

Kemalpaşazâde'nin *Tecrîd* Eleştirisi ve Yeniden İnşası Olarak *Tecvîdü't-Tecrîd*: İnceleme ve Tenkitli Neşir

Ömer Mahir Alper*
Yasin Apaydın**

Öz: Osmanlı döneminin en seçkin âlim ve filozoflarından olan ve en çok eser veren müellifler arasında yer alan Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) “tağyîr”, “ıslâh” ve “tecvîd” gibi başlıklar altında yaptığı çalışmalarla kendinden önceki temel metinlere yönelik bir eleştiri projesi geliştirdiği görülür. Lisânî, akli ve nakli ilimlerdeki bazı öncü ve etkin metinlerin gerek form gerekse içerik yönünden güçlü bir tenkidini ve daha sonra da bunların açılmasını amaçlayan bu projesine o, Nasîrüddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecridü'l-i'tikâd*'ını da dâhil etmiştir. Bu çerçevede Kemalpaşazâde, *Tecvid* metniyle *Tecrid*'in yeniden yazımını; *Şerhu Tecvidi't-Tecrid* ile de bunun şerhini hedeflemiştir. Aslında onun *Tecrid*'e ilgisi bunları aşmakta ve farklı bir şerh çalışması (*Şerhu't-Tecrid*) yanında *-Hâşiye li-Hâşiye-ti'l-Celâl* örneğinde görüldüğü üzere- kendisinden önceki bazı *Tecrid* haşiyelerine yazdığı haşiyeleri de kapsamaktadır. Kemalpaşazâde'nin dile getirilen bu tenkit projesi ve *Tecvid* eksensli çalışmaları ne yazık ki, henüz gerekli ilgiyi görememiştir. Bu makale, Kemalpaşazâde'nin genel olarak *Tecrid* çalışmalarına odaklanmakta; özel olarak da onun *Tecvid* eserinin incelenmesini ve eldeki mevcut nüshalara göre ilk defa tam bir tenkitli neşrini hedeflemektedir. Bu çerçevede makale dört bölümden oluşmaktadır: “*Tecrid*'den *Tecvid*'e Osmanlı'da *Tecrid* Geleneği”; “Kemalpaşazâde'nin *Tecrid* Çalışmaları”; “Kemalpaşazâde'nin *Tecrid* Tenkidi: *Tecvidü't-Tecrid*” ve son bölümde eserin neşri.

Anahtar Kelimeler: Kelâm ilmi, Osmanlı düşüncesi, Kemalpaşazâde, *Tecvidü't-Tecrid*, Nasîrüddin et-Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, *Tecrid* geleneği, *Tecrid* şerhleri, *Tecrid* haşiyeleri.

Abstract: Kemalpaşazâde Ahmed Efendi (d. 940/1534) who is one of the most distinguished and prolific scholars and philosophers of the Ottoman era presented systematic criticisms towards some earlier foundational texts under the titles of “*Tağyîr* (Redesign)”, “*Islâh* (Correction)”, and “*Tajwid* (Refine)”. His critical project incorporated a solid criticism of some seminal and influential works in linguistic, rational, and traditional sciences, both in form and content. Nasîr al-Dîn al-Tûsî's (d. 672/1274) *Tajrid al-I'tiqâd* was also part of this project. In his work entitled *Tajwid*, Kemalpaşazâde re-wrote *Tajrid*, and his *Sharh Tajwid al-Tajrid* presents a commentary on it. Kemalpaşazâde's interest in *Tajrid* was, in fact, not limited to these two. In addition to a separate commentary (*Sharh al-Tajrid*), he wrote also superglosses on some glosses on *Tajrid*, such as *Hâshiya li-Hâshiyat al-Jalâl*. So far, neither his general critical project nor these two works on *Tajrid* have been subject to due scholarly interest. In this article, we focus on Kemalpaşazâde's studies on *Tajrid* and present a detailed study of *Tajwid*, as well as its critical edition for the first time based on extant manuscript copies. Thus, the article is divided into four parts: “The Ottoman *Tajrid* Tradition-From *Tajrid* to *Tajwid*”, “Kemalpaşazâde's works on *Tajrid*”, “Kemalpaşazâde's Critique of *Tajrid*: *Tajwid al-Tajrid*”, and the critical edition of *Tajwid al-Tajrid*.

Key words: Kalâm, Ottoman thought, Kemalpaşazâde, *Tajwid al-Tajrid*, Nasîr al-Dîn al-Tûsî, *Tajrid al-i'tiqâd*, *Tajrid* tradition, *Tajrid* commentaries, *Tajrid* glosses.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı. İletişim: omahir@yahoo.com

** Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı.
İletişim: yasinapaydin@hotmail.com

Giriş

Osmanlı döneminin son derece velut âlim ve filozoflarından olan Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) eserlerini muhtelif açılardan tasnife tabi tutmak mümkündür. Söz gelimi onun, konuları açısından metafizik, kelâm, usûl-ı fıkıh, tefsir vb. alanlara ayrılabilen eserleri, tasnif tarzları açısından da şerh, haşiye ve talikat gibi başlıklar altında değerlendirilebilir. Özellikle müteahhirün dönemi düşünürlerinin çoğu için geçerli olan bu durum, Kemalpaşazâde söz konusu olduğunda, zikredilenlere ilave olarak bir başka telif tarzından da bahsetmeyi gerekli kılar. Bu telif tarzı, muhtelif alanlarda öne çıkan belirli metinlerin çeşitli gerekçeler üzerinden yeniden yazımını ve açıklanmasını ifade eden *tağyir* ve *ıslah* çabasıdır.¹ Kemalpaşazâde'nin söz konusu çabası, temelde, merkeze alınan bir metnin ibaresinde değişikliği ve değiştirilen ifadelerle birlikte onun yeniden şerh edilmesini hedefler. Bu çerçevede, Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *el-Miftâh*'ı üzerine *Tağyîru'l-Miftâh*'ı,² Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Tenkîhu'l-usûl*'ü üzerine *Tağyîru't-Tenkîh*'i, Tâcüşşerîa'nın (VIII./XIV. asır) *Vikâye*'si ve Sadruşşerîa'nın şerhi üzerine de *el-İslâh ve'l-îzâh*'ı, Teftâzânî'nin *Tehzîb*'inin dibace kısmı üzerine *Şerhu mukaddimeti Tehzîbi'l-mantık ve'l-kelâm*'ı kaleme alan Kemalpaşazâde, bu sayede belagat, fıkıh, usûl-ı fıkıh, kelâm gibi muhtelif alanları tağyir ve ıslah çabasına dâhil etmiş olur.

Bu makalenin konusunu teşkil eden *Tecvidü't-Tecrid* ve şerhi³ de Kemalpaşazâde'nin bu çerçevede yazdığı eserler arasında yer alır. Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274) tarafından kaleme alınan *Tecridü'l-i'tikâd*'ın yeniden yazımı ve şerhinden oluşan metin, yakın döneme kadar yazma halinde kalmış ve gereken ilgiyi görmemiştir. Osmanlı medreselerinin temel ders kitapları arasında yer alan *Tecrid* üzerine yazılan birçok şerh ve haşiye olmakla birlikte daha önce böyle bir tağyir ve ıslah çalışmasının yapılmamış olması, eserin önemini bir kat daha arttırmaktadır.

Bahsedildiği üzere *Tecrid*, Kemalpaşazâde dışında birçok düşünürün ilgisine mazhar olmuş bir metindir. Bu metnin, olgunluk dönemi eserleri arasında yer al-

- 1 Kemalpaşazâde ile ilgili erken dönem kaynakları arasında yer alan *Latîfi Tezkiresi*'nde bu durum şöyle anlatılır: "O [Kemalpaşazâde], bunca ulûm ve fûnûnun ve şûrûh ve mütûnun müşkilât ve mu'dilâtın fıkri müşikâf müşkil-küşâsıyla ıslâh ve îzâh idüp her fende bir risâle ve her nevi ilimde bir makâle yazmıştır." Latîfi, *Tezkire-i Latîfi*, nşr. Ahmed Cevdet (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1314), 80.
- 2 *Tağyîru'l-Miftâh*'ın neşri ve hakkında detaylı bilgi için bkz. Musa Alak, "Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Tağyîru'l-Miftâh* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlil" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).
- 3 Burada tenkitli neşrini gerçekleştirdiğimiz metin, Kemalpaşazâde'nin *Tecvidü't-Tecrid*'i ile bunun üzerine kendisi tarafından yapılmış *Şerhu Tecvidi't-Tecrid*'i kapsamaktadır. Bu makalede *Tecvid* adı, özel bir ayrıma gidilmediği durumlarda hem metni hem de onun şerhini ifade etmek için kullanılmıştır.

ması sebebiyle Tûsî'nin en yeni ve özgün düşüncelerini ihtiva etmesi yanında dönemine kadarki felsefî birikimi, kendisinin gerekli görmediği tafsilattan ve hatalı gördüğü yorumlardan soyutlayarak öz bir şekilde ele alıp aktarmış olması, düşünürlerin dikkatini metne çeken en önemli özellikler arasında yer alır. Yazımından çok kısa bir süre sonra *Tecrîd* üzerine muhtelif çalışmalar kaleme alınmıştır. Bu çalışmaların ilki, Tûsî'nin en yakın öğrencileri arasında bulunan ve özellikle telif ettiği felsefî eserlerle etkili olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tegrîdî'l-i'tikâd* adlı eseridir. Hillî ile aynı dönemde yaşayan bir başka düşünür Şemseddin el-İsfahânî (ö. 749/1349) de yazdığı *Tesdîdül-kavâ'id fî şerhi Tegrîdî'l-akâid* ile birlikte "*Tegrîd* geleneği" olarak isimlendirebileceğimiz bir metin geleneğinin ilk adımlarını atmıştır.⁴

Özellikle İsfahânî'nin halkasında yetişen öğrencilerle ve sonrasında onların da tedris faaliyetiyle gittikçe yaygınlaşan düşünce hattı, Bâbertî (ö. 786/1384), Cür-cânî (ö. 816/1413), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Devvânî (ö. 908/1502), Mir Sadreddin eş-Şîrâzî (ö. 903/1498) gibi âlim ve filozofları içine almak suretiyle genişlemiştir. Bunların bir kısmı farklı düşünsel ve mezhepsel yönelimlere sahip olmakla birlikte, gelenek oluşturuca bir metin olarak *Tegrîd*'in sonraki yüzyıllara aktarılmasını sağlamışlardır. Onlarca eseri ihtiva eden bu geleneğin önemli bir parçasını da Osmanlı coğrafyasında kaleme alınan eserler oluşturmuştur.

I. *Tegrîd*'den *Tecvîd*'e Osmanlı'da *Tegrîd* Geleneği

Kemalpaşazâde'nin yaşadığı döneme gelinceye kadar Osmanlı döneminin önde gelen düşünürlerinin *Tegrîd* metniyle yakından ilişki kurduğu ve bu çerçevede birçok eser kaleme aldığı görülmektedir. Bu ilişkinin birçok sebebi olmakla birlikte, bunda, bir devlet politikası olarak medreselerde okunan ders kitapları arasına eklenerek yirmi akçeli medreselere ismini verecek kadar özen gösterilen bir metin olarak telakki edilmesi esas rol oynamıştır. Nitekim zikredilen medreselerde muhtelif yönleriyle tedris edilen esere, medreseden mezun olan birçok ismin şerh ve haşiye kaleme alarak yoğun bir ilmî ve felsefî faaliyet sürdürdüğü görülmektedir.

4 İsfahânî'nin şerhi, sonraki asırlarda, Ali Kuşçu'nun şerhine nisbetle *eş-Şerhu'l-kadim* olarak isimlendirilmiştir. *Tegrîd* üzerine yazılan şerh ve haşiyelerin bir listesi için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), I, 346-351; Seyyid Mahmûd Mar'aşî Necefî, *Kitâbşinâsi-yi Tegrîdî'l-i'tikâd*, thk. Ali Sadrâyi Hüyî (Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Âyetullah el-Mar'aşî, 2003); Salih Günaydın, "Nasîruddin et-Tûsî'nin *Tegrîdu'l-i'tikâd*'ı Üzerine Oluşan Şerh-Hâşiye Literatürü: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinden Bir Bakış", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016): 237-272.

Osmanlı düşünürleri içerisinde *Tecrid* üzerine çalışma kaleme alanların sayısı henüz tam olarak tespit edilmemiş olsa da Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1561) *Şekâ'ik*'te ve Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn*'da yer verdiği bilgiler doğrultusunda öne çıkanları sıralamak mümkündür. Tarihsel açıdan bakıldığında en erken *Tecrid* çalışmalarından biri Hasan Çelebi'ye (ö. 891/1486) aittir. Onun bu çalışması, Ali Kuşçu'nun *Şerh-i Cedid*'inin baş kısmı üzerine yazılmış bir haşiyedir.⁵ *Tecrid*'i kısmen konu edinen ve kendisini belirli meselelerle sınırlandıran bu haşiyenin, Çelebi'nin daha bilinen eserlerinin gölgesinde kaldığı söylenebilir.

Osmanlı'da *Tecrid* üzerine yapılan çalışmalarda X/XV. asrın ikinci yarısından sonra nicelik ve nitelik açısından bir artış olduğu görülür. Bu dönemde ilk akla gelen isim, Cürçânî'nin haşiyesi üzerine kaleme aldığı *Hâşiye alâ Hâşiyeti't-Tecrid*'iyle şöhret bulmuş⁶ ve sonraki birçok düşünürü etkilemeyi başarmış Hatibzâde Muhyiddin Efendi'dir (ö. 901/1496). Nitekim *Şekâ'ik*'te, Hatibzâde'nin eserleri sıralanırken ilk sırada, zikri geçen haşiye yer almakta ve hakkında "tedris erbâbı ve talebesi arasında mütedavil" bir eser olduğu söylenmektedir. Dahası eserin müellifine sağladığı şöhret Osmanlı topraklarını aşarak o dönemin önemli ilim ve felsefe havzalarından İran'a ulaşmış ve Hatibzâde, Devvânî gibi isimlerce önemsenerak anılır olmuştur.⁷ Eserini, tahkik ve tedkik alanındaki otoritesini *Tecrid* üzerine yazdığı haşiyeye gösteren Cürçânî'nin görüşlerinin ret ve kabulünü içerecek şekilde kaleme aldığını belirten Hatibzâde,⁸ daha ziyade itiraz içeriğinin ağır basması sebebiyle sonraki dönem düşünürlerinin hedefi haline gelmiş ve dile getirdiği eleştirilere cevaplar aranmıştır.

Hatibzâde ile aynı dönemde yaşayıp *Tecrid* haşiyesi bulunan bir başka önemli isim Molla Ahaveyn olarak bilinen Muhyiddin Mehmed Efendi'dir. Hatibzâde'de ol-

5 Eserin bir nüshası için bkz. Hasan Çelebi, *Hâşiye ale's-Şerhi'l-Cedid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1626, 18b-29a.

6 Mesela Hocasâde'nin (v. 893/1488), Hatibzâde ve Devvânî'nin *Tecrid* haşiyelerini mütalaa ettiği ve ilkini beğenmezken ikincisini takdir ettiği rivayet edilir. Bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi'ulemâ'id-devleti'l-Osmâniyye*, thk. Seyyid Muhammed Tabâtabâi Behbehâni (Tahran: Kitâbhâne, Muze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şurâ-yı İslâmî, 1431/2010), 127. Aynı şekilde, Hatibzâde'nin, haşiyesine bir reddiye kaleme almaya niyetlenen Molla Lutfî'nin (ö. 900/1495) zındıklıkla suçlanıp öldürülmesine binaen eserinin tenkitten kurtulduğunu söylediği nakledilmektedir. Bkz. Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 249.

7 Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 137. Diğer nüshalardan farklı bir şekilde dibace kısmını ihtiva eden Feyzullah Efendi nüshasına göre eser II. Bâyezid'e (1481-1512) ithaf edilmiştir. Bkz. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi 1114, 232a. Kâtib Çelebi de Hatibzâde'nin eserinde II. Bâyezid'i andığını zikreder. Bununla birlikte bu kısmın müellif tarafından nüshanın sonuna sonradan eklendiği anlaşılmaktadır. Zira Fatih Sultan Mehmed'e (1444-1446/1451-1481) ithaf edilen Molla Ahaveyn'in (ö. 900/1494-1495) *Tecrid* haşiyesi gibi eserlerde Hatibzâde'nin dile getirdiği eleştirilere yer verilmesi, eserin daha önceki tarihlerde kaleme alındığını göstermektedir.

8 Hatibzâde, *Hâşiye ale't-Tecrid*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi 1114, 232a.

duğu gibi *Şekâ'ik* sahibi onun eserlerini sıralarken de Cürçânî'nin haşiyesine yazdığı *Havâşî alâ Hâşiyeti't-Tecrîd*'i ilk olarak anmaktadır.⁹ Fatih Sultan Mehmed'e ithaf edilen eserin mukaddimesinde Molla Ahaveyn, Cürçânî'nin haşiyesinin “her düşüncenin kuşatamayacağı incelikler (*letâîf*) içermesi sebebiyle kimileri tarafından doğru olmayan itirazlara ve isabetli olmayan tevcihlere” maruz kaldığını belirterek kastının, kendisine “açılan yerleri takrir etme ve yöneltilen itirazlara cevap verme” olduğunu belirtmektedir.¹⁰ İtiraz sahiplerini isim vermeksizin “ba'zu'l-e'âlî”, “ba'zu'l-efâzil” veya “ba'zu'l-ekâbir” şeklinde anan Ahaveyn, minhüvat kayıtlarında bunların sırasıyla Ali Kuşçu, Hayâlî (ö. 875/1470 [?]) ve Hatibzâde olduğunu belirtmektedir.¹¹

Tecrîd üzerine yazılanlar arasında öne çıkan bir diğeri, Samsûnizâde olarak bilinen Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 919/1513) tarafından kaleme alınan *Hâşîye alâ Hâşiyeti't-Tecrîd*'dir. Eser, adından da anlaşılacağı üzere Cürçânî'nin haşiyesi üzerine kaleme alınmıştır. İlmiye mensubu birçok isim yetiştiren Samsûnizâde ailesine mensup Muhyiddin Efendi'nin haşiyesi, Mecdî Efendi'nin (ö. 999/1591) ifadesiyle “şerh ve tavsiften müstağni” olacak derecede şöhret bulmuştur.¹² Samsûnizâde, haşiyesini II. Bâyezid tarafından kendisine ulaşan bir ihsan sonrasında, daha önce parça halinde yazdıklarını bir araya getirmek suretiyle tamamladığını belirtir.¹³

O, eserine yazdığı kısa mukaddimede, ilm-i kelâmın hakiki manada talep edilmesi gereken şeylerin başında yer alması gerektiğini belirttikten sonra Cürçânî'nin kaleme aldığı *Hâşîye-i Tegrîd*'in “nazar sonucu elde edilen neticelerin bir zübdesi ve ulaşılan yeni fikirlerin bir hülasası olup” müteahhirûn dönemine mensup düşünürlerin özel ilgisine mazhar olduğunu belirtir.¹⁴ Bununla birlikte, haşiyeyi mütalaa ettiği sırada, Cürçânî'nin ifadelerindeki maksatlar ile haşîye yazarlarının beyanları arasında mutabakat göremediğini zikreder ve yeni söylenecek sözlerin bulunması ihtimaline binaen eserini kaleme aldığını söyler.¹⁵ Molla Ahaveyn gibi Samsûnizâde'nin de Hatibzâde haşiyesinde dile getirilen itirazları dikkate alarak cevap verdiği görülmektedir. O, haşiyesinin hemen her sayfasında isim zikretmeksizin “fâzıl” diyerek ya da “denildi ki” şeklinde meçhul bir sıgayla söz konusu itirazları nakletmekte ve ardından da bunlara yönelik cevaplar serdetmektedir.¹⁶

9 Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 171.

10 Molla Ahaveyn, *Havâşî alâ Hâşiyeti't-Tecrîd*, Milli Kütüphanesi 3227, 52b.

11 Müellife ait kenar notları için bkz. Molla Ahaveyn, *Havâşî*, 53a-54a.

12 Mecdî Efendi, *Hadâ'ikü's-Şekâ'ik* (İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1269), 313.

13 Samsûnizâde, *Hâşîye alâ Hâşiyeti't-Tecrîd*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 155, 2a.

14 Samsûnizâde, *Hâşîye*, 1b.

15 Samsûnizâde, *Hâşîye*, 1b-2a.

16 Samsûnizâde, *Hâşîye*, 7a.

Kemalpaşazâde'nin *Tecrîd* çalışmasını önceleyen bir diğer önemli çalışma, Hüsam Çelebi olarak bilinen Hüsameddin b. Abdurrahmân'ın (ö. 926/1520) telif ettiği *Hâşiye alâ Hâşiyeti't-Tecrîd*'dir. Cürcânî'nin haşiyesinin illet bahsine kadarki kısmı üzerine yazdığı haşiyesinde Hüsam Çelebi, yukarıda adı geçen düşünürlerde olduğu gibi Hatibzâde'nin haşiyesinde dile getirdiği itirazlara da yer vererek çözüm arayışında olmuştur.¹⁷

Şüphesiz Osmanlı'nın kuruluş ve yükselişine sahne olan bu dönemde *Tecrîd* merkeze alınarak üretilen metinler burada zikredilenlerle sınırlı değildir. Kaynaklarda Hızırşah Menteşevî (ö. 853/1449), Hayâlî, Ebü'l-Vefâ Muslihuddin Mustafa (ö. 896/1491) gibi nispeten erken dönem düşünürlerinin de *Tecrîd* üzerine yazdığı haşiyelerden bahsedilmektedir.

Özetle, Kemalpaşazâde'ye gelinceye kadar Osmanlı düşünürleri arasında *Tecrîd* ve haşiyeleri, sıklıkla okunup okutulan metinler olmuştur. Önceleri Hasan Çelebi örneğinde görüldüğü üzere kısmi haşiyeler şeklinde başlayan açıklama çabaları, sonraları Hatibzâde ve Samsûnîzâde'de söz konusu olduğu gibi daha kapsamlı tartışmalara da sahne olacak metinleri ortaya çıkarmıştır.

II. Kemalpaşazâde'nin *Tecrîd* Çalışmaları

Kemalpaşazâde'nin *Tecrîd*'e ilgisi, makalemizin konusunu teşkil eden *Tecvîd*'le sınırlı değildir. Her ne kadar, eserlerinden bahseden bibliyografik kaynaklar onun *Tecvîd* dışında *Tecrîd*'le ilgili çalışmalarından bahsetmese de kütüphane kayıtlarından ulaştığımız neticeler doğrultusunda bir liste sunmak mümkün görünmektedir. Burada, onun *Tecvîd* dışındaki *Tecrîd* çalışmaları hakkında bilgi verilecek olup bir sonraki başlık altında *Tecvîd*, müstakil olarak ele alınacaktır.

1. Şerhu't-Tecrîd: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan 429 numarada kayıtlı eserin zahriyesinde Kemalpaşazâde'nin *Şerhu't-Tecrîd*'i olduğuna dair ifade içeren eser, *Tecrîd* metninin umûr-ı âmme kısmına yazılmış olup nâtamam haldedir. Eser, Kemalpaşazâde'ye ait başka risaleleri de ihtiva eden mecmuada bulunmaktadır. Varlığın mahiyete zait oluşuna dair bahsin ortasında sonlanan nüsha, sonrasında Kemalpaşazâde'nin bir başka risalesiyle devam etmektedir. Kaynaklarda Kemal-

17 Halen yazma halinde olup kütüphanelerde birden fazla nüshası bulunan bu eserin Adana İl Halk Kütüphanesi'nde 115 numarada kayıtlı nüshasının H985 tarihli ferağ kaydında Hüsam Çelebi, Bursa Yıldırım Han Medresesi müderrisi olarak zikredilmektedir. Bkz. Hüsam Çelebi, *Hâşiye alâ Hâşiyeti't-Tecrîd*, Adana İl Halk Kütüphanesi 115, 56b.

paşazâde'nin *Tecrîd*'e bir şerh yazdığı belirtilse de bu, genellikle *Tecvîd*'le özdeşleştirilmektedir. Sözünü ettiğimiz eser ise *Tecvîd*'le paralel gitmekte, benzer açıklamaları içermekle birlikte birebir örtüşmemektedir. Zira *Tecvîd*'deki açıklamalarla kıyaslandığında *Şerhu't-Tecrîd* muhtasar bir görünüm arz etmekte olup oradaki beyanlarını *Tecvîd*'de geliştirilen düşüncelerin ilk halleri olarak görmek mümkündür.

2. Hâşiyetün müteallikatün ale'l-havâşî't-Tecrîdiyye:¹⁸ Birçok yazma nüshası günümüze ulaşan eser, Kemalpaşazâde'nin *Tecrîd* çalışmalarının en hacimli olup Cürcânî'nin *Hâşiyeye-i Tegrîd*'inin mukaddimesi ile umûr-ı âmme kısmının “varlığın tanımlanamazlığı” bahsi üzerine yazılan bir haşiyedir. Eser, Cürcânî'nin haşiyesi üzerine yazılmakla birlikte İsfahânî'nin şerhindeki kimi ifadelere düşülen notları ve Hatibzâde'nin haşiyesinde dile getirilen düşüncelere yönelik itirazları da ihtiva etmektedir.

3. Hâşiyeye li-Hâşiyeti'l-Celâl: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 1256 numarada kayıtlı mecmuada yer alan eserin, görebildiğimiz kadarıyla tek nüshası bulunmaktadır. Ali Kuşçu'nun *Şerh-i Cedîd*'i üzerine Devvânî'nin kaleme aldığı haşiyeye Kemalpaşazâde'nin talikatını içeren eser, umûr-ı âmme bahislerinden “varlığın mahiyete zait oluşu” meselesini ihtiva etmektedir. Müellifin eser boyunca Kuşçu'nun ifadelerine yer vererek bunları açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Eser, diğerlerine benzer bir biçimde yarıda kesilerek sonlanmaktadır.

4. Havâşî alâ evâilî Tegrîdî'l-Muhakkik ve Havâşîhi li's-Seyyidi'l-Müdekkik: Bu eser, isminden de anlaşılacağı üzere muhakkik Tûsî'nin *Tegrîd* metni ile müdekkik Cürcânî'nin haşiyesinin sadece dibace kısmı üzerine yazılmıştır. Kemalpaşazâde'nin yukarıda zikredilen Cürcânî haşiyesi üzerine yazdığı haşiyeye görünüşte bir benzerlik kurulabilirse de, yakından incelendiğinde eserin hem *Tegrîd*'in hem de *Hâşiyeye-i Tegrîd*'in oldukça cüzi bir kısmı üzerine yazıldığı görülmekte olup bunun, diğerine göre daha ayrıntılı ve yoğun açıklamaları ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Eserin bir diğer ayırıcı özelliği, sayfa başında farklı bir kalemle yazıldığı görülen ve eserin ismini “risale” olarak anan kayıttır. Her ne kadar biz bu ismi tercih etmesek de¹⁹ onun, eserin müstakil bir tarzda yazıldığını teyit eden bir içeriği bulunmaktadır.

18 Kimi nüshalarda eser, *Hâşiyeye ale'l-Hâşiyeti'l-Kadime alâ Şerhi't-Tegrîd* şeklinde de geçmektedir. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1626, 2a. Bu eserin tenkitli neşri tarafımızca hazırlanmaktadır.

19 Eserin ismi, sayfa başında kırmızı kalemle “hâzihi risâletün mu'allakatün alâ evveli *Hâşiyeti't-Tegrîd* li'l-fâzil eş-şehîr bi-Kemâlpaşazâde” şeklinde kayıtlanmışsa da biz, eserin mukaddimesinde müellifin eserini adlandırırken kullandığı ifadeleri eser ismi olarak tercih ettik. Bkz. Kemalpaşazâde, *Havâşî alâ evâilî't-Tegrîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2737, 106a. Bununla birlikte, mezkur kaydın risaleler mecmuası içerisinde müstakil bir risaleye işaret etmesi açısından taşıdığı önem gözden kaçırılmamalıdır.

Bu eserin, hacmine oranla uzun sayılabilecek bir mukaddimesi bulunmaktadır.²⁰ Zikredilen mukaddime, eserin yazılışıyla ilgili önemli bilgiler de içermektedir. Buna göre haşiye, Kemalpaşazâde'nin *Tecrîd* okuttuğu yıllarda, sevdiği bir kişinin isteği üzerine kaleme alınmıştır. Bu kişi, Kemalpaşazâde'nin özellikle bazı haşiye yazarlarının düştükleri hataları gösterip izah ettiğini ve haşiye yazarlarının meseleleri tahkikten uzak durduklarını gördükten sonra söz konusu talepte bulunmuştur. Haşiye yazarlarından maksadın kimler olduğu tam olarak belirtilmesi de Kemalpaşazâde, özellikle görüşlerinde hatalı olduğunu sarahaten belirttiği Hatibzâde'nin ismini anma gereği duymuş ve onun yanlıgılarına reddiye olarak eserini yazdığını belirtmiştir.²¹ Eser, ismi verilmeyen ama "Hazret-i Paşa" olarak anılan dönemin vezirine ithaf edilmiştir.

Bunların dışında Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi'l-umûri'l-âmmе* olarak kütüphane kayıtlarında yer alan, başındaki "el-maksadü'l-evvel fi'l-umûri'l-âmmе" ifadesinden *Tecrîd*'in ilk bölümüne yazılan bir haşiye izlenimi veren bir eseri daha bulunmaktadır.²² Ancak eser yakından incelendiğinde Kemalpaşazâde'nin, *Şerhu'l-Mevâkıf*ı esas alarak müstakil bir umûr-ı âmmе risalesi kaleme aldığı söylenebilir. Nitekim eserin ilerleyen varaklarında şerh edilen kısımlar takip edildiğinde *Tecrîd* değil, *Mevâkıf* ve şerhine ait ifadelerin ele alındığı ve incelendiği görülmektedir.

Yukarıda ana hatlarıyla ortaya konan eserler bir bütün olarak değerlendirildiğinde belirli sonuçlara ulaşmak mümkündür. Öncelikle, Kemalpaşazâde'nin *Tecrîd*'le ilgisi tek bir eserle sınırlandırılmayacak kadar geniştir. *Tecvîd*'le birlikte düşünüldüğünde o, beş farklı anlama ve anlatma çabasını gösteren telif eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin hemen hepsi tamamlanamamış ve genellikle de umûr-ı âmmе bahislerini içerir şekilde yazılmıştır. Bu durum, müellifin kişisel ilgisini göstermesi bir yana o dönem düşünürlerinin de genel tavrı olarak görülebilir. Nitekim Taşköprülüzâde'nin özgeçmişinden bahsederken *Tecrîd* ve *Hâşiye-i Tegrîd*'in umûr-ı âmmе bahislerini okuyup okuttuğu görülmektedir.²³ Benzer şekilde, Kemalpaşazâde'nin haşiyesinin mukaddimesinde belirttiği üzere o bizzat *Tecrîd* metnini ve *Hâşiye-i Tegrîd*'i okutmuş ve eserini bu sırada kaleme almıştır.

Ayrıca Kemalpaşazâde'nin mezkur eserlerini hangi tarihlerde kaleme aldığını söylemek eldeki verilerle oldukça zor olmakla birlikte onun, gittikçe daha teknik

20 Eser, 106a-113b arasında yer almakta olup bunun ilk varığını mukaddime teşkil etmektedir.

21 Kemalpaşazâde, *Havâşî*, 106a.

22 Eserin birçok nüshası mevcuttur. İlgili ifade için bkz. Kemalpaşazâde, *Risâle fi'l-umûri'l-âmmе*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2838, 21b.

23 Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 473-474.

ve tafsilatlı bir anlatıma vardığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Anlaşılan o ki, tedris döneminin ortalarında *Tecrîd*'in belirli yerlerine düşülen notlar sonraları bü-tüne yönelik açıklamalara evrilmiş ve nihai noktada *Tecrîd*'in yeniden yazımına dönüşmüştür.

Son olarak, aynı metnin kimi zaman aynı yerlerine farklı dönemlerde düşülen talikat, müellifin bu konulara yönelik tavrındaki gelişimi göstermesi açısından da önem arz etmektedir. Özellikle umûr-ı âmme bahisleri ve daha teknik bir mesele olarak umûr-ı âmme sorununu onun bu çalışmalarının hemen hepsinde muhtelif cihetleriyle ele aldığı belirtilmelidir. Görünen o ki, Kemalpaşazâde, önemine bina-en uzun bir dönem boyunca ilgilendiği *Tecrîd* metnini farklı zaviyelerden ve farklı sorunları öne çıkararak tartışmaya açmak istemiş ve bir sonraki başlıkta göreceği-miz üzere nihayetinde onu, tenkit edilebilir bir konuma yerleştirmiştir.

III. Kemalpaşazâde'nin *Tecrîd* Tenkidi: *Tecvîdü't-Tecrîd*

A. Biyo-bibliyografik Kaynaklarda *Tecvîd* ve *Şerhu't-Tecvîd*

Kaynaklar, Kemalpaşazâde'nin telif ettiği eserler arasında *Tecvîd*'in bulunduğu ko-nusunda ittifak etmekle birlikte bu eserin vasfı konusunda farklı ifadelere yer ver-mektedir. Söz gelimi Taşköprülüzâde, Kemalpaşazâde'nin sürekli eser tasnifinde bulunduğunu belirttiikten sonra, “[Onun] kelâm ilmine dair metin ve şerhten olu-şan bir kitabı bulunmakta olup bunu *Tecvîdü't-Tecrîd* olarak isimlendirdi” demek-te-dir.²⁴ Mecdî Efendi ise *Hadâ'ikü'ş-Şekâ'ik*'te “Ve dahi ilm-i kelâmda Mir Sadr-câh u Celâl olan eslâfın musannefâtından tabakâtla râcih *Tecvîd-i Tegrîd* adlı bir metn u şerh telif ve tasnif eyledi” diyerek *Tabakât-ı Sadriyye ve Celâliyye* olarak şöhret bulan Mir Sadreddin Şîrâzî ile Devvânî'nin *Şerh-i Cedîd* üzerinden yaptıkları tartışmaya atıfla *Tecvîd*'i zikretmektedir.²⁵

Kâtib Çelebi ise *Süllemül'-vüsûl*'de Kemalpaşazâde'nin eserlerini sıralarken *Te-cvîdü't-Tegrîd*'i sadece ismen anmakta, ilave bir tafsilata girişmemektedir.²⁶ O, *Keş-fü'z-zunûn*'da ise, *et-Tecvîd fi'l-kelem* maddesi altında “Sonra [Kemalpaşazâde'nin] ona [*Tecvîd*'e] *Tegrîd* ismini verdiği bir şerh yazdığı nakledildi ki, bunun tersi olması

24 Taşköprülüzâde, *Şekâ'ik*, 333.

25 Mecdî Efendi, *Hadâ'ik*, 383. Benzer ifadeler daha sonraları Müstakimzâde (ö. 1202/1788) tarafından da tekrarlanmıştır. Bkz. Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, nşr. Ziya Kazıcı (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 17.

26 Kâtib Çelebi, *Süllemül'-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnaut (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2010), I, 150.

daha muhtemeldir” ifadelerine yer vermektedir.²⁷ Anlaşılan o ki, kimi çevrelerde eserin ismi *Tecrîdü't-Tecvîd* olarak ünlenmiş; fakat Kâtib Çelebi doğru olanın Taşköprülüzâde'nin de zikrettiği haliyle *Tecvîdü't-Tecrîd* şeklinde olması gerektiğini belirtmiştir. Nitekim Kefevî (ö. 990/1582) *Ketâ'ibü'l-a'lâm*'ında eserin ismini *Tecrîdü't-Tecrîd* şeklinde vererek bunun metin ve şerhten oluştuğunu belirtmektedir.²⁸ Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920) da benzer şekilde Kemalpaşazâde'nin *et-Tecvîd fî ilmi'l-ke'lâm* isminde bir kelâm metni ve buna *et-Tecrîd fî şerhi't-Tecrîd* adında şerh çalışması bulunduğunu kaydetmektedir.²⁹

Daha geç kaynaklar içerisinde sayılabilecek *Kamûs-ı Â'lâm*'da Kemalpaşazâde'nin “kelâm ilminde *Tecvîd* ve *Tecrîd* isimleriyle bir metin ve şerh kaleme aldığı” belirtilmektedir.³⁰ Cemil Bey (1873-1933) ise *Ukûdü'l-cevher*'de eserden *et-Tecvîd fî şerhi't-Tecrîd* adıyla bahsetmektedir.³¹ Son olarak, kütüphane kayıtlarına dayanarak Kemalpaşazâde'nin tüm eserlerinin listesini vermeye çalışan Atsız, “Nasir al-Din al-Tûsî'nin *Tacrîd al-'akâid* adlı kelâma dair eserinin tenkidi” şeklinde nitelediği *Tecvîd*'e yer vermektedir.³²

Kaynakların verdiği bilgiler bir arada değerlendirildiğinde bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. İlki, Kemalpaşazâde'nin ilm-i kelâma dair müstakil olarak nitelendirilen bir metin ve buna şerh yazdığıdır. Metnin ismi, kaynakların çoğunda *Tecvîd*³³ şeklinde geçerken şerhin ismi ise kimi zaman *Tecrîdü't-Tecrîd* veya *et-Tecrîd fî şerhi't-Tecvîd* şeklinde verilmektedir. Bazı kaynaklar ise metnin ismine yer vermekle birlikte şerhin ismine dair bir bilgi vermemektedir.

Son olarak Kemalpaşazâde'nin zihni varlığa dair telif ettiği eserinde *Şerhu't-Tecvîd*'e atıfta bulunduğunu belirtmeliyiz. Başkasıyla kaim olmak ile başkasında sabit

27 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 354.

28 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmî'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Numâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse, Murat Şimşek, Hasan Özer ve Hüzeyfe Çeker (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), IV, 392.

29 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, nşr. İbnülemin Mahmud Kemal İnal ve Avni Aktuç (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955), I, 141.

30 Şemseddin Sâmî, *Kamûs-ı A'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1306/1889), V, 3886.

31 Cemil Bey, *Ukûdü'l-cevher* (Beyrut: Dâru'l-Muktebes, 1436/2015), 219. Öte yandan *Osmanlı Müellifleri, Sicill-i Osmânî* gibi kaynak eserlerde *Tecvîd*'e yer verilmemektedir. Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), I, 223; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), I, 224.

32 Nihal Atsız, “Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası* VII (1972): 98.

33 Nitekim tahkikte asıl aldığımız iki nüshadan birinin zahriyesinde de metin ve şerh birlikte *Tecvîdü't-Tecrîd* olarak anılmaktadır. Bkz. Kemalpaşazâde, *Tecvîdü't-Tecrîd*, Bibliothèque Nationale de France, AY 4374, 140a (Bundan sonra tahkik kısmına kadar dipnotlarında “Kemalpaşazâde, *Tecvîd* (BN)” şeklinde gösterilecektir).

olmak arasındaki farkın izah edilmesi sadedinde “ikisi arasındaki farkı, *Şerhu Tecvîdî't-Tecrîd*'de şüphe ve yanlışları giderecek şekilde tahkik ettik” diyerek eserine göndermede bulunmaktadır.³⁴ Bizzat müellifin ifadesiyle kaleme alınan metnin *Tecvîdû't-Tecrîd*, şerhinin ise *Şerhu Tecvîdî't-Tecrîd* şeklinde isimlendirildiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim *Tecvîd*'in mukaddime kısmında şerh için herhangi bir isimlendirmeye başvurulmaksızın metin *Tecvîdû't-Tecrîd* olarak anılmaktadır.³⁵

Kanaatimizce eserin ismindeki bu ihtilaf, eserin nüshalarının az ve çoğunlukla eksik olması gerçeğiyle birlikte değerlendirildiğinde, Kemalpaşazâde'nin söz konusu eserinin ilim çevrelerinde çok rağbet görmediği gerçeğini gündeme getirmektedir. Bunda eserin *Tecrîd*'in oldukça cüzi kısmına yazılmış bir şerh olması da etkili olmuş görünmektedir. Zira eser, *Tecrîd*'in bütünü düşünüldüğünde, ilk kısmı olan umûr-ı âmmenin henüz başlarında yer alan varlık-mahiyet ilişkisiyle ilgili bahisleri içermektedir.

B. *Tecvîd*'in Muhtevası ve Tahlili

Eldeki mevcut yazma nüshalara göre Kemalpaşazâde'nin *Tecvîd*'i, Tûsî'nin *Tecrîd* metninin başından umûr-ı âmme bağlamında tartışılan “varlığın mahiyete zait oluşu” meselesine kadarki kısmı kapsar. Eserinin giriş kısmında yaptığı bazı açıklamaları³⁶ dikkate alındığında, Kemalpaşazâde'nin bu çalışmasındaki amacının Tûsî'nin mezkur metnini gerek lafız ve mana gerekse yapı ve tertip açısından bir tenkide tabi tutmak, bunun neticesinde asıl metni daha iyi, doğru ve başarılı bir şekilde yeniden inşa etmek ve sonra da onun şerhini yapmak olduğu anlaşılır. Esasen bir bütün olarak Kemalpaşazâde'nin metni incelendiğinde de bu durum açık bir şekilde kendini gösterir.

Tecrîd metnini takiben Kemalpaşazâde, “hamdele” ve “salvele”ye dair değerlendirme ve açıklamalarının ardından, Tûsî'nin “kelâmın meseleleri (*mesâilî'l-keâm*)” ibaresine yönelir ve buradan hareketle de, mukaddime kabilinden olmak üzere, ayrıntıya girmeksizin, ilm-i kelâma dair izahlarda bulunur. Bu çerçevede Kemalpaşazâde, kelâm ilminin tarifi ve mevzuuyla ilgili kendisinden önceki kelâmcıların yapmış olduğu tartışmalara değinmeksizin kelâmı, İcî'de (ö. 756/1355) olduğu gibi,³⁷ “deliller getirmek ve kuşkuları ortadan kaldırmak suretiyle dinî inançları başkası-

34 Kemalpaşazâde, “Risâle fi tahkiki'l-vücûdî'z-zihni”, *Mecmû'u resâilî Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), VI, 91.

35 Kemalpaşazâde, *Tecvîd* (BN), 142a.

36 Mesela bk. Kemalpaşazâde, *Tecvîd* (BN), 141b, 142a-b.

37 Adudüddin İcî, *el-Mevâkif fi ilmi'l-keâm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 7.

na ispat etme kudreti veren bir ilim” şeklinde tanımlar ve kelâmın konusunun da, yine İcî’deki gibi,³⁸ “dinî inançların ispatının uzak ya da yakın bir tarzda kendisine taalluk etmesi bakımından *malum*” olduğunu ileri sürer.³⁹ Böylece Kemalpaşazâde, kelâmın konusunu *malum* olarak tespit ederken malumu mutlak olarak almayı dinî akidelerin ispatıyla ilişkili olması yönünden kayıtlar. Mamafih “dinî akidelerin ispatı” vurgusu, Kemalpaşazâde’nin kelâm tanımının da mühim bir cüzünü teşkil eder.

Kemalpaşazâde’ye göre ilm-i kelâmdan asıl amaçlanan (*el-maksûdu’l-aslı min il-mi’l-kelâm*) ise “mebde ve meâdin ahvâlini bilmektir (*ma’rifet*)”. Bundan dolayıdır ki Tûsî, bir kelâm metni olan *Tecrîd*’inde mebde ve meâdin hallerini açıklamak için “iki maksat” belirlemeyi uygun bulmuştur. Bununla birlikte mebdein varlığına, cevher ve arazdan oluşan âlemin hudûsuyla delil getirildiğinden cevher ve arazın ahvalinin incelenmesine de ihtiyaç vardır. Bu ahvâl de iki kısımdır. Bir kısmı, bu ikisi arasında müşterek; bir kısmı ise bunlardan sadece birine özgüdür. Bu sebeple de Tûsî, bunlarla ilgili olmak üzere iki maksada daha yer vermeyi münasip görmüştür. Ayrıca meâdle ilgili açıklamaların ekserisi, mucizeyle desteklenen peygamberden ve –kimine göre– imamdan menkul sem’î delillerle yapıldığından o, nübüvete ve imamete dair bahislerin açıklanması noktasında da iki maksat belirlemiştir.⁴⁰ Böylece Kemalpaşazâde’ye göre *Tecrîd* metni altı maksattan⁴¹ oluşmuştur.

Tûsî’nin metnini teşkil eden altı maksada ilişkin olarak Kemalpaşazâde’nin serdettiği bu açıklamanın, Ali Kuşçu’nun *Şerhu Tegrîdi’l-akâid*’inde yapmış olduğu izaha⁴² benzer olduğu görülür. Bununla birlikte Kemalpaşazâde, bu açıklamasının hemen ardından isim vermeksizin Kuşçu’yu eleştirir. Bunun sebebi, *Şerhu Tegrîd*’inde yaptığı bu izahının akabinde Kuşçu’nun, “Böylece zorunlu olarak musannif [Tûsî] kitabını altı maksat üzere tertip etmiştir”⁴³ şeklindeki ifadesidir.⁴⁴ Kemalpa-

38 İcî, *el-Mevâkıf*, 7.

39 Bk. Kemalpaşazâde, *Tecrîd* (BN), 141b.

40 Kemalpaşazâde, *Tecrîd* (BN), 142a.

41 Tûsî’nin *Tegrîd*’inde yer alan altı maksat sırasıyla şu şekildedir: (i) Umûr-ı Âmmeye Dair; (ii) Cevherler ve Arazilara Dair; (iii) Yaratıcının Sifatlarının ve Eserlerinin İspatına Dair; (iv) Nübüvete Dair; (v) İmamete Dair; (vi) Meâd, Va’d ve Va’ide Dair. Bkz. Nasîrüddin Tûsî, *Tegrîdü’l-i’tikâd*, thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâli (Kum: Mektebü’l-Âlâmi’l-İslâmî, 1407).

42 Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdi’l-akâid*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârî’î er-Rızâyî (Kum: Râid, H1393), I, 71-72.

43 Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd*, I, 72.

44 Kemalpaşazâde’nin bu eleştirisi, dolaylı olarak Şemseddin el-İsfahânî’yi de hedef almaktadır. Zira Ali Kuşçu gibi İsfahânî de, Tûsî’nin eserini “zorunlu olarak” altı maksat üzere tertip ettiğini belirtmektedir. Bkz. Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü’l-kavâ’id fi şerhi Tegrîdi’l-akâid*, nşr. Hâlid b. Hammâd el-Advânî (Kuveyt: Dârü’z-Ziyâ, 1433/2012), I, 170.

şazâde'ye göre Kuşçu'nun söylediğinin aksine burada bir “zorunluluk” durumu söz konusu değildir. Tam tersine bu, güzel ve münasip olması cihetiyle böyledir (*alâ vechi'l-istihsân lâ alâ vechi'z-zarûre*).⁴⁵

Bu girişin ardından Kemalpaşazâde, “Umûr-ı Âmmeye Dair” olan birinci maksada geçer ve öncelikle umûr-ı âmmenin neliğine ilişkin kısa ve özlü açıklamalarda bulunur. Burada dikkati çeken husus, Kemalpaşazâde'nin umûr-ı âmmeyi, *Tecrîd* üzerine yazılan diğer metinlerde görülmeyen bir şekilde “itibari şeyler (*el-umûr-ü'l-i'tibâriyye*)” ile karşılaşmasıdır.⁴⁶ Kemalpaşazâde, burada “itibari şeyler” kavramını tercih etme gerekçesini açıklamaz. Bununla birlikte o, bunu, bir başka eserinde şu şekilde ifade eder:

İtibari şeyler dedik; çünkü onlar mevcut olsaydı, zikredilen [varlık] kısımların[dan] birine [yani zorunlu, cevher ve arazdan birine] dâhil olurdu. Böylece de onların hakkı, dâhil olduğu kısımda onların hallerini incelemek olur[du ki, bu, umûr-ı âmme mefhumuna aykırıdır].⁴⁷

Bu demektir ki, Kemalpaşazâde'ye göre umûr-ı âmme, haricî varlık kısımlarının dışında ve fakat onlara şamil olacak şekilde ikinci akledilirler içerisinde yer alır.

Sonuç olarak Kemalpaşazâde'ye göre varlığın herhangi bir kısmına, yani cevher, araz ve zorunlu varlığa özgü olmayan durumlara işaret eden umûr-i itibariye, “varlık”ta olduğu gibi zorunlu varlık, cevher ve araza şamil olabildiği gibi “nedenlilik”te (*ma'lûliyye*) olduğu üzere sadece cevher ve arazı da kapsayabilir.⁴⁸ Dolayısıyla itibari şeyler ya da umûr-ı âmme, varlıkların bütününe ya da çoğuna ilişen halleri ifade eder.

Tûsî, *Tecrîd*'inin “Umûr-ı Âmmeye Dair” olan birinci maksadını üç fasla ayırır. Birinci fasıl “varlık ve yokluk”a, ikinci fasıl “mahiyet ve ilişenleri”ne ve üçüncü fasıl ise “illet ve malul”e ilişkindir. Yukarıda da belirtildiği gibi Kemalpaşazâde'nin *Tecvîd*'i, eldeki mevcut yazma nüshalara göre, sadece birinci fasıl ve buradaki temel bazı meseleleri ele almaktadır.

Bu bağlamda Kemalpaşazâde, birinci fasılla ilgili incelemesine, metinde geçen varlık ve yokluktan (*el-vücûd ve'l-adem*) maksadın “mevcut ve ma'dûm” olduğunu belirterek başlar. Mamafih ona göre “umûr-ı âmmeyle kastedilen, türetilmişler

45 Kemalpaşazâde, *Tecvîd* (BN), 142a.

46 Kemalpaşazâde, *Tecvîd* (BN), 142b.

47 Kemalpaşazâde, *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi 3235, 17b.

48 Kemalpaşazâde, *Tecvîd* (BN), 142b.

(*el-müştakkât*) ve –mahiyet ve illet gibi– onların hükmünde olanlardır”. Ancak Kemalpaşazâde’ye göre burada inceleme konusu yapılan mevcut ve ma’dûm, bizzat mevcut ve ma’dûm olan şeyler değil de mevcudiyet ve ma’dûmiyettir. Bir başka ifade ile mevcut ve ma’dûm, “zat yönünden değil de vasıf yönünden” inceleme konusu yapılmaktadır. Nitekim “ziyade” ve “ortaklık” nispetleri de varlık vasfına ilişkindir. Bu anlamda mevcut ve ma’dûmun tanımlanması, gerçekte var-olmanın ve yok-olmanın anlamına ilişkin bir çabadır.⁴⁹

Kemalpaşazâde, Tûsî’nin metninin tazammun ettiği düşündüğü bu ayırım ve açıklamaları, varlıkla ilgili tartışmaların sağlıklı yapılabilmesi açısından, adeta bir temel (*kâide*) olarak görür ve bu çerçevede o, klasik literatürde geniş yer bulan üç kritik meselenin altını çizer:⁵⁰

- i. Bunlardan birincisi, varlığın mahiyete zait oluşu meselesidir. Kemalpaşazâde’ye göre genel olarak düşünürler (*ukalâ*) bu konuda ihtilaf etmiş olsa da, aslında âkil olanın varlığın zait oluşu noktasında bir tartışma içerisine girmesi yersiz ve gereksizdir. Çünkü bedihi olarak bilinir ki, oluş (*kevn*) mefhumunun haricî zatın aynı olarak alınması uygun değildir. Bununla birlikte tabii ki, mevcut mefhumunun ve olan (*kâin*) anlamının zait oluşu tartışılabilir.
- ii. İkinci mesele, varlık anlamının müşterek olup olmadığıdır. Ona göre bu da Eş’arîler ile diğerleri arasındaki tartışma noktalarından biri olup esasen birinci meseledeki görüş ayrılığına dayanmaktadır. Kemalpaşazâde’ye göre “birinci meselede zikredilenler, burada da söylenebilir”.
- iii. Üçüncü mesele ise, varlığın müşekkek olup olmadığıdır. Ona göre varlığın teşkikini ileri sürenler, varlık anlamının fertlerde farklı derecelerde tahakkuk ettiğinden hareket etmektedir ki, esasen “mevcut mefhumu”nun fertlerde farklı derecelerde gerçekleştiği açıktır. Bununla birlikte “*vücûd* mefhumu”nun fertlerdeki tahakkuku tartışılabilir.⁵¹

Kemalpaşazâde, birinci fasla dair incelemesine varlık ve yokluğun tanımı sorununu ele alarak devam eder. O, Tûsî’nin metninde yer bulan mütekellimîne ve felâsifeye ait muhtelif tarifleri genişçe tahlil eder ve bunların kısır döngü içermeleri hususunu dikkatlice tartışır. Dahası burada o, bazı “ince” noktalara işaret ederek

49 Kemalpaşazâde, *Tecvid* (BN), 143a.

50 Bu meseleleri tartışan taraflar ile görüşleri hakkında özlü bilgi için bk. İcî, *el-Mevâkıf fi ‘ilmi’l-keâm*, 46 vd.

51 Kemalpaşazâde, *Tecvid* (BN), 143a-b.

yanılgı oluşturan ve oluşturabilecek bazı hususların da altını çizer. Kemalpaşazâde'nin önemli kaynakları arasında yer alan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210), bu tartışmada da onun üzerinde etkili olduğu görülür. Nitekim o, varlığın anlamı, tanımı ve bedihiliği hususunda “İmam” olarak atıfta bulunduğu Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye*'sinden uzun bir pasajı iktibas eder.⁵² Bu meselede Râzî'yi tartışmaya dâhil etmesi noktasında Kemalpaşazâde münferit değildir. *Tecrîd*'in en önemli şârihleri arasında yer alan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî yanında İsfahânî de varlığın ve yokluğun tanımı bağlamında Râzî'ye atıfta bulunur. Hillî, eser adı zikretmeksizin “Fahreddin”in varlığın tanımının iptaliyle ilgili iki gerekçesini serdederken⁵³ İsfahânî, varlık tasavvurunun bedahetine dair “İmam”ın *el-Mûlahhas*'ta üç kanıt ortaya koyduğunu belirtir.⁵⁴ Bu üç müellifin de aynı bağlamda Râzî'yi eserlerine taşıması, öyle görünüyordur ki, kendi görüşlerine bir mesnet teşkilinden ziyade, meseleyle ilgili tartışmada Râzî'nin muayyen bir tarafı temsil ediyor olmasıyla irtibatlıdır. Nitekim Hillî, varlığın tarifinin iptaliyle ilgili olarak “Fahreddin” tarafından serdedilen gerekçeleri Tûsî'nin uygun bulmadığını kaydeder.⁵⁵

Varlığın tanımıyla ilgili kısımdan sonra metinde (Paris nüshasına göre 147a'nın başında) bir kopukluk olduğu görülür. Bunun Kemalpaşazâde'nin kendisinden mi yoksa metnin intikal sürecinde ortaya çıkan bir sebepten mi neşet ettiğini kesin olarak belirlemek zordur. Ancak burada yeni bir konuya geçilmektedir ki, bu, varlığın müşterekliği sorunudur. Burada sık sık *takrir*ler yapan Kemalpaşazâde, varlığın taksimi ile müşterek oluşu arasındaki ilişkiye dikkat çekmekte ve varlık mefhumunun müşterek oluşunu reddeden kimsenin varlığın Zorunlu, mümkün, cevher ve araz gibi bölümlenmesini de kabul etmemesi gerektiğini belirtmektedir. Zira varlığın bölümlenmesi, onun müşterek oluşunun bir uzantısı olup “aslın reddedilip de uzantı[sı]nın (*fer*) kabul edilmesinin imkânı yoktur”.⁵⁶ Kemalpaşazâde, el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ile Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) bu meselede aykırı bir tutum içerisinde olduğunu kaydeder ki, bu, birçok farklı kaynakta da belirtilen bir husustur.⁵⁷ Ancak onun bu tespiti yaparken tam olarak “bizden

52 Bk. Kemalpaşazâde, *Tecvîd* (BN), 144b.

53 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecdî'l-i'tikâd* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1408/1988), 3.

54 İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 186.

55 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 3.

56 Kemalpaşazâde, *Tecvîd* (BN), 148b.

57 İsfahânî ise bu noktada şunu belirtir: “Cumhür-i muhakkikîn, varlığın anlam olarak bütün mevcutlar arasında ortak olduğu hususunda ittifak etmiştir. Eş'arî bu hususta onlara muhalefet etmiş; her bir şeyin varlığının mahiyetiyle aynı olduğunu, sadece varlık lafzında bir ortaklık bulunduğunu benimsemiştir. Musannif [Tûsî] ise, cumhûrun görüşünü tutmuştur.” İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 193.

olan (*minnâ*) Ebû'l-Hasan el-Eş'arî⁵⁸ ibaresini kullanması manidardır. Kemalpaşazâde'nin burada "bizden" lafzıyla kastının Eş'arîlik değil de Ehl-i Sünnet olarak yorumlanması isabetli olacaktır.

Tecvîd'in son bölümü, –*Tecrîd* metnine muvazi bir şekilde– varlığın mahiyete zait oluşuna dairdir. Hillî⁵⁹ ve İsfahânî'de⁶⁰ olduğu gibi Kemalpaşazâde'ye göre de, varlığın mahiyete zait oluşu hususu, varlığın mevcut mahiyetler arasında müşterek bir mefhum olmasının bir neticesi/uzantısı olarak kendini gösterir. Mutlak varlığın zait oluşu noktasında bir ihtilaf bulunmadığını⁶¹ kaydeden Kemalpaşazâde, tartışmanın özel varlığın ziyadesiyle ilgili olarak (*fi ziyâdeti'l-vücûdi'l-hâs*) ortaya çıktığını ifade eder. Bununla birlikte ona göre "mutlak varlığı inkâr edenin, varlığın mahiyete zait olduğunu ileri sürmesi de pek mümkün değildir".⁶²

Burada Kemalpaşazâde, *Tecrîd*'i takiben varlığın mahiyete zait oluşunu muhtelif gerekçelerle ortaya koyar ve temellendirir. Bunların ilki (**i**) şu şekildedir: (ia) Mevcut mahiyetler arasında ortak olan varlık, mahiyetlere zait olmasaydı, bu durumda mahiyetlerin aynı olurdu. Varlığın mahiyetin aynı olması durumunda ise mahiyetler ittihat eder. Zira varlık mahiyetler arasında ortak ve mahiyetlerin aynı ise, mahiyetler bir olmuş olur ki, bu imkânsızdır. (ib) Eğer varlık, mevcut mahiyetlerin cüzü olursa, bu durumda da varlık, kendisinin cüzü olur (*ev kâne cüz'en li-nefsihi*) ki, bu da imkânsızdır. Zira mevcudun cüzü de mevcuttur. Çünkü mevcudun ma'dümla var-olması mümkün değildir.

Kemalpaşazâde, bu temellendirmenin birinci kısmında (ia) genel olarak Tûsi ile ortak hareket etse de, ikinci kısmında (ib) farklı bir tutum sergileyerek ibarede bir değişikliğe gider. Zira Tûsi'nin temellendirmesinin ikinci kısmı (ib), "[eğer varlık, mahiyetin cüzü olursa bu durumda] mahiyetin cüzleri inhisar etmez (*lem tenhasir eczâühâ*) [tersine tek bir mahiyetin cüzleri sonsuza kadar bir dizi oluşturur]" şeklindedir. Yine de Kemalpaşazâde, Tûsi'nin metnindeki asıl ibareyi de (*lem tenhasir eczâühâ*) ele alarak bunun geniş bir takririni yapar.⁶³ Burada dikkati çeken bir husus, bu takririnde Kemalpaşazâde'nin belirli ölçüde Ali Kuşçu'ya dayanması ve isim

58 Kemalpaşazâde, *Tecvîd* (BN), 148b.

59 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 5.

60 İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 199.

61 İsfahânî de, bu hususta bir ihtilaf bulunmadığını, sadece Eş'arî ve ona tabi olanların buna itiraz ettiğini kaydetmektedir. Bk. İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 199.

62 Kemalpaşazâde, *Tecvîd* (BN), 148b.

63 Bkz. Kemalpaşazâde, *Tecvîd* (BN), 149a-b.

vermeksizin onun eserinden muayyen bir pasajı⁶⁴ olduğu gibi iktibas etmesidir. Ancak Kemalpaşazâde, burada bazı soru ve sorunları gündeme getirerek birtakım değerlendirmelerde bulunmayı da ihmal etmez.

Varlığın ortak olduğu, mahiyetlerin ittihat edemeyeceği ve bir şeyin kendisinin cüzü olamayacağı tespitine dayanan birinci temellendirmenin ardından Kemalpaşazâde, varlığın mahiyete zait oluşuna ilişkin ikinci gerekçeye **(ii)** geçer.⁶⁵ Tûsî, bu gerekçeyi öz olarak şöyle ifade eder: Varlık, mahiyete zaittir; “çünkü aklen varlık ve mahiyet birbirinden ayrılabilir (*ve li-infikâkihimâ te'akkulen*)”. Kemalpaşazâde ise bunun takririni şu şekilde yapar:

Biz, varlığı düşündüğümüz halde belirli bir mahiyeti aklımıza getirmeyebiliriz. Bazen de mahiyeti düşünürüz ve fakat varlıktan gâfil olabiliriz. Bu, bir şeyle o şeyin kendisi arasında tasavvur edilebilecek bir durum değildir.⁶⁶

Burada Kemalpaşazâde, bu çıkarıma ilişkin söz konusu olabilecek bazı eleştiri noktalarını da gündeme getirerek bunların bir değerlendirmesini yapar.

Üçüncü gerekçe **(iii)** ise, “imkânın [mahiyet için] tahakkuku (*ve li-tahakkuki'l-imbân*)”, yani sübutu üzerinden yapılır. Bu tahakkukun nefsü'l-emirde olduğunu kaydeden Kemalpaşazâde, imkânın nefsü'l-emirdeki tahakkukunun, varlığın mahiyete zait olduğunu göstermesini de –Ali Kuşçu'nun ifadelerine benzer şekilde–⁶⁷ şöyle formüle eder:

Mevcudat içerisinde mümkün varlıklar vardır. Eğer varlık mahiyete zait olmasaydı, asla mümkün varlık bulunmazdı. Çünkü imkân, mahiyetin varlık ve yokluğa eşit bir şekildeki nispetinden ibarettir. Eğer varlık mahiyetin özüne ait olsaydı, böyle bir eşitlik [yani eşit nispet durumu] düşünülemezdi.⁶⁸

Kemalpaşazâde'ye göre bu temellendirme genel varlıkla ilişkili olup burada özel varlığın mahiyete zait olduğuna dair bir delâlet söz konusu değildir.

Dördüncü gerekçe **(iv)** de varlığın mahiyete yüklenmesinin anlamlı (*ve [li-]fâidetü'l-haml*) oluşundan hareket eder. Bunun takriri ise Kemalpaşazâde tarafından şöyle yapılır:

64 Krş. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid*, I, 99-101.

65 Bkz. Kemalpaşazâde, *Tecvid* (BN), 150a.

66 Kemalpaşazâde, *Tecvid* (BN), 150a.

67 Krş. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid*, I, 110.

68 Kemalpaşazâde, *Tecvid* (BN), 150b.

Varlığın mahiyete yüklenmesi anlamlı olup yeni bir mana doğurur. Oysa bir şeyin kendisine yüklenmesi kesinlikle anlamlı olmaz. Yine bir şey künhüyle akledildiğinde, o şeyin cüzünün ona yüklenmesi de yeni bir mana sağlamaz. Oysa varlığın yüklenmesi/ yüklem yapılması böyle değildir.⁶⁹

Kemalpaşazâde yapmış olduğu bu takririnin, Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* taki yorumuna⁷⁰ da mutabık olduğunu belirtir ve bu şekilde anlaşıldığında Tûsî'nin “ve [li-]fâideti'l-haml” şeklindeki ibaresinin müstakil bir gerekçe/kanıt olarak addedilmesinin uygun olduğunu kaydeder.

Kemalpaşazâde'nin, *Tecrîd*'deki “ve [li-]fâideti'l-haml” ibaresinin bağımsız bir kanıt olduğunun altını çizmesi ve bu hususta Cürçânî'ye de atıf yapması, *Tecrîd* metnindeki bu ibarenin farklı yorumlarına yönelik bir eleştiri mahiyetindedir. Meselenin özü şudur: Tûsî'nin “ve [li-]fâideti'l-haml” ibaresi müstakil bir gerekçe/kanıt olarak mı düşünülmeli yoksa kendisinden sonra gelen “ve [li]'l-hâceti ile'l-istidlâl” (kanıt getirmeye gereksinim duyulması)” ibaresiyle birlikte mi alınmalıdır? Hillî de olduğu gibi⁷¹ Kemalpaşazâde'ye göre de bunlar, farklı gerekçelerdir ve birbirinden bağımsız olarak anlaşılmalıdır. Oysa Ali Kuşçu (ve hatta İsfahânî⁷²), bunları bağımsız birer gerekçe olarak değil de tek bir gerekçe şeklinde ele almakta ve ibareyi “ve [li-]fâideti'l-haml ve'l-hâceti ile'l-istidlâl” biçiminde bir bütün olarak değerlendirmektedir.⁷³ Kemalpaşazâde açısından “ve [li]'l-hâceti ile'l-istidlâl” ibaresi, varlığın mahiyete ziyadesi hususunda beşinci (v) gerekçe olup bunu varlığın mahiyete yüklenmesinin anlamlılığına bağlamak ve kanıtı onunla birlikte yürütmek lüzumsuzdur: “Bunların ikisinin toplamının tek bir gerekçe olduğunu vehmeden kişi [yani Ali Kuşçu] gerçekten vehme düşmüştür.”⁷⁴ İsim vermeksizin Kuşçu'yu (ve dolaylı olarak İsfahânî'yi) eleştiren Kemalpaşazâde, beşinci gerekçenin takririni de “Biz, mahiyetin varlığını bilme noktasında istidlale ihtiyaç duyarız; oysa zatî olanın sübutu açıktır” şeklinde yapar. Burada Kemalpaşazâde, bu gerekçenin de tam olmadığına ilişkin bir itirazın söz konusu olabileceğini belirterek bu itirazın gerekçesini şöyle özetler: “İstidlale ihtiyaç, bazı hususlarda olup bunun da o hususların künhüyle akledilememesinden kaynaklanması muhtemeldir.”⁷⁵

69 Kemalpaşazâde, *Tecvid* (BN), 150b-151a.

70 Krş. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Kostantiniye: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, 1266), 96.

71 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 6.

72 İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâ'id*, 203-204.

73 Bkz. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid*, I, 110.

74 Kemalpaşazâde, *Tecvid* (BN), 151a.

75 Kemalpaşazâde, *Tecvid* (BN), 151a.

Varlığın mahiyete zait olduğunu gösteren son gerekçe (**vi**) de, “tenakuzun nefyi ile zorunlunun bileşik oluşunun nefyine (*ve li-intifâi't-tenâkuz ve terekkübi'l-vâcib*)” dayanır. Tûsi'nin metninde yer alan “*ve (li-)intifâi't-tenâkuz ve terekkübi'l-vâcib*” ibaresinin tamamını –İsfahânî⁷⁶ ve Kuşçu gibi⁷⁷ tek bir müstakil gerekçe addeden Kemalpaşazâde, bu noktada Hillî'den ayrılır. Zira Hillî'ye göre “*ve (li-)intifâi't-tenâkuz*” ile “*ve terekkübi'l-vâcib*” ibareleri ayrı ayrı gerekçeleri ifade etmekte ve böylece birinci kısım altıncı, ikinci kısım ise yedinci kanıtı teşkil etmektedir.⁷⁸

Hillî'den farklı ve fakat Kuşçu'ya benzer bir şekilde⁷⁹ Kemalpaşazâde, bu son gerekçenin takririni de şöyle yapar:

Bu iki sakıncadan her biri [yani tenakuza düşme ve zorunlunun bileşik olması durumu], varlığın mahiyete zait olmadığı varsayıldığında gerekir. Çünkü varlık mahiyete zait olmadığında, mahiyetin aynı olması lâzım gelir. Bu durumda da birinci sakınca [tenakuz] ortaya çıkar; çünkü böyle bir durumda bizim –mesela– “Siyah, mevcut değildir” şeklindeki sözü-müz, “Siyah, siyah değildir” anlamına gelmiş olur [ki, bu tenakuzdur yani iki çelişğin içti-mayla hüküm vermektir]. Şu zorunluluktan dolayı ki, “mevcut değildir”in anlamı, ondan varlığın nefy olunması demektir. Oysa varsayılan şey, onun siyahın aynı olduğudur. Ya da varlık mahiyete zait olmadığında, mahiyetin cüzü olması gerekir. Bu durumda da ikinci sakınca [zorunlunun bileşik olması] ortaya çıkar. Zira böyle bir durumda varlık, zorunlunun da cüzü olur [ve böylece zorunlu, bileşik olur ki, zorunlu bileşik değildir].⁸⁰

Kemalpaşazâde'ye göre bu gerekçeye yönelik olarak da şöyle bir itiraz ileri sürülebilir (ki, bu itiraz esasen Kuşçu'nun metninde yer almaktadır⁸¹):

Bu kanıtlarla sabit olan şey, varlığın külle dâhil olmadığıdır. Buradan, varlığın külden hariç olduğu sonucu çıkmaz. Dolayısıyla bu gerekçe, varlığın külle zait olduğu neticesini tam olarak veremez.⁸²

Varlığın mahiyete zait olduğuna ilişkin mezkur altı gerekçenin incelenmesiyle birlikte Kemalpaşazâde'nin *Tecvîd* metni son bulur. Yukarıda ortaya konulanlardan da anlaşılabilirce üzere Kemalpaşazâde, Tûsi'nin *Tecrîd* metni çerçevesinde ele aldığı meseleleri, tevarüs ettiği ilmî ve felsefî birikimi de dikkate alarak tahkik eder. Bunu yaparken o, Râzî ve Cürçânî gibi bu birikimin önemli simalarına doğrudan

76 İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 204.

77 Bkz. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd*, I, 111 vd.

78 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 6.

79 Krş. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd*, I, 111-113.

80 Kemalpaşazâde, *Tecvîd* (BN), 151a-151b.

81 Bkz. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd*, I, 113.

82 Kemalpaşazâde, *Tecvîd* (BN), 151b.

atıfta bulunduğu gibi Hillî ve Ali Kuşçu örneğinde görüldüğü üzere dolaylı göndermelerde de bulunur. Tûsî'nin *Tecrîd* metnini lafız, mana, tertip ve muhteva bakımından değerlendirip yeniden inşa ve şerh etmeyi amaçlayan Kemalpaşazâde'nin *Tecvîd*'inde tahkik tavrının bir uzantısı olarak eleştirelliğin öne çıktığı görülür. Özellikle de Ali Kuşçu'nun *Tecrîd* şerhindeki bazı ifadeleri, bu tenkidin önemli bir konusunu teşkil eder. Bununla birlikte Kemalpaşazâde'nin bu metninin oluşumunda esaslı bir kaynağın İsfahânî'den ziyade Kuşçu olduğunu söylemek de yanlış olmasa gerekir.

Kemalpaşazâde'nin Tûsî'nin *Tecrîd*'indeki mücezbareleri ve delilleri takrir tavrının da altını çizmek gerekir. O, hemen hemen mezkur meselelerle ilgili Tûsî tarafından ortaya konulan bütün kanıtların takririni yaparak bunları yeniden formüle eder. Onun bu tavrında Kuşçu kadar ve belki daha da fazla Hillî'nin etkili olduğu söylenebilir. Ancak o, meseleleri ve bu meselelere getirilen kanıtları sadece takrire yetinmez; bunlara karşı söz konusu olabilecek eleştiri ve itirazları da dikkate alarak takririnin sonunda onları serdeder. Bu itirazların gerisinde ise yer yer Kuşçu'nun olduğu görülür. Ancak Kuşçu'nun *Tecrîd* şerhindeki tutumundan farklı olarak Kemalpaşazâde, bu itirazları cevaplama yönünde isteksiz davranır.

Sonuç olarak denilebilir ki, Kemalpaşazâde'nin *Tecvîd*'i İsfahânî, Kuşçu ve Hillî gibi müelliflerin şerhlerinden istifadeyle telif edilmiş olmakla birlikte gerek yapı gerekse muhteva itibarıyla onlardan pek çok açıdan ayrılır. Bunda Kemalpaşazâde'nin eserinin klasik bir *Tecrîd* şerhi değil de yeni bir yazım tarzı olarak "tecvîd" olması etkili olduğu gibi bizzat *Tecvîd* yazarının ilmî ve felsefî tercihlerinin de önemli bir payı vardır. Ancak *Tecvîd*'in *Tecrîd* geleneği içerisindeki yerinin tam ve ayrıntılı tespiti, daha kapsamlı ve mukayeseli çalışmaları gerektirmektedir.

C. *Tecvîdü't-Tecrîd*'in Yazma Nüshaları

Uzun bir dönem yazma halinde kalan *Tecvîd* ve *Şerhu't-Tecvîd*, yakın zamanda Kemalpaşazâde'nin risalelerini bir araya getiren mecmua içerisinde basılmıştır.⁸³ Muhakkik'in verdiği bilgiye göre, eserin üç eksik yazma nüshası üzerinden tahkiki yapılmıştır. Muhakkik, eserin önemine binaen yazma nüshaların eksik olmasını dikkate almayarak daha tam bir nüshanın bulunup tamamlanması temennisiyle neşri gerçekleştirdiğini belirtmiştir.⁸⁴

83 Kemalpaşazâde, "Şerhu Tecvîdi't-Tecrîd", *Mecmû'u resâilî 'Allâme İbn Kemâl Bâşâ* içerisinde, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), VII, 325-352.

84 Kemalpaşazâde, *Şerhu Tecvîdi't-Tecrîd*, VII, 322. Muhakkik, yazma nüshaların bulunduğu koleksiyonların isimlerini vermiş, fakat kayıtlı oldukları numaraları belirtmemiştir.

Eserin söz konusu edilen tahkikli neşri, aşağıda bilgilerine yer vereceğimiz altı nüshadan üçüne dayanılarak yapılmıştır. Neşirde, eserin elimizde bulunan en tam halini gösteren iki nüsha ve istinsah tarihli bir nüshası dikkate alınmamıştır. Dolayısıyla söz konusu neşir, eserin yazma halinde elimizde bulunan kısmının yaklaşık olarak beşte birini ihtiva etmemektedir. Ayrıca tahkik edilen nüsha, eserin elimizdeki en tam halini yansıtan iki nüshaya dayanmaması sebebiyle onlarda bulunan ve eserdeki bilgilerle doğrudan ilgili bazı kayıtları da ihtiva etmemektedir. Bu kayıtlar, Paris nüshasında yer alan Kemalpaşazâde'nin minhüvât kayıtları ve Bursa nüshasının kenarında yer alıp bir müderrise ait olduğu anlaşılan notlardır.

Tahkikli neşrin, zikredilen eksikliğe ilave olarak okuma hataları içeriyor oluşu da gözden kaçmamaktadır. Özellikle neşirde esas alınan Atıf Efendi nüshasının metnin önemli bir kısmında tek kaynak olarak kullanılmak zorunda oluşunun da bunda etkisi vardır. Söz konusu yerlerdeki ifadelerin, Paris ve Bursa nüshalarıyla karşılaştırılması durumunda sıkıntıların büyük ölçüde giderilebileceği söylenebilir. Bu ve benzeri sebepler, eserin yeniden neşirini lüzumlu kılmış ve böylece bu yeni neşirde, *Tecvîd*'in ve *Şerhu't-Tecvîd*'in belki bütünü olmasa da elde bulunan nüshalara göre en tam hali araştırmacıların ve ilgililerin dikkatlerine sunulmuştur.

i. Bibliothèque Nationale de France (Paris), AY 4374, 140b-151b

Mevcut nüshalar içerisinde nispeten daha tam olan iki nüshadan biridir. Kemalpaşazâde'nin *Tağyîru'l-Miftâh*'ını da ihtiva eden mecmua içerisinde yer alan metnin başında "*Tecvîdü't-Tecrîd* li'l-mevlâ Kemâlpaşazâde" ifadesi yazılıdır. Eserin zahriyesinde, Muhammed Hüseyin b. Mevlâ Hüseyin Ahizâde, Sinanpaşa Medresesi müderrislerinden Yahya b. Abdülhalîm, Ahmed b. Abdürrahim ve Ahizâde İbrahim Efendi'ye ait temellük ve istishâb kayıtları bulunmaktadır. Ayrıca nüshanın yazımının Mahmud Efendi isminde birine ait olduğuna dair kayıt da yer almaktadır. Nüshanın yazarı olarak gösterilen Mahmud Efendi'nin, zahriyede yer alan bir başka kayıttan Ahizâde Muhammed Hüseyin'in amcasının oğlu olduğu belirtilen Molla Mahmud Efendi ile aynı kişi olması kuvvetle muhtemeldir.

Eksik olduğu anlaşılan bu nüshanın, bu haliyle müellifin kaleminden çıkmış olup olmadığına dair kesin bir görüş belirtmek şimdilik mümkün değildir. Bununla birlikte metnin sonunda "temme" kaydının oluşu en azından müstensihnin gördüğü nüshanın da bu kadarını ihtiva ettiğini göstermektedir. Müellife ait minhüvât kayıtlarını da ihtiva eden nüsha, "varlığın mahiyete zait oluşu"na dair bahisle sonlanmaktadır. Bu nüsha, diğer nüshalarda da bulunan müellife ait kenar notlarının yanı sıra bazı ilaveleri de içermektedir. Bu notlara, burada yapılan tahkikli neşirde dipnot şeklinde yer verilmiştir.

Nüshayla ilgili belirtilmesi gereken bir diğer husus, arada herhangi bir fâsıla olmaksızın *Tecvîd*'i takip eden bir sonraki varakta başka bir metnin başlamasıdır. 152a-159b arasında yer alan bu metnin ilk bakışta, *Tecvîd*'in bir devamı olarak düşünülecek bazı özellikler taşıdığı görülmektedir. İlki, belirtildiği üzere, besmele ya da mukaddime gibi herhangi bir başlangıç ihtiva etmiyor oluşudur. İkincisi, *Tecvîd*'de olduğu gibi bu metnin de *Tecrîd* üzerine yazıldığı intibamı oluşturan şu ilk cümlesidir: “[*Tecrîd*'in (?)] birinci maksadı olan umûr-ı âmme üzerinedir”. Bu haliyle bakıldığında söz konusu metnin *Tecvîd*'in bir parçası olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, metne daha yakından bakıldığında ve Kemalpaşazâde'nin diğer eserleriyle birlikte değerlendirildiğinde bunun aksinin de söz konusu olabileceğini söyleyebiliriz.

Mezkur metin, bir başka eser ya da eserin bir kısmı olarak görülebilir ve konu benzerliğine binaen *Tecvîd*'in sonuna aynı müstensih tarafından eklenmiş olduğu iddia edilebilir. Bu iddiayı destekleyecek iki kanıt bulunmaktadır. İlki, Kemalpaşazâde'nin *Tecvîd*'in başlangıç sayfalarında *Tecrîd*'in umûr-ı âmme'yi ele alan ilk maksadına dair bir başlık açarak görüşlerine orada yer vermiş olmasıdır. Dolayısıyla müellifin aynı eserinde aynı metni iki kez farklı bir şekilde açıklamış olma ihtimali oldukça uzak görünmektedir. İkincisi, söz konusu metnin Kemalpaşazâde'nin bir başka eseriyle, yani *Risâle fi'l-umûri'l-âmme* ile aynı açıklamaları ihtiva etmesidir. Bunun tek istisnası metnin başında *Şerh-i Mevâkıfa* atıf yerine *Tecrîd*'e atıfla başlanmasıdır ki farklı kalemle yazılan bu başlığın başkası tarafından yanlışlıkla yazılmış olması muhtemeldir. Zira metnin içeriğine bakıldığında açıklanan metnin *Tecrîd* değil de *Şerh-i Mevâkıf* olduğu açıktır. Söz konusu eser, İcî'nin *Mevâkıf*'inin ikinci *mevkıfı* üzerine kaleme alınan talikatı içermektedir. Bu iki durum birlikte değerlendirildiğinde, *Tecvîd* ile ikinci metnin birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerektiği ve aralarındaki konu benzerliğine binaen müstensih'in tasarrufuyla bir araya getirildiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Kanaatimize göre bir üçüncü ihtimalden de bahsetmek mümkündür. O da, *Tecvîd* metninin elimizdeki en tam halini, eserin müellifinin elinden çıkmış son hali olarak kabul edip sonuna eklenen kısmı bizzat müellifin bir tasarrufu kabul etmektir. Düşük olmakla birlikte bu ihtimali destekleyici metin içi ve dışından bazı unsurlara rastlamak mümkündür. Öncelikle *Tecvîd*'de umûr-ı âmme bahsiyle ilgili dile getirilen düşünceler oldukça kısa ve öz haldedir. Müellif, öncesinde *Şerh-i Mevâkıf*'in umûr-ı âmme bahsine yazdığı nispeten geniş olan izahını yeterli görerek tekrar etmemek adına *Tecvîd*'in sonuna eklemiş olabilir. Metin dışından bu ihtimali destekleyen unsur, *Tecvîd* ile *Şerh-i Mevâkıf*'in umûr-ı âmme bahsine yazılan haşiyenin bir arada yer almasının Paris nüshasına münhasır bir durum olmamasıdır.

İlginç bir benzerlikle, ilerleyen sayfalarda ele alacağımız Bursa ve Atıf Efendi nüshalarında da *Tecvîd*'in yanı sıra mezkur haşiyeye rastlanmaktadır. Tesadüf olarak görülebilecek bu durum, yukarıdaki ihtimali gündeme getiren bir diğer husus olarak değerlendirilebilir.

Paris nüshasıyla ilgili olarak belirtilmesi gereken bir husus da metinde yarım bırakılan bir sayfayı ihtiva etmesidir. Varlığın eksik tanımıyla ilgili kısmın şerhi sırasında cümle, ortasında kesilerek bir sonraki varağa geçilmekte ve ana metnin bir sonraki bahsi olan varlığın anlamsal ortaklığından devam edilmektedir. Bu kısmın istinsah edilen asıl nüshada da bu şekilde olup olmadığına dair bir fikrimiz bulunmamakla birlikte diğer nüshada da aynı yerin boş bırakılmış olması, –aynı kökenden gelmedikleri varsayımından hareketle– bu kısmın müellif tarafından tamamlanmadığı kanaatini de gündeme getirmektedir.

Mukabele esnasında bu nüsha (ف) olarak işaretlenmiştir.

ii. İnebey Yazma Eser Kütüphanesi (Bursa), Genel 4672, 1b-10b

Tecvîd'in nispeten en tam halini yansıtan diğer bir nüsha olup şu ana kadar literatürde kendisine herhangi bir atıf yapılmamış ve ilk defa tam tespiti tarafımızdan gerçekleştirilmiştir. Nüshanın ilk varağının kenarında yer alan “Mecma’u min akâidi’l-keîâm” ifadesinden yola çıkılarak eserin ismi, kataloglarda bu şekilde kaydedilmiştir. Osmanlı döneminde Süleyman Paşa Kütüphanesi’nde tutulduğu anlaşılan eser, daha sonra İnebey Yazma Eser Kütüphanesi’ne nakledilmiştir.

Nüshanın başında Konya’da müderris İbrahim b. Mustafa’ya (?) ait temellük kaydı yer almaktadır. Ayrıca eserin kenarında müellife ait minhüvât kayıtları bulunmaktadır ki bunlar bir önceki nüshanın kayıtlarıyla birebir örtüşmektedir. Bununla birlikte bu nüsha, ilk nüshada bulunmayan ve altında “hakîr” imzasını taşıyan ilave notlar barındırmaktadır. Bu notların kime ait oldukları kesin olarak bilinmese de yazma nüshanın başında yer alan temellük kaydının sahibiyle aynı olması muhtemel görünmektedir.

Bu nüsha ile mezkur Paris nüshası arasında ilginç benzerlikler bulunmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, her iki nüsha da müellife ait kenar notları ihtiva etmektedir. Bu notların dışında her iki nüsha da aynı yerden başlamakta ve aynı ifadelerin şerhinde sonlanmaktadır. Hatta ileride göreceğimiz Atıf Efendi nüshasıyla birlikte mezkur nüshaların tümü eser boyunca aynı yerlerde kesintiye uğrayarak devam etmektedir. Zikredilen bu özelliklere binaen, ilk iki nüsha arasında bir bağ olacağını düşünebiliriz. Öyle görünmektedir ki, iki nüshadan biri diğerine

kaynaklık etmiş ve asıl nüsha olarak değerlendirilmiştir. Bursa nüshası üzerindeki bir başka okuyucuya ait olan notlar dikkate alındığında Paris nüshasından istinsah edildiği ve sonrasında bu notların üzerine düşüldüğünü varsayabiliriz.

İlk iki nüsha arasındaki bir diğer önemli benzerlik, eserin sonunda kendini göstermektedir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, Paris nüshasının sonunda kitaptan olması güç görünen, *Mevâkıf*’ın umûr-ı âimme bahsine düşülen ve Kemalpaşazâde’nin müstakil bir eseri olarak kütüphane kayıtlarında yer alan haşiyesi yer almaktadır. Aynı durumun Bursa nüshasının sonunda da bulunduğunu belirtmek gerekir. Eserin 10b varağının ortalarında “*temme*” kaydı yer almakta ve sonrasında “*kâle el-mak-sadü’l-evvel fi’l-umûri’l-âimme*” ibaresiyle farklı bir esere geçilmektedir. Bu durum, yukarıda Paris nüshasının tanıtımı yapılırken dile getirildiği üzere, ilgili kısmın bizzat müellif tarafından esere ilave edilmiş olma ihtimalini daha da güçlendirmektedir.

Tecvîd’in görece ayrıntılı bir tasvirine yer verdiğimiz bu iki nüshası, şimdiye kadar bilinen en tam nüshalar olup burada gerçekleştirilen neşirde, esasen bunlara dayanılmıştır. Aşağıda tasvirlerine yer verilen diğer üç nüsha ise, bu iki nüshaya göre eksik nüshalardır.

Mukabele esnasında bu nüsha (i) olarak işaretlenmiştir.

iii. Atıf Efendi Kütüphanesi (İstanbul) 2816, 184b-187b

Eser, Kemalpaşazâde’nin muhtelif risalelerini de ihtiva eden mecmua içerisinde yer almaktadır. Bir önceki nüshaya benzer bir şekilde, *Tecrîd*’in varlığın mahiyete zait oluşu bahsinin ortalarına gelindikten sonra tamamlandığına dair bir ifade olmaksızın eser sonlanmakta ve bir sonraki risaleye geçilmektedir. Son varağın altında yer alan müşirden de anlaşılacağı üzere bir sonraki sayfa daha öncesinde mecmua içerisinde yer almakla birlikte sonrasında meydana gelen kopma benzeri bir sebeple nüshadan çıkarılmıştır. Eserin Hamza el-Bekrî tarafından yapılan önceki neşrinde asıl olarak kullanılan bu nüsha, önceki iki nüshaya göre eksiktir.

Önceki nüshayla karşılaştırıldığında aralarında ciddi farklar bulunmakla birlikte Atıf Efendi nüshasında da ilkinde olduğu gibi kimi meselelerin yarıda kesilerek bir diğer bahse geçildiği görülmektedir. Nüshada üç nokta ile belirtilen bu yerler önceki nüshada boş bırakılan sayfalarla aynı yere denk gelmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere, zikredilen bu durum, ilgili yerlerin müellif tarafından tamamlanmadığı ihtimalini ortaya çıkarmaktadır ki elimizdeki veriler bu konuda kesin bir hükümde bulunmak için yeterli değildir.

Mukabele esnasında bu nüsha (ε) olarak işaretlenmiştir.

iv. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (İstanbul), Revan Köşkü 2022, 99a-100a

Kemalpaşazâde'nin başka risalelerinin de bulunduğu mecmua içerisinde yer alan ve eserin sadece dibace kısmını içeren nüshanın başında kırmızı renkle “*Tagyîru Tecridi'l-akâid li'l-Mevlâ'l-Müdekkik Kemâlpaşazâde*” yazılıdır. Bu durum, eserin ismindeki ihtilafın nüshalarda yer alan ihtilaftan kaynaklandığı ihtimalini güçlendirmektedir. Eserin isminin bu şekilde anılması, metnin içerisinde de devam etmektedir. İlk iki nüshada *Tecvîdü't-Tecrîd* olarak geçen ifadeler, burada, *Tahrîru'l-akâid* şeklinde verilmektedir. Her ne kadar bu isimlendirme, eserden bahseden kaynaklarda yer almasa da Kemalpaşazâde'nin yukarıda zikredilen taşıyıcı projesi içerisinde kaleme aldığı eserleri arasında bir anlam kazanmaktadır.

Revan Köşkü nüshasının bir başka özelliği, diğer nüshaların hiçbirinde yer almayan istinsah tarihine yer veriyor oluşudur. Risalenin sonunda “[eserden] bulunan kısım, 1009 senesi Ramazan'ının [Mart/1601] sonlarına doğru Yusuf b. Muhammed elinde tamamlandı” şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Müellifin vefatından yarım asır sonra kaleme alınan nüshanın sonundaki ifadede, eserin eksik bir kısmının müstensihin eline ulaştığı anlaşılmaktadır.

Nüshanın bir diğer özelliği de, müellife ait kimi kayıtları (minhüvât) içeriyor olmasıdır. Biz de tahkik kısmında bunlara dipnot olarak yer vereceğiz. Sonda yer alan ifadelerin aşağıdaki iki nüshada da devam ediyor oluşu, kelime tercihlerinde ve müellife ait kenar notlarında aynı oluşları ve eserin sadece dibace kısmını ihtiva etmeleri dikkate alındığında bu nüshanın diğer ikisine kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.

Mukabele esnasında bu nüsha (.) olarak işaretlenmiştir.

v. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Bağdatlı Vehbi 2041, 251b-252a

Çeşitli risaleleri ihtiva eden mecmua içerisinde yer alan nüsha, önceki nüshalara nispetle oldukça eksiktir. Eserin sadece mukaddime kısmını içeren nüshanın sonunda “Allah'ın yardımı ve hüsn-i tevfiğiyle [kitabın] bulunan kısmı sonlandı” ibaresi yer almaktadır. Metnin şerh edilen ifadeleri renkli olarak yazılıp metinden ayrı tutulmuştur.

Mukabele esnasında bu nüsha (ب) olarak işaretlenmiştir.

vi. Murat Molla Kütüphanesi (İstanbul) 1834, 341a-342a

Bir mecmua içerisinde yer alan bu nüsha ile bir önceki arasında sadece küçük farklar olup birbirine oldukça benzerdir. Önceki nüsha için belirtilen hususlar bunun için de geçerlidir. Son üç nüsha arasındaki benzerlikler dikkate alındığında birinin diğer ikisine kaynaklık teşkil ettiği söylenebilir.

Mukabele esnasında bu nüsha (↗) olarak işaretlenmiştir.

D. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Eserin tahkikinde *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* esas alınmıştır. Yazma nüshalar içerisinde müellife ait olan ya da ona okunan bir nüsha bulunmadığından eserin bilinen en tam halini içeren Paris (ف) ve İnebey (İ) nüshaları arasında tercihte bulunulmuştur. Tercih, dakiklik sebebiyle esasen Paris nüshası takip edilmiş ve İnebey nüshasından tercihte bulunulduğunda, diğer farklarla birlikte bu da, dipnotlarda belirtilmiştir. Bu iki nüshada yer alan kenar notları ile müellife ait minhüvât kayıtlarının tamamı girilmiştir. Yukarıda tanıtılan diğer eksik nüshalardaki farklar da gösterilmiştir. Metinde yer alan atıflar yanında iddia ve itiraz sahiplerinin kimler olduğu da tespit edilmiştir. Neşirde, *Tecvid* metni bold ve geniş tırnak içerisinde verilirken ibaresi değiştirilen *Tecrid* metni sadece bold olarak verilmiştir. Ayrıca *Tecrid* ile *Tecvid* arasındaki farkların açık ve net bir biçimde görülüp karşılaştırma yapılabilmesi için bu iki metin bir arada makalenin sonuna eklenmiştir.

Kaynakça

- Alak, Musa. “Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Tağyîri'l-Miftâh* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Asmaî. *el-Asma'îyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Harun. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Atsız, Nihal. “Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri”. *Şarkiyat Mecmuası* VII (1972), 71-112.
- Cemil Bey. *Ukûdü'l-cevher*. Beyrut: Dâru'l-Muktebes, 1436/2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Kostantiniye: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1266.
- _____, *Hâşiyetü't-Tecrid*. Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa 800.
- Devvânî, Celâleddin. “el-Hâşiyetü'l-kadîme ale's-Şerhi'l-Cedid”. *Şerhu Tecridi'l-akâid*, I, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârî'î er-Rizâyî. Kum: Râid, H1393.
- Günaydın, Salih. “Nasiruddîn et-Tûsî'nin *Tecridü'l-i'tikâd* Üzerine Oluşan Şerh-Hâşiyeler Literatürü: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinden Bir Bakış”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 237-272.
- Hasan Çelebi. *Hâşiyeler ale's-Şerhi'l-Cedid*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1626.
- Hatibzâde. *Hâşiyeler ale't-Tecrid*. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi 1114.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i'tikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1408/1988.

- Hüsam Çelebi. *Hâşiye alâ Hâşiyeti't-Tecrid*, Adana İl Halk Kütüphanesi 115.
- İci, Adudüddin. *el-Mevâkaf fi ilmi'l-keâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İsfahâni, Şemseddin. *Tesdidü'l-kavâ'id fi şerhi Tecridi'l-akâid*, I, nşr. Hâlid b. Hammâd el-'Advânî. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1433/2012.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyetü'l-ârifin*, I, nşr. İbnülemin Mahmud Kemal İnal ve Avni Aktuç. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I, nşr. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- _____, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, I, thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnaut. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2010.
- Kefevî. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Numânî'l-muhtâr*, IV, thk. Saffet Köse, Murat Şimşek, Hasan Özer ve Hüzeyfe Çeker. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.
- Kemalpaşazâde. *Hâşiye ale'l-Hâşiyeti'l-Kadime alâ Şerhi't-Tecrid*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1626.
- _____, *Risâle fi'l-umûri'l-âmmе*. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi 3235.
- _____, *Risâle fi'l-umûri'l-âmmе*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2838.
- _____, *Havâşi alâ evâil'i't-Tecrid*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2737.
- _____, "Risâle fi tahkiki'l-vücûdi'z-zihni", *Mecmû'ü resâili Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, VI, thk. Hamza el-Bekri. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018.
- _____, "Şerhu Tecvidi't-Tecrid", *Mecmû'ü resâili Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, VII, thk. Hamza el-Bekri. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018.
- _____, *Tecvidü't-Tecrid*. Bibliothèque Nationale de France, AY 4374 [kısaltması: *Tecvid* (BN)]
- _____, *Tecvidü't-Tecrid*. İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel 4672.
- _____, *Tecvidü't-Tecrid*. Atıf Efendi Kütüphanesi 2816.
- _____, *Tecvidü't-Tecrid*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan Köşkü 2022.
- _____, *Tecvidü't-Tecrid*. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi 2041.
- _____, *Tecvidü't-Tecrid*, Murat Molla Kütüphanesi 1834.
- Kureşi, Muhammed b. Ebi'l-Hattab Ebü Zeyd. *Cemheretü eş'âri'l-Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*, thk. Ali Muhammed Bicâvî. Kahire: Dârü Nehdatı Mısır, 1967.
- Kuşçu, Ali. *Şerhu Tecridi'l-akâid*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zâri'î er-Rızâyî. Kum: Râid, h. 1393.
- Latîfî. *Tezkire-i Latîfî*, nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1314.
- Mecdi Efendi. *Hadâ'ikü'ş-Şekâ'ik*, İstanbul: Dârü't-Tıbbâati'l-Âmire, 1269.
- Molla Ahaveyn. *Havâşi alâ Hâşiyeti't-Tecrid*, Milli Kütüphane, AY 3227.
- Müstakimzâde, Süleyman Sadeddin. *Devhatü'l-meşâyih*, nşr. Ziya Kazıcı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Necefi, Seyyid Mahmud Mar'âşi. *Kitâbşinâsi-yi Tecridi'l-İtikâd*, thk. Ali Sadrâyî Hûyî. Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Âyetullah el-Mar'âşi, 2003.
- Sâmî, Şemseddin. *Kamûs-ı A'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1306/1889.
- Samsünizâde, Muhyiddin Mehmed. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrid*. Burdur İl Halk Kütüphanesi 155.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Taşköprülüzâde. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâ'id-devleti'l-Osmâniyye*, thk. Seyyid Muhammed Tabâtâbî Behbehânî. Tahran: Kitâbhâne, Muze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1431/2010.
- Tüsi, Nasîrüddin. *Tecridü'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî. [Kum:] Mektebül-A'lâmî'l-İslâmî, 1407.

شرح تجويد التجريد

للمولى كمال باشازاده^١

بسم الله الرحمن الرحيم

/ [١٤٠ ظ] «أما بعد»^٢ «أما» حرف وُضِعَتْ للتفصيل. فقد يكون^٣ لمجمل سابق،^٤ وقد يكون لمتعدد في الذهن ينتقي^٥ منه المتكلم ما يهّمه. ثم قد يسبقه ما يدل عليه بوجه ما، وقد لا يسبقه؛^٦ ومن هذا القسم الأخير ما في صدور الكتب والرسائل وهو المسمى بـ«فصل الخطاب». وفائدته فضل^٧ التوكيد لما يُعْلَمُ أن تفصيل المجمل واختيار جملة مخصوصة أو جمل مما في الذهن يدل على زيادة اعتناء بشأنها.

«حمد واجب الوجود» أثر من صفاته العلى ما هو أقوى اختصاصاً به تعالى؛ فإن الوجوب الذاتي اختصاصه بالذات منشأ لاختصاص سائر الصفات الكمالية به؛^٨ كما أن ثبوته له منشأ لثبوت سائرها لانطوائه عليها من حيث إنه معدن^٩ لكل كمالٍ ومبعّد^{١٠} عن كل نقصانٍ. ولم يذكر اسم الموصوف تنبيهاً على ظهور^{١١} اختصاص الوصف المذكور به تعالى بحيث لا يذهب^{١٢} الوهم عند الإطلاق إلى غيره.

١: تغيير تجريد العقائد للمولى المدقق كمال باشازاده رحمة الله عليه رحمة واسعة.

٢ م ب: باسمه سبحانه أما بعد.

٣ ع: تكون.

٤ ع: سابقاً.

٥ ر م ب: ينتقي.

٦ ع - قد يسبقه ما يدل عليه بوجه ما وقد لا يسبقه.

٧ ر م ب: فصل.

٨ ر م ب - به.

٩ أ: مقدرة.

١٠ وفي هامش أ: إنما قلنا على ظهور دون على قوة كما قاله الشريف الفاضل؛ لأن مدار ما ذكر من عدم ذهاب الوهم إلى غيره على الظهور لا على القوة كما لا يخفى، منه.

١١ ع: يسبق.

«على نعمائه» التي من جملتها التوفيق بتأليف هذا الكتاب الجليل الشأن. «والصلاة على سيد أنبيائه»^{١٢} اختار من أوصافه عليه السلام^{١٣} ما يدل على أنه أشرف الأنام وأكملهم خُلُقًا وخُلُقًا^{١٤} ويفصح عن أنه خير / [١٤١ و] الوري لدخول باقي^{١٥} الأوصاف الكمالية فيه دخول «كل صيد في جوف الفري» وعدم ذكر الموصوف معه؛ لأنه كالعلم له عليه^{١٦} السلام.

«وعلى أكرم أحبائه» يعني من اتصف من محبوبيه^{١٧} واحدًا كان أو متعددًا بزيادة الكرم في الجملة لا^{١٨} من جميع الوجوه؛^{١٩} لأن الكرم من جميع الوجوه^{٢٠} عسى أن لا يوجد في واحدٍ منهم.

وما سبق إلى بعض الأوهام^{٢١} من أن يكون المكتوب بصورة^{٢٢} حرف الجر اسم علي رضي الله^{٢٣} عنه بأباه المقام؛ لأن مقتضاه التجنب عما يوهم التعصب، فضلاً عن إظهار التصلب فيه.^{٢٤} نعم لا بُعد في أن يقصد المصنف^{٢٥} نظم كلامه على وجه يهتم^{٢٦} صورته أن يقرأ^{٢٧} على ما هو المختار عنده. وهذا من دقائق الاعتبار لا يخفى لطف موقعه على ذوي الاختبار.^{٢٨}

- ١٢ م + ما .
- ١٣ ع ب + الصلاة .
- ١٤ م : خلُقًا .
- ١٥ ع : ما في .
- ١٦ ع : الصلاة ؛ ب : أفضل الصلاة .
- ١٧ ع : بمحبوبيته صلى الله و سلم عليه .
- ١٨ ر م ب : لأن .
- ١٩ وفي هامش أ ر م ب : فيه تعيين لتعلق قوله في الجملة إلى الكرم ومن صرف الظرف المذكور إلى الزيادة لتقصان الفهم؛ فقد أضلّ وضلّ . "منه" .
- ٢٠ ع ر م ب - لأن الكرم من جميع الوجوه .
- ٢١ ذكر هذا الوجه كاحتمال عليّ القوشجي في شرح التجريد، ص ٧-٧١ .
- ٢٢ ع : بسورة .
- ٢٣ ع + تعالى .
- ٢٤ وفي هامش أ : ولهذا غير العلامة الزمخشري وهو علم بالتعصب والتصلب في مذهب الاعتزال عبارة خلق إلى أنزل في ديباجة كتابه الكشف عن اختياره المذهب المذكور وانتصاره لأهله . "منه" .
- ٢٥ ع + رضي الله عنه .
- ٢٦ ع : يعمل ؛ أ ر م : يتحمل .
- ٢٧ م : يقرأه .
- ٢٨ أ : الاختيار .

«فإني^{٢٩} مجيب» أراد^{٣٠} الإجابة الفعلية؛ فضمّنه معنى السرعة. كما في قول الشاعر: ^{٣١}

وداعٍ دعا يا: مَنْ يُجِيبُ^{٣٢} إِلَى النَّدى
فَلَمْ يَسْتَجِبْهُ عِنْدَ ذَاكَ مُجِيبٌ

تنبيهًا على أنه بنشاط ورغبة لا بكسلٍ وكراهية^{٣٣}. وهذا من لطائف الكنايات. ولذلك^{٣٤} قال: إلى؛ أي^{٣٥} أتى بأداة التعدية والإجابة متعدية بنفسها. نعم إذا كانت في مقابلة السؤال بمعنى الاستفسار تعدى^{٣٦} بـ«عن»؛ يقال «أجاب عن سؤاله»^{٣٧}.

«ما سئلت» أي سألته على صيغة المجهول من سألت / [١٤١ ظ] الشّيء إذا التمسّته،^{٣٨} لا من سألت^{٣٩} عن الشيء إذا استفسرته عنه. «من نقد» عبارة الأصل من تحرير، والبدل خير منه لفظًا ومعنى^{٤٠}.

«مسائل الكلام» هو علم^{٤١} علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد^{٤٢} الحجج عليها ودفع الشبه^{٤٣} عنها. وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق^{٤٤} به إثبات العقائد الدينية^{٤٥} تعلقًا قريبًا أو بعيدًا. «ونضدها» عبارة الأصل وترتيبها والبدل أقل حرقًا وأجل ظرفًا^{٤٦}. «على أبلغ

٢٩ ر: فإنه.

٣٠ ع - راد.

٣١ هو كعب بن سعد الغنوي. انظر الأصمعيات للأصمعي ص ٩٦، جمهرة أشعار العرب لأبي زيد محمد القرشي، ص ٥٥٨.

٣٢ ب: مجيب.

٣٣ ر م ب: كراهية.

٣٤ ع: ولهذا.

٣٥ ع م ب - أي.

٣٦ أ ع ر م ب: يتعدى.

٣٧ م: سؤال.

٣٨ م ب - إذا التمسّته.

٣٩ ر ب: سألت.

٤٠ وفي هامش أ: أما الأول، فلأنه أخصر وأحسن لما فيه مع قرينة صنعة الجنس. وأما الثاني، فلأنه أخص لما ترك. "منه".

٤١ أ ع - علم.

٤٢ وفي هامش أ: معنى "الباء" مطلق السببية، وكفى قرينة المقام للدلالة على إرادة السببية العادية. فمن عدل عنها إلى كلمة مع لم يصب كما لا يخفى. "منه".

٤٣ ع: به الشبهات.

٤٤ أ: متعلق.

٤٥ ر م ب - علي الغير بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها. و موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية.

٤٦ وفي هامش أ: لاحتتماله المعنى المراد مع اشتماله صنعة الجنس. "منه".

النظام» ترتيب المسائل في التجريد^{٤٧} لم يكن على أبلغ النظام كما لا يخفى على المتأمل فيه من ذوي الأفهام. وقد انقلب^{٤٨} إليه بعد التجويد^{٤٩} على ما تقف عليه بإذن الله^{٥٠} الملك العلام.

«مشيرا إلى درر قواعد الاعتقاد» بدل^{٥١} ما في الأصل من «الغرر»^{٥٢} ب«الدرر»؛ لأنها صالحة للإضافة إلى الفرائد دون الدرر. «وغير فرائد الاجتهاد» عبارة الأصل ونكت مسائل الاجتهاد. ولا يخفى فضل البديل. والمراد من الفرائد المسائل بطريق^{٥٣} الاستعارة وهي أبلغ من صريح التشبيه الواقع في الأصل.

«مما قادي^{٥٤} الدليل إليه» وأنا^{٥٥} أقول: بذلت الجهد في تحقيق ما ساقني^{٥٦} التوفيق إليه. «وقوي اعتمادي عليه»-وعندي لا اعتماد على أصول عقلية جلّها بل كلّها مدخول. وإنما التعويل على الدليل المستند على الشرع الجليل.

/ [١٤٢ و] «والله»^{٥٧} قدّمه تخصيصًا للسؤال به تعالى «العصمة والسداد و»^{٥٨} أن يجعله^{٥٩} ذخرا ليوم المعاد» غير هنا^{٦٠} ترتيب الأصل وتركيبه حيث قدّم قوله «ورتبته علي ستة مقاصد» على قوله وسميته نخ. لأن حق الإخبار عن الترتيب أن يُقدّم على الإخبار عن التسمية وتمم بهذا «ناهجا» من نهجت الطريق إذا سلكته. «منهج المنصف» المنهج، الطريق الواضح. «القاصد» من القصد بمعنى العدل. ووجه الحصر فيما ذكر هو أن المقصود الأصلي من علم الكلام هو معرفة أحوال المبدأ والمعاد؛ فاستحسن تعيين المقصدين^{٦١} لبيان أحوالهما.

٤٧ ر م ب: التحرير.

٤٨ ر م ب - النظام كما لا يخفى علي المتأمل فيه من ذوي الأفهام وقد انقلب.

٤٩ م: التجريد.

٥٠ ع - الله.

٥١ أ ف: يدل.

٥٢ ر م ب: القدر.

٥٣ ع - الاجتهاد ولا يخفى فضل البديل والمراد من الفرائد المسائل بطريق.

٥٤ ر + في.

٥٥ ر م ب: فأنا.

٥٦ ر م ب: قادي.

٥٧ ع: وبالله العصمة.

٥٨ ر م + أسأل؛ ب: أسأل.

٥٩ ر: يجعله.

٦٠ ر م ب: ههنا.

٦١ ر م ب: بالمقصدین.

ولمّا كان الاستدلال على وجود المبدأ بحدوث العالم^{٦٢} وهو جواهر وأعراض احتيج إلى^{٦٣} البحث عن أحوالهما وهي على قسمين أحدهما مشترك بينهما والآخر مختص بواحد منهما، ناسب وضع مقصدين آخرين لهما. ثم لمّا كان بيان المعاد أكثرها^{٦٤} بأدلة سمعية منقولة عن النبي المؤيد بالمعجزة وعن الإمام^{٦٥} أيضًا عند^{٦٦} بعض، ذكر مقصدين آخرين لبيان النبوة والإمامة.^{٦٧}

وهذا أيضا على وجه الاستحسان لا^{٦٨} على وجه الضرورة كما أوهمه^{٦٩} من قال: "لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد".^{٧٠} وأما وجه الترتيب فلا يخفى على^{٧١} اللبيب «وسمّيته بتجويد التجريد»^{٧٢} / [١٤٢ ظ] عبارة الأصل وسمّيته بتجريد العقائد. ولما غيرته في بعض المواضع من جهة الترتيب والتهذيب وعبرت عن المرام بما هو حق الكلام وبدلت ما^{٧٣} فيه موقع نقص^{٧٤} بموضع الإتمام وبذلت الجهد في النقض والإبرام فلا جرم^{٧٥} غيرنا^{٧٦} الاسم أيضا «ومن الله تعالى التوفيق والتسديد» قد مر^{٧٧} وجه التقديم في مثل هذا المقام.^{٧٨}

- ٦٢ ر م - العالم.
 ٦٣ م ب: عن.
 ٦٤ ع: وأكثرها؛ م ب: أكثر.
 ٦٥ ر م ب: الأنام.
 ٦٦ ر م ب: عن.
 ٦٧ ع: الأمة.
 ٦٨ ر ب - لا.
 ٦٩ ر م ب: وهمه.
 ٧٠ وممن قال بهذا الرأي شمس الدين الإصفهاني في تسديد القواعد، ص ١٧٠، وتبعه علي القوشجي في ذلك في شرح التجريد، ص ٧٢.
 ٧١ م ب + الفطن؛ ر - اللبيب.
 ٧٢ م ب: وسمّيته بتغيير تحرير العقائد؛ ر: وسمّيته بتحرير العقائد.
 ٧٣ ر م - ما.
 ٧٤ ر م ب: بعض.
 ٧٥ ر م ب - فلا جرم.
 ٧٦ م ب: غيرت.
 ٧٧ ر م ب: قدم.
 ٧٨ م ب + تم ما وجد بعون الله وحسن توفيقه؛ ر: تم ما وجد بعون الله في أواخر رمضان في سنة تسع وألف على يد يوسف بن محمود عفا عنهما العافي.

المقصد الأول في الأمور العامة

التعريف في الأمور للعهد، والمعهود المناسب للمقام ما لا دخول له في قسم من أقسام الموجود من الأمور الاعتبارية. فلا انتظام بمثل الكم والكيف والعلم والقدرة. والمراد من العموم الشمول في الجملة بأن يوجد في القسمين سواء وجد في الثالث أيضًا كالوجود أو لا يوجد^{٧٩} فيه كالعلبية^{٨٠} والمعلولية، أعم من أن يكون العروض في حالة الوجود كالحادث أو لا^{٨١} في حالة الوجود كالعدم. وهذا التعميم بناءً على أن موضوع هذا العلم المعلوم دون الموجود^{٨٢}. ثم إن ما هو من الأمور العامة مطلق الوجوب ومطلق القدم^{٨٣} ومطلق الامتناع والبحث عن قسم الذاتي منها؛ لأنه من أقسامها كالبحث عن الوجود الخاص الواجبي والماهية المجردة والعلة الفاعلية.

«وفيه فصول ثلاثة: الأول منها في الوجود والعدم» يعني الموجود والمعدوم؛ لأن المراد من / [١٤٣ و] الأمور العامة المشتقات وما في^{٨٤} حكمها^{٨٥} كالماهية والعلة. وإنما سلك طريقة^{٨٦} المجاز للإشارة إلى أن البحث ههنا عن الموجود والمعدوم من جهة الوصف لا من جهة الذات. فهو بحث في الحقيقة عن الوصفين المذكورين؛ ولذلك تراهم ينسبون الشركة والزيادة إلى وصف الوجود دون مفهوم الموجود.

فتحديدهما بما ذكر تحديده في الحقيقة للوجود^{٨٧} والعدم بما يفهم منه. وقد نبّه على ذلك أي على التجوّز المذكور بقوله «وتحديدهما» أي تحديده^{٨٨} الموجود والمعدوم؛ فكان في^{٨٩} ذكر الوجود في عنوان الفصل^{٩٠} والإتيان بحد الموجود بيان أن مراد القوم من الوجود في مباحث هذا الفصل

٧٩ ع - في القسمين سواء وجد في الثالث أيضًا كالوجود أو لا يوجد.

٨٠ وفي هامش أ: والأشاعة لا ينكرون توقف المركب على أجزائه؛ فمطلق العلية يوجد عندهم أيضًا في الممكنات على أن وضع مباحث علم الكلام لا يجب أن يكون على وفق معتقدتهم. "منه".

٨١ ع: إلا.

٨٢ وفي هامش أ: أقول: ومبنى هذا التعميم يعتبر إذا كان قسيم الوجود معتبرا أيضًا، فتأمل فيه. "فقير".

٨٣ ع: العدم.

٨٤ أ - في.

٨٥ للمقارنة انظر: الحاشية القديمة للدواني، ١ / ٧٤.

٨٦ وفي هامش أ: أقول: قوله "وإنما سلك طريقة" يظهر مما بعده من جهة الوصف. فتدبر فيه بما أمكن وأمعن. "فقير".

٨٧ ع - دون مفهوم الموجود؛ فتحديدهما بما ذكر تحديده في الحقيقة للوجود.

٨٨ ع: تجديده.

٨٩ ع - في.

٩٠ يعني عنوان الفصل الأول من المقصد الأول من التجريد وهو عن الوجود والعدم.

«الموجود». فكأنه أشار إلى بسط قاعدة في مفتتح الكلام بها تندفع^{٩١} في كثير من المواضع شكوكٌ وأوهامٌ. منها مسألة زيادة الوجود على الماهية؛ فإنها محل الخلاف بين جمهور العقلاء.

ولا ينبغي لعقل أن ينازع في زيادة الوجود؛ إذ معلوم بالبديهة^{٩٢} أن مفهوم الكون لا يصلح أن يكون عين الذات الخارجي. نعم يمكن أن ينازع في زيادة مفهوم الموجود ومعنى الكائن.

ومنها مسألة اشتراك الوجود؛ فإنها أيضاً محل خلافٍ بين / [١٤٣ ظ] الأشاعرة وغيرهم بناءً على الخلاف في المسألة الأولى.^{٩٣} وما ذكر ثمة جاز^{٩٤} هنا أيضاً.

ومنها ما قالوا: إن الوجود مقولٌ بالتشكيك بناءً على التفاوت في تحققه^{٩٥} في ضمن أفراده وذلك التفاوت^{٩٦} في تحقق مفهوم الموجود في ضمن أفراده^{٩٧} ظاهرٌ. وأما تحقق مفهوم الوجود في ضمن أفراده فمحل نظرٍ كما لا يخفى على من تأمل في تفصيل الكلام، وأمعن النظر في تحصيل المرام.

«بالثابت العين والمنفي العين» التقييد بـ«العين» للاحتراز عن الثابت للغير كالعَمَى الثابت في الخارج للأعمى؛ فإنه لا حظ له من الوجود في الخارج، وعن المنفي عن الغير؛ فإنه قد يكون موجوداً في الخارج كالبياض^{٩٨} المنفي عن الأسود.

«أو الذي يمكن أن يخبر عنه» لا يتوهم صدق هذا الحد على المعدوم المطلق وهو معدومٌ مطلق؛ لأن صدق المفهوم الإيجابي فرع الوجود في الجملة للموضوع، ولا حظٌ للمعدوم المطلق من الوجود حال كونه معدوماً مطلقاً. نعم بعد ما حصل في الخارج أو في الذهن يصدق عليه المفهوم المذكور، ولا يلزم الانقلاب من الامتناع إلى الإمكان؛ لأن مرجعه إلى انقلاب الموصوف من وصفٍ إلى آخر ولا موصوف هنا؛ لأن المعدوم المطلق لا شيء محض.

٩١ ع: يندفع.

٩٢ ع: بالبداهة.

٩٣ وفي هامش أ: أقول: قوله "بناء على الخلاف في المسألة الأولى" مبني على قوله فيما سبق "فإنها محل الخلاف بين جمهور العقلاء" فليوفق بينهما وتدبر. "فقير".

٩٤ ع: جار.

٩٥ ع: في تحقق مفهوم الموجود.

٩٦ ع - في ضمن أفراده وذلك التفاوت.

٩٧ ع: أفراد.

٩٨ وفي هامش أ: أقول: مثال البياض يشكّل بأن يطابق تعميم الأول لجميع ما يليق به، فتدبر. "فقير".

«ومقابلته» أي الذي لا يمكن أن يخبر عنه عبارة الأصل وبتقيضه ولا حاجة / [١٤٤ و] إلى حرف «الباء»؛ بل لا وجه لذكره هنا مع تركه^{٩٩} في المنفي العين. ^{١٠٠} ثم إنه لا تناقض بين المفهومين المذكورين. إنما التناقض^{١٠١} بين الصلتين المذكورتين. ^{١٠٢} «أو بنحو ذلك» مثل قولهم في تعريف الموجود «ما يكون فاعلاً أو منفعلاً»، وفي تعريف المعدوم^{١٠٣} «ما لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً» غَيْرَ لفظ غير^{١٠٤} الواقع في الأصل وعُبر عن المعنى المراد بما هو خير منه؛^{١٠٥} لأنه بإطلاقه لا يصح كما لا يخفى.

«يشتمل على دور ظاهر» لم^{١٠٦} يقل «وفي تحديدهما دور ظاهر» مع أنه أخصر وأظهر قصدًا بعبارة الاشتمال أن يشير إلى أن الغرض بيان فساد التحديد الضمني وهو تحديد الوجود والعدم بما علم من تحديد الموجود والمعدوم بما ذكر؛ لما عرفت أن التحديد المذكور تحديداً^{١٠٧} في الحقيقة للوصف لا للموصوف، فافهم هذه الدقيقة الأنيقة. فإنها قد ذهبت على الناظرين^{١٠٨} في هذا^{١٠٩} المقام حتى قالوا في تفسير ما سبق من الكلام: «أي تحديد الوجود والعدم، كما هو الظاهر، بالثابت العين، أي: بما علم منه تحديده به»^{١١٠}. ولم يخطر ببالهم ركافة عبارة «يشتمل» حينئذٍ.

والمعلوم من التحديد^{١١١} الأولين ثبوت العين ونفي العين، ومن التحديد^{١١٢} الثانيين ما به يمكن الإخبار عن الشيء وما به لا يمكن الإخبار عن الشيء، ومن التحديد^{١١٣} الثالثين ما به يكون الفعل والانفعال وما به / [١٤٤ ظ] لا يكون الفعل ولا الانفعال. وهذا بناءً على

٩٩ ع + حسيدي.

١٠٠ أ: العيني.

١٠١ ع: فالتناقض.

١٠٢ أ: المذكورين.

١٠٣ ع: والمعدوم.

١٠٤ أ - غير.

١٠٥ أ: خبر عنه.

١٠٦ ع: ولم يقل.

١٠٧ ع - تحديد.

١٠٨ والمقصود هو علي القوشجي. انظر: شرح التجريد، ص ٨٠.

١٠٩ ع - في.

١١٠ ع - والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين أي بما علم منه تحديده به.

١١١ ع: التجريدين.

١١٢ أ: الثابتين.

١١٣ ع: التجريدين.

أن المقصود من تحديد الموجود والمعدوم تحديد مفهومهما^{١١٤} لا تحديد ما صدقا عليه؛ لأنها حقائق مختلفة، والمفهوم المشتق تحديده راجع إلى تحديد مأخذ الاشتقاق. ومن لم يفهم سر هذا المقال قال في هذا المقام ما قال^{١١٥}. والمراد من الدور المذكور حاصله،^{١١٦} وهو توقف الشيء على نفسه، ومن الظاهر معناه اللغوي. وذلك لأن التعريفين الأولين خلوان عن الوساطة في التوقف، والدور في التعريفين الثانيين مضمّر ضرورة أنه لتوقفهما على معرفة الإمكان الموقوفة^{١١٧} على معرفة الوجود والعدم.

«بل المراد تعريف اللفظ» إضراب عما سبق باعتبار المعنى؛ كأنه قيل: إن التحديدات المذكورة ليست بصحيحة لاشتغالها على الدور؛ بل صحيحة لأن المراد تعريف لفظي الوجود والعدم وعدم الصحة على تقدير أن يراد تعريف الحقيقة. ولما كان مظنة أن يتوهم أن فساد التعريف على تقدير كونه حقيقياً لا يدل على عدم قصده. فإن الفساد في التعريفات الحقيقية غير عزيز تدارك دفعه بقوله «إذ لا شيء» يعني في المفهومات المشتركة بين الموجودات. صرح الإمام [الرازي] بذلك في المطالب العالية^{١١٨} حيث قال: «إنا إذا رجعنا إلى عقولنا / [١٤٥ و] وجدنا معنى الحصول والوجود معنى معلوماً من فطرة العقل ومن بديته. وإنا لا نجد البتة شيئاً آخر أعرف من معنى الحصول معنى واحداً في الكل». «أعرف من الوجود» عندهم. فكيف تيسر^{١١٩} لهم قصد تعريفه حقيقة وهم يعرفون أن المعرف شرطه أن يكون أعرف من المعرف؟ «والاستدلال» يعني على استغناء الوجود عن التعريف الحقيقي المفهوم من^{١٢٠} التعليل المرقوم. «بتوقف التصديق بالتنافي» يعني بين الوجود والعدم في قولنا «الوجود منافٍ للعدم». «عليه» أي على تصور الوجود ضرورة توقف التصديق على تصور أطرافه والتصديق المذكور بديهي حاصل لمن لا قدرة له على النظر، وما يتوقف عليه البديهي أولى بالبديهة. ووجه بطلان الدليل المذكور أن توقف التصديق المذكور على تصور الوجود بوجه ما، والكلام في تصوره بالكنه. وأما إبطاله بمنع التوقف^{١٢١} فقد اندفع بتقريرنا؛ فمن وهم بطلانه بوجهين فقد وهم.

١١٤ ع: بمفهومهما.

١١٥ انظر: شرح التجريد للقوشجي، ص ٨١-٨٢.

١١٦ أ: حاصلته.

١١٧ ع: المتوقفة

١١٨ انظر: المطالب العالية من العلم الإلهي للرازي، ج ١ ص ١٧٠.

١١٩ ع: يتيسر.

١٢٠ أف - من.

١٢١ انظر: تسديد القواعد للإصفهاني، ص ١٨٧.

«وبعدم قبول التحديد للزوم توقف الشيء على نفسه أو خلاف المفروض» عبارة الأصل وتوقف الشيء على نفسه أو عدم تركيب الوجود مع فرضه مركبا ولا وجه لها؛ لأن الاستدلال بعدم / [١٤٥] صلاحية التحديد للزوم أحد المحذورين المذكورين وعدم صحة الرسم أصلاً، لا بالتوقف المذكور والعدم المزبور وإبطال الرسم على الوجه المشهور.

«وبطلان الرسم» عبارة الأصل أو إبطال^{١٢٢} الرسم ولا وجه؛ لها لأن مقتضى المقام تصدير الكلام بـ«الواو» الجامعة دون «أو» الفارقة؛ والعدول عن الإبطال إلى البطلان رعايةً للمناسبة بين التعريفين^{١٢٣} باطلٌ.

أما تقرير هذا الوجه، إن الوجود معلومٌ بلا خلافٍ وطريق العلم البدئية^{١٢٤} والنظر لا غير. ولا احتمال هنا للثاني؛ لعدم قبوله التحديد وبطلان الرسم وطريق النظر منحصراً فيهما؛ فتعين الأول. أما عدم قبوله^{١٢٥} التحديد؛ لأن الحد لا يكون إلا بالأجزاء ولا أجزاء له؛ إذ حيثئذ لا يخلو من أن يكون فيها وجود فيلزم المحذور الأول ضرورة توقف المركب على كل واحدٍ من أجزائه، أو لا يكون فيها وجود أصلاً فيلزم المحذور الثاني؛ إذ حيثئذ لا بد من حصول أمرٍ زائدٍ عند الاجتماع وهو الوجود فالتركيب في معروضه والمفروض أنه فيه.

وأما بطلان الرسم؛ لأنه يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وبما عداه والتوقف على العلم بالأول يستلزم الدور / [١٤٦] والعلم بالثاني موقوفٌ على إحاطة الذهن بما لا يتناهى وهو محالٌ. وأما تقرير بطلانه فمن وجوه:

الأول: أن الوجود معلومٌ بوجهٍ ما بلا خلافٍ، أما أنه معلوم بالكنهه فمحلٌ خلافٍ؛ فلا يلزم من عدم تعريفه^{١٢٦} أن يكون معلوماً بكنهه بالبدئية^{١٢٧}.

والثاني: أنا نختار أن في أجزائه وجوداً، ونمنع لزوم الفساد؛ فإن الجزء كالحیوان يصدق على الكل كالإنسان صدقاً ذاتياً، ولا يلزم توقف الشيء على نفسه؛ فلم لا يجوز العكس والفرق بينهما

١٢٢ ع: بطلان.

١٢٣ أ: الفريقين.

١٢٤ ع: البدئية.

١٢٥ ع: قبول.

١٢٦ ع: تعريف.

١٢٧ ف: بالكنهه بدئية.

بالصحة والفساد دون خرط القتاد؟ وأما الجواب بـ“أن الوجود عرضي لجزئه^{١٢٨} لا ذاتي؛ فاللازم توقفه على معروضه لا على نفسه؛ فلا يلزم توقف الشيء على نفسه بل على معروضه“ فلا يشفي. لأن المراد أنه لا يخلو من أن يكون في الأجزاء ما هو وجود في حد نفسه أو لا يكون؛ فالاحتمال المذكور داخل في ثاني شقّي الترديد.^{١٢٩}

والثالث: أنا نختار الثاني ونسلم أنه لا بد حينئذٍ من حصول أمرٍ زائدٍ هو الوجود ولكن نمنع لزوم المحذور المذكور؛^{١٣٠} فإن ذلك الزائد يجوز أن يكون هو المجموع المغاير لكل واحد الزائد عليه الحاصل عند الاجتماع.

والرابع: النقص بالمركبات التي لا خلاف في تركيبها حقيقة؛ فإن الدليل المذكور على تقدير تمامه يدل على ان لا يوجد مركب أصلاً.

والخامس أن التوقف / [١٤٦ظ] في الرسم على نفس الاختصاص لا على العلم به، والمحذور المذكور^{١٣١} إنما^{١٣٢}....

/ [١٤٧و] بوجود المكان^{١٣٣} ونتردد في أنه بعد مفروض أو مفطور أو سطح ولا يلزم منه اشتراك مفهوم المكان بين الثلاثة المذكورة في نفس الأمر.

والمشهور في تقرير الوجه المذكور هو أننا إذا علمنا وجود ممكن، جزمنا بوجود موجدٍ مع التردد في كونه واجباً أو ممكناً عرضاً أو جوهرًا متحيزًا أو غير متحيزٍ إلى غير ذلك. فبالضرورة يكون الأمر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات مشتركاً بين الكل. ويرد عليه أنه على تقدير تمامه كما يدل على شركة الوجود بين تلك الخصوصيات كذلك يدل على شركة^{١٣٤} الإيجاد بينها ولا يقول به المستدل.

والثاني منها: ما ذكره بقوله «وإتحاد مفهوم العدم». وتقديره: أن العدم مفهومٌ واحدٌ إذ لا تمايز فيه. وموجبه أن يكون الوجود أيضاً مفهومًا واحدًا ضرورة أن أحدهما رفع الآخر، ورفع المتعدد

١٢٨ ع: بجزئه.

١٢٩ وفي هامش أ: والجواب بمنع الفساد فيه، مرجعه إلى ثالث الوجوه كما لا يخفى. "منه".

١٣٠ أ - مذكور.

١٣١ ع - المذكور.

١٣٢ أ - إنما.

١٣٣ ع: الإمكان

١٣٤ أ: اشتراك.

متعدد في الجملة ولا توقف في تمشية هذا الوجه على أن يكون أحدهما نقيض الآخر. بل هو يتمشى على تقدير أن يكون أحدهما ملكة الآخر.^{١٣٥} ثم إنه لا دليل على التعيين. ومن هنا ظهر وجه الإصابة في العدول عن عبارة النقيض الواقعة في الأصل.

وللمخالف^{١٣٦} أن يقول: لا نسلم أن العدم مفهوم واحد؛ بل هو متعدد^{١٣٧} متمايز بحسب إضافته إلى الوجود. والمشهور في تقرير الوجه المذكور هو أن / [١٤٧ ظ] مفهوم العدم واحد. فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضًا واحدًا لبطل الحصر العقلي بينهما لبقاء احتمال آخر وهو أن لا يكون معدومًا ولا موجودًا بالمعنى الذي أريد، بل موجودًا^{١٣٨} بمعنى آخر.

ولا يخفى ما في هذا التقرير من الخبط والخلط بين الوجهين المستقلين. وذلك أن ما ذكر بقوله إن مفهوم العدد واحد وجه مستقل لا حاجة في تمشيته إلى التمسك بمقدمة الحصر على ما وقف عليه أنفاً. وتلك المقدمة أيضًا مبنية وجه آخر لا حاجة في تمشيته إلى التمسك بوحدة مفهوم العدم؛ إذ على تقدير تعدده يكون بطلان الحصر أظهر.

وتقرير هذا الوجه أن الوجود مفهوم واحد. وإلا لما صح الحصر العقلي بين الوجود وبين نقيضه؛ لأن مفهوم التردد حينئذ أن الشيء إما موجودٌ بوجوهٍ خاصٍ أو ليس بموجودٍ أصلاً. وذلك ليس بمنحصرٍ لجواز أن يكون موجودًا بوجوهٍ خاصٍ آخر أو^{١٣٩} أن الشيء إما موجودٌ بوجوهٍ ما من الموجودات أو ليس بموجودٍ أصلاً. وذلك ليس^{١٤٠} بحصر عقلي؛ لأنه حينئذ يكون الحصر بملاحظة لفظ الوجود وشموله تلك المعاني المتعددة التي وضع بإزائها؛ فلا يكون عقلياً معنوياً بل استقرارياً لفظياً.

لا يقال: «لا بد في تمام هذا الوجه من بيان وحدة مفهوم العدم؛ إذ على تقديرها يكون معنى المعدوم ما لا يكون موجودًا أصلاً. ولا يكون / [١٤٨ و] التردد بينه وبين الموجود بوجوهٍ خاصٍ حاصراً^{١٤١} بخلاف ما إذا كان العدم متعددًا؛ فإن مفهومه حينئذٍ رفع وجوهٍ خاصٍ لا

١٣٥ أ: بل هو يتمشى على تقدير أن يكون أحدهما ملكة الآخر.

١٣٦ أ: وللمخاطب.

١٣٧ أ - و.

١٣٨ أ: موجود.

١٣٩ أ: و.

١٤٠ ع - بمنحصر لجواز أن يكون موجوداً بوجوهٍ خاصٍ آخر أو أن الشيء إما موجودٌ بوجوهٍ ما من الموجودات أو ليس بموجودٍ أصلاً وذلك ليس.

١٤١ ع - حاصراً.

رفع الوجودات بأسرها؛ فيكون التردد بينه وبين ذلك الوجود حاصراً من غير ملاحظة المقدمة الأجنبية القائلة بمتنع كون الشيء موجوداً بوجود غيره. وإنما يحتاج إليها إذا ردّ بين الوجود الخاص ورفع الوجودات بأسرها».

لأننا نقول: الحصر الذي تمسك به في تقرير الوجه المذكور، الحصر بين الموجود والمعدوم بمعنى ليس بموجود أصلاً، لا الحصر بينه وبين المعدوم بمعنى ليس بموجودٍ بوجودٍ خاصٍّ بعينه بحيث يجوز أن يكون^{١٤٢} موجوداً بوجودٍ خاصٍّ آخر. ولا يلزم حينئذٍ أن يزيد في الحجة مقدمة أخرى، بل يكفي تعيين المراد من الحصر الذي تمسك به، وليس هذا من قبيل الزيادة في المقدمات.^{١٤٣}

والثالث منها^{١٤٤}: ما ذكر بقوله «وقبوله القسمة». وتقريره: أن الوجود يقبل القسمة إلى وجود الواجب ووجود الممكن، ووجود الجوهر ووجود العرض. وهكذا يقسم^{١٤٥} إلى وجودات الأنواع وأشخاصها. ومورد^{١٤٦} القسمة مشتركٌ بين جميع أقسامه مطلقاً؛^{١٤٧} لأن حقيقة التقسيم ضم مختصاً إلى مشتركٍ.

ولا يخفى أن هذا الوجه قريبٌ من المصادرة؛ فإن من أنكر الشركة في مفهوم الوجود لا يمكنه القول بقبوله القسمة؛ / [١٤٨ظ] لأنه فرع الشركة ولا مجال^{١٤٨} لقبول الفرع مع رد الأصل. «يعطي الشركة» أي يفيد علمها. وقد خالف في هذه المسألة أبو الحسن الأشعري منا وأبو الحسين البصري من المعتزلة.

لا يقال: «نحن نعلم بالضرورة أن بين الموجود^{١٤٩} والموجود من الشركة في الكون في الأعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم. وهذا لا يمنعه إلا المعاند».^{١٥٠}

١٤٢ ع + معه.

١٤٣ وفي هامش أ: كما سبق إلى وهم بعض الناظرين في هذا المقام. "منه".

١٤٤ أ - منها.

١٤٥ ع: القسم.

١٤٦ أ: بين.

١٤٧ وفي هامش أ: فيه رد لقول الشريف في شرح المواقف التي ينقسم إليها ابتداء. "منه".

١٤٨ ع: لا محالة.

١٤٩ ع: الوجود.

١٥٠ ذكره الإيجي ضمن وجوه شركة الوجود معنى قولاً لأحد الفضلاء، المواقف، ص ٤٧.

لأننا نقول: فيه تجهيلٌ للفريقين؛ لأن من قال بالشركة تمسك فيه بالحجج ولقد أبدع من نظم دعوى الضرورة^{١٥١} هنا في سلكها. ثم إنه أورد النقض بالماهية والتشخص ولم يدر أن النقض من خواص الدليل.

لا يقال: «لعل المخالف لا ينكر الشركة في معنى الكون».

بل نقول: إن للوجود^{١٥٢} معنى آخر وراء الكون؛ لأنه حينئذ يلزم أن لا يكون محل النزاع محرراً بين الفريقين. ولا يخفى ما فيه من نسبة القوم إلى المقصور^{١٥٣} في العثور على المراد، فافهم. والله الهادي إلى الرشاد.

«فيزيد على الماهية» تفرع على ما ثبت من كون الوجود مفهوماً مشتركاً بين الماهيات الموجودة. عبارة الأصل فيغاير الماهية. ولا يخفى ما فيها من القصور. ولا خلاف في زيادة الوجود المطلق؛ إنما الخلاف في زيادة الوجود الخاص. نعم من أنكر الوجود المطلق لم يتيسر له القول بزيادته^{١٥٤} على الماهية^{١٥٥}. «وإلا» أي وإن لم يكن الوجود المشترك بين الماهيات الموجودة زائدة^{١٥٦} عليها «اتحدت الماهيات» أي^{١٥٧} التي ثبت^{١٥٨} شركة الوجود / [١٤٩ و] بينها. فالتعريف للعهد.

«أو كان» أي الوجود «جزءاً لنفسه»؛ لأنه^{١٥٩} لا يخلو من أن يكون عينها، فيلزم المحذور الأول وذلك ظاهراً أو جزئياً، فيلزم المحذور الثاني. وذلك لأن جزء الموجود موجوداً لاستحالة تقوّم الموجود بالمعدوم، ويكون الوجود جزءاً منه أيضاً بناء على الفرض المذكور فيلزم المحذور المزبور. ولا احتمال لأن يكون الماهية جزءاً من الوجود ضرورة أنه يطلق عليها بدون العكس.

لا يقال: يجوز أن لا يكون الوجود جزءاً منه؛ لأن المفروض رفع الإيجاب الكلي إلى^{١٦٠} الجزء الآخر؛ فإن المركب لا بد له من جزئين والوجود جزءٌ منه ومن جزئه أيضاً لما مر؛ فيلزم المحذور المذكور. ولا مجال لمنع^{١٦١} جزئيته من ذلك الجزء أيضاً؛ إذ حينئذ يلزم الاتحاد بين الجزء الأول

١٥١ ع + إلى.

١٥٢ أ ف: الوجود.

١٥٣ ع: القصور.

١٥٤ ع: زيادة.

١٥٥ وفي هامش أ: فمحل الخلاف للأشاعرة واحد لا اثنين كما هو الظاهر من الشرح القديم. "منه".

١٥٦ ع: زائدا.

١٥٧ ع - أي.

١٥٨ ع: ثبتت.

١٥٩ أ ع + حينئذ.

١٦٠ ع: لا.

١٦١ أ: بمنع.

وجزء الجزء الثاني، وفساده ظاهر. ولا يتجه على هذا التقرير إلا أن يقال: يجوز أن يكون الوجود زائداً على ماهية جزء الجزء. وذلك لأن المدعى هو أن كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي، فجاز أن يكون الوجود داخلاً في بعض الماهيات دون بعض.

عبارة الأصل وإلا لم ينحصر أجزاءؤها. وتقديره: أنه لو كان الوجود جزءاً للماهيات لكان لها أجزاء أخر موجودة لامتناع تقوّم / [١٤٩ ظ] الموجود بالمعدوم؛ ولا بد أن يكون جزءاً لتلك الأجزاء أيضاً؛ إذ الفرض أنه جزءٌ للموجودات بأسرها، فتلك الأجزاء لها أجزاء أخر موجودة. ثم ننقل ١٦٢ الكلام إلى أجزاء الأجزاء وهكذا إلى أن يتسلسل. وأما بطلان التالي؛^{١٦٣} فلأن المركب لا بد له^{١٦٤} من الانتهاء إلى البسيط؛ لأنه مبدأ المركب. فلو انتفى انتفى المركب قطعاً، والكثرة وإن كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد. وما يتجه على الوجه الأول، يتجه على هذا الوجه أيضاً قوله «إذ الفرض أنه جزء للموجودات بأسرها» ليس بذلك؛ لما عرفت أن معنى قوله «وإلا» رفع الإيجاب الكلي لا السلب الكلي.^{١٦٥} ثم إنه يتجه على هذا الوجه خاصة أمر آخر وهو منع كون البسيط الحقيقي مبدأً للمركب مطلقاً. فإن القدر الضروري هو أن^{١٦٦} المركب لا بد له من أجزاء يتقوم هو به. وأما انتهاؤه إلى ما ليس بمركبٍ فليس بيناً بنفسه ولا مبيّن. والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على آحاد آخر وهكذا.

فإن قيل: أليس يكفي في بطلان التالي أن يقال «والتسلسل باطل»؟

قلنا: بطلانه إنما ثبت في الأمور الخارجية المرتبة وهو غير لازم مما ذكر. فإن الوجود على تقدير كونه جزءاً يكون جزءاً ذهنياً. وغاية ما يلزم / [١٥٠ و] حيثئذ امتناع تعقل كنه الماهية بالقياس إلى القوى القاصرة عن إدراك تفاصيل ما لا يتناهى. وأما القوى العالية فيجوز أن يحضر عندها بكنهها بلا ارتسام الصّور،^{١٦٧} فتدبر.

١٦٢ ع: ينتقل.

١٦٣ ع: الثاني.

١٦٤ أ - له.

١٦٥ وفي هامش أ: من هنا اتضح وجه العدول عن عبارة الأصل. "منه".

١٦٦ نهاية نسخة عاطف أفندي.

١٦٧ انظر: حاشية التجريد للجرجاني، ١٤ ظ.

«ولانفكاكهما» أي ولانفكاك كل من الوجود والماهية عن الآخر «تعلقًا» عطف على ما تقدم من جهة المعنى؛ لأنه في معنى قولنا «لشركته وعدم اتحادها وعدم جزئية الشيء لنفسه وجهٌ ثانٍ للزيادة». وتقريره: أنا قد نعقل الوجود ولا نخطر ببالنا ماهية مخصوصة، وقد نعقلها ونغفل عنه؛ وهذا لا يتصور بين الشيء وذاتيه.

وللمخالف^{١٦٨} أن يقول: هذا إذا كان الشيء متصورًا بالكنه ولا نسلم حصول ماهية بكنهها في ذهننا. وأيضًا يجوز أن يكون الحال في الماهيات التي لا نعلمها على خلاف ما ذكر. والزيادة في البعض لا يستلزم الزيادة في الكل لجواز أن لا يقتضي الوجود شيئًا من الزيادة والعينية والدخول أو يقتضي الزيادة في البعض والعينية^{١٦٩} في الآخر. وغاية ما يلزم أن يكون مقولًا بالتشكيك، وهو لا يستلزم الزيادة في الكل.

ولا يُتَوَهَّمُ أن الدليل المذكور لو تم لدلّ على زيادة الوجود الخاص على الماهية أيضًا؛^{١٧٠} إذ لم يثبت بعد أن في الموجودات وجودًا / [١٥٠ظ] خاصًا وراء حصته المطلق، وتام الدليل المذكور لا يستلزمه. ومن وَهَمَ أنه بعد تمامه لا بد من مقدمة أخرى وهي أن الخاص معلوم لنا إما بالكنه أو بوجهٍ يمتاز عن جميع ما عداه فقد وهم.^{١٧١} إذ بدونها لا يتم الدليل المذكور والكلام بعد تمامه. ثم إنه ما فهم أن ما ذكره لا يفي في تمام المرام؛ إذ يحتمل أن يكون معلومًا لنا^{١٧٢} ولا نعلم أنه معلومٌ.

«ولتحقق الإمكان» يعني في نفس الأمر؛^{١٧٣} لأنها إحدى المواد الثلاث الثابتة في أنفسها على ما يأتي بيانه بإذن الله تعالى. وجه ثالث للزيادة. وتقريره: أن في الموجودات ما هو ممكنٌ ولو لم يكن الوجود زائدًا على الماهية لم يوجد ممكنٌ أصلاً؛ لأن الإمكان عبارةٌ عن تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم. ولو كان الوجود ذاتيًا لها لم يتصور ذلك التساوي. وهذا لا يقتضي تحقق الوجود الخاص لتام المرام بتحقيق حصته المطلق؛ فلا دلالة في الوجه المذكور على زيادة الوجود الخاص. ولا يذهب عليك أن الاستدلال بهذا الوجه قريبٌ من المصادرة. لأن من أنكر زيادة الوجود على الماهية لا يقول بتحقيق النسبة بينها. فأتى القول بالتساوي المذكور.

١٦٨ أ: وللمخاطب.

١٦٩ أ: أو العينية.

١٧٠ وفي هامش أ: لا حاجة إلى أن يقال التي يمكن تعقل خصوصها مع الغفلة عن وجودها؛ لأن قولنا لو تم بغنى عنه. "منه".

١٧١ ذكره علي القوشجي في شرح التجريد، ص ١٠٩.

١٧٢ أ- لنا.

١٧٣ فيه رد على السيد الشريف حين قال بأن المراد من تحقق الإمكان تحققه في نفسه بحسب الخارج؛ بل حصوله للأشياء واتصافها به. انظر: حاشية التجريد للجرجاني، ١٦ و.

«ولفائدة الحمل» لا بد من إعادة الجار للدلالة على الاستقلال في الاستدلال. وفي الأصل ذكرت / [١٥١ و] في الثاني والثالث وتركت هنا وفي الأخيرين. ولا وجه للفرق. وتقريره: أن حمل الوجود على الماهية مفيدٌ فائدةً جديدةً، وحمل الشيء على نفسه لا يفيد أصلاً. وحمل جزئه عليه لا يفيد فائدةً جديدةً إذا كان الشيء معقولاً ولكنه بخلاف حمل الوجود عليه.^{١٧٤} وبهذا التقرير المطابق لما في شرح الشريف للمواقف تبين استقلال هذا الوجه. ويتجه عليه: أنا لا نسلم تعقلنا شيئاً من الماهيات بالكنه، ولو سلمّ فما ذكر إنما يدل على زيادة الوجود على الماهية^{١٧٥} التي تعقلناها بالكنه.

«وللحاجة إلى الاستدلال» وجهٌ خامسٌ لزيادة الوجود على الماهية. تقريره:^{١٧٦} أنا قد نحتاج في العلم بوجود الماهية إلى الاستدلال، والذاتي بين الثبوت. ولا خفاء في أنه لا حاجة في تمشية هذا الوجه إلى التمسك بمقدمة الفائدة في الحمل. فمن وهم أن مجموعهما وجهٌ واحدٌ، فقد وهم. ويرد على هذا الوجه أيضاً: أنه قاصرٌ؛ لأن الحاجة إلى الاستدلال في بعض المواد وأيضاً يحتمل أن يكون ذلك لعدم تعقلها بالكنه.

«ولانتفاء التناقض وتركب الواجب» عطف على المضاف إليه أي لانتفاء هذين الأمرين. وتقريره: أن أحد المحذورين المذكورين لازمٌ على تقدير عدم زيادة الوجود على الماهية؛ إذ حينئذٍ لا بدّ من أن يكون عينها، فيلزم المحذور / [١٥١ ظ] الأول؛ إذ حينئذٍ يكون معنى قولنا «السواد ليس بموجود» مثلاً «السواد ليس بسوادٍ» ضرورة أن معنى «ليس بموجودٍ»، «المنتفي عنه الوجود».^{١٧٧} والمفروض أنه عين السواد أو جزئها، فيلزم المحذور الثاني؛ إذ حينئذٍ يكون جزءاً من الواجب أيضاً.

ويرد على هذا الوجه: أن الثابت به عدم دخول الوجود في الكل. ولا يلزم منه الخروج عن الكل حتى يتم المطلوب وهو الزيادة على الكل. وهو يناقض القضية الصادقة في نفس الأمر وهي أن «السواد سوادٌ».

تمّ.

١٧٤ انظر لتقرير السيد الشريف في شرح المواقف، ١ / ٢٦٩.

١٧٥ ف - الماهية.

١٧٦ أ: بتقريره.

١٧٧ أ: الموجود.

تَجْرِيدُ الْإِعْتِقَادِ لِلطُّوسِي

أَمَّا بَعْدَ حَمْدِ وَاجِبِ الْوُجُودِ عَلَى نِعْمَائِهِ،
وَالصَّلَاةِ عَلَى سَيِّدِ أَنْبِيَائِهِ مُحَمَّدِ الْمَصْطَفَى، وَعَلَى
أَكْرَمِ أَحِبَّائِهِ.

فَإِنِّي مُجِيبٌ إِلَى مَا سُئِلْتُ مِنْ تَحْرِيرِ
مَسَائِلِ الْكَلَامِ، وَتَرْتِيبِهَا عَلَى أَبْلَغِ النِّظَامِ، مُشِيرًا
إِلَى غُرَرِ فَوَائِدِ الْإِعْتِقَادِ، وَنُكْتِ مَسَائِلِ الْإِجْتِهَادِ،
مِمَّا قَادَنِي الدَّلِيلُ الْإِلَهِيُّ، وَقَوِي اعْتِمَادِي عَلَيْهِ.

وَسَمَّيْتُهُ بِ«تَجْرِيدِ الْإِعْتِقَادِ» وَاللَّهُ أَسْأَلُ
الْعِزَّةَ وَالسَّدَادَ، وَأَنْ يَجْعَلَهُ ذُخْرًا لِيَوْمِ الْمَعَادِ.

وَرَتَّبْتُهُ عَلَى سِتَّةِ مَقَاصِدَ.

الْمَقْصِدُ الْأَوَّلُ فِي الْأُمُورِ الْعَامَّةِ. وَفِيهِ
فُضُولٌ ثَلَاثَةٌ.

الْفَضْلُ الْأَوَّلُ فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ.

وَتَحْدِيدُهُمَا بِالثَّابِتِ الْعَيْنِ وَالْمَنْقِي الْعَيْنِ، أَوْ الَّذِي
يُمْكِنُ أَنْ يُحْبَرَ عَنْهُ وَتَقْيِضُهُ، أَوْ بَعْضِ ذَلِكَ، يَشْتَمِلُ
عَلَى دَوْرٍ ظَاهِرٍ. بَلْ الْمُرَادُ تَعْرِيفُ اللَّفْظِ؛ إِذْ لَا
شَيْءَ أَعْرَفُ مِنَ الْوُجُودِ.

تَجْوِيدُ التَّجْرِيدِ لِلْمَوْلَى كَمَالِ بَاشَارَاةِ

أَمَّا بَعْدَ حَمْدِ وَاجِبِ الْوُجُودِ عَلَى نِعْمَائِهِ،
وَالصَّلَاةِ عَلَى سَيِّدِ أَنْبِيَائِهِ، وَعَلَى أَكْرَمِ أَحِبَّائِهِ.

فَإِنِّي مُجِيبٌ إِلَى مَا سُئِلْتُ مِنْ نَقْدِ مَسَائِلِ
الْكَلَامِ وَنَضْدِهَا عَلَى أَبْلَغِ النِّظَامِ، مُشِيرًا إِلَى دُرَرِ
قَوَاعِدِ الْإِعْتِقَادِ وَغُرَرِ فَوَائِدِ الْإِجْتِهَادِ مِمَّا قَادَنِي
الدَّلِيلُ الْإِلَهِيُّ، وَقَوِي اعْتِمَادِي عَلَيْهِ.

وَاللَّهُ أَسْأَلُ الْعِزَّةَ وَالسَّدَادَ، وَأَنْ يَجْعَلَهُ
ذُخْرًا لِيَوْمِ الْمَعَادِ. وَرَتَّبْتُهُ عَلَى سِتَّةِ مَقَاصِدَ نَاهِجًا
مَنْهَجَ الْمُصَنِّفِ الْقَاصِدِ.

وَسَمَّيْتُهُ بِ«تَجْوِيدِ التَّجْرِيدِ» وَمِنَ اللَّهِ تَعَالَى

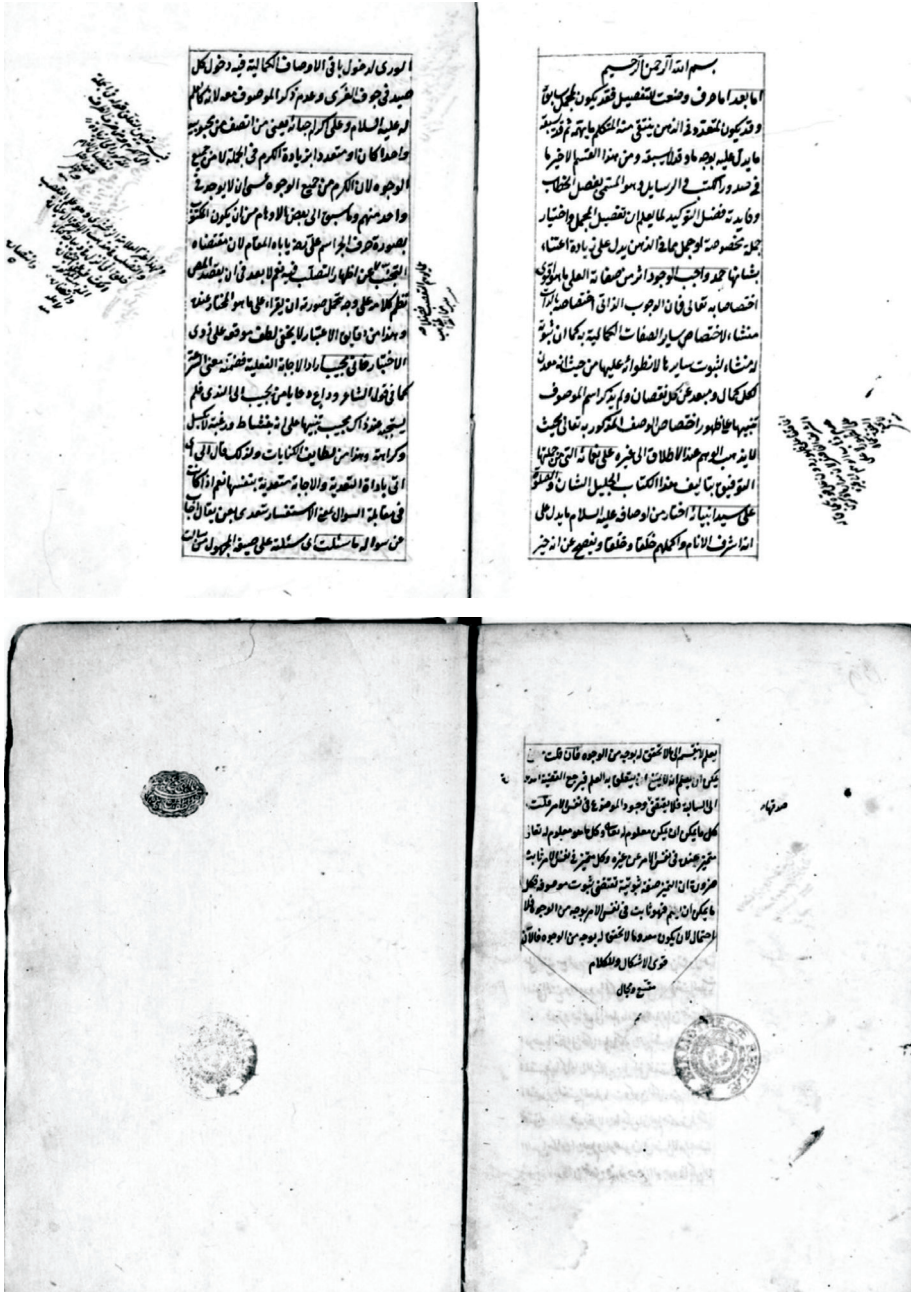
التَّوْفِيقُ وَالتَّسْنِيدُ.

الْمَقْصِدُ الْأَوَّلُ فِي الْأُمُورِ الْعَامَّةِ. وَفِيهِ
فُضُولٌ ثَلَاثَةٌ.

الْأَوَّلُ فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ. وَتَحْدِيدُهُمَا
بِالثَّابِتِ الْعَيْنِ وَالْمَنْقِي الْعَيْنِ، أَوْ الَّذِي يُمَكِّنُ أَنْ
يُحْبَرَ عَنْهُ وَمُقَابِلِهِ، أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ، يَشْتَمِلُ عَلَى دَوْرٍ
ظَاهِرٍ. بَلْ الْمُرَادُ تَعْرِيفُ اللَّفْظِ؛ إِذْ لَا شَيْءَ أَعْرَفُ
مِنَ الْوُجُودِ.

Şerhu Tecvîdî't-Tecrîd'in yazma nüshalarının ilk ve son varakları

1) Bibliotheque nationale de France (Paris), AY, nr. 4374



2) İnebey Yazma Eser Kütüphanesi (Bursa), Genel, nr. 4672.



4) Topkapı Sarayı Müzesi, Revan Köşkü, nr. 2022

