

İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî*

İhsan Fazlıoğlu**

Öz: Bu çalışma, 1302-1362 tarihleri arasında Osmanlı Ülkesi'ndeki ilmî hayatın teşekkülünü, Türkistân-İran-Anadolu ortak kültür havzası ile bu ortak kültür havzasının parçaları olmaları bakımından Şam-Kahire ve Bizans'ı da dikkate alan bir çerçevede incelemeye çalışıyor. Ortak-kültür havzasının bileşenlerinin, doğal bir devamı olan Osmanlı Ülkesi'ne nasıl aktarıldığını gösteriyor. Osman Gazi ve Orhan Gazi dönemlerinde bu birikimin hangi kanallarla geldiğini, hangi kurumların bu aktarımı üstlendiğini, ilk Osmanlı müderrisi kabul edilen Dâvûd Kayserî'nin bu aktarımdaki rolünü, dönemin siyasi, ilmî ve ideolojik tercihlerini farklı değişkenler olarak dikkate alıp inceliyor. Akabinde Dâvûd Kayserî'ye nispet edilen ve Süleyman Paşa'ya sunulan *el-İthâfu's-Süleymânî fi'l-ahdi'l-Ürhânî* adlı, Osmanlı Ülkesi'nde şimdiye değin tespit edilen ilk telif ilmî eserin muhtevasını değerlendiriyor ve Arapça metni *editio princeps* olarak veriyor.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Ülkesi, Dâvûd Kayserî, *el-İthâfu's-Süleymânî fi'l-ahdi'l-Ürhânî*, İznik Medrese-si, Grogery Palamas, Osman Gazi, Orhan Gazi, Süleyman Paşa, Merağa matematik-astronomi okulu, Tebriz matematik-astronomi okulu, Konya.

Abstract: This work examines the shaping of Ottoman intellectual life between 1302 and 1362 as part of the common cultural heritage of Turkistan, Iran, and Anatolia. The relevant Damascus-Cairo and Byzantine aspects are also considered. It will detail how the components of this heritage were transmitted to the Ottoman realm and investigate both the channels used and the institutions involved during the reigns of 'Osman and Orhân Gâzî as well as the role of Dâvûd Kaysarî, who was considered to be the first Ottoman *mudarris*. The period's political, intellectual, and ideological approaches will also be taken into account, and a brief context evaluation will be conducted on the *al-İthâfu's-Sulaymânî fi'l-ahdi'l-Ürhânî* attributed to Kaysari and presented to Sulayman Pasha. This scholarly work is identified as the first one to be compiled in the Ottoman realm. Its *editio princeps* will be appended to the article.

Keywords: Ottoman realm, Dâvûd Kaysarî, *al-İthâfu's-Sulaymânî fi'l-ahdi'l-Ürhânî*, Madrasa of İznik, Grogery Palamas, Osman Gâzî, Orhân Gâzî, Sulayman Pasha, the mathematical-astronomical school of Marâgha, the mathematical-astronomical school of Tabriz, Konya.

* Şükran Fazlıoğlu, Mehmet Özturan, Hasan Umut, Mehmet Arıkan, Ömer Uzunagaç ve İbrahim Halil Üçer'e katkılarından dolayı teşekkür ederim. Muhammed Ali Koca'ya, Arapça metni sıkı bir okumaya tabi tuttuğundan dolayı müteşekkirim. Yine de mevcut tüm yanlışlar bana aittir.

** Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

İletişim: ihsanfazlioglu@gmail.com

On üçüncü yüzyılın sonuna doğru Batı Anadolu'da kadim Bitinya toprakları üzerinde bir beylik olarak kurulan Osmanlı Devleti'nin kuruluşu üzerinde pek çok tartışma mevcuttur. Bu tartışmalar kurucu ailenin kökenlerinden, kuruluş tarihinden, kuruluşu tetikleyen, besleyen ve sürdüren saiklere kadar pek çok konuyu kapsar.¹ Benzer şekilde, bir beylik olarak yükselmeye başlayan Osmanlı Devleti'nde ilmî ve kültürel hayatın, daha sonra alacağı şeklin kökenleri açısından, kaynakları hakkında da henüz yeterli bir resme sahip değiliz. Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin ilmî ve talimî açıdan kurucu ismi olarak görülen Dâvûd Kayserî'ye (ö. 1350) nispet edilen *el-İthâfu's-Süleymânî fi'l-ahdi'l-Ûrhânî* adlı eserin Arapça metnini yayımlama ve değerlendirme yanında, Osmanlı Beyliği'nin kuruluşu esnasında, hem mekân hem de zaman kategorilerini dikkate alarak ilmî ve kültürel hayatın genel çizgileriyle bir tasviri yapılacaktır. Çalışmamızda dikkate alınacak sahne, zaman kategorisi açısından 1250-1362 arasını içerecek; mekân kategorisi açısından ise Osmanlı Beyliği'nin toprakları ve yer aldığı Anadolu coğrafyası ile batı sınırlarında bulunan Bizans İmparatorluğu ve doğu sınırlarında yer alan İlhanlılar Devleti'nin ilmî ve kültürel imkânlarını kuşatacaktır. Ayrıca Anadolu ile ilişkisi nispetinde Memlük Devleti coğrafyası da göz önünde bulundurulacaktır.

I. XIII. Yüzyılın İkinci Yarısı ile XIV. Yüzyılın İlk Yarısında Anadolu-İran-Türkistan Ve Şam-Kahire Ortak Kültür Havzasında Felsefe-Bilim Hayatı

Bu başlık altında Anadolu-İran-Türkistan ve Şam-Kahire coğrafyalarındaki felsefe-bilim hayatı kendilerine has özelliklere bağlı kalarak ayrıntılı bir biçimde değil, bir ortak kültür havzası olmaları ve bu ortaklığı yaratan ilişkileri açısından ele alınacaktır. Bu çerçevede araştırmanın temel iddiası, Anadolu'daki felsefe-bilim hayatının kendi doğal gelişimini sürdürürken, özellikle Moğolların önünden çekilip Anadolu'ya gelen âlimler üzerinden zihniyet olarak, akabinde de İlhanlılar döneminde hem zihni hem de kurumsal olarak Türkistan-İran kültür havzasının doğal bir uzantısı halini aldığı şeklinde ifade edilebilir. Söz konusu havzalarla bu ortaklı-

1 Osmanlı Devleti'nin kuruluşu konusunda, yukarıdaki sorunlar çerçevesinde, Gibbons, Köprülü, Wittek, İnalçık, Lindner, Imber, Lowry, Emecen, Kafadar başta olmak üzere birçok araştırmacı ve akademisyen tarafından kaleme alınmış oldukça fazla çalışma mevcuttur ve konu, tüm bu çalışmalara rağmen hâlâ canlılığını korumaktadır. Bkz. Oktay Özel ve Mehmet Öz (der.), *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* (Ankara: İmge Kitabevi, 2000); Cemal Kafadar, *İki Cihân Aresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. Ceren Çıkin; çeviri kontrol ve yayına hazırlayan Mehmet Öz (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010) [İngilizcesi için bkz. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, (Berkeley: University of California Press, 1996)].

ğın hem kuruluş hem de gelişme dönemindeki Osmanlı felsefe-bilim hayatını anlamak için önemli olduğunu düşünüyoruz.

Yukarıdaki iddia etrafında kısa tarihî bir özet verilebilir:² Anadolu, 1071 Malazgirt Meydan Muharebesinden sonra süreç içinde İslam coğrafyasına dönüştü. Siyasi istikrar, şehirlerin kurulması, ticari organizasyon ve nüfusun homojenleşmesi gibi pek çok değişken zamanla belirli bir kıvama gelince ilmî ve kültürel faaliyetler de artmaya başladı. Bhusus bu faaliyetler, şifahaneler ve medreseler kurularak kurumsal bir yapıya dönüştürüldü. Özellikle halk arasında *Uluğ* sıfatıyla anılan Alâeddin Keykubâd zamanında, başta Moğolların önünden kaçanlar olmak üzere, İslam coğrafyasının değişik bölgelerinden gelen âlimlerle kısa bir sürede ilmî ve kültürel bir merkez oldu. Moğollarla yapılan ve kaybedilen Köseadağ Savaşı (1243) sonrasında kısa süreli bir istikrarsızlık ortaya çıksa da Anadolu, İlhanlılar yönetiminde Türkistan ve İran coğrafyasının hem idari hem de ilmî açıdan doğal bir devamı haline geldi.

Söz konusu tarih aralığında (1250-1362) Anadolu-İran-Türkistân kültür havzasında yaşayan âlimlerin dökümü çalışmadaki mevcut tablolarda verilmiştir [**Tablo 2, 3, 4**]. Bu tablolar farklı ilmî alanlar açısından, uzmanlarınca değişik biçimlerde yorumlanabilir. Ancak bu çalışmada hem mantıki hem riyazî felsefe açısından, hem de genelde Anadolu özelde kuruluş devrinde Osmanlı Beyliği için önemli bazı isimlere ve noktalara dikkat çekmek istiyoruz. Öncelikle vurgulanması gereken, Anadolu'yu ve kuruluş döneminde Osmanlı felsefe-bilim hayatını belirleyen üç temel oluşumun varlığıdır. Birincisi özellikle Muînüddin Pervâne (1254-1277) zamanında belirli bir kıvama ulaşan Anadolu'daki yerli birikimle mezc olan sûfî, irfanî ve kelâmî-felsefî oluşumu ifade ederken; ikincisi Merağa matematik-astronomi okulunun süreç içinde bu oluşuma önce eklemelenmesine, sonra da özerk bir gelişim göstermesine karşılık gelir. Birinci oluşumun ve eklemelenmenin merkez şehri Konya iken, Merağa astronomi okulunun özerk temsili daha çok Sivas ve Tokat şehirlerinde gerçekleşmiştir. Üçüncü oluşum ise tersinden Anadolu'nun, elde ettiği bu seviyeyle on üçüncü yüzyılın sonu ve on dördüncü yüzyılın başından itibaren hem Şam-Kahire kültür havzasına hem de Tebriz'de Şenb-i Gâzân matematik-astronomi okulu ile Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî'nin kurduğu Reb'-i Reşîdî'nin mirasına eklemelenmesiyle varlık kazanır. Zikredilen bu üç seviyeli oluşum Dâvûd Kayserî'nin şahsında temsil edilir. Çünkü Kayserî'de doğmuş, muhtemelen başta Konya olmak

2 Anadolu Selçuklu ve Beylikler dönemindeki felsefe-bilim tarihi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Selçuklular Devri'nde Anadolu'da Felsefe-Bilim -Bir Giriş-", *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, 5. Baskı (İstanbul: Papersense Yayınları 2016), 125-174.

üzere Anadolu'daki birikimi tahsil etmiş, Şam-Kahire kültür havzasında öğrenim görmüş, Tokat/Niksar'da Merağa matematik-astronomi okulunun birikimini öğrenmiş, akabinde Tebriz'e giderek hem Şenb-i Gâzân'ın hem de Reb'-i Reşîdî'nin faaliyet alanı içinde bulunmuştur. Şimdi bu temsili ayrıntılı olarak inceleyebiliriz.

Anadolu'nun mahallî birikimi üzerinde ayrıntılı durmak istememekle birlikte, bu birikimin İslam medeniyetinin farklı renklerini ne ölçüde barındırdığını vurgulamak gerekir.³ İsrâkî filozof Şihâbüddin Sühreverdî'nin (ö. 1191) bazı eserlerini Anadolu Selçuklu sultanlarına sunması; Sühreverdiyye tarikatının kurucu ismi Ömer Sühreverdî'nin (ö. 1234) Konya'daki etkinlikleri; Hanefî fakihî ve matematikçi İsmail Mardinî'nin (ö. 1239) özellikle riyâzî ilimlerdeki eserleri ve Ebü'l-İzz Cezerî'nin (1202-1206'da sağ) mekanik ilmine ilişkin Artuklu Beyliği'ndeki çalışmaları Anadolu'nun birikimini ana hatlarıyla yansıtır. Ayrıca Merv'den hareketle önce Tiflis'e akabinde Konya'ya gelen, muhtelif ilimlerde âlim Hubeyş Tiflîsî (ö. 1232[?]); bir süre Anadolu'da bulunmuş tabib-filozof Abdülatif Bağdâdî (ö. 1233); Diyarbakır kökenli ünlü mütekellim-filozof Seyfeddin Âmidî (ö. 1233); yine kısa bir süre Konya'da ve belki de diğer Anadolu şehirlerinde bulunmuş filozof Esîrüd-din Ebherî (ö. 1264) ve Anadolu'da Türkçe tıp geleneğini başlatan Hekim Berke (1223'de sağ) bu isimlere eklenebilecek önemli bilginlerdir. Bu mahallî birikimi sûfî, irfanî ve kelâmî-felsefî açıdan bir üst aşamaya taşıyan etkinliğin 1254 Köse-dağ Savaşı'ndan sonra gerçekleştiğine dikkat etmek oldukça ilginçtir. Söz konusu üst aşamaya geçiş sağlayan süreç büyük oranda Anadolu Selçuklu Devleti'nin başkenti Konya'da sûfî Celâleddin-i Rûmî (ö. 1273), bir süre Konya'da da bulunmuş İbnü'l-Arabî'nin manevî oğlu ve öğrencisi arif Sadreddin Konevî (ö. 1274) ile fakih-mütekellim-filozof Sirâceddin Urmevî (ö. 1283) ve etraflarındaki bilginler tarafından gerçekleştirilmiştir. Biz bu süreci, muhtelif nedenlerle doğal çevrelerini terk edip Konya'da bir araya gelen farklı zihniyetlerin iradi bir terkibi olarak görüyoruz. Daha sonra bu terkibe hem İsrâkî bir filozof hem de başta tıp ve matematik-astronomi olmak üzere çok çeşitli alanlarda âlim olan Merağa matematik-astronomi okulunun üyesi Kutbüddin Şîrâzî'nin (ö. 1311) eklemelendiğini görmek ilginçtir. Bu terkinin en önemli özelliği İslam medeniyetindeki farklı zihni yaklaşımları, yani fikhî, kelâmî, mantikî, riyâzî ve sûfî/irfanî yaklaşımları bir arada tutmasıdır. Bu süreç, İslam düşüncesi açısından on altıncı yüzyılda sınırlarına ulaşacak farklı düşünme yöntemleri ve metafiziklere ait perspektiflerin bütünleşmesinin başlangıç noktalarından biri olarak görülebilir.

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Selçuklular Devri'nde Anadolu'da Felsefe-Bilim -Bir Giriş-", *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, 5. Baskı, (İstanbul: Papersense Yayınları 2016).

Hiç şüphesiz bu terkinin teşekkül aşamasında farklı ekollere mensup bilginler birbirlerini dikkate almak kaydıyla bağımsız üretimlerine de devam ettiler. Celâleddin-i Rûmî'nin temsil ettiği sûfî gelenek ile Yunus Emre (ö. 1320?) ve Âşık Paşa (ö. 1332) gibi sûfî ışıktı Türkçe terennüm eden farklı yaklaşımlar varlığını sürdürdü. Özellikle Âşık Paşa'nın *Garîb-nâme* adlı hacimli eseri söz konusu terkinin bir üyesi olarak Osmanlı Devleti'nin kurucu metinlerinden biri oldu. Öte yandan Konya'da Sadreddin Konevî'den ders almış, başta Afîfüddin Tilimsânî (ö. 1291), Müeyyidüddin Cendî (ö. 1291), Fahreddin-i Irâkî (ö. 1289) ve Saîdüddin Fergânî (ö. 1301) gibi İbnü'l-Arabî okulunun takipçisi pek çok isim Anadolu'daki ilmî hayata önemli katkılarda bulundular. Sirâceddin Urmevî'nin öğrencileri de daha sonraki dönemlerde hem Anadolu'da hem de Osmanlı'nın ilk dönemlerindeki medreselerde müderris olarak görev aldılar.

Anadolu'daki ilmî birikime ilişkin yukarıda zikredilen temel nitelikler yanında hem Kutbüddin Şîrâzî'nin kendisi hem de yine Merağa matematik-astronomi okulunun önemli bir üyesi ve Tokat/Niksar'da Dâvûd Kayserî'nin hocası olan İbn Sertâk, Merağa matematik-astronomi okulunun saf ri'yâzî yönelimini devam ettirdiler. Nitekim Şîrâzî, Konya, Kayseri ve Malatya'da bulunmakla ve bu şehirlerde hem müderrislik hem de tabiplik yapmakla birlikte, Sivas'ta, Gök Medrese'de ri'yâzî ilimlerde hem öğrencilerini yetiştirdi hem de modern öncesi dönemde İslam medeniyetinde telif edilmiş en önemli astronomi eserleri arasında kabul edilen *Nihâyetü'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk* ve *et-Tuhfetü's-şâhiyye fî ilmi'l-hey'e* adlı eserlerini Sivas'ta kaleme aldı.⁴

Merağa matematik astronomi-okulunun diğer önemli katkısı Tûsî'nin oğlu Asîluddin Hasan'ın müdürlüğü döneminde Merağa matematik-astronomi okulunda yetişmiş İbn Sertâk'ın (ö. ykl. 1328) Anadolu'ya; Tokat/Niksar'a gelerek Nizamüddin Yağıbasan Medresesi'nde müderrislik yapması, yukarıda işaret edildiği ve aşağıda üzerinde durulacağı üzere Dâvûd Kayserî'ye matematik ve felsefî ilimler tedris ettirmesidir. İleri seviyede bir matematikçi olan İbn Sertâk, Merağa'da iken, hem Endülüs-Mağrib geleneğini temsil eden Mu'temen b. Hûd'un (ö. 1085) hendesi matematiğe ait önemli eseri *el-İstikmâl fî ilmi'l-hendese'sini*, *el-İkmâlü'l-asîlî fî'l-hendese* adıyla tahrir etti; hem de *Risâletü'l-usûlî'l-asîliyye fî'l-hendese* adlı, hendesi nisbet nazariyesini ele alan bir metin yazarak, eserlerin adlarından da anlaşılacağı üzere, Asîluddin'e takdim etti.⁵ Ayrıca hem bu iki eserinin hem de Süleymaniye Kütüp-

4 Şîrâzî hakkında son yapılan bir çalışma için bkz. Kaveh Farzad Niazi, *Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Configuration of the Heavens: A Comparison of Texts and Models*, (Dordrecht: Springer Netherlands, 2014).

5 Konuyla ilgili araştırmacıların ismen haberdar oldukları İbn Sertâk'ın eserinin ilk nüshası 1994'te

hanesi Ayasofya koleksiyonundaki bir mecmuanın gösterdiği gibi, diğer riyâzî ve felsefî eserleri öğrencilerine okuttu.⁶

Dâvûd Kayserî'nin şahsında bir araya getirdiği terkinin ana çizgilerini dile getiren bu tasvirin elbette tüm bir resmi temsil ettiği söylenemez. Başka bir deyişle bu dönemde Anadolu'daki ilmî hareketlilik sadece Anadolu'da bulunan âlimlerin faaliyetleriyle sınırlandırılmaz. Yerleşme bile bir süre Anadolu'da bulunup belirli ilmî ilişkilere giren pek çok isim mevcuttur. Yukarıda işaret edilen isimlerin yanında özellikle filozof-tabip Ekmelüddin Nahcuvânî (ö. 1302'den sonra) ve mantıkî, mütekellim, riyâzî, filozof Şemsüddin Semerkandî (ö. 1322) zikredilmesi gereken iki önemli isimdir. Öte yandan bu âlimlerin en azından bir kısmının soyunun daha sonra da Anadolu topraklarında yaşadığını ve ilmî faaliyetlerine devam ettiğini görmek ilginçtir. Yukarıda bir süreliğine Konya'da yaşadığına işaret edilen filozof Esîrüddin Ebherî'nin matematikçi ve astronom torunu Emînüddin Sivâsî (ö. 1333) bu duruma güzel bir örnektir.⁷ Henüz maddî bir delilimiz olmamasına rağmen Emînüddin'in Sivas'ta Kutbüddin Şîrâzî'nin oluşturduğu ilmî ortamda yetiştiğini tahmin edebiliriz.

Yukarıda işaret edildiği üzere Anadolu'yu ve kuruluş döneminde Osmanlı felsefe-bilim hayatını belirleyen üç temel oluşumdan üçüncüsü, bu kez tersinden Anadolu'nun elde ettiği bu seviye ile on üçüncü yüzyılın sonu ve on dördüncü yüzyılın başından itibaren hem Şam-Kahire hem de Tebriz'de Şenb-i Gâzân ve Reb'-i Reşîdî'nin mirasına eklenmesidir. Tüm ayrıntılara rağmen bu süreç üç temel noktada özetlenebilir: Birincisi, Sivas'ta bulunan Kutbüddin Şîrâzî'nin Şenb-i Gâzân kurulduktan sonra, öğrencileriyle birlikte Tebriz'e gitmesidir. Bu vesileyle Anadolu'da yetişmiş pek çok isim hocalarını takip ederek birikimlerini Tebriz'e taşımış; bir kısmı daha sonra Anadolu'ya dönmüştür. Nitekim Tebriz ve civarında istinsah edilen pek çok riyâzî eserin müstensihinin "Sivâsî" nisbesini taşıması denilenlere güzel bir örnektir. İkincisi, Mu'înüddin Pervâne'nin öldürülmesinden sonra Anadolu'da istikrarsızlığın ortaya çıkması ve akabinde 1308 civarında Anadolu Selçuklu Dev-

tarafımızca Kahire Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmuş; 1995'te de İstanbul Askerî Müze'deki ikinci nüshası tespit edilmiş ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Konuyla ilgili 1996'ta yayımlanan makalemiz için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)", *Nazarî Ufuk: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihini Zihin Penceresi*, 2. Baskı, (İstanbul: Papersense Yayınları 2017) 44-75; Ahmed Djebbar, "La rédaction de l'istikmal d'al-Mu'taman (XIe s.) par Ibn Sartaq un mathématicien des XIIIe-XIVe siècles", *Historia Mathematica* 24 (1997): 185-192.

6 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 4830.

7 Cevad İzgi, "Ebherî, Emînüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [buradan itibaren DİA], c. X, 75.

leti'nin tarihten silinmesi nedeniyle siyasi boşluğun oluşması, bahusus yetişmiş âlimlerin, 1250'den itibaren Memlûklerin yönettiği Şam-Kahire kültür havzasına göç etmesidir. Özellikle tümü Konevî nisbesini taşıyan, İbrahim, Alâüddin, Muhammed, Nasîrüddin, Cemâlüddin, Hasan ve Şemsüddin gibi dilci, mantıkçı, fakih, mütekellim, sûfî ve müderris pek çok ismin Şam-Kahire kültür havzasında etkin olduğu görülür. Mesela hem *kâdi'l-kudât* hem de *meşihatü's-şüyûh* olan dil âlimi, müfessir, fakih, mütekellim ve mutasavvıf Alâüddin Konevî (ö. 1329) Anadolu'daki zihniyetin temsili yüksek en önemli örneğidir. Bizzat görüştüğü İbn Teymiyye'yi hem korumuş hem de eleştirmiştir;⁸ ayrıca İbn Haldûn'un hocası Muhammed Âbilî'nin ders aldığı, Mağrib'ten gelen Ebû Musa b. el-İmâm ile kardeşi Ebû Zeyd'in hocalığını yapmıştır. Nitekim Makkarî, *Nefhu't-tib* adlı eserinde "İkisi de doğuya seyahat ettiler. Her biri Alâüddin Konevî ile Celâlüddin Kazvî'nden okudular. Bu iki âlim, *akli kelâm*daki *yeni yöntemin* mensuplarıydılar" cümlelerini kullanır.⁹

Şimdiye değin dile getirilenler ve verilen örnekler derlenip toparlandığında dârüislâmın, tüm farklı siyasi teşekküllere rağmen, hatta Moğollar ve onların bir temsilcisi İlhanlılar gibi gayrimüslim siyasi yönetimlere sahip bulunmasına rağmen ilmî-zihnî açıdan ortak bir kültür uzayını paylaştığı söylenebilir. Konumuz açısından özellikle Anadolu'nun ve onun doğal bir uzantısı Osmanlı Beyliği'nin İlhanlılar eliyle Türkistan-İran kültür havzasına eklemleendiği; bu eklemlemenin de doğal olarak kültürel bir entegrasyonu beraberinde getirdiği söylenebilir. Bu entegrasyon özellikle 1337'de İlhanlılar tarih sahnesinden kalkıncaya değin 'etkin' olarak devam etmiştir. Söz konusu kültürel entegrasyon Anadolu-İran-Türkistan hattında ortak bir kültür havzasının yaratılmasına da neden oldu. Kişisel kanaatimize göre Osmanlı Beyliği'nin kurulduğu dönemde kültürel olarak etkin olan bu ortak havza, Osmanlı felsefe-bilim hayatının ilk teşekkül döneminin de zemininde yer alır. Bu tespit makalede verilen listelerdeki bilginlerin seyahatleri, ilişkileri ve öğrencileri üzerinden temellendirilebilir; ancak yukarıda işaret edildiği ve aşağıda da üzerinde durulacağı üzere, bu 'ortak-olmaklığı' temsil eden Dâvûd Kayserî, İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinin başına geçmek için davet edildiğinde İlhanlılar'ın başkenti Tebriz'deydi ve gelmek için yola çıktığı yıl, yani 1337, aynı zamanda İlhanlılar'ın da tarih sahnesinden çekildiği yıldır.

Doğrudan konumuzla ilgili olmamakla birlikte hem büyük oranda Moğol İmparatorluğu'nun yarattığı "ortak kültür havzası" terimini daha iyi tebarüz ettirmek hem de Dâvûd Kayserî'nin hocası İbn Sertâk bağlamında zayıf da olsa bir bağlan-

8 Konevî nisbeli âlimler için bkz. *DİA*, c. XXVI, 163-167. Özellikle Alâüddin Konevî için bkz. s. 163-164.

9 el-Makarrî, *Nefhu't-tib* (Kahire: t.y.), III, 118.

tının varlığına işaret etmek için Yuan ve Ming hanedanlıkları dönemi Çin'ine de değinmek gerekliliğini hissediyoruz. Çünkü Moğol İmparatorluğu'nun yarattığı Pax-Mongolica sadece Anadolu-İran ve Türkistan'ı ortak kültür havzasında bir araya getirmedi; aynı zamanda Çin'i de bu ortaklığın bir üyesi kıldı. 1267 tarihinde Cemâlüddin adlı bir bilgin, Çinlilerin yabancı olduğu Akdeniz dünyasının teorik astronomisini Çin'e getirdi, 1271'de İslâm Astronomisi Okulu'nu kurdu, Müslümanlar yanında Çinlileri de eğitti. Moğol-Yuan Hanedanı döneminde, Fao-mun-ji adlı Çinli bir astronom, Nasîrüddin Tûsî'nin ikinci oğlu Asilüddin Hasan'ın müdürlüğü döneminde (1304-1317) Merağa matematik-astronomi okuluna gelerek müslüman astronomlarla birlikte çalıştı.¹⁰ Bu noktaya işaret etmemizin nedeni aynı dönemde, aşağıda ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulacağı üzere, Tokat/Niksar'da Dâvûd Kayserî'nin hocalığını yapan İbn Sertâk'ın, en azından 1313'e kadar, Merağa'da, *el-İkmâl* ve *el-Usûl* gibi yüksek seviyede iki matematik eseri telif edecek kadar ileri gelen bir âlim olarak çalıştığını belirtmesidir.¹¹ Bu durum İbn Sertâk'ın doğal olarak Merağa'daki müşterek kültürü teneffüs ettiğini; Merağa dışındaki ilmî-entelektüel faaliyetlerden de haberdar olduğunu gösterir. Belki de, aşağıda üzerinde durulacak *el-İkmâl*'de görülen bazı hendesî nesnelere mistik yaklaşım, bu müşterek kültürün bir sonucu olabilir. Elbette bu ifadelerin araştırılması ve maddi delillerle desteklenmesi gerekir ki, bu daha sonraki çalışmaların üstleneceği bir görevdir.

II. XIV. Yüzyılın İlk Yarısında Ortak Kültür Havzasının Bir Devamı Olarak Bizans'ın Felsefe-Bilim Hayatına Kısa Bir Bakış

Yukarıda işaret edilen Moğol İmparatorluğu'nun yarattığı Pax-Mongolica'nın doğal bir sonucu olan "ortak kültür havzası" teriminin aynı yüzyıldaki Doğu Roma, yani Bizans için de geçerli olduğu söylenebilir. İlginçtir ki, Doğu Roma'nın başkenti İstanbul'un felsefe-bilim tarihi açısından en yoğun faaliyeti ve üretimi, on dördüncü yüzyılın başları ile *düşüşü* arasındaki döneme, başka bir deyişle Osmanlı Beyliği'nin kurulduğu ve yükseldiği yıllara denk gelir. Bu faaliyeti ve üretimi, Arapça ve Farsçadan yaptığı çevirilerle, açtığı okullarla ve yetiştirdiği öğrencilerle başlatan ve sürdüren Gregory Chionides'tir (d. İstanbul 1240 civ.-ö. Trabzon 1320 civ.).¹² Kasım 1295 ya da Kasım 1296 tarihlerinde İlhanlı başkenti Tebriz'e varan Chioni-

10 Derli toplu bir çalışma için bkz. Shi Yunli, "Islamic Astronomy in the service of Yuan and Ming Monarchs", *Suhyal International Journal for the History of the Exact and Natural Sciences in Islamic Civilisation* (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2014), XIII, 41-61.

11 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 4830, muhtelif yerler.

12 Katherine Haramundanis, "Chionides, Gregor[George]", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, ed. Thomas Hockey vd. (New York: Springer, 2007), 29.

ades, muhtemelen Kutbüddin Şîrâzî'nin bu tarihlerde başında bulunduğu Şenb-i Gâzân'da görev yapan, Şems-i Buhârî'den¹³ başta astronomi olmak üzere, matematik bilimleri tahsil etti. Bu sahalarda Arapça ve Farsça kaleme alınmış pek çok eseri topladı ve bu eserleri önce Trabzon'a (Eylül 1303), sonra da İstanbul'a (Nisan 1302) getirdi. 1305 tarihinde Tebriz piskoposu olarak atanan Chioniades, tekrar Tebriz'e gitti ve 1310 tarihine kadar orada kaldı.

Chioniades, Tebriz'de iken aldığı ilmi-felsefi eğitimin ürünlerini hem Trabzon'da hem de İstanbul'da kurduğu okullarla kurumsal ve sürekli bir yapıya dönüştürdü. Bu okulları Arapça ve Farsçadan pek çok eser tercüme ederek besledi. Özellikle, *Zij al-'Alâ'î*¹⁴, *Persian Astronomical Composition* ve *Revised Canons* çevirdiği kesin olarak bilinen eserlerdir. Bunların yanında, Hâzinî'nin *Zîc-i Sencerî'si*¹⁵ ile Nasîrüddin Tûsî'nin *Zîc-i İlhâmî'sini* tercüme ettiği kabul edilmektedir. Hocası Şems-i Buhârî'nin usturlap konusundaki Farsça bir *Risâle'sini* de çeviren Chioniades, ayrıca, astronomiye giriş olarak *The Schemata of the Stars* adlı bir eser kaleme almış,¹⁶ bu eserde "Tûsî çifti"ni (*Tûsî's couple*) de kullanmıştır.¹⁷ Son yapılan araştırmalar Chioniades'in bu çalışmasının esasen Nasîrüddin Tûsî'nin Farsça kaleme aldığı *er-Risâletü'l-mu'iniyye fî ilmi'l-hey'e* adlı eserinin bir tür çevirisi olduğunu göstermiştir.¹⁸ Chioniades, faaliyetleriyle, yalnızca sonraki yüzyıllarda matematik-astronomi bilimlerinde pek çok önemli Doğu Romalı ismin tarih sahnesine çıkmasını sağlamakla kalmadı; aynı zamanda bu sahalardaki, başta Merağa matematik-astronomi okulunun olmak üzere, İslam medeniyetinin birikiminin, belirli bir oranda Rönesans'a aktarılmasında da etkili oldu.

Gregory Chioniades'in faaliyetlerine nispeten ayrıntılı bir göz atmamızın nedeni, Osmanlı coğrafyasında felsefe-bilim hayatının başlangıç safhasında, Doğu Roma/Bizans coğrafyasının da felsefe-bilim alanında –kökleri daha önceki tarihlerle uzansa da– *İslamlaştığını* göstermek; hem Osmanlıların hem de Bizans'ın felsefe-

13 Raymon Mercier, "Shams al-Dîn al-Bukhârî", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, ed. Thomas Hockey vd. (New York: Springer, 2007), 1047-1048.

14 David Pingree, *The Astronomical Works of Gregory Chioniades*. Vol. I, *The Zij al-'Alâ'î* (Amsterdam: Gieben 1985).

15 Joseph Leichter, <http://www.archive.org/details/TheZijAs-sanjariOfGregoryChioniades> (erişim tarihi: 01.10.2017)

16 Paschos, E. A. and P. Sotiroudis, *The Schemata of the Stars: Byzantine Astronomy from A.D. 1300*, (Singapore: River Edge 1998).

17 F. Jamil Ragep, "From Tûn to Turun : The Twists and Turns of the Tûsî-Couple", *Before Copernicus: The Cultures and Contexts of Scientific Learning in the Fifteenth Century*, ed. Rivka Feldhay ve F. Jamil Ragep (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2017), 161-197.

18 Jamil Ragep, "New Light on Shams: The Islamic Side of Σάμψ Πονυχίου", *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th - 15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer (Leiden: Brill, 2013), 231-247

fe-bilim üretiminin büyük oranda yukarıda işaret ettiğimiz *ortak kültür havzasının* içerisinde vuku bulduğunu, özellikle Merağa ve Tebriz matematik-astronomi okullarının üretiminden beslendiklerini; kısaca, nispeten *ortak bir paydayı* paylaştıklarını vurgulamaktır. Bu ortak payda hem Bizans'ta hem de Osmanlı coğrafyasında on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda da sürekliliğini koruyacaktır.¹⁹

Kuruluş arifesinde Bizans ile Osmanlı Beyliği'nin ortak bir kültür havzasını paylaştığının diğer bir örneği de, aşağıda üzerinde ayrıntılı bir biçimde duracağımız Bizanslı din âlimi, Selanik başpiskoposu Gregory Palamas'ın (ö. 1359) kurucusu olduğu *Palamizm* denilen mistik dinî yaklaşımdır. Palamizm, on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında ve on dördüncü yüzyılın ilk yarısında İslam coğrafyasında yaygın sûfi/mistik akımların ciddi etkisinde kalmıştır. Palamizm bir taraftan Katolik Kilisesi'ne ve onunla işbirliği yapmak isteyen Bizanslı seçkinlere şiddetle karşı çıkarak Ortodoksluğu savunmuş, bu da Avrupa ile Bizans'ın ortak hareket kabiliyetini engelleyerek bilmeden de olsa Osmanlı siyasetine yaramıştır. Öte yandan hem Palamizm hem de Anadolu'da gelişen ve Dâvûd Kayserî'nin temsil ettiği irfanî yaklaşım, Ortodokslar ile müslümanlar için müşterek bir yaşama zemini inşa etmede nazari bir çerçeve sağlamıştır. Bu sürecin nasıl geliştiği ve Kayserî'de nasıl karşılık bulunduğu aşağıda incelenecektir.

III. Osmanlı Beyliği'nde İlmî Hayat (1302-1362)²⁰

Yukarıda dile getirildiği üzere, *kuruluşu* üzerindeki tartışmalara benzer şekilde, Osmanlı Devleti'ndeki ilmî ve kültürel hayatın başlangıcı hakkında da henüz açık-çek bir resme sahip değiliz. Bu çalışmanın nihai amacı bu resmi elde etmek ve tartışmak olmadığı için, ele aldığımız konunun verdiği imkânları dile getirmekle yetineceğiz. Her şeyden önce, herhangi bir siyasi teşekkülde müşterek ilmî ve kültürel bir faaliyetin kurulması ve sürdürülebilmesi için nüfusun etnik, dinî ve kültürel homojenliğinin sağlanmasının yanında belirli bir ilmî ve kültürel seviyenin mevcudiyetinin gerekliliği izahtan varestedir. Osmanlı Devleti'nin üzerinde kurulduğu ve çalışmamızın kendine konu kıldığı zaman diliminde genişlediği coğrafya daha önce siyasi, idari, dinî, ilmî ve içtimai vb. açılardan İslami bir tecrübe yaşamamıştı. Bu

19 Geniş bilgi için bkz. David Pingree, "Gregory Chioniadēs and Palaeologan Astronomy", *Dumbarton Oaks Papers* no:18 (New-York : Johnson reprint Corporation, 1968), 133-160. Ayrıca bkz. David Pingree, "Chioniadēs, Gregory", *Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander P. Kazhdan vd. (New York : Oxford University Press, 1991), 422-423.

20 Halil İnalcık'ın tezini benimseyerek, Osmanlı Devleti'nin resmî kuruluşunu Bapheus (Koyunhisar) Savaşı'nın kazanıldığı 27 Temmuz 1302 tarihi olarak aldı; 1362 ise Orhan Gazi'nin ölüm tarihidir.

nedenle Osmanlı Devleti, mevcudu yöneten bir durumdan daha çok, inşa eden bir konumdaydı. Bir geleneği inşa etmek için hem bir hafızaya müracaat etmek hem de mananın maddeye sinmesi ve onu dönüştürmesi için zamana yaymak zorundaydı. Tam burada şu noktaya dikkat çekmek istiyoruz: Daha kuruluş aşamasında Osmanlı seçkinlerinin içinde yaşadıkları siyasi ilişki ağını çok iyi bildikleri ve bu ağa göre davrandıkları görülüyor. Nitekim Osman Gazi, bir oğluna bir süre hizmetinde bulunduğu, Anadolu'da İlhanlı hâkimiyetini temsil eden Emir Çoban'ın; diğer bir oğluna da Anadolu'daki İran merkezli İlhanlı hâkimiyetini bitirmek için hem Türkmen Beyleri hem de Anadolu İlhanlı Beyleri ile ilişki kuran Memlük Sultanı Melik Nâsır'ın adını vermişti.²¹ Bu küçük örnek bile, ilk dönem Osmanlı seçkinlerinin içinde yaşadıkları şartları kendilerine en faydalı olacak şekilde okumaya çalıştıklarını gösterir.

Bu nedenlerle Osmanlı siyasi seçkinleri ilmî-entelektüel bir gelenek kurmak için, öncelikle doğal devamı oldukları Anadolu'nun tarihî tecrübesine müracaat ettiler ve yukarıda işaret edilen söz konusu koşullar tarihî süreç içinde belirli bir kıvama geldikçe, Osmanlı Beyliği'ndeki ilmî ve kültürel etkinliklere belirli bir ivme kazandırdılar. Bu ivmenin en temel değişkenleri, tekrar pahasına vurgulamak gerekirse, Anadolu'nun 1071'den itibaren oluşturduğu mahallî birikim ile Anadolu-İran-Türkistan ile Şam-Kahire ortak kültür havzası, özellikle Merağa ve Tebriz matematik-astronomi okullarının etkisi olarak sıralanabilir. Kısaca özetlenen bu gerekçelerle, Osmanlı felsefe-bilim hayatının başlangıcı konusundaki tartışmalar ne tür bir seyir takip ederse etsin, özellikle Orhan Gazi zamanında vuku bulan *tezahür*, yukarıda kısaca işaret ettiğimiz *ortak kültür havzasının bilkuve* içerdiği muhtevanın, süreç içerisinde imkânlar dâhilinde *bilfiil* hale gelmesi biçiminde özetlenebilir.²²

Bu çerçevede şimdiye değin devşirilen malumat eşliğinde 1302-1362 tarihleri arasındaki duruma daha yakından bakılabilir. Osman Gazi'nin etrafında bulunan âlim ve dervişlerin hayat hikâyeleri daha sonraki kaynaklarda ne kadar tahrif edilmiş olursa olsun, delalet ettikleri vakıa, Osmanlı ilmî hayatının, daha baştan Anadolu'da gelişmiş yüksek İslam kültürüne dayanmış olduğudur. Nitekim Osmanlılar daha kuruluş aşamasında Türk fetih geleneğini takip ederek, ele geçirdikleri yerlerde ilk olarak kadı ve subaşı atar ve pazar kurarlardı. Bu çerçevede tüm yerleşme

21 Bu çalışmada Osman Gazi ve Orhan Gazi ile dönemleri için verilecek bilgiler, aksi ifade edilmedikçe Halil İnalıcık'ın şu iki makalesine dayanacaktır: "Osman I", *DİA*, c. XXXIII, 443-453 ve "Orhan", *DİA*, c. XXXIII, 375-386.

22 Birşeyi hem mümkün hem de sürdürülebilir kulan, o şeyin sahip olduğu iç-imkânlar ile varlığa geldiği dış-imkânların dialektik ilişkisidir. Başka bir deyişle, tarihi bir olgu ve olay da tıpkı bir canlı gibi genotipi ile fenotipinin diyalektik terkididir; karşılıklı birbirinin var-olma tarzlarını etkilemesidir. Bu nedenle artık tarihi olgu ve olayların genotipi ile fenotipini birlikte ele alan epigenetiktinden bahsedilmelidir.

işlemlerini etraflarında bulunan İslam bilginlerine (fakılar) danışarak yürütürlerdi. Hem Osman Gazi (1302-1324) hem de Orhan Gazi (1324-1362) dönemindeki ilk uygulamalar, özellikle günümüze gelen vakfiyeler ve tahrir defterleri, fikhî geleneğe dayalı bir bürokrasinin daha kuruluştan itibaren iş başında olduğunu gösteriyor. Osman Gazi dönemindeki Edebâli ve Dursun Fakı yanında Orhan Gazi'nin vezirleri arasında Alâeddin b. Kemâl ve Sinânüddin Fakih adlı önde gelen iki bilgin zikredilir. Nitekim Vezir Alâeddin'in Osmanlı devlet teşkilatının kurulmasında önemli bir rolü olduğu tüm kaynaklarda üzerinde durulan bir husustur. Benzer şekilde Orhan Gazi ve Murad Hüdâvendigâr dönemlerinde hem kadı hem vezir olan Çandarlı Kara Halil ve Molla Rüstem Karamânî'nin devlet teşkilatının pek çok alanı yanında Osmanlı maliye teşkilatını düzenledikleri bilinmektedir. Kuruluş devrinde devlet yönetiminde fakihlerin oynadığı bu etkin rol, özellikle Çandarlı ailesi üzerinden, Fatih Sultan Mehmed döneminde kadar devam edecektir. Bu fakihler hem İslam hukukunu hem de İslam tarihinin siyasi ve idari tecrübesini iyi bilen, kurumlarını iyi tanıyan kişilerdir. O kadar ki, hem Osman Gazi hem de Orhan Gazi dönemlerindeki devlet içindeki tüm yeni uygulamalar bu bilginlerin onayıyla işleme konulmaktaydı. Öte yandan hem ilk dönem kaynakları hem de günümüze dahi ulaşan ilk yerleşim birimlerinin adları Osmanlı Ülkesi'ne, ahîler ve fakihler yanında bir Vefâî-Bâbâî dervişi akını olduğunu göstermektedir. Bunlar bir yandan gaza ideolojisine manevi destek veriyor, bir yandan da hukuki ve içtimai hayatın düzenlenmesine yardımcı oluyorlardı. Ayrıca başta imamlık olmak üzere müslüman ahaliye dinî hizmet sunuyorlardı.²³

Yukarıda verilen bilgiler, dışarıdan bir gözün tanıklığı ile de doğrulanır. Orhan Gazi devrinde Anadolu'ya gelen ve Bursa'da Orhan Gazi'yi bizzat ziyaret eden büyük seyyah İbn Battûta, *er-Rihle* adlı eserinde Anadolu ve Osmanlı Ülkesi'ndeki ahî zaviyelerinden ve köylere kadar yayılmış fakılardan bahseder. Ayrıca özellikle Batı Anadolu'da bulunan Konya ve Mısır kökenli âlimlere işaret eder.²⁴ Daha geç dönemde Kahireli bilgin İbn Hacer Askalânî'nin (ö. 1449) zikrettiği, Karamanlı tarihçi Şükrüllah'ın da *Behcetü't-tevârih* adlı eserinde vurguladığı üzere Orhan Gazi döneminde Osmanlı Ülkesi'ne tanınmış ulemanın gelmeye başlaması, yukarıda kısaca değinilen tespiti destekler.²⁵ Bu konuda belki de en önemli vurgu, *İskendernâme* adlı

23 İnalçık, "Osman I" ve "Orhan". Ayrıca bkz. Murteza Bedir, "Osmanlı Tarihinin Kuruluş Asrında (1389'a kadar) İlmiye'ye Dair Bir Araştırma: İlk Fakihler", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1(2006 Bahar): 23-39.

24 Ebû Abdullah Muhammed b. Battûta Tancî, *İbn Battuta Seyahatnâmesi*, çeviri - inceleme ve notlar: A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2004), I, 400-461.

25 Şükrüllah, *Behcetü't-tevârih*, çev. Çiftçioglu Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri I* içinde (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949), 39-76.

eserinin sonuna eklemekle birlikte ilk Osmanlı tarihi kabul edilen ve bağımsız bir çalışma olarak da görülebilecek Ahmedî'nin (ö. 1413) *Dâstân ve Tevârih-i Mülûk Âl-i Osmân* adlı eserinde özellikle Orhan Gazi dönemi için “Her yandan ilm ehli yetdiler / Dîn nedürür, şer’î takrîr etdiler” ve “Gör ki nice dâr-ı İslâm oldu ol / Gör nice ilm ehliyle doldı ol” şeklindeki beyitleridir.²⁶ Bu tespitler İznik (1331) ve İzmit (1337) medreselerinin kurulmalarıyla devlet tarafından yürütülen bilinçli bir siyasete atf olarak da yorumlanabilir. Bu durum ayrıca 1336'da İlhanlı Ebû Saîd Bahâdîr'in ölümünden ve elde edilen başarılarından sonra Osmanlı seçkinleri nezdindeki özgüvenle de ilgilidir. Nitekim 1337 tarihindeki bir kitabede Şücâüddin lakabı verilen ve “Gazilerin Sultanı” olarak adlandırılan Orhan Gazi, o tarihe kadar Anadolu'daki hiç bir beyin cesaret edemediği “es-Sultânü'l-a‘zam” unvanını kullanmaya başlar.²⁷ Şimdiye değin sunulan bilgiler ışığında ortaya çıkan çerçeve bize Âşıkpaşazâde'nin *Târîh*'inde formüle ettiği, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda etkin rol oynayan *gâziyân-i Rûm*, *âhiyân-i Rûm*, *abdâlân-i Rûm*, *bâciyân-i Rûm* şeklindeki dört unsura bir de *fakihân-i Rûm* unsurunun eklenmesini ihsas etmektedir.²⁸

Çalışmamıza konu olan dönemdeki ilmî ve entelektüel hayata ilişkin diğer bir tanıklık, yukarıda kısaca değinilen, Grigorios Palamas'ın anlattıklarıdır. Selanik başpiskoposu Palamas aynı zamanda *Palamizm* (*Hesychasm*) adlı verilen ve 1351'de Bizans dinî konsili tarafından onaylanan mistik bir dinî hareketin kurucusudur. Doğru mistisizminden oldukça etkilenmiş, Katolikliğe, dolayısıyla Latin Kilisesi'ne karşı, sonuna kadar Ortodoksluğu destekleyen Palamas'ın yaklaşımları genel hatlarıyla Osmanlı siyasetine de uygundur. Palamas 1354'de İstanbul'a giderken Osmanlı birliklerine esir düştü ve Bursa'da bulunan Orhan Gazi'nin yanına götürüldü. Takdimden önce, kendi anlatısıyla Şehzade İsmail ile teolojik konularda tartıştı. Palamas'ın ifadesiyle Şehzade İsmail, Hristiyan düşmanı olmakla birlikte, tartışmada son derece dostça davrandı. Tartışmada tercümanlığı ise aynı zamanda Orhan Gazi'nin özel hekimliğini yürüten Taronites yaptı. Orhan Gazi, Palamas kendine takdim edilince Osmanlı Beyliği uleması ile Palamas arasında bir münazara tertip edilmesini istedi. Münazarada Palamas, ulema, bazı beyler ve münazaraya başkanlık eden Balaban (Palapanis) adlı bir kişi hazır bulundu. Tartışmalar genellikle Ortodoks inancı ile İslam inancı arasındaki itikadî farklılıklar üzerinde yoğunlaştı. Özellikle dikkat çekilmesi gereken bir nokta şu ki, buradaki münazara talebi, üslu-

26 Ahmedî, *Dâstân ve Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman*, düz. Çiftçioglu Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri I* içinde (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949), 9-10.

27 İnalçık, “Orhan”.

28 Benzer bir tespit için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Açısından Bir Sorgulama”, *İslâmî Araştırmalar* XII/3-4 (1999): 226.

bu ve içeriği sadece savaşı değil, kendine güvenen bir kültürün ifadesidir. Öte yandan bu münazarayı sadece teolojik tartışma merakından kaynaklanan bir etkinlik olarak görmek yeterli değildir. Aynı zamanda Osmanlı seçkinlerinin ileri gelen Bizanslı bir dinî önderin ağzından inançlarını öğrenme ve bir-arada-yaşama kültürü için belirlenecek siyasete hazırlık yapma olarak da okunabilir.²⁹

Palamas'ın verdiği bilgiler, Orhan Gazi'nin etrafında –muhtemelen diğer Osmanlı seçkinleri için de kısmi olarak geçerli olabilir– gayrimüslim bilginlerin ve hekimlerin bulunduğunu gösteriyor. En azından hem Palamas'ın katıldığı münazaralarda hem de Orhan Gazi ile yapılan görüşmelerde tercümanlık yapan Orhan Gazi'nin özel Rum hekimi Taronites bu duruma güzel bir örnektir. Ayrıca İbn Battûta'nın, Palamas'ın ve diğer kaynakların verdiği bilgiler sadece Osmanlı Ülkesi'nde değil, diğer Anadolu beyliklerinde de en azından yönetici seçkinlerin çevrelerinde müslümanlaşmış ya da kendi dinî inancını koruyan Hristiyan ve Yahudi hekimlerin mevcut olduğunu gösteriyor. Şüphesiz bu insanlarla ilişkiler hakkındaki tanıklıklar, Palamas'ın kayıtları örneğinde olduğu üzere, Osmanlı seçkinlerinin münazaraya açık, en azından fikrî bağlamda çatışmayı değil, belirli sınırlar dâhilinde bir tür “karşılıklı anlamayı” tercih eden bir yapıda olduklarını gösteriyor. Ayrıca dönemde ilgili malumat bir araya getirildiğinde Osmanlı Ülkesi'nin özellikle Anadolu yakasındaki bazı bölgelerin küçük ölçekte kozmopolit bir yapı edinmeye başladığı da söylenebilir.

Çalışmamıza konu olan zaman dilimindeki ilmî hayata bir de kurumlar açısından bakıldığında yine oldukça şaşırtıcı bir manzara ortaya çıkar. Kaynakların işaret ettiği ahî zâviyeleri, mescid ve camiler ile sûfi dergâhları yanında yüksek İslam kültürünü temsil eden medreselerin de hızlı bir şekilde inşası oldukça dikkate şayandır. Osman Gazi döneminde herhangi bir medresenin yapıldığı bilinmiyor, ancak Orhan Gazi döneminde hızlı ve yoğun bir medrese inşa faaliyetiyle karşılaşılır. Orhan Gazi döneminde Osmanlı Beyliği yaklaşık olarak 100.000 km² bir alanı

29 G. Georgiades Arnakis, “Gregory Palamas among the Turks and Documents of his Captivity as Historical Sources”, *Speculum* XXVI/1 (Ocak 1951): 104-118; John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, çev. George Lawrance (Londra: Faith Press, 1964), 103-107; Hüsnü Demircan, “Orhan Gazi ve Gregory Palamas”, Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993; Michel Palivet, “Açık Kültür ve 14. Yüzyıl Osmanlı Kentlerinde Dinler Arası İlişkiler”, *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, ed. Elizabeth A. Zachariadou, çev. Gül Çağalı Güven, İsmail Yerguz ve Tülin Altınova (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1997), 1-7; Elizabeth A. Zachariadou, “Religious dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman expansion”, *Studies in pre-Ottoman Turkey and the Ottomans* (Aldershot: Hampshire; Burlington: Vt.: Ashgate, cop. 2007), 289-304; Ruth A. Miller, “14. Yüzyılda Bitinya’da Dinî ve Etnik Kimlik: Gregory Palamas ve Chionai Örneği”, *Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu: Norman Itzkowitz Armağanı*, çev. Zeynep Nevin Yelçe, der. Baki Tezcan ve Karl K. Barbir (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 35-54.

kapsar. Tespitlere göre başta İznik (1331) ve İzmit (1337) medreseleri olmak üzere Orhan Gazi döneminde (1324-1362) Osmanlı Ülkesi'nde toplam 10 medrese inşa edilmiştir.³⁰ Bu küçük coğrafyada, yukarıda işaret edilen müslüman nüfusun azlığı, başka bir deyişle yoğunluğu dikkate alınır ve mevcut müslüman nüfusun da savaşçı ve heterodoks karakteri göz önünde bulundurulursa 10 medresenin kurulması dikkate şayandır ve kanaatimizce yeniden yorumlanmayı hak etmektedir.

IV. Bir Âlim ve Müderris Olarak Dâvûd Kayserî³¹

Eserlerinde verdiği ve kaynaklarda zikredilen tüm unsurlar bir araya getirildiğinde Şerefüddin Ebû Süleyman³² Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed el-Kayserî el-Karamânî er-Rûmî es-Sâvî,³³ çağdaş araştırmacıların tespitine göre yaklaşık olarak 1260 tarihlerinde Kayseri'de doğdu. Künyesinde yer alan Sâvî nisbesi atalarının kökenine işaret ederken, Rûmî Anadolu'ya, Karamânî bir süre bulunduğu Konya'nın

30 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi IRCICA), 1998), c. II, 244.

31 Dâvûd Kayserî'nin hayatı ve eserleri konusunda yararlandığımız ve burada verdiğimiz malumatı derlediğimiz birincil ve ikincil kaynaklar şunlardır. İstisnai bir durum olmadıkça bu kaynaklara ayrıca atıf yapmadık; kendi tespit ve kanaatlerimize de ayrıca işaret ettik. **Birincil Kaynaklar:** Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, *Tevârih-i Âl-i Osman*, düz. Çiftçioglu Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri* içinde (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949), 119-120; Mevlana Mehmed Neşrî, *Cihânnüma (Osmanlı Tarihi 1288-1485)*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008), 388; *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502)*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2007), 22; Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâ'îl-devleti'l-Osmâniyye*, inceleme ve notlarla nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985/1405), 7; Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, nşr. Seyyid Muhammed Tabâtabâi (Mansûr), (Tahran: Kitabhâne, Müzih va Merkez-i Asnâd, Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 2010), 9-10; Mecdi Mehmed Efendi, *Hadaiku's-şekaiik*, neşre haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 27; Mahmûd b. Süleyman Kefevî, *Ketâib a'lâm el-ahyâr min fukehâ mezheb el-Numan el-muhtâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1932, 346a-347a; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), I, 67-69; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), c. II, 323. **İkincil Kaynaklar:** Mehmet Bayraktar, *Kayserili Davud:(Davudu'l-Kayseri)* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988); Mehmet Bayraktar, *La Philosophie Mystique Chez Dawud De Kayseri* (Ankara: Ministère de la Culture (Kültür Bakanlığı), 1990), 11-15; Mehmet Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", *DİA*, c. IX, 32-35; İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî hayatın Teşekkülü ve Davud Kayserî", *Nazarî Ufuk: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihini Zihin Penceresi*, 2. Baskı (İstanbul: Papersense Yayınları, 2017), 44-75; Dâvûd el-Kayserî, *er-Resâil*, thk. Mehmet Bayraktar (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997); Dawud ibn Mahmud al-Qaysari, *The Wine of Love and Life: Ibn al-Fârid's al-Khamriyah and al-Qaysari's Quest for Meaning*, ed., çev. ve giriş Th. Emil Homerin (Chicago: Chicago Middle East Documentation Center, 2005), xii-xvii; Caner K. Dagli, *Ibn al-'Arabi and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy* (Londra: Routledge, 2016); Mehmet Bayraktar, *Dâvûd el-Kayseri* (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2009); Turan Koç (haz.), *İbn Arabî Gelenegi ve Dâvûd el-Kayserî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011); Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 15-21.

32 *Şerhu Divânî'l-Mutenebbî*, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 1316, 2a.

33 Örnek olarak bkz. Kayserî, "el-Mukaddimât", *er-Resâil* içinde, 25 ve "Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zaman", *er-Resâil* içinde, 63.

ait olduğu siyasi teşekküle, Kayserî ise doğduğu şehre delalet eder. Sâve, Moğollar tarafından 1224 tarihinde işgal edilir. İlginçtir ki, Kayserî de 1243'de yine Moğollar tarafından yerle bir edilir. Kayserî 1262-1277 tarihleri arasında Anadolu Selçuklu Devleti'ni Moğollarla müzakere ederek nispi bir barış içinde tutmayı başaran Mu'î-nüddin Pervâne tarafından yönetilir. Bu çerçevede Dâvûd Kayserî, 1260'da nispeten yıkılmış bir şehirde doğsa da en azından 17 yaşına kadar, Pervâne'nin dışarıdan gelen âlimleri ağırladığı, sükûnet içinde ilmî ve entelektüel etkinliklerin yoğun olduğu bir ortamda büyümüştür.³⁴

Doğumu, tahsili, hocaları, seyahatleri, tedris hayatı ve eserleri konusunda birincil kaynaklarda verilen bilgiler yetersiz olduğu gibi bazen çelişkilidir. Burada birincil kaynaklar, birincil kaynaklardan hareketle yapılan ikincil çalışmalar, kendi eserlerinde bulunan karineler ve kendi tespitlerimizden hareketle bir resim oluşturmaya çalışacak; gerektiğinde resimdeki boşluklara ve sorunlu parçalara da işaret edeceğiz.³⁵

Dâvûd Kayserî ilk eğitimini doğduğu şehir olan Kayserî'de aldı. Kaynaklarda ünlü mütekellim-filozof Sirâcüddin Urmevî'nin öğrencisi olduğu söylenir.³⁶ Urmevî 1283 tarihinde vefat ettiğine göre, Kayserî bu esnada 23 yaşındadır. Dolayısıyla Urmevî gibi önemli bir ismin talebesi olması yaş bakımından mümkündür. Ancak bu öğrenciliğin Kayserî'de mi yoksa Konya'da mı gerçekleştiği belirsizdir. Bir kabule göre Urmevî, Kayserî'deydi ve 1272/1273 tarihinde Konya kadısı olarak tayin edildiğinde Konya'ya geçti.³⁷ Kayserî de bu dönemde Kayserî'de Urmevî'nin öğrencili-

34 Mehmet İpşirli, klasik kaynakların verdiği bilgileri dikkate alarak şehrin tarihini inceler ve hem Moğol felâketini hem de ilmî ve entelektüel ortamı tasvir eder. Bkz. Mehmet İpşirli, "Kayserî", *DİA*, c. XXV, 96-101.

35 İki klasik kaynağın, Âşıkpaşazâde ile Taşköprülüzâde'nin kaydettiği malumatı, dipnotta dahi olsa vermek, Dâvûd Kayserî hakkındaki bilgilerimizin ne kadar sınırlı olduğunu hissettirmek için yeterli olur kanaatindeyiz. Âşıkpaşazâde, İznik'in 731'de fethedildiğini ve bir manastırın medreseye tahvil edildiğini belirttiikten sonra, "Medreseyi dahi Mevlânâ Dâvûd Kayserî *derler* idi, ana verdi" der (Âşıkpaşazâde, *Tevârih*, 119-120). Taşköprülüzâde ise ikinci tabakada, Sultan Orhan Gazi devrinin âlimleri başlığı altında "Dâvûd el-Kayserî el-Karâmânî kendi ülkesinde ilim tahsil etti; sonra Mısır'a giderek, orada bulunan âlimlerden tefsir, hadis ve usûl okudu. Akli ilimlerde maharet kazandı ve tasavvuf ilminde muhakkık oldu. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'unu *Şerh* etti. *Şerhine* bir *Mukaddime* ekledi ve burada tasavvuf ilminin ilkelerini/yöntemini (usûl) açıkladı. Bu *Mukaddime*'den de akli ilimlerdeki mahareti anlaşılır. Sultan Orhan, İznik'te bir medrese inşa etti ki, *güvenilir kaynaklardan duyduğuma göre* bu, Osmanlı Devleti'nde inşa edilen ilk medresedir. Sultan Orhan, ders vermesi için bu medreseye Dâvûd el-Kayserî'yi tayin etti; o da burada ders verdi; eser yazdı." (*Şekâik*, Furat, s. 7; Tabatabâî, s. 9). [İtalikler bize aittir].

36 Mustafa Çağrı, "Sirâceddin el-Urmevî", *DİA*, c. XXXVII, 262-264; Louise Marlow, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Siraj al-Din Urmavi, Jurist, Logician, Diplomat", *Al-Masaq* XXII/3 (Aralık 2010): 279-313; Cüneyt Kaya, "Bir 'Filozof' Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283): Letâifü'l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", *Divân -Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi-* XVII/33 (2012/2): 1-45.

37 Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", *DİA*, c. IX, 32.

ği yaptı. Bununla birlikte söz konusu tarihlerde Kayserî yaşça küçük (12 yaşında) olduğu için Urmevî gibi bir bilginin öğrenciliğini yapması mümkün değildir. Başka bir kabule göre ise Urmevî, Kayserî'ye uğramaksızın 1266'dan önce doğrudan Konya'ya geldi.³⁸ Ne var ki, Kayserî'nin bu tarihlerde Konya'ya gittiğine dair maddi bir delil olmadığı için eğitimini Konya'da yaptığı da söylenemez. Ancak kanaatimizce maddi bir delil olmasa da, dönemin ruhuna uygun bir şekilde Kayserî'nin Konya'ya gittiği ve Urmevî'den ders aldığı düşünülebilir. Bu da adında bulunan Karamânî nisbesini anlamlı kılar, çünkü Karamanlılar'ın Konya'daki etkinliği 1256 tarihinden itibaren olup, Kayserî üzerindeki etkinlikleri ise 1277 tarihinden sonradır. Yine de Urmevî'nin Kayserî'ye hiç gelmediği, 1257'de doğrudan Konya'ya gittiği kabul edilirse,³⁹ Karamânî nisbesinin Kayserî'ye, daha sonraki bir dönemde, anokronik bir biçimde verildiği düşünülebilir. Başka bir açıdan Kayserî'nin Anadolu'daki eğitimini tamamladıktan sonra Mısır'a/Kahire'ye gitmesi, Urmevî'nin öğrencisi olduğuna bir işaret olarak alınabilir. Çünkü Urmevî, Eyyûbîler döneminde Şam, Musul ve Kahire'de bulunmuş ve hatta el-Melikü's-Sâlih Necmüddin Eyyûb zamanında (hük. 1240-1249), onun isteğiyle Hohenstaufen Sarayı'na Kral II. Frederick'e elçi olarak gitmiş ve orada uzun bir süre kalmıştır. Genelde Anadolu'daki, özelde Konya'daki öğrencilerin, hatta âlimlerin Şam-Kahire'ye gitmesi yaygınsa da, Kayserî'nin bu bölgeye seyahatini, hocası olma ihtimali bulunan Urmevî'nin teşvikiyle ve telkiniyle yapmış olması da mümkündür.

Anadolu'daki tahsilinden sonra Kayserî, Mısır/Kahire'ye gitti. Ne zaman, kaç yaşında ve nasıl gittiği, dolayısıyla yola çıktığında ilmi seviyesinin ne olduğu konusunda açık-seçik bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Mısır/Kahire'ye dışarıdan öğrenciler genelde yüksek tahsil için geldiğinden Kayserî'nin âlet ilimleri ile muhtasarât denilen temel ilimleri aldığı, Urmevî'nin öğrencisi olduğu kabul edilirse belki de yüksek ilimlere bir giriş yaptığı bile düşünülebilir. Tüm bu seviyenin en azından 15 yaş üstü bir kişi için geçerli olduğu düşünülürse Kayserî'nin 1275'ten sonraki bir tarihte yola çıktığı söylenebilir. Kahire'de nerede, hangi hocalardan ve nasıl bir eğitim aldığı açık değildir. Kayserî'nin en azından Arap dili ve edebiyatına hâkimiyeti, Kahire'de bazı kaynakların iddia ettiği gibi "bir kaç yıl"⁴⁰ kalmadığını göstermektedir. Öte yandan hayatının ileriki dönemlerinde iki eserini şerh ettiği İbnü'l-Fârız'ın (ö. 1235) şehrinde bulunması; hâlâ canlı olan bu geleneği soluması; özellikle

38 Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 29. Aynı yazar Urmevî'nin Konya'ya gelişinin en geç 1253'te olması gerektiğini söyler (s. 30).

39 Marlow, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean", 288; Kaya, "Bir 'Filozof' Olarak Sirâceddin el-Urmevî", 6.

40 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 67.

İbnü'l-Fârız'ın eserlerini 1333'e kadar okutan torunu Ali'nin ders halkalarının etkin olması, resmî tahsili yanında bu çevrelere de devam ettiğine bir işaret olarak görülebilir. Hatta İbnü'l-Fârız'ın eserlerini bizzat torunu Ali'den okumuş olması da mümkündür. Bunun en büyük delili, Th. Emil Homerin'in tespitiyle pek çok nüsha-da bulunmasına rağmen Kayserî'nin *Şerhu'l-Hamriyye*'sinde 23-30. beyitlerin olmasındır.⁴¹ Hâlbuki bu beyitler özellikle Anadolu'da istinsah edilen ilk yazmalarda ve İbnü'l-Arabî takipçilerinin okuduğu tespit edilen *Hamriyye* nüshalarında mevcuttur. Bunun nedeni, İbnü'l-Fârız'ın torunu Ali'nin okuttuğu *Hamriyye* sürümünde de bu sekiz beytin bulunmamasıdır. Ali, bu beyitlerin varlığından haberdardır, ancak onları otantik kabul etmemektedir. İşte, Kayserî'nin *Şerh*'inde söz konusu sekiz beyte yer vermemesi Ali'nin rivayetini, dolayısıyla nüshasını esas aldığını gösterir ki bu da Kahire'de bu eseri Ali'den ya da onun ders halkasından bizzat okuduğuna işaret olarak kabul edilebilir.

Kayserî'nin Kahire'den tahsilini tamamlayıp Anadolu'ya ne zaman döndüğü açık değildir. Biraz önce işaret ettiğimiz üzere Mısır/Kahire'de "bir kaç yıl kaldığı" ve erkence döndüğü doğru olmamalıdır. Ne zaman dönmüş olursa olsun, yetmişmiş bir bilgin olarak Anadolu'ya giriş yaptığı açıktır. Kaynaklarda dönüşü akabinde Kayserî'ye ya da Bursa'ya geldiği söylenmekle birlikte kesin bir bilgi mevcut değildir. Aşağıda işaret edeceğimiz üzere Kayserî 1313-1314 tarihlerinde Tokat/Niksar'da ortaya çıkıncaya değin, şimdiki bilgilerimize göre, sanki yaşamıyor gibidir. Başka bir deyişle hayat hikâyesinin bu safhasında derin bir sessizlik hüküm sürmektedir. İnzivaya mı çekilmiştir? Hacca mı gitmiştir? Kısaca hangi ülkelerde ve şehirlerde-dir? Bu sorular hakkında hiç bir cevabımız mevcut değildir. Ancak yetmişmiş bir isim olarak başta Konya ve Kayseri olmak üzere Anadolu'daki çeşitli medreselerde müderrislik yaptığı düşünülebilir.

Daha önce yayımladığımız bir makalede gösterdiğimiz üzere Kayserî, 27 Şaban 713/17 Aralık 1313 ya da en geç Şaban'ın sonları 714/Aralık 1314'te Tokat/Niksar'da Nizâmüddin Yağıbasan Medresesi'ndedir ve 1260'da doğduğu kabul edilirse 53-54 yaşları civarındadır. Bu konuyu daha iyi temellendirmek, dolayısıyla daha iyi idrak etmek için yukarıda işaret edilen Kayserî'nin hocası İbn Sertâk'ın *el-İkmâl* ve *el-Usûl* adlı eserleri ile Ayasofya koleksiyonundaki mecmuasının *yazma kültürü* açısından bir değerlendirmesini yapmak yararlı olacaktır:

Bu iki eserinin İstanbul Askeri Müze'deki bir mecmuada bulunan nüshaları, 27 Şaban 713/17 Aralık 1313 tarihinde Kayserî tarafından istinsah edilmiş olabilir;

41 Homerin, *The Wine of Love and Life*, xviii-xix.

olabilir diyoruz, çünkü metinde açık olmayan unsurlar mevcuttur. Ancak Kahire Üniversitesi'nde mevcut bir mecmuada, birinci eser Tokat/Niksar'da Şaban'ın sonları 714/Aralık 1314 ve ikinci eser de Rebiülevvel'in başı 715/Haziran 1315 tarihlerinde bizzat Dâvûd Kayserî tarafından istinsah edildi. İstinsah edilmekle kalmadı, her iki eseri de bizzat İbn Sertâk gözden geçirdi ve tashihleri hamşilere kendi el yazısıyla kaydetti. Bu durum, İbn Sertâk ile Kayserî'nin her iki eseri de birlikte mütalaa, müzakere ve mükabele ettiklerini gösterebilir. Çünkü Kayserî, istinsah kayıtlarında İbn Sertâk'a oldukça saygılı bir dille hitap etmekte ve "hocam" demektedir.⁴²

Tüm bu kayıtlar Kayserî'nin söz konusu tarihlerde Tokat/Niksar'da bulunduğunu gösteriyor. Doğal olarak bu tür ilmî etkinliklerde bulunduğuna göre bu tarihlerden önce gelmiş ve daha sonra da ayrılmış olması muhtemeldir. Öte yandan İbn Sertâk, Ayasofya'daki mecmuasındaki notlar dikkate alınırca, Safer 728/Aralık 1327-Ocak 1328 tarihlerine kadar Tokat/Niksar'dadır. Kayserî'nin Save'de görüştüğü ve ders aldığı hocası Abdurrezzâk Kâşânî 1329 tarihinde öldüğüne göre Kayserî Tokat/Niksar'dan 1328 yılından hemen önce ya da çok daha önce ayrılmış olmalıdır. Tüm belirsizliklere rağmen, bazı tekrarları da göze alarak, şu noktaları yeniden vurgulamak isteriz: Kayserî, 1313/1314 ve 1315 yıllarında kesin olarak Tokat/Niksar'dadır. Hacimce küçük *el-Usûl*'u bir kenara koyarsak, *el-İkmâl* gibi hacimli ve teknik bir eseri istinsah edip hocası ile mukabele ettiğine göre Tokat/Niksar'da daha uzun bir süre kalmış olması makuldür. Kayserî'nin, hayatı hakkında yukarıda verilen bilgiler ışığında, Tokat/Niksar'daki eğitiminin Mısır dönüşü olduğu açıktır. Nitekim buradaki eğitimi daha çok Merağa matematik-astronomi okulunun temsil ettiği ileri seviyede matematik bilimler ve felsefe olduğundan; ayrıca istinsah ettiği her iki eserdeki dikkati ile hendesi şekillerin çizimlerinin seviyesi yetişmiş bir insanı ele vermektedir. Öte yandan, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Kayserî'nin doğum tarihi 1260 olarak kabul edildiğinde, Tokat/Niksar'a 53-54 yaşları içinde geldiği görülür. Bu yaş basit bir öğrenci olmak için oldukça geç bir yaştır. Kanaatimizce Kayserî, Nizâmüddin Yağıbasan Medresesi'ne hoca olarak gelmiş; ancak Merağa matematik-astronomi okulunu temsil eden yetişmiş bir isimden yüksek matematik bilimler ile felsefe tahsil etmiştir. Çünkü bilebildiğimiz kadarıyla Kayserî'nin önceki tahsil hayatında bu tarz bir yüksek matematik ve felsefe eğitimi yoktur. Öte yandan yetişmiş isimlerin farklı alanlarda birbirlerinden okuması, birbirleriyle hoca-talebe ilişkilerine girmeleri İslam temeddününe yabancı bir uygulama değildir. Nitekim bilindiği üzere Esîrüddin Ebherî, yetişmiş bir isim olarak Kemâlüddin b. Yunus'tan

42 Bu mecmular hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî".

yüksek matematik bilimler tahsil etmiş; Kutbüddin Şîrâzî, Sadreddin Konevî'den hadis okumuş; muhtemelen kendisi de Konevî'ye astronomi okutmuştur.

Tam bu noktada ilginç bir nokta üzerinde durulmalıdır: Kayserî, işaret ettiğimiz gibi, Tokat/Niksar'a geldiğinde 53-54 yaşındadır ve bu yaşa kadar, ne birincil ne de ikincil kaynaklarda, telif ettiği hiç bir eserden bahsedilmemektedir. Öte yandan yukarıda belirtildiği üzere, Kahire'de İbnü'l-Fârız'ın eserlerini torunu Ali'den okuma dışında tasavvuf ve irfân ile de açık bir ilişkisi tespit edilmemiştir. Bu noktayı vurgulamamızın nedeni, Kayserî'nin tasavvufi-irfanî yöneliminde Tokat/Niksar'da aldığı matematik ve felsefe eğitiminin bir yeri olup olmadığına dikkat çekmektir. Çünkü İbn Sertâk, *el-İkmâl* adlı eserinde Tâmatî adlı bir şahsa atfen bazı geometrik şekillerin, özellikle elips, parabol ve hiperbol gibi koniklerin mistik yorumlarını yapmaktadır.⁴³ Kayserî'nin Sâve şehrine gitme ve Kâşânî ile buluşma tarihi Tokat/Niksar'daki eğitiminden sonra olduğuna göre şu soru sorulabilir: Kayserî'nin hem tasavvufi-irfanî yöneliminde hem de Sâve ve Tebriz'e gitmesinde İbn Sertâk'ın rolü nedir? Çünkü İbn Sertâk Merağa'da yetişmiş, başta Tebriz olmak üzere hem o bölgeyi hem de bu bölgedeki bilginleri yakinen tanıyan bir isim olarak tasavvufi-irfanî yetenek gördüğü bu yetişmiş meslektaşını-öğrencisini bu bölgeye gitmeye teşvik etmiş olabilir.

Dâvûd Kayserî'nin İran coğrafyasına gitmeye ne zaman niyetlendiğini bilmiyoruz; ancak verilerden hareketle şöyle bir tarihî çerçeve çizilebilir: Bu seyahatin 1315'ten sonra ve en azından bir süre ders aldığı hocası Abdurrezzâk Kâşânî'nin öldüğü tarihten, yani 1329'dan önce olduğu kesindir.⁴⁴ Çünkü Kayserî, 724 Cemâziyelevvel'inin sonlarında yani 1324 Mayıs'ında Tebriz'de Abdullah Herevî'nin (ö. 1089) *Menâzilu's-sâirîn* adlı eserini ve Afîfüddin Tilimsânî'nin (ö. 1291) buna yazdığı *Şerh'i* istinsah etmiştir.⁴⁵ Hocası Kâşânî'den, kendisi de bir âlim olan Vezir Reşîdüddin Fazlullah Hemedânî'nin (ö. 1318) Tebriz'de kurduğu Reb'-i Reşidî'de ders almıştır. Ancak bu ders alma yine yüksek tasavvuf-irfan ilimlerine ilişkindir, zira Kayserî bu tarihlerde 70 yaşlarına yakındır ve iyi yetişmiş bir kişidir, belki kendisi de aynı yerde öğrencilere ders vermektedir. Öte yandan bu tarihlerde, her ne kadar Kutbüddin Şîrâzî 1311'de ölse de, Tebriz matematik-astronomi okulu hâlâ faaldir ve hem Tebriz'de hem de civar şehirlerde pek çok önemli bilgin etkindir. Çalışmamızdaki bilgin tablolarında bu durumu müşahade etmek mümkündür [**Tablo 2, 3, 4**].

43 İbn Sertâk, *Kitâbu'l-ikmâli'l-Asîli fi'l-hendese*, Kahire Üniversitesi, nr. 23209/2, 177a.

44 Kâşânî'nin 1335 tarihinde öldüğü söylenmekle birlikte bu tarih doğru değildir; çünkü bizzat Kayserî, 1331 tarihinde yazdığı *Fusûs Şerhi*'nde hocasından rahmetle bahsetmektedir [bkz. **Tablo 1**].

45 Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 744/1 ve 2, 1b-16b ve 19a-107a. Bu nüshanın yaprak 17b ve 18a'sında Kayserî'nin bir Arapça bir de Farsça şiiri mevcuttur. Şiirlerinde kendisini "Şerefu'r-Rûmî" olarak takdim eder. Ayrıca nüshanın hâmişlerinde bulunan *hâşiyeler*/notlar Kayserî'nin olabilir.

Kayserî ilk eseri *Fusûs Şerhi*'ni 1331'de telif edip hâmisî Reşîdüddin'in oğlu, İlhanlı veziri, 1336'da öldürülen Giyâsüddin Muhammed'e sunmuştur. Telif tarihleri bilinen diğer eserlerini de 1331-1337 arasında yine Tebriz'de yazmıştır. Eserlerin kronolojisi, birbirleriyle ilişkileri ve ithaf edildikleri kişiler konusunda, çalışmamızdaki eser tablosuna bakılabilir [**Tablo 1**]. Bununla birlikte burada ilginç olan şey Kayserî'nin ilk eserini yazdığında 71 yaşında olmasıdır. Bu ilginçtir; çünkü ya Kayserî'nin doğum tarihinde bir sorun vardır ya da niçin bu kadar geç tarihte yazmaya başladığı üzerinde düşünülmelidir. Kayserî'nin hâmisinin öldürüldüğü 1336'ya kadar Tebriz'de kaldığı düşünülebilir, çünkü tabloda görüleceği üzere *Fusûs Şerhi*'nden sonra iki eserini daha 1331'de, diğer iki eserini 1335'te, *Şerhu kasidetü'l-hamriyye*'yi ise 1335 ila 1337 arasında Tebriz'de telif etmiştir.

Kaynakların verdiği bilgilere göre Kayserî, Osmanlı Sultanı Orhan Gazi'nin (1324-1362) daveti üzerine, İznik'e geldi ve 1337'de 30 akçe maaşla İznik Medresesi'nin başına geçti. Yukarıda verilen bilgilerden İznik'e gelişi 1335'ten erken 1337'den ise sonra olamaz. Bu nedenle bazı ikincil çalışmaların söylediği gibi, 1331'de İznik'e gelmiş değildir. 1331 İznik'in, 1337 ise İzmit'in fethine karşılık gelir. Buradaki sorun şudur: İznik 1331'de feth edilmişse, medrese de hemen akabinde kurulmuş olmalıdır, oysa medresenin ilk müderrisi olduğu düşünülen Kayserî'nin 1337'de İznik'e geldiği kabul edilmektedir. Medrese fetihten hemen sonra değil de 1337'de kurulmuşsa sorun yoktur. Ne var ki, bu da Osmanlı fetih politikasına aykırıdır, çünkü fetihten hemen sonra ya bir kilise medreseye tahvil edilir ya da yeniden bir medrese inşa edilir;⁴⁶ yine de İznik'in fethi esnasında bu zihniyetin henüz oluşmadığı/bilinmediği düşünülebilir. Şayet birinci ihtimali dikkate alır medresenin fetihle birlikte kurulduğunu kabul edersek o zaman başka bir sorun ortaya çıkar: Kayserî 1337'de geldiğine göre Kayserî'ye kadar medresesinin müderrisi kimdir? Mustafa Bilge'nin İznik Medresesi'yle ilgili verdiği geç tarihli vakfiyeden hareketle medresenin fetihten hemen sonra açılmadığı; çünkü kiliseden tahvil edilmediği, bizzat inşa edildiği kabul edilirse,⁴⁷ inşa sürecinin 1337'ye kadar sürdüğü öngörülebilir ve bu da 1331 ila 1337 arasındaki boşluğu doldurur. Kayserî'nin İznik'e gelişiyle medresenin inşa tarihi arasındaki ilişkiyi nihayet doğru bir şekilde kurma imkânı bulsak bile, bu medresenin ilk müderrisi olduğu kabul

46 İznik Medresesi'nin kuruluş tarihi kesin değildir. Âşıkpaşazâde, İznik'in fethi tarihi olarak 731/1331 yılını verir ve "bir manasdırı dahı medrese etti" der; ancak kesin bir tarih zikretmez (Âşıkpaşaoğlu, *Tevârih*, 119). Adnan Adivar da, muhtemelen bu kaynağa dayanarak 1332? tarihini verir [Abdülhak Adnan Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1943), 1]. M. Bayraktar ise kuruluş tarihi vermemekte ancak Kayserîli Dâvûd'un İznik Medresesi'ne 1336/1337 civarında müderris olarak tayin edildiğini belirtmektedir (Kayserî, *er-Resâil*, 9).

47 Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1984), 67-68.

edilen Dâvûd Kayserî'nin, *Fusûs* şârihi Dâvûd Kayserî olup olmadığıyla ilgili bir şüpheyi de ele almak zorundayız. Buna göre Mustafa Bilge'nin İznik Medresesi'yle ilgili verdiği vakfiyedeki "Dâvûd-i Kayserî b. Abdülkerîm" isminin doğrudan ilk müderris Dâvûd Kayserî'ye delalet ettiği şüphelidir;⁴⁸ çünkü Kayserî'nin eserlerinde bizat kendisinin verdiği isim zincirine bakıldığında babasının ve dedesinin isimleri arasında Abdülkerîm'in zikredilmediği görülür. Bu tespiti babasının Abdülkerîm Mahmud ya da dedesinin Abdülkerîm Muhammed olduğu söylenerek itiraz edilebilir; ancak bu itiraza da "Eserlerinde isim zincirini vermede son derece dikkatli davranan Dâvûd Kayserî'nin niçin bu ismi hiç zikretmediği?" sorusu sorulabilir.⁴⁹ Yine de Kayserî'nin bu ismi ihmal ettiği, fakat geleneğin tamamladığı ihtimali de bir kenarda tutulabilir. Ayrıca şöyle bir soru da mümkündür: İzmit 1337'de fethe dilince hemen bir kilise medreseye tahvil edilir. Acaba Kayserî, İznik değil de İzmit Medresesi'ne mi tayin edildi ya da kaynaklar İznik ile İzmit'i birbirine karıştırınca 1331 ile 1337 tarihleri de mi karışmış oldu? Nispeten geç dönem bir kaynakta ilk Osmanlı medresesinin İznik'te değil İzmit'te (İznikmîd) kurulduğu, ancak şöhret bulmadığı, bunun üzerine bulunduğu coğrafi yerin önemi ve kadim tanınmışlığı nedeniyle İznik'in "hükümet merkezi" yapılarak eski bir binanın medreseye tahvil edildiği iddia edilmektedir.⁵⁰ Ancak bu iddiada İznik ile İzmit'in fetihlerinin öncelik-sonralığı değişmektedir. Çünkü İnalcık'ın tespitlerine göre, İznik 2 Mart 1331'de; İzmit ise Süleyman Paşa tarafından 1337'de feth edilmiştir. Öte yandan hemen tüm klasik kaynaklar İznik Medresesi'nin ilk Osmanlı medresesi olduğu konusunda müttefiktirler.

Tam bu noktada başka bir soruyu daha gündeme taşıyabiliriz: Söz konusu tarihlerde Bursa, Osmanlı Beyliğ'in başkenti olduğuna göre niçin 'ilk ve en önemli' medrese başkent Bursa'da değil de İznik'te kurulmuş ve başına da Dâvûd Kayserî gibi tanınmış bir isim getirilmiştir. Osmanlı Devleti'ndeki daha sonraki uygulamalar göstermektedir ki, önemli medreseler başkent ve civarında kurulduğu gibi ülkenin ileri gelen âlimleri de siyasi bir neden yoksa ve kişinin kendi tercihi değilse başkentte bulunurdu. Bu soru üzerinde ayrıntılı durmayacağız; ancak yukarıda işaret ettiğimiz geç dönem Osmanlı kaynağında "İznik'in bir süre 'hükümet merkezi' olarak kullanıldığı" iddiası ilginçtir.⁵¹ Konuyla ilgili nihai karar ne olursa olsun bu yazı

48 Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 296-298.

49 Kaynaklarda İznik Medresesi'nin kuruluş tarihi olarak 1331, 1335 ve 1336 gibi farklı tarihlerinden verilmiş olması bu konuda bir karışıklığın olduğunu gösteriyor (bkz. 47 numaralı dipnot).

50 Arif Bey, "Devlet-i Osmâniyenin teessüs ve takkarur devrinden ilim ve ulema", *Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 2 (İstanbul 1922): 139; Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 11-12.

51 Arif Bey, "Devlet-i Osmâniyenin teessüs ve takkarur devrinden ilim ve ulema", 139; Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 12.

çerçevesinde bir kaç noktaya işaret edilebilir: İznik, Anadolu Selçukluları'nın ilk başkenti olup bu tarihte Anadolu Selçukluları'nın ikinci başkenti Konya Karamanlıların elindedir ve beylikler arasında Anadolu Selçukluları'nın mirasçısının kim olduğu konusunda bir rekabet vardır. Osmanlılar ilk medreselerini İznik'te kurarak ve Anadolu İslam kültürünü temsil eden Kayserî'yi baş müderris atayarak siyasi bir mesaj vermek, ayrıca mirasçıları olarak mensubiyetlerini; eklemlenmek, yani devamı olmak ve sürdürmek istedikleri geleneği işaretlemek istemiş olabilirler. İznik'in kadim dönemden itibaren bir ilim merkezi olmasının, özellikle Ortodoks Hristiyanlık için sahip olduğu önemin sağladığı doğal kültürel ortam da böyle bir tercihte rol oynamış olabilir. İlginçtir ki, Osmanlı Ülkesi genişlemesine ve İznik şehir olarak önemini kaybetmesine rağmen İznik Medresesi şöhretini uzun bir süre korumuştur. Çelebî Sultan Mehmed'in Bursa'da inşa ettirdiği medreseye kadar fiili şöhretini muhafaza eden İznik Medresesi, bu tarihten itibaren on altıncı yüzyılın ilk yarısına kadar, bir tür geleneksel anlamda önemini sürdürmüştür. O kadar ki, Kutbüddin İznikî (ö. 1418), Fenârîzâde Hasan Çelebî (ö. 1455), Molla Hayâlî (ö. 1480), Molla Hüsrev (ö. 1480), Hocazâde (ö. 1487), Hatîbzâde (ö. 1495) ve Zenbillî Ali Cemâlî (ö. 1525) gibi ünlü Osmanlı bilginleri müderris olarak İznik Medresesi'nde görev yapmıştır.⁵² Bu durum da yukarıda işaret edildiği üzere Osmanlı siyasetinin İznik'e özel bir anlam yüklediği fikrini destekler.⁵³

Kayserî'nin 1337'de İznik' geldiği kabul edilirse, bu tarihte 77 yaşını idrak ediyor demektir. Aşağıda ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulacak *İthâfı* Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa'ya sunduğuna göre bu eseri de bu yaştan sonra kaleme almış olmalıdır. Kayserî'nin 1350 tarihinde öldüğü ve İznik'te defnedildiği söylenmektedir. Doğum tarihi dikkate alındığında 90 yaşında ölmüş olmalıdır ki, bu da mümkündür. Bu konuda en önemli muhalif ses *Sicill-i Osmânî*'sinde 1344 tarihini veren Mehmed Süreyya'dır.⁵⁴ Mehmed Süreyya'nın bu tarihleri büyük oranda mezar taşlarından tespit ettiği bilinmekle birlikte, Kayserî söz konusu olduğunda mezar taşını bizzat gördüğü mü, yoksa bu bilgiyi başka bir kaynaktan aldığı mı açık değildir. Ayrıca *Şerhu Nazmî's-sülûk (et-Tâiyyetü'l-kubrâ)* adlı eserini 1347'de istinsah eden Yûsuf b. Mûsâ kendisinden 'ölmüş' biri gibi bahsetmektedir.⁵⁵ Esasen bu tarihlerdeki sorun, altı ya da üç yıl fark değildir; Kayserî'nin ilk eserini niçin

52 Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 68-72.

53 Döneminin tanınmış hurûfî âlimi Abdurrahman Bistâmî (ö. 1455), *el-Edviyyetu's-şâfiye ve'l-ed'iyye-ti'l-kâfiye* adlı eserini 824/1421'de, *uşşu'l-ulemâ* (âlimlerin yuvası) dediği İznik'te telif etmiştir. Bkz. *Durretu tâci'r-resâil ve gurretu minhâci'l-vesâil*, Nuruosmaniye Kütüphanesi 4905, 31a.

54 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, II, 323.

55 Homerin, *The Wine of Love and Life*, xv-xvi.

71 yaşından sonra kaleme aldığıdır? Yukarıda sorduğumuz gibi niçin bu yaşa kadar eser telif etmedi ve ne oldu ki, bu tarihten sonra eser yazmaya karar verdi ve tüm diğer eserlerini peşi sıra yazdı? ⁵⁶ Hâlbuki bu tarihten önce elimizde Kayserî'nin adını gördüğümüz, sadece 1314-1315 tarihlerinde, Tokat/Niksar'da istinsah ettiği hocası İbn Sertâk'ın *el-İkmâl* ve *el-Usûl* adlı eserlerinin nüshaları var. Bu tarihten sonra Kayserî, Ebü'l-Hasan Nisâburî'nin *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*⁵⁷ ve Abdullah Herevî'nin *Menâzilü's-sâirin* ile bu esere Tilimsânî'nin yazdığı *Şerh*'i istinsah etmiştir.⁵⁸ Ancak günümüze gelen ve Ömer b. Dâvûd b. Şeyh Süleymân el-Fârîsî'nin İbn Hâcib'in (ö. 1249) *Kâfiye*'sine yazdığı *eş-Şâfiye fî sebki'l-Kâfiye* adlı şerhini,⁵⁹ kendi yazdığı *eş-Şâfiye fî't-tasrîf* isimli eserini⁶⁰ ve yine İbn Hâcib'in fıkıh usulü alanında telif ettiği *el-Muhtasar*'ına *et-Temhîdât* adıyla kaleme aldığı şerhini⁶¹ muhtevi mecmuanın Dâvûd Kayserî tarafından 707-708/1308 tarihi içinde istinsah edildiği, nüshanın zahriyesinde özellikle vurgulanmaktadır. Ancak ilk iki eserin ferağ kaydında müstensih'in ismi verilmemektedir; üçüncü eserin ferağ kaydında ise müstensih ismini Dâvûd b. Muhammed el-Kayserî şeklinde kaydetmektedir. Eğer söz konusu müstensih *Fusûs* şarihi Kayserî ise ya babasının adını yazmayı unutup doğrudan dedesinin adını vermiştir ya da bu müstensih başka bir Kayserili âlim/müstensihtir. Yine de bu eserler bize, Kayserî'nin dil ilimlerine, Arap şiirine ve tasavvufa yönelimini göstermektedir.

Şimdiye değin verilen bilgiler, Dâvûd Kayserî'nin aklî ve naklî ilimlerde iyi yetişmiş bir âlim olduğunu gösteriyor. İbnü'l-Arabî ve başta Abdürrezzâk Kâşânî olmak üzere İbnü'l-Arabî okulu mensuplarının ve İbnü'l-Fârîz'ın, Kayserî üzerinde

56 Kayserî, *Fusûs Şerhi*'nin dibâcesinde telif gerekçesi olarak "ilâhî ilham"ı gösterse de bu, genel anlamıyla onun eser yazmaya başlama gerekçesi olarak alınamaz; belki *Fusûs*'u şerh etme nedeni olarak görülebilir.

57 Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 1316. Bu nüsha Kayserî tarafından 720 Muharrem'inin sonları/1320 Mart'ının başlarında istinsah edilmiştir (yaprak 427b). İstinsah mekânı mevcut değildir. Nüsha Hibetullah Mahmud b. İsmail b. Mahmud el-Halebî el-Hanefî tarafından 858 Cemâziyelâhîr'inde/1454 Mayıs-Haziran'da mütalaa edilmiştir (yaprak 472b). Yaprak 1b'deki ifadeye göre nüsha, Şer'î mahlasıyla tanınan Muhammed b. Kâdî Şemsüddin'in bir tür tanıtım yazısıyla okuması için Osmanlı Veziri Mustafa Paşa'nın kütüphanesine hediye edilmiştir. İbn Kâdî Şemsüddin yaprak 2a'da kitap için yazdığı tanıtımda, müstensih hakkında bilgi verir: Başka bir çok eserinin yanında *Nazmü's-sulûk* şarihi, âlim ve arif Şerefüddin Ebî Süleyman Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed el-Kayserî. Bu kayıt bize, belki de ilk defa olarak, Kayserî'nin Süleyman adlı bir oğlu olduğunu, kendisinin de Ebû Süleyman künyesiyle bilindiğini göstermektedir.

58 Bkz. 45 numaralı dipnot.

59 Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 1470, 1b-32a. 708 Muharrem başları/1308 Haziran sonlarında istinsah edilmiştir (yaprak 32a).

60 Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 1470, 32b-64a. 707 Ramazan/ Şubat-Mart 1308 tarihinde istinsah edilmiştir (yaprak 64a).

61 Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 1470, 65b-180a. 708 Muharrem ortaları/ 1308 Temmuz başlarında Dâvûd b. Muhammed el-Kayserî tarafından istinsah edilmiştir (yaprak 180a).

etkili olduğu anlaşıyor. Eserlerinden Aristoteles, İbn Sinâ, Ebu'l-Berekât Bağdâdî, Şihâbüddin Sühreverdî ve Zemâhşerî gibi isimlerin düşüncelerini eleştirebilecek kadar özgüveni yüksek bir düşünür olarak görünüyor. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, özellikle *Fusûs Şerhi*'nin *Mukaddime*'sinde bizzat kendisinin de vurguladığı gibi Kayserî, vahdet-i vücûd'u felsefî olarak yorumladı; ilkelerini koymaya ve yöntemini inşa etmeye, kısaca tasavvufu hakikati araştıran metafizik bir yöntem ve bir ilim olarak kurmaya çalıştı.⁶² Böylece irfanî söylemi döneminin medrese dili, yani istidlâlî dille ifade etmeyi amaçladı. Onun bu hedefi selefleri tarafından anlaşılmış ve takip edilmiştir. Özellikle Efdalüddin Torke, Mehmed Fenârî, Sâinüddin Torke gibi ilk dönem takipçileri bu açıdan dikkate değer isimlerdir. Kayserî'nin hem bu yaklaşımı hem de irfanî düşünceleri özellikle Anadolu-Balkanlar ile Türkistan ve İran coğrafyasında etkili olmuş ve olmaya devam etmektedir. Eserleri, telif tarihleri ve kimlere sunuldukları ile temel bilgiler çalışmamızdaki eser tablosunda verilmiştir [**Tablo 1**]. Bu çerçevede bazı eserlerinin nüshaları arasında belirgin farklar bulunduğu özellikle dikkat çekilmelidir. Bu durum eserlerinin değişik sürümleri (versiyon) olabileceğini gösterebileceği gibi müstensihlerin tasarruflarına da işaret edebilir.

Kayserî'nin doğduğu, yaşadığı, tahsil ettiği ve tedris ettiği bağlamı uzun bir şekilde tavzih etmemizin nedeni, onun ne tür bir birikimi devraldığını ve kuruluştaki Osmanlı Beyliği'ne aktardığını tebarüz ettirmektir. Elbette büyük ölçekte bu bağlamı ve birikimi, Kayserî'nin içinde gelişip serpildiği kültür havzalarını göz önünde bulundurarak daha iyi anlayabiliriz. Ayrıntılara girmeden bu konuda genel bir izlemin edinebilmek için çalışmamızdaki farklı kültür havzalarına ait âlim tablolarına bakılabilir [**Tablo 2, 3, 4**]. Yukarıda anlatılanlardan yola çıkılarak, şimdilik şu cümleleri kurmak mümkündür: Dâvûd Kayserî, genelde on üçüncü yüzyıldaki İslam temeddününü, özelde de Konya merkezli olmak üzere Anadolu'da tesis edilen zihniyeti temsil eder. Bu zihniyeti, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi kısaca fıkıh, kelam ve irfanî, dolayısıyla iman, istidlâl ve istişhadî bir-arada tutma çabası olarak özetleyebiliriz. Ayrıca Kayserî'nin, yukarıda verilen bilgiler ışığında, Osmanlı Ülkesi'nin ilk medresesi, İznik Medresesi'nin ilk müderrisi olarak tercih edilmesi de Osmanlı Beyliği'nin varlığa geldiği coğrafyanın söz konusu unsurlar arasında güçlü bir uyuma ihtiyaç gösteren doğasına oldukça uygundur. Çünkü bu coğrafya fıkıh ve kelâma dayalı yüksek İslam kültürünü taşıyacak bir vasata henüz sahip değildir.

V. el-İthâfu's-Süleymânî fi'l-ahdi'l-Ūrhânî

Dâvûd Kayserî'nin çalışmamıza konu olan *İthâf* adlı eseri, hem isminden hem de dîbâcesinden anlaşılacağı üzere Orhan Gazi zamanında oğlu Süleyman Paşa'ya sunulmuştur. Yazar, ismini dîbâcede Şücâüddin Süleyman Başâh (Paşa) b. Urhân olarak verir. Dîbâce'de hem Orhan Gazi hem de Süleyman Paşa için kullanılan sıfatlar siyasi açıdan da değerlendirilmelidir. Özellikle yukarıda işaret ettiğimiz “En Büyük Sultan” [es-Sultânü'l-e'zam] ifadesinin, Anadolu'daki beyler tarafından ancak 1336 tarihinde İlhanlı Sultanı Ebû Saîd Bahâdır'ın ölümünden sonra kullanılmaya cesaret edilebildiği gerçeği dikkate alınır. *İthâf*'ın bu tarihten sonra telif edildiği, büyük bir ihtimalle söylenebilir. Benzer şekilde yazar, Süleyman Paşa için de “es-Sultânü'l-muazzam” ve “eş-Şehinşâhu'l-mufahham” ifadelerini kullanır. Ayrıca Orhan Gazi'yi “Zamanının Enûşirvân”ı olarak nitelendirir. Dîbâce'deki nitelendirmelerin, her ne kadar övgü ifadeleri olarak görülseler de, tarihî sınırları zorlamamak kaydıyla belirli bir gerçekliğe karşılık geldikleri düşünülebilir. Nitekim Orhan Gazi'nin şahsında Osmanlı Ülkesi'nin insanlar tarafından bir sığınak, güvenli bir liman, ilim ve irfan ehlinin hayat sürebileceği bir ortam, adaletin hüküm sürdüğü bir mekân olarak görülmesi, özellikle Süleyman Paşa için “ömrünü ed-Dîn'in bayrağının yüceltilmesine harcayan” ve “insanların emellerinin ümidi” deyişlerinin kullanılması dönemin siyasi şartları ile bu şartlar içinde yaşayan insanların derin hissiyatının bir ifadesi olarak da okunabilir. Öte yandan yazar *İthâf*'ı yazmasının nedenini şöyle dillendirir: İlimler ile sanatlara değer veren ve ilim ile edeb ehlinin dalga dalga kendisine yöneldiği Süleyman Paşa, kendisine hediye olarak bir kitap gönderir; kendisi de misliyle mükabele etmek ister; bundan dolayı usûl ve fûrû konularını cami bu eseri, “Vâhibü'l-akl ve Mufidü'l-ihsân ve'l-adl”den yardım dileyerek kaleme aldığını belirtir. Yazarın ifadelerinden Süleyman Paşa'nın kendisi için oldukça değerli bir kitabı göndermiş olduğu anlaşılabilir ya da yazarın Süleyman Paşa'ya bir eser yazmak için bu hediyeyi vesile kıldığı söylenebilir. Konumuzla alakalı olmamasına karşın dikkati çekmek için vurgulamak istediğimiz bir nokta şudur: Yazarın Süleyman Paşa için verdiği Şücâüddin lakabı Orhan Gazi için de kullanılır. Yaygın kullanıma göre Süleyman isminin lakabı *Seyfüddin* olmalıdır. Yine bazı kaynaklar Orhan Gazi için de *Seyfüddin* lakabını kullanır. Öte yandan İbn Batûtta, Orhan Gazi için dönemindeki resmî yansıtırcasına *İhtiyârüddin* lakabını verir. Her üç lakap da çağın ruhuna uygundur.

Kayserî'nin, İznik'e 1337 senesinde geldiği kabul edilirse, eseri hangi tarihte yazdığı ve Süleyman Paşa'ya takdim ettiği bir soru olarak sorulabilir. Süleyman Paşa 1357'de Gelibolu'da vefat etti. 1348-1354 tarihleri arasında ise büyük oranda Rumeli'nde ordunun başındadır. 1354 tarihinde kısa bir süreliğine Ankara'yı fetih

hareketine komuta etti, ancak tekrar Rumeli'ne geçti.⁶³ Öyleyse tüm işaretler bir araya getirildiğinde *İthâf*'ın telifi 1337-1348 arasına tarihlenebilir. *İthâf*'ın mahiyetine gelince, bu eser ne Togan'ın zannettiği gibi bir ilimler mecmûasıdır⁶⁴ ne de bazı araştırmacıların zannettiği gibi bir ilimler sınıflandırmasıdır (tasnîfî'l-ülûm).⁶⁵ Dikkatli incelendiğinde anlaşılabilecek üzere *Enmûzec* türünde görülebilecek bir eserdir.

Öyleyse cevaplandırılması gereken soru “Enmûzec nedir?” sorusudur. Bu sorunun cevabı aynı zamanda *İthâf*'ın telif nedenini de bize verecektir. *Enmûzec*, Farsça *numûde* veya *numûne* kelimelerinin Arapçalaşmış halidir ve *misal* ve *örnek* anlamına gelir. *Enmuzec*, ister *içeriği* ister *adıyla* bu özelliği taşıyın, bir kaç nedenden dolayı kaleme alınır. Birincisi, özellikle bir ülkeye dışarıdan gelmiş bir âlimin değişik ilmi sahalarda kamuoyuna kendi ilmi kudretini göstermek için döneminin çeşitli ilimlerine ait bazı sorunları ele alıp çözmesi; ikincisi, kendi coğrafyasındaki ilmi çevrelerde, çeşitli nedenlerle ilmi yeterliliği sorgulanan bir âlimin bu şüpheleri izaletmek için, ilmi kapasitesini göstermek adına, özellikle muhatap aldığı muhitin uğraştığı çeşitli ilimlere dair bazı konuları ele alıp açıklaması; üçüncüsü, bir âlimin kendince önemli bulduğu bazı ilimlerin içeriklerinden ve çeşitli sorunlarından kamuoyunu haberdar etmek istemesi; dördüncüsü bir âlimin, ilim taliblerini muhtelif ilimlerin tartışmalı, önemli konularına yöneltmesidir. Kanaatimizce, Kayserî'nin *İthâf*'ı birinci tür bir *enmûzectir*, yani dışarıdan gelen bir âlimin kendi ilmi kudretini göstermek için kaleme aldığı bir metindir. Elbette konular, zorunlu olmamakla birlikte, hitap edilen muhitin katılabileceği, başka bir deyişle onlara da hitap eden konulardan seçilir. Bunun yanında bağlamına yerleştirdiğimizde *İthâf* taki soru ve cevapların gelişi güzel değil, en azından bazılarının, ‘ulema/fukahâ’ arasında ya da Süleyman Paşa'nın konağında yapıldığını varsaydığımız bir çeşit “münâzara” ya da bir tür “huzur dersleri” şeklindeki tartışmalarda dile getirilen sorular olduğu düşünülebilir. Bu tespiti aşağıda *İthâf*'ın içeriği tahlili edilirken tekrar dönülecek ve denmek istenen somut örneklerle temellendirilecektir.

İçeriğine geçmeden önce şu nokta önemle vurgulanmalıdır: Eserin ismi ve yazarın adı dibâcede geçmez; ancak zahriyede hem eserin ismi *el-İthâfu's-Süleymânî fi'l-ahdi'l-Urhânî* olarak kaydedilir hem de yazarı olarak “Dâvûd Kayserî” adı verilir. İlk bakışta eserin ismi ile içeriği arasında bir mutabakat görülmezse de dibâcesinin

63 Süleyman Paşa hakkındaki temel bilgiler için Feridun Emecen'in çalışması esas alınmıştır. “Süleyman Paşa”, *DİA*, c. XXXVIII, 94-96.

64 A. Zeki Velidi Togan, Umumi Türk tarihine giriş: *En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1981), 372. Togan, “ki nüshası Beyazıd Umumi kütüphanesinde mahfuz bulunmaktadır (N. 288)” der.

65 Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 59; 162-164.

bütünü dikkate alındığında eserin adına bir telmih yapıldığı sezilir. *İthâf*, yukarıda da işaret edildiği üzere, daha önce Zekî Velîdî Togan tarafından “ansiklopedik mahiyette bir eser” olarak tespit edilmiş ve yanlışlıkla Bâyezid Kütüphanesi 288’de kayıtlı olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte *İthâf*, ilk defa tarafımızca 2004 yılı civarında Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Arabî 2173’de bulunmuş ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.⁶⁶

Yukarıda da vurgulandığı gibi *İthâf*’ın dîbâcesinden anlaşıldığı kadarıyla Süleyman Paşa’nın ilimlerle meşgul olmayı sevdiği ve ulemayı himaye ettiği açıktır. Kayserî’nin dışında, mesela, Mustafa b. Muhammed (ö. 1331’den sonra) de kaleme aldığı *Mülk Sûresi Tefsiri* adlı Türkçe eserini Süleyman Paşa’ya sunmuştur.⁶⁷

1. Eserin Haricî Özellikleri

el-İthâfu’s-Süleymânî fi’l-ahdi’l-Ûrhânî, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Arabî 2173’te kayıtlı olup her sayfası onar satır içeren 44 yapraktan oluşmaktadır. Eserin istinsah tarihi bulunmamakla birlikte oldukça geç bir tarihte yazıldığı söylenebilir. Oldukça ‘yorgun’ olan eser ya istinsah edilen nüshadan ya da müstensihden kaynaklanan pek çok yanlış muhtevidir. Ayrıca müstensih tarafından, muhtemelen okuyamadığı yerler boş bırakılmıştır. Zahriyede kitabın ve müellifin ismi kayıtlıdır; onların üstünde “Nümero 1, Arabice/Arabca kutub-i mutenevvia” yazılıdır. Zahriyede Millet Kütüphanesi’nin kayıt mührü yer alır. Ayrıca “Diyârbekirli Ali Emîrî” yazılı iki mühür mevcuttur.

2. Eserin İçeriği

İthâf yukarıda işaret edildiği üzere bir *enmûzectir*. Müellif eserini Dîbâce ve üç kısma ayırır. **Dîbâce**’de, hamdele ve salveleden sonra, yukarıda özetlediğimiz gibi, eserin yazılma nedenini, eserini sunduğu Süleyman Paşa ve dönemin Bey’i Orhan Gazî’nin niteliklerini dile getirir. Yazarın hamdele ve salvele’de kullandığı sözcük-

66 Gözetimimizde çalışılan ve yayımlanan iki makalede *İthâf* konu edinilmiştir. Bkz. Ahmet Faruk Güney, “Gaza Devrinde Kur’an’ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri”, *Divan İlmi Araştırmalar* 18 (2005/1): 193-244’de genel bir tanıtım eşliğinde tefsir kısmına temas etmiş ve tefsir kısmını makalesinde ek olarak yayımlamıştır. Kemal Faruk Molla, “Mehmed Şah Fenârî’nin Enmûzecu’l-Ulûm adlı eserine göre Fetih öncesi dönemde Osmanlılar’da ilim anlayışı ve ilim tasnifi”, *Divan İlmi Araştırmalar* 18 (2005/1): 245-273’te Kayserî ve *İthâf* hakkında kısa bilgi verdikten sonra, *İthâf*’taki ele alınan ilimlerin adlarını sıralamıştır. Ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, “İthâf’tan Enmûzecu’l-Fetih’ten Önce Osmanlı Ülkesi’nde Matematik Bilimler”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-* (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Mart 2010), 131-163.

67 Güney, “Gaza Devrinde Kur’an’ı Yorumlamak”, 210-211.

lerin, çok açık olmasa da, tasavvufî bir neşve taşıdığı söylenebilir. Akabinde telif ettiği eserin özelliklerini vurgular ve çalışmasını üç kısma taksim ettiğini belirterek konuya girer. **Birinci Kısım**'da **şer'î** ilimleri ele alır ve altı ilimden (tefsir, hadis, fûrû-i fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, hilâf) seçtiği soruları cevaplandırır; **İkinci Kısım**'da **aklî** ilimleri konu edinir. Bu başlık altında da, hendese, hisâb, hey'e, menâzır, mantık, ilâhiyat, tabîyyat; tıp, ahlâk şeklinde dokuz ilme ait soruları yanıtlar; **Üçüncü Kısım**'da **Arabî** ilimleri yani o günkü **dil** ilimlerini ele alır. Burada da, öncelikle ilmu'l-edeb'i inceler ve kısımlarını sayar, ancak bu kısımlardan sadece sarf, nahiv, meânî, beyân, arûz olarak beş ilim dalındaki soruları cevaplandırır. *İthâf* taki bu sıralamanın, belirli bir taksim, tasnif ve tertib ilkesine göre yapılmadığından, herhangi bir mantığının olduğunu düşünmüyoruz. En fazla şer'î ilimlerin bir kısım olarak önce ele alınmasının manevî değerleriyle alakalı olduğu varsayılabilir. Ayrıca gazanın merkezî yeri olduğu bir uç beyliğinde, konuya şer'î ilimlerle başlamak doğru bir tercihtir.

Bu çalışmada, her bir soruyu ve cevabını tahlil etmek mümkün olmadığından, her kısımda ele alınan soruların bir dökümünü verecek; aklî ilimler konusunda bir kaç soruyu ve cevabı, Kayserî'nin tarzını anlamak için daha ayrıntılı bir biçimde çözümleyeceğiz.

Dîbâce (1b-4b): *İthâf* hakkında verdiğimiz bilgilerde bu kısmın bir özetini sunmuştuk.

Birinci Kısım: Şer'î ilimler [el-ulûmu's-şer'îyye] (5a-22b)

İlmu't-tefsîr (5a-7b): Kur'an-ı Kerîm'deki Kehf (18)/109 ile Lokmân (31)/27 ayetleri arasındaki zahirî tearuzu iki bahs çerçevesinde inceler. Ahmet Faruk Güney makalesinde konuya temas etmiş; ayrıca ek olarak söz konusu kısmı neşretmiştir.⁶⁸

İlmu'l-hadîs (7b-14b): Soru esasen kaynaklarda Cibrîl hadisi olarak bilinen "İman ve İslâm'ın ne olduğu" konuları etrafında şekillenir. Bu çerçevede Kayserî, soruyu üç bahiste ele alır. **Birinci bahiste**, iman konusu unsurlarıyla (Allah, melekler, kitaplar, peygamberler, âhiret günü, kader ile birlikte hayır ve şer) birlikte incelenir. Kader meselesinin oldukça kapalı bir konu olduğuna ve bilginlerden sadece bazılarının bu kapalılığa vakıf olabileceklerine özellikle işaret edilir. Kayserî, iman konusunda ortaya çıkan üç sorun olduğunu söyleyerek her bir sorunu zikreder; daha sonra da kendi cevaplarını verir. **Birinci sorun** hadiste imanın, "iman etmekle" tanımlandığını; dolayısıyla tanımda, tanımlanması istenen unsurun kul-

68 Güney, "Gaza Devrinde Kur'an'ı Yorumlamak".

lanıldığını; bunun da tanımda bir devr olup oluşturmayacağını sorar? Cevap olarak, imanın mefhum düzeyinde biri şer'î biri de luğavî iki anlamı olduğunu; tanımda şer'î olanın luğavî olanla tanımlandığını dolayısıyla devr ortaya çıkmadığını söyler. **İkinci sorun** ise peygamberler ile melekler arasındaki fazilet önceliği-sonralığı konusundadır. Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'e göre peygamberler meleklerden daha faziletli ise hadiste niçin melekler önce gelmiştir. Kayserî fazilet önceliği ile tertib önceliğini birbirinden ayırır; peygamberlerin daha faziletli olduğunu ancak kitabı peygambere getirmek anlamındaki tertip açısından meleklerin hadiste önce geldiğini belirtir. **Üçüncü sorun** ise Cibrîl'in (a.s.) kullandığı "sadaq-te" sözcüğünün uygun olup olmadığı konusundadır. Kayserî, bu sorunu tanım ve tasdik ayırımından hareket ederek çözer ve Cibrîl'in tasdiğinin, tarif ve tasdik cihetinden değil, sadece tasdik cihetinden olduğunu söyler.

İkinci bahiste İslam'ı ele alır. İki şehadet ve ibadetlerden oluşan İslam'da iki şehadetin ibadetlere tekaddüm ettiğini belirtir; çünkü aslî ve esastırlar. İbadetlerin tertib-i hissî ile düzenlendiğine vurgu yapar ve ibadetlerin esas amacının kişi için erdemler (*fezâil*) elde etmeyi ve erdemsizliklerden (*rezâil*) kaçınmayı sağlamak olması gerektiğini belirtir. Tam bu noktada iç ve dış erdemler ile erdemsizlikler arasında bir ayrım yapar; ibadetler arasında başta haricî ve batınî olmak üzere belirli ölçütler çerçevesinde farklı tasnifler de bulunur. Bu farklı tasniflerin akabinde Kayserî, Ahmed b. Hanbel'e nispet ederek, "iki şehadet ve ibadetler bir bütün olduğuna göre, iki şehadeti getirip de ibadetleri terk ve ihmal edenlerin müslüman değil kâfir olduğu" meselesini bir sorun olarak ele alır. Kayserî, tam bu noktada *kâmil mümin* ve *kâmil müslüman* ayrımını yaparak ibadetleri terk ve ihmal edenlerin *aslî* anlamıyla değil *kâmil* anlamıyla müslüman olmadıklarını belirtir. Bu ayrımın da söz konusu sorunu ortadan kaldırdığını belirtir. Bu konuyu anlatırken özellikle "Müslüman, müslümanların elinden ve dilinden salim oldukları kişidir" hadisini zikreder.

Üçüncü bahiste, iman ile İslam arasında bir fark olup olmadığını tahkik eder. İlk elde imanın kişinin bâtinî seviyede *hak itikadları*; İslam'ın ise kişinin zahirî seviyede *sâlih amelleri* olduğunu söyler. Çünkü Hakk'a itikadın âsârı, amellerin yayımlarında tezahür eder; öyleyse hak itikadların âsârı, sâlih amellerdir. Bu tanım ışığında her mümin müslüman olabilir, ama her müslüman mümin değildir; çünkü kişi bâtinî anlamda mümin olmaksızın zâhiren müslümanmış-gibi, müslüman-vâri davranabilir.

Bu kısmı nispeten ayrıntılı bir şekilde incelememizin nedeni, ele aldığı konunun ve önerilen çözümlerin hem sûfî bir tavrı yansıttığı hem de tarihî bağlama uygun olduğunu göstermektir. Kayserî'nin kâmil mümin ve kâmil müslüman ile

kâmil olmayan mümin ve kâmil olmayan müslüman ayrımı, henüz yüksek İslam kültürü, başka bir deyişle medrese İslam'ını bilmeyen, bir çoğu savaşçı Sünnî ama heterodoks insanlara bir alan açmak olarak yorumlanabilir. Öte yandan yeni mümin ve müslüman olmuş ancak ibadetlerini hakkıyla yerine getiremeyen halk için de hem psikolojik bir kolaylık sağlamayı hem de müslüman ahâlinin onlar hakkındaki ifrat ve tefrit arasında seyredecek yargılarını hafifletmeyi düşünmüş olabilir. Kayserî, söz konusu yorumunu bir de tersinden dikkate alır, çünkü yine eserini yazdığı coğrafyada yaşam korkusu ve kaygısıyla müslüman-gibi gözüken, hatta yaşayan insanların olabileceği ihtimaline karşı, müslüman ahâliyi uyarır. Bu uyarılarda bir ârif olarak, belirli açılardan bâtın-zâhir dengesini gözetse de hakikî değeri batına atfeder.

Kayserî'nin ifadeleri, birlikte yaşanan, belki de hâlâ çoğunluğu oluşturan Rum Ortodoks toplum ve kültürle bir anlaşma zemini oluşturma bakımından önemlidir. Yukarıda üzerinde durulan Palamas'ın da, özellikle İslam tasavvufî geleneklerinden etkilenecek geliştirdiği mistik yaklaşım, Kayserî'nin irfanî tavriyla uyusur. Kısaca, kanaatimizce hem Kayserî'nin hem de Palamas'ın fikirleri, fiilî bir durum karşısında farklı iki kültürün birlikte yaşama becerisi göstermek için kalkışabilecekleri mümkün bir tecrübenin nazarî sınırlarını ifade ederler.

Kayserî'nin *Cibrîl hadisini*⁶⁹ veriş tarzı da dikkat çekmektedir, çünkü yaygın olarak bilindiği üzere söz konusu hadis, “İman, İslam ve İhsan” şeklinde üç bölümlüdür. Kayserî ilk ikisini vermekle birlikte, kendisi bir ârif olmasına rağmen *ihsan* kısmını hazfetmiştir. Kanaatimizce henüz yüksek İslam kültürüne vakıf olmayan bir kültürel ortamda, *ihsan* kavramının dile getirilmesi fazla anlamlı olmayacaktır. Daha teknik bir ifadeyle istidlalî akla dayalı kültürel bakış-açısının henüz mesafe kat etmediği bir kültürel vasatta istişhadi olana işaret etmek muhatapsızlıkla yüzleşmek anlamına gelebilir.

İlmu furû'î'l-fıkh (14b-17b): Bu başlıkta Kayserî, Hanefî ile Şâfiî mezheplerinde abdest alırken niyetin şart olup olmadığı meselesini ele alır. Meseleyi su ve temizleme özelliği ile abdestin kendinde bir ibadet olup olmadığı açılarından ayrıntılı bir biçimde inceler.

İlmu usûlî'l-fıkh (17b-18b): Bu bölümde Kur'an-ı Kerim'deki “O'nun misli gibi bir şey yoktur” ayetindeki “misl: benzer” sözcüğünün dilsel mecazi kullanımını iki yöntemle çözümler.

69 *Cibrîl hadisi* için bkz. Bekir Tatlı, “Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları”, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

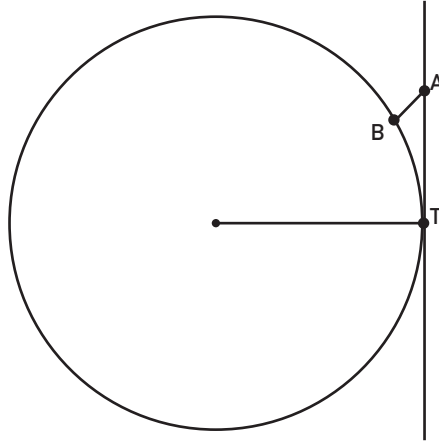
İlmu'l-kelâm (18b-21a): Tanrı'nın 'mutekellim' olup olmadığını; bu çerçevede hissî ve nefsî kelâm sorununu inceler; özellikle Mutezile'nin görüşlerini tartışır. Nihayetinde bu konunun yazdığı risalede ele alınamayacak kadar uzun ve yorucu olduğuna işaret ederek, sorunun (kelâm) bu nedenle ilmin de (ilmu'l-kelâm) adı olduğunu belirtir.

İlmu'l-hilâf (21a-22b): İcmâlî nakzın tanımı konusunda ortaya çıkan ihtilafın doğası ve bunun nasıl çözümleneceği incelenir. Kayserî sorunu iftirak ve vücudun şumûlû kavramları etrafında tartışır.

İkinci Kısım: Aklî İlimler [el-ulûmu'l-akliyye] (22b-37a)

İlmu'l-hendese (22b-23b): Kayserî, hendese tarihinde kendinden önce ve sonra bazen sonsuzluk, aç ve *cüz'un la-yetecezze* (atom), bazen de bir tür bilmece olarak tartışılmış "boynuzumsu aç" konusu ele alır. Konu, Eukleides'in *Elementler (Usûl)* adlı eserini üçüncü makalesinin 15. Şeklinde (Teori) ortaya çıkar.⁷⁰ Buna göre, bir dairenin çapının herhangi bir ucundan çapa çizilen dik düz çizgi ile dairenin çevresinin oluşturduğu aç, düzgün kenarlı dar açılar içinden "en dar aç"ıdır.

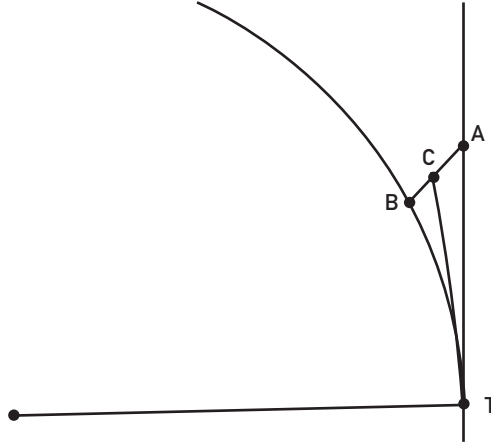
Bu kabule şöyle itiraz edilebilir: Çapa dik olan düz çizgide herhangi bir noktayı(A), dairenin çevresi üzerinde alınan herhangi bir nokta(B) ile birinci postulaya⁷¹ dayanarak birleştirelim;



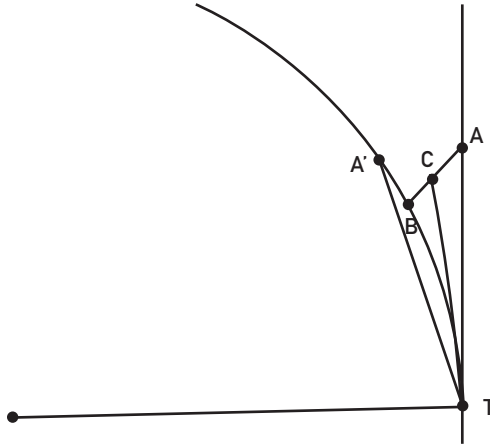
70 Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics* (Oxford: Clarendon Press, 1965), I, 354-446; Nasirüddin Tûsî, *Tahrîru Usûl'l-Hendese ve'l-Hisâb (Eukleides'in Elemanlar Kitabının Tahriri)*, yay. haz. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul: İstanbul Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012), yaprak 40b-41a.

71 *Elementler*'in Birinci Kitabının birinci musâdere/postulası: İki nokta arasını düz bir çizgi ile birleştirebiliriz.

sonra da birleştirilen iki noktanın oluşturduğu doğru parçası(AB) üzerindeki bir noktayı(C), çap ile teğetin değme noktası(T) ile kavuşturursak; oluşan yeni açı (CTA) bir önceki açığı (BTA) bölmelidir.



Bu itirazın gerekçelendirilmesinde hayali muteriz, BTA açısından daha küçük açının olduğunu ispat için TC doğru parçasının dairenin dışında, dolayısıyla BTA açısının içinde kaldığını ispat etmeye çalışır: Teğet yani çapa dik çizgi, daire içinde yay oluşturacak (TA' yayı) şekilde hareket ettirilirse, her durumda tamamen TC doğrusu üzerinden geçer.



Hâlbuki bu doğru değildir. Buna Kayserî III/15. şekli esas alarak cevap verir ve TC çizgisinin her hâlükarda daireyi kestiğini ispat eder: Teğetin daha içinde düz bir çizgi alınacak olursa, daireyi keser. Şayet kesmeyip de karşısında bulunursa bu yeni düz çizgi, 3. makalenin 15. şekline göre çap ile bir dik açı oluşturur. Bu durumda, teğetin içinde ama dairenin dışında kalacağı iddia edilen küçük açı (CTA: parça) büyük açığa (BTA: bütün) eşit olması gerekir ki, ortaya kıyâs-i hulf çıkar.

Kayserî'nin ele aldığı bu mesele, daha sonraki dönemlerde de birçok matematikçi tarafından incelenir. Fâtih Sultan Mehmed'in huzurunda Ali Kuşçu, sorunu başka bir açıdan gündeme getirir; Sinan Paşa bunun için bir metin kaleme alır. Benzer şekilde aynı dönemde yaşamış ünlü kelamcı-filozof Devvânî *Enmûzec*'inde bu konuya da yer ayırır.⁷²

İlmu'l-hisâb (23b-24b): Kayserî bu kısımda kökü olan ve olmayan sayıları ele alır. Dört (2x2) ve dokuz (3x3) gibi kendi misliyle çarpılan bir sayıdan hâsıl olana köklü (*mezcûr*) denilir. Böyle olmayan beş ve yedi gibi sayılar ise köksüz (*gayr-i mezcûr*) adı verilir. Başka bir açıdan mezcûr, rasyonel (*muntak*) gayr-i mezcûr ise irrasyonel (*esamm*) olarak isimlendirilir. Tam bu noktada Kayserî, adedî (*arithmos*) ile mikdârî (*megethos*) nicelik ayırımına atıf yaparak adedî olarak kökü olmayan sayıların, Eukleides'in *Elementler*'de gösterdiği üzere mikdarî, yani hendesî olarak temsilinin mümkün olduğuna işaret eder. Dolayısıyla yukarıda verdiği tanımlara, bir kişni kalkıp bu nedenden dolayı, "hiç bir irrasyonel sayı yoktur" diyebileceğini belirtir.

Kayserî bu itirazı mümkün görmekle birlikte, hakikî anlamıyla irrasyonel sayının kökünün hiç bir beşer tarafından tespit edilemeyeceğine vurgu yapar. Dünyanın tüm matematikçileri toplansa ve beşin kare kökünü hesaplamaya kalksa, ne kadar kesirli sayı kullanırlarsa kullansınlar, en nihayetinde "en doğru" olana ulaşamazlar. Dolayısıyla filozoflar, irrasyonel sayının kökü ile çapın çevreye nispeti olan $\Pi(\pi)$ sayısının hakikî değerini ancak Tanrı'nın bilebileceğini söylerler. Kayserî'nin bu ifadeleri, kendi döneminin dili ve matematiği içinde, bazı sayıların sonsuzluk değerine bir vurgu olarak görülebilir.

İlmu'l-hey'e (24b-26b): Bu başlıkta Kayserî, kendi zamanında yaygın olarak kullanılan ve muhtemelen kendisinin tahsil ettiği Çağminî'nin *Mûlahhas*'ı ile Tûsî'nin *Tezkire*'sinde geçen, Güneş ile Ay'ın birbirlerine ilişkin konumları hakkın-

72 Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nisbet Edilen Cevabı", *Divân İlmi Araştırmalar Dergisi* 1 (1996/1): 85-105; Roshdi Rashed, "L'angle de contingence: un problème de philosophie des mathématiques", *Arabic Sciences and Philosophy* 22/1 (2012): 1-50.

daki tartışmayı ele alır.⁷³ Batlamyus astronomisinde Güneş'in ortalama hareketi ile Ay'ın episaykıl (*tedvîr*) hareketi, hızları farklı olmakla birlikte, aynı yönde kabul edilir. Hızları farklı çünkü Ay'ın *tedvîr* merkezi daha hızlı hareket eder; bu nedenle *tedvîrin* merkezinin hızına çift uzanım (*el-bu'du'l-muza'af*) denir. Klasik astronomiye göre, hız farklılığından nâşi *tedvîrin* merkezi ile Güneş arasında dört farklı görece konum olduğu söylenebilir; *Terbî'* (iki defa dörtlük) denilen bu konum arasında doksan derecelik bir açı bulunur; bir kavuşum (*ictimâ'*) bir de karşılaşma (*istikbâl*). Metinde bahsedilmemekle birlikte bu dört görece konum Ay'ın hâllerine karşılık gelir. Kayserî, bu kısımda iki nokta üzerinde durur: Birincisi, *tedvîr* merkezi ile Güneş'in *ictimâ'sı* için Burçlar Feleği üzerindeki bir turun tamamlanmış olması gerekir; ikincisi ise, söz konusu iki hareketi mukayese ederken, Burçlar Feleği üzerinde varsayımsal (*farazî*) bir noktanın belirlenmesinde herhangi bir sakıncanın bulunmadığı.

İlmu'l-menâzır (26b-28a): Yazar bu başlık altında ışık, siyahlık, karanlık gibi kavramları ve bunların hâricî varlıkları hakkındaki tartışmayı ele alır. Bu çerçevede görmeyi, göz, görünen, ışın ve izlenim (*intibâ'*) terimleri çerçevesinde tanımlar; ih-sâs ve mahsûs ilişkisini verir.

İthâf gibi bir *Enmûzec*'te menâzır (optik) konusunun ele alınması önemlidir; çünkü eserin müellifinin eğitim arka-planı hakkında ciddi bir bilgi verir. Bilindiği üzere Kutbüddin Şîrâzî, Kahire ziyaretinde İbn Heysem'in *Kitâbu'l-Menâzır*'ını elde eder ve İbn Heysemci optiğini teknik içeriğiyle diriltir; ilm-i hey'et üzerine yaptığı çalışmalarda kullanır. Özellikle Tebriz'deki öğrencisi Kemâlüddin Fârisî'den eseri yeniden ele almasını ve menâzır konularını gözden geçirmesini ister. Fârisî meşhur eseri *Tenkîhu'l-Menâzır* başta olmak üzere, konuyla ilgili hem İbn Heysem'in diğer eserlerini gözden geçirir hem de müstakil eserler kaleme alır. Ayrıca, Tebriz'deki diğer bir hocası Cemâlüddin Türkistânî'nin isteği üzerine menâzır konusunda, Büyük Selçuklu-Harzemşâh geleneği çizgisinde *Kitâbu'l-Besâir fî ilmi'l-menâzır*⁷⁴ adlı bir ders kitabı hazırlar. *Menâzır*'ın tedris hayatına girmesi yaygınlık kazanmasa da, en azından on dördüncü yüzyılda İbn Heysemci optiğin yaygınlaşmasına katkıda bulunur. İşte bu çerçevede *İthâf*'ın telif edildiği yüzyılın ruhunun temsil ettiği söylenebilir. Öte yandan hem İshrâkî hem de İrfanî gelenek nûr metafiziği çerçevesinde menâzır konularına ilgi duyar; bu nedenle menâzırın ayrı bir başlık altında ele alınması *İthâf*'ın yazarının genel yönelimine uygundur.

73 Sally P. Ragep, *Jaghmini's Mulakhkhas: An Islamic Introduction to Ptolemaic Astronomy* (Cham, Switzerland: Springer Nature, 2016), 144-145; F. Jamil Ragep, *Nasîr al-Dîn al-Tûsî's Memoir on Astronomy: al-Tadhkira fî ilm al-hay'a* (New York; Berlin; Paris: Springer, 1993), I, 152-155.

74 Kemâlüddin Fârisî, *Kitâbü'l-Besâir fî ilmi'l-menâzır*, thk. Mustafa Mevaldî (Kuveyt: Müessesetü'l-Kuveyt li't-Tekaddümi'l-İlmi, 2009).

İlmu'l-mantık (28a-30b): Bu kısımda yazar, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eserinin mantık kısmından hareketle, bitişik şartlı kıyasın mukaddemi ile tâlisini birleştiren “ise” bağlacının ne tür bir ilişki ifade ettiğini inceler. Bu ilişki mantikî mi yoksa luğavî bir bağ mıdır? Kayserî, kısaca, *mukaddem*, yani şartlı önermenin ön bileşeni mümteni değilse iki ihtimalin bulunduğunu söyler; birincisi, *tâlî*, yani şartlı önermenin art bileşeni vakıya uygundur ancak *mukaddem* ile aralarında bir gerektirme ilişkisi yoktur; buna *alâ sebîl'l-muvâkat* denir. İkincisi ise tâlî vakıya uygundur ve mukaddem ile aralarından bir gerektirme ilişkisi mevcuttur; buna da *alâ sebîl'l-luzûm* denir.

Mukaddem, mümteni olan bir içeriğe sahipse bu durumda iki ihtimal ortaya çıkar: Birincisi, mukaddem mümteni, tâlî de yanlış ise mümteni durum tâlinin yanlışlığını gerektirir. İkincisi, mukaddem mümteni, tâlî doğru ise yine iki ihtimalden bahsedilir. Birinci ihtimal: Mukaddem mümteni olsa da “ise” bağlacı “mantıksal gerektirme” anlamında kullanılmadığından vakıya herhangi bir etkisi olmaz. Başka bir deyişle, yanlış bir varsayım gerçekliği etkilemez; ya da imkânsız bir varsayım, gerçekliğin, ondan bağımsız olan varlığına bir hâlel getirmez.

Kayserî'nin metninde ayrıntılı olarak ele aldığı ikinci ihtimale gelince: Mümteni olan mukaddime tâlîyi mantikî olarak gerektirmese de ilzam eder yani kabule zorlar. Kayserî bu ihtimale “beş çift ise beş sayıdır” önermesini verir ve farklı durumları inceler. Özellikle bu tür bir kabulün kıyasî formunu oluşturmaya çalışır. Kayserî'nin çözümlemesinde kullandığı *nefsu'l-emr* kavramı da metnin tarihsel dönemine bir işarettir. Özellikle Nasîrüddin Tûsî ile Şemsüddin Kîşî arasındaki yazışmalarla yükselmeye başlayan *nefsu'l-emr* kavramı, on üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam düşüncesi geleneğinde en önemli terimlerden biri haline gelir.⁷⁵

İlmu'l-ilâhî (30b-32a): Bu kısımda Kayserî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eserinden hareket ederek, suretin heyulanın illeti olup olmadığı meselesini tartışır. Bu konu, Fahrüddin Râzî sonrası İslam kelam ve felsefenin önemli sorunlarından. Nitekim on beşinci yüzyılda Osmanlı düşüncesinde de önemli bir tartışmaya konu olmuştur. Bu tartışmayı İbrahim Halil Üçer, tarihî bağlamını dikkate alarak ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.⁷⁶

75 İhsan Fazlıoğlu, “Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine –XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme–”, *Derin Yapı: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Çerçevesi*, 2. Baskı (İstanbul: Papersense 2016), 117-174; İhsan Fazlıoğlu, “Seyyid Şerîf'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: *Şerhu'l-Mevâkıf* Örneği”, *Derin Yapı: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Çerçevesi*, 175-218.

76 İbrahim Halil Üçer, “Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-efkâr fi reddi'l-enzâr*'ı Bağlamında Bir Tahlil”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 22

İlmu't-tabîi (32a-34a): Kayserî, nicelik kategorisinde şiddet ve zayıflık olmadığını iddia edenler ile olduğunu iddia eden 'Şeyh' dediği Şihâbüddin Sühreverdî'nin görüşlerini tartışır.

Nicelik kategorisinde şiddet ve zayıflık olmadığını iddia edenler, hiç bir çizginin diğerinden "daha fazla çizgi" ve bir zamanının diğerinden "daha şiddetli veya daha fazla bir zaman" olamayacağını söylerler. Sühreverdî ise bunun açık olmadığını, çünkü şiddetin zatta bir artış, zayıflığın da zatta bir eksilme demek olduğunu; dolayısıyla bir çizginin diğer bir çizgiden, bir zamanın diğer bir zamandan "daha uzun" olduğunu; dolayısıyla niceliğin yoğunluk anlamında şiddet ve seyreklik anlamında zayıflığı kabul ettiğini söyler. O'na göre elbette günlük hayatta "daha şiddetli zaman" ya da "daha şiddetli çizgi" denmez; ancak *nefsu'l-emr*de bu mümkündür.

Birbirinden farklı her iki görüşü ortaya koyan Kayserî, akabinde "biz de diyoruz ki," ifadesiyle kendi çözümlemesini verir. Bu çözümlemede dikkate edilecek en önemli husus, tanımları dikkatlice verilmiş dakik bir kavram örgüsüdür.

Kayserî'nin *Enmûze'*inde Sühreverdî'ye atıf yapması yine çağının genel yönelimine uygundur. On üçüncü yüzyılın ikinci ile on dördüncü yüzyılın ilk yarılarında Şehrezûrî, İbn Kemmûne ve Kutbüddin Şîrâzî'nin gündeme getirdiği Sühreverdî, dolayısıyla İşrâkîlik özellikle Konya'da, Sadrüddin Konevî ve çevresinin dikkatle takip ettiği bir konuydu. Öte yandan bu dönemde menâzır ilminin yükselişi, hem İşrâkîlik ile alakalıdır hem de İşrâkîlik akımını beslemiştir. Nûr metafiziği aynı zamanda vahdet-i vücûd irfanî söyleminin de görüş alanındadır. Benzer şekilde, bu dönemde, İşrâkî okulun mevcûda ilişkin hendesî ontik birim (*imtîdâd*, *mikdâr*) anlayışı, doğanın matematikle idrakine yakın riyâzî yönelimli düşünürlere, bahusus Tebriz matematik-astronomi okulunun mensuplarına cazip gelmiştir denebilir.⁷⁷

İlmu't-tıb (34a-35b): İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'ının *Kulliyât* kısmında dile getirdiği mizaç, itidal, mutedil, şahsî ve nev'î mizâç gibi kavramları tartışır. Tıp bilimindeki sorunun nazarî olması ve *el-Kânûn*'un *Kulliyât* kısmından seçilmesi yine çağının ruhuna uygundur. Bu çağ, başta İbn Nefis ve Kutbüddin Şîrâzî olmak üzere, pek çok tabibin *el-Kânûn*'a ve özellikle *Kulliyât* kısmına şerh yazdığı bir çağdır. Şîrâzî'nin Kayserî'deki Gevher Nesibe Şifâhânesi'nde tabiplik yaptığı dikkate alınırsa, *el-Kânûn*'un ve şerhlerinin Anadolu'da hem mütedavil hem de tedris müfredatında bulunduğu düşünülebilir.

(2012): 97-122.

77 İhsan Fazlıoğlu, "Hakikat ile İtibar: Dış Dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine", 133. Ayrıntılı bir inceleme için bkz. İshak Arslan, "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* III/2 (Nisan 2017): 47-68.

İlmu'l-ahlâk (35b-37a): Bu kısımda tıp ilmi ile ahlak ilmi arasında bir benzetme yapılarak, sağlığı koruma (*hıfzu's-sihha*) ile erdemleri koruma (*hıfzu'l-fezâil*) ve hastalıkları giderme (*izâhetu'l-merâz*) ve erdemsizlikleri giderme (*izâhetu'l-rezâil*) terimleri arasında eşleştirmeler yapılarak beden sağlığı (*sıhhat*) ve hastalığı (*maraz*) gibi nefsin de sıhhatinin ve hastalığının olduğuna vurgu yapılır. Bedenin tabipleri olduğu gibi nefsin de Peygamberler ve filozoflar gibi tabipleri vardır.

Üçüncü kısım: Arabî ilimler/Dil ilimleri [el-ulûmu'l-arabiyye] (37a-43)

İlmu'l-edeb (37a-38a): Kayserî, uygulanmasıyla Arap dilinde insanı yanıltan koruyan bir dizge olarak gördüğü edeb ilimlerinin tasnifi ele alır. Öncelikle dilin unsurlarını *müfred* ve *mürekkab* olarak böler; akabinde müfredin kendinde ve ahvalinde; mürekkebin ise nazmında, terkipte, faidesinde ya da bunlara delalet etmesi bakımından incelenmeye konu olduğunu belirtir. Bu bölümle çerçevesinde edeb bilimlerini altı olarak tespit eder: İlmu'l-luğat, sarf, aruz, nahiv, meânî ve beyân. Edeb ilimlerin usulü olan bu ilimler yanında ilmu'l-hatt, inşa ve muhadarat ise edeb ilminin fûruatındandır ve usule tabidirler. Öte yandan Kayserî incelemesinde ilmu'l-luğat'ı da dışarı bırakır ve diğer beş ilimle ilgili soruları ele alır.

İlmu's-sarf (38-39a): Burada bir kelimenin yapısında bulunan *asli* ve *zâid* harfler üzerinde durulur. Her türlü çekimde ister tahkikî ister takdirî olsun, kelime var-olmaya devam eden harf aslîdir; zaid ise böyle değildir. Kayserî aslî harfleri, ne suret alırsa alsınlar cisimde her daim bulunan heyûlâya benzetir. Bu çerçevede Arapça kelimelerde çokça görünen illet harflerini de aslî harflere zaid kabul eder. Son olarak bu çıkarımın, tümel bir yargı da olsa, Arap dilinden tümevarım yoluyla üretildiğini vurgular.

İlmu'n-nahv (39a-40b): Failin ya da mefulün heyeti anlamına gelen halin *müntakîl* ve *müekked* türlerini inceler. Özellikle, süreklilik ve değişkenlik açılarından bir inceleme yapar ve müekked halin bile fiilin zamanı ile mukayyet olduğunu söyler.

İlmu'l-meânî (40b-41b): Arap dilinde meânî sanatı çerçevesinde kendi verdiği ve farklı şekillerde kurulan iki cümlemin hangisinin doğru olması gerektiğini inceler. Bu tartışmada dilsel öğeler yanında zevk-i selîm kavramı da dikkate alınır.

İlmu'l-beyân (41b-42b): Mecaz ile kinaye arasında iki nedenden kaynaklandığı iddia edilen farkı inceleyerek en nihayetinde bu iki nedeninin mecaz ile kinaye arasında hakikî bir fark yaratamayacağını söyler.

İlmu'l-arûz (42b-43b): Arûzda *tavîl* bahrindeki 'feûlun' ile *medîd* bahrindeki 'fâilun' vezinlerine ilişkin hükümlerin uyuşmama durumlarını inceler.

İthâf'ta ele alınan konular, atıf yapılan isimler, kullanılan kaynaklar ve sorunları vaz etme ve çözümleme tarzı hem ortalama bir bilgini aşacak seviyededir hem de bahse konu olan yüzyılın muhtevasına uygundur. Bu nedenle *İthâf*'ın yazarının döneminin önemli bir bilgini olduğu açıktır. Akli ilimlerde ele alınan sorunlar ve verilen yanıtlar değerlendirmemizin en önemli delilleridir. Bir konuda birbirinden farklı görüşleri ve bu görüşleri temsil eden isimleri bilmek, farklılığı ustaca dile getirmek ve karşılaştırarak çözüm üretmek oldukça önemlidir. Ayrıca mantık ilmindeki gibi son derece ayrıntı ve metafizik ilminde görüldüğü üzere oldukça temel meselelerde bilgi sahibi olmak, meseleleri soru formuna dökmek ve çözüm önerisinde bulunmak dikkate değerdir. Müellifin zikrettiği isimler ve atıf yaptığı eserler dikkate alındığında da hem nakli hem de mantıki ve riyâzî ilimlerde kuşatıcı ve derin bir malumata sahip olduğu söylenebilir.

3. Neşirde takip edilen yöntem

Yukarıda işaret edildiği üzere, *İthâf*'ın elimizde bulunan nüshası çok geç dönemde, muhtemelen XIX. yüzyılın sonuna doğru istinsah edilmiş oldukça sorunlu bir nüshadır. Bunun bir nedeni meçhul müstensihin eseri, son derece kötü durumdaki bir nüshadan istinsah etmesi olabilir. İkinci bir sebep ise müstensihin hem Arapçasının zayıflığı hem de çeşitlilikten dolayı konulara hâkim olamamasıdır.

Bu *editio princeps*te büyük oranda “İSAM Metin Tahkiki Esasları” esas alındı. Hemen her kelimedede çağdaş imla kurallarına uyuldu. Bazı kısaltmaların açık halleri yazıldı. Nüshada okunamayan kelime [...] şeklinde gösterildi. Cümlelerin anlamlı olabilmesi için gerekli gördüğümüz eklemeler yine köşeli çift parantez içinde verildi []. Metne yapılan tüm müdahaleler dipnotlarda açıkça gösterildi. Elimizden gelen tüm gayreti göstermemize rağmen, nihai doğru bir metin elde ettiğimizi düşünmüyoruz, çünkü farklı konuları muhtevi eserin içerdiği kavramlar, o konulardaki uzmanların tashihlerini beklemektedir.

VI. Sonuç: Sorunlar ve Sorular

Osmanlı Ülkesi'nde ilmî hayatın teşekkülü hakkında Dâvûd Kayserî merkezinde birincil ve ikincil kaynaklar ile *İthâf*'ı dikkate alarak yaptığımız bu çalışma bazı soruları doğurdu. Burada bu soruları sadece kaydetmekle yetinecek, cevaplandırılmalarını daha sonraki çalışmalara bırakacağız. Öncelikle yukarıda ifade ettiğimiz gibi Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna benzer şekilde ilmî hayatın teşekkülünde de oldukça belirsizlik mevcuttur. Özellikle ilk Osmanlı medresesinin kuruluşu ve Dâvûd Kayserî'nin ilk müderris olarak buraya atanışı yeniden değerlendirilmesi gereken

bir konudur. Çünkü bu konuyu ilk ele alan Âşıkpaşazâde başta olmak üzere tüm kaynaklar Fetih'ten sonra yazılmıştır. İlk medrese konusunda, 841/1437'de Molla Hüsrev (ö. 1480) tarafından tescil edilen ve 895/1489'da Sultan II. Bâyezid tarafından onaylanan, kaybolması üzerine Sultan II. Bâyezid döneminde tekrar yazılan vakfiyenin Fetih'ten önceye bir telmih olduğu söylenebilse de, vakfiyede geçen ismin ilk müderris Dâvûd Kayserî olduğu, kaydedilen baba adından dolayı zayıf da olsa bir miktar şüphe taşımaktadır.

Dâvûd Kayserî'nin doğumu, hayatı, tahsili, hocaları ve İznik'e gelişi gibi pek çok konuda boşluklar mevcuttur. Birincil ve ikincil kaynaklarda verilen doğum ve ölüm tarihleri dikkate alınırsa, özellikle niçin ilk telifini 71 yaşı civarında verdiği cevaplanması gereken bir muamma olarak karşımızda durmaktadır. Öte yandan Kayserî'nin Kahire'deki tahsili hakkında hiç bir maddî delil mevcut değildir; bu çalışmada gösterildiği üzere, Homerin'in *Hamriyye Şerhi* konusundaki tespitleri şimdiye değin bu konudaki en açık karinedir. Kayserî'nin Tokat/Niksar'da İbn Sertâk ile olan ilişkisi ve bu ilişkinin onun irfanî yönelimine ve Tebriz'e gidişindeki etkisi de şimdiye değin Kayserî'nin ilim hayatı üzerindeki en somut delillerden biri olarak görülebilir. Eserleri hakkındaki kronolojik tespitler Kayserî'nin bazı birincil ve ikincil kaynakların iddia ettiği gibi 1337'den önce Anadolu'ya/İznik'e gelmediğini göstermektedir. Öte yandan Kayserî'nin İznik'e gelişi ve burada ilk müderris oluşu konularında erken döneme ait hiç bir maddî delil mevcut değildir.

İthâf'ın içeriği itibarıyla incelememize konu olan dönemde yazıldığı açık olmakla birlikte Kayserî'ye nispeti mutlak anlamda kesin değildir; ancak yine de olmamasına ilişkin de maddî bir delil yoktur. Bu çerçevede *İthâf*, Kayserî'ye ait bir metinse, bu şimdiye değin Kayserî'nin Osmanlı Ülkesi'nde bulunduğuyla ilişkin en erken maddî delil olarak görülebilir. Bunun yanında Mehmed Süreyya'nın Kayserî'nin ölüm tarihine ilişkin verdiği malumat, bizzat mezar taşlarından hareketle tarih tespit yöntemi çerçevesinde elde edilen bir bilgi ise Kayserî hakkındaki anlatının en güçlü delili olabilir.

Kısaca, bu yazı çerçevesinde ortaya çıkan resim Dâvûd Kayserî'nin hayatına ve ilk Osmanlı müderrisi olduğuna ilişkin geleneksel anlatının oldukça eksik olduğunu, bu anlatıyı destekleyecek erken tarihli delillerin yetersiz kaldığını göstermektedir. Şüphesiz bu yazı çerçevesindeki tespitler, geleneksel anlatıyı *şüphe* konusu değil *soru* konusu kılıyor ve hatta *İthâf* çerçevesinde mütevazı bir destek de sunuyor. Yapılması gereken sonraki araştırmaların hem Dâvûd Kayserî hem de Osmanlı Ülkesi'nde ilmî hayatın teşekkülü hakkında bu yazıda dile getirilen soruları yanıtlayacak bir istikamette ilerlemesidir.

Kaynakça

- Adivar, Abdülhak Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1943)
- Ahmedî, *Dâstân ve Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman*, düz. Çiftçioğlu Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri I* içinde (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949)
- Arif Bey, "Devlet-i Osmâniyenin teessüs ve takkarur devrinden ilim ve ulema", *Edebiyat Fakültesi Mecmuası 2* (İstanbul 1922): 137-144
- Arnakis, G. Georgiades, "Grogory Palamas among the Turks and Documents of his Captivity as Historical Sources", *Speculum* XXVI/1 (Ocak 1951): 104-118
- Arslan, İshak, "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdi'nin Miktar Kavramı", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* III/2 (Nisan 2017): 47-68
- Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, *Tevârih-i Âl-i Osman*, düz. Çiftçioğlu Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri I* içinde (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949)
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed b. Battûta Tanci, *İbn Battuta Seyahatnâmesi*, çeviri - inceleme ve notlar: A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2004)
- Bayraktar, Mehmet, *Kayserili Davud:(Davudu'l-Kayseri)* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988)
- _____, *La Philosophie Mystique Chez Dawud De Kayseri* (Ankara: Ministère de la Culture (Kültür Bakanlığı), 1990)
- _____, "Dâvûd-i Kayserî", *DİA*, c. IX, 32-35
- _____, *Dâvûd el-Kayserî* (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2009)
- Bedir, Murteza, "Osmanlı Tarihinin Kuruluş Asrında (1389'a kadar) İlmiye'ye Dair Bir Araştırma: İlk Fakihler", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1(2006 Bahar): 23-39
- Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1984)
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333)
- Çağrı, Mustafa "Sirâceddin el-Urmevî", *DİA*, c. XXXVII, 262-264
- Dagli, Caner K. *Ibn al-'Arabi and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy* (Londra: Routledge, 2016)
- Demircan, Hüsni, "Orhan Gazi ve Gregory Palamas", Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993
- Djebbar, Ahmed, "La rédaction de l'istikmal d'al-Mu'taman (XIe s.) par Ibn Sartaq un mathématicien des XIIIe-XIVe siècles", *Historia Mathematica* 24 (1997): 185-192
- Emecen, Feridun, "Süleyman Paşa", *DİA*, c. XXXVIII, 94-96
- Fârisî, Kemâleddin, *Kitâbül-Besâir fî ilmil-menâzir*, thk. Mustafa Mevaldi (Kuveyt: Müessesetü'l-Kuveyt li't-Te-kaddümi'l-İlmi, 2009)
- Fazlıoğlu, İhsan, "Konevî, Mehmed", *DİA*, XXVI, 165
- _____, "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nisbet Edilen Cevabı", *Divân İlmi Araştırmalar Dergisi* 1 (1996/1): 85-105
- _____, "İthâf'tan Enmüzece Fetih'ten Önce Osmanlı Ülkesi'nde Matematik Bilimler", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-* (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Mart 2010), 131-163
- _____, "Selçuklular Devri'nde Anadolu'da Felsefe-Bilim -Bir Giriş-", *Kayıp Halka: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, 5. Baskı (İstanbul: Papersense Yayınları 2016), 125-174
- _____, *Derin Yapı: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Çerçevesi*, 2. Baskı (İstanbul: Papersense 2016)
- _____, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)", *Nazari Ufuk: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihini Zihin Penceresi*, 2. Baskı, (İstanbul: Papersense Yayınları 2017) 44-75
- Güney, Ahmet Faruk, "Gaza Devrinde Kur'an'ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri", *Divan İlmi Araştırmalar* 18 (2005/1): 193-244

- Haramundanis, Katherine, "Chioniadēs, Gregor[George]", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, ed. Thomas Hockey vd. (New York: Springer, 2007), 29
- Heath, Thomas L., *A History of Greek Mathematics* (Oxford: Clarendon Press, 1965)
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi IRCICA), 1998), c. II, 244
- İnalçık, Halil, "Osman I", *DİA*, c. XXXIII, 443-453
- _____, "Orhan", *DİA*, c. XXXIII, 375-386
- İpşirli, Mehmet, "Kayseri", *DİA*, c. XXV, 96-101
- İzgi, Cevad, "Ebherî, Eminüddin", *DİA*, c. X, 75
- Kafadar, Cemal, *İki Cihân Aresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. Ceren Çıkın; çeviri kontrol ve yayına hazırlayan Mehmet Öz (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010)
- Kaya, Cüneyt, "Bir 'Filozof' Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283): Letâifü'l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", *Divân -Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi-* XVII/33 (2012/2): 1-45
- el-Kayserî, Dâvûd, *er-Resâil*, thk. Mehmet Bayraktar (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997)
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâib a'lâm el-ahyâr min fukehâ mezheb el-Numan el-muhtâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1932
- Koç, Turan (haz.), *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011)
- Leichter, Joseph, <http://www.archive.org/details/TheZijAs-sanjariOfGregoryChioniadēs> (erişim tarihi: 01.10.2017)
- el-Makarri, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-tib* (Kahire: t.y.)
- Marlow, Louise, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Siraj al-Din Urmavi, Jurist, Logician, Diplomat", *Al-Masaq* XXII/3 (Aralık 2010): 279-313
- Mecdi Mehmed Efendi, *Hadaiku's-şekaik*, neşre haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989)
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1308), c. II
- Mercier, Raymon, "Shams al-Din al-Bukhârî", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, ed. Thomas Hockey vd. (New York: Springer, 2007), 1047-1048
- Meyendorff, John, *A Study of Gregory Palamas*, çev. George Lawrance (Londra: Faith Press, 1964)
- Miller, Ruth A., "14. Yüzyılda Bitinya'da Dinî ve Etnik Kimlik: Gregory Palamas ve Chionai Örneği", *Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu: Norman Itzkowitz Armağanı*, çev. Zeynep Nevin Yelçe, der. Baki Tezcan ve Karl K. Barbir (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 35-54
- Molla, Kemal Faruk, "Mehmed Şah Fenârî'nin Enmüzecü'l-Ulûm adlı eserine göre Fetih öncesi dönemde Osmanlılar'da ilim anlayışı ve ilim tasnifi", *Divân İlmi Araştırmalar* 18 (2005/1): 245-273
- Neşrî, Mevlana Mehmed, *Cihânnüma (Osmanlı Tarihi 1288-1485)*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın , 2008), 388; *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502)*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2007)
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Açısından Bir Sorgulama", *İslâmî Araştırmalar* XII/3-4 (1999): 226
- Özcan, Tahsin, "Konevî, Alâeddin", *DİA*, XXVI, 163-164
- Özcan, Tahsin, "Konevî, Şemseddin", *DİA*, XXVI, 166-167
- Özdemir, Sema, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014)
- Özel, Oktay ve Öz, Mehmet (der.), *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* (Ankara: İmge Kitabevi, 2000)
- Palivet, Michel, "Açık Kültür ve 14. Yüzyıl Osmanlı Kentlerinde Dinler Arası İlişkiler", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, ed. Elizabeth A. Zachariadou, çev.Gül Çağalı Güven, İsmail Yergüz ve Tülin Altınova (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1997), 1-7

- Paschos, E. A. ve Sotiroidis, P., *The Schemata of the Stars: Byzantine Astronomy from A.D. 1300*, (Singapore: River Edge 1998)
- Pingree, David, "Gregory Chionides and Palaeologan Astronomy", *Dumbarton Oaks Papers no:18* (New-York : Johnson reprint Corporation, 1968), 133-160
- Pingree, David, *The Astronomical Works of Gregory Chionides. Vol. I, The Zij al-'Alâ'i* (Amsterdam: Gieben 1985)
- Pingree, David, "Chionides, Gregory", *Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander P. Kazhdan vd. (New York : Oxford University Press, 1991), 422-423
- al-Qaysari, Dawud ibn Mahmud, *The Wine of Love and Life: Ibn al-Fârid's al-Khamriyah and al-Qaysari's Quest for Meaning*, ed., çev. ve giriş Th. Emil Homerin (Chicago: Chicago Middle East Documentation Center, 2005)
- Ragep, F. Jamil, *Nasîr al-Dîn al-Tûsî's Memoir on Astronomy: al-Tadhkira fî ilm al-hay'a* (New York; Berlin; Paris: Springer, 1993)
- _____, "New Light on Shams: The Islamic Side of Σύμψ Πουρχάρης", *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th - 15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer (Leiden: Brill, 2013), 231-247
- _____, "From Tûn to Turun : The Twists and Turns of the Tûsî-Couple", *Before Copernicus: The Cultures and Contexts of Scientific Learning in the Fifteenth Century*, ed. Rivka Feldhay ve F. Jamil Ragep (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2017), 161-197
- Ragep, Sally P., *Jaghmini's Mulakhkhas: An Islamic Introduction to Ptolemaic Astronomy* (Cham, Switzerland: Springer Nature, 2016)
- Rashed, Roshdi, "L'angle de contingence: un problème de philosophie des mathématiques", *Arabic Sciences and Philosophy* 22/1 (2012): 1-50
- İbn Sertâk, *Kitâbu'l-ikmâlî'l-Asîlî fî'l-hendese*, Kahire Üniversitesi, nr. 23209/2
- Şükrüllah b. Ahmed, *Behcetü'ttevârih*, çev. Çiftçioğlu Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri I* içinde (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949)
- Taşköprülüzâde, Ebû'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, inceleme ve notlarla nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985/1405)
- _____, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, nşr. Seyyid Muhammed Tabâtabâi (Mansûr), (Tahran: Kitabhâne, Müzih ve Merkez-i Asnâd, Meclis-i Şurâ-yi İslâmî, 2010)
- Tatlı, Bekir, "Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları", Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005
- Togan, A. Zeki Velidi, Umumi Türk tarihine giriş: *En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1981)
- Üçer, İbrahim Halil, "Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-efkâr fî reddi'l-enzâr*'ı Bağlamında Bir Tahlil", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 22 (2012): 97-122
- el-Vahidi, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed, Ebû'l-Hasan, *Şerhu Dîvânî'l-Mutenebbî*, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1316
- Yaşaroğlu, Kâmil, "Konevi, Cemâleddin", *DİA*, XXVI, 164-165
- Yunli, Shi, "Islamic Astronomy in the service of Yuan and Ming Monarchs", *Suhayl International Journal for the History of the Exact and Natural Sciences in Islamic Civilisation* (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2014), XIII, 41-61
- Zachariadou, Elizabeth A., "Religious dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman expansion", *Studies in pre-Ottoman Turkey and the Ottomans* (Aldershot: Hampshire; Burlington: Vt.: Ashgate, cop. 2007), 289-304

Tablo 1
Dâvûd Kayserî'nin eserleri

Eser adı	İthâf edilen kişi	Telif tarihi
<i>Matla' husûsî'l-kilem fî meânî fusûsî'l-hikem</i> (<i>Şerhu fusûsî'l-hikem</i>)⁷⁹ – İlk telifi. – Hocası Kâşânî'den rahmetle bahseder. – <i>Mukaddime</i>'yi önce; <i>Şerh</i>'i sonra yazdı.	Giyâsüddin Muhammed b. Reşidüddin Fazlullah	1331
<i>Tahkiku mâi'l-hayat ve keşfu esrârî'l-zulumât</i>⁸⁰ – Konuyu Şemsüddin Muhammed el-Seyrâfî el-Cîlî ile müzakere etmiş.	Fahrüddin Mahmud b. Kıvâmüddin Muhammed b. Ziyâüddin Abdülaziz	Kasım 1331
Atıflar – <i>Şerhu Fusûs</i>. – İbn Arabî, <i>Futûhât</i>. – Şeyh Evhadüddin.		
<i>Keşfu'l-hicâb an kelâm Rabbi'l-Erbâb</i>⁸¹ Bu eserde <i>Mukaddime</i>'den; <i>Şerh</i>'te de bu eserden bahseder. Demek ki <i>Keşf</i>i <i>Mukaddime</i> ile <i>Şerh</i> arasında kaleme aldı.	Giyâsüddin Muhammed b. Reşidüddin Fazlullah	1331
<i>Risâle fî Bismillah</i> (<i>Şerhu te'vilâti'l-besmele bi's-süverî'l-neviyyeti'l-insâniyyeti'l-kâmile</i>)⁸² – Hocası Kâşânî'nin <i>Te'vilâtu'l-Kur'ânî'l-Kerîm</i> adlı eserinden ilgili yerin <i>Şerh</i>'i. – Hocası Kâşânî'den rahmetle bahseder. – <i>Şerhu Fusûs</i>'a atıf yapar.	Âlim olduğu anlaşılan Fulânüddin adlı birisinin isteği üzerine yazılmış.	
<i>Şerhu nazmî's-sulûk/et-Tâiyyetu'l-kubra</i>⁸³ <i>Şerhu Fusûs</i>'a atıf yapar.	Giyâsüddin Muhammed b. Reşidüddin Fazlullah	1335

78 Eserlerin kronolojisi, Bayraktar ve Homerin'in çalışmaları başta olmak üzere çağdaş çalışmaların sonuçları ile kendi tespitlerimizden hareketle hazırlanmıştır.

79 Eser, pek çok kez yayımlanmıştır. Bkz. Dâvûd b. Mahmûd el-Kayserî, *Matlau husûsî'l-kilem fî meânî Fusûsî'l-hikem*, tsh. Muhammed Hasan es-Saidî (Kum: Envarü'l-Hüda, 1416). el-Mukaddimât için bkz. Dâvûd el-Kayserî, *er-Resâil*, 25-88

80 Kayserî, *er-Resâil*, 181-192.

81 Kayserî, *er-Resâil*, 91-104.

82 Kayserî, *er-Resâil*, 195-201.

83 Dâvûd el-Kayserî, *Şerhu taiyyeti İbni'l-Fârîz el-kübra*, nşr. Ahmed Ferid el-Mezidi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2004/1425).

<i>Kitâbu/Risâle fî ilmi'l-tasavvuf</i>⁸⁴ <i>et-Tâiyyetu'l-kubrâ Şerhi</i>'nin girişi ile neredeyse aynıdır.	Giyâsüddin Muhammed b. Reşidüddin Fazlullah	1335
Atıflar – Dîbâce'de İbnü'l-Fârîz. – <i>Şerhu Fusûs</i>		
<i>Şerhu kasideti'l-hamriyye</i>('l-mimiyye)⁸⁵ <i>Şerhu't-Tâiyyeti'l-kubrâ</i>'dan sonra yazdığını özellikle belirtir.	Eminüddin Abdulkâfi b. Abdillah el-Tebrîzî – Bu kişi, Eminüddin Ebû'l-Kâsım Hacıbaleh / Buleh adlı sûfi olabilir⁸⁶.	1335-1337 arası
<i>Esâsu'l-vahdâniyye ve mebnâ'l-ferdâniyye</i>⁸⁷	Orhan Gâzî (?) Alim/Sultan Celâlüddin	1337'den sonra
<i>Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zemân</i>⁸⁸		
Atıflar – Aristoteles – İbn Sinâ (<i>eş-Şifâ</i>) – Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî – Nasirüddin Tûsî – Hakîm Senâî – İbn Arabî (<i>Futûhât, Fusûs</i>) – <i>Şerhu Fusûs</i>.	Orhan Gâzî (?) Alim/Sultan Zahîrüddin	1337'den sonra
<i>el-İthâfu's-Suleymânî fî'l-ahdi'l-Urhânî</i>		
Atıflar – Ebû Hanîfe – İmâm Şâfi – Ahmed b. Hanbel – Zemahşerî (<i>Sâhibu'l-Keşşâf</i>) – İbn Sinâ, Şeyh (<i>eş-Şifâ, el-İşârât</i>) – Şeyh Şihâbüddin Suhreverdî – Eukleides (<i>Usûl</i>) – Mutezile	Süleyman Paşa (ö. 1357- 60) Sultân Urhân	1337-1348 arası

84 Kayserî, *er-Resâil*, 107-133. Aynı eser *et-Tevhîd ve'n-Nübüvve ve'l-Vilâye* adıyla yayımlanmıştır. Bkz. *Resâil-i Kayserî bâ Havâşî Ârif-i Muhakkak Âgâ Muhammed Rızâ-yı Kumşei*, nşr. Celâleddin Aştîyânî (Tahran: Müesses-e-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe, 1381).

85 Mukaddime'sinin neşri için bkz. Kayserî, *er-Resâil*, 137-145.

86 Eminüddin Ebû'l-Kâsım Hacıbaleh / Buleh, 676/1277-78'de Konya'da İrakî ile üç gün münâzara yapmıştır. Daha çok Horasan tasavvufi geleneğine mensuptur ve Ahmed Gazâlî'nin ışık tasavvufunu Tebriz'e derslerinden gündeme getiren ilk kişi olduğu söylenir.

87 Kayserî, *er-Resâil*, 149-160. Ayrıca bkz. *Resâil-i Kayserî bâ Havâşî Ârif-i Muhakkak Âgâ Muhammed Rızâ-yı Kumşei*.

88 *er-Resâil*, 163-177. Ayrıca bkz. *Resâil-i Kayserî bâ Havâşî Ârif-i Muhakkak Âgâ Muhammed Rızâ-yı Kumşei*.

Tablo 2*1250-1362 Anadolu'da yaşamış ve bulunmuş alimler*

Ad	Alan
Esirüddin Ebherî (ö. 1265)	Mantıkî Felsefe, Matematik
Hacı Bektâş Velî (ö. 1271?)	Tasavvuf
Ahî Evran (ö. 1272?)	Tasavvuf
Celâlüddin Rûmî (ö. 1273)	Tasavvuf
Sadrüddin Konevî (ö. 1274)	İrfân, Hadis
Sirâcüddin Urmevî (ö. 1283)	Kelâm, Mantık, Felsefe, Fıkıh
İbn Bibi (ö. 1285'ten sonra)	Tarih
İbn İbrî (ö. 1286)	Tıp, İlahiyat
İmâdüddin Muhammed Koçhisârî (ö. 1287)	Tıp, Eczacılık
Fahrüddin Irâkî (ö. 1289)	İrfân
Afîfüddin Tilimsânî (ö. 1291)	İrfân
Müeyyidüddin Cendî (ö. 1292)	İrfân
Sadüddin Fergânî (ö. 1300)	İrfân
Ekmelüddin Nahcuvânî (ö. 1302)	Felsefe, Tıp
Kutbüddin Şirâzî (ö. 1311)	Matematik, Astronomi, Tıp, Müzik, Optik, Dil, Felsefe, Tefsir, vb.
Yunus Emre (ö. 1320?)	Tasavvuf
İbrahim Konevî (1322)	Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf
Şeyh Edebâli (ö. 1326)	Tasavvuf
Dursun Fakih (ö. 1326'dan sonra)	Şiir, Tasavvuf, Fıkıh
İbn Sertâk (ö. 1328 civ.)	Matematik, Astronomi
İbn Teymiyye (ö. 1328)	Dinî ilimler, Kelam
Alâüddin Konevî (ö. 1329)	Dinî ilimler, tasavvuf
Şemsüddin Semerkandî (ö.1322)	Matematik, Astronomi, Mantık, Fıkıh, Âdâb, Kelam, Felsefe
Zeynulfunecim b. Süleyman (ö. 1331'den sonra)	Matematik, Astronomi
Âşık Paşa (ö. 1332)	Şiir, Tasavvuf
Kerimüddin Aksarâyî (ö. 1332-33)	Tarih
Eminüddin Ebherî (ö. 1333)	Matematik, Astronomi
Muhammed Konevî (ö. 1357)	Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf
Elvan Çelebî (ö. 1359'dan sonra)	Şiir, Tasavvuf
Ahmed Eflâkî (ö. 1360)	Tarih, Tasavvuf
Muhsin Kayserî (1360)	Dil, Fıkıh
Geyikli Baba (XIV. yüzyılın ilk yarısı)	Tasavvuf

Tablo 3*1250-1362 Türkistan-İran'daki âlimler*

Ad	Alan
Hüsrevşâhi Tebrîzî (ö. 1254)	Fıkıh, Mantık, Kelam, Felsefe
Necmüddin Dâye (ö. 1256)	Tasavvuf, Tefsir
İzzüddin Zencânî (ö. 1262?)	Dil, Edebiyat, Matematik
Müeyyidüddin Urdî (ö. 1266)	Matematik, Astronomi
Tâcüddin Urmevî (ö. 1271)	Fıkıh
Sadüddin Hammûye (ö. 1272/73)	Tasavvuf
Nasirüddin Tûsî (ö. 1274)	Matematik, Astronomi, Kelam, Mantık, Felsefe, vb.
Necmüddin Kâtibî (ö. 1277)	Mantık, Felsefe, Kelam
Gazanfer Tebrîzî (ö. 1280'den sonra)	Tıp
Muhyiddin Mağribî (ö. 1283)	Matematik, Astronomi
İbn Muhennâ (ö. 1283)	Dil, Tarih
Kadı Beyzâvî (ö. 1286)	Dil, Tefsir, Kelam
Şemsüddin Şehrezûrî (ö. 1298)	İşrâkî Felsefe
Burhânüddin Neseî (ö. 1289)	Fıkıh, Kelam
Şemsüddin İsfehânî (ö. 1289)	Fıkıh
Şemsüddin Kişî (ö. 1295)	Dini ilimler, Kelâm
Azizüddin Neseî (ö. 1300)	Tasavvuf
Nurüddin Natanzî (ö. 1310)	Tasavvuf
Ebü'l-Berekât Neseî (ö. 1310)	Fıkıh, Kelam
Kutbüddin Şîrâzî (ö. 1311)	Matematik, Astronomi, Tıp, Müzik, Optik, Dil, Felsefe, Tefsir, vb...
Cemâlüddin Türkistânî (1312'de sağ)	Matematik, Astronomi, Optik, Felsefe
Asilüddin Hasan (ö. 1317)	Matematik, Astronomi,
Reşidüddin Fazlullah Hemedânî (ö. 1318)	Siyâset, Dinî ilimler
Kemâlüddin Fârisî (ö. 1319)	Matematik, Optik
İbn Fuvâtî (ö. 1323)	Tarih, Astronomi Âletleri
İbn Havvâm (ö. 1324)	Matematik
Allâme Hillî (ö. 1326)	Mantık, Kelâm
Nizâmüddin Nisâbü'rî (ö. 1330'dan sonra)	Matematik, Astronomi, Tefsir
Yusuf Âlânî (ö. 1334)	Astronomi

Alâuddevle Simnânî (ö. 1336)	Tasavvuf
Abdurrezzâk Kâşânî (ö. 1336)	İrfân
İmâdüddin Kâşî (ö. 1344)	Matematik, Dil, Fıkıh
Mubarekşâh Buhârî (ö. 1341)	Astronomi, Felsefe
Şemsüddin Mahmud İsfehânî (ö. 1345)	Fıkıh, Mantık, Kelam
Sadru's-şerîa Sâni (ö. 1346)	Fıkıh, Mantık, Kelam, Astronomi
Fahrüddin Çârperdi (ö. 1346)	Dil, Fıkıh
Fazlullah Ubeydi (ö. 1350)	Astronomi
Adudüddin İci (ö. 1355)	Dil, Fıkıh, Kelam
Kemâlüddin Turkmânî (ö. 1357)	Astronomi
Şemsüddin Buhârî (XIV. yüzyılın ilk yarısı)	Astronomi
Şemsüddin Vabkanevi	Astronomi

Tablo 4

1250-1362 Şam-Kahire'deki alimler

Ad	Alan
İbn Adîm (ö. 1254)	Şiir, Tarih
İzzüddin b. Abdisselâm (ö. 1262)	Fıkıh
Reşîd Attâr (ö. 1264)	Hadis
Ebü Şâme Makdisî (ö. 1267)	Kıraat, Fıkıh, Tarih
İbn Ebî Useybîa (ö. 1269)	Tıp, Tarih
İbn Seb'in (ö. 1270)	Tasavvuf, Felsefe
İbn Mâlik Tâi (ö. 1274)	Kıraat, Dil, Sözlük
Yahya Nevevî (ö. 1277)	Fıkıh, Hadis
İbn Hallikân (ö. 1282)	Tarih
İbn Kemmûne (ö. 1284)	Felsefe
Şihâbüddin Karâfi (ö. 1285)	Fıkıh
İbn Nefis (ö. 1238)	Tıp, Mantık, Hadis
İbn Abdizzâhir (ö. 1293)	Şiir, İnşâ, Tarih
Şemsüddin Eyki (ö. 1300'den sonra)	Tasavvuf
İbn Dakîkî'l-îd (ö. 1302)	Dil, Fıkıh, Hadis
Abdulmu'min Dimyâti (ö. 1306)	Hadis

İbn Atâullah İskenderî (ö. 1309)	Tasavvuf, İrfân
İbn Manzûr (ö. 1311)	Dil, Sözlük, Fıkıh
Kutbüddin Yûnînî (ö. 1326)	Tarih
İbn Zemlekânî (ö. 1327)	Fıkıh
İbn Teymiyye (ö. 1328)	Kelam, mantık, fıkıh
İbn Seyyidinnâs (ö. 1334)	Edebiyat, Hadis, Fıkıh, Tarih
Hatîb Kazvînî (ö. 1338)	Dil, Belagat
İbn Balabân (ö. 1339)	Hadis, Fıkıh
Alâüddin Birzâlî (ö. 1339)	Hadis, Tarih
Abdurrahman Mizzî (ö. 1341)	Hadis
Tâcüddin Turkmânî (ö. 1343)	Fıkıh
Şemsüddin b. Abdilhâdi (ö. 1343)	Fıkıh, Hadis
Ebû Hayyan Endelûsî (ö. 1344)	Dil, Tefsir
İbn Ekfânî (ö. 1348)	Tıp, Tasnîf
Şemsüddin Zehebî (ö. 1348)	Kıraat, Hadis, Tarih
Muhammed Mizzî (ö. 1349)	Mikât, Astronomi
İbn Verdî (ö. 1349)	Dil, Edebiyat, Fıkıh, Tarih, Tasavvuf
Alâüddin Turkmânî (ö. 1349)	Hadis, Fıkıh, Tefsir
İbn Fazlullah Omerî (ö. 1349)	Tarih
İbn Kayyim Cevzîyye (ö. 1350)	Dinî ilimleri tasavvuf
Takiyüddin Subkî (ö. 1355)	Dinî ilimler, dil
Emîr Kâtib Fârâbî [Itkânî] (ö. 1357)	Fıkıh
Aydemir Cildekî (ö. 1362)	Kimya, Simya, Tasavvuf

١/الإتحاف السليمانى في العهد الأورخانى داود [ال]قيصري

٢/بسم الله الرحمن الرحيم

إنَّ أبهى جوهر يعقد على معاهد الأيّام، وأزهر زهر يفتق عنه كمام الكلام حمدٌ من لا يبلغ كنهه حادّ، وشكر من لا يحصي نعمه عادّ، حار في بحار عرفانه أرواح العالمين، ونار بأنوار إحسانه أشباح العالمين، وأحمده على آلائه المتركمة أفواجها، وأشكره على نعمائه المتلاطمة أمواجها، ٣/حمداً لا يحيط نطاق النطق بعده، وشكراً لا يدرك كمال غايات مدده، ولو استنهض مدده. وأصليّ على صدر جريدة اليقين، بيت قصيدة المرسلين، محمد المختار، وعلى آله الأطهار، وأصحابه الأخيار، ما انعقد الخير بنواصي الخيل، وتسابق أشهب النهار وأدهم الليل. أمّا بعد؛

فقد وصل إليّ كتاب بديع، وورّد عليّ خطاب رفيع من نادي الفضل والعلاء، منبعّ المجد والبهاء، محط رحال الإقبال، ينبوع زلال الإفضال علىّ جناب السلطان المعظم، ٧/الشهنشاه المفخّم، منبع خلال المكارم والأخلاق، آية الله في نشر العدل والإنصاف، ناصب رايات المناصب، سباق غايات المناقب، الفائز من قداح المعالي بالقدح المعلّى، المشهود له في الطّول باليد الطّولى، المخصوص بعناية ربّ العالمين، الصّارف عمره في إعلاء أعلام الدّين، مآل آمال الناس أجمعين، شجاع الدّولة والدّنيا والدّين، ليث الإسلام وغيث المسلمين، العالم بأمر الله، الصّادع بحجة الله سليمان باشاه ابن السلطان الأعظم، ٨/الملك الأعدل الأعلم، مالك رقاب الأمم، رافع أعلام الكمالات، جامع أسباب السّعادات، أنوشروان الزمان، ملجأ أهل الإيثار، ممّهد قواعد الأمن والأمان، مربّي أرباب الفضل والعرفان السلطان أورخان المشكور في كل جنان، المحمود بكل لسان، لازال ظلال سلطنتهما ممدودة، وأطناب سرادقات دولتهما بأوتاد الخلود مشدودة، وما برحت مقاليد الأمور كأعنة الجياد بيديهما، وحزب الأعادي كالركاب مذلاً تحت قدميهما ٩/ينثران بنتائج آرائهما على مشاهير الأيام دُرراً، ويبعثان سحائب سخائهما إلى جماهير الأنام دُرراً؛ من قال: «أمين» أبقى الله مهجته، فإنّ

- ١ ١.أ.
- ٢ ١.ب.
- ٣ ٢.أ.
- ٤ في النص: كامل.
- ٥ في الهامش: وورد
- ٦ في النص: مربع.
- ٧ ٢.ب.
- ٨ ٣.أ.
- ٩ ٣.ب.

هذا دعاء يشمل البشري^{١٠}. وحين تشرفت بورود كتابه، وتوسّمت سمة الفضل من فصل خطابه، تعطّرت بروائح أخلاقه العاطرة، وتسمّمت روح الحياة^{١١} من نسائم تلك الشّائل الزاهرة. وقلت لنفسي: شمّري الآن، واظلمي نهاية ما أملت من مطالب.

ثمّ لما كان العلم خير هدية، وأحسن تحفة سنّية^{١٢} في ذلك الجنب الذي يجلب إليه بصنائع العلوم والآداب من كل مرميٍّ سحيق، ويتوجّه إليه العلماء وأولو الألباب من كل فجّ عميق، حرّرت من كلّ علم من العلوم المشهورة مسألة مشتملة على لطائف فكري^{١٣} الماثورة، ونوّرت مشكلات المسائل غاية تنويرها، وزيّنت معاهد الأيام بعقود البيان من لآلئ تقريرها متحفاً بها ذلك الجنب العالي، والمجلس الشريف المتألّئ، أتاح الله لدولته الدوام، ولا عدم زمر الفضل من عناية الاعتناء^{١٤} والاهتمام، حتى إنّ كل فن من فنون العلوم يعجبه نظره الصائب، ويميل إليه طبعه الثاقب، أقبل بمجامع قلبي عليه، وأوجه ركاب الطلب إليه، وأصنّف منه كتاباً حاوياً للفروع والأصول، مشتملاً على جميع الأبواب والفصول، مشرفاً باسمه الشريف مطرزاً بقلبه المنيف. وها أنا أرّتب الكلام في هذه الرسالة على ثلاثة أقسام مستعيناً من واهب العقل ومُفيض الإحسان والعدل، إنّهُ وليّ التوقيف، وييده أزمّة التحقيق.

١٠/ القسم الأوّل

في

العلوم الشرعية

من علم التفسير

قال الله تعالى علت كلمته: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾^{١٥}. وقال الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾^{١٦}. في الآيتين بحثان.

البحث الأوّل: أنّه ربّما يورد ويقال: الآيتان متنافيتان؛ لأنّ الآية الأولى دالّة على نفاذ كلمات الله بعد نفاذ البحر على ذلك^{١٧}، والآية الثانية دالّة على عدم نفاذها بعد نفاذ البحر على ذلك التقدير. أمّا دلالة الآية

١٠ في النص: البشرا.

١١ في النص: الحياة.

١٢ أ.

١٣ ي: فوق السطر.

١٤ ب.

١٥ أ.

١٦ سورة الكهف ١٨/١٠٩.

١٧ سورة لقمان ٣١/٢٧.

١٨ ب.

الثانية على عدم نفاذ الكلمات على ذلك التقدير فظاهرة لا ستره به. وأما دلالة الآية الأولى على نفاذ كلمات الله بعد نفاذ البحر، فلاّ معناها أنّ البحر ينفذ قبل نفاذ الكلمات على ذلك. وإذا كان نفاذ البحر واقعاً قبل نفاذ الكلمات على ذلك التقدير يكون نفاذ الكلمات واقعاً بعد نفاذ البحر على ذلك التقدير؛ ضرورة أنّ القبل مستلزم^{١٩} للبعد.

والجواب: أنّ الآية الثانية دالة على نفاذ الكلمات مطلقاً سواء كان بعد نفاذ البحر أو قبل نفاذه. وأما الآية الأولى^{٢٠} فالمراد منها أيضاً عدم نفاذ الكلمات؛ لأنّ مفهومها لما كان نفاذ الكلمات بعد نفاذ البحر، ونفاذ البحر وإن كان ممكناً في نفسه، ممتنع عادةً كان نفاذ الكلمات ممتنعاً؛ لأنّ البعد إذا كان مُمتنعاً كان القبل أيضاً ممتنعاً لا محالة، مكاناً أُطلق نفاذ الكلمات وأريد عدم نفاذها بطريق الكناية على ما هو المتعارف في المحاورات^{٢١} في بيان عدم تناهي الشيء، كما يقال: «نهاية أشواقى متصلة بنهاية الزمان»، فليس المقصود إلّا بيان عدم نهايتها، فقد ظهر أنّ الآيتين دالتان على عدم تناهي الكلمات؛ إلّا أنّ دلالة الآية الأولى بالكناية، والآية الثانية بالصريح. وقد تقرر في علم البيان أنّ الكناية أبلغ من الصريح.

البحث الثاني: من المفسرين من فسّر «الكلمات» بالألفاظ^{٢٢} الصادرة من الله تعالى. ولهذا ذهب إلى تناهيها^{٢٣} دلالة الآية عليه، وهو باطل؛ لأنّ الألفاظ الصادرة^{٢٤} منه تعالى ليست بحيث لو كان الأشجار أفعلاماً والبحار مدداً لما نفدت؛ بل الحقّ ما ذهب إليه صاحب الكشف من أنّ المراد «بالكلمات» كلمات العلم^{٢٥} والحكمة -أي: المعلومات-، ومعلومات الله تعالى غير متناهية بالاتفاق بين المتكلمين والحكماء. ومصادق ذلك سبب النزول، وهو أنّ حبيّ [بن] أخطب قال: في كتابكم ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾^{٢٦}، ثمّ أتكم تقرأون ﴿وما أوتيتم من العلم إلّا قليلاً﴾^{٢٧}. فنزلت، أي: ذلك خير كثير في نفسه، لكنّه بالنسبة إلى علم الله تعالى قليل. فإن قلت: أليس المتكلمون يحيلون عدم تناهي الأشياء، فكيف يقولون بعدم تناهي معلومات الله تعالى، قلت: الممتنع عندهم عدم تناهي الأشياء في الوجود؛ لأنّ الموجودات تقبل الزيادة والنقصان. وكلّ ما هذا شأنه فهو متناه، وأما عدم التناهي في العلم فليس كذلك.

١٩ أ.

٢٠ في النص: الأوّل.

٢١ ب.

٢٢ في النص: بالفاظ.

٢٣ في النص: تناملها.

٢٤ أ.

٢٥ في النص: لعلم.

٢٦ سورة البقرة ٢/٢٦٩.

٢٧ سورة الإسراء ١٧/٨٥.

٢٨ ب.

من علم الحديث

«قال جبرئيل -عليه السلام-: «يا محمد -صلى الله عليه وسلم- أخبرني عن الإيمان. فقال: «عزم الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره». ٢٩/ فقال: «صدقت». قال: «فأخبرني ٣٠ عن الإسلام». قال عليه السلام: «الإسلام أن تشهدو ٣١ [أن] لا إله إلا الله وأن محمداً ٣٢ رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً».»

في الحديث ثلاثة مباحث. المبحث الأول في الإيمان: عرّف الإيمان بأن تؤمن بالله وملائكته إلخ. والإيمان بالله أن يعتقد أنّه واجب الوجود، موصوف بصفات الكمال [و]الجلال. والإيمان بالملائكة أن يعتقد أنّهم عباد الله تعالى يعبدونه ولا يفترون ٣٣/ عن عبادته لحظة. والإيمان بالكتب اعتقاد أنّها مُنزّلة من الله تعالى، وأنّ ما فيها فحقّ صدق. والإيمان بالرسول ٣٤ أن يعتقد أنّهم مبعوثون إلى الخلق بالحق، وهم خير البشر. والإيمان باليوم الآخر، وهو آخر الدّنيا -أي: يوم القيامة- أن يصدّق به وبما فيه من الحشر والنشر والحساب والثواب والعقاب. والقدر تعلّق القضاء بالأشياء في أوقاتها. وإثما كرّر ٣٥ قوله «وأن تؤمن» عطفاً على خبر المبتدأ، ولم يعطف بالجرّ على اليوم الآخر ليكون ٣٦/ دليلاً ٣٧ على بطلان مذهب من لا يقول بالقدر، ويضيف الخير والشر إلا الظلمة؛ ولأنّ مسألة القدر فيها غموض بحيث لا يطلع عليه إلا الخاصة من العلماء الراسخين؛ فكرّر الإيمان تنبيهاً على الاهتمام شأنه.

ثمّ [في هذا المبحث] إشكالات لا بدّ من إيرادها وحلّها: أحدها: أنّه -عليه السلام- عرّف الإيمان بأن تؤمن؛ ومعرفة «أن تؤمن» موقوفة على موقوفة الإيمان؛ والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء، فتكون معرفة الإيمان موقوفة على ٣٨/ نفسه وهو دَوْرٌ.

وجوابه: أنّ للإيمان مفهومين: مفهوماً شرعياً ومفهوماً لغوياً، وهو التصديق والاعتقاد. فقد عرّف المفهوم الشرعي بالمفهوم اللغوي فلا دور.

٢٩ ١٨.أ.

٣٠ في النص: ما أخبرني.

٣١ تشهدون: في النص.

٣٢ في النص: محمد.

٣٣ ب.٨.

٣٤ في النص: ما ترسل.

٣٥ في النص: كدر.

٣٦ ١٩.أ.

٣٧ في النص: أول.

٣٨ ب.٩.

وثانيها: أنَّ الأنبياء -عليهم السلام- أفضل من الملائكة عند أهل السنة والجماعة، فالأنسب^{٣٩} تقديم الرسل على الملائكة لا بالعكس. والجواب: أنَّ التقديم ههنا ليس لتفضيلهم على الرسل بل للترتيب الواقع في إرسالها^{٤٠}؛ لأنَّ الله تعالى أرسل الملك فجاء بالكتاب^{٤١}/ إلى الرسول.

وثالثها: أنَّ التعريف تصوير لمفهوم الشيء لا تصديق^{٤٢} به، فتصديق جبرئيل -عليه السلام- «يقول: صدقت» لا يناسب ذلك. والجواب: أنَّ التعريف إنما يستقيم لو كان المعرّف مساوياً للمعرّف -أي: يصدق المعرّف على كل ما صدق عليه المعرّف، وبالعكس؛ فيكون لقوله -عليه السلام- «الإيمان أن تؤمن» جهتان: جهة التصديق، وجهة التعريف. وجهة التصديق أي: ما صدق عليه [الإيمان] يصدق عليه الاعتقاد بالله الخ، وتصديق جبرئيل -عليه السلام-^{٤٣}/ راجع إلى جهة التصديق لا^{٤٤} إلى جهة التعريف والتصديق.

المبحث الثاني: في تعريف الإسلام: عرّف بالشهادتين والعبادات؛ وإثما قدّم الشهادتين على العبادات؛ لأنّهما الأصل والأساس؛ ورتّب العبادات ذلك الترتيب الحسي^{٤٥}؛ لأنَّ الغرض من شرع العبادات أن تتحلّى النفس الإنسانية بالفضائل وتتخلّى من الرزائل. ولا شكّ أن التحلّي بالفضائل هو المقصود الأعلى والمطلب الأسنى، والصلاة -أعني: ذكر الله تعالى- على أنحاء مخصوصة، هي^{٤٦}/ المتكفّلة بحصول سائر الفضائل والكمالات، ولا جرم وجب تقديمها. والتخلّي من الرزائل النفسانية التي هي تابعة للقوى الشهوانية والغضبية أو من الرزائل الخارجية المستفادة من الأمور الدنيوية الدنية؛ لكنّ التخلّي من الرزائل الخارجية مقدّم على التخلّي من الرزائل الباطنية؛ لأنّ الإنسان ما لم يقطع النظر من خارج، وكان مشغولاً بالخارجيات يكون غافلاً عمّا في نفسه. والذي يحصل منه بعد التجردّ والتخلّي هو إعطاء الزكاة^{٤٧}/ والصدقات، فلذلك [عقب] الصلاة بالزكاة. وأمّا التخلّي عن الرزائل الباطنة التابعة للشهوة والغضب فإنّما يحصل من الصوم والحجّ؛ لأنّهما رياضيات جاذبتان للبدن من التعلّقات الدنية إلى شطر الحق. وقدّم الصوم على الحجّ؛ لأنّه رياضته تتكرّر كلّ سنة بخلاف الحجّ، فالصوم في [...] الشرع أهمّ.

وجه آخر في ترتيب العبادات: أنَّ العبادة إمّا يومية أو حولية أو عمرية؛ فقدّمت اليومية، وهي الصلاة؛ لأنّ

٣٩ في النص: فلا نسب.

٤٠ في النص: في أترائها.

٤١ أ.

٤٢ في النص: تصدق.

٤٣ ب.

٤٤ في النص: إلا.

٤٥ في النص: الحس.

٤٦ أ.

٤٧ ب.

اهتمام الشارع بها فوق الاهتمام بغيرها،^{٤٨}/ ولهذا تتكرر كل يوم ويقتل تاركها أو يكفر. فقال عليه السلام: «بين^{٤٩} الإسلام والكفر الصلاة». والحولية؛ إمّا ماليّة، وهي الزكاة أو بدنيّة، وهي الصوم؛ والماليّة مقدّمة على البدنيّة؛ لأنّها أخطر الحوليتين وأشقّهما، وأفضل العبادات أخرها. والعمرية هي الحج، وكذلك ترتيب العبادات. كذلك [...] على التعريف أنّه لو كان الإسلام عبارة عن الشهادتين والعبادات يلزم أن لا يكون من أتى بالشهادتين وترك^{٥٠} عبادة من الصلاة والزكاة أو الصوم أو الحج مسلماً بل يكون كافراً كما [ذهب] إليه أحمد بن حنبل؛ وهو [مقتضى] لقوله عليه السلام: «خمس صلوات كتبهنّ الله تعالى عليكم في اليوم والليلة فمن جاء بهنّ لم يضيع^{٥١} منهنّ شيئاً كان له عند الله عهد أن يدخل الجنة، ومن لم يأت بهنّ فليس له عند الله عهد، إن شاء أعذبه وإن شاء أدخل الجنة.» وأيضاً من عصر النبي عليه السلام والصحابّة والتابعين^{٥٢} - رضوان الله عليهم أجمعين - إلى يومنا هذا كل من أتى بالشهادتين حكم بإسلام وصار أمناً أمواله وأولاده.

وأيضاً من مسائل الفروع: أنّ الكافر إذا أدّن يحكم بإسلامه لإتيانه بالشهادتين، فقد ظهر أن الإسلام في عرف الشرع ليس إلّا الإتيان بالشهادتين؛ وللإمام الشافعي نكتة^{٥٣} في ذلك، وهي أن تارك الصلاة لو كفى ترك الصلاة لم يمكن عوده إلى الإسلام، وقد أمكن عوده إلى الإسلام بالإجماع.^{٥٤} بيان الملازمة أن عوده إلى الإسلام إمّا بالصلاة أو بغيرها. لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّ الصلاة لا تصحّ من الكافر، ولا إلى الثاني؛ لأنّ سبب الكفر ترك الصلاة، وهو باقٍ بحاله، وهذه النكتة [...] الزكاة والصوم والحج أيضاً.

وحلّ الإشكال أنّه كما يطلق المسلم ويراد به المسلم الكامل كقوله عليه السلام: «المسلم من سلّم المسلمون من لسانه ويده.»^{٥٥} كذلك يطلق المؤمن على الكامل في الإيمان كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ...﴾^{٥٦} كذلك أطلق في هذا الحديث الإسلام وأريد به الإسلام الكامل، فاللزام أن من ترك إحدى العبادات لا يكون مسلماً كاملاً لا أنّه لا يكون مسلماً أصلاً، فزال الإشكال.

المبحث الثالث: الفرق بين الإيمان والإسلام على ما أفادنا رسول الله صلى الله عليه وسلم. لّمّا كان محصل التعريفين أنّ الإيمان عبارة عمّا بطن من الاعتقادات الحقّة، والإسلام عمّا ظهر من الأعمال الصالحة. ولا شك أنّ^{٥٨}

٤٨ ١٢٠.

٤٩ في النص: نير.

٥٠ ١٢٠ ب.

٥١ في النص: يضع.

٥٢ ١٣٠ أ.

٥٣ في النص: انكتة.

٥٤ ١٣٠ ب.

٥٥ صحيح البخاري، الإيمان ٤؛ صحيح مسلم، الإيمان ٦٤.

٥٦ ١١٤.

٥٧ سورة الأنفال ٨/٢.

٥٨ ١٤٠ ب.

الاعتقادات الحقّ يظهر آثارها على صفحات الأعمال، وآثار الاعتقادات الحق هي الأعمال الصالحة، فيكون كل مؤمن مسلماً، وليس كل مسلم مؤمناً؛ إذ المرء قد يكون مستسلياً في الظاهر غير منقاد في الباطن؛ والله أعلم بالصواب.

من علم الفقه

اختلفت كلمة الأئمة في إشراف النية في الوضوء؛ فذهب أبو حنيفة -رحمه الله- إلى أنها ليست بشرط؛ والشافعي -رحمه الله- أنها شرط. لنا وجهان:

الأول: أنّ الماء خلق طهوراً. فإذا أصاب الأعضاء طهرها ^{٥٩}/نوي التطهر أو لا، كما أنّ الماء لما كان مروباً في نفسه فإذا ورد المعدة أوري؛ وكما أنّ الطعام لما خلق مشبعاً أشبع سواء قصد أو لا.

والثاني: أنّ الوضوء ليس عبادة في نفسه؛ لأنّه للصلاة لقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾ ^{٦٠} أي: للصلاة، كما إذا جاء الشتاء فتأهب أي: للشتاء. والعبادة لا يكون إلا لله ^{٦١} تعالى، وما لا يكون عبادة لا يشترط فيه النية، كما في سائر المعاملات تنعقد بصريح الإيجاب والقبول من غير افتقار إلى النية. وأصحّ الشافعي -رحمه الله- بوجوه: أحدها: ^{٦٢}/ أنّ الوضوء عبادة وكل عبادة يشترط فيه النية. أمّا المقدمة الأولى ^{٦٣} فلأنّ الوضوء محض تعبّد؛ إذ أعضاء الطهارة ليست بنجسة، فليس إلا هو استعمال ماء طاهر في محلّ طاهر، فهو محض عبادة؛ ولأنّ فيه معنى القرية لقوله عليه السلام: «والوضوء على الوضوء نور على نور». ولا يعنى بالعبادة إلا ما يتقرّب به إلى الله تعالى. وأمّا المقدمة الثانية فللقوله ^{٦٤} تعالى: ﴿وَمَا أَمُرُوا إِلَّا لِيعبدوا الله مخلصين له الدين...﴾ ^{٦٥} والإخلاص لا يحصل إلا بالقصد.

والجواب: ^{٦٦}/ أنّا لا نسلم أن أعضاء الطهارة ليست بنجسة، بل محكوم عليها بالنجاسة. وقد ورد في بعض الروايات عن أبي حنيفة -رحمه الله- أنّ المسعتمل فيها نجس. سلّمناه لكنّ الحدث يتحقق في الأعضاء، فاستعمال الماء إنّما هو لدفع الحدث، فلا يكون محض عبادة. وأمّا أنّ فيه قرينة فجوابه: أنّ الوضوء له اعتباران: أحدهما ^{٦٧} أنّه عبادة وقرينة، ولا يكون كذلك إلا بالنية؛ والآخر أنّه طهارة، وهذا ^{٦٨}/ الاعتبار وقع شرطاً للصلاة ومفتاحاً لها؛ وحصول الوضوء بهذا الاعتبار لا يتوقف على النية. وعند هذا نقول: إن أريد بقوله

٥٩ ١٥٠.

٦٠ سورة المائدة ٦/٥.

٦١ في النص: الله.

٦٢ ١٥٠ ب.

٦٣ في النص: الأول.

٦٤ في النص: ولقوله.

٦٥ سورة البينة ٥/٩٨.

٦٦ ١٦٠ أ.

٦٧ في النص: أح.

٦٨ ١٦٠ ب.

«الوضوء قربة» أنه كذلك جميع الوضوء^{٦٩} فهو ممنوع، بل إنما يكون كذلك بالنية؛ وإن إريد أنه قربة في الجملة فمسلّم؛ لكنّ اللازمة منه اعتبار النية فيه من تلك الحيثية، وهو غير مطلوب. والمطلوب اشتراط النية فيه مطلقاً وهو غير لازم.

وثانيها: أنه لو لم يشترط النية في الوضوء لم يشترط في التيمّم، واللازم منتفٍ إجماعاً. بيان الملازمة أنّ التيمّم بدل عن الوضوء، فإذا لم يشترط النية في الأصل^{٧٠}/فبالطريق الأولى^{٧١} أن لا يشترط في البدل.

والجواب: الفرق بأنّ الوضوء بالياء وهو مطهّر والتيمّم بالتراب وهو ليس بمطهّر. الباء في حال إرادة الصلاة فلا بدّ من قصد الصلاة من التيمّم حتّى يكون [...] مطهراً؛ وقصد الصلاة من التيمّم قصد التيمّم للصلاة وهو نية التيمّم. ووجه آخر: أنّ التيمّم يُنبئ عن القصد بالنصّ، وهو قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً...﴾^{٧٢}؛ وهو يدلّ على اعتماد النية في التيمّم بخلاف الوضوء؛ لأنه غسل ومسح، وهما يتحقّقان بدون النية.

^{٧٣}/وثالثها: أنّ الوضوء إنّما هو ماء [يؤتى] به للصلاة، ولا يكون الوضوء للصلاة إلّا إذا كان بإتيان للصلاة؛ وإنّما يكون كذلك إذا قصد الصلاة من الوضوء. وفي ذلك قصد الوضوء للصلاة وهو نية الوضوء. والجواب: أنّ الوضوء للصلاة في نفسه أصل^{٧٤} وضع الشرع وإن لم يقصد الوضوء للصلاة.

من أصول الفقه

المجاز واقع في القرآن؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾^{٧٥} مجاز؛ لأنّه موضوع لنفي مثل المثل، والمراد نفي المثل. وفيه طريقان: الأوّل: أنّه^{٧٦}/لا يجوز أن يكون المراد نفي مثل المثل؛ لأنّ المقصود من الآية بيان التوحيد؛ إذ الأئمة تمسّكوا بها فيه؛ ونفي مثل المثل لا يستلزم نفي المثل. وهو ضعيف؛ لأنّ نفي مثل المثل مستلزم لنفي المثل لأمرين: أحدهما: أنّه لو انتفى مثل المثل لانتفى المثل؛ لأنّه لو تحقّق المثل والله موجود لزم تحقّق مثل المثل؛ لأنّ الله تعالى يكون مثلاً لمثله؛ ضرورة أنّ المائلة من الطرفين، والتقدير انتفاء مثل المثل، هذا خُلف.

فإن قلت: تحقّق مثل المثل^{٧٧}/إنّما يلزم من مجموع، وهو وجود الله تعالى وتحقّق المثل. وانتفاؤه لا يستلزم

٦٩ في النص: الوضوء.

٧٠ أ.١٧.

٧١ في النص: الأوّل.

٧٢ سورة النساء ٤/٤٤.

٧٣ ب.١٧.

٧٤ في النص: بأصل.

٧٥ سورة الشورى ٢١/٤١.

٧٦ أ.١٨.

٧٧ ب.١٨.

إلا انتفاء ذلك المجموع، وانتفاء المجموع لا يستلزم انتفاء الجزء المعين، فلا يلزم انتفاء المثل، فنقول: إذا^{٧٨} انتفى المجموع فإمّا أن يكون انتفاؤه بانتفاء^{٧٩} هذا الجزء أو بانتفاء ذلك الجزء، لكن انتفاؤه بانتفاء^{٨٠} الله تعالى مُحالٌ، فتعيّن أن يكون انتفاؤه بانتفاء^{٨١} المثل وهو المطلوب.

وثانيها: أنّه لو انتفى مثل المثل لا تنفى المثل؛ لأنّه لو تحقّق المثل، ومثل الله تعالى مثل لمثله فيلزم^{٨٢} / تحقّق مثل المثل

الطريق الثانى: وهو الوجه أنّه لو كان معنى الآية انتفاء مثل المثل لزم انتفاؤه تعالى وهو مُحالٌ؛ لأنّ الله تعالى مثل لمثله، والمقدّر انتفاء مثل المثل فينبغي^{٨٣} أن يكون المراد انتفاء المثل وهو المطلوب؛ لا يقال: لا نسلم صدق «الله مثل لمثله» وإنّما يصدق لو كان مثله موجوداً؛ لأنّا نقول: صدق القضية ليس يتوقّف إلا على وجود ذات الموضوع، وصدق وصف المحمول عليه في نفس الأمر، وهما يتحقّقان هنا. وأمّا وجود^{٨٤} / متعلّق المحمول فلا توقّف للقضية عليه.

من علم الكلام

أطبق المتكلّمون على أن الله تعالى متكلم، لكنّ الكلام إمّا حسيّ، وهو الألفاظ والحروف، وإمّا نفسي، وهو ما يدلّ عليه الألفاظ. والمعتزلة أثبتوا الكلام المحسوس وقالوا: معنى كونه متكلماً أنّه موجد للحروف والأصوات الدالّة على المعاني في أجسام مخصوصة من ملك أو نبيّ أو غيرهما. والأشاعرة وغيرهم من أهل [السنة] لا ينازعونهم في هذا المعنى لذهابهم إلى حدوث الأصوات^{٨٥} / والحروف وتجويزهم حلّتها في الأجسام، لكنّهم قالوا: معنى كونه متكلماً أنّه موصوف بالكلام النفسي. والمعتزلة ينازعونهم أولاً في أنّ معاني ألفاظ كلام؛ وثانياً: في اتّصاف الله تعالى به؛ وثالثاً في قدمه.

فنقول: أمّا أنّ المعنى كلام؛ فلقول الشاعر: «إنّ الكلام لفي^{٨٦} الفؤاد / وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً^{٨٧}». فإن قلت: لو كان المعنى هو الكلام لم يكن بين العلم والكلام مغايرة؛ إذ المعاني ليست إلا الصور

٧٨ في النص: إذ.

٧٩ في النص: وبانتفاء.

٨٠ في النص: وبالتفاء.

٨١ في النص: وبانتفاء.

٨٢ أ.

٨٣ في النص: فتعالى.

٨٤ في النص: لأن تعالى.

٨٥ ب.

٨٦ أ.

٨٧ في النص: نفي.

٨٨ في النص: ولعلا.

العقلية، فنقول: ربّما يتكلم ^{٨٩}/بألفاظ ويعتقد خلاف مدلولها كما اعتقد ^{٩٠}سلب القيام عن زيد وقيل: ^{٩١}«زيد قائم». فالمعلوم أنّ نسبة القيام ليست واقعة، ومعنى اللفظ أنّ نسبة القيام واقع، فيكون المعنى مغايراً للمعلوم. وأمّا اتّصاف الله تعالى به فلاّنّ قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ ^{٩٢}. وصف الله تعالى بالكلام؛ فهو إمّا الكلام الحسيّ أو النفسي. لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّه حادث. ومن ^{٩٣}المحال أن يكون الله تعالى محلاً للحوادث، فتعيّن الثاني وهو المطلوب. وقد علم منه قدم ^{٩٤}/الكلام. واعلم أنّ هذه المسئلة طويلة الأذنان بلغت في الإشكال إلى حيث سمّي الفنّ باسمها. هذه الرسالة لا يحتمل بيان جميع مباحثها، فاقصرنا على هذا القدر.

ومن علم الخلاف

عرّف النقض الإجمالي: بأنّه منع الدليل بعد إتمامه بناء على التخلّف. ورد ^{٩٥}عليه أنّ إتمام الدليل ليس معناه إلّا تسليم الخصم جميع مقدماته؛ فبعد التسليم كيف يسمع إنكاره؟ وجوابه: أنّ هذا المنع لما كان مستنداً إلى التخلّف الذي يدلّ على فساد مقدّمة لا على التعيّن سمع في الاصطلاح ^{٩٦}/وإن لم يكن للخصم توجيه المنع على المقدمات على ^{٩٧}التعيّن. [هذه] نكتة خلافية من عندنا: أحد الأمرين ^{٩٨}ثابت؛ لأنّ أحد الافتراقين: إمّا أن يكون متحقّقاً وإمّا أن لا يكون، وأيّاً ما كان يلزم أحد الأمرين: إمّا أن يتحقّق أحد الافتراقين فظاهر، وإمّا أن لم يتحقّق فليتحقّق شمول الوجود في الجملة، فإنّه لولا شمول الوجود في الجملة على تقدير عدم الافتراق يتحقّق عدم شمول الوجود دائماً على تقدير عدم الافتراق، فيلزم تحقّق الافتراق دائماً على تقدير شمول ^{٩٩}/الوجود، لكنّ الافتراق وشمول الوجود متنافيان، ولمن المحال تحقّق أحد المتنافيين على تقدير الآخر وإلّا لكانا متنافيين وغير متنافيين، هذا خلف. وبعبارة أخرى: إمّا أن يكون شمول الوجود بين الأمرين متحقّقاً أو أن لا ^{١٠٠}يكون؛ وأيّاً ما كان يتحقّق أحدهما إمّا على تقدير شمول الوجود فظاهر، وإمّا على تقدير عدم شمول الوجود فليتحقّق الافتراق في الجملة، وإلّا ليتحقّق عدم الافتراق دائماً على تقدير عدم شمول الوجود، فيلزم ^{١٠١}/تحقّق شمول الوجود على تقدير الافتراق وإنّه محال لما تبين.

٨٩ ٢٠ب.

٩٠ في النص: ان عنده.

٩١ في النص: وفقول.

٩٢ سورة النساء/٤/١٦٤

٩٣ في النص: مكررة.

٩٤ ٢١أ.

٩٥ في النص: فوده.

٩٦ ٢١ب.

٩٧ في النص: ما.

٩٨ في النص: الأمري.

٩٩ ٢٢أ.

١٠٠ في النص: لا أن.

١٠١ ٢٢ب.

القسم الثانی

في

العلوم العقلية

> من علم الهندسة <

من كتاب أقليدس: قد برهن في المقالة الثالثة أنَّ الزاوية التي يحيط بها العمود الخارج من طرف القطر ومحيط الدائرة أصغر الزوايا المستقيمة^{١٠٢} الخطين. ويرد عليه أن تلك الزاوية تنقسم بخط مستقيم بين المحيط والعمود انفرجاً؛ فلتعين على المحيط نقطة وعلى العمود أخرى، فنصل بينهما^{١٠٣}/ بخط مستقيم على مقتضى المصادر. ولا خفاء في أن ذلك الخط تقبل الانقسام، فنصل بين نقطة الزاوية ونقطة من نقط ذلك الخط، وحينئذ يلزم انقسام كل^{١٠٤} الزاوية بذلك الخط المستقيم.

وأيضاً لو توهمنا أن العمود يتحرك حتى يرسم القوس من دائرة، ولا شك أنه يمر بكل نقطة من نقط الخط الواصل؛ وحينئذ يكون خطاً مستقيماً. وإذا تبين انقسام الزاوية بخط مستقيم كان هناك زاوية^{١٠٥}/ أصغر من الزاوية الأولى؛ ضرورة أن الجزء أصغر من الكل.

والجواب: أنه إذا فرض خط مستقيم فلا بد أن يقطع محيط الدائرة؛ لأنه لو سامته لكان عموداً على القطر بحكم شكل «يه» من هذه المقالة. وكنا فرضنا خطاً آخر خارجاً من طرف القطر عموداً عليه، فيلزم تساوي الزاويتين، فيكون الكل مساوياً للجزء، هذا خلف.

من علم الحساب

العدد قسماً: مجذور وهو الذي يتولد من ضرب عدد في مثله، ويسمى جذراً كالأربعة^{١٠٦}/ والتسعة؛ وغير المجذور وهو الذي يقابله كالخمس والسبعة^{١٠٧} ونحوهما. وربما سمي المجذور منقطعاً، وغير المجذور أصم. ولقائل أن يقول: لا عدد أصم؛ لأن كل عدد يمكن أن يعمل منه مسطح؛ وقد تبين في أقليدس أنه يمكن أن يعمل مربعاً مساوياً لكل سطح فيكون كل سطح لو جذر فيكون كل عدد له جذر.

وجوابه: أن المراد بغير المجذور عدد لا يمكن للبشر استخراج جذره؛ فإن محاسبي العالم لو حاولوا

١٠٢ في النص: مستقيمين.

١٠٣ أ.

١٠٤ في النص: بكل.

١٠٥ ب.

١٠٦ أ.

١٠٧ في النص: التسعة.

١٠٨ في النص: ويقابل.

استخراج ١٠٩/ جذر الخمسة وافنوا مدد أعمادهم في العمل لما أمكنهم ذلك يزداد الكسور المضافة إلى الصحيح من الجذر أنواعاً، لكنّه لا ينتهي إلى الصواب أصلاً. ولذلك كان بعض الحكماء يواظب في إمداده على مراد ١١ هذه الكلمة: «سبحان من يعلم جذر العدد الأصم»، «سبحان من يدري نسبة القطر إلى الدائرة».

من علم الهيئة

مركز تدوير القمر في دورة واحدة له تريعان مع الشمس واجتماع واستقبال؛ ١١/ لأنّ مركز الشمس بعد الاجتماع متوسط دائماً بين المركز والأوج؛ ولهذا سمّي حركة المركز البعد المضعف؛ لأنّ ابتداء حركته من الأوج وبعد مركز التدوير منه -أعني: مقدار حركته- وبعده عن الشمس مضعفاً. فإذا فرضنا الثالثة كائنة في نقطة من البروج فهناك الاجتماع متحقّق؛ ثمّ إذا تحرّكت فالمركز بسرعة حركته سبق الشمس حتى يقبل إلى الخفيض بعيداً عنها ربع دور، وهناك تريبع. ثمّ إذا بعد عنها ١٢/ نصف دور يكون في الأوج على نظر الاستقبال، ثمّ يتقارب من الشمس إلى أن يبقى بينه وبينها ربع دور، هناك التريبع في الخفيض مرّة أخرى؛ وهكذا يتقارب إلى الاجتماع فيكون للمركز في دورة واحدة اجتماع واستقبال وتريبع بعد الاجتماع وتريبع بعد الاستقبال؛ هذا ما ذكره.

وفيه نظر من وجهين: أحدهما ١٣/ أنّ هذه الأنظار الأربعة تتمّ في دورة واحدة، ١٤/ فإنّ الشمس تتحرّك في زمان دورة مركز تدوير القمر برجاً، فالاجتماع الثاني لا يتحقّق إلا بعد قطع المركز ذلك البرج، فهي إنّما تتمّ بدورة برج. وثانيهما: أنّ الأوج والمركز لما فرض ابتداء حركتهما من نقطة من البروج لم يكن مقدار حركة المركز إلّا البعد الذي منه إلى النقطة لا إلى الأوج. والجواب: أمّا عن الأوّل: فبأنّ المراد بالدورة ١٥/ دورة الشكل لا دورة الحركة؛ وأمّا عن الثاني: فبأنّ ١٦/ نقطة البروج مبدأ حركة المركز بالقياس إلى البروج. وأمّا بالنسبة إلى مدار الخارج فالمبدأ هو الأوج.

من المناظر

إنّا نرى حيث لا ضوء سواداً مع أنّه ليس في الخارج سواد، فإنّ الظلمة على ما تحقّق وتقرّر هي عدم الضوء عمّا من شأنه أن يكون مضيئاً والعدم لا مطابق له في الخارج، فلا بدّ من بيان هذا الغلط وإمالة ما فيه من الغلط.

١٠٩ ٢٤ب.

١١٠ في النص: يراد.

١١١ ٢٥أ.

١١٢ ٢٥ب.

١١٣ في النص: اح.

١١٤ ٢٦أ.

١١٥ في النص: بالدور.

١١٦ ٢٦ب.

فلنقدّم أمرين يفتقر إليهما^{١١٧} في بيان: الأوّل البصر إذا^{١١٨}/قابله مبصر يرد صورته على السموات الشعاعية إلى سطح الرطوبة الجليدية، وينطبع فيها، فيتفطن النفس لها مستدلاً بها على أنّ لها مثلاً في الخارج في جميع معانيها، وأمر النفس مستمرّ على ذلك بحيث صادر لك ملكة لها، ويصدر عنها الحكم بوجود مطابق حالة الآلة بسرعة.

الثاني: أنّ آلة الإحساس يجب أن لا يكون متكيفة بالكيفيات، فإنّ الرطوبة التي في الغم، وهي آلة الذوق^{١١٩}/ليست متكيفة بالكيفيات المذوقة؛ وكذلك آلة السمع لا يتكيف بالكيفيات؛ وإلاّ لما ميّزت بين طرفي النقيض. فإنّ الإحساس إنّما هو بانفعالاته عن المحسوس. فلو كان للرطوبة الجليدية كيفية مبصرة لم تنفعل عن الكيفيات المماثلة فلم يدركها. إذا تمهد هذا فنقول: البصر إذا فتح في الظلمة أجفانه، ومعلوم من شأن النفس أنّ كلما انفتح البصر لاحظت آلتها^{١٢٠}/حاكمة بوجوه مثال حالتها -أعني: عدم الضوء واللون [...]. بحالة إدراك السواد- فحكمت بأنّ في الخارج^{١٢١} سواد كما تحسّ بها عند التغميص.

من علم المنطق

ذكر الشيخ في الشفاء أنّ المقدّم في الشرطيّة المتصلة إن لم يكن ممتنعاً فقد يكون اتصال التالي به على سبيل الموافقة، وقد يكون على سبيل اللزوم؛ وإن كان ممتنعاً فإن تبعه^{١٢٢} الباطل فإنّما يتبعه على سبيل^{١٢٣}/ اللزوم فقط؛ وإن تبعه الحقّ فقد يوافقه على أنّ الحقّ يكون موجوداً في نفسه مع كون الباطل مفروضاً، وقد يلزمه لكن لا يكون حقّاً في نفسه بل من جهة الإلزام. فإذا قلنا: إن كانت الخمسة زوجاً كان عدداً^{١٢٤} فهو قول حقّ حين كان هذا^{١٢٥} إلزام القائل به وليس حقّاً في نفس الأمر؛ وذلك لأنّ المحقّق لهذه القضية ونظيرها قياس قد حذف منه مقدمة. وتحليله أنّه إذا وضع^{١٢٦}/أحد: أنّ الخمسة زوج وكان حقّاً: «إن كلّ زوج عدد» فيلزم ذلك الواضع أنّ الخمسة عدد، وليس يلزم تسليم ذلك الحقّ على من سلّم ذلك الباطل بل يجب أن يسلم مع محال آخر وهو أن ليس كلّ زوج عدداً؛ وذلك لأنّه لا شيء من العدد بخمسة زوج فلا شيء من الخمسة الزوج بعدد،^{١٢٧} فلا يكون كلّ زوج عدداً؛ وأيضاً لو كان قولنا: كلما كانت الخمسة زوجاً

١١٧ في النص: لإليها.

١١٨ أ.

١١٩ ب.

١٢٠ أ.

١٢١ عبارة «بأن في الخارج» مكررة في النص.

١٢٢ في النص: تبع.

١٢٣ ب.

١٢٤ في النص: عدوا.

١٢٥ في النص: الانا.

١٢٦ أ.

١٢٧ في النص: بعده.

كان عدداً حقاً يجب أن يكون ^{١٢٨}/قولنا: ما هو خمسة زوج فهو عدد حقاً في نفسه، وحين كان هذا باطلاً كانت المتصلة التي في قوّته باطل.

ونحن نقول: لا نسلم أنّ قولنا لا شيء من العدد بخمسة زوج يصدق على ذلك التقدير. فإن قيل: هذا المنع لا يضرّنا؛ لأنّ الصادق في نفس الأمر، إمّا أن يجب صدقه على التقدير المحال أو لا. فإن وجب يتمّ الكلام، وإلا بطل الملازمة. لو تحقّق ^{١٢٩}/الملازمة لوجب صدق الصادق في نفس الأمر على ذلك التقدير ^{١٣٠} المحال. فنقول: الصادق في نفس الأمر إمّا أن يجب صدقه على التقدير المحال أو لا؛ فإن وجب صحّت الملازمة، وإلا بطل كلامكم بالكلية. ونقول: أيضاً لا نسلم أنّ المتصلة في قوّة الحملية وإتّما يكون كذلك أن لو لم يستدع الممكنة الموجبة وجود ^{١٣١} الموضوع، أو استدعى المتصل الموجبة وجود ^{١٣٢} المقدّم وهو ^{١٣٣}/ممنوع.

من العلم الإلهي

قال الشيخ في الإشارات: أن الصورة ليست علّة للهيولى على الإطلاق، وإن كانت علّة [...] ضرب من الشركة، فإنّها لو كانت علّة لها على الإطلاق وجب انعدام الهيولى عند انعدامها؛ لكنّ الهيولى مستمرة الوجود ^{١٣٤} لا تنعدم بانعدامها.

وفيه نظر؛ لأنّ هذا البيان يدلّ على أن الصورة لا يكون شريكة للعلّة. ^{١٣٥} والجواب: أن الشريكة للعلّة هي الصورة ^{١٣٦}/المطلقة لا الشخصية، وهي مستمرة الوجود ^{١٣٧}.

فإن قيل: إن الصورة التي هي شريكة للعلّة، إمّا أن تكون موجودة أو لا. لا سبيل إلى الثاني ^{١٣٨} فتعيّن الأوّل. وكل موجود فهو مشخّص، فيكون شريك العلّة مشخّصاً. فنقول: إتّما وإن كانت مشخّصة لكن لا مدخل للتشخيص في العلّة بل شريك العلّة ليس إلاّ طبيعة الصورة ^{١٣٩} من حيث هي.

١٢٨ ١٢٩ ب.

١٢٩ ١٣٠ أ.

١٣٠ في النص: تقدير.

١٣١ في النص: وجوه.

١٣٢ في النص: وجوه.

١٣٣ ٣٠ ب.

١٣٤ في النص: الوجوه.

١٣٥ في النص: العلي.

١٣٦ ٣١ أ.

١٣٧ في النص: الوجوه.

١٣٨ في النص: لثاني.

١٣٩ في النص: الصور.

فإن قيل: الموجود في الخارج ليس إلا الهويّة ^{١٤٠}/الشخصيّة، وليس في الخارج ماهيّة مطلقة عرض لها الشخص حتّى يكون في الخارج أمران: الماهيّة المطلقة والشخص. فيمكن أن يقال بعليّة الماهيّة المطلقة وعدم عليّة الشخصيّة، بل ليس فيه الأمر الواحد ^{١٤١}، وهو الهويّة الشخصيّة، وهي إن كانت علّة لا تكون مطلقة. والجواب: أن المراد بعليّة الصورة المطلقة أنّه لا بدّ للهويّة في كلّ [حين] من الأحيان [من] صورة شخصيّة تلحق، فشريكة العلّة هي إحدى الصور الشخصيّة ^{١٤٢}/لا على التعيّن؛ فإنّ الهويّة لا يحتاج إلى إحداها ^{١٤٣} من حيث هي معيّنة. ^{١٤٤}

من العلم الطّبيعي

الكمّ لا يقبل ^{١٤٥} الشدّة والضعف؛ لأنّ الخطّ لا يكون أخطّ من آخر؛ والزمان لا يكون أشدّ زمنيّة من زمان آخر؛ وهكذا في جميع أنواع الكمّ حتّى لا يكون إثبات الكلّي بالجزئي.

قال الشيخ شهاب الدين [السهروردي]: أن هذا ليس بمعلوم، ^{١٤٦} فإنّ الشدّة هي الزيادة في الذات، والضعف هو النقصان في الذات، وهنا خطّ أطول ^{١٤٧}/من خطّ، وزمان أطول من آخر، فالكمّ يقبل الشدّة والضعف. غاية ما في الباب أنّه لا يقال في العرف: إنه أشدّ زمنيّة أو خطيّة، لكنّه لا يكون كذلك في نفس الأمر.

ونحن نقول: فرق بين الزيادة والنقصان وهي الشدّة والضعف، فإنّ الشدّة حالة تعرض للشيء يكون كلّ جزء يفرض منه على تلك الحالة، مثلاً: البياض عرض له ابتداء وانتهاء. والاشتداد: الترقّي ^{١٤٨}/من ابتداء الفرض ^{١٤٩} إلى انتهائه؛ والضعف هو الانحطاط، فإن كان الجسم على مرتبة من مراتب الاشتداد يكون ^{١٥٠} كلّ جزء يفرض منه على تلك المرتبة من الترقّي بخلاف الزيادة؛ [فإنه] ليس ^{١٥١} كلّ جزء يفرض فيه تلك [على تلك المرتبة من] الزيادة؛ وأيضاً النوع لا يبقى بالاشتداد، فإنّه إذا اشتدّ يوجد فيه نوع آخر غير الذي كان، بخلاف الزيادة، فإنّ طبيعة النوع لا يتغيّر فيه. غاية ما في الباب أنّه انضمّ ^{١٥٢}/إليه شيء آخر من ذلك النوع، ويتفرّع

١٤٠ ٣١ ب.

١٤١ في النص: ليس لها الأمر واحد.

١٤٢ ٣٢ أ.

١٤٣ في النص: أحداها.

١٤٤ في النص: من حيث بها معيّنة.

١٤٥ في النص: معنا.

١٤٦ في النص: لمعلوم.

١٤٧ ٣٢ ب.

١٤٨ ٣٣ أ.

١٤٩ في النص: العرض.

١٥٠ في النص: ويكون.

١٥١ في النص: فليس.

١٥٢ ٣٣ ب.

على الوجه الأول وجه آخر من الفرق وهو أنه لا شك أن بين الشديد والضعيف نسبة مخصوصة لها يصح أن يقال: إن هذا شديد وذاك ضعيف، وهذه النسبة محفوظة في أجزاء الشديد والضعيف، فنسبة كل جزء يفرض في الشديد إلى جزء يفرض في الضعيف نسبة الشديد إلى الضعيف، بخلاف الزيادة، فإنه ليس ^{١٥٣}/نسبة كل جزء يفرض في الزائد إلى كل جزء يفرض في الناقص نسبة الزائد إلى الناقص فظهر الفرق وحصل الحق.

من <علم> الطب

من كلام الشيخ في الكليات: إن أعدل أشخاص أصناف الإنسان أقرب الأشخاص من المعتدل الحقيقي لا بمعنى ^{١٥٤} أن له مزاجاً وحدانياً إذا نسب إلى المعتدل الحقيقي فهو أقرب إليه من سائر أمزجة الأشخاص الأخر الوحداية، فإن ذلك بين الكذب؛ بل ^{١٥٥}/بمعنى أن أعضاء الحارة والباردة والرطبة واليابسة إذا اجتمعت وامتزجت وتكافأت ^{١٥٦} حصل من الكل كيفية متشابهة هي أقرب إلى الاعتدال الحقيقي من الكيفيات المتشابهة التي يحصل من اجتماع أعضاء الأشخاص الأخرى ^{١٥٧} وامتزاجها.

وفيه نظر؛ لأن هذا كلام يستلزم ^{١٥٨} انتفاء المزاج الشخصي في الخارج؛ إذ هذا الإنسان إنما يكون أقرب إلى المعتدل الحقيقي بحسب ^{١٥٩}/قرب مزاجه ^{١٦٠} منه، وقد يعتبر في مزاجه ^{١٦١} [...] أعضائه في الكيفيات الأربع، ولا شك أن امتزاج أعضائه بعضها مع بعض حتى يتكافأ ويحصل منه مزاج لا تحقق له في الخارج. ونقول أيضاً: اعتبر في المزاج كونه كيفية مشابهة، ولا خفاء في المغايرة بين أمزجة الأعضاء، فلا يكون للشخص كيفية متشابهة، فلا يكون مزاجه الشخصي موجوداً في الخارج، ويلزم ^{١٦٢}/منه انعدام المزاج النوعي والصنفي؛ لأن أحدهما لو تحقق لكان في ضمن أحد حدودهما الذي هو المزاج الشخصي.

من علم الأخلاق

علم الأخلاق متشابه لعلم الطب؛ فكما أن للبدن صحة ومرضاً، كذلك النفس صحة ومرض. وصحة النفس بالفضائل ومرضاها بالرزائل. وكما أن علم الطب يشتمل على حفظ الصحة وإزالة المرض، كذلك هذا العلم يشتمل ^{١٦٣}/حفظ الفضائل وإزالة الرزائل. وكما أن للأبدان أطباء كذلك للنفس أطباء، وهم

١٥٣ ١٣٤.

١٥٤ في النص: لمعنى.

١٥٥ ٣٤.

١٥٦ في النص: تكافأ.

١٥٧ في النص: الآخر.

١٥٨ في النص: سيلزم.

١٥٩ ٣٥.

١٦٠ في النص: مزاج.

١٦١ في النص: مزاجية.

١٦٢ ٣٥.

١٦٣ ٣٦.

الأنبياء عليهم السلام بما مهّدوا من الشرائع، والحكماء بما دوّنوا من قواعد هذا الفنّ. وكما أنّ صحّة البدن يحفظ بالمشاكل الملائم والمرض يرفع بالمعناو، كذلك حفظ صحّة النفس مقصور على حفظ الفضائل بأن يتعهّد رعاية الأخلاق الجميلة ولا يهمل^{١٦٤}/أمر النفس السبعيّة والبهيمة حتّى لا يعود إلى طبيعتها الخاصّة، ولا تحرّك الشهوة والغضب بالتذكّر والتخيّل. وإن اتّفق خطورهما بالبال فليخطر نقائصهما بالبال لتكرهها النفس، وإن تختار من تخالطه وتصاحبه فلا شيء أشدّ تأثيراً من المجلس والخليل، وتحتز عن مخالطة الأشرار وعن استماع كلامهم؛ وكذلك مرض النفس^{١٦٥}/يعالج بالصدّ، فيعالج الجهل بالتعلّم، والبخل بالتسخي، والكبر بالتواضع، والشرة بالكفّ عن [...] وعلى هذا القياس، والله أعلم.

القسم الثالث

في

العلوم العربيّة

< من علم الأدب >

علم الأدب ما يعصم مراعاته عن الخطأ في اللغة العربيّة. ولمّا كانت اللغة^{١٦٦} العربيّة إما مفردات أو مركّبات. والنظر في المفردات إمّا في أنفسها أو في أحوالها. والبحث عن المركّبات^{١٦٧}/إمّا من حيث النظم أو لا. وما لا^{١٦٨} يكون كذلك إمّا عن تركيبها أو عن فوائدها أو عن دلالتها أنفسهم.

علم الأدب إلى سبعة أقسام: فالعلم المتكفّل بالأوّل علم اللغة، وبالثاني الصرف، وبالثالث العروض، وبالرابع علم النحو، وبالخامس علم المعاني، وبالسادس علم البيان. فهذه أصول العلوم العربيّة. وأمّا بواقيتها مثل علم الخطّ والإنشاء والمحاضرات،^{١٦٩} فهي فروع وتوابع لها؛ فلنتعرض الأصول الخمسة، فإنّ علم اللغة بمعزل عن نظرنا فيها نحن بصده.

فمن علم الصرف

اعلم أنّ الحرف الأصلي عبارة عن الحرف الذي يبقى في تصاريف الكلمة إما تحقيقاً أو تقديرًا، والزائد

١٦٤ ٣٦ ب.

١٦٥ ٣٧ أ.

١٦٦ في النص: اللغات.

١٦٧ ٣٧ ب.

١٦٨ في النص: مادة.

١٦٩ في النص: المجاورات.

ما لا يكون كذلك. ونسبة الحروف الأصلية إلى تصارييف الكلمة نسبة الهيولى التي توارد^{١٧٠} عليها الصور إلى الأجسام الكائنة الفاسدة؛ فكما أنّ الهيولى يجب وجودها في الأجسام، كذلك الحروف الأصلية مادّة لما يبنى من الأبنية المختلفة، لا بدّ من وجودها فيها؛ كما أنّ الضادّ والراء والباء موجودة في ضرب، يضرب، ضارب، مضروب إلى [غير] ذلك من الأبنية. ثمّ إنّ حروف العلّة لكثرة دورانها في الكلام^{١٧١}/يزاد^{١٧٢} في الثلاثي فصاعداً زيادة مطّردة. فإذا رأيت ثلاثة أحرف أصول فصاعداً وفيها ألف أو واو أو ياء فاحكم عليها بالزيادة كنحو عجوز وقضيب وكتاب؛ لأنها مأخوذة من العجز والقضب والكتب؛ هذا الحكم الكلّي قد استنبط من استقراء كلام العرب فليكن على ما ذكر منك فإنه دقيقة أنيقة.

من علم النحو

الفرق بين^{١٧٣}/الحال المنتقلة وبين الحال المؤكّدة أنّها ثابتة لذي الحال ما دام موجوداً والمنتقلة ينتقل ذو الحال عنها. فإذا قلت: «زيدٌ أبوك عَطُوفاً». يكون العطف متحقّقاً ما دام ذات الأب موجوداً بخلاف ما إذا قلت: «جاءني زيد قائماً»، فإنّ القيام على خطر من الانتقال. فإن قيل: لو صحّ هذا الفرق لفسد حدّ الحال بأنّها بيان هيئة الفاعل أو المفعول^{١٧٤}/لأنّ المراد بها إمّا الهيئة حالّ الفاعلية أو المفعولية أو مطلقاً. فإن كان المراد الثاني لم يكن مانعاً لورود الصفة؛ وإن كان المراد الأوّل لم يكن جامعاً لخروج المؤكّدة عنه؛ لأنّ الحال المؤكّدة كما ذكرتم ثابتة لذي الحال ما دام موجوداً، فلا يتقيّد بثبوتها بزمان الفعل.

فنقول: لا نسلم أنّ الحال المؤكّدة لو ثبت لذي الحال ما دام موجوداً^{١٧٥}/لم يكن مقيّداً بزمان الفعل. وإنّما يكون كذلك^{١٧٦} أن لو لم يكن فعليّ مثل يوجد أو يتحقّق، فإنّ قولك: «زيد أبوك عَطُوفاً». تقديره: «زيد أبوك يوجد عَطُوفاً»، فالعطف متقيّد بزمان الفعل -أعني: الوجود-؛ إذ العطف حال العدم محال.

من علم المعاني

كأنك^{١٧٧} قد اختلج في قلبك أن تحرّر من الظواهر زواهر الجواهر ويخلو عليك عرائس نفائس المعاني^{١٧٨}/من وراء غطاء المعاني قائلاً: ما بال علماء المعاني يحكمون بفسادها «ما أنا ضربت زيدا ولا أحد غيري» وصحّة «ما ضربت أنا زيدا ولا أحد غيري» مع توافّقها في المعنى وتغايرهما في المبنى. فأبرز في شعار الذوق السليم،

١٧٠ في النص: تتولده.

١٧١ أ.٣٩.

١٧٢ في النص: يراذ.

١٧٣ ب.٣٩.

١٧٤ أ.٤٠.

١٧٥ ب.٤٠.

١٧٦ في النص: وإنها لم يكن.

١٧٧ في النص: كأي بك.

١٧٨ أ.٤١.

وَحُمٌ فِي حَوَامَاتِ الطَّبْعِ الْمُسْتَقِيمِ، وَاسْتَمِعْ: أَمَّا فُسَادُ الْمِثَالِ الْأَوَّلِ فَلَوْجِهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَ الْعَامِلِ «مَا أَنَا ضَرَبْتُ زَيْدًا» يَدُلُّ عَلَى إِثْبَاتِ الضَّرْبِ لغيره؛ وَقَوْلُهُ «وَلَا^{١٧٩}/أَحَدٌ غَيْرِي» يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ عَنْهُ، فَجَاءَ التَّنَاقُضُ. الثَّانِي: أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى السَّلْبِ الْكَلِّيِّ، وَتَقْدِيمِ الْفَاعِلِ عَلَى الْفِعْلِ -لأنَّه يَدُلُّ عَلَى وَجُودِ الْفِعْلِ فِي الْوَقْعِ- دَالٌّ عَلَى الْإِيجَابِ الْجُزْئِيِّ. وَأَمَّا صَحَّةُ الْمِثَالِ الثَّانِي فَلأنَّه وَإِنْ أَكَّدَ الْفَاعِلُ فِيهِ لَا يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الضَّرْبِ لِلْغَيْرِ حَتَّى يُلْزَمَ التَّنَاقُضُ، فَيَكُونُ صَحِيحًا.

من علم البيان

الفرق بين المجاز والكناية ينحل من وجهين: أحدهما: ^{١٨٠} «أَنَّ^{١٨١}/الكناية لا ينافي إرادة الحقيقة بلفظها، فيجوز في قولك «فلان طويل النجاد» أن تريد طول نجاهه مع إرادة طول قامته. والمجاز ينافي ذلك، فيمتنع في قولك «في الحمام أسد» أن تريد معنى الأسد، فإنَّ في المجاز قرينة تُعَانِدُ إرادة الحقيقة. وثانيهما: أن بناء المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، وبناء الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم.

وفيها نظر: أَمَّا الْأَوَّلُ فَلأنَّ الكناية لو لم ^{١٨٢}/تناف إرادة الحقيقة لجاز إرادة الحقيقة معها، وحينئذٍ يلزم استعمال اللفظ في معنيين: حقيقي ومجازي. وقد أحاله أئمة الأصول. وأما الثاني ^{١٨٣} فلأنَّ الانتقال من اللازم إلى الملزوم إنَّما يكون لكون اللازم ملزومًا، فالانتقال من الملزوم إلى اللازم، فيكون مشتركًا بين المجاز والكناية، فكيف يكون ما به الافتراق.

من علم العروض

الواقع الأكثرى قبض «فَعُولُنْ» قبل عروض البيت الثالث من الطويل؛ لأنَّ وضع دائرته-أعني الدائرة الأولى- على اختلاف الأجزاء. فإن قلت: فيقبض «فَاعِلُنْ» في المديد قبل عروض الثانية؛ لأنَّه من دائرة المختلف أيضاً. أجيب بأنَّ حكم المديد مخالف لحكم الطويل لوجوب الجزء وافتراق السببين لحجز الوجد بينهما فيه بخلافه. وفيه نظر: والأولى أن يقال: وجوب الجزء يرفع غاية الاختلاف بين الأجزاء والله أعلم. تم.

١٧٩ ٤١ ب.

١٨٠ في النص: أ.ح.

١٨١ ٤٢ أ.

١٨٢ ٤٢ ب.

١٨٣ في النص: في الثاني.