

# Mantık-Tefsir İlişkisi: İsmâil Gelenbevî'nin Enfâl Suresi 23. Ayeti Tefsiri\*

Abdurrahman Beşikci\*\*

**Özet:** Bu makale, Osmanlı ulemasının mümtaz isimlerinden İsmâil Gelenbevî'nin (v. 1205/1791) Enfâl Suresi 23. ayet üzerine yazdığı *Risâle fi Tefsiri Kavlihi Teâlâ: "velev Alima'llahu fihim Hayran le-Esme'ahum"* isimli risalesi özelinde, mantık-tefsir ilişkisini incelemektedir. Gelenbevî'nin ifade ettiği üzere, bazı art niyetli kimseler ayetin bir kıyas içerdiğini ve bu kıyasın neticesinin imkânsız olduğunu iddia etmektedir: "Eğer Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilse idi elbette onlara işittirirdi. Ve eğer işittirecek olsaydı elbette onlar yine dönerlerdi." Bu kıyasa göre netice şöyle olmalıdır: "Eğer Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilseydi onlar yine dönerlerdi." Halbuki Allah Teâlâ'nın kendisinde hayır bildiği kimselerin yüz çevirmemesi gerekmektedir. Gelenbevî risalesinde, bu itiraza yönelik üç farklı yaklaşım sunar: (i) Ayette herhangi bir kıyas yoktur, (ii) Ayette bir kıyas olduğunu kabul edersek dahi kıyas gerekli suret şartlarını sağlamamaktadır, (iii) Ayette olduğu iddia edilen kıyası gerekli suret şartlarını sağlasa da netice imkânsız değildir. Gelenbevî, başta hocasının hocası Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî (v. 1176/1762) olmak üzere kendisinden önce bu konuda eser telif eden ulemanın görüşlerini de değerlendirerek konuyu mantık ilmi bağlamında detaylıca ele alır. Bu yönüyle risale, mantığın tefsir çalışmasında ne denli etkili olabileceğini göstermesi açısından oldukça önemli bir örnektir. Biz de bu çalışmamızda mezkûr risale özelinde mantık-tefsir ilişkisini inceleyerek alana mütevazı bir katkı sunmayı hedeflemekteyiz.

**Anahtar Sözcükler:** Tefsir, Mantık, Enfâl Süresi, Hâdimî, Gelenbevî,

**Abstract:** This article focuses on Isma'il Gelenbevî's (d. 1205/1791) treatise on verse 23 of Surah Anfal, entitled *Risâla fi Tafsiri Kavlihi Ta'ala' Alima'llahu fihim Khayran La-asma'ahum*. Gelenbevî states that some ill-intentioned people have claimed that the verse contains a logical syllogism that requires an impossible conclusion. "If Allah had known any good in them, He would have made them listen. And if He had made them listen, they would turn away in aversion." The implication is that "if Allah had known any good in them, they would turn away in aversion." However, those whom Allah knows to be good should not turn away. In his treatise, Gelenbevî addresses this objection from three different ways: (i) There is no syllogism in the verse; (ii) Even if we accept that there is an syllogism in the verse, it does not have the necessary conditions for syllogism; and (iii) even if we concede that the claimed syllogism has the necessary conditions, the conclusion is not impossible. Gelenbevî thoroughly examines the logical aspects of the issue by evaluating the views of scholars who wrote on this subject before him, particularly his teacher, Abû Sa'îd al-Khâdimî (d. 1176/1762). In this respect, the treatise is a very important example of how effective logic can be in exegesis. In this study, we aim to make a modest contribution to the field by examining the relationship between logic and exegesis in relation to the aforementioned treatise.

**Keywords:** Tafsir, Logic, Sûrat al-Anfâl, al-Khâdimî, Gelenbevî

\* Makalenin nihai halini almasında önemli katkılar sunan kıymetli arkadaşım M. Maşuk Aktaş'a teşekkür ederim.

\*\* Ar. Gör., İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi İstanbul, Türkiye. İletişim: abdurrahmanbesikci@ihu.edu.tr

## Giriş

Mantık, kurallarına riayet edilmesi hâlinde kişiyi düşünme sürecinde hatadan koruyan bir disiplindir. Mantığın İslam dünyasına girmesiyle birlikte farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Erken dönemde ulemanın bir kısmı “mantık” adı verilen bu yeni ilme karşı menfi bir tavır sergilerken, bir kısmı ise bunun aksine olumlu bir yaklaşım benimsemiştir. İlerleyen dönemlerde Fârâbî (v. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (v. 428/1037) mantık ilmindeki dönüştürücü etkileriyle birlikte, mantık bir ilim olarak Müslümanlar arasında kabul görmüştür. Sünnî gelenek içerisinde bu dönüştürücü etkiyi takip eden ve mantığı “bir kimsenin ilmine güvenmenin” şartı olarak kabul eden isim ise İmam Gazzâlî'dir (v. 505/1111). İmam Gazzâlî'nin “Mantuk bilmeyenin ilmine güven olmaz” sözü, ulema arasında adeta bir motto hâline gelmiştir.

İnsanın üzerine düşünebileceği en kıymetli şey ise hiç şüphesiz Allah Teâlâ'nın kelimidir. Dolayısıyla mantık ilkeleri, Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir araç konumundadır. Mantığın tefsirde bir araç olarak sistematik biçimde kullanılması nispeten daha geç dönemlere tekabül etse de mantık ilminin erken dönemlerden itibaren müfessirlerin gündeminde yer aldığı söylenebilir. Nitekim, Mâturîdî mezhebi kurucusu İmam Mâturîdî (v. 333/944), *Te'vilâtu Ehli's-Sünnet*'de “mantık sahibi” mahlasıyla andığı kimseye atıfta bulunmaktadır.<sup>1</sup> Erken dönemde yaşamış bir diğer isim olan İbn Sînâ ise kaleme aldığı *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs* ile mantığın tefsir ilminde bir âlet ilmi olarak nasıl kullanılabileceğine dair dikkat çekici bir örnek ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın bu tefsiri, başta Devvânî (v. 908/1502) ve çalışmamızda sıkça atıfta bulunacağımız Ebû Said Muhammed Hâdimî (v. 1176/1762) olmak üzere, pek çok müteahhir alim tarafından da şerh edilmiştir.<sup>2</sup>

Mantık-tefsir ilişkisi bağlamında zikredilmesi gereken bir diğer önemli eser ise İmam Gazzâlî'nin *el-Kıstâsu'l-Müstakîm* adlı kitabıdır. İmam Gazzâlî bu eserinde, mantıktaki kıyas şekillerinin Kur'an-ı Kerim'deki kullanım biçimlerine dair çeşitli örnekler verir.<sup>3</sup> İmam Gazzâlî, eserin girişinde “Allah'ın kitabında tenzîl ettiği ve elçi-

1 İmam Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünnet* (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 1, 117.

2 Ahmet Faruk Güney, *İhlâs Sûresi Tefsiri ve Şerhleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022).

3 Bkz. Ebû Hâmid İmam Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-Müstakîm: Doğsdoğru Ölçü*, ed. İbrahim Çapak (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023).

lerine onlarla ölçmelerini öğrettiği beş mîzân'dan söz eder.<sup>4</sup> İmam Gazzâlî'nin konu ettiği mizanlar ise iktirânî kıyasın ilk üç şekli ve iki şartlı önerme türüdür. Alanın öncülleri olan İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin yanı sıra Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1210), Kâdî Beyzâvî (v. 685/1286), Ebussuûd Efendi (v. 982/1574), Âlûsî (v. 1270/1854) gibi pek çok alim de tefsir çalışmalarında mantık ilmini bir metot olarak benimsemişlerdir.

Buna karşın İslam dünyasında mantığın İslami ilimlere tatbikine karşı çıkan âlimler de olmuştur. Bu noktada, İbn Teymiye'nin (v. 728/1328) *Nakzû'l-Mantık* ve *er-Reddu ale'l-Mantikiyyîn* isimli eserleri ile Suyûtî'nin (v. 911/1505) *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenneyi'l-Mantık ve'l-Kelâm* adlı eseri örnek gösterilebilir. Ayrıca çeşitli kaynaklarda İmam Nevevî ve İbn Salâh'ın da mantık ilmine "haram" dedikleri nakledilmektedir.<sup>5</sup>

Mantığın tefsir sahasındaki kullanımına dair bir diğer örnek, bu makalede inceleme konusu yapacağımız Enfâl Sûresi 23. ayeti etrafında teşekkül eden literatürdür. Ayette şöyle buyrulmaktadır:

"Ve eğer Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilseydi, elbette onlara işittirirdi. Ve eğer işittirecek olsaydı, elbette onlar yine dönerlerdi. Ve onlar kaçınan kimselerdir."

Söz konusu risalelerde ele alınan problem bağlamında, ayet-i kerîmede iki şartlı önermeden oluşan birinci şekilden<sup>6</sup> bir iktirânî kıyas yer almaktadır.<sup>7</sup> Bununla beraber kıyas, imkânsız bir neticeyi gerektirmektedir. Ayetteki kıyası aşağıdaki şekilde göstermek mümkündür:

Küçük Öncül (k): Eğer Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilse idi elbette onlara işittirirdi.

Büyük Öncül (b): Ve eğer işittirecek olsaydı elbette onlar yine dönerlerdi.

Netice (n): Eğer Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilseydi onlar yine dönerlerdi.<sup>8</sup>

4 Ebû Hâmid İmam Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-Müstakîm*, 48.

5 Ahmed Demenhûrî, *İzâhu'l-Mühem min Meâni's-Süllem* (Beyrut: Dâru'l-Besâir, 2013), 1, 52-53.

6 Birinci şekil: Orta terimin küçük öncülde mahmûl, büyük öncülde mevzû'da olduğu kıyas. Gelenbevi, *Burhân-ı Gelenbevi* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1310), 35.

7 İktirânî kıyas: Neticesi veya neticesinin nakîzi öncüllerde bilfiil yer almayan kıyas. Gelenbevi, *Burhân*, 32.

8 Çalışmanın ilerleyen kısımlarında gerek metni kalabalıklaştırmamak gerek okura kolaylık sağlama amacıyla önermeler açıkça zikredilmeyecek, belirtilen rumuzlar tekrarlanacaktır.

Bu netice ise kabul edilemez.<sup>9</sup> Çünkü Allah Teâlâ'nın kendisinde hayır bildiği kimsenin, bu hayra mutabık şekilde, hakikatten yüz çevirmemesi gerekirdi. Aksi takdirde Allah Teâlâ'nın ilmi cehalete dönecektir ki bu da imkânsızdır.<sup>10</sup> Zira bu kimse-lerde, kendilerinde hayır bilinmesine rağmen, herhangi bir hayır ortaya çıkmamış ve hakikatten yüz çevirmişlerdir.

Bu ayet bağlamında tartışmayı ilk olarak kimin başlattığını tespit etmek kolay gözükmemektedir. Bununla beraber Fahreddin Râzî,<sup>11</sup> İbn Hişâm (v. 761/1360),<sup>12</sup> Teftâzânî (v. 792/1390),<sup>13</sup> Hâdimî,<sup>14</sup> İsmâil Gelenbevî (v. 1205/1791), Âlûsî (v. 1270/1854)<sup>15</sup> gibi pek çok meşhur âlim, bu meseleyi risale ve kitap bölümlerine konu etmişlerdir. Bu durum, söz konusu ayetin mantık-tefsir ve mantık-Müşkilü'l-Kur'ân ilişkisi bakımından taşıdığı önemi daha da artırmaktadır. Öte yandan İmam Mâtürîdî,<sup>16</sup> Beyzâvî (v. 685/1286),<sup>17</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310)<sup>18</sup> gibi müfessirler bu tartışmaya doğrudan temas etmemekle birlikte, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde de ele alınacak bazı ihtimalleri tefsirlerine taşıyarak dolaylı bir tutum sergilemişlerdir.

Bu çalışmada, söz konusu ayet etrafında kaleme alınan eserlerden İsmâil Gelenbevî'nin risalesi inceleme konusu yapılacaktır. Gelenbevî'nin tercih edilmesinin temel nedeni, kendisinden önce bu ayet etrafında yürütülen mantık-tefsir tartışmalarına açık veya örtülü şekilde atıfta bulunarak meseleye eleştirel bir katkı sunmasıdır. Böylece Gelenbevî özelinde yapılacak bir inceleme, ayet etrafındaki tartışmaların

9 İsmâil Gelenbevî, "Risala fi qawlihi te'ala low 'alima Allahu fihim khayran", *The Late Ottoman Kalam Tradition: İsmail Gelenbevi (1730-1791) and His Kalam Treatises* içinde (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, 2017), 90.

10 Gelenbevî, "Risâle fi kavlihi", 90.

11 Fahreddin Râzî, *Tefsîru'l-Fahrî'r-Râzî eş-Şehîr bi't-Tefsîri'l-Kebûr ve Mefâtîhi'l-Gayb* (Dâru'l-Fikr, 1981), 15, 149.

12 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an Kutubi'l-E'arîb* (Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 1, 289.

13 Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2013), 336.

14 Harun Bekiroğlu, "Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri Hakkında Risalesinin Tahkikli Neşri", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 4 (2016).

15 Şihâbeddin Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîr'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 9, 189-190.

16 İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünnet* (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 6, 193-194.

17 Kâdi Beyzâvî, *Envârû't-Tenzîl ve Esrârû't-Te'vîl el-Marûf bi-Tefsîri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 2001), 1, 380-381.

18 Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikû't-Tenzîl ve Hakâikû't-Te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1, 639.

hangi yönde geliştiğini gözlemlenebilir. Ayrıca Gelenbevî'nin risalesi, diğerlerine nazaran tefsir-mantık ilişkisini çok daha net bir şekilde göstermektedir. Bu ise, söz konusu risaleyi ayrıcalıklı bir konuma taşımaktadır. Bu doğrultuda makalemizde, Gelenbevî'yi mümkün olduğunca kaynaklarıyla birlikte değerlendirmeye çalışacağız. Bu noktada özellikle, Gelenbevî'nin hocasının hocası Ebû Saîd el-Hâdimî üzerinde durulacaktır. Zira Hâdimî de öğrencisi Gelenbevî gibi bu konuya dair müstakil bir risale kaleme almış ve meseleyi derinlemesine tartışmıştır.<sup>19</sup> Böylelikle hoca-talebe ilişkisi içinde aynı ilmi geleneğe mensup iki ismin, belirli bir bağlamda yürüttükleri düşünsel süreklilik daha net biçimde gözlemlenebilecektir.

## Gelenbevî'nin Risalesine Dair

Giriş kısmında da ifade edildiği üzere Gelenbevî, Enfâl Suresi'ndeki ilgili ayetin tefsiri için müstakil bir risale kaleme almıştır.<sup>20</sup> Risalenin günümüzde tespit edilen beş yazma nüshası vardır. Öte yandan Osmanlı döneminde yayımlanmış herhangi bir matbu nüshaya rastlanılmamıştır. Bahsi geçen yazma nüshalar şunlardır:

i) Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar Koleksiyonu, 106 numaralı yazma:

Bu nüshada risalenin adı açıkça zikredilmez. Müstensih, risalenin baş tarafına "Gelenbevî'nin risalesi (رسالة الكلنوي)" ibaresini kaydetmiştir. İstinsah tarihi belirtilmemiştir. Ayrıca müstensih, risalenin sonuna "Bu, Gelenbevî'nin hattından istinsah edilen nüshadan alınan şeylerin sonucusudur." şeklinde bir not düşmüştür.

ii) Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde Koleksiyonu, 723 numaralı yazma:

Bu nüshada eser, giriş kısmında "Gelenbevî'nin Risalesi: –Este'üzü Billâh– 'Alimallâhu fihim hayran le-esma'ahum velev esma'ahum le-tevellev" adıyla anılmaktadır. Ancak risalenin girişinde ayrıca herhangi bir başlık zikredilmez.

iii) Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Nuri Efendi Koleksiyonu, 197 numaralı yazma:

19 Hâdimî'nin risalesi özelinde kaleme alınan iki makale için bkz. Harun Bekiroğlu, "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), Bekiroğlu, "Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri".

20 Gelenbevî'nin söz konusu eserine çalışmanın ilerleyen kısımlarında sadece "Risâle" ismiyle işarette bulunulacaktır.

Bu nüshanın başında eser “Risâle fî kavlihî Te‘âlâ: velev ‘alimallâhu” adıyla anılmaktadır. Bununla birlikte giriş kısmında ayrıca bir başlık bulunmamaktadır.

iv) Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 606 numaralı yazma:

Bu nüshada müstensih, risalenin kenarına “Risâletu velev ‘alimallâhu li'l-Gelenbevî” ifadesini kaydetmiştir. Herhangi bir istinsah tarihi zikredilmez.

v) Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi, Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu, 9432 numaralı yazma:

Bu nüshada eserin adı zikredilmemektedir. Müstensih, risalenin baş tarafına “Bu risale faziletli Gelenbevî'ye aittir. (هذه الرسالة للفاضل الكليني)” şeklinde bir not düşmüştür. Nüshanın istinsah tarihine dair herhangi bir bilgi yer almamakla birlikte, eserin girişinde Ömer Akşehrî tarafından Akşehir Kütüphanesi'ne vakfedildiğini gösteren bir mühür bulunmaktadır.

Günümüzde ise risalesi üzerine yapılan iki tahkik çalışması bulunmaktadır:

i) Abdulrahman A.M Mherigh'in “The Late Ottoman Kalam Tradition: İsmail Gelenbevi (1730-1791) And His Kalam Treatises” adlı yüksek lisans tezinin bir bölümü:

Mherigh Gelenbevî'nin risalesini “*Risâle fî Ref'îl-İşkâl fî Kavlihî Teâlâ Velev Alimallahu fihim Hayran le-Esma'ahum*” adıyla tahkik etmiş olsa da kullanmış olduğu (i), (ii) ve (iii) nüshalarında böyle bir isimlendirmeye tesadüf edilmemiştir. Tahkik kısmında yer yer hatalar olmakla beraber okuyucunun atıflarımızı daha rahat takip edebilmesi adına çalışmamızda Mherigh'in tahkiki esas alınacaktır.

ii) Muhammed Taha tarafından yayımlanan *Risâle fî Def'îl-İşkâl An Tefsîri Kavlihi Teâlâ Velev Alimallahu Fihim Hayran le-Esma'ahum li-Şeyhzâde ve Eydan bi'l-Gelenbevî* adlı eser:

Ancak bu kitaba ulaşma imkânı bulamadık.

Bunların yanı sıra risale, Asad Q. Ahmad'ın “The Logic of God's Knowledge” başlıklı makalesine de konu edilmiştir.<sup>21</sup> Ancak söz konusu çalışmada meselenin derinlikli biçimde ele alınmayışı sebebiyle, bu makale çalışmamızda ayrıca ve müstakil bir değerlendirmeye tabi tutulmayacaktır.

21 Asad Q. Ahmed, “The Logic of Gods Knowledge”, Tradition and Reception in Arabic Literature: Essays Dedicated to Andras Hamori içinde, 149-157.

## Gelenbevî'nin Enfâl Suresi 23. Ayet Tefsiri

Gelenbevî, *Risâle*'nin girişinde, problemin olası kaynakları olarak iki farklı gruptan söz etmektedir:

- Kur'an-ı Kerîm'e itiraz etmek isteyen kimi zındık ve mülhit kimseler,
- Dini meselelerde şüphesi bulunan bazı Müslümanlar.<sup>22</sup>

Araştırmalarımızda problemi ilk olarak kimin ortaya attığına yahut ilerleyen dönemlerde bu itirazı kimlerin sürdürdüğüne dair bir bilgiye rastlamadık. Gelenbevî'nin "ve le'allehu işkâlün..." ifadesi, meselenin Müşkilü'l-Kur'ân<sup>23</sup> kapsamında değerlendirilebileceğini de göstermektedir. Ayrıca Gelenbevî'nin, muarızlarınkine benzer bir yöntemle, yani mantık ilmi aracılığıyla cevap üretmesi, onun mantık ilmini Müşkilü'l-Kur'ân kapsamında bir çözüm aracı olarak gördüğünü de göstermektedir.

Gelenbevî öncelikle itiraza yönelik cevapları üç başlık altında tasnif eder:

- i) Ayette herhangi bir kıyas bulunmamaktadır.
- ii) Ayette bir kıyas vardır; ancak bu kıyas sûret şartları sağlamamaktadır.
- iii) Kıyas sûret şartları sağlanmış; ancak kıyasın neticesi imkânsız değildir.

Buna göre Gelenbevî, (ii) ve (iii) aşamalarında, bir önceki aşamalardaki itirazları itibara almaksızın yeni bir yaklaşım sunmaktadır. Böylelikle olası her durum için cevap verilmiş olacaktır.

Gelenbevî'den farklı olarak Hâdimî ise, itirazlarını iki ana başlık altında değerlendirir:<sup>24</sup>

- a) Ayet-i kerîmede bir kıyasın varlığını reddeden itirazlar: Hâdimî bu başlık altında sekiz farklı cevap zikreder.
- b) Ayet-i kerîmede bir kıyas varlığını kabul eden itirazlar: Hâdimî bu başlık altında ise dört farklı cevap zikreder.<sup>25</sup>

22 Gelenbevî, "Risâle fi kavlihi", 90.

23 Adem Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân" (İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2006).

24 Makalenin çeşitli yerlerinde Gelenbevî ve Hâdimî'nin argümanlarını kıyaslayacağımız için herhangi bir karşılığa sebebiyet vermemesi adına Hâdimî'nin argümanlarını Roma rakamları ile değil, harfler ile sembolleştirmeyi tercih ettik.

25 Bekiroğlu, "Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri", 104.

İtirazları ele almadan önce Gelenbevî ve Hâdimî'nin "kıyas"tan neyi kastettiklerini biraz daha açık hâle getirmek uygun olacaktır. Nitekim Hâdimî'nin (a) başlığı altında değerlendirdiği bazı cevaplar, Gelenbevî tarafından (ii) altında ele alınmaktadır. Dolayısıyla Hâdimî'nin kıyasın bulunmadığını ifade ettiği bazı durumlarda Gelenbevî, kıyasın varlığını kabul etmiş; ancak kıyasın sûret bakımından gerekli şartları sağlamadığını ileri sürmüştür.

Bir sonraki başlıkta ayrıntılı biçimde ele alınacağı üzere Gelenbevî, (i) başlığı altında ele aldığı itirazlarda orta terimin tekrar etmediğini ifade eder. Orta terim, büyük terimin küçük terime yüklememesinin imkânını sağlayan bir öge olarak kıyasın vazgeçilmez unsurlarındandır. Dolayısıyla Gelenbevî'nin "kıyas yok" dediği itirazlarda, kıyasın üç temel ögesi olan "küçük terim, büyük terim ve orta terim"den orta terimin bulunmadığını görürüz. Böylelikle kıyasta yer aldığı varsayılan iki önermeyi birbirine bağlayan herhangi bir unsur olmayacaktır.

Hâdimî'nin (a) seçeneğinde ifade ettiği "kıyasın yokluğu" ise, zorunlu olarak netice<sup>26</sup> verecek şekilde inşa edilmiş bir yapının bulunmayışı anlamına gelmektedir. Gelenbevî'nin (i) seçeneğinde ifade ettiği, orta terimin tekrar etmemesi, bu anlamıyla (a)'nın kapsam alanına girmektedir. Nitekim, orta terimin bulunmadığı herhangi bir yapı, zorunlu olarak netice verecek şekilde inşa edilmemiş bir yapı olacaktır. Bununla beraber, kıyasın sûret şartlarının sağlanmaması durumunda da kıyas zorunlu olarak netice vermeyecektir.

Bunu bir örnekle açıklamaya çalışalım: "Ahmet insandır. Bazı insanlar öğrencidir" önermelerinden bir kıyas kuralım. Yukarıdaki açıklamaya göre bu kıyas, Gelenbevî'nin (i)'deki itirazına konu olmayacaktır. Nitekim orta terim -yani insan- her iki önermede de tekrar etmiştir. Peki bu iki önermenin tasdiki, üçüncü bir önermenin tasdikini gerekli kılar mı? Elbette hayır. Nitekim kıyastaki suret, bizi herhangi bir neticeyi kabule zorlamaz. Ahmet öğrenci olabilir; ancak olmayabilir de. Nitekim Ahmet'in büyük öncüldeki "bazı insanlar" zümresine dahil olup olmadığı açıktır. Dolayısıyla Ahmet'in öğrenci olup olmadığı bilgisi, söz konusu kıyastan hareketle iddia edilememektedir. Kıyas, Gelenbevî'nin de *Burhân*'da tanımladığı üzere, neticeyi zâtı gereği lazım kılan delildir.<sup>27</sup> Dolayısıyla bir yapı keyfiyet ve kemmiyet şartlarını

26 Bu yazıda "netice" ile kastımız, kıyastaki önermelerin zatlari gereği lazım gelen ve onlardan farklı bir önermedir.

27 Gelenbevî, *Burhân*, 32.

sağlamazsa neticeyi zorunlu olarak gerektirmez. Diğer bir deyişle, sûret şartlarını sağlamayan bir yapı, kıyas olarak isimlendirilemeyecektir. Bu itibarla söz konusu terkip, Hâdimî tarafından (a) kapsamında ele alınabilecektir.

## Birinci Yaklaşım: Ayette Herhangi Bir Kıyasın Bulunmayışı

Gelenbevî, zındıklar tarafından öne sürülen bu problemi çözmek üzere ilk aşamada, ayet-i kerîmenin bir kıyas içermediği yaklaşımını ele alır. Bu başlık altında iki farklı cevap yer almaktadır. Gelenbevî'nin zikrettiği her iki cevap da Hâdimî'nin (a) başlığında değerlendirdiği dördüncü cevabın detaylı hâlidir. Hâdimî bu delili şu şekilde takrir etmektedir:

“Dördüncüsü ise şudur: ‘Orta terim tekrar etmemiştir. Zira birinci öncüldeki işittirme faydalı bir işittirme iken, ikinci öncüldeki işittirme faydasız bir işittirmedir. Yahut ikinci öncüldeki işittirme, Allah Teâlâ'nın onlarda bir hayır bilmemesi takdirindeki bir işittirmedir.’”<sup>28</sup>

Hâdimî, bu delili açıklarken her iki seçeneğin de İbn Hişâm tarafından (v. 761/1360) *Muğni'l-lebîb*'de zikredildiğini,<sup>29</sup> ilkinde İbn Hişâm'ın teferrüt ettiğini, ikincisinin ise Beyzâvî'nin *Envâr*'ında<sup>30</sup> da yer aldığını belirtir.<sup>31</sup>

## Birinci Cevap: İki Öncüldeki İşittirmelerin Farklı Oluşu

Gelenbevî, (i) başlığı altında yer verdiği her iki cevapta da orta terimin tekrar etmediğini ifade eder. Orta terimin tekrar etmediğini ileri sürmek, mutlak anlamda kıyas kurulmasına mânidir.<sup>32</sup> Zikredilen cevapları birbirinden ayıran husus ise orta terim olduğu düşünülen “أسما” ifadesine dair yapılan yorumlardır.

28 Bekiroğlu, “Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri”, 106.

29 İbn Hişâm *Muğni'l-lebîb*'de mezkûr problem etrafında üç farklı cevap zikreder. Bu cevaplardan ikisi Hâdimî'nin ifade ettiği üzere orta terimin tekrar etmeyişinden hareketle ortaya konulmuştur. Üçüncü itiraz ise kıyastaki önermelerin cihetleri ile alakalıdır. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb an kutubu'l-e'arîb*, 1, 289.

30 Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrâru't* (Beyrut: Daru Sâdır, 2001), 1, 380-381.

31 Bekiroğlu, “Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri”, 107.

32 Zira kıyas için ortam terim, küçük terim ve büyük terimin varlığı zorunludur. Kutbuddin er-Râzî, *Şerhu's-Şemsîyye* (Dersâdet: Matbaa-i Âmire, 1300), 142.

Bu yorumların ilkinde göre (k)'da zikredilen "işittirme", faydalı bir işittirme iken; (b)'de geçen "işittirme" ise faydalı olmayan bir işittirmedir. Dolayısıyla orta terim tekrar etmediği için herhangi bir kıyasın varlığından da söz edilemez. Nitekim her ne kadar telaffuz itibarıyla bir benzerlik bulunsa da anlamca farklılaşan iki ayrı "أسمعهم" lafzının bulunması nedeniyle, orta terim tekrar etmemiştir.

Bu durumda önermelerin anlamları şu şekilde yeniden belirlenecektir:

(k1): Eğer Allah Tealâ onlarda hayrı bilseydi, elbette onlara faydalı bir işittirmede bulunurdu.

(b1): Ve eğer onlara faydasız bir işittirmede bulunacak olsaydı, elbette onlar dönerlerdi.

Gelenbevî, bu cevabı daha ayrıntılı biçimde takrir edebilmek amacıyla "faydalı olmayan işittirme"nin anlamını irdeler. Ona göre söz konusu işittirme, ya "mutlak anlamda bir mükellefiyet" ya da "söz konusu kimselerin inat ve kibirlerine mukârin tam bir işittirme" anlamındadır.<sup>33</sup> Bu yeni durumda "(b1)" zelinde iki farklı anlam ortaya çıkmaktadır:

(b1.1) Ve eğer onlara mutlak anlamda bir mükellefiyet duyuracak bir işittirmede bulunacak olsaydı, elbette onlar dönerlerdi.

(b1.2) Ve eğer onlara inat ve kibirlerine mukârin tam bir işittirmede bulunacak olsaydı, elbette onlar dönerlerdi.

(b1.1) durumunda, (b)'nin mukaddemi doğru olacaktır.<sup>34</sup> Zira kafirler mutlak olarak bir mükellefiyete maruz kaldıkları bir durumda yüz çevirmişlerdir. (b1.2) durumunda ise (b)'nin mukaddemi doğru olmayacaktır.<sup>35</sup> Gelenbevî bu durumu "لو" edatına verilen anlamla ilişkilendirir.

Gelenbevî'nin yaklaşımını detaylandırmadan önce "لو" edatının dildeki anlamını incelemek uygun olacaktır. "لو" edatı bu çalışmada üç farklı anlamda kullanılacaktır:

- "لِ" şart edatı ile eş anlamlı olacak şekilde "eğer/şayet" anlamında kullanılan bir edat.

33 Gelenbevî, "Risâle fi kavlihi", 90.

34 Gelenbevî, "Risâle fi kavlihi", 90.

35 Gelenbevî, "Risâle fi kavlihi", 90.

- “لو” edatı, çalışmanın ilerleyen kısımlarında daha ayrıntılı biçimde ele alınacağı üzere, bir şeyin imkânsızlığından hareketle başka bir şeyin imkânsızlığını ifade etmek için kullanılabilir. “Şayet şöyle olsaydı, böyle olurdu. Ancak böyle olması imkânsızdır. Öyleyse şöyle olması da imkânsızdır.” Bu anlamıyla “لو” edatı, dilde yaygın bir biçimde kullanılmaktadır.

- “لو” edatının bir diğer kullanımı ise “لَوْ لَمْ يَخَفِ اللهُ، لَمْ يَعْصِهِ”<sup>36</sup> mevkuf hadisinde<sup>37</sup> kendisini göstermektedir. Bu hadisin anlamı ise şudur: “Eğer Allah’tan korkmasaydı dahi isyan etmezdi (korktukları bu durumda ise asla isyan etmezler).”

Gelenbevi’ye göre mevzubahis ayet-i kerîmede “لو” edatının anlamı “لَوْ لَمْ يَخَفِ اللهُ، لَمْ يَعْصِهِ” mevkuf hadisindeki kullanımına aynıdır.<sup>38</sup> Bu kullanım dikkate alındığında (b) önermesinin anlamı şöyle olacaktır: “Eğer onlar inat ve kibirlerine mukârin tam bir işittirmeye muhatap olsalardı dahi yüz çevirirlerdi; dolayısıyla işitmenin olmadığı bu durumda hayli hayli yüz çevireceklerdir.” Bu haliyle söz konusu önerme doğru değildir. Zira yüz çevirme fiili, işitmenin gerçekleşmesine bağlıdır. Böyle bir işittirmeye muhatap olunmadığı takdirde yüz çevirmenin gerçekleşmesi de mümkün olmayacaktır. Teftâzânî’nin de ifade ettiği üzere “yüz çevirmek”, dönüp gitmek ve boyun eğmemek anlamlarına gelir. Bu ise ancak işittirmenin gerçekleşmesi ile mümkün olacaktır.<sup>39</sup>

Gelenbevi bu noktada muhtemel bir itirazı da ela alır. Buna göre mevkuf hadiste ki “لو” edatı iki olumsuz cümleyi birbirine bağlamaktadır. Ayette ise iki olumlu cümlenin bulunduğu görülmektedir. Peki “لو” edatının bu anlamı sadece ama sadece iki olumsuz cümlenin bağlanması durumunda mı geçerlidir?

Gelenbevi bu muhtemel soruya olumsuz cevap verir. Ona göre “لو” in bu anlamı, mevkuf hadiste olduğu üzere iki olumsuz cümlede yahut iki olumlu veya biri olumlu biri olumsuz cümlede de kullanılabilir. Gelenbevi buna örnek olarak “لَوْ سَتَمْتَنَيْتَنِي، لَأَكْرَمْتُكَ” ifadesini zikreder.<sup>40</sup> Bu ifadenin anlamı ise şu şekildedir: Eğer bana hakaret edersen, ben sana ikram ederim; dolayısıyla hakaret etmezsen hayli hayli ikram ederim.

Bunların yanı sıra her iki ihtimalde<sup>41</sup> de orta terim tekrar etmemekte, dolayısıyla kıyas meydana gelmemektedir.

36 Celaleddin Suyûtî, *Cem’u’l-Cevâmi’ el-Ma’rûf bi’l-Câmi’i’l-Kebîr* (Kahire: el-Ezheri’ş-Şerîf, 2005), 16, 178.

37 Mefkûf hadis sahabeden, onların söz, fiil ve benzeri şeylere dair yapılan rivayetlerdir. İbn Salâh, *Ma’rifetu Envâi’ Ulûmi’l-Hadîs* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1986), 1, 46.

38 Gelenbevi, “Risâle fi kavlihi”, 90.

39 Teftâzânî, *Mutavvel*, 336.

40 Gelenbevi, “Risâle fi kavlihi”, 90.

41 Söz konusu iki ihtimal: (b1.1) ve (b1.2)

## İkinci Cevap: Büyük Öncüldeki İşıttirmenin Şartlılığı

Orta terimin tekrar etmediğine dair ikinci yaklaşım, (k)'nin tâlîsinde geçen<sup>42</sup> "ışittirme"nin "Allah Teâlâ'nın onlarda bir hayır bilmesi" durumuna şartlandırılmış olmasıdır. Buna karşılık (b)'deki "ışittirme"<sup>43</sup> ise "Allah Teâlâ'nın böyle bir bilgisinin olmaması" haliyle kayıtlanmaktadır.<sup>44</sup> Bu durumda (k) ve (b) şu anlamlara gelecektir:

(k<sub>2</sub>) Eğer Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilseydi, -Allah Teâlâ, onlarda bir hayır bilmesine binaen- onlara ışıttirecekti.

(b<sub>2</sub>) Ve eğer Allah Teâlâ -onlarda bir hayır bilmemesi durumunda- onlara ışıttirecek olsaydı, elbette onlar yine dönerlerdi.

İşıttirmenin anlamının iki öncülde farklılaşması, kıyas kurulmasına engel teşkil edecektir.

Ancak Gelenbevî bu cevabı eleştirir. Ona göre bu yaklaşım, kıyasın bulunmadığını yahut orta terimin tekrar etmediğini göstermeye elverişli değildir.<sup>45</sup> Zira bu itirazın asıl odak noktası, birinci şeklin şartı olan büyük öncülün külliliğinin sağlanamamasıdır. Nitekim (b)'de zikredilen "Allah Teâlâ'nın onlarda böyle bir bilgisinin olmaması" durumu, mukaddemin tâlî ile birlikte gerçekleşebileceği mümkün hallerden birisidir.<sup>46</sup>

Gelenbevî'nin itirazını başka bir örnek üzerinden açıklamak mümkündür: "Güneş doğarsa gündüz vardır" önermesinde mukaddem ve tâlînin bir arada meydana gelebileceği mümkün durumlar/vakitler bugün, yarın, ertesi gün şeklinde ifade edilebilir. Bu mümkün durumlardan birinin önermede tayin edilmesi, mümkün tahakkuklardan birini tercih etmek anlamına gelecektir. Yani "Bugün, Güneş doğarsa gündüz vardır", "Yarın, gündüz var ise gece yoktur" önermelerinden kurulacak bir iktirânî kıyasta gündüzün varlığını bugün yahut yarın gibi mümkün tahakkuklardan birisi ile kayıtlandırarak olursak orta terim değişmiş olmaz.

42 Yani: "Eğer Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilse idi elbette onları ışıttirirdi." önermesinin "elbette onlara ışıttirirdi" kısmı.

43 Yani: "Ve eğer ışıttirecek olsaydı elbette onlar yine dönerlerdi." önermesinin "Ve eğer ışıttirecek olsaydı" kısmı.

44 Gelenbevî, "Risâle fî kavlihi", 91.

45 Gelenbevî, "Risâle fî kavlihi", 91.

46 Gelenbevî, "Risâle fî kavlihi", 91.

Gelenbevi'ye göre ayet-i kerîmenin bu şekilde yorumlanması, orta terimin değişmesinin ötesinde, tıpkı Güneş'in doğması ve gündüzün varlığı örneğinde de olduğu üzere, nispetin gerçekleşmesinin mümkün olduğu durumlardan birisini ifade etmektedir. Bir diğer deyişle, ona göre bu takdir, orta terim olan "أسعهم"un anlamının farklılaşmasına yol açacak bir unsur değildir. Aksine bu takdir, şartlı önermelerde mukaddem ile tâli arasında kurulan nispetin gerçekleşebileceği olası durumlardan birisini ifade etmektedir. Önermenin taraflarının değil, nispetin kayıtlandırılması ise Gelenbevi'nin ifade ettiği şekilde kıyası iptal edecek bir durum değildir. Dolayısıyla bu itirazda odak noktası, orta terimin tekrar etmemesi değil; büyük öncülün küllî olma şartının sağlanmamasıdır.

Bu noktada mantık kuralları açısından cevaplanması gereken başka bir soru ortaya çıkar: Gelenbevi'nin dediğine göre itirazın, büyük öncülün küllî olma şartına yönelik olması nasıl olacaktır? Şartlı önermelerin küllî veya cüz'î olması tâlinin mukaddeme nispetindeki olası durum ve zamanlarının hepsine veya belirsiz bir kısmına hükmedilmesiyle alakalıdır. Hepsine hükmedilmesi halinde önerme küllî; belirli olmayan bir kısma hükmedilmesi halinde ise cüz'îdir.<sup>47</sup> İtirazdaki kayıtlandırma, (b)'nin bütün durumları kapsamadığı anlamına geleceğinden burada şartlılık tüm durumlar için değil, bazı durumlar için geçerli olacaktır. Bu nedenle de (b) önermesi küllî olmayacaktır. Bu durumda kıyasın bulunmadığı iddia edilemez. Nitekim kıyas vardır. Ancak kıyas gerekli şartlar sağlamadığı için sonuç vermeyecektir. (k) öncülündeki bir kayıtlandırma ise ne kıyasın varlığı ne de şartları bakımından herhangi bir engel teşkil etmemektedir. Nitekim birinci şekilde küçük öncülün olumlu olması yeterlidir; küllî veya cüz'î olması kıyasın geçerli olması bakımında herhangi bir önem arz etmemektedir.

Gelenbevi, ikinci cevaba yönelttiği itiraza karşı ileri sürülebilecek muhtemel sorunun farkındadır. Buna göre cevap sahibi, mezkûr kayıtların nispete değil, taraflara dahil olduğu söyleyebilir. Eğer kayıtlar taraflara dahil kabul edilirse orta terim muhakkak surette değişecektir. Nitekim (k)'nın tâlisi ile (b)'nin mukaddemi aynı anlamı ifade etmemektedir.<sup>48</sup> Gelenbevi ise söz konusu kayıtlandırmanın önermenin

47 Râzî, *Şerhu's-Şemsîyye*, 105.

48 (k2) Eğer Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilseydi elbette, Allah Teâlâ, onlarda bir hayır bilerek onlara işittirecekti.  
(b2) Ve eğer Allah Teâlâ, onlarda bir hayır bilmeyerek onlara işittirecek olsaydı elbette onlar yine dönerlerdi.

bir parçası olarak değerlendirilmesi hâlinde tartışmanın yeniden “faydalı ve faydasız işittirme” meselesine benzer bir hal alacağını belirtir.<sup>49</sup> Bir diğer deyişle, bahsi geçen kayıtlar iki öncülde de aynı kaydın -yani orta terimin- tekrar etmesinin önüne geçecektir. Dolayısıyla bu noktada yeni bir itiraz ortaya çıkmaz. Zira orta terimin değiştiğini söyledikten sonra orta terim olduğu var sayılan (k)'nın tâlisi ile (b)'nin mukaddeminin taşıdığı anlam bu noktada çok da önem arz etmeyecektir. Nitekim itiraz artık kıyasın varlığının ötesinde “kıyasın şartları” yahut “kıyasın neticesi” özelinde değerlendirilmelidir.

Kanaatimizce buradaki sorun, büyük öncülün küllî olma şartının sağlanmaması olamaz. Nitekim, Gelenbevî'nin ifadesine göre, her iki önermede de mümkün tahakkuklardan birisi tercih edilmiştir. Mümkün tahakkuklardan belirli bir tanesinin seçilmesi halinde şartlı önerme şahsiye olarak isimlendirilir.<sup>50</sup> Öte yandan, Gelenbevî'nin *Burhân*'da da ifade ettiği üzere şahsiye önerme küllîye kuvvetindedir.<sup>51</sup> Dolayısıyla şayet öncüller şahsiye olurlarsa küllîye kuvvetinde olurlar ve büyük öncüle dair bu şart sağlanmış olur. Bu noktada, söz konusu kaydın önermeyi şahsiye değil cüz'îye yaptığı şeklinde bir cevap düşünülebilir.

## İkinci Yaklaşım: Ayette Bir Kıyas Var Ancak Şartları Sağlamıyor

Gelenbevî bir önceki başlıkta, ayette kıyasın bulunmadığı yönündeki cevapları incelemiştir. Bu başlıkta ise, kıyasın varlığı kabul edildiği takdirde yöneltilebilecek eleştirileri ele almaktadır. Buna göre, her ne kadar bir kıyas bulunsu da şekil şartlarını sağlamayacaktır. Şekil şartlarını sağlamayan kıyas neticeyi gerektirmeyeceğinden, bir imkânsızlık da ortaya çıkmayacaktır. Gelenbevî'nin bu başlık altında zikrettiği eleştiriler Hâdimî tarafından da zikredilmektedir. Bu çerçevede, Gelenbevî'nin birinci cevabı Hâdimî'nin (a) başlığı altındaki beşinci cevap iken, Gelenbevî'nin ikinci cevabı ise Hâdimî'nin (a) başlığındaki altıncı cevaptır. Ayrıca Hâdimî, Teftâzânî'nin her iki cevaba da yer verdiğini vurgulamaktadır.<sup>52</sup>

49 Gelenbevî, “Risâle fî kavlihi”, 91.

50 Gelenbevî, *Gelenbevî fî 'İlmî'l-Mantık 'alâ Metni 'Îsâgûcî* (Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016), 84.

51 Gelenbevî, *Burhân*, 16.

52 Bekiroğlu, “Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri”, 108.

Hâdimî, (a.5)'te “إن” ve “لو” kelimelerinin mühmele önerme<sup>53</sup> edatı olduğunu belirtir.<sup>54</sup> Gelenbevi'nin de ifade ettiği üzere niceliği belirtilmemiş mühmele önermeler cüz'îye kuvvetinde kabul edilir.<sup>55</sup> Çalışmamıza konu olan ayet-i kerîmeye yöneltilen itiraza göre, ayette birinci şekilden bir kıyas olmalıdır. Nitekim “ıştirme” küçük öncülde tâlîde, büyük öncülde ise mukaddemde yer almaktadır. Öte yandan, birinci şeklin şartlarından biri, büyük öncülün küllîye olmasıdır. Cüz'îye yahut cüz'îye kuvvetindeki mühmele bir önermenin büyük öncülde zikredilmesi ise kıyasın şekil şartlarının yerine gelmesine engel teşkil edecektir.<sup>56</sup> Dolayısıyla kıyas zorunlu olarak bir neticeyi gerektirmeyecek ve iddia edilen imkânsızlık ortaya çıkmayacaktır.

Tartışmanın şu aşamasında sorulması gereken önemli bir husus vardır: “لو” edatı Arapçada her zaman mühmele önerme edatı olarak mı kullanılmaktadır? Eğer durum böyleyse, itiraz anlamlıdır. Nitekim büyük öncülün küllîye olması şartı sağlanamayacaktır. Aksi takdirde, yani “لو” edatının dilde farklı nicelikleri ifade etmesi halinde, itiraz geçerliliğini yitirebilir.

Hâdimî bu soruya olumsuz cevap vererek “لو” edatının her zaman mühmele edatı olarak kullanılmadığını ifade eder. Hâdimî buna delil olarak, istisnâî kıyaslarda<sup>57</sup> kullanılan şartlı önermenin de küllîye olması gerektiğini ifade eder. Mantık kitaplarında istisnâî kıyasın küçük öncülünde çoğunlukla şartlı önermenin edatı olarak “لو”in kullanılması, Arapçada bu kelimenin farklı kullanımları da olabileceğine dair bir delil olarak zikredilebilir. Nitekim istisnâî kıyaslarda küçük öncülün küllîye olması kıyasın geçerlilik şartları arasındadır.<sup>58</sup>

Söz gelimi, “لو” edatının dilde istisnâî bir kıyasta küllîye önerme anlamı kattığına dair örneklerden biri, “لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ، لَفَسَدَتَا” (21:22) ayetidir. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında da ifade edileceği üzere bu ayette “لو” küllîye önerme edatı olarak yer almaktadır.

53 Mühmele önerme, mevzû'su küllî bir mefhum olup niceliği belirtilmemiş önerme anlamına gelmektedir. Bkz. Gelenbevi, *Burhân*, 16.

54 Hâdimî'nin (a.5) delili için bkz. Bekiroğlu, “Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri”, 108.

55 Gelenbevi, “Risâle fi kavlihi”, 91.

56 Gelenbevi, “Risâle fi kavlihi”, 91.

57 Kıyas neticenin hem maddesine hem de suretine yahut nakîzinin suretine sahip ise istisnâî kıyas adını almaktadır. Gelenbevi, *Burhân*, 32.

58 Râzî, *Şerhu's-Şemsîyye*, 174.

Bunun yanı sıra, mantık ilmi açısından mühmele önermelerin cüz'îye hükmünde olması da mutlak bir kaide değildir. Örneğin İbn Sînâ, ilmi meselelerde kullanılan, "Fail merfudur" gibi önermelerin, mühmele olsa bile küllîye hükmünde olduğunu belirtir. Hâdimî, mühmele önermelerin hatabet gibi bazı durumlarda da küllîye hükmünde kabul edileceğini ifade eder.<sup>59</sup>

Hâdimî (a.6)'da ise kıyasta kullanılan önermelerin ittifâkiye oluşuna odaklanır.<sup>60</sup> İttifâkiye önerme, tarafları arasında gereklilik ilişkisi bulunmayan şartlı önermelerdir. Buna karşın, önermenin tarafları arasında bir gereklilik ilişkisi bulunması halinde önerme lüzûmiye olarak adlandırılır.<sup>61</sup> Bu gereklilik farklı şekillerde tezahür edebilir: Mukaddemin tâliye illet olması, tâlînin mukaddeme illet olması, her ikisinin ortak bir illetin malulü olması gibi.

Gelenbevî tarafından da detaylandırılan bu itirazın mihenk noktası, ittifâkiye önermelerin kıyas açısından elverişli olmamasıdır. Nitekim şartlı önermelerden kurulu iktirânî bir kıyasın şartlarından biri de öncül olarak kullanılan şartlı önermelerin lüzûmiye olmasıdır.<sup>62</sup> Buna göre, ayet-i kerîmede ittifâkiye önermelerden kurulu bir kıyas bulunduğu kabul edilecek olursa her ne kadar bir kıyas mevcut olsa da suret şartlarını sağlamadığı için zorunlu bir netice vermeyecektir. Bir diğer deyişle, kıyasa lazım geldiği iddia edilen netice kıyasın gerektirdiği bir netice değildir.

Peki neden kıyasta kullanılan şartlı önerme(ler)in ittifâkiye olduğu düşünülmemektedir? Bu durum, önermelerin anlamını nasıl etkileyecektir?

Hâdimî'ye göre (k)'nın ittifâkiye olmasının sebebi "Allah Teâlâ'nın bilgisinin", bir şeyin vücuda gelmesinin sebebi olmayışdır. Dolayısıyla (k)'nın tâlîsinde zikredilen "işittirme" mukaddemdeki bilgiden dolayı meydana gelemez. Nitekim vücuda gelmek irâdeye, kudrete ve tekvîne tevakkuf eder; ilme değil.<sup>63</sup>

59 Bekiroğlu, "Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri", 108.

60 Bekiroğlu, "Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri", 108.

61 Râzî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 98.

62 Râzî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 174.

63 Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam Dersleri Ehli Sünnet İtikadı* (Ravza Yayınları, ts.), 166-169. Bu noktada irade, kudret ve tekvinin ilme tevakkuf ettiği söylenebilir. Nitekim bir şeyi bilmeksizin ona yönelmek ve yaratmak mümkün değildir. Ancak buradaki maksat, bilginin varlığı gerektirmediğidir. Bir diğer deyişle bilginin varlığı irade etmeyi, yaratmayı gerektirmeyecektir.

Aynı durum ikinci önerme için de geçerlidir. Buna binaen “ışittirmek”, yani bir tür ilim sahibi kılmak, “yüz çevirme”nin vücuda gelmesinin sebebi değildir. Yüz çevirmek de tıpkı “ışittirmek”te olduğu üzere Allah Teâlâ'nın irâdesine, kudretine ve tekvinine tevakkuf eder.<sup>64</sup> Dolayısıyla (k) şartlı önermesinin tarafları olan “ışittirme” ile “yüz çevirme” arasında gereklilik/illiyet/nedensellik ilişkisi bulunmadığından önerme ittifâkiyye olacaktır. Bu durumda ise kıyas, şartlarını yerine getirmemektedir. Öyleyse imkânsız olan sonucun söz konusu kıyasa lazım gelmesi de mümkün değildir. Zira bu haliyle söz konusu kıyas, netice vermeye kabil değildir.

Kıyasta kullanılan önermenin ittifakiye olmasına dair bir diğer husus, ışittirmek ile yüz çevirmek arasında bir gereklilik ilişkisinin kurulamayışıdır. Zira iman edenler de ışıtmış ancak yüz çevirmemişlerdir. Eğer ışittirmek yüz çevirmeyi gerekli kılsaydı iman edenlerin de yüz çevirmesi gerekecektir. Bu ise iman ve imtihan ile çelişmektedir.

## Birinci Cevap: Birinci Şekilde Büyük Öncülün Mühmele Oluşunun Geçersizliği

Gelenbevi'nin bu başlıkta zikrettiği ilk cevaba göre, kıyastaki her iki önerme de mühmeledir. Zira Hâdimî'nin de değindiği üzere “لو” mühmele önerme edatıdır. Gelenbevi bu noktada Hâdimî'nin itirazını takip eder ve tartışmayı bir adım ileri taşır. Buna göre, “لو” edatının ayette küllîye olarak kullanıldığı kabul edilip şartın sağlandığı varsayılrsa dahi başka bir problem ortaya çıkmaktadır.

Bu ihtimalde orta terimin tekrar etmiş ve Allah Teâlâ, kendisinde hayır bildiği kimselere ‘ışittirmişti’ ve ‘ışittirdikleri’ de iman etmemiş, yüz çevirmişti. Eğer büyük öncül küllîye olursa, bu durumda, ‘ışittirilen herkes’ yüz çevirmiş olacaktır. Bir diğer deyişle, öncülün anlamı şu şekilde olacaktır: “Ve her kime ışıttirecek olsaydı elbette onlar yine dönerlerdi.” Ancak vakıa itibariyle, ışıttirmenin gerçekleştiği bazı durumlarda -insanların imanını tercih ettiği durumlar- yüz çevirmenin lâzım olmadığı bilinmektedir.<sup>65</sup> Aksine bu gibi durumlarda, ışıttirme yüz çevirme ile değil, yüz çevirmeme ile neticelenmiştir. Öyleyse, kıyasın büyük öncülünün küllîye kabul edilmesi kıyas şartlarının ötesinde anlam yönünden de sorun teşkil etmektedir. Dolayısıyla Gelenbevi'ye göre, sorun sadece “لو”in mühmele edatı olmasında ve mühmelenin cüz'îye kuvvetinde olmasında değil, büyük öncülün anlam cihetiyle küllîye olma imkânının bulunmamasındadır.

64 Bekiroğlu, “Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri”, 108.

65 Gelenbevi, “Risâle fi kavlihi”, 91.

## İkinci Cevap: Kıyasta İttifâkiye Önerme Kullanımının Geçersizliği

Gelenbevî bu cevapta, Hâdimî'nin kıyasta ittifâkiye önerme kullanılması noktasındaki itirazını devam ettirir.<sup>66</sup> Gelenbevî, Hâdimî'den farklı olarak, ikinci itiraza giriş sadedinde bitişik şartlı önerme çeşitlerini ele alır ve konuyu detaylandırır. Buna göre bitişik şartlı önerme ya lüzumiye ya da ittifâkiyedir. İttifâkiyenin ise iki anlamı vardır: i) Husûsî anlam, ii) Umûmî anlam. Husûsî anlamıyla ittifâkiye önermede “tâlînin doğruluğunun mukaddemin doğruluğu ile tesadüf etmesinin gerçekleşmesine” hüküm verilmektedir. Bu durumda önermenin her iki tarafı da doğru olmalıdır. Öte yandan, her iki şartlı önermede de böyle bir durum gözlemlenmemektedir.<sup>67</sup> Husûsî anlamıyla ittifâkiye önermeye “Ali geldi ise evin ışıkları açıktır” örneği verilebilir. Bu önermede Ali'nin gelmesi ile evin ışıklarının açık olması arasında bir gereklilik ilişkisi yoktur. Bununla beraber önermenin doğru olması, husûsî anlamıyla ittifâkiye bir önermede, Ali'nin gelmiş olması ve evin ışıklarının açık olmasıyla mümkündür.

(k) öncülünün husûsî anlamda ittifâkiye olduğu kabul edilecek olursa önerme doğru olmayacaktır. Nitekim Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilmiş değildir. Bu ise mukaddemin doğru olmadığı anlamına gelir. Mukaddem doğru değilse, husûsî anlamıyla ittifâkiye önerme de doğru olamaz. Dolayısıyla (k) yanlış olmalıdır. Aynı şekilde, bir kıyasın doğru bir netice vermesi için öncüllerinin doğru olması gerekmektedir. Yanlış önermelerden kurulu bir kıyas ise her ne kadar suret itibarıyla bir netice gerektiriyor olsa da netice doğru olmayacaktır.

Umûmî anlamıyla ittifâkiye önermede ise “mukaddem konumundaki önermenin haddi zatında doğru olup olmamasına bakılmaksızın, onun doğru varsayılmasıyla birlikte tâlînin doğru kabul edilmesine” hüküm verilmektedir.<sup>68</sup> Buna göre “Ali geldi ise evin ışıkları açıktır” önermesinin doğru olması için evin ışıklarının açık olması yeterlidir. Bu anlamıyla ittifâkiye önermede ikinci önermenin doğruluğu şartlı önermenin doğruluğu için yeterlidir; mukaddemin gerçekleşmiş olması gerekmez. Mukaddem, husûsî anlamda olduğu üzere doğru da olabilir, yanlış da olabilir. Buna göre “(b)” önermesi doğru olacaktır. Nitekim bu kimselere herhangi bir şey işittirilmemiştir, ancak yüz çevirmişlerdir.

66 Gelenbevî, “Risâle fî kavlihi”, 91.

67 Gelenbevî, “Risâle fî kavlihi”, 91.

68 Gelenbevî, “Risâle fî kavlihi”, 92.

Bu kısa girizgâhtan sonra, şartlı önermelerden kurulu iktirânî kıyasların netice verebilmesinin şartı, lüzûmiyye önermeye yer verilmesidir; ister umûmî ister husûsî anlamıyla olsun, ittifâkiyye önermeler, kıyastan netice alınmaması için kâfidir. Bu aşamada şöyle bir soru sorulabilir: iktirânî kıyasta ittifâkiyye önermenin varlığı, kıyası mutlak olarak mı geçersiz kılar? Her ne kadar iki ittifâkiyye önermeden kurulu kıyasların geçersiz olacağı hususunda görüş birliği olsa da kimi alimler bir lüzûmiyye ve bir ittifâkiyye önermeden kurulan iktirânî kıyasların belirli şartlar altında geçerli olacağını kabul etmektedir. Bu şartlar aşağıdaki gibidir:

- i) Lüzûmiyye olan önerme küllîye olmalıdır,
- ii) Orta terim lüzûmiyyede mukaddem olmalıdır,
- iii) İttifâkiyye önermedeki orta terim; önerme küçük öncülde ise tâlide, büyük öncülde ise mukaddemde olmalıdır.<sup>69</sup>

Gelenbevî'ye göre, ittifâkiyye önerme kullanılan bir kıyasın netice vereceğini kabul etsek dahi bu kıyas özelinde farklı sorunlar çıkacaktır. Gelenbevî'nin bu yeni durumda bile kıyasın netice vermeyeceğini belirtirken dayandığı temel nokta, mantıkçıların sıkça zikrettiği bir genel kaidedir: "Tâlî, mukaddemin nakîzi ile sadık gelebiliyorsa, bu durum o ikisi arasında ittifâkî bir ilişki olduğuna delildir."<sup>70</sup> Örnek olarak "Eğer çalışırsan başarılı olursun." önermesini ele alalım ve varsayalım ki taraflara konu edilen şahıs başarılı olmuş olsun. Ancak başarılı olmak her zaman çalışmak ile olmaz. Kişi çalışmadan da başarılı olabilir. Dolayısıyla tâlî, mukaddemin nakîzi ile de sadık gelmiştir. Bu durumda taraflar arasında ittifâk, yani birbirini gerektirme ilişkisinin olmadığı sabit olur.

Gelenbevî bu kaideden hareketle (b)'nin<sup>71</sup> ittifâkiyye bir önerme olduğunu belirtir. Nitekim bu önermenin tâlisi (yüz çevirmek), mukaddem doğru olmadığında da (yani işittirme olmadığında da) doğru olabilmektedir. Ancak bu noktada, yani ittifâkiyye önermenin yer aldığı bir iktirânî kıyasta, ikinci şart bakımından bir sıkıntı ortaya çıkmaktadır. Nitekim söz konusu kıyas birinci şekilden kurulduğundan dolayı, orta terim küçük öncülün tâlîsinde, büyük öncülün ise mukaddemindedir.<sup>72</sup> Eğer ittifâki-

69 Gelenbevî, "Risâle fî kavlihi", 92.

70 Gelenbevî, "Risâle fî kavlihi", 92.

71 (b): Ve eğer işittirecek olsaydı elbette onlar yine dönerlerdi.

72 Küçük Öncül (k): Eğer Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilse idi elbette onlara "işittirirdi". Büyük Öncül (b): Ve eğer "işittirecek" olsaydı elbette onlar yine dönerlerdi.

ye önerme büyük öncül konumunda olursa, bu durumda küçük öncül de lüzûmiye olmalıdır.<sup>73</sup> Nitekim muhatapların ittifakiye ile kurulmuş bir kıyasta geçerlilik iddiası için bir lüzûmiye, bir de ittifâkiye önermeye ihtiyaç vardır. Küçük öncül lüzûmiye olması durumunda ise orta terim, kıyasın birinci şekilde kurulması sebebiyle, (k)'nın tâlisi olacaktır. Oysa bahsi geçen şartların ikincisinde orta terimin lüzûmiyede muhakkak surette mukaddem olması gerektiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla tarafların lüzûmiye olmaması problemi aşılsa dahi ittifâkiye olduğunda başka problemler zuhur edecektir.<sup>74</sup>

### Kıyasın Neticesi İmkânsız Değildir

Gelenbevî, tartışmayı bir adım daha ileri taşır. Buna göre, muhatapların iddia ettiği gibi bir kıyas bulunsa ve bu kıyas şartları sağlansa dahi netice imkânsız değildir. Gelenbevî'nin bu noktada zikredeceği cevaplar, Hâdimî'nin (b) başlığında yer alan ilk iki cevaptır.

Hâdimî (b.1)'i tekrar etmeden önce, bu cevabın İbn Hişâm tarafından *Muğni'l-le-bîb*'de<sup>75</sup> zikredildiğini bilgisini verir.<sup>76</sup> Buna göre delil şu şekildedir: Allah Teâlâ'nın ilminin, bu kimselerden hayır meydana gelmesine taalluku bazı vakitler içindir; bütün vakitler için değildir. Kalan vakitlerde ise bu kimselerde hayır bulunmaz ve pek âlâ mürtet olabilirler. Bu durumda herhangi bir imkânsızlık söz konusu değildir.<sup>77</sup> Hâdimî'nin ifadeleri mantık diline çevrilecek olursa, İbn Hişâm'ın önermeye "vaktiyye" ciheti takdir ettiği görülür.

Hâdimî'nin (b.2) kapsamında zikrettiği cevap ise Tefâtânî tarafından *Mutavvel*'de ele alınan bir başka itirazdır. Buna göre (n)'nin hem mukaddemi hem de tâlisi

73 Gelenbevî, "Risâle fi kavlihi", 92.

74 Gelenbevî, bu noktada bir münazara daha açar ve ilk şartın da sağlanmamış olabileceğini tartışır. Bu noktada kendisinin de müntesibi bulunduğu Mâturîdî mezhebi, Eş'arî mezhebi ve Mutezile mezheplerinin yaklaşımları doğrultusunda birinci şartın sağlanıp sağlanmadığını ele alır. Ancak söz konusu tartışmalar, yazımızın mantık-tefsir ilişkisini inceliyor oluşu sebebiyle, makalemizin sınırlarını aşmaktadır. Dolayısıyla bunlardan bahsetmeyi çalışmamız adına uygun görmüyoruz. Tartışma için bkz. Gelenbevî, "Risâle fi kavlihi", 93.

75 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an Kutub'l-E'ârîb*, 1, 289.

76 Bekiroğlu, "Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri", 110-111.

77 Bekiroğlu, "Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri Hakkında Risalesinin Tahkikli Neşri", 110.

imkânsızdır.<sup>78</sup> Yani Allah Teâlâ'nın bu kimselerde hayır bilmesi, bu kimselerde herhangi bir hayır olmaması sebebiyle, imkânsızdır. Bu imkânsızlık da bir diğer imkânsızlık olan "onların hayırdan yüz çevirmesini" -onlarda hayır bilinmesi takdirinde- gerektirmiştir. Bu argümanın kilit noktası, şartlı önermenin taraflarının imkânsız olmasının, şartlı önermenin doğruluğuna engel teşkil etmemesidir.

"Eğer kitaplığımın aklı olsaydı, kitaplığım küllîleri idrak ederdi" önermesi buna örnek olarak gösterilebilir. Nitekim şartlı önermenin her iki tarafı da imkânsızdır. Çünkü ne kitaplığımın aklı olabilir ne de kitaplığım küllîleri idrak edebilir. Ancak şartlı önerme doğrudur. Nitekim kitaplığın aklının olması halinde kitaplık küllîleri idrak edebilecektir. Lüzûmiye şartlı önermenin doğruluğu, taraflarının doğruluğundan ziyade aradaki lüzum ilişkisinin doğru tespit edilmesine bağlıdır. Bu nedenle, her iki tarafı da yanlış olan "Eğer kitaplığımın aklı olsaydı kitaplığım küllîleri idrak ederdi" önermesi doğru kabul iken, "Çalışırsan başarılı olursun" önermesi lüzûmiye olarak kurulması halinde yanlıştır. Nitekim çalışmak başarıyı gerektirmez. Çalışan kimse başarılı olmayabilir. Dolayısıyla lüzuma hükmedilmesi halinde şartlı önerme, taraflar arasında bir lüzum ilişkisi bulunmaması sebebiyle yanlış olacaktır.

Hâdimî bu noktada bahsi geçen delile itiraz yöneltir. Ona göre bu kaide, iki imkânsız arasında kurulacak bir lüzum ilişkisinin ancak imkânsızların birinin diğerini gerektirmesi durumunda doğru olacağını ifade eder.<sup>79</sup> Yukarıda zikredilen kitaplık önermesi buna örnek gösterilebilir. Kitaplığın aklının olması da küllîleri idrak etmesi de imkânsızdır. Bununla birlikte, söz konusu iki imkânsız birbirini gerektiren imkânsızlıklar olduğu için aradaki lüzuma doğru bir şekilde hükmedilebilmektedir. Buna mukabil, "Güneş konuşabilseydi kainatın bir yaratıcısı olmazdı" şeklinde kurulan, her iki tarafı da imkânsız olan bir şartlı önerme doğru olmayacaktır. Nitekim güneşin konuşabilmesi ile kâinatın bir yaratıcısının olmayışı arasında herhangi bir gereklilik ilişkisi bulunmamaktadır. Aynı noktadan hareketle tartışmamıza dönecek olursak, Allah Teâlâ'nın bu kimselerde hayır bilmesi onların yüz çevirmesini gerektirmediğinden, söz konusu tahrir geçerli değildir. Zira Allah Teâlâ'nın hayır bilmemesi herhangi bir tesiri zorunlu kılmaz; dolayısıyla yüz çevirme gibi bir imkânsızlığın gerekçesi olarak da sunulamaz.

78 Bekiroğlu, "Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri", 111.

79 Bekiroğlu, "Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri", 111.

Öte yandan Hâdimî, bu itiraza cevap olarak, mezkûr şartın zâtî imkânsızlıklar için geçerli olduğunu; zâtî olmayan/li-gayrihi imkânsızlıklar söz konusu olduğunda ise böyle bir şartın aranmayacağını belirtir.<sup>80</sup> Hâdimî'nin yaklaşımına göre, bu örnek özelinde, Allah Teâlâ'nın bu kimselerde hayır bilmemesi ile bu kimselerin yüz çevirmemesi zâtî imkânsızlık türünden olmadığından söz konusu tartışmaya konu edilemez.

### Birinci Cevap: Kıyası Vaktiye Ciheti ile Kurmak

Gelenbevi bu başlıkta, kıyasın sûret bakımından sorun teşkil etmemesi hâlinde dahi bir imkânsızlığın söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Nitekim, kıyasın neticesini şu şekilde yorumlamak gayet mümkündür: "Eğer Allah Teâlâ onlarda, bir vakitte, hayır bilseydi onlar başka bir vakitte yüz çevirirlerdi." Dolayısıyla bu kimseler, kendilerinde hayır bilinip iman ettikten sonra yüz çevirmiş olabilirler.<sup>81</sup> Bu ise herhangi bir imkânsızlığı gerekli kılmaz. Zira hem kendilerinde hayır bilinmiştir hem de yüz çevirmişlerdir. Ancak hayır bilinmesi ile yüz çevirme aynı vakitte gerçekleşmez.

Gelenbevi'ye göre bu cevap, mantıksal açıdan problemi çözsede kelami açıdan başka bir problem doğurmaktadır. Zira bu cevapta, akabinde irtidadın geldiği bir imana "hayırlı" denilmiş olmaktadır. Böyle bir iman veya böyle bir hayırlılık ise şeriatla makbul bir hayır değildir.<sup>82</sup>

Gelenbevi'nin bu itirazına, övülen imanın mutlak iman olduğu ve bunun hayır olarak isimlendirilmesinin şeriatla sahîh olduğu şeklinde cevap verilebilir. Nitekim muayyen bir vakitteki imanın övülmesi, o imanın sonrasına nazar edilmiş haliyle övülmesini gerektirmez. Öte yandan muayyen imana da yüklem olabilecek olan mutlak imanın övülmesi ve hayır olarak nitelendirilmesi herhangi bir sorun teşkil etmeyecektir. Zira iman, mutlak olarak hayırdır. Akabinde irtidadın gelmesi ise bu imandan bağımsız, farklı bir hayırsızlıktır.

80 Bekiroğlu, "Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri", 111.

81 Gelenbevi, "Risâle fî kavlihi", 93.

82 Gelenbevi, "Risâle fî kavlihi", 94.

## İkinci Cevap: Tarafların İmkânsızlığı Şartlı Önermenin İmkânsızlığını Gerektirmez

Gelenbevi, önceki cevapta kelami bir problemin ortaya çıkacağını belirttiikten sonra sorgulamasını bir adım daha ileriye taşıyarak yeni bir tartışma zeminin kapısını aralar. Buna göre akabinde irtidâdın var olduğu bir imana hayır denilmesinin kabul edilmesi durumunda dahi neticenin imkânsız olmayacağını söylemek mümkündür.<sup>83</sup> Çünkü bu kimselerde herhangi bir hayır bulunmadığından Allah Teâlâ'nın onlarda hayır bilmesi imkânsızdır. Eğer bu kimselerde hayır yok ise, onlarda herhangi bir hayır da bilinemez. Öte yandan bir imkânsız, başka bir imkânsızı da gerektirebilir. Bu ikinci imkânsızlık ise onların yüz çevirmeleridir. Nitekim Allah Teâlâ'nın kendilerinde hayır bilmesi halinde onların yüz çevirmeleri imkânsızdır. Ancak neticeye bakıldığında bu durum, imkânsız bir şartlı önermede lâzım konumundadır.<sup>84</sup> Öyleyse neticede bir imkânsız -bu kimselerde hayır bilinmesi- bir başka imkânsızı -kendilerinde hayır bilinen kimselerin yüz çevirmesini- gerekli kılmıştır. Şartlı önermenin her iki tarafı da haddizatında imkânsız olsa bile aralarında kurulan şartlı nispet doğru olabileceğinden bu şartlı önermenin doğru olduğu söylenebilir.

Gelenbevi, bu cevabın iki yönden tartışmaya açık olduğunu belirtir: (i) Allah Teâlâ'nın bu kimselerde hayır bilmesinin imkânsız oluşu bu kimselerden hayır meydana gelmesinin imkânsız oluşuna bağlıdır.<sup>85</sup> Zira bu kimselerde hayır meydana gelmesi imkânsız değilse, hayır bilinmesi de imkânsız olmayacaktır. Öte yandan bu kimselerde hayrın meydana gelmesi de imkânsız değildir. Nitekim imkânsız olsaydı, mükellef olmalarının bir anlamı olmayacaktı. Dolayısıyla bu noktada, bu kimselerden hayrın olumsuzlanmasının cihetinin zorunluluk değil, devam olduğu söylenebilir. Yani hayır bu kimselerde hiç sabit olmamıştır; ancak bu durum hayrın -yani imanın- bu kimselerde sabit olmasının imkânsız olduğu anlamına da gelmez. Eğer hayrın bu kimselere sabit olması mümkün ise bu durumda Allah Teâlâ'nın bu kimselerde hayır bilmesi de imkânsız değildir.

Gelenbevi, bu noktada, (i) itirazına yöneltelen sorunun iki türlü aşılabileceğini belirtir:

83 Gelenbevi, "Risâle fî kavlihi", 93.

84 Eğer Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilseydi "onlar yine dönerlerdi".

85 Gelenbevi, "Risâle fî kavlihi", 93.

- Mütevassıt cebir görüşünü benimseyen Eş'arîlere göre bu kimselerde hayır meydana gelmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bu kimselerde hayır bilmesi de imkânsızdır.

- Kıyastaki büyük öncülün lüzûmiye ve küllîye olduğu kabul edilirse, söz konusu kimselerden her birinin, işitmeleri takdirinde, imanları imkânsız olacaktır. Eğer işittikleri durumda iman etmiyorlarsa, bu durumda işitmedikleri durumda da iman etmeyeceklerdir. Dolayısıyla, iman, hiçbir şekilde bu kimselerden sadır olmayacaktır.<sup>86</sup>

Gelenbevî'nin mezkûr cevaba yönelik ikinci itirazı ise Hâdimî'nin itirazıyla paralel olarak şöyledir: (ii) Bir imkânsızın başka bir imkânsızı gerektirmesi her durumda geçerli değildir; ancak aralarında bir gereklilik ilişkisi bulunduğu geçerlidir. Yani bir imkânsız diğer imkânsızı gerektirmiyorsa aralarında lüzûmiye bir önerme kurulamayacaktır. Halbuki iddia edilen kıyasın neticesi lüzûmiye olmalıdır. Nitekim, "Allah Teâlâ'nın onlarda hayır bilmesi" ve "Onların yüz çevirmesi" önermeleri, umûmî anlamıyla ittifâkiye önermede -mukaddem doğru olmasa dahi tâlinin doğruluğu önermenin doğru olması için yeterli olduğundan- herhangi bir sorun çıkmayacaktır. Nitekim yüz çevirme sabittir ve umûmî anlamıyla ittifâkiye önerme de doğrudur. Öte yandan neticenin mukaddemi -yani Allah Teâlâ'nın bu kimselerde hayır bilip bilmemesi-, umûmî anlamıyla ittifâkiye bir önerme için önem arz etmemektedir. Dolayısıyla bahsi geçen önerme, ancak lüzûmiye olarak ele alındığında sorun ortaya çıkmaktadır.

Bu örnekte lüzûmiye önermenin doğruluğu için tarafların imkânsız olması yeterli değildir; imkânsızlar birbirlerini gerektirmesi gerekir. "Allah Teâlâ'nın bu kimselerde hayır bilmesi" ise hayır bildiği kimselerin yüz çevirmesini değil, çevirmemesini gerektirir. Zira hayrın ortaya çıkması, bu kimselerin yüz çevirmemesiyle mümkündür. Halbuki neticenin tâlisinde "yüz çevirmemek" değil, "yüz çevirmek" yer almaktadır. Öte yandan önermenin tâlisi "yüz çevirmemek" olsaydı, herhangi bir imkânsızlık söz konusu olmayacak; önerme doğru olacaktı. Nitekim Allah Teâlâ'nın kendilerinde hayır bildiği kimselerin yüz çevirmemesi zorunludur. Dolayısıyla bir imkânsızın bir diğer imkânsızı gerektirdiği iddiasına dayanan (ii) itirazı, bu örnek özelinde doğru değildir.

86 Gelenbevî, "Risâle fî kavlihi", 93.

## Muhakkiklerin Yaklaşımı ve Gelenbevî'nin Değerlendirmesi

Gelenbevî, söz konusu altı cevabı değerlendirdikten sonra, mukakkikler adını verdiği zümrenin konuya dair yaklaşımını ele alır. Gelenbevî'nin bu noktada ele alacağı cevap, Hâdimî tarafından (a) başlığında, ilk cevap olarak zikredilmektedir. Hâdimî, oldukça vecîz bir şekilde (a.1)'i takrir eder: “[Ayette herhangi bir kıyas yoktur.] Zira “لو” edatı, fasih dilde, iktirânî kıyasta kullanılmaz.”<sup>87</sup>

Hâdimî'nin argümanında dikkat çeken ilk husus “kıyasın var olmadığını iddia ettiği” (a) başlığında sunduğu ilk delil, mutlak olarak kıyası değil; kıyasın bir türü olan iktirânî kıyasın varlığını inkâr etmektedir. Dolayısıyla sorun, mutlak anlamda bir kıyasın varlığı değil, hususen iktirânî bir kıyasın bulunmasıdır. Zira ancak iktirânî bir kıyasta “ıştırtmek” orta terim olacak ve “Allah Teâlâ'nın onlarda hayır bilmesi” ile “yüz çevirme”yi birbirine bağlayacaktır. Öte yandan, istisnâî bir kıyasın var olması halinde ise bu gibi sorunlar söz konusu değildir. Nitekim istisnâî kıyas, iki önermeyi neticede birbirine bağlayan bir suret ifade etmez.

Gelenbevî'nin muhakkiklere isnat ettiği bu görüş, ibaredeki bazı küçük farklılıkları göz ardı edecek olursak, Teftâzânî'nin *Mutavvel*'inde yer almaktadır.<sup>88</sup> Nitekim, Hâdimî de söz konusu delilin Teftâzânî tarafından kullanıldığını belirtir.<sup>89</sup> Gelenbevî'nin muhakkiklere isnat ettiği bu görüşe göre, kıyasın kabulüne dayanan bütün soru ve cevaplar yanlıştır.<sup>90</sup> Nitekim, Allah Teâlâ'nın kelimasında şartları sağlamayan bir kıyasın var olması imkânsızdır. Bununla beraber, böyle bir kıyas herhangi bir fayda da barındırmayacaktır. Zira, kıyas, netice vermesi için kurulur.<sup>91</sup> Kıyas, şartlarını sağlamadığı takdirde netice vermeyeceği gibi herhangi bir fayda da sağlamaz.

Gelenbevî'nin ifadesine göre “لو” edatının iktirânî kıyasta kullanımı fasih değildir.<sup>92</sup> Fasih kullanıma göre “لو” edatı ancak tâlînin nakîzinin istisna edildiği bir istisnâî kıyasta kullanılır. Gelenbevî, bu kullanıma örnek olarak “Eğer o ikisinde (gökler ile yerde) Allah'tan başka ilâhlar olsa idi elbette ikisi de fesada uğramış olurdu.” mea-

87 Bekiroğlu, “Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri”, 104.

88 Teftâzânî, *Mutavvel*, 337.

89 Bekiroğlu, “Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri”, 105.

90 Gelenbevî, “Risâle fî kavlihi”, 94.

91 Gelenbevî, “Risâle fî kavlihi”, 94.

92 Gelenbevî, “Risâle fî kavlihi”, 94.

lindeki “لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا” (21:22) ayeti zikreder. Bu ayetin, mezkûr kullanıma konu edilecek şekilde istisnâî kıyas formu aşağıdaki gibidir.

Küçük öncül (i): Eğer o ikisinde (gökler ile yerde) Allah'tan başka ilâhlar olsa idi elbette ikisi de fesada uğramış olurdu.

Büyük öncül (ii): Ancak ikisi de fesada uğramamıştır.

Netice (iii): Öyleyse o ikisinde Allah'tan başka ilah yoktur.

Ayette, kıyastaki öncüllerden yalnızca (i) zikredilir. Öte yandan, “لو” in dildeki kullanımı, (ii)'yi ve (iii)'yi gerekli kılar. İfade edildiği üzere, “لو”, bir şeyin bir başkasının imkânsızlığı sebebiyle imkânsız oluşunu ifade eden bir edattır.<sup>93</sup> “لو” in bu kullanımının yaygın oluşu sebebiyle, tâlînin nakîzi, yani (ii) ayrıca zikredilmez. Nitekim “لو”, tâlînin nakîzinin istisna edildiği bir istisnâî kıyası gerekli kılar. Dolayısıyla hem tâlînin nakîzine hem de mukaddemin nakîzine<sup>94</sup> bizzat “لو” edatının kullanımıyla işaret edilmiştir.

Buna göre Enfâl 23'te de “لو” edatı, (k)'da fasih dildeki kullanımına uygun olarak tâlîsinin nakîzinin istisna edildiği bir istisnâî kıyas ifade etmelidir:

(k3): Eğer Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilseydi elbette onları işittirirdi.

(b3): Ancak onlara işittirmemiştir.

(n3) O halde Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilmemiştir.

Ayet-i kerîmedeki ikinci önerme olan (b)<sup>95</sup> ise, (k)'dan bağımsız, ayrı bir söz olarak değerlendirilmelidir. Bu durumda (b)'nin başındaki “و” da isti'naf (başlangıç) vâv'ı olmalıdır. Bir diğer deyişle bu noktadan itibaren yeni bir cümle başlamaktadır. Gelenbevî'nin naklettiğine göre “لو” edatının (k)'da fasih dildeki anlamıyla ayrı bir istisnâî kıyas ifade ettiğini söyleyip (k) ve (b)'yi birbirinden ayıranlar, (b)'deki “لو” edatına ise “لَوْ لَمْ يَخْفِ اللَّهُ، لَمْ يَعْصِه” mevkuf hadisindeki “لو” anlamını vermektedirler.<sup>96</sup> Bu kullanıma göre, ilgili önerme şu anlama gelecektir:

93 Gelenbevî, “Risâle fî kavlihi”, 94.

94 Zira, istisnâî kıyasta tâlînin nakîzini istisna etmek mukaddemin nakîzini netice verir. Bkz. Râzî, *Şerhu'ş-Şemsîyye*, 173.

95 Büyük Öncül (b): Ve eğer işittirecek olsaydı elbette onlar yine dönerlerdi.

96 Gelenbevî, “Risâle fî kavlihi”, 94.

(b<sub>3</sub>) “Eğer onlara işittirilseydi dahi yüz çevirirlerdi; işitmenin olmadığı bu durumda ise elbette yüz çevireceklerdir.”

Gelenbevî bu noktada, muhakkiklerce verilen bu cevabının “kıyasın kabul edilmeşiğine dair yeni bir cevaptan” ibaret olduğunu vurgular. Nitekim yalnızca sorun olan iktirânî kıyas reddedilmiştir. Öte yandan Gelenbevî'ye göre, bu cevaba da farklı eleştiriler yöneltmek mümkündür.

“لو” edatının anlamlarından hareketle ortaya konulan bu cevapta, her ne kadar iki cümleyi birbirinden ayırarak bilfiil bir kıyasın önüne geçilse de, bu önermelerden kurulabilecek bilkuvve bir kıyasın önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Nitekim iki şartlı önermenin var olmasından hareketle,<sup>97</sup> bu iki şartlı önermenin bir bütün olarak değerlendirilmesi halinde imkânsız bir neticeyi ortaya çıkaracak şekilde yeni kıyas kurulabileceği iddia edilebilir.<sup>98</sup> Başka bir ifadeyle, Gelenbevî'ye göre muhakkiklerin verdiği yanıt, sorunu ötelemekten öteye geçmemektedir.

Bu noktada Gelenbevî'ye şu itiraz yöneltilebilir: “لو” edatının mezkûr anlamı bilkuvve kıyas kurulmasına da engel teşkil etmektedir. Nitekim “لو” edatı, (k)'da fasih dildeki kullanımıyla; (b)'de ise hadis-i şerîfteki anlamıyla kullanılmıştır. Bu durumda, her ne kadar (k) melfûz olarak tek başına bulunsun da nihayetinde istisnâî bir kıyas gerektirmektedir. (k)'nın gerektirdiği istisnâî kıyas ise (b) ile yeni bir kıyas meydana getiremeyecektir. Zira (k) istisnâî kıyası, (n<sub>3</sub>) “Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilmemiştir” neticesini vermektedir. Buna karşın (b) önermesinde<sup>99</sup>, bu yeni önerme<sup>100</sup> ile irtibatı sağlayabilecek herhangi bir orta terim bulunmamaktadır. Dolayısıyla (k) ve (b), “لو” edatının söz konusu edilmiş anlamları göz önünde bulundurulduğunda, bilkuvve de olsa bir kıyas meydana getirememektedir.

Ne var ki bu yerine bir itiraz değildir. Nitekim “لو” edatının seçilen anlamı her ne kadar istisnâî bir kıyası gerektiriyor olsa da bu istisnâî kıyasın küçük öncülü olan (k), bir öncül olarak, kıyastan farklı bir varlığa sahiptir. Bu kıyasın öncülü olması itibariyle (k), gerektirdiği neticeden bağımsız olarak, ikinci bir kıyasta kullanılabilir. Bu ise Gelenbevî'nin de ifade ettiği üzere, bilkuvve bir kıyası söz konusu etmektedir. Zira (k)

97 (k<sub>3</sub>) ve (b) önermeleri.

98 Gelenbevî, “Risâle fî kavlihi”, 94.

99 Büyük Öncül (b): Ve eğer işittirecek olsaydı elbette onlar yine dönerlerdi.

100 Netice (n<sub>3</sub>): Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilmemiştir.

ve (b), iki ayrı içerik olarak varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla bu iki önermeyi birer öncül haline getirip kıyas kurulması halinde itiraz yeniden söz konusu olacaktır.

Gelenbevî, muhakkiklerin sunduğu haliyle çözümün artık suret değil, içerik itibariyle probleme yol açacağını ifade eder.<sup>101</sup> Bir diğer deyişle “لو” edatının tayin edilen anlamlarıyla birlikte artık suret noktasında, dolayısıyla istisnâî kıyasın geçerli bir şekilde kurulması bakımından bir problem kalmamıştır. Bu noktadan itibaren tartışma tamamen içerik düzleminde devam edecektir. Gelenbevî’ye göre “لو” edatı belirtilen anlamlarda kullanılsa dahi, iki şartlı önermeden birinin yanlış olması kaçınılmazdır. Nitekim suret geçerli ve netice öncüllere lazım ise her iki öncülün de doğru olmaması gerekir. Aksi takdirde hem sonuç hem de içerik doğru ise netice doğru olmalıdır. Dolayısıyla hâlen daha ayet-i kerîmeye farklı sorular yöneltilebilir.

Gelenbevî bu noktada Tefâtânî’nin ele aldığı bir itirazı değerlendirerek tartışmayı bir adım ileriye taşır. Tefâtânî, “لو” edatının (b)’deki anlamının “لَوْ لَمْ يَخْفِ” hadis-i şerîfindeki anlam üzere oluşuna karşı çıkar. Zira yüz çevirmek, boyun eğmemek anlamına gelmektedir. Boyun eğmemek ise ancak işittikten sonra mümkündür.<sup>102</sup> Halbuki “لو” edatının mezkûr anlamı itibara alındığında önerme “Bu kimseler işittirme halinde yüz çevirmişken, işittirme olmadığında hayli hayli yüz çevirirler.” anlamına gelecektir. Bu anlamıyla önermede işittirme söz konusu değildir. Dolayısıyla “yüz çevirme” de mümkün değildir.

Gelenbevî, bu itirazın “işittirme”nin bahsi geçen anlamına göre tamamlanacağını belirtir. Buna göre “işittirme”, mutlak olarak mükellef kılmak anlamında kullanılırsa itiraz anlamlıdır.<sup>103</sup> Nitekim işittirme -yani teklif-, gerçekleşmez ise kişi yüz çeviremeyecektir. Gelenbevî bu noktada itiraz eder. Gelenbevî’ye göre “işittirme” için başka bir anlam daha mümkündür: tam işittirme, yani hakkı idrak ettirecek surette mükellef kılmak.<sup>104</sup>

Gelenbevî, işittirmenin “tam bir işittirme” anlamına geldiğini göstermek için, (k)’nın tâlîsine odaklanır. Buna göre, mezkûr işittirme mutlak olduğu haliyle mükellef kılmak olamaz.<sup>105</sup> Zira bu anlamıyla işittirme herkes için geçerlidir; sadece

101 Gelenbevî, “Risâle fî kavlihi”, 95.

102 Tefâtânî, *Mutavel*, 334.

103 Tefâtânî, *Mutavel*, 334.

104 Gelenbevî, “Risâle fî kavlihi”, 95.

105 Gelenbevî, “Risâle fî kavlihi”, 95.

kendisinde hayır bilinenler özelinde değildir. Keza işittirmenin mutlak mükelleflik anlamında olması durumunda bir başka sorun daha ortaya çıkacaktır: Bu anlam gözetildiğinde fasih kullanımıyla “لو” önermenin başına gelemez.<sup>106</sup>

(k3): Eğer Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilse idi elbette onları mutlak anlamda mükellef kılardı.

(b3) Onları mutlak anlamda mükellef kılmadı.

(n3) O halde onlarda herhangi bir hayır bilmedi.

Ancak, bu anlamıyla “لو” başa gelecek olursa, herhangi bir kimseye mükellefiyetin sabit olması mümkün müdür? Gelenbevî bu soruya olumsuz cevap verir. Zira, bu anlamıyla “لو”, tâlînin nakîzi olan “işittirilmeme”yi, yani mutlak olarak “mükellef kılınmama”yı gerektirecektir. Bu ise açıkça yanlış bir sorundur. Zira bu kimseler mutlak anlamda mükelleftirler. Dolayısıyla ilk önermedeki “işittirme”, “tam bir işittirme” şeklinde anlaşılmalıdır. Gelenbevî, aynı şekilde (b)'deki “işittirme”nin de mutlak mükellefiyet anlamına gelmediğini savunur. Ona göre kuvvetle muhtemel olan anlam, tam işittirmedir.

Gelenbevî bu noktada, kendisine yöneltilebilecek oldukça kritik bir soruyu ele alır. Gelenbevî'ye göre bu görüş, iktirânî kıyasın varlığını reddetmenin bir başka yolu idi. Ancak her iki “işittirme”nin de aynı anlama gelmesi hâlinde, bu noktada kıyas kurulmasına zemin sağlanacaktır.

Gelenbevî, bu cevabın “kıyası varlığının reddedilmesi, iki işittirmenin aynı anlama gelmemesini gerektirmez” kabulüne dayandığını belirtir.<sup>107</sup> Bir diğer deyişle, orta terim olarak görülen “işittirme”nin tekrar etmesi, kıyasın var olduğunu söylemek için yeterli değildir. Bu durumda ayet şu anlama gelecektir:

“Eğer Allah Teâlâ onlarda bir hayır bilecek olsaydı, onlara tam anlamıyla işittirirdi. Eğer onlara tam anlamıyla işittirecek olsaydı, onlar inat ve kibirlerinden yüz çevirirlerdi; tam bir işittirme olmasaydı yüz çevirmeleri evleviyetle sabit olurdu. Zira onlar bu durumda hakkı anlamamışlardır.”

Gelenbevî son olarak, muhakkiklerden bir grubun itirazını nakleder. Buna göre, Teftâzânî'nin “لو” edatının (b)'de, hadis-i şerifteki anlamıyla kullanıldığında, işitme-

106 Gelenbevî, “Risâle fi kavlihi”, 95.

107 Gelenbevî, “Risâle fi kavlihi”, 95.

nin ve dolayısıyla da yüz çevirmenin mümkün olmayacağı itirazı üzere, ayette geçen “تولي” ifadesinden maksadın işitmeye bağlı bir yüz çevirme olmadığı, ileri sürülmektedir. Zira, ayetin ilerleyen kısmında bu kimselerin “yüz çevirdiği (وهم معرضون)” zikredilir. Bu gruba göre “تولي”nin anlamı, bu kimselerin işittirmeden faydalanmamalarıdır.<sup>108</sup> Bu ise işittirmenin bizatihi kendisine bağlı değildir. Zira işittirme tam da olsa, kişi bundan istifade etmeyebilir. Öyleyse bu kimsenin, tam olmayan bir işittirmeden istifade etmemesi evleviyetle sabit olacaktır.

Gelenbevî vav-ı haliyye ile başlayan bu kaydın,<sup>109</sup> “تولوا”ın failinin hâlini ifade ettiğini belirtir. Öyleyse muhakkiklerin itirazının herhangi bir karşılığı yoktur.<sup>110</sup> Nitekim bu failer, yüz çevirmiş bir halde istifade etmiyor olmalıydılar. Dolayısıyla, yüz çevirmek kıyasta kendisine yer bulacaktır. Gelenbevî bu noktada, Teftâzânî'nin itirazının ancak kendisinin yukarıda zikrettiği şekilde savuşturulabileceğini vurgular.

## Sonuç

Mantık ilminin, İslami ilimlerde belirleyici bir yöntem olup olmadığı hususunda tarih boyunca farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Buna göre, bazı alimler mantığın tefsir, kelam, fıkıh gibi alanlarda belirleyici bir rol oynadığını düşünürken bazıları ise bu noktada daha mesafeli, hatta menfi bir tavır göstermiştir. Buna karşın, süreç içerisinde mantık ilmine dair tavır oldukça müspet bir yöne evrilmiştir. Gazzâlî'nin ifadesiyle “ilimlerin miyan” olan mantık, diğer disiplinlerde yürütülen düşüncenin ölçütlerini belirlemiş ve doğruluğun kıstası haline gelmiştir. Bu yaklaşımı benimseyen isimlerden biri de çalışmamızın konusu olan İsmâil Gelenbevî'dir. Gelenbevî, Enfâl Suresi 23. ayet tefsirinde mantık ilmini bir yöntem olarak kullanmış; dahası, mantık ilminden hareketle yöneltilebilecek muhtemel itirazları da yine mantık ilkeleri çerçevesinde cevaplayarak yalnızca tefsir ilminde değil, Müşkilu'l-Kur'ân özelinde de mantık kaidelerinin nasıl etkin biçimde kullanılabilirliğini göstermiştir.

Çalışmamızda yalnızca Gelenbevî'nin *Risâle*'sine odaklanılmamış; Hâdimî, Teftâzânî ve İbn Hişâm gibi isimlerin metinlerine de sıklıkla yer verilmiştir. Böylelikle-

108 Gelenbevî, “Risâle fî kavlihi”, 96.

109 Söz konusu kayıt ile maksat ayet-i kerîmedeki “yüz çevirdiği (وهم معرضون)” ifadesidir.

110 Gelenbevî, “Risâle fî kavlihi”, 96.

le gerek ayete yönelik çözüm önerilerinde gerek bu önerilere yöneltilen cevaplarda, Gelenbevî'ye kaynak teşkil edebilecek muhtemel isimleri de inceleme ve mukayese etme imkânı elde edilmiştir. Bu mukayese neticesinde, Hâdimî'nin risalesinde, Gelenbevî'ye nazaran çok daha fazla cevabın yer aldığı görülmektedir. Buna karşılık Gelenbevî, Hâdimî'de yer alan tartışmaları daha ileriye taşıyarak literatüre özgün katkılar sunmuştur.

Gelenbevî'nin *Risâle*'si örneğinde, tefsir ve Müşkîlû'l-Kur'ân ilimlerinde mantığın nasıl etkin biçimde kullanılabileceğini ortaya konulmuştur. Bununla birlikte, hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde Hâdimî ve Gelenbevî'nin aynı ayet etrafında benzer bir yaklaşım sergileyerek eser kaleme almaları dikkat çekici bir husustur. Bu noktada, Osmanlı ilmiyesinin mantık-tefsir ilişkisindeki tavrı özelinde, söz konusu iki ismin istisnâ bir tavır mı sergiledikleri yoksa daha yaygın bir kanaatin yansıması mı oldukları, incelenmesi gereken bir husustur. Bu doğrultuda, başta şerh-hâşiye literatürü olmak üzere Osmanlı'da kaleme alınan müstakil ayet ve sûre tefsirlerinin incelenmesi ve mantığa ilâhî sözün anlamlandırılmasında nasıl bir rol biçildiğinin ortaya konulması büyük önem arz etmektedir.

## Kaynakça

- Ahmed, Asad Q. "The Logic of God's Knowledge." In *Tradition and Reception in Arabic Literature: Essays Dedicated to Andras Hamori*, 1st ed., edited by Margaret Larkin and Jocelyn Sharlet. Harrassowitz Verlag, 2019.
- Bekiroğlu, Harun. "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015): s. 51-81.
- Bekiroğlu, Harun. "Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Ayetini Tefsiri Hakkında Risalesinin Tahkikli Neşri". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 4 (2016).
- Beyzâvî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrârî't-Te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 1. Basım, 2001.
- Demenhûrî, Ahmed. *Îzâhu'l-Mübhem min Me'ânî*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Besâir, 3. Basım, 2013.
- Ebu'l-Berekât en-Nesefî. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelîmi't-Tayyib, 1. Basım, 1998.
- Fahreddin Râzî. *Tefsîru'l-Fahrîr-Râzî eş-Şehîr bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihî'l-Gayb*. 32 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Gelenbevî. *Burhân-ı Gelenbevî*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1310.

- Gelenbevî. *Gelenbevî fi ilmi'l-mantık alâ metni İsbâgûcî*. Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 1. Basım, 2016.
- Gelenbevî, İsmâîl. "Risala fi qawlihi te'ala low 'alima Allahu fihim khayran". *The Late Ottoman Kalam Tradition: İsmail Gelenbevî (1730-1791) and His Kalam Treatises* içinde, s. 90-96. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, 2017.
- Güney, Ahmet Faruk. *İhlâs Sûresi Tefsiri ve Şerhleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.
- İbn Hişâm. *Muğni'l-lebîb an Kutubi'l-E'ârîb*. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1. Basım, ts.
- İbn Salâh. *Ma'rifetu Envâi' 'Ulûmi'l-Hadîs*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1. Basım, 1986.
- İmam Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Kıstâsu'l-Müstakîm: Doğsdoğru Ölçü*. ed. İbrahim Çapak. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2. Basım, 2023.
- İmam Mâturîdî. *Te'vilâtu Ehli's-Sünnet*. 19 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 1. Basım, 2005.
- İmam Mâturîdî. *Te'vilâtu Ehli's-Sünnet*. 19 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 6. Basım, 2005.
- Kâdî Beyzâvî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil el-Ma'rûf bi-Tefsiri'l-Beyzâvî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sâdır, 1. Basım, 2001.
- Ömer Nasuhi Bilmen. *Muvazzah İlmî Kelam Dersleri Ehli Sünnet İtikadı*. Ravza Yayınları, ts.
- Râzî, Kutbuddin. *Şerhu's-Şemsiyye*. 1 Cilt. Dersâadet: Matbaa-i Âmire, 1300.
- Suyûtî, Celaledin. *Cem'u'l-Cevâmi' el-Ma'rûf bi'l-Câmi'i'l-Kebîr*. 25 Cilt. Kahire: el-Ezheri's-Şerîf, 1. Basım, 2005.
- Şihâbeddin Âlûsî. *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsir'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1. Basım, ts.
- Teftâzânî. *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2013.
- Yerinde, Adem. "Müşkilü'l-Kur'ân". 32 Cilt, 164-167. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2006.

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Dergimizde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlara, ticari kullanım hakkı dergimize aittir. Yayımlanan çalışmalar CC-BY-NC-ND lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.