

PAPER DETAILS

TITLE: Osmanli-Türk d s ncesinde münâzara ilmi ve Abd nn f  Iffet'in Tercüme-i Adâb-i Gelenbevî adli eseri

AUTHORS: Ilker KÖMBE

PAGES: 119-167

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254494>

Osmanlı-Türk düşüncesinde münâzara ilmi ve Abdünnâfi İffet'in *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî* adlı eseri

İlker KÖMBE

Bu makalenin Osmanlı-Türk düşüncesiyle sınırlandırılmasının sebebi, Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilmine ait ilk müstakil eserlerin Osmanlı öncesi telif edilmesine rağmen, Osmanlı'nın resmî

eğitim kurumlarından olan medreseler ile bu kurumların eğitim müfredatları ve bunlara arka plan sağlayan ilimler tasnifi için anlamı, yeri, önemi ve işlevi bakımından bu ilmin, kendinden önceki döneme nazaran Osmanlı döneminde çok daha canlı ve güçlü bir gelenek haline dönüşmüş olmasıdır.

Abdünnâfi İffet Efendi'nin *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî* adlı şerh ve tercümesini ele alıp değerlendirmek isteyişimiz ise, bu eserin kendisinden önce bu alanda kaleme alınmış olan metinleri, tertip tarzı ve muhteva itibarıyla kapsayıcı ve temsil edici bir özelliğe sahip olmasıyla ilgilidir. Bu mülahazalarla; yani Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilminin Osmanlı dönemi medrese sistemi içindeki yerini, önemini, işlevini ve medreselerde bu alanda okutulan ders kitaplarını tespit edebilmek ve gösterebilmek, yine *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî* adlı eserin çeşitli yönlerden kapsayıcılığını ve temsil gücünü ortaya koyabilmek için çalışmamızın başlığını "Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlmi ve Abdünnâfi İffet'in *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî* Adlı Eseri" şeklinde koymayı uygun gördük.

Makalemiz, bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölüm, münâzara ilminin tedvin ve tarihî süreci üzerine yapılan bazı tespitlerle, makalenin diğer bölümleri için teorik bir arka plan olması ve münâzara ilmini İslâm felsefesi içinde kabul etmemizi zorun-

lu kılması cihetiyle, bu ilmin konusuna, gayesine, ilkelerine, problemlerine ve münâzara, cedel ve hilâf ilimleri arasındaki ilişkilere ayrılmıştır. İkinci bölümde, münâzara ilminin ilimler tasnifindeki, medrese sistemindeki ve müfredat programlarındaki yeri, önemi ve işlevi belirlenmeye, bu alanla ilgili medreselerde okutulan ders kitapları ve bunların seviyeleri tespit edilerek, genel bir literatür verilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise, Abdünnâfi İffet Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında muhtasar bir bilgi verildikten sonra, *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevi* adlı eser, temel özellikleriyle tanıtılarak, bu geleneğe ait diğer bazı örneklerle tertip tarzları ve muhtevaları konu ve gaye bakımından tanım ve terimlerin gelişim süreçleri, ön plana çıkarılan problemler ve metinlerde verilen örnekler bakımından karşılaştırılmaya çalışılmıştır.

Bu makaleyi esas itibariyle, iki temel soru(n) üzerine inşâ etmeye özen gösterdik. Bu soru(n)lar kısaca şöyledir: a) Osmanlı medrese sistemi ezbercilik ve tekrarcılık ilkelerine göre mi düzenlenmiştir ve özellikle bu problemin münâzara ilmiyle ilişkisi nedir? b) “XII. asırdan sonra İslâmî ilimler duraklamış ve gerilemiştir” şeklindeki kemikleşmiş ve neredeyse bir mütearife (aksiyom) haline dönüştürülmüş olan retorik, münâzara ilminin özellikle Osmanlı dönemindeki durumu için de geçerli midir?

Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara İlmi

I. Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara İlminin Tarihsel Süreci Üzerine Bazı Tespitler

İslâm ilim ve kültür tarihinde cede (diyalektiğe) duyulan ilgi ve ihtiyacın dış ve iç olmak üzere iki âmilinden bahsedilebilir. Hristiyan teologlar ile müslüman kelamcılar arasındaki çatışma, müslümanlar açısından bu ilgi ve ihtiyacın dışa dönük yönünü oluşturmaktadır. Filozoflar, kelâmcılar, fıkıhçılar arasında ve bunların kendi aralarında ortaya çıkan problemler ise bu ilgi ve ihtiyacın içe dönük yönünü teşkil etmektedir.¹

Dikkat edilecek olursa, Hristiyanlığa karşı ilk reddiye yazan kimse-lerin çoğunlukla daha sonradan müslüman olan şahıslar oldukları görülebilir.² Bu durumun, bu kimselerin mantığa ve teorik anlamda di-

1 George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim (İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı)*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul 2004, s. 170-171.

2 Mehmet Aydın, “Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları”, AÜ İlahiyat Fak., Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1979, s. 38.

yalektiğe müslümanlardan daha fazla aşına olmaları gibi bir sebepten kaynaklanmış olabileceğini söylemek mümkündür.

Aristoteles'in mantık kitaplarına ve dolayısıyla tartışma yöntemine yönelik ilginin ortaya çıkışı ve gelişimi üç aşamalı olarak gerçekleşmiştir: Filozof-hekimlerin yürüttüğü tercüme hareketi, filozoflarla kelâmcıların başlattığı hareket ve dört fıkıh mezhebinin gelişimiyle ve kalıcılığıyla sonuçlanan hareket. Cedel, hilâf ve münâzara ilimlerinin gelişimi üzerindeki önemli unsurlardan birisi olan Aristoteles'in mantık eserlerinin tamamı III./ IX. asrın ikinci yarısında Arapça'ya tercüme edilmiş, üzerinde çalışılmış ve özümsemiştir.

Cedel ilmi, önce filozoflar tarafından ele alındı. Fârâbî (ö. 950), özellikle tartışma sanatının gelişimi açısından önemli olan, bir tartışmada nasıl soru sorulacağı ve sorulara nasıl cevap verileceği konusunun ele alındığı *Topika*'nın ikinci ve üçüncü kitaplarını şerhetti, sekizinci kitabı hakkında da bir eser yazdı.³ Daha sonra kelâmcılar, filozofların yolunu takip ederek cedel ilmini kendi problemleri için bir tartışma yöntemi haline getirdiler.⁴ IV./ X. asrın ilk yarısına doğru fakihler, diyalektik çalışmalarına ilgi duymaya başladılar ve diyalektiği kendi amaçlarına hizmet için; yani hilâf konularında fikhî münâzara sanatını gerçekleştirmek için kullandılar.⁵

3 George Makdisi, *a.g.e.*, s. 172-173.

4 “Burada belirtmek gerekir ki kelâm ilminin konu, gaye ve yöntemi göz önüne alındığında, İslâmî ilimler arasında cedel yönteminin ilk olarak bu ilme uyarlandığını söylemek güç olmayacaktır. Mesela, III./ IX. asırdan başlamak üzere ünlü kelâmcılardan İbnü'r-Râvendî diye bilinen Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Yahya (ö. 859 yahut 910) *Kitabu edebi'l-cedel* ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 935-936) de *Edebü'l-cedel* ve *en-Nakz ale'l-Belhi* adlı eserleri kaleme almışlardır. İbn Fûrek'in *Mücerredü makâlât'l-Eş'arî* adlı eserinde, Eş'arî'nin cedel hakkındaki görüşlerinin derlendiği bölümde verilen örneklerin itikadî konulardan seçilmesi ve yine aynı kaynakta, İbnü'r-Râvendî'nin *Edebü'l-cedel* adlı eserinden yapılan alıntılar, bu eserlerin kelâmî cedele ilişkin olduklarını açık biçimde göstermektedir.” Bkz. Şükrü Özen, “İlm-i Hilâf Yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: *Menşeü'n-nazar*”, *Makâlât*, Kasım 1999, sy. 2, s. 172.

5 Mutezili iken Eş'arîliğe geçen Ebu Bekir el-Kaffal eş-Şâî (ö. 947 yahut 976 m.), diyalektik konusunda bir eser yazdı ve bu eser, fakihler tarafından “meşrû” (el-cedelü'l-hasen) kabul edildi. Şîrâzî, bunu şöyle ifade etmektedir: “O, meşrû cedel (el-cedelü'l-hasen) konusunda kitap yazan ilk fakih-tir”. Bu ifade de, bu konuda kitap yazan daha başka kimseler bulunduğunu, fakat onların felsefeye ve kelâma hizmet edenler safında değerlendirildiğini ima etmektedir, bkz. George Makdisi, *a.g.e.*, s. 174; Şükrü Özen, *a.g.m.*, s. 172.

Cedelin fıkıh usûlüne uyarlanmasından sonra, X. yüzyıldan itibaren, cedel, hilâf ve münâzara kavramları birlikte veya eşanlamlı olarak birbirlerinin yerine kullanılmaya başlandı.⁶ Ortaya çıkan bu yeni durum, aslında dinî ilimler için geçerli olacak bir tartışma yönteminin arayışı anlamına da gelmektedir. Çünkü, bu dönemde yazılan eserlerde, fıkıh usûlü ve cedel ilmi; kelâmî ve fikhî olmak üzere şerî delilleri inceleyecek tarzda kaleme alınmaya başlamıştı.⁷ Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilmine dair ilk eserlerin kaleme alınmaya başladığı dönemin hemen öncesine ait ilimler tasnifi eserlerinde “cedel”, hilâfî (münâzarayı) da içeren ve dinî ilimlere uygulanan bir yöntem ve ilim olarak ayrı bir başlık altında ele alınırken, Âdâbu'l-bahs ve'l münâzara ilmi anlamına gelecek şekilde “münâzara” adı altında müstakil bir başlık tahsis olunmamıştır.⁸

Daha sonra, XIV. yüzyılın başlarından itibaren Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara adı altında eserler kaleme alınmaya başlamıştır. Bu eserlere kadarki dönemde “münâzara” kavramı, bizâtihi tartışmanın kendisiyle ilgili kurallar, ilkeler ve istidlâl yolları şeklinde küllî bir yöntem ve müstakil bir ilim olarak ele alınmamıştır. Bu boşluk, Şemsuddîn es-Semer-kandî (ö. 1303), Adudüddin el-İcî (ö. 1355) gibi âlimlere ait eserlerle ve daha sonraki çalışmalarla doldurulmaya çalışılmıştır. Cedel ve hilâf ilimleri dışında, Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilmi anlamında “mü-

6 Bu bağlamda, nahiv de hilâfiyat türü eserler içinde değerlendirilebilir. Muh-temelen fıkıh hilâfiyatının etkisiyle VI./XII. asırdan sonra nahiv ekolleri ve meşhur dilciler arasındaki görüş farklılıklarını konu alan eserlerin kaleme alındığı görülür. Bunlar arasında, Ebu'l-Berekât Kemaleddin el-Enbârî'nin *el-İnsaf* ve Ebu'l-Bekâ el-Ukberî'nin *et-Tebyin* adlı eserleri sayılabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şükrü Özen, “Hilâf”, *DİA*, c. XVII, İstanbul 1998, s. 528-529.

7 İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 1085, *el-Kâfiye fî'l-cedel*), Gazzalî (ö. 1111, *el-Münteha fî'l-cedel*), Ebu'l-Vefa İbn Akîl (ö. 1119, *Kitabu'l-cedel*), Fahreddin er-Râzî (ö. 1210, *el-Kâşif an usûli'd-delâil ve fusûli'l-ilel*) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 1249, *Münteha's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*) gibi cedel ve fıkıh usûlü kitaplarında hilâf ve cedel birlikte ele alınıp işlenmiştir, bkz. Şükrü Özen, “İlm-i Hilâf yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşetü'n-nazar”, s. 173.

8 İbnü'l-Ekfânî, *Kitabu irşâdu'l-kâsîd ilâ esna'l-makâsîd*, Leiden 1989, “Cedel bahsi”, s. 44. Ayrıca, hilâf ilmi yahut fikhî metoda uyarlanmış cedel konusunda kabul görmüş iki metod bulunmaktadır; yani Berevî (ö. 1172) ve Rükneddin Amidî metodu. İbn Haldun'da Pezdevî ve Amidî metodu şeklinde yer alan ve daha sonra hep bu şekilde bilinmesine rağmen, Şükrü Özen, bu şahsın Pezdevî değil de *el-Mukterah fî'l-mustalah* adlı cedel kitabının sahibi Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Berevî olması gerektiğini ifade etmektedir, bkz. Şükrü Özen, “Hilâf”, s. 531.

nâzara”ya müstakil olarak ilk yer ayıran önemli ilim tasniflerinden birisi Molla Lütî’ye aittir.⁹

Osmanlı ilim dünyasında, özellikle belirli dönemlerde bu alana ait ürünlerde nispeten daha fazla bir canlılık ve artış olduğunu gözlemlemek mümkündür.¹⁰ Bu dönemler, bilhassa XV. asrın sonlarıyla XVI. asrı, XVII. asrın sonlarıyla XVIII. ve XIX. asırları içine almaktadır. Zikrolunan dönemlerde, bu alana ait eserlerde görülen artış ve canlılık üzerinde, Fatih Sultan Mehmed dönemi tartışmalarının, Kadızâdeliler hareketiyle birlikte yükselen Selefî tepkinin ve modernleşme çabalarıyla birlikte bu alandaki klâsik mirasın ve birikimin Türkçe’ye çevrilerek veya Türkçe telifler kaleme alınarak yeni nesle aktarılmak istenmesi gibi faktörlerin rol oynadığı düşünülebilir.

II. Teorik Arka Plan

A. Kavram olarak Bahs ve Münâzara

Bir kimse iddiasını ispat etmek için çaba gösterdiğinde, diğer bir kimsenin ona itiraz ederek veya hasmane tarzda mukabele etmesine mübâhase (tartışma) denilmektedir.¹¹ Buna göre, mübâhase ya “ızhar-ı savab”, bir başka deyişle hakikati ortaya çıkarmak için olur, yahut sadece “iskât-ı hasm”, yani her ne halde olursa olsun hasmın teslimi için olur. Hakkın ortaya çıkarılması için cereyan eden mübâhaseye “münâzara” ve bu yolla bahsedenlere “münâzır” denilir. Sadece hasmı susturmak için yapılan mübâhaseye “cedel” ve bu amaçla bahsedenlere de “mücâdil” adı verilir. Aslında, gerçek anlamda tartışma, münâzara yoluyla gerçekleşen tartışmadır. Cedelî tartışma, diğerine nispetle bir değer ve anlam ifade etmektedir. Bu yönüyle, bahs ve mü-

9 Molla Lütî, *Risâle fî'l-ulûmi's-şerîyyeti ve'l-Arabiyye*, Beyrut 1994, “Hilâf bölümü”, s. 55; “Cedel ve Münâzara bölümleri”, s. 56.

10 Yazma kütüphanelerinde, münâzara ilmine ait yüzlerce metin mevcuttur. Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (Tüyatok) ve Köprülü gibi yazma kataloğlarının incelenmesi durumunda, bu canlılığın ve artışın seyrini takip edebilmek mümkündür.

11 Hasmane olmayıp da mücerred bir şeyi öğrenmek için soru sormak “sual-i istifsar”dır. Bunun cevabı da bir açıklamadan ibarettir. Bu sebeple, bu yoldaki soru ve cevaplar mübâhase kabilinden değildir. Bir meseleden bahseden bir kimse ya nâkil veya müddeî konumundadır. Bir nâkil tarafindan nakledilen bir rivayet üzerinde münâzara yapılması câiz değildir ve fakat nâkil, eğer naklettiği meselenin sıhhatini iltizam ederse bu durumda o müddeî konumunda olur ve bu taktirde münâzara câiz olur. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd*, İstanbul h. 1294, s. 2-5.

nâzara kavramlarının ‘elfâz-ı müteradife’den olduklarını söylemek mümkündür.¹² Netice olarak bahs kavramı, genel olarak bizâtihi tartışmanın kendisini ifade ederken özel olarak da, münâzara kavramıyla birlikte “Âdâbu’l bahs ve’l-münâzara” ilminin adı olmaktadır.

İlim dallarının sınırları birbirlerinden “cihet-i vahdet” itibariyle ayrılır. Her ilim dalı bir diğerinden, ya mevzûunun (konusunun) veya maksadının (gayesinin ve faydasının) farklılığı cihetinden müstakil bir ilim dalı hüviyeti kazanır. ‘Cihet-i vahdet-i zâtiye’ bir ilmin mevzûunu, ‘cihet-i vahdet-i araziye’ ise o ilmin maksadını belirler. İki ilmin mevzûları veya maksadları aynı olabilir ve fakat hem mevzûları hem de maksadları aynı olamaz. Mevzûları aynı olursa maksadları ayrı, maksadları aynı ise mevzûları ayrı olmak zorundadır; zira aksi taktirde onlar iki ayrı ilim değil bir ilim kabul edilirler.¹³

B. Mevzûu (Konusu) Bakımından Âdâbu’l-bahs ve’l-münâzara

Konusu itibariyle münâzara, “müvecceh olup olmaması cihetiyle küllî bahislerin ahvâlinden bahseden bir ilimdir” şeklinde tanımlanır. Bu tanıma göre bu ilmin konusu, vecihlerin makbul olup olmaması yönüyle küllî bahislere ârız olan hallerdir.¹⁴

Men, nakz, muaraza ve bunların teferruatları küllî bahisleri oluşturmaktadır. Bu bahislere ârız olan haller ise mahmullerdir (hükümlerdir). Küllî bahisler şeklinde kayıtlanması, iki münâzir arasında hususî olarak cereyan eden cüzî bahisleri dışarıda bırakmaya yöneliktir. Buna göre bu ilmin konusu, cüzî bahislerin hallerine (hükümlerine) ulaşabilmek için küllî bahislerin ahvâlinden bahisle küllî kanunlardır; zira cüzîyâtın bahislerini ihata etmek mümkün değildir. Küllî kanunlarla kastedilen küllî kaziyelerdir. Şekl-i evvelde olan bir kıyasın kübrası; bir başka deyişle küllî kaziyesi küllî bir kanun olup, münâzaranın konusunu teşkil eden küllî bir bahis olmaktadır. Mesela, “bu ilimden

12 Abdünnâfi İffet Efendi, *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevi*, İstanbul, h. 1302, s. 5.

13 Molla Fenârî, *Şerhu İsaguci*, İstanbul h. 1287, s. 2; Gelenbevi İsmail Efendi, *Şerhu İsaguci*, İstanbul ts., s. 31-33.

14 Küllî bahislerin mevcut olup olmamaları bakımından, bu bahislerin hallerinden bahsetmek üzere müstakil olarak vaz olunan fenne “sînâat-ı tevcih” adı verilmiştir ki bu fenne âdâbu’l-bahs ve’l-münâzara ilmi de denilmektedir. Ayrıca, münâzara ilmi, “nazar” ilmi adıyla da anılmaktadır; zira nazar, hakkın ortaya çıkması ve muhatabı susturmak için iki şey (iki iddia) arasında bir nispet ilişkisi kurmaktır. Bkz. Mehmed Emin Şirvânî, *Fevâidü’l-hakaniye*, Bayezit Devlet Kütüphanesi, Fevzullah Efendi, nr. 1410, vr. 67a; Ahmed Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s. 4.

olan her men müveccehtir” / “bu itiraz bu ilimden olan bir men'dir” / “o halde bu itiraz müveccehtir” denildiğinde, “bu ilimden olan her men müveccehtir” mukaddemesi küllî bir kanun ve küllî bir bahis olup, münâzara ilminin bir konusunu teşkil etmektedir. Bu bahisler için söz konusu olan vecihlerin makbul olmasından maksad, münâzaracının kelâmını hasmının kelâmına mukabil ve onu dâfi (defedici) kılmasıdır.¹⁵

C. Maksadı (Gayesi ve Faydası) Bakımından Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara

Gayesi itibarıyla münâzara, “hakkın ortaya çıkması için sözü müdafaa etmek ve münâzırları münâzara esnasında hatadan korumaktır” şeklinde tanımlanır. Bu tanıma göre bu ilmin gayesi ve faydası, tartışmacıların iddialarını ve delillerini hakkın ortaya çıkması için müdafaa etmelerini sağlamak ve cüzî bahislerde münâzaracıları hatadan korumaktır.¹⁶

Münâzara ıstılahında müdafaa, münâzırlardan her birinin kendi kelâmını tashih ve hasmının kelâmını iptal (def) eylemesinden ibarettir. ‘Hakkın ortaya çıkması’ kaydının konulması, cedelden kaçınmak içindir. Münâzara ilminin faydası, cüzî bahislerde münâzaracıları hatadan korumaktır; zira bu ilmin kanun ve kaideleri hakkında malumat sahibi olan bir kimse, cüzî bahislerden bir bahsin sıhhat ve fesadını bu ilmin küllî kaidelerinden birine ‘suğra-i sehleti'l-husûl'ü dayandırmak (zammetmek) suretiyle bilir. Küllî kaideyi kübra edip ‘suğra-i sehleti'l-husûl'ü ona dayandırarak şekl-i evvelden bir kıyas tanzim etmek suretiyle bu cüzî bahsin sıhhat ve fesadını tayin eder. ‘Sehletü'l-husûl'den maksad, küllî kanunun mevzûunu cüzî bahsin mevzûuna mahmul (yüklem) kılmasıdır. Bu şekilde elde edilecek cüzî kaziyeye ‘suğra-i sehleti'l-husûl’ adı verilir. Örneğin, “münâzara ilminden olan her bir muaraza müveccehtir” / “bu itiraz bu ilimden olan bir muarazadır” / “o halde bu itiraz müveccehtir” birinci şekilden olan bu kıyasta, “bu itiraz bu ilimden olan bir muarazadır” önermesi, kıyasın suğrasını oluşturan cüzî bir önerme olurken, aynı zamanda da ‘suğra-i sehleti'l-husûl’ olmaktadır.¹⁷

15 Abdünnâfi İffet Efendi, *a.g.e.*, s. 6-8; Saçaklızâde, *Takriru Kavânîn*, İstanbul h. 1289, s. 2-3.

16 Taşköprülüzâde, *Mevzuâtü'l-ulûm*, c. II, İstanbul, h. 1313, s. 250; Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 3; Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 5.

17 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 5-8.

D. Mebadîi (İlkeleri) Bakımından Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara

1. Genel İlkeler

Münâzara ilmine ait genel ilkelerden bazıları şunlardır: Mübâhase-lerde (tartışmalarda) ortak referans alanı mantık ilmidir; mantık ilmi-nin kurallarına uymayan deliller ve davalar (tezler) münâzaracılar ara-sında geçerli değildir. Bir başka referans alanı da tartışmacıların bağlı bulundukları inançlar ve düşüncelerdir. Mesela, bir kelâmcının evrenin sonradan yaratıldığına karşı çıkması veya bir felsefecinin evrenin yaratılmamış olduğunu inkâr etmesi tartışmada kabul edilemez.¹⁸

Her iddia sahibinin (müddeînin) davasını (tezini) bir delille ispat et-mesi zorunludur; delilsiz dava tahakkümdür. Tahakküm, münâzara il-minde dikkate alınabilecek bir öneme sahip değildir. Ancak, iddia be-dihî olursa bu durumda ona delil istenmez; zira bedihî önermeler de-lille ispat edilmekten uzaktırlar. Şu kadarı var ki bedihî gizli (hafî) olur-sa bu taktirde delil suretinde bir 'fikra' ile gizliliği izale olunur ve bu fikra'ya da "tenbih" adı verilir. Nitekim "alemin değişken olduğunu" ispat ve böylece gizliliğini açık kılmak için, "zira biz alemde hareketler ve çeşitli tesirler müşahade ediyoruz" şeklinde "tenbih" yoluyla bir fikra getirilerek "öyleyse alem değişkendir" denildiği gibi.¹⁹

Münâzara ilminde "gasb" reddolunmuştur; sâilin (itiraz edenin) bir mukaddemeyi *men* edecek (itiraz edecek-delil isteyecek) yerde bir de-lille iptal etmesine "gasb" adı verilir. Gâsıbın delili, mezkûr mukadde-meyi defedici olması itibariyle müvecceh olsa dahi, kendisi sâil olması yönüyle *mualliden* (müddeîden) delil isteme vazifesindeyken bunu bırakıp da, söz konusu mukaddemenin butlanını iddia ve ispat yoluna giderek hasmının görevi olan istidlâli elinden alması münâzara ehline kabul görmemiştir.²⁰

2. Ahlâkî İlkeler

Münâzara sırasında söz uzatılmamalıdır, sözün mânâyı eksik bıraka-cak derecede kısa tutulması da yanlıştır. Tartışmada kapalı ve yabancı lafızlardan kaçınılmalıdır. Karşı tarafın sözünü anlamadan müdahale edilmemelidir. Konu dışı sözlere yer verilmemelidir. Gülmek, sesi yük-seltmek gibi taşkınlıklardan kaçınmak esastır. Karşı tarafı küçük düşü-rücü söz ve davranışlarda bulunulmamalıdır. Karşı tarafın sözü kesil-

18 A. Hadi Adanalı, "Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi", *Os-manlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi*, İstanbul 12-15 Nisan 1999, der. Hidayet Yavuz Nuhoğlu, IRCICA 2001, s. 41; A. Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s. 8-11.

19 A. Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s. 5-6.

20 A. Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s. 14.

memelidir. Tartışmanın düzenine riayet edilmelidir. Münâzara âdâbını ve kurallarını bilmeyen kimselerle tartışmamak esastır.²¹

E. Mesâili (Problemleri) Bakımından Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara

Münâzara ilminin konusu olan delil bahsi, aynı zamanda bu ilmin en önemli ve merkezî problemlerinden birisini teşkil etmektedir. Çünkü, bu ilmin külli bahislerinden olan *men*'in (delil istemenin), *nakzin* (delili reddetmenin) veya *muaraza*'nın (iddiayı reddetmenin) sıhhatli bir şekilde yapılabilmesi, delilin tanımına, ne olduğuna ve delille neyin kastedildiğine bağlıdır. Bu konuda esas itibarıyla, mantık ehli ve fıkıh usûlü âlimleri arasında bir ihtilâf söz konusudur.

1. Mantıkçılara Göre Delil (Kıyas)

Mantıkçılar nazarında delil, “iki veya daha fazla önermeden oluşan bir heyet olup, o önermelerin tasdik edilmesi durumunda, diğer bir önermenin tasdik edilmesi zorunlu olur” şeklinde tanımlanmaktadır. “Sonradan yaratılan her şeyin bir yaratıcısı vardır” / “alem sonradan yaratılmıştır” / “o halde alemin bir yaratıcısı vardır” gibi birinci şekilden olan bu kıyasta, birinci ve ikinci mukaddemelerin (öncüllerin) doğruluklarının tasdik edilmesi, üçüncü önermenin, yani neticenin (matlubun-davanın) tasdik edilmesini zorunlu kılmaktadır.²²

Yine, mantıkçılara göre delil (kıyas), maddesi itibarıyla beş kısma ayrılır. *Burhan*, yakînî mukaddemelerden oluşan ve birinci şekilden olan bir kıyastır. Yakînî önermeler, bedihî veya nazarî olup, evveliyât, fitriyât, müşahedât, mücerrebât, hadsiyât ve mütevatirât'tan ibarettir. Burhanî delilden amaç, yakînî bilgiye ulaşmaktır. *Cedel*, meşhur (toplum katında kabul gören) ve müsellemler (muhatapın kabul ettiği) önermelerden oluşan bir delildir. Hz. Muhammed'in miracına karşı çıkan bir Hristiyan'ı Hz. İsa'nın urûcu meselesiyle susturmak gibi. Cedeli delilden amaç, hasmı ilzam ve burhanı idrakten aciz olanı ikna etmektir. *Hitabe*, makbul (toplumun değer verdiği kimselerin sözleri) ve zannî önermelerden terekkep eden bir delildir. Zannî deliller, emare; yani nakıs istikra ve temsil delillerinden oluşur. Hitabî delilden amaç, insanları faydalı şeylere rağbet ettirmek ve zararlı şeylerden de nefret ettirmek olup, naklî delilleri genel olarak hatip ve vâizler, emare ve temsil delillerini ise fıkıh ehli kullanmaktadır. Dördüncüsü *Şiir* ve beşincisi de *Safsata*'dır. Safsata, vehmî önermelerden oluşan bir delildir. Dalâlet ehlinden olan kimselerin, “Allah mevcuttur” / “her mevcudun mekân ve ciheti vardır” demeleri gibi. Bir kimsenin böyle fasid

21 A. Hadi Adanalı, a.g.m., s. 43; A. Cevdet Paşa, a.g.e., s. 54-56.

22 Abdünnâfi İffet, a.g.e., s. 9-13; Saçaklızâde, a.g.e., s. 4-5.

olduğunu bilerek tertip ettiği delile ise *Mugalata* adı verilir. Mugalata'dan amaç, hasmı tağlît yoluyla susturmaktır.²³

2. Fıkıh Usûlü Ehline Göre Delil

Fıkıh usûlü âlimlerine göre delil, “üzerinde sıhhatli bir şekilde düşünlüğünde insanı şerî hükme (istenen sonuca) ulaştıran şeydir” şeklinde tanımlanırken, kıyas ise, “iki bilinen şeyden birinin nassla sabit olan hükmünü, aralarındaki müşterek illetten dolayı diğerinde de içti-hadla izhar etmektir” olarak tanımlanmaktadır.²⁴

Fıkıh usûlcüleri nazarında delil, mukaddemelerden terekkep eden bir kıyas tarzında olmak zorunda değildir. Böyle olabileceği gibi, müfred bir kıyas olması da mümkündür. Delilin müfred olması durumunda, bir şeyin varlığı veya halleri başka bir şeyin varlığına ya da hallerine işaret eder; alemin varlığının yaratıcının varlığına, yine alemdeki düzenliliğin (nizamın) yaratıcının birliğine ve kemâline işaret etmesi gibi. Delilin mürekkep bir kıyas olması durumunda ise usûlcüler, mukaddemelerle netice arasındaki ilişkiyi zorunluluk (lazım-melzum) ilişkisi olarak kabul etmemektedirler. Zira bu netice, iki öncülün kendilerinden zorunlu olarak değil de, bu iki öncülün zihin dışı alanla (dış dünya) ilgili cüzî önermeler olmasından kaynaklanır. Yine usûlcüler nazarında, bir kıyasın delilini, kıyasın heyeti değil de kıyasın *fer*'i konumundaki öncülü oluşturur.²⁵

Fıkıh usûlü ıstılahında kıyasın dört rüknü vardır. Hükmü hakkında nass bulunan öncüle *el-Asl*, hükmü hakkında nass bulunmayan öncüle *el-Fer*, hakkında nass bulunan *asl*'ın hükmüne *Hükmü'l-asl* ve asıl hükmün bina edildiği vassa da *el-İllet* adı verilir. Şarap içmek *asl*'dir, zira hükmü hakkında nass vardır, illeti ise sarhoş edici olmasıdır. Şarap dışındaki sarhoş edici içkiler de *fer*'dir, zira hükmü hakkında nass yoktur. Şarapla diğer içkiler sarhoş etmede müsavî oldukları için haram olma hükmünde de müsavî olurlar. Bu fikhî kıyasta *fer* (“şarap dışındaki bu içkiler de sarhoş edicidir”), kıyasın neticesinin (“şarap dışındaki içkiler de haramdır”) delili olmaktadır.²⁶

23 A. Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd, Mantık Metinleri 2* içinde, haz. Kudret Büyükcoşkun, İstanbul 1998, s. 103-105.

24 Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 1998, s. 23, 57.

25 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 12; Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 4-5.

26 Fahrettin Atar, *a.g.e.*, s. 62. Ayrıca, Kelâm âlimlerine göre de netice, mantıkçılarda olduğu gibi, iki öncülün terekkepünden oluşur ve fakat Mutezile mezhebine göre bu ilişki, “tevlid” yoluyla gerçekleşir. Eş'arîlere göre, bu ilişki lüzumî olmayıp “tarik-i âde” vasıtasıyladır. Fahreddin Râzi'ye göre ise, lüzumdan murad, “aklî” bir zorunluluktur (lüzum-i aklî), bkz. Abdünnâfi İffet Efendi, *a.g.e.*, s. 15-16.

F. Münâzara İlmî'nin Cedel ve Hilâf İlimleriyle (Usûlleriyle) İlişkisi

Münâzara, cedel ve hilâf gibi kavramların, birbirlerinden tam anlamıyla ayrılmadıkları tarihî oluşum süreçleri dikkate alındığında, tartışma anlamına gelmeleri bakımından, kavramsal düzeyde birbirlerine çok yakın anlamlarının olduğu ve hatta zaman zaman birbirlerinin yerine kullanıldıkları söylenebilir. Bunun yanında, her biri müstakil birer ilim (usûl) olma cihetiyle yek diğerinden ayrılmıştır. Hepsinin konusunu tartışma bahisleri (deliller) oluşturuyor olsa da, ya her birinin bu bahisleri ele alıp inceledikleri vecihler ve bu delillerin taşıdıkları bilgi değerleriyle bunlara karşılık gelecek istidlâl yöntemleri, ya da gayeleri farklıdır. Her durumda, doğrudan ilgili oldukları ilimler göz önünde tutulduğunda, her birinin birbiriyle çok yakın bir ilişki içinde olduğu açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Münâzara ilmi, ilimler hiyerarşisinde mantık ilminden sonra, fakat onunla birlikte aklı ilimlerin bir türünü oluşturmaktadır. Münâzara ilmi, özellikle mantık ilminin tasdikât kısmının kıyas ve delil bahisleriyle sıkı bir ilişki içindedir. Âdâb ilminin konusu deliller, gayesi ise hakkın ortaya çıkması ve tartışmacıyı tartışma sırasında hatadan korumaktır. Hakkın ortaya çıkması, delillerin bedihî veya nazarî olmasıyla ilgilidir. Hatadan korunmak ise, tartışmacının bütün delil türlerini ve delilin iddia için uygun olup olmadığını bilmesine bağlıdır. Münâzara yöntemiyle yapılan nazarî tartışmalarda esas olan, yakînî bilgiye ulaşabilmek için bedihî ve nazarî deliller ortaya koymaktır. Burhanî kıyas, yakînî bilgi, bedihî ve nazarî deliller mantık ilminde incelenmektedir.²⁷ Ayrıca, münâzara ilmi meselelerini, mantık ilminden aldığı genel ilkelere dayandırarak ele alıp incelemektedir. Bu ilkeler, bütün ilimler için geçerli ve bütün tartışma konularına uygulanabilecek ilkelerdir. Bu cihetle münâzara ilmi, diğer tartışma usûllerine (yöntem ve ilkelerine) genel ilkelerini veren küllî bir tartışma metodolojisi mesabesinde durmaktadır.

Cedel kelimesi, Latince 'dialectica' sözcüğünün Arapça karşılığıdır. 'Dia' ve 'legein' sözcüklerinden meydana gelen dialectica, "karşılıklı konuşma ve tartışma" anlamlarına geldiği gibi, "akıl yürütme (istidlâl)" anlamında da kullanılmaktadır.²⁸

Konusu itibariyle cedel, bir görüşü savunmayla ve çürütmeyle ilgili delil getirme yollarından bahseden bir ilimdir. Gayesi itibariyle ise, burhanî, hatta hatalı delilleri bile anlamaktan aciz olanları meşhur ön-

27 A. Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 58-78, 90-105.

28 Roland Hall, "Dialectic", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. I-II, 1972, s. 385-389.

cüllerden veya muhatapların kabul ettikleri hükümlerden kurulu bir delille ikna ve ilzam etmektir.²⁹ Buna göre cedel, hasmı ibrâm ve nak-zetmesi açısından delillerle ilgilenmektedir. Münâzara ise, müvecceh olup olmama bakımından delilleri incelemektedir. Her ikisinin konusu da aynı (deliller) olmakla birlikte, delilleri ele alış yönleri arasında fark vardır. Cedel'in gayesi, her durumda hasmı ilzam ve ikna etmektir. Münâzara'nın gayesinin hakkı ortaya çıkarmak olduğunu düşündüğümüzde, bu ikisi asıl olarak gaye itibarıyla ayrılmaktadırlar. Bu bağlamda, cedelde muhataba karşı sert ve alaycı bir tavır takınmak mümkünken, münâzara yoluyla yapılan nazârî bir tartışmada tarafların birbirlerine karşı sert ve küçümseyici tavırlardan uzak, soğukkanlı ve olgun bir eda takınmaları esastır.³⁰

Cedel ilmi, mantık ve münâzara ilimleriyle ilişkili olmak üzere aklî ilimlerin bir türünü oluşturmaktadır. Cedel de âdâb ilmi gibi, mantık ilminin kıyas ve delil bahisleriyle doğrudan ilgilidir. Cedelî kıyas ve bu kıyası oluşturan öncüllerin içerikleri (maddeleri) mantık ilminde incelenmektedir. Kıyasının formunu ve delillerinin içeriğini mantık ilminden alan cedel ilmi, genel ilkelerini münâzara ilminden alan ve kelâmî tartışma meselelerine uygulanan özel bir tartışma tekniği haline dönüşmüştür. Cedelî tartışma yönteminin, kullandığı kıyas türü ve delillerin bilgi değeri bakımından münâzara yönteminde kullanılan kıyas türü ve delillerin seviyesinde olmasa da, zihni fikren geliştirmesi, görüşü keskinleştirmesi ve ikna gücünü artırması gibi, pek çok faydası bulunmaktadır.³¹

Hilâf, ihtilâf, ilm-i hilâf ve *hilâfîyât* tabirlerinin birbirleri yerine kullanılmaları uygun olsa da, aralarında anlam ve kullanım farkları bulunduğu dikkat edilmelidir. İhtilâf, ittifakın karşıtı olup, farklı görüşler karşısında tarafsız kalmayı veya zayıf da olsa bir tarafa temayülü yansıttığı için olumlu bir çağrışıma sahiptir. Hilâf ise, tez ve anti tezdten birini benimseme ve diğerine karşı tavır alma anlamı taşır. Sahabe ve tâbiîn görüşlerinden ayrı olarak, fakihlerin farklı görüşlerinin, gerek mukayese ve gerekse savunma amacıyla biraraya getirilmesine hilâfîyât adı verilir ve bu anlamıyla fıkıh ilminin bir alt dalı olarak kabul edilir. Buna mukabil, cedel yöntemiyle hasmı susturma veya kendi mezhep görüşünü savunup ötekini çürütme amacıyla mezhepler arası mez-

29 Molla Lütî, *a.g.e.*, s. 56; İbrahim Emiroğlu, "Cedel Nedir?", *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, İzmir 1999, sy. 12, s. 17-37.

30 Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, Daru'l-basâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988, s. 142-143; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, c.II, s. 579-580.

31 İbrahim Emiroğlu, *a.g.m.*, s. 37.

hep içi farklı görüşlerin dayandığı gerekçeleri bilme anlamındaki ilm-i hilâf ise, fıkıh usûlü ilminin bir alt dalı olarak görülmektedir.³²

Konusu itibarıyla hilâf ilmi, çeşitli istinbat vecihlerinden elde edilen icmalî veya tafsilî delillerden bahseden bir ilimdir. Gaye olarak ise, benimsenen mezhebin görüşleri üzerindeki şüpheleri defetmek suretiyle, bu şüpheleri hasmın mezhep görüşleri üzerine yöneltmektir. Hilâf ilminin konusu da deliller olmakla birlikte, söz konusu delillerin ele alınış yönü, münâzara ilminden farklılık arz etmektedir. Gaye bakımından da, ibrâm ve nakz melekelerini kazandırarak karşı mezhebin görüşlerini reddetmek cihetiyle, münâzara ilminin gayesinden ayrılmaktadır. Kullandığı kıyas ve delil türü olarak bakıldığında, mantık ilmiyle yakın bir ilişki içindedir. Esas itibarıyla hilâf ilmi, fikhî konulara uyarlanmış bir cedel yöntemi olması sebebiyle, cedel ilmiyle de doğrudan ilişkilidir. Hilâf ilmiyle cedel arasındaki ilişki, madde ve suret itibarıyla ledir. Cedel, ilkelerini hilâf ilmine vermek suretiyle bu ilmin maddesini oluştururken, hilâf ilmi ise, bu ilkeleri kendi tartışma konularına uygulayarak suret konumunda bulunmaktadır. Hilâf ilmiyle ilişkileri bağlamında, münâzara ve cedel ilimleri, aynı zamanda fıkıh usûlünün bir alt dalı olarak kabul edilmektedirler.³³

Yukarıda resmedilen tabloya bakarak şu tespitleri yapmamız mümkündür: Münâzara, cedel ve hilâf ilimleri, hem birer ilim, hem de birer tartışma yöntemi olmak üzere hiyerarşik bir sıra düzenine sahiptir. Bu düzen içerisinde münâzara ilmi, zikredilen tartışma yöntemleri için de geçerli olacak küllî ilkeleri ortaya koymaktadır. Diğerleri ise, bir üstten aldıkları bu genel ilkeleri kendi özel alanlarına uygulamaktadırlar. Bunun yanında, hepsinin kendilerine tahsis olunmuş konuları, gayeleri ve meseleleri olması yönüyle de, her biri birer ilim hüviyetine sahiptir. Yine, ilgili oldukları ilimler söz konusu edildiğinde, her birinin bir diğeriyle sıkı bir ilişki içinde olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Osmanlı Medrese Sistemi ve Münâzara İlmî

I. İlimler Tasnifi ve Münâzara İlmî

A. İlimler Tasnifi

Muhtelif asırlarda ilimlerin mevzûlarına dair problemlerin zamanla artması, ilimlerin çoğalmasına sebep olmuştur. Bu yüzden, ilimleri za-

32 Şükrü Özen, "Hilâf", *DİA*, c. XVII, s. 527-538.

33 Molla Lütfî, *a.g.e.*, s. 55; Taşköprülüzâde, *Mevzuâtü'l-ulûm*, c. I, s. 250, c. II, s. 334-335.

manın birikimine göre yeniden tasnif etme ve ilimler arasındaki ilişkileri yeniden düzenleme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu durum ise, ilimler tasnifi çalışmalarını beraberinde getirmiştir.³⁴

İlimler tasnifiyle ilgili yapılan çalışmalar, bu çalışmaları yapan kimse- nin inancı, mezhebi veya meşrebi ile o dönemin bilgi birikimini gösterirken aynı zamanda, o toplumun dünya görüşünü yansıtmakta ve eğitim sisteminin de müfredatını oluşturmaktadır.³⁵

Genel olarak düşünce tarihinde, özel olarak ise İslâm düşünce geleneğinde ilimler tasnif edilirken, temel olarak üç kriter göz önünde tutulmuştur. Ontolojik kritere göre bilinenler (ilimler), varlıktan pay alma çerçevesinde, var olmaları itibarıyla ‘aynî’ (fizikte varlık), ‘zihnî’ (zihinde varlık), ‘lisanî’ (dilde varlık) ve ‘kitabî’ (hattı-yazıda varlık) olmak üzere dört varlık *sferinde* yer alırlar. Psikolojik kriterin temelinde ‘nefs teorisi’ yer almakta olup, bu teorideki nazarî akıl-amelî akıl ayırımından hareketle ilimler de ‘nazarî ilimler’ ve ‘amelî ilimler’ şeklinde ayrılmıştır. Epistemolojik kriterin temelini ise, ‘burhan teorisi’ oluşturmaktadır. Bilgi bakımından en kesin, dolayısıyla en hakiki ilim olan ‘metafizik’, ilimler hiyerarşisinin en tepesinde durmaktadır. Metafizikğin altında ise, burhan teorisine yakınlık dereceleri bakımından sırayla diğer bilgi edinme yöntemleriyle elde edilen ilimler yer almaktadır.³⁶

B. İlimler Tasnifinde Münâzara İlminin Yeri ve Önemi

Osmanlı medrese sistemi içinde âdâbu’l-bahs ve’l-münâzara ilminin yerini ve önemini anlayıp gösterebilmek, bu sistemin temelini teşkil eden ‘tasnifu’l-ulûm’un ve bu tasnif içinde de münâzara ilminin bulunduğu yeri ve oynadığı rolü tespit etmekle mümkündür. Bu tespiti yapabilmek için Taşköprülüzâde Ahmet Efendi’ye ait olan *Miftâhu’s-saâde ve Misbâhu’s-siyâde* adlı Arapça eserle birlikte, bunun Türkçe tercümesi olan *Mevzuâtı’l-ulûm* adlı çalışmayı esas almayı uygun gördük. Zira *Miftâh*, kendisinden önceki geleneği içermesinin yanı sıra, Osmanlı-İslâm medeniyetinde kendisinden sonrasına en çok tesir eden ve temsil gücü yüksek ana eserlerin başında gelmektedir. Eser, sadece

34 Halide Yenen, “*İbn Sînâ’da İlimler Tasnifi*”, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2001, s. 8.

35 Taşköprülüzâde, *Miftâhu’s-saâde ve Misbâhu’s-siyâde fî mevzuâtı’l-ulûm*, Kahire 1968, c. I, s. 45-46.

36 İlhan Kutluer, *İslâm’ın Klâsik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 147-195.

bir tasnif değil aynı zamanda, her ilim dalında mevcut telifatı muhtevî bibliyografik bir çalışmadır.³⁷

Taşköprülüzâde söz konusu eserinde bilgiyi (ilimleri) temel olarak, ontolojik kritere göre sınıflandırmaktadır. Buna göre ilimler, hattî (yazıda varlık), lisanî (dilde varlık), zihnî (zihinde varlık) ve aynî (fizikte varlık) alana ait ilimler olmak üzere dört sınıftır. Kitabet ilimleri ve bunların ferleri hattî ilimleri oluştururken, dil ilimleri ve bunların ferleri ise lisanî ilimleri oluşturmaktadır. Mantık ilmiyle nazar, cedel ve hilâf ilimlerini içeren münâzara ilmi ve ders âdâbı, zihni bilgi alanına ait olan manevî (anlama ilişkin) alet ilimleridir.

Lisanî ve hattî var olana ilişkin bilgi dalları ise saf alet ilimleridir. Zihnî, lisanî ve hattî var olana ilişkin bilgi dalları sadece nazarı yolla elde edilebilirken, aynî var olana ilişkin bilgi dallarına ise kimilerince nazarı yolla, kimilerince de tasfiye (keşf) yoluyla ulaşılabilir. Yine, hattî ve lisanî var olanlar alanı mecazî bakımdan varlık değeri taşıırken, zihnî var olanlar alanının matematik nesneler konusundaki Platoncu ve Aristotelesçi tartışmalar dikkate alındığında, hakikî veya mecazî olup olmadığı tartışmalıdır. Fakat, hakikî ve asıl varlık alanı aynî var olanlar alanıdır. Çünkü, bu alana ilişkin bilgi, hakikî bilgi olduğundan zamana, dinlere ve milletlere göre değişmez.

Aynî varlık alanına ait ilimler ise, hikemî (felsefi) ilimler, şerî ilimler ve bâtın (keşf-irfan) ilmi olmak üzere üç sınıftır. Hikemî ve şerî ilimlerin her biri de kendi aralarında nazarı ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Metafizik, matematik ve fizik ile bunların ferleri 'hikemî-nazarî' kısmın altında yer alırken, ahlâk (fert), tedbir-i menzil (aile) ve siyaset (toplum) 'hikemî-amelî' kısımda yer alır. Kelâm ile usûl-i fıkıh ve bunun ferleri olan münâzara, cedel ve hilâf 'şerî-nazarî' kısma ait ilimler, fıkıh ilmi ve bunun ferleri ise 'şerî-amelî' kısma ait ilimlerdir. Ayrıca,

37 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn* adlı önemli çalışmasında büyük oranda Taşköprülüzâde'den faydalanmıştır. 1741'de İstanbul'da Fransız Büyükelçiliği'nin isteği üzerine kaleme alınan ve Osmanlı medreseleri müfredat programı ve okutulan eserlerle yöntemlerden bahseden *Kevâkibu's-seb'a* nispeten *Miftâh*'in özetidir. Bu durum, *Miftâh*'in bir nevi resmî Osmanlı ilim zihniyetini temsil eden bir eser olduğunu göstermektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Hintli âlim Hasan Kannucî ise, *Ebcdu'l-ulûm*'unda *Miftâh*'tan faydalanmıştır. Bu da, Taşköprülüzâde'nin etkisinin genişliği ile sürekliliğine delalet eder. Nitekim modern dönemde de İslâm ilim tarihi çalışmalarının ana kaynaklarından birisi *Miftâhu's-saâde*'dir. Türkiye ve dünya yazma kütüphanelerinde yüzlerce nüshası olan eser üç cilt olarak Beyrut'ta 1985 yılında basılmıştır. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Ahmed Efendi (Taşköprülüzâde)", *Yaşam-ları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c.I, s. 124.

Ahmet Efendi'ye göre, dünya ve ahiret saadeti için ilim (nazar) ve amelî (keşf) ikisine de sahip olmak gerekir. Çünkü, nazar ile irfân birinin lâzımıdır.³⁸

Taşköprülüzâde, bütün bu ilim dallarını aslî ve ferî seviyede ad ve tanım yönünden tasavvur, konu ve gaye (fayda) yönünden de tedebbür cihetleriyle tek tek ele alır. Tasnifi sırasında tahlil (analiz), terkip (sentez), tümevarım ve tümdengelim yöntemlerini beraberce kullanır. Daha sonra her bir ilim dalında telif edilen 'muhtasar' (kısa), 'mutavassıt' (orta) ve 'mebsut' (ileri) eserlerle müelliflerini talebelere kolaylık olması için zikreder. En nihayetinde bilgi dallarındaki bu sıra düzeni Kur'an-ı Kerim'i anlamaya, yani tefsir ilmine götüren bir diziliş gösterir.³⁹

Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilmi, Osmanlı medrese sistemine ve medreselerin müfredat programlarına zemin teşkil eden Taşköprülüzâde'nin yukarıda resmedilen ilimler tasnifinde iki yönlü bir yere sahiptir. Bir yönüyle münâzara ilmi, mantık ilmiyle birlikte, zihnî varlık alanına ilişkin alet ilimleri içinde yer alırken, diğer yönüyle ise, aynî varlık alanına ilişkin olan ve kelâm ilmiyle beraber şerî-nazarî ilimlerin altında yer alan usûl-i fikhın nazar, cedel ve hilâf ilimleriyle birlikte ferlerinden birisini oluşturmaktadır.

İlm-i münâzara'nın iki farklı varlık alanıyla ilişkili olması, bu ilmin yerine getirdiği işlevleri de belirlemiştir. Söz konusu iki farklı konumu sebebiyle bu ilmin iki tür görevi vardır. Düşünceyi hatadan koruması hasebiyle mantık ilmi, düşüncenin yöntemini ve küllî ilkelerini araştıran ve tespit eden müstakil bir ilimdir. Diğer yandan yine o, bütün ilimlerin nazarî kısımlarına ilişkin ilkeleri belirleyen ortak bir dil olmaktadır. Buna benzer bir şekilde, tartışma (mübâhase) sırasında tarafları hatadan koruyan münâzara ilmi de, tartışmanın yöntemini ve küllî ilkelerini araştıran ve ortaya koyan müstakil bir ilim olurken, aynı zamanda da cedel ve hilâf ilimleri vasıtasıyla dinî ilimlerde, nazar vasıtasıyla da hikemî ilimlerde cereyan eden tartışmaların yöntemleri ve ilkeleri için ortak bir dil ve zemin oluşturmaktadır.

II. Müfredat Programında Münâzara İlminin Yeri ve Önemi

A. Münâzara İlminin Yeri

Osmanlı medreseleri müfredat programında ders olarak okutulan ilimler hiyerarşisi içinde münâzara ilminin yerini *Kevâkib-i Seb'â* adlı

38 Taşköprülüzâde, *Miftâh*, c. I, s. 66-70, 83-85; c. II, s. 3-5; c. III, s. 5-6; *Mevzuâtü'l-ulûm*, c. I, s. 110-118, 442-443; c. II, s. 253-255.

39 İhsan Fazlıoğlu, a.g.m., s. 123.

müfredat programını esas alarak tespit etmeyi uygun gördük.⁴⁰ Adı geçen eser, medreselerde bir talebenin ilimleri genel olarak hangi sıra düzeni içinde ve hocalardan nasıl alıp okuduğu hakkında şu bilgileri vermektedir:

Sıbyan mektebinden sonra Osmanlı medreselerinde öğrenim gören talebelerden ilk seviyedekiler 'suhte' (mübtedî) adını alırken, ileri seviyedekilere 'danışmend' adı verilirdi. 12-15 yaşlarındayken 'Haşiye-i Tecrid' medreselerine girerek suhte adını alan talebeler, medresedeki öğrenim hayatına adım atarlardı. Suhteler, bu medreselerde 'mukaddemât-ı ulûm' veya 'mebânî-i ulûm' denen sarf, nahiv, delalet bahsi-ne kadar fıkıh, mantık ve münâzara gibi dersler görürlerdi. Bu derslere 'muhtasarât' dersleri denilirdi.

Muhtasarât tahsilini tamamlayıp 'Sahn-ı Seman' medreselerine giren suhteler, danışmend adını alırlardı. Semâniye medreselerinde danışmendlerin tahsilinde bundan sonra hocalar, iki yol takip ederlerdi. Bazıları, ilk olarak belagat ilmiyle başlayıp, daha sonra da nazârî hikmet, kelâm, fıkıh usûlü ve hadis ilimleriyle dersleri bitirirlerdi. Genel olarak belagat ilminde, özel olarak ise bu ilmin bir alt dalı olan meânî ilminde getirilen delillerle iddia edileni anlamak pek çok ilme bağlı olduğundan, bazıları da alet ilimlerinden hemen sonra doğrudan nazârî hikmete geçip, belagat, kelâm, fıkıh usûlü, ve hadis ilimleriyle devam ederek tefsir ilimleriyle bitirmeyi tercih ederlerdi. Nihayetinde ise, hangi yol tercih edilirse edilsin mevhibe ilmini de tekml eyleyenler, icazet almaya ve ders okutmaya hak kazanırlardı.⁴¹

Yukarıda genel hatlarıyla tasvir edilen tabloya baktığımızda, münâzara ilminin diğer alet ilimleriyle birlikte, Haşiye-i Tecrid ve Tetimme medreselerinde ilimlere giriş olarak okutulan bir alet ilmi olduğunu görmekteyiz. Yine bu ilim, zikrolunan medreselerde tedris olunan alet ilimleri hiyerarşisinin de en sonunda yer almaktadır. Ayrıca, münâzara ilmi mantık ilmiyle beraber, alet ilimlerinin okutulduğu medreselerle, hikemî (felsefî) ve dinî (şerî) ilimlerin ders olarak okutulduğu Semaniye medreselerine geçişi sağlayan bir köprü olma

40 *Kevâkib-i Seb'a* 1155 / 1741 tarihinde kaleme alınmıştır. Adı meçhul olan yazar, eserinin önsözünde, Fransa devleti tarafından İstanbul'da elçi olarak bulunan Marquis de Villeneuve'ün elçiliği sırasında (1728-1741) kendisinin konuyla ilgili bir kitap yazması hususunda bir mektup alması üzerine bir risâle kaleme alıp, bu eseri bir önsöz, iki bölüm ve bir sonsöz şeklinde tertip ederek, bütün ilimlerin mevzû, gaye, ve faydası ile ilimlerin tertibini ve ele alınış usûlünü kısaca anlattığını kaydetmektedir. Bkz. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, c. I, s. 69-70.

41 Cevat İzgi, *a.g.e.*, c. I, s. 50-55, 70-75.

özellği taşımaktadır. Son olarak ise bu ilim, yine mantık ilmiyle birlikte, şerî ve felsefî ilimlerde vukû bulan tartışma mevzûları ve meseleleri için kullanılan bir usûl (yöntem ve ilkeler) olarak karşımıza çıkmaktadır.

B. Münâzara İlminin Önemi ve Faydaları

Osmanlı medrese sistemi için önemli bir yere sahip olan münâzara ilminin pedagojik açıdan pek çok önemi ve faydası bulunmaktadır. Adâb ilmi, müfredat programlarında yer alan çeşitli ilimlerin ve medreselerde okutulan derslerin okunuş hiyerarşisini ve aralarındaki ilişkileri belirleyen temel kriterlerden birisi olması bakımından önemli bir yere sahiptir. Zira, müfredatta genellikle mantıktan sonra ve fakat hikmet, kelâm ve usûl-i fıkıhtan önce yer alan âdâb ilmi, ilimler arası geçişi sağlayan bir köprü vazifesi görürken, aynı zamanda tartışma usûlü açısından da ilimlere zemin teşkil etmektedir.⁴²

Münâzara ilmi, medreselerde okutulan ders kitaplarının telif ediliş tarzı üzerinde önemli bir role sahiptir. Osmanlı medreselerinde ilimler, ‘iktisâr’ (başlangıç), ‘iktisâd’ (orta) ve ‘istiksâ’ (ileri) olmak üzere üç mertebede okutulurdu. Her mertebenin de, ayrıca kendi içinde üç mertebesi bulunurdu. İktisâr, fennin en meşhur meselelerini delil getirmeksizin ihata eden kısa metinlere denirken iktisâd, meşhur meseleleri de zikrederek bu meseleleri bazı delillerle ispat eden orta metinlere denirdi. Nadir meseleleri de içeren ve bunları bütün yönleriyle ele alıp tahkik ederek delil getirmek suretiyle muhalifleri red ve temhik eden uzun metinlere ise istiksâ adı verilirdi.⁴³ İlimlerin iktisâr seviyelerinde görevleri esas itibarıyla, ezber ve tekrar olan medrese talebelerinin, her ilmin iktisâd ve istiksâ seviyesinde okutulan kitaplardaki tartışmaları, bu tartışmalarla ilgili olarak ortaya konulan delilleri anlayabilmeleri ve bu delilleri red ve kabul açısından temyiz edebilmeleri için münâzara ilmi çok büyük bir önem taşımaktadır.

Yine, medreselerde hocaların ders işleyiş yöntemlerinde ve talebelerin yetiştirme tarzında münâzara ilminin merkezî bir konuma sahip olması, bu ilmi önemli kılan en temel özelliklerden birisidir. Medrese talebeleri haftada beş ders okurlardı. Her derse, bir gün önce sekiz-dokuz saat bakıp ertesi gün, hoca huzurunda nöbetle bir öğrenci ibare okurdu. Hoca bir kat mâna verdikten sonra etraftan herkes görüşünü hocaya söyleyerek dört-beş saat tartışırlardı. Bu şekilde her gün zihin-

42 A. Hadi Adanalı, “Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi”, s. 36.

43 Cevat İzgi, *a.g.e.*, s. 76.

lerini geliştirip açarlardı.⁴⁴ Tartışma usûlüne (yöntem ve ilkelerine) göre yapılan derslerde öğrencilerin vazifelerinden birisi de, işlenen konuyla ilgili olarak yapılan tartışmalara iştirak etmesidir. Talebenin bunu yapabilmesi, tartışmanın usûlünü bilmesiyle ve tartışma melekesini kazanmasıyla mümkündür. Bütün bu özellikleri ona münâzara ilmi kazandırmıştır.

III. Medreselerde Okutulan Münâzara Eserleri

Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan yahut bilgi akışı içerisinde yerini almış ilk dönem münâzara eserlerine baktığımızda, bu eserlerin Osmanlı coğrafyası dışındaki diğer İslâm coğrafyalarında yetişmiş âlimler tarafından kaleme alınmış olduklarını görürüz.⁴⁵

Osmanlı Devleti kuruluş döneminde, oturmuş kurumlara, yeterli sayıda ilim adamı ile ilim ve kültür merkezlerine sahip değildi. Bu problemi aşmak için Osmanlılar, kendilerinden önceki mevcut birikimleri hızla tevarüs etmeye başladılar. Kendi cazibe merkezlerini oluşturmak için medreseler inşa etmeye başlamalarının yanı sıra, çevre merkezlere ilim tahsil etmek için talebeler gönderdikleri gibi, farklı İslâm coğrafyalarından da ilim adamlarını Osmanlı topraklarına çekmeye çalışarak, âlimlerin farklı alanlarda yapmış oldukları çalışmaları medreselerde ders kitabı olarak okutuyorlardı.⁴⁶ Bu durum bir çok ilim için söz konusu olduğu gibi, münâzara ilmi için de geçerliydi. Ayrıca, ilm-i münâzarayla da ilgili olan bu durum bize, Osmanlı-Türk düşüncesiyle İslâm düşüncesi arasında bir sürekliliğin bulunduğunu

44 Cevat İzgi, *a.g.e.*, s. 76-77. Semerkand matematik-astronomi okulundaki ders işleme tarzıyla ilgili Cemşid Kâşî ve Fethullah Şirvanî'nin verdiği bilgiler ile *Kevakib-i Seba'da* bu konuyla ilgili olarak yer alan tasvirler arasında benzerlikler bulunmaktadır. Bu durum, siyasi yapıların farklı olmasına rağmen İslâm düşünce geleneğindeki sürekliliği göstermesi açısından dikkat çekicidir. Kâşî ve Şirvanî'nin verdiği bilgiler hakkında bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı felsefe-biliminin arka planı: Semerkand matematik-astronomi okulu", *Dîvân İlmi Araştırmalar*, sy.14, İstanbul 2003/1, s. 55,57-58.

45 Münâzara ilmi hakkında yazılmış ilk müstakil eserler; Şemsuddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî (ö. 702 / 1303)'nin *er-Risâletü's-Semerkandî fî âdâbi'l-bahs* ile Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî (ö. 756/1355)'nin *el-Âdâbu'l-Adudiyye* adlı çalışmalarıdır. Her iki âlimin ortak özelliği, Osmanlı coğrafyası dışında yetişmiş olmalarıdır. Buna ek olarak, münâzara ilminin tedvin tarihinin Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla eş-zamanlı olduğunu söyleyebiliriz.

46 İhsan Fazlıoğlu, *a.g.m.*, s. 6-7.

ve Osmanlı Devleti'nin İslâm medeniyetinin bir devamı olduğunu göstermektedir.

Osmanlı Devleti'nin siyasî olarak güçlenmeye başlaması, özellikle de İstanbul'un fethi ve sonrasındaki gelişmelerin ardından diğer ilimlerde olduğu gibi, münâzara ilmiyle ilgili olarak da Osmanlı topraklarında kök salan merkezlerde ilim adamları yetişmeye ve bu âlimler tarafından telif edilen eserler ortaya çıkmaya başlamıştır.⁴⁷ Fakat bir yandan da klâsik olma nitelikleri (ilkeleri koymuş olmaları) sebebiyle, bu alanda yazılan ilk eserler, şerh ve haşiyeler yoluyla münâzara alanında medreselerde ders olarak okutulmaya devam edilmiştir.

Bu bölümde, Osmanlı ilim ve kültür hayatının merkezi olan İstanbul medreselerinde ders kitabı olarak okutulan münâzara eserleriyle, İstanbul dışındaki çevre merkezlerde okutulan kitaplar arasındaki sürekliliği, farklılığı ve bu eserlerin okutuldukları seviyeleri göstermeye çalışacağız.

Medreselerde okutulan münâzara eserleri ve bunların seviyeleri hakkındaki tespitler, Cevat İzgi'nin *Osmanlı Medreselerinde İlim* adlı çalışmasından, Ömer Özyılmaz'ın *Osmanlı Medreseleri Müfredat Programları* adlı eserinden ve Şükran Fazlıoğlu'nun *Nebî Efendi-Zâde'nin 'Kasîde fî el-kütüb el-meşhûre fî el-ulûm'una Göre Bir Medrese Talebesinin Ders ve Kitap Haritası ile Talim ile irşâd arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın medrese ve ders müfredatı* adlı makalelerinden hareketle yapılacaktır. Bunun için de özellikle, İstanbul merkezli medreselerin müfredat programını göstermesi bakımından *Kevâkib-i Seb'â'yı* ve çevre merkezlerdeki medreselerin müfredat programlarını göstermesi açısından da İbrahim Hakkı Erzurumî'nin (ö. 1194/1780) *Ter-tib-i Ulûm'u* ile Nebî Efendizâde el-Uşşakî'nin (ö. 1200/1786) *Kasîde fî el-kütübi'l-meşhûre fî el-ulûm'unu* temel metinler olarak seçtik, zira bu çalışmalar, mevcut malzeme içinde münâzara eserleri ve bunların seviyeleri hakkında en geniş malumata sahip olan metinlerdir.

47 Âdâb ilmiyle ilgili Osmanlı topraklarında yetişmiş ilim adamları tarafından kaleme alınmış pek çok çalışma mevcuttur. En önemlilerinden bazıları şunlardır: Kemal Paşazâde (873-940/1468-1534), *Risâle fî Âdâbi'l-bahs*; Taşköprülüzâde (1495-1561), *Risâle fî ilmi âdâbi'l-bahs*; Saçaklızâde Mehmed Mar'âşî (ö. 1145/1732), *Takrirü Kavânin* ve Gelenbevî İsmail Efendi (1730-1791), *Âdâbu'l-Gelenbevî*. Bkz. *Tüyatok* (İstanbul), c. III, Ankara 1987, s. 7-28; (İstanbul), c. IV, Ankara 1994, s. 17-42; *Köprülü Yazma Kataloğu*, İstanbul 1986, c. I, s. 447-448; c. II, s. 145-146, 231-365; c. III, s. 130-163, 313-377.

A. Kevâkib-i Seb'â'da Yer Alan Münâzara Eserleri

Kevâkib-i Seb'â'ya göre, bir medrese talebesi, mantık ilmiyle ilgili eserleri tahsil ettikten sonra tartışmada yanlıştan sakınmak için âdâb ilmine başlar.

Münâzara ilminin iktisâr rütbesinde *Taşköprü Şerhi*'ni okur. Sonra, iktisâd rütbesinde *Mes'ûd-ı Rûmî* kitabını okur. Bu *Âdâb-ı Semerkandî* üzerine şerhtir. Talikleri yirmi birdir. Sonra, o rütbede *Hüseyn Efendi Kitabı*'nı etraf ve havaşisiyle okur. Üç-dört cüz bir kitaptır ama çok meseleyi ihata eder. Sonra, *Kadı Adud Metni*'ni ve *Şerh-i Hane-fîyye* ve haşiyesi *Mîr* ile sekiz itinalı haşiyesi vardır; tahkik ve tedkik ederek okur. Her ne kadar metnin aslı iktisârın aşağı rütbesindeyse de şerhi ve haşiyesiyle okunup ince araştırmaya yakın olduğundan iktisârın yukarı rütbesine varır derse engel değildir. Bu ilimde telif olunan muhtasaratı, sonradan gelenler şerhetmişlerdir.⁴⁸

B. Tertib-i Ulûm'da Yer Alan Münâzara Eserleri

Bir dönem İstanbul'da da bulunmuş olması hasebiyle, İstanbul merkezli medreselerin müfredat programlarıyla okutulan eserleri de dikkate alarak manzum bir tarzda İbrahim Hakkı tarafından kaleme alınmış olan mezkûr eser, başta Erzurum olmak üzere Doğu Anadolu merkezli medreselerin müfredat programını ve buralarda okutulan münâzara eserlerini gösteren temsil gücü yüksek metinlerin başında gelmektedir.

Tertib-i Ulûm'a göre, mantık ilmiyle ilgili eserleri tahsil eden bir medrese talebesi, bundan sonra münâzara ilmini tahsil etmeye başlamalıdır. Bu konuda ise şu iki beyitteki eserlerin okunması gerekli görülmektedir: *Âdâbı öğren oku Hüseyn'i. Şerh-i Adud'la bul Mîr ü Zeyn'i. Merhum Saçaklı öğretmiş ayin, âdâb'dan eyle Takrir-i Kavânîn*.⁴⁹

C. Kaside fî el-kütübi'l-meşhure fî el-ulûm'da Yer Alan Münâzara Eserleri

1761 yılı başlarında Uşak Cami-i Kebir Medresesi'nde müderrislik görevinde bulunan Nebî Efendizâde, çeşitli müderrisliklerinin ardın-

48 Cevat İzgi, *a.g.e.*, s. 72.

49 Şükran Fazlıoğlu, "Talim ile İrşâd arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın medrese ders müfredatı", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sy. 18, İstanbul 2005/1, s. 127, 131, 150-151. Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medresele-ri'nin Eğitim Programları*, Ankara 2002, s. 132-133. Ömer Özyılmaz'ın adı geçen eserinde, *Tertib-i Ulûm*'da yer alan eser adları ve bu eserlerle ilgili pekçok yanlış okuma ve bilgi yer almaktadır. Bu yanlışların tesbiti ve düzeltilmesi konusunda bkz. Şükran Fazlıoğlu, *a.g.m.*, s. 120-121.

dan 1786'da İstanbul'da vefat etmiş ve Eyüp'e defnedilmiştir.⁵⁰ Manzum olarak Türkçe kaleme alınan mezkûr eser, İstanbul merkezli medreseleri dikkate almasının yanında, başta Uşak olmak üzere Batı ve Orta Anadolu civarındaki medreselerin müfredat programını ve okutulan ders kitaplarını gösteren temsil kabiliyeti yüksek ve önemli bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nebî Efendizâde, bir medrese talebesinin mantık ilminin akabinde münâzara ilmini tahsil etmek için yola koyulmasını vurguladıktan sonra bu alanda ders kitabı olarak okutulmasını uygun gördüğü eserleri şöyle sıralamaktadır: *Oku Adâb'dan Hüseyniye ile Adâb Mîr'in, Şah Hüseyin ile Kara Haşiye, Mes'ûd her birin*.⁵¹ Yukarıda zikredilen üç metinde de münâzara ilminin mantık ilminden sonra tedris edilmesinin gerekliliği vurgulanmaktadır. Yine, bu üç metne baktığımızda âdâb ilmi alanında ortak metinlerin yanında, farklı metinlerin de ders kitabı olarak okutulduklarını görmekteyiz. Aşağıda, sözü edilen ortak eserlerle farklı eserler tespit edilecek ve akabinde de söz konusu eserler tanıtılacaktır.⁵²

D. Genel Bir Literatür

Hüseyniye, Kadı Adud, Şerh-i Hanefiye ve Âdâb-ı Mîr adlı eserler, Osmanlı medreselerinde ders olarak okutulan münâzara eserleri konusunda temel aldığımız üç metinde de yer alan ortak eserleri teşkil ederken, *Şerhu Mes'ûd, Kara Haşiye, Taşköprü Şerhi, Şah Hüseyin, Zeyn ve Takrir-i Kavânin* adlı metinler ise ortak olmayan eserleri oluşturmaktadır.

1. *er-Risâletü's-Semerkindî*:

Şemsuddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî es-Semerkindî (ö. 22 Şevval 702 / 9 Haziran 1303)'ye ait bir eser olup, kaynaklarda *Risâle-i Mevlana Şemsuddin es-Semerkindî*,⁵³ *Âdâb el-Fazıl Şemsuddin*,⁵⁴

50 Şükran Fazlıoğlu, "Nebî Efendi-zâde'nin 'Kaside fi el-kütüb el-meşhure fi el-ulûm'una Göre Bir Medrese Talebesinin Ders ve Kitab Haritası", *Kutadgubilig*, İstanbul, sy. 3, Mart 2003, s. 191-222.

51 Şükran Fazlıoğlu, a.g.m., s. 195.

52 Zikrolunan eserleri telif eden âlimlerin hayatları ve diğer eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İlker Kömbe, "*Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlmi ve Abdünnâfî İffet'in Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevi Adlı Eseri*", MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004, s. 30-47.

53 Taşköprülüzâde, a.g.e., c. I, s. 331.

54 Kâtip Çelebi, a.g.e., c. I, s. 39.

Hüseyniye, *Âdâb el-Fazıl es-Semerkandî*,⁵⁵ ve *er-Risâletü's-Semerkandî fî âdâbi'l-bahs*⁵⁶ şeklinde de geçmektedir.

Semerkandî'nin Arapça olarak yazmış olduğu söz konusu risâlesi, münâzara ilmi alanında yazılmış en meşhur eserlerden birisi olup, bu risâlenin pek çok şerh ve haşiyesi vardır.⁵⁷ *Kevâkib-i Seb'â*'ya göre, Semerkandî'nin bu risâlesi, *Mes'ud Şerhi* ile birlikte, medreselerde iktisâd seviyesinde okutulurdu.⁵⁸ Semerkandî'nin Arapça olarak telif etmiş olduğu bu risâlesinin, Süleymaniye ktp., Ayasofya, 4437 numaralı mecmua içinde 189b-195b varakları arasında okunaklı bir yazma nüshası mevcuttur.

Semerkandî'den önceki âlimler kendilerini cedel, hilâf ve münâzara başlıkları altında sadece kelâmî ve fikhî tartışma yöntemlerine dair eserler kaleme almakla sınırlandırma yoluna gitmişlerdir. Şemsuddin es-Semerkandî ise ilk kez, felsefî (nazar), kelâmî (cedel) ve fikhî (ilm-i hilâf) olmak üzere bütün tartışma alanlarına uygulanabilecek bir münâzara metni yazmaya çalışmıştır. Bu yüzden bu çalışma, “külli bir münâzara teorisi” konusundaki ilk teşebbüs olarak kabul edilmektedir.⁵⁹ Bu eser, üç bölümden oluşan muhtasar bir çalışmadır. İlk bölümde, âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilmine ait teknik kavramların tanımları verilirken, ikinci bölümde, mübâhasenin (tartışmanın) tertibi üzerinde durulmaktadır. Son bölüm ise, felsefî, kelâmî ve fikhî meselelerdeki tartışma örneklerine ayrılmıştır.⁶⁰

2. Şerhu Kemaluddin eş-Şirvanî:

Kemaluddin Mes'ud b. Hüseyin eş-Şirvanî (ö. 905 / 1499-1500)'ye ait bir çalışmadır. Kaynaklarda, *Şerh-i Mes'ud-i Rûmî*, *Şerhu'l-Muhakkik Kemaluddin eş-Şirvanî*, *Mes'ud-i Rûmî* ve *Mes'ud*⁶¹ adlarıyla geçmekte olan ve Arapça olarak yazılmış bu eser, Semerkan-

55 Şükran Fazlıoğlu, a.g.m., s. 203.

56 L.B. Miller, “Al-Samarkandî, Shams el-Din”, *Encyclopedia of Islâm*, new edition, c. VIII, Leiden 1995, s. 1038.

57 Bu risâlenin şerh ve haşiyeleri için bkz. Taşköprülüzâde, a.g.e., c. I, s. 331; Kâtip Çelebi, a.g.e., c. I, s. 39-40.

58 Cevat İzgi, a.g.e., c. I, s. 72.

59 L.B. Miller, a.g.m., s. 1038. Ayrıca, Semerkandî'nin kendisi de bu alandaki ilk müstakil eseri kendisinin kaleme aldığını söylemektedir, bkz. Şemsuddin es-Semerkandî, *er-Risâletü's-Semerkandî*, Süleymaniye, Ayasofya, nr. 4437, vr. 190b.

60 es-Semerkandî, a.g.e., vr. 190b.

61 Taşköprülüzâde, a.g.e., c. I, s. 331; Kâtip Çelebi, a.g.e., c. I, s. 39; Şükran Fazlıoğlu, a.g.m., s. 204.

dî üzerine yapılmış şerhlerin en meşhurdur. Ayrıca, eş-Şirvanî'nin bu şerhi üzerine pek çok haşiye ve talik yazılmış olması,⁶² bu eserin Osmanlı medreselerindeki yerini ve önemini göstermesi bakımından önemlidir. *Kevâkib-i Seb'â*'ya göre, Mes'ud eş-Şirvanî'nin bu çalışması, Osmanlı medreselerinde münâzara alanında iktisâd seviyesinde ders kitabı olarak okutulmaktaydı.⁶³ Kemaluddin Mes'ud eş-Şirvanî'nin Arapça olarak kaleme almış olduğu bu şerhinin, Süleymaniye ktp., Ayasofya, 2537 numaralı mecmua içinde ve 29b-73b varakları arasında okunaklı bir nüshası bulunmaktadır.

3. *el-Haşiyyetü'l-esved*:

Kemaluddin Mes'ud eş-Şirvanî'nin *Adâbu's-Semerkandî* üzerine yazdığı şerhin haşiyelerinden hacimce en büyük olanı İmaduddin Yahya b. Ahmed el-Kâşî'nin (ö. 745 / 1344'ten sonra) Arapça olarak kaleme almış olduğu haşiyesidir. Kaynaklarda "el-Kâşanî" şeklinde de geçmekte olan⁶⁴ Ahmed el-Kâşî, mantık, matematik (hesap), belâgat ve hadis alanlarında üstünlüğü olan bir âlimdir.

Kaynaklar, İmaduddin el-Kâşî'nin 745 / 1344'ten sonra İsfahan'da vefat ettiğini bildirmektedir. Kâtip Çelebi ise, el-Kâşî'nin hicrî X. asır âlimlerinden olduğunu kaydetmektedir.⁶⁵ Onun vefat tarihinin 745 / 1344'ten sonra olduğu bilgisini doğru kabul edersek, Mes'ud eş-Şirvanî'nin 905 / 1500'de öldüğünü de dikkate aldığımızda, el-Kâşî'nin eş-Şirvanî'nin yazmış olduğu âdâb şerhine haşiye yazmış olması pek güçlü bir ihtimal gibi görünmemektedir. Hicri X. asır doğru kabul ettiğimizde ise bu durumda, kaynaklarda biyografisi verilen Ahmed el-Kâşî dışında başka bir el-Kâşî'nin var olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat bu konuda herhangi bir bilgi elde etmek mümkün olmamıştır.

Mes'ud eş-Şirvanî'nin aynı şerhi üzerine Celaluddin Devvanî (ö. 908 / 1502)'nin de bir haşiyesi mevcuttur. Fakat Ahmed el-Kâşî'nin haşiyesinin daha meşhur olması, bu şerhin münâzara ilmi alanında Osmanlı ilim çevrelerindeki yerini ve önemini göstermesi bakımından dikkat çekici bir özelliktir. Ele aldığı konuların muğlaklığı ve ifadelerindeki dikkat sebebiyle bu haşiye *el-Haşiyyetü'l-esved* (*el-sevda*) adıyla meşhur olmuştur.⁶⁶ Ayrıca, bu eser kaynaklarda *Haşiye alâ şerhi âdâ-*

62 Haşiye ve talikleri için bkz. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, s. 39-40.

63 Cevat İzgi, *a.g.e.*, s. 72.

64 Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Tertibu'l-a'lâm ale'l-avâm*, ts., c. IX, 1373-1378 / 1954-1959, s. 162; Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu'l-müellifin terâcimu musannifî'l-kütübi'l-Arabiyye*, c. VIII, Beyrut ts., s. 184.

65 H. Zirikli, *a.g.e.*, s. 162; Ö. R. Kehhâle, *a.g.e.*, s. 184; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, s. 39.

bi's-Semerkandî fî âdâbi'l-bahs ve *Haşiye alâ şerhi risâleti âdâbi'l-bahs* adlarıyla da geçmektedir.⁶⁷

4. *el-Âdâbu'l-Adudiye*:

Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffar el-İcî (ö. 756 / 1355)'ye ait bir eser olup, kaynaklarda *Risâle-i Kadî Adudüddin*, *Âdâbu'l-allâme Adudüddin*, *Âdâbu'l-bahs*, *el-Âdâbu'l-Adudiye* ve *er-Risâletü'l-Adudiye* adlarıyla da anılmaktadır.⁶⁸

Muhtasar ve müfid bir tarzda Arapça olarak telif edilmiş olan bu risâle, Osmanlı medreselerinde münâzara ilmi alanında iktisârın aşağı rütbesinde asırlarca okutulup ezberletilmiş bir metindir.⁶⁹ İstidlâl yolu ve metotlarıyla münâzara ilminin kurallarını, yöntemini ve ilkelerini konu alan on satırdan ibaret bu risâle üzerine çok sayıda şerh ve haşiye kaleme alınmıştır.⁷⁰

El-İcî'nin âdâb risâlesi, münâzara ilmi tarihi içerisinde önüne herhangi bir sıfat almadan her ilim için geçerli olabilecek küllî bir tartışma teorisinin ilkelerini ve yöntemini ortaya koyması bakımından, es-Semerkandî'nin âdâb risâlesi gibi klâsik bir eser olma özelliğine sahiptir. Bu açıdan bakıldığında, yine es-Semerkandî ile birlikte Adudüddin el-İcî'nin, âdâbu'l-bahs ve'l-münâzaranın müstakil bir ilim olarak ortaya çıkışı üzerindeki önemli rolü ve değeri, düşünce tarihi ve tarihçileri için büyük bir önem taşımaktadır.

5. *Şerhu'l-Hanefiye*:

Muhammed Şemsuddin Molla Hanefî et-Tebrizî'ye (ö. 900 / 1494) ait bir çalışma olup, kaynaklarda *Şerhu Mevlana Muhammed el-Hanefî et-Tebrizî* ve *Şerhu âdâbi'l-Adudüddin* şeklinde de geçmektedir. el-İcî'nin âdâb risâlesinin şerhleri arasında en meşhuru, Muhammed et-Tebrizî'ye ait olanıdır. Son derece latif ve memzûc bir şerh olup, üzerine pek çok haşiye kaleme alınmıştır.⁷¹

Molla Hanefî'nin Arapça olarak yazmış olduğu bu eserinin, Süleymaniye ktp., Ayasofya, 4437 numaralı mecmua içinde ve 45a-50b va-

66 Katip Çelebi, *a.g.e.*, s. 39.

67 Zirikli, *a.g.e.*, s. 162; Kehhâle, *a.g.e.*, s. 184.

68 Taşköprülüzâde, *Mevzuât*, c. I, s. 331; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, s. 41; Tahsin Görgün, "İcî, Adudüddin", *DİA*, c. XXI, İstanbul 2000, s. 413.

69 Cevat İzgi, *a.g.e.*, s. 72.

70 Bu risâlenin şerh ve haşiyeleri için bkz. Taşköprülüzâde, *a.g.e.*, s. 331; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, s. 41.

71 Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, s. 41; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, c. II, İstanbul 1951-55, s. 218.

rakları arasında okunaklı bir yazma nüshası mevcuttur. Muhammed et-Tebrizî, Seyyid Şerif Cürcanî'nin (ö. 816 / 1413) el-İcî'nin âdâb risâlesi üzerine yazmış olduğu havaşisinin bazı nüshalarını gördüğünü ve fakat sakim ve itimad edilemez olduğu için bu nüshalardan nakillerde bulunmayı gerekli görmediğini ve bunun üzerine, söz konusu nüshaları da tashih edecek tarzda el-İcî'nin risâlesine yeni bir şerh yazdığını ifade etmektedir.⁷² Ayrıca, bu şerhi et-Tebrizî, sadece münâzara ilminin bazı meseleleri ve kavramları hakkında meşhur ve meşhur olmayan bazı görüşlere işaret etmek ve bazı düzeltmeler yapmak üzere muhtasar ve müfid bir şekilde kaleme aldığını bildirmektedir.⁷³

6. *Haşiyetü'l-Mîr* :

Bu eser, Muhammed Hanefî et-Tebrizî'nin Adudüddin el-İcî'nin münâzara metni üzerine yazmış olduğu şerhe Mîr Ebu el-Feth Muhammed b. Emin b. Ebu Said Tâc ed-Din es-Saidî el-Erdebilî (ö. 875 / 1470 civarı) tarafından yazılmış bir haşiyedir. Mîr Ebu'l-feth'in Arapça olarak kaleme almış olduğu bu haşiyesi, Osmanlı medreselerinde tahkik edilerek okutulurdu. *Kevâkib-i Seb'â*'ya göre, *Kadı Adud* metni, *Şerh-i Hanefîye* ve haşiyesi *Mîr*, her ne kadar metnin aslı aşağı-iktisâr rütbesindeyse de şerhi ve haşiyesiyle birlikte okunurken tahkike yakın olduğundan yukarı-iktisâr rütbesi sayılırdı.⁷⁴ Muhammed Erdebilî'nin Arapça olarak kaleme almış olduğu bu haşiyesinin, Süleymaniye ktp., Carullah Efendi, 1876 numaralı mecmua içinde ve 17a-42a varakları arasında okunaklı bir yazma nüshası mevcuttur. Ayrıca, Erdebilî'nin bu haşiyesi üzerine Gelenbevî İsmail Efendi'nin (1730-1791) Arapça olarak kaleme almış olduğu matbu bir taliki bulunmaktadır.

7. *Şerhu't-Taşköprü*:

Kaynaklarda, *Âdâbu'l-molla ebi'l-hayr ve Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara*⁷⁵ şeklinde geçen ve İsamüddin Ebu el-Hayr Ahmed b. Muslihiddin Mustafa b. Hayreddin Halil el-Rûmî el-Hanefî'nin (ö. 963 / 1561) yazdığı âdâb risâlesinin, yine kendisi tarafından kaleme alınmış olan bir şerhidir. Kâtip Çelebi'nin verdiği bilgilere göre, münâzara ilminin önemli konularını cem eden gerçekten faydalı bir şerhtir.⁷⁶

72 Muhammed et-Tebrizî, *Şerhu'l-Hanefîye*, Süleymaniye, Ayasofya, nr. 4437, vr. 50b.

73 et-Tebrizî, *a.g.e.*, vr. 50a.

74 Cevat İzgi, *a.g.e.*, s. 72.

75 Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, s. 41; Abdurrahim Güzel, "Taşköprülüzâde'nin 'Âdâb el-Bahs ve el-Münâzara' İsimli Risâlesi (Tanıtım-Tercüme-Tahkik)", *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 7, 1990, s. 203-208.

76 Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, s. 41.

Risâlenin kendisiyle birlikte şerhinin ve yine, farklı âlimler tarafından bu metin üzerine yazılmış olan çeşitli şerhlerin Süleymaniye kütüphanesinde yirmiyi aşkın nüshası bulunmaktadır.⁷⁷ Bu durum bize, Ahmed Efendi'nin âdâb risâlesinin kendisinden sonra çokça kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca, Taşköprü şerhinin Osmanlı medreselelerinde münâzara sahasında iktisâr seviyesinde ders kitabı olarak okutulmuş olması da, bu çalışmayı önemli kılan bir başka özelliktir.⁷⁸

Süleymaniye, Laleli, 3019/1 ve Yazma Bağışlar, 1802/1 numaralarda, şerhlerinin yanında metnin kendilerinin de yer aldığı okunaklı nüshaları mevcuttur. Taşköprülüzâde, münâzara ilmine dair bir risâle kaleme aldığı için eserine bu ilme uygun bir dua ile başlamaktadır. Daha sonra, münâzara ilmini tanımlayarak soru soranın (itiraz edenin) ve cevap verenin (iddiada bulunanın) görevlerini sıralamaktadır. Son olarak ise, eserine münâzaranın nasıl sona ermesi gerektiğiyle ilgili gerekli açıklamaları yapmak ve münâzara âdâbının ahlâki ilkelerini sıralamak suretiyle son vermektedir.⁷⁹

8. Şah Hüseyin:

Şah Hüseyin ismini ve onun münâzara eseri olan *Hüseyin Efendi Kitabı*'nı bize, Nebî Efendizâde el-Uşşakî haber vermektedir. Fakat, Nebî Efendizâde'nin *Şah Hüseyin*'le kimi ve hangi eseri kastettiği tam olarak açık değildir.

Kâtip Çelebi'nin verdiği bilgilerden hareketle Nebî Efendizâde'nin, Mevlana Şah Hüseyin veya el-Fazıl Şah Hüseyin diye bilinen Şah Hüseyin'i ve onun, Muhammed et-Tebrizî'nin el-İcî'ye yazdığı şerh üzerine kaleme aldığı *haşiyesini* veya Kemaluddin eş-Şirvanî'nin es-Semerkandî'ye yazdığı şerh üzerine kaleme aldığı *talikasını* kastettiği söylenebilir.⁸⁰

9. Zeyn:

Erzurumlu İbrahim Hakkî'nın bu ifadeyle hangi eseri kasdettiği tam olarak belli olmamakla birlikte, bağlamdan eserin ya *Âdâb-ı Adud*'a yazılmış bir şerh ya da şerhlerinden birisi üzerine kaleme alınmış bir haşiye olduğu düşünülebilir. *Zeyn*, müellifin Zeynüddin lakabını taşıyan bir şahıs olduğunu ima etmektedir.⁸¹

77 Abdurrahim Güzel, a.g.m., s. 203-204; İhsan Fazlıoğlu, "Ahmed Efendi (Taşköprülüzâde)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1999, s. 124.

78 Cevat İzgi, a.g.e., s. 72.

79 Abdurrahim Güzel, a.g.m., s. 204-207.

80 Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 40-41.

81 Şükran Fazlıoğlu, "Talim ile İrşâd arasında", s. 151.

10. *Takriru kavânin*:

Saçaklızâde diye tanınan Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar'asî (ö. 1145 / 1732) tarafından Arapça olarak kaleme alınmış bir çalışmadır. Söz konusu bu eserin medreselerde ders kitabı olarak okutulduğu bilgisini bize, Erzurumlu İbrahim Hakkı *Tertib-i Ulûm* adlı eserinde bildirmektedir. Eser, İstanbul'da h. 1279, 1289 ve 1312 yıllarında basılmıştır. Bu eserin pek çok kez baskısının yapılmış olması, münâzara ilmi alanında dikkate alındığını ve kullanıldığını göstermektedir. Yine, başta İstanbul olmak üzere, Mısır ve Berlin kütüphanelerinde matbu ve yazma nüshalarının çokluğu da, eserin önemini ve seviyesini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁸² Mezkûr eser, bir mukaddime, iki maksad ve bunların alt bölümleriyle bir hâtimeden oluşmaktadır.

Mukaddimede müellif, âdâb ilmiyle ilgili temel kavramların açıklamasını yapmaktadır. Birinci ana bölümde, tarifler ve taksimler gibi mantığın tasavvurât kısmıyla ilgili olan bahisleri üzerinde durmaktadır. İkinci ana bölümde ise, mantığın tasdikât kısmıyla ilgili olarak nakil (rivayet) ve iddia (dava) üzerine yapılan itirazların açıklamasını yapmakta ve 'ızhâr-ı savab' yönüyle delil ve münâzaracıların görevleri üzerinde durmaktadır.⁸³ Saçaklızâde, *Takriru kavânin* adlı eserini yazdığını, etrafına da havaşileri eklediğini haber vermektedir, ancak bu risâleyi okuyan talebeler için bazı yerlerin kapalı olmasından dolayı, ayrıca *Tahriru't-takrir* adlı bir eser daha kaleme aldığını söylemektedir.⁸⁴

Abdünnâfi İffet Efendi'nin *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevi* Adlı Eseri

I. Abdünnâfi İffet Efendi

A. Hayatı

1823 yılında doğan Abdünnâfi İffet Efendi, Ramazanoğulları hanesine mensup olduğundan 'Ramazanzâde', alçak gönüllü, edep ve iffet sahibi bir kişi olduğu için de 'İffet' lakabı ile tanınmıştır. Babası Adana eski müftüsü Hacı İshak Efendi'nin oğlu Muhammed Said Efendi'dir. Bağdatlı İsmail Paşa'nın kaydettiğine göre babası da müftüdür.⁸⁵

82 Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*, Daru'l-basairi'l-İslamiyye, 1408 / 1988, s. 53.

83 Saçaklızâde, *Takriru kavânin*, İstanbul h. 1289, s. 2-93.

84 Saçaklızâde, *Tahriru't-takrir*, İstanbul h. 1289, s. 2-35.

85 Bağdatlı İsmail Paşa, Hediye, c. I, s. 632.

Abdünnâfi İffet Efendi, Buharalı Abdürrahim Efendi'den ilim tahsil etti; öğrenim hayatından sonra Bursa'ya müderris olarak tayin edildi. 1845 yılında İstanbul'a gelerek devletin çeşitli kademelerinde görevler yaptı. Memuriyet hayatında kısa zamanda yükseldi. Adana mal müdürlüğü, Halep Meclis-i Kebir reisliği, Adana, Halep ve Harput defterdarlığı, Trabzon, *Cezayir-i Bahr-i Sefid* tahkikat ve rüsûmat memurluğu, *İntihab-ı Memurîn Komisyonu* başkanlığı yaptı. 1869 yılında Saraybosna, daha sonra da Hersek mutasarrıflığına getirilen Abdünnâfi İffet Efendi, son olarak Musul valiliği görevinden sonra haddan dönerken 1890 tarihinde Taif'te vefat etti ve oraya defnedildi.⁸⁶

B. Eserleri

Hareketli memuriyet hayatı sırasında ilmî çalışmalarını da ihmal etmeyen Abdünnâfi İffet Efendi'nin belagat, mantık, münâzara, felsefe, ahlâk, tasavvuf ve hadis gibi ilimlere dair bir çok telif ve tercüme eseri mevcuttur.

(1) *Tercüme-i Nuhbetü'l-fiker*: İbn Hacer el-Askalânî'nin hadis usûlüne ilişkin *Nuhbetü'l-fiker* adlı kitabının tercümesi olup, Mamuretülaziz'de (Elazığ) basılmıştır (h. 1301).

(2) *Müntehabât-ı Nâfi Risâle-i Kuşeyriye: er-Risâletü'l-Kuşeyriye*'den yapılmış seçmelerden oluşan tasavvufa dair bir eser olup, İstanbul'da basılmıştır (1307).

(3) *Nâfiu'l-âsâr Nevbâve-i Simarü'l-esmâr*: Edebî ve tarihî bilgilerin yanı sıra bazı hikâyelerle ahlâka dair konuları da ihtiva eden Türkçe bir eser olup, İstanbul'da basılmıştır (1286).

(4) *Mahzen-i Esrâr-ı Şuarâ*: Yetmiş dokuz sayfadan ibaret bir Türkçe risâle olup, taş basması halinde yayımlanmıştır (1273).

(5) *Kâmilü'l-âsâr Hikâye-i Cihandar*: Hanya Girit matbaasında basılmıştır (1291).⁸⁷

(6) *en-Nefu'l-muavvel fi tercümeti't-Telhis ve'l-Mutavvel*: Hatib el-Kazvinî'nin Arap belagatına dair meşhur eseri *Telhisü'l-Miftah*'ın ve bunun Teftazanî tarafından yapılmış geniş şerhi olan *el-Mutavvel*'in gramer açısından tahlilî bir tercümesi olup, Abdünnâfi İffet Efendi'nin Arap dili, edebiyatı ve belagatı sahasındaki ilmî kudretini en iyi gösteren eserdir. Ayrıca, yine bu eserde sadece dil-kategori ilişkisine değil, onun da fevkinde dil-düşünce ilişkisine de sıklıkla işaret edil-

⁸⁶ İsmail Durmuş, "Abdünnâfi İffet Efendi", *DİA*, c. I, İstanbul 1988, s. 288.

⁸⁷ Brockelman, *GAL-Suppl.*, c. I, s. 519; İsmail Durmuş, a.g.m., s. 288.

mektedir.⁸⁸ Eserin birinci cildi Saraybosna’da (1289), ikinci cildi İstanbul’da (1290) basılmıştır.

(7) *Tercüme-i Burhan-ı Gelenbevî: Fenn-i Mantık* olarak da bilinen bu eser, Gelenbevî İsmail Efendi⁸⁹ (1730-1791)’nin mantık ilmine dair kaleme almış olduğu meşhur *el-Burhan* adlı eserin şerhi ve tercümesidir. *Burhan*, XVIII. yüzyıl Osmanlı mantık sahasının en önemli ve meşhur eserlerinin başında gelmektedir. Gelenbevî tarafından yapılan haşiyesiyle birlikte mezkûr eser 1306 / 1889 tarihinde İstanbul’da basılmıştır. Bu eserin en meşhur şerh ve tercümelerinden birisi olan Abdünnâfi İffet Efendi’nin söz konusu eseri ise, 1297 / 1880 tarihinde iki cilt halinde İstanbul’da basılmıştır.

(8) *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî*: Gelenbevî İsmail Efendi tarafından Âdâbu’l-bahs ve’l-münâzara ilmine ilişkin Arapça olarak kaleme alınmış olan eserin, en önemli ve meşhur şerh ve tercümelerinden birisi de Abdünnâfi İffet Efendi’ye ait olanıdır.

Abdünnâfi İffet Efendi eserini, hayatının sonlarına doğru Musul Valiliği görevinden ayrıldığı sırada 1299 / 1882 tarihinde kaleme aldığını haber vermektedir.⁹⁰ Bu eser, 1302 / 1885 tarihinde İstanbul’da Matbaa-i Osmaniye’de basılmıştır. Mezkûr eser, yazıldığı dönemin iki farklı özelliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Önemli bir medrese metni üzerine yazılmış bir şerh olması yönüyle eser, medrese talebelerinin faydalanabilecekleri veya medrese ehli arasında mütalaa edilebilecek bir özelliğe sahiptir. Aynı zamanda, matbu ve Türkçe bir eser olması yönüyle de, o dönemde hızla yayılmaya başlayan modern mekteplerde yetişmekte olan ve bu ilme ilgi duyan ve fakat yeterince Arapça bilmeyen kimselerin okuyup anlayabilecekleri bir özelliğe sahiptir.

Münâzara ilmine ait eserlerin gelişim sürecini dikkate aldığımızda ise şunları söyleyebiliriz: Abdünnâfi İffet Efendi’nin şerh ve tercümesi, bu ilme dair meşhur meseleleri ve konuları gerektiği kadar örneklerle açıklayan “yukarı-iktisâd” seviyesinde kabul edilebilecek mufassal bir metindir. Ayrıca, sistematığı (tertîp tarzı) ve muhtevası açısından me-

88 Düşünce tarihinin en önemli ve çok boyutlu problemlerinden birisi olan kategoriler meselesini kavram olarak ve tarihî gelişim süreci açısından ele alan dört önemli metin hakkında bkz. Semih Atış, “‘Kategoriler’ Hakkında Dört Metin (Rıza Tevfik, İsmail Fennî Ertuğrul, Ali Sedâd ve Sırrı Giridi)”, *Kutadgubilig*, İstanbul 2004, sy. 5, s. 99-149.

89 Gelenbevî İsmail Efendi (1730-1791)’nin hayatı, hocaları, talebeleri, eserleri ve ilmi şahsiyeti hakkında geniş ve ayrıntılı bilgi için bkz. İlker Kömbe, a.g.e., s. 47-75.

90 Abdünnâfi İffet Efendi, *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî*, s. 3.

tin, münâzara geleneğinin o döneme kadar ulaştığı gelişim ve kemal seviyesini göstermesi bakımından da önemlidir. Yüz elli sayfalık bu Türkçe şerh ve tercüme, bir dibâce, bir giriş, dört bölüm, bir hâtıme ve bu hâtimenin sonunda yer alan takrizlerden oluşmaktadır. Makalenin asıl konularından birisini teşkil eden bu eser hakkında ayrıntılı değerlendirme aşağıda yapılacaktır.

Son olarak, *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî*'nin kaynaklarını da zikretmek gerekir. Kendilerine çeşitli vesilelerle atıfta bulunulan şahıslar: Kasım b. Kutluboğa, Seyyid Şerif Cürcanî, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, İmam Fahru'r-Razî, Siyalkûtî, İmam Şâfiî, İmam-ı Azam, İmam Muhammed, Sahib-i Telvih, Gelenbevî İsmail Efendi, Mîr Ebu'l-Feth, Sadeddin Teftazanî ve Mevlana Hicabî'dir.

Kendilerine atıfta bulunulan eserler ise şunlardır: *Şerhu süllemi'l-uyûn*, *Hüseyniye*, *Şerh-i Velediye* (Mevlana Hicabî), *Takriru kavânin* (Saçaklızâde), *Şerhu hikmeti'l-ayn* (Seyyid Şerif Cürcanî), *Telvihi*, *Şerh-i Adudiye*, *el-Burhan* (Gelenbevî İsmail Efendi), *Haşiye-i Şerh-i Celâl* (Gelenbevî İsmail Efendi), *Şerh-i Şemsiye* (Teftazanî) ve *Mutavvel* (Teftazanî).

II. *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî*'nin Karşılaştırmalı Olarak Tahlili

Makalemizin asıl konularından birisi olan *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî* ile çeşitli yönlerden karşılaştıracığımız eserleri, Osmanlı medreselerinde okutulan münâzara eserleri arasında yer aldıkları ve dönemlerinin temsil gücü yüksek metinleri oldukları için seçmiş bulunuyoruz. Bunlar, Şemsuddin es-Semerkandî'nin (ö. 1303) *er-Risâletü's-Semerkandî*, bu eserin şerhi olan Kemaluddin eş-Şirvanî'nin (ö. 1500) *Şerhu Kemaluddin eş-Şirvanî*, Adudüddin el-İcî'nin (ö. 1355) *el-Âdâbu'l-Adudiye*, bu eserin şerhi olan Muhammed et-Tebrizî'nin (ö. 1494) *Şerhu'l-Hanefiye* ve Saçaklızâde'nin (ö. 1732) *Takriru kavânin* adlı eserleridir. Metinler temel olarak tertip ve muhteva yönünden karşılaştırılacaktır. Zira bir metnin seviyesi ve özgünlüğü, o metnin formuyla (üslubuyla-tarzıyla) ve içeriğiyle doğrudan ilişkili olup, her metin bu iki yönüyle bir anlam ve değer ifade etmektedir.⁹¹

91 Söz konusu iki yönden yapılacak karşılaştırmaların neticeleri, esas itibarıyla zikrolunan eserler için geçerli olacaktır. Çünkü, bu karşılaştırmaların, tam ve boşluksuz bir şekilde yapılabilmesi ve münâzara geleneğine ait tüm metinleri yansıtabilmesi için her yüzyıla ait ve tenkidli neşirleri yapılmış temsil gücü yüksek metinlere ihtiyaç vardır. Esas aldığımız metinlerin, dönemlerinin temsil kabiliyeti yüksek metinleri olduklarını söylemekle birlikte, edisyon kritikleri yapılmış eserler oldukları ve özellikle de, XVI. yüzyılın sonunu ve XVII. yüzyılı tam olarak yansıttıkları söylenemez.

A. Tertip Tarzı (Sureti) İtibariyle Karşılaştırma

Asıl metnimiz dışında karşılaştırmalara konu olan metinler, XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başında gerçekleşmeye başlayan ‘mek-tepleşme’ (modernleşme) sürecine⁹² kadarki klâsik dönemin temel özelliklerini taşımaktadırlar. Söz konusu dönemin özellikleri hakkında ana hatlarıyla şunlar söylenebilir:

Bu eserlerin en temel özelliği, modernleşme öncesi veya klâsik de diyebileceğimiz bir döneme ait medrese metinleri olmalarıdır. Medrese metinleri olmaları itibariyle bu eserler, çoğunlukla Arapça olarak yazılmış olan ve matbu olmayan yazma eserlerdir. Ayrıca, bu metinler, telif, şerh ve haşiye tarzında ve genel olarak, iki gayeye mebnî olmak üzere; yani medrese talebelerinin seviyelerine uygun olacak şekilde ‘iktisâr’ (başlangıç), ‘iktisâd’ (orta) ve ‘istiksâ’ (ileri) seviyelerde ve “hoca merkezli” olmak üzere, ya da ulemâ arasında “mütalaa” edilmek suretiyle o metni kaleme alan zâtın ilmî gücünü ve kudretini göstermesi amacıyla yazılmışlardır.

Talebelerin seviyeleriyle uygunluğu içinde bir ilmin konusuna, gayesine ve ıstılahlarına dair ayrıntılı tanımlar ve o ilmin problemleriyle ilgili geniş açıklamalar, ders esnasında hoca tarafından talebelere yapıldığı için, hoca merkezli olarak muhtasar ve müfid bir tarzda kaleme alınmış olan başlangıç seviyesindeki metinlerde yer almamaktadır. Bu tür ayrıntılı bilgileri ve açıklamaları ancak üst seviyeler için yazılmış şerh ve haşiyelerde veya mütalaa amacıyla yazılan metinlerde bulmak mümkündür.

Genel hatlarıyla ifade etmeye çalıştığımız bu özelliklerin, karşılaştırmalara konu olması için seçtiğimiz mezkûr metinler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. H. 1279, 1289 ve 1312 yıllarında basılan Saçaklızâde’nin *Takriru kavânin* adlı eseri hariç, bu eserlerin hepsi Arapça olarak yazılmış yazma eserlerdir. Yine, bunların hepsi medreselerde çeşitli seviyelerde ders kitabı olarak okutulmuşlardır. Mesela, Şemsuddin es-Semerkandî, telifini münâzara yolları ve âdâbı konusunda bilgi sahibi olmak ve tartışmada hataya düşmekten korunmak isteyen ilim talipleri için kaleme aldığını söylerken, aynı şekilde Saçaklızâde de, eserini Âdâbu’l-bahs ve’l-münâzara ilmini ayrıntılı bir şekilde öğrenmek isteyen bazı talebelere bir giriş olması için telif ettiğini ifade etmektedir.⁹³

92 Osmanlı-Türk-İslâm düşüncesinin cedid (modern-çağdaş) ve kadim (klâsik) şeklinde adlandırılması meselesi hakkında bkz. İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında-Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*-, İstanbul 2003, s. 11-263.

93 Şemsuddin es-Semerkandî, *er-Risâletü’s-Semerkandî*, Süleymaniye, Ayasofya, nr. 4437, vr. 189b; Saçaklızâde, *Takriru kavânin*, İstanbul h. 1289, s. 2.

Kevâkib-i Seb'â'ya göre, es-Semerkandî'nin mezkûr eseri, Osmanlı medreselerinde başlangıç (iktisâr) seviyesinde tek başına okutulmaktaydı. Ancak, bu eser Kemaluddin eş-Şirvanî'nin şerhiyle birlikte okutulmak istendiğinde, o zaman orta seviyeye (iktisâd seviyesi) yükselmekteydi. el-İcî'nin âdâb risâlesi ise, tek başına başlangıcın (iktisârın) aşağı rütbesinde asırlarca okutulup ezberletilmiş olan muhtasar ve müfid bir çalışmadır. Fakat el-İcî'nin metni "aşağı-iktisâr" seviyesinde okutulurken, Muhammed Tebrizî'nin şerhiyle birlikte "yukarı-iktisâr" seviyesine yükselmekteydi.⁹⁴ Saçaklızâde'nin mezkûr eserinin ise, bu metnin münâzara ilmini ayrıntılarıyla öğrenmek isteyen talebelere bir giriş olarak yazıldığını ve muhtevasını dikkate aldığımızda, tek başına "yukarı-iktisâr" yahut belki "aşağı-iktisâd" seviyesinde olduğunu söyleyebiliriz. Fakat şerhi olan *Tahriru't-Takrir*'le birlikte "yukarı-iktisâd" seviyesine uygun bir hale geleceği düşünülebilir.

Tertip tarzlarına ve muhtevalarına baktığımızda es-Semerkandî, el-İcî ve et-Tebrizî'nin eserlerinin münâzara ilminin başlangıç (iktisâr) seviyesinde oldukları ortaya çıkmaktadır. es-Semerkandî'nin metni, bir mukaddime ve üç fasıldan oluşmaktadır. Mukaddimedede müellif, akli bağışlayan Allah'a minnettarlığını ve şükrünü sunduktan sonra eserini niçin yazdığını belirtmektedir. Birinci fasılda, münâzara ilminin delil, emare, rûkn, illet, ta'lil, mülazemet ve deveran gibi meşhur ıstılahlarının tanımlarını yapmaktadır. İkinci fasılda, mübâhesenin sıra düzeni hakkında bilgi vermekte ve bu düzenle ilgili nâkil (nakil), müddeî (iddia), men (men-i mücerred, men mea's-sened, münâkaza, gasb), nakz (tehallûf, nakz-i icmalî, nakz-i tafsilî) ve muaraza gibi genel kavramları örnekler vermeden kısaca tanımlamaktadır. Üçüncü fasılda ise, kelâm, felsefe (hikmet) ve hilâf alanlarına dair üç tartışma örneği zikretmektedir. Kelâm'la ilgili "Vâcibu'l-Vücud'un vâhid olması", hikmet'le ilgili "Vâcibu'l-Vücud'un zâtı itibariyle vâcib olması", hilâf ilmiyle ilgili ise, İmam Şafî ve İmam-ı Âzâm arasındaki "Evlenme çağına gelmiş bir çocuğun nikâhlanması üzerinde babanın zorlaması" problemleri münâzara yöntemiyle tartışılmaktadır.⁹⁵

et-Tebrizî'nin eseri, el-İcî'nin şerhi olması sebebiyle, el-İcî'nin metnin düzenini korumuştur. Buna göre bu eser, bir mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte, Allah'a hamd ve şükür ile Hz. Peygamber'e salât ve selam faslı yer almaktadır. Birinci bölümde, nâkil (nakil), müddeî, tenbih, delil gibi ıstıhlara ait kısa bilgiler verilmektedir. İkinci bölümde, men (men-i mücerred, men mea's-sened),

94 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. I, s. 72.

95 Şemsuddin es-Semerkandî, *a.g.e.*, vr. 189b-195a.

nakz (tehallûf veya başka bir fesad yoluyla nakz) ve muaraza (muaraza bi'l-kalb, muaraza bi'l- misl ve muaraza bi'l-gayr) gibi münâzara düzeniyle ilgili kavramlar örneklerle açıklanmadan kısaca tanımlanmaktadır. Üçüncü bölümde ise, Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasında vukû bulunan “Allah’ın Kelâm sıfatı kadim midir, hâdis midir” konusundaki problem münâzara yöntemiyle tartışılmaktadır.⁹⁶

es-Semerkandî’ye, et-Tebrizî’ye ve dolayısıyla el-İcî’ye ait metinlere tertip tarzı açısından baktığımızda, bu metinlerin münâzara ilminin en meşhur meselelerini delil getirmeksizin ve örneklerle açıklama yapmaksızın ihata eden iktisâr seviyesinde muhtasar eserler olduklarını görmekteyiz. Yine, zikrolunan metinlerin münâzara ilmine yeni başlayan talebelerin kolayca ezberleyebilecekleri ve tekrar edebilecekleri biçimde hazırlandıklarına şahit olmaktadır.

Kemaluddin eş-Şirvanî’nin ve Saçaklızâde’nin eserlerine tertip tarzı açısından bakıldığında ise, bu metinlerin münâzara ilminin iktisâd seviyesinde oldukları ortaya çıkmaktadır. Örnek olması açısından eş-Şirvanî’nin metni için şunları söyleyebiliriz: Bu eser, es-Semerkandî’nin şerhi olduğu için onun telif ediliş tarzını muhafaza etmektedir. Bunun yanında şârih, münâzara ilminin en meşhur meseleleri yanında diğer bazı meseleleri de ele alıp incelemekte ve bunları bazı deliller ve örnekler getirmek suretiyle açıklamaya çalışmaktadır.

Mesela, eş-Şirvanî birinci fasılda yer alan ve bu ilmin en temel ıstılahlarından olan “delil” kavramını ‘ilim’ kavramıyla ilişkilendirmektedir. İlim kavramını ‘mutlak idrak’ (mutlak veya yakinî tasavvur ve tasdik), ‘mutlak tasdik’ (yakinî ve zannî deliller) ve ‘yakinî tasdik’ (vâkıyla mutabakatın sağlandığı câzim itikad) olarak ayırmakta ve münâzara ilminde, asıl olarak delille ‘yakinî tasdiğin’, yani ‘Burhan’ın kasdolunduğunu ifade etmektedir ve yine delili, mantıkçılar ve fıkıh usûlcüleri açısından ve fakat bütün yönleriyle ele almaksızın incelemektedir.⁹⁷ “Rükün” kavramını açıklarken namaz örneğini vererek kıyam, kıraat, rükû, sücud ve son oturuş’un namazın kendilerine bağlı olduğu, namazı oluşturan ve namazın içinde (namaza dahil) olan etkenler oldukları için namazın rükünleri olduklarını ifade etmektedir.⁹⁸ Bunlar dışında yine, illet, şart, mülâzemet ve deveran kavramlarını açıklarken de örnekler vermektedir.⁹⁹ Münâzaranın tertibi faslında ise mese-

96 Muhammed et-Tebrizî, *Şerhu’l-Hanefiye*, Süleymaniye, Ayasofya, nr. 4437, vr. 45a-50b.

97 Kemaluddin eş-Şirvanî, *Şerhu Kemaluddin eş-Şirvanî*, Süleymaniye, Ayasofya, nr. 2537, vr. 33b-35a.

98 eş-Şirvanî, *a.g.e.*, vr. 36b.

99 eş-Şirvanî, *a.g.e.*, vr. 36b-41b.

la, nakillerin ve rivayetlerin “men” olunamayacağı konusuna değinirken fıkıhtan abdestle niyet arasındaki ilişkiyi örnek göstermektedir. Nâkil'in naklettiği şeyi iddia etmesi ve bu iddia üzerine delil getirmesi durumunda müddeî konumuna geçmesi ve böylece iddiasına “men” yönelebileceği meselesi ele alınırken de, fıkıhtan zekât konusu örnek verilmektedir.¹⁰⁰

Kemaluddin eş-Şirvanî'nin es-Semerkandî üzerine yazmış olduğu söz konusu şerh, münâzara ilminin en meşhurlarının yanında, meşhur ıstılah ve meselelerini de ele alarak bunları bazı deliller ve örnekler getirmek suretiyle açıklamaya çalışan iktisâd seviyesinde bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, bu şerhin ve bu türden eserlerin, talebelerin ezber ve tekrar özelliklerini değil, aksine tahlil ve tenkid kabiliyetlerini ortaya çıkarmaya yönelik eserler olduklarını söylemek mümkündür.

Abdünnâfi İffet Efendi'nin *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî* adlı eseri, Türkçe olarak kaleme alınmış matbu bir metin olması yönüyle modernleşme süreciyle başlayan ‘mektepleşme’ dönemi eserlerinin özelliğine sahiptir. Diğer bir yönüyle ise mezkûr eser, Gelenbevî İsmail Efendi'nin münâzara alanında yazdığı Arapça eserinin şerhi ve tercümesi olması sebebiyle bu eserin tertip ediliş tarzına uygun bir şekilde düzenlenmiştir.

Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî, yazıldığı dönemin ve dolayısıyla da Abdünnâfi İffet Efendi'nin iki temel özelliğini göstermektedir. Abdünnâfi İffet Efendi, medrese eğitimi alması ve bir dönem müderrislik yapmış olmasının yanı sıra, çeşitli devlet memurluğu kademelerinde farklı görevlerde bulunmuştur. Esasen, yabancı bir dilden bir tercüme, yahut müstakil bir çalışma yapmayıp bir medrese metnini şerh ve tercüme etmesi de, onun medrese eğitiminden geçmesi ve müderrislik yapmış olmasıyla ilgilidir. Ayrıca, onun yaşamış olduğu dönem, bir yandan medreselerin devam ettiği, diğer yandan modern mekteplerin boy gösterdikleri bir dönemdir. Mekteplerde yetişmekte olan öğrenciler için yazılan kitapların tertip ediliş tarzı, talebenin seviyesine uygun “hoca merkezli” (hocaya bağımlı) eser yazma tarzından “öğrenci-metin” merkezli kitap kaleme alma tarzına geçişi göstermektedir. Bu yeni tarz, bir hocaya bağımlı olmadan bir öğrencinin oturup kendi başına bir metni okuyup etraflıca anlayabilmesi amacına matuftur.

Abdünnâfi İffet Efendi şerh-tercüme tarzındaki bu eserini, Gelenbevî İsmail Efendi'nin mantık ilmine dair *el-Burhan* adlı eserini şerh

100 eş-Şirvanî, *a.g.e.*, vr. 44b,45a.

ve tercüme ettiğini, mantık ilmiyle ilgili olan bu eserin münâzara ilminin esası ve bu ilme giriş mesabesinde olması, doğruyu yanlıştan ayıran faziletli kimselerin teşvik etmeleri ve adının hayırla anılması sebebiyle açık ifadelerle, alışılmış tabirlerle ve muhtasar olmak üzere kaleme aldığını beyan etmektedir.¹⁰¹

Abdünnâfi İffet'in eserini yazış amacını ve eseriyle ilgili dile getirdiği özellikler göz önünde bulundurduğumuzda, zikredilen şerh ve tercüme, eşzamanlı fakat farklı iki tarzda devam etmiş olan iki anlayış açısından ele aldığımızda şunları söyleyebiliriz: Yeni anlayış açısından baktığımızda bu eseri, mekteplerde yetişmekte olan öğrencilerin münâzara ilmiyle ilgili kendi başlarına okuyup malumat sahibi olabilecekleri bir metin olarak görmemiz mümkündür. Eski anlayış açısından baktığımızda ise, metnin tertip tarzı ve muhtevasını dikkate aldığımızda "yukarı-iktisâd" seviyelerinde bir eserle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Bunun yanında, eserin sonunda birçok takriz bulunmaktadır. Çeşitli devlet memurluğu görevinde bulunan bu kimselerin de Abdünnâfi İffet Efendi gibi medrese tahsili almış olmaları muhtemeldir. Buradan hareketle, eserin bu kimseler arasında mütalaa edilmek amacıyla yazılmış olabileceği de düşünülebilir.¹⁰²

101 Abdünnâfi İffet Efendi, *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevi*, İstanbul h. 1302, s. 3.

102 Telif, tercüme veya şerh tarzında Türkçe bir eser kaleme alma düşüncesi ve faaliyeti, evvel emirde Türkçe'nin bir (b)ilim dili seviyesine ulaşmış olmasına, yüksek bir kültür (ilim) ve vahiy dili olan Arapça karşısında gerekli psikolojik ortamın sağlanmasına ve zorunlu bir ihtiyacın hâsıl olmasına bağlı olmuştur. Bu açıdan bakıldığında ve Abdünnâfi İffet Efendi'nin yaşadığı dönemi dikkate aldığımızda, Türkçe olarak yapılan ilim faaliyeti için gerekli olan ve zikrolunan şartların oluştuğunu söylemek mümkündür. XVI. yüzyıldan itibaren Türkî-i fasih, Türkî-i basit'in yerini alarak bir kültür dili haline gelmeye başlamıştır. Dili toplumsal bir uylaşım aracı ve hakikatin ve bu hakikatin imajının bir temsili olarak gören Osmanlı bilgini, vahiy dili olan Arapça'yı bu yönüyle Türkçe için bir engel olarak görmemiştir. Ayrıca, Lale devrinde Türkçe tercüme faaliyetinin bizzat devlet eliyle yürütülmesi de Türkçe için olumlu bir psikolojik ortam sağlamıştır. Lale devrinden sonra Türkçe telif ve tercümelerde bulunan yazarlar, Türkçe telif ve tercüme faaliyetinde bulunmalarına bir gerekçe göstermemeye başlamışlardır. Bu tavrın sonucu olarak Türkçe tercüme ve telif doğal bir davranış halini almıştır. Osmanlı kültür hayatındaki Türkçe ihtiyacı için de şunlar söylenebilir: Osmanlı kültür hayatının ilk dönemlerinde eserlerin yalnızca "mübtediler" düşünülerek Türkçe kaleme alınması ve Türkçe'ye tercüme edilmesi zihniyeti, zamanla muhatap kitlenin genişlemesiyle "faydanın yaygınlaştırılması-istifadenin genelleştirilmesi" kavramına uygun olacak şekilde değişmiştir. Belki de bu durum, medreseler dışında özellikle devlet bürokrasisinde, konaklarda, tekkelerde ve

Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî, Abdünnâfi İffet ve Gelenbevî İsmail Efendiler'in dibacelerinden sonra bir mukaddime, dört bölüm ve bir hâtmeden oluşmaktadır. Dibacelerde, yazılan eserin, hangi ilimle ilgiliyse o ilim dalına uygun bir duayla başlaması gelenek olduğu için münâzara ilmine uygun bir dua yer almaktadır.¹⁰³ Mukaddimede, bahs, münâzara, müdafaa ve cedel kavramlarına dair açıklamalarla, Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilminin tanımı, mevzûu ve gayesi bulunmaktadır.¹⁰⁴

Birinci bölümde, delil, mukaddeme (öncül), takrib, nâkil, müddeî, ta'lil, istidlal gibi münâzara ilmine ait ıstılahlar tanımlanmakta, bunlara dair meseleler bütün yönleriyle ve o meseledeki mevcut tüm görüşlerle ele alınarak değil ve fakat gerektiği kadar, örneklerle ve bazı delillerle açıklanmaktadır. Mesela, şârih-mütercim 'delil' kavramını tanımlayıp müfred ve mürekkeb olarak ayırdıktan sonra mantıkçılar, fıkıh usûlcüleri ve kelâmcılar arasında ihtilâflı olan bu meseleyi muhtasar ve müfid bir tarzda bazı delil ve örneklerle açıklamaktadır. Yine, 'nâkil' ve 'müddeî' kavramlarıyla, 'ta'lil' ve 'istidlal' kavramları arasındaki farkları ayrıntılı şekilde anlatmaktadır.¹⁰⁵ İkinci bölüm, münâzaranın tertibine ayrılmış olup, delil getirmeden iddiada bulunan bir müddeî karşısında 'sâil'in (itiraz edenin) görevlerinden; 'men-i mecazî', 'nakz-i şebihî' ve 'muaraza-i takdiriye', yine delil getirerek bir iddiada bulunan müddeî karşısında sâil'in görevlerinden; 'men-i hakikî', 'nakz-i icmali-i hakikî' ve 'muaraza-i tahkikiye' ve sâil'in 'men', 'nakz' ve 'muaraza'sı karşısında 'muallil'in (cevap verenin) görevlerinden

dergâhlardaki eğitim-öğretim faaliyetinin yaygınlaşması neticesinde Türkçe okuma yazma bilenlerin sayısındaki artışla ilgiliydi. Bu ihtiyaç modern tarzda eğitim veren kurumların yaygınlaşmasıyla daha da artmıştır. Çünkü, bir yandan, Avrupa dillerinden hareketle yeni eserlerin hazırlanmasına kadar, bu kurumlarda okuyan öğrencilere eski eserlerin sunulması zorunluydu; diğer yandan da, yalnızca Türkçe bilen "yeni nesle" Osmanlı klâsik kültür birikimi aktarılmalıydı. Yenileşme döneminde bu zorunluluklardan dolayı bizzat medrese mensupları çeşitli sahalarda hem Türkçe eser yazmaya başladılar, hem de daha önceki dönemlerde telif edilmiş mevcut eserleri Türkçe'ye tercüme etmeye yöneldiler. Osmanlı dönemindeki Türkçe eserlerin Türkçe oluş nedenleri ve dil bilinciyle ilişkileri hakkında bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşumundaki Yeri ve Önemi", *Kutadgubilig*, İstanbul (Mart 2003), sy. 3, s. 151-184.

103 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 2-4.

104 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 5-9.

105 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 9-25.

oluşmaktadır. Bu bölümle ilgili olarak mesela, ‘teselsül’ konusunda filozoflar ve kelâmcılar arasındaki ihtilâf, özet bir şekilde delil ve örnekler getirilerek açıklanmaktadır. Yine ayrıca, muaraza’nın iddia (dava-matlub) dışında mukaddeme üzerinde de yapılıp yapılamayacağı problemi örneklerle tartışılmaktadır.¹⁰⁶

Üçüncü bölümde ise şârih-mütercim, “Bu kitabın tasnifine hamdeyleyle başlamak vaciptir”, şeklinde bir ‘dava’ (iddia) ortaya atarak münâzaracıların karşılıklı görevlerini bu örnek üzerinde uygulamalı olarak göstermektedir. Buna göre, zikrolunan iddia, “Çünkü bu kitabın tasnifi değerli bir iştir” (suğra), “Her değerli işe hamdeyleyle başlamak vaciptir” (kübra), şeklinde bir delille ispatlanmaya çalışılmıştır. Buna mukabil sâil, ‘mücerred men’ hakkını kullanırsa delilin mukaddemelerinden birisi için, “Biz bunu kabul etmiyoruz” gibi bir ifadeyle ispat (delil) isteyebilir. ‘Men mea’s-sened’ hakkını kullanacak olursa o taktirde, “Biz bunu kabul etmiyoruz, zira şeriat tarafından böyle bir şey emrolunmamıştır” diyerek söz konusu mukaddeme için delil isteyebilir. Sâil, ‘tehallüf’ veya ‘fesadı istilzam’ yoluyla ‘nakz’ hakkını da kullanabilir. “Bu delil Kur’an-ı Kerim’de herhangi bir âyeti okuma işi için de geçerlidir, oysa buna hamdeyleyle başlamak vacip değildir” diyerek tehallüf yoluyla nakz yapabilir. Yahut, “Bu delil teselsüle yol açmaktadır. Çünkü hamdelenin kendisi de değerli bir iştir, o halde ona da hamdeyleyle başlamak vaciptir. Bu ise teselsüldür” diyerek fesadı istilzam vasıtasıyla nakz yapabilir. Son olarak sâil, “Asıl vacip olan besmeleyle başlamaktır; çünkü Hz. Peygamber ‘her kıymetli iş ki ona besmeleyle başlanmazsa o bereketsizdir’ buyurmuştur, o halde hamdle başlamak vacip olmaz” diyerek ‘muaraza’ hakkını kullanabilir.¹⁰⁷

Dördüncü bölüm, tarif ve taksimlerde münâzara konularına ayrılmıştır. Tarifin tanımı ve çeşitleriyle taksimin tanımı ve kısımları üzerinde durulmuştur. Nihayet, bu bölüm münâzara âdâbıyla ilgili ahlâkî ilkelerle son bulmaktadır.¹⁰⁸ Hâtime bölümü ise, mantık ilminin tasavvurât ve tasdikât kısımlarının muhtevalarına ayrılmıştır.¹⁰⁹

Tertip ediliş tarzı açısından, Abdünnâfi İffet Efendi’nin *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevi* adlı eserinin, zikrolunan diğer eserlerle yukarıda yapılan karşılaştırılması neticesinde eserler arasındaki süreklilikleri ve farklılıkları tespit etmek mümkündür. Bu tespitler, münâzara eserlerinin

106 Abdünnâfi, *a.g.e.*, s. 25-80.

107 Abdünnâfi, *a.g.e.*, s. 80-96.

108 Abdünnâfi, *a.g.e.*, s. 96-122.

109 Abdünnâfi, *a.g.e.*, s. 122-149.

hepsinde bulunan ancak metinlerin tertip tarzına göre farklı bölümlerde yer alan bilgiler ve Abdünnâfi'de yer alan ve ancak diğer eserlerde bulunmayan bilgi ve bölümler olmak üzere iki şekilde yapılacaktır.

Zikrolunan münâzara eserlerinin hepsi, bu ilme uygun bir duayla ve kaleme alınış sebeplerinin zikredilmesiyle başlamaktadır. Fakat bu bölüm, Saçaklızâde'nin eseri dışındaki karşılaştırmalara konu olan metinlerde "mukaddime" kısmında yer alırken, Abdünnâfi ve Saçaklızâde'de "dibace" kısmında yer almaktadır. Münâzara ilmine ait istilâhâta dair bilgiler, Saçaklızâde'de "mukaddime" kısmında, Abdünnâfi'de ve diğer eserlerde "birinci bölüm"de yer almaktadır. Münâzara'nın tertibi (men, nakz ve muaraza) ile ilgili açıklamalar, Saçaklızâde'de "ikinci bölüm ve hâtime" kısmında, Abdünnâfi'de ve diğer eserlerde "ikinci bölüm"de yer almaktadır.

Saçaklızâde'de, münâzara düzeninin uygulamalı olarak örnekler üzerinde gösterilmesiyle ilgili müstakil bir bölüm bulunmamaktadır. Bu konuyla ilgili örnekler, Abdünnâfi'de ve diğer eserlerde "üçüncü bölüm"de yer almaktadır. Bahs, münâzara, cedel gibi kavramlara, münâzara ilminin tanımına, konusuna, gayesine dair açıklamalar, Abdünnâfi'de "mukaddime", Saçaklızâde'de "dibace" kısmında bulunurken, diğer eserlerde bu konulara ayrılmış müstakil bir bölüm bulunmamaktadır. Tarif ve taksimlerde münâzara konusuyla ve münâzara ilminin ahlâkî ilkeleriyle ilgili açıklamalar, Abdünnâfi'de "dördüncü bölüm"de, Saçaklızâde'de "birinci bölüm"de yer alırken, diğer eserlerde bu konuda müstakil bir bölüm yer almamaktadır. Mantık ilminin tasavvurat ve tasdikât kısımlarıyla ilgili açıklamalar, Abdünnâfi'de "hâtime" kısmında, Saçaklızâde'de "birinci ve ikinci bölümler"de bulunurken, bu konuya dair diğer eserlerde müstakil bir bölüm bulunmamaktadır.

B. Muhteva (Madde) İtibariyle Karşılaştırma

Muhteva açısından *Tercüme-i Adâb-ı Gelenbevi* adlı eseri diğer eserlerle karşılaştırırken, esas itibariyle şu soruların cevapları aranacaktır: Münazara ilminin konusu ve gayesi bakımından eserler arasında bir farklılık var mıdır? Kavramsal çerçeve bakımından eserler arasında bir gelişim, yeni karşılaşılan yahut bilinen ve fakat adı konulmamış durumlarla ilgili kavramsallaştırmalar veya kavramsal değişim söz konusu mudur? Eserlerde münâzara ilminin hangi problemleri öne çıkarılmış ve hangi alanlardan ne tür örnekler seçilmiştir?

Muhammed et-Tebrizî'ye göre, Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilminin amacı, "tefekür etmek ve düşünüp taşınmak suretiyle hakkı orta-

ya çıkarmaktır (ızhâr-ı savab)”.¹¹⁰ Şemsuddin es-Semerkindî’ye göre, münâzara ilminin gayesi ve faydası, “mübâhase’de insanı dalalete düşmekten korumaktır”.¹¹¹ Kemaluddin eş-Şirvanî ise, münâzara ilminin konusu hakkında “münâzara yolları, nazar ve delil” gibi tabirler kullanmakta ve bu ilmin gayesiyle ilgili olarak hakkı ortaya çıkarmaktan maksadın vakıa ile mutabakatın sağlanması olduğunu söylemektedir.¹¹² Saçaklızâde’ye göre, konusu itibariyle münâzara ilmi, “müvecceh olup olmamaları yönüyle cüzî bahislerin hallerinin kendileriyle bilindiği küllî önermelerdir”. Cüzî hükümlere, küllî önermelerin mevzûlarının ‘suğra-i sehleti’l-husûl’ (cüzî önerme) için yüklem kılınmaları suretiyle ulaşılır. Bu ilmin gayesi ve faydası ise, “münâzara esnasında kişiyi hata yapmaktan korumaktır”.¹¹³ Abdünnâfi İffet Efendi’ye göre, konusu itibariyle münâzara ilmi, “müvecceh olup olmamaları ciyetiyle küllî bahislerin (men, nakz ve muaraza) hallerinden bahseden bir ilimdir”. Bu tanım ile münâzara ilminin sınırları tam olarak çizilmektedir. ‘Küllî bahisler’ denilerek, münâzaracılar arasında hususî olarak gerçekleşen ‘cüzî bahisler’ bu ilmin konusunun dışında tutulmuştur. ‘Müvecceh’ olup olmamaları yönüyle küllî bahislerin incelenmesi, bu ilmin ‘sınaat-i tevcih’ ilmiyle ilişkisini ortaya koymaktadır. Bahislerin ‘müvecceh ve makbul’ olmaları gerektiği sınırının getirilmesi, muhatabin sözüne ‘mukabil’ ve onu ‘dâfi’ olmayan sözleri dışarıda bırakmaya matuftur. Küllî bahislerin ‘hallerinden’ maksad ise, bu bahislere ait ‘hükümlerdir’ (mahmulat). Küllî bahislere ait bu hükümlerle cüzî bahislerin hükümleri elde edilir.¹¹⁴ Gayesi ve faydası itibariyle münâzara ilmi, “bahislerin sıhhatli olanlarını olmayanlarından ayırarak tartışmacıları tartışma sırasında hatadan korumaktır”. Bir kimse, cüzî bir bahsin sıhhatini ve fesadını bu ilmin küllî bir kaidesine ‘suğra-i sehleti’l-husûl’ü dayandırmak suretiyle bilir. Bir başka deyişle, ‘birinci şekilden bir kıyasta’, münâzara ilminin küllî bir kaidesini kıyasın ‘kübra’sı edip, kıyasın ‘suğra’sını da ‘suğra-i sehleti’l-husûl’ kılmaktır. Bu şekilde, kıyasın kübra’sı konumundaki küllî ilkenin mevzûu, kıyasın suğra’sı konumundaki cüzî öncül (önerme-suğra-i sehleti’l-husûl) için mahmul (yüklem-hüküm) yapılmış olur.¹¹⁵

110 Muhammed et-Tebrizî, *a.g.e.*, vr. 45b.

111 es-Semerkindî, *a.g.e.*, vr. 189b.

112 eş-Şirvanî, *a.g.e.*, vr. 30a.

113 Saçaklızâde, *Takrîru kavânîn*, s. 2-3.

114 Abdünnâfi İffet Efendi, *a.g.e.*, s. 6.

115 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 8.

Saçaklızâde'nin *Takriru kavânîn* adlı eseri dışında¹¹⁶ karşılaştırmalara konu olan diğer metinlerde tevcih meselesine değinilmekle birlikte, kelâmın müvecceh olup olmamasını inceleyen bir ilme işaret etmesi yönüyle 'sınaat-i tevcih' tabiri yer almamaktadır. Münâzara ilminde birinci şekilden bir kıyasın (delilin) suğra konumundaki öncülünün (önermesinin) hükmü anlamına gelen 'suğra-i sehleti'l-husûl' tabiri, Saçaklızâde dışında¹¹⁷ diğer metinlerde mesele olarak bilinmekle beraber, isimlendirme ve kavram olarak bu şekilde yer almamaktadır.

Şemsuddin es-Semerkindî'ye göre delil, "kendisinin bilinmesi durumunda başka bir şeyin bilinmesini gerekli kılan şeydir".¹¹⁸ Muhammed et-Tebrizî ise delili, "nazari meçhule ulaşabilmek için iki önermeden mürekkep olan şeydir" diye tanımlamakta ve bu tanımın, daha meşhur olan es-Semerkindî'nin yapmış olduğu delil tanımından aslında daha uygun olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁹ es-Semerkindî'nin yapmış olduğu tanım, fıkıh âlimlerinin delil tanımına yakın olurken, et-Tebrizî'nin yaptığı tanım ise, mantıkçıların tanımına işaret etmektedir. Bu farkın ve tercihlerin, el-İcî'nin *el-Mevakıf*'ını ve et-Tebrizî'nin eserinin de el-İcî'nin âdâbına yapılmış bir şerh olduğunu hatırladığımızda et-Tebrizî'nin mantıkçı ve kelâmcı yönünün, eserlerinden hareketle es-Semerkindî'nin de fakih yönünün ağır basmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Abdünnâfi İffet Efendi, mezkûr eserinde usûlcüler ve mantıkçılar arasındaki delil problemini tartıştıktan sonra bu problemin delilin kavramıyla değil de delilin lafzıyla ilgili olduğunu beyan etmektedir.¹²⁰

Muhammed et-Tebrizî'ye göre, men'in genel ve özel olmak üzere iki anlamı vardır. Genel anlamıyla men, nakz ile muaraza'yı da içerir. Delil getirilmemiş dava üzerine yapılan men, bu tür men olup buna 'mecazi men' (men-i mecazi) adı verilir. Özel anlamıyla ise, delil getirilmiş dava üzerine yapılan men olup, buna 'hakikî men' (men-i hakikî), 'münâkaza' veya 'tafsilî nakz' (nakz-i tafsilî) de denir.¹²¹ es-Semerkindî, el-İcî, eş-Şirvanî ve et-Tebrizî'de 'şebihî nakz' (nakz-i şebihî) ve 'takdirî muaraza' (muaraza-i takdirî) tabirlerine rastlanmamaktadır, zira bu kavramları onlar münâzara ilmi için uygun görmemektedirler. Ancak, et-Tebrizî'de genel anlamıyla men'in içinde kabul edi-

116 Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 3.

117 Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 2.

118 Şemsuddin es-Semerkindî, *a.g.e.*, vr. 189b.

119 Muhammed et-Tebrizî, *a.g.e.*, vr. 45b.

120 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 9-13.

121 Muhammed et-Tebrizî, *a.g.e.*, vr. 46a-46b.

len nakz'in, şebihî nakz'e ve muaraza'nın da takdirî muaraza'ya işaret ettiğini söylemek mümkündür. Delil getirilmiş bir davanın deliline yapılan nakz'e delalet eden 'nakz-i icmali-i tahkikî' tabiri, et-Tebrizî'de sadece nakz kavramıyla ve yine delil getirilmiş bir dava üzerine yapılan muaraza'ya delalet eden 'tahkikî muaraza' (muaraza-i tahkikî) tabiri de münâzara kavramıyla karşılanmaktadır.¹²²

Köken itibarıyla galat olan bir iddiayı ispat etmek için ortaya konulan delili men ederken getirilen senede 'hal' adı verilir. Mesela, "Eğer o şey nâtik olmasaydı senin dediğin lazım gelirdi, lakin o şeyin nâtik olmadığı men olunmuştur". Abdünnâfi'de yer alan bu terim,¹²³ Saçaklızâde dışında¹²⁴ diğer metinlerde terim olarak yer almamaktadır.

Muallil'in delilini men etmek için sened getiren sâil, bu senedini güçlü kılmak amacıyla bazen delil suretinde bir sened daha getirir. Bu delil suretindeki senede 'tenvir-i sened' adı verilir. Burada amaç, hakikaten delil getirmek değil, sadece senedi kuvvetlendirmektir.¹²⁵ Abdünnâfi'de ve Saçaklızâde'de açıklanan bu terim, mesele olarak diğer metinlerde yer almakla birlikte, 'tenvir-i sened' şeklinde bir isimlendirme bulunmamaktadır. Ayrıca, bu tür sened, delile yakın (mukarin) olduğu için bu müellifler tarafından 'gasb' olarak kabul edilmektedir, zira men'de delil getirme görevi muallil'e aitken, sâil bu görevi gasb etmektedir.¹²⁶

Delil getirilen bir davanın men edilmesi mecazen kabul edilmektedir. Çünkü, esas itibarıyla men, delilin mukaddemelerine itiraz etmektir. Aksi taktirde, hakikî anlamıyla iddianın kendisini men etmek câiz değildir.¹²⁷ Fakat, Abdünnâfi mezkûr şerhinde, müteahhirûn ulemasından muhakkik âlimlerden bazılarının hakikî anlamıyla iddianın men olunmasını câiz gördüklerini beyan etmektedir. Bu âlimlere göre, iddiaya getirilen delilin kabul edilmemesi şartıyla davanın kendisine men yoluyla itiraz edilebilir.¹²⁸

Zikrolunan münâzara eserlerinde muaraza, çoğunlukla özel anlamıyla ele alınmıştır. Buna göre muaraza, dava'nın hükmünün mukabi-

122 et-Tebrizî, *a.g.e.*, vr. 48a.

123 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 34.

124 Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 25.

125 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 35,72.

126 es-Semerkandî, *a.g.e.*, vr. 190a; eş-Şirvanî, *a.g.e.*, vr. 46b; et-Tebrizî, *a.g.e.*, vr. 47b-48a.

127 et-Tebrizî, *a.g.e.*, vr. 45b; eş-Şirvanî, *a.g.e.*, vr. 45a.

128 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 41.

linde bir iddiayı ispat etmek için delil getirmektir ve buna özel olarak, iddia üzerine yapılan muaraza adı verilmektedir. Ancak, mutlak anlamıyla muaraza, dava ve mukaddeme üzerine yapılan muaraza olmak üzere ikiye ayrılır. 'Mukaddemede muaraza', muarazın mukaddemeyi ispat etmek için getirilen delilin hilâfına bir delil getirmesidir. Mesela, "Abdest için tertip farzdır" iddiasını ispat etmek için muallil, "Zira abdestin tertibi hakkında nass vardır ve hakkında nass olan her şey farzdır" şeklinde bir delil getirdiğinde delilin suğra'sını ve "Abdestin tertibi hakkında nass vardır" önermesini ispat etmek için, "Zira tertip abdest âyetinden çıkarılır ve âyetten çıkarılan her şey hakkında üzerinde nass vardır denilir" gibi bir delil getirdiğinde sâil'in, bu delilin suğra'sına mukabele olmak üzere, "Nahivcilerin çoğuna göre atıf vavı'nın medlulü mutlak cem olup tertibe delalet etmez", "Halbuki, Kur'an Arap lisanı üzere münzeldir ve bu yüzden, abdestin tertibi hakkında nass olması mümkün değildir" şeklinde bir delil ortaya koyarak yaptığı bu muaraza, mukaddeme üzerine yapılmış bir muaraza'dır ve fakat bu muaraza'nın, muallilin delilin mukaddemesini ispat etmesinden sonra yapılması şarttır.¹²⁹ Delilin mukaddemesi üzerine yapılan muaraza problemi, es-Semerkandî ve eş-Şirvanî'de yer alıp kabul edilirken, et-Tebrizî'de böyle bir probleme yer verilmemiştir.¹³⁰

Muallil'in iddiasını ispat etmek için getirmiş olduğu delilini tamamlamasından sonra sâil'in nakz-i icmalî-i tahkikî ve muaraza-i tahkikî olmak üzere iki itiraz hakkı vardır. Nakz-i icmalî-i tahkikî, ya tehallüf, ya da fesadı gerektiren bir başka yol olmak üzere iki şekilde yapılabilir. Tehallüf, delili aynı olan iki farklı davanın hükümlerinin birbirine muhalif olmasıdır. Mesela, felsefeciler, âlemin kadim olduğunu ispat etmek için, "Zira âlem kadim olan yaratıcının eseridir", "Kadim olan yaratıcının her eseri kadimdir" diye delil getirdiğinde, sâil'in, "Senin bu delilin insan için de geçerlidir, yani insan da kadim olan yaratıcının eseridir ve fakat davanın hükmü, yani insanın kadim olması mütehalleftir" demesi gibi.

Bir başka fesadı gerektiren yol ise, ictima-i nakizeyn, yahut devr ve teselsüldür. Mesela, "Bu delil ictima-i nakizeyni veya büyüğün küçüğe eşitliğini gerektirmekte olup bu ise fasiddir" denildiğinde, bu delil itirazdan uzak olur ve fakat "Bu delil ictima-i nakizeyni veya devr ve teselsülü gerektirmekte olup bu ise fasiddir denildiğinde, ikinci mukaddeme (mukaddeme-i zımnî) men olunabilir. Çünkü, her devr ve

129 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 60-61.

130 es-Semerkandî, *a.g.e.*, vr. 190b; eş-Şirvanî, *a.g.e.*, vr. 48b.

teselsül batıl değildir. Bir şeyin kendisine tekaddümünü gerektirmesi cihetiyle ‘devr-i tekaddümü’ batıldır. Babalık ve oğulluk gibi birbirini gerektiren ‘devr-i m’âi’ ise batıl değildir. Yine, illet ve sebeplerde cari olan teselsül butlanı gerektirirken, belirli bir hadde durmamak anlamındaki teselsül batıl olmaktan uzaktır.¹³¹

es-Semerkandî, eş-Şirvanî ve el-İcî sadece tehallüf yoluyla yapılan nakz’e yer verirlerken, ictima-i nakizeyn, devr ve teselsül yoluyla yapılan nakz hakkında bir açıklama yapmamaktadırlar.¹³² et-Tebrizî ise, el-İcî’nin sadece tehallüf yoluyla yapılan nakz’i zikrettiğini ve fakat tehallüf dışında fesadı gerektiren bir başka yolla da nakz’in yapılabileceğini vurgulamaktadır, ancak bu yolun ne olduğu hakkında bir açıklama yapmamaktadır.¹³³

Münâzara ıstılahında ‘tahrir-i murad’, iddiadan yahut men edilen mukaddemelerden men’in define sebep olacak şekilde muallil’in muradını açık kılmasıdır. Muallil’in, sâil’in men etmek için kullandığı manayı kasdetmeyip, lafzın muhtemel anlamlarından olan başka bir manayı kasdettiğini beyan etmesidir.¹³⁴ Abdünnâfi’de yer alan tahrir-i murad terimi hakkında Saçaklızâde dışında, diğer metinlerde bir açıklama yapılmamaktadır.

Sâil’in, bazen muallil’in davasını ispat etmek için getirdiği delilin bir mukaddemesini men ettikten sonra bu mukaddemeyi teslim ederek diğer bir mukaddemeyi men etmesine ‘mücarat-ı hasm’ (tenezzül / irha-i inan-ı bahs) adı verilir. Buradaki teslim, hakikaten bir teslim ve tasdik demek değildir; zira ıstılahta teslim, sâil’in men ettiği şeyin sıhhatini ‘itikad’ olmaksızın kabul etmek olup, mücarat-ı hasm ise böyle değildir. Bu sebeple, muallil bu mukaddemelerin ikisini de ispat etmedikçe davasını ispat etmiş sayılmaz.

Mesela muallil, “Don giymek mekruhtur” diye iddia edip de bunu ispat etmek için, “Asr-ı saâdetde don olmayıp, sonradan ihdas olunması sebebiyle mekruhtur” deyip delil getirmesi üzerine sâil de, “Suğra’yı kabul etmeyiz, onu kabul etsek kübra’yı teslim etmeyiz, çünkü câmilerin minareleri gibi icad olunmuş nice şeyler var ki mekruh değildir” dese, suğra’yı teslim etmekle mücarat-ı hasm yapmış olur, yoksa bu mukaddemeyi hakikaten teslim etmiş olmaz.¹³⁵ Münâzara ıstı-

131 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 42-51.

132 es-Semerkandî, *a.g.e.*, vr. 190b; eş-Şirvanî *a.g.e.*, vr. 47b.

133 et-Tebrizî, *a.g.e.*, vr. 48a.

134 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 63.

135 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 76-77.

lahında yer alan ve Abdünnâfi'de açıklanan mücarat-ı hasm kavramına ve meselesine, Saçaklızâde dışında diğer mezkûr metinlerde değinilmemiştir.

Münâzara ıstılahında 'tayin-i tarik' kavramı, "sözü uzattın", yahut "ifadelerin açık değil, şöyle demelisin, şu şekilde ifade etmelisin" diye muallil'e yol göstermek demektir. Tayin-i tarik, sadetten çıkıp ızhar-ı savab'a uygun olmayan sözlerle uğraşmak demek olması cihetiyle münâzara âdâbından değildir.¹³⁶ Abdünnâfi ve Saçaklızâde'de açıklanan tayin-i tarik terimi ve problemi zikrolunan diğer eserlerde açıklanmamıştır.

el-İcî ve et-Tebrizî'nin mezkûr eserlerinde münâzara ilmiyle ilgili özellikle şu problemler öne çıkarılarak tartışılmıştır: Münâzara ilminde müddeî'nin iddiası için hangi durumlarda delil istenip istenmeyeceği; yani davanın hükmünün 'nazarî gayr-ı malum', 'bedihî' veya 'nazarî malum' olması meselesi. Naklin veya delil getirilmemiş bir iddianın ancak mecazî olarak men edilebileceği problemi. Hakikî men'in mücerred veya senedle yapılması meselesi; yani delilin şahidsiz men edilmesinin 'mukabere' olması, delilin belirli bir mukaddemesinin şahidsiz men edilmesininse mukabere olmaması. Sâil'in men'ine ve muallil'in iptaline fayda verip vermemesi cihetiyle 'sened' problemi.¹³⁷

es-Semerkandî ve eş-Şirvanî'ye ait metinlerde, esas itibariyle şu problemler ele alınıp uzunca tartışılmıştır: Münâzaranın ancak 'ızhar-ı savab' için yapılabileceği meselesi. 'Delil' problemi; delilin ne tür bir bilgi (ilim) olduğu meselesi ve mantıkçılarla usûlcüler arasındaki delile dair ihtilaf. 'Emare'nin ne tür bir bilgi (ilim) olduğuna dair problem. 'Mülâzemet'; yani bir hükmün başka bir hükmü gerektirmesi meselesi. Muallil'in ve sâil'in hangi durumlarda teslim olmaları gerektiği problemi. 'Sened' meselesi; senedle yapılan men'e karşı muallil'in görevi, sâil'in men'ine ve muallil'in iptaline fayda verip vermemesi yönüyle sened. Nakiller üzerine men'in yönelip yönelemeyeceği problemi.¹³⁸

Abdünnâfi İffet Efendi ise şerhinde, özellikle şu problemlere önem atfederek geniş bir yer ayırmıştır: 'Delil'le ilgili problemler; usûlcüler, mantıkçılar ve kelâmcılar açısından delil ve delilin 'takrib'i meselesi. 'Mecazî men'in, 'şebihî nakz'in ve 'takdirî muaraza'nın câiz olup olmaması. 'Hakikî men'le ilgili problemler; hakikî men'in 'duhul' mana-

136 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, vr. 79.

137 et-Tebrizî, *a.g.e.*, vr. 45b-48b.

138 eş-Şirvanî, *a.g.e.*, vr. 31a-36b, 38b-40b, 43a-45a, 51a-53a.

sında kullanılması, senedle yapılan men yollarından birisi olmak üzere ‘hal’ problemi, delil suretindeki senedin ‘gasb’ olup olmaması, sâil’in men’ine ve muallil’in iptaline fayda verip vermemesi cihatiyle ‘sened’ meselesi ve bedihî delillerin men edilip edilememesi. Sâil’in men’i, nakz’i ve muaraza’sı karşısında muallil’in görevlerinden olan ‘başka bir delile geçme’ ve ‘delil değiştirme’ arasındaki farka dair problem.¹³⁹

el-İcî ve et-Tebrizî’de, münâzara yönteminde sâil’in ve muallil’in men, nakz ve muaraza ile ilgili görevlerinin uygulamalı olarak bir örnek üzerinde gösterilmesi için “Allah’ın Kelâm sıfatının kadîm mi, hâdis mi” olduğu konusunda Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasında kelâm ilmi alanında vukû bulan tartışma örnek olarak seçilmiştir.¹⁴⁰ Verilen örnekler bakımından, el-İcî ve et-Tebrizî’de kelâm ilminin ön planda olduğunu görmekteyiz.

es-Semerkindî ve eş-Şirvanî’de yer alan örnekler hakkında şunlar söylenebilir: Münâzara ıstılahlarından olan ‘rükûn’, “bir şeyin varlığında (zâtında) bulunan (ona dahil olan) ve o şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu müessirdir” şeklinde rükûn kavramının tanımı yapıldıktan sonra konunun daha iyi anlaşılması için fıkıh alanından bir örnek seçilerek, kıyam, kıraat, rükû, sücud ve son oturuş namazın rükûnleridir denilmektedir.

Bir başka münâzara ıstılahı olan ‘illet’in, “bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu müessir, o şeyin varlığının dışında bulunuyorsa bu müessire illet denir” şeklinde illet kavramının tanımı yapıldıktan sonra fıkıh alanından, “namaz vaktinin namaz için illet olması” örnek verilmektedir. Yine, bir başka münâzara terimi olan ‘şart’ kavramının, “bir şeyin varlığına dışardan bir tesirde bulunmayan ve fakat o şey için gerekli olan şeydir” şeklinde tanımı yapılarak yine fıkıh alanından, “abdestin namaz için şart olması” örneği seçilmiştir.¹⁴¹

Sâil ve muallil’in men, nakz ve muaraza ile ilgili görevleri kelâm, hikmet (felsefe) ve hilâf ilimlerine ait üç örnek üzerinde uygulanmaktadır. Kelâm ilmiyle ilgili olarak, “Vacibu’l-Vücud’un vâhid olması” problemi, hikmet ilmiyle ilgili olarak, “Vacibu’l-Vücud’un zâtı itibariyle vâcip olması” problemi ve hilâf ilmiyle ilgili olarak ise, İmam-ı Şafî ve İmam-ı Azam arasındaki “evlenme çağına gelmiş bir çocuğun nikâhlanması üzerinde babanın zorlayıp zorlayamayacağı” problemi örnek olarak verilmektedir.¹⁴²

139 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 9-23, 27-31, 33-42, 68-72.

140 et-Tebrizî, *a.g.e.*, vr. 49a-50b.

141 eş-Şirvanî, *a.g.e.*, vr. 36b.

142 eş-Şirvanî, *a.g.e.*, vr. 63b-73b.

Abdünnâfi İffet Efendi'nin şerhinde yer alan örneklerin alan dağılımı hakkında ise şunları söyleyebiliriz: Münâzara ilminde, kelâmın 'müvecceh' olmasıyla ilgili olarak mantık ilminin bir konusu olan 'bedihî-i evvelî' önermeleri için "kül cüz'den daha büyüktür" örneği verilmektedir. Delilin müfred ve mürekkeb olarak ayırımında, müfred delile örnek olması için "âlemin varlığı bir yaratıcının varlığına işaret-tir" şeklinde kelâm alanından bir örnek seçilmiştir.¹⁴³

Delil konusundaki farklı anlayışlar, "âlem mümkündür ve mevcuttur", "her bir mümkün mevcut için bir yaratıcı vardır", "o halde mümkün olan âlemin de bir yaratıcısı vardır" şeklinde kelâm alanından seçilmiş bir örnek üzerinde tartışılmaktadır.¹⁴⁴ Takdirî muaraza'yı açıklamak üzere kelimacılar ve filozoflar arasında ihtilaflı olan "cisimlerin atomlardan meydana gelip gelmediği" meselesi örnek verilmektedir. Delil getirilmeyen bir iddia için sâil'in görevlerini açıklamak üzere "bir şeye hamle başlamanın vacip olup olmaması" şeklinde fıkıh alanından bir örnek seçilmiştir.¹⁴⁵

Senedin sâil'in men'ine ve muallil'in de def'ine fayda vermesiyle ilgili olmak üzere mantık ilminin delalet bahsinden olan 'mutabakat', 'tazammun' ve 'iltizam' örnek olarak verilmektedir. Senedin delille ilişkisi açıklanırken, mantık ilmine ait olan 'müsavat', 'mutabakat', 'umum husus mutlak' ve 'umum husus min vechin' kavramları örnek olarak verilmiştir.¹⁴⁶

Tehallûf yoluyla yapılan nakz açıklanırken, filozoflarla kelâmcılar arasında ihtilaflı olan "Alemin hâdis veya kadîm olması" meselesi örnek olarak verilmektedir. Münâzara ilminin meselelerinden biri olan 'nakz-i meksur' konusunu açıklamak için "kayıp bir kişinin veya eşyanın durumu" hakkında fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilaf örnek olarak verilmektedir.¹⁴⁷ Abdünnâfi İffet Efendi'nin şerhinde verilen örneklerden hareketle, dereceleri farklı olmakla birlikte mantık, kelâm, felsefe, ve fıkıh alanlarından seçilen örneklerin ağırlıkta olduğunu söyleyebiliriz.

Münâzara ilmine ait ıstıhlara dair kavramsal çerçevesi bakımından, eserler arasında yapılan karşılaştırmalar neticesinde, terimlerin gelişim süreçleriyle ilgili genel olarak bir fikir sahibi olunabileceğini söyleye-

143 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 6-7, 9-10.

144 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 13.

145 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 30-32.

146 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 38-39.

147 Abdünnâfi İffet, *a.g.e.*, s. 44-45, 50.

biliriz. Bu bağlamda, Abdünnâfi İffet Efendi'nin *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevi* adlı şerhinin, münâzara ilmine ait terimlerin gelişim süreçlerini yansıtan, özellikle de ayrıntılarda, yeni karşılaşılan durumların tanımlanması suretiyle boşlukları dolduran döneminin temsil gücü yüksek bir eseri olduğu tespitinde bulunmak mümkündür.

Esas itibariyle, bir ilmin konusuna ve gayesine ilişkin tanımlar değişmez, zira o ilmin konusu ve gayesi değişmez. Fakat, tanımın 'hadd' ve 'resm' olmak üzere ikiye ayrıldığını ve bunların da kendi aralarında 'hadd-i tam', 'hadd-i nakıs' ve 'resm-i tam', 'resm-i nakıs' şeklinde ayrıldıklarını dikkate aldığımızda, Abdünnâfi İffet Efendi'nin şerhinde yer alan münâzara ilminin konusuyla ve gayesiyle ilgili tanımların, ilk dönemlere ait metinlere nispetle hadd-i tam suretinde; 'efradını câmi ve ağıyarını mani' olacak şekilde yerli yerine oturmuş tanımlar olduklarını görmekteyiz.

Problemler ve örneklerle ilgili yukarıda resmedilen tasvirlerle baktığımızda, âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilmiyle ilgili olarak zikrolunan eserlerde, hangi dönemlerde hangi problemlerin daha ön planda ele alınıp tartışıldığını ve yine, bu eserlerde çeşitli konulara dair verilen örneklerin yoğunluk derecesi bakımından, hangi dönemlerde hangi alanlardan daha fazla örnek seçilmiş olduğunu da görebiliriz.

Ayrıca, çeşitli yönlerden karşılaştırmaya çalıştığımız münâzara eserlerinde, üzerinde durulan problemlerin ve çeşitli konularla ilgili olarak verilen örneklerin münâzara ilminin hangi ilim dallarıyla ne derecelerde ve hangi seviyelerde bir ilişkiye sahip olduğunun açık bir biçimde ortaya çıktığını da ifade etmek mümkündür.

Sonuç

Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilmi, nev-zuhur olarak ortaya çıkmış bir ilim değildir. Bu gelenek, muayyen bir tarihî süreç sonucunda müstakil bir ilim hüviyetine bürünmüştür. Bu ilmin ortaya çıkışını ve tarihî oluşum sürecini tam olarak anlayabilmek ve ortaya koyabilmek, mezkûr ilmi felsefe, kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerinin tarihî gelişim süreçleriyle ilişkisi bağlamında ele alıp incelemekle mümkündür.

Herhangi bir ilmi ilim yapan özellik, esas itibariyle o ilmin teorik arka planıdır. Bu itibarla, münâzara ilmini İslâm düşüncesi içinde kabul etmemizi zorunlu kılan özellik, bu ilmin teorik bir arka plana sahip oluşudur. Bu arka planı ise, bu ilmin konusu, gayesi (maksadı ve faydası), ilkeleri ve problemleri oluşturmaktadır.

Münâzara ilminin Osmanlı-Türk düşüncesi içindeki yerini, görev ve işlevlerini anlayabilmek, bu ilmi Osmanlı'nın resmî eğitim kurumları olan medreseleri, bu kurumlarda okutulan ilimleri ve bu ilimlere temel teşkil eden ilimler tasnifini kuşatacak şekilde bir bütünlük içinde ele almayı gerektirmektedir. Bu bağlamda, Osmanlı dönemi medrese sistemi, 'yaygın kanaat'ın aksine, 'ezbercilik' ve 'tekrarcılık' ilkesi üzerine bina edilmiş bir sistem değildir. Çünkü, münâzara ilmi farklı seviyelerdeki medreseler arası geçişi sağlayan, hangi medresede hangi seviyede ve hangi ilimlerin okutulacağını, ders kitaplarının kaleme alınış tarzlarını ve sınıftaki ders işleyişini belirleyen en önemli ve temel kriterlerin başında gelmektedir. Ezber ve tekrar, asıl olarak medreselerin başlangıç seviyesindeki talebeler için geçerli olurken, tartışma yöntem ve ilkelerini (usûlünü) konu alan münâzara ilminin böylesi merkezî konumu ve işlevi sebebiyle, medreselerin orta (iktisâd) ve ileri (istiksâ) seviyelerinde ezber ve tekrar değil, aksine 'tahkik' ve 'tenkid' ilkesi esas alınarak düzenleme yapıldığını görmekteyiz.

Abdünnâfi İffet Efendi'nin *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevi* adlı eseri, Osmanlı dönemi açısından, Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara geleneğinin geçirmiş olduğu safhaları, bu ilme ait eserlerin gelmiş oldukları nihâî yeri ve durumu ile bu geleneğin seviyesini göstermesi bakımından döneminin temsil gücü yüksek metinlerinin başında gelmektedir. Bu sebeple, makalemizin konusu açısından baktığımızda, 'XII. asırdan sonra İslâmî ilimlerin Selçuklu özellikle de, Osmanlı döneminde durduğu ve bittiği' şeklindeki 'mütearife' (aksiyom) haline dönüştürülmüş ve kemikleşmiş olan yaygın tasavvurun (söylemin) çok doğru olmadığını söylemek mümkündür. Bu yaygın söylemin, siyasî ve ahlâkî boyutlarının dışında, en önemli problemlerinden birisi, yeterince tümevarımın, yani 'tam istikra'nın neticesinde ulaşılmış bir kanaat olmamasıdır.

Bu ilmi ve bu ilme ait ürünlerden oluşan münâzara geleneğini tüm boyutlarıyla kuşatabilmek, hiç kuşkusuz belli başlı metinlerin edisyon kritikleri ve değerlendirmeleri yapılmış olarak bu alana ait bir haritanın elde edilmesiyle mümkündür, ancak bu açıdan çok bakir bir alanla karşı karşıya olduğumuz konusunda hiçbir şüphe yoktur.

