

## MANTIĞIN BİR TEFSİR YÖNTEMİ OLARAK KULLANILMASI: MUHAMMED HÂDİMÎ'NİN ENFÂL SÛRESİNİN 23. ÂYETİNİ TEFSİRİ

Harun BEKİROĞLU\*

**Özet:** Mantığın ilimler üzerinde bağlayıcı bir üst disiplin oluşundan sonra yöntemlerinin çeşitli alanlarda kullanıldığı görülmektedir. Mantık İslam ilimlerinin birçoğunda tanımlama, ölçme ve değerlendirme yapılırken normlarına bağlı kalma gibi nitelikleriyle kullanılmıştır. Tefsir alanında da Mantığın önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Ulûmu'l-Kur'an çalışmalarında Mantık "âyetlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında belirleyici bir ilim" olarak ele alınmamıştır. Ebu Said Muhammed Hâdimî tefsirde Mantığı bir anlama yöntemi olarak kullanmıştır. Kaleme aldığı bir risalede Enfâl 8/23 ayetinin Mantık kurallarına göre kıyas sayılıp sayılamayacağını tahlil etmiş ve geleneksel tevil yöntemlerinin dışına çıkmıştır. Neticesinin muhal olacağı ihtimalini ele alan Hâdimî müşkilü'l-Kur'an alanında Mantığı bir çözüm yolu olarak kullanmıştır. Halen yazma olan ve Enfâl 8/23 ayetinin tefsiri olan risalenin yöntemi, konuları, eleştirileri, diğer tefsir çalışmalarında farklılıkları ve kaynakları bu makalenin ortaya koymaya çalıştığı hususlardandır.

**Anahtar kelimeler:** Hâdimî, Tefsir, Ulûmu'l-Kur'an, Usûl, Mantık, Kıyas, Müşkilü'l-Kur'an.

**The Use of Logic as a Tafseer Method: Comment of Muhammad Hadimi on 23<sup>rd</sup> Verse of Surah al-Anfal**

**Abstract:** It is seen that methods of logic has been used in different areas after it became a high discipline over sciences. Logic has been used for description, assessment and evaluation in order to keep to the norms. It is understood that logic has an important place in tafseer area. In studies, like Qur'anic Sciences, there is not a science that logic must be used as a method in understanding of verses. Ebu Said Muhammad Hadimi has used logic as an understanding method in tafseer. In an article, he analysed the Enfal 8/23 verse whether it could be regarded as comparison or not, and by this way he has gone out of traditional tafseer methods. Hadimi considers the possibility that the conclusion might be impossible and he is only person who used logic as a solution way in mushkilu'l-Qur'an. The subjects that this article will try to set forth are the method, topics, criticisms, differences from other tafseer studies and sources of his work which is still manuscript.

**Key words:** Hadimi, Interpretation, Qur'anic Sciences, Methodology, Logic, Comparison, Mushkilu'l-Qur'an.

\* Yrd. Doç. Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi.

## 1. Giriş

Erken dönemlerde Mantığın ilimler üstü bir yerinin varlığından bahsedilemese de zaman içerisinde tutarlı ve sistemli düşünme biçimi oluşturmadaki belirleyiciliği, ilimler arasında kendisine uyulması gereken bir usûl olarak yer edinmesini sağlamıştır.

İslam düşüncesinin ve ilimlerinin Yunan düşünce sistemleriyle değerlendirilemeyeceği ve bidatlerden sakınmak gerektiği anlayışına dayalı olarak İbn Salâh (ö.643/1245)<sup>1</sup> ve Nevevî (ö.676/1277)<sup>2</sup> gibi âlimlerin bir yöntem olarak kullanılmasına karşı çıktığı Mantık, İbn Hazm (ö.456/1064) ve Gazzâlî (ö.505/1111) gibi âlimler tarafından öğrenilmesinin İslâm'a aykırı olmadığı fetvasına bağlı olarak ilgi görmüştür.<sup>3</sup>

Tanımlar ve müsemmalar ile uğraşanların tekfir edilmesine ve kaziyelerin

- 1 Kendisine yöneltilen Mantık ve Felsefe öğreniminin hükmü ile ilgili bir soruya cevap veren İbn Salâh, Felsefe'yi رأس السفة "aptallığın temeli" olarak nitelendirdikten sonra Felsefe'nin girişi konumunda olduğu için Mantığın da şerli olduğunu, öğrenilmesine ve öğretilmesine Şarî'in izin vermediği gibi sahabe, tabiun ve müctehid imamların da izin vermediğini ifade etmektedir. Ebû Amr Takıyyüddîn İbn Salâh Şehrezûrî (ö.643/1245), *Fetâvâ ve Mesâilu İbn Salâh fi't-Tefsîr ve'l-Hadis ve'l-Usûl ve'l-Fıkıh*, tahk. Abdu'l-Mu'tî Emîn Kal'acı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986, c. 2, s. 210.
- 2 Şer'i ilimler bahsinde Kelâm ilmi ile uğraşmanın kişiye yanlış bir inanç edindirme ihtimalinden dolayı bu ilimle çok fazla uğraşmanın caiz olmadığını ifade eden Nevevî, Gazzâlî'nin *İlcâmü'l-Avâm an ilmi'l-Kelâm*'ından alıntı yaparak ister avam ister fakih olsun herkesin bu ilmi bilmesi gerektiği ifadesine yer vermektedir. Bunu son görüş olarak vermesi, Gazzâlî'nin görüşünü benimsediğini göstermektedir. Felsefe öğrenimini haram gördüğü söylenen Nevevî'nin mantığın hükmü ile ilgili bir açıklaması bulunmamaktadır. Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî (ö.676/1277), *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühazzeb li'ş-Şîrâzî*, tahk. Muhammed Necîb el-Muti', Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, ts., ss. 49-53. Nevevî'nin Mantığı haram gördüğüne dair bilgiler Şihâbüddîn er-Remlî (ö.957/1550) kaynaklıdır. Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfi el-Ensârî (ö.957/1550), *Fetâvâ*, tahk.: Abdulhamid Ahmed Hanefî, Mısır, ts., c. 4, s. 337. Oysa Nevevî'nin hayatı incelendiğinde hocası Ebu Abbas'tan İbnü's-Sikkî'in (ö.244/858) *İslâhu'l-Mantık* adlı eseri ders aldığı görülmektedir. Bu da kendisinin mutlak bir haramlık ifadesi kullanmadığını göstermektedir. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed Sehâvî (ö.902/1497), *el-Menhelü'l-azbû'r-ravî fi tercemeti kutbi'l-evliyâ en-Nevevî*, tahk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye Beyrut 2005, s. 17.
- 3 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), *el-Kafiyyetü'ş-şafiyye fi'l-intisar li'l-fırkatî'n-naciyye / el-Kasidetü'n-nuniyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, c. 2, s. 298; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdilmün'im b. Yusuf ed-Demenhûrî el-Mezahibî (ö.1192/1778), *İzâhu'l-mühhem li meâni's-Süllem li Ebû Zeydi'l-Ahdarî* (ö.983/1575-76), tahk.: Mustafa Ebu Zeyd Mahmûd el-Ezherî, Dâru'l-Besâir, Mısır, ts., s. 41.

hezeyan olarak değerlendirilmesine karşı çıkan İbn Hazm, İsbâgûcî şerhi olarak yazdığı eserin girişinde mantığın insanoğlunun doğasında var olduğunu, zeki bir aklın Allah'ın bahşedeceği kapsamlı bir algılayışla bu ilmin yararlarına ulaşabileceğini belirtir. Ona göre Mantık sadece insanoğlunun bildiği ve kullandığı doğru düşünme yöntemlerini maddeleştiren ilmin adı olmuştur. Bu yönüyle -örneğin- Nahiv ilmi de zaten kendilerini ifade eden insanların cehalet nedeniyle hatalı cümleler kurmalarını önlemek için konulmuş kurallar bütünüdür.<sup>4</sup> Ona göre mantık bütün bilimler için geçerli ana kuralları koyan bir ilimdir ve ayet ya da hadislere bakıldığında da mantık ilkelerinin yer bulduğu görülecektir. Bu itibarla İbn Hazm kendisinden önceki Aristo gibi filozofların farklı bir alanda çalışmadıklarını, kendilerinin de bu filozofların yöntemini devam ettirdiğini Allah'a şükrederek ifade etmektedir.<sup>5</sup> Benzer bir şekilde Ebu Hayyân et-Tevhîdî (ö.414/1023) mantığın tarafsız ve saf bir ölçü olduğunu, onda küfür, din, mezhep, itikadî görüş gibi bir niteliğin bulunmadığını belirtmektedir.<sup>6</sup>

Mantığı "bütün ilimlerin ölçüsü" mesabesinde gören Gazzâlî *من لا يحيط بها* "Mantığa hâkim olmayan kişinin bildiklerine kesinlikle güvenilmez" sözüyle Mantığın ilimler üzerindeki belirleyiciliğine işaret etmiştir.<sup>7</sup>

Kutbüddin er-Râzî'nin (ö.766/1365) çalışmalarından sonra<sup>8</sup> Mantık, İslam medeniyetinin bir parçası olmuş ve tüm disiplinlerin uymak zorunda oldukları bir üst *metodoloji*, nazari ilimleri elde etmek için gerekli bir *âlet*, tüm bilgilere uyan kurallar bütünü *kânun*, doğru ve yanlış önermeleri ayırt eden bir *mîzân* ve tüm meselelerin fevkinde ilimlerin ilmi olarak anılmıştır.<sup>9</sup> Böylece Mantık, İs-

4 Nahiv ve mantık arasındaki ilişki için bk. Ebû Hayyan et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, tahk.: Ahmed Zeyn, Ahmed Emin, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Mısır, ts., c.1, s. 112.

5 Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm ez-Zahiri (ö.456/1064), *et-Takrib li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfazi'l-ammiyye ve'l-emsiletü'l-fıkhiyye*, tahk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 2003, ss. 10-12.

6 Ali b. Muhammed b. Abbas Ebû Hayyan et-Tevhîdî (ö.414/1023), *Selâsu resâil*, tahk.: İbrâhim Kilanî, el-Ma'hedu'l-Firansî, Dımaşk 1951, s.337.

7 Ebû Hâmid Muhammed b. Gazzâlî (ö.505/1111), *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, tahk. Hamza b. Zühayr Hafız, Medîne, ts., c. 1, s. 30.

8 Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed Tahtânî Kutbüddîn er-Râzî (ö.766/1365), *Levâmiü'l-esrâr fi şerhi Metâlii'l-envâr*, tahk.: Üsâme eş-Şâirî, Menşûrâtu Zevi'l-Kurbâ, Kum 1395, c. 1, s. 27.

9 Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmi*, c. 1, s. 53; Ebu Said Muhammed Hâdimî, *Haşiye alâ Sûreti'l-İhlâs li İbn-i Sînâ*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 1017, vr. 94a; A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İsam Yay., İstanbul 2008, s. 17.

lam ilimlerinin tanımlarını, sınırlarını, normlarını, bunların tutarlılığını ya da tutarsızlığını belirleyen ve denetleyen hatta söz konusu ilimlerin her alanda kendisinden yararlandığı ve esas aldığı ana disiplin haline gelmiştir.

Varlık zeminini ilgilendiren tartışmalardan sonra Fıkıh usulü gibi İslam ilimlerindeki bütün bilgi ya da kuramların doğruluk ya da yanlışlıklarını belirleyen bir üst disiplin haline gelen Mantık, medreselerde öğrencilerin icazet alabilmeleri için öğrenim görmeleri gereken dersler arasında yerini almıştır. Selçuklu ve Osmanlı dönemi âlimleri arasında kaleme aldıkları nazarî eserler ile İslam ilimlerinin seyirlerini ve yöntemlerini belirleyen çok sayıda kişiden bahsedilmesi mümkündür.<sup>10</sup>

Osmanlı dönemi âlimlerinden olan Ebû Said Muhammed Hâdimî (ö.1113-1176/1701-1762)<sup>11</sup> eserlerinde mantığı bir üst disiplin ve metodoloji olarak kabul etmiş, tefsir çalışmalarında ayetleri önermeler ve felsefî kurallar çerçevesinde tahlil etmiştir. Kendinden önce Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1209), Beyzâvî (ö.685/1286) ve Fenârî (ö.834/1431) gibi tefsirlerinde önermelere ya da mantık kurallarına yer veren müfessirler bulunsa da Hâdimî'nin kaleme aldığı "*Risâle fî Kavlihi Teâla: Velev Alimallahu Fihim Hayren...*" tefsiri, mantığın etraflıca bir ayete uygulanabilirliğini, çelişki ve muhal bir sonuç varsayımının mantık kuralları çerçevesinde nasıl tahlil edildiğini gösteren önemli bir risaledir. Ayetin tek başına bir risalede etraflıca incelenmiş olması da Hâdimî'nin çalışmasını önemli kılmaktadır. Bu makalede Hâdimî'ye ait yazma eserin tefsir yöntemi ve tefsir çalışmalarına katkısı değerlendirilerek mantığın Kur'an ilimlerinde -

10 Fahrüddin er-Râzî (ö.606/1209), Beyzâvî (ö.685/1286), Kutbüddin-i Şirâzî (ö.710/1311), Sadrüş-Şeria (ö.747/1346), el-Îcî (ö.756/1355), Teftazanî (ö.792/1390), Şerif el-Cürcanî (ö.816/1413), Molla Fenârî (ö.834/1431), Kâfiyeci (ö.879/1474), Abdurrahman el-Câmî (ö.898/1492), ed-Devvânî (ö.908/1502), Kâdi Mîr Meybüdü (ö.909/1503-1504) ve Gelenbevî (ö.1205/1791) gibi âlimlerin yazdıkları çeşitli eserlerde mantık ilmine üst bir dil attıkları görülmektedir.

11 Tam adı Ebu Said Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî el-Konevî el-Hüseynî en-Nakşibendî şeklindedir. Konya'nın Hadim ilçesinde dünyaya geldi. Küçük yaşta hafızlığını tamamladı. Daha sonra Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Belağat, Mantık ve tasavvufa dair bazı eseler okudu. Arapça ve Farsça öğretimindeki temel kitapları bitirerek icazet aldı. Huzur derslerine katıldı. I. Mahmud'un isteği üzerine Ayasofya Camii'nde irad ettiği vaazda, Fatıha Sûresini tefsir etti. Birçok öğrenci yetiştiren Hâdimî, bugün Hadim kasabasının yakınında bulunan kabristanda medfundur. Fıkıh alanında yazdığı usûl eseri olan *Mecâmiu'l-Hakâik*'te ortaya koyduğu kaideler, *Mecelle'*ye kaynaklık etmiştir. Aynı şekilde *Berika* adlı *Tarikat-ı Muhammediyye* şerhi de tanınmasını sağlayan eserlerindedir. Hayatı ve eserleri için bk. Kaşif Hamdi Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hadimi Örneği*, Mizan Yay., İstanbul, ts., s. 184-187. Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlıda Müderris Bir Sûfi: Muhammed Hadimi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Hititkitap Yay., Çorum 2014, ss. 31-61.

özellikle müşkilü'l-Kur'an çalışmalarında- uygulanabilir bir yöntem olma imkânına katkı sağlanmaya çalışılacaktır.<sup>12</sup>

Makale boyunca kullanılacak olan Mantık'a dair kavramları Enfâl 8/23 ayeti çerçevesinde göstermeyi yararlı görüyoruz. Ayetin kıyas kabul edilmesi durumunda Mantık örgüsü şu şekilde olacaktır:

وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ. وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ

Kıyas: İktirânî kıyas.<sup>13</sup> Şekl-i Evvel/Birinci Şekil.<sup>14</sup>

Suğrâ/Küçük Öncül: وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ.

Kübrâ/Büyük Öncül: وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا

Kaziyeler/Önermeler: Şartî Kazıye/Şartlı Önerme.

el-Haddu'l-Evsat/Orta Terim: أَسْمَعَهُمْ

Netice/Sonuç: وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَتَوَلَّوْا

## 2. Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'an'da Mantık

Klasik tefsirlerde Mantık yöntemlerinin uygulandığı bilirse de<sup>15</sup> ulûmu'l-Kur'an eserlerinde Mantığa müstakil bir ilim olarak yer verildiğini görmemekteyiz. Bununla birlikte Kur'an ilimlerinin temel kaynaklarında Mantığa dair –az da olsa- bazı kuralların kullanıldığını da görmek mümkündür. Örneğin tanımlamalarda “bir tarifte aranan şartların bulunup bulunmadığı” bir yöntem olarak kullanılmıştır.

Muhâsibî'nin (ö.243/857) *Fehmu'l-Kur'an'ın*'da aklın ayetlerin anlaşılmasındaki rolüne işaret edilse de Mantık ilminden bahsedilmemiştir. Kur'an'ın kay-

12 Müşkilü'l-Kur'an ilminin Kur'an'ın mushaflaşmasından sonra oluşmuş olması, bu ilmin teşekkülünün tarihsel süreci, Kur'an ilimlerine nazaran daha üst bir disiplin oluşu ve “mantığın müşkilü'l-Kur'an'da bir çözüm yöntemi olabilme imkânı” hususları bu makalenin sınırlarını aşacağı için daha detaylı ayrı bir çalışmada ele alınacaktır.

13 Önermeler/kaziyeler arasında كُنْ edatı bulunmayan kıyasa iktirânî kıyas denir. Hamlî kelimesi de iktirânî yerine kullanılabilir.

14 İktirânî kıyasın dört şekli vardır. Birinci şekil, suğrâda haberin (mahmûl), kübrâda ise mübtedanın (mevzu) orta terim olduğu şekildedir.

15 Abdulkerim Seber, “Mantık İlminin Kur'an'ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerde Tezahürü”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Isparta 2012, sayı: 27, s. 109-126.

nağına yönelik eleştirileri cevaplamak için kaleme alınmış Bakillânî'nin (ö.403/1013) *el-İntisâr li (sihhati'l)-Kur'an* adlı eserinde Mantık'dan bahsedilmektedir. Bu eserlerin Mantık'ın meşruiyet kazanma sürecinde ya da öncesinde kaleme alınmış olmalarının bu ilmin kurallarına yer vermemelerine neden olduğu düşünülebilir. Yine *el-Müctebâ mine'l-Müctenâ* adlı eserinde sahabe, tabiûn ve diğer meşhur râvilerin yanı sıra çeşitli Kur'an ilimlerine de yer veren İbn Cevzî (ö.597/1201), Mantık ve Kur'an ilişkisine değinmemektedir.

Kur'an ilimlerinin şekillenmesinde önemli bir yer tutan Zerkeşî'nin (ö.794/1392) Fıkıh usulüne dair *el-Bahru'l-Muhît*'inde Mantık kavramlarına geniş yer verdiğini görüyoruz.<sup>16</sup> *el-Burhân*'da da tefsir ilmini Mantıktaki had şeklinde tarif etmiş, tefsirin yararlandığı/istimdâd ettiği ilimlere yer vermiş<sup>17</sup> "lâzımın yokluğunun melzûmun yokluğunu gerektirmesi"<sup>18</sup> gibi çeşitli Mantık kurallarını kullanmıştır. Örneğin Zerkeşî şöyle demektedir:

"Hazfin üçüncü şekli zamir veya temsildir. Zamir kelimesiyle anlatmaya çalıştığım şey tıpkı fıkıhçının "Nebiz sarhoş eder. Öyleyse nebiz haramdır" ifadesinde gizlemiş olduğu "ve her sarhoş eden şey haramdır" cümlesi gibi peş peşe gelmesi gereken iki bölümünden birinin hafzedilmesidir. Bu tür hazifler istisnâi kıyaslarda görülmektedir. لَوْ كَانَ فِيهِمَا وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ 20 وَوَلَوْ كُنْتَ فَطًّا غَلِيظًا لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ 19 إِلَّا إِلَهًا لَقَسَدْنَا وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ 20 وَوَلَوْ كُنْتَ فَطًّا غَلِيظًا لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ 19 إِلَّا إِلَهًا لَقَسَدْنَا وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ 21 ayetlerinde olduğu gibi." 22 "... (Kur'an üslubunun belîğ şekillerinden biri de zamir yoluyla) muhatabı tefekküre sevk etmektir. Tefekkürü 23 ve akletmeyi 24 methetmesi okuyucunun zihninde bir an önce övülen bu kişilerden olma isteği oluşturacak böylece hakkı tasdik etmeye koşacaktır. Zamir ya da temsil olarak tanımlanan bu durum iktirânî kıyas ile mümkün olabileceği gibi إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ فِي الْإِنْسَانِ 25 istisnâi kıyas ile de حَوْلِكَ مِنْ حَوْلِكَ 25 لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ 25 sağlanabilir." 27

16 *Mevzu-mahmûl, istisnâi kıyas, Muğalata, kıyas-ı remy, mukaddimelerin zanni ya da kati oluşu gibi birçok Mantık kavramına yer verilmektedir. Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (ö.794/1392), el-Bahru'l-Muhît, Dâru'l-Kutubî, 1994, c.1, s. 21 vd; 154 vd; c. 3, s. 183 vd.*

17 Zerkeşî, *el-Burhân, fi Ulumi'l-Kur'an, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, c. 1, s. 33.*

18 Zerkeşî, *el-Burhân, c. 3, s. 125.*

19 "Eğer yer ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı her ikisi de harab olurlardı." Enbiya 21/22.

20 "Eğer katı yürekli bir kaba olsaydın etrafından dağılıp giderlerdi." Ali İmrân 3/159.

21 "Allah onlarda bir hayır görseydi elbette kendilerine iştittirirdi. Ve iştittirseydi yine de aldırmayarak döner giderlerdi." Enfâl 8/23.

22 Zerkeşî, *el-Burhân, c. 3, s. 139.*

23 Sebe 34/46.

24 Ankebut 29/43.

25 İsra 17/27.

Bu ifadeyle zamir kelimesine “Mantık ilminde bir kıyastaki önermenin hazfedilmesi” anlamı yükleyen Zerkeşî ayetlerin kıyas kriterlerine uyduğunu da kabul etmiş olmaktadır. Örnek olarak verdiği “ve her sarhoş eden şey haramdır” ifadesi büyük öncülün (kübrâ) cümleden düşürülebileceğini göstermektedir. Bu durum, Zerkeşî'nin hazfin ayetlerde de mümkün olabileceği kanaatinde olduğunu yansıtmaktadır. Ayetleri kıyaslara örnek olarak vermesi “ayetler Mantık normlarına göre tahlil edilemez” fikrini değil “Kur'an ayetlerinin Mantık kuralları ile değerlendirilebileceği” düşüncesini benimsediğini göstermektedir. Zira makalemizin örneklemini oluşturan Hâdimî'nin risalesinden “ayetlerin Mantık kuralları ile tahlil edilmesi” fikrine karşı olan kişilerin bulunduğu anlaşılabilir ve bu görüşler Hâdimî tarafından tahlil edilmektedir. Zerkeşî'nin yaklaşım tarzının Kur'an ilimleri alanında en temel kaynak olarak bilinen bir eserde yer alması da tefsir alanında Mantığın belirleyici bir rol üstlendiği şeklinde anlaşılabilir.

Zerkeşî'ye göre Kur'an'ın inkârcıları susturmak için kullandığı delillerden birisi aklî deliller<sup>28</sup> olduğu gibi kıyaslarla netice elde etme ve cedel şeklindeki mantık yöntemleri de bu amaçla kullanılmıştır.<sup>29</sup> Örneğin Hac sûresinin ilk yedi ayetinde on mukaddime ve beş netice bulunmaktadır. فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُجِبُّ الْإِفْلِينَ<sup>30</sup> ayetinde<sup>30</sup> ise iktirânî kıyasın ikinci şekli kullanılarak kamerin yaratıcı olamayacağı ispatlanmış ve hudûs deliline yer verilmiştir.<sup>31</sup>

Enfal 8/23 ayetinde söz konusu hazfin ne olabileceği hakkında da açıklamalar yapan Zerkeşî ayette geçen isma'/iştirme fiilini ifhâm/kavratmak anlamında değerlendirme yoluna giderek ayette bulunduğunu söylediği küllî önermenin hazfedilen kısmını şu şekilde tasvir etmektedir:<sup>32</sup>

“Onlara kavratsaydım (ifhâm) bile bu kavratış kendilerine fayda sağlamazdı. Anlama kapasiteleri olmadığı halde nasıl fayda sağlasın ki! Böylece onların anlama yetileri olmaması sebebiyle hidayete ulaşamamalarının daha uygun olacağı anlaşılır.”

Zerkeşî'nin iştirme fiilini ifhâm anlamında yorumlamasında “Mantığı

26 Ali İmrân 3/159.

27 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 390-391.

28 Makalemizin ana konusunu oluşturan Enfal 8/24 ayeti Zerkeşî tarafından örnek olarak gösterilen ayetlerdendir. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 3, ss. 524-525.

29 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 2, ss. 29-32.

30 Enam 6/76.

31 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 3, ss. 525-526.

32 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 3, ss. 139-140.

formel zorunluluklarına bağlı kalma çabası”nın etkili olduğu söylenebilir.

Suyûtî'nin (ö.911/1505) Mantığa karşı tavrının Zerkeşî'nin bakış açısı kadar olumlu ve kapsayıcı olmadığı anlaşılmaktadır. Suyûtî *وَلَوْ أَسْمَعْتُمْ لَتَوَلَّوْا* ayetinde “şartın yokluğunun cezanın da yokluğunu gerektirmediği” kanaatini örneklendirirken “hakk kendilerine iştirilmediğinde yüz çevirmeleri elbette daha uygundur” demektedir.<sup>33</sup> Ancak O, ayetin Mantık ile herhangi bir ilişkisini kurmamaktadır. Bununla birlikte Suyûtî, Kur'an'da cedel yöntemlerinin varlığını tahlil ettiği bölümde Necmuddîn et-Tûfî'nin (ö.716/1316) fıkıh usulü ile ilgili olan *Alemü'l-Cezel fi İlmi'l-Cedel*'ine isim vermeden atıflar yapmıştır. Tûfî'nin eserinde lâzım-melzûm, hâmlî (iktirânî) ve istisnâî kıyaslara yer vermiş olması *el-İtkân*'daki Kur'an ilimleri anlayışına çok fazla yansımamıştır. Örneğin Tûfî'ye göre *إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا* ayeti istisnâî kıyastır. Yine tevhid inancı hâmlî (*iktirânî*) kıyasla ispatlanabilir. Kıyaslarla vâcibu'l-vücûdu ispat eden filozofların delilleri tartışmasız doğrudur.<sup>34</sup> Suyûtî bu ayetin aklen Allah'ın varlığını ispat ettiğine değinse de ayetle ilgili herhangi bir Mantık kuralına ya da kavramına işaret etmemektedir.

Aynı şekilde *el-İtkân*'da İbn Ebi'l-İsba'nın (ö.654/1256) “Câhız Kur'an'da kelam yöntemlerinin kullanılmadığını iddia etse de bu metotlar bolca bulunmaktadır. Zira kelamcıların da belirttiği gibi Hac sûresinin ilk yedi ayetinde on mukaddime ve beş netice bulunmaktadır” sözlerine detaylı olarak yer verildiği görülmektedir.<sup>35</sup> Böylece Suyûtî kelamcıların Mantık yöntemlerini kullandığını zımnen ifade etmiş olmaktadır. Ancak Suyûtî'nin Mantık aleyhinde kaleme aldığı *Savnu'l-Mantûki'l-Kelâm an fenneyi'l-Mantık ve'l-Kelâm* adlı eserini, Kur'an ve hadise dayalı ilimleri *yabancı ilimler* olarak değerlendirebilecek Felsefe ve Mantıktan arındırma çabası olarak yorumlamak mümkündür. *el-İtkân*'da Mantığa yer verilmeyişinin bu refleksten kaynaklandığı anlaşılmaktadır.<sup>36</sup>

33 Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004, c. 1, s. 543.

34 Suyûtî'nin cedel ile ilgili yaptığı alıntı için bk. Ebû'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi Tûfî (ö.716/1316), *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, tahk.: Heinrich Wolfhard, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1408/1987, s. 41-47.

35 Suyûtî, *el-İtkân*, c. 2, s. 345.

36 Suyûtî, *Savnu'l-Mantûki'l-Kelâm an fenneyi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, tahk.: Samî Neşşâr, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmî, Kahire, ts., c. 1, s. 44-45.

Eserin yazılış gayesini açıklayan Suyûtî, kendisinin müçtehit seviyesine ulaşmasından sonra Mantık ilminin müçtehitte aranan şartlardan olmasına rağmen bu şartı haiz olmadığı gerekçesiyle –büyük ihtimalle Sehâvî (ö.907/1497) tarafından- yapılan bir tenkide binaen kaleme aldığını söylemektedir. Oysa kendisinin Mantığın tüm kurallarını hocası Kafiyeci dışındaki

Kur'an'da yer alan burhân (önergeleri yakinî olan kıyas) ve cedellerin (meşhur ve müsellemlerden oluşan kıyas) kelamcılarının metodu bağlamında olduğu düşüncesi Zerkeşî ve Suyûtî'nin Râğib el-İsfahânî'den (ö.502/1108) etkilenecek<sup>37</sup> ortaya koydukları bir düşünce gibi görülmektedir.<sup>38</sup> Kaynak belirtilmeden iktibas edilmiş cedel ilminin ve yöntemlerinin (sebr ve taksim, kavlu mûceb, teslîm, iscâl, intikâl, münâkaza, mücâra) Kur'an ilimlerine ait her iki eserde de yer alması, Mantık, Felsefe ve Kelam ile Tefsirin söz konusu asra kadar iç içe bir bütünlük arz ettiğini göstermektedir.

Zerkeşî'den sonra –Suyûtî gibi dolaylı ya da açık bir şekilde Mantık karşıtı bir tavrı benimseyenler hariç tutulacak olursa– Tefsir alanında Mantığın –özelde kıyasın– dikkat çekici bir kabul gördüğü söylenebilir. Yakın dönem Tefsircilerinden olan Zehebî (ö.1977), *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn* adlı eserinin girişinde “Tefsir ilmi, tasavvur/tanımlama mıdır yoksa tasdik/ispatlama kabilinden midir?” başlığı ile kısaca konunun Mantık içerisindeki yerine değinmiştir.<sup>39</sup> Tasavvurların makâsıdı tarif/tanımdır (*el-Kavlu's-şârih*). Kur'an lafızlarının içerdiği anlamı ortaya koyarak tarif etmesi bakımından Tefsiri, tasavvurlar kapsamında düşünenler bulunmaktadır.<sup>40</sup> Bu düşünceye karşın tariflerde istidlâl

alanın uzmanlarından daha iyi bildiğini ifade etmiştir. Ancak Suyûtî'nin Mantığa karşı bakış açısının İbn Salâh (ö.643/1245) ve İbn Teymiyye'den (ö.728/1328) etkilenecek olduğu eserde açıkça görülmektedir. Bu da İslam düşüncesinin ve ilimlerinin Yunan düşünce sistemleriyle değerlendirilemeyeceği ve bidatlerden sakınmak gerektiği anlayışına dayalıdır. Suyûtî'nin bu düşüncesinin oluşumunda Şafii'ye nispet ettiği *إلا لتركيم لسان العرب وميلهم ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركيم لسان العرب وميلهم* “insanların cahilleşmesi ve farklı düşüncelere kapılmaları, Arap dili kurallarını terk ederek bunun yerine Aristoteles'in yöntemlerini tercih etmeleri nedeniyledir” sözünün de etkisi bulunmaktadır. Ancak Suyûtî'nin İzzeddin İbn Cema'a (ö.767/1366) kaynaklı olarak Şafii'ye (ö.204/820) dayandırdığı söz mevzudur. Zehebî (ö.748/1348) bu rivayetin münker olduğunu, Şafii'nin bunu söylemesinin olağan olmadığını, ayrıca Ebu'l-Hasan b. Mehdî rivayetinde yer alan İbn Harun'un mechûl olduğunu ifade etmektedir (Zehebî, *Siyeru Alamî'n-Nübela*, tahk.: Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esat, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1405, c. 10, s. 74). Suyûtî'nin *Savnu'l-Mantûki'l-Kelâm*'ını tahkik eden Samî Neşşâr da rivayetin mevzu olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Şafii'nin kaleme aldığı eserlerde bu bilgiye rastlanmadığı gibi Suyûtî'nin atıfta bulunduğu İbn Cema'a'ya ait *et-Tezkire* adlı eserde de söz konusu rivayet yer almamaktadır. Suyûtî, *Savnu'l-Mantûki'l-Kelâm*, c. 1, s. 47.

37 Karşılaştırma için bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağib el-İsfahânî (ö.502/1108), *Mukaddimetu Câmi'i't-Tefâsir*, tahk.: Ahmed Hasan Ferhat, Dâru'd-Da' ve, Kuveyt 1405, ss. 75-76; Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 2, ss. 29-30; Suyûtî, *el-İtkân*, c. 2, s. 345.

38 Suyûtî, *el-İtkân*, c. 2, s. 325.

39 Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 2000, c. 1, s. 22.

40 Abdülhakim b. Muhammed el-Hindî el-Pencabî Siyalkutî (ö.1067/1656), *Hâşiyetu'l-Siyâlkûtî ala'l-Mutaavel*, Matbaatu'l-Amire, Dersaâdet 1266, s. 593.

olamayacağı, istidlalin sadece tasdiklerde olabileceği ifade edilmiştir.<sup>41</sup> Bundan dolayı tefsirin *istidlâli* barındırması sebebiyle tasdikler içerisinde yer alması gerektiğini düşünenler de bulunmaktadır. Bu düşünceye göre; Tefsir'in "bir ifadenin hangi anlama geleceği konusunda Kur'an lafızları üzerinde belirleyiciliği" bulunmaktadır. Bu da tefsirin cüzi meselelerle ilgilendiğini gösterir. Örneğin *İnsanlar!* ile Mekkelilere, *İman edenler!* ile Medinelilere hitap edildiğini, *Bismillah* cümlesinde isim ile müsemmanın kastedildiğini ve Allah kelimesinin en yüce zât anlamında olduğunu söylemek cüzi kaziyelerdir.<sup>42</sup> Ancak ikinci görüşün bazı açmazları bulunmaktadır. Çünkü Tasavvur, tanımlama; tasdik ise ispatlamadır. Tefsirin tasdik içerdiğinin söylenip bunun Kuran'da tasavvurlar kanıt gösterilerek açıklanması problemlidir.

Zerkânî Mantık kurallarını kullanmasına ve gerekliliğine inanmasına rağmen müstakil bir ilim olarak Mantığa yer vermemektedir. *Menâhil'ul-irfân'* da mantık bilmeyen bir kişinin doğru tefsir yapamayacağına dair imalar yer almaktadır. Örneğin O; bir hükmün lafzın kapsamındaki tüm fertleri içerdiği hususunu iktirânî ve istisnâî kıyas ile ispatlamaktadır.<sup>43</sup> Yedi harf hakkında Ebu'l-Fadl er-Râzî'nin tümdengelim yoluyla ulaştığı "kıraat-ı seba'nın imale, tarkîk, tefhim gibi lehçeler olduğu" yaklaşımına Mantık kurallarına göre itiraz edilemeyeceğini belirtmektedir. Zira Klasik ve Modern Mantıkta bir tümdengelimde aranan "önermenin gerçek bir hüküm içermesi, hükmün tüm fertlerde bulunması ya da bulunacak olması, deney ve gözlem yoluyla tespit edilebilmesi" şeklindeki üç niteliği barındırmaktadır.<sup>44</sup> Yine O'na göre tercüme ne hükmî ne de hakiki bir tanımlamadır. Zira tanımlar *tasavvurât* türündendirler. Oysa tercüme *kelâm-ı tâm* niteliği taşıması nedeniyle tam olarak tanımlanamayacaktır.<sup>45</sup> Abduh'un "ne olursa olsun lafızların sadece sözlük anlamlarının (*medlulât*) esas alınması gerektiği" görüşünü eleştiren Zerkânî bu yaklaşımının tevli ortadan kaldıracak ve Mücessime ya da Zahiriler dışındaki tüm yorumların yanlış olduğu sonucunu çıkaracak bir görüş olduğunu belirtmiştir. Mesala *inzâl* kelimesi<sup>46</sup> yukardan aşağıya bir indirilişi değil Allah'ın rububiyetinin ne kadar

41 Eyyub b. Musa el-Hüseyni Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (ö.1095/1684), *Külliyatu Ebi'l-Beka*, Dârü't-tübâti'l-âmire, Bulak 1837, s. 428.

42 Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, c. 1, s. 22.

43 Muhammed ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 2002, c. 1, s. 108.

44 ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. 1, s. 139.

45 ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. 2, s. 97.

46 Nûr 24/34.

yüce olduğunu göstermektedir. Bu tür bir tevil yapılmadığında kelimenin diğer bir lâzımı olarak “Allah’ın belli bir mekânda bulunduğu (*cihet*)” ifade edilmiş olmaktadır. Oysa kelimenin lâzımlarından birini inkâr edenler Mantık bilmedikleri için *tecsîme* düşmüşlerdir. Bu kişileri Mantıkçılardan ve Mantık ilminden uzak tutması da Allah’ın nimetlerinden biridir.<sup>47</sup>

Osmanlı döneminde ise Mantık’ın Tefsir ve Kur’an ilimleri ile kaynaşmış olduğunu ve tefsir çalışmalarında Mantık’ın etkisinin görüldüğünü ifade edebiliriz. En azından bu dönemdeki yorum ve yaklaşımlarda -sadece Tefsir değil Kalam, Arap dili gibi çok çeşitli alanlarda yapılmış çalışmalarda- Mantık kuralları dışına çıkılmadığını söylemek aşırı bir değerlendirme olmaz. Örneğin Mantık alanındaki eserleri ders kitabı olarak okutulan<sup>48</sup> Molla Fenârî’nin (ö.834/1431) “tefsirin bir ilim olup olmadığı” konusunda ya da bazı meselelerde Mantık önermelerini kullandığını biliyoruz.<sup>49</sup>

Bununla birlikte Osmanlı dönemi ulûmu’l-Kur’an çalışmalarında “Mantık ilminin gerekliliğini” müstakil bir Kur’an ilmi olarak ele alan eserlere rastlamamaktayız. Torik olarak çok fazla üzerinde durulmayan Mantığın Kur’an ilimlerinin uygulama alanı olarak kendisine yer bulduğu tefsirlerde ayetlere tatbik edildiği görülmektedir.

Ebu’s-Suud Efendi (ö.982/1574) Mantığı ayetlerin anlaşılmasında bir yöntem olarak kullanmaktadır. Kaziyeleri arasında كُنْ edatı bulunduğu için Mantığa göre istisnâî kıyas olarak tanımlan kıyas şeklinin Kur’an’da yer aldığını çeşitli ayetlerin tefsirinde açıkça ifade etmiştir. Örneğin O’na göre وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتْنَا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا ayeti<sup>50</sup> “şartî istisnâî bir kıyas-tır. Mukaddemin/şartın zıddının kullanılmasıyla oluşan istisnâî kıyasa işaret edilmiştir. Bu da şart cümlesindeki tâlînin/cezânın zıddı sonucunu doğurmuştur. Bu durumda ayetin örgüsü “Allah dileseydi... birbirleriyle savaşmazlardı. Ancak dinleri hakkında ihtilafa düştükleri için savaşmamalarını dilemedi. Ve onlar da birbirleriyle savaştılar” şeklinde olmaktadır.<sup>51</sup> Bununla birlikte Ebu’s-

47 ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. 2, ss. 233-234.

48 Ahmet Kayacık, “İslam Mantık Geleneğinde Fenari’inin Yeri”, *İslami İlimler Dergisi*, 2010, c. 5, sayı:2, s. 107-112.

49 M. Taha Boyalık, “Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2007, sayı: 18, s. 73-100.

50 Bakara 2/253.

51 Bk. Bakara 2/251 ve Tevbe 9/46. Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad Ebüssuud Efendi (ö.982/1574), *İrşadü’l-akli’s-selim ila mezaya’l-Kur’ân-i’l-Kerim*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye,

Suud Efendi, Enfal 8/23 ayeti hakkında her hangi bir kıyas kuralına değinmemiştir.

Osmanlı dönemi dışındaki tefsirlerde de Mantığın pratikte yer bulunduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Beyzâvî (ö.685/1286) tefsirinde Mantık kavramlarını kullanmasa da Enfâl 8/23 ayetinde küçük öncülde yer alan işittirme ifadesini “kavranabilen bir duyurma” büyük öncülde yer alan işittirme ifadesini ise “yararsız işittirme” anlamında yorumlamaktadır. Böylece Beyzâvî ayette orta terim olma ihtimali olan kelimeleri farklı anlamlandırarak orta terimi yok saymakta ve ayette kıyas arama imkânını ortadan kaldırmaktadır. Böylece ayeti kıyas formundan çıkarmış olmaktadır.

Mantığı bir yöntem olarak kullanan<sup>52</sup> Alûsî (ö.1270/1854) Enfâl 8/23 ayetinin *iktirânî kıyasın birinci şekli* olamayacağı düşüncesindedir. Ancak yorumlar tahlil edildiğinde gerekçe olarak ortaya koyduğu delillerin Fahreddîn er-Râzî'nin perspektifinden etkilendiği görülecektir. Âlûsî'nin gerekçelerinin ilki; kübrânın ك ifadeyi ile başlamamış olması, ikincisi neticenin Allah'ın ezeli bilgisinin yokluğu ve yanıldığı anlamı oluşturacak muhal bir netice olmasıdır. Bu anlamda yapılacak şey, orta terim olduğu düşünülen işittirme kelimelerinin birbirinden farklı anlamlarda yorumlanması sûretiyle cümlede orta terimin yer almadığını ortaya koymak ya da Allah'ın bilgisini “her hangi bir zamanda” takdiriyle yorumlamaktır. Ancak her iki yöntem de zayıf kalmaktadır. Tek çözüm yolu, ayeti “onlarda bir hayrın bulunmayacağı bilgisi olmasına rağmen hak işittirilseydi” şeklinde anlamaktır.<sup>53</sup> Oysa -ilerde ele alacağımız üzere Hâdimî bu görüşlerin de aralarında bulunduğu tüm çözüm ihtimallerini hem gerekçe hem de delilleriyle incelemekte, yanlışlıklarını tespit etmekte ve okuyucuya aktarmaktadır.

Tefsirlerde bu ayetin kimlerden bahsettiği üzerinde de durulmaktadır. Mukâtil b. Süleyman'a (ö.150/767) göre ayette yer alan *hayır* ifadesi *iman* anlamında olup ezelde münafıkların iman etmeyeceğini bildiği için bunlara iman imkânı vermemiştir.<sup>54</sup> Ancak Tâberî (ö.310/923)<sup>55</sup> ve İbn Atiyye'ye (ö.541/1147)

---

Beyrut 2010, c. 1, s. 524, 526-527; c. 4, 117.

52 Seber, agm, s. 121.

53 Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Alûsî (ö.1270/1854), *Ruhü'l-meani fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani*, tahk.: Ali Abdalbârî Atiyye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415, c. 5, s. 176.

54 Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir (ö.150/767), *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, tahk.: Abdullah Mahmûd Şehhate, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut 1423 H., c. 2, s. 108.

göre ayetin münafıklardan bahsettiğine dair var olan rivayetler zayıf olup ayet kâfirlerden bahsetmektedir.

İbn Atiyye'ye göre ayet kâfirlerin hidayete ulaşmamalarının Allah'ın ilmi çerçevesinde ve ezeli takdiri sayesinde olduğunu göstermektedir. Buna göre Allah onların iman edeceğini bilseydi onlara doğruyu kavratırdı. İbn Atiyye açık olarak ifade etmese de ayetin büyük öncül olarak değerlendirilen *وَأَسْمَعُكُمْ* kısmını yeni bir cümle başlangıcı (*isti'nâfiye*) kabul ederek herhangi bir kıyas ihtimalini ortadan kaldırmış olmaktadır. Ayrıca başka müfessirler tarafından orta terim olarak değerlendirilen *işittirme* ifadelerinin birincisini tefhim, ikincisini ise ifhâm şeklinde tanımlayarak ayette orta terimin bulunmadığını göstermiş olmakta ve ayeti kıyas kuralları dışına almış olmaktadır. O'na göre Allah, küfür üzere hayatlarının sona ereceğini ifade etmek için "onlara hakkı kavratırdı da ezeli bilginin gerçekleşecek olması sebebiyle yine de hidayetten yüz çevirirlerdi" demiş olmaktadır.<sup>56</sup> Dolayısıyla açık bir Mantık bağlayıcılığından bahsetmese de yorumlama yönteminin Mantık kurallarını yok saymayan bir usul üzere oturduğunu anlayabiliriz.

Bu bağlamda her ne kadar Tefsir tarihi boyunca, tefsirlerde yer yer başvuru olan bir yöntem olsa da Mantık'ın sistematik biçimde kullanılan bir yöntem olmadığı, konuya göre devreye sokulduğu anlaşılmaktadır. Hâdimî'nin söz konusu risalesi, Mantık'ın bütün kıstaslarını tüm detaylarıyla merkeze alan bir çalışma olması bakımından önem taşımaktadır.

### 3. Hâdimî'nin Enfâl Sûresinin 23. âyetini Tefsiri

Ebu Said Muhammed Hâdimî'ye (1113-1176/1701-1762) aidiyetini tespit ettiğimiz Enfâl Sûresinin 23. âyetinin tefsirini içeren risale, kaynaklarda *Risale fi tefsîr-i Sûreti'l-Enfâl* ve *Risâle fi kavlihi Teala "Velev Alimallahu fihim Hayran"* adlarıyla kaydedilmektedir. Yazma hâlindeki risalenin Balıkesir nüshasının girişinde ve diğer nüshaların sonlarında müellifin adı açıkça belirtilmiştir.

Hâdimî, İbn Sînâ'nun İhlâs Sûresi tefsirine yazdığı haşiyede Enfâl 8/23 aye-

55 Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî (ö.310/923), *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dârü'l-Hicr, Beyrut 2001, c. 11, s. 102.

56 Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atiyye el-Endelûsî (ö.541/1147), *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, tahk.: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1993/1413, c. 2, s. 514.

tinin tefsiri olarak kaleme aldığı bu yazmaya atıfta bulunmuştur.<sup>57</sup> *İhlâs Sûresi Haşiyesi'*nde yer alan hamîş'te "İktirânî kıyasın birinci şekli olan ayetin Mantık'a göre muhal bir sonuç doğuracağını" ifade eden Hâdimî bu konudaki yaklaşımların on ikiye ulaştığını, kendisinin ise *İhlâs Sûresi Haşiyesi'*nde bunlardan sadece birine işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>58</sup>

Risâlesi'nin yazılış tarihini tam olarak tespit edemedik. Söz konusu risaleye *İhlâs Sûresi Haşiyesi'*nde yapılan atıf, bu risalenin *İhlâs Sûresi Haşiyesi'*nin yazıldığı tarih olan 1156/1743 yılından önce yazıldığını göstermektedir.

Hâdimî, daha önce ayetle ilgili yapılan çeşitli yorum ve yaklaşımların düşünce dünyasında sorular oluşturduğunu ve bu alanda bir inceleme yapmayı arzuladığını ifade etmektedir. Açıklanması gerekli bu tür konuların araştırılmasını önemseyen Hâdimî ayetle ilgili arzusunu gerçekleştirmiş ve Risale "son derece kusurlu olan bir yazar tarafından, çok sevdiği gayretli öğrencilerinin ısrarıyla" kaleme alınmıştır.<sup>59</sup>

Başta usûl ve fûru fıkıh olmak üzere Felsefe, Kelam ve Mantık alanında uzmanlığı ile dikkat çeken Hâdimî risale içerisinde birçok eserden yararlanmış ve alıntılardığı ya da işaret ettiği kaynakların isimlerine yer vermiştir. Beyzâvî'nin (ö.685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl'i*, İbn Hişam'ın (ö.761/1360) *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'arib'i*, Teftazanî'nin (ö.792/1390) *el-Mutavvel ala telhisi'l-meani'si* ve Bezazî'nin (ö.827/1424) *Fetava-yı Bezzazî* olarak bilinen *el-Câmiu'l-Vecîz* adlı eseri risalenin belli başlı kaynakları arasında yer almaktadır.

Çalışmamızda Risale'nin Konya, Balıkesir ve Diyarbakır'da bulunan üç nüshasından da yararlanmakla birlikte<sup>60</sup> müellif nüshası olduğunu düşündüğümüz Konya nüshasını esas aldık. Hâdimî'nin diğer risaleleri ile aynı cüzde

57 Bk. Harun Bekiroğlu, "Bir Felsefî Tefsir Örneği Olarak Muhammed Hâdimî'nin İbn Sina'ya Ait İhlâs Sûresi Tefsirine Haşiyesi", Hitit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Ankara 2013, c. 12, sayı: 23, ss.127-154.

58 Hâdimî, *Hâşiyeye alâ Sûreti'l-İhlâs li İbn Sînâ*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 1017, vr. 93b.

59 Hâdimî, *Risâle fi Kavlihi Teâlâ: Velel Alimallahu fihim Hayran*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., no: 42 Kon 3000/9, vr. 29a.

60 Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., no: 42 Kon 3000/9; Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, no: 10 Hk 319/8; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, no: 21 Hk 611/2.

Bununla birlikte Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde 21 Hk 801/6 numarada *Kelimatun Muta-likatun alâ Kavlihi Teala fil-Enfal* kaydıyla Hâdimî'ye nisbet edilen eserin Hâdimî'ye ait olmadığı tarafımızdan tespit edilmiştir.

yer alması ve musannifin Konyalı olması eserin ona ait olduğunu daha da belirgin kılmaktadır. Balıkesir nüshasının istinsah olduğu açıkça belirtilmekte ve Diyarbakır nüshasında da çok sayıda hamîşe yer verilmektedir.

#### 4. Enfal Sûresinin 23. âyetinin Müşkilü'l-Kur'an, Kelâm, Mantık ve Arap dili ilişkisi

Ayetin Müşkilü'l-Kur'an, Kelâm, Mantık ve Arap dili kurallarını ilgilendiren bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Hâdimî'nin risâlenin girişinde, çalışmasında müşkil olduğu yanlışlığına düşülebilecek bir meselenin çözümünü konu aldığına dair kullandığı ifadeler müşkilü'l-Kur'an alanında bir çalışma yaptığını göstermektedir:

“İşte bu [risale], Yüce Allah'ın Enfâl sûresinde bulunan “Şayet Allah onlar hakkında hayır bilseydi onlara işittirirdi ve eğer onlara işittirseydi onlar yine de yüz çevirirlerdi” ayetiyle ilgili birkaç sözdür. [Risâle, bu âyetin] “(Mantığa göre) şekl-i evvel olup neticesinin muhal olduğuna” dair müşkil bulunduğu vehmini/varsayımını ve [ikinci olarak da] ayette tenakuz/çelişki olduğu vehmini ortadan kaldırmaktadır.”<sup>61</sup>

Hâdimî'nin müşkil ve tenakuz yanlışlığını çözmek amacıyla kaleme aldığı risalede Mantık'ın belirleyiciliğini kabul etmesi, müşkilü'l-Kur'an alanında uygulanan yöntemler arasında ilk olarak karşımıza çıkmaktadır. Mantık'ın müşkil alanında uygulanabilirliği daha geniş bir çalışmanın konusu olsa da bu yöntem Hâdimî tarafından tefsir ile sınırlı kalmayıp hadislerin anlaşılmasında ve Fıkıh'ta kullanılmıştır. Örneğin Enfâl 8/23 âyetinin kıyas kurallarına uygun olduğuna dair öne sürülebilecek delillerden birisi de “şart ve cezanın muhal olması”dır. Ayette de şart ve ceza muhal olduğundan Mantık'a göre burada bir kıyas bulunmaktadır. Bu gerekçeye “her iki muhal arasında uyum bulunması gerektiği, ayette ise “Allah'ın onlar hakkında hayır bilmesi” ile “yüz çevirmele-ri” arasında zıtlık olduğundan dolayı kıyasın varlığından bahsedilemeyeceği şeklinde yapılan itirazı Hâdimî hadislerden yararlanarak reddetmektedir. Çünkü Hâdimî'ye göre *muhal*ler arasında uyumluluk bulunma şartı sadece zatından dolayı muhal olanlar arasında aranmalıdır. Başkası sebebiyle muhal olana (muhal li ğayrihi) gelince bu şartın bulunmaması mümkündür.

Risâle'de bu yaklaşımını *Fetavây-ı Bezzâziye'*ye atıfla temellendiren Hâdimî,

61 Hâdimî, *Risâle fî Kavlihi Teâlâ: Velel Alimallahu fihim Hayran*, vr. 27b.



şart cümlesi, şart/*mukaddem* ve cevap/*tâli/ceza* olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Bu edat, başına geldiği cümleye olumsuzluk/*imtinâ* anlamı katmaktadır. Başka bir ifadeyle; müspet/*olumlu* olan şart ve cevabı menfiye/*olumsuza*, menfi olanları ise müspete dönüştürmektedir. Ancak bu durum Arap dili alanındaki eserlerde farklı şekilde mütalaa edilmektedir.

Zerkeşî el-Burhân'da Arap dili kaynaklarına göre edatın tahliline yer vermektedir. Sibeveyhi'ye (ö.180/796) göre söz konusu edat "şart gerçekleştiğinde cezanın da vuku bulmasını" ifade etmektedir. "Zeyd ayağa kalkarsa Amr'da kalkacak!" cümlesinde Amr'ın kalkması ancak Zeyd'in ayağa kalkması durumunda gerçekleşebilir. Buna göre cezanın gerçekleşmesi, şartın vukuuna bağlıdır. Ancak İbnü'l-Hâcib (ö.646/1249), İbn Cuma (ö.696/1300) ve İbnü'z-Zemlekânî (Zemelkânî ö. 727/1327) gibi dilbilimcilere göre "şartın gerçekleşmemesi cezanın yokluğunu gerektirmez. Ancak cezanın yokluğu şartın yokluğunu gerektirir (*imtinâ' li'l-imtinâ'*)."<sup>65</sup> Yani bu yaklaşıma göre Zeyd ayağa kalkmasa da Amr kalkmış olabilir. Ama Amr kalkmadıysa Zeyd'in ayağa kalkmamış olduğu kesindir. Zira Zeyd'in ayağa kalkması Amr'ın kalkmasını gerektiriyordu.

Sibeveyhi'nin yaklaşımını daha tutarlı/*muttarid* bulan Zerkeşî لو edatının hem şarta hem de cezaya imtina anlamı yüklemesinin zorunlu olmadığını çeşitli örneklerle ispatlamaktadır.

Zerkeşî'nin ele aldığı ilk örnek وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنَ الشَّجَرِ أَأَقْلَامٌ وَالْبَحْرِ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ ayetidir.<sup>66</sup> Zerkeşî'ye göre ayette şartın yokluğu (ağaçların kalem ve denizlerin mürekkep olmaması) cezanın yokluğunu (kelâmullahın tükenmesini) gerektirmemektedir. Çünkü ağaçların kalem, denizlerin mürekkep olmaması Allah'ın kelimelerinin tükenmesine yol açmamıştır. Öyleyse O'na göre şartın gerçekleşmemesi cezanın da gerçekleşmemesini gerektirmez.

Zerkeşî'nin ele aldığı ikinci örnek<sup>67</sup> Fahreddîn er-Râzî'nin لو edatının *imtinâ* değil sadece bağlantı görevi gördüğünü ispatlamak için kullandığı bir delildir. Râzî, Ömer b. el-Hattâb'a nispet edilen نِعْمَ الرَّجُلُ صُهَيْبٌ لَوْلَمْ يَخْفِ اللَّهُ لَمْ يَعْصِهِ ifade-

65 Zerkeşî, *el-Burhân*, c.4, s. 389.

66 "Yeryüzünde bulunan ağaçlar kalem, denizler de mürekkep olsa ardından (bu mürekkebe) yedi deniz (kadar daha ilave edilse) Allah'ın kelimeleri (yazılarak) tükenmez." Lokman 31/27.

67 Zerkeşî, *el-Burhân*, c.4, s. 392.

sindeki<sup>68</sup> edatın bağlantı/*rabt* değil imtina anlamında alınması halinde “Allah’tan korktu ve isyan etti” şeklinde bir netice ortaya çıkacağını belirterek edatın mutlaka imtina anlamında kullanılması gerektiğine işaret eder. Ancak Zerkeşî’ye göre imtina anlamı merkeze alındığında Süheyb’in Allah’a isyan etmediği sabit olmaktadır. Zira edat isyan olmadığını olumsuzlasaydı (*nefy*) isyanın var olduğu düşünülebilirdi. Oysa cümle, övgü cümlesi olduğuna göre Süheyb’in asi olmadığı anlaşılmaktadır. Asi olmamak, korku olmadığında gerçekleşir. Bu ise isyansızlığın sadece korku esnasında olmamasını gerektirmez.

Nisâbûrî’nin (ö.850/1446) *Ğaraibü’l-Kur’ân ve reğâibü’l-furkân* adlı eserinde edat bağlamında rivayete yaptığı yorumun büyük oranda Zerkeşî’nin düşünceleri ve ifadeleriyle örtüştüğünü de görüyoruz.<sup>69</sup> Ancak Nisâbûrî Enfâl 8/23 ayetine geldiğinde burada iktirânî kıyasın bulunduğu iddiasının yanlış olduğunu zira orta terim olduğu düşünülen *işittirme* ifadesinin tekrarlanmadığını ifade ederek edatın burada *mübalağa* anlamında kullanıldığını belirtir. Mübalağa anlamı oluştuğunda da “büyük ve küçük öncül arasındaki bağlantı bulunma zorunluluğu” şartı gerçekleşemeyecektir.<sup>70</sup> Ancak genel bir değerlendirme yaptığımızda Nisâbûrî’nin edatın kullanıldığı cümlelerin hangisinde imtina hangisinde mübalağa ya da başka bir anlamda kullanılması gerektiğine dair kapsamlı bir kural ortaya koyduğunu tespit edemiyoruz.

İbn Hâcib’in *لو*’in hem şartı hem de cezayı menfiye çevirdiği düşüncesini (*imtinâ’ li’l-imtinâ’*) doğru bulmayan Zerkeşî, şartın yokluğu durumunda cezanın varlığını korumaya devam ettiği birçok kullanımın bunu gösterdiğini ifade etmektedir. Buna göre “şartın yokluğu cezanın yokluğunu gerektirseydi” ağaçların kaleme dönmemesi de Allah’ın kelimelerinin tükenmesine yol açardı. Ağaçlar kaleme dönmemesine rağmen Allah’ın kelimelerini tükenmemesi cezanın *imtinâya* uğramadığını göstermektedir. *وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا* ayetinin de aynı

68 “Süheyb ne kadar da iyi biridir. Allah’tan korkmasaydı isyan etmezdi.” Nahiv alanında oldukça sık rastladığımız (meşhur olan) bu cümlelerin hadis olmadığı kanaati hâkimdir. Suyûtî, *Tedribü’r-ravi fi şerhi Takribi’n-Nevevi*, tahk.: Abdülvehhab Abdüllatif, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Medine 1959/1379, c. 2, s. 175; Zerkeşî’ye göre hadis olarak senedine ulaşamayan bu cümle Hz. Ömer’in sözü olabilir. Zerkeşî, *et-Tezkire fi’l-ehâdisi’l-müştehire*, tahk.: Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru’l-Kutubi’l-Âliye, Beyrut 1986, s. 169. Ancak cümlelerin hadis olmasından ziyade Arap diline ait bir kullanım şekli olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

69 Nizameddin el-A’rec Hasan b. Muhammed Nizameddin en-Nisâbûrî (ö.850/1446), *Ğaraibü’l-Kur’ân ve reğâibü’l-furkân*, tahk.: Zekeriyya Umeyrat, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1996/1416, c. 1, s. 178.

70 Nisâbûrî, *Ğaraibü’l-Kur’ân*, c. 3, s. 388.

hükümde olduğunu belirten Zerkeşî “işittirme (*şart*) vuku bulmadığında yüz çevirmenin (*cezanın*) gerçekleşmesi daha uygun olmaktadır” çıkarımına ulaşmaktadır.<sup>71</sup>

Zerkeşî'nin “şartın vuku bulmaması cezanın da yokluğunu gerekli kılmaz” düşüncesinden farklı olarak Fahreddîn er-Râzî, edatın mutlak imtinâ' anlamı taşımadığını sadece şart ve cezayı bir birine bağlamak için kullanıldığını düşünmektedir. Hâdimî'nin de daha sonra yapacağı gibi Zerkeşî de Râzî'nin bu görüşünü tahlil ve tenkit etmektedir. Fahreddîn er-Râzî'ye göre لو edatına imtinâ' anlamı yüklenmesi durumunda وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ اyetinde tenakuz ortaya çıkar. Bu durumda ayet, “onlar da hayır olduğunu bilmedi ve onlara (hakkı) işittirmedi” manasına ve وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا ifadesi ise “işittirmedi ve yüz de çevirmediler” anlamına gelir. Oysa Hakk'tan yüz çevirmemeleri hayırlı bir davranıştır. Bu durumda da hayırlı bir kimlikleri olduğu halde Allah'ın onlar hakkında her hangi bir hayır bilmediği anlamı ortaya çıkar ki bu da çelişkidir. Öyleyse edatın imtinâ' için değil sadece bağlantı için kullanılmış olması gerekir.<sup>72</sup> Fahreddîn er-Râzî'nin “Hakk'tan yüz çevirmemeleri hayırlı bir davranıştır” yaklaşımını doğru bulmayan Zerkeşî'ye göre -işittirmenin gerçekleştiğini kabul edersek- gerçek iyilik (*hayr*) yüz çevirmeden (*tevellî*'den) uzak durmaktır. Hakk'ın işittirilmediği farz edildiğinde yüz çevirmemenin iyilik olduğunu kesin olarak söyleyemeyiz. Aksine işittirme gerçekleştikten sonra meydana gelecek yüz çevirmeme hayırlı bir davranıştır.<sup>73</sup>

Arap dil kurallarının uygulanmasında belirleyici bir yeri olan Enfâl 8/23 ayetinin Kelâm'da kulların fiilleri (*halku ef'ali'l-ibâd*), Allah'ın ilmi ve hidayet ya da dalâletin statikliği konusunda ele alındığı görülmektedir. Genel Mu'tezile kabulüne göre kullar işledikleri fiilleri kendileri irade eder ve yaratırlar. Allah'ın buna bir müdahalesi yoktur. Özgür bir iradesi olan insan kendi fiillerini oluşturur. Zemahşerî'ye (ö.538/1144) İbnü'l-Müneyyir'in (ö.683/1284) yönelttiği eleştirilerinden biri de bu ayet hakkındaki yorumuyla ilgilidir. Zemahşerî ayeti “Allah kâfirlere lütfunun bir yarar sağlayacağını bilseydi onlara acıdığı (*lütf*) için hakkı işittirirdi. Onlar da sadıklar gibi inanırlardı. Onlara lütfetseydi bile yine de bu lütfu onlara fayda sağlamazdı. Bundan dolayı Allah onlara lütfet-

71 Zerkeşî, *el-Burhân*, c.4, s. 391.

72 Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209), *Mefatihü'l-ğayb*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1999/1420, c. 2, s. 318; c.15, s. 470.

73 Zerkeşî, *el-Burhân*, c.4, s. 393.

memiştir” şeklinde anlamaktadır.<sup>74</sup>

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin “Allah'ın kullarına karşı lütufkâr olduğu ancak bu lütfunun onlara bir yarar sağlamadığı” şeklindeki sözleri yanlış bir iddiadır. Beklenti kula lütufkâr olan birinin kul için güzel olan bir işittirme eyleminde bulunmasıdır. İşittirmeye kaynaklık eden lütuf, kulun hidayete ulaşacağı bir inancın kalbinde yaratılmasıdır. Bu da mutezile inancına ve fiillerin yaratılış görüşlerine aykırıdır. Çünkü onlara göre kişi, hidayete ulaşacağı bir inancı kalbinde kendisi yaratmalıdır. Kendisini hidayete ulaştırarak işittirme eylemini de kendisi yapmalıdır. Bu da Allah'ın bu konuda kula hiçbir müdahalesinin bulunmadığı anlamına gelir.<sup>75</sup>

İbn Müneyyir Zemahşerî'nin “kulların fiilleri” hakkındaki yaklaşımının görmezden gelinmesi halinde bile ayete yaptığı yorumun yanlışlığında ısrarcıdır. Zira Mantık kıyaslaması yapıldığında Zemahşerî “Allah haklarında herhangi bir hayır bilseydi (*ilim*) onlara karşı lütufkâr olurdu. Onlara karşı lütufkâr olursa bu lütuftan yararlanamazlar. Böylece Allah'ın haklarında hayır bilmiş olmasına rağmen lütfundan yararlanamamışlardır” demiş olmaktadır. Bu da Allah'ın bildiği bir şeyin gerçekleşmediğini kabul etmek demektir. Dolayısıyla Zemahşerî aklen muhal bir neticeye ulaşmaktadır. İbn Müneyyir, Zemahşerî'nin müşkil olan bu durumu sadece Mantık kurallarıyla çözebileceği kanaatinindedir. Bu anlamda Hâdimî tarafından detaylandırılan bu yöntemi, İbn Müneyyir'in daha önce kullandığını da anlıyoruz. İbn Müneyyir aynı zamanda Mantık'ı bir müşkilü'l-Kur'an yöntemi olarak da kullanmış olmaktadır. İbn Müneyyir'in önerdiği çözüm, küçük öncülde yer alan *işittirme* fiili ile büyük öncülde yer alan *işittirme* fiilini farklı anlamlandırmaktır. Böylece ayette orta terimin bulunmadığı ifade edilerek Mantık kurallarıyla çelişmeden muhal giderilmiş ve *müşkil* çözülmüş olacaktır. Birinci işittirmenin kalplerinde hidayeti yaratacağı bir işittirme, ikincinin ise hidayet yaratmaksızın bir işittirme olarak yorumlanması problemi çözecektir.<sup>76</sup>

Öte yandan Nîsâbûrî'ye göre Enfâl 8/23 ayeti Eş'arilerin “kâfir bir kişinin iman etmesinin mümkün olmadığı zira Allah'ın bu tür kişilerin asla iman et-

74 Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö.538/1144), *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. 2, s. 203.

75 Ahmed b. el-Müneyyir el-İskenderî, *el-İntisâf*, (Keşşâf hamîşi), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. 2, s. 202-203.

76 İbn Müneyyir, *el-İntisâf*, c. 2, s. 203.

meyeceklerini belirttiği ve ilminin tezahür etmemesinin de mümkün olamayacağı” gerekçesiyle inancın sabit bir nitelik arz ettiği düşüncesine yer vermiştir.<sup>77</sup> Konun cebr anlayışı ile de ilintili olmasına rağmen Arap dili, Mantık ve Kelâm perspektifli bu konuyu makalemizin sınırlarını aşmamak için ele almayacağız.

Arap dilcilerin çalışmalarına bakıldığında لو edatının anlam ve görevleri konusundaki yorumlarının ana kaynağını Enfâl 8/23 ayetinin oluşturduğu görülmektedir. Aynı şekilde İbn Müneyyir ile Zemahşerî üzerinden ifade edilmiş olan Allah’ın ilmi ve kulların fiilleri meseleleri Mantık kuralları açısından tahlil edilmeye çalışılmış ve Kelâm’ın ana konularına Mantık’ın çözüm olabilirliği incelenmiştir. Hâdimî’nin bu alandaki çalışması ise tüm ilimler açısından Mantık’ın bir ayete uygulanması anlamında önemli bir yapıt olarak ortaya çıkmıştır.

Bu bilgilerden sonra ayetin Mantık kurallarına göre değerlendirmesi yapılarak Hâdimî’nin yaklaşımlarına ve tahlillerine yer verilecektir.

### 5. Enfâl Süresinin 23. âyetinin Kıyasla İlişkisi

Mantık kurallarına göre değerlendirildiğinde وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ. وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا ayetinin yapısı şöyledir: Önergeler arasında لَكِنَّ edatının yer almaması ayetin iktirânî kıyas olduğunu, orta terim olan أَسْمَعَهُمْ ifadesinin küçük öncülde haber/mahmul, büyük öncülde ise mübteda/mevzu olması ise iktirânî kıyasın birinci şekli olduğunu göstermektedir. Şartlı kıyas formunda olan ayetin neticesi ise وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَتَوَلَّوْا “Allah haklarında bir hayır bilseydi onlar yüz çevirirlerdi” şeklinde olup muhaldir. Zira Allah’ın onlar hakkında hayır bilmesine rağmen yüz çevirmeleri Allah’ın ezeli ilminin gerçekleşmemesi anlamına gelir. Bu ise vakiya aykırıdır. Bu anlam, لو edatının kullanımına (isti’malî anlam) göredir.

Ayrıca bu neticede hem çelişki hem de muhal bulunmaktadır. Zira لو edatı, vaz’î/ilk konuluş ve uzlaşım anlamıyla imtina için olduğundan müspet olan şart ve cevabı menfiye, menfi olanları ise müspete çevirir. Bu neticede şart ve cevap müspet olduğundan edat, şart ve cevabı menfiye çevirmektedir. Bu durumda mana “onlarda hayır bulunmamakla birlikte yüz de çevirmediler” şeklinde olmaktadır. Oysa haktan yüz çevirmemek hayırlı bir davranıştır. Bu durumda onlarda hem hayrın bulunduğu hem de bulunmadığı ifade edilmiş olur. Bu ise çelişkidir (tenakuz).

77 Nisâbü’rî, Ğaraibü’l-Kur’ân ve reġaibü’l-furkân, c. 3, s. 388.

لو edatının *vaz'î* anlamına göre neticede görülen *muhal* şu şekildedir: “Allah onlar hakkında hayır bilmemiş olsa da onlar yüz çevirmezlerdi.” Yüz çevirmek ise hayırdır. Böylece haklarında hayır bilmemesiyle beraber onlarda hayır bulunmuş olur. Bu da yüce Allah’a cehalet isyan etmektir. Cehalet ise Allah hakkında muhaldir. Allah *muhal*den münezzehtir.

Hâdimî'nin bu risalede ortaya koymaya çalıştığı şey, لو edatının isti'mali anlamına göre oluşan muhal neticeyi çözmek ve edatın *vaz'î* anlamına göre neticede karşı karşıya kalınan çelişkiyi ve muhali ortadan kaldırmaktır.

### 5.1. Enfal Sûresinin 23. âyetinin Mantık Normlarıyla Uyuşmazlığı

Öncelikli olarak Hâdimî Risâle'de, Enfâl 8/23 âyetinin Mantık kuralları çerçevesinde *iktirânî* kıyas sayılıp sayılamayacağına dair ileri sürülebilecek bütün görüşleri özet olarak ele almıştır. Daha sonra sırasıyla söz konusu yaklaşımları tahlil etmektedir. Toplam on iki maddeden oluşan cevapların sekizi âyetin kıyas olamayacağını savunan görüşlerdir. Dördü ise âyetin kıyas olduğunu ifade etmektedir. Olası tüm itirazları dikkate alan Hâdimî kendi tercihini ise risalenin sonunda “Hülasa” başlığı altında net olarak açıklamaktadır.

Hâdimî'ye göre bu görüşlerden bazılarının doğru olması mümkün olsa da âyetin kıyas olmadığına dair zikredilen cevapların birincisi ya da âyetin kıyas olduğuna dair olan cevapların sonuncusu daha isabetlidir.

Hâdimî'ye göre *iktirânî* kıyas çerçevesinde ele alındığında âyetin Mantık kurallarıyla uyuşmadığını gösterdiği varsayılabilir sekiz gerekçe şunlardır:

1. Sadece istisnâî kıyasta kullanılabilircek لو edatının *iktirânî* kıyasta kullanılmasının imkânsızlığı nedeniyle ayette kıyas yoktur.

Hâdimî'ye göre bu gerekçe ayetteki çelişki ve neticenin muhal olduğu vehmini ortadan kaldırdığı gibi âyetin *iktirani* kıyas içermediğine dair değerlendirmeler arasında en isabetli olanıdır. Zira şart edatı olan لو şartı/*mukaddemi* menettiği için *cezayı/tâlîyi/cevabı* da meneder. Böylece dâhil olduğu şartî kaziyeye tek başına istisnâî kıyas olur. Başka bir kaziyeye eklenerek *iktirânî* kıyasa dönüşmez.

Hâdimî buna yöneltilebilecek “لو edatının *vaz'î* olmayan bir anlamı da vardır. Bu anlam da sadece tâlinin mukaddeme lüzumudur; İki öncül arasında sebep-müsebbep, lazım-melzum gibi bir bağlantının olmasıdır. Bu anlama göre لو edatının şart ve cezasının *iktirânî* kıyasta kullanılması uygun olur.” şeklin-

deki bir eleştiriyi de kabul etmemektedir. Çünkü Hâdimî'ye göre bir kelimedeki asıl olan vaz'î anlamdır. Özellikle ayetlerde sebepsiz olarak kelimelerin hakiki anlamı terkedilemez. Üstelik bu durum neticenin muhal olmasına yol açar. Bundan dolayı لُو hakiki anlamında ele alınmalıdır.

2. Küçük öncülün olumlu olma zorunluluğu (*icâbu's-suğra*) kuralına uymaması nedeniyle ayette kıyas yoktur.

İktirânî kıyasın dört şekli bulunmaktadır. Birinci şeklin kuralları göz önünde bulundurulduğunda ayetin *icâbu's-suğra* ilkesine aykırı düştüğü görülmektedir. Zira ayette yer alan لُو edatı imtina ifade ettiği için küçük öncül olumsuz olmuş olur.

Bu maddeye “لُو edatının şart ve cezasıyla menfi hükmünde olması, onun tüm niteliklerini taşımasını gerektirmez” şeklinde bir itiraz yöneltilmiştir. Ancak Hâdimî'ye göre bu itiraz doğru kabul edilse bile nefy, kaziyenin bir bölümündedir. “Şartlı önermenin bir bölümünün olumsuz olması kaziyenin tamamının menfi olmasını gerektirmediğinden” *icâbu's-suğra* kuralının ihlal edilmesinden bahsetmek mümkün değildir. Aynı şekilde hamlî/*iktirânî* bir kıyasta mahmulün olumsuz olması netice verir. Çünkü hamlî/*iktirânî* kıyastaki söz konusu küçük öncül olumlu sayılmıştır. Buna göre *icâbu's-suğra* şartı yerine gelmiştir.

3. Küçük öncülün (*suğranın*) mümkün olmaması nedeniyle ayette kıyas yoktur.

İktirânî kıyasın birinci şeklinin doğru bir sonuç vermesi için iki şarta uyması gerekmektedir: Küçük öncülün olumluluğu ve büyük öncülün tümelliği (*külliyetü'l-kübra*). Ayrıca bu iki şartın yanında “suğranın mümkün olması” şartının da aranması gerekmektedir. Ayet ise bu şarta uymamaktadır.

4. Orta terimin tekrarlanmaması nedeniyle ayette kıyas yoktur.

İbn Hişâm'a göre ayette yer alan işittirme ifadesi, küçük öncülde faydalı işittirme, büyük öncüldeki işittirme ifadesi ise faydasız işittirme anlamında kullanılmıştır. Beyzâvî'ye göre ikinci işittirme kelimesi ile “kendilerinde hayır olmadığını bilerek işittirme” anlamı kastedilmiştir. Her iki durumda da işittirme fiilinin anlamı farklı olacağından işittirme teriminin tekrarlanmadığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ayette iktirânî bir kıyasın varlığı söz konusu değildir.

5. Büyük öncülün tümel olmaması (*külliyetü'l-kübra*) nedeniyle ayette kıyas yoktur.

İktirâni kıyasın birinci şeklinde büyük öncülün kapsamlılık belirten كل ve كَمَا gibi bir edatla başlaması gerekir. Ayet ise bu şartları taşımadığı için *mühmel kaziye* sayılmaktadır. Ancak Hâdimî'ye göre; bazen mühmel kaziyenin küllî olarak değerlendirilmesi –özellikle hitâbîde (zanni konularda)- mümkün olduğundan bu gerekçe yetersizdir.

6. İki öncül arasında gereklilik (*lüzûm*) bulunmaması nedeniyle ayette kıyas yoktur.

İktirani kıyasta her iki öncül *şartiy-i muttasıla* olduğunda öncüller arasında bir lüzûmun bulunması şarttır. Bu lüzûm sebep-müsebbep, lâzım-melzûm gibi bir bağlantı olabileceği gibi tâlî ile mukaddem aynı sebebin müsebbebi olabilir. Söz konusu bu bağlantı olmadığı önermelere *ittifâkî* önerme denir.<sup>78</sup> Kıyasın şartları gerçekleşmediği için söz konusu kıyas geçersiz olur. Ayette ise şart ve ceza arasında bir bağlantı bulunmadığı için bir kıyasın varlığından da söz edilemez. Ayetteki önermelerin ittifâkî olmasının sebebi, birinci mukaddimedeki “Allah’ın ilmi”nin hiçbir yaratığın varlığında etkili olmaması olabilir. Aksine yaratması ya da iradesi etkilidir. Birincide olduğu gibi ikincide de “işittirmesi” etkili değildir. Öyleyse her iki kaziyede de lüzum bulunmamaktadır.

7. İkinci öncülün (*mukaddimenin*) birinciye bağlı (*mutaallik*) olmaması nedeniyle ayette kıyas yoktur.

İktirâni kıyasta ikinci *mukaddimenin* (ولو اسمعهم لتولوا) birinci *mukaddimeye* (ولو علم الله فيهم خيراً) bağlı olması gerekir. Ayette mukaddimeler arasında bir bağlantı söz konusu olmadığı gibi ikinci mukaddime yeni bir cümlenin başlangıcıdır. Bu gerekçe لو edatının yaygın olmayan (*isti'malî*) anlamı üzerine kurulmuştur. Bir şeyin (لتولوا) kendine zıt olan iki şeyden (إسماع – عدم إسماع) en uzak olanına (إسماع) bağlanmasıyla yüz çevirmenin devamlılığı ve sürekliliği ortaya çıkmaktadır. Buna göre işittirme durumunda bile yüz çevirme kesindir. Bu durumda birinci işittirme menfi, ikinci işittirme ise mutlakdır (menfi ya da müspettir). İki işittirme aynı olmadığı için de orta terimin tekrarlanmadığı ortaya çıkar. Bundan dolayı ayette iktirâni bir kıyasın varlığından söz edilemez.

Hâdimî'ye göre bu gerekçe yanlıştır. Çünkü ayette yer alan ikinci işittirme olumlu ya da olumsuz olabilecek bir niteliktedir. Bu durumda ikinci şartiyه (ولو اسمعهم لتولوا) genel hale geleceğinden mantıkçılara göre orta terimin tekrar

78 Örneğin إذا كان النهار موجوداً كان الأرض مُضيئةً cümlesinde gündüzün varlığı ile yeryüzünün aydınlık oluşu güneşin doğuşuna bağlıdır. Bu örnekte lüzum şartı yerine getirilmiştir.

edilmesinde bir beis bulunmamaktadır. Yani Hâdimî'ye göre ikinci önermede birinci işittirmeyi de içine alan genel/*mutlak* bir işittirmeden söz edilmiş olmaktadır.

8. Ayetin asıl amacının *kıyas* olmaması nedeniyle ayette bir kıyasın varlığından bahsedilemez.

Ayetin iktirânî kıyas bağlamında değerlendirilemeyeceğini savunan bu görüşe göre söz konusu ayette kıyasın bulunduğu kesin olsa bile kıyas kastedilmemiştir. Kıyas kastedilmediği için ayet kıyas görüntüsü taşısa da kıyas sayılamaz.

Fıkıhtaki küllî kaidelerden olan *makâsîd* prensibinden yola çıkan bu gerekçe, lafızların ifade ediliş gayesinin esas alınması gerektiği hususuna işaret etmektedir. Bundan dolayı Arap dilcilerinin çoğuna göre eğitilmiş hayvanların taklitleri, yanılan ve uyuyan kişinin söyledikleri cümle olarak adlandırılmaz. Aynı şekilde Kur'an'da ve hadislerde, şiir ölçülerine uygun olan vezinli ifadeler, şiir kastı olmadığı için şiir olarak isimlendirilmemiştir.

Bu gerekçeyi isabetli bulmayan Hâdimî "Bir kıyas – kıyas kastı bulunsun ya da bulunmasın- şartlarına riayet edilmiş öncülleri/mukaddimleri gerçekleştiğinde zaruri olarak netice verir." diyerek şartlarına riayet edilen durumlarda herhangi bir kıyasın söz konusu olabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca O'na göre ayetteki her iki kaziyenin şartları yerindedir ve kıyas kabul görmüştür.

## 5. 2. Enfâl Sûresinin 23. âyetinin Mantık Normlarına Uygun Olduğuna İlişkin Gerekçeler ve Değerlendirilmesi

Hâdimî'ye göre ayetin iktirânî kıyas çerçevesinde ele alınması durumunda Mantık kurallarıyla uyuştuğunu gösteren dört gerekçeden -bazılarının doğru olması mümkün olsa da- sonuncusu daha geçerlidir. Ayetin kıyas içerdiğini ifade eden çözüm şekilleri şunlardır:

1. Ayetin neticesinin "Şayet Allah onlar hakkında –her hangi bir zamanda- hayır bilseydi– o vakitte hayrı kabul etseler de bundan sonra yine yüz çevirirlerdi" şeklinde takdir edilmesi durumunda netice muhal olmamaktadır. Yani Allah'ın ilmi onlar hakkında bazen hayrın meydana gelmesine taalluk etse de –söz konusu vakitte hayrı kabul etmiş olsalar bile- hayra devam etmezler. Bilakis yine dinden dönerler. Bu netice ise muhal değildir.

Ancak Hâdimî bu tür bir takdirin kastedilmiş olmasını uzak bir ihtimal olarak görmektedir. Çünkü kaziyeleri mutlak/tümel olan bir kıyasın, sonuncunun da sınırlı değil tümel olması gerekir. Oysa bu takdir yapıldığında neticede “herhangi bir zaman sınırlandırılması” ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı Hâdimî, İbn Hişâm’ın (ö.761/1360) ifade ettiği<sup>79</sup> bu gerekçeyi yeterli görmemektedir.

İbn Hişâm’ın takdirine göre kıyasın neticesi *﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا﴾* وقتاً ما *﴿لَتَوَلَّوْا﴾* بعد ذلك şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu neticede mukaddime herhangi bir zaman – وقتاً ما ifadesiyle, tali ise bu zamandan sonra – بعد ذلك ifadesiyle sınırlandırılmıştır.

2. Muhal bir kıyasın, muhal bir netice gerektirmesi mümkündür.

Bu görüşe göre; kıyasın neticesi *﴿لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَتَوَلَّوْا﴾* olmaktadır. Bu neticede tali (yüz çevirmeleri) gibi mukaddem de (Allah’ın haklarında hayır bilmesi) muhaldir. Böylece muhal bir kıyastan muhal bir netice elde edilmiş olur. Bu da Mantık açısından uygundur.

Ancak bu gerekçeye “Muhal bir kıyasın muhal bir netice doğurması sadece bu iki muhal arasında uyum bulunduğu mümkün olabilir. Şüphesiz “Allah’ın haklarında hayır bilmesi” ile “yüz çevirmeleri” arasında zıtlık bulunmaktadır” şeklinde itiraz edilmiştir. Hâdimî bu itiraza şöyle cevap vermektedir:

“Uyum şartı, muhal li zatîhi [imkânsızlığı kendinden kaynaklanan] muhallerde aranır. Oysa ayetteki muhal, muhal li ğayrihi [imkânsızlığı başkasından kaynaklanan muhal]dir. Muhal li ğayrihi olanlarda ise uyum şartı aranmaz.”

Teftazânî’nin bu gerekçeyi başka bir yöntemle reddettiğini belirten Hâdimî, söz konusu gerekçeyi yeterli bulmadığını dolaylı bir şekilde ifade etmektedir.

3. Allah’ın haklarında hayır bilmemesi, yüz çevirmemelerini gerektirir. Çünkü yüz çevirme, sadece hayrı kabullendikten sonra söz konusu olur. Oysa onlar hayrı kabul etmemektedirler.

Bu gerekçe *لو*’in yaygın (*aslî*) anlamına göre, Zira tevelli kelimesi, bir şeyden yüz çevirmek demektir. Bu şey (*hayr*) onlara işittirilmediğinde o şeyden yüz çevirmeleri de gerçekleşmez. Yüz çevirmemeleri, işittirmenin olmamasındandır. İşittirmenin yokluğu ise Allah’ın onlar hakkında hayır bilmesinin yok-

79 Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm en-Nahvi, *Muğni’l-Lebib an kütübi’l-e’arib*, tahk.: Abdullatif Muhammed el-Hatîb, Kuveyt 1421/2000, c. 3, ss. 386-387.

luğundan dolayıdır.

“Bu gerekçeye göre görünürde zıt olan iki şey bir araya gelmiş olur. Zira yüz çevirmenin yokluğu hayırdır. Oysa kendilerinde hayır bulunmadığı ayette zikredilmişti.” şeklinde yapılacak bir itiraza “Hak işittirilmeksizin meydana gelen bir yüz çevirmeme hayır sayılmaz. Hayır, sadece hayra layık olduklarında söz konusu olur. Bu da bir şeyi duyup ona boyun eğdikten sonra ondan vazgeçmemeleriyle olur” şeklinde cevap verilmiştir.

4. Ayetin muradının “-küfür ve şekavetten- yüz çevirirlerdi” şeklinde olması da mümkündür.

Hâdimî'nin tercih ettiği bu gerekçe لو'in yaygın (aslî) anlamına göre dir. Buna göre; Allah onlar hakkında hayır bilseydi; yararlı ve kavranan bir şekilde onlara işittirirdi. Yararlı ve kavranan bir şekilde işittirseydi; onlar üzerinde buldukları küfür ve inkârdan yüz çevirirlerdi. Netice olarak; Allah onlar hakkında hayır bilseydi onlar içinde buldukları inkârdan yüz çevirirlerdi. Bu ise muhal olmayan bir neticedir. Hâdimî yaptığı açıklama karşısında şöyle bir soru sorulacağını var sayar ve onu cevaplar:

Eğer “Bundan anlaşılacak şudur: küfürden yüz çevirmenin bulunmaması, Allah'ın ilminden dolayıdır. Bu durumda onlar *tevellîyi* ortadan kaldırmak için ne kadar uğraşsalar da Allah'ın onlar hakkındaki ilminin yokluğundan dolayı bunu başaramazlar. Öyleyse onlar inkâra mecburdurlar. Bu durumda ayette kastedilen kınama ve yerme nasıl gerçekleşir?” derlerse biz de şöyle deriz: “Bilginin hiçbir şeyin varlığında etkisinin olmadığı Kelam ilminde açıklandığı gibi bu duruma daha önce [altıncı cevapta] işaret edildi. Allah'ın ilminin hiçbir şeyin var olmasında etkisinin bulunmadığının izahı şöyledir: İlim, maluma/bilinene tabidir. Bilinen ise kulların tercih ve istekleriyle gerçekleşir.” Öyleyse Allah'ın onların küfürden vazgeçmeyeceklerini bilmesi, onları inkâra mecbur etmemiştir.<sup>80</sup>

Hâdimî yukarıdaki değerlendirmeleri yaptıktan sonra hülâsa başlığı altında konuyu neticelendirmektedir. Ayetin kıyas olmadığına dair verilen cevapların üçüncüsü ile altıncısını ve ayetin kıyas olduğuna dair cevapların üçüncüsünü doğru ve isabetli bulsa da O'na göre en güçlü cevap, ayetin kıyas olmadığına dair zikredilen cevapların birincisi ya da ayetin kıyas olduğuna dair olan cevapların sonuncusudur. Böylece Hâdimî neticede bulunduğu varsayılan çelişki ve muhali ortadan kaldırmış olmaktadır.

80 Hadimî, *Risâle fî Kavlihi Teâlâ: Velel Alimallahu fihim Hayran*, vr. 29a.

## 6. Sonuç

Mantığın Tefsir yöntemi olarak kullanılması Ulûmu'l-Kur'an içerisinde teorik bir usul meselesi olarak ele alınmamıştır. Fahreddîn er-Râzî, Beyzâvî, Ebu's-Suud Efendi gibi müfessirlerin eserlerinde Mantık kurallarına yer yer işaret ettikleri görülse de Ebu Said Muhammed Hâdimî'ye kadar "bir ayetin açıklanmasında ve yorumlanmasında etkin bir yöntem" olarak kullanıldığı görülmektedir.

Arap dili ve Mantık kurallarını esas alarak Enfâl 8/23 ayeti ile ilgili müstakil bir risâle kaleme alan Hâdimî, müşkilü'l-Kur'an kapsamına girdiğini düşündüğü bir yöntem üzerinde durmuştur. Mantık kuralları esas alındığında yapısal olarak neticenin muhal olduğu ve anlam itibarıyla tenakuz söz konusu olabileceği şeklindeki algı problemini (*müşkili*) ortadan kaldırmak için risaleyi kaleme almıştır. Elbette bu risalenin kaleme alınmasında bu alandaki problemi çözecek bir açıklamaya muhtaç olduklarını ifade eden öğrencilerinin istekleri de etkili olmuştur.

İbn Sinâ'nın *İhlâs Sûresi Tefsiri*'ne yazdığı haşiyesinde Felsefe ve Mantık verilerini yöntem olarak kullanan Hâdimî bu haşiyede Enfâl 8/23 ayetiyle ilgili yazmış olduğu risaleye atıf yapmıştır. Tahkikli neşri tarafımızdan hazırlanan bu yazmada Enfâl 8/23 ayetini on iki maddeyle tahlil etmiştir. Bunların sekiz tanesi ayetin iktirânî kıyasın birinci şekli olmadığını ve Mantık kurallarına göre tahlil edilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Dördü ise ayetin iktirânî kıyas olduğunu ifade etmektedir. Bunlar arasından tutarlı bulduğu yöntemi belirten Hâdimî yanlış olduğunu düşündüğü düşünce ya da yorumları gerekçeleriyle ret etmiştir.

Hâdimî'ye göre ayetin kıyas olmadığına dair söylenebilecek sekiz yaklaşımın en doğru ve tutarlı olanı birincisidir. لو edatının kullanımıyla ilgili olan bu gerekçeye göre لو edatı sadece istisnâî kıyasta kullanılır. Ayette ise لكن edatı yer almadığından iktirânî bir kıyasın varlığı söz konusu olabilir. Bu durumda ayette لو edatı kullanıldığına göre şartları barındıran bir kıyasın varlığından söz edilemez. Bununla birlikte Hâdimî, ayette bir kıyasın bulunduğu dair söylenebilecek dört gerekçenin sonuncusunu tutarlı bulmaktadır. Buna göre ayetteki kıyasın neticesi "Allah haklarında hayır bilseydi -küfür ve şekavetten- yüz çevirirlerdi" şeklinde olmaktadır. Böylece müşkil olarak görülen muhal netice problemi de çözülmüş olmaktadır. Hâdimî "yüz çevirirlerdi" ifadesini bu şekilde tevil eden ve bu yolla ayeti kıyas formu içerisinde tutabilecek - tartışmasız- bir çözüm yolu üreten müfessirlerin ilkidir. Bu te'vilin ortaya ko-

nulmasındaki asıl saikin Mantık normları dışına çıkmamak anlayışı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumun Osmanlı dönemi ilim anlayışının etkisiyle teşekül ettiği hususunun göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Hâdimî başta olmak üzere Osmanlı tefsir anlayışında Mantığa verilen üst değer ve belirleyicilik, farklı ülkelerde kaleme alınmış eserlere nazaran Osmanlı dönemi çalışmalarında oldukça dikkat çekici bir husustur.

Bu çerçevede te'vil yapılırken "Mantık normlarına uygun olmak" şeklinde bir ilkenin ilk kez Hâdimî tarafından uygulandığı söylenebilir. İnceleyebildiğimiz kadarıyla Hadimî bu bakış açısını Tefsir dışında Hadis ve Fıkıh alanlarında da kullanmıştır. Ancak Mantığı tüm ilimlerde ana yöntem olarak kullandığını ifade edebilmek için Fıkıh ve Hadis ile ilgili tüm çalışmalarının Mantık formlarına göre incelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda şu sorunsal üzerinde durulabilir: Mantığa değer veren geç dönem müfessirlerin Mantığın formel zorunluluklarının neticesi olarak ortaya koydukları te'viller, geleneksel te'vil verilerini ihlal etmiş midir? Bir ihlalin varlığı söz konusu olduğunda bunun boyutları ne kadardır? Acaba ayetlerin belağatı ve söz dizimi yanında mesajı da göz önünde bulundurulduğunda müfessirlerin Mantık kurallarına uyma zorunluluğu sözün mantûk ve mefhumunu (*fahve'l-hitab*) bozmakta mıdır?

Yukarıda zikredilen problemlerin çözümü Tefsir Tarihine ve özelde Osmanlı Tefsir anlayışının tespitine katkı sağlayacaktır. Mantığın Tefsir Tarihi'ndeki dönüşümü, anlayışlara etkisi ya da Osmanlı döneminde "hiçbir ilmin sınırlarını aşamayacağı bir disiplin haline gelişi" detaylı olarak incelenmelidir. Bu inceleme aynı zamanda Osmanlı tefsir çalışmalarının usul ve metotlarını da ortaya çıkaracaktır.

Tasavvufi kimliği ile de bilinen Hâdimî Osmanlı modernleşmesinin başladığı dönemlerde yaşamış ve Mecelle'ye kaynaklık etmiştir. Mantığı belirleyici bir disiplin olarak kullanmaya devam eden Hâdimî'nin düşünce sistemiyle Osmanlı sonrası çalışmaların Mantığa biçtikleri değer arasında bir farklılık göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Osmanlı dönemi "yeni arayışların" sonraki süreçlerde bir kırılma ya da evrilme geçirdiği söylenebilir. Daha geniş bir çalışmayla Hâdimî'nin modernizmden etkilenip etkilenmediği incelenmelidir. Bir etkileşim söz konusu ise bunun hangi alanlarla sınırlı kaldığı ve modernizmin kendisi tarafından nasıl anlaşıldığı gibi sorunların da incelenmesiyle tefsirin ve usulünün süreç içerisinde güncelden ne oranda etkilendiği de anlaşılmış olacaktır.

## Kaynakça

- Alûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd (ö.1270/1854), *Ruhü'l-meani fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azim ve's-seb'î'l-mesani*, tahk.: Ali Abdalbârî Atiyye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- Bekiroğlu, Harun, "Bir Felsefi Tefsir Örneği Olarak Muhammed Hâdimî'nin İbn Sina'ya Ait İhlâs Sûresi Tefsirine Haşiyesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2013, c. 12, sayı: 23, ss.127-154.
- Bezzâzî, Hafızüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Kerderî el-Harizmî (ö.827/1424), *el-Câmiu'l-Vecîz*, el-Matbaatü'l-Kubrâ el-Emiriyye, Mısır 1310.
- Boyalık, M. Taha, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2007, sayı: 18, s. 73-100.
- ed-Demenhûrî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdilmün'im b. Yusuf el-Mezahibî (ö.1192/1778), *İzâhu'l-mübhem li meâni's-Süllem li Ebû Zeydî'l-Ahdarî* (ö.983/1575-76), tahk.: Mustafa Ebu Zeyd Mahmûd el-Ezherî, Dâru'l-Besâir, Mısır, ts.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseyni el-Kefevî (ö.1095/1684), *Külliyatu Ebi'l-Beka*, Dârü't-tübâti'l-âmire, Bulak 1837.
- Ebû Hayyan et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed b. Abbas (ö.414/1023), *Selâsu resâil*, tahk.: İbrâhim Kılanî, el-Ma'hedu'l-Fıransî,Dımaşk 1951.
- , *el-İmtâ' ve'l-muânese*, tahk.: Ahmed Zeyn, Ahmed Emin, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Mısır, ts.
- Ebüsuud Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad (ö.982/1574), *İrşadü'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'ân-i'l-Kerim*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö.505/1111), *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, tahk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medîne, ts.
- Hâdimî, Ebu Said Muhammed (ö.1176/1762), *Haşiyetü alâ Sûreti'l-İhlâs li İbn-i Sînâ*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 1017, vr. 94a.
- , *Risâle fi Kaolihî Teâlâ: Veleve Alimallahu fihim Hayran*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., no: 42 Kon 3000/9, vr. 29a.
- , *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye [ve'ş-şeriatî'n-nebeviyye fi's-sireti'l-Ahmediyye]*, Matbaatu Halebi, Beyrut 1348.
- Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed en-Nisaburi (ö.405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Dârü'l-Hülefâ li'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Kuveyt, ts.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî (ö.541/1147), *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, tahk.: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993/1413.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri (ö.456/1064), *et-Takrib li-haddî'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfazi'l-ammiyye ve'l-emsiletî'l-fikhiyye*, tahk.: Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dârü'l-Kütübî'l-ilmiiyye, Beyrut 2003.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf en-Nahvi, (ö.761/1360), *Muğni'l-Lebib an kütübî'l-e'arib*, tahk.: Abdullatif Muhammed el-Hatîb, Kuveyt 1421/2000.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (ö.751/1350), *el-Kafiyetü'ş-şafiyye fi'l-intisar li'l-firkati'n-naciyye / el-Kasidetü'n-nuniyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- İbn Müneyyir, Ahmed b. el-Müneyyir el-İskenderî (ö.683/1284), *el-İntisâf*, (Keşşâf hamîşi) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Şehrezûrî (ö.643/1245), *Fetâvâ ve Mesâilu ibn Salâh fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs ve'l-Usûl ve'l-Fikh*, tahk. Abdu'l-Mu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.
- Kayacak, Ahmet, "İslam Mantık Geleneğinde Fenari'inin Yeri", *İslami İlimler Dergisi*, 2010, c. 5, sayı: 2, s. 107-112.
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkah usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İsam Yay., İstanbul 2008.
- Kutbüddin er-Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed Tahtârî (ö.766/1365), *Levâmîü'l-esrâr fi şerhi Metâlii'l-envâr*, tahk.: Üsâme eş-Şâirî, Menşûrâtu Zevî'l-Kurbâ, Kum 1395.

- Mukatil b. Süleyman, Ebû'l-Hasan b. Beşir (ö.150/767), *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, tahk.: Abdullah Mahmûd Şehate, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut 1423.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri (ö.676/1277), *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzi*, tahk. Muhammed Necîb el-Muti', Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, ts.
- Nisâbü'rî, Nizameddin el-A' rec Hasan b. Muhammed Nizameddin (ö.850/1446), *Ğaraibü'l-Kur'ân ve reğaibü'l-furkân*, tahk.: Zekeriyâ Umeyrât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996.
- Okur, Kaşif Hamdi, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hadimi Örneği*, Mizan Yay., İstanbul, ts.
- Rağb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (ö.502/1108), *Mukaddimetu Câmii't-Tefâsîr*, tahk.: Ahmed Hasan Ferhat, Dâru'd-Da' ve, Kuveyt 1405.
- Râzi, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (ö.606/1209), *Mefatihü'l-ğayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999/1420.
- Remlî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfi el-Ensârî (ö.957/1550), *Fetâvâ*, tahk.: Abdulhamid Ahmed Hanefî, Mısır, ts.
- Seber, Abdulkarim, "Mantık İlminin Kur'an'ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerde Tezahürü", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Isparta 2012, sayı: 27, s. 109-126.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed (ö.902/1497), *el-Menhelü'l-azbü'r-ravî fi tercemeti kutbi'l-evliyâ en-Nevevî*, tahk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye Beyrut 2005.
- Siyalkutî, Abdülhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencabî (ö.1067/1656), *Hâşiyetu'l-Siyâlkûtî ala'l-Mutavoel*, Matbaatu'l-Amire, Dersaâdet 1266.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö.911/1505), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004.
- , *Savnu'l-Mantûki'l-Kelâm an fenneyi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, tahk.: Samî Neşşâr, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmî, Kahire, ts.
- , *Tedribü'r-ravî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, tahk.: Abdülvehhab Abdüllatif, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine 1959/1379.
- Şimşek, Halil İbrahim, *Osmanlıda müderris bir sûfi: Muhammed Hadimi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, Hititkitap Yay., Çorum 2014.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (ö.310/923), *Câmii'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru'l-Hicr, Beyrut 2001.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi (ö.716/1316), *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, tahk.: Hennch Wolfhard, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1408/1987.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.748/1348), *Siyeru Alami'n-Nübela*, tahk.: Şuayb el-Arnâvut-Hüseyin Esat, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985/1405.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 2000.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö.538/1144), *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Zerkânî, Muhammed, *Menâhilu'l-İrfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (ö.794/1392), *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Kutubî, 1994.
- , *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001/1422.
- , *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*, tahk.: Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-Âliye, Beyrut 1986.