فرد يوجد. ومثل ذلك يقال له حكم التّوع.

فإن كنت في ريبة مما ذكرنا فانظر إلى قولنا: الله خلق نوعاً من أنواع الدّابة على صفة نوع يمشي على بطنه، ونوع يمشي على رجلين، ونوع يمشي على أربع. كيف يجد صحّة الحكم منوطاً على ثبوت كلّ من تلك الأحكام الثلاثة لكل ما يحكم عليه من تلك الأنواع الثلاثة، وكيف يخرج الكلام عن متعارف اللّغة إذا حكمت عليها بتلك الأحكام باعتبار ثبوتها لفردٍ منها؟ وهذا مما يعرفه الطّبع السليم والفهم المستقيم. أو إلى قولنا: كل نوع من أنواع الحيوانات كان في سفينة نوح. كيف نجد الكلام سمحاً قبيحاً خارجاً عن قانون اللّغة. اللهمّ إلّا بتأويل "من كلّ نوع من أنواع الحيوانات".

فإذا تمهّد هذا، فنقول:

معنى كلام صاحب **الكشاف** أنّ كل نوع من أنواع أفعال الحجّ لا يصحّ إلا في تلك الأشهر المعلومات. وهذا حصر صحة وقوع أنواع الأفعال في تلك الأشهر، والحصر يتمّ بالإثبات والتقي، وههنا كذلك؛ فإنّ جميع أنواع أفعال الحجّ باعتبار وجوده في جميع أفرادها يصحّ أن يقع فيها بحيث يتمّ أمر الحجّ ولا يصحّ أن يقع في غيرها بهذه الحيثيّة؛ لأنّ أنواع أفعال الحج الطّواف والرّمي والوقفّة والسّعي وكل واحد من تلك الأنواع يصحّ وقوعه في وقت الحجّ باعتبار وجوده في جميع الأفراد بحيث يتمّ به أمر الحجّ لا في غير وقت الحجّ؛ فإنّ طواف التّبرّة وإن كان يمكن أن يوجد في حادي عشر والثاني عشر لكن نوع الطّواف باعتبار جميع أفراده لا يوجد فيهما، ولا ينتقض الحصر بطواف الزيارة باعتبار صحة وقوعه في حادي عشر.

وعلى هذا استقام الكلام وأتضح المرام بلا احتياج إلى تقييد الأفعال بالأركان، كما لا يخفى على أرباب الإنصاف الذين يجتنبون عن طريقة الاعتساف لا على الذين يهيمون في وادي الضّلال ولا يعرفون من العلوم غير القيل والقال. هذا هو الجواب على مذهب أبي حنيفة. وأما الجواب على مذهب الشافعيّ، فالعهدة على الشافعية.

قال صاحب **الكشاف**: "اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد."

قال القطب الرازي: "لأنّ معنى الجمع ضمّ شيء إلى شيء وهو متحقّق في الإثنين، وإذا جاز أن يطلق الجمع على الإثنين فبالأولى جواز إطلاقه على الإثنين وبعض الثالث."

أقول: هذا غلطٌ نشأ من اشتباه المفهوم بما صدق عليه؛ فإنّ ما ذكره معنى لفظ الجمع المركّب من "ج، م، ع" لا ما يصدق عليه من صيغ الجمع؛ فإنّ معناه ضمّ شيء يصدق عليه مفرداً إلى شيء كذلك فكيف يكون بعض الثالث الذي لا يصدق عليه المفرد من تلك الأشياء حتى يكون من المضمومات. فعلى هذا لا يصحّ أن يطلق صيغ الجمع على الإثنين وعلى بعض الثالث بحسب الوضع. اللهم إلا أن يطلق بطريق التجوّز.

وعلى هذا لا يصحّ قول التفتازاني ميل إلى المذهب المرجوح في أقلّ الجمع؛ لأنه لا وجه لصحّة هذا الإطلاق على المذهب المرجوح أيضاً لما ذكرنا. فالحقّ في هذا المقام، ما اختاره صاحب **الكشاف** من أن هذا تجوّز في الجمع بحسب صيغته، لا إطلاق بحسب الحقيقة.

فإذا تمهّد هذا، فنقول:

معنى كلام صاحب **الكشاف** أنّ كل نوع من أنواع أفعال الحجّ لا يصحّ إلا في تلك الأشهر المعلومات. وهذا حصر صحة وقوع أنواع الأفعال في تلك الأشهر، والحصر يتمّ بالإثبات والتقي، وههنا كذلك؛ فإنّ جميع أنواع أفعال الحجّ باعتبار وجوده في جميع أفرادها يصحّ أن يقع فيها بحيث يتمّ أمر الحجّ ولا يصحّ أن يقع في غيرها بهذه الحيثيّة؛ لأنّ أنواع أفعال الحج الطّواف والرّمي والوقفّة والسّعي وكل واحد من تلك الأنواع يصحّ وقوعه في وقت الحجّ باعتبار وجوده في جميع الأفراد بحيث يتمّ به أمر الحجّ لا في غير وقت الحجّ؛ فإنّ طواف التّبرّة وإن كان يمكن أن يوجد في الحادي عشر والثاني عشر لكن نوع الطّواف باعتبار جميع أفراده لا يوجد فيهما، ولا ينتقض الحصر بطواف الزيارة باعتبار صحة وقوعه في حادي عشر والثاني عشر.

وعلى هذا استقام الكلام وأتضح المرام بلا احتياج إلى تقييد الأفعال بالأركان، كما لا يخفى على أرباب الإنصاف الذين يجتنبون عن طريقة الاعتساف لا على الذين يخصمون في وادي الضّلال ولا يعرفون من العلوم غير القيل والقال. هذا هو الجواب على مذهب أبي حنيفة. وأما الجواب على مذهب الشافعيّ، فالعهدة على الشافعية.

قال صاحب **الكشاف**: "اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد."

قال القطب الرازي: "لأنّ معنى الجمع ضمّ شيء إلى شيء وهو متحقّق في الإثنين، وإذا جاز أن يطلق الجمع على الإثنين فبالأولى جواز إطلاقه على الإثنين وبعض الثالث."

أقول: هذا غلطٌ نشأ من اشتباه المفهوم بما صدق عليه؛ فإنّ ما ذكره معنى لفظ الجمع المركّب من "ج، م، ع" لا ما يصدق عليه من صيغ الجمع؛ فإنّ معناها ضمّ شيء يصدق عليه مفرداً إلى شيء كذلك فكيف يكون بعض الثالث الذي لا يصدق عليه المفرد من تلك الأشياء حتى يكون من المضمومات. فعلى هذا لا يصحّ أن يطلق صيغ الجمع على الإثنين وعلى بعض الثالث بحسب الوضع. اللهم إلا أن يطلق بطريق التجوّز.

وعلى هذا لا يصحّ قول التفتازاني ميل إلى المذهب المرجوح في أقلّ الجمع؛ لأنه لا وجه لصحّة هذا الإطلاق على المذهب المرجوح أيضاً لما ذكرنا. فالحقّ في هذا المقام، ما اختاره صاحب **الكشاف** من أن هذا تجوّز في الجمع بحسب صيغته، لا إطلاق بحسب الحقيقة.

Görüldüğü üzere çok küçük bir iki değişiklik dışında yukarıda aktarılan pasajın her iki eserde de aynen ifade edilmesi, bu iki eserin müellifinin farklı olma ihtimalini ortadan kaldıracak özelliktir. Zira nakledilen kişi ve eserlere ilave olarak “ben derim ki” şeklinde başlayan ve Molla Lutfi'nin söz konusu nakille-re ilişkin kişisel açıklamalarını ihtiva eden kısımlar da birebir aynı cümlelerden kuruludur. Dolayısıyla bu kişisel açıklamaların, diğerlerinden farklı olarak, iki farklı kişiden aynı şekilde sâdır olması mümkün değildir.

İçerikle ilgili bu benzer ve hatta özdeş noktaların yanında Molla Lutfi'nin eserleri incelendiğinde görülen tavır ve üslubun *Fütühât'*ta da devam ettiği görülmektedir. Nitekim onun felâsife geleneğinden ciddi anlamda beslenmesi ve özellikle İbn Sînâ'nın eserlerine olan vukufiyeti,<sup>111</sup> felâsife geleneğine yaslanarak başta mütekellimûn olmak üzere diğer düşünce geleneklerinin eleştirisi,<sup>112</sup> görüşüne muhalif olanları ağır üsluplarla eleştirmesi<sup>113</sup> gibi hususların izlerine *Fütühât'*ta rastlamak mümkündür.

### Eserin İsmi ve Yazım Sebebi

Eserin muhtevasına geçmeden önce ismi hakkında bazı tespit ve açıklamalarda bulunmak uygun olacaktır. Müellifleri tarafından eserin ismi konulmadığı zamanlarda onlara bir başlık vermek sorunlu bir durumdur. Osmanlı döneminde yazılan şerh, hâşîye ve es'ile türündeki çalışmaların çoğu da bu durumda müşterektir. Molla Lutfi de bunun bir istisnası olmayıp eserleri kısmında da görüldüğü üzere yazdıklarına bir başlık verme konusunda geri durmuştur.

Molla Lutfi'nin neşrini hedeflediğimiz bu çalışmasına gelindiğinde ise durum değişmektedir. Müellif, bu kez eserin ismini bizzat kendisi koymakta; *Fütühât'* olarak isimlendirdiği eserini neden bu isimle andığını da mukaddimesinde belirtmektedir. O, şöyle der:

●●●●●●●●●●

<sup>111</sup> Toplamda beş temel metin ve şerh ile hâşiyelerinden hareketle yazılan *Fütühât'*ın bir altbaşlığı da İbn Sînâ'nın *İşârât'*ına ayrılmıştır.

<sup>112</sup> Mesela o, döneminin bilgilerinin (fuzelâ) uzun uzadıya ele aldığı şübhe-i âmme meselesinin, ortaya koyduğu kendi çözümüyle halledilebileceğini belirttikten sonra bu çözümün büyük filozofların (hukemâ-yı 'izâm) irşad ettikleri üzere sağlam bir yol olduğunu söylemektedir. Bkz. Molla Lutfi, *Fütühât'*, 28b.

<sup>113</sup> Hac bahsinde kendi açıklaması sonrası bunun zulüm yolundan uzaklaşmış insaf ehli olanlara açık olduğundan bahsetmekte ve onların karşısına “dalâlet vadilerinde dolaşan” ve dedikodu dışında bir bilgiye sahip olmayanları konumlandırmaktadır. Bkz. Molla Lutfi, *Fütühât'*, 6a. Aynı tabir bir başka eserinde bu kez asrın fakih geçinelerine karşı kullanılmaktadır. Bkz. Molla Lutfi, *Hâşîye 'ale'l-Metâli'*, 81b.

“Bu risâleyi de ‘Fütûhât’ olarak başlıkladım. Bunun nedeni, Allah’ın feyzi, ikrâmı, ilhâmı ve bildirmesi yoluyla bu risâlenin, O’nun sırf vergisi ve bahşetmesinden kaynaklanmış olmasıdır.”<sup>114</sup>

Anlaşılabileceği üzere müellif Molla Lutfi, yazdığı risâleyi kendisine ilhâm olunan manalardan müteşekkil olması itibarıyla fetihler/açılımlar anlamında *Fütûhât* olarak isimlendirmektedir. Bu isimle o, eserde yer verdiği düşüncelerin ilhâm yoluyla kendisine verildiğine de işaret etmektedir. Eserin özellikle bu kısımda tasavvufi bir dilin kullanıldığı görülmektedir.

Molla Lutfi, eserin bir “risâle” olduğunu belirtmekle birlikte de hem hacim hem de içerik olarak bakıldığında bunun bir tevazu sonucu olduğu ve aslında kitap olarak isimlendirmeyi hak edecek boyutlarda bulunduğu söylenebilir.

Eserin zahriyesinde yer alan “*Fütûhât mine’s-suâlât*” kaydına gelince bu kaydın esere sonradan eklendiği açıktır. Bunun, başka bir isim tarafından eserin türünü ve içeriğini belirtmek için konulduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla eserin isminin müellifin koyduğu şekilde “Fütûhât” olarak alınması doğru olacaktır. Nitekim buna uygun olarak biz de eser boyunca onun ismini *Fütûhât* şeklinde kaydettik.

Eserin yazım sebebi de ismi gibi müellif tarafından giriş kısmında açıkça belirtilmiştir. Buna göre eser, Şehzâde Ahmed’in mütalaasına sunulmak gayesiyle o devrin tedavülde olan bir başka deyişle ilim kurumlarında okunan ve okutulan eserlerinden önemli görülen ve tartışılma ihtiyacı hissedilen kısımlarından elli tanesini bir araya getirmek suretiyle kaleme alınmıştır. Molla Lutfi öldürüldüğünde yirmi dokuz yaşında olan Şehzâde’nin mütalaasına sunulan eserin müellifin son dönemlerinde yazıldığı tahmin edilebilir. Hatta Molla Lutfi’nin ömrünün sonuna doğru II. Bayezid’le arasının bozulduğu ve düzeltmek amacıyla birtakım araçlardan yardım istediği hususunu dikkate aldığımızda eserin bu gayeye matuf yazılmış olmasından bahsetmek de mümkündür. Bu bağlamda girişin sonunda yer alan “Yüce sultandan –daima rahmânî nazara mazhar olsun- umulan, bu risâleyi incelemesi, murâda ermeye ve talep edileminin sağlanmasına vesile olmasıdır” şeklindeki ifade<sup>115</sup> böyle bir amaca ilişkin yazıldığı şeklinde de okunabilir.

●●●●●●●●●●

<sup>114</sup> Molla Lutfi, *Fütûhât*, 2a.

<sup>115</sup> Molla Lutfi, *Fütûhât*, 2b.

### Fütûhât'ın İçeriği ve Tahlili

Eserine kısa bir girişle başlayan Molla Lutfi, bu girişinde, öncelikle eserin yazılış sebebi, adlandırılması, amacı ve gâyesi üzerinde durur. Buna göre II. Bayezid'in oğlu Şehzâde Ahmed'in mütalaasına sunulmak üzere ve “onun ulvî makamına yönelik bir hediye” olması arzusuyla kaleme alınan *Fütûhât*, ilim çevrelerinin yüksek değer attığı *el-Keşşâf*, *Hâşiyetü'l-Adud*, *el-Muhâkemât*, *Şerhü'l-Mevâkif* ve *Hâşiyetü'l-Tecrîd* gibi çeşitli kitaplarda yer alan bir takım sorunları ele almayı ve bunları tartışmayı hedefler. Molla Lutfi'nin yaşadığı dönemin temel ve kaynak metinlerini göstermesi bakımından da önem arzeden bu eserler tefsîr, usûl-i fıkıh, felsefe ve kelâma dair olup burada o, bu alanlarda yazılan mezkûr eserler çerçevesinde kendisinin tespit ettiği elli mesele üzerinde duracağını ve bunları soruşturacağını kaydeder. Kendisi açısından bu kitaplardaki müphem ve sorunlu bulunan yerlere, makul ve anlaşılır olmayan noktalara odaklanacağını belirten Molla Lutfi, buradaki niyeti ve tavrı üzerinde de bir açıklama yapma gereği duyar. Buna göre o, bu soruşturmayı, kesinlikle “mağrur bir kişinin, muhataplarını sorguya çekmesi gibi bir tavrıla” değil, “hakikati elde etmek için kıvranan bir kişi olarak”<sup>116</sup> yapmaktadır. Yine buradaki açıklamasına göre o, sorunlu bulunduğu bu hususların anlamını ve çözümünü elde etmekten başka bir maksat gütmemektedir.

Molla Lutfi'nin bu noktada hassas ve duyarlı davrandığı görülmektedir. Bunda, kendisiyle bir kısım çağdaşları/meslektaşları arasındaki gerilimin de etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca onun, çağdaşı olan âlimlere yönelik “Eğer derde derman olacak, susuzluğu giderecek çok ya da az nezdinizde bulunan bir şeyler varsa, bunu benimle paylaşınız. Bu nimete beni de ortak ediniz ki, gerçek bir takdire ve övgüye, büyük bir ecre erişesiniz. Aksi takdirde, Allah, sizinle benim aramdaki hususta gereği gibi hükmünü verir”<sup>117</sup> şeklindeki hitabı, meselelerin çözümüne yönelik bir katkı talebi ve daveti olarak görünmekteyse de, bir meydan okuma olarak da anlaşılabilir.

Molla Lutfi burada, kaleme aldığı bu eserin adıyla ilgili olarak da izahatta bulunur ve açık bir şekilde bu metnini “Fütûhât” olarak isimlendirdiğini belirtir. Böyle bir başlık, tasavvuf felsefesinin kurucu isimlerinden Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sini, kısaca *el-Fütûhât*

●●●●●●●●●●

<sup>116</sup> Molla Lutfi, *Fütûhât*, 2b.

<sup>117</sup> Molla Lutfi, *Fütûhât*, 2b.

olarak anılan eserini doğrudan akla getirmektedir. Sözlükte “açmak, yardım etmek; zafer” gibi anlamlara gelen “feth” kelimesi (çoğulu “fütûh”, bunun da çoğulu “fütûhât”), tasavvufta “Allah’ın rızık gibi maddî; ilim ve marifet gibi mânevî lütuflarını kuluna açması” anlamına gelir. İbnü’l-‘Arabî de, feth ve fütûhât kelimeleriyle, keşf kabiliyeti açılan kalbin ilâhî feyzi elde etmesi ve ilham almasını kastederek peygamberlerin ve velilerin keşflerinin açılmasıyla (fütûhu’l-mükâşefe) onların Hakk’ın, Gerçek’in bilgisini elde ettiklerini söyler. Bu çerçevede İbnü’l-‘Arabî, ilhamın neticesi olan bilgiler kendisine Mekke’de geldiği ve burada yazmaya başladığı için kitabına *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* adını verir.<sup>118</sup> Molla Lutfi’nin kitabına “Fütûhât” adını vermesinin de tasavvufî gelenekle ve İbnü’l-‘Arabî’nin mezkûr eserinin başlığının dayandığı zeminle irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Dahası Molla Lutfi, doğrudan buna bir göndermede bulunur. Nitekim o, bu girişte, eserine “Fütûhât” adını vermesini, açık bir şekilde “Allah’ın feyzi, ikrâmı, ilhâmı ve bildirmesi yoluyla bu risâlenin, O’nun sırf vergisi ve bahşetmesinden kaynaklanmış olması”na<sup>119</sup> bağlar. Bu durum, onun güçlü bir tasavvufî yönünün de olduğunu açıkça ortaya koyar.

Bu tespit, onun meseleleri ele alışının akli ve çıkarımsal bir zeminde yürümediği, kanıt ve kanıtlamaya dayalı bir yöntem izlemediği anlamına gelmez. Tam tersine o, çeşitli ilimlere ve bu ilimlere dair yazılan eserlere ilişkin sorgulamasını ve soruşturmasını akli çıkarım ve kanıtlama üzerinden yürütür. Esasen bu durum, onun bu eserin “fetihler”, keşfler ve ilhamlar neticesinde oluştuğu yönündeki iddiasıyla da çelişmez. Zira İbnü’l-‘Arabî sonrası sûfî geleneğin “yeni yöntem”inin, ilhâmı açılanın burhânla ispatı yönünde bir çizgi izlediği bilinmektedir. Özellikle Osmanlı döneminde Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi kurucu düşünür ve âlimlerin bu çizginin gelişiminde ve sonraki dönemlere intikalindeki katkısı düşünüldüğünde, Molla Lutfi’nin tavrının pek doğal ve anlaşılır olduğu söylenebilir.

Bu girişinin ardından Molla Lutfi, sırasıyla tefsîr, usûl-i fıkıh, felsefe ve kelâm olmak üzere dört alanda yazılan muhtelif eserlerde tespit ettiği sorunları incelemeye geçer. Elli sorunun ele alındığı bu kısımda Molla Lutfi, genel bir yöntem olarak önce mezkûr alanlarla ilgili temel kitaplarda gördüğü sorunlu pasajları “kâle (demmiştir, söylemiştir, belirtmiştir, ileri sürmüştür)” diyerek o ki-

.....

<sup>118</sup> Mahmud Erol Kılıç, “el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 1996), XIII, 251.

<sup>119</sup> Molla Lutfi, *Fütûhât*, 2a.

tapların yazarlarından iktibasla ortaya koyar. Daha sonra da, o, “ekülü (söylüyorum, diyorum, ileri sürüyorum)” diyerek kısaca kendi görüş, değerlendirme ve yaklaşımını zikreder, meseleleri tartışır ve bunların çözümüne yönelik özlü açıklamalar yapar.

Molla Lutfi, meseleleri incelemeye ilk olarak tefsîr ilmiyle başlar. Burada o, Bakara sûresinin 124 ve 197'inci âyetleri ile Âl-i İmrân sûresinin 7, 8 ve 18'inci âyetlerindeki Hz. İbrahim'in sınanması, önderliği, önderliğinin niteliği, hac ayları, müteşâbih âyetlerin te'vili, “Allah'ın kalpleri eğiltmesi”nin anlamı ve Allah'tan başka tanrı olmadığına şâhitlik edilmesi gibi hususlara ilişkin belirli müfessirlerin görüş ve yorumlarını dokuz mesele halinde ele alır ve değerlendirir.

Bunu yaparken onun merkeze aldığı eser, Mu'tezile âlimlerinden Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) ağırlıklı olarak dirâyet yöntemiyle yazdığı *el-Keşşâf* adlı tefsîridir. Yazıldığı dönemden itibaren oldukça başarılı bulunan, müfessirlerin bir hayli itibarını kazanan ve Osmanlı dönemi de dâhil olmak üzere müelliflerce kaynak olarak alınan *el-Keşşâf*, Molla Lutfi'nin incelemesinin odağında olmakla birlikte o, burada, Kutbüddin er-Râzî'nin *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf* ile ekseriya Teftâzânî'nin *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf* ını da doğrudan tartışmaya dâhil eder. Bir yerde (üçüncü meselede) ise o, Kâdî el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü'l-tenzîl ve esrârü'l-te'vîl*'indeki görüşünden hareketle tartışmayı açar.

Bu çerçevede Molla Lutfi, meşhûr *Tefsîrü'l-Celâleyn*'in kaynaklarından olan Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*'ini, Fahreddin er-Râzî'nin *et-Tefsîrü'l-Kebîr*'ini, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) usûl-i fıkha dair *el-Muhtasar*'ını kaynak olarak kullanır ve kendi görüşünü desteklemek amacıyla bunlardan alıntılar yapar. Ayrıca o, kendi düşüncesini temellendirme noktasında *Sahîhu'l-Buhârî*'de geçen bir hadîse yer verir. Görüşleri değerlendirdiği bir yerde ise Molla Lutfi, Ömer b. Abdurrahman el-Fârisî el-Kazvî'nin (ö. 745/1345) *el-Keşf 'an müşkilâtü'l-Keşşâf*'ında tercih ettiği görüşün doğru olduğunu belirterek bu esere atıfta bulunur.

Bu meseleleri ortaya koyup çözüme kavuştururken Molla Lutfi'nin bazen Zemahşerî'yi, Beyzâvî'yi, Kutbüddin er-Râzî'yi ve Teftâzânî'yi eleştirdiği, bazen de onlardan birinin görüşünü tanzih ettiği ve kimi zaman da sorunlu ve tartışılması gereken noktaları göstererek bunları gerekçelendirdiği görülür. Bunları yaparken de dikkati çeken bir husus, Molla Lutfi'nin görüşleri sadece doğru ve yanlış kategorileri içerisinde değerlendirmeyip aynı zamanda tutarlılık açısından da bir değerlendirmeye tabi tutması ve kabul ettiği bir görüş

bile olsa, bunun temellendirilmesi noktasındaki hassasiyetidir. Ayrıca onun, tefsîre dair meseleleri ve kavramları kimi zaman felsefi ve tümel bir zemine taşınması ve onları bu zeminde tartışması da câlib-i dikkattir. Nitekim hac ayları ve fiilleri meselesinin ele alındığı dördüncü meselede o, konuyu felsefi anlamda “tür” kavramı üzerinden tartışmakta ve bu çerçevede bir çözüme ulaşmaya çalışmaktadır. Esasen ilgili yerde o, “bu, felsefi bir inceleme (*tedkîkin felsefiyyün*) olup konuşmalarda ve genel dilde dikkate alınmaz”<sup>120</sup> demek suretiyle de bu duruma işaret eder.

Molla Lutfi'nin bu meselelerle ilgili yapmış olduğu bazı açıklamaları, onun mezhebî kimliği hakkında da bir takım ipuçları verir. Nitekim Molla Lutfi'nin hac fiillerini ele alırken söylediği “Bu, Ebû Hanîfe'nin mezhebine göre olan cevaptır. Şâfî mezhebine göre olan cevabı ortaya koyma görevi ise, Şâfî âlimlere düşer”<sup>121</sup> şeklindeki sözleri, onun Hanefî mezhebini takip ettiğine işaret eder.

Tefsîr ilminin ardından Molla Lutfi, usûl-i fıkha dair meseleleri incelemeye geçer. Dokuz meselenin incelendiği bu kısımda Molla Lutfi, mezkûr ilme dair yazılmış üç eseri merkeze alarak bu eserler bağlamında tespit ettiği sorunları tartışmaya açar. Bunlar ünlü dil âlimi ve Mâliki fakîhi İbnü'l-Hâcib'in, *Münthe's-sûl (su'âl) ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* adlı usûl-i fıkha dair kendi kitabını ihtisar ettiği *el-Muhtasar*'ı ile ünlü kelâm, usûl ve dil âlimi Adudüddin el-Îcî'nin bu metin üzerine yazdığı *Şerh*'i ve yine ünlü âlim ve düşünür Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin bu şerhe yazdığı *Hâşiye*'sidir. O, bir yerde de Seyfeddin el-Ebherî'nin (ö. 800/1397) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Muhtasar*'ını ondan bir alıntı yapmak sûretiyle tartışmaya dâhil eder.

Bu eserler çerçevesinde tartışılan meseleler ise *el-Muhtasar*'ın yapısı ve içeriği; usûl-i fikh ilminin tanımı, bölümleri ve kapsamı; tümevarımsal çıkarımın ve hasretmenin mâhiyeti; talep etme fiili ve talep olunan şeyin tasavvur yönü; bir ilim olarak usûl-i fıkah adlandırmasının özelliği; hükümlerin mâhiyeti, çeşitleri ve nitelikleri ile zâtî/özel olanın mâhiyeti gibi hususlar ya da bunlarla ilgili mezkûr eserlerde yapılan bir kısım açıklamalardır.

Birinci kısımda olduğu gibi burada da Molla Lutfi, önce tartışmayı amaçladığı meseleyle ilgili ifade ve görüşleri mezkûr metinlerden iktibas eder ve daha sonra da kendi yaklaşımını ortaya koyar. Ancak bu bölüme bir bütün

●●●●●●●●●●

<sup>120</sup> Molla Lutfi, *Fütûhât*, 5a.

<sup>121</sup> Molla Lutfi, *Fütûhât*, 6a.

olarak bakıldığında onun ağırlıklı olarak hedefinde Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin açıklamalarının olduğu görülür. Nitekim bu bölümün en uzun kısmını oluşturan birinci meselede (eserin onuncu meselesinde) o, gerekçelerini de ortaya koymak sûretiyle çeşitli maddeler halinde Cürcânî'ye eleştiriler yönelir. Diğer meselelere ilişkin açıklamaları nispeten kısa olsa da, onlarla ilgili olarak da Molla Lutfî'nin açıklamaları daha ziyade Cürcânî'nin görüşlerinin eleştirisine hasredilmiştir ve bunu yaparken o, yer yer ona ilişkin ağır bir dil de kullanır.

Bununla birlikte Molla Lutfî, kendisini salt bir eleştiriyiyle sınırlandırmayıp meselenin çözümüne dair kendi görüşlerini de serdeder. Bunu yaparken onun kimi zaman meseleleri aklî ilimler veya felsefî ilimler zeminine taşıdığı ve bunlar üzerinden tartışmayı yürüttüğü görülür. Nitekim o, on ikinci ve on üçüncü meselelerdeki tartışmasını hareket teorisini merkeze alarak gerçekleştirir. Molla Lutfî'nin meseleleri ele alırken disiplinlerarası bir yöntem izlemesi ve gerekli durumlarda tikel bir meseleyi tümel bir alana çekmesi, “dinden alınan hükümler” ile “dinden alınmayan hükümler”in tartışıldığı on beşinci ve on altıncı meselelerde de göze çarpar. Nitekim o, buradaki usûl-i fıkha dair tartışmayı, tümel bir disiplin olarak kelâm ilmine yahut felsefeye kaydırır ve bunları kelâmın/felsefenin meseleleri arasında yer alan aklî çıkarımın yöntemi, akıl-vahiy ilişkisi, nübüvvetin dayanakları ve mucize temelinde ele alır. Bu bağlamda onun, doğruluğu aklen ispat edilmiş bir dine dayalı çıkarımın da aklî çıkarım sayılması gerektiği yönündeki vurgusu<sup>122</sup> önemlidir. Yine ilgili meseleyi çözümlerken onun “mucizenin varlığı” ile “mucizenin delâleti” şeklindeki ayrımı ve bunların dayanaklarının farklılığını ortaya koyması<sup>123</sup> da dikkat çekicidir.

Söz konusu edilen bu meseleler daha üst bir zeminde ve tümel bir disiplinle ele alınıp tartışılırken bunlar, hem “kelâm” a hem de ilk felsefe olarak adlandırılan “metafizik” e dâhil olabilmektedir. Bir başka ifadeyle bir metafizik olarak hem kelâm hem de Meşşâî anlamda ilk felsefe, bu meselelerin temellendirilmesi noktasında keşişebilmektedir. Bu durumda kelâmî metafizik ile Meşşâî metafiziğin gerek kendinde gerekse birbirlerine karşı konumlandırılması sorunu ortaya çıkmaktadır.

Molla Lutfî, bu hususla ilgili olarak burada açık ve net bir görüş belirtmez. Ancak o, “Şöyle de denilebilmektedir” diyerek isim vermeksizin Cürcânî'nin

●●●●●●●●●●

<sup>122</sup> Molla Lutfî, *Fütûhât*, 12b.

<sup>123</sup> Molla Lutfî, *Fütûhât*, 12b.

“Her ne kadar akıl, bağımsız olarak ispatını yapabilse de, dikkate alınıp hesaba katılabilmesi için inançların dinden alınması icap eder. İşte bundan dolayı kelâm ilmi, dinden bir destek almaksızın sırf akla dayanan ‘ilk felsefe’den daha üst bir konumdadır”<sup>124</sup> şeklindeki görüşünü olduğu gibi iktibas eder. O, bunun üzerine bir yorum ve değerlendirmede bulunmaz. Ancak kendi açıklamalarından sonra onun “Şöyle de denilebilmektedir” kalıbıyla Cürcânî’nin görüşünü vermesi, kendisinin bu görüşe katılmadığı şeklinde anlaşılabilir.

Usûl-i fıkıh ilminin ardından Molla Lutfi, “felsefe”ye dair meseleleri incelemeye geçer. Dokuz meselenin incelendiği bu kısımda o, felsefeye dair üç eseri merkeze alarak bu eserler bağlamında tespit ettiği sorunları tartışır ve bunları çözümlenmeye çalışır. Bunlar İbn Sînâ’nın kendi felsefi sisteminin bir tür özeti olan *el-İşârât ve’t-tenbîhât* ile Nasîrüddin et-Tûsî’nin bu esere yazdığı son derece önemli ve etkili bir şerh olan *Şerhü’l-İşârât*’ı ve mantıkçı, filozof ve din âlimi Kutbüddin er-Râzî’nin Tûsî’nin şerhini değerlendirdiği *el-Muhâkemât*’ıdır. O, bir yerde Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin *Hâşiyetü’l-Metâli*’ine, bir yerde de Fahreddin er-Râzî’nin görüşüne atıfta bulunur.

Bu eserler çerçevesinde tartışılan meseleler ise “doğa”nın mâhiyeti, ilk ilke, tanım ve önermeler, idrak ve bilginin mâhiyeti, İbn Sînâ’nın vasiyeti, cisim teorisi ve Demokritos’un görüşü, sonsuz şeyler karşısında vehim ve akıl gücünün konumu, heyûlâ ve bununla ilgili Eflâtun ve Aristoteles’in görüşleri, algının iradî hareketle ilişkisi ve varlık ve nedenleri gibi hususlardır.

Genel olarak burada Molla Lutfi, önce İbn Sînâ’nın konuyla ilgili görüşünü aktarmakta; daha sonra da Tûsî’nin ve Kutbüddin er-Râzî’nin bununla ilgili değerlendirmesini ve yorumunu iktibas ederek en sonunda kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Molla Lutfi tartışmasını ekseriya söz konusu edilen üç müellif üzerinden yürütmekteyse de onun esas olarak eleştirilerini Kutbüddin er-Râzî’ye yönelttiği, cevap ve çözümlerini ona karşı ortaya koyduğu görülür. Nitekim Molla Lutfi, bu bölümün ilk meselesi olan ve doğa ve ilk ilke gibi hususları ele alan on dokuzuncu meselede konuyla ilgili kendi değerlendirmesini ortaya koyduktan sonra Kutbüddin er-Râzî’nin bir ifadesi için “hiçbir anlamı bulunmamaktadır”<sup>125</sup> demektedir; tanım ve önermeleri ele alan yirminci meseleyi tartışırken de Kutbüddin er-Râzî’yi eleştirmekte ve onun yaklaşımına ilişkin

●●●●●●●●●●

<sup>124</sup> Molla Lutfi, *Fütûhât*, 13a.

<sup>125</sup> Molla Lutfi, *Fütûhât*, 15a.

olarak “[bu], açık bir yanlış olup böyle bir şey, en küçük ayırıştırma yetisine sahip olan bir kimseden bile sâdır olmaz”<sup>126</sup> demektedir. Aynı şekilde Molla Lutfî, İbn Sînâ'nın vasiyetinin tartışıldığı yirmi ikinci meselede de Kutbüddin er-Râzî'nin sözünün “anlamsız”lığını gerekçeleriyle ortaya koymakta; yirmi üçüncü, yirmi dördüncü ve yirmi beşinci meselelerde ise sadece Kutbüddin er-Râzî'nin metninden iktibaslarla bulunarak bunları eleştirmektedir. Dahası o, yirmi beşinci meselede, Kutbüddin er-Râzî'nin “...kendi başına varolan kesintisiz (*ittisâlk*) bir hüviyetin yok olup kesintisiz başka bir hüviyet olarak varolması mümkündür. Nitekim bunu yüce Eflâtun da ileri sürmüştür” şeklindeki sözünün, Eflâtun'a yönelik “büyük bir iftira ve açık bir itham”<sup>127</sup> olduğunu belirterek cismin doğası ve mâhiyeti konusunda Eflâtun'un ve takipçilerinin “asıl görüşü”nü ortaya koyar. Öte yandan Molla Lutfî, algı ve iradî hareket ilişkisinin tartışıldığı yirmi altıncı meselede Tûsî'ye eleştiriler yönelterek Fahreddin er-Râzî'nin yorumunu öne çıkarır ve “İmâmın [yani Fahreddin er-Râzî'nin] sözü, doğruya daha yakındır”<sup>128</sup> der. Varlık ve sebeplerinin tartışıldığı yirmi yedinci meselede ise o, Kutbüddin er-Râzî'ye karşı Tûsî savunusu yapar.

Molla Lutfî'nin Kutbüddin er-Râzî'ye karşı Tûsî'yi savunurken yapmış olduğu açıklama ve yaklaşım tarzı, onun meseleleri ele alıp değerlendirirken son derece bilimsel ve nesnel bir tutum içerisinde olduğunu gösterir. Nitekim Tûsî'ye yönelik olarak Kutbüddin er-Râzî'nin eleştirilerine karşı Molla Lutfî'nin dile getirdiği şu ifadeleri, bu durumun belirgin örneklerinden biridir: “Şârihin [yani et-Tûsî'nin] maksadı, sadece eş-Şeyh'in [yani İbn Sînâ'nın] sözünü tasahih etmek ve ‘felsefe’nin ilkeleri uyarınca onun amacını ortaya koymaktır. Bu ilkeler, kendinde kusurlu ve sorunlu olsa bile, bu böyledir. Çünkü mâhiyetlerin kendinde ve özsel niteliklerinde/zâtîlerinde farklılaşma olmadığı; her teşkik ile söylenenin, fertlerin mâhiyetlerinin dışında olması gerektiği ve mâhiyetlerin özsel niteliği olamayacağı, ‘felsefe’de belirlenmiş sabit ilkelere dayanır. Her ne kadar bunların men’ edilmesi söz konusu olsa da durum böyledir. Dolayısıyla Şârih [yani et-Tûsî], ‘felsefe’de belirlenmiş o ilkelere dayanmak suretiyle yazarın amacını ortaya koymuştur. O halde onun [yani et-Tûsî'nin] sözünde itiraz edilecek bir husus bulunmamaktadır”.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> Molla Lutfî, *Fütûhât*, 16a.

<sup>127</sup> Molla Lutfî, *Fütûhât*, 18b.

<sup>128</sup> Molla Lutfî, *Fütûhât*, 20a.

<sup>129</sup> Molla Lutfî, *Fütûhât*, 20b-21a.

Bu iktibas, Molla Lutfî'nin söz konusu edilen bilimsel tavrını gözler önüne sermekle birlikte onun Meşşâî felsefeye yönelik tutumunu yansıtmaya bakımdan da önemlidir. Yukarıda Molla Lutfî'nin ilmî ve felsefî kişiliği ele alınırken ortaya konulduğu gibi o, özellikle İbn Sînâcî felsefî gelenekle yakından ilgilenen ve bu alana derin vukûfiyeti bulunan bir şahsiyettir. Pek çok eserinde o, İbn Sînâ başta olmak üzere “filozoflar” a atıflar yapmakta, görüşünü desteklemek için alıntılarda bulunmaktadır. Bununla birlikte Molla Lutfî'nin yukarıda iktibas edilen pasajdaki “[bu felsefî] ilkeler, kendinde kusurlu ve sorunlu olsa bile” ve “her ne kadar bunların [yani bu felsefî ilkelerin] men‘ edilmesi söz konusu olsa da” tarzındaki ifadeleri, onun Meşşâîlerce ortaya konulan felsefenin temel esaslarına yönelik bir kuşku taşıdığı yolunda yorumlanabilir.

Diğerlerine göre daha geniş ve kapsamlı olan son bölümde ise Molla Lutfî, kelâm ilmine dair meseleleri inceler. Yirmi üç meselenin ele alındığı bu kısımda o, kelâm alanında kaleme alınmış etkili ve meşhur dört metin bağlamında tespit ettiği sorunları tartışır ve bunları çözümlenmeye çalışır. Bu metinler İcî'nin *el-Mevâkaf*1, Cürçânî'nin bu esere yazdığı en ünlü şerh olan *Şerhü'l-Mevâkaf*1, Şemseddin el-İsfahânî'nin Tûsî'nin *Tecrîd*'ine yazdığı bir şerh olan ve “şerh-i kadîm” diye anılan *Tesyîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tegrîdi'l-'akâid*'i ve Cürçânî'nin bu şerhe yazdığı *Hâşiye*'sidir.

Bu eserler çerçevesinde tartışılan meseleler ise kelâm ilminin konusu, genel şeyler (umûr-i âmme), imkân ve âlemin hudûsu, bütün olması bakımından bütününcü önceliği, bir olandan çokluğun meydana gelmesi, sebep ve sebepli, araz ve mahal ilişkisi, varlıkların türsel mâhiyetin fertlerinde belirmesi, bilgi ve sûret/form ilişkisi, bilgi ve intibâ, hareket ve zaman, cisim ve uzam, sayıların sıradüzenindeki eşleştirme ve vehim gücü gibi hususlardır.

Diğer kısımlarda olduğu gibi burada da Molla Lutfî, önce tartışmayı amaçladığı meseleyle ilgili ifade ve görüşleri mezkûr metinlerden iktibas eder ve daha sonra da kendi yaklaşımını ve çözümünü ortaya koyar. Bu bölüme bir bütün olarak bakıldığında tıpkı usûl-i fıkıhla ilgili meselelerin ele alındığı ikinci kısımda olduğu gibi burada da Molla Lutfî'nin ağırlıklı olarak hedefinde Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin açıklamalarının olduğu görülür. Onun tespit ettiği sorunlar esasen Cürçânî'nin metniyle ilişkili olup eleştirileri ve cevapları da ona yöneliktir. Molla Lutfî, Cürçânî'yi bazen meseleye bilimsel değil de diyalektikçi

bir tavırla yaklaştığı, yanlış sonuçlara vardığı ve tam bir kanıt getiremediği<sup>130</sup> için tenkit etmekte; bazen geçerliliği bulunmayan, ilgisiz, zorlama ve gereksiz açıklamalar yaptığı<sup>131</sup> için eleştirmekte ve bazen de onu, İcî'yi yanlış yorumlamakla, “filozoflar”ı yanlış anlamakla ve kelâmcıların temel ilkelerine uygun düşmeyen açıklamalarda bulunmakla<sup>132</sup> itham etmektedir.

Genel durum böyle olmakla birlikte Molla Lutfi bir yerde, umûr-i âimme meselesinin ele alındığı yirmi dokuzuncu meselede, İcî'nin *el-Mevâkıf*'inde yapmış olduğu umûr-i âimme tanımını da sorunlu bulur ve bunu gerekçeleriyle ortaya koyarak kendi çözümünü belirtir. Öte yandan o, âlemin hudûsu, ezeliğin imkân ve imkân ile mâhiyet arasındaki ilişki gibi hususların ele alındığı otuz birinci meselede, İcî'nin “İmkânın ezeli olması, ezeliğin imkânını gerektirmez” şeklindeki sözünün “tek çıkar yol” olduğunun<sup>133</sup> altını çizer. Aynı şekilde Molla Lutfi, bir yerde, bilgi ve bilinen ilişkisinin ele alındığı kırkuncu meselede, İsfahânî'yi Tûsî'nin maksadına uygun bir açıklama yapmamakla eleştirir.

“Felsefi” sorunların incelendiği üçüncü kısımda görüldüğü üzere Molla Lutfi'nin bir takım ifadelerinden onun belirli “felsefi ilkeler” hakkında kuşkulu olduğuna dair bir izlenim edinilse de, hareketle ilgili bir hususun tartışıldığı kırk ikinci meselede onun “Bu, büyük filozofların aydınlattıkları ışığında dosdoğru bir yoldur. Bu yola giren güvende olur”<sup>134</sup> şeklindeki açıklaması, bu bağlamda oldukça anlamlıdır. Görünen o ki, Molla Lutfi, “tahkik yöntemi”nin gereği olarak, her hangi bir akıma karşı bütünüyle bir tavır içerisinde olmayıp her bir konuyla ilgili kendi incelemelerinin sonucuna göre bir yargıda bulunmaktadır. Ayrıca Molla Lutfi'nin çok sayıdaki eserin tek bir fâil sebebe dayanması meselesinin ele alındığı otuz beşinci meselede “filozoflar” ile Eş'arîleri ortak bir noktada buluşturma çabası da onun bu tavrının bir uzantısı olarak anlaşılabilir.

130 Molla Lutfi, *Fütûhât*, 22b, 25b, 26a, 26b.

131 Molla Lutfi, *Fütûhât*, 23b, 24b, 25b.

132 Molla Lutfi, *Fütûhât*, 24b, 25a., 30b.

133 Molla Lutfi, *Fütûhât*, 24a.

134 Molla Lutfi, *Fütûhât*, 28b.

## Kaynakça

- Aksoy, Mustafa. *Molla Lutfî'nin Risâle-i Mevlânâ Lutfî'si* (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 1991).
- Alper, Ömer Mahir. "Mahiyetin Mec'ûliyeti Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 197-227.
- Anonim. *Def'u ş-şübeh an havâşî mebhâsi'l-mevzû'*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2271.
- Apaydın, Yasin. "Kara Seydi-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmmе'ye Dair Risâle-sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *Darulfunun İlahiyat*, 29 (2018), 343-378.
- \_\_\_\_\_. *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneğinde Umûr-ı Âmmе Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019).
- Arıcı, Mustakim. "Osmanlı İlim Dünyasında İsrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İsrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil", *Nazariyat*, 3 (2018), 1-48.
- Arslan, Sami. *Molla Lutfî'nin İlimlerin Tertibine Dair er-Risâle fi'l-Ulûmi's-Ser'iyye ve'l-Arabîyye Adlı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012).
- Âşık Çelebi. *Meşâ'iru's-şu'arâ*, haz. Filiz Kılıç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları), 2018.
- Benli, Mehmet Sami. *Molla Lutfî ve Zübdetü'l-belâga Adlı Eseri* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2003).
- Bey pazârî, Gıyâseddin. *eş-Şübühât*, Bursa İnebey Yazma Eser Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 943, 71b-73b.
- Ca'fer Çelebi. *Heves-nâme*, Haz. Necati Sungur (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2006).

- Cürcânî, Seyyid Şerif. *es-Seyyid 'alâ Şerhi'l-Metâli'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277).
- \_\_\_\_\_. *Şerhu'l-Metâli' me'a Ta'likâti's-Seyyidi's-Şerif el-Cürcânî*, thk. Üsâme es-Sâidî (Kum: Zevî'l-kurbâ, 1435).
- Çelik, Yüksel. *es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî'nin 'el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009).
- Defter-i Kütiyhâne-yi Ayasofyâ* (Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1304).
- Erünsal, İsmail. "Molla Lütfi Zındıklık İthamıyla mı Öldürüldü?", *M.Ü. Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 21 (2015), 37-53.
- Fazlıoğlu, Şükran. *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012).
- Gökay, Orhan Şaik. *Molla Lûtfi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987).
- Gökay, Orhan Şaik-Özen, Şükrü. "Molla Lutfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), XXX, 255-258.
- Gökay, Orhan Şaik. "Tokatlı Molla Lûtfi'nin 'Harnâme'si", *Türk Folkloru Belleten*, 1 (1986), 155-182.
- Hoca Sâdeddin. *Tâcü'l-tevârîh*, II (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1279).
- İzârî Çelebi. *Risâle fi'l-es'îleti'l-müte'allika bi mevzû'î ilmi'l-keâm mine's-suâlât*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2254.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*, II, haz. Şerefettin Yalçınkaya-Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941).
- \_\_\_\_\_. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fihûl*, V, thk. Muhammed Abdülkadir Arnaût (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2010).
- Kepek, Muhammed Yakup. *Molla Lutfi'nin "Talikat ala evaili Sahihi'l-Buhari" adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2018).
- Kesteli, Muslihuddin. *Es'ile 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 721, 64b-67b.
- Kılıç, Mahmud Erol. "el-Fütühâtü'l-Mekkiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 1996), XIII, 251-258.
- Kınalızâde, Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-şu'arâ*, haz. Aysun Sungurhan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017).
- Köprülü, Fuat. "Deli Lutfi'nin Mizâhi Bir Risâlesi", *Hayat*, 100 (1928), 426.
- Latîfi. *Tezkiretü's-şu'arâ*, haz. Rıdvan Canım (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018).
- Maraş, İbrahim. *Molla Lûtfi'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1992).

- Mecdi. *Hadâiku's-şekâ'ik* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1852).
- Molla Ahaveyn. *es-Seyfü'l-meşhûr ale'z-zındîk ve sâbbi'r-Rasûl*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1279, 330b-334a.
- Molla Lutfi. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Metâli'*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 908.
- \_\_\_\_\_. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Burdur İl Halk Ktp., nr. 1075, 252b-258a.
- \_\_\_\_\_. *Havâşî Şerhi'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1793, 17b-51b.
- \_\_\_\_\_. *Risâle müte'allika bi-âyeti'l-hacc*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2844, 42a-47a.
- \_\_\_\_\_. *Risâle fî tahkîki vücûdi'l-mebdei'l-evvel*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 1181, 264b-266a.
- \_\_\_\_\_. *Risâle fî hurûfi't-tehecî*, Leiden Universiteitsbibliothek, nr. 958, 19b-21b.
- \_\_\_\_\_. *Risâle-i Mevlânâ Lutfî*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Koşuşlar Kitaplığı, nr. 1693, 38a-105a.
- \_\_\_\_\_. *Risâle fî 'ilmi'l-mantuk*, Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, nr. 906, 32b-34a.
- \_\_\_\_\_. *Risâletü taz'şif'l-mezbah (La Duplication de l'autel: Platon et le probleme de delos)*, yay. M. Şerefeddin Yaltkaya, trc. Abdülhak Adnan Adıvar-Henry Corbin (İstanbul: Institut Français d'Archeologie de Stamboul, 1940).
- \_\_\_\_\_. *es-Sebü's-şidâd*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1341, 100b-102b.
- \_\_\_\_\_. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Harvard Üniversitesi, Houghton MS Arab 280.
- \_\_\_\_\_. *Zübdetü'l-belâga*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5130, 167a-173a.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016).
- Özay, Hilal. "Tokatlı Molla Lutfî'nin 'Risâle Müte'allika bi Âyeti'l-Hac' İsimli Yazma Eserinde Ele Aldığı Fikhi Konular ve Tenkitleri", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 2/4 (2018), 710-724.
- Özen, Şükrü. "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fikhîliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 6 (2001), 43-62.
- Râzî, Kutbüddin. *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-enwâr*, thk. Ebu'l-kâsım er-Rahmânî (Tahrân: Müessesesi-i Pezuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1393).
- Rescher, O. *Orientalische Mizsellen*, II (İstanbul: Abajoli, 1926).
- Şehî Bey. *Heş Bihîşt*, haz. Halûk İpekten- Günay Kut- Mustafa İsen (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017).
- Sinan Paşa. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Arapça Yazmalar, nr. 1568, 36a-77b.

Taşköprülüzâde. *el-Livâü'l-merfû' fi halli mebahisi'l-mevzû'*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1442.

\_\_\_\_\_. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-Devleti'l-'Osmâniyye*, thk. Seyyid Muhammed Tabâtabâi Bahbahânî (Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 2010).

Tekeli, Sevim. "İslâm Dünyasında Delos Problemi Üzerindeki Çalışmalar", *Araştırma*, 6 (1968), 87-105.

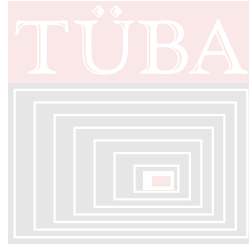
Yaltkaya, M. Şerefeddin. "Molla Lûtfi", *Tarih Semineri Dergisi*, 2 (1938), 35-59.



TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ  
TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)

*Metin*



TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ  
TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)

# FÜTÛHÂT

Molla Lutfi

Rahmân ve rahîm Allah'ın adıyla,

O'ndan dileriz yardımı.

Hamd, âlimlerin ihtilâfını rahmete çeviren; onlara itibar ve asalet yanında yüce himmet bahşeden ve onların duâlarıyla her türlü musibet ve tasayı giden Allah'a mahsustur.

Salât ve selâm olsun, ümmetin şefaathçisi olan Efendimize ve tüm sıkıntılarda kendilerine sığınılan âl-i resûle.

[1] İmdi, yüce ve bilgili sultânın; ulu ve saygın, adâletin ve hükmün menbaı, lütuf ve ihsânın kaynağı, rûhu melekî, mizacı ve tabiatı kutsî, soyca ve hak ederek Hakk'ın tam halifesi olan hâkânın; sultân oğlu sultân, Bayezid Hân oğlu Sultân Ahmed'in –Onun adâletli günleri, emniyet ve güvenle tüm âlemde daima deveren etsin ve onun iyilik ve cömertliğinden doğan eserleri lütuf ve ihsânla âlimleri her dem kuşatsın– huzuruna çıkma düşüncesi zihnimi uzunca bir süre meşgul etti. Bu sırada *el-Keşşâf*, *Hâşiyetü'l-Adud*, *el-Muhâkemât*, *Şerhü'l-Mevâkıf* ve *Hâşiyetü't-Tecrîd* gibi, insanların yaygın olarak okuduğu kitapları inceledim ve Allah Te'âlâ'nın bana ilham ettiklerinden elli kadar meseleyi bu risâlede topladım. Bunu, o bağımsız sultânın –Allah onun güç ve yönetimini sürekli kılsın ve onun delilini tüm âleme açık etsin– mütalaasına onu sunayım diye yaptım; istedim ki, bu, benden, gönüllerin ermek için yanıp tutuştuğu onun ulvî makamına yönelik bir hediye olsun. Yine istedim ki, o, her yerden saygın ve değerli kimselerin, kendisine erişirmek için kılavuzluk ettiği mevkiine yaraşır bir armağan olsun; senelerin ve yılların akıp gitmesiyle yıpranmayan bir armağan, günlerin ve ayların geçmesiyle yok olmayan bir hediye...

## فتوحات للمولى لطفي

[١ ظ] بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وبه نستعين

الحمد لله الذي جعل اختلاف العلماء رحمة، وخصهم بنباهة الشان وعلو الهمة، وكشف بدعواتهم كل بلية وعمّة. والصلاة على سيدنا شفيع الأمة، وعلى آله الذين يلتجى إليهم في كل مُلّمة.

[١] وبعد، فلما طال ما جال في خلدي من تقبيل عتبة السلطان الأعظم الأعلم، الخاقان المعظم المكرم، ينبوع العدل والحكم، معدن اللطف والكرم، الملكيّ النسّم، القدسيّ الشّيم، خليفة الحقّ على الإطلاق، بالإرث والاستحقاق، السلطان بن سلطان، سلطان أحمد بن بايزيد خان، لا زال أيام معدلته دائرة على العالمين بالأمن والأمان، وآثار برّه وكرمه جارية على العالمين باللطف والإحسان، فطالعت الكتب المتداولة بين أيدي الناس [٢ و] كالكشفاف وحاشية العضد والمحاكمات وشرح المواقف وحاشية التجريد، فجمعت مما ألهمني الله تعالى مقدار خمسين أسئلة في هذه الرسالة لرسم مطالعة السلطان على الإطلاق، خلد الله سلطانه، وأوضح على العالمين برهانه، وليكون هدية مني إلى حضرته التي هي غيرة الجنان، وغبطة الجنان، وتحفة لائقه بخدمته التي يهدى إليها الشريف النفيس من كل مكان، هدية لا يبلى بمرور الدهور والأعوام، وتحفة لا يفنى بمرور الشهور والأيام.

[2] Bu risâleyi de “Futûhât” olarak başlıklandırdım. Bunun nedeni, Allah’ın feyzi, ikrâmı, ilhâmı ve bildirmesi yoluyla bu risâlenin, O’nun sırf vergisi ve bahşetmesinden kaynaklanmış olmasıdır. Bu risâlenin uğuru ve bereketiyle onun yüce makamı, daima mülkî ve melekûtî futuhât haberlerinin ulaştığı yer; lâhûtî, gaybî ve feyzî kerâmetlerin merkezi olsun.

[3] Doğru yola ulaştıran Allah’tır. Başlangıç, O’ndan; dönüş de O’nadır.

[4] Yüce sultandan –daima rahmânî nazara mazhar olsun– umulan, bu risâleyi incelemesi, murâda ermeye ve talep edilenin sağlanmasına vesile olmasıdır. Bu, umulanın nihai noktası ve arzu edilenin son kertesidir.

[5] Ey ulular ve yüceler topluluğu! Ey nâm salmış seçkinler ve gözde zâtlar! – Allah Te’âlâ, sizlere uzun ömürler versin ve sizleri mutlu kılsın– biliniz ki, ben, size, [kitaplarda ve bir takım metinlerde] bana karışık ve zor gelen yerlerin, makul ve anlaşılır bulmadığım noktaların maksadını ve anlamını sormaktayım, bunları soruşturmaktayım. Talep ettiğim şey, budur. Bunu da, hakikati elde etmek için kıvranan bir kişi olarak yapıyorum; kesinlikle mağrur bir kişinin, muhataplarını sorguya çekmesi gibi bir tavırla yapıyor değilim. Eğer derde derman olacak, susuzluğu giderecek çok ya da az nezdinizde bulunan bir şeyler varsa, bunu benimle paylaşınız. Bu nimete beni de ortak ediniz ki, gerçek bir takdire ve övgüye, büyük bir ecre erişesiniz. Aksi takdirde, Allah, sizinle benim aramdaki hususta gereği gibi hükmünü verir ve vekil olarak da Allah yeter.

[٢] ووسمتها بفتوحات لكونها من محض فتح الله عليّ بفيضه وإنعامه، وإلهامه وإعلامه، لا زال جنابه العاليي بيمن هذه الرسالة مهبط أخبار الفتوحات الملكيّة والملكوئيّة، ومحط رحال الكرامات الفيضيّة، والغيبية اللاهوتيّة.

[٣] والله الهادي إلى سبيل الرّشاد، ومنه المبدأ وإليه المعاد. [٢/ظ]

[٤] والمرجوّ من الجناب السلطانيّ، لا زال منظورا بالنّظر الرحمانيّ، أن ينظر فيها بنظر ويكون وسيلة إلى نيل المراد وحصول المسؤول، وهو غاية المرتجى ونهاية المأمول.

[٥] إعلموا يا جماهير الأفاضل العظام، و مشاهير الأمثال الكرام، حيّاكم الله تعالى و بيّاكم! إنّي أسألكم عن وجه مواضع التّبسّ عليّ وظننتها غير معقول و مطبوع، سؤال متعطّش محرور، لا سؤال مُمتحن مغرور، فإن كان ما عندكم من الكثير والقليل، ما يشفي العليل، ويروي الغليل، فليتنعموا عليّ ليفوزوا ثناءً جميلاً، وأجرًا جزيلاً. و إلا فالله بيني وبينكم، وكفى بالله وكيلاً.

TÜRKIYE BİLİMLER AKADEMİSİ  
TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)

## [Tefsîre Dair Meseleler]

### [Birinci Mesele]

[6] Allah Te‘âlâ [meâlen] şöyle buyurmuştur: “Rabbi, bir zaman İbrâhim’i bir takım kelimelerle sınamış, o da onları tamamlayınca: ‘Ben seni insanlara önder yapacağım’ demişti. ‘Soyumdan da’ dedi. [Rabbi] ‘Zâlimlere ahdim ermez’ buyurdu” [Bakara, 2/124].

[7] [Zemahşeri] *el-Keşşâf*ta şunu belirtmiştir: “İbn Abbâs’ın da kıraati olan Ebû Hanîfe’nin kıraati, ‘ibrâhîmu rabbehu’ şeklinde, ‘ibrâhîm’in ref’i ve ‘rabbehu’nun da nasbıyladır. Buna göre anlam, ‘İbrâhim, Allah’ın icâbet edip etmeyeceğini sına kabilinden olmak üzere, bir takım dua cümleleriyle [O’na] dua etti’ şeklinde olmaktadır”.

[8] İmâm [Kutbüddin] er-Râzî de, [*Keşşâf Hâşiyesi*]nde şunu söylemiştir: “Bu kıraate göre ‘sınama’nın mecaz olarak anlaşılması, –kulun sınaması mümkün olmakla birlikte– zorunludur. Çünkü Allah’ın sınanan/denenen olması, mümkün değildir. En azından bu, saygısızlıktır”.

[9] Şârih Teftâzânî de, [*Keşşâf* yorumunda] şöyle demiştir: “Sınamanın/denenenin Rabbe bağlanması, doğru olmaz. Çünkü bu, uygun ve hoş değildir...”.

## [المسائل المتعلقة بعلم التفسير]

### [المسألة الأولى]

[٦] سورة البقرة: قال الله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة، ١٢٤/٢]

[٧] قال في الكشاف: «وقراءة أبو حنيفة وهو قراءة ابن عباس [٣/١] إبراهيم ربّه» رفع إبراهيم ونصب «ربّه». والمعنى: أنه دعا بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيب إليهن أم لا؟<sup>١</sup>

[٨] قال الإمام الرّازي: «حمل «الابتلاء» على المجاز على هذه القراءة - وإن صحّ من العبد الاختبار - واجب بناءً على أنه لا يجوز أن يكون الله مختبراً. أقله أنه سوء أدب.»<sup>٢</sup>

[٩] وقال الشّارح التّفنّازانيّ: «لا يصحّ تعليقه بالربّ؛ إذ لا يحسن»<sup>٣</sup> إلخ.

.....

<sup>١</sup> تفسير الكشاف للزمخشري، تصحيح خليل مأمون شيخنا، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٢، ٣١٧/١.

<sup>٢</sup> لم نعر على هذه العبارة بالضبط. لعله يشير إلى التفسير التالي: فعل المختبر يشعر بأن اختبار إبراهيم أيضاً ربه استعان مسبوقة بالتشبيه لكن يجوز أن يكون إبراهيم مختبراً بالحقيقة. ولعله يقول إنما جاز أن يكون إبراهيم مختبراً لو جاز أن يكون الله تعالى مختبراً. وأقله أنه سوء أدب. راجع شرح مشكلات الكشاف لقطب الدين الرازي، مكتبة سليمانية، قسم فاتح، رقم ٦٢١، ورقة ٧٢ ظ.

<sup>٣</sup> حاشية على الكشاف للتفنازاني، مكتبة كوبريلي، قسم فاضل أحمد باشا، رقم ١٨٩، ورقة ٩١ و.

[10] Ben de şunu söylüyorum: Böyle bir zorlanmaya hiç gerek yoktur. Çünkü “sınama”nın Rabbe bağlanması mümkün olmakla birlikte, sınamanın hakiki anlamının burada kastedilmiş olması, imkânsızdır. Nitekim kesin olarak bilinen şey, İbrâhim ‘aleyhisselâmdan sınamanın değil sadece duanın hakikatinin sâdır olduğudur. Zira bu kıraate göre “kelimeler”le kastedilen, “Rabbim, bu şehri güvenli bir şehir yap, halkından Allah’a ve âhret gününe inananları çeşitli ürünlerle besle” âyetinde [Bakara, 2/126] ve daha sonra gelen âyetlerde geçen dualardır. Bunların hiç biri de kesinlikle sınama/deneme değildir. Bu noktada İbrâhim’in Rabbini hakiki ya da mecaz olarak sınamasının mümkün olup olmadığı meselesi durumu değiştirmez. Çünkü İbrâhim’in kastı, Allah’ın onun duasına icabet etmesidir; yoksa onun duasına icabet edip etmeyeceği yönünde bir sınama değildir.

### [İkinci Mesele]

[11] *Keşşâf* yazarı [Zemahşerî], şöyle demiştir: “Sanki ‘Kelimleri tamamlayınca Rabbi ona ne buyurdu?’ diye sorulmuş; ‘Ben, seni insanlara önder yapacağım buyurdu’ diye cevap verilmiştir”.

[12] Ben de şöyle derim: Böyle bir takdir, kelimeleri tamamladıktan sonra İbrâhim’in önderliğini gerektirir. Buna göre “kelimleri tamamlama”nın anlamı, onların eda edilip yerine getirilmesi ve gerçekleştirilmesi olur. Nitekim bunu o [yani Zemahşerî] da belirtmiş ve hatta bunu, “Ve çok vefâli İbrâhim’in” âyetine [Necm, 53/37] paralel olarak yorumlamıştır. O [Zemahşerî], “vefâ”nın tefsirinde, ona gerekli olanın edasını ve gerçekleştirilmesini belirtmiştir. Buna göre önderlikten önce hicret, sünnet olma, oğlunu kurban etme gibi hususların gerçekleşmesi gerekli olmaktadır. Ancak durum böyle değildir; özellikle de “önderlik”, “peygamberlik”-le tefsir olunduğunda. Çünkü onun [İbrâhim’in] sünnet olması, seksen yaşında ya da yüz yirmi yaşında idi. Oysa onun peygamberliği daha öncedir. [Fahredden er-Râzî’nin tefsir eseri] *el-Kebîr*’de, “İhtiyarlık çağında bana İsmâil’i ve İshâk’ı lutfeden Allah’a hamdolsun” âyetine [İbrâhim, 14/39] dayanılarak, oğulun kurban edilmesinin de aynı şekilde ilerleyen yaşlarda olduğu belirtilmiştir. Ayrıca orada, önderliğin peygamberlikle tefsir edilmesi de açıkça ifade olunmuştur. [el-Vâhidî’nin kaleme aldığı] *el-Vecîz*’de, “Zâlimlere ahdim ermez” âyetinde geçen “ahd”den maksadın “peygamberlik” olduğu yönündeki açıklama da, bu denileni işaret etmektedir. Dolayısıyla “önderlik”le kastedilenin de, peygamberlik olması icap eder. Aksi halde [âyette geçen] cevap uygun düşmez.

[١٠] أقول: لا حاجة إلى هذا التكلف؛ فإن «الابتلاء» وإن صحّ تعليقه بالربّ لا يجوز أن يراد هنا معناه الحقيقي؛ لأنّه معلوم قطعاً أن الصّادر من إبراهيم -عليه السّلام- ليس إلا حقيقة الدّعاء، لا الاختبار. إذ المراد من «الكلمات» على هذه القراءة قوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْ﴾ الخ، وغير ذلك ممّا يتلوه الأدعية، وهذه كلّها ليست اختباراً قطعاً سواء صحّ الاختبار من إبراهيم مع ربّه حقيقة أو لا؛ إذ قصد إبراهيم إجابة الله إيّاه لا الاختبار أنّه يجاب أم لا.

### [المسألة الثانية]

[١١] [٣/ظ] قال صاحب الكشاف: «كأنه قيل: فماذا قال له ربه حين أتمّ الكلمات؟ فقيل: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾.»<sup>٤</sup>

[١٢] أقول: هذا التقدير يقتضي أن يكون إمامة إبراهيم بعد إتمام الكلمات، ومعنى إتمامهنّ أدأهنّ والقيام بهنّ، كما ذكره وجعله نظيراً لقوله ﴿وَابْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾.<sup>٥</sup> وذكر في تفسير «الوفاء» أداء ما التزمه والقيام به. فيلزم أن يكون الهجرة والختان وذبح الابن قبل الإمامة. وليس كذلك سيّما إذا فسر «الإمامة» بالنبوة؛ لأنّ ختانه كان في سن ثمانين أو مائة وعشرين، والنبوة قبل ذلك. ذكر في الكبير: وذبح الابن أيضاً كان في الكبر لقوله ﴿وَهَبْ لِي عَلَى الْكَبِيرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾. وتفسير «الإمامة» بالنبوة مصرّح به فيه. يدل عليه ما ذكر في الوجيز أن المراد من العهد في ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي﴾ النبوة.<sup>٦</sup> فلا بدّ أن يكون المراد بالإمامة أيضاً، وإلا لا يلتئم الجواب.

<sup>٤</sup> تفسير الكشاف للزمخشري، ٣١٧/١.

<sup>٥</sup> تفسير الكشاف للزمخشري، ٦٤٦/٥-٦٤٧.

<sup>٦</sup> راجع الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحدي، دار القلم، دمشق، ١٩٩٥، ص ١٣٠.

### [Üçüncü Mesele]

[13] Kâdî [el-Beyzâvî] de, [*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* başlıklı] tefsîrinde şöyle demiştir: “Onun [İbrâhim’in] önderliği, umumi ve süreklidir; çünkü ondan sonra sadece ve sadece onun soyundan gelen ve ona uymakla yükümlü peygamber gönderilmiştir”.

[14] İmâm [Fahredden er-Râzî] ise, *el-Kebîr*'de şunu demiştir: “Tahkîk ehline göre buradaki ‘önderlik’ten kasıt, peygamberliktir. Allah Te‘âlâ’nın ‘insanlara’ sözünden kasıt da, bütün insanlardır”.

[15] Ben de şunu derim: Burada iki sorun vardır. Birincisi şudur: [İbrâhim’in önderliğini ve dolayısıyla peygamberliğini] sürekli kılmak, bizim peygamberimizin [yani Hz. Muhammed’in] şeriatinin, İbrâhim’in şeriatini neshedici olmamasını gerektirir. Oysa durum böyle değildir. Nitekim *el-Kebîr*'de, Allah Te‘âlâ’nın “...kim İbrâhim dîninden yüz çevirir” sözü tefsîr edilirken Muhammed ‘aleyhisselâmın şeriatinin İbrâhim’in şeriatini neshedici olduğu, sarahatle belirtilmiştir. Yine İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ında da, bizim peygamberimizin şeriatinin diğer şeriatleri neshedici olduğu hususunda icmân bulunduğu açıkça dile getirilmiştir.

[16] [Bu sorunlardan] ikincisi ise, şudur: İbrâhim ‘aleyhisselâmın peygamberliğinin genel oluşu, onun [yani Hz. Muhammed’in] şu sözüne aykırıdır: “Bana, benden önceki hiçbir peygambere verilmeyen beş şey verilmiştir: [1] Ben, bir aylık mesafeden düşmanımın kalbine korku salma yardımına mazhar oldum. [2] Yeryüzü bana mescit kılındı; dolayısıyla ümmetimden namaz vaktine erişen herkes, namazını [nerede bulunuyorsa orada] kılsın. [3] Ganimetler bana helâl kılındı; oysa benden önce helâl kılınmamıştı. [4] Bana şefaet etme hakkı verildi. [5] Benden önceki peygamberler sadece kendi kavimlerine gönderilirken ben bütün insanlara gönderildim”.

### [Dördüncü Mesele]

[17] Allah Te‘âlâ [meâlen] şöyle buyurmuştur: “Hac, bilinen aylardadır” [Bakara, 2/197].

[18] *el-Keşşâf* yazarı [Zemahşerî] şöyle demiştir: “[Eğer] ‘Hac vaktini bu aylarla belirlemenin faydası nedir?’ [diye sorarsan], buna şöyle cevap veririm: ‘Bunun faydası şudur ki, herhangi bir (sey'en) hac fiili ancak o aylarda sahih olur”.

### [المسألة الثالثة]

[١٣] [٤/و] قال القاضي في تفسيره: «وإمامته عامة مؤبدة؛ إذ لم يبعث نبي بعده إلا كان من ذريته مأموراً باتباعه.»<sup>٧</sup>

[١٤] وقال الإمام في الكبير: «قال أهل التحقيق: المراد من الإمامة ههنا النبوة، والمراد من قوله تعالى ﴿لِلنَّاسِ﴾ كل الناس.»<sup>٨</sup>

[١٥] أقول: ههنا بحثان:

الأول: أنّ التأييد يقتضي أن لا يكون شريعة نبينا ناسخ شريعة إبراهيم، وليس كذلك؛ إذ صرح في الكبير في تفسير قوله ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ﴾ عليه السلام، أنّ شريعة محمد عليه السلام ناسخ لشريعة إبراهيم.<sup>٩</sup> وأيضاً في مختصر ابن الحاجب: انعقد الإجماع على أنّ شريعته ناسخ للشرائع.<sup>١٠</sup>

[١٦] الثاني: أنّ عموم نبوته عليه السلام مخالف لقوله عليه السلام: أُعْطِيتُ حَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكْتُهُ الصَّلَاةَ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ وَلَمْ يَحِلَّ قَبْلِي، وَأُعْطِيتُ الشُّقَاعَةَ [٤/ظ] وَكَانَ النَّبِيُّنَ يُعْعَثُ فِي قَوْمِهِ حَاصَةً وَيُعْعَثُ إِلَى النَّاسِ عَامَةً.<sup>١١</sup>

### [المسألة الرابعة] [www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)

[١٧] قال الله تعالى ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ الآية، [البقرة، ١٩٧/٢].

[١٨] قال صاحب الكشاف: «ما فائدة التوقيت بهذه الأشهر؟ قلت: فائدته أنّ شيئاً من أفعال الحج لا يصحّ إلا فيها.»<sup>١٢</sup>

.....

<sup>٧</sup> أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٠٤/١.

<sup>٨</sup> مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي، دار الفكر، ١٩٨١، ٤٣/٤.

<sup>٩</sup> راجع مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي، ٧٦/٤.

<sup>١٠</sup> مختصر المنتهى لابن الحاجب، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة، ١٣٢٦، ص ٢١٩.

<sup>١١</sup> صحيح البخاري، ٩٥/١ (١٤٢٢).

<sup>١٢</sup> تفسير الكشاف للزمخشري، ٤٠٦/١.

[19] Şârih Teftâzânî de, anlamca şöyle demiştir: “Denilmiştir ki, bu açıklama, Ebû Hanîfe’nin mezhebine göredir. ‘Filler’le kastedilen de, ‘rükunler’dir. Ancak bu, ziyâret tavâfi dolayısıyla sorunludur. Çünkü o, haccın rükunleri kapsamında olup Nahr günlerinden herhangi birinde sahih olur. Nahr günleri de Zilhiccenin on, on bir ve on ikinci günleridir”.

[20] Ben ise şunu derim: Şöyle denilmek suretiyle ona cevap vermek mümkündür: “[Yukarıdaki açıklamada geçen] “şey’en”in tenvîn alması, türleri kapsaması için olup fertleri kapsaması için değildir. Bu da demek oluyor ki, hac fiilleri türlerinden her bir tür, ancak o aylarda sahih olur. Bu ise, tüm fertleriyle her bir türün başkasında değil de onlarda sahih olmasını gerektirir. Bu da, türlerden her bir türün ferdinin başkasında sahih olmasına aykırılık teşkil etmez. Çünkü [ismi] nekre/belirsiz yapma, türleri kapsaması için olduğunda, ondaki hüküm, tüm fertleriyle türler hakkında olur. Türler hakkındaki hükümde de, bu hükmün onun bir ferdi için sâbit olması, türün o ferdin zımında varolması itibariyle yeterli olmaz. Zira bu, felsefi bir inceleme olup konuşmalarda ve genel dilde dikkate alınmaz. Arabî ilimlerde deneyimli olan kimseye bu, gizli de değildir. Dahası genel dilde tür hakkında verilen hüküm, ancak ve ancak bu hüküm, o türün bütün fertleri için doğru olduğunda sahih olur yani onun herhangi bir fertteki varlığının düşünülmesi itibariyle onun hakkında doğru olur. Ayrıca o, varolan her bir fertte türün gereği olur. Böyle olana, “türün hükmü” denir.

[21] Eğer bu belirttiklerimiz hususunda kuşku duyuyorsan, şu sözüme bak ve düşün: “Allah, hayvan türlerinden her bir türü, belirli bir özellikte yaratmıştır; kimini karnı üzerinde yürüyen türde, kimini iki ayağı üzere yürüyen türde ve kimini ise dört ayağı üzerinde yürüyen türde halketmiştir”. Hükmün doğruluğu, haklarında hükümde bulunan bu üç türün her biri için bu üç hükümden her birinin sâbit olmasına nasıl da bağlı bulunmaktadır? Onların her bir ferdi için bu hükümlerin sâbit olması itibariyle o hükümlerle onlar hakkında hükümde bulunulduğunda söz, genel dilden nasıl da çıkmaktadır? İşte bu, sağlıklı bir doğaya ve doğru bir kavrayışa sahip olanların bilebileceği hususlardandır. Şu sözüme de bakıp düşünebilirsin: “Hayvan türlerinden her bir tür, Nûh’un gemisindeydi”. Bu sözü nasıl da çirkin, uygunsuz ve dil kuralları dışında buluruz. Tabii “hayvan türlerinden her bir tür” ifadesi te’vîl olduğunda elbette durum değişir.

[١٩] قال الشَّارِحُ التَّفْتَازَانِيّ: قيل: هُذَا بِيَانٍ عَلَى مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ. وَالْمَرَادُ بِ«الْأَفْعَالِ» الْأَرْكَانَ، لَكِنَّهُ يَشْكَلُ بِطَوَافِ الزِّيَارَةِ؛ لِأَنَّهُ مِنْ جُمْلَةِ أَرْكَانِ الْحَجِّ وَهُوَ يَصِحُّ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَيَّامِ النَّحْرِ، وَهُوَ الْيَوْمُ الْعَاشِرُ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ وَالْحَادِي عَشَرَ وَالثَّانِي عَشَرَ.<sup>١٣</sup> هَذَا نَقَلَ مَعْنَى كَلَامِهِ.

[٢٠] أَقُولُ: وَيُمْكِنُ أَنْ يَجَابَ عَنْهُ بِأَنْ يُقَالَ: إِنَّ تَنْوِينَ «شَيْئًا» لِتَعْمِيمِ الْأَنْوَاعِ، لَا لِتَعْمِيمِ الْأَفْرَادِ. يَعْنِي أَنَّ كُلَّ نَوْعٍ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ أَفْعَالِ الْحَجِّ لَا يَصِحُّ إِلَّا فِيهَا. وَهَذَا يَقْتَضِي أَنْ يَصِحَّ كُلُّ نَوْعٍ بِجَمِيعِ أَفْرَادِهِ فِيهَا لَا فِي غَيْرِهَا. وَلَا يَنَافِي ذَلِكَ صِحَّةَ فَرْدٍ مِنْ نَوْعٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ فِي غَيْرِهَا؛ لِأَنَّ التَّنْكِيرَ إِذَا كَانَ لِتَعْمِيمِ الْأَنْوَاعِ يَكُونُ الْحُكْمُ فِيهِ عَلَى الْأَنْوَاعِ [٥٥/] بِجَمِيعِ أَفْرَادِهِ، وَلَا يَكْفِي فِي الْحُكْمِ عَلَى الْأَنْوَاعِ ثُبُوتُ ذَلِكَ الْحُكْمِ لِفَرْدٍ مِنْهُ بِاعْتِبَارِ وَجُودِ النَّوْعِ فِي ضَمَنِ ذَلِكَ الْفَرْدِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ تَدْقِيقٌ فِلْسَافِيٌّ لَا يُعْتَبَرُ فِي الْمَحَاوِرَاتِ وَمَتَعَارَفِ اللَّغَةِ. وَذَلِكَ لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ لَهُ دَرَبَةٌ فِي الْعُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ؛ بَلِ الْحُكْمُ عَلَى النَّوْعِ فِي مَتَعَارَفِ اللَّغَةِ إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ ذَلِكَ الْحُكْمُ صَادِقًا لِجَمِيعِ أَفْرَادِ ذَلِكَ النَّوْعِ؛ أَيَّ يَصْدُقُ عَلَيْهِ بِاعْتِبَارِ تَقْدِيرِ وَجُودِهِ فِي أَيِّ فَرْدٍ كَانَ، وَيَكُونُ لِأَزْمِ النَّوْعِ فِي أَيِّ فَرْدٍ يَوْجُدُ. وَمِثْلُ ذَلِكَ يُقَالُ لَهُ «حُكْمُ النَّوْعِ».

[٢١] فَإِنَّ كُنْتَ فِي رِيْبَةٍ مِمَّا ذَكَرْنَا فَانظُرْ إِلَى قَوْلِنَا: اللَّهُ خَلَقَ نَوْعًا<sup>١٤</sup> مِنْ أَنْوَاعِ الدَّابَّةِ عَلَى صِفَةِ نَوْعٍ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ، وَنَوْعٍ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْهِ، وَنَوْعٍ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ. كَيْفَ يَجِدُ صِحَّةَ الْحُكْمِ مَنْوُطًا عَلَى ثُبُوتِ كُلِّ مَنْ تِلْكَ الْأَحْكَامُ الثَّلَاثَةُ لِكُلِّ مَا يَحْكُمُ عَلَيْهِ مِنْ تِلْكَ الْأَنْوَاعِ الثَّلَاثَةِ، وَكَيْفَ يَخْرُجُ الْكَلَامُ عَنْ مَتَعَارَفِ اللَّغَةِ إِذَا حَكَمْتَ عَلَيْهَا بِتِلْكَ الْأَحْكَامِ بِاعْتِبَارِ ثُبُوتِهَا لِفَرْدٍ مِنْهَا؟! [٥٥/ظ] وَهَذَا مِمَّا يَعْرِفُهُ الطَّبَعُ السَّلِيمُ وَالْفَهْمُ الْمُسْتَقِيمُ. أَوْ إِلَى قَوْلِنَا: كُلُّ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْحَيَوَانَاتِ كَانَ فِي سَفِينَةِ نُوحٍ. كَيْفَ نَجِدُ الْكَلَامَ سَمِجًا قَبِيحًا خَارِجًا عَنْ قَانُونِ اللَّغَةِ! اللَّهُمَّ إِلَّا بِتَأْوِيلِ «مَنْ كُلُّ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْحَيَوَانَاتِ».

.....

<sup>١٣</sup> والعبارة بتمامها في حاشية على الكشاف للتفتازاني، ورقة ١١٣ و١٠.

<sup>١٤</sup> في الأصل: نوع.

**[22]** Bu girişten sonra şöyle deriz: *el-Keşşâf* yazarının sözünün anlamı şudur: “Hac fiilleri türlerinden her bir tür, ancak ve ancak o bilinen aylarda mümkün ve sahih olur”. Bu, o fiil türlerinin gerçekleşme imkânını ve sıhhatini, o aylara hasretmektir. Hasretme ise, olumlama ve olumsuzlama ile tam olur. Burada da öyle olmuştur. Zira bütün fertlerinde varolması itibariyle hac fiillerinin bütün türlerinin onlarda gerçekleşmesi mümkün ve sahih olur. Çünkü bu şekilde hac işi tamam olur. Bu bakımdan da başkalarında gerçekleşmesi sahih olmaz. Zira hac fiillerinin türleri tavâf, şeytan taşlama, vakfe ve sa‘ydir. Bu türlerin her birinin gerçekleşmesi, onun bütün fertlerinde varolması itibariyle, hac vaktinde sahih olur. Çünkü hac işi onunla tamam olur. Dolayısıyla hac vakti dışında olmaz. Ziyaret tavâfının on birinci ve on ikinci günde olması mümkünse de, tavâf türü, bütün fertleri itibariyle, on birinci ve on ikinci günde bulunmaz. Böylece de on birinci günde gerçekleşmesi mümkün diye ziyaret tavâfiyla hasretme bozulmaz ve nakz olunmaz.

**[23]** Böylece o söz, isabetli olmuş, yerli yerine oturmuş ve fiillerin “rükunler”le kayıtlanmasına ihtiyaç kalmaksızın açık hale gelmiş olur. Esasen bu durum, haksızlık etmekten kaçınan insaflı kimselere de gizli değildir. Tabii sapıklık vadisinde şaşkın şaşkın gezinen ve bilimlerden, derinlemesine düşünmeksizin bir şahıstan aktarımda bulunmayı anlayan kimseler için durum böyle değildir.

**[24]** Bu, Ebû Hanîfe’nin mezhebine göre olan cevaptır. Şâfiî mezhebine göre olan cevabı ortaya koyma görevi ise, Şâfilere düşer.

[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)

### **[Beşinci Mesele]**

**[25]** *el-Keşşâf* yazarı şöyle demiştir: “[Eğer ‘İki ay ve üçüncü ayın bir kısmı nasıl ‘aylar’ olur?’ dersen, ben de şöyle derim:] Çoğul (*cem*) isimde ‘bir’den ötesi ortaktır [yani çoğul isim ‘bir’den fazlasında kullanılabilir]”.

**[26]** Kutbüddin er-Râzî de, şöyle demiştir: “Çünkü çoğulun anlamı, bir şeyi bir şeye eklemektir. Bu da, “iki”de gerçekleşmektedir. “İki” için çoğul kullanmak mümkün olduğuna göre, çoğulun “iki” ve üçüncünün bir kısmına kullanılması hepten mümkündür”.

[٢٢] فإذا تمهّد هذا، فنقول:

معنى كلام صاحب الكشّاف أنّ كلّ نوع من أنواع أفعال الحجّ لا يصحّ إلاّ في تلك الأشهر المعلومات. وهذا حصر صحّة وقوع أنواع الأفعال في تلك الأشهر، والحصر يتمّ بالإثبات والنفي، وههنا كذلك؛ فإنّ جميع أنواع أفعال الحجّ باعتبار وجوده في جميع أفرادها يصحّ أن يقع فيها بحيث يتمّ أمر الحجّ ولا يصحّ أن يقع في غيرها بهذه الحيثيّة؛ لأنّ أنواع أفعال الحجّ الطّواف والرّمي والوقفّة والسّعي وكلّ واحد من تلك الأنواع يصحّ وقوعه في وقت الحجّ باعتبار وجوده في جميع الأفراد بحيث يتمّ به أمر الحجّ لا في غير وقت الحجّ؛ فإنّ طواف الرّيادة وإن كان [٦/و] يمكن أن يوجد في حادي عشر والثاني عشر لكن نوع الطّواف باعتبار جميع أفرادها لا يوجد فيهما، ولا ينتقض الحصر بطواف الرّيادة باعتبار صحّة وقوعه في حادي عشر.

[٢٣] وعلى هذا استقام الكلام وتّضح المرام بلا احتياج إلى تقييد الأفعال بالأركان، كما لا يخفى على أرباب الإنصاف الذين يجتنّبون عن طريقة الاعتساف لا على الذين يهيمون في وادي الضلال ولا يعرفون من العلوم غير القيل والقال.

[٢٤] هذا هو الجواب على مذهب أبي حنيفة. وأمّا الجواب على مذهب الشافعيّ، فالعهدة على الشفعية.

www.tuba.gov.tr

## [المسألة الخامسة]

[٢٥] قال صاحب الكشّاف: «اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد.»<sup>١٥</sup>

[٢٦] قال القطب الرّازي: «لأنّ معنى الجمع ضمّ شيء إلى شيء وهو متحقّق في الإثنين، وإذا جاز أن يطلق الجمع على الإثنين فبالأولى جواز إطلاقه على الإثنين وبعض الثّالث.»<sup>١٦</sup>

.....

<sup>١٥</sup> تفسير الكشاف للزمخشري، ٤٠٦/١.

<sup>١٦</sup> حاشية على الكشاف لقطب الدين الرّازي، ورقة ٩٠ و.

**[27]** Ben ise şöyle derim: Bu, mefhûm ile mefhûmun [karşılık geldiği] ferdini birbirine karıştırmaktan neşet eden bir hatadır. Çünkü onun belirttiği şey, cim-mim-‘ayn harflerinden oluşmuş *cem*‘ [yani çoğul] lafzının anlamı olup çoğul kipinin söylendiği fertler değildir. Çünkü onun anlamı, tekilinin doğru olarak söylendiği bir şeyi, yine böyle olan bir şeye eklemektir. O halde nasıl olur da tekilin doğru olarak söylenemediği üçüncünün bir kısmı o şeylerden olur da eklenmişlere dâhil edilir? İşte buna göre çoğul kipini, iki ve üçüncünün bir kısmı için kullanmak –vaz‘ bakımından– doğru olmaz. Tabii mecaz yoluyla kullanılmasında durum değişir.

**[28]** Buna göre Tefâtzânî'nin “Çoğulun en azı hususunda, tercih edilen görüşe yönelindi” şeklindeki sözü, doğru olmaz. Çünkü yaptığımız açıklamadan dolayı, tercih edilen görüşe göre de, bu kullanımın geçerliliğine bir yol yoktur.

**[29]** Bu hususta doğru olan, *el-Keşf* [‘an müşkilâti’l-Keşşâf] yazarının [yani Ömer b. Abdurrahman el-Fârîsî el-Kazvî'nin] benimsediği şu görüştür: Bu, kipi bakımından çoğulda mecaz kullanım olup hakiki bakımdan bir kullanım değildir.

### **[Altıncı Mesele]**

**[30]** Allah Te‘âlâ [meâlen] şöyle buyurmuştur: “Hâlbuki onun te‘vîlini ancak Allah bilir ve ilimde yüksek pâyeye erişenler (*ve mâ ya‘lemu te‘vîlehu illallâh ve’r-râ-sihâne*)...” [Âl-i İmrân, 3/7].

**[31]** *el-Keşşâf* yazarı şöyle demiştir: “İlimde yüksek pâyeye erişenler’i (*er-râ-sihân*), ‘ancak Allah’ ifadesine atfedip bağlamak, ‘ancak Allah [bilir]’ ifadesinde durmaktan daha doğrudur”.

**[32]** Şârih Tefâtzânî de, onun daha doğru oluşuna çeşitli gerekçeler getirmiştir. Bu gerekçelerden biri şudur: Âyetteki “yüksek pâyeye erişme (*rusûh*)” kaydı, [ancak Allah ifadesinde] durulduğunda, boşa çıkmış olur.

[٢٧] أقول: هذا غلطٌ نشأ من اشتباه المفهوم [٦/ظ] بما صدق عليه؛ فإنّ ما ذكره معنى لفظ الجمع المركّب من «ج، م، ع» لا ما يصدق عليه من صيغ الجمع؛ فإنّ معناه ضمّ شيءٍ يصدق عليه مفرداً إلى شيءٍ كذلك، فكيف يكون بعض الثالث الذي لا يصدق عليه المفرد من تلك الأشياء حتّى يكون من المضمومات. فعلى هذا لا يصحّ أن يطلق صيغ الجمع على الإثنين وعلى بعض الثالث بحسب الوضع. اللهمّ إلا أن يطلق بطريق التّجوّز.

[٢٨] وعلى هذا لا يصحّ قول التّفنّازانيّ ميل إلى المذهب المرجوح في أقلّ الجمع؛ لأنّه لا وجه لصحّة هذا الإطلاق على المذهب المرجوح أيضاً لما ذكرنا.

[٢٩] فالحقّ في هذا المقام، ما اختاره صاحب الكشاف<sup>١٧</sup> من أنّ هذا تجوّز في الجمع بحسب صيغته، لا إطلاق بحسب الحقيقة.<sup>١٨</sup>

### [المسألة السادسة]

[٣٠] سورة آل عمران: قال الله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِيهَا﴾ الآية، [آل عمران، ٧/٣].

[٣١] قال صاحب الكشاف: عطف ﴿الرَّاسِخُونَ﴾ أوجه من الوقف [٧/و] على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾.<sup>١٩</sup>

[٣٢] وأورد الشّارح التّفنّازاني لأوجهيّته وجوهاً. من جملته، أنّ قيد «الرّسوخ» على تقدير الوقف ضائع.<sup>٢٠</sup>

•••••

<sup>١٧</sup> وهو عمر بن عبد الرحمن الفارسي القزويني، متوفى سنة ٧٤٥.

<sup>١٨</sup> كشف الكشاف لعمر بن عبد الرحمن القزويني، مكتبة مجلس شورای ملی، رقم ٣٢٩١، ورقة ٦٣ و١.

<sup>١٩</sup> تفسير الكشاف للزمخشري، ٥٢٩/١.

<sup>٢٠</sup> حاشية على الكشاف للتّفنّازاني، ١٤٢ و١.

**[33]** Ben ise şöyle derim: Bu kaydın faydası, te'vile yeltenenlerin kusurunu ve ayıbını tam olarak açığa çıkartmak; mübalağalı bir şekilde o kimselerin kalplerinde eğrilik olduğunu göstermektir. Böylece şu anlam ortaya çıkar: İlimde yüksek pâyeye erişenler, bu yüksek konumlarına rağmen “İman ettik derler” [Âl-i İmrân, 3/7]. Onların durumu bu iken, nasıl olur da o kalplerinde eğrilik bulunan kimseler, müteşâbih âyetleri te'vîl etmeye kalkışsınlar? Zevk-i selîm sahibi olan için açıktır ki, öyle bir anlam, salt âlimlerin zikredilmesiyle oluşmaz. Sonra “İlimde yüksek pâyeye erişenler...” cümlesinin, “ve mâ yâ'lemu...” cümlesine atfedilmiş olması ve atfedilen (*ma'tûf*) ile atfolunanın (*ma'tûfun-‘aleyh*), âyetteki “onun te'vîlini aramak için (*ve'blîğâe te'vîlihi*)” sözünün hâli olması da mümkündür. Böylece âyetteki “ve ilimde yüksek pâyeye erişenler” ifadesi de söz başlangıcı olmamış olur. Buna göre de, onun “En uygunu, ‘ilimde yüksek pâyeye erişenlere gelince, onlar derler ki’ denilmesidir” şeklindeki sözü, geçersiz hale gelir. Bunu iyi anla!

### [Yedinci Mesele]

**[34]** Allah Te'âlâ [meâlen] şöyle buyurmuştur: “Rabbimiz, bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme” [Âl-i İmrân, 3/8].

**[35]** *el-Keşşâf* yazarı şöyle demiştir: “[Ya da bize lütufta bulunduktan sonra] bizi lütfundan alkoyma”.

**[36]** Şârih Teftâzânî de şöyle demiştir: “Yani bu söz, kinâye yahut mecazdır. Zira olmaması istendiği için ‘kalpleri eğriltme’, Allah’a uygun düşmez. Çünkü bu, dalâlete düşürmektir.

**[37]** Ben ise şöyle derim: “Eğriltme” Allah için nasıl uygun değilse, aynı şekilde “lütfun alıkonulması” da Allah’a uygun düşmez. Onların mezhebine binaen, “isteme”nin kesinlikle bir anlamı yoktur. Doğru olan şöyle denilmesidir: “Lütfun alıkonulması” onların mezhebine göre mümkün değilse de, nefsin kırılması, düşüklüğün ve hakirliğin izhârını artırmak için onu mümkün konumuna çekmiştir. Oysa bu durum, “eğriltme”nin anlamında dikkate alınmamıştır. Bunun sebebi de, açık ve net olarak “eğriltme”nin Allah’a isnat edilmesinden kaçınmaktır.

[٣٣] أقول: فائدة هذا القيد إظهار افتضاح شأن المعنيين للتأويل، وهم الذين في قلوبهم زيغ على وجه المبالغة، يعني أنّ حال الرّاسخين مع رسوخهم أن ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا﴾ الآية. فكيف يطلبون هؤلاء الرّائعين تأويل المتشابهات. ولا يخفى على من له ذوق سليم أنّ هذا المعنى لا يحصل بإيراد «العالمين» على وجه الإطلاق. ثمّ إنّّه يجوز أن يكون جملة ﴿وَالرّاسِخُونَ﴾ إلخ معطوفا على جملة ﴿وَمَا يَعْلَمُ﴾ إلخ. ويكون المعطوف والمعطوف عليه حالاً من قوله ﴿وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾؛ ولا يكون قوله ﴿وَالرّاسِخُونَ﴾ ابتداء الكلام. وعلى هذا يندفع قوله «لكان الأنسب أن يقال وأما الرّاسخون فيقولون»، فافهم!

### [المسألة السابعة]

[٣٤] قال الله تعالى ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ [آل عمران، ٨/٣].

[٣٥] قال صاحب الكشاف: «لا تمنعنا أُلطافنا.»<sup>٣١</sup>

[٣٦] قال الشّارح التّفنّازاني: «يعني [٧/ظ] أنّ الكلام كنايةٌ أو مجازٌ؛ إذ لا يحسن من الله «إزاعة القلوب» ليسأل نفيها، لأنّه إضلال.»<sup>٣٢</sup>

[٣٧] أقول: كما أنّه لا يحسن من الله «الإزاعة» كذلك لا يحسن منه «منع الأُلطاف»؛ فلا معنى للسؤال قطعاً بناءً على مذهبهم. والحقّ أن يقال: إنّ منع اللّطف وإن لم يجر على مذهبهم لكنّه نزل بمنزلة الجائر لهضم النّفس وزيادة إظهار التّنزّل والتّدلّل. ولم يعتبر ذلك في معنى «الرّيب» للاحتراز عن إسناد «الرّيب» ظاهراً صريحاً إليه.

•••••

<sup>٣١</sup> تفسير الكشاف للزمخشري، ٥٢٩/١.

<sup>٣٢</sup> حاشية على الكشاف للتّفنّازاني، ٥١٤٢ ظ.

**[Sekizinci Mesele]**

**[38]** Allah Te‘âlâ [meâlen] şöyle buyurmuştur: “Allah, kendisinden başka Tanrı olmadığına şahitlik etti. Melekler ve ilim sahipleri de, O’ndan başka tanrı olmadığına adâletle şahitlik ettiler” [Âl-i İmrân, 3/18].

**[39]** *el-Keşşâf* yazarı şöyle demiştir: “Allah’ın, kendisinden başkasının güç yetiremeyeceği özel fiilleriyle ve tevhîdi ortaya koyan vahyedilmiş âyetleriyle birliğine delâlet etmesi, bir şahidin beyân etme ve açığa çıkarma hususundaki şahitliğine benzetilmiştir. Aynı şekilde meleklerin ve ilim sahiplerinin bunu ikrar etmeleri ve ilim sahiplerinin kanıt getirip temellendirmeleri de bu şahitliğe benzetilmiştir”.

**[40]** Şârih [Tefâtânî] de şöyle demiştir: “Eğer denilirse ki, ‘Kalbin mutâbakatıyla birlikte ikrâr, şehâdetin hakikatidir. İlave hususların gerektiği kabul edilse bile –ki bu, melekler, cinler ve insanlar yönünden mümkündür– mecazi dikkate almaya ne gerek vardır? ‘Delâlet’ ve ‘ikrar’ gibi iki mecazi anlamı birleştirmek de böyledir’; biz de şöyle deriz: ‘Delâlet ve ikrar, mecazi anlamın fertlerinden olup –ki, o, şehâdete benzetilen şeydir– iki mecazi anlam değildir. Çünkü bu ikisinin kastedilmesi imkânsız olmaktadır. Fiilin tekrar gelmesinin takdiri, birincinin mecaz, ikincinin hakikat olması için itibara alınmamıştır. Çünkü yaygın olarak kullanılan bir mecaz olması bakımından ona ihtiyaç olmadığı gibi bu, zâhire de aykırıdır”.

**[41]** Ben ise şöyle derim: Bu husus tartışılır. Çünkü *el-Keşşâf*’ın açık ibaresi göstermektedir ki, benzetilen, delâlet ve ikrarın ikisini kuşatan bir itibarla değil de özel olarak bunlardan her biridir. Nitekim bu, onun ibaresini düşünen kimse açısından gizli bir husus değildir. Aynı şekilde Kur’ân’ın belâgatine uygun gelen ve zevk-i selîmin gerektirdiği anlam da, özel olarak delâlet ve ikrarın her birinin dikkate alınması yönündedir. Çünkü konu, açık olduğu üzere, Allah’ın birliğinin çeşitli yollarla kanıtlanması konusudur. Ayrıca doğru olan, ona uygun düşecek tarzda, “şahitlik etti” anlamının atfedilende takdir olunmasıdır.

## [المسألة الثامنة]

[٣٨] قال الله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ﴾، [آل عمران، ٨/١٨].

[٣٩] قال صاحب الكشاف: «شَبَّهت دلالته على وحدانيته بأفعاله الخاصة التي لا يقدر عليها غيره، وبما أوحى من آياته الناطقة بالتوحيد بشهادة الشاهد في البيان والكشف، وكذلك إقرار الملائكة وأولي العلم بذلك واحتجاجهم عليه.»<sup>٢٣</sup>

[٤٠] قال الشارح: «فإن قيل: الإقرار مع مطابقة القلب حقيقة الشهادة، ولو سلم أنه لا بد [٨/و] من زيادة خصوص، فهي ممكنة من الملائكة والتقلين، فأبي حاجة إلى اعتبار المجاز؟ فكذاك الجمع بين معنيين مجازيين كالدلالة والإقرار. قلنا: الدلالة والإقرار من أفراد معني مجازي هو الأمر المشبه بالشهادة، لا معنيان مجازيان ليمتنع إرادتهما. وإنما لم يعتبر تقدير إعادة الفعل ليكون الأول مجازاً، والثاني حقيقة؛ لأنه خلاف الظاهر مع الغنية عنه بالمجاز المستفيض.»<sup>٢٤</sup>

[٤١] أقول: فيه بحث؛ لأن صريح عبارة الكشاف دال على أن المشبه كل من الدلالة والإقرار بخصوصه، لا باعتبار عام لهما، كما لا يخفى على المتأمل في عبارته. وأيضاً المعنى الذي يقتضيه الذوق السليم المناسب لبلاغة القرآن أن يعتبر كل من الدلالة والإقرار بخصوصه؛ لأن المقام مقام إثبات الوحداية بطرق شتى، كما لا يخفى. ثم الحق أن يقدر في المعطوف معنى شهد على وجه مناسب له.

.....

<sup>٢٣</sup> تفسير الكشاف للزمخشري، ١٨/٢.

<sup>٢٤</sup> حاشية على الكشاف للتفازاني، ١٤٤ ظ.

**[Dokuzuncu Mesele]**

**[42]** Sonra *el-Keşşâf* yazarı şöyle demiştir: “İlim sahipleri’, Allah’ın birliğini ve adâletini, kesin delillerle ve açık kanıtlarla ispat eden kimseler olup onlar, ‘adâlet ve tevhîd âlimleri’dir”.

**[43]** Şârih [Teftâzânî] de şöyle demiştir: “Eğer o [yani Zemahşerî], ilim sahiplerinin şâhitliklerinin tefsîrine göre, [‘adâlet ve tevhîd âlimleri’yle] Allah’ın birliğini ve adâletini itiraf edip buna kanıt getirenleri kastettiyse, bütün İslâm âlimleri, özellikle de Ehl-i Sünnet ulemâsı, adâlet ve tevhîd âlimleridir. Hatta genel ve icmâlî kanıtlarla bunu bilen umumi kitlenin ekserisi de buna dâhil olur. Eğer o, ‘adâlet ve tevhîd âlimleri’yle, Mu‘tezile ulemâsını –ki, onlar kendilerini bu şekilde adlandırmaktadır– kastettiyse bu, geçersiz ve hatta küfre düşmektir. Çünkü ‘ona şâhitlik eden ilim sahipleri’ peygamberler, velîler, âlimler ve geçmiş milletlerde bunu itiraf edip kanıtla bunu bilen herkeştir. Dolayısıyla onu sadece Mu‘tezile guruhunun bir özelliği olarak görmek, nasıl mümkün olabilir?”

**[44]** Ben ise şöyle derim: Onun [yani Zemahşerî’nin] ‘adâlet ve tevhîd âlimleri’nden kastı, –nebî ya da velî yahut öncekilerden ya da sonrakilerden olsun farketmez– Mu‘tezilenin akâidi üzere olan herkeştir. Çünkü onun kanaatine göre doğru inanç, Mu‘tezilenin inancıdır. Yine onun düşüncesine göre, geçmiş milletler içerisinde yer alan peygamberler, velîler ve âlimler de –ki, onlar, ilim sahibi olmaları dolayısıyla Allah’ın övgüsüne mazhar olmuştur– bu inanç üzeredirler. Başkaları değil de hassaten onlar, Allah’ın birliğini ve adâletini kanıtlarla ve kesin delillerle ortaya koymuş kimselerdir. Dolayısıyla peygamberimizden sonra gelen topluluğa onu hasretmek, gerekmez. Onlara özgü kılınsa bile, bunun hakiki bir hasretme olduğunu kabul etmeyiz. Aksine bu, peygamberimizin ümmetinde yer alan ve ashâb ile tâbiünden sonra itikadî deliller ortaya koyma işini üstlenen diğer âlimlere nispetle izafî bir hasretmedir. Buna göre onun sözünde küfre düşebileceği düşüncesi gerekmez.

## [المسألة التاسعة]

[٤٢] ثم قال صاحب الكشاف: «وَأولوا العلم» هم الذين [٨/ظ] يثبتون وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة، وهم علماء العدل والتوحيد.<sup>٢٥</sup>

[٤٣] قال الشارح: «إن أراد المعترفين بذلك المحتجّين عليه على ما فسّر به شهادتهم، فجميع علماء الإسلام سيّما أهل السنّة علماء العدل والتّوحيد؛ بل كثير من العوالم العالمين بذلك بأدلةٍ إجماليةٍ. وإن أراد علماء المعتزلة على ما سمّوا به أنفسهم فباطلٌ، بل كفرٌ؛ لأنّ أولي العلم الشاهدين بذلك هم الأنبياء والأولياء والعلماء وكلّ من يعترف به ويعرفه بالدليل من الأمم السّالفة، فكيف يصحّ الحصر على حثالة المعتزلة؟

[٤٤] أقول: مراده من «علماء العدل والتّوحيد» كلّ من كان على عقائد المعتزلة نبيّاً كان أو وليّاً، سلفاً كان أو خلفاً؛ لأنّ الاعتقاد الحقّ على زعمه اعتقاد المعتزلة، ويزعم أيضاً أنّ الأمم السّالفة من الأنبياء والأولياء والعلماء الذين مدحهم الله تعالى بكونهم أولي العلم على هذا الاعتقاد، وهم الذين يثبتون [٩/و] وحدانيته وعدله بالحجج والبراهين القاطعة، لا غيرهم. فلا يلزم الحصر على الطّائفة الحادثة بعد نبيّنا. ولو سلّم الحصر عليهم فلا نسلمّ أنه حصر حقيقيّ، بل حصرٌ إضافيٌّ بالإضافة إلى سائر العلماء من علماء أمة نبيّنا المنتصبين لإقامة الأدلة الاعتقادية بعد الأصحاب والتّابعين. فعلى هذا، لا ينبغي أن يتخيّل الكفر في كلامه.

•••••

## [Fıkıh Usûlüne Dair Meseleler]

### [Onuncu Mesele]

[45] eş-Şeyh İbnü'l-Hâcib, *Münteha's-sûl (su'âl) ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* adlı kitabını ihtisar ettiği *el-Muhtasar*'da şöyle demiştir: “O, [1] ilkeleri, [2] sem'î delilleri, [3] tercihi ve [4] ictihâdı kapsar ve bunlara münhasırdır”.

[46] Şârih ve muhakkik 'Adudu'l-mille ve'd-dîn [el-Îcî] de şöyle demiştir: “*el-Muhtasar* ya da bu ilim, dört şeyi kapsar ve bunlara münhasırdır”.

[47] Seyyîd Şerîf [el-Cürcânî] de –Lütuf sahibi Allah, ona lütufluyla muamelede bulunsun–, şöyle demiştir: “[‘Kapsar’daki] zamiri *muhtasara* mahsus kılmak, bir gerekçe gerektirmemesi ve zorluk çıkarmaması nedeniyle tercih edilendir. Bir başka sebep de, diğer şekle [yani zamirin ilme gönderilmesine] göre en uygun olanın, onun [yani hasrın/münhasır kılmanın], usûl ilminin tarifinden sonraya bırakılmasıdır. Dolayısıyla da [zahir, ilime gönderilmediğinde] hiçbir sorun kalmaz. Çünkü bu dört şey, *el-Muhtasar*'ın bölümleridir ve onun kapsadığı şeyin cüzleridir. [Eserin] başlangıç kısmına gelince; bu kısmın dışta kalması önemszenmez. [‘Kapsar’daki] zamir, ‘ilim’e mahsus kılınırsa; yazarın yaptığı gibi, ‘ilmin ilkeleri’ zât, tasavvur ya da başlangıç kuralları olarak kendisine dayanılan şey için kullanıldığında, bu, doğru ve düzgün olmaz. Mamafih onlar, bütünüyle onun cüzlerinden değildir. Çünkü bir şeyin tasavvuru ve gayesinin bilgisi, onun dışında olup hakiki olarak onun kapsadığı şeyin cüzleri arasına girmiş de değildir; çünkü onun kapsadığı şey, kesin olarak ona dâhil olur”.

## [المسائل المتعلقة بعلم أصول الفقه] [المسألة العاشرة]

[٤٥] قال الشيخ ابن الحاجب في المختصر الذي اختصره من كتابه المسمى بمنتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: «وينحصر في المبادي والأدلة السمعية والترجيح والاجتهاد.»<sup>٢٦</sup>

[٤٦] قال الشارح المحقق عضد الملة والدين: «ينحصر المختصر أو العلم في أمور أربعة.»<sup>٢٧</sup>

[٤٧] قال السيد الشريف، عامله الله بلطفه اللطيف: «فإن جعل الضمير للمختصر، وهو المختار لعدم الاحتياج إلى الاعتذار ولأن الأنسب على الوجه الآخر تأخيره عن تعريف [٩/ظ] علم الأصول، فلا إشكال؛ لأن الأمور الأربعة أجزاء للمختصر وجزئيات لما يتضمّنه. وأما الخطبة فلا اعتداد لخروجها وإن جعل للعلم لا يستقيم إذا أطلقت مبادي العلم على ما يتوقّف عليه ذاتاً أو تصوّراً أو شروعاً، كما فعله المصنّف، فليست بتمامها من أجزائه؛ فإن تصوّر الشيء ومعرفة غايته خارجان عنه، ولا من جزئيات ما يتضمّنه حقيقة لدخوله فيه قطعاً.»<sup>٢٨</sup>

٢٦ مختصر المنتهى لابن الحاجب، ١/ ٢٣.

٢٧ شرح مختصر المنتهى لعضد الدين الإيجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤، ١/ ٢٣.

٢٨ حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤، ١/ ٢٥-٢٦.

[48] Ben ise şöyle derim: Bu hususla ilgili olarak tespit ettiğimiz bazı tartışma noktaları vardır. Bunların ilki, şuradan kaynaklanır: Bir kere bir gerekçe gerek-tirme ve zorluk, zamirin *muhtasara* gönderilmesi durumunda da söz konusudur. Çünkü 'hasretme/münhasır kılma', *muhtasarın* bir cüzü olup o dört kısmın dı-şındadır. Son üçünün dışında olduğu zaten açıktır. Birincinin dışında olduğu da, onun [yani İbnü'l-Hâcib'in] "[ilmin] ilkeler[i], onun tanımı, faydası ve dayanak oluşu" şeklindeki sözünden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla da bir gerekçe gereklidir.

[49] İkincisi de şöyledir: Onun [yani Cürcânî'nin], usûl ilminin tarifini, bölümlemesinden önce yapmanın en uygun olacağı yönündeki iddiası, men' olunur [yani ortaya konulan iddianın/kantın öncülünün geçersiz olduğunu ileri sürmek suretiyle itirazda bulunup ona kanıt istenir]. Çünkü ancak tarif, onun bölümlerinden olmadığına "en uygun" olur. Ancak böyle olmadığına ondan [yani bölümlemeden] sonra onun [yani tarifin] belirtilmesi zorunlu hale gelir. Nitekim tartıştığımız husus da tam bu noktadadır.

[50] Üçüncüsü de şöyledir: Onun [yani Cürcânî'nin], "[Eserin] başlangıç kısmına gelince; bu kısmın dışta kalması önemsenmez" şeklindeki sözü -ki, ondan aktarılmıştır ki, kastedilen, başlangıç kısmının dışında kalanın münhasır kılınmasıdır-, onun [yani İbnü'l-Hâcib'in] "sonra onu ihtisar ettim" sözünün medlûlünün, ilkeler ve meseleler gibi başlangıç kısmının dışında kalanlar oldu-ğu yolundaki tespite dayanmaktadır. Sen de şunun farkındasın ki, bu durumda, başlangıç kısmının dışarıda kalması gerekir. Dolayısıyla onun "bu kısmın dışta kalması önemsenmez" şeklindeki sözü uygun düşmemiştir. Çünkü bu söz, başlangıç kısmının, bölünenin cüzlerinden olduğunu gösterir. Ancak o, öyle kabul edilmiş bir cüz değildir. Dolayısıyla da başlangıç kısmının bölümlerin dışında kalmasında herhangi bir beis yoktur.

[51] Dördüncüsü de şöyledir: Onun "Tümelin (*küllî*), tikellerine (*cüz'ıyyât*) has-redilmesi türünden olması doğru olmaz" şeklindeki sözü de, doğru ve düzgün değildir. Çünkü "ilmin kapsadığı şey"le kastedilen, hakikat ve mecazı birleştir-me kabilinden olmak üzere cüzün ve hâriçte olanın her birinin hususiyetidir. Zira o [yani hakikatle mecazın birleştirilmesi/cemi], musannife göre mümkündür. Ya da onunla, tağlîb [yani aralarındaki bir ilgiden dolayı bir lafzı diğer lafzı ve anlamını kapsayacak biçimde kullanma] olmaksızın umûmü'l-mecâz [yani bir lafzın hakiki anlamını da taşıyacak şekilde mecazi anlamda kullanılması] kabilinden olmak üzere ilmin tahkikinde araştırılan şey kastedilir.

Bu kısım, böyledir.

[٤٨] أقول: ولنا في هذا المقام أبحاث:

أما أولاً، فلأن الاحتياج إلى العذر ثابت على تقدير رجوعه إلى المختصر أيضاً؛ لأنّ الحصر جزءٌ من المختصر وخارجٌ عن الأقسام الأربعة. أما عن الثلاثة الأخيرة فظاهرٌ، وأما عن الأوّل فلقلوه «فالمبادي حدّه وفائدته واستمداده» فمحتاج إلى العذر.

[٤٩] وأما ثانياً، أنّ قوله «ولأنّ الأنسب تقديم تعريف علم الأصول على تقسيمه» ممنوع؛ لأنّه إنّما يكون أنسب إذا لم يكن التعريف من أقسامه، وإلا فلا بدّ من ذكره عقيبهِ كما في [ما] نحن بصددهِ.

[٥٠] [١٠/و] وأما ثالثاً، فهو أنّ قوله «وأما الخطبة فلا اعتداد لخروجها»، نُقل منه أنّ المراد انحصار ما عداها، مبنيّ على أنّ المدلول بقوله «ثمّ اختصرته» ماعدا الخطبة من المبادي والمسائل. وأنت خبير أنّه حينئذ يجب خروج الخطبة، فلا يناسب قوله «فلا اعتداد» إلخ. لأنّه يدلّ على أنّ الخطبة من أجزاء المقسم لكن ليست جزءاً معتداً بها، فلا بأس لخروجها عن الأقسام.

[٥١] وأما رابعاً، أنّ قوله «إنّه لا يصحّ أن يكون من قبيل حصر الكلّيّ في جزئياته» أيضاً غير مستقيم؛ لأنّ المراد بما يتضمّنه العلم هو خصوصيّة كلّ من الجزء والخارج من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ فإنّه يجوز عند المصنّف. أو يراد به ما يبحث عنه في تحقيق العلم من باب عموم المجاز دون التّغليب، هذا.

**[52]** [Zamiri] “ilim”[e göndermek, aşağıda sıralanan] şu gerekçelerden dolayı tercih edilebilir:

**[53]** Bunların birincisi şudur: *Muhtasar*'ın cüzlerine hasretme, ancak ve ancak ilmin cüzlerine bağlı olarak söz konusu olmaktadır. Böylece ilimdeki hasr, bizzat; *muhtasarın* cüzlerine hasretme ise dolaylı ve ona bağlı olarak olmaktadır. Bu durumda [zamiri] bizzat olana [yani ilime] hamletmek, daha uygun ve tercihe şayandır.

**[54]** İkincisi de şudur: Onun [yani İbnü'l-Hâcib'in] “[ilmin] ilkeler[i], onun tanımı, faydası ve dayanak oluşu” şeklindeki sözü ile onun “onun tanımına gelince” şeklindeki sözünde yer alan zamirler, kesin bir biçimde belirtilmiş ve daha önce geçmiş bulunan “ilim”e gider. Zamirler arasında uyumsuzluğa yol açmamak için, onun o sözündeki zamirin de ilme gitmesi gerekir.

**[55]** Üçüncüsü ise şudur: Zamirin [yani “o”nun] *muhtasara* gitmesi, bölümlerde çokça takdirde bulunmaya yol açar. Oysa zamir, “ilime” gittiğinde böyle olmaz. Çünkü bu durumda ona yol açmaz. Nitekim bu durum, iyice düşünen kimse için açıktır. O halde [zamirin ilime gitmesi] daha tercih edilir bir durumdur.

### **[On Birinci Mesele]**

**[56]** Muhakkik şârih [el-Îcî] şöyle demiştir: “Bunun gibi olanlarda yapılan hasr, tümevarımsaldır (*istikrââ*)...”.

**[57]** [Seyfeddin] el-Ebherî de şöyle demiştir: Muhtemeldir ki “tümevarım”la kastedilen, yaygın olarak bilinen şekildir yani tikelden hareketle tümele ilişkin çıkarımda bulunmak, bir başka ifadeyle konuları ‘izâfi tikeller’ olan önermelerle konuları küllî olan önermelere varmaktır...”.

**[58]** Seyyîd Şerîf [el-Cürcânî] de şöyle demiştir: “Bu doğru değildir. Çünkü o [yani tümevarım], tikellerin hükümlerinden hareketle tümelin hükmüne yönelik çıkarımda bulunmak, ona varmaktır. Oysa bölmeden amaç, bölünenine hükmünün geçiş yapamadığı bölümlerin elde edilmesidir”.

[٥٢] وقد يرجح العلم بوجوده:

[٥٣] الأول، أنّ الحصر في أجزاء المختصر إنّما هو بتبعية أجزاء العلم فيكون الحصر فيه بالذات، وفي أجزاء المختصر بالتبع. والحمل على ما بالذات أولى [١٠/ظ] وأرجح.

[٥٤] الثاني، أنّ الضمائر في قوله «فالمبادي حدّه وفائدته واستمداده» وكذا في قوله «وأما حدّه» راجعة إلى العلم السابق ذكر قطعاً. فينبغي أن يكون الضمير في قوله راجعاً إليه أيضاً لئلا يؤدّي إلى التنافر بين الضمائر.

[٥٥] الثالث، أنّ عود الضمير إلى «المختصر» يفضي إلى كثرة التقدير في الأقسام، بخلاف ما إذا كان إلى «العلم» فإنه لا يفضي إليها، كما لا يخفى على من تأمل، فيكون أرجح.

### [المسألة الحادية عشرة]

[٥٦] قال الشّارح المحقّق: «إنّ الحصر في مثله استقرائي» إلخ.<sup>٢٩</sup>

[٥٧] قال الأبهري: «يحتمل أن يراد بـ«الاستقراء» ما هو المتعارف، أي استدلال بالجزئي على الكلّي أي بالقضايا التي موضوعاتها جزئيات إضافية على القضايا التي موضوعها كليّ»<sup>٣٠</sup> إلخ.

[٥٨] وقال السيّد الشّريف: «هذا غير صحيح؛ إذ هو استدلال بأحكام الجزئيات على حكم الكلّي. والمقصود من القسمة تحصيل الأقسام لا تعدية حكمها إلى مقسمها.»<sup>٣١</sup>

.....

<sup>٢٩</sup> شرح مختصر المنتهى لعبد الدين الإيجي، ٢٤/١.

<sup>٣٠</sup> حاشية على شرح المختصر لسيف الدين الأبهري، مكتبة سليمانية، قسم جار الله، رقم ٤٧٠، ورقة ٤٤ ظ.

<sup>٣١</sup> حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ٢٧/١.

[59] Ben ise şöyle derim: Bu husus tartışılır. Çünkü amacın “bölümlerin elde edilmesi” olmasıyla “bölünenine hükmünün geçiş yapamaması” arasında bir çatışma ve birbirini engelleme durumu söz konusu değildir. Eğer “Tikellerin hükümleriyle yapılan çıkarım, bütünüyle belirleme ve hasretme olmaksızın tam olmaz; eğer onların hükümleriyle hasra varılırsa, bu durumda da kısır döngü (*devr*) gerekir” dersen; ben de şöyle derim: Tikellerin hükümleriyle yapılan çıkarım, örneğin, tikellerin bu dört kısım sınırlanmasına dayanır. Dolayısıyla onların hükümlerinden hareketle küllinin bu dört bölüme münhasır olduğu çıkarılır. Birincisi, lügatle ilgili; ikincisi ise ıstılahla ilgili taraftan elde edilir. Buradan da açığa çıkar ki, tümevarımsal olan, lügatle ilgili olan taraftan elde edilir.

### [On İkinci Mesele]

[60] Fâzıl Şerîf [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “Talep etme, ihtiyari bir fiil olup ancak talep olunanın hususiyetine ilişkin bir iradeyle ve talep olunanın, başka şeylerden ayrışmasına bağlı olarak gerçekleşir”.

[61] Ben ise şöyle derim: Yani talep edilmeyen şeylerden [ayrışmasına bağlı olarak...]. Bu da, talebin bir şeye ilişkin olmasının, tikel bir tarzda onun ayrışmasına dayanmasını gerektirmez. Aksine o, talebin ona ilişme ölçüsünce onun ayrışmasına dayanır. Mamafih sen, mutlak hareketi irade ettiğinde, senin tikel bir tarzda onu tasavvur etmen gerekmez. Aksine gerekli olan sadece senin ona ilişkin talebinin tarzına göre o yönden onu tasavvur etmendir. Böylece de “Belirttiğiniz şey, akleden kişinin kendinde bulunduğu aykırıdır” şeklindeki iddia da savuşturulmuş olur. Çünkü mesela bir fersah [yaklaşık beş km.] mesafede hareket eden bir kimse, hastalık ya da bir araz gibi kendisini meşgul eden bir şeyle meşgul olmasından dolayı, onun gerçek sınırlarının ve ona uygun gelen hareketlerin bilincinde olmaksızın yol alabilmektedir.

### [On Üçüncü Mesele]

[62] Buna şöyle cevap verilmiştir: [Dışta] mevcut olan hareket, [“katetme” anlamındaki hareket değil de] “arada olma (*tavassut*)” anlamındaki harekettir. Bu da, mesafenin başlangıcından sonuna kadar devam eden ferdi tek bir durumdur. Dolayısıyla bunda mesafenin ve sınırlarının [ayrıntılı bir şekilde değil de] genel olarak ve topluca düşünülmesi ve oradaki harekete ilişkin tek bir kastın bulunması yeterlidir.

[٥٩] أقول: فيه نظر؛ إذ لا تمنع بين كون المقصود تحصيل الأقسام وبين تعديدها حكمها [١١/١] إلى مقسمها.

فإن قلت: الاستدلال بأحكام الجزئيات لا يتم بدون الانضباط والانحصار. فلو استدلل بأحكامها على الحصر يلزم الدور.

قلت: الاستدلال بأحكام الجزئيات إنما يتوقف على انحصار الجزئيات في الأقسام الأربعة مثلاً، فيستدل بأحكامها على انحصار الكلّي في الأقسام الأربعة. والأول مستفاد من اللغوي، والثاني من الاصطلاحي. ومنه ظهر أنّ الاستقرائي يستمد من اللغوي.



### [المسألة الثانية عشرة]

[٦٠] قال الفاضل الشّريف: «الطلب فعلٌ اختياري لا يتأتى إلا بإرادة متعلّقة بخصوصيّة المطلوب موقوفة على امتياز عدها.»<sup>٣٣</sup>

[٦١] أقول: أي عمّا ليس بمطلوب، ولا يلزم منه أن يتوقف تعلق الطلب بشيءٍ على امتياز على وجه جزئيّ؛ بل يتوقف على امتياز بقدر ما يتعلق الطلب به. فإذا أردت مطلق الحركة لا يجب عليك أن تصوّرها على وجه جزئيّ؛ بل لا بدّ من أن تصوّرها على وجه يتعلّق طلبك بها من ذلك الوجه. فاندفع [١١/١ ط] ما قيل من أنّ ما ذكرتم خلاف ما يجده العاقل في نفسه؛ فإنّ المتحرّك في مسافة فرسخٍ مثلاً قد يقطعها مع عدم الشّعور بالحدود الواقعة فيها والحركات المنطبقة عليها لا تشتغال نفسه بشاغِلٍ من مرضٍ أو عرض.

### [المسألة الثالثة عشرة]

[٦٢] وأجيب بأنّ الموجود من الحركة ما هي بمعنى التّوسّط وهو أمرٌ واحدٌ شخصيّ مستمرّ من أوّل المسافة إلى منتهاها، فيكفي فيها تخيل المسافة وحدودها إجمالاً

•••••

<sup>٣٣</sup> حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ٤٦/١.

[63] Böyle bir cevap verilmişse de, bu cevabı veren kişi, pek de isabet etmemiştir. Çünkü buradaki söz, kelamcı olan usûl âlimlerinin ilkesine göre ortaya konulmuştur. Onlar, bu anlamda bir hareketi ileri sürmez. Tersine onlara göre hareket, iki anda iki mekânda iki oluşturmaktadır. Dolayısıyla bir fersah mesafede pek çok hareket olur.

[64] Filozofların temel ilkesini (*asl*) kabul etsek dahi biri şunu ileri sürebilir: Bu durumda, bir fersah mesafede gerçekleşen her bir adımda, yukarıya çıkan ve aşağıya inen olmak üzere iki farklı hareket olur. Dolayısıyla itirazcının “sınırlar”dan maksadının her bir adımda gerçekleşen bu iki hareket arasında söz konusu olan şey olması; “hareketler”den maksadının da orada gerçekleşen o hareketler olması muhtemeldir. Böylece de cevap, kesinlikle tam olmaz.

#### [On Dördüncü Mesele]

[65] Şârih [el-Îcî] şöyle demiştir: “‘Fıkıh usûlü’, bu ilim için alemdir/özel isimdir”.

[66] Şerîf [el-Cürçânî] de şöyle demiştir: “O, cins alemlerindedir. Çünkü fıkıh usûlü ilmi, tümel olup çok sayıda ferdi kapsar. Zira onun Zeyd ile olan varlığı, Amr ile olan varlığından fert olarak başkadır. Bu ikisi bilinen olarak bir olsa da durum budur. O da, fer’î dinî hükümlerin çıkarımına ilişkin tümel kurallardır”.

[67] Ben ise şöyle derim: Usûl ilmi Zeyd, Amr, Bekir ve benzerleriyle varolanların tümünü kapsayacak bir şekilde vaz’ edilmiştir. Yoksa o, ne kendisinde mahallerin dışındaki birliğin dikkate alındığı “türsel bir” için ne de kendisinde tikellerin içerildiği ârız bir şey için vaz’ olunmuştur. Aksi halde onun o tikellerde kullanımı, onların özel oluşu itibarıyla mecaz olurdu.

#### [On Beşinci Mesele]

[68] Şârih [el-Îcî] şöyle demiştir: “Bazen hükümler [yani yargılar ve önermeler] dinden alınmaz [duyu ve akıldan alınır]; buna örnek benzerlik ve farklılıktır (*et-temâsül ve’l-ihtilâf*). [Bir başka ifadeyle, ‘Bu, şunun benzeridir’ ve ‘Bu, ondan farklıdır’ gibi, belirli niteliklere dayanılarak nesnelere hakkında ulaşılan yargılardır]. Bazen de hükümler dinden alınır. Bu dinden alınan hükümler de, ya itikadî olup amelin nasıllığına ilişkin olmaz. Buna örnek de, bizim, ‘Allah, diridir; bilendir; kudret sahibidir ve dileyendir’ şeklindeki sözümüzdür. [Ya da...].”

وقصد واحد متعلق بالحركة عليها.

[٦٣] على أنّ المجيب لم يصب المحرّ؛ لأنّ الكلام ههنا على أصل الأصوليين من المتكلمين، وهم لا يقولون بالحركة بهذا المعنى؛ بل الحركة عندهم كونين في آئين في مكانين، فيكون في مسافة فرسخ حركات كثيرة.

[٦٤] ولو تنزلنا إلى أصل الحكيم، لقائل أن يقول: إنه حينئذ يكون في كل خطوة من الخطوات الواقعة في مسافة فرسخ حركتين مختلفتين صاعدة وهابطة، فيحتمل أن يكون مراد المعارض من الحدود ما يقع بين تينك الحركتين الواقعتين في كل خطوة [١٢/و] ومن الحركات تلك الحركات الواقعة فيها، فلا يتمّ الجواب أصلاً.

### [المسألة الرابعة عشرة]

[٦٥] قال الشارح: «أصول الفقه علم لهذا العلم.»<sup>٣٣</sup>

[٦٦] قال الشّريف: «هو من أعلام الأجناس؛ لأنّ علم أصول الفقه كلّيّ يتناول أفراداً متعدّدة؛ إذ القائم منه بـ «زيد» غير ما قام بـ «عمرو» شخصاً وإن اتّحد معلوماً هما وهو القواعد الكلّيّة المتعلّقة باستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة.»<sup>٣٤</sup>

[٦٧] أقول: إنّ علم الأصول موضوع بوضع عامٍ لكلّ ما قام بزيد وعمرو وبكرٍ إلى غير ذلك؛ لا أنّه موضوع لواحد نوعيٍ يعتبر فيه الوحدة في غير المحال؛ ولا لأمر عارضٍ يندرج فيه الجزئيات. وإلّا لكان استعماله في تلك الجزئيات باعتبار خصوصها مجازاً.

### [المسألة الخامسة عشرة]

[٦٨] قال الشارح: «الأحكام قد يؤخذ لا من الشّرع كالتماثل والاختلاف، وقد يؤخذ منه. وتلك إما اعتقاديّة لا تتعلّق بكيفيّة عملٍ»<sup>٣٥</sup>. كقولنا: الله حيّ، عالم، قادر، مريد.

.....

<sup>٣٣</sup> شرح مختصر المنتهى لعضد الدين الإيجي، ٦٣/١.

<sup>٣٤</sup> حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ٦٩/١.

<sup>٣٥</sup> شرح مختصر المنتهى لعضد الدين الإيجي، ٦٣/١.

**[69]** Ben ise şöyle derim: Eğer “Peygamberliğin sübutu [ve varlığı] Allah Te‘âlâ’nın diri, kudret sahibi ve dileyen olduğu inancına dayanır. Bu inanç da dinden alınmışsa, kısır döngü olur” dersen; benim cevabım şu olur: Böyle bir şey ancak ve ancak mucizenin delâleti ona [yani o inanca] dayanırsa gerekir. Oysa durum böyle değildir. Bu demektir ki, mucize olan [ve benzerini getirme noktasında bütün insanları aciz bırakan] Kur’ân’la ve dinle istidlâlde bulunup akli çıkarım yapmak mümkündür. Nitekim o, Hz. Peygamberin –‘aleyhisselâm– peygamberliğine delâlet ettiği gibi o niteliklerin Allah için sâbit olduğuna da delâlet eder.

### [On Altıncı Mesele]

**[70]** Şu da denilemez: Onlar açıkça ortaya koymuşlardır ki, mucizenin delâleti, [Allah için] hayat ve ilim niteliklerinin sübûtuna dayanır. Hatta o, Allah Te‘âlâ’nın kudret ve irade sahibi olduğuna dayanır. Nitekim bu ilerde gelecektir. Çünkü peygamberin iddiasına uygun olarak mucizenin varedilmesi ancak bu şekilde [yani Allah’ın bu niteliklere sahip bulunmasıyla] mümkün olabilir. Eğer o, dinden alınırsa kısır döngü gerekir.

**[71]** [Böyle denilemez] çünkü biz şunu ileri sürüyoruz: Mucizenin varlığı, Allah Te‘âlâ’nın o niteliklere sahip olmasına dayanır. Fakat mucizenin delâleti, mucizenin hârikulâde [yani alışılmışı ve normal olarak düşünüleni aşan, olağanüstü] olmasına dayanır. [Tabii bu hârikulâde olayın mucize olabilmesi için de] onun karşı konulamaz olması, peygamberlik iddiasında bulunan kimseden iddiasına uygun olacak bir tarzda zuhur etmesi, iddiasıyla ve meydan okumasıyla birlikte vuku bulması ve bu kimsenin yalanlanmasına yol açmayacak açıklıkta olması gibi bir takım nitelikleri ve şartları da taşıması gerekir. Çünkü bu olay, bu şekilde zuhur ettiğinde, zorunlu olarak bilinir ki, o, Allah Te‘âlâ’nın bir fiili olup bununla O, bu iddiada bulunan kimsenin doğruluğunu göstermek istemiştir ve Allah Te‘âlâ da, bunu yapacak niteliğe sahip bulunmaktadır. Ayrıca Kur’ân’ın onu gösteren ve ona delâlet eden bir başka yönü de bulunmaktadır. Şöyle ki, Kur’ân’ın icazıyla [yani insanları benzerini getirmekten aciz bırakmasıyla] ortaya çıkmıştır ki, o, beşer sözü değildir; tam tersine gücün ve kuvvetin yaratıcısı olan Allah’ın sözüdür. Dolayısıyla da Kur’ân’ın tüm içeriği, gerçek ve doğru olur. Allah’ın her şeyi bilen olması ve O’nun her şeye güç yetiren olması da bu çerçeveye girer.

Bu kısım ile ilgili olan, böyledir.

[٦٩] أقول: فإن قلت: ثبوت النبوة يتوقف على [١٢/ظ] اعتقاد كونه تعالى حيًا، قادرًا، مريدًا؛ فلو أخذت هذه العقائد من الشّرع لدار.

قلت: وإنّما يلزم ذلك لو توقّف دلالة المعجزة عليها، وليس كذلك. فيمكن الاستدلال بالشّرع وبالقرآن المعجز؛ فإنّه كما يدلّ على نبوّته عليه السّلام يدلّ على ثبوت تلك الصّفات لله تعالى.

### [المسألة السادسة عشرة]

[٧٠] لا يقال: قد صرّحوا بأنّ دلالة المعجزة يتوقف على ثبوت الحياة والعلم؛ بل على ثبوت القدرة والإرادة لله تعالى أيضًا - كما سيأتي - ليتمكنه إيجادها على وفق دعواه، فلو أخذت من الشّرع يلزم الدور.

[٧١] لأنّ نقول: وجود المعجزة يتوقف على ثبوت تلك الصّفات لله تعالى، وأمّا دلالتها فلا يتوقف إلّا على كونها خارقةً للعادة لا يمكن معارضتها مع ظهورها على يد مدّعي النبوة على وفق دعواه مقارنة لدعواه من غير تكذيبها إياه؛ فإنّها إذا ظهرت كذلك يعلم بالضرورة أنّها من فعل الله تعالى، قصد به تصديق ذلك المدّعي [١٣/و] وأنه تعالى متّصف بتلك. وللقرآن جهةً أخرى يدلّ بها عليها أيضًا وهي أنّه قد ثبت بإعجازه أنّه ليس بكلام البشر؛ بل هو كلام خالق القوى والقدر، فيكون ما يتضمّنه حقًا وصدقًا. ومن جملة أنّه بكلّ شيءٍ عليم، و على كلّ شيءٍ قدير، هذا.

[72] [Cürcânî'de görüldüğü üzere] bazen şöyle de denilir: Her ne kadar akıl, bağımsız olarak ispatını yapabilse de, dikkate alınıp hesaba katılabilmesi için inançların dinden alınması icap eder. İşte bundan dolayı kelâm ilmi, dinden bir destek almaksızın sırf akla dayanan “ilk felsefe”den [yani metafizik disiplinin-den] daha üst bir konumdadır.

### [On Yedinci Mesele]

[73] Fâzıl Şerif [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “Bilmelisin ki, [fâil-i] muhtârın [yani fiillerini yaparken tamamen özgür bir yaratıcının] varlığı konusunda din erbabı görüşü birliğine varmış ve bu da kelâm ilminde delilleriyle gösterilmiştir. ‘Atomların (*el-cevâhirü'l-efrâd*), birbirine benzer olmaları anlamında mütecânis/türdeş olmaları’na gelince; kelâmcılardan birine göre, onlar mütecânis olsa da, farklı nitelikleri almaya kâbildir. Nitekim ‘dağ’, ‘taşlık’la nitelenen [özel] cevherlerin [yani atomların] toplamından ibarettir. Bu toplamın kendisi, taşlığın çelişğini gerektiren ‘altınlık’a kâbildir. Dolayısıyla onun taş olduğuna ilişkin verilen hükmün çelişği muhtemeldir; her ne kadar bunların gerçeklikleri farklı olsa da durum böyledir. Oysa ‘dağ’ı oluşturan şeyin, altını oluşturan şey olması mümkün değildir. Ortada, birbirine zıt bu iki niteliğin, kendisine ilişebilmesinin mümkün olacağı belirli bir konu bulunmamaktadır. Dolayısıyla dağ hakkında verilen hükmün, çelişğine muhtemel olması söz konusu olamaz”.

[74] Ben ise şunu ileri sürüyorum: Bu husus tartışılır. Çünkü “Geçmiş bir vakitte görmüş olduğumuz dağ, şu anda altına dönüşmemiştir” şeklindeki bilgimizde söz konusu olan çelişen, onun çelişene muhtemel olması sebebiyledir. Onun çelişeni de, “Bu dağ, şu anda altına dönüşmüştür”ü tasdik etmektir. Bu bilginin bu çelişene muhtemel olmasında, dönüşmenin imkânsızlığına dair kesinliğin ve kararlılığın bulunmaması yeterlidir ve onun [yani dönüşmenin] kendinde imkânına ilişkin bir kesinlik ve kararlılık gerekmez. Ayrıca onda yani imkânsızlığa ilişkin kesinliğin ve kararlılığın bulunmamasında da, cüzlerin birbirinden farklı olduğuna dair bir bilginin yokluğu yeterli olur. Onların mütecânis olduğuna ilişkin bilgi de zorunlu değildir. Tersine “altın dağ”ın meydana geldiği cüzlerin bütünüünün farklılığına dair bilginin bulunmaması yeterlidir; her ne kadar o cüzlerin her biri gerçekte diğerinden farklı olsa da ve onun bilgisi yönünden de böyle olsa bile durum değişmez. Çünkü o bilginin [bu noktada] zararı olmaz. Nitekim bu durum, doğru düşünebilen kimselere kapalı değildir.

[٧٢] وقد يقال: «إنّ تلك العقائد يجب أن يؤخذ من الشّرع وإن استقلّ العقل بإثباتها ليعتدّ بها.»<sup>٣٦</sup> ولهذا كان صناعة الكلام حاكمةً على الفلسفة الأولى المأخوذ من العقل الصّرف من غير تأكّدٍ بالشّرع.

### [المسألة السابعة عشرة]

[٧٣] قال الفاضل الشّريف: «واعلم أنّ ثبوت المختار ما أجمع عليه أهل الملة، وقد برهن عليه في الكلام. وأمّا تجانس الجواهر الأفراد بمعنى تماثلها، فعند بعض المتكلّمين فإن كانت متجانسةً وهي قابلةٌ لصفات متباينة. فالجبل عبارةٌ عن مجموع جواهر موصوفةٍ بالحجريةً وذلك المجموع بعينه قابلٌ للذهبية المستلزمة لنقيض الحجرية. فالحكم بكونه حجرًا محتمل لنقيضه وإن كانت متخالفة الحقائق وما [١٣/ظ] يتركّب منه الجبل لا يجوز أن يتركّب منه الذهب. فليس هناك موضوع معيّن يصحّ أن يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان. فليس الحكم على الجبل محتملاً لنقيضه.»<sup>٣٧</sup> هذا كلامه.

[٧٤] أقول: وفيه بحث. لأنّ النقيض بما هو بعلمنا بأنّ الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبًا بأنّها يحتمل النقيض، ونقيضها التصديق بأنّ ذلك الجبل انقلب الآن ذهبًا. وفي احتمال ذلك العلم بهذا النقيض يكفي عدم الجزم بامتناع الانقلاب؛ ولا يجب الجزم بإمكانه في نفس الأمر. ويكفي فيه أي في عدم الجزم بالامتناع عدم العلم بتخالف الأجزاء، وليس لا بدّ من العلم بتجانسها؛ بل يكفي عدم العلم بتخالف مجموع الأجزاء التي تركّب منه الجبل الذهبيّ وإن كان كلّ واحد من تلك الأجزاء مخالفًا بالحقيقة للآخر وبعلمه أيضًا؛ لأنّ تلك العلم لا يضّرّ، كما لا يخفى على من له تأمّل صحيح.

•••••

<sup>٣٦</sup> حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ١/٦٩.

<sup>٣٧</sup> حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ١/١٨٨-١٨٩.

### [On Sekizinci Mesele]

[75] Fâzıl ve birikim sahibi [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “‘Zâtî’, kendisi anlaşılmasın önce zâtın anlaşılmasının düşünülemediği şeydir. Bunun dayanağı, ‘Mâhiyetin devam etmesine karşın cüzün/parçanın ortadan kalkabileceğini sanmak, mümkün değildir’ şeklindeki sözdür”.

[76] Ben ise şöyle derim: Açıktır ki, burada belirtilmek istenen, onun da net olarak ortaya koyduğu üzere, onun temelinde, cüzün/parçanın yokluğunun, bütünü yokluğuyla aynı olduğu düşüncesi yatmaktadır. Oysa bu, geçersiz ve bozuk bir düşüncedir. Çünkü bu, tek bir niteliğin iki nitelenenle varolmasına ya da bir şeyin niteliğinin o şeyin dışındaki bir şeyle kaim olmasına yol açmaktadır. Her ikisinin de saçma olduğu aşikârdır. Doğru olan, [zâtının tanımında geçen] “düşünülemediği” ifadesinin, mübalağalı olarak “mümkün olamayacağı” anlamında olmasıdır. Böylece tanımın neticesi şu olur: “Zâtî, kendisi zihinde sâbit olmadan önce zâtın zihinde sübûtunun mümkün olamayacağı yüklemidir”. Burada geçen “yüklem” kaydı ile birlikte tanımdan bağımlılık da çıkmış olur. Ayrıca burada “apaçık gerekenler (*el-levâzimü'l-beyyine*)”le yapılan çürütme de söz konusu olmaz. Çünkü zâtın zihinde sâbit olması, apaçık gerekenlerin sübûtü olmaksızın mümkün değilse de, açıktır ki, zâtî olanın tersine, o gerekenlerin sübûtundan önce onun zihinde sâbit olması mümkündür. Nitekim onun ayrılması nasıl mümkün değilse, aynı şekilde sübûtta önce gelmesi de mümkün değildir. Bunu iyi düşünmelisin. Çünkü bu, ince bir fark olup daha çok kabule şayandır.

[77] Muhtemelen onun –kuddise sirruhu– o dediğine kapılmasının nedeni, “ayrılma” ile “önce olmaklık”ın arasında bir ayrım yapmamak ya da o ikisinin gerekli olduğunu sanmaktır; nitekim onun [yani Cürcânî’nin], “[zihinde] sübûtundan önce” sözünü, “yani onun ondan kalkmamasıyla birlikte” sözüyle yorumlamasından da, bu anlaşılmaktadır. Oysa bu, açık bir hatadır. Çünkü birinin diğerini gerektirmemesi tarzında bu ikisi arasındaki fark açık olup akıllı ve zeki bir kimse için karşılıklı mahal bırakmayacak durumdadır.

## [المسألة الثامنة عشرة]

[٧٥] قال الفاضل البخري: «الذاتي ما لا يُتصوّر فهم الذات قبل فهمه. ومأخذه ما قيل [١٤/و] من أنّ الجزء لا يمكن توهم ارتفاعه مع بقاء الماهية.»<sup>٣٨</sup>

[٧٦] أقول: لا يخفى ما في هذا المأخذ من أنّ مبناه أنّ عدم الجزء عين عدم الكل، على ما صرح به، وهو فاسد؛ لأنه يؤدي إلى أن يقوم صفة واحدة بموصوفين أو يقوم صفة الشيء بغيره، وكلاهما ممّا لا سترة في بطلانه. فالصواب أن يكون «لا يتصوّر» بمعنى لا يمكن مبالغة. ويكون حاصل التعريف: الذاتي محمول لا يمكن ثبوت الذات في الذهن قبل ثبوته فيه. فيخرج المضايغ بقيد المحمول. ولا يرد النقص باللوازم البيئية؛ لأنّ ثبوت الذات في الذهن وإن لم يمكن بدون ثبوت اللوازم البيئية؛ لكن يمكن ثبوتها فيه قبل ثبوت تلك اللوازم كما لا يخفى بخلاف الذاتي؛ فإنّه كما لا يمكن انفكاكه لا يمكن تقدّمه في الثبوت، فتأمل. فإنّه فرّق دقيقاً، وبالقبول حقيقاً.

[٧٧] ولعلّ منشأ ذهابه، قدس سرّه، إلى ما قاله عدم التفرقة بين الانفكاك والقبلية أو توهم الاستلزام بهما كما يفهم من تفسير قوله [١٤/ظ] «قبل ثبوته» بقوله «أي مع ارتفاعه عنه»<sup>٣٩</sup>. وهو خبط فاحش؛ فإنّ الفرق بينهما على وجه لا يستلزم أحدهما الآخر بيّن لا يشبهه على الفطن، كما لا يخفى.

www.tuba.gov.tr

•••••

<sup>٣٨</sup> حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ١/٢٦٠.

<sup>٣٩</sup> في الأصل: أي مع عدم ارتفاعه عنه. والتصحيح من حاشية على شرح المختصر للجرجاني، ١/٢٦٠.

## ["Felsefe"ye Dair Meseleler]

### [On Dokuzuncu Mesele]

[78] eş-Şeyh [İbn Sinâ], *el-İşârât*'ta şöyle demiştir: "Başarımın en güzeline ulaştırması dolayısıyla Allah'a hamdedirim. Allah'tan isteğim ve dileğim, yoluna iletmesi ve tam manasıyla gerçeği ilhâm etmesidir. Yine O'ndan, elçisi olsun diye seçtiği kullarına, özellikle de peygamberimiz Muhammed'e ve onun ailesine salât buyurmasını niyaz ederim. Ey tam manasıyla gerçeği elde etmeyi her şeyin üstünde tutan! Bu *el-İşârât ve't-tenbîhât* kitabında sana hikmetin temel ilkelerini ve özünü sunacağım. Eğer akledersen ve aklını tam olarak kullanırsan, bunların ayrıntılarını ve özel noktalarını elde etmen de senin için kolay olur. Bu sunumumda mantık ilminden başlayıp doğa bilimine ve sonra da metafiziğe geçeceğim".

[79] Şârih ve muhakkik Nasîrüddin et-Tûsî de şöyle demiştir: "Doğaya gelince; o, bulunduğu şeydeki yani doğal cisimdeki hareketin ve durağanlığın bizzat ilk ilkesidir".

[80] *el-Muhâkemât* yazarı Kutbüddin er-Râzî de şöyle demiştir: "İlke' ile kastedilen, fâil sebeptir (*el-illetü'l-fâ'iliyye*). Bu da, tek başına hem hareketin hem de durağanlığın sebebi değildir. Aksine iki şartın eklenmesiyle birlikte böyle bir şey söz konusu olabilir. Bu iki şart ise, uygun gelen bir durumun yokluğu ve varlığıdır. [İlke'nin] 'ilk'le kayıtlanması da, yersel nefislerden [ya da Ay-altı âlemdeki nefislerden] kaçınmak, bunları dışarıda tutmak içindir. Çünkü bu nefisler, mesela büyümede olduğu gibi, bulunduğu şeydeki hareketlerin ilkelelidir. Böyle olmakla birlikte onlar, ilk ilkeler değildir. Aksine onlar, doğaları ve keyfiyetleri kullanarak bunu gerçekleştirir. Tûsî'nin 'bulduğu şeydeki' ifadesi ise, zorlayıcı nefislerden kaçınmak ve bunları dışta tutmak içindir".

## [المسائل المتعلقة بعلم الحكمة]

### [المسألة التاسعة عشرة]

[٧٨] قال الشيخ في الإشارات: «أحمد الله على حسن توفيقه وأسأله هداية طريقه وإلهام الحق بتحقيقه، وأن يصلي على المصطفين من عباده لرسالته خصوصاً على النبي محمد وآله. أيها الحريص على تحقيق الحق، إني مُهدٍ إليك في هذه الإشارات والتنبهات أصولاً وجمالاً من الحكمة، إن أخذت الفطنة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها، مبتدئٌ من علم المنطق ومنتقلٌ إلى علم الطبيعة وما قبله.»<sup>٤٠</sup>

[٧٩] قال الشارح المحقق التصير الطوسي: «وأما الطبيعة فهي المبدأ الأول لحركة ما هي فيه، أعني الجسم الطبيعي، ولسكونه بالذات.»<sup>٤١</sup>

[٨٠] وقال صاحب المحاكمات قطب الملة والدين: [١٥/و] «المراد بالمبدأ العلة الفاعلية وهي ليست بانفرادها علة للحركة والسكون معاً؛ بل مع انضياغ شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها. والتقييد بـ'الأول' احتراز عن النفوس الأرضية، فإنها مبادٍ لحركات ما هي فيه كالإنماء مثلاً. إلا أنها ليست مبادٍ أولية؛ بل باستخدام الطبايع والكيفيات. وقوله <ما هي فيه> احتراز عن النفوس القسرية.»<sup>٤٢</sup>

.....

<sup>٤٠</sup> الإشارات والتنبهات لابن سينا، تحقيق مجتبی الزراعي، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٧، ص ٣٣.

<sup>٤١</sup> شرح الإشارات والتنبهات للطوسي، نشر البلاغة، قم، ١٣٩٣، ٦/١.

<sup>٤٢</sup> المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبهات لقطب الدين الرازي، نشر البلاغة، قم، ١٣٩٣، ٦/١.

**[81]** Ben ise şöyle derim: [Aşağıda sıralanacak nedenlerden dolayı] burada tartışılması gereken hususlar vardır.

**[82]** Bunların ilki şudur: Doğa, türsel sûrettir/formdur. Nitekim [İbn Sînâ'nın *el-İşârât* kitabındaki] "İkinci Nemat'ta [Ünitede]", türsel sûretlerin ispatı bahsinde bu açıkça belirtilmiştir. Görünen o ki, "yersel nefisler"den maksat da, aynı şekilde bileşiklerin (*el-mürekkebât*) türsel sûretleridir. Dolayısıyla da [Kutbüddin er-Râzî'nin açıklamasında geçen] "kullanma" tabirinin hiçbir anlamı bulunmamaktadır.

**[83]** İkincisi de şudur: [Tûsî'nin açıklamasındaki "ilk ilke" tabirinde yer alan] "ilk" kaydıyla, zorlayıcı ilkeler dışta bırakılmıştır. Çünkü onlar, hareket ve durağanlığın ilk ilkeleri değildir ve olamaz. Aksine onlar, ancak ve ancak "doğa" aracılığıyla hareket ve durağanlığın ilkesi olabilirler. Dolayısıyla hareket ve durağanlığın ilk ilkesi, sadece ve sadece doğadır. Son kertede denilebilecek olan, onun bazen hareket ve durağanlığın bizzat (aracısız) ilkesi olduğu, bazen de bir zorlayıcı gücün onu yönlendirmesi ve haricî bir eğilimi ona vermesi suretiyle böyle olduğudur. Dolayısıyla zorlayıcı ilkelerin dışta bırakılması noktasında "bulunduğu şeydeki" kaydına gerek yoktur. Öyleyse o kaydın, olgunun açıklanmasına ve gerçeğin açık kılınmasına hamledilmesi zorunludur.

### **[Yirminci Mesele]**

**[84]** *el-Muhâkemât* yazarı [Kutbüddin er-Râzî] şöyle demiştir: "Açıklayıcı sözlerin [yani tanımların] ve önermelerin parçaları tekiler (*müfredât*) olup bunların sûrî yani tümel hükümleri 'îsâgûcî'de [yani mantığın giriş kısmında] belirtilir. Bu kısım, beş tûmelin ve bunların maddî hallerinin yani 'kategoriler'deki maddelere ilişkin tikel hallerinin incelendiği kısımdır. Kategorilerde de, on kategori incelenir. Kanıtların parçaları ise önermeler olup bunların tümel durumları, 'önermeler/peri hermeneias'de belirtilir. Bu kısım önermelerin ve bunların 'beş sanat'la ilgili meseleler bağlamındaki tikel hallerinin incelendiği bölümdür".

[٨١] أقول: وفيه بحث:

[٨٢] أمّا أوّلاً، فلأنّ الطّبيعة هي الصّورة النوعيّة، كما صرّح به في إثبات الصّور النوعيّة في التّمط الثّاني. والظاهر أنّ المراد من «التّفوس الأرضيّة» أيضاً هي الصّور النوعيّة للمركّبات، فلا معنى للاستخدام.

[٨٣] وأمّا ثانياً، فلأنّ المبادي القسريّة قد خرج بقيد «الأوّل»؛ لأنّها لا يكون مبادٍ أوّلاً للحركة والسّكون، بل إنّما يكون مبادٍ لهما بواسطة الطّبيعة، فالمبدأ الأوّل للحركة والسّكون ليس إلّا الطّبيعة فقط. غايته أنّها يكون تارة بذاتها مبدأ لهما، وتارةً بتسخيرها القاسر وإفادة [١٥/ظ] الميل الخارجيّ لها، فلا احتياج في إخراج المبادي القسريّة إلى قيد «ما هي فيه»، فلا بدّ أن يحمل هذا القيد على بيان الواقع وكشف الحقيقة.

## [المسألة العشرون]

[٨٤] قال صاحب المحاكمات: «وأجزاء الأقوال الشّارحة والقضايا مفردات يذكر أحكامها الصّوريّة»<sup>٤٣</sup> أي الكليّة في إيساغوجي، وهو باب كليّات الخمس، وأحوالها المادّيّة أي الجزئيّة المتعلّقة بالموادّ في قاطيغورياس، وهو باب المقولات العشر، وأجزاء الحجج القضايا يذكر أحوالها الكليّة في باب أرمينياس، وهو باب القضايا، وأحوالها الجزئيّة في أثناء مباحث الصّناعات الخمس.<sup>٤٤</sup>

<sup>٤٣</sup> في المطبوع: التصورية.

<sup>٤٤</sup> المحاكمات بين شرحي الإشارات والتبهيّات لقطب الدين الرازي، ٢٠/١.

[85] Ben ise şöyle derim: Açıklayıcı sözlerin ve önermelerin parçalarının incelenmesi, –ister îsâgûcîde isterse kategorilerde olsun farketmez– tekillerin tümel bir tarzda incelenmesidir. Ancak bu ikisi arasındaki fark şudur: Îsâgûcî, onları, açıklayıcı sözleri ve bilinmeyene ulaştırın hükümleri doğru ve geçerli olarak oluşturacak şekilde, bir yapının konusu ve bunun kabul edicisi olmaları bakımından inceler. Kategorilerde olana gelince; burada onlar da incelenir. Fakat burada onlar, bir yapıya konu olmalarına bakılmaksızın, tümel bir tarzda, [bilinmeyene] ulaştırıcı bileşimlere uygun olan ve fayda sağlayan maddeler olmaları bakımından incelenir; yoksa orada “madde”nin hususiyeti [ve tikel durumu] inceleme konusu değildir. Çünkü on kategorinin ele alındığı kısımda yapılan inceleme tarzı, îsâgûcîde incelenen maddenin, cevher ve arazdan hangi cinse girdiği ve onun cevher ya da araz olmasına bağlı olarak cevher sınıflarından hangisine ya da araz kategorilerinden hangi kategoriye girdiğinin soruşturulması tarzındadır. Beş sanatın ele alınması sırasında maddenin incelenmesi de yine bu tarzda olmaktadır. Çünkü orada mesela kesin öncüllerin maddesi tümel bir tarzda incelenir ve bu da şöyle denilerek olur: Kesin öncüllerin maddesi mutlak olarak ilksellerdir (*evveliyât*). Retoriğin, diyalektiğin ve safsatanın maddesinde de durum bu şekildedir. Durum böyle olunca, fâzıl hâşîye yazarının [yani Kutbüddin er-Râzî'nin] “maddî haller”i, “tikel haller”e hamletmesi, açık bir yanlış olup böyle bir şey, en küçük ayrıştırma yetisine sahip olan bir kimseden bile sâdir olmaz.

### [Yirmi Birinci Mesele]

[86] eş-Şeyh [İbn Sinâ] şöyle demiştir: “Burada ‘düşünme’ ile kastettiğim, insanın çözüme odaklandığında, zihninde kavramsal ya da önermesel olarak hazır bulunan şeylerden [zihninde hazır bulunmayan şeylere] intikal etmesi durumudur”.

[87] Şârih ve muhakkik [et-Tûsî] de şöyle demiştir: “O, ‘hazır bulunan şeylerden’ deyip ‘bilgilerden ve algılardan’ dememiştir. Çünkü ‘zan/sanı’ ve benzerleri de, aynı şekilde ilke ve kalkış noktası olabilir”.

[٨٥] أقول: البحث عن أجزاء الأقوال الشارحة والقضايا سواء كانت في إيساغوجي أو في قاطيغورياس بحث عن المفردات على وجه كليّ، لكنّ الفرق بينهما هو أنّ إيساغوجي يبحث عنها من حيث إنّها قابلة ومعروضة للهيئة حتّى يصحّ منها تركّب الأقوال الشارحة والقضايا الموصلة إلى المطلوب. وأمّا في قاطيغورياس يبحث عنها أيضاً، لكن [١٦/و] من حيث إنّها موادّ صالحة ومفيدة في التّأليف الموصل من غير نظر إلى كونها معروضة للهيئة على وجه كليّ لا عن خصوص مادّة؛ لأنّ طريق البحث في باب المقولات العشر هو أنّ المادّة التي يبحث عنها في إيساغوجي هي من أيّ جنسٍ من الجواهر والعرض وعلى تقدير كونها جوهراً أو عرضاً من أيّ صنف من أصناف الجواهر أو من أيّ مقولة من مقولات العرض، وكذلك يكون عن المادّة في أثناء مباحث الصناعات الخمس بهذا الطّريق؛ لأنّه يبحث فيه من مادّة اليقينيّات مثلاً على وجه كليّ بأن يقال: إنّ مادّة اليقينيّات هي الأوّليّات على الإطلاق. وهكذا في مادّة الخطائيّات والجدليّات والمغالطات. وإذا كان الأمر كذلك فحمل المحسّي الفاضل «الأحوال المادّية» على «الأحوال الجزئيّة» خبط فاحش لا يصدر عمّن له أدنى تمييز.

## TÜRKIYE BİLİMLER AKADEMİSİ TURKISH ACADEMY OF SCIENCES [المسألة الحادية والعشرون]

[٨٦] قال الشّيخ: «وأعني بالفكر ههنا ما يكون عند إجماع الإنسان [١٦/ظ] أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصوّرة أو مصدّق بها»،<sup>٤٥</sup> انتهى.

[٨٧] قال الشّارح المحقّق: «وإنّما قال «عن أمور حاضرة» ولم يقل «عن علوم وإدراكات» لأنّ الظّنون ونحوها قد يكون مبادي أيضاً.»<sup>٤٦</sup>

•••••

<sup>٤٥</sup> الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٣٩.

<sup>٤٦</sup> شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي، ١٢/١.

[88] *el-Muhâkemât* yazarı da şöyle demiştir: “Onun [yani İbn Sînâ'nın] ‘bilgiler ve algılardan’ değil de ‘şeylerden’ demesinin sebebi, zan ve benzerlerini içermesi içindir. Eğer ‘Algı da, zan ve benzerlerini içerir’ derseni; biz de şöyle deriz: Algı, onların [yani meşşâî filozofların] açıklamasına göre, bir şeyin sûretinin/formunun akılda meydana gelmesidir. Bir şeyin sûreti de, ancak ve ancak nesnesine uygun olduğunda onun sûreti olur. Oysa zannın, nesneye uygun gelmemesi mümkündür. Dolayısıyla algı, zannı içermez. Tabii ki, eğer algıyı, bir şeyden elde edilen sûretin akılda meydana gelmesi olarak açıklarsak, bu durumda zannı ve benzerlerini kapsamış olur”.

[89] eş-Şerîf [el-Cürcânî] de, *Hâşiyetü'l-Metâli*'de bu şekilde söylemiştir.

[90] Ben ise şöyle derim: Kuşku yok ki, bilginin hakikati, tam da “akılda hâsıl olan sûret”tir. O, ister bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olmasıyla isterse de bir şeyden elde edilen sûretin akılda hâsıl olmasıyla açıklansın durum değişmez. Gizli olmadığı üzere bu anlam, zanda da vardır. Bu durumda nasıl olur da algı, zannı kapsamaz? Yine her sûret, elbette ki sûretin sahibi olan nesneye uygundur. Çünkü o sûret, onun gölgesidir. Gölge ise, gölgenin sahibine uygun olur. Akılda meydana gelen bazı sûretler, her ne kadar kaynağına yani aklın, o sûreti kendisinden aldığına uygun gelmese de, sûretin sahibine uygundur. Dolayısıyla onun hakkında da “bir şeyin sûretinin akılda meydana gelmesi” denilmesi doğru ve geçerlidir. O iki açıklama arasında bir farklılığa gitmek, apaçık bir yanlıştır.

www.tuba.gov.tr

### [Yirmi İkinci Mesele]

[91] eş-Şeyh [İbn Sînâ] şöyle demiştir: “Bunlar, temel ilkelere işaretler ve öze yönelik uyarılardır. Kendisine kolay gelenler, bunları esasından anlayıp kavrar. Ancak kendisine zor gelenler, bunlar içerisinde en açık bir şekilde ortaya konulanlardan bile yararlanamaz. Tabii başarıya erdiren Allah'tır. Ben, bu *İşârât*'ın sonunda şart koştuğum özellikleri taşımayan kimseden bu bölümlerin kapsadıklarının kesinlikle ve kesinlikle sakınılması yönündeki vasiyetimi tekrar ediyorum, bu husustaki talebimi yineliyorum”.

[٨٨] قال صاحب المحاكمات: «وإِذَا قَالَ «عن أمور» دون «علوم وإدراكات» ليتناول الظنون ونحوها.

فإن قلت: الإدراك يعمّ الظنون ونحوها.

فنقول: الإدراك هو حصول صورة الشيء في العقل على ما فسّروا به. وصورة الشيء إنما يكون صورة له إذا كانت مطابقة له، والظنّ يمكن أن لا يطابقه فلا يتنوّاله الإدراك. نعم، لو فسّرناه بحصول صورة من الشيء عند العقل يعمّ الظنّ ونحوه.<sup>٤٧</sup>

[٨٩] وهكذا قال الشّريف في حاشية المطالع.<sup>٤٨</sup>

[٩٠] أقول: لا شك أنّ حقيقة العلم هي الصّورة الحاصلة في العقل سواء فسّر بحصول صورة الشيء في العقل أو بحصول صورة من الشيء. ولا يخفى أن هذا المعنى موجود في الظنّ، فكيف لا يتنوّاله [١٧/و] الإدراك؟ وأيضاً أنّ كلّ صورة مطابقة لذي صورته ألبتة؛ لأنّها ظلّ له، والظلّ مطابق لذي ظلّه. فبعض الصّور الحاصلة في العقل وإن لم يكن مطابقاً لمأخذه، أي لمن يأخذ العقل تلك الصّورة عنه، لكنّه مطابق لذي صورته. فيصحّ أن يقال له أيضاً «حصول صورة الشيء في العقل». فالتفرقة بين التفسيرين خطأ فاحش.

www.tuba.gov.tr

## [المسألة الثانية والعشرون]

[٩١] قال الشّيح: «هذه إشاراتٌ إلى أصولٍ، وتنبهات على جُمَلٍ يستبصر بها من تيسّر له، ولا ينتفع بالأصريح منها من تعسّر عليه، والتكلان على التوفيق. وأنا أعيد وصيّتي وأكرّر التماسي أن يُصنّ بما يشتمل عليه هذه الأجزاء كلّ الصّن على من لا يوجد فيه ما أشترطه في آخر هذه الإشارات،»<sup>٤٩</sup> انتهى.

•••••

<sup>٤٧</sup> المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبهات لقطب الدين الرازي، مكتبة سليمانية، قسم فاتح، رقم ٣٢٢٠، ورقة ١٠ و.

<sup>٤٨</sup> حاشية على شرح المطالع للجرجاني، مطبعة العامرة، إستانبول، ١٢٧٧، ص ٢٣.

<sup>٤٩</sup> الإشارات والتنبهات لابن سينا، ص ١٨٥.

**[92]** Dıştan bakıldığında bu ifade, eş-Şeyh'in daha önce bir kez daha vasiyette bulunduğu ve burada da o vasiyetini tekrar edip talebini yinelediği izlenimi uyandırınca, –oysa durum böyle değildir– *el-Muhâkemât* yazarı, onun [yani İbn Sînâ'nın] “tekrar ediyorum” sözünü çeşitli şekillerde yönlendirmiştir. Bu yönlendirmelerden biri şudur: eş-Şeyh'in “tekrar ediyorum” sözü, “tekrar edeceğim” anlamında olup bu durumda zorlanmaya hiç gerek yoktur.

**[93]** Ben ise şöyle diyorum: Açıktır ki, bu yönlendirmeye göre, burada eş-Şeyh, vasiyette bulunmamakta; tersine [*el-İşârât*] kitabının sonundaki vasiyetini bildirmektedir. Öyleyse bu durumda da “tekrar”ın ve “yineleme”nin bir anlamı yoktur. Çünkü vasiyetin tekrar edilmesi için daha önce de bu kitapta bir vasiyetin olması zorunludur. Lakin bu düşünceye göre bu kitapta vasiyet iki defa yapılmamış tersine sadece kitabın sonunda yapılmıştır. Bu çerçevede buradaki durum da, bağımsız bir vasiyette bulunma değil de sadece ondan haber verme olmuş olur. Tabii eğer [ileride yapılacak olan] vasiyeti bildirme, vasiyet konumuna getirilirse, olay değişir. Ancak açıktır ki, bu durumda da aynı zorluğa düşülmüş olur. O halde onun [yani *el-Muhâkemât* yazarının] “Bu durumda zorlanmaya hiç gerek yoktur” şeklindeki sözü, anlamsızdır.

### **[Yirmi Üçüncü Mesele]**

**[94]** *el-Muhâkemât* yazarı şöyle demiştir: “Demokritos'un görüşü, müfret cisim hakkında değildir. Oysa söz konusu olan, müfret cisimdir. Tabii ki, [*el-Mülahas* ve *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* gibi] bazı eserlerinde el-İmâm'ın [yani Fahreddin er-Râzî'nin] yapmış olduğu üzere, tartışma konusu basît cisim olarak [yani doğaları farklı olan cisimlere asla bölünemeyen cisim olarak] belirlenip sınırlandırıldığında, bu durumda onun [yani Demokritos'un] o konudaki görüşü beşinci görüş olur”.

[٩٢] لَمَّا كَانَ ظَاهِرَ الْعِبَارَةِ يَوْمَهُمْ أَنَّ الشَّيْخَ أَوْصَى فِي السَّابِقِ مَرَّةً أُخْرَى وَهَهُنَا يَعِيدُ وَصِيَّتَهُ وَيَكْرِّرُ التَّمَاسَةَ - مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ - وَجَّهَ صَاحِبَ الْمَحَاكِمَاتِ قَوْلَهُ «وَأَنَا أَعِيدُ» بِوَجْهِهِ: مِنْهَا، أَنَّ قَوْلَهُ [١٧/ظ] «أَعِيدُ» بِمَعْنَى «سَأَعِيدُ»، «وَحَيْثُئِذٍ لَا حَاجَةَ إِلَى الْعِذْرِ».<sup>٥٠</sup>

[٩٣] أَقُولُ: لَا يَخْفَى أَنَّهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ لَا يَوْصِي الشَّيْخَ فِي هَذَا الْمَقَامِ؛ بَلْ يَخْبِرُ عَنِ وَصِيَّتِهِ فِي آخِرِ الْكِتَابِ، فَلَا مَعْنَى لِلْإِعَادَةِ وَالتَّكْرَارِ حَيْثُئِذٍ أَيْضًا؛ لِأَنَّ الْإِعَادَةَ فِي الْوَصِيَّةِ لَا بَدَّلَ لَهَا مِنْ وَصِيَّةٍ قَبْلَهُ فِي هَذَا الْكِتَابِ مَعَ أَنَّهُ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ لَا يَكُونُ الْوَصِيَّةُ فِي الْكِتَابِ مَرَّتَيْنِ بَلْ فِي آخِرِ الْكِتَابِ فَقَطْ، وَيَكُونُ الْوَاقِعُ هَهُنَا إِخْبَارًا عَنْهَا لَا الْوَصِيَّةَ الْمُسْتَقَلَّةَ. اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَنْزِلَ الْإِخْبَارُ عَنِ الْوَصِيَّةِ مَقَامَ الْوَصِيَّةِ. وَلَا يَخْفَى أَنَّ هَذَا عَيْنَ الْإِزْتِكَابِ إِلَى الْعِذْرِ، فَلَا وَجْهَ لِقَوْلِهِ «وَحَيْثُئِذٍ لَا حَاجَةَ إِلَى الْعِذْرِ».

### [المسألة الثالثة والعشرون]

[٩٤] قَالَ صَاحِبُ الْمَحَاكِمَاتِ: «وَأَمَّا مَذْهَبُ دِيمُوقْرَاتِيْسِ فَلَيْسَ فِي الْجِسْمِ الْمَفْرَدِ، وَالْكَلَامِ فِي الْجِسْمِ الْمَفْرَدِ. نَعَمْ، لَوْ حَدَّدَ مَحَلَّ النِّزَاعِ فِي الْجِسْمِ الْبَسِيطِ، كَمَا فَعَلَهُ الْإِمَامُ<sup>٥١</sup>، فِي بَعْضِ مَصْنُفَاتِهِ لَكَانَ مَذْهَبُهُ فِيهِ مَذْهَبًا خَامِسًا.»<sup>٥٢</sup>

www.tuba.gov.tr

<sup>٥٠</sup> للوجه المذكور راجع المحاكمات بين شرعي الإشارات والتنبهات لقطب الدين الرازي، ورقة ٧٩ ظ.

<sup>٥١</sup> والمراد هو فخر الدين الرازي.

<sup>٥٢</sup> المحاكمات بين شرعي الإشارات والتنبهات لقطب الدين الرازي، ٨/٢.

**[95]** Ben ise şöyle derim: Bu husus tartışılır. Çünkü tartışma konusu ister basît cisimle isterse de müfret cisimle sınırlanmış olsun, her iki halde de Demokritos'un görüşü, tartışma konusu içerisine girer ve beşinci görüş olur. Dolayısıyla bunu dörtle sınırlamanın bir gereği yoktur. Bu durum, tartışma konusu basît cisim olduğunda zaten açıktır. Müfret cisim olduğunda da durum böyle olur; çünkü Demokritos'a göre cisimleri oluşturan 'küçük cisimler'in tümü, ona göre müfret cisimlerdir. Zira müfret cismin tanımı onlar hakkında doğru olmaktadır. Çünkü onlar, ne ayrışma ne de kopma olarak hâricî bölünmeye [yani dış dünyada bilfiil bölünmeye] yetenekli olmayan müfret cisimlerdir. Fakat vehmî [ya da zihinsel olarak] bölünmeyi kabul edebilir. Dolayısıyla müfret cismin doğası ve hakikati hakkında beşinci bir görüş bulunmaktadır. Bu görüşe göre, hâricî bölünmeye değil de vehmî bölünmeye kâbil ve yetenekli cisimler bulunmaktadır. İşte bu, Demokritos'un görüşüdür.

#### **[Yirmi Dördüncü Mesele]**

**[96]** *el-Muhâkemât* yazarı şöyle demiştir: "Aynı şekilde eğer 'sonsuz şeylere vehmin güç yetirememesi'yle, 'bilfiil sonsuz şeylerin onun için hâsıl olamayacağı' kastediliyorsa [1], bu noktada onunla akıl arasında bir fark yoktur. Eğer bununla onun sınırsızca her bir idrake ve taksime güç yetiremeyeceği kastedilirse [2], bu zaten ilk meseledir".

**[97]** Ben ise şöyle derim: Kastedilen birincisidir [1]. Onun "bu noktada onunla akıl arasında bir fark yoktur" sözüne ilişkin olarak da biz şunu deriz: Tabii ki. Fakat akıl, bizzat her yer kaplayan şeyin bir yöne doğru olan kısmının, başka bir yöne doğru olan kısmından başka olduğuna dair tümel bir önermeyi algılaması dolayısıyla vehmin tersine, sonsuz bölünme hususunda hükümde bulunabilir. Bu da zaten aklın değil de vehim gücünün durmasının anlamıdır.

[٩٥] أقول: فيه بحث. لأنه سواء حدّد محلّ النزاع في الجسم البسيط أو في الجسم المفرد يدخل [١٨/و] مذهب ديموقراطيس في محلّ النزاع ويكون مذهباً خامساً، فلا وجه للحصر في الأربعة. وذلك أمّا إذا كان محلّ النزاع جسماً بسيطاً فظاهر. وأمّا إذا كان جسماً مفرداً، فلأنّ الأجسام الصّغار التي يتركّب عنها الأجسام عند ديموقراطيس كلّها عنده أجسام مفردة لصدّق تعريف الجسم المفرد عليها، لأنّها أجسام مفردة غير قابلة للقسمّة الخارجيّة لا فكّاً ولا قطعاً، ولكن يقبل القسمّة الوهميّة. ففي حقيقة الجسم المفرد مذهب خامس، وهو أن يكون الأجسام قابلة للقسمّة الوهميّة دون الخارجيّة، وهو مذهب ديموقراطيس.

TÜBA

### [المسألة الرابعة والعشرون]

[٩٦] قال صاحب المحاكمات: «وأيضاً إن أريد بـ«عدم قوّة الوهم»<sup>٥٣</sup> على الأمور الغير المتناهية أنّه لا يحصل له الأمور الغير المتناهية بالفعل، فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل. وإن أريد أنّه لا يقدر على إدراك إدراكٍ وقسمّةٍ قسمّةٍ لا إلى حد، فهو أوّل المسألة»<sup>٥٤</sup>

[٩٧] أقول: المراد هو الأوّل. قوله [١٨/ظ] «فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل»، قلنا: نعم، لكنّ العقل لإدراكه القضيّة الكلّيّة بأنّ كلّ متحرّج بالذّات فما منه إلى جهة، غير ما منه إلى جهة أخرى، يحكم على الانقسام الغير المتناهية بخلاف الوهم. وهذا معنى وقوف الوهم دون العقل.

.....

<sup>٥٣</sup> في بعض نسخ المحاكمات ورد عبارة «إن أريد بعدم قدرة الوهم». انظر المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبيهات لقطب الدين الرازي، ورقة ٨٦ ظ.

<sup>٥٤</sup> المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبيهات لقطب الدين الرازي، ورقة ٨٦ ظ.

### [Yirmi Beşinci Mesele]

[98] *el-Muhâkemât* yazarı şöyle demiştir: “Heyûlânın ispatında sorun bulunmaktadır. Çünkü kendi başına varolan kesintisiz (*ittisâli*) bir hüviyetin yok olup kesintisiz başka bir hüviyet olarak varolması mümkündür. Nitekim bunu yüce Eflâtun da ileri sürmüştür”.

[99] Ben ise şöyle derim: Bu, büyük bir iftira ve açık bir ithamdır. Çünkü Eflâtun’un ve antik dönem ile sonrası dönemde onu takip edenlerin cismin doğası ve mâhiyeti hakkındaki görüşü şudur: Cisim, bizatihi doğal mekâna yerleşmiş olması dolayısıyla başka bir şeye yerleşmeksizin kendi başına varolan kesintisiz bir cevherdir. O, basît/yalın cevher olup onda asla dış dünya bakımından bileşiklik durumu söz konusu değildir. O, kendisine kesintisizliğin ve kesintiliğin (*infisâl*) ilişmesini kabul edebilir bir özelliktedir. Bununla birlikte o, her iki halde de, kendi olarak kalmaya devam eder.

[100] Nihayetinde durum şudur: Aristoteles, bunu şu şekilde iptal eder: Bu kesintisiz cevherin, kesintisizliği ve kesintiliği kabul edebilir olması, mümkün değildir. Çünkü kesintiliğin ona ilişmesinden sonra onun kendisini sürdürmesi mümkün değildir. Hâlbuki kabul edici olanın, kabul edilenin varlığı durumunda varolması zorunludur. Bu cevher, kesintisizliğe ve kesintiliğe kâbil olmayınca, cisimde, bu ikisini kabul edebilen başka bir cevher olması kaçınılmaz olur. İşte bu cevher, heyûlâdır.

[101] Bu da, Eflâtun’un görüşünün şöyle olmasını gerektirmez: “Kesintisiz bir hüviyet olan cisim, kesintiliğin kendisine ilişmesiyle birlikte hepten yok olur ve yokluğun hükmünden başka iki cisim meydana gelir. Aynı şekilde kesintisizliğin ona ilişmesi durumunda da bu iki cisim yok olur ve yokluğun hükmünden başka bir cisim varlığa gelir”. İşte bu, [yani Eflâtun’un görüşünün böyle olduğunu söylemek], ona iftirada bulunmaktan başka bir şey değildir.

## [المسألة الخامسة والعشرون]

[٩٨] قال صاحب المحاكمات: «إنّ في إثبات الهيولى إشكال لجواز أن يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها تنعدم وتحدث هوية أخرى اتصالية، كما يقول به العظيم أفلاطون»<sup>٥٥</sup> انتهى.

[٩٩] أقول: هذا إفك عظيم، وبهتان صريح؛ لأنّ مذهب أفلاطون ومن تبعه من القدماء والمتأخرين هو أنّ حقيقة الجسم جوهر متصل قائم بذاته غير حالّ في شيء آخر لكونه متحيّزاً بذاته، وهو جوهر بسيط لا تركّب فيه بحسب الخارج أصلاً قابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالتين في ذاته.

[١٠٠] غايته أنّ أرسطو يبطله بأنّه لا يجوز أن يكون ذلك الجوهر المتصل قابلاً [١٩/و] للاتصال والانفصال؛ لأنّه لا يمكن بقاءه بعد طريان الانفصال، والقابل يجب وجوده عند وجود المقبول. فذلك الجوهر إذا لم يكن قابلاً للاتصال والانفصال لا بدّ من جوهر آخر في الجسم يكون قابلاً لهما، وهو الهيولى.

[١٠١] ولا يلزم من هذا أن يكون مذهب أفلاطون أنّ الجسم الذي هو الهوية الاتصالية ينعدم بطريان الانفصال بالكلية ويحدث من كتم العدم جسمان آخران، وكذا عند الاتصال ينعدم الجسمان ويحدث جسم آخر من كتم العدم. وما هذا إلا افتراء عليه.

٥٥ المحاكمات بين شرحي الإشارات والتبهيّات لقطب الدين الرازي، ٣٩/٢.

### [Yirmi Altıncı Mesele]

[102] eş-Şeyh [İbn Sînâ, “Üçüncü Nemat”ta] şöyle demiştir: “İşâret: Bir şeyin algısı, algılayanda, o şeyin hakikatının bulunur hale gelmesidir ki, bu, kendisi aracılığıyla algının gerçekleştiği şeyin [gücün] onu müşâhede etmesi yoluyla olur”.

[103] Nasîrüddin et-Tûsî de şöyle demiştir: “Fâzıl Şârih [Fahreddin er-Râzî] şöyle demiştir: ‘O, algıyı öne almıştır. Çünkü iradî hareket, ancak ve ancak talep edilen ya da kaçınılan şeye dair bir bilinç durumunda varolur. O da, bilinçten sonra gelir’. Ben ise şöyle derim: Şu da ileri sürülebilir: Hayvanın algıya gereksinim duyması, hareket içindir. Böylece o, uygun olan yönünde hareket edebilir ve uygun olmayandan da kaçınma yönünde hareket edebilir. İşte bundan dolayı bitkiler algılayıcı değildir. Doğrusu o ki, bu yön itibariyle o ikisinden [yani algı ve hareketten] birinin diğerine bir önceliği yoktur. Bu sebeple de o ikisi, hayvan için derece bakımından birbirine eşit olan iki fiilin iki ilkesi yapılmıştır. Tersine algının hareketten önce gelmesinin sebebi, algının hareketten daha üstün ve değerli olmasıdır. Çünkü algı, insanda olduğu gibi, [başka bir şey için değil de] bizzat talep olunabilir. Oysa hareket, sadece ve sadece başka bir şeye varmak için talep edilir”.

[104] Ben ise şöyle derim: Açıktır ki, iradî hareket, özgür seçime dayalı/ih-tiyarî fiiller arasında yer alır. Her ihtiyarî fiil, tikel bir tarzda onun tasavvur edilmesine bağlıdır. Dolayısıyla hareket, algıya bağlıdır ve algı, hareketten önce gelir. Şârih [et-Tûsî], hareket ve algının birbirlerine önceliği olmadığını nereden çıkarıyor? Yine algı, iradî hareketin ilkelerinden olup bizzat bu hareketten önce olunca, hayvanın hakiki ayırımına iradî hareketten daha yakın olur. Yani o, [hayvanın hakiki ayırımına nazaran] hakiki ayırım olmaya hareketin hakiki ayırım olmasından daha yakın olur. Dolayısıyla bu ikisini, derece bakımından iki eşit ayırım ilkesi yapmak doğru olmaz. Böylece ortaya çıkmıştır ki, İmâmın [yani Fahreddin er-Râzî'nin] sözü, doğruya daha yakındır.

## [المسألة السادسة والعشرون]

[١٠٢] قال الشيخ: «إشارة. إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك.»<sup>٥٦</sup>

[١٠٣] قال التصير الطوسي: «قال الفاضل الشارح: «إنما قدّم الإدراك<sup>٥٧</sup>، لأنّ الحركة الإرادية لا يوجد إلا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه، فهي متأخرة عن الشعور. أقول<sup>٥٨</sup>: ويمكن أيضاً أن يقال إنّما احتاج الحيوان إلى الإدراك [١٩٩ظ] لأجل الحركة حتّى يتحرّك إلى ملائم وعن غير ملائم. ولذلك لم يكن التّبات مدرّكاً. والحقّ أنّه لا تقدّم لأحدهما على الآخر من هذه الجهة، ولذلك جعلنا مبدأيّ فعلين متساويين في الرتبة للحيوان. بل الوجه في تقدّم الإدراك على الحركة أنّه أشرف منها؛ لأنّه قد يكون مطلوباً لذاته كما في الإنسان، والحركة لا يكون ألبتّة مطلوبة إلا لغيرها.»<sup>٥٩</sup> انتهى كلامه.

[١٠٤] أقول: لا يخفى أن الحركة الإرادية من الأفعال الاختيارية. وكل فعل اختياري يتوقّف على تصوّره على وجه جزئيّ. فيكون الحركة موقوفة على الإدراك، والإدراك مقدّمًا عليها. فمن أين يحكم الشارح بأنّه لا تقدّم لأحدهما على الآخر؟ وأيضاً إذا كان الإدراك من مبادي الحركة الإرادية ومقدّمًا عليها بالذات يكون أقرب - أي يكون فصلاً حقيقياً أقرب من كون الحركة فصلاً حقيقياً - إلى الفصل الحقيقي للحيوان من الحركة الإرادية. فلا يصحّ جعلهما مبدأيّ فصلين متساويين في الرتبة. [٢٠٠و] وبهذا ظهر أنّ كلام الإمام قريبٌ إلى الصواب.

•••••

<sup>٥٦</sup> الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٢٣٧.

<sup>٥٧</sup> في هامش الأصل: على سائر القوى، منه.

<sup>٥٨</sup> قائله التصير الطوسي كما ورد في هامش الأصل.

<sup>٥٩</sup> شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي، ٣٠٩/٢ - ٣١٠.

### [Yirmi Yedinci Mesele]

[105] eş-Şeyh [İbn Sînâ] şöyle demiştir: “‘Dördüncü Nemat’, varlık ve onun sebepleri hakkındadır”.

[106] Şârih ve muhakkik [et-Tûsî] de şöyle demiştir: “[Burada] ‘varlık’la kastedilen, mutlak varlıktır. [Oradaki] zamir de, mutlak varlığa gider. ‘Sebepler’ ile kastedilen de, mutlak varlığın sebepleridir. Çünkü mutlak varlık, özel varlıklara ilişir ve onlara teşkik ile [yani aynı anlamda olmakla birlikte derece farkıyla] söylenir. Dolayısıyla o [yani varlıklara teşkik ile söylenen], zâtî/özel olmaz. [Çünkü mâhiyetin kendinde ve cüzlerinde farklılaşma imkânsızdır. Dolayısıyla o, özel olmayıp ona ilişen olur]. İlişen de iliştiği şeye gereksinim duyar. O halde o [yani mutlak varlık], kendinde sebeplidir (*ma‘lûl*) ve özel varlıklar da, onun sebepleridir”.

[107] “Dördüncü Nemat”ın başlığı hususunda şârihin [yani et-Tûsî’nin] yönlendirmesini ele aldıktan sonra *el-Muhâkemât* yazarı da şöyle demiştir: “Şu ileri sürülebilir: Mâhiyetin ve cüzünün farklılaşmadığını kabul etmeyiz. Mâhiyetin ve cüzünün bazı fertlerde meydana gelmesinin, diğer bazı fertlerde meydana gelmesinden daha öncelikli, daha evla ve daha fazla olması niçin mümkün olmasın? Nitekim bazı kimseler, zayıf ve şiddetli olmanın, tamlık ve noksanlık bakımından mâhiyetin kendisindeki bir farklılık olduğu görüşünü savunmuştur. Eğer bu, salt bir ihtimal olsaydı, onun iptali gerekirdi; özellikle de bu görüşü savunan bir kimse söz konusuysa. Biz, onu kabul etsek bile, mutlak varlığın ilişen olması durumunda, özel varlıklara gereksinim duyacağımızı kesinlikle kabul etmeyiz. Böyle bir şey, varlığın varlıklara ilişmesinin ancak arazsal bir ilişme olması yani arazın cevhere ilişmiş olması durumunda söz konusu olur. Hâlbuki durum hiç de öyle değildir. Aksine söz konusu olan, genel arazın (*el-‘arazu’l-‘âm*), mâhiyetlere ilişmesidir. Bu da, ne gereksinimi ne de sebepli olmayı gerektirir. Çünkü genel araz, iliştiği şeyle [yani mâhiyetle] varlıkta birleşir. Öyleyse nasıl olur da ona muhtaç olur? Yine böyle bir şey, ancak dışta mevcut olması halinde mutlak varlığın sebepli olması durumunda söz konusu olur ki, bu, men‘ olunur. Yine şunu da ileri süreriz: Şayet mutlak varlık, özel varlıkların sebeplisi olsaydı, [1] ya onların dışta sebeplisi olurdu [2] ya da onların akılda sebeplisi olurdu. Birinci durumda [1], hem özel varlığın hem de mutlak varlığın dışta olması gerekir. Bu durumda da her şey, iki varlıkla mevcut olur ki, bu imkânsızdır. İkinci durumda [2] ise, özel varlıklardan biri tasavvur olunmaksızın mutlak varlığın tasavvuru mümkün olmaz. Oysa böyle değildir [yani özel varlıklardan biri düşünülmezsizin mutlak varlık düşünülebilmektedir]”.

## [المسألة السابعة والعشرون]

[١٠٥] قال الشيخ: «التمط الرابع في الوجود وعمله.»<sup>٦٠</sup>

[١٠٦] قال الشارح المحقق: «إنَّ المراد من «الوجود» الوجود المطلق، والضمير عائد له. فالمراد من «العلل» علل الوجود المطلق؛ لأنَّ الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة، مقول بالتشكيك، فلا يكون ذاتياً. والعارض محتاج إلى معروضه؛ فإذاً هو معلول بنفسه، والوجودات الخاصة عمله.»<sup>٦١</sup>

[١٠٧] قال صاحب المحاكمات بعد تقدير توجيه الشارح في عنوان التمث الرابع:

«ولقائل أن يقول: لا نسلم أن الماهية جزئها لا يتفاوتان، ولم لا يجوز أن يكون حصول الماهية جزئها في بعض الأفراد أولى وأقدم أو أكثر من حصولها في بعض، على أن من الناس من ذهب إلى أن الاشتداد والضعف اختلاف في نفس الماهية بالكمال والنقص. ولو كان هذا مجرّد احتمال لكان من اللوازم إبطاله، لا سيما قد ذهب إليه ذاهب. ولئن سلّمنا ذلك، لكن لا نسلم أن الوجود المطلق [٢٠/ظ] إذا كان عارضاً يكون مفتقراً إلى الوجودات الخاصة. إنّما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات عروضاً عرضياً، أي عروض العرض للجوهر، وليس كذلك؛ بل عروض العرض العامّ للماهيات، ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلولية. فإنَّ العرض العامّ يتحد مع المعروض<sup>٦٢</sup> في الوجود، فكيف يكون مفتقراً إليها؟ وأيضاً إنّما يلزم أن يكون الوجود المطلق معلولاً لو كان موجوداً في الخارج وهو ممنوع. ونقول أيضاً: مطلق الوجود لو كان معلولاً للموجودات الخاصة، فإما أن يكون معلولاً لها في الخارج فيلزم أن يكون في الخارج وجود خاصّ ووجود مطلق، فيكون كلّ شيء موجوداً بوجودين، وأنه محال. وإما أن يكون معلولاً لها في العقل، فلا يمكن تصوّر الوجود المطلق بدون تصوّر إحدى الوجودات الخاصة، وليس كذلك.»<sup>٦٣</sup> انتهى كلامه.

•••••

<sup>٦٠</sup> الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٢٦١.

<sup>٦١</sup> ذكر ملا لطفي العبارة بتصريف. وعبارة الأصل: «الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك. والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزءاً من ماهيتها؛ بل إنما يكون عارضاً لها. فإذاً هو معلول مستند إلى علة. ولذلك قال الشيخ: في الوجود وعمله.» شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي، ٢-١/٣.

<sup>٦٢</sup> في المطبوع: الماهية.

<sup>٦٣</sup> المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبيهات لقطب الدين الرازي، ٢-١/٣.

[108] Ben ise şöyle derim: Birincinin cevabı şudur: Şârihin [yani et-Tûsî'nin] maksadı, sadece eş-Şeyh'in [yani İbn Sînâ'nın] sözünü tashih etmek ve "felsefe"nin ilkeleri uyarınca onun amacını ortaya koymaktır. Bu ilkeler, kendinde kusurlu ve sorunlu olsa bile, bu böyledir. Çünkü mâhiyetlerin kendinde ve özsel niteliklerinde/zâtîlerinde farklılaşma olmadığı; her teşkik ile söylenenin, fertlerin mâhiyetlerinin dışında olması gerektiği ve mâhiyetlerin özsel niteliği olamayacağı, "felsefe"de belirlenmiş sabit ilkelere dayanmaktadır. Her ne kadar bunların men' edilmesi söz konusu olsa da durum böyledir. Dolayısıyla şârih [yani et-Tûsî], "felsefe"de belirlenmiş o ilkelere dayanmak suretiyle yazarın amacını ortaya koymuştur. O halde onun [yani et-Tûsî'nin] sözünde itiraz edilecek bir husus bulunmamaktadır.

[109] İkincinin cevabı olarak da şunu deriz: Haricî [ya da dış dünyadaki] varlık olması bakımından arazlar, nasıl cevherlere muhtaçsa, aynı şekilde zihinsel varlığın ilişenleri de, iliştiği konularına muhtaçtır. Dolayısıyla cevherler, haricî varlık olmaları bakımından nasıl arazların sebepleri ise, aynı şekilde zihinsel ilişenlerin konuları da, zihinsel varlık olmaları bakımından o ilişenlerin sebepleridir. Çünkü sebep olmaklık (*'illiyye*) ve sebepli olmaklık (*ma'lûliyye*), dış dünyanın özelliklerinden değildir [aksine varlığın özelliklerindedir].

[110] Onun [yani *el-Muhâkemât* yazarının] "Genel araz, mâhiyetle varlıkta birleşir" sözüyle ilgili olarak da şunu derim: Yüklemde bulunma konularının incelenmesi sırasında açığa çıkmıştır ki, özsellerde yüklemde bulunma, varlıkta birlikle, mefhûmda farklılıklardır. Arazsal olanlarda yüklemde bulunma ise, varlıkta nitelenmeyedir. Kabul üzerinden gidildiğinde, o, ancak ve ancak hâricî varlıkta birleşir. Bu da, zihinsel varlık itibarıyla, sebep olmaklığa ters düşmez. Böylece de, onun [yukarıdaki] "Yine böyle bir şey..." şeklindeki sözü de, savuşturulmuş olur.

[111] Dördüncünün cevabı da şudur: Biz, [onun ortaya koyduğu şıklardan] ikinci şıkkı tercih ederiz. Onun "Özel varlıklardan biri tasavvur olunmaksızın mutlak varlığın tasavvuru mümkün olmaz" şeklindeki sözüne ilişkin olarak da şunu deriz: Bunu kabul ettik diyelim. Bu durumda bunun gerektirdiği şey, özel varlıklardan herhangi bir varlığın sûreti zihinde meydana gelmedikçe, mutlak varlığın akledilemeyeceğidir. Buna karşın o, bu özel olanın senin zihninde hâsıl olduğunu bilmeyi gerektirmez. Çünkü bir şeyi bilmek, o şeyin bilgisini bilmeyi gerektirmez. Bu durumda onun bozuk ve geçersiz olduğunu kabul etmeyiz. Eğer bu konunun tam olarak ortaya konulmasını arzu edersen, yapacağımız şu açıklamaya iyice dikkatini vermelisin:

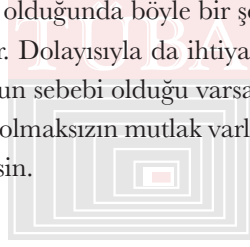
[١٠٨] أقول: أمّا الجواب عن الأول، فإنّ مراد الشّارح ليس إلّا تصحيح كلام الشّيخ وبيان غرضه على مقتضى [٢١/و] قواعد الحكمة وإن كانت تلك القواعد مدخولةً في نفسها. فإنّ عدم الاختلاف في نفس الماهيات وذاتياتها وأنّ كلّ مقولٍ بالتشكيك لا بدّ أن يكون خارجًا عن ماهيات الأفراد لا ذاتي لها من القواعد المقرّرة في الحكمة وإن كان المنع واردًا عليها، فالشّارح بيّن غرض المصنّف بناء على تلك القواعد المقرّرة في الحكمة. فلا غبار في كلامه.

[١٠٩] وأمّا الجواب عن الثّاني، فنقول: إنّ كما تحتاج الأعراض بحسب الوجود الخارجي إلى الجواهر كذلك عوارض الوجود الدّهنيّ إلى معروضاتها. فكما أنّ الجواهر علل الأعراض بحسب الوجود الخارجي كذلك معروضات العوارض الدّهنيّ علل لتلك العوارض بحسب الوجود الدّهنيّ؛ فإنّ العلّية والمعلوليّة ليست من خواصّ المظهر الخارج.

[١١٠] قوله «فإنّ العرض العامّ يتّحد مع الماهيّة في الوجود»، أقول: قد تحقّق في مباحث الحمل، أنّ الحمل في الدّائيات بالاتّحاد في الوجود والتّغاير في المفهوم؛ وفي العرضيات بالإتصاف في الوجود. وعلى تقدير التّسليم إنّما يتّحد في [٢١/ظ] الوجود الخارجي. وذلك لا ينافي العلّية باعتبار الوجود الدّهنيّ. وبهذا اندفع قوله «وأيضاً إلخ».

[١١١] وأمّا الجواب عن الرّابع، إنّنا نختار الشّق الثّاني. قوله «فلا يمكن تصوّر الوجود المطلق بدون تصوّر إحدى الوجودات الخاصّة»، قلنا: سلّمنا واللّازم منه أن لا يعقل الوجود المطلق إلّا وقد حصل في الدّهن صورة وجود من وجودات الخاصّة، ولكن لا يلزم منه أن يعلم أنّ ذلك الخاصّ حاصل في ذهنك؛ إذ لا يلزم من العلم بالشّيء العلم بعلمه، ولا نسلمّ فساده. وإن أردت تحقيق المقام فاستمع ما نتلو عليك.

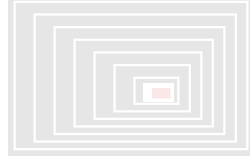
[112] Bilmelisin ki, zihinsel ilişenlerin zihindeki varlığı iki şekildedir. Bunlardan birincisi, onların [zihinde] bizatihi varlığıdır ki, bu, asıl varlıktır. Bunlardan ikincisi ise, onların [zihinde] sûretleriyle varlığıdır ki, bu da, gölge varlıktır. Onların iliştiği şeyler de sadece onların asıl varlıklarının sebebidir. Dolayısıyla zihinsel ilişenlerin zihindeki varlığı, sadece onların iliştiği şeylerin zihinde varolmasından sonra asıl varlık olabilir. Zira sebeplinin varlığı ancak ve ancak sebebin varlığından sonra gerçekleşir. Eğer o, dışta ise dışta; zihinde ise zihinde [bu şekilde] olur. O ilişenlerin gölge varlıkla varolmasına gelince; bu, iliştiği şeylerin varlığına bağlı olmaz. Zira zihinsel ilişenlerin asıl varlığının, iliştiği şeylerin asıl varlığının sebeplisi olması, o ilişilen şeylerin gölge varlığının da, onların gölge varlıklarının sebeplisi olmasını gerektirmez. Tabii ki, ilişenler, mâhiyetin gerekenlerinden olduğunda böyle bir şey gerekir. Çünkü onlar, biz-zat iliştiği şeylere muhtaçtır. Dolayısıyla da ihtiyaç bu iki varlıkta da bulunur. O halde özel varlıkların onun sebebi olduğu varsayıldığında, özel varlıklardan herhangi birinin tasavvuru olmaksızın mutlak varlığı tasavvur etmek, mümkün olur. Bunu iyice düşünmelisin.



TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ  
TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)

[١١٢] اعلم أن العوارض الذهنيّة وجودها في الذّهن على نحوين: وجود بذاتها وهو الوجود الأصليّ، ووجود بصورها وهو الوجود الظّليّ. ومعروضاتها إنّما هي علّة لوجوداتها الأصليّ فلا يمكن وجود العوارض الذهنيّة في الذّهن بالوجود الأصليّ إلّا بعد وجود معروضاتها فيه؛ إذ وجود المعلول لا يتحقّق إلّا بعد وجود العلّة إن خارجًا فخارجًا، وإنّ ذهنيًا فذهنيًا. وأمّا وجود تلك [٢٢/و] العوارض بالوجود الظّليّ فلا يتوقّف على وجود معروضاتها؛ إذ لا يلزم من كون الوجود الأصليّ للعوارض الذهنيّة معلولًا لوجود الأصليّ لمعروضاتها أن يكون الوجود الظّليّ لتلك المعروضات معلولًا لوجودها الظّليّ أيضًا. نعم يلزم إذا كان العوارض من لوازم الماهيّة؛ لأنّها محتاجة بذاتها إلى معروضاتها فيوجد الاحتياج في الوجودين، فيجوز تصوّر الوجود المطلق بدون تصوّر إحدى الوجودات الخاصّة على تقدير كون الوجودات الخاصّة علّة له، فتأمل.



TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ  
TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)

## [Kelâma Dair Meseleler]

### [Yirmi Sekizinci Mesele]

[113] *el-Mevâkıf* yazarı [el-Îcî] şöyle demiştir: “Kelâm ilminin konusu, –yakın ya da uzak bir ilişkiyle [olması farketmeksizin]– dinî inançların ispatının ilişkili olması bakımından ‘bilinen’dir”.

[114] el-Fâzıl eş-Şerîf [el-Cürcânî] de, [*Şerhü'l-Mevâkıf*]ta şöyle demiştir: “Bazen şöyle denilir: Belirtilen yönden [yani dinî inançların ispatının ilişkili olması yönünden] ‘bilinen’, onun [yani kelâmın] meselelerinin yüklemelerini de kapsar. Dolayısıyla en uygunu, şöyle denilmesidir: [Kelâm ilminin konusu] dinî inançlar içerisinde yer alan bir şeyin ispat edilmesi ya da bunlara vesile olması bakımından bilinendir”.

[115] Ben ise şöyle derim: Belirtilen tanımın, yüklem hakkında doğru olduğunu kabul etmeyiz; çünkü söz, “konu oluş”un fertleri hakkındadır. Bununla [yani konu olmayla] da kastettiğim, özsel arazları araştırılan şeydir. Zira ilimlerin mutlak anlamda konusu, bu tümel ünvanla [yani “özsel arazları araştırılan şey” ifadesiyle], bizim için [zaten] bilinir haldedir. Oysa burada amaç, bunlar içerisinde yer alan kelâm ilminin konusunun özelliğini belirlemektir.

## [المسائل المتعلقة بعلم الكلام]

### [المسألة الثامنة والعشرون]

[١١٣] قال صاحب **المواقف**: «موضوع علم الكلام المعلوم من حيث يتعلّق به إثبات العقائد الدنيّة تعلقاً قريباً أو بعيداً.»<sup>٦٤</sup>

[١١٤] قال **الفاضل الشّريف**: «قد يقال: المعلوم من الحيثيّة المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضاً. فالأولى أن يقال: المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدنيّة أو وسيلة إليها.»<sup>٦٥</sup>

[١١٥] أقول: إنّنا لا نسلّم [٢٢/ظ] صدق التعريف المذكور على المحمولات؛ لأنّ الكلام فيما يصدق عليه الموضوعيّة، أعني ما يبحث عن أعراضه الذاتيّة؛ لأنّ مطلق موضوعات العلوم معلوم لنا بهذا العنوان الكلّي. والغرض ههنا تعيين خصوصيّة موضوع علم الكلام من بينها.

.....

<sup>٦٤</sup> **المواقف في علم الكلام للإيجي**، عالم الكتب، بيروت، ص ٧.

<sup>٦٥</sup> **شرح المواقف للجرجاني**، مطبعة محرم أفندي البوسنوي، ١٢٨٦، ص ١٢.

[116] Öyle bir cevap, [bilimsel değil] diyalektiğe dayalı bir cevaptır. Çünkü doğru cevap şöyle denilmesidir: Yazarın [yani el-İcî'nin] oradaki amacı, kelâm ilminin [tam ve gerçek] tarifi değildir. Aksine onun maksadı, kelâm ilminin konusunun ne tür bir şey olduğuna ilişkin yani konunun konu oluşunun tasdikine ilişkin [sadece] bir işarette bulunmaktır. Çünkü söz konusu olan, tahsili istenen her ilimde, öne alınması ve öncelenmesi gereken şeydir. Tahsili istenen şeyde öne alınması gereken şey ise, konunun konuluğunu tasdik etmek olup konunun tasavvuru değildir. Nitekim ilgili yerde gösterildiği üzere o, tasavvurî ilkelerdendir. Maksat [tasavvur ve dolayısıyla gerçek tanım olmayıp] tasdik olunca, tarif eden ifadenin tarif edilenle örtüşüp örtüşmediği noktasında bir kuşku ve soru da kesinlikle o tanıma yöneltilemez; böyle bir şey ne tanımın fertleri tam kapsayıp kapsamadığı ne de fertlerin bu tanımlıyı sağlayıp sağlamadığı (*el-in 'ikâs ve'l-uttirâd*) bağlamında söz konusu olur.

### [Yirmi Dokuzuncu Mesele]

[117] *el-Mevâkıf* yazarı [el-İcî] şöyle demiştir: “Genel şeyler (*el-umûrû'l-'âmmé*), varlığın her hangi bir bölümüne özgü olmayan şeylerdir”.

[118] Ben ise şöyle derim: Bu noktada ciddi bir sorun bulunmaktadır. O da şudur: Zorunluluk, imkân, imkânsızlık ve benzerleri gibi “genel şeyler” bölümünde araştırılan haller, ikinci akledilirlerdendir. Bu hallerin fertlerinden herhangi bir ferdin Zorunlu'da [yani Zorunlu Varlık'ta] bulunması mümkün değildir. Bir kere o, aynılık ve özdeşlik yoluyla bulunamaz. Aksi halde o hallerin, ikinci akledilirlerden olmaması gerekir [ki, böyle bir şey düşünülemez]. Eklenme (*ziyâde*) yoluyla bulunması da mümkün değildir. Aksi halde Zorunlu'da yönlerin çoğalması gerekir ki, filozofların görüşüne göre bu da aynı şekilde geçersiz ve saçmadır. O hallerin fertlerinden herhangi bir fert, Zorunlu'da bulunmayınca, bu haller, “kapsayıcı olan genel şeyler”den olamaz.

[119] (Ondan [yani Molla Lutfî'den nakledilmiştir]): Bu sorunun cevabı hususunda biz ise, şöyle deriz: Mutlak zorunluluk, mutlak varlık, mutlak birlik ve diğer benzeri haller, eklenme yoluyla Zorunlu'da bulunur. Bu ise, Zorunlu'nun yönlerinde bir çoğalma gerektirmez. Çünkü Zorunlu için sâbit bulunan hallerle Zorunlu'nun kendisinin nitelenmiş olmasının anlamı, bütün hallerden ve niteliklerden münezze olan ve bütün yönlerden ‘bir’ olan Zorunlu Varlık'ın, kendinde/hadd-i zâtında onlarla nitelenmiş olması değildir. Zira bunu hiçbir akleden kimse ileri sürmez. Aksine onun anlamı, Zorunlu Varlık'ın, akıl saha-

[١١٦] وهذا الجواب جدليّ؛ لأنّ الحقّ في الجواب أن يقال: ليس غرض المصنّف ههنا تعريف علم الكلام؛ بل مراده الإشارة إلى أنّ أيّ شيء هو موضوعه، أيّ التصديق بموضوعيّة الموضوع؛ لأنّ ما نحن بصدده هو ما يجب تقديمه في كلّ علم الذي يطلب تحصيله. وما يجب تقديمه فيما يطلب تحصيله، هو التصديق بموضوعيّة الموضوع، لا تصوّر الموضوع؛ لأنّه من المبادي التصرّويّة، كما حقّق في موضعه. وإذا كان المراد التصديق لا يردّ عليه السّؤال بالانعكاس والاطراد قطعاً.

### [المسألة التاسعة والعشرون]

[١١٧] قال صاحب المواقف: «الأمر العامّة هي ما لا يختصّ بقسم من أقسام الموجود.»<sup>٦١</sup>

[١١٨] أقول: وفي هذا المقام إشكال قويّ، وهو [٢٣/و] أنّ الأحوال التي يبحث عنها في قسم الأمور العامّة كالوجوب والإمكان والامتناع والوجود وغيرها من المعقولات الثّانية، ولا يمكن أن يوجد في الواجب فرد من أفراد تلك الأحوال، لا بطريق العينيّة وإلّا يلزم أن لا يكون تلك الأحوال من المعقولات الثّانية، ولا بطريق الزّيادة وإلّا يلزم تعدّد الجهات في الواجب، وهو أيضاً باطلٌ على مذهب الحكماء. فإذا لم يوجد في الواجب فردٌ من أفرادها لا يكون تلك الأحوال من الأمور العامّة الشّاملة.<sup>٦٢</sup>

•••••

<sup>٦١</sup> المواقف في علم الكلام للإيجي، ص ٤١.

<sup>٦٢</sup> في هامش الأصل: [١١٩] ونحن نقول في جواب هذا الإشكال: إنّ الأحوال كالوجوب المطلق والوجود المطلق والوحدة المطلق وغيرها موجود في الواجب بطريق الزّيادة، ولا يلزم منه التعدّد في جهات الواجب. وذلك أنّ الأحوال التي يثبت للواجب والواجب متّصف بها ليس معناه أنّ نفس واجب الوجود المنزّه عن جميع الأحوال والأوصاف الواحد من جميع الوجوه متّصف بها في حدّ ذاته؛ إذ لا يقول به عاقل؛ بل معناه أنّ واجب الوجود يتّصف بتلك الأحوال باعتبار مرآته في مظهر العقل، يعني أنّ واجب الوجود إذا تعقله العاقل لا يمكن أن يحصل بذاته كما هي عليه في مظهر العقل؛ بل يحصل منه مثال في المرآة؛ أي في مظهر العقل، ووجود تلك الأحوال في مثال الواجب في مرآة العقل يكفي في كونها من الأمور الشّاملة. [١٢٠] وأما اتّصاف الواجب في ذلك المظهر بتلك الأحوال لا لأنّه الواجب متّصف بها في ذاته؛ بل لنقصان ذلك المظهر لا يقدر على حكايته كما هي على ما هي عليه. فيلزم في ذلك الدرّجة أن يتّصف بالاعتبار والأوصاف التي لازمة لكل موجود باعتبار وجوده في مظهر الذّهن. وهذا من نقصان وعدم قابليّة المرآة لحكاية المرئيّ؛ بل هو في ذاته كامل من جميع الوجوه، بريء من شوائب النّقصان، أحديّ الذات عارٍ عن الصفات والاعتبارات. [١٢١] إذا تأمّلت في هذا المقال، علمت كيف الحال، «منه».

sındaki (*mazhar*) görüntüsü itibariyle o hallerle nitelenmesidir. Bu demektir ki, akıl, Zorunlu Varlık'ı aklettiğinde, kendinde olduğu haliyle O'nun zâtının, akıl sahasında hâsıl olması mümkün değildir. Tersine O'na ilişkin aynada yani akıl sahasında bir misâl oluşur. İşte akıl aynasındaki Zorunlu'nun misâlinde olan o hallerin varlığı, onların "kapsayıcı şeyler" olması noktasında yeterli olur.

**[120]** Zorunlu'nun akıl sahasında o hallerle nitelenmesi ise, Zorunlu'nun zâtında o hallerle nitelenmiş olması sebebiyle değildir. Aksine bu, zâtında olduğu haliyle Zorunlu'yu yansıtmaya ve taklit etmeye güç yetiremeyen akıl sahasının eksik ve yetersiz oluşu sebebiyledir. Dolayısıyla bu düzeyde, zihin sahasındaki varlığı bakımından her mevcut için gerekli olan vasıflar ve itibarlarla nitelenme gerekli hale gelir. İşte bu da, yansıtıcının [yani aklın], yansıyan şeyi [yani Zorunlu Varlık'ı] tam olarak taklit etme yeteneğinin olmaması ve eksik oluşundan kaynaklanmaktadır. Oysa kendinde O, her yönden tam ve yetkin, bütün eksikliklerden uzak, niteliklerden ve itibarlardan arınmış "bizzat bir" dir.

**[121]** İşte sen, bu hususta iyice düşündüğünde, durumun nasıl olduğunu tam olarak bilmiş olursun.

### **[Otuzuncu Mesele]**

**[122]** Burada meşhur bir itiraz bulunmaktadır ki, o da şudur: Filozoflar, şunu ileri sürmüşlerdir: Genel şeyler, mevcut olmak bakımından mevcûda ya da varlık olmak bakımından varlığa [yani mutlak varlığa] ilişen özsel arazlardır. Bu demektir ki, herhangi bir türün, varlığa ilişmesinde bir etkisi bulunmamaktadır. Aksine bu özsel arazların eklenmesiyle türler meydana gelir. Buna göre de muhtelif gerekenlerin, tek bir yönden tek bir gerektirenin gerekeni olması icap eder.

## [المسألة الثالثون]

[١٢٢] وههنا سؤال مشهور. وهو أنّ الحكماء قالوا: الأمور العامة هي الأعراض الذاتية التي يعرض للوجود أو للموجود من حيث هو هو، يعني لا يوجد مدخلية شيء من الأنواع في عروضه للوجود؛ بل بانضمام هذه الأعراض الذاتية يحصل الأنواع. فعلى هذا يلزم أن يكون اللوازم المختلفة لازمةً لملزوم واحدٍ من جهة واحدة.



TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ  
TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)

[123] Ben ise şöyle derim: Durum hiç de böyle değildir. Aksine genel ilişenler içerisinde yer alan her bir ilişenin, mevcûdun doğasına ilişmesinin, diğerinin ilişmesinin menşeyinden farklı özel bir menşeyi bulunmaktadır. Fakat bu, zorunluluk, cevherlik veya arazlık hususiyetinden neşet etmemektedir. Bu hususiyetlere göre mevcûdun doğasının mutlak oluşu, tümel bir mutlaklık değildir. Onlar, o haller için “genel şeyler” demişlerdir. Böyle demelerinin yegâne sebebi, diğer bölümlerden [yani Zorunlu, cevher ve arazdan] farklı bir şekilde onun konusunun ünvanının [yani o tümelin mefhûmunun fertlerinin], iliştiği şeyin ve mutlaklık kaydının genel oluşunun dikkate alınmasıdır. Bu haller, ister “genel imkân” gibi hâriçte bu bölümlerin tümünde gerçekleşmiş olsun ya da “özel zorunluluk” gibi bu bölümlerin sadece birine özgü olsun isterse “yokluk” ve “imkânsızlık” gibi hâricî varlıkların herhangi bir bölümünde gerçekleşmemiş olsun, durum değişmez. Buradan da açığa çıkmıştır ki, “genel şeyler” mefhumunda “kapsayıcı olma (*şümûl*)” dikkate alınmaz. Çünkü ondaki “genel oluş”un anlamı, “ilişileni genel olan şey”dir. Buna göre de eş-Şerîf’in [yani Cürçânî’nin] “O [yani genel şeyler], ya iki bölümü veya üç bölümü kapsar...” şeklindeki sözüne gerek kalmaz. Çünkü onun mefhumunda kapsayıcı olma dikkate alınmaz ki, böyle bir zorlamaya girilsin. Aynı şekilde bazı meselelerin gereksiz ya da ikincil olduğu yolundaki itiraz da söz konusu olmaz. Çünkü “varlık”, hâricî ve zihinsel varlıktan daha genel olup bunları kapsar.

[124] Ey hakikate ermeyi şiddetle arzulayan! Bu konunun tam olarak ortaya konulması bağlamında sana sunduklarımızdan asla şüpheye düşme ve bunlar hakkında tam bir kesinlik üzere ol. Ayrıca sapıklık vadisinde şaşkın şaşkın gezinen kimselere körü körüne bağlanmaktan kendini kurtar.

### [Otuz Birinci Mesele]

[125] el-Fâzıl eş-Şerîf [el-Cürçânî] şöyle demiştir: “Bazen ona dair yani ‘imkân’ın, mâhiyetin gereği oluşuna dair şöyle bir sorun gündeme getirilir: Âlemin hudûsu ezelde mümkün değildir. Sonra ezelin bir kesitinde âlemin hudûsu mümkün hâle gelir”. el-Kâdî’nin ifadesi bu şekildedir.

[١٢٣] أقول: الأمر ليس كذلك. بل لكلّ عارض من العوارض العامة [٢٣/ظ] منشأً مخصوص لعروضه لطبيعة الموجود غير منشأ عروض الآخر لكن دون خصوصية الواجبية والجوهرية والعرضية، وإطلاق طبيعة الموجود بالنسبة إلى هذه الخصوصيات لا الإطلاق الكليّ. وإنّما قالوا لتلك الأحوال «أمور عامة» لاعتبار عموم عنوان موضوعه ومعروضه وقيد حيثيته بخلاف سائر الأقسام سواء كانت تلك الأحوال متحققة في الخارج في جميع الأقسام كالإمكان العامّ، أو يكون مختصاً بواحد من الأقسام كالوجوب الذاتيّ، أو لا يتحقّق في قسم من أقسام الموجودات الخارجية كالعدم والامتناع. ومن ههنا ظهر أنّه لا يعتبر في مفهوم الأمور العامة الشمول؛ لأنّ معنى العموم فيه ما يكون معروضه عامّاً. فعلى هذا، لا حاجة إلى ما قاله الشّريف «إنّما أن يشمل الإثنين أو الثلاثة»؛ لأنّه لم يعتبر في مفهومها الشمول حتّى يحتاج إلى التّكلف. ولا يرد أيضاً كون بعض المباحث تطلقاً؛ لأنّ الوجود عامّ من الخارجيّ والذهنيّ.

[١٢٤] أيّها الحريص على إدراك الحقّ! كُنْ! [٢٤/و] على تيقّن فيما أعطيناك من تحقيق المقال، واستخلص نفسك عن ريقّة التقليد لأولئك الذين يهيمون في وادي الضلال.

## TÜRKIYE BİLİMLER AKADEMİSİ TURKISH ACADEMY OF SCIENCES [المسألة الحادية والثلاثون]

[١٢٥] قال الفاضل الشّريف: «وربّما يشكل عليه، أي على لزوم الإمكان للماهية بأنّ حدوث العالم غير ممكن في الأزل ثمّ يصير ممكناً فيما لا يزال.»<sup>٦٨</sup> هكذا عبارة القاضي.

•••••

<sup>٦٨</sup> العبارة للإيجي ما عدا إضافة العرجاني جملة «أي على لزوم الإمكان للماهية». شرح المواقف للعرجاني، ١٤٢-١٤٣.

[126] Ben ise şöyle derim: O, “âlemin hudûsu” deyip “âlemin varlığı” dememiştir. Çünkü âlemin varlığı, özsel imkânla ezelde mümkündür. Burada varılmak istenen şey, sebebinin varolmaması dolayısıyla onun ezelde gerçekleşmesinin “başkasından kaynaklı bir imkânsızlık”la imkânsız oluşudur. Başkasından kaynaklı imkânsızlık ise, özsel imkâna tezat teşkil etmez. Bu takdirde herhangi bir sorun söz konusu olmaz. Âlemin hudûsu ise –ki, bu, âlemin varlığını yokluğun öncelemiş olması yani âlemin bu nitelikle ezelde nitelenmiş olmasıdır– özsel bir imkânla mümkün olmayıp sonra o, ezelin bir kesitinde mümkün olur. Böylece açığa çıkar ki, “imkân”, mümkün mâhiyetin gerekeni değildir. Çünkü ezelde imkânı bulunmadığı halde onun hudûsla nitelenmesi mümkündür. Bu durumda tek çıkar yol, yazarın [yani el-Îcî'nin] şu dediğidir: İmkânın ezeli olması, ezeliğin imkânını gerektirmez. Çünkü âlemin “hudûs” niteliğiyle nitelenmesi mümkün olup onun imkânı da ezelde vakidir. Oysa onun ezeliği mümkün değildir. Bu da göstermektedir ki, el-Fâzıl eş-Şerîf'in [yani el-Cürçânî'nin *Şerhü'l-Mevâkıf* da], onun [yani el-Îcî'nin] “âlemin hudûsu” sözünü “âlemin varlığı” olarak yorumlaması, bir hatadır ve bu da, açıktır.

### [Otuz İkinci Mesele]

[127] Sonra o [yani el-Cürçânî], şöyle demiştir: “Bu hususta bizim şöyle bir incelememiz bulunmaktadır: Onun imkânı [ezelde sürekli olduğunda, o, zâtında, ezelin herhangi bir parçasında varlığı kabule engel olmaz. Dolayısıyla onun buna engel olmaması, o parçaların tümünde devam eden bir durum olur...].”

[128] Farkındasın ki, böyle bir inceleme, ancak ve ancak “imkân”dan maksadın “varlığın imkânı” olması durumunda geçerli olur. Oysa “imkân”la kastedilen, “hudûs niteliğiyle nitelenmenin imkânı” olunca, yukarıda ortaya koyduğumuz üzere, onun bir geçerliliği olmaz. Bunu iyi düşünmelisin.

### [Otuz Üçüncü Mesele]

[129] el-Fâzıl eş-Şerîf [el-Cürçânî] şöyle demiştir: “Bütün olması bakımından bütününcü önce gelmesi hususu ise tartışılır. Çünkü maddî ve sûrî/formel parçaların toplamı, tam da mâhiyet olup onun [yani mâhiyetin] kendisini öncelemesi düşünülemez”.

[١٢٦] أقول: وإنما قال «حدوث العالم» دون وجوده؛ لأنّ وجوده ممكنٌ في الأزل بالإمكان الدّاتيّ، غايته يمتنع وقوعه فيه لعدم وجود علّته بالامتناع الغيريّ. والامتناع بالغير لا ينافي الإمكان الدّاتيّ، فلا ورود للشّبهة على هذا التقدير. وأمّا حدوثه - وهو كون وجوده مسبوقاً بعدم أيّ اتّصاف العالم بتلك الصّفة في الأزل - ليس يمكن بالإمكان الدّاتيّ ثمّ يصير ممكناً فيما لا يزال. فقد ظهر أنّ الإمكان غير لازم لماهيّة الممكن؛ فإنّ اتّصافه بالحدوث ممكن ولم يوجد إمكانه في الأزل. ولا مخلص عنه إلّا بما قاله المصنّف من أنّ أزليّة الإمكان لا يستلزم إمكان الأزليّة؛ فإنّ اتّصاف العالم بصفة [٢٤/ظ] الحدوث ممكن وإمكانه متحقّق في الأزل وأزليّته غير ممكن. ومن ههنا ظهر أنّ تفسير الفاضل الشّريف قوله «حدوث العالم» بـ«وجوده» سهوٌ، كما لا يخفى.

### [المسألة الثانية والثلاثون]

[١٢٧] ثمّ قال: «ولنا فيه بحث، وهو أنّ إمكان»<sup>٦٩</sup> الخ.

[١٢٨] وأنت خبيرٌ أنّ هذا البحث إنّما يردّ أن لو كان المراد من الإمكان إمكان الوجود. وأمّا إذا كان المراد إمكان الاتّصاف بصفة الحدوث فلا ورود له كما بيّناه، فتأمل.

### [المسألة الثالثة والثلاثون]

[١٢٩] قال الفاضل الشّريف:<sup>٧٠</sup> «وأما تقدّم الكلّ من حيث هو كلّ، ففيه نظرٌ. إذ مجموع الأجزاء المادّيّة والصّوريّة هو الماهيّة ولا يتصوّر تقدّمها على نفسها.»<sup>٧١</sup> هذا كلامه.

.....

<sup>٦٩</sup> «ولنا فيه بحث، وهو أنّ إمكانه إذا كان مستمرّاً أزلاً لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل فيكون عدم منعه منه أمراً مستمرّاً في جميع تلك الأجزاء.» انظر شرح المواقف للرجزاني، ص ١٤٣.

<sup>٧٠</sup> في هامش الأصل: في مباحث العلة.

<sup>٧١</sup> شرح المواقف للرجزاني، ص ١٦٨.

[130] Ben ise şöyle derim: Açıktır ki, bileşik sebeplinin varlığı, ancak ve ancak sûrî parçanın maddî olan parçaya yerleşmesinden sonra meydana gelir. Ayrıca sûrî parçanın varlığı, onun yerleşmesinden öncedir. Çünkü bir şey dışta varolmadıkça, onun bir mahalle yerleşmesi mümkün olmaz; bu nettir. Sûrî parçanın varlık düzeyinde de, maddî ve sûrî parçaların toplamı bulunur; her ne kadar sebepli bulunmasa da bu, böyledir. Böylece belirlenmiş olur ki, maddî ve sûrî parçaların toplamının, sebepliden önce gelmesi, bir şeyin kendinden önce gelmesini gerektirmez.

### [Otuz Dördüncü Mesele]

[131] Evet, şöyle denilebilir: Sûrî parçanın maddî parçaya yerleşmesi, bileşik sebeplinin varlığının şartlarındandır. Dolayısıyla tam sebep, bileşik sebepliği öncelerse, madde ve ona yerleşen sûretin toplamının önce gelmesi gerekir.

[132] Bu şöyle reddolunur: Gereken şey, sûretin maddeye yerleşmesinin önce olmasıdır. Bunda da bir sorun yoktur. Çünkü o, açık olduğu üzere, bileşik sebeplinin varlığından önce gelmektedir. Bunu iyi düşünmelisin.

### [Otuz Beşinci Mesele]

[133] el-Fâzıl eş-Şerîf [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “Bize göre çok sayıdaki eserin [bileşik olmayan] yalın (*basîl*) tek bir fâile dayanması mümkündür. Nasıl mümkün olmasın ki? Biz, şunu ileri sürüyoruz: Bütün mümkünler [aracısız bir şekilde] Allah’a dayanmaktadır. Oysa çok sayıdaki eserin yalın tek bir fâile dayanmasının imkânını filozoflar men‘ etmiştir. Filozoflara göre böyle bir şey, ancak âletin/organın, şartın ya da kabul edici şeyin çokluğuyla mümkün olabilir”.

[١٣٠] أقول: لا يخفى أنّ وجود المعلول المركّب إنّما يحصل بعد حلول الجزء الصّوريّ في المادّيّ ووجود الجزء الصّوريّ مقدّم على حلوله؛ لأنّ الشّيء ما لم يوجد في الخارج لا يمكن حلوله في المحلّ وذلك ظاهرٌ. ففي درجة وجود الجزء الصّوريّ يوجد مجموع الأجزاء المادّيّة والصّوريّة ولم يوجد المعلول، فثبت أنّه لا يلزم من تقدّم مجموع الأجزاء المادّيّة والصّوريّة على المعلول تقدّم الشّيء على نفسه.

### [المسألة الرابعة والثلاثون]

[١٣١] نعم [٢٥/و] يمكن أن يقال: أنّ حلول الجزء الصّوريّ في الجزء المادّيّ من جملة شرائط وجود المعلول المركّب، فلو تقدّم العلة التامة على المعلول المركّب يلزم تقدّم مجموع المادّة والصّورة الحالة فيها.

[١٣٢] ويرد عليه أنّ اللازم تقدّم حلول الصّورة في المادّة، ولا بأس فيه؛ لأنّه مقدّم على وجود المعلول المركّب، كما لا يخفى، فتأمل.

### [المسألة الخامسة والثلاثون]

[١٣٣] قال الفاضل الشّريف: «يجوز عندنا استناد آثار متعدّدة إلى مؤثّرٍ واحدٍ بسيطٍ. وكيف لا؟! ونحن نقول بأنّ جميع» إلى قوله «وأما التسلسل»<sup>٧٢</sup>.

•••••

[134] Ben ise şöyle derim: Görünen şu ki, o, “yalın tek” ile bütün yönlerden tek olanı kastetmiyor. Aksine o, “yalın tek” ile ister sıfatları ve itibarları çok olsun isterse olmasın, zât yönünden bir ve yalın olanı kastediyor. Aksi halde onun “Nasıl mümkün olmasın ki?” sözüyle yaptığı aklî çıkarım, nasıl tam olabilir? Bu durumda şöyle diyoruz: Onun “filozoflar men‘ etmiştir” şeklindeki sözü, doğru değildir. Çünkü onlar, çok sayıdaki eserin yalından meydana gelmesini (*sudûr*) men‘ etmez. Aksine onlar, bütün yönlerden bir olandan, onun meydana gelmesini men‘ ederler. Bundan dolayı da filozoflar, “ancak âletin/organın, şartın ya da kabul edici şeyin çokluğuyla mümkün olabilir” derler. Ayrıca sen farkındasın ki, Eş‘ariler, Yüce Zorunlu’dan, zât yönünden çok sayıda eserin meydana gelmesini ileri sürse de, o çokluğun O’ndan meydana gelmesini, iradenin taalluklarının çokluğu olmaksızın mümkün görmezler. Dolayısıyla bu, şartlar kabilinden olmaktadır. Öyleyse onlar da [yani Eş‘ariler de], [lafzen olmasa da] anlam olarak, çok sayıda eserin yalından meydana gelmesini, birçok şarta bağlı görmektedir.

### [Otuz Altıncı Mesele]

[135] Fâzıl ve birikim sahibi [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “Ondan [yani o tek zâttan] meydana gelen her bir şeyle, bire bir ve doğrudan bir ilişki olması gerektiğini kabul etsek bile, bu, bizim görüşümüze zarar vermez. Çünkü ‘gerçek ilke’, kendinde pek çok olumsuzlamayla nitelenmiştir. Hatta onun, taallukları çok olan bir iradesi bulunmaktadır. Dolayısıyla bütün bu yönler itibariyle ondan pek çok şeyin meydana gelmesi mümkündür. Bu da, zâtı bakımından onun ‘gerçek bir’ olmasına bir engel teşkil etmez”.

[136] Ben ise şöyle derim: Bu sözün bu konuyla herhangi bir ilişkisini göremiyorum. Çünkü buradaki tartışma ve inceleme, İlk İlke’den iki eserin meydana gelip gelmeyeceği hakkında olmayıp tam tersine “sebepe”nin hallerinden olan tümel bir önermenin ispatı hakkındadır. Bu da, “Bütün yönlerden ‘bir’ olan her bir şeyden, iki eserin meydana gelmesi mümkün değildir” şeklindeki önermedir. Âlemin ilkesi olan “bir”den, iki eserin meydana gelip gelemeyeceği ise, metafiziğe ait başka bir meseledir. Dolayısıyla bu ‘bir’, o tümelin altına girerse, ondan da iki eser meydana gelmez; eğer girmezse, onun hakkında böyle bir hükümde bulunulamaz. Bunu iyi düşünmelisin.

[١٣٤] أقول: والظاهر أنّه لا يريد من «الواحد البسيط» الواحد من جميع الوجوه؛ بل يريد الواحد من جهة الذات وهو البسيط سواء تعددت صفاته واعتباراته أو لا، وإلا كيف يتم الاستدلال بقوله «فكيف لا؟» فحينئذ نقول: لا يصح قوله «ومنعه الحكماء»؛ لأنهم لا يمنعون صدور الآثار المتعدّدة عن البسيط؛ بل يمنعون صدوره عن الواحد من جميع الوجوه، فلذلك يقولون «إلا بتعدّد آله أو شرط أو قابل». وأنت خبير أنّ الأشاعرة وإن قالوا بصدور [٢٥/ظ] الآثار المتعدّدة عن الواجب تعالى من جهة الذات، لكن لا يجوزون صدوره عنه تعالى بدون تعدّد تعلّقات الإرادة، فهي من قبيل الشرائط. فهم يقولون معنى أيضاً أنّه لا يصدر الآثار عن البسيط إلا بتعدّد شرط.

### [المسألة السادسة والثلاثون]

[١٣٥] قال الفاضل النحرير: «ولئن سلّمنا أنّه لا بدّ من خصوصيّة مع كلّ صادر عنه بعينه فذلك لا يضرّنا؛ لأنّ المبدأ الحقيقي متّصف في نفس الأمر بسلوب كثيرة؛ بل له إرادة يتعدّد تعلّقاتها. فجاز أن يصدر عنه من هذه الحثّيات أمور كثيرة ولا يقدر ذلك في كونه واحداً حقيقياً بحسب ذاته.»<sup>٧٣</sup>

[١٣٦] وأقول: لست أرى في هذا الكلام مناسبة لهذا المقام؛ لأنّ البحث ههنا ليس في أنّ المبدأ الأوّل هل يصدر عنه اثنين أو لا؛ بل في إثبات القضيّة الكلّيّة التي من أحوال العلة وهي أنّ كلّ ما كان واحداً من جميع الوجوه لا يجوز أن يصدر عنه اثنين. وأمّا أنّ الواحد الذي مبدأ العالم هل يصدر عنه اثنين أو لا، فهو بحث آخر من مباحث الإلهيات. فذلك الواحد إن دخل تحت ذلك الكلّي فلا يصدر [٢٦/و] عنه أيضاً اثنين، وإن لم يدخل فلا يحكم عليه بذلك الحكم، فليتمّ.

### [Otuz Yedinci Mesele]

[137] el-Fâzıl eş-Şerîf [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “Cevap şudur: Söz, tesir etme ve varlık verme noktasında tam bağımsız olan ‘varedici sebep’ hakkındadır. Varsayılan dizinin bir kısmının, tesirde bağımsız bir şekilde yani o diziye tesirde hiçbir ortağı olmayacak şekilde, o dizinin varedici sebebi olması mümkün değildir. Aksi halde o ‘bir kısım’, kendisine tesir edici olur. Çünkü o, mümkündür; dolayısıyla da onun tesir edici bir sebebinin bulunması zorunludur. O tesir edici sebebin, bu bir kısımdan başkası olması da mümkün değildir. Aksi halde bu bir kısım, o diziye tesir noktasında bağımsız olmamış, aksine o hususta bir ortağı bulunmuş olur”.

[138] Ben ise şöyle derim: Bağımsız olmayan müessirlerde teselsül olduğunda, bu delil tam olmaz. Şöyle ki, bir mümkün [varlık], başka bir mümkünde müessir olduğunda, diğer bir mümkün de o müessirde müessir olduğunda ve bu sonsuzca böyle devam ettiğinde, ama aynı zamanda her bir mümkünün, sebeplisine tesirindeki yeterliliği, ‘hazırlayıcılar’ vasıtasıyla olduğunda, teselsül gerekir. Bu durumda, ‘yeter sebep (*el-‘illetü’l-kâfiye*)’ anlamında, mümkün müessirlerin bütünüün sebebi, –silsilenin kesilmesi ve zorunlunun sübutu gerekmemekle birlikte– içerdekenden [yani dizi içerisinde yer alan müessirden] ve dıştakinden bileşmiş olur. Bunu iyi düşün.

### [Otuz Sekizinci Mesele]

[139] el-Fâzıl eş-Şerîf [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “Şöyle ki, onun [yani arazın] somut olarak belirmesinde (*teşahhus*) mahallinin bir etkisi olduğunda, onun mahallinden ayrılıp somut olarak kendi başına kalması düşünülemez. Tersine bu durumda onun olumsuzlanması gerekir. Dolayısıyla başka bir mahalde meydana gelen, yok olanın aynısı olamaz; aksine onun türünden başka bir somut fert olur”.

## [المسألة السابعة والثلاثون]

[١٣٧] قال الفاضل الشّريف: «والجواب أنّ الكلام في العلة المُوجدة المستقلة بالتأثير والإيجاد»<sup>٧٤</sup> إلخ.

[١٣٨] أقول: إذا كان التسلسل في المؤثرات الغير المستقلة، لا يتمّ الدليل. وذلك مثلاً إذا كان ممكن مؤثراً في ممكن آخر وممكن آخر مؤثراً في ذلك المؤثر لا إلى نهاية له، لكن يكون كفاية كلّ ممكن في تأثيره في معلوله بواسطة معدّات فيلزم التسلسل. فحينئذٍ يكون علة مجموع المؤثرات الممكنة بمعنى العلة الكافية مركبة من الدّاخل والخارج مع عدم لزوم الانقطاع وثبوت الواجب، فتأمل.

## [المسألة الثامنة والثلاثون]

[١٣٩] قال الفاضل الشّريف: <sup>٧٥</sup> «لأنّه لما كان لمحله مدخل في تشخّصه لم يتصوّر مفارقتة عنه باقياً بشخصه؛ بل يجب انتفاؤه حينئذٍ، فلا يكون الحاصل في المحلّ الآخر عين الذي عدم بل شخصاً آخر من نوعه»<sup>٧٦</sup>.

www.tuba.gov.tr

•••••

<sup>٧٤</sup> «والجواب أنّ الكلام في العلة المُوجدة المستقلة بالتأثير والإيجاد ولا يمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علة مُوجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى أن لا يكون له شريك تاتير في تلك السلسلة وإلا كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه؛ لأنه ممكن فلا بدّ له من علة مؤثرة ولا يمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض وإلا لم يكن ذلك البعض مستقلاً بالتأثير في السلسلة؛ بل كان له شريك فيه». شرح المواقف للجرجاني، ص ١٨١.

<sup>٧٥</sup> في هامش الأصل: في مباحث الأعراس.

<sup>٧٦</sup> شرح المواقف للجرجاني، ص ١٩٧.

[140] Ben ise şöyle derim: Eğer ‘onun somut olarak belirmesinde mahallin sebep olması’ ile [mahalle] yerleşme şartına yani arazın mahalle yerleşmesine bakılmaksızın mutlak olarak onun [yani mahallin] zâtının onun sebebi olduğu kastedilirse, o mahalden ayrıldığında arazın somut olarak var kalamayacağını kabul etmeyiz. Çünkü o somut ferdin sebebi, bu durumda, mahallin “zât”ı olup bunda mahal olma “niteliği”nin bir etkisi yoktur. Dolayısıyla o, daha önce ne ise öyle kalmaya devam eder. Böylece de onun olumsuzlanması gerekmez. Böyle değil de o ifadeyle “yerleşme şartıyla mahallin onun sebebi olması” kastedilirse, bu durumda, arazın mahalline yerleşmesi, onun somut bir fert olarak belirmesinin şartı olur. Oysa o [araz], dış dünyada varolmasından sonra olur. Dolayısıyla da onun varlığı, kendi somut olarak belirmesini iki düzeyde [yani hem zât/varlık hem de zaman düzeyinde] önceler. Oysa bu, el-Fâzıl’ın [yani el-Cürcânî’nin] tahkikini yaptığı şu yaklaşıma aykırıdır: O ikisi arasında ne zaman ne de zât bakımından bir öncelik durumu söz konusudur.

### [Otuz Dokuzuncu Mesele]

[141] eş-Şerîf [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “Çünkü varlıkların, türsel mâhiyetin fertlerinde belirmesi (*te‘ayyün*), ancak ve ancak o fertlerin belirmesiyle olur. Şayet tersi olsaydı, kısır döngü gerekirdi”.

[142] Ben ise şöyle derim: Bu görüş, varlıkların fertlerinin hakikat yönünden bir olduğunun ispat edilmesine bağlıdır. Bunu ispat etmek ise, son derece zordur.

[143] Onun reddi bağlamında da şöyle demek isabetli olacaktır: Varlıkların belirmesi, zihinseldir. Dolayısıyla mevcutların dış dünyada somut olarak ortaya çıkmasında sebep olamaz. Bu da, sağlıklı bir vicdanın vermiş olduğu hükümler içerisindedir. Bunu iyi düşün.

[١٤٠] أقول: إن أراد بكون المحلّ علّةً لتشخصّه أنّ ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن شرط الحلول، أي عن حلول [٢٦/ظ] العرض فيه علّة له، فلا نسلم أنّه إذا انتقل عنه لم يبق العرض متشخصاً؛ لأنّ علّة الشخص حينئذٍ ذات المحلّ بلا مدخلٍ لوصف المحليّة، وهي باقية على حالها، فلا يجب انتفاؤه. وإن أراد كون المحلّ علّة له بشرط الحلول يكون حينئذٍ حلول العرض في محله شرطاً لتشخصه وهو متأخّر عن وجوده في الخارج، فيلزم تقدّم وجوده على تشخصه بمرتبين، وهو خلاف ما حقّقه الفاضل من أنّه لا تقدّم بينهما لا زماناً ولا ذاتاً.

### [المسألة التاسعة والثلاثون]

[١٤١] قال الشّريف: «لأنّ تعيّن الوجودات في أفراد ماهيّة نوعيّة إنّما يكون بتعيّنات تلك الأفراد. فلو عكس دار.»<sup>٧٧</sup>

[١٤٢] أقول: هذا مبنيّ على إثبات كون أفراد الوجودات متّحدة بالحقيقة وإثباته دونه خرق القتاد.

[١٤٣] فالصّواب أن يقال في رده: أنّ تعيّنات الوجودات ذهنيّة؛ فلا يكون سبباً للتشخصات الخارجيّة للموجودات. وهذا ممّا يحكم عليه الوجدان الصّحيح، فتأمل.

www.tuba.gov.tr

•••••

**[Kırkıncı Mesele]**

[144] Şârih el-İsfahânî *Şerhü't-Tecrîd*'de şöyle demiştir: “Bilgide, bilinene denk bir sûretin [bilende] intibâ etmesi gerekir. Zira biz, dış dünyada yok olan (*ma'dûm*) herhangi bir şey hakkında varlıksal hükümlerle hükümde bulunuruz. Hakkında varlıksal hükümlerle hükümde bulunulan her bir şeyin de varlığı vardır. O, dış dünyada bulunmadığına göre nefistedir”.

[145] Ben ise şöyle derim: Açıktır ki, orada maksat, bilgi söz konusu olduğunda bilende bir sûretin intibâ ettiğinin ispatıdır. Oysa şârihin ortaya koyduğu delil, yok olan şeylerin, hâricî varlıkları dışında bir varlığı olduğunu göstermektedir.

**[Kırk Birinci Mesele]**

[146] Yukarıda ortaya konulandan, bu varlığın bilenin nefsinde olması gerekmezince, o [yani Cürcânî] –kuddise sirruhu– delile iki öncülle ek yapmıştır. O, bu iki öncülü de şöyle ortaya koymuştur: “Onlar, bizim, dışımızdaki bir şeyi bildiğimizde, o şeye ilişkin olarak algı güçlerimizde bir tür izlenim ve intibâ oluştuğunu açık ve dolaylı bir şekilde (*bi'l-vidân*) bilip de algı güçlerinde intibâyaya dayalı olarak oluşan bu varlığın, bilgiden başka bir şey olmadığı hususunda kesin olunca, şöyle hükümde bulunmuşlardır: ‘Bizim, dışımızdaki şeyleri bilmemiz, ancak ve ancak o şeylerin bizim zihnimizde intibâ etmesi ve varolmasıdır’. Onlar, bunu da husûlî bilgi olarak adlandırmıştır”.

[147] Biz ise şöyle deriz: İkinci öncül tam olsaydı, varılmak istenilen sonucun ispatı için yeterli olurdu ve geri kalan öncüllere gerek kalmazdı. Zihinsel varlığın ispatında kullanılan delilin, bu varılmak istenilen sonucun açıklanmasında kullanılması, ya bilgi ile zihinsel varlık arasındaki farkı kaçırmaktan kaynaklanmaktadır –oysa bu ikisi arasındaki fark son derece açıktır– ya da o sonucun zihinsel varlığa dayandığını sanmaktır. Her iki durumda da böyle bir şey, akıl sahibi bir kimseden beklenemeyecek açık bir hatadır.

[148] Sonra algı güçlerinde intibâyaya dayalı olarak oluşan varlığın bilgiden başka bir şey olamayacağına ilişkin kesinlik, bilginin mâhiyetinin, sûretin algı güçlerinde intibâ etmesinden ibaret olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Dolayısıyla onun ispatında bu öncülü baştan kabul ederek almak, musâderedir [yani ispatı istenen bir şeyde ispata muhtaç bir öncülü ispat edilmiş bir öncül ve sonuç olarak kullanmaktır ki, bu geçersizdir].

### [المسألة الأربعون]

[١٤٤] قال الشّارح الإصفهاني في شرح التّجريد:<sup>٧٨</sup> «ولا بدّ في العلم [٢٧/و] من انطباع صورة مساوية للمعلوم، وذلك لأنّنا نحكم على معدوم ما في الأعيان بأحكام وجوديّة وكلّ ما يحكم عليه بالوجوديّ له وجود؛ وإذ ليس في الأعيان فهو في النّفس.»<sup>٧٩</sup>

[١٤٥] أقول: لا يخفى أنّ المراد ههنا إثبات أنّه في العلم من انطباع الصّورة في العالم. والدليل الذي أورده الشّارح إنّما يدلّ على أنّ للمعدومات وجود غير الوجود الخارجي.

### [المسألة الحادية والأربعون]

[١٤٦] ولّمّا لم يلزم منه أنّ هذا الوجود في نفس العالم ذبيل الدليل، قدّس سرّه، بمقدّميتين، وهما أنّهم لمّا جزموا بأنّ ذلك الوجود الانطباعيّ في القوى المدركة لا يكون إلا علمًا وقد علموا بالوجدان أنّا إذا علمنا شيئًا خارجًا عنّا كان له نوع ارتسام وانطباع في قوانا المدركة.<sup>٨٠</sup>

[١٤٧] ونحن نقول: إنّ المقدّمة الثّانية لو تمّت لكفت في إثبات المطلوب وباقي المقدّمات مستدركة، فإيراد الدليل الذي يثبت به الوجود الدّهنيّ في بيان هذا المطلوب إمّا [٢٧/ظ] لعدم الفرق بين العلم والوجود الدّهنيّ مع أنّ الفرق بينهما بيّن، وإمّا لتوهّم توقّف هذا المطلوب على الوجود الدّهنيّ. وعلى كلا التقديرين خبط فاحش لا يصدر عن العاقل.

[١٤٨] ثمّ إنّ الجزم بأنّ الوجود الانطباعيّ في القوى المدركة لا يكون إلا علمًا موقوف على أن يكون حقيقة العلم عبارة عن انطباع الصّورة في القوى المدركة، وأخذ هذه المقدّمة مسلمة في إثباته مصادرة.

•••••

<sup>٧٨</sup> في هامش الأصل: في مباحث إثبات الوجود الدّهني.

<sup>٧٩</sup> أورد المؤلف العبارة بتصرّف. راجع تسديد القواعد شرح تجريد العقائد لشمس الدين الإصفهاني، تصحيح خالد بن حماد العدواني، دار الضياء، الكويت، ٢٠١٢، ٧٧٥/٢.

<sup>٨٠</sup> اختصر المؤلف العبارة ولم يأت بجواب «لّمّا». ونحن نتمم رجوعا إلى الحاشية لفهم المقصود. والعبارة بتسامها كالتالي: «لكنّهم لمّا جزموا بأنّ ذلك الوجود الانطباعيّ في القوى المدركة لا يكون إلا علمًا وقد علموا بالوجدان أنّا إذا علمنا شيئًا خارجًا عنّا كان له نوع ارتسام وانطباع في قوانا المدركة حكموا بأنّ علمنا بالأشياء الخارجة عنّا إمّا هو بانطباعها ووجودها في أذهاننا وسمّوه علما حصوليًا». حاشية التّجريد للجرجاني، مكتبة سليمانية، قسم حكيم أوغلي، رقم ٨٣٣، ٢٣٦ و.

### [Kırk İkinci Mesele]

[149] eş-Şerîf [el-Cürcânî, *Şerhü't-Tecrîd*'e yazdığı *Hâşiyeye*'sinde] şöyle demiştir: “Bu açmazdan ancak şöyle denilerek çıkılabilir: Bir mesafenin başlangıcından sonuna kadar bir yerde (*eyn*) hareket edenin, sonuna kadar devam eden tek bir yeri vardır. Filozoflar da şöyle demiştir: Hareketin hudûsu ansal, husûlü zamansaldır”.

[150] Ben ise şöyle derim: Bunun tam olarak ortaya konulması ve açıklaması şöyle olur: “Arada olma (*tavassul*)” anlamındaki hareketin hudûsu, ansaldır. O, hâdis olunca, mesafenin başlangıcından sonuna kadar giden akışa ilişkin olarak hayâl gücünde, kesintisiz bir hüviyeti bulunan vehmî bir şey hâsıl olur. Bunun husûlü de ancak zamanda mümkündür. Bu kesintisiz hüviyet, zamanla örtüşür ve ona uygun düşer. Onun başlangıcı ve sonu da ancak bir konumda (*vaz'*) bulunur. Dolayısıyla o, miktar ve uzam bakımından sonlu değildir. Onun husûlü parça parça olmadığı gibi yok olması da böyle değildir. Aksine arada olma anlamında hareket, dışta hâdis olduğunda, onunla beraber hayâl gücünde ondan neşet eden o kesintisiz hüviyet hâsıl olur. Aynı şekilde arada olma anlamındaki o hareket yok olduğunda, onunla birlikte o kesintisiz hüviyet de kaybolur. İşte bu, hareketin mâhiyetinin tam olarak ortaya konulması ve açıklamasıdır.

[151] Yerin birliği hususundaki tam açıklama da şöyle olur: “Birlik”ten kastedilen, somut bir fert olarak birlik (*el-vahdetü's-şahsiyye*) değildir; tersine sayısal bir birliktir. Bu da, başlangıç ile son arasında olmaktır. Bu, zâtında tümel bir şeydir, fakat konusunun, zamanının, mesafesinin, başlangıcının ve sonunun birliği itibariyle belirli tekil bir ‘bir’dir. Cisim başlangıç ile son arasında olma devam ettiği sürece, o, kendinde çokluk arzetmez. Çünkü o, başlangıç ile son arasında olmaya devam ettiği sürece, arada olma durumundan çıkmaz. Ancak [o, kendinde böyle olsa da] onun ilişenleri çoğalıp farklılaşabilir. Bu da, arada olan bu oluşun bazen başlangıca, bazen ortaya ve bazen de sonuna yakın olarak gerçekleşmesidir. Bu çoğalma, onun ilişenlerindeki bir çoğalmadır. Niteliksel harekette de durum böyledir. Çünkü [niteliksel harekette] cisim, [mesela] siyahtan beyaza doğru hareket ettiğinde, hareket edenin sayıca tek bir niteliği olur. Bu da, onun siyahlık ile beyazlık arasında oluşudur. İşte bu anlam, tümel bir şeydir.

Bu hususta [sana] hazırladıklarım bunlardır.

## [المسألة الثانية والأربعون]<sup>٨١</sup>

[١٤٩] قال الشّريف: ولا مخلص إلّا بأن يقال للمتحرّك في الأين من مبدأ المسافة إلى منتهاها أين واحد مستمرّ إلى آخره. قال الحكماء: إن الحركة آنيّ الحدوث زمنيّ الحصول.<sup>٨٢</sup>

[١٥٠] أقول: وتحقيقه أنّ الحركة بمعنى التّوسّط، حدوثه آنيّ. فإذا كان حادثاً يحصل في الخيال من سيلانه من أوّل المسافة إلى المنتهى أمر وهميّ له هويّة اتّصاليّة، لا يمكن حصوله إلّا في الزّمان. وتلك الهويّة الاتّصاليّة هو المنطبق على الزّمان وهو ليس [٢٨/و] له أوّل وآخرٌ إلّا في الوضع فليس متناه بحسب القدر والامتداد. فحصوله ليس جزءاً فجزءاً أو انعدامه أيضاً ليس كذلك؛ بل إذا حدث الحركة بمعنى التّوسّط في الخارج يحصل تلك الهويّة الاتّصاليّة منه في الخيال معاً. وكذا إذا انعدم تلك الحركة بمعنى التّوسّط يزول من الخيال تلك الهويّة الاتّصاليّة معاً. هذا تحقيق ماهيّة الحركة.

[١٥١] وأمّا التّحقيق في وحدة الأين هو أنّ المراد من الوحدة ليس الوحدة الشّخصيّة؛ بل الوحدة العددية وهو الكون المتوسّط بين المبدأ والمنتهى، وذلك أمر كليّ في ذاته لكنّه واحد شخصيّ باعتبار وحدة موضوعه وزمانه ومسافته ومبدئه ومنتهاه ولا تعدّد في حدّ ذاته ما دام الجسم بين المبدأ والمنتهى؛ لأنّه ما دام بين المبدأ والمنتهى لا يخلو عن الكون في الوسط، لكن يتعدّد ويختلف عوارضه وهو تحقّق ذلك الكون المتوسّط وقتاً في قريب من المبدأ ووقتاً [٢٨/ظ] في حاق الوسط ووقتاً في قريب من آخره. وهذا التعدّد تعدّد في عوارضه. وكذلك في الحركة الكيفيّة؛ فإنّ الجسم إذا تحرّك من السّواد إلى البياض يكون للمتحرّك كفيّة واحدة بالعدد وهو كونه بين السّواد والبياض. وذلك المعنى أمر كليّ.

هذا ما لديّ عتيد.

•••••

<sup>٨١</sup> في الهامش: شبهة عامة.

<sup>٨٢</sup> اختصره من حاشية على شرح التجريد للجرجاني، ورقة ٢٤ و.

**[152]** Bilmelisin ki, bu sorunun çözümü konusunda sana sunduğum bu açıklamaları, doğru bir anlayışla ve açık bir zihinle kavradığında, sana sayısız yerde yararı dokunacaktır. Belki de sen, bu belirttiğimiz şeyleri kuşattıktan sonra tam olarak aklını kullandığında, çağımızdaki uzmanların ve çok değerli bilginlerin ortaya attığı bütün sorunları ve kuşukları çözmeye güç yetirebileceksin. Çünkü bu, büyük filozofların aydınlattıkları ışığında dosdoğru bir yoldur. Bu yola giren güvende olur.

### **[Kırk Üçüncü Mesele]**

**[153]** Fâzıl ve birikim sahibi [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “Sorun tamamen sebeplik (*‘illiyet*) noktasındaki birlikteliktir. Şöyle ki, sebeplik bakımından birlikte olan iki şey, eğer iki sebep olursa, bunların tek bir şeye nispetle olması mümkün olmaz. Çünkü ittifakla tek bir şeyin, bağımsız iki sebebinin olması imkânsızdır. [Yok eğer] o ikisi, iki sebepli olursa, bu durumda da bu ikisinin, tek bir şartla tek bir yönden tek bir sebebin sebeplisi olması mümkün olmaz”.

**[154]** Ben ise şöyle derim: Bu husus tartışılır. Çünkü tek bir şeyin, tek bir yönden iki şeyin varlığının şartı olması ya da tek bir yönden birinin şartı ve diğerinin parçası olması mümkündür. Yönlerin çoğalması da, açıktır ki, sadece fâilde gerekli olur. Dolayısıyla bu şeyin yokluğu, tek bir yönden, her ikisinin de birlikte yokluğunun tam sebebi olur. Bu durumda sorunun, yok olana değil de varolana göre, sebep oluş noktasındaki birlikteliğe özgü olduğunu söylemenin de bir anlamı yoktur.

**[155]** O, kabul olunduğunda da şöyle deriz: Tek bir fâilin, biri bileşik diğeri de yalın olan iki sebeplisi olması mümkündür. Bu durumda bileşiğin sūrî parçası, yalın olanın fâilden meydana gelmesinin yönü olur. Bir başka ifadeyle bileşiğin fâilden meydana gelmesi bizzat; yalının meydana gelmesi de onun aracılığıyla olur. Böylece açıktır ki, o ikisinin tam sebebi, bütün yönlerden bir tek olmuş olur.

[١٥٢] واعلم أنك إذا تلقيت ما أمليته عليك في حلّ هذه الشبهة بالفهم الصائب، والدّهن الثاقب تنفك في مواضع لا تُحصى كثرة، وعساك إن أخذت الفطانة بيدك بعد الإحاطة بما ذكرنا، تقدر أن تدفع جميع الشبهات التي أورده القوم والفضلاء في عصرنا؛ فإنه على ما أرشده الحكماء العظام طريقاً قويمًا، ونهجاً مستقيمًا ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران، ٩٧/٣].

### [المسألة الثالثة والأربعون]

[١٥٣] قال الفاضل التحرير: <sup>٨٣</sup> وإنما الإشكال في المعية بالعلية. «وذلك إلى قوله: «من جهة واحدة بشرط واحد.» <sup>٨٤</sup>

[١٥٤] أقول: فيه بحث؛ إذ يجوز أن يكون شيء واحد شرطاً لوجود أمرين من [٢٩/و] جهة واحدة أو جزءاً من واحد وشرطاً لآخر من جهة واحدة وتعدّد الجهات لازم في الفاعل فقط، كما لا يخفى. فعدم ذلك الشيء يكون علّة تامة لعدمهما معاً من جهة واحدة. ولا وجه لأن يقال إن الإشكال مخصوص بالمعية بالعلية بالنسبة إلى الموجود لا إلى المعدوم.

[١٥٥] ولو سلّم، فنقول: إنّه يجوز أن يكون لفاعل واحد معلولين، أحدهما مركّب والآخر بسيط. ويكون الجزء الصوري للمركّب جهة صدور البسيط عن الفاعل، يعني يكون المركّب صادراً عن الفاعل بالذات ويكون البسيط صادراً بواسطته. فيكون علتهما التامة واحدة من جميع الوجوه، كما لا يخفى.

●●●●●●●●●●

<sup>٨٣</sup> في هامش الأصل: من مباحث المعية. والمقصود من الفاضل التحرير هو المتبّد الشريف الجرجاني. وتارة يصفه المؤلف بالفاضل التحرير وتارة أخرى بالفاضل الشريف.

<sup>٨٤</sup> حاشية على شرح التجريد للجرجاني، ورقة ٤٧ ط.

### [Kırk Dördüncü Mesele]

[156] el-Fâzıl eş-Şerîf [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “Bu sanı (*tevehhüm*), [sorunun çözümü noktasında] bir fayda sağlamaz. Çünkü bu tümel durum, çok sayıdaki fertlerde gerçekleşmiş olduğunda ve belirli bir ferdin değil de onlardan herhangi birinin zımında gerçekleşmesi sebeplin gerçekleşmesinde yeterli olduğunda, sorun olduğu gibi kalır”.

[157] Ben ise şöyle derim: Bu, onun, sebep konusunun incelendiği bölümde söylediği sözüne ters düşmektedir. O, orada şöyle demektedir: “Eğer şöyle ders: Onun tesiri, o ikisinden herhangi birine dayandığında, o ikisinden özel olarak biri şart olmaz. Dolayısıyla ne şartta ne de tam sebepte bir çoğalma olur. Bu, art arda gelen dayanaklarla ayakta duran çatı örneğiyle açıklanmak istenmiştir. Çünkü burada kendisine dayanılan dayanaklar, şahsen olmaksızın tekdir. Dolayısıyla sebep çoğalmış olmaz. Aksi halde [sebeplerin] üst üste gelme durumu gerekir ki, bu zaten saçmadır”. Onun sözü, bu şekildedir.

[158] Açıktır ki, doğru olan, sebep konusunun incelendiği bölümde söylenendir.

### [Kırk Beşinci Mesele]

[159] Fâzıl ve birikim sahibi [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “Tersine onlar, parçanın gerçekleşmesinin, ‘bütün’ün sebebinin dışında bir sebebe bağlı olmadığını kastetmişlerdir. Çünkü onun sebebi olan şey, ya bütünüün sebebinin aynı olur ve ona dâhil olur –çünkü kesinlikle parçanın dayandığı şey, bütünüün de dayandığı şeydir– ya da bütünüün gerçekleşmesinde yeten olur veya olmaz. Buna göre de mâhiyetlerin gerekenlerinde bu özellik bulunmaz. Çünkü o, mâhiyetin sebebinin dışında bir sebebe muhtaçtır ve ona bağlıdır. Bu da mâhiyetin kendisidir”.

[160] Ben ise şöyle derim: Bu husus tartışılır. Çünkü eğer o, “sebeb”le, tam sebebi kastettiyse, parçanın sebebinin, bütünüün sebebinin aynı olmasına ihtimal yoktur. Çünkü açıktır ki, parçanın kendisi, bütünüün sebebinin içerisinde; parçanın sebebinin de dışındadır. Eğer “sebeb”le “yeter sebep”i kastettiyse, –ki, onun “o, ya bütünüün gerçekleşmesinde yeten olur...” şeklindeki sözünden anlaşılan budur–, bu durumda da, mâhiyetin gerekenleriyle o, çürütülür. Çünkü açıktır ki, mâhiyetin yeter sebebi, aynıyla onlar için de yeter sebeptir.

## [المسألة الرابعة والأربعون]

[١٥٦] قال الفاضل الشّريف<sup>٨٥</sup>: وهذا التوهّم لا يجدي نفعًا؛ لأنّ ذلك الأمر الكلّي لما كان متحقّقًا» إلى قوله «كان الإشكال باقياً بحاله.»<sup>٨٦</sup>

[١٥٧] أقول: هذا مخالف لما قاله في مباحث العلّة حيث قال: «فإن قلت: إذا توقّف تأثيره على أحدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيءٍ منهما شرطاً [٢٩/ظ]؛ فلا تعدّد في الشرط ولا في العلّة التامة.»<sup>٨٧</sup> واستوضح ذلك بالسقف القائم بالدّعائم المتعاقبة؛ فإنّ الموقوف عليه من الدّعائم ههنا واحد لا بعينه، فلا يتعدّد العلّة وإلا يلزم التوارد مع أنّه باطل. هذا كلامه.

[١٥٨] والحقّ في مباحث العلّة، كما لا يخفى.

## [المسألة الخامسة والأربعون]

[١٥٩] قال الفاضل النّحرير: «بل أرادوا أنّ الجزء مستغن في تحقّقه عن سببٍ خارجٍ» إلى قوله «وهو نفس الماهيّة.»<sup>٨٨</sup>

[١٦٠] أقول: فيه بحث؛ لأنّه إن أراد بالعلّة العلّة التامة فلا احتمال لأن يكون سبب الجزء عين سبب الكلّ؛ لأنّ نفس الجزء داخلٌ في سبب الكلّ وخارجٌ عن سبب الجزء، كما لا يخفى. وإن أراد بها العلّة الكافية، كما هو الظاهر من قوله «فإنّما أن يكون كافيًا في تحقّق الكلّ»<sup>٨٩</sup> فيردّ التّقص بلوازم الماهيّة؛ لأنّ العلّة الكافية للماهيّة علّة كافية لها أيضًا بعينها، كما لا يخفى.

.....  
٨٥ في مباحث الماهية.

٨٦ حاشية على شرح التجريد للجرجاني، ورقة ٧٥ و.

٨٧ والعبارة في حاشية التجريد كالتالي: «فإن قلت: ما ذكرته إنّما يتمّ في تعدّد العلّة التامة بتعدّد الفاعل؛ إذ لا بدّ لكل واحد من الفاعلين من تأثير دون تعدّد الشرط مع وحدة الفاعل؛ إذ جاز أن يتوقّف تأثيره على أحدهم ممّا لا بعينه. قلت: إذا توقّف تأثيره على أحدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيءٍ منهما شرطاً فلا تعدّد في الشرط ولا في العلّة التامة.» انظر حاشية على شرح التجريد للجرجاني، ورقة ١٠٧ ظ.

٨٨ حاشية على شرح التجريد للجرجاني، ورقة ٧٥ و.

٨٩ حاشية على شرح التجريد للجرجاني، ورقة ٧٥ و.

**[Kırk Altıncı Mesele]**

**[161]** el-Fâzıl eş-Şerîf [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “Somut olarak beliren bir ferde yerleşen şey, onun [yani somut olarak belirenin] sebebi olamaz. Çünkü mahal, yerleşenden önce gelir. Şöyle denilmiştir: Onlar [yani filozoflar], mutlak sûreti, heyûlânın sebebi kılmıştır. Oysa o sûret, heyûlâya yerleşir. Dolayısıyla sizin, yerleşen, mahallin sebebi olamaz yönündeki yaklaşımınız çürütülmüş olur”.

**[162]** Ben ise şöyle derim: “Sûret” ile “somut olarak beliren bir ferde yerleşen şey” arasında fark vardır. Çünkü sûret, kendinde cevher olup mahalle muhtaç değildir. Böyle bir şey, onların açıkça belirttiği ve ortaya koyduğu üzere, sadece sonluluk, şekilli olma ve bölünmeyi kabul etme gibi bir takım gerekenlerde ve ilişenlerde olur. Oysa somut olarak beliren bir ferde yerleşen şeyin cevher olmasının imkânsızlığı açıktır. Dolayısıyla kendinde o, bizzat sonra geldiği mahalline muhtaçtır. Öyleyse o [yani yerleşen], onun sebebi olamaz.

**[Kırk Yedinci Mesele]**

**[163]** eş-Şerîf [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “Şöyle denilmiştir: Eğer varlıksal olanın sebeplisi de varlıksal olmasaydı, yokluksal (*‘ademî*) olurdu. Bu yokluksal olana sahip olmanın da mevcut bir sebebi gerekir. Çünkü mevcut bir şey, ancak mevcut olandan meydana gelir. O sebebin yokluğu da, bu yokluksalın sebebidir. Çünkü sebebin yokluğu sebeplinin yokluğunun sebebidir. Oysa varlıksalın, onun yani bu yokluksalın sebebi olduğu varsayılmıştı. Bu durumda iki sebep, tek bir sebeple üst üste gelmiş olur ki, bu imkânsızdır”.

**[164]** Ben ise şöyle derim: “Üst üste gelme”nin gerekeceği hususu tartışılır. Çünkü yokluksalın fâili, ona [yani o yokluksala] sahip olmaya engel olur. Dolayısıyla onun [yani yokluksalın] ortadan kalkması onun [yani sahip olmanın] tam sebebinin parçası olur ve tam sebebin parçalarından herhangi bir parçanın yokluğu da, üst üste gelme gereği bulunmaksızın, sebeplinin yokluğunun tam sebebi olur. Her iki ve üç için de durum bu şekildedir.

## [المسألة السادسة والأربعون]

[١٦١] قال الفاضل الشّريف: «لا يكون الحالّ في التّشخّص سبباً له؛ لأنّ المحلّ سابق على الحالّ. قيل: إنّه جعلوا مطلق الصّورة علّة للهيولى مع [٣٠/و] أنّها حالة فيها، فانتقض ما ذكرتموه من أنّ الحال لا يكون سبباً للمحلّ.»<sup>٩٠</sup>

[١٦٢] أقول: فرق بين الصّورة والأمر الحالّ في التّشخّص. فإنّ الصّورة جوهرٌ في حدّ ذاتها غير محتاجةٍ إلى محلّ، وإنّما ذلك في عوارضه ولوازمه من التّناهي والتّشكّل وقبول الانقسام على ما صرّحوا به وقام الدّليل عليه. وأمّا ما حلّ في التّشخّص فلا خفاء في أنّه لا يمكن أن يكون جوهرًا، فهو في حدّ ذاته محتاجٌ إلى محلّه متأخّر عنه بالذّات، فلا يكون علّة له.

## [المسألة السابعة والأربعون]

[١٦٣] قال الشّريف: «وقد قيل: لو لم يكن معلول الوجوديّ وجوديًا لكان عدميًا وملكة ذلك العدميّ لا بدّ لها من علّة موجودة؛ إذ الموجود لا يصدر إلّا عن موجود، فعدم تلك العلّة علّة لذلك العدميّ؛ لأنّ عدم العلّة لعدم المعلول وقد فرض أن الوجوديّ علّة له أي لذلك العدميّ فيتوارد علّتان على معلول واحد، وهو محالّ.»<sup>٩١</sup>

[١٦٤] أقول: في لزوم التّوارد نظر؛ إذ فاعل العدميّ يكون مانعًا لملكته فيكون ارتفاعه جزءًا من [٣٠/ظ] علّتها التّامة وعدم كلّ جزء من أجزاء العلّة التّامة علّة تامة لعدم المعلول من غير لزوم التّوارد. وكذا كلّ اثنين وثلاثة.

.....

<sup>٩٠</sup> والعبارة في حاشية التجريد كالتالي: «قوله: لأنّ المحلّ سابق على الحالّ فلا يكون الحالّ سبباً لتشخصه. الظاهر في العبارة أن يقال فلا يكون الحالّ سبباً له أي للمحلّ الذي هو التّشخّص. قيل: إنّه جعلوا مطلق الصّورة علّة للهيولى مع أنّها حالة فيها، فانتقض ما ذكرتموه من أنّ الحالّ لا يكون سبباً للمحلّ». انظر حاشية على شرح التجريد للجرجاني، ورقة ٨٧ ظ.

<sup>٩١</sup> حاشية على شرح التجريد للجرجاني، ورقة ١١٩ و.

### [Kırk Sekizinci Mesele]

[165] el-Fâzıl eş-Şerîf [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “Tüm uzamların (*ahyâz*) cisimlerden hâli ve boş olduğu varsayılsa, sonra da [Allah’ın] sadece yerküreyi yarattığı farzedilse, yerkürenin tüm uzamlara nispeti eşit olur. Çünkü ortada ne merkez ne de çevre vardır”.

[166] Ben ise şöyle derim: Bu söz, kelâmcıların temel ilkesine uygun düşmemektedir. Çünkü onlar, cisimlerin mekânlara nispetinin eşit olmamasının merkez ve çevrenin varlığından kaynaklandığını ileri sürmezler. Böyle bir görüş, “filozof”un temel ilkesine göre söz konusu olur. Çünkü onlar [yani filozoflar], şunu ileri sürerler: Tüm uzamların yer tutan bir şeyden hâli ve boş olmasının varsayılması imkânsızdır. Dolayısıyla başka bir imkânsızı gerektirme mümkün hale gelir. O da, açıktır ki, içerisinde yaratılmış olduğu herhangi bir uzamda (*hayyiz*) yerkürenin durmasıdır.

### [Kırk Dokuzuncu Mesele]

[167] eş-Şerîf [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “Sayıların sıradüzenindeki eşleştirme/çakıştırma (*talbîk*), sırf vehimsel olup vehmin kesilmesiyle o da kesilir. Çünkü onlara [yani filozoflara] göre [vehim gücünün de içerisinde yer aldığı] cisimsel güçler [yani cisme yerleşmiş güçler], etkilerinde ve eserlerinde sonludur”.

[168] Ben ise şöyle derim: Açıktır ki, iki şey arasındaki eşleştirmenin/çakıştırmanın anlamı, vehim gücünün bu iki şeyden birini diğerinin karşısında olarak tahayyül etmesidir. Bu da, algı kapsamındadır. Dolayısıyla onda vehim gücünün bir fiili ve tesiri yoktur. Aksine burada bir etkilenme ve tesir alma durumu söz konusudur. Dolayısıyla da onlara göre cisimsel gücün sonsuzca ilerlemesinde bir bozukluk bulunmamaktadır. Nasıl böyle olmasını ki? Çünkü onlar, cisimsel güçlerin sonsuzca tesirde ve etkide bulunmasını mümkün görmüşlerdir. Hatta heyûlâya ait daimi etkilenmelerden ve hareketlerden de öğrenmiş olduğun üzere, onların temel ilkesine göre bu, zorunludur da. Bunu iyi düşün.

### [المسألة الثامنة والأربعون]

[١٦٥] قال الفاضل الشَّريف: ونقول: «لو فرضت الأحياز كلّها خالية عن الأجسام ثمّ إنّه فرض أنّه خلق الأرض وحدها كان نسبتها إلى الأحياز كلّها سواء؛ إذ ليس ثمة مركز ولا محيط»<sup>٩٢</sup> انتهى.

[١٦٦] أقول: هذا الكلام لا يناسب أصل المتكلِّمين؛ لأنّهم لا يقولون أنّ عدم تساوي نسبة الأجسام إلى الأمكنة ناش من وجود المركز والمحيط، فيكون على أصل الحكيم. وهم يقولون: إنّ فرضَ خُلُوِّ جميع الأحياز عن الشَّاغل ممتنع، فيجوز أن يستلزم ممتنعاً آخر، وهو وقوف الأرض في أيّ حيّز خلقت هي فيه، كما لا يخفى.

### [المسألة التاسعة والأربعون]

[١٦٧] قال الشَّريف: «وأما التّطبيق في مراتب الأعداد فوهميّ محض ينقطع بانقطاع الوهم؛ لأنّ القوى الجسمانيّة متناهية الآثار عندهم.»<sup>٩٣</sup>

[١٦٨] أقول: لا يخفى أنّ معنى التّطبيق بين [٣١/و] الشَّيئين تخيّل الواهمة أحدهما بإزاء الآخر، وهو من قبيل الإدراك فليس للقوّة الواهمة فيه فعلٌ وتأثيرٌ؛ بل انفعالٌ وتأثيرٌ ولا فساد في انتقال القوّة الجسمانيّة إلى غير النّهاية عندهم. كيف لا؟! فإنّهم جوّزوا تأثير القوى الجسمانيّة إلى غير النّهاية؛ بل هو واجبٌ على أصلهم لما علمت من الحركات والانفعالات الدّائمة للهيوّلي، فتأمل.

<sup>٩٢</sup> لم نعر على هذه العبارة في حاشية التجرید ولكن نفس العبارة المذكورة في المواقف. راجع إلى... س.

**[Ellinci Mesele]**

**[169]** el-Fâzıl eş-Şerîf [el-Cürcânî] şöyle demiştir: “Bu, yersiz bir tartışmadır. Çünkü söz, durağanlığın kadîm/başlangıçsız olduğu düşüncesine göredir. Şayet her şart, bir diğerine bağlı olsa; [1] eğer bu şartlar, birarada toplanmış olursa, daha önce belirlediğimiz gibi, ittifakla imkânsız olan teselsül gerekir; [2] eğer onun belirttiği gibi onlar, peş peşe gelmiş olursa, bu durumda da, o peş peşe gelen şeylerin akıp gitmesine dayanan durağanlık, kesinlikle kadîm olmaz. Oysa bu, varsayılanın tersi bir durumdur”.

**[170]** Ben ise şöyle derim: Bu husus tartışılır. Çünkü peş peşe gelen şeylerden herhangi birinin, şart olması niçin mümkün olmasın? Dolayısıyla da durağanlığın onların akıp gitmesine dayanması gerekmez ki, onun [kadîm olması değil de] hudûsu [ya da sonradan meydana gelmesi] gerekli olsun.



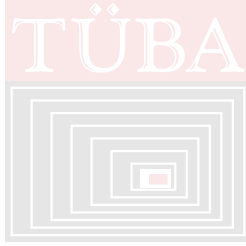
TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ  
TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)

## [المسألة الخمسون]

[١٦٩] قال الفاضل الشَّريف: «هذه مناقشة واهية؛ لأنَّ الكلام على تقدير كون السَّكون قديمًا. فلو كان كلَّ شرط موقوفًا على آخر، فإن كانت هذه الشُّروط مجتمعة معًا، لزم التَّسلسل المحال اتفاقًا كما قرَّناه. وإن كانت متعاقبة كما ذكره لم يكن السَّكون الموقوف على مضيِّ تلك الأمور المتعاقبة قديمًا قطعًا. وهو خلاف المفروض.»<sup>٩٤</sup>

[١٧٠] أقول: فيه نظر؛ إذ لم لا يجوز أن يكون أحد الأمور المتعاقبة [٣١/ظ] شرطًا لا بعينه، فلا يلزم توقُّف السَّكون على مضيِّها حتى يلزم حدوثه.



TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ  
TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

[www.tuba.gov.tr](http://www.tuba.gov.tr)

•••••

<sup>٩٤</sup> حاشية على شرح التجريد للجرجاني، ورقة ١٨٢ و.

- شرح مختصر المنتهى لعضد الدين الإيجي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٤.
- شرح مشكلات الكشاف لقطب الدين الرازي، مكتبة سليمانية، قسم فاتح، رقم ٦٢١،  
شرح المواقف للجرجاني، مطبعة محرم أفندي البوسنوي، استابول ١٢٨٦.
- كشف الكشاف لعمر بن عبد الرحمن القزويني، مكتبة مجلس شورى ملّى، رقم ٣٢٩١،  
المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبيهات لقطب الدين الرازي، نشر البلاغة، قم ١٣٩٣.
- المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبيهات لقطب الدين الرازي، مكتبة سليمانية،  
قسم فاتح، رقم ٣٢٢٠.
- مختصر المنتهى لابن الحاجب، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة ١٣٢٦.
- مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي، دار الفكر، بيروت ١٩٨١.
- المواقف في علم الكلام للإيجي، عالم الكتب، بيروت.
- الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحدي، دار القلم، دمشق ١٩٩٥.

## المصادر والمراجع

- الإشارات والتنبيهات لابن سينا، تحقيق: مجتبى الزراعي، بوستان كتاب، قم ١٣٨٧.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- تفسير الكشاف للزمخشري، تصحيح: خليل مأمون شيخا، دار المعرفة، بيروت ٢٠٠٢.
- تسديد القواعد شرح تجريد العقائد لشمس الدين الإصفهاني، تصحيح: خالد بن حماد العدواني، دار الضياء، الكويت ٢٠١٢.
- www.tuba.gov.tr
- حاشية التجريد للجرجاني، مكتبة سليمانية، قسم حكيم أوغلي، رقم ٨٣٣.
- حاشية على الكشاف للتفتازاني، مكتبة كوبريلي، قسم فاضل أحمد باشا، رقم ١٨٩.
- حاشية على شرح المطالع للجرجاني، مطبعة العامرة، استانبول ١٢٧٧.
- حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٤.
- حاشية على شرح المختصر لسيف الدين الأبهري، مكتبة سليمانية، قسم جار الله، رقم ٤٧٠.
- شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي، نشر البلاغة، قم ١٣٩٣.



## *Dizin*

### **A**

Adudüddin el-İcî; 24, 65  
Ahlâk; 21, 48  
Akıl; 66, 67, 110, 124, 138, 140, 154  
Akşemseddin; 56  
Alâeddin Ali Çerçin; 33  
Alâeddin Arabî; 21  
Alâeddin Fenârî; 22, 23, 48  
Algı; 68, 120, 128, 154, 164  
Ali Kuşçu; 30  
Ali Paşa; 34, 47, 58, 73  
Araz; 69, 104, 118, 130, 132, 152  
Âşık Çelebi; 31, 71  
At Meydanı; 28  
Ay-altı âlem; 114

### **B**

Bedii; 49  
Bedreddin Mahmud el-Gulâm; 33  
Beş sanat; 116, 118  
Beyan; 49  
Birlik; 138, 156

### **C**

Cedel; 48, 65, 98  
Cevher; 118, 126, 142, 162  
Cisim; 41, 67, 69, 122, 124, 126, 156  
Cüzî; 41, 54, 57  
Çokluk; 156

### **D**

Dâvûd-i Kayserî; 63  
Delos problemi; 43, 74  
Demokritos; 67, 122, 124  
Dil ilimleri; 39, 48  
Doğa; 21, 67, 114, 116

### **E**

Ebubekir b. İsa b. Abdülkadir; 47  
Ebû Hanîfe; 65, 80, 86, 88  
Ecvibe; 25, 45  
Eczâu'l-'ulûm; 44  
Edirne; 27, 32, 33  
Edirne Dârülhadisi; 27  
Eflâtun; 67, 68, 126

El-Fütûhâtu'l-Mekkiyye; 62  
 El-İşârât; 36, 67, 114, 116, 122  
 El-Keşf 'an müşkilâti'l-Keşşâf; 64  
 El-Misbâh; 49, 72  
 El-Muhtasar; 64, 65, 84, 98  
 Es'ile; 24, 25, 54, 55, 56, 60, 72  
 Es-Seb'u's-şidâd; 25, 34, 36, 40, 44, 45,  
 46, 50, 54, 55, 56, 57, 73  
 Eş'arî; 70, 148  
 Eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye; 26  
 Eş-Şifâ; 36  
 Evrenesoğlu Ahmed Bey; 32

## F

Fahreddin Acemî; 27  
 Fahreddin er-Râzî; 22  
 Fâil; 70, 110, 114  
 Fârâbî; 35  
 Fatih Sultan Mehmed; 15  
 Felâsife; 43, 60  
 Felsefe; 8, 11, 15, 16, 21, 24, 36, 39, 62,  
 63, 66, 67, 68, 73, 110, 114, 132  
 Felsefiyyât; 31  
 Feth; 63  
 Fıkıh; 11, 16, 21, 31, 37, 38, 48, 62, 63,  
 65, 67, 98, 106  
 Filibe; 27, 32  
 Fizik; 30  
 Fütûhât; 11, 16, 17, 18, 19, 20, 36, 38,  
 46, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,  
 58, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68,  
 70, 76

## G

Gıyâseddin Beypazârî; 56

## H

Hac; 34, 47, 57, 58, 60, 64, 65, 73, 84,  
 86, 88  
 Hadîs; 21, 31, 47, 48  
 Hâfız-ı kütüb; 26  
 Hafid-i Teftâzânî; 32  
 Hakîm İshak; 33  
 Halil Paşa; 32  
 Hamidiye Defterleri; 53  
 Hanefî; 65  
 Hareket; 66, 68, 69, 104, 106, 116, 128,  
 156  
 Hâriç; 100, 142  
 Hâşiye 'alâ evâ'ili Şerhi'l-Mevâkif; 41  
 Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Metâli; 35, 36,  
 39, 40, 41, 42, 45, 73  
 Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkif; 30, 41, 42,  
 73  
 Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Miftâh; 49  
 Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Muhtasar; 65  
 Hatıpzâde; 21, 23  
 Havâşi Şerhi'l-Adud; 33  
 Havâşi Şerhi'l-Metâli; 32  
 Herat; 32  
 Heşt Bihişt; 27, 28, 32  
 Heyûlâ; 67  
 Hızır Bey; 26, 30  
 Hoca Sâdeddin Efendi; 41  
 Hocazâde; 22, 27  
 Hudûs; 144

## I

II. Bayezid; 11, 15, 16, 17, 20, 21, 22,  
 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32,  
 33, 34, 44, 45, 47, 48, 49, 51, 54,  
 56, 61, 62

- Îsâgûcî; 116, 118  
 İbn Sînâ; 27, 35, 36, 43, 44, 60, 67, 68, 69, 114, 116, 118, 120, 122, 128, 130, 132  
 İbnü'l-Hâcib; 64, 65, 84, 98, 100, 102  
 İbrahim Paşa; 32  
 İdrak; 29, 67  
 İlhâd; 29, 37  
 İlham; 38, 54, 63, 76  
 İlim; 15, 16, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 29, 30, 32, 34, 36, 45, 49, 51, 56, 61, 62, 63, 65, 71, 94, 96, 98, 102, 106, 108  
 İlk Felsefe; 66, 67, 110  
 İlk İlke; 42, 67, 116, 148  
 İmkân; 10, 20, 21, 26, 39, 69, 70, 138, 142, 144  
 İntibâ; 69, 154  
 İslâm filozofları; 35  
 İstanbul; 18, 23, 27, 29, 30, 31, 33, 36, 37, 38, 40, 42, 43, 48, 49, 63, 71, 72, 73  
 İttisâl; 68, 126  
 İzmir; 42
- K**
- Kâdî el-Beyzâvî; 64  
 Kânûnî; 33  
 Karaçelebi Mehmed Efendi; 33  
 Kara Seydî; 21, 22, 23, 25, 48, 49, 71  
 Kategori; 116  
 Kemalpaşazâde; 21, 28, 32, 36, 49, 71  
 Kestelî; 21, 24, 27, 30, 33, 72  
 Keşf; 63, 64, 90  
 Keşfü'z-zunûn; 40, 72  
 Kevn; 42  
 Kınalızâde Hasan Çelebi; 28, 46  
 Kindî; 35  
 Kostantiniyye; 38  
 Kutbüddin er-Râzî; 39, 64, 67, 68, 88, 114, 116, 118  
 Küllî; 100, 102
- L**
- Latîfî; 30, 31, 35  
 Leiden; 42, 46, 50, 73  
 Levâmî'u'l-esrâr; 39, 40, 73  
 Leys Çelebi; 27
- M**
- Ma'âni; 49  
 Madde; 118, 146  
 Mahal; 57, 69, 112, 152, 162  
 Mantık; 15, 33, 39, 40, 41, 42, 44, 48, 73, 114  
 Mebâhisü'l-burhân; 50  
 Mekke; 63  
 Melâmî; 37  
 Meşşâî; 42, 66, 69, 120  
 Metafizik; 38, 41, 66, 110  
 Metâlibü'l-ilâhiyye; 37, 38, 48, 49, 50  
 Metâli'u'l-envâr; 39  
 Mevzu; 40, 45, 46  
 Mezheb; 65, 86, 88, 92  
 Miftâhü'l-'ulûm; 25  
 Mînhuvât; 18  
 Mir Kıvâmeddin eş-Şîrâzî; 21  
 Molla Fenârî; 63  
 Molla İzârî; 21, 25, 32, 45  
 Molla Lutfî; 11, 13, 15, 16, 17, 19, 20, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32,

33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,  
42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50,  
51, 53, 54, 56, 57, 60, 61, 62, 63,  
64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72,  
73, 76, 138

Mucize; 66, 108

Muhâkemât; 16, 54, 62, 67, 76, 114,  
116, 120, 122, 124, 126, 130, 132

Muhyiddin İbnü'l-Arabî; 62

Muhyiddin Kocevî; 27, 37

Muradiye medreseleri; 27

Muslihuddin el-Amasyevî; 33

Mübâhasât; 43

Münazara; 31

Münthe's-sûl; 65, 98

## N

Nasîrüddin et-Tûsî; 30, 67, 114, 128

Nefsü'l-emr; 21

## Ö

Ömer b. Abdurrahman el-Fârisî el-  
Kazvîni; 64, 90

Önerme; 67, 102, 106, 116, 118, 124,  
148

## P

Peri hermeneias; 116

## R

Risâle fi hurûfi't-teheccî; 50, 73

Risâle fi 'ilmi'l-mantuk; 44, 73

Risâle fi'l-fark beyne'l-hamdi ve's-ş-şükr;  
50

Risâle fi'l-vücûdi'z-zihni; 50

Risâle fi nefsi'l-emr; 50

Risâle fi tahkiki vücûdi'l-mebdei'l-ev-  
vel; 42

Risâle fi taz'îfi'l-mezbah; 43, 50

Risâle müte'allika bi-âyeti'l-hac; 34, 47,  
57, 58, 73

Risâletü'l-vücûd; 50

## S

Sâbit b. Kurre; 35

Sahih-i Buhârî; 31, 46

Sahn-ı Semân; 23, 27, 28, 35, 47

Samsûnizâde; 21, 49

Sarıgörez Nureddin Efendi; 25

Seferihisar; 27

Sehi Bey; 27, 28, 29, 32, 73

Sekkâkî; 49

Selef; 29, 42

Seyfeddin el-Ebherî; 65

Seyyid Mahmud; 33

Seyyid Şerîf el-Cürcânî; 24, 65, 66, 67,  
69

Sinan Paşa; 24, 26, 27, 30, 37, 73

Sinânüddin el-Acemî; 21

Sirâceddin el-Urmevî; 39

Sonlu; 156

Sonluluk; 162

Sultaniye Medresesi; 23

Sûret; 69, 120, 162

Sübût; 108, 112

Şâfîi; 65, 88

Şehinşâh; 49

Şehzade Ahmed; 16

Şerhu'l-Mevâkif; 24, 30, 41, 42, 54

Şer'î ilim; 37

Şeyh Vefâ; 27, 31, 37, 46

Şuçâeddin İlyâs er-Rûmî; 27

## T

Tâcîzâde Cafer Çelebi; 33

Tâcü't-tevârih; 27, 41, 72

Tanım; 67, 138

Tasavvuf; 21, 62

Taşköprülüzâde; 26, 27, 28, 29, 30, 31,  
32, 33, 37, 40, 45, 46, 48, 74

Tefsîr; 16, 21, 31, 48, 57, 62, 63, 64,  
65, 82, 84

Tefsîrü'l-Celâleyn; 64

Teftâzânî; 32, 57, 64, 80, 86, 90, 92,  
94, 96

Tezkire; 28, 31

Tokat; 30, 38

Tümel; 65, 66, 106, 116, 118, 124, 136,  
142, 148, 156, 160

Tümevarım; 102

Türsel sûret; 116

## U

Umûr-ı âmme; 21, 22, 40, 55, 71

Usûl-i fıkah; 16, 21, 48, 62, 63, 65, 67

Uzam; 69, 156

Uzun Hasan; 38

## V

Vâhidî; 64, 82

Vâsi Çelebi; 32

Veba; 43

Vehim; 67, 69, 124, 164

Veysel Karani; 36

## Y

Yavuz Sultan Selim; 33, 57

Yeter sebep; 150, 160

## Z

Zâtî; 65, 112, 130

Zemahşeri; 47, 57, 64, 80, 82, 84, 96

Zındıklık; 29, 31, 33, 72, 73

Zihnî varlık; 21

Zorunlu; 18, 42, 100, 108, 110, 138,  
140, 142, 148

Zübde fi 'ilmi'l-belâga; 49

Molla Lutfi (ö. 900/1495), İslâm ilim ve felsefe mirasını yetkin bir şekilde alm-  
layıp kendine özgü iddiaları ve yorumlarıyla fikrî ve ilmî tartışmalara yol açmış  
önemli bir bilgin ve düşünürdür. O, ortaya koyduğu eserleriyle İslam entelektüel  
geleneğinin pek çok alanına yenilikler getirmiştir.

Bu çalışma, Molla Lutfi'nin bugüne kadar bilinmeyen ve ilk kez keşfedilen; tefsir,  
usûl-i fıkıh, kelâm ve felsefeye dair bazı temel ve kaynak metinlere yönelik tahlil  
ve itirazlarını içeren *Fütûhât* başlıklı eserinin neşrini, tercümesini ve kapsamlı  
incelemesini sunmaktadır. Molla Lutfi'nin bir yandan mevcut birikimi sorgulayıp  
eleştirdiği, diğer yandan da çözüm önerileri sunduğu bu eseri, onun genelde  
İslam düşüncesine, özelde Osmanlı düşüncesine yapmış olduğu katkıyı ortaya  
koyması açısından oldukça önemlidir.



TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ

ISBN: 978-605-2249-65-9



9 786052 249659