

meden önce bilip levh-i mahfûza yazması esasına dayanır ki Mu'tezile'ye göre de Allah'ın ilim sıfatı, olmuş ve olacak her şeyi kapsayacak bir yetkinliğe sahiptir. Öyle görünüyorki Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında cebirle ilgili olarak sürdürülen tartışmalar daha çok hangi görüşün cebri gerektireceği noktasında toplanmaktadır. İbn Rüşd'un de belirttiği gibi insan iradesinin gözlenebilen dış tesirlerden kurtulması hemen hemen imkânsızdır. Her ne kadar irade ve fiil gücüne sahip olduğumuz şuurunu taşıyorsak da beşerî fiillerin ilâhî irade ve kudretten tamamen bağımsız olarak gerçekleştiği tarzında elimizde ne dinî ne de aklî delil vardır. Esasen ilâhî sıfatların varlık ve olaylarla ne tür bir irtibat içinde bulunduğu hususunda yeterli bilgiye de sahip değiliz. Önemli olan insanın bir fiil yapmayı dileyebilmesi, sonra da hangi şekilde olursa olsun onu gerçekleştirebilmesidir; bu da onun icbar altında olmadığını ispat etmek için yeterli görülmelidir (daha geniş bilgi için bk. KADER; KESB).

Kaynaklar, hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren cebir veya kader konusu ile ilgili olarak yazılan pek çok eserin adını zikreder. Tesbit edilebildiği kadaryla bunların ilki tâbiînden Hasan-ı Basrî'ye aittir. *Risâle fi'l-kader* adındaki bu muhtasar belge çeşitli eserler içinde yayımlanmıştır (Muhammed Umâre, *Resâ'ilü'l-'adl*, I, 83-87; Mâcid Fahrî, *el-Fikrû'l-ahlâkî el-'Arabî*, I, 19-28). Şîî âlimlerinden Zürrâre b. A'yûn'un *el-İsti'tâ'a ve'l-Cebrî*, Hişâm b. Hakem'in *el-Cebr ve'l-kaderî* (*İzâhu'l-meknûn*, II, 266, 285), Mu'tezile'den Amr b. Ubeyd'in *er-Red 'ale'l-Kaderiyye'si*, İbn Keysân el-Esamm'in *er-Red 'ale'l-Mücbire'si*, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın *er-Red 'ale'l-Kaderiyye ve'l-Mücbire'si*, Bisr b. Mu'temir'in *el-Va'id 'ale'l-Mücbire'si*, cebir görüşüne ilişkin olarak kaynaklarda adı geçen, fakat günümüze ulaştığı bilinmeyen eserlerdir (İbnü'n-Nedim, s. 203-215). Kâsım er-Resî'nin *er-Red 'ale'l-Mücbire'si*, Şerîf el-Murtazâ'nın *İnkâzû'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kaderî*, Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'in *er-Red 'ale'l-Mücbire ve'l-Kaderiyye'si*, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd* adlı bir kitapta yayımlanmıştır (bs. yeri yok, Dârü'l-hilâl 1971). Gazzâlî'nin *Risâletü'l-Cebrî'l-mutavassîfî* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5391), Fahreddin er-Râzî'nin *Risâle fi'l-cebr ve'l-kaderî* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1278),

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Şümûsü'l-fikeri'l-münkız min zulumâtî'l-cebr ve'l-kaderî* (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1440), Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Risâle fi'l-cebr ve'l-kaderî* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3570), M. Zâhid Kevserî'nin *el-İstibşâr fi't-tahaddüs 'ani'l-cebr ve'l-ihtiyâr* (Kahire 1370) ve Mustafa Sabri Efendi'nin *Mevkûfû'l-beşer tahte sultânî'l-kaderî*, cebir konusunda günümüze ulaşan eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "cbr" md.; *et-Ta'rifât*, "cebrîyye" md.; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, "cebrîyye" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "cebrîyye" md.; M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "cbr" md.; Mustafavî, *et-Taḥkîk*, II, 45-46; Hasan-ı Basrî, *Risâle fi'l-kader* (nşr. Muhammed Umâre, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde), Kahire 1971, I, 83-87; Kâsım b. İbrâhîm er-Resî, *er-Red 'ale'l-Mücbire* (a.e. içinde), I, 115-117, 144-149; Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzû'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader* (a.e. içinde), I, 257-260, 268; Hâdî-İlelhak, *er-Red 'ale'l-Mücbire ve'l-Kaderiyye* (a.e. içinde), II, 64; Buhârî, *Ḥalku ef'âli'l-'ibâd*, Beyrut 1984, s. 112; Fadl b. Şâzân, *el-İzâh*, Tahrân 1351 hş., s. 6; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 17-18, 29, 54, 55; Eş'arî, *Maḳâlât* (Ritter), s. 40-41, 279, 430; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 319-322; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîḥ*, V, 146, 147; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 203-215; Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, Kahire 1923, s. 20; İbn Hazm, *el-Fasl* (Umeyre), III, 35; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûl'l-ḥamse*, s. 287-288, 313, 324, 483, 772, 773, 775; a.mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (nşr. Adnan M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 274, 288, 330-331, 362, 379, 537, 626; Bağdâdî, *el-Farḳ* (Kevserî), s. 204; Şehrîstânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 85-91; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, Kahire 1968, s. 120, 123; Fahreddin er-Râzî, *el-'tikâdât* (Sa'd), s. 103, 106; a.mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 79; XV, 117; Ahmed b. Muhammed er-Râzî, *Hüccetü'l-Kur'ân*, Beyrut 1986, s. 17-34; Ebû Mutî' en-Nesefî, *er-Red 'ale'l-bida'* (*Annales Islamologiques* içinde), Kahire 1980, s. 61-65; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, IV, 299-302, 315-316; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 491; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*, s. 6, 9-10, 15, 49, 63, 80, 81, 96, 97, 99, 112, 113-114, 119; *İzâhu'l-meknûn*, I, 363; II, 266, 285; Reşîd Rizâ, *Tefstrü'l-menâr*, X, 138, 197, 198; XI, 101; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikrî'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 231-232, 343-344; III, 286; M. Ali Ebû Reyân, *Târîhu'l-fikrî'l-felsefi fi'l-İslâm*, İskenderiye 1986, s. 257-261; Cevâd Ali, *el-Mufaṣṣal*, VI, 121-122; Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu'l-meḳâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikrî'l-Arabî), s. 103-105; Hüseyin Atvân, *el-Fıraḳu'l-İslâmiyye ft bilâdi's-Şâm*, Amman 1986, s. 91-95; Hasan Hanefî, *Mine'l-'Aḳide ile's-sevre*, Beyrut 1988, III, 80-109; Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 31-32; I. Goldziher, *el-'Aḳide ve's-şerî'a* (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire, ts., s. 77-133; M. Watt, "al-Djibriyya", *EI*² (İng.), II, 365.



İRFAN ABDÜLHAMİD

CEDEL

(الجدل)

Meşhur olan veya doğruluğu herkes tarafından kabul edilen önermelere dayanan kıyas; tartışmada rakibi susturma yöntemi anlamında kullanılan mantık, felsefe ve kelâm terimi.

Sözlükte "ipi sağlamca bükmek; birini sert bir yere düşürmek; düşmanlık veya tartışmada çetin olmak, cephe almak" gibi anlamlara gelen cedl veya cedel kökünden isim olup Latince'deki *dialectica* kelimesinin Arapça karşılığıdır. Terim olarak mantık, felsefe ve ilgili diğer ilimlerde farklı şekillerde tarif edilir. Mantıkta cedel, "meşhur olan (meşhûrat) ve doğru kabul edilen (müsellemat) öncüllerden oluşmuş kıyas" demektir. Felsefe ve kelâmda farklı tarifleri bulunmakla beraber genellikle "bir düşünce-deki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı" diye tanımlanır. Ayrıca cedel, bir tezin doğruluk veya yanlışlığını göstermek amacıyla yapılan tartışma kurallarından bahseden ilmin adı olarak da kullanılmıştır.

Kur'an'da iki yerde cedel, iki yerde cîdâl, yirmi altı yerde mücâdele kökünden türeyen değişik şekiller kullanılmıştır. Tartışmada başvuru ve "delil" anlamına gelen hüccet, sultan, burhan gibi kelimeler altmış yerde geçmektedir. Mîrâ ile muhâccce de Kur'an-ı Kerîm'de "karşılıklı tartışma ve delil getirme" mânasında kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, ilgili kelimeler). Kur'an'da gerçek bilgiye ve kesin delile dayanan, yanlış doğru, doğruyu yanlış göstermek suretiyle hakikati reddetme ve bâtılı savunma amacına yönelik tartışma yasaklanmış, buna karşılık kesin delil ve gerçek bilgidir hareketle yanlış fikirleri çürütme ve gerçeği ispat edip savunma maksadıyla yapılan tartışmalar câiz görülmüş, hatta bu anlamda Hz. Peygamber'e muhalifleriyle cedel yapması emredilmiştir (bk. en-Nahl 16/125). Hadis mecmualarında cedeli yasaklayan bazı hadisler mevcutsa da (*Müsned*, IV, 156; V, 252, 258; Dârimî, "Muḳaddime", 17, 29; İbn Mâce, "Muḳaddime", 7) bunları Kur'an'ın hoş karşılamadığı türden tartışmalar şeklinde anlamak gerekir. Birçok âyetle, İslâm daveti karşısında direnen müşrikleri susturmak veya ikna etmek için tartışma girişildiği görü-

lür. Ayrıca daha önceki peygamberlerin kendi kavimleriyle aralarında geçen tartışmalardan da örnekler verilir. Kur'an'ın sergilediği tartışmalarda değişik üslupların kullanıldığı, inanmamakta ısrar edenlerin sonu gelmeyen itirazlarına cevap verilirken insanın bütün yetenek ve özellikleri dikkate alınarak yerine göre felsefi, psikolojik, sosyolojik ve tarihî bilgiler ihtiva eden delillerden yararlanıldığı görülür.

İslâm düşünce tarihi boyunca Kur'an-ı Kerim'in tartışma yöntemlerini konu alan "cedelü'l-Kur'an" adlı bir ilim dalı teşekkül etmiş ve bu alanda çeşitli eserler kaleme alınmıştır. İbrâhim b. Hammâd el-Mâlikî'nin *Hicâcû'l-Kur'ân*'ı (İbnü'n-Nedîm, s. 252), İbnü'l-Hanbelî'nin *İstiḥrâcû'l-cedel mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i (Riyad 1981), Muhammed et-Tûmî'nin *el-Cedel fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i (Tunus 1980), Yusuf Şevki Yavuz'un *Kur'an-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu* (İstanbul 1983), Zâhir Avvâd el-Elmaî'nin *Menâhicü'l-cedel fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i (Riyad 1984) bunlardan bazılarıdır.

Cedelin Batı dillerindeki karşılığı olan diyalektik, İlkçağ felsefesinde Zenon tarafından "karşıt görüşlü kimselerin düşüncelerindeki çelişkinin tartışma yoluyla ortaya çıkarılması" anlamında kullanılmıştır. Sokrat'a göre diyalektik gerçeğe ulaşmak, kavramları açıklığa kavuşturmak ve tarif etmek için tez ve antitez halinde yürütülen karşılıklı konuşma yöntemidir. Eflâtun'un, varlıkları cinslere ve türlere ayırarak duyular âlemin-den ideler âlemine (mahsûsattan ma'kûlâta) ulaşma vasıtası ve mutlak gerçeği keşfetme mantığı olarak gördüğü diyalektik, Aristo'nun sisteminde muhataba belli bir düşünceyi kabul ettirmede rol oynayan ve sonucu itibarıyla ihtimal ifade eden akıl yürütmelerde kullanılabilen zannın mantığı halini alır.

İslâm felsefesinde cedelin özel bir tartışma yahut ispat metodu ve bir mantık disiplini olarak benimsenmesinde Aristo'nun *Organon* adlı mantık külliyyatının beşinci kitabı olan *Topica*'nın önemli ölçüde etkisi olmuştur. Sekiz bölümünden meydana gelen bu eserin özellikle I ve VIII. bölümleri doğrudan doğruya diyalektik konusyla ilgili olup I. bölümde diyalektik üzerine genel düşünceler ve diyalektik kanunları, VIII. bölümde ise diyalektik kuralları ele alınmıştır. Aristo *Topica*'da diyalektik kısaca "ih-

timalî öncüllerden sonuç çıkaran kıyas" (bk. *Manṭıḳu Aristu*, II, 489) şeklinde tarif etmiş ve bu şekilde cedelin, *II. Analitikler*'de işlediği kesin öncüllere dayanan burhandan farkını ortaya koymuştur. Buna göre burhanın öncüllerinin bî-zâtîhi ilk ve kesin doğrular olmasına karşılık cedelin öncülleri "bütün insanların veya çoğunun, yahut filozoflardan bir bölümünün ya da çoğunun veya en ünlü ve yetişkinlerin zanlarından oluşan bilgiler"dir (a.g.e., II, 490).

Topica Arapça'ya orijinal ismi yanında *el-Cedel* ve *Kitâbü Mevâzî 'i'l-cedel* adlarıyla birkaç defa tercüme edilmiş, ayrıca Fârâbî, Yahyâ b. Adî ve Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib gibi filozoflar tarafından şerhedilmiş, Fârâbî eserin bir de özetini yazmıştır (Kaya, s. 107).

Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve diğer birçok İslâm düşünürü önemli ölçüde *Topica*'yı esas alarak *Kitâbü'l-Cedel* yahut benzer isimler altında cedele dair eserler yazmışlar ve cedeli genellikle Aristo'nun anlayışına uygun bir şekilde açıklamışlardır. Fârâbî cedeli, "verilen bir cevaba veya kabul edilen bir düşünceye zıt olan başka bir düşünceyi benimsemeye gayret gösterme sanatı" diye tarif etmiştir. Bu tarifle cedel, bir fikri savunurken veya tenkit ederken çelişkiye düşmeme sanatı olarak görülmüştür. Ona göre diyalektik ispat şekillerinde güvenilebilecek doğru bilgiler oldukça azdır. Fârâbî, *Organon* içinde *Burhân*'dan sonraki dört kitabın konularını (cedel, hatâbe [hitabet], safsata ve şiir) burhanın uygulandığı yerler şeklinde kabul ederek bunlardan cedeli "yalanı doğrusundan az" olan bir ispat şekli olarak değerlendirmiştir (*el-Mecmû'*, s. 61). Aristo gibi Fârâbî de cedeli yakînî bilgiye ulaşmanın bir hizmetçisi ve aleti saymış, bununla birlikte yakînî bilginin asıl metodunun burhan olduğunu, cedelinse ancak güçlü bir zan verebileceğini belirtmiştir (Ca'fer Âlû Yâsin, s. 178). İbn Sînâ cedeli epistemolojik bakımdan şöyle tarif etmiştir: "Cedel, bir fikri meşhur veya genellikle kabul görmüş mukaddimelerle ispat etme ve savunulan fikre zıt bir görüş benimsememe sanatıdır". Ona göre aklî ve tabii ilimlerde aklî zaruretlardan doğan burhanın kullanılmasına karşılık dinî, ahlâkî, siyasî ve sosyal problemlerin çözümünde insanların ortaklaşa kabul ettikleri hükümlere dayanan cedel metoduna da başvurulmalıdır. İspat veya iptal edilmesi istenen bir iddi-

aya ait mukaddimedeki konu-yüklem münasebeti tarif, cins, nevi ve hassa açısından inceleneyeceği için her ispat ve iptal bu noktalar dikkate alınarak gerçekleştirilmelidir. Tartışmada bir fikri kabul ettirmek için yapılacak kıyaslarla varılmak istenen sonuç gizlenmeli, bu maksatla akıl yürütme durumunda bulunanlar sonuca en uzak olan mukaddimelerden başlayarak gayelerine ulaşmalıdır (İbn Sînâ, s. 18-20, 24, 25, 72, 75).

Fârâbî'den itibaren bütün İslâm mantıkçıları cedeli, gerek öncüllerinin gerekse sonucunun kesinliği bakımından burhandan zayıf bir kıyas türü olarak kabul etmişlerdir. Bu kıyasın öncülleri, kendiliğinden doğru olup olmadığı belli olmayan, ancak insanlar nezdinde doğru kabul edilen ve öylece yaygınlaşmış (müsellemat ve meşhûrat) olan önermelerdir. Cedelden gaye, doğru bilgilere ulaşmaktan ziyade ya bir görüş ve inancı kabul ettirmek veya hasmı susturmaktır (Tûsî, I, 462; *Ta'rifât*, "cedel" md.); bu sebeple cedel daha çok bir tartışma metodu kabul edilmiştir. Ancak İbn Sînâ bu tartışmanın yalnızca muhtevassız bir mücadele olmayıp bir münâzara, yani "nazar" (görüş, fikir) yüklü bir tartışma olduğunu dikkat çeker.

İslâm filozoflarının cedelle ilgili bu çalışmalarından ayrı olarak itikadî ve fikrî mezheplerin teşekkül edip yaygınlaşmasından sonra, Selef âlimlerinin dinî konularda tartışmayı reddetmelerine karşılık kelâm ve usûl-i fıkıh âlimleri tartışma kurallarını konu edinen çeşitli eserler yazmışlardır. Bu eserlerde başlıca iki metot takip edilmiştir: 1. Sadece nas, icmâ ve kıyasa dayanan delillerin kullanılması gerektiğini savunan Pezdevî metodu. 2. Hangi ilme ve konuya ait olursa olsun delil niteliği taşıyan bütün bilgilerle istidlâl edilebileceğini benimseyen Âmidî metodu. Bu metotların teşekkülünden sonra cedelin tarifinde bazı değişiklikler yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu husus İbn Haldûn'da açıkça görülmektedir. Ona göre cedel, "farklı itikadî ve fikhî mezhep mensupları arasında meydana gelen münâzara âdâbını öğreten ilim"dir (*el-İber*, I, 381). Tehânevî bu tarifi daha da genişleterek cedeli "dinî konularla ilgili delilleri kullanma usul-rini öğreten bir ilim" diye tanımlar (*Keşşâf*, "cedel" md.). Böylece onu bütün dinî konulara ilişkin delillerden bahseden bir ilim dalı olarak kabul eder.

Münâzara ve hilâf ilimleri de cedel gibi tartışma kurallarını inceleyen alanlar

olmakla birlikte aralarında bazı farklar vardır. Münâzara ilmi, dinî olsun din dışı olsun her türlü tartışma kurallarını içine alan ve daha çok gerçeği keşfetmeyi hedefleyen geniş kapsamlı bir alandır. Hilâf ilmi de fikhî mezheplerde müctehidlerin görüşlerine ve fikhî delillerine ilişkin tartışma kurallarını konu edinen bir dal olup sadece fikhî konularla sınırlıdır. Cedel ise dinî veya din dışı konulara ilişkin tartışmalarda herhangi bir görüşün savunulmasını hedef alır (Taşköprizâde, I, 307-308; *Keşfü'z-zunûn*, I, 580). Bâtıl bir fikrin savunulmasında da kullanılan cedel, savunmada başarıya ulaşmak gayesiyle formel mantığa sarılmaya ve kelime oyunlarına başvurmaya kapı açtığı için tek başına gerçeğe ulaştırıcı bir vasıta olarak görülmemiştir. Bununla birlikte kullanılan delillerin kesin bilgiye dayanması durumunda tartışma yoluyla doğru sonuçlara varılacağını kabul edenler de vardır. Nitekim müteakdimin dönemi kelâmcıları bir görüşün doğruluğunu veya yanlışlığını belirlemede en müessir yolun tartışma olduğunu savunmuşlar ve bu görüşleriyle Aristo geleneğini benimseyen İslâm filozoflarından ayrılmışlardır (Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, nâşirin takdimi, s. 26-27, 52-53). Müteahhir dönemde ise böbürlenme, kendini temize çıkarma, muarızları çekeme, onlara karşı kin besleme, gıybet etme, onların eksiklik ve yanlışlarını arama gibi İslâm dininin yasakladığı ahlâk dışı tutum ve davranışlara yol açabileceği düşüncesiyle cedel yerine münâzara metodu tercih edilmiş, genellikle delil isteme (men'), delili boşa çıkarma (nakz) ve iddiayı iptal etme (muâraza) tarzında uygulanan tartışma kuralları geniş biçimde bu disiplinde inceleme konusu yapılmıştır (bk. MÜNÂZARA).

Kelâm âlimleri tarafından erken devirden itibaren yazılmaya başlanan ve telifleri her dönemde devam eden çeşitli cedel kitapları mevcuttur. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü'l-Cedel*'i (Nesefî, vr. 111^a), Kâ'bî'nin *el-Cedel ve âdâbü ehlih*'i (İbnü'n-Nedîm, s. 219), Ebû İshak el-İsferâyînî'nin *Edebü'l-cedel*'i (Sübkî, IV, 261), Cüveynî'nin *el-Kâfiye fi'l-cedel*'i (Kahire 1399), Gazzâlî'nin *el-Müntehal fi 'ilmi'l-cedel*'i (Abdurrahman Bedevî, s. 32), Fahreddin er-Râzî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı (İbn Haldûn, I, 410), Âmidî'nin *Şerhu Cedeli's-şerif*'i (Sübkî, VIII, 307), İbn Teymiyye'nin *Tenbihü'r-recülü'l-gâfil 'alâ temvîhi'l-cedeli'l-bâtıl*'ı (*Keşfü'z-zunûn*, I, 487) bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA:

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "cdl" md.; *et-Ta'rifât*, "cedel" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "cedel" md.; M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "cdl" md.; *Müsned*, II, 258, 478; IV, 156; V, 252, 258; Dârimî, "Mukaddime", 17, 29; İbn Mâce, "Mukaddime", 7; *Manîku Aristo* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, II, 489-490; Eş'arî, *Ma'âlât* (Ritter), s. 294; Fârâbî, *el-Mecmû'*, Kahire 1325/1907, s. 61; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 219, 252; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Cedel*, Kahire, ts., s. 18-20, 24, 25, 72, 75; Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel* (nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979, nâşirin takdimi, s. 26-27, 52-53; Gazzâlî, *İhyâ'* (Beyrut), I, 40, 94-95, 97; Nesefî, *Tebşirâtü'l-edille*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 496, vr. 111^a; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, V, 165, 167; XX, 29, 139-140; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 91; Nâsirüddin-i Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* ile birlikte, nşr. Süleyman Dünya), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), I, 462, 464; Sübkî, *Tabakât*, IV, 261; VIII, 307; İbn Haldûn, *el-İber*, I, 381-382, 410; Süyûtî, *el-İtkân* (Beyrut), II, 1054-1060; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, I, 307-308; *Keşfü'z-zunûn*, I, 487, 579-580; II, 1359, 1408; Şah Velîyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir* (trc. Selman Hüseyin en-Nedvî), Beyrut 1407/1987, s. 22, 26-28, 29-38; Abdurrahman Bedevî, *Mu'el-fâtü'l-Gazzâlî*, Küveyt 1977, s. 32; M. Ebû Zehre, *Târîhu'l-cedel*, Kahire 1980, s. 34-46, 49-51, 60-64; Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İstanbul 1983, s. 4-12, 16, 21, 108-115, 125, 126-159; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 103-107; Ca'fer Âlû Yâsin, *el-Fârâbî fi hudûdihî ve rusûmih*, Beyrut 1405/1985, s. 178.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

CEDELÜ'L-KUR'ÂN

(bk. CEDEL).

CEDİD EŞREFİ

II. Mustafa adına 1696'da ilk defa tuğralı olarak basılan altın para.

İstanbul'da basılan eşrefî altınlarla Mısır'da kesilen altınlar arasında dirhem ve ayar farkı bulunduğu halde her ikisinin rayici eşit tutuluyordu. Fakat tam ayarlı İstanbul altınının tüccar tarafından toplanarak Mısır'a ve başka yerlere götürülmesi piyasada halis altının azalmasına, buna karşılık ağırlıkların eksik ve ayarları bozuk Mısır altınlarının çoğalmasına yol açmıştı. Hükûmet bu duruma engel olmak için içine gümüş ve bakır karıştırarak ilk defa üstünde tuğra bulunan bir altın para bastırmış, buna cedîd eşrefî adı verilmiş ve bu yeni paraların 300 akçeye eş değer olması kabul

edilmiştir. Cedîd eşrefiler çoğalcıya kadar Mısır ve eski İstanbul eşrefileriyle Tunus ve Cezayir altınlarının, zamanla taşradan gelecek olanların ve tüccar arasında tedavül eden mahlût ve 100 adedi 110 dirhem altın itibariyle rayic meskûkâtın doğrudan Darphâne-i Âmire'ye getirilip eritildikten sonra tuğralı olarak darbedilmesi, ayrıca Edirne ve İzmir'de de özel darphâneler kurularak İstanbul'dakiler gibi tuğralı altınlar kestirilmesi hakkında irade çıkmıştır. Aynı şekilde Mısır'da da bu cedîd tuğralı altınlardan 22 ayarında ve 100 adedi 115 veznine eşit sikkeleri kesilmesi hususunda aynı yıl içinde Mısır valisine fermanlar gönderilmiştir (Hammer, XII, 409). Devrin vak'anûvisi Râşid Mehmed Efendi, yeni meskûkâtın tedavüle girmesi ve cizye gelirlerinin de bu paralar üzerinden tahsil edilmesiyle devlet hazinesinin yüzde elli kazançlı çıktığını belirtmektedir (*Tarih*, II, 384).

Bu altın paralar birkaç çeşit çıkarılmıştır. Bir kısmı eski eşrefiler gibi geniş, bir kısmı da küçük ve dar kuturda darbedilmiştir. Ayrıca altın meskûkâtta ilk defa olmak üzere çifte altın yani iki kat vezinde sikkeler tedavüle çıkarılmıştır. Ancak bunların hiçbirinde ölçü bakımından tam bir uyum sağlanamamış, ufak tefek noksanlıklar hep bulunmuştur. Bununla birlikte cedîd altın sikkelerin eski Osmanlı paraları arasında gerçekten özel bir yeri olduğu ve daha sonrası için de bir örnek teşkil ettiği belirtilmelidir. O zamana kadar padişah tuğrası sadece gümüş meskûkât üzerine nakşedilirken bu tarihte (1696) altın sikkelere de vurulması Osmanlı para darbı için gerçekten önemli bir olaydır. Bu tuğ-



1696 tarihli cedid eşrefî (İstanbul Arkeoloji Müzesi, Teşhir, nr. 1722)