

NECMETTIN PEHLIVAN
ORCID: 0000-0003-2151-4644
Ankara University
Faculty of Divinity

Z al-Kufa do al-Samarqand, z al-Samarqand do Stambułu: Adab al-Bahs ła al-Munazara

The Rules of Inquiry and Debate

Abstract: The chapter seeks to provide a road map of the historical journey of the science of *Adab al-bahs ła al-munazara* (the science/art of investigation and debate). It has not attempted to identify all the various paths and crossroads of this journey, as it would have stretched the limits of this study too much. The focus was mainly on the Hanafi tradition. Even within this tradition, however, we did not have the opportunity to present all the directions and orientation points on the “*Adab map*”. We try to show, nevertheless, that if the route/road we have sketched is followed, then enough knowledge about the fundamental components of the science of debate/argumentation could be obtained. We hope, at the same time, that our study can serve as a guide to more exhaustive research on this subject. Undoubtedly, the road from Kufa to Samarkand described in the first, the largest part of the chapter is quite complex and challenging. Everything on the road seems to be still in the process of formation where not all patterns and principles have been fully revealed yet. The road from Kufa to Istanbul presented briefly at the end of the chapter contains probably less unexpected and challenging twists and turns than the previous one, but it is still far from being a simple, straight, and direct line connecting the starting point and the destination. As soon as we enter the Anatolian territory, via Tabriz, we encounter new texts and discourses of the science of debate. Moreover, the commentaries, glosses and *taliqs* (supercommentaries) produced on this land, have become, so to speak, the main record book and the general manual of the science of debate in every aspect.

Keywords: Abu Hanīfa, al-Kufa, al-Samarquand, Istanbul, the rules, Inquiry, Debate, Husayn Shāh, Sachaqlizāda

Wprowadzenie. Początek podróży

Tytuł tego tekstu nie odnosi się jedynie do samego faktu podróży sztuki (techniki?) *adab al-bahs ła al-munazara* przez wskazane miejsca. Każdy z punktów na mapie tej podróży jest istotny sam w sobie. Jej początek wyznacza środowisko, w którym omawiana tu nowa nauka, czyli myśl hanaficka, narodziła się, rozwijała i rozkwitła. Musimy oczywiście pamiętać o tym, że uczeni *muhaqqiq* (ci, którzy zawsze dostarczają dowodów swoich twierdzeń), którzy — jak utrzymuje al-Samarqandi¹ zarówno w *Risala*, jak i *Qistas* — stosują *adab* to nie tylko hanafici. Przeciwnie, można twierdzić, że zakres definicji uczonych autorytatywnych (*muhaqqiq*) obejmuje ogólnie prawników i teologów kontynuujących myśl Ibn Siny, bez podziału na poszczególne odłamy i szkoły, w tym także na przykład prawników hanafickich, którzy stali się źródłem inspiracji do pracy systematyzacyjnej nowej nauki, przeprowadzonej przez al-Samarqandiego. Nie ma możliwości przedstawienia w niniejszym opracowaniu wszystkich szczegółów podróży, którą odbyła *adab al-bahs*. Ograniczymy się tu do głównych punktów wyznaczających rozpoczęcie oraz zakończenie tej trasy. Nie zapomnimy o tym, że pewne jej fragmenty wymagają uzupełnienia już na samym jej początku, jak w przypadku wspomnianych prawników hanafickich. Z pewnością jednak wymienione tu miejsca nie są zmyślone, lecz odpowiadają rzeczywistym składowym otoczenia, w którym omawiany przez nas autor żył, otrzymał wykształcenie i brał udział w nauczaniu innych.

Z Kufy do Samarkandy: Abu Hanifa (zm. 150/767)

Zgodnie z zasadą relacji „idei/myśli do faktu” sformułowaną przez Hasana Onata, wskazanie Abu Hanify jako pierwszego źródła nauki *adab al-bahs ła al-munazara*, usystematyzowanej następnie przez al-Samarqandiego, nie oznacza ścisłej identyfikacji tego ostatniego z hanafizmem. W ramach takiej interpretacji jest to raczej zwrócenie uwagi na kolebkę *adab al-bahs ła al-munazara*, która została następnie, w XIII/XIV wieku, poddana przez Samarqandiego procesowi naukowego „uporządkowania”. Zdaniem Mürtezy Bedira zaproponowana przez Abu Hanifę definicja *fiqh* jako „wiedzy umożliwiającej rozróżnienie tego, co jest korzystne/dobre od tego, co jest niekorzystne/niedobre dla człowieka” obejmować powinna również wiedzę o wszystkich wartościach islamu bez ich podziału na te dotyczące wiary, praktyki oraz sumienia². Bedir twierdzi, że ze względu na implikacje podanej definicji *fiqh*, wpływ Abu Hanify nie powinien być ograniczony do ścisłego stronnictwa utworzonego przez kręgi osób, które gromadziły się wokół tego uczonego i pobiera-

¹ Nasza wiedza na temat życia tego uczonego jest ograniczona. Urodził się w Hodźencie, a następnie działał w Tabrizie (twierdzi, że w tym mieście napisał komentarze do dzieła Burhana al-Din al-Nasafiego [zm. 687/1289; zob. dalej], *al-Nikat*), w Mardinie (istnieją dowody na to, że tutaj powstały jego komentarze do *al-Fusul*, kolejnego dzieła al-Nasafiego, a jego podróż życiowa zakończona została ponownie w Hodźencie, 22 Szaħal 722 r. (3 listopada 1322)). Spośród jego dzieł można wspomnieć *Risala fi Adab al-Bahs*, *Qistas al-Afkar fi Tahqiq al-Asrar*, *Szarh al-Qistas*, *al-Mu'teqadat*, *al-Anfar al-Ilahiyya*, *Szarh al-Fusul*, *Szarh al-Nikat*, *al-Askal al-Ta'sis*.

² M. Bedir, *Ebu Hanife: Entelektüel Biyografi*, Ankara 2018, s. 66–67.

ły od niego nauki. Znaczenie jego badań nad korpusem oraz metodologią *fiqh* jest dostrzegalne też w szkołach malickickiej, szafi'ickiej i hanbalickiej³, odegrały one także istotną rolę w uformowaniu szeroko podzielanych zasad, którymi kierują się przedstawiciele *ahl al-Sunnah*, czyli badacze studiów nad Sunną/Tradycją Proroka⁴, odcisnęły się wreszcie na kształcie i kierunkach rozwoju zasad normatywnych całej cywilizacji islamu⁵. Socjologiczna różnorodność występująca na linii Kufa–Bagdad, wyznaczającej życie, edukację i karierę naukową Abu Hanify, a także cechująca ją mobilność związana z faktem, że odzwierciedlała przenikanie się różnych kultur, siłą rzeczy skłaniały tego uczonego do poszukiwania odpowiedzi zarówno na istniejące, jak i potencjalne problemy wskazane w ramach *fiqh farazi* (hipotetycznego *fiqh*)⁶. Proponowane przez niego rozwiązania tych wyzwań wypracowywane były w ramach debat z reprezentantami odmiennych poglądów prawoznawczych i teologicznych, ale także z niewierzącymi i „innovatorami” w religii⁷.

Ibrahim Madkour zadaje pytanie: czy tym, co wskazuje na doniosłość dzieła Abu Hanify, jest wyłącznie jego indywidualny talent oraz fakt, że w proponowanych przez siebie wykładniach *fiqh* opierał się na towarzyszach Proroka takich jak Omar, Ali czy Abdullah ibn Mas'ud?⁸ Odpowiedź na to pytanie ma formę „kwalifikowanego” zaprzeczenia. „Kwalifikowanego”, ponieważ odnosi się ona do pewnych twierdzeń wymagających głębszej analizy oraz większej liczby dowodów. Sądownicze podejście do filozofii prawa, szczególnie tej dotyczącej aspektów spekulatywnych/hipotetycznych, przez Abu Hanifę dowodzi, że mógł on posługiwać się w swoich wykładniach źródłami innymi niż tylko Tradycja. W takim kontekście, jak zauważa Ahmad al-Amin, istnieje możliwość, że Abu Hanifa oraz jego uczniowie korzystali z *Organonu*. Zdaniem tego autora dorobek Arystotelesa był już w tym okresie przełożony na język arabski oraz na kilka innych lokalnych języków dla środowisk, w których zaczął rozwijać się *fiqh* oraz jego szkoły i odłamy⁹. Madkour wspomina, że w przypadku wpływu ze strony *Organonu* nie można zapominać również o Persach¹⁰. Jak wiadomo, pewna grupa filozofów pochodzących z Aten założyła akademię w Gondiszapur (Dżundiszapur). Ośrodek ten stał się wpływowym miejscem rozwoju nauki szczególnie w okresie rządów Chosroa I (531–579). Tłumaczono tu na język

³ *Ibidem*, s. 177.

⁴ *Ibidem*, s. 179

⁵ *Ibidem*, s. 178. M. Şimşek cytuje Fakhra al-Dina al-Razi'ego (zm. 606/1210), który twierdzi o Imamie Szafi'im, że „w dziedzinie nauk o Szari'a uczynił on to samo, co Arystoteles w przypadku nauk intelektualnych”. Parafrazując tę uwagę, zaznacza: „moim zdaniem Abu Hanifa rzeczywiście przyczynił się do usystematyzowania, klasyfikacji (kategoryzacji) i konceptualizacji dorównującej w dziedzinie *fiqh*, a może i wszystkich nauk muzułmańskich temu, czego dokonał Arystoteles” (zob. M. Şimşek, *İmam Ebu Hanife ve Hanefilik*, İstanbul 2019, s. 25).

⁶ E. Kılıçer, *Ehl-i Rey*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, t. 10, s. 522–523; M. Bedir, *Ebu Hanife*, s. 64–65, 85.

⁷ M. Uzunpostalci, *Ebu Hanife*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 10, s. 131; M. Bedir, *Ebu Hanife*, s. 17.

⁸ I. Madkour, *L'Organon D'Aristote dans le monde arabe*, Paris 1969, s. 258.

⁹ A. al-Amin, *Fadżr al-Islam*, Kair 1928, s. 232.

¹⁰ I. Madkour, *L'Organon D'Aristote dans le monde arabe*, s. 260–261.

perski między innymi dzieła Arystotelesa i Platona¹¹. Madkour z pewnością odnosi się do dziedzictwa właśnie tego centrum. Naszym zdaniem w kwestii „transmisji za pośrednictwem Persji” należy pamiętać również o wpływie logiki indyjskiej. Nie dokonując tu samodzielnie żadnych głębszych porównań, możemy powołać się na tekst dotyczący tego zagadnienia autorstwa Jonardona Ganeriego. Co prawda autor nie wspomina tu o żadnych bezpośrednich powiązaniach tego rodzaju, jednak uderzające są podobieństwa między omawianym przez niego systemem logiki i metodami argumentacyjnymi a treścią *Kitab al-Asl* Imama Muhammada (al-Szajbaniego)¹² czy nawet samą *adab al-bahs* usystematyzowaną przez al-Samarqandiego¹³.

Gdy będziemy eksplorować kręgi bezpośredniego oddziaływania Abu Hanify w Samarkandzie¹⁴, po wcześniejszym odwiedzeniu tak ważnych, choć często pomijanych, punktów jak wspomniany już Imam Muhammad al-Szajbani (zm. 189/805)¹⁵, Abu Sulajman al-Dżuzdżani (zm. 200/816?)¹⁶, Abu Bakr al-Dżuzdżani (III/IX wiek)¹⁷ oraz Abu Nasr al-Iyazi (ostatnie ćwierćwiecze III/IX stulecia), napotkamy też Imama Maturidiego (zm. 333/944). To ważny moment w rozwoju nauki (sztuki) *dżadal/ilm al-nazar*. Zgodnie ze źródłami Imam Maturidi miał napisać pierwszą systematyczną pracę dotyczącą *dżadal*, która jednak nie zachowała się do naszych czasów¹⁸. Zdaniem Ōzena nosiła ona tytuł *Kitab al-dżadal* i miała być jednym z pierwszych dzieł na ten temat w historii¹⁹. Nie będzie zatem nadużyciem stwierdzenie, że istniały związki między tą dziedziną wiedzy a hanafitami z Samarkandy.

¹¹ R. Uslu, *Cündișapur*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, t. 8, s. 117–118.

¹² Imam Muhammad b. Hasan al-Szajbani (zm. 189/805) jest jednym z dwóch najbardziej znanych uczniów Abu Hanify. Jego prace pomogły ugruntować poglądy szkoły hanafickiej i zinstytucjonalizować ten nurt prawa muzułmańskiego. Urodził się w roku 132 (749–750) w mieście Łasit (nieistniejącym dzisiaj). Sprawował stanowisko kadiego w Raqqa za panowania kalifa abbasydzkiego Haruna al-Raszida (786–809). Jeśli chodzi o jego prace, to należy tu wymienić przede wszystkim *Kitab al-Asl*, znaną również jako *al-Mabsut*. Ma ona formę pytań i odpowiedzi. Przetrwała do naszych czasów prawie w całości. Kolejne dzieło tego uczonego to *al-Dżami’ al-Şagır*, w którym prezentuje on poglądy Abu Hanify przedstawione jako „pochodzące od Muhammada przez Abu-Hanifę i Ya’quba”, uznając je za swoje (podzielane z Abu Yusufem/Ya’qubem). Praca ta również przetrwała do dziś. W *al-Dżami’ al-Kabır*, napisanej po *al-Dżami’ al-Sagır*, al-Szajbani analizuje badane problemy bezpośrednio, bez odwoływania się do narracji i przekazów innych autorów. Również to dzieło przetrwało i jest dostępne. *Al-Siyar al-Kabır* to ostatnia praca al-Szajbaniego, uważana współcześnie za pierwsze kompleksowe opracowanie w dziedzinie prawa państwowego. Pod względem zaprezentowanej w niej analizy prawnej uznaje się ją za bardziej zaawansowaną niż *Kitab al-Asl*. Jej oryginał nie zachował się, a treść jej włączona została do *Szarh al-Siyar al-Kabır* al-Saraksziego (A. Taş, *Şeybani, Muhammad b. Hasan*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, t. 39, s. 38–41).

¹³ J. Ganeri, *Indian Logic*, [w:] *Handbook of History of Logic*, D.M. Gabbay, J. Woods (eds.), Amsterdam 2004, t. 1, s. 309–397.

¹⁴ I. Ūziim, *İyâzi, Ebû Nasr*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, t. 23, s. 499.

¹⁵ A. Taş, M. Ōzşenel, *Şeybani, Muhammad b. Hasan*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 39, İstanbul 2010, s. 38–43.

¹⁶ A. Şener, *Cüzcani, Ebû Süleyman*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 8, s. 98.

¹⁷ M. Yurdagür, *Cüzcani, Ebû Bekr*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 8, s. 97.

¹⁸ A. as-Samarkandi, *Mizan al-usul fi nat’aidz’ al-’ukul*, tłum. M. Zeki Abdulber, Katar 1984, s. 3.

¹⁹ Ş. Ōzen, *İlm-i Hilâf ya da Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu’-n-Nazar*, „Makâlât” 2 (1999), s. 172.

Imam Maturidi w swoim *Tatıl al-Qur'an* stwierdza, że werset *Księgi* odnoszący się do debaty pomiędzy Nimrodem a Prorokiem Abrahamem (a.s.), na który często powołują się uczeni *adab*, mówi o dopuszczalności spierania się i argumentowania na temat zagadnień teologicznych (*kalam*). Zwrot „dyskutuj z nimi w najlepszy sposób” (Pszczoły/*an-Nahl*; 16:125) jest przez niego postrzegany jako pochwała debatowania, obejmującego również między innymi kwestie różnic religijnych²⁰.

Kolejny punkt trasy to Ibn Sina (zm. 428/1037), korzystający z tej samej samanidzkiej biblioteki, co Imam Maturidi, mając być może świadomość istnienia prac tego uczonego, które być może studiował. Zdaniem Hadiego Ensara Ceylana był Ibn Sina bez wątpienia prawnikiem szkoły hanafickiej, a intelektualny rodowód jego nauczycieli sięgał bezpośrednio samego Abu Hanify²¹. Jedynym, znanym nam, uczonym, od którego pobierał on nauki w dziedzinie *fiqh*, był prawnik hanaficki Abu Muhammad Isma'il b. Husajn al-Zahid (zm. 402/1012)²². Szams al-Din Szahrazuri (zm. 687/1288) w swoim dziele *Nuzhat al-Arwah* podaje, że Ibn Sina studiował prawoznawstwo u Ismaila al-Zahida na początku swojej edukacji i że szybko opanował problematykę *chilaf*²³, praktykując sztukę debatowania i argumentacji polemicznej *dżadal* ze swoim mistrzem. Zdaniem tego autora miał on kontynuować swoje badania na tych zagadnieniach nawet po uzyskaniu znacznych osiągnięć i zdobyciu sławy w innych dziedzinach wiedzy²⁴. Musimy poświęcić kilka chwil Awicennie. Interesują nas tutaj przede wszystkim dwie kwestie. Pierwsza z nich to podejście do problemu *dżadal* w *al-Szifa*. W dziele tym autor zestawia z sobą dyskusję z *dżadal*, starając się zaproponować definicję (nazwę) tej ostatniej. W zwięzły i przekonujący sposób wykazuje, że *dżadal* nie może być utożsamiona z dyskusją, ponieważ celem tej drugiej jest zdobycie prawdy, a nie tylko przekonanie przeciwnika, tak jak ma to miejsce w przypadku *dżadal*. Ponadto w ramach sporu *dżadal* dopuszczalne okazuje się stosowanie występów i „niezwykłych środków” wobec

²⁰ E.M. el-Mâturidî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân Tercümesi*, tłum. Y.V. Yavuz (ed.), Istanbul 2019, t. 8, s. 218.

²¹ H.E. Ceylan, *İbn Sinâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu*, [w:] *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sinâ* (DİB Yayınları, 1. Baskı), Ankara 2015, s. 188–191.

²² M. b. Süleyman Kelevî, *Ketâ'ibü'l a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Istanbul 2017, t. 2, s. 121–123.

²³ Zgodnie z rozumieniem słownikowym, pojęcie *chilaf* oznacza „sprzeciwiać się, działać wbrew, przeciwstawić się, zaprzeczać”. Praktycznie rzecz ujmując, *chilaf* używane jest w znaczeniu „obronia innej ścieżki niż ta, którą obrał ktoś w słowach lub zachowaniu oraz zaprezentowania odmiennej postawy”. W przypadku charakterystyki stanowisk niektórych uczonych oraz ich prac pojawia się w postaci zwrotów takich jak „Był biegły w obszarach *chilaf*, doktryny, *usul* oraz *dżadal*”, i wydaje się odnosić do znajomości poglądów szkół innych niż jego własna (termin *dżadal* wydaje się być stosowany na oznaczenie proceduralnej obrony nauczania własnej szkoły oraz metody obalania innych podejść). W związku z tym można powiedzieć, że między *chilaf* i *dżadal* istnieje relacja podobna do tej między *usul al-fiqh* a danym jego nurtem. Pojęcie *chilaf* jest związane praktycznie z *fiqh* i *usul al-fiqh*, a teoretycznie z naukami *dżadal* i teoriami argumentacji. Z powodu tych komplikacji w piśmiennictwie wspomniane dyscypliny są często z sobą mylone i ich nazwy stosuje się zamiennie. Uczeni najczęściej definiują *chilaf*, *dżadal*, *munazara* oraz *'ilm al-nazar* w ten sam sposób. Rozróżnienia między tymi obszarami studiów nie są wystarczająco brane pod uwagę (Ş. Özen, *Hilâf*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Istanbul 1998, t. 17, s. 527–538).

²⁴ Ş. eş-Şehrezûrî, *Nüzhätü'l-ervâh (Bilgelerin Tarihi ve Özeđeyişleri)*, tłum. E. Altaş, Istanbul 2015, s. 842.

interlokutora²⁵. Awicenna, podobnie jak współcześni mu autorzy²⁶, jest świadomy, że pewne księgi z obszaru *Topik* powstały przed napisaniem *Analitik* (= *kijas/sylogizm*) i że fakt ten otwiera drogę do znacznie swobodniejszego posługiwania się „niezwykłymi środkami” w przypadku *dżadal* (dialektyki)²⁷. Gdy spostrzeżenia te zestawimy z uwagami Szahrazuriego, tym bardziej wiarygodne wydaje się twierdzenie o przypisaniu Awicenny do tradycji hanafickiej. Drugie zagadnienie, na które należy tu zwrócić uwagę, to fakt, że bardziej wyczerpującej wiedzy o naturze relacji między „sporem polemicznym” a dyskusją nie znajdziemy ani u samego Arystotelesa (zm. 322 p.n.e.), ani u Farabiego (zm. 339/950), ani u Awerroesa (zm. 595/1198), ani u Ghazaliego (zm. 505/1111), ani u Fakhr al-Din al-Raziego (zm. 606/1210).

Kolejne „miejsce” na mapie to al-Dabusi (zm. 432/1041), współczesny Awicennie. Uczony ten uznawany jest za twórcę nauk o *chilaf*²⁸. Jak zauważa jednak Özen²⁹, twierdzenie to nie jest w pełni zasadne. Z pewnością warto tu natomiast odnotować, że w głównym instruktazowym dziele tego autora, *Taqtim lil Adilla*, w centrum analiz jest pojęcie *hudżdżat* (dowodów), które zostały tu podzielone na racjonalne, intelektualne (*‘aqli*) i religijne, objawione (*naqli*)³⁰. Poza tym, na początku tej pracy znajdziemy rozdział o sylogizmach zatytułowany *Rozdział o munazara*³¹, który wydaje się rozważać kwestię konfliktu dowodów w sposób bardziej systematyczny niż miało to miejsce w przypadku wcześniejszych dzieł.

Poza al-Dabusim w Samarkandzie spotkamy i kolejnych myślicieli, w tym jego uczniów lub osoby należące do związanych z nim kręgów intelektualnych. Jedną z takich postaci jest ‘Alauddin al-Marwazi (zm. 464/1072)³², który — jak wiele wskazuje — wszystkie subtelności wiedzy z obszaru *ilm al-nazar* poznał dzięki al-Dabusiemu, którego był uczniem. Późniejszym głównym specjalistą w tej dziedzinie był Fakhr al-Qudat al-Arsabandi (zm. 512/1118), o którym źródła wspominają jako o „Imamie *Munazara*”³³. Kolejny uczony to Ruqn al-Din Abu al-Fadl al-Kirmanī (d. 543/1149) zapamiętany jako „wybitny w domenach *ma’qul* (dowód wywieziony) i *manqul* (dowód przekazany) oraz z rozległymi kompetencjami, jeśli chodzi o *dżadal*”³⁴. Wreszcie docieramy do Radi al-Dina al-Nisaburiego (zm. 571/1176), który dzięki dorobkowi własnemu oraz za pośrednictwem dokonań swoich studentów pochodzących z różnych szkół prawnych nadał dialektyce (inny sposób definiowania

²⁵ Ibn Sina, *al-Szifa: al-Dżadal*, A.F. al-Ahłani (ed.), Kair 1965, s. 15–20.

²⁶ I. Madkour, *L’Organon D’Aristote dans le monde arabe*, s. 229.

²⁷ Ibn Sina, *al-Szifa: al-Burhan*, A. Badali (ed.), Kair 1954, s. 7–8. Istnieje wiele opracowań na temat związków między pojęciem *qijas* stosowanym w odniesieniu do logiki Arystotelesa oraz tym dotyczącym sfery prawa i prawoznawstwa muzułmańskiego. Konieczne jest jednak kontynuowanie tych studiów, szczególnie w wypadku nurtu hanafickiego. Niniejsza praca stanowi przyczynek do tego rodzaju wysiłków badawczych.

²⁸ al-Kefevī, *Ketâ’ibü’l a’lâmi’l-ahyâr min fukahâ’i mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr*, t. 2, s. 188.

²⁹ Ş. Özen, *Hilâf*, s. 534.

³⁰ M. Bedir, *Takvîmul-edille*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 39, s. 493–494; A. Akgündüz, *Debûsât*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 39, s. 66–67.

³¹ al-Dabusi, *Taqtim al-Adilla*, tłum. A. Yakub (ed.), Rijad 2009, t. 1, s. 218.

³² al-Kefevī, *Ketâ’ibü’l a’lâmi’l-ahyâr min fukahâ’i mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr*, t. 2, s. 271–272.

³³ *Ibidem*, t. 2, s. 376–381.

³⁴ *Ibidem*, s. 470–471.

nauki o *ilm al-nazar*) nowego impetu. Od uczonego tego, opisywanego jako *Munshi al-Nazar* (Mistrz *Nazar*)³⁵, nauki *chilaf* pobierał Ruq̄n al-Din al-‘Amidi (zm. 615/1218) wraz z trzema innymi osobami o tym samym imieniu: Ruq̄n al-Din Muhammadem b. Muhammadem al-Taḥusi al-Hamadanim (zm. 606/1204), Ruq̄n al-Din Imamzadem oraz jeszcze kolejnym, którego nazwisko zostało jednak zapomniane przez autora tego przekazu (Ibn Hallikana)³⁶. Al-Amidi był reprezentantem szkoły hanafickiej, al-Hamadani — szafi’ickiej, natomiast wyznaniowa przynależność pozostałych nie jest nam znana. Posługując się terminologią z nauk o *adab*, możemy stwierdzić, że hanafici jako *ahl al-ra’y* byli bardziej obeznani w sztuce *ilm al-nazar*, choć brakuje otwartych deklaracji na ten temat ze strony samych reprezentantów tej szkoły.

Ruq̄n al-Din al-Amidi al-Samarqandī był uczniem „Mistrza *‘lm al-Nazar*”, al-Nisaburiego. Sam „nie miał sobie równych, jeśli chodzi o kompetencje w *‘ilm al-nazar* oraz *dżadal*” (*al-mubarriz fī ilm al-nazar ła muberriz al-dżadal*, tj. „zwycięzca debat”). Reprezentował szkołę hanaficką³⁷, próbując wynieść *‘ilm al-nazar* poza wąską dziedzinę źródeł prawoznawstwa do statusu narzędzia i zasad poznawania jako takiego (*‘alat qanunijja* [narzędzia kanonicznego]). Jego główne dzieła, *al-Irszad* oraz *al-Nafa’is* są najsłynniejszymi, choć jednocześnie najbardziej krytykowanymi, pracami z dziedziny *‘ilm al-nazar*.

Kolejnym doniosłym punktem związanym z Samarkandą jest dzieło Burhana al-Din al-Nasafiego, którego nauczycielem był student al-Amidiego. Napisał on takie prace z obszaru *‘ilm al-nazar/chilaf/dżadal* jak *al-Fusul*, *Mansza’ al-Nazar*, *al-Taradžih*, *Daf al-Nusus ła al-nukud*, *al-Nikat al-Zarurijja al-‘Arba’iniyya* (*al-Ustukussat*), *Risala fi al-daḥr ła al-tasalsul*³⁸ oraz *at-Ta’aruzat*³⁹. Al-Nasafi to uczony, na którego wykłady na temat *nazar* uczęszczał al-Samarqandī⁴⁰. Jego najważniejsze dzieło to *al-Fusul*, komentowane przez licznych uczonych, w tym właśnie al-Samarqandiego⁴¹.

Wraz z al-Samarqandim, studentem al-Nasafiego, docieramy do serca wydarzeń związanych z rozwojem w Samarkandzie *adab al-bahs*, najbardziej oryginalnego wytworu myśli muzułmańskiej epoki poklasycznej. Jest ono dziełem przede wszystkim Szamsa al-Din Muhammada b. Aszrafa al-Samarqandiego (zm. 722/1322). Nasza wiedza na temat życia tego uczonego jest ograniczona. Wczesne lata swego życia spędził on w Chodźencie, a następnie przeniósł się do Tebrizu w dzisiejszym Iranie, po czym żył w Mardin w dzisiejszej Turcji, gdzie miał pracować nad komentarzami do *al-Fusul*, dzieła swego mistrza, Burhana al-Din al-Nasafiego. Zgodnie z przekazem jego ucznia, Muhammada b. Muḥammada b. ‘Umara al-Ghazi al-Samarqandiego,

³⁵ *Ibidem*, t. 2, s. 310–312; t. 3, s. 186.

³⁶ Ş. Özen, *İlm-i Hilaf ya da Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin*, s. 174.

³⁷ al-Kefevî, *Ketâ’ibü’l a’lâmi’l-ahyâr min fukahâ’i mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr*, t. 3, s. 186.

³⁸ Ş. Özen, *İlm-i Hilaf ya da Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin*, s. 176–179.

³⁹ Szerife al-Huszani za Brockelmannem (B. al-Din al-Nasafi, *Szerh al-Fusul fi ‘ilm al-dżadal*, tłum. S. bnt. Ali b. S. al-Huszani, Rijad 1433, s. 7) przypisuje autorstwo tego dzieła Nasafiemu.

⁴⁰ es-Semerikandi, *Şarh al-Fusul*, tłum. N. Pehlivan-H. E. Ceylan (niewydany manuskrypt), Ankara 2020, s. 66.

⁴¹ Ş. Özen, *İlm-i Hilaf ya da Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin*, s. 177–178.

życie zakończył 22 dnia miesiąca Sza‘al 722 roku (3 listopada 1322) w Chodźencie. Jeśli chodzi o jego przynależność wyznaniową, to wydaje się, że nie ma konieczności definitywnego jej rozstrzygnięcia. Próby jej określenia są jednak podejmowane. Jeden z komentatorów jego *Risala*, Muhsin b. Idris al-Bey pazari (świadczenie z roku 777/1375)⁴², stwierdza, że był on reprezentantem szkoły szafi‘ickiej. Wyżej podpisany chciałby jednak zauważyć, że komentując *al-Fusul* al-Nasafiego, al-Samarqandi sam siebie sytuuje po stronie hanafitów, gdy dodaje odnoszący się do nich zwrot ‘*indena* („naszym zdaniem”, „według naszej szkoły”), przytaczając odpowiedź Abu Hanify na jedną z opinii szafi‘itów, przedstawionych tu jako adwersarze⁴³. Z kolei w *al-Saha’if* wydaje się on sympatyzować ze stanowiskiem maturydytów, określając przedstawicieli tej szkoły jako *ashabuna* („naszych przyjaciół”, „tych, którzy podzielają nasze stanowisko”). Dodatkowo Veliyyüddîn Cârullah Efendi (zm. 1151/1738) sprzeciwia się wykładni zaproponowanej przez al-Bey pazariego, cytując *al-Saha’if* oraz inne prace al-Samarqandiego, na potwierdzenie tezy, że uczony ten „w swoich poglądach był maturydytą, a w uczynkach (praktyce obrzędowej) — hanafitą”⁴⁴. Podsumowując, najbardziej zasadnym będzie określenie al-Samarqandiego oraz jego dokonań w dziedzinie *adab al-bahs ta al-munazara* — zgodnie z terminologią stosowaną w ramach tej sztuki — mianem „świadczenia” w rozwoju myśli muzułmańskiej.

Możemy teraz przystąpić do rozważenia pewnych elementów treści dzieła al-Samarqandiego oraz podróży, której odbycie sugeruje tytuł niniejszej prezentacji. Gdy przyjrzymy się twierdzeniom al-Samarqandiego w *Risala fi Adab al-Bahs* oraz *Qistas al-Afkar*, zdamy sobie sprawę, że rola, którą przypisuje sobie autor wobec *adab* to „systematyzator”. Jak wspomnieliśmy wcześniej, autor ten zauważa, że choć uczeni *muhaqqiq*, czyli ci, którzy potrafią dostarczyć dowodów do swoich twierdzeń, posługują się *adab*, w literaturze oraz ustnych przekazach na ten temat mamy do czynienia z brakiem (teoretycznego i metodologicznego) porządku, który należy zaprowadzić dzięki *adab* dociekań (*adab al-bahs*), który wspomaga proces poznawania i rozumienia przez uczącego się oraz wykładania i objaśniania przez nauczającego, chroniąc obydwu przed prowadzeniem próżnych dywagacji (*fi al-bahs min al-dalala*)⁴⁵. Al-Samarqandi wprowadza tę nową metodę pod nazwą *adab al-bahs* w swoim *Risale*⁴⁶, w *Qistas*⁴⁷ oraz komentarzach⁴⁸ nazywa ją *al-bahs wal-munazara*, w *al-Mu‘tekadat*⁴⁹ określa ją jako ‘*ilm al-munazara*, podczas gdy

⁴² Zob. np. H.E. Ceylan, *Erken Dönem Osmanlı’da Burhâneddîn en-Neseî İzinde Bir Âdâbu’l-bahs Şarihi: Muhsin b. İdris el-Bey pazari, Osmanlıda İlmî Mantık ve Münazara içinde*, M. Özturan, Y. Daşdemir, F. Kayacan (eds.), İstanbul 2022, s. 317.

⁴³ Zob. np. es-Semerkandi, *Şarh al-Fusul*, s. 39, 40, 49.

⁴⁴ V. Carullah, *Haşiye ala Mes‘ud al-Rumi*, Carullah 1861, vr.: 505b.

⁴⁵ es-Semerkandi, *Risâle fi âdâbi’l-bahs*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt), paragraf 2.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ es-Semerkandi, *Kıstâs’ul-Efkâr (Düşüncenin Kıstâsı)*, tłum. N. Pehlivan (ed.), İstanbul 2014, s. 500.

⁴⁸ es-Semerkandi, *Şerhu’l-Kıstâs*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt) Ankara 2019, s. 530.

⁴⁹ es-Semerkandi, *‘İlmu’l-münâzara mine’l-Mu‘tekadât*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt) Ankara 2019, s. 4.

w *al-Anṭar al-Ilāhiyya*⁵⁰ nosi ona nazwę *qawa'id al-bahs* (tak jak w dziełach al-Nasafiego, choć w swoich komentarzach do *al-Fusul* al-Samarqandi posługuje się terminem *'ilm al-nazar*). Warto pokreślić, że prace al-Samarqandiego na temat *adab* nie ograniczają się do jego wyżej wymienionych dzieł autorskich. Należy tu wspomnieć również o jego komentarzach do dzieł al-Nasafiego — nie tylko do *al-Fusul*, ale też do *al-Niqat* oraz *al-Mansz'a al-Nazar*, gdzie dokonuje korekt oraz proponuje uwagi, które przyczyniły się do znacznego rozwoju całego tego systemu wiedzy. Co więcej, komentarze te są godne uwagi również z tego powodu, że dają początek krytycznym uwagom i rozstrzygnięciom (takim jak te przedstawione przez Kamala al-Dina al-Turkaniego), które pozwalają nam ująć miejsce al-Samarqandiego między nurtami „fiqhistycznym” (prawoznawczym) a „logicznym”, jeśli chodzi o kształtowanie się i sposób ujęcia *adab*. Nowa teoria argumentacji zaproponowana przez al-Samarqandiego doprowadziła właściwie do porzucenia przez uczonych muzułmańskich sztuki *dżadal* rozwijanej w obrębie tradycji perypatetyckiej opartej na *Topikach*, czyli teorii argumentacji nazywanej przez jurystów *'ilm al-chilaf/ 'ilm al-nazar*.

Choć niektóre pojęcia, które występują w tej nowej, usystematyzowanej przez al-Samarqandiego nauce, były już stosowane w pierwszych tłumaczeniach *Organonu* (na przykład *munakaza* [sprzeciw] czy *mu'araza* [przekazanie przeciwdowodu]), to ich znaczenie było determinowane przez obszar wiedzy, w ramach którego posługiwano się nimi przede wszystkim, czyli *usul al-fiqh*. Al-Samarqandi w pierwszym rozdziale *Risala* przeprowadził odpowiednią klasyfikację terminologiczną. W swoich pracach, które w przeważającej mierze były traktatami logicznymi, podkreślił właśnie logiczny wymiar tych pojęć, przyporządkowując je do dyscypliny nazwanej *ṭalabi al-qijas*, którą uznał za podstawę logiki. Stwierdził, że *adab* odnosi się do dwóch dziedzin: zawężania/definiowania oraz rozstrzygania/orzekania. W *Qistas* analizuje jednak zagadnienie sporu/argumentacji według innego podziału: z jednej strony kolejność/porządek i reguły (*adab*) *bahs*, a z drugiej — błędy i ich przyczyny. Klasyfikacje te trudno uznać za przypadkowe. Niektórzy arystotelicy traktowali tekst *O dowodach sofistycznych* jako integralną część *Topik*. Choć sam autor wydaje się odróżniać od siebie te dzieła, to fakt, że ósma księga *Topik* jest zgodna z treścią *O dowodach...*, skłonił tych uczonych do ujmowania tego ostatniego dzieła jako uzupełnienia tego pierwszego⁵¹. Interesujący w tym świetle wydaje się fakt, że choć dzieła te były tłumaczone na język arabski oddzielnie⁵², to w przypadku wczesnych edycji opracowanych przez 'Abd al-Rahmana Bada'iego *O dowodach...* następuje od razu po *Topikach*, bez *Retoryki* i *Poetyki*, które zwykle umieszczane były między nimi⁵³.

⁵⁰ es-Semerkandi, *Kawâ'idu'l-bahs mine'l-envâri'l-ilâhiyye*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt) Ankara 2019, s. 4.

⁵¹ I. Madkour, *L'Organon D'Aristote dans le monde arabe*, s. 236.

⁵² İbn Sina, *Shifa: al-Safsata*, A.F. al-Ahłani (ed.), Kai 1958, s. 2.

⁵³ Aristo, *Kitab al-Tubika*, tłum. E.O. al-Dimaszki, A. Bada'i (ed.), Kuwait-Beirut 1980, s. 489–769; Aristo, *Kitab al-Sufistika*, tłum. Y. b. Adi, İ. b. Zur'a, al-Naimi, A. Bada'i (ed.), Kuwait-Beirut 1980, s. 773–1054.

Podział zaproponowany w *Qistas* (możemy tu włączyć jeszcze trzecią księgę, tak jak zostało to zastosowane w *Risala*) okazuje się zatem w pełni odpowiadać intencjom Arystotelesa. Al-Samarqandi stwierdza, że argumentacja odnosi się do dwóch punktów: po pierwsze, istnienia tego, co konieczne (przyczyny), a po drugie — wykazania konieczności (przyczyny sprawczej) tej przyczyny⁵⁴. Wywód ten przypomina argumentację prawników hanafickich na temat „istnienia przyczyny” oraz „określenia stopnia jej wpływu” na sąd, czynników traktowanych jako nie tożsame. Gdy w *Qistas* przeprowadzona jest klasyfikacja nauk ze względu na poziom ich ścisłości (siły dowodów), *chilaf* (dialektyka/argumentacja prawnicza) następuje bezpośrednio po *usul al-fiqh*, jednak *munazara* (jako ogólna sztuka prowadzenia sporów i dyskusji) nie znajduje się bezpośrednio po logice, co sugeruje, że albo zawiera się ona w samej tej nauce, albo też że należy ona do dziedziny „logiki stosowanej”, jak dowodzi mój kolega dr Muhammed Çelik⁵⁵. Zdaniem al-Samarqandiego w trakcie dyskusji dopuszczalne jest korzystanie z wnioskowania/dowodzenia na podstawie sylogizmów kategorycznych i dysjunktywnych, dedukcji czy analogii jako pojedynczych metod lub ich połączenia. Tylko dwóch spośród współczesnych mu autorów⁵⁶ twierdziło, że te same dowody mogą być stosowane w *dżadal* (w obrębie prawoznawstwa), zdaniem Ibn Siny — zarówno w *al-Szifa: al-Burhan*⁵⁷, jak i *al-Szifa: al-Dżadal*⁵⁸ — jest to prawda jedynie w odniesieniu do sylogizmu i dedukcji.

Z Samarkandy do Stambułu

Możemy teraz wyruszyć do Stambułu. Choć tradycja *adab* znalazła swoje miejsce w kanonie myśli muzułmańskiej dzięki komentarzom i traktatom al-Samarqandiego, to jej najwyższe osiągnięcia stały się możliwe dzięki fundamentom cywilizacji naukowej imperium osmańskiego. Stało się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, ze względu na nadzwyczajne zainteresowanie tą problematyką ze strony licznych, żyjących wówczas, badaczy i myślicieli. Trudno w tym kontekście wymienić konkretne nazwiska, ponieważ autorów, którzy zajmowali się teorią argumentacji było tak wielu. Wystarczy odwołać się do ogólnych uwag z pracy Khaleda al-Rouayheba⁵⁹ oraz do bardziej szczegółowego, monograficznego studium Muhammeda Çelika⁶⁰. Obydwie te prace dostarczają wielu danych i dowodów na ten temat. W niniejszej prezentacji, w ramach jej zakończenia, zwrócona zostanie uwaga na kolejny aspekt kwestii rozkwitu nauki *adab al-baḥs* w Imperium Osmańskim, związany z myślą Husajna Szaha Adanawiego (zm. 918 [?]). W wypadku tego myśliciela zasadne jest, naszym zdaniem, posłużenie się analogią do historii logiki — jeśli al-Samarqandiego uznamy za Arystotelesa nauk o argumentacji, to Husajn Szah byłby jej Ibn

⁵⁴ es-Semerikandi, *Kıstâsu'l-Efkâr*, s. 519/a. 1010.

⁵⁵ Prywatna rozmowa przywołana za zgodą Muhammeda Çelika.

⁵⁶ al-Urmavi, *Szarh al-Bayan*, 346a; al-Szahrazuri, *Rasail*, s. 401.

⁵⁷ Ibn Sina, *al-Szifa: al-Burhan*, s. 55.

⁵⁸ Ibn Sina, *al-Szifa: al-Dżadal*, s. 25, 81.

⁵⁹ K. al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, New York 2015, s. 88.

⁶⁰ M. Çelik, *Osmanlı Ulemasının Eleştirel Düşünme Konusuna İlgisi*, „İslami Araştırmalar” 34 (2023), s. 648–660.

Siną i jeśli *Risala/Qistas* tego pierwszego autora to *Organon* tych nauk, wówczas *al-Husajnijja* tego drugiego autora należy traktować jak *al-Iszharat* (*Księgę wyjaśnień i uwag* Ibn Siny). Jest tak dlatego, że przedstawił on argument za podziałem zaproponowanych przez al-Samarqandiego definicji i orzeczeń, wprowadził ich nowy układ oraz określił nowe strategie i odpowiedzi dla różnych stron sporów, które okazały się tak przekonujące, że zostały zaakceptowane i używane przez późniejszych autorów. Jednocześnie starał się on zminimalizować liczbę odniesień do koncepcji samego al-Samarqandiego, odrzucił próby rozszerzenia jej na różne dziedziny wiedzy, skupiając się na badaniu wyłącznie logicznych aspektów i dowodów w przebiegu argumentacji. Powstało 27 komentarzy na temat tej koncepcji, włącznie z tą przedstawioną w *al-Husajnijja*, która w jednym z naszych studiów⁶¹ została z tego powodu określona jako „druga nowa”⁶².

Jeśli chodzi o dzieła Taszkoprzadego (zm. 968/1561) oraz al-Birgilego (zm. 981/1573), to są one przedmiotem dziesiątek komentarzy. Z naszej obserwacji wynika, że zostały one napisane na podstawie tradycji proceduralnej szkoły hanafickiej. Autorzy posługują się terminologią stosowaną w obrębie w tej tradycji z taką subtelnością, że trudno określić, czy ich teksty należą do kategorii *adab* logików czy *adab* prawoznawców⁶³.

Na koniec chcielibyśmy przedstawić skrótowo jedno z dzieł Sączaklizadego (zm. 1145/1732?), *Taqrir al-qałanin al-mutatałila min ‘ilm al-munazara*. Mamy tu do czynienia z arcydziełem w dziedzinie nauk o argumentacji (dialektyce). Pełni tu ono taką samą funkcję jak *Tadžrid al-mantiq* Nasir al-Dina al-Tusiego (zm. 672/1274) odnośnie do logiki. Al-Tusi usunął niepotrzebny wkład do logiki wyłożonej przez Ibn Sinę w *al-Iszharat*, jaki wnieśli Fakhr al-Din al-Razi oraz jego zwolennicy. Sączaklizade uczynił podobnie w swoim *Taqrir* z tradycjami komentarzy i głos, które nawarstwiły się wokół nauk o debatowaniu, czyniąc je wręcz niemożliwymi do opanowania, a dzięki temu autorowi mogły stać się znowu żywo stosowaną sztuką. *Taqrir* oparte jest na dwóch głównych fundamentach, których al-Samarqandi użył w swoim *Qistas*: pojęciach (nazwach) i twierdzeniach (dowodach). Zagadnienie argumentacji osadził na fundamencie pojęciowym, rozpatrywanym najpierw w odniesieniu do opisu (definiowania), a następnie — podziału (różnicowania). Sączaklizade zrewidował w ten sposób klasyfikację Husajna Szaha dającą pierwszeństwo warstwie twierdzeń (dowodzenia). Z treści zarówno *Taqrir*⁶⁴, jak i innego dzieła tego uczonego, *Tahrir al-Takrir*⁶⁵, jasno wynika, że rozwijana przez niego nauka o argumentacji ulokowana zostaje jednoznacznie w obszarze logiki.

⁶¹ N. Pehlivan, *Ádâbu'l-bahs ve'l-Münazara Geleneğinde İkinici Yeni: Hüseyin Şâh Adanavî'in Hüseyiniyyesi*, [w:] *Osmanlı'da İlm-i Mantık ve Münazara*, M. Özturan, Y. Daşdemir, F. Kayacan (eds.), İstanbul 2022, s. 327–329.

⁶² „Pierwszą nową” nauką *adab* jest ta wyłożona w *Risala fi adab al-bahs* al-Samarqandiego oraz w rozdziale *al-bahs and al-munazara* („o badaniu i debacie”), który dodał na końcu swojego *Qistas*.

⁶³ *Ibidem*, s. 337–338; zob. także N. Pehlivan, M. Çelik, *Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivi Mehmed Efendi (ö.981/1573)'nin Risale fi'l-adabı*, [w:] *Balıkesirli Bir İslam Alimi: İmam Birgivi içinde*, Mehmet Bayyigit et al. (eds.), Balıkesir 2021, s. 207–228.

⁶⁴ Saçaklızâde, *Takriru'l-kavânîni'l-mutedâvile fi 'ilmi'l-munâzara*, Y. Türker (ed.), Kahramanmaraş 2017, s. 190–193.

⁶⁵ Saçaklızâde, *Tahrir al-Takrir*, İstanbul 1289, s. 3, 5.

Bibliografia

- Akgündüz A., *Debûsî*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, t. 39, s. 66–67.
- al-Amin A., *Fadżr al-Islam*, Kair 1928.
- Aristo, *Kitab al-Sufistika*, tñm. Y. b. Adi, İ. b. Zur'a, al-Nâimi, A. Badalı (ed.), Kuwait-Beirut 1980.
- Aristo, *Kitab al-Tubika*, tñm. E.O. al-Dimaszki, A. Badalı (ed.), Kuwait-Beirut 1980.
- Bedir M., *Takvîmul-edille*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, t. 39, s. 493–494.
- Bedir M., *Ebu Hanife: Entelektüel Biyografi*, Ankara 2018.
- Carullah V., *Haşîye ala Mes'ud al-Rumi*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Koleksiyonu 1861, vr.: 505b.
- Ceylan H.E., *İbn Sînâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu*, [w:] *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ* (DİB Yayınları, 1. Baskı), Ankara 2015, s. 64–69.
- Ceylan H.E., *Erken Dönem Osmanlı'da Burhâneddin en-Nesefi İzinde Bir Âdâbu'l-bahs Şarihi: Muhsin b. İdris el-Bey pazari*, [w:] *Osmanlı'da İlmî Mantık ve Münazara içinde*, M. Özturan, Y. Daşdemir, F. Kayacan (ed.), İstanbul 2022.
- Çelik M., *Osmanlı Ulemasının Eleştirel Düşünme Konusuna İlgisi*, „İslami Araştırmalar” 34 (2023), s. 648–660.
- al-Dabusi, *Taqîm al-Adilla*, tñm. A. Yakub (ed.), Rijad 2009.
- Ganeri J., *Indian Logic*, [w:] *Handbook of History of Logic*, D.M. Gabbay, J. Woods (eds.), Amsterdam 2004, t. 1, s. 309–396.
- Kefevî M. b. S., *Ketâ'ibü'l a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, İstanbul 2017.
- Kılıçer E., *Ehl-i Rey*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, t. 10, s. 520–524.
- Madkour I., *L'Organon D'Aristote dans le monde arabe*, Paris 1969.
- el-Mâturidî E.M., *Te'vilâtu'l Kur'ân Tercümesi*, tñm. Y.V. Yavuz (ed.), İstanbul 2019.
- al-Din al-Nasafî B., *Szerh al-Fusul fi 'ilm al-dzadal*, tñm. S. bnt. A. b. S. al-Huszani, Rijad 1433.
- Özen Ş., *Hilâf*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 17, İstanbul 1998, s. 527–538.
- Özen Ş., *İlm-i Hilâf ya da Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeü'n-Nazar*, „Makâlât” 2 (1999), s. 171–198.
- Pehlivan N., *Âdâbu'l-bahs ve'l-Münazara Geleneğinde “İkinci Yeni”*: Hüseyin Şâh Adanavî'in Hüseyinîyyesi, [w:] *Osmanlı'da İlm-i Mantık ve Münazara*, M. Özturan, Y. Daşdemir, F. Kayacan (eds.), İstanbul 2022, s. 321–428.
- Pehlivan N., Çelik M., *Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivi Mehmed Efendi (ö.981/1573)'nin Risale fi'l-adabı*, [w:] *Balikesirli Bir İslam Alimi: İmam Birigivi içinde*, Mehmet Bayyığıt et al. (eds.), Balıkesir 2021, s. 207–228.
- al-Rouayheb K., *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, New York 2015.
- Saçaklızâde, *Tahrir al-Takrir*, İstanbul 1289.

- Saçaklızâde, *Takrîru'l-kavânîni'l-mutedâvile fî 'ilmi'l-munâzara*, Y. Türker (ed.), Kahramanmaraş 2017.
- as-Samarkandi A., *Mizan al-usul fi nat'aidz' al-'ukul*, tłum. M. Zeki Abdulber, Katar 1984.
- eş-Şehrezûri Ş., *Nüzhetu'l-ervâh (Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri)*, tłum. E. Altaş, İstanbul 2015.
- es-Semerkandi, *'İlmu'l-münâzara mine'l-Mu'tekadât*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt) Ankara 2019.
- es-Semerkandi, *Kavâ'idu'l-bahs mine'l-envâri'l-ilâhiyye*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt) Ankara 2019.
- es-Semerkandi, *Kıstâsu'l-Efkâr (Düşüncenin Kıstâsı)*, tłum., N. Pehlivan (ed.), İstanbul 2014.
- es-Semerkandi, *Risâle fî âdâbi'l-bahs*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt).
- es-Semerkandi, *Şarh al-Fusul*, tłum. N. Pehlivan-H. Ensar Ceylan (niewydany manuskrypt), Ankara 2020.
- es-Semerkandi, *Şerhu'l-Kıstâs*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt) Ankara 2019.
- Şener A., *Cüzcani, Ebû Süleyman*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, t. 8, s. 98.
- Şimşek M., *İmam Ebu Hanîfe ve Hanefîlik*, İstanbul 2019.
- Ibn Sina, *al-Szifa: al-Dzadal*, A.F. al-Ahłani (ed.), Kair 1965.
- İbn Sina, *Shifa: al-Safsata*, A.F. al-Ahłani (ed.), Kair 1958.
- Taş A., Özşenel M., *Şeybani, Muhammad b. Hasan*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 39, İstanbul 2010, s. 38–43.
- Uslu R., *Cündişapur*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, t. 8, s. 117–118.
- Uzunpostalıcı M., *Ebu Hanife*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, t. 10, s. 143–145.
- Üzüm I., *İyâzî, Ebû Nasr*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, t. 23, s. 499.
- Yurdağür M., *Cüzcani, Ebû Bekr*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, t. 8, s. 97.