

Başlangıçlar veya İlkeler: İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sındaki Mebâdî Kavramı Üzerine Şerh ve Haşiyeler*

Kenan Tekin**

Öz: Bu makale Aristotelesçi bilim teorisinin ve filozofların ilmi eserlere belirli konularla giriş yapma geleneğinin İslami ilimlerin tasavvur edilmesi ve sunulmasında etkili olduğunu fıkıh usulü el kitaplarından *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın girişi üzerine yapılan tartışmalara binaen göstermektedir. Aristotelesçi bilim teorisi her ilmin konu, ilke ve meselelerden oluştuğunu ileri sürmekte, felsefi mukaddime yazma geleneği ise bir eserin konusunu, amacını ve sair belli başlı meselelerini ele alarak giriş yapma tarzını sunmaktaydı. Makale felsefi bilim teorisiyle ilmi eserlere mukaddime yazma geleneğinin, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sının girişi üzerine yapılan şerh ve haşiyelerdeki tartışmalarını göstermektedir. Bu metne onlarca şerh ve haşiyeye yazılmıştır, fakat makalede bunlar içerisinde on üç ve on dördüncü yüzyıllarda Kâdî el-Beyzâvî (ö. 691/1291-92), Ziyâüddin et-Tûsî (ö. 706/1306-7), Kutbüddin eş-Şirâzî (ö. 710/1311), Cemâleddin el-Hillî (ö. 726/1325), Bedreddin et-Tüsterî (ö. 732/1332), Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355), Sa'deddin et-Taftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413) tarafından yazılanlar incelenmektedir. İbnü'l-Hâcib'in giriş mahiyetindeki iki cümlesi üzerine yapılan yorumlar *mebâdî* kelimesinin ilkeler ve başlangıçlar şeklindeki -ilk bilim teorisi ikincisi ise bilimlere giriş yazma geleneğiyle ilişkili olan- iki anlamı arasındaki gerilimi göstermektedir. Makale İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sına üzerine yapılan şerh ve haşiyelerdeki tartışmalar üzerinden hem fıkıh usulünün tasavvur ve sunumunun felsefi bilim teorisi ve bilimlere giriş yazma geleneği doğrultusunda olduğunu hem de bu metnin *mebâdî* kavramının lügavî ve istilâhî anlamlarını kapsayacak şekilde yeniden tasavvur edilmesini tetiklediğini ortaya koymaktadır. En nihayetinde, *mebâdî* üzerine yapılan tartışmaların bir bilim birlik yönünü bilmeyi temellendiren etkili bir argümanı doğurduğu, ayrıca o dönemdeki yaygın bilim teorisine karşı ilimlerin esasında üç değil tek bir öğeden oluştuğu şeklinde bir eleştiriye yol açtığı gösterilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mebâdî, başlangıçlar, ilkeler, şerhler, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, bilim teorisi, cihet-i vahde, İcî, Taftâzânî, Cürçânî

Abstract: This paper points out that the Aristotelian theory of science and the philosophical tradition of introducing a work with a set of preliminary topics influenced conception and presentation of Islamic disciplines by looking at the debates on the introduction of *Mukhtaşar al-Muntahâ*, an Islamic legal theory textbook. The Aristotelian theory of science propounded that each science consists of three elements, subject matter, principles, and problems, while the philosophical tradition of writing a proper prolegomenon set a model to introduce a work with several preliminary topics such as pointing out its subject matter and purpose. The paper shows that the theory of science and the tradition of writing prolegomenon intersected in the commentaries and glosses on the beginning of the *Mukhtaşar al-Muntahâ* of Ibn al-Hâjib (d. 646/1249). This text was subject to tens of commentaries and glosses. In the paper, those written during the thirteenth and fourteenth centuries, including those by Qâdî al-Baydâvî (d. 691/1291-92), Diyâ' al-Din al-Tûsî (d. 706/1306-7), Quṭb al-Din al-Shirâzî (d. 710/1311), Jamâl al-Din al-Hillî (d. 726/1325), Badr al-Din al-Tustarî (d. 732/1332), Rukn al-Din al-Astarâbâdî (d. 715/1315), Shams al-Din al-Isfahânî (d. 749/1349), 'Aḍud al-Din al-Ijî (d. 756/1355), Sa'd al-Din al-Taftâzânî (d. 792/1390) and al-Sayyid al-Sharif al-Jurjânî (d. 816/1413) are analyzed. Their discussion of two preliminary sentences indicates a tension between the notion of *mabâdî* as principles and beginnings, the former in relation to the theory of science and the latter in relation to the tradition of writing proper introductions. The paper will show that Islamic legal theory was conceived and presented per the philosophical theory of science as reflected in the commentaries on Ibn al-Hâjib's *Mukhtaşar*, and that it stimulated a new conception of *mabâdî* that is inclusive of both its literal and terminological meaning. At the same time, it will be shown that debates on the topic gave rise to an argument justifying knowing the aspect of unity of a science and a criticism of the theory of science at that time, that the true elements of a science are indeed one, not three.

Key words: *Mabâdî*, beginnings, principles, commentaries, *Mukhtaşar al-Muntahâ*, theory of science, aspect of unity, 'Aḍud al-Din al-Ijî, al-Taftâzânî, al-Jurjânî

* Bu araştırma için TÜBİTAK 2219-Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı çerçevesinde 2018/2. dönem bursiyeri olarak destek aldım. Araştırma sürecinde ziyaretçi araştırmacı olarak bana ev sahipliği yapan Harvard Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü ile Felsefe Bölümüne ve danışmanlığımı üstlenen Prof. Dr. Khaled El-Rouayheb ile Prof. Dr. Edward J. Hall'a teşekkür ederim. Makalenin daha önceki versiyonlarını Harvard Üniversitesi'nde 2021 yılında çevrimiçi olarak düzenlenen 3rd Annual Islamic Philosophy Conference'ta, 2022 yılında ise Denver'de toplanan MESA 56th Annual Meeting'de sundum. Her iki konferansın düzenleyicilerine ve katılımcılarına teşekkür ederim. Ayrıca değerlendirmeleri ve katkıları için makalenin hakemlerine ve yayın sürecindeki emekleri için Nazariyat dergisinin editörlerine de teşekkür ederim.

** Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İletişim: kenan.tekin@yalova.edu.tr

Felsefî ve dinî ilimlerin birbirleriyle etkileşim içerisinde olduklarına, İslam entelektüel tarihi üzerine yapılan araştırmalarda giderek artan bir şekilde dikkat çekilmektedir.¹ Söz konusu etkileşimler birçok alanda görülmekle birlikte, bilim teorisi, özellikle burhanî bilimlerin, türler, ilkeler ve ilineklere (arazlardan) oluştuğunu ileri süren Aristotelesçi bilim teorisi, felsefenin dinî ilimleri topluca etkilediği bir konudur.² Bu teori Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflar tarafından etraflıca ele alınmıştır. Aristoteles'in görüşlerini burhan üzerine olan kitabında telhis eden Fârâbî, nazari bilimlerin üç şeyi içerdiğini not etmektedir: (1) Konu (*mevzû*), (2) problemler (*mesâil*) ve (3) ilkeler (*mebâdi*).³

İbn Sînâ bu konuları en geniş şekilde *Şifâ* külliyyatının *Burhân* kitabında ele alır. Fakat makalenin sınırlı çerçevesini göz önünde bulundurarak, teorisinin *el-İşârât ve't-Tenbihât*'taki özlü sunumunu arz etmek istiyoruz. İbn Sînâ her bilimde halleri araştırılan bir şey veya bağlantılı şeylerin olduğunu, araştırılan hallerin zâtî arazlar olduğunu, söz konusu şeyin ilmin konusu olduğunu ifade etmektedir. Her bilimin ilkeleri (*mebâdi*) ve problemlerinin de olduğunu eklemektedir. Bilimlerin ilkeleriyle ilgili olarak tanımlara ve kıyasların kendilerinden oluştuğu öncüllere değinir. İbn Sînâ bilimlerin ilkeleri olan öncülleri ise kabulü zorunlu olanlar, hocaya yönelik iyi niyet dolayısıyla kabul edilenler (*müsellem*) ve şüpheye rağmen geçici olarak kabul edilenler şeklinde ayırmaktadır. Tanımlar ise ya konunun ya parçasının ya da varsa tikelinin veya zâtî arazlarının tanımlarıdır. İbn Sînâ, hüsn-i zan kabilinden olan *müsellemâtın* ve tanımların *vazedilmiş olanlar* (*mevzi/evzâ*) şeklinde isimlendirilebileceğini, ancak bunlardan ilkinin (kabul edilen öncüllere) tek başına *vazedilmiş asıllar* dendiğini, şüpheyle kabul edilen öncüllere ise *müsâderât* dendiğini belirtmektedir.⁴

- 1 Felsefî ve dinî ilimlerin etkileşimini gösteren bazı araştırmalar için bkz. Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World in Context: Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World* (Berlin; Boston: De Gruyter, 2019); Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* (New York, NY: Oxford University Press, 2021); Ayman Shihadeh, "From Al-Ghazzâlî to Al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology," *Arabic Sciences and Philosophy: a Historical Journal* 1/15 (2005): 79-141.
- 2 Aristoteles burhanda üç şey olduğuna işaret eder: "Birincisi açıklanan şey yani neticedir; bu bir cins için zâtî olarak var olandır. İkincisi, aksiyomlardır (*el-ulûmü'l-müte'ârefe*); bunlar burhanların kendilerinden oluştuğu şeylerdir. Üçüncüsü, konulan cinstir (*el-cinsü'l-mevzû*)." Bkz. Aristoteles, "Anâlütika es-Sâniye ev el-Burhân", *en-Nassu'l-kâmil li-mantiki Aristu*, ed. Ferid Cebr (Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Lübnânî, 1999), I, 455. Krş. Aristotle, *Posterior Analytics*, çev. Jonathan Barnes (New York: Oxford University Press, 1993), 12, 15. Aristoteles'in *İkincil Analitikler*'i üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Yakın zamanlarda yayınlanan yetkin bir çalışma için bkz. David Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics* (Oxford: Oxford University Press, 2016).
- 3 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 36. Aristoteles ve Fârâbî'nin burhan teorileriyle ilgili bir çalışma için bkz. Ali Tekin, *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).
- 4 İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Ya-

Bu teori daha sonraki yüzyıllarda çok etkili olmuştur. Özellikle bilimselliğini ispatlamaya çalışan disiplinler tarafından model olarak alınmıştır. Teorinin fıkıh usulü ve tasavvuf gibi dinî ilimler üzerindeki etkisine son zamanlarda işaret edilmektedir.⁵ Bu makalede, teorinin fıkıh usulünün bir bilim olarak çerçevesinde etkili olduğunu desteklemekle yetinmemekte, aynı zamanda fıkıh usulü kitaplarının bilim teorisiyle ilgili önemli katkıları içerdiğini ve daha sonraki dönemlerde bilimde cihet-i vahde (birlik yönü) konusuyla ilgili yapılan tartışmaları etkilediğini göstermeyi umuyoruz. Bu amaçla, fıkıh usulünün el kitaplarından olan İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sı üzerine yazılan bir grup şerh ve haşiyede mebâdî (başlangıçlar veya ilkeler) kavramı üzerine yapılan tartışmalara bakacağız.

Felsefî bilim teorisinin fıkıh usulünün tasavvur edilmesi ve sunulması üzerindeki etkisi on birinci yüzyıla kadar götürülebilir. Nitekim Cüveynî (ö. 478/1085) ve öğrencisi Gazzâlî (ö. 505/1111) fıkıh usulüne bir bilim olarak giriş yaparken felsefî çerçeveyi kullanmışlardır. Cüveynî'nin kapsamlı fıkıh usulü eserine yazdığı giriş bilhassa önemlidir; çünkü en baştan öğrencilerin bir ilmi öğrenebilmeleri için bazı şeyleri bilmeleri gerektiği belirtilmektedir.⁶ Gazzâlî'nin felsefî bilim teorisiyle ilişkisi daha aşıkardır. Fıkıh usulü alanında en önemli çalışması olan *el-Mustasfâ*'ya mantık ile giriş yapmıştır. Yine felsefî bilimlerin taksimine paralel bir dinî bilimler taksiminde bulunmuştur.⁷ Buradaki ilimiz açısından daha önemlisi, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'ya yazdığı girişin felsefî bilimlerdeki girişlere paralel olmasıdır; çünkü o da girişte ele aldığı ilmin tanımı, mertebesi ve kısımlarını ortaya koymaktadır. Bunlar filozofların eserlerinin mukaddimelerinde ele aldıkları konulardır.

Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı ile Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı fıkıh usulünün bir bilim olarak tasavvur ve takdim edilmesi bakımından öncü eserlerdir. Fakat İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sına bu konuda daha yakından kaynaklık eden eser, Seyfeddin el-Âmidî'nin

yıncılık, 2005), 72. İbn Sinâ'da ilimlerin öğelerine yoğunlaşan bir çalışma için bkz. Ömer Odabaş, *İbn Sinâ'da Bilimsel Yönteme Giriş: Konu İlke ve Mesele* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).

- 5 Abdurrahman Atçıl, "Greco-Islamic Philosophy and Islamic Jurisprudence in the Ottoman Empire (1300-1600): Aristotle's Theory of Sciences in Works of Uşûl al-Fiqh," *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 41 (2013): 54-33; Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2021); Ekrem Demirli, "The Problem of Periodization in Sufi Studies: The Struggle of Sufism to Become a Discipline Between the Religious Sciences and Metaphysics," *Nazariyat* 2 (4) (2016): 1-32; Yusuf Daşdemir, "The Influence of the Avicennan Theory of Science on Philosophical Sufism The Concept of the Divine Science in Qunawi and Fanari," *Oriens* 48 (1-2), (2020): 156-187.
- 6 Cüveynî'nin bir ilmi öğrenmeye çalışan birisinin bilmesi gereken şeylerle ilgili ifadeleri için bkz. *el-Burhân fi 'ilmi'l-usûl*, ed. Abdülazim ed-Dîb, (Katar: Câmi'atü Katar, 1399), I, 83-85.
- 7 Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1937), 4.

(ö. 631/1233) fıkıh usulü yazımında dönüm noktası olan *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* adlı eseridir.⁸ Nitekim *Muhtasarü'l-Müntehâ*, İbnü'l-Hâcib'in *Müntehâ's-sûl ve'l-emel fi ilme-yi'l-usûl ve'l-cedel* adlı eserinin, o yerine Müntehâ da *el-İhkâm*'ın özetidir. Aşağıda Âmidî'nin usul kitabına yazdığı girişi ve *Muhtasarü'l-Müntehâ*'daki izlerini daha yakından inceleyeceğiz. Şimdilik *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın birçok şerh ve haşiyeye konu olduğunu böylece fıkıh usulü alanında en etkili eser haline geldiğini belirtelim.⁹ *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın incelediğimiz şerh ve haşiyeleri on üçüncü ve on dördüncü yüzyılda yazılmışlardır. Bunlar modern döneme kadar bu metin üzerine yazılan eserlerin cüz'î bir kısmını teşkil etmektedir.¹⁰ Erken dönemde yazılan şerh ve haşiyelere yoğunlaşmamızın nedeni felsefi bilim teorisinin fıkıh usulü kitaplarına nasıl taşındığını göstermeleri itibariyledir.

Makale dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde mebâdî meselesine kaynaklık eden Âmidî'nin *İhkâm*'ı ile İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sının girişlerini ele alacağız. Kalan üç bölümde, kronolojik olarak ilk nesil şerhler, ikinci nesil şerhler ve haşiyeler şeklinde üç döneme ayırdığımız *Muhtasarü'l-Müntehâ* üzerine yazılan eserlerde mebâdî hakkındaki tartışmaları inceleyeceğiz. Kronolojik sınıflama ve sıralama bize şerh ve haşiyeler arasındaki ilişkiyi ve tartışmanın zamanla gelişimini daha iyi kavrama imkânı verecektir. İncelediğimiz erken dönem şerhler Kâdî el-Beyzâvî (ö. 691/1291-92), Ziyâüddin et-Tûsî (ö. 706/1306-7), Kutbüddin eş-Şirâzî (ö. 710/1311), Rükneddin el-Esterâbâdî (ö. 715/1315), Cemâleddin el-Hillî ve Bedreddin et-Tüsterî'ye (ö. 732/1332) ait olanlar, ikinci nesil şerhler ise Şemseddin el-İsfehânî (ö. 749/1349) ve Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından yazılanlardır. Haşiyelerden ise Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî'ninkileri (ö. 816/1413) incelemekteyiz.

8 *İhkâm*'ın içeriğiyle ilgili bir çalışma için bkz. Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992).

9 Mâlikî mezhebine bağlı bir âlim tarafından yazılmasına rağmen Hanefî, Şâfiî, İmâmî Şii, Zeydi mezheplerine mensup âlimler tarafından şerhedilen *Muhtasarü'l-müntehâ*'nın rhapsodik bir alımlamaya sahip olduğu görülmektedir. *Muhtasarü'l-müntehâ* üzerine yazılan şerh ve haşiyelerin listesi için bkz. Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Maarif Matbaası, 1943), 1853-7; W. Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königl. Bibliothek zu Berlin* (Berlin: A. Asher & Co., 1892), nr. 4375-78, 12-14; Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Câmi 'u'l-şürûh ve'l-havâşi* (Abu Dabi: el-Mecma' u'l-Sekâfi, 2004), III, 1575-90.

10 Henüz geç on dördüncü yüzyılda bile İcî'nin öğrencisi Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmânî (ö. 1384/786) tarafından yazılan şerhte on tane şârihin yorumlarına yer verdiği belirtilmiştir. O, özellikle yedi gezegene benzetilen şu yedi şerhi ismen zikreder: Kutbüddin eş-Şirâzî, es-Seyyid Rükneddin el-Mevsilî (ö. 715/1315), Cemâleddin el-Hillî (ö. 1325/726), Zeyneddin el-Hünevî (ö. 8-1307/707), Şemseddin el-İsfehânî (ö. 1349/749), Bedreddin et-Tüsterî (ö. 1332/732), ve Şemseddin el-Hatîbî (ö. 1344/745?). Bkz. Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-Rudâd* (Riyad/Kahire: Dâru İbni'nî'l-Kayyim/Dâru İbn 'Affân, 2019), 113.

Şerh ve haşiyelerdeki tartışmalar *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın başında yer alan ilk iki cümledeki muğlaklıklar üzerinedir. Birinci cümle kitabın bölümleri, ikincisi ise mebâdî üzerine olan ilk bölümün içeriği hakkındadır. Buradaki temel sorun mebâdî kelimesinin lügavî anlamıyla mı yoksa ıstilahî anlamıyla mı anlaşılacağı meselesidir. Mebâdî, *mebde'* kelimesinin çoğuludur. Lügavî olarak başlangıçlar, ıstilahî olarak ise ilkeler anlamındadır. Metafizikle ilgili eserlerde bu kelime arkheiy yani varlığın ilk ilkesini çağırıştırır.¹¹ Bilim teorisini ele alan burhan kitaplarında ise bir bilimin ilkeleri için kullanılır.¹² İbnü'l-Hâcib bu kavramı *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın ilk bölümü için kullanmıştır. Bu bölüm hem ıstilahî anlamda ilkeleri hem de kitapların girişinde ele alınan başlangıç konularını içermektedir. Bu yüzden, mebâdî kelimesinin bilimlerin üç ögesinden birini belirten ıstilahî anlamını açıklamak için felsefî bilim teorisine başvurulmuştur. Bu yüzden birçoğu aynı zamanda filozof olan *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın erken yorumcuları, daha önceleri Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından burhan kitaplarında ele alınan bilim teorisine genişçe yer vermişlerdir. Daha sonra muhaşşiler, bir bilime giriş yapma ile bir kitaba giriş yapma arasındaki farka dikkat çekmişlerdir. Meseleyi çözme yolunda mebâdî kavramı için yeni tanımlar geliştirmek ve bilimin tanımı ve gayesi gibi başlangıç konularını bilimin parçaları arasında saymak için yeni argümanlar geliştirmek gibi konuyu etkili bir şekilde ele alan yorumlar ortaya çıkmıştır. Bir ilme başlamak için onu cihet-i vahdesinden (birlik yönü) alınan tanımı veya betimiyle tasavvur etmek gerektiğiyle ilgili yeni tartışmaları doğuran argüman bunlara örnektir.

1. Meselenin Âmidî'nin İhkâm'ı ve İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ındaki Kökenleri

Her ne kadar üzerine yoğunlaşacağımız tartışmalar *Muhtasarü'l-Müntehâ*'ya yazılan şerh ve haşiyelerde ortaya çıksa da nihai kaynak olması bakımından Âmidî'nin *İhkâm*'ına bakabiliriz. Şârihler ve muhaşşiler de Âmidî'nin bu eserinin konuyla irtibatlı olduğunu kabul etmektedirler. Bundan da öte, Âmidî'nin bir ilme başlamadan önce tanımını ve gayesini bilmekle ilgili uyarıları *Muhtasarü'l-Müntehâ* şârihlerinden Adudüddin el-Îcî'nin daha sonra bilimlerde birlik meselesinin öbeği haline gelen cihet-i vahdeyle ilgili argümanını etkilemiştir.

11 Fârâbî üç tür ilkedden bahseder: Varlığın ilkeleri, bilginin ilkeleri, varlığın ve bilginin ilkeleri. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 46. Varlığın ilkeleri için bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye / Mebâdiü'l-mevcûdât* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021).

12 Örnek için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ II. Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 57, 102.

Âmidî kitabını dört kısma ayırmıştır. İlk bölüm fıkıh usulünün mahiyeti ve ilkeleri (*mebâdî*) üzerinedir. Bu bölüme bir ilmi öğrenmeye başlamadan önce bilinmesi gerekenlerle ilgili şu uyarıyla başlamaktadır:

Bir ilmi elde etmek isteyen herkes evvela onu [1] tanımını veya betimiyle tasavvur etmeli ki talebinde basiretli olabilsin. [2] Konusunu, yani kendisine ilişilen durumları incelenen şeyi diğerlerinden ayırtırmak için bilmelidir. [3] Onu elde etmekle amaçlanan gayeyi de bilmelidir ki çabası boş olmasın. [4] Onda incelenen durumları yani meseleleri de bilmelidir ki onları aramayı tasavvur edebilsin. [5] O ilmin kendisinden türediği (*istimâd*) şeyleri de bilmelidir ki sağlam bir şekilde tahkik etmek istediği şeyleri onlara dayandırabilsin. [6] İlmin kendileri üzerine inşa edilebilmesi için daha önceden bilinmesi gereken ilkeleri de tasavvur etmelidir.¹³

Âmidî böylece herhangi bir ilmi öğrenmeden önce bilinmesi gereken altı şeyi sıralamaktadır. Bir ilmi öğrenmeyle ilgili bu genel iddiayla fıkıh usulünün de bir ilim olduğu, dolayısıyla bu disiplinin öğrencilerinin de bir bilimden önce öğrenilmesi gereken şeyleri, yani tanımını, konusunu, gayesini, problemlerini, dayandığı diğer ilimleri ve ilkelerini bilmeleri gerektiği ima edilmektedir. Âmidî buna mutabık bir şekilde fıkıh usulünün tanımını vermekte, konusunu, gayesini ve saireyi belirtmektedir. Konumuz açısından mebâdîyle (ilkelerle) ilgili açıklamaları dikkate değerdir. Âmidî'ye göre mebâdî, bir bilimde kabul edilen tasavvurlar ve tasdiklerdir. İlkeler bir bilimde ispatlanmaz, aksine ya bunların en yüce bilimde (metafizik) olduğu üzere doğruluğu kabul edilir veya daha üst bir bilimde ispatlanmak üzere hipotez yahut *konulmuş olanlar* şeklinde kabul edilir. Felsefedeki mebâdî kavramının tekrarı niteliğindeki bu açıklamalar Âmidî'nin onu sözlük anlamıyla değil, ıstılâhî anlamıyla kullandığını göstermektedir ki fıkıh usulünün kelâm, Arap dilbilimleri ile şer'î hükümlerden aldığı ilkeleri belirtmesi de bunu teyit etmektedir.¹⁴

Âmidî'nin fıkıh usulüne yazdığı giriş, kökenleri Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'ine dayanmakla birlikte Fârâbî ve İbn Sînâ'nın açıklamalarıyla kemale eren Meşşâî bilim teorisini benimsediğini göstermektedir. Esere giriş yazma tarzında da geç Antik dö-

13 حق على كل من حاول تحصيل علم من العلوم أن يتصور معناه أولاً بالحد أو الرسم ليكون على بصيرة في ما يطلبه وأن يعرف موضوعه وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارض له تميزاً له عن غيره وما هي الغاية المقصودة من تحصيله حتى لا يكون سعيه عبثاً وما عنه البحث فيه من الأحوال التي هي مسأله لتصور طلبها وما منه استمداده لصحة إسناده عند روم تحقيقه إليه وأن يتصور مبادئه التي لا بد من سبق معرفتها فيه لإمكان البناء عليها.

Bkz. Âmidî, *el-İhkâm fi usûl'l-ahkâm* (Riyad: Dâru'l-Sumey'î, 2003), 19

14 Âmidî, *el-İhkâm*, 22.

nam şerhlerinin izleri görülmektedir.¹⁵ Bu şerhler üzerine yazıldıkları ilim ve metinle ilgili bazı bilgileri veren mukaddimelerle başlamaktaydı. Bu gelenek İslam medeniyetine de taşınmıştır. Arapça yazılan felsefî şerhlerin başlangıcında kitabın gayesi, faydası, bölümleri, nisbesi (ilişkili olduğu ilim), seviyesi (mertebe), başlığı, kurucusu (sahibi) ve takip ettiği yöntem tartışılmıştır. Bunlar sekiz başlık (*er-ru`ûsü's-semâniye*) adıyla bilinmektedir.¹⁶ Şerhlerin başında belli temaları ele alma geleneği, bazı değişikliklerle birlikte, dinî veya aklî bütün bilimlerle ilgili metinlerde görülmektedir. Daha sonra ise âlimler bunlara on başlangıç (*mebâdî-i aşere*) adını vermişlerdir. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda bunlardan bahseden birkaç eser yazılmıştır.¹⁷

Daha önce belirtildiği üzere, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sı en nihayetinde Âmidî'nin *İhkâm*'ının özeti niteliğindedir. Dolayısıyla eserde başlangıç konularına ayrılan kısım çok daha kısadır. Bu durum eserin bölümlere ayrılmasından da görülmektedir. İbnü'l-Hâcib, Âmidî'yi takip ederek dört bölüme ayırdığı eserine şöyle giriş yapmaktadır: “O mebâdî, sem'î deliller, ictihad ve tercihe hasredilmiştir. Mebâdî ise onun tanımı, faydası ve dayandıklarıdır (*istimdâd*) (وينحصر في المبادئ والأدلة السمعية والىجتهداد) (والترجيح . فالمبادئ حده وفائدته واستمداده”¹⁸ *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın bu şekilde hasrı/taksimi ve mebâdînin tasviri şârih ve muhaşşiler için iki meseleye yol açmıştır. İlk mesele, bölümlenmenin kitabın mı yoksa fıkıh usulünün bölümlenmesi mi olduğu meselesidir. Bununla ilgili muğlaklık ilk olarak İbnü'l-Hâcib'in ifadesindeki gizli zamirden kaynaklanmaktadır, çünkü bu gizli zamir, önsözde açıkça değinilen fıkıh usulüne veya örtük bir

15 Mukaddimeler hakkında bir çalışma için bkz. Jaap Mansfeld, *Prolegomena: Questions to be Settled before the Study of an Author or a Text* (New York: E.J. Brill, 1994).

16 Sekiz başlığın bu şekilde sıralaması için bkz. Fârâbî, *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık* (Beirut: Dâr-ru'l-Meşrik, 1968) 94-95. Fârâbî'nin başka bir yerde ele alışını bkz. “Fi mâ yenbeğî en yukaddem kable te'allümü'l-felsefe,” *Mebâdî u'l-felsefeti'l-kadîme* (Kahire: Matbaatü'l-Mueyyed, 1910). Bir risale üzerinden sekiz başlığın tahlilini sunan bir çalışma için bkz. Robert Wisnovsky, “Yahyâ b. 'Adî's Discussion of the Prolegomena to the Study of a Philosophical Text,” *Law and Tradition in Classical Islamic Thought: Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*, ed. Michael Cook, Najam Iftikhar Haider, Intisar A. Rabb, ve Asma Sayeed (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 187-201. Aynı risalenin Türkçe çevirisini de içeren konuyla ilgili yeni bir araştırma için bkz. M. Cüneyt Kaya, “Felsefe Eserleri Nasıl İncelenmeli? Yahyâ b. Adî'nin 'Sekiz Başlığa' Dair Yorumu”, *Prof. Dr. Ali Özek'in Hatırasına Armağan* (İstanbul: İSAV, 2023), 345-359. Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib tarafından Porphyry'nin *Isagogé*'sine ve Aristoteles'in *Kategoriler*'ine yazılan şerhlerin mukaddimeleri felsefî şerhlerdeki kapsamlı mukaddimelere örneklik teşkil etmektedir.

17 Yirminci yüzyılın başında on bir ilmin mebâdîsini ele alan bir kitap için bkz. Ali Receb es-Sâlehi, *Risâle tahkik mebâdî i'l- ulûm el-ahad aşere* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1907). *Muhtasarü'l-müntehâ* ve şerhlerinin tesiriyle daha sonraki dönemlerde giriş konuları için mebâdî kelimesinin kullanıldığı kanaatindeyiz. Bu konular için muhtemelen daha uygun olan bir kelime olarak mukaddime kelimesini kullanmayı tercih eden âlimlerin de olduğunu görmekteyiz. Bir örnek için bkz. Mahmûd b. Ömer el-Cerkesi, *Risâle fi mukaddimâti'l- ulûm* (Kahire: el-Matba 'atü'l- 'İlmiyye, 1311).

18 İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ-l-usûli* (Kahire: Matbaatü Kurdistâni'l-İlmiyye, 1326), 2.

şekilde değinilen *Muhtasarü'l-Müntehâ'*ya irca edilebilir. Buradaki zorluk kısmen eserin dört bölüme ayrıldığını ifade ederken İbnü'l-Hâcib'in tercih ettiği *yanhasiru* kelimesi ile Âmidî'nin tercih ettiği *müştemilün* kelimesinin farklılığından kaynaklanmaktadır.¹⁹ İbnü'l-Hâcib'in kullandığı *yanhasiru* kelimesi onun tam olarak ve sadece mezkûr bölümlerden oluştuğunu ima etmektedir. İbnü'l-Hâcib'in kelimeyi bu anlamıyla kullanıp kullanmadığı açık değildir. Ancak böyle bir çağrışımının olması, göreceğimiz üzere, birçok tartışmayı tetiklemiştir.

Tartışmalara sebep olan ikinci mesele doğrudan mebdâî kavramıyla ilgilidir. İbnü'l-Hâcib, alıntılı olduğu üzere, mebdâîyi ilmin tanımı, faydası ve dayanakları şeklinde betimlemiştir. Fakat, *Münteha'l-vusûl*'de bunlara konuyu (*mevzû*) ilave etmiştir. Âmidî ise mebdâîyi daha hususi bir şekilde *İhkâm*'ın ilk bölümünde ele alınan birkaç şeyden biri için kullanmıştır. Fakat *İhkâm*'ın özeti olan *Münteha's-sûl fi 'ilmi'l-usûl* adlı eserinde mebdâî kelimesini bahsi geçen bütün konular için kullanmaktadır.²⁰ Burada mebdâî kavramının bu iki kullanımı arasında bir uyumsuzluğun olduğu aşıkardır. Belki de muhtasar kitaplar üzerine o kadar çok şerh ve haşiye yazılması klasik sonrası dönemde âlimlerin ıstılahların doğru kullanımı, kavramların açıklanması ve muğlaklıkların giderilmesi konusundaki hassasiyetlerindedir. Muğlaklıkların bir kısmı muhtasar metinlerin bir ilmin çok yoğun ve sıkı bir şekilde ele alınmış hali olmalarından kaynaklanmaktadır. Âmidî'nin *İhkâm*'ının böyle yoğun bir şekilde özetlenmiş olmasının fıkıh usulü üzerine geniş bir literatürün üretilmesine neden olduğu kanaatindeyiz. Bu yüzden *Muhtasarü'l-Müntehâ'*nın bazı şârih ve muhaşşileri bu sorunları gidermek için Âmidî'nin *İhkâm*'ında konuyla ilgili söylediklerine yöneldiler. Diğerleri ise, aşağıda ilk nesil şârihlerden itibaren göreceğimiz üzere, tartışmalı konuları çözmek için yeni tanımlar, yorumlar ve argümanlar ileri sürdüler.

2. Muhtasarü'l-Müntehâ'daki mebdâî kavramı üzerine ilk nesil şârihler:

2.1. Beyzâvî, *Mirsâdu'l-ifhâm ilâ mebdâ'i'l-ahkâm*

Nâsiruddîn el-Beyzâvî'nin *Mirsâdu'l-ifhâm*'ı ilk olmasa da erken dönemde yazılan *Muhtasarü'l-Müntehâ* şerhlerindedir. Yakın zamanlardaki bir neşrinin muhakkikine göre eser muhtemelen 684/1285 yılından önce yazılmıştır; çünkü müellif o yıl tamamlanmış

19 Âmidî, *el-İhkâm*, 17.

20 Seyfeddin Âmidî, *Münteha's-sûl fi 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 8.

olan Kur'an tefsirinde bu kitabına değinmektedir.²¹ Eserde dikkatimizi çeken ilk husus mebâdî kelimesinin fıkıh usulüne işaretle fıkıh ilminin ilkeleri anlamında başlıkta kullanılmış olmasıdır. Bu da aslında felsefi bir kavramın fıkıh usulünün tasavvurundaki etkisini bariz bir şekilde göstermektedir.

Bezzâvî, *Muhtasarü'l-Müntehâ*'ya değinmeden, İbnü'l-Hâcib'in zikrettiği şeyleri sıralayarak fıkıh usulünde ele alınan konuları dörde ayırmaktadır.²² Bu da *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın ilk cümlesindeki taksimi (hasrı) usul ilminin taksimi olarak gördüğünü göstermektedir. Fakat, aşağıda göreceğimiz üzere diğer şârihler buna karşı çıkacaktır.

Bezzâvî, İbnü'l-Hâcib'i takip ederek mebâdîyi ilmin tanımı, faydası ve dayanakları şeklinde sıralamaktadır. Bezzâvî'nin bu bölümün girişinde yer alan ikaz mahiyetindeki şu ifadeleri mebâdîyi buradaki bağlamında lügavî olarak anladığını göstermektedir:

Bir ilmi kuşatmaya çalışan öğrenci, basiretli olabilmek için onu tanımı veya betimiyile tasavvur etmeli, çabasının boş olmaması için gayesini bilmeli, yardım aldığı ilimleri, yani üzerine inşa edildiği ve meselelerinin kendisinden türediği ilimleri de bilmeli ki talep ettiği şeyleri tahkik edebilsin ve onları esasları üzerine inşa edebilsin.²³

Görüldüğü üzere, Bezzâvî'nin bir öğrencinin öğrenmek istediği ilmin esas konularına geçmeden önce basiretli olmak, abesle iştigal etmemek ve meseleleri tahkik etmek için mebâdî bölümünde mezkûr üç şeyi bilmesi gerektiğiyle ilgili açıklamaları Âmidî'ninkilere benzemektedir. Dolayısıyla onun *İhkâm*'a başvurduğunu ve şerhini *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın bu kaynağına dayanarak yazdığını düşünmekteyiz. Nitekim, belirttiğimiz üzere, *İhkâm*'dan farklı olarak, Âmidî'nin *Müntehâ's-sûl*'ünde böyle bir uyarı bulunmamaktadır. Bezzâvî'nin ikazı Âmidî'nin *İhkâm*'ındaki uyarısından daha kısadır. Bezzâvî ilmi (1) tanımı ve betimiyle tasavvur etmeye, (2) gayesini ve (3) dayanaklarını bilmeye değinirken Âmidî bunlara ek olarak (4) mevzûunu ve (5) meselelerini bilmeye ve (6) ilkelerini (*mebâdî*) tasavvur etmeye değinmiştir. Bezzâvî'nin daha az şeye değin-

21 Bezzâvî, *Mirsâdü'l-İfham ilâ mebâdî 'l-ahkâm* (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2015), 162.

22 Bezzâvî, *Mirsâdü'l-İfham*, 236-37.

23 Bezzâvî, *Mirsâdü'l-İfham*, 238. Bezzâvî, Şâfiî fıkhiyla ilgili *el-Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ* kitabına benzer bir uyarıyla başlamakta, bu disiplinin tanımını, meselelerini, konusunu ve dayandığı ilimleri sunan bir mukaddimeye yer vermektedir. Bezzâvî, *el-Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ*, ed. Ali Muhyiddin Ali Karadâğî (Beyrut: Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 2008) I, 205-224. Bu kitabın, makalede ileri sürdüğümüz doğrultuda bilgi ve bilim anlayışını yansıtır şekilde, fıkha sıradışı bir giriş arzettiğine işaâret eden bir çalışma için bkz. Nail Okuyucu, "Kâdî Bezzâvî'nin Fıkıh Tasavvuru ve Şâfiî Fürû-i Fıkıh Geleneğindeki Yeri," *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Bezzâvî*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 494-500.

miş olması, şerhinin *İhkâm*'a göre çok daha kısa olmasından veya kendisini İbnü'l-Hâcib'in ele aldığı konularla sınırlandırmak istemesinden kaynaklanabilir.

Âmidî'nin bir ilmi öğrenmek için bilinmesi gereken şeylerle ilgili ifadelerinin daha sonra İcî'nin bir ilmi cihet-i vahdesiyle bilmekle ilgili argümanını etkilediğine işaret etmiştik. Beyzâvî'nin yukarıda alıntıladığımız ikazının bu etkide aracı rolü oynadığı kanaatindeyiz; çünkü İcî de Beyzâvî gibi daha kısıtlı şeylere değinmektedir. Beyzâvî ve İcî arasında Ziyâüddin et-Tûsî, Kutbüddin eş-Şîrâzî, Rükneddin el-Esterâbâdî, Bedreddin et-Tüsterî ve İbn Mutahhar el-Hillî gibi birçok kişi *Muhtasarü'l-Müntehâ*'ya şerh yazmıştır. Bunlardan bir kısmı bilim teorisine genişçe yer vermiştir. Şîrâzî'nin şerhi Ziyâüddin'ininkinden birkaç yıl önce yazılmıştır. Ancak Ziyâüddin'in şerhi ilimlerin öğeleri konusunu daha derli toplu bir şekilde ele aldığı için öncelikle onun yorumlarına bakacağız.

2.2. Ziyâüddin et-Tûsî, *Kâşifu'r-rümûz ve muzhirü'l-künûz*

İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ* şerhi *Kâşifu'r-rümûz*'un yazarı olan Ziyâüddin et-Tûsî'nin hayatı hakkında pek bir şey bilmiyoruz. Tam adı Abdülaziz b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Tebâdagâni'dir, ancak Tûsî nisbesiyle bilinmektedir. Ziyâüddin, Şâfiî mezhebinin temel fıkıh eserlerinden olan *el-Hâvi* üzerine yazdığı şerh ile de bilinmektedir. Bağdat'taki Necîbiyye medresesinde ders verdiği anlaşılmaktadır.²⁴ *Kâşifu'r-rümûz*'un ulaşabildiğimiz nüshası Şevval 696 yani Ağustos 1297'nin ortasında istinsah edilmiştir. Ancak yakın zamanlarda yapılan bir baskısında eserin 679/1280-81 yılında tamamlandığı belirtilmektedir ki bu da *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın ilk şerhleri arasında yer aldığını göstermektedir.²⁵ Mebâdî kavramını yorumlarken bilimlerin öğeleri konusuna görece uzun bir yer vermesiyle dikkat çekmektedir.

Ziyâüddin'e göre İbnü'l-Hâcib'in tartışmalı bölümlenmesinin nesnesi *Muhtasarü'l-Müntehâ*'dır. Ancak onun ilmin (fıkıh usulünün) bölümlenmesi olarak da yorumlanabileceğini not etmiştir. Fakat, ilk yorumun daha uygun olduğunu düşünmüştür.²⁶ Ona göre İbnü'l-Hâcib o ana kadar usul ilmini tanımlamadığı için onu henüz bahsi geçen dört kısma bölmeye uygun olmayacaktı. Bu duruma Cürçânî'nin İcî'nin şerhi üzerine yazdığı haşiyede de değinilmektedir ki bu da Ziyâüddin'in şerhinin diğerleri kadar olmasa da daha sonraki bazı âlimler tarafından okunduğuna işaret etmektedir.

24 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 2000), XVIII, 342.

25 Muhakkikin mukaddimesi için bkz. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullatif b. Sa'ûd b. Abdillâh es-Sarâmi (Riyad: Câmiatü İmâm Muhammed Su'ûd el-İslâmiyye, 2012), 95.

26 Ziyâüddin et-Tûsî, *Kâşifu'r-rümûz ve muzhirü'l-künûz* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 501), 2a.

Ziyâüddin, normalde burhan kitaplarında ele alınan meseleleri özetleyerek ilkeler (*mebâdî*) konusunu genişçe ele almaktadır. Her ilmi öğrenmek için gerekli olan mukaddimelerinin olduğunu belirtir. Ziyâüddin'e göre bunlar (1) ilmin tanımını bilmek, (2) ilmi öğrenmeyi tetikleyen şeyi yani faydasını bilmek, (3) ilmin konusunu bilmek, (4) ilmin ilkelerini bilmek ve (5) ilmin problemlerini bilmektir.²⁷ Gördüğümüz üzere bunlar da Âmidî'nin daha önce alıntılıdığımız pasajını yansıtmaktadır. Giriş mahiyetindeki şeylerin bu listesi Ziyâüddin'in mukaddimler ile ilkeler (*mebâdî*) arasındaki ayrımın farkında olduğunu göstermektedir. Gördüğümüz üzere burada mebâdî mukaddimelerde ele alınan beş şeyden biri olarak verilmiştir. Ziyâüddin bu konuları biraz daha açıklamakta ve en çok da bilimler arası ilişkileri de içeren mevzû meselesi üzerinde durmaktadır.

Ziyâüddin mebâdîyi bilimin konusunun ve parçalarının tanımı, zâtî arazlarının tanımı ve kıyaslarının kendilerinden oluştuğu öncüller (*mukaddimât*) şeklinde sıralamaktadır. Öncüllere *vazedilmişler* dendiğini, ancak kanıtlandıkları zamana kadar geçici olarak kabul edildiklerinde ise *müsâdere* adını aldıklarını belirtmektedir. Bu noktada, Ziyâüddin, İbnü'l-Hâcib'in mebâdî ile ilmi öğrenmek isteyen öğrencilerin en başta (*mebde*) bilmeleri gereken şeyler olmaları bakımından tanım, fayda ve dayanakları kastettiğini söylemektedir.²⁸ Açıkça görüldüğü üzere Ziyâüddin önce mebâdînin ıstılâhî anlamını vermekte akabinde İbnü'l-Hâcib'in onu filozofların kullandığı terminolojik anlamıyla değil de lügavî anlamıyla bir ilme başlarken bilinmesi gereken şeyler için kullandığını not etmektedir. Ziyâüddin böylece burhan kitaplarında ele alınan bilim teorisine dayanarak mebâdî kavramının İbnü'l-Hâcib tarafından farklı kullanımını açıklamaktadır. Onun yorumu Teftâzânî gibi daha sonraki bazı şârihler üzerinde etkili olmuştur.

2.3. Kutbüddin eş-Şîrâzî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*

Ziyâüddin'den daha iyi bilinen ve eserleri üzerine daha çok çalışmalar bulunan Kutbüddin eş-Şîrâzî, *Muhtasarü'l-Müntehâ* üzerine kapsamlı bir şerh yazmıştır. Ziyâüddin'in ki gibi onun şerhi de bilimin doğası ve başlangıç konularına genişçe yer vermektedir. Ziyâüddin'e nazaran Şîrâzî'nin felsefî bilim tasavvuruna olan ilgisi pek şaşırtıcı değildir çünkü o felsefî ilimlerde iyi bir eğitim görmüş, bir süre doktorluk yapmış ve astronomi üzerine etkili kitaplar yazmıştır. Ancak yine de bilim teorisine ilgili bu tartışmanın bağlamı, yani bir fıkıh usulü metninin şerhi olması şaşırtıcıdır; çünkü fıkıh usulü dinî ilim-

27 Ziyâüddin, *Kâşifu'r-rümûz* (Fazıl Ahmed Paşa, 501), 2b.

28 Ziyâüddin, *Kâşifu'r-rümûz* (Fazıl Ahmed Paşa, 501), 3b-4a.

lerin içinden çıkmıştır. Fakat daha sonraki dönemlerde akli ilimlerden de sayıldığını not etmeliyiz. Şîrâzî'nin şerhinin bir başka özelliği de bir yazma nüshasının üzerindeki bir notta belirtildiği üzere şerhler içerisinde en büyük şerh olmasıdır. *Muhtasarü'l-Müntehâ* şerhleri içerisinde en dakik olanının İcî'ninki olduğu, en geniş olanın ise Şîrâzî'ninki olduğu belirtilmektedir.²⁹ Ulaştığımız yazma nüshası 12 Şaban 701/11 Nisan 1302 tarihlidir ancak müellifin temize çektiği kopyanın 10 Zilhicce 677/24 Nisan 1279 tarihli olduğu ileri sürülmektedir.³⁰

Şîrâzî, İbnü'l-Hâcib'in tartışmalı iki cümlesini yorumlamak için *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın esas kaynağı olarak belirlediği Âmidî'nin *İhkâm*'ına yönelir, dolayısıyla *Muhtasarü'l-Müntehâ*'yı onun ışığında inceler. Şîrâzî, *İhkâm*'ın dört bölüme ayrıldığını, İbnü'l-Hâcib'in de *Muhtasarü'l-Müntehâ*'yı ona mutabık bir şekilde tertip ettiğini belirtir. Bu arka plan dolayısıyla Şîrâzî, İbnü'l-Hâcib'in bölümlemesini "*Muhtasar*'daki fıkıh usulünün" bölümlenmesi şeklinde yorumlar. Bu tuhaf bir ifadedir ancak ilmin veya kitabın bölümlenmesi olduğuna dair iki görüşü uzlaştırmaya yönelik gibi görünmektedir. İbnü'l-Hâcib'in değindiği hasrı (sıkı bölümlemeyi) açıklamak için Şîrâzî, Beyzâvî'nin de iştirak ettiği üzere, öncelikle "bu ilimde" içerilenlerin ikili bir bölümlemesine gitmektedir: Araştırılanlar ya esas amaç için bir araçtır (*vesîle*), bunlar birinci bölümde ele alınan mebâdîdir; ya da esas amaçtır (*maksûd*), bunlar da diğer bölümlerdir.³¹ Bu ikinci açıklama Şîrâzî'nin bölümlemeyi usul ilminin bölümlemesi olarak gördüğüne işaret etmektedir.

Ziyâüddin gibi Şîrâzî de mebâdî kavramını açıklamak için bilim teorisini ana hatlarıyla tanıtmaktadır. Her bilimin konu, ilkeler ve problemlerden (*mevzû, mebâdî, mesâil*) oluştuğu şeklindeki felsefi teoriyi tekrarlamaktadır. Şîrâzî, ilimlerde konuyla ilgili geniş bir tahlilden sonra, ilimlerin ikinci ögesi olan ilkeleri (*mebâdî*) açıklamaktadır. İlkeleri bilimin üzerine inşa edildiği şeyler olarak tanımlamaktadır. Onlar ya tasavvurlar/kavramlar veya tasdikler/yargılardır. Şîrâzî tasavvurları ilimde kullanılan şeylerin tanımları olarak not eder. Tanımlar konunun tanımı olabilir, örneğin fizikte "cisim üç boyuta sahip olabilen öz"dür" denmesi gibi; konunun altındaki tikellerin de tanımı olabilir, örneğin "basit cisim farklı formlara sahip olan cisimlerden oluşmayan cisimdir" denmesi gibi. Tanımlar yine konunun parçasının tanımı olabilir, "heyula öz"dür" denmesi gibi. Tanımlar konunun zâtî arazının tanımı da olabilir, "hareket, potansiyel olanın potansi-

29 Kutbüddin eş-Şîrâzî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 499), 1a; eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar* (editörün mukaddimesi), I, 75. Önceleri Fazıl Ahmed Paşa, 499 numaralı yazma nüshadan şerhin ilgili yerlerini okudum, sonradan matbu edisyonuna ulaştım. Bu yüzden hem yazma nüshasına hem şerhe atıfta bulunuyorum.

30 eş-Şîrâzî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* (Fazıl Ahmed Paşa, 499), 362a.

31 eş-Şîrâzî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* (Fazıl Ahmed Paşa, 499), 2a; eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 11.

yel olması bakımından ilk ilkenin yetkinliğidir” örneğinde olduğu gibi.³² Şîrâzî burada doğa felsefesinden örnekler vermiştir.

Şîrâzî, konuyu ele aldığı bağlamı unutmuyarak, sürekli olarak meseleyi fıkıh usulüyle ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla, bu durumda da fıkıh usulünün konusunun tanımı, tikellerinin tanımı gibi kavramsal ilkelerine şu örneklerle işaret etmektedir: “İlâhî hükme ulaştıran delil şundan (kezâ) ibarettir, icma şundan ibarettir, yedi kıraat şundan ibarettir, muhalifi nadir olanlardan bazıları şundan ibarettir.”³³ Şîrâzî bu tanımlardan bir kısmının, konunun tanımı gibi *gerçek tanımlar* olduğunu, bir kısmının ise, zâtî arazlarındaki gibi *ismî tanımlar* olduğunu belirtmektedir. Bunun nedeni konunun problemlere başlamadan önce onaylanmış olmasının gerektiği, ancak zâtî arazların ise konuya veya irtibatlı şeylere ilişmelerinin araştırmayı gerektirmesidir. Bu yüzden zâtî arazlar başlangıçta ismen tanımlanabilir, fakat daha sonra doğrulandıklarında *ismî tanımları gerçek tanımlarıyla* değiştirilebilir. Şîrâzî'nin bu açıklamaları İbn Sînâ'nın *Burhân*'ındaki açıklamaları yansıtmaktadır.³⁴

Şîrâzî, kavramsal ilkeleri açıkladıktan sonra, yargı türündeki ilkeleri açıklamaktadır. Bir bilim yargısal ilkeler üzerine inşa edildiğinden bilimler için hayati öneme sahiptirler. Yargısal ilkeler ya apaçıktır ya da kanıtı ihtiyaç duyarlar. Bu sonuncular ya bilimin kendisinde temellendirilir ya da bir başka bilimde temellendirilir. Şayet aynı bilimde kanıtlanırlarsa herhangi bir kısır döngü oluşmamalıdır. Bu yüzden bilimin kendisinde kanıtlanan ilkeler kendisine dayanmayan problemlere dayanmalıdırlar.³⁵ Diğer bilimlerden alınan ilkeler ise alındıkları bilimlerin problemleridir.

Şîrâzî ilkelerle ilgili bu açıklamalardan sonra, mebâdî kavramının ıstilahî anlamıyla ilmin tanımını ve faydasını içermediği sonucuna varmaktadır. Âmidî'nin *İhkâm*'ının bunu desteklediğini vurgulamaktadır. Zorlama bir yorumla tanımı mebâdînin ıstilahî anlamına dahil etmenin imkanını düşünmekte, ancak aynı şeyin ilmin faydası için söylenemeyeceği görülmektedir. Nihayet, Şîrâzî mebâdîyi “bilinmesi ilimde herhangi bir şekilde fayda sağlayan şey” (*mâ yufıdu ma 'rifetuhu ifâdeten mâ fi'l- 'ilm*) şeklinde tanımlandığında ilmin tanımı ve faydasının mebâdîden sayılabileceğini düşünmektedir.³⁶ Aşağıda göreceğimiz üzere, Şîrâzî'nin bu alternatif tanımı İbnü'l-Hâcib'in kullanımı ile mebâdînin ıstilahî anlamını uzlaştırmanın yolunu açacaktır.

32 eş-Şîrâzî, *Şerhu Muhtasarü'l-Müntehâ* (Fazıl Ahmed Paşa, 499), 2b; *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 15-16.

33 eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 16.

34 İbn Sînâ'nın konuyla ilgili ifadeleri için bkz. *Kitâbu's-Şifâ II. Analitikler*, I.5, 19-20.

35 eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 16.

36 eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 18.

2.4. Rükneddin el-Esterâbâdî, *Hallu'l-'ukad ve'l-'ukal*

Rükneddin el-Esterâbâdî, meşhur filozoflardan Nasîrüddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) yıldız öğrencilerindendi. Dolayısıyla, bir filozof olarak, Şîrâzî gibi, onun da metni yorumlarken felsefî birikimine başvurması garipsenemez. Söz konusu yorumlar kısa olmakla birlikte cihet-i vahdeyle ilgili argümana katkıları ve mebâdiyle ilgili farklı bir tasavvur içermeleri dolayısıyla çarpıcıdır. İbnü'l-Hâcib'in ilk cümlesini yorumlarken, Rükneddin esasında fıkıh usulünün mezkûr dört bölüme hasredilmesini "mantıkta tespit edildiği üzere her ilmin ilkeler, konu ve problemlere" hasredilmesine bağlamaktadır.³⁷ Mebâdînin ıstilahî anlamına değinen Rükneddin, onları genel olarak "başlangıcın kendisine dayandığı her şey (*küllü mâ yetevekkafu aleyhi's-şürü*)" şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca, ilk cümledeki mebâdiyle fıkıh usulünün mebâdisinin kastedildiğini onların da usûldeki araştırmaların dayandığı şeyler veya ona başlamanın dayandığı şeyler olduğunu belirtmektedir.³⁸ Esasında felsefî bilim teorisini iyi bilen birisinin giriş konularını ilkeler arasında sayması beklenmeyen bir şeydir. Ancak, Rükneddin ikinci cümleyi yorumlarken bunun gerekçesini belirtmektedir: İlimdeki araştırmalar ilmin mahiyetini ve gayesini bilmeyi gerektirmektedir.³⁹ Bu ifadesinden Rükneddin'in ilme başlamak için gerekli olan başlangıç konularını, gereklilik ilişkisi dolayısıyla ıstilahî anlamıyla ilmin ilkeleri arasında düşündüğünü görmekteyiz. Bu şekilde İbnü'l-Hâcib'in değindiği üç şeyi de ıstilahî anlamda mebâdiye dahil etmiş bulunmaktadır.

2.5. Hillî, *Ġâyetü'l-vusûl ve îzâhu's-sübül*

İbn Mutahhar el-Hillî'nin *Ġâyetü'l-vusûl ve îzâhu's-sübül*'ü *Muhtasarü'l-münteha*'nın erken dönem şerhlerindedir. Müellifin kendisinin yazdığı veya imla ettirdiği düşünülen bir yazma nüshasına dayanarak, muhakkiki bu şerhin Receb 697/Nisan 1298 tarihinde pazar günü tamamlandığını düşünmektedir.⁴⁰ Şerhin hususiyeti tartışılan meseleyi ele alışından ziyade -çünkü Hillî'nin yorumu nispeten kısadır- Şîi bir âlim tarafından Sünni bir âlimin yazdığı fıkıh usulü üzerine olmasıdır. Hillî bu eseri döneminin entelektüel tartışmalarına katılmak amacıyla yazmış olabilir. Nitekim incelediğimiz şerhlerin hemen hepsi aynı entelektüel çevrede yazılmıştır.

37 Rükneddin el-Esterâbâdî, "Hallu'l-'ukad ve'l-'ukal fi Şerhi Muhtasari Münthe'e's-sül ve'l-emel", *Dirâse ve Tahkik Şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib*, ed. Abdurrahman b. Muhammed b. İyâd el-Karnî (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2000), 197.

38 el-Esterâbâdî, *Hallu'l-'ukad*, 198-199.

39 el-Esterâbâdî, *Hallu'l-'ukad*, 202.

40 el-Hillî, *Ġâyetü'l-vusûl ve îzâhu's-sübül*, ed. A. Mardânipûr (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1430), I, 30.

Şerhinde, Hillî de mebâdî kavramının terminolojik anlamıyla İbnü'l-Hâcib'in bu başlık altında ele aldığı şeyleri uzlaştırmaya çalışmaktadır. Hatırlayacağımız üzere, İbnü'l-Hâcib kitabını dört bölüme ayırmıştı ve ilk bölümü mebâdî üzerineydi. Hillî mebâdîye yer verilmesini, her ilmin üzerine inşa edildiği ilkelerinin (*mebâdî*) olmasıyla temellendirir. Hillî de felsefede anlaşıldığı haliyle mebâdînin (ilkeler) ya kavramlar ya da yargılar olduğunu, kavramsal ilkelerin bilimin konusunun, parçalarının, tikellerinin ya da zâtî arazlarının tanımı olduklarını belirtir. Hillî'ye göre musannif bu durumda ilke olarak ilmin tanımına yer vermektedir. Yargısal ilkeler ise bilimin üzerlerine inşa edildiği öncüllerdir ve onlara burada dayanaklar (*istimdâd*) kelimesiyle işaret edilmektedir. Faydaya gelince, Hillî onu ilmin gayesi olarak açıklamakta ve faydayı ilmin ilkeleri arasında saymanın tartışmalı olduğuna dikkat çekmektedir.⁴¹

Gördüğümüz üzere, Hillî'nin mebâdî kavramıyla ilgili açıklamaları Ziyâüddin, Şîrâzî ve Esterâbâdî'ninkilerle benzeşmektedir; çünkü bunların tamamı ortak bir felsefi söyleme dayanmaktadır. Bu durum İsfehânî ve İcî gibi bir sonraki nesil âlimlerin şerhlerinde de gözlenebilir. Hillî'nin şerhinde mebâdîyle ilgili bölümün içeriğiyle ıstilahî anlamıyla mebâdî, yani ilkeler arasında uzlaşma sağlamak için tanımın kavramsal ilkelerle, dayanakların (*istimdâd*) ise yargısal ilkelerle özdeşleştirildiğini görmekteyiz. Ancak Hillî de Şîrâzî gibi ilmin faydasını ilkeler arasında saymanın zorluğunu kabul etmektedir. Şimdi, daha da öteye giderek faydayı da ilmin ilkeleri arasında sayacak olan Tüsterî'nin şerhine bakacağız.

2.6. Bedreddin et-Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer fi şerhi'l-muhtasar*

Bedreddin et-Tüsterî, selefleri gibi dinî ve aklî ilimlere hâkim velut bir müellifti. Tüsterî felsefi kitaplar ve şerhler yazmış olan bir filozof olarak felsefi bilim teorisini iyi biliyor olmalıydı. Bu yüzden, mebâdî kavramının felsefi literatürdeki ıstilahî anlamıyla İbnü'l-Hâcib'in kullanımını uzlaştırma çabası şaşırıcıdır. Fakat, bu durum, *Muhtasarü'l-Müntehâ* şerhinin önsözünde belirttiği üzere, yorumlarında tenkitten ziyade daha müsamahakâr olmaya çalışmasından kaynaklanabilir. Tüsterî, mebâdîyle kastedilenin bir ilmin meselelerinin üzerine dayandığı şey (*mâ yetevkafu aleyhi mesâilü'l-ilm*) olduğunu en başta belirtir. Bu da aslında ıstilahî anlamıyla mebâdînin tanımıdır. Tüsterî'nin akabinde mebâdîyi tanımlardan ibaret olan kavramlar ve ilimdeki argümanların kendilerinden oluştuğu öncüllerden ibaret olan yargılar şeklinde ayırması da bunu desteklemektedir.⁴²

41 el-Hillî, *Gâyetü'l-vusûl*, I, 42-43.

42 Bedreddin et-Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer fi şerhi'l-Muhtasar* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018), 114.

Tüsterî aynı zamanda İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sındaki hasrî (sıkı bölümlenmeyi) açıklamak için içeriğini şu şekilde bölümlenmektedir: “*Muhtasar*'da içerilen şeyler ya öncelikle kastedilendir ya da değildir. İlki sem'î delillerdir. İkincisi, ya üzerine sem'î delillerin inşa edildiğidir veya değildir. İlki mebâdîdir. İkincisi...”⁴³ Tüsterî bu bölümlenmenin gevşek bir bölümlenme olduğunu, yani son şıkkın hasr içermediğini belirtmektedir. Tüsterî'nin bu bölümlenmesi ve ona yaklaşımı İcî'nin benzer bir tahlilini öncelikle, dolayısıyla onu etkilediğini gösterebilir.

Tüsterî, İbnü'l-Hâcib'in mebâdîyi fıkıh usulünün tanımı, faydası ve dayanakları şeklinde saymasını şöyle açıklamaktadır:

Bu ilim onlara [mebâdî] ya [1] tasavvur bakımından dayanmaktadır veya [2] değil. İlki tanımıdır. İkincisi, ya [2.1] başlamak bakımından ona dayanır veya [2.2] değil. İlki faydadır. İkincisi, zat veya başlangıç bakımından dayanmadığı ancak varlık bakımından dayandığıdır ki onlar dayanaklardır (*istimdâd*).⁴⁴

Gördüğümüz üzere, Tüsterî her üç şeyi bilimin bir şekilde dayandığı şeyler olarak sunarak istilâhî anlamda mebâdîden olduklarını göstermeye çalışmaktadır.

İddiasını daha da temellendirmek için Tüsterî her birinin mebâdîden sayılmasının gerekçelerini ortaya koymaktadır. Tüsterîye göre tanım mebâdîye dahildir çünkü ilmin problemleri ilmi tasavvur etmeyi gerektirir, bu yüzden problemler ilmi, herhangi bir yönden de olsa, bilmeyi gerektirir. Benzer şekilde fayda da mebâdî arasında sayılmaktadır çünkü bir ilme başlamak onun gayesini ve amacını bilmeye bağlıdır ki böylece kişi onu araştırmayı üstlenebilir. Bunun ters döndürmesi şöyledir: Eğer ilmin gayesi tasavvur edilmezse ona başlamak mümkün olmaz. Dolayısıyla, ilme başlamayan kişi onun problemlerini öğrenemez.⁴⁵ İlmin dayanaklarıyla ilgili durum da böyledir, çünkü dayanaklardan kasıt ilmin kendisinden yardım dilediği ilimlerdir, ilmin esas amacı olan şeyleri tahkik etmek için esaslarını bilmek gerekir. Diğer bir ifadeyle, bir ilmin meselelerini doğrulamak için dayanaklarını bilmek gerekir. Bu şekilde onların önceliği ve mebâdîden sayılma yönleri ortaya konulmuştur.

Tüsterî, tanım, fayda ve dayanakları ilkeler arasında saymak için yaptığı bu açıklamalara binaen mebâdîyi bu üç şeyi içermeleri için “bilinmesi ilimde herhangi bir şekilde fayda sağlayan şey” (*mâ ma 'rifetühü tûfidü ifâdeten mâ fi'l- 'ilm*) şeklinde yeniden tanım-

43 et-Tüsterî, *Mecma'ud-düer*, 115.

44 et-Tüsterî, *Mecma'ud-düer*, 116.

45 et-Tüsterî, *Mecma'ud-düer*, 116.

lamaya gerek kalmadığını ileri sürmektedir. Burada dolaylı olarak Şîrâzî'nin eleştirildiği görülmektedir. Alternatif tanımlar ileri sürmek yerine, Tüsterî her üç şeyi mebâdînin ıstilahî anlamına dahil olacak şekilde tasavvur etmektedir. Tüsterî, her ilmin konu, ilke ve problemlerden oluşması dolayısıyla mebâdînin tanım ve faydayı içerdiğini düşünmektedir.⁴⁶ Tüsterî'nin mebâdîyi ilmin tanımı ve faydasını içerecek şekilde tasavvur etmesi daha sonraki tartışmaları etkilemiştir. Nitekim bunun izlerini İcî'nin şerhinde, Teftâzânî ve Cürçânî'nin haşiyelerinde görebiliriz. Ancak onlar mebâdînin bu şekilde tasavvurunun tanım ve faydayı ilmin parçası haline getirdiklerine katılmayacaklardır.

3. İkinci Nesil Şârihlerin *Muhtasarü'l-Müntehâ'*'daki Mebâdîyle İlgili Yorumları

3.1. Şemseddin el-İsfehânî, *Beyânü'l-Muhtasar*

Şemseddin İsfehânî on dördüncü yüzyılın meşhur âlimlerindendir. Medreselerde kabul görüp yüzyıllarca okutulan temel metinlerin üzerine yazdığı şerhlerle bilinmektedir. İsfehânî'nin Beyzâvî'nin felsefî kelimasına *Metâli 'u'l-enzâr fi Tavâli i'l-envâr* başlıklı şerhi dikkate değerdir. İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ'*'sına *Beyânü'l-Muhtasar* adıyla yazdığı şerh de İcî'ninki kadar olmasa da etkili olmuştur. Türkiye kütüphanelerindeki el yazmalarının sayıları ve üzerlerine yazılan haşiyeler bunu göstermektedir. Fakat geniş çaplı bilgisi ve sıkı bir âlim olması dolayısıyla *Muhtasarü'l-Müntehâ'*'daki iki mesele üzerine yorumları ilgiyi hak etmektedir.

Daha önce belirttiğimiz üzere, şârihlerin ele aldıkları birinci mesele İbnü'l-Hâcib'in "O, mebâdî, sem'î deliller, ictihad ve tercihe hasredilmiştir" ifadesindeki müphemliktir. Burada hasredilen şeyin kitap mı yoksa kitapta ele alınan ilim mi olduğu açık değildir. Bunlardan hangisi bahsi geçen dört şeye bölünmüştür? Gördüğümüz üzere bu tartışmanın ortaya çıkmasının nedenlerinden bir tanesi mebâdînin ıstilahî anlamıyla İbnü'l-Hâcib'in ilgili bölüm altında ele aldığı konular arasındaki bağdaşmazlıktır. İsfehânî'ye göre bölümlenme "*Muhtasar*"ındır, usulün değil." Diğer bir ifadeyle, bölümlenme kitabın bölümlenmesidir, kitapta ele alınan ilmin değil. İsfehânî, mebâdînin İbnü'l-Hâcib'in kullandığı anlamda usulün parçası olmaya uygun olmadıklarını ileri sürer.⁴⁷ Dolayısıyla, İsfehânî hasrın usule ait olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Daha önce gördüğümüz üzere Beyzâvî'nin yorumu bu son görüşe meylettğini ima ederken Şîrâzî'nin

46 et-Tüsterî, *Mecma' u'd-dürrer*, 117.

47 Şemseddin el-İsfehânî, *Beyânü'l-Muhtasar* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2004), 51.

bazı ifadeleri de bu yönde yorumlanabilir. Dolayısıyla, İsfehâni'nin yorumu Beyzâvi ve Şîrâzî'ye mukabil olabilir. Ancak İsfehâni şerhinin muhakkikleri bu yorumun Seyyid Rükneddin Mevsilî'ye (ö. 715/1315) ait olduğunu ileri sürmektedir.

Rükneddin ve Tüsterî gibi kendisinden önce gelenlerden farklı olarak, İsfehâni mebdâdinin ıstilahî anlamını İbnü'l-Hâcib'in kullanımıyla uzlaştırmak için genişletmeye çalışmamaktadır. İbnü'l-Hâcib'in eseri dört bölüme hasrındaki muğlaklığı gidermek için İsfehâni bunun yerine mebdâdinin iki anlamına değinmektedir. Mantık terimi olarak mebdâdi, özünde ona bağlı olmalarından dolayı esas maksat ve gayeye geçmeden önce kendileriyle başlanan şeye denmektedir. Açıklamaları Şîrâzî'ninkileri andırmakla birlikte meseleyi özlü bir şekilde aktarımı aşağıdaki gibidir:

Mebâdi (ilkeler) ya kavramlardır ki bunlar da konunun, parçalarının, tikellerinin ve zâtî arazlarının tasavvurlarıdır, bunlara tanım denir, ya da yargılardır ki bunlar da ilmin kıyaslarının kendilerinden oluştuğu öncüllerdir. Bunlar apaçıkça onlara aksiyomlar (*müteâref kaziyeler*) denilir ki bunlar mutlak ilkelerdir. Apaçık değilse, şayet hocaya duyulan iyi niyet ve hoşgöründen dolayı kabul edilmişlerse onlara *vazedilmiş asıllar* denir. Fakat, eğer şüphe ve inkarla birlikte kabul edilmişlerse onlara *müsâderât* denilir. Bu anlamıyla mebdâdi ilimlerin öğeleri arasındadır. Ancak, bir başka anlamları daha vardır bu da esas amaç olandan önce ya özünün ona dayanması ya tasavvurunun ya da başlamanın ona dayanması dolayısıyla kendileriyle başlanandır. Bu anlamıyla ilimlerin öğeleri arasında sayılmazlar.⁴⁸

İsfehâni'nin ilkin mebdâdinin ıstilahî anlamını, İbn Sinâ'nın en başta değindiğimiz *el-İşârât*'taki sunumunu andıran bir şekilde verdiğini görmekteyiz. Ancak İsfehâni yaygınlıkla bilinen bu ıstilahî anlam ile Tüsterî'nin açıklamalarını yansıtan başka bir anlamı arasında ayırım yapmaktadır. Bu durum, İsfehâni'nin Tüsterî'nin şerhini okumuş olduğunu ancak onun tahlillerini kabul etmediğini göstermektedir. İsfehâni'ye göre İbnü'l-Hâcib mebdâdi ile bu ikinci anlamı kastetmektedir. Çünkü ilmi tasavvur etmek, gayesini tasavvur etmek ve ona yardımcı olan diğer hususlar mebdâdinin ilk anlamında içerilmemektedir. Fakat bunlar ikinci anlamıyla mebdâdirler çünkü ilme başlamak ve onu tasavvur etmek onlara bağlıdır.

İsfehâni'ye göre, İbnü'l-Hâcib tarafından mebdâdi olduğu ileri sürülen üç şey ilimlerin öğeleri arasında sayılmadıklarına göre, *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın öğeleri olsalar bile fıkıh usulünün öğeleri olamayacaklardır.⁴⁹ Bu da hasrın fıkıh usulünün hasrı ol-

48 el-İsfehâni, *Beyanü'l-Muhtasar*, 52-53.

49 el-İsfehâni, *Beyanü'l-Muhtasar*, 53.

duğunu iddia edenlere cevaptır. Kısacası, İsfehânî mebâdînin istilahî anlamıyla *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın giriş mahiyetindeki konuları da içeren ilgili bölümünün içeriği arasındaki uyumsuzluğu not etmektedir. İstilahî anlamıyla mebâdînin ilimlerin öğeleri arasında olmakla birlikte giriş konuları anlamındaki mebâdî zorunlu olarak ilmin bir parçası değildir. Bu noktada Tüsterî'den farklılaşmaktadır. Fakat, bir sonraki şârih olan İcî de *Muhtasar*'ın ilgili bölümündeki şeyleri mebâdînin istilahî anlamıyla uyumlu hale gelecek şekilde yorumlamaktadır.

3.2. Adudüddin el-Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*

Medreselerde yüzyıllarca okutulmuş olan inançla ilgili *Akâid*'i, kelimeleri anlamları için vazetmeyle ilgili *Vaz*' risalesi, münazarayla ilgili *Âdâb*'ı, etikle ilgili *Ahlâk*'ı ve kelamla ilgili *Mevâkif*'i ile Adudüddin el-Îcî, klasik sonrası İslam düşünce tarihinin en etkili âlimlerinden olmuştur. İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sına yazdığı şerhin de kabul gördüğü, üzerine Teftâzânî ve Cürcânî gibi birçok âlimin yazdığı haşiyelerden anlaşılmaktadır. Konumuz açısından, İcî'nin şerhi özellikle bir bilimdeki cihet-i vahde (birlik yönü) kavramıyla irtibatlı olarak başlangıç konuları için geliştirdiği argümandan dolayı dikkate değerdir. Bu argüman *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın girişindeki ifadelerle ilişkin tartışmalar muvacehesinde geliştirilmiştir. Cihet-i vahdeyle ilgili argüman, mantık elkitaplarının girişleri üzerine yazılan şerh ve haşiyelerden anlaşılacağı üzere daha sonraki dönemlerde mukaddimelerle ilgili tartışmalar üzerinde oldukça etkili olmuştur.⁵⁰

Önceki şerhler, yukarıda gördüğümüz üzere, İbnü'l-Hâcib'in bölümlenmesinin nesnesinin kitabın kendisi mi, yani *Muhtasarü'l-Müntehâ* mı olduğu, yoksa kitapta incelenen disiplin, yani fıkıh usulü mü olduğu konusunda anlaşamamışlardır. İcî, bölümlenme "*Muhtasar*'a ya da ilm'e" aittir yorumuyla her ikisinin de makul olduğunu ileri sürmektedir.⁵¹ Böylece, ilk cümledeki gizli zamirin döndüğü şeyi muğlak bırakmaktadır. Ancak, akabinde, İcî söz konusu hasrı yeniden ifade ederken kitabın sıkı bölümlenmesi gibi ele almaktadır. Bu da onu kitaba ait olarak düşündüğünü, ancak ilme ait oluşunu da imkân dahilinde gördüğünü göstermektedir. Bu ikinci anlamı temellendirmek için İcî mebâdî-yi (ilkeleri) bizzat amaçlanmayan şey (*ve hiye mâ lâ yekûnü maksûden bi'z-zât*) ve amaçla-

50 Klasik bilim teorisiyle ilgili tartışmaları yansıtmaları açısından bir mantık metninin mukaddimesi üzerine yazılan şerh ve haşiyeleri inceleyen bir çalışma için bkz. Kenan Tekin, "The Conception of Science in Postclassical Islamic Thought (647–905/1250–1500): A Study of Debates in Commentaries and Glosses on the Prolegomenon of al-Kâtîbî's *Shamsiyya*," *Journal of Islamic Philosophy* 13 (2022): 83–123.

51 el-Îcî, *Şerhu'l-Adud 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ el-usûli* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2000), 8.

rın kendisine dayandığı şey olarak yorumlamaktadır. İcî mebdâdinin genelleme yoluyla ilimlerden bir parça sayıldıklarını (ve 'addühâ cüz'en mine'l- 'ilmi teğliben lâ yeb'ud) eklemektedir.⁵² Bu da İcî'nin, İbnü'l-Hâcib'in kullandığı anlamıyla mebdâdiyi ilmin zaruri bir ögesi saymadığını göstermektedir. İcî, mebdâdiyi o dönemde bilim teorisindeki ıstılahî anlamıyla irtibatlı olarak düşünmemiş olabilir. Diğer bir ihtimal de İcî'nin, ıstılahî anlamıyla mebdâdiyi ilmin bir ögesi olarak gören hâkim görüşe karşı çıkması olabilir. Hâkim görüşün aksine, İcî bir ilmin gerçek öğelerinin esas maksadı olan problemleri olduğunu öneriyor gibi görünmektedir.

İcî'nin mebdâdî ve makâsîd ayrımı, *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın bölümlenmesini tümevarımsal değil de rasyonel bir tasnifle yeniden ifade edişinde görülmektedir. Bu şekildeki bir tasnifle nihai rasyonel bir bölümlenmeye ulaşılabileceğine inanmanın yanlış olduğunu belirtmektedir. Rasyonel bölümlenme çabalarının dağınık olan şeyleri azaltma ve tümevarımı kolaylaştırma açısından faydalı olacaklarını düşünmektedir. Ona göre hem kitap hem de usul önceden belirlenemeyen şeyler içerebilir. Onların neden oluştuğunu bilmek için nelerin usul sayıldığına ve kitabın içerdiği şeylere bakmak gerekmektedir. Yine de İcî şöyle bir rasyonel bölümlenme yapılabileceği kanaatinde: "Kitapta içerilen şeyler" ya (1) amaç olanlardır veya (2) olmayanlardır. İkincisi (2) mebdâdîdir, çünkü esas amaç olanlar onlara dayanmalıdır, yoksa onlara hiç ihtiyaç olmaz. İcî, birinciyi (1) yani *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın amacı olanları şöyle bölümlenmektedir: amaç hükümleri çıkarmak (*istinbâtü'l-ahkâm*) olduğu için, araştırmalar ya (1a) çıkarımla ilgilidir, bu ictihaddır, ya da çıkarımın kendisinden yapıldığı şeylerle ilgilidir ki, ya onların birbiriyle teâruzu durumunda yapılan tercihtir (1b) veya (1c) değildir. Bunlar (1c) da sem'î delillerdir.⁵³ Bölümlenmenin kitaba veya ilme ait olabileceğine yönelik önceki görüşüne rağmen buradaki yorumu öncekine meyil ettiğini göstermektedir.

İcî, bir ilmin cihet-i vahdesiyle ilgili etkili argümanını İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sındaki mebdâdiyle ilgili ikinci cümlelerin yorumu bağlamında sunmaktadır. Hatırlayacağımız üzere İbnü'l-Hâcib mebdâdiyi ilmin tanımını, faydası ve dayanakları olarak belirtmişti. Yukarıda ifade edildiği üzere, İcî mebdâdiyi esas maksadın üzerine dayandığı şeyler olarak düşünmüştür. İlmin tanımının mebdâdî arasında olduğu göz önüne alındığında, İcî öğrencilerin esas maksada veya problemlere geçmeden önce ilmin tanımını neden bilmeleri gerektiğini temellendirmeye çalışmaktadır. Bunu tahkik

52 el-İcî, *Şerhu'l- 'Adud*, 8.

53 el-İcî, *Şerhu'l- 'Adud*, 8. Bu bölümlenme Şirâzî'nin yukarıdaki bölümlenmesini andırmaktadır. Ancak Şirâzî fıkah usulünü bölümlerken İcî kitabın içerdiği şeyleri bölümlenmektedir.

yöntemini kullanarak, yani örfün böyle olması dolayısıyla kabul edilmesi gereken bir husus olarak değil de sebebini açıklayan bir argümanla yapmaktadır. İcî'nin meşhur argümanı şöyledir:

Bir birlik yönü (cihet-i vahdesi) olan çokluğa talip olan herkes onu o yönle bilmelidir. Onu [birlik yönünü] kavramadan aramaya/talebine başlarsa dilediğini kaçırmaktan ve vaktini amaçlamadığı şeylerle zayi etmekten emin olamaz. Şüphesiz, her bilimin bir birlik yönüyle bir arada tutulan birçok meseleleri vardır, o itibarla tek bir bilim sayılmaktadır. Yazıya geçirilerek ve öğretimle bireyselleştirilir. Bu yönden tarifi alınır. Eğer isminin hakikati bu ise *tam tanım* olur, değilse, o halde onu ayırıştırması gerekir o zaman *betimi* olur. Dolayısıyla, bir ilmi öğrenmek isteyen herkes, istediğini elde etmede basiretli olmak için öncelikle onu tanımını veya betimiyle tasavvur etmelidir. Çünkü bu şekilde tasavvur etmeyen kişi kör bir deveye binmiş gibidir veya gece karanlığındaki deve gibi rastgele hareket etmektedir.⁵⁴

Gördüğümüz üzere, İcî çoğul olan bir şeyi elde etmek isteyenlerin, onları ararken dikkatlerinden kaçmamaları için ve kendilerini ilgilendirmeyen şeylerle vakitlerini kaybetmemeleri için o çoğulu bir şey kılan birlik yönüyle bilmek gerektiğini iddia etmektedir. Bu durum bilimler için de geçerlidir çünkü onlar birçok problemde oluşmaktadır. Dolayısıyla bir bilimi öğrenmeye başlamadan önce onun problemlerini birleştiren birlik yönünden alınmış tanımla o bilim tasavvur edilmelidir. Birlik yönü tanım veya betime kaynaklık edebilir. Buna binaen, öğrenciler tam tanım veya betimle aradıkları bilimi tasavvur edebilirler. Âlimlerin kitaplarının veya derslerinin başında ilmin tanımına yer vermelerini temellendirmek için İcî bir ilmi öğrenmeye başlamadan önce tanımını bilmenin gerekliliğine dair böyle bir argüman ortaya koymuştur.

İcî kısaca İbnü'l-Hâcib'in mebâdî arasında saydığı ikinci şey olan ilmin faydasını bilmenin önemine de değinmektedir. İcî'ye göre bir şeyin faydasını bilmek boşa çaba harcamaktan kaçınmak için, şayet değişorsa çabasını artırmak için önemlidir. İbnü'l-Hâcib'in değindiği son şey yani ilmin dayanaklarını bilmeye gelince, İcî bunun iki şekilde yapılabileceğini söylemektedir: Ya sadece ilmin dayandığı ilimlerin adını zikrederek yapılabilir ki bu durumda bir şeyi doğrulamak isteyen o ilimlere dönebilir, ya da ayrıntılı bir şekilde, ilmin problemleri kendilerine dayandığı için, tasavvuru veya kabulü gerekenleri ya da doğrulanan şeyleri zikrederek yapılabilir.⁵⁵ İcî burada diğer ilimlerden alınan postulatlarla ve apaçık olan aksiyomlara işaret etmektedir. Böylece, İcî istilâhî

54 el-İcî, *Şerhu'l-Adud*, 8.

55 el-İcî, *Şerhu'l-Adud*, 8.

anlamıyla mebdâkiye dahil olan şeyleri içerecek şekilde daha kapsamlı bir dayanak (*is-timdâd*) mefhumu sunmaktadır.

Âmidî ve Beyzâvî gibi bazı âlimler bir ilmin tanımını veya betimini ve faydasını bilimden önemini belirtmişlerdi. Onların ifadelerinin İcî'nin argümanına temel teşkil ettiğini not etmiştik. Rükneddin ve Tüsterî'nin ilmin tanımını ve faydasını ilkeler arasında saymak için yaptıkları açıklamalar da İcî'nin argümanının oluşumunda önemli bir adım sağlamıştır. İcî'deki en önemli ekleme herhangi bir çokluğu talep ederken basiretli olmak için onu birlik yönüyle tasavvur etmenin gerekliliğini belirten büyük önermedir. Daha önceki yorumlarda argümanın bu kısmı açıkça ifade edilmemiştir.⁵⁶ Her halükârda, İcî'nin bu konuyla ilgili tahkiki kabul görmüştür. Ancak, Teftâzânî'nin haşiyesinde göreceğimiz üzere bazı eleştirilere de konu olmuştur.

4. İcî'nin Muhtasarü'l-Müntehâ Şerhi Üzerine Haşiyeler

İcî'nin şerhi birçok haşiyenin yazılmasını sağlamıştır. Bunlar arasında Teftâzânî ve Cürçânî'nin haşiyeleri giriş konularıyla ilgili tartışmaları bakımından dikkate değerdir. Şimdi bu iki muhaşşinin İcî'nin şerhindeki mebdâî kavramı ve içeriğiyle ilgili yorumlarını inceleyebiliriz.

4.1. Teftâzânî, *Hâşiyetü Muhtasari'l-müntehâ*

Sa' deddîn Teftâzânî on dördüncü yüzyılın velut âlimlerindendir. Özellikle sarf, belagat, mantık, kelim ve fıkıh usulü metinleri üzerine yazdığı etkili şerhlerle bilinmektedir. Fıkıh usulü alanında Sadrüşşeriâ'nın *et-Tavzih*'i ile İcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'sı üzerine yazdığı haşiyelerle bilinmektedir. Teftâzânî, şerh ettiği her iki eserin musanniflerinin Aristotelesçi bilim teorisine yönelttiği eleştirilere karşı teorisinin güçlü bir savunucusu görünümündedir. Burada onun İbnü'l-Hâcib'in girişteki ifadeleri üzerine yapılan tartışmalara ve İcî'nin yorumlarına yaptığı katkılar üzerine yoğunlaşacağız.⁵⁷

56 Argümanın farklı bir versiyonu Hillî'nin *Şemsiyye* şerhinde görülmektedir. Ancak ifadelerinin farklılığına binaen bu argümanın İcî'nin argümanını doğrudan etkilemediğini düşünmekteyiz. Hillî'nin versiyonuyla ilgili bir inceleme için bkz. Tekin, "The Conception of Science in Postclassical Islamic Thought," 99.

57 Teftâzânî'nin, Sadrüşşeriâ'nın mevzû meselesi üzerinden klasik bilim anlayışına yönelttiği eleştirilere karşı savunusu için bkz. Kenan Tekin, "Reconsidering Avicennan Theory of Science: Şadr al-Sharî'a and Taftâzânî's Discussions of the Issue of the Subject Matter", *Bevtulhikme An International Journal of Philosophy* 13/3 (2023): 17-38.

Teftâzânî'ye göre İbnü'l-Hâcib'in mebâdî kelimesini kullanımında herhangi bir muğlaklık yoktur, çünkü onunla kitabın mebâdisine atıfta bulunulduğuna inanmaktadır. Bu da ıstilahî anlamı olan ilkeler yerine lügavî olarak başlangıç anlamında kullanıldığını göstermektedir. Hasr ile ilgili olarak, Teftâzânî onun usulün değil de kitabın hasr olduğunu göstermek için ilginç bir argüman kurmaktadır. Ona göre “çoğu âlim usulün konusunun sem'î deliller olduğunu düşünmektedir çünkü onda hükümleri ictihad ile, çatışma durumunda ise tercihle, ispat etmek için onların halleri araştırılmaktadır.”⁵⁸ Teftâzânî, bu görüşe göre, usulün öğelerinin deliller, ictihad ve tercih olduğunu belirtmektedir. Ancak, bazı âlimlerin ispat etmeyle ilgili araştırmaların hükümlerin hallerini de içerdiği görüşünde olduğunu, dolayısıyla ulemanın bu ilmin konusunu “deliller ve hükümler” olarak belirlediğini not etmektedir. Bu görüşe göre, usulün öğeleri dörttür. Akabinde şunu söylemektedir: “Bahsi geçen maksatların dışında usul kitaplarına mebâdî denilen, kitabın parçası olup ilmin parçası olmayan konularla başlama adeti vardı.”⁵⁹ Bu yüzden, Teftâzânî'ye göre çoğu şârih İbnü'l-Hâcib'in ilmi değil de *Muhtasarü'l-Müntehâ*'yı dört bölüme ayırdığını düşünmüştür. Örnek olarak Kutbüddin Şîrâzî'nin bununla ilgili argümanına değinmektedir; çünkü o bahsi geçen mebâdînin ilmin değil de kitabın öğeleri olduğuna dayanarak bölümlenenin *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın bölümlemesi olduğuna inanmaktaydı. Ancak, Şîrâzî'nin İbnü'l-Hâcib'in değindiği haliyle mebâdînin ıstilahî olmayan anlamını çağrıştırdığını düşündüğünü dolayısıyla en nihayetinde bölümlemeyi kitabın bölümlemesi olarak görmüş olabileceğini kabul etmekle birlikte, Teftâzânî'nin aksine, ilk yorumunda mütereddid olduğunu düşünmekteyiz. Teftâzânî'nin de belirttiği üzere, İcî ise kitapta bahsedilen şeylerin çoğunun ilmin parçası olması dolayısıyla bölümlemenin genellemeyle ilmin bölümlemesi olarak düşünülebileceğini düşünmekteydi. Buna binaen Teftâzânî, mebâdî arasında diğer ilimlerin desteğini sağlayan kavramlar ve yargılar gibi ilimlerin öğeleri arasında sayılan şeyler olmasından dolayı benzer bir genellenenin mebâdî için de yapılabileceğini söylemektedir. Bu noktada Teftâzânî bir başka ihtimale değinmektedir: Mebâdî kelimesi başlangıçlar manasındaki lügavî anlamıyla kullanılmış olabilir çünkü esas maksada geçmeden önce bu giriş konularıyla başlanılmaktadır.⁶⁰ Bu son görüşün Ziyâüddin tarafından daha önce ileri sürüldüğünü görmüştük.

Teftâzânî, mebâdî altında sıralanan şeylerin onları ilmin bir parçası kılacak anlamı yansıttıklarına ikna olmamıştır. Usulün öğelerinin, İbnü'l-Hâcib'in sıraladığı şeyler de-

58 et-Teftâzânî, *Hâşiyetü Muhtasarü'l-Müntehâ* (Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1316), 5-6.

59 et-Teftâzânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 6.

60 et-Teftâzânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 6.

ğil de kavramlar ve yargılar olduğunu veya sem'î delillerle ilişkili şeyler olduğunu ileri sürmektedir. Diğer bir ifadeyle, usulün içerdiği şeyler ya kavramlar veya yargılardır ya da konu ve onunla ilişkili şeylerdir. Bu bakımdan, usulün konusu olan sem'î delillere “sahabenin sözlerinin hüccet olmasının nefyi, istihsan ve mesâlih-i mürsele, ictihada ise taklid, fetva verme ve fetva alma konuları dahil edilebilir. Usulün üçüncü konusu olan tercihe ise çekimserlik (*vakf*) ve seçmeyle ilgili hüküm verme dahil edilebilir.”⁶¹ Teftâzânî'ye göre şayet “hasredildi” ifadesindeki zamir “*Muhtasar*'da veya ilimde araştırılan şeye” dönerse ve bölümlenme tümelin tikellerine bölümlenmesi olur ise hasrın usulün veya *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın hasrı olduğunu ileri sürmek uzak olamayacaktır.

Teftâzânî, İbnü'l-Hâcib'in mebâdî kelimesini müphem bir şekilde kullanmış olmasının bir başka gerekçesi olarak Âmidî'nin *İhkâm*'ı dört kısma bölümlenmesine ve İcî'nin de İbnü'l-Hâcib'in ifadesini, mebâdîyi ıstilahî anlamına dahil ettirecek şekilde yorumlamasına dikkat çekmektedir. Âmidî'nin kitabının ilk bölümünü fıkıh usulünün tasavvuruna, konusunu, gayesini, meselelerini ve dayandığı ilimleri tanımlamaya ve mebâdisini betimlemeye ayırdığını belirtmektedir. Teftâzânî'ye göre Âmidî mebâdî kavramıyla bilimin problemlerinin üzerine inşa edildiği kavramlar ve yargıları ifade eden ıstilahî anlamını kastediyordu.⁶² Teftâzânî, ilmin dışındaki şeylerden olup giriş konuları arasında ele alınması gerektiğine rağmen konunun konu oluşuna musannifin (İbnü'l-Hâcib) değinmemesini onunla ilgili uzun tartışmaların olmasına bağlamaktadır. İstilahî anlamda mebâdînin arasında sayılacak olan Kitab (yani Kur'an), Sünnet ve diğer konuların tariflerine gelince, bunların meseleleriyle yakından ilişkili olmaları dolayısıyla *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın ilgili bölümlerinde yapıldığını belirtmektedir. Teftâzânî, yukarıdaki gözlemlerimize paralel bir şekilde, İcî'nin, İbnü'l-Hâcib'in mebâdî arasında değindiği dayanaklar (*istimdâd*) mefhumunu mebâdînin ıstilahî anlamını içerecek şekilde yorumladığını ileri sürmektedir. Bu da hasrın ilmin hasrı olduğunu iddia etmeye imkân vermektedir, çünkü bu durumda mebâdî hem lügavî anlamına denk gelen şeyleri hem de ıstilahî anlamıyla ilmin öğeleri arasında sayılan şeyleri içermiş olmaktadır. Her ne kadar Teftâzânî de Şirâzî gibi haklı bir şekilde Âmidî'nin *İhkâm*'ına müracaat etmekteyse de bunların hiçbiri Âmidî'nin *Müntehâ's-sûl*'da bu kavramı farklı kullandığına değinmemektedir. İbnü'l-Hâcib'in onu serbest bir şekilde kullanımının nedeni bu da olabilir.

Teftâzânî, İbnü'l-Hâcib'in kullandığı anlamıyla mebâdînin bir ilmin zorunlu olan parçalarından olmadığını düşünmektedir. Aksine, onları basiretli olmayı sağlayan şey-

61 et-Teftâzânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 6.

62 et-Teftâzânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 6.

ler olarak görmektedir.⁶³ Teftâzânî, İcî'nin meseleyle ilgili olarak bir kitabın içerdiği şeylerin ya esas amaç olan şeyler ya da esas amaç olmayan şeyler olduğu, bu sonuncuların mebâdî olduğu, onların da esas amaçların kendileri üzerine dayandığı şeyler olduğu yoksa onlara herhangi bir ihtiyaç olmayacağı şeklindeki söylemlerini biraz daha hafifletmektedir. Daha önce tekrar edildiği üzere, İbnü'l-Hâcib'e göre mebâdî ilmin tanımı, faydası ve dayanaklarıdır. İcî, İbnü'l-Hâcib'in bu kelimeyi ıstilahî anlamının dışında kullanmasına karşı çıkmamıştır. Ancak, Teftâzânî sürekli bu kullanıma karşı çıkmakta ve bu bağlamda "ilmin esas amacı olan şeylere geçmeden önce kendileriyle başlanılan şeyler" anlamında kullanıldığını belirtmektedir.⁶⁴ Diğer bir ifadeyle, burada esas amaç olan şeylerin kendilerine dayandığı şeyler anlamında değildir çünkü bu anlam onun ıstilahî anlamıyla ilişkilidir.

Teftâzânî de Ziyâüddin gibi kitabın mebâdîsiyle bilimin mebâdîsini ayırıştırmaktadır. Onun belirttiğine göre şayet mebâdî denilen şeyler bilimin dışındaki şeyler ise onlara mukaddimler denir. Örneğin bilimin tanımı, gayesi, konusunun belirtilmesi ve dayanakları böyledir. Fakat, bilimin esas meselelerine geçmeden önce kendileriyle başlanılan şeyler bilime dahil olan şeyler ise onlara mebâdî (ilkeler) denir. Konunun tasavvuru, zatî arazlarının tasavvuru ve bilimin kıyaslarının kendilerinden olduğu yargılar buna örnektir. Mebâdînin ıstilahî anlamı budur. Bu yüzden, Teftâzânî'ye göre mebâdîyle ıstilahî anlamı kastediliyorsa tanım, fayda ve dayanakları ondan saymak uygun olmaz.⁶⁵

Teftâzânî bundan sonra İcî'nin bir bilimin tanımını cihet-i vahdelerinden biriyle bilmenin gerekliliğiyle ilgili argümanını ele almaktadır. Teftâzânî öncelikle bu bilginin zorunlu olmadığını, sadece basiretli olmaya yaradığını not etmektedir.⁶⁶ Burada dolaylı olarak bilimin tanımını bilmeyi mebâdîden sayanlar eleştirilmiştir. Teftâzânî, mebâdîyi bilimleri oluşturan ilkeler olarak düşündüğü için bilimin tanımını bilmenin sadece basiretli olmayı sağladığı yoksa bilimi elde etmek için zorunlu olmadığına dikkat çekmektedir. Benzer bir şekilde, Teftâzânî, İcî'nin her bilimin meselelerden oluştuğu ifadesine karşı çıkmaktadır. Onun yerine, Teftâzânî her bilimin konu, ilkeler ve problemlerden oluştuğunu ifade ederek İcî'nin diğer iki kurucu öğeyi dışarıda bıraktığını ima etmektedir.⁶⁷

63 et-Teftâzânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 7.

64 et-Teftâzânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 12.

65 et-Teftâzânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 12.

66 et-Teftâzânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 14-15.

67 et-Teftâzânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 15.

Şimdi bir bilimin tanımı ve betiminin kendisinden alındığı cihet-i vahdeyle ilgili Teftâzânî'nin açıklamalarına bakabiliriz. Burada bilimin hakikati ile zatının birbirinden dikkatlice ayrıştırıldığını görmekteyiz. Konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

Bilinmesi gerekir ki ilmin kendinde ve hakikatinde birlik yönü mevzûsudur, başka şeyler değil. Çünkü *bunun* bir ilim olması, *şunun* farklı bir ilim olmasının anlamı *bunun* bir şeyin durumlarını incelemesi, *şunun* da başka bir şeyin durumlarını incelemesidir. Buna bağlı olarak *bunun* bir tarifi, gayesi ve özgülüğü olur, *şunun* da farklı bir tarifi, gayesi ve özgülüğü olur. Onun gerçek tanımı o şunun şunun durumlarından bahseder şeklinde mevzûdan alınan tanımdır. Bu ilmin mefhumunun ve hakikatinin tasavvurudur. Ancak zâtı ve hüviyeti meselelerinin ayrıntılı olarak tasdikidir. Cihet-i vahdenin mevzû, gaye ve apaçık ve gerekli olan hassa gibi mahmûl olması gerekmediği açıktır. Şayet şârih cihet-i vahdeyi *tam tanım* ve *betime* hasretmek istediye bu doğru değildir. Fakat, şayet ondan alınan tarifi o ikisine hasrını kastettiye *takrib* tam olmamıştır çünkü cihet-i vahdeyi bilmeye olan ihtiyaç, *tam tanım* veya *betimle* tasavvura ihtiyaç duyulmasını gerektirmez, nitekim bir başka açıdan tarif edilebilir ve o itibarla basiret elde edilebilir.⁶⁸

Bir bilimde cihet-i vahdeyi bilmenin işlevi bakımından Teftâzânî, İcî'yle hemfikir. Konunun bir ilmin tam tanımını elde etmedeki rolünü biraz daha belirginleştirmektedir. Ancak, Teftâzânî dikkatlice ilmin hakikatini ve dış dünyadaki hüviyetini ayırmaktadır. Dolayısıyla, ona göre tam tanım ilmin hakikatinin bilgisini vermesine rağmen ilmin gerçek bilgisini sağlamaz, çünkü ilmin gerçek bilgisi ancak meselelerinin tek tek tasdikiyle elde edilir. Teftâzânî bir şeyi bilmeyi tanımı veya betimiyle sınırlamak, diğer şeylerle de bilinebileceğini ileri sürmek bakımından İcî'den farklılaşmaktadır. Dolayısıyla, İcî'nin bir şeyin birlik yönünden elde edilen bilgisini iki ihtimalle sınırlandırmış olmasını eleştirir.

Teftâzânî'nin yaklaşımı özellikle interdisipliner alanların ortaya çıktığı ve bilimlerin konulardan ziyade başka şeylerle birlik kazandığı modern dönemde işe yarayabilir. Bilhassa kurumlar giderek bir bilimin meselelerinin birliğini sağlamada daha büyük bir rol oynamaktadır. Nitekim, kurumların desteklediği çalışmalar bilimsel çalışmalar olarak kabul görmektedir. Bu da Teftâzânî'nin dediği gibi bilimlerde birlik yönünün farklı açılardan sağlanabileceğini göstermektedir.

68 et-Teftâzânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 16-17.

4.2. Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiyetü Muhtasarü'l-Müntehâ*

Seyyid Şerif Cürçânî, Teftâzânî'nin daha genç bir çağdaşdır. İcî metinleri ve Teftâzânî şerhleriyle bildiği gibi Cürçânî de haşiyeleriyle bilinmektedir. Bu bakımdan, onun haşiyelerinin bu türün yaygınlaşmasında öncü bir rol oynadığı söylenebilir. İcî'nin *Muhtasarü'l-Müntehâ* şerhine yazmış olduğu ve daha sonraki çalışmaların odak noktası haline gelen haşiyesi de bunu göstermektedir. Söz konusu haşiyeye, *Muhtasarü'l-Müntehâ* üzerine yapılan çalışmaların tarihinde bir dönüm noktası mesabesinde; çünkü daha sonraki âlimler şerh yazmak yerine Cürçânî'nin haşiyesi üzerine haşiyeler yazmaya yoğunlaşmışlardır.⁶⁹ Bu son kısımda, Cürçânî'nin tartışmalı bölümlere, mebâdî kavramı ve cihet-i vahdeyle ilgili yorumlarına bakacağız. Cürçânî genel olarak, Teftâzânî'nin eleştirilerine karşı İcî'yi savunmaktadır. Fakat bazı konularda anlaştıkları görülmektedir. Cürçânî'nin üzerinde durduğu konulardan biri imkân dahilinde olan bölümlere türleridir. Ayrıca, mukaddimeyle, yani bir şeyi talep ederken atılması gereken ilk adımlarla ilgili daha dakik ve etkili bir tahlil sunmaktadır.

Teftâzânî, gördüğümüz üzere, İcî'nin İbnü'l-Hacib'in hasrını usul ilminin veya *Muhtasar*'ın hasrı olarak yorumlamasını eleştirmişti. Her ne kadar Cürçânî de bölümlenmenin iki şey için de söz konusu olabileceğine ihtimal vermekteyse de o da *Muhtasar*'ın bölümlenmesi olduğuna inanmaktadır, çünkü öbür ihtimal zorlama bir yorumu gerektirmektedir.⁷⁰ O da Ziyâüddin gibi bölümlenmenin ilmin bölümlenmesi olması durumunda ilmin tanımının onu öncelemiş olması gerektiği kanaatindedir. Bir şeyin tanımının, bölümlenmesinden önce gelmesi gerektiği düşüncesine sahiplerdir.

Cürçânî, tümevarımsal bir bölümlenmenin tümdengelsel bir tarzda düşünülebilmesinin imkanını açıklamak için bölümlenme türleri üzerinde durur. Hangi yorum kabul edilirse edilsin, İbnü'l-Hâcib'in bölümlenmesinin tümün parçalarına bölümlenmesi şeklinde olduğunu düşünmektedir. Bu bölümlenme tahlil ve tasnif tarzındadır. Bütün parçasına parça olması bakımından yüklenemediği için bu durumda da bölümlenen nesne parçalarına yüklenemez. Her bir parça bölümlenen nesnenin özünde bulunur.⁷¹ Ona göre bu tümevarımsal bir bölümlenmedir.

69 On sekizinci yüzyıl Osmanlı âlimi Veliyüddin Carullah'a göre Cürçânî *Muhtasarü'l-Müntehâ* üzerine, eski ve yeni olmak üzere, iki haşiyeye yazmıştır. Daha sonraki âlimlerin ilgisini çeken yeni haşiyeydi. Bu haşiyeye Cürçânî'nin entelektüel rakibi olan Teftâzânî'nin haşiyesinden sonra yazılmış olmasıdır; çünkü Teftâzânî'nin haşiyesine yönelik eleştiriler içermektedir. Carullah'ın notu için bkz. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 471), 16a. Bu mecmua İcî'nin şerhiyle birlikte Ali Tûsî, Efdalzâde, Samsûni, Molla Hüsrev, Halhâli, Arabşah, Hatibzâde, Bâli Paşa, Yakub Paşa ve Hayâli Çelebi'nin haşiyelerini de içermektedir.

70 Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Hâşiyetü Muhtasarü'l-Müntehâ* (Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1316), 6.

71 el-Cürçânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 6.

Cürcânî tûmdengelimsel bir bölümlenimin imkânı üzerinde de durur. Ona göre bölümlenen nesne “kitabın veya ilmin içerdîği şey” şeklinde düşünöldüğünde bölümlenme tûmelin tikellerine bölümlenmesine dönüür. Bu da birbirinden ayrık şartlarla sağlanır.⁷² Eklenen kayıtlar ayrık ise yani aralarında örtüöme yoksa o halde hasır gerçek bir bölümlenmedir. Ancak, öayet bölümler arasında örtüöme var ise bu durumda itibari bir bölümlenme meydana gelir. öimdiye kadar iki tür tasnifle karşı karşıyayız: bütöünün parçalarına bölümlenmesi ve tûmelin tikellere bölümlenmesi.

Cürcânî hasırın rasyonel veya tûmevarımsal olabileceğine de işaret eder. Rasyonel bölümlenmede temel fikir bölümlenimin olumlama ve olumsuzlama arasında gidip gelmesidir. Bu tür bir bölümlenimin rasyonel bölümlenme olarak düşünölmeginin nedeni mutlak olmasıdır, çünkü akıl burada başka bir şıkka ihtimal vermez. ööyle gerçekteşir: A ya B'dir ya B olmayandır. B olmayan ya C'dir ya da C olmayandır. C olmayan ya D'dir ya D olmayandır. Bölümlenme, tûm bölümleri tüketene kadar, yani ta ki son kalan bölümü başka türlü bölebilecek bir ihtimal bulunmayana kadar bu şekilde devam eder. Dolayısıyla bizim farazi bölümlenemizden örneği verirsek D olmayan F'dir şeklinde sonlanır. Bu durumda akıl sadece kavramı düşünerek hasırında kesinliğe ulaşır. Tûmevarımsal bölümlenme ise, rasyonel bölümlenimin aksine, parçaların veya tikellerin tek tek araştırılmasını gerektirir.⁷³ Bu teorik tartıömadan sonra Cürcânî, İbnü'l-Hâcib'in değindiği dört şeyin *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın parçaları, “içerdîği şeylerin” tikelleri olduğu sonucuna varır.⁷⁴

Mebâdiye gelince, Cürcânî, İsfehânî'yi andıran bir şekilde onun iki anlamı olduğunu belirtir. İlki, “esas amaç olan şeyin varlığının (zâtının) kendisine dayandığı şeyler, yani [ilmin] problemlerini ispatlamanın kendilerine dayandığı tasavvurlar ve tasdiklerdir.” Bu aslında mebâdinin ıstılahî anlamıdır. Cürcânî bu anlamıyla mebâdinin ilimlerin öğeleri arasında sayılabileceğini söyler. Ancak, bu cümlede kullandığı edilgen yapı Cürcânî'in de İcî gibi ilkelerin ilimlerin esas öğelerinden olduğunu kabul etmediğini göstermektedir. Cürcânî bu pozisyonunu Kutbüddin er-Râzî'nin *şemsiyye* şerhi üzerine yazdığı haşiyede daha açık bir şekilde ifade etmektedir.⁷⁵

Cürcânî'ye göre mebâdinin ikinci anlamı ise “bir şeyin ya varlığının ya tasavvurunun ya da başlangıcının kendisine dayandığı şeydir.”⁷⁶ Bu anlamı, daha önce gördüğö-

72 el-Cürcânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 6.

73 el-Cürcânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 9.

74 el-Cürcânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 7.

75 Tekin, “The Conception of Science in Postclassical Islamic Thought,” 119-120.

76 el-Cürcânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 7.

müz üzere, Tüsterî'nin tanım, fayda ve dayanakların mebâdînin istilâhî anlamına nasıl dahil edilebileceğine yönelik açıklamalarını da andırmaktadır. Her ne kadar Tüsterî bu anlamıyla her üç şeyin ilmin parçası sayılabileceğini düşünmekteyse de mebâdîyi bu şekilde tasavvur eden Teftâzânî gibi diğer âlimler buna katılmamaktadır. Cürcânî bu noktada bir şeyi tasavvur etmekle gayesini bilmenin bilimin dışındaki şeylerden olduğunu kabul etmektedir. Cürcânî dayanaklarla beraber verilmelerinden dolayı bu iki şeyin mebâdî arasında sayılabileceğini, dolayısıyla da mecazen ilmin öğeleri sayılabileceklerine imkân vermektedir.

Yardımcı dayanaklar (*istimdâd*) kavramı mebâdînin istilâhî ve lügavî anlamlarını uzlaştırmak için kullanışlıdır. Cürcânî, Teftâzânî'nin biri ilme dahil olan iki anlam arasındaki ayrımı kabul etmemekte, hatta bunu vehim olarak nitelemektedir.⁷⁷ Cürcânî, İcî'nin bu kelimeyi yaygın anlamıyla kullandığını, o yüzden de “mebâdîden” ifadesiyle bazılarının kastedildiğini söyler. Nitekim, İbnü'l-Hâcib'in *Müntehâ's-sûl'*'de mevzû dahil dört şeyden bahsedilirken, *Muhtasar'*'da ise üç şeyden bahsedilmiştir. Cürcânî akabinde Teftâzânî'nin eleştirisine verilen bir başka cevabı zikretmektedir: Konu (*mevzû*) mebâdî arasında zikredilmemiştir çünkü konunun tasavvuru (tanımı) dayanaklar, yani özel anlamıyla mebâdî arasındadır, onun konu olduğunu onaylamak ise mukaddimler arasında yer almaktadır ki bu da tanımla sağlanmıştır. Cürcânî konunun varlığı meselesinin ilmin öğeleri arasında sayıldığını, fakat bu durumda Kitâb ve Sünnet'in Müslümanlar tarafından zorunlu olarak kabul edilmeleri, icmânın da onunla ilgili bölümde açıklanması dolayısıyla ayrıca ele alınmadığını eklemektedir.⁷⁸

Cürcânî'nin konuları farklı açılardan inceleyerek esas metinlerin ufkunu nasıl genişlettiğini bölümlenme meselesinde görmüş olduk. Cihet-i vahdeyle ilgili dakik yorumları, daha yoğun olmakla birlikte yine de meseleleri farklı seviyelerden incelediğini göstermektedir. Cürcânî, aramanın iradi bir eylem olduğunu, dolayısıyla, aranan nesneye yönelik özel bir irade olmadıkça gerçekleşmeyeceğini, bunun da onu diğer nesnelere ayırmak için gerektiğini belirtmektedir.⁷⁹ Şayet aranan şey tek ise, belirtilen şekilde tasavvur edilmesi gerekmektedir. Cürcânî, aranan nesnenin uygun bir şekilde tasavvur edilmemesiyle ilgili olarak birkaç ihtimali sıralamaktadır. İlk, kişi o nesneyi hiç tasavvur etmeyebilir ki bu durumda onu aramak imkansızlaşır. İkinci olarak, kişi aranan

77 el-Cürcânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 7.

78 el-Cürcânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 13-4. İcî şerhine yazılmış başka bir haşiye müellifi Seyfeddin el-Ebherî de benzer bir savunmada bulunmaktadır. Bkz. Seyfeddin el-Ebherî, *Havâşî Şerhi'l-'Adud* (Ann Arbor: University of Michigan Library, Special Collections Research Center, Isl. Ms. 38), 9a.

79 Cürcânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 14.

nesneyi hususi özelliğiyle değil de o nesneyi ve diğer şeyleri de içeren daha genel bir şeyle tasavvur edebilir. Bu durumda kişi aradığı şeyden farklı bir tikele yönelebilir. O halde, kişi aramadığı şeylerle vaktini zayi edebilir.

Cürcânî, aranan şeyin çok olması durumunda, şu ihtimalleri sıralamaktadır. Aranan çokluk, onları bir arada tutan, bir şey haline getiren ve diğer şeylerden ayıran birlik yönünden yoksun olabilir. Bu durumda, her biri ayrı ayrı tasavvur edilmelidir. Aranan çokluk şayet birlik yönüne sahip ise, o halde onları o yönle bilmek gerekir. Eğer herhangi bir yönden tasavvur edilmezlerse, o zaman onları aramak imkânsız hale gelir. Şayet kişi onların her birini hususi özellikleriyle tasavvur ederse o halde onları aramak ya çok zor ya da imkânsız hale gelir.⁸⁰ Aranan çokluk, onu ve başka şeyleri içeren daha genel bir şeyle tasavvur edilirse, bu durumda irade dilediği tikel şeye yönelemeyebilir. Fakat, kişi çokluğu, bir birlik yönüyle bir arada tutulmadan önce, daha genel bir şeyin tikeli olarak ararsa, arama esnasında ayırılmış olmaz, bu durumda da onun başka şeyleri aramaya sebep olma ihtimalinden korunmuş olmaz ki o halde dilediği şeyi kaçırabilir ve dilemediği şeylerle vaktini zayi edebilir.⁸¹

Cürcânî ayrıca İcî'nin çokluğu birlik yönüyle aramayla ilgili argümanın rasyonel zorunluluğu mu, tercihi (*tahsîn*) mi, yoksa geleneksel zorunluluğu mu gerektirdiğini ele almaktadır. İlkinin reddeder, ikincisinin bu bağlamda uygun olmadığını düşünür, üçüncüsünün daha uygun olacağı kanaatine varır.⁸² Teftâzânî, gördüğümüz üzere, ilmi tasavvur etme ve gayesini onaylama gibi giriş konularının basiretli olmak için faydalı olduklarını düşünmekteydi. Dolayısıyla, bunların bir ilmi öğrenmek için zorunlu olmadıklarını ileri sürmüştü. Öyle görünüyor ki, esasında tercih meselesi gibi olmakla birlikte geleneksel zorunluluk kategorisini üretmekle, Cürcânî dolaylı bir şekilde Teftâzânî'nin görüşünü reddetmektedir.

Cürcânî iradenin nesnesi ve onu elde etmek için uygun şekilde tasavvur etmekle ilgili açıklamalarından sonra bilimlerin birliği meselesini şu şekilde detaylandırır:

(Şüphe yok ki her bilim) müdevven ve hususi bilimler (birçok meseleden oluşur). Onları tek bir şey yapan birlik yönü vardır. Yoksa her biri bazı şeylerin bazıları üzerine hüküm-

80 el-Cürcânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 14-15.

81 el-Cürcânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 15.

82 el-Cürcânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 15. Cürcânî'nin yorumları, Fenârî'nin cihet-i vahdeyle ilgili benzer bir pasajı üzerine Osmanlı döneminde yapılan yorumları etkilemiştir. Bkz. Kenan Tekin, "Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. yy. Osmanlı İlim Düşüncesi," *Sahn-ı Semândan Dârülfünûna Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat vdğr. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 23-45.

ler ve tasdikler olma konusunda müşterektir. Ancak, bu hükümlerden her grup bazılarını bazılarına bağlayan bir şey sayesinde özel birer bilim haline gelirler. Bu şekilde bir grup başka bir gruptan ayrılmıştır. Ondan [problemleri birbirine bağlayan şey] olmasa tek bir bilim sayılmazlar ve tedvin ve talimle bireyselleşmeleri hoş görülmezdi. Bu şeyin aklen bilimin konusu (mevzu) olma ihtimali vardır. Şöyle ki problemlerinin konuları tek bir şeye döner, aritmetik için sayıda olduğu gibi. O şey bilimin gayesi de olabilir. İnsan bedeni, ilaçlar ve gıdaların durumlarını sıhhat bakımından inceleyen tıbbın meseleleri için sıhhat gibi. Bazen de, fıkıh usulünde olduğu üzere o ikisi [mevzû ve gaye] birleşirler, çünkü onda hükümlerin elde edilmesi açısından sem'î delilin durumları incelenir. Yine, mevzûya kıyasla onları tek bir toplayıcının altına alacak şekilde yüklemelere dönebilir ve bunların dışında, gerçekte olmasalar da aklın ihtimal verdiği diğer şeylere de. Cihet-i vahdede asıl gözetilmesi gereken şey konudur, çünkü yüklemeler konuların zâtı için aranan sıfatlardır. Şayet [konu] tek ise o halde [cihet-i vahde] budur, fakat çok olurlarsa o halde bir şeyde ilişkili olmaları gerekir ki onların birliği onunla olsun. O da ya zâtîdir, geometri için miktarın türleri gibi ki onda ortaktırlar, ya da arazîdir, tıp için sıhhatle ilişkili olmak ve bu disiplinin mevzûsu kılınması durumunda hükümlere delaleti bakımından sem'î delilin kısımları gibi. Dolayısıyla, onların “bilimlerin ayrışması mevzûlarının ayrışmasıyla” dediklerini duyarsın.⁸³

Bu açıklamadan Cürçânî'nin konuyu, gayeyi veya her ikisini birlikte bir bilimin problemlerini birleştiren ve onları diğer bilimlerden ayırıştırın şey olarak gördüğünü görmekteyiz. Cürçânî bir bilimin her bir probleminin yüklemine kendisinin altında bulunduğu genel bir yüklem veya gerçekliği olmasa da aklen mümkün olan başka şeylerin de birleştirici unsur olabileceğini göz önünde bulundurur. Ancak, yine de yüklemelerin konuların zâtı için aranan sıfatlar olduğuna dikkat çekerek cihet-i vahde itibarıyla esas gözetilmesi gereken şeyin konu olduğunu vurgulamaktadır. Konuların tek olması durumunda birlik yönü odur, çok olmaları durumunda ise o çokluğun ilişkili oldukları bir şeyin olması gerekir. O şey de ya zâtîdir, geometride miktarın türlerinin miktarda müşterek olmaları gibi, ya da arazîdir, tıbbın konularının sağlıklı ilgili olmaları gibi, fıkıh usulünün konuları olarak alındığı takdirde sem'î delilin kısımlarının hükümlere delaleti gibi.

Cürçânî faydayla ilgili de olası bazı durumları şu şekilde tahlil eder:

83 el-Cürçânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 15-16. Bu pasaj Cürçânî'nin her ilmin sadece problemlerden oluştuğu ve konu gibi problemleri bir araya getiren diğer şeylerin istihsanî olduğu fikri konusunda İcî'yle hemfikir olduğunu göstermektedir. Bu görüş konunun da ilmin öğelerinden olduğu şeklindeki yaygın görüşe aykırıdır. Bu yüzden Taşköprülüzâde, bilim teorisiyle ilgi risalesinde meseleyi çözmeye çalışır. Bkz. Taşköprülüzâde, *el-Livâü'l-merfû' fi halli mebahisi'l-mevzû: İlimlerde Konu, İlke ve Meseleler*, thk. ve çev. Eşref Altaş (İstanbul: İlem Yayınları, 2022), 129-131.

İlim talep eden her öğrenci onun üzerine terettüp eden, onunla amaçlanan faydasını bilmelidir yani buna ya kesinkes bir şekilde ya da zanla inanır. Eğer onun herhangi bir faydasını onaylamazsa o zaman onu yapması imkansızlaşır. Eğer onun üzerine terettüp eden şeylerden muteber olmayan bir şeye inanırsa o zaman çabası, geleneğe göre abes olur. Eğer yanlış bir faydasına inanırsa, çalışması sürecinde [söz konusu faydaya inancı] yok olabilir, o halde kendi gözünde de faydasız ve abes olur.⁸⁴

Bir ilmi öğrenmenin faydası öğrencinin o ilmi öğrenmekle elde edeceği şeydir. Bu bazen öğrenmenin sonucunda diğer açılardan ortaya çıkan şeylerle karıştırılır. Bu yüzden Cürcânî fayda, gaye ve garaz arasındaki farkları not eder:

Bil ki bir eyleme bağlı olan *hikmet ve maslahat*, eylemin ucunda ve sonunda olması bakımından *gaye*, ona bağlı olarak ortaya çıkması bakımından *fayda* adını alır. İkisi itibari olarak farklılaşır, iradi olan ve olmayan eylemlere şamildirler. *Garaz* ise failin eylemini kendisi için icra ettiği şeydir. *İllet-i gâiyye* olarak adlandırılır. Faydaları çok olmasına rağmen Yüce Allah'ın fiillerinde [*garaz*] bulunmaz. Ona inancında hata ettiği zaman olduğu üzere, [*garaz*] eylemin faydasından farklı olabilir.⁸⁵

Cürcânî bu terimleri diğer çalışmalarında da ele aldı. Nihayetinde bu konu ayrı bir risale olarak istinsah edildi. Teftâzânî faydayı gayenin eylemden oluşması bakımından adı, garazı da failin kastettiği şey olarak gayenin adı şeklinde tanımlamıştı. Ona göre de bu ikisi örtüşmeyebilir, nitekim düşünmede hatadan korunmak isteyen dil bilgisi öğrenmesi böyledir.⁸⁶ Dolayısıyla, Cürcânî'nin bu konuda da kısmen farklılaştığı görülmektedir. Burada da Cürcânî'nin daha önceki yorumların ötesine geçmek için meseleleri farklı açılardan ele aldığı görülmektedir.

Sonuç

İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın girişinde mebâdî, sem'î deliller, ictihad ve tercihe hasredildiğini ve mebâdinin tanımı, faydası ve dayanakları olduğunu belirten iki cümlesi üzerine yazılan şerh ve haşiyeleri inceleyen bu çalışma Aristotelesçi bilim anlayışı ile filozofların mukaddime yazma geleneklerinin fıkıh usulünün tasavvuru ve sunumunu etkilediğini göstermektedir. Şârihlerin bu konularla ilgilenmesini İbnü'l-Hâcib'in ifadelerindeki iki mesele tetiklemiştir. İlki, birinci cümlede İbnü'l-Hâcib'in bölümlediği

84 el-Cürcânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 17.

85 el-Cürcânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 17.

86 el-Teftâzânî, *Hâşiyetü Muhtasar*, 17-18.

şeyin fıkıh usulü mü yoksa kitap mı olduğuna yönelik belirsizliktir. İkinci mesele İbnü'l-Hâcib'in mebâdî kelimesini, Müslüman filozofların eserlerinde kullandığı ıstılahî anlamıyla uyuşmayan sıradışı kullanımıyla ilgilidir.

İkinci meseleyle ilgili olarak şerhler ve haşiyeler İbnü'l-Hâcib'in başlangıç konularına atıfla kullandığı mebâdî kelimesini ilimlerin öğelerinden sayılan ıstılahî anlamı olan ilkeler ile uzlaştırma çabalarını yansıtmaktadır. Şârihlerden Ziyâüddin mebâdînin ıstılahî ve lügavî anlamlarına işaret ederek İbnü'l-Hâcib'in kullanımının ıstılahî anlamından farklı olduğunu ileri sürmüştür. Şîrâzî ise bu farklılığa işaret etmekle birlikte İbnü'l-Hâcib'in değindiği her üç şeyi kapsaması amacıyla mebâdî için ilimde faydası olan şey şeklinde alternatif bir tanım önermiştir. Hillî de İbnü'l-Hâcib'in kullanımıyla ıstılahî anlam arasındaki uyuşmazlığa dikkat çekerek, ilmin tanımı ve dayanaklarının ıstılahî anlamda mebâdîye dahil edilebileceğini ancak ilmin faydasının dahil edilmesinin tartışmalı olacağını belirtmiştir. Rükneddin ve Tüsterî daha da ileri giderek mebâdîyi, ilmin kendilerine bir şekilde dayandığı şey olarak her üç şeyi kapsayacak şekilde yorumlamışlardır. Onların ileri sürdükleri alternatif tanıma ve yoruma göre bir bilimin tanımı ve faydası ona başlamak için zorunlu olduklarından bilimin parçası sayılabilirler. İkinci nesil şârihlerden İsfehânî, tanımı ve faydayı ilkeler arasına sokacak şekilde mebâdînin anlamını genişletme çabalarına karşı çıkmıştır. İcî ise her üç şeyi mebâdî arasında düşünmenin zorluğunu kabul etmekle birlikte dayanakların (*istimdâd*) mebâdînin ıstılahî anlamı olan ilkelerle işaret etmesi dolayısıyla genelleme yoluyla onunla zikredilen diğer iki şeyin de ona dahil edilebileceğini ileri sürmüştür. İcî'nin şerhine haşiyeye yazanlara gelince, Teftâzânî, İsfehânî gibi mebâdînin daha geleneksel olan ıstılahî anlamını sürdürerek İbnü'l-Hâcib'in değindiği şeylerle örtüşmediğini not etmiştir. Cürçânî ise klasik tanımının yanında, Tüsterî gibi önceki şârihlerin geliştirdiği ikinci tanıma da dikkat çekmiştir.

İlk cümledeki muğlaklığa gelince, kitabın mebâdîyle ilgili ilk bölümünün içeriği usulün bölümlenmenin nesnesi olduğu görüşüyle örtüşmediği için Ziyâüddin, İsfehânî ve Teftâzânî gibi çoğu şârih bölümlenmenin kitabın bölümlenmesi olduğunu ileri sürmüştür. Tüsterî de bölümlenenin kitap olduğunu kabul etmekle birlikte yine de mebâdîyle ilgili geliştirdiği alternatif tanım dolayısıyla söz konusu bölümün içeriğinin de ilmin bir parçası sayılabileceğini düşünmüştür. Ona göre mebâdî, ilmin tasavvuru, başlangıcı ve varlığının kendisine dayandığı şeylerdir. Tanım, fayda ve dayanaklar sırasıyla o üç şeyeye denk gelmektedir.

Beyzâvî gibi bazı yorumcular ise dörde bölümlenen şeyin usul ilmi olduğunu düşünmüşlerdir. Her ne kadar İcî ve Cürçânî de buna ihtimal vermekteyseler de her ikisi

de bölümlemenin nesnesinin kitap olduğuna meyletmiştir. Kanaatimizce şârihlerden Şîrâzî'nin bu konudaki pozisyonu belirgin değildir ancak daha sonraki yorumcular onun da bölümlemenin nesnesini usul ilmi olarak düşündüğünü ileri sürmüştür. Bizim için burada önemli olan onların nihai görüşünden ziyade kendi pozisyonlarını savunmak için ileri sürdükleri argümanlardır. Bunlar da ya mebâdinin ıstılahî anlamıyla *Muhtasarü'l-Müntehâ*'da kullanıldığı anlamı uzlaştırmaya ya da uyumsuzluğa dayanmaktadır.

İbnü'l-Hâcib'in mebâdiyi kullanımıyla ıstılahî anlamını uzlaştırma çabaları en nihayetinde İcî'nin tam teşekküllü bir şekilde bilimlerin cihet-i vahdesini bilmeye ilgili argümanına yol açmıştır. İcî'nin söz konusu argümanı esasında Rükneddin ve Tüsterî'nin şerhlerinde kısmen geliştirmiş oldukları argümanlara dayanmakta, onların fikirleri de Cüveynî, Âmidî ve Beyzâvî'nin daha ibtidai bir formdaki ifadelerine dayanmaktadır. Önceleri daha çok bir uyarı ve tavsiye niteliğinde bir bilimin tanımını ve gayesini bilmeye yönelik olan bu ifadeler zamanla bunları bilmenin zorunluluğunu ortaya koyan argümanlara dönüşmüştür. Buna göre bilim dahil herhangi bir şeyi elde etmek isteyen öncelikle onu tasavvur etmeli ve bir faydasını onaylamalıdır, çünkü bu ikisi olmadan kişi onu öğrenmeye başlayamaz. İcî'nin şerhi üzerine haşiyeye yazan Teftâzânî ve Cürcânî bir şeyi elde etmek için gereken süreçleri daha da ayrıntılı ele alarak bu argümanı geliştirmişlerdir. Mebâdi kavramıyla ilgili şerh ve haşiyeler “fikirlerin birikimiyle bilgiler artar” deyimini doğrulamaktadır.

Kaynakça

- Adamson, Peter. *Philosophy in the Islamic World in Context: Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2019.
- Ahlwardt, W. *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin: A. Asher & Co., 1892.
- el-Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*. Riyad: Dâru'l-Sumay'î, 2003.
- el-Âmidî, Seyfeddin. *Münteha's-Sûl fi 'İlmi'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Aristoteles. “Anâlûtika es-Sâniye ev el-Burhân”. *en-Nassu'l-Kâmil li-Mantiki Aristu*, Cilt 1. ed. Ferid Cebr (Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Lübânî, 1999).
- Aristotle. *Posterior Analytics*. çev. Jonathan Barnes. New York: Oxford University Press, 1993.
- Atçıl, Abdurrahman. “Greco-Islamic Philosophy and Islamic Jurisprudence in the Ottoman Empire (1300-1600): Aristotle's Theory of Sciences in Works of Uşûl al-Fiqh,” *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 41 (2013): 33-54.
- el-Beyzâvî, Nâsiruddin. *el-Gâyetü'l-Kusvâ fi Dirâyeti'l-Fetvâ*. thk. Ali Muhyiddin Ali Karadâğî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2008.
- el-Beyzâvî, Nâsiruddin. *Mirsâdü'l-İfham ilâ Mabâdii'l-Ahkâm*. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2015.

- Bronstein, David. *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- el-Cerkesi, Mahmud b. Ömer. *Risâle fî Mukaddimâti'l-'Ulûm*. Kahire: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1311.
- el-Cürçânî, Seyyid Şerif. *Hâşiyetü Muhtasari'l-Müntehâ*. Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1316.
- el-Cürçânî, Seyyid Şerif. *Hâşiyetü Muhtasari'l-Müntehâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 471.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fî 'İlmi'l-Usûl*. thk. Abdülazim ed-Dib. Katar: Câmî'atü Katar, 1399.
- Daşdemir, Yusuf. "The Influence of the Avicennan Theory of Science on Philosophical Sufism The Concept of the Divine Science in Qunawi and Fanari." *Oriens* 48 (1-2) (2020): 156–187.
- Demirli, Ekrem. "The Problem of Periodization in Sufi Studies: The Struggle of Sufism to Become a Discipline Between the Religious Sciences and Metaphysics." *Nazariyat* 2 (4) (2016): 1–32.
- el-Ebherî, Seyfeddin. *Havâşî Şerhi'l-'Adud*. (Ann Arbor, University of Michigan, Special Collections Research Center, Isl. Ms. 38)
- el-Esterâbâdî, Rükneddin. "Hallu'l-'Ukad ve'l-'Ukal fî Şerhi Muhtasari Müntehe's-Sûl ve'l-Emel." *Dirâse ve Tahkik Şerhi Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, ed. Abdurrahman b. Muhammed b. İyâd el-Karnî. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2000.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*. çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* a.k.a. *Mebâdiü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Fârâbî, *el-Elfâzu'l-Musta'mele fî'l-Mantık*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1968.
- Fârâbî, "Fî mâ Yenbeği en Yukaddem Kable Te'allumi'l-Felsefe." *Mebâdi'ü'l-Felsefeti'l-Kadime*. Kahire: Matbaatül-Müeyyed, 1910.
- Gazzâlî. *el-Müstasfâ*. Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1937.
- Griffel, Frank. *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. New York, NY: Oxford University Press, 2021.
- el-Habeşi, Abdullah Muhammed. *Câmi'ü's-Şürûh ve'l-Havâşî*. 3 cilt. Abu Dabi: el-Mecma'u's-Sekâfi, 2004.
- el-Hillî, İbn Mutahhar. *Gâyetü'l-Vüsûl ve İzâhu's-Sübül*. thk. A. Merdânîpûr. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1430.
- İbnü'l-Hâcib. *Muhtasaru'l-Müntehâ el-Usûli*. Kahire: Matbaatü Kurdistanî'l-İlmiyye, 1326.
- İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ II. Analitikler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- el-İcî, Adudüddin. *Şerhu'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûli*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- el-İsfehânî, Şemseddin. *Beyanü'l-Muhtasar*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2004.
- Katib Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Kaya, M. Cüneyt. "Felsefe Eserleri Nasıl İncelenmeli? Yahyâ b. Adî'nin 'Sekiz Başlığa' Dair Yorumu." *Prof. Dr. Ali Özek'in Hatırasına Armağan*, 345-359. İstanbul: İSAV, 2023.

- el-Kirmânî, Muhammed b. Yusuf b. Ali. *en-Nukûd ve'r-Rudûd*, Riyad/Kahire: Dâru İbni'l-Kayyim/Dâru İbn 'Affân, 2019.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2021.
- Mansfeld, Jaap. *Prolegomena: Questions to Be Settled before the Study of an Author or a Text*. New York: E.J. Brill, 1994.
- Odabaş, Ömer. *İbn Sinâ'da Bilimsel Yönteme Giriş: Konu İlke ve Mesele*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Okuyucu, Nail. "Kâdi Beyzâvî'nin *Fıkıh Tasavvuru ve Şâfiî Fürû-i Fıkıh* Geleneğindeki Yeri." *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdi Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı, 463-513. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- es-Sâlehî, Ali Receb. *Risâla Tahkik Mebâdi 'i'l- 'Ulûm el-Ehad 'Aşere*. Mısır: Matba'atü's-Saâde, 1907.
- Shihadeh, Ayman. "From Al-Ghazzâlî to Al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology." *Arabic Sciences and Philosophy: a Historical Journal* 15 (1) (2005): 141-79.
- eş-Şîrâzî, Kutbüddin. *Şerhu'l-Muhtasar fi Usûli'l-Fıkıh*. thk. Abdullatif b. Sa'ûd b. Abdillâh es-Sarâmî. Riyad: Câmî'atü İmâm Muhammed Su'ûd el-İslâmiyye, 2012.
- eş-Şîrâzî, Kutbüddin. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 499, 1b-362a.
- et-Teftâzânî, Sa'eddin. *Hâşiyetü Muhtasari'l-Müntehâ*. Bulak: Matbaatü'l-Kübâ el-Emîriyye, 1316.
- Taşköprülüzâde. *el-Livâü'l-Merfû' fi Halli Mebâhisi'l-Mevzû: İlimlerde Konu, İlke ve Meseleler*. thk. ve çev. Eşref Altaş. İstanbul: İlem Yayınları, 2022.
- Tekin, Ali. *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Tekin, Kenan. "Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. yy. Osmanlı İlim Düşüncesi." *Sahn-ı Semândan Dârülfünûna Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz ve Osman Sacid Arı, 23-45. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Tekin, Kenan. "The Conception of Science in Postclassical Islamic Thought (647–905/1250–1500): A Study of Debates in Commentaries and Glosses on the Prolegomenon of al-Kâtibi's Shamsiyya." *Journal of Islamic Philosophy* 13 (2022): 83-123.
- Tekin, Kenan. "Reconsidering Avicennan Theory of Science: Şadr al-Shari'a and Taftâzânî's Discussions of the Issue of the Subject Matter." *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 13/3 (2023): 17-38.
- et-Tûsî, Ziyâüddin. *Kâşifu'r-Rümûz ve Muzhirü'l-Künûz*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 501.
- et-Tüsterî, Bedreddin. *Mecma' u'd-Dürer fi Şerhi'l-Muhtasar*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018.
- Weiss, Bernard. *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.
- Wisnovsky, Robert. "Yahyâ b. 'Adî's Discussion of the Prolegomena to the Study of a Philosophical Text." in *Law and Tradition in Classical Islamic Thought: Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*, eds. Michael Cook, Najam İftikhar Haider, Intisar A. Rabb, and Asma Sayeed, 187-201. New York: Palgrave Macmillan, 2013.