

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

KİLİSLİ ABDULLAH ENVERİ'NİN *USÛL-İ CEDÎDE*
***ZÛBDESİ TÜRKÎ RİSÂLESİ* ÜZERİNE BİR**
İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜLGER **Ramazan GÜNDÜZ**
ELAZIĞ-2013

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

KİLİSLİ ABDULLAH ENVERİ'NİN *USÛL-İ CEDÎDE ZÛBDESİ TÛRKÎ*
***RİSÂLESİ* ÜZERİNE BİR İNCELEME**

YÛKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÛLGER

HAZIRLAYAN
Ramazan GÛNDÛZ

Jürimiz, tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans tezini oy birliğ/ oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

1. Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÛLGER
2. Doç. Dr. Mehmet ATALAN
3. Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN
- 4.
- 5.

Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Enver ÇAKAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET**Yüksek Lisans Tezi****Kilisli Abdullah Enverî'nin *Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi* Üzerine Bir
İnceleme****Ramazan GÜNDÜZ****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı****İslâm Felsefesi Bilim Dalı****Elazığ - 2013; Sayfa : XII + 104**

İslâm Felsefesi Bilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanan bu araştırmada, Tanzimat döneminde Kilis'te yetişen başta mantık olmak üzere, diğer alanlarda da eserler veren medrese âlimlerinden Abdullah Enverî'nin (1825-1887) *Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi* adlı eseri incelenmiştir. Adı geçen eser ilk Türkçe mantık kitaplarından biri olması bakımından oldukça önemlidir.

Abdullah Enverî, mantık ilminde zamanının meşhur âlimlerinden biri olmasına rağmen, gerek kendi döneminde gerekse sonrasında kendisinden fazla bahsedilmemiştir. Dolayısıyla mevcut literatürde hakkında neredeyse bilgi yoktur. Kilis, XIX. yüzyılda merkezî ilim şehirlerine uzak bir taşra şehri olmasına karşın, mantık alanında hatırı sayılır bir üne kavuşmuştur. Kilis'te mantık ilminin ileri düzeyde öğretilmeye başlanması Abdullah Enverî'den yaklaşık yüz yıl önce başlamıştır. Enverî gerek yazdığı eserler, gerekse yetiştirdiği öğrencilerle bu geleneği daha ileri noktalara taşımıştır.

Bu araştırmada Abdullah Enverî'nin hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyeti temin edilebilen yazılı ve şifahi kaynaklarla ortaya konulmuştur. Yurt içi ve yurtdışından bulunabilen eserleri tanıtılmıştır. Bunun yanında Kilis'in mantık ilminde önemli bir yer olmasını sağlayan ilmiye ailelerine ve bu aileler arasındaki sosyo-kültürel ilişkilere değinilmiştir.

III

Araştırmanın esasını Abdullah Enverî tarafından kaleme alınan ve ilk Türkçe mantık kitaplarından biri olan *Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi* oluşturmaktadır. Bu eser önce biçim, sonra da içerik açıdan derinlemesine incelenmiştir. Kitabın incelenmesinde, aynı yazara ait olan diğer bir mantık eseri *Kitabü'l-Mantık Fi Tertibi'l Akyise* 'den de yararlanılmıştır.

Yazar, *Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi* adlı eserinde öncelikle, mantık ilminin önemi ve ilimler arasındaki yeri üzerinde durmuştur. Yine önemle üzerinde durduğu konulardan biri mantık eğitim ve öğretimiyle ilgili hususlardır. Enverî, mantığın öneminden hareketle, bu dersin devlet tarafından bütün mekteplerde okutulmasını salık vermiştir. İncelenen eserin diğer mantık eserlerinden önemli bir farkı da, mantık tasavvuf ilişkisine yer verilmesidir. Eser bu yönü ile diğer bütün benzerlerinden ayrılmaktadır. Aşırı teorik, teknik ve soyut bir şekilde işlenen konulardan biri de kıyastır. Yazar eserinde kıyasın nasıl yapılabileceğini farklı pratik yöntemler ve örnekler vererek açıklamıştır.

Anahtar Kelimeler : Abdullah Enverî, Mantık, Kilisli Mantıkçılar, Usûl-i cedîd, Tasavvur, Tasdik.

ABSTRACT

Master Thesis

A Research on the Kilisli Abdullah Enverî's Book: *Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi*

Ramazan GÜNDÜZ

University of Firat

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy and Religion

Discipline of İslâm Philosophy

Elazığ - 2013; Page : XII + 104

In that research prepared as a master thesis in the Department of Islam Philosophy, analyzed *Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi* written by one of the famous madrasah âlim Abdullah Enverî (1825-1887) who was grew up in Kilis in Tanzimat period and he wrote some books especially logic area and another fields.

There isn't enough information about Abdullah Enverî both his time and after, although he was one of the famous logic âlim of his times. There is also no data about for him in current recourses. Kilis had to famous high level in logic science in 19th in spite of its place was in suburb far from to main science cities. The beginning of the high level logic teaching in Kilis was started before Adullah Enveri approximately one hundred years ago. Enveri increased this application with his works.

The biography of Abdullah Enverî, his books and works, scientific personality of him researched and analyzed wit help of written and oral recourses in this thesis. Some of his books taken domestic and abroad libraries were explained. Beside of this, socio-cultural relationship between some ulema families who provide important places in the logic field researched in this work.

The original part of the research is one of the first Turkish logic book *Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi* written by Abdullah Enverî. This book firstly explained

by the side of shape, later contently analyzed. Another logic book *Kitabü'l-Mantık Fi Tertibi'l Akyise* written by same person, was used in the research.

Author, firstly explained and emphasized important of logic science and its place in another science hierarchy. One of the important subjects is deal with teaching and instruction of logic lesson. Beside of important of logic Enveri recommended that logic must be teach in all schools by state. The important differentiation of this book from another logic book is to take hold relationship between logic and Sufism. This book is separated from its similarities. The other subject of book is analogy that worked very rhetorically, technically and abstractly. Author showed and explained by using very different examples how can make analogy.

Key words : Abdullah Enverî, Logic, İmagination, Syllogism, Logicians of Kilis, Usul-i Cedîd.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	IX
ÖNSÖZ	X
GİRİŞ	1
1. TANZİMAT'A KADAR İSLÂM ÂLEMİNDE MANTIK	1
2. TANZİMAT DÖNEMİNDE MANTIK	5
3. KİLİS'TE MANTIK VE BAZI MEŞHUR MANTIKÇILAR	9

BİRİNCİ BÖLÜM

1.ABDULLAH ENVERÎ	15
1.1. Hayatı.....	15
1.2. Eserleri	16
1.2.1. Hâşiye-i Cedide-i ale't-Tasdikât	18
1.2.2. Tasavvurât Hâşiye-i Cedîdesi	19
1.2.3. İşagoci Hâşiyesi	19
1.2.4. Molla Fenari Hâşiyesi	20
1.2.5. Kitabu'l-Mantık fi Tertibi'l-Akyise	20
1.2.6. Hüseyniye Hâşiyesi.....	20
1.2.7. Mîr Ebu'l-Feth Hâşiyesi	21
1.2.8. Hayalî Hâşiyesi	21
1.2.9. Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi.....	22
1.3. İlmî Şahsiyeti	22
1.4. Eğitim Metodu	31
1.4.1. Hoca-Talebe İlişkisi.....	31
1.4.2. Mantık-Eğitim İlişkisi.....	33

İKİNCİ BÖLÜM

2. USÛL-İ CEDÎDE ZÜBDESİ TÜRKÎ RİSÂLESİ	36
2.1. Eserin Tanıtımı	36
2.2. Abdullah Enverî'de "Usûl-İ Cedîd" Kavramı	37
2.3. Abdullah Enverî'nin Mantık Hakkındaki Görüşleri	39

2.3.1. Mantığın Tarifi.....	39
2.3.2. Mantığın Önemi ve Diğer İlimlerle İlişkisi	40
2.3.3. Mantık-İman İlişkisi	46
2.3.4. Mantık Eleştirileri Hakkındaki Görüşleri	49

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ABDULLAH ENVERİ’NİN KLASİK MANTIK KONULARINA BAKIŞI	54
3.1.Kavramlar	54
3.1.1. Delâlet.....	56
3.1.2. Müfret-Müellef	58
3.1.3. Tekil-Tümel	58
3.1.4. Zatî-Arazî.....	60
3.1.5. Beş Tümel	61
3.1.5.1.Cins-Tür	61
3.1.5.2.Ayırım	62
3.1.5.3. Hâssa.....	62
3.1.5.4. İlinti.....	63
3.1.6.Tarif	64
3.2. Önergeler	67
3.2.1. Önermenin Luzûmu	68
3.2.2. Önerme Çeşitleri	69
3.2.2.1.Yüklemli Önergeler	69
3.2.2.2. Şartlı Önergeler.....	73
3.2.2.2.1. Bitişik Şartlı Önerme	74
3.2.2.2.2. Ayrık Şartlı Önergeler	75
3.2.3. Önergeler Arası İlişkiler	76
3.2.3.1.Çelişki	76
3.2.3.2.Döndürme	77
3.3.Kıyas	79
3.3.1. Kıyasın Çeşitleri	83
3.3.1.1. Kesin Kıyas.....	84
3.3.1.1.1. Kesin Kıyasın Şekil ve Modları.....	85
3.3.1.2. Seçmeli Kıyas	89
3.3.1.3. Basit ve Bileşik Kıyaslar.....	92

VIII

3.3.1.3.1. Kıyas-ı Müstekim	93
3.3.1.3.2. Hulfi Kıyas.....	93
3.3.1.3. 3.Kıyas-ı Musâvât.....	94
3.4. Burhan.....	95
SONUÇ	97
KAYNAKÇA.....	100
ÖZGEÇMİŞ	104

KISALTMALAR

a.mlf	: Adı geçen müellif
age	: Adı geçen eser
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
BOA	: Başbakanlık Osmanlı Arşivleri
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİFM	: Dârül- Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Haz	: Hazırlayan
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S	: Milattan Sonra
Nşr.	: Neşreden
Ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
SÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SDÜİF	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yz.	: Yazma

ÖNSÖZ

Doğru düşünceinin metotlarını vererek insanı doğruyu bulmaya yönlendiren mantık ilmi üzerinde Antik Yunan'dan bu güne, hemen bütün filozoflar çalışmalar yapmış, bunlardan bir kısmı müstakil mantık eserleri yazarken bir kısmı da eserlerinin bazı bölümlerini mantığa ayıymışlardır.

Felsefe tarihi boyunca yetişmiş önemli filozoflardan bazıları aynı zamanda mantıkçılardır. Mantık ilminin sistematik temellerini Antik Yunan filozoflarından Aristoteles atmıştır. Onun zamanından bu yana “klasik mantık” diye tabir edilen çizgiden fazla sapılmamış, bugün bile hala “klasik Aristo mantığı” aşılammıştır.

VII. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında başlayan bilim ve felsefedeki hızlı ilerlemede antik Yunan bilim ve felsefe mirasının tercüme edilmesinin büyük katkısı olmuştur. Bu sayede İslam âleminde Farabi, İbn Sina, Gazali, Razi gibi ünlü filozof ve mantıkçılar yetişmiştir. Sonraki dönemlerde şerh, haşiye ve talik yazmak suretiyle mantık çalışmaları devam ettirilmiştir. Mantık ister bir sanat dalı isterse müstakil bir ilmi disiplin olarak görülsün daima İslam felsefecileri tarafından felsefeyle iç içe bir ilim alanı olarak görülmüştür.

İslam dünyasında mantık, bazen müstakil bir ilim alanı olarak ele alınırken, bazen de felsefenin bir alt disiplini olarak mütalaa edilmiştir. İslam düşünce tarihi boyunca mantığa her zaman yüksek düzeyde bir önem verilmiş ve medreselerin kuruluşundan kapanmasına kadar sürekli müfredatlarında yer almıştır.

Mantık ilmi, gerek İslâm dünyasının farklı bölgelerinde, gerekse Osmanlı medreselerinde “klasik mantık” olarak bilinen Aristo mantığı çizgisinden fazla sapma göstermemekle birlikte, kendine has bir külliyyat oluşturabilmiştir. Özellikle Osmanlı modernleşmesinin başladığı Tanzimat döneminde diğer alanlarda görülen değişimlerde olduğu gibi mantık ilminde de büyük değişimler ve ilerlemeler meydana gelmiştir. XVII. yüzyıldan itibaren Avrupa'da bilim ve felsefedeki büyük değişim ve gelişmeler aynı zamanda mantık ilminde de kendini göstermeye başlamış ve geleneksel dönemle derin farklılıklar ortaya çıkmıştır. İşte bu dönemde İslâm âlemindeki mantıkçılar da Avrupa'daki gelişmelerin kısmen etkisinde kalarak, klasik mantığın savunucuları ve modern mantığın savunucuları ya da temsilcileri şeklinde iki gruba ayrılmışlardır. Her iki alanda da eser kaleme alan mantık âlimlerinin zikretmeye değer önemli özelliklerinden biri de Tanzimat döneminden itibaren eserleri Türkçe yazmaya

başlamalarıdır. Osmanlı medreselerinde Tanzimat dönemine kadar yazılmış olan mantık kitapları Arapça ve Farsça'dır. İlk defa Tanzimat döneminde Türkçe mantık kitaplarının yazıldığı görülmektedir. Bunlardan biri de bu çalışmada incelenen Kilisli medrese âlimi Abdullah Enverî'nin *Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi* başlıklı eseridir.

Abdullah Enverî, son dönem Osmanlı taşra medreselerinde yetişmiş önemli âlimlerden biridir. Kilis'te, merkeze ve diğer merkezî ilim şehirlerine hayli uzak bir yerde yetişmiş ve görev yapmış olmasına karşın, bulunduğu yer mantık ilmi açısından önemli bir mevkiye sahip olmuştur. İlginç bir şekilde Kilis, mantık alanında Osmanlı coğrafyasının çok farklı bölgelerinden talebe çeken bir yer haline gelmiştir. Burada mantıkçı bir ilmiye ailesinden yetişen Abdullah Enverî, Tanzimat dönemi klasik ve modern mantık savunucularının belirginleştiği bir dönemde eğitimini almış ve ilerleyen dönemlerde klasik mantığa sıkı sıkıya bağlı bir âlim haline gelmiştir.

Abdullah Enverî, mantık ilminde "selefcî klasik mantık ekolünü" takip etmiş ve ilk Türkçe mantık kitaplarından birini yazmıştır. Yazdığı eser merkez Osmanlı uleması tarafından takdirle karşılanmış, faydalı bir eser telif ettiği için kendisine saray tarafından ödül verilmiştir. Ancak gerek mantık ilmine, gerekse diğer İslâmî ilimlere olan ilgisizlik yüzünden adı geçen yazar ve eserleri hakkında bugünkü literatürde yererli bilgiye rastlanılmamaktadır. Bu sebepten, üzerine bilimsel bir incelemeyi fazlasıyla hak eden *Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi* bu Yüksek Lisans Tezinin konusu haline getirilmiştir.

Çalışma giriş ve üç bölümden oluşmuştur. Giriş kısmında, mantık ilmi, önemi ve İslâm ilimleri arasına girişi konusu kısaca ele alındıktan sonra, Tanzimat dönemi mantık alanındaki gelişmelere ve bazı mantıkçıların eserlerine değinilmiştir.

Birinci bölümde, risâlesi bu araştırmaya konu olan, son dönem Kilisli Osmanlı âlimlerinden Abdullah Enverî'nin hayatı, eserleri ve ilmi şahsiyeti elde edilen bilgiler ve arşiv kaynakları ışığında verilmeye çalışılmıştır. Abdullah Enverî'nin hayatı hakkında şimdiye kadar kapsamlı, akademik bir çalışma yapılmadığı için çalışmanın giriş bölümünde Abdullah Enverî'nin hayatı hakkında bilinmeyen yönlerin ortaya konulması, yanlış bilgilerin de düzeltilmesi amaçlamıştır. Bunun için, Abdullah Enverî hakkındaki Osmanlı arşiv belgelerine ulaşılmış, mevcut eserleri temin edilerek tanıtılmıştır. Ayrıca Abdullah Enverî'nin halefi ve selefi durumundaki Kilisli mantık âlimlerinin hayatları ve eserleri hakkında bilgiler verilmeye çalışılmıştır. Bu âlimlerin şimdiye kadar bilinmeyen eserleri kütüphane kayıtları esas alınarak isimleri zikredilmiştir.

İkinci bölümde, Abdullah Enverî'nin *Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi*'den hareketle, mantık ilmi hakkındaki fikirleri, mantık ile islâmî ilimler, iman, amel arasında kurduğu ilişki, Abdullah Enverî'nin mantığın anlaşılması için ortaya koyduğu kendisine özgü "usûl-i cedîd" düşüncesi incelenmiştir.

Üçüncü bölümde ise yine adı geçen eserden hareketle, Abdullah Enverî'nin mantık konularını işleyişinde nasıl bir usul takip ettiği ve kıyasın şekillerine ilişkin fikirleri konu edinilmiştir.

Bu çalışma sırasında her türlü yardımı esirgemeyen, özellikle akademik bir çalışmanın metodu, temel kaynakları ve bu kaynakların kullanımını konusunda verdiği tavsiyelerden dolayı danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜLGER'e ve yine ilmî tavsiyeleriyle yol gösteren hocalarım Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR, Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN, Yrd. Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT'a ayrıca arşiv belgelerinin temininde bize yardımcı olan Kasım Hızlı'ya teşekkür ederim

Elazığ- 2013

Ramazan GÜNDÜZ

GİRİŞ

1. TANZİMAT'A KADAR İSLÂM ÂLEMİNDE MANTIK

İslâm âlemine Helenistik felsefe ve diğer bazı bilimler tercüme, seyahatler gibi şahsi temaslar ve araştırmalar yoluyla intikal etmiştir. Bu tür geçişin en önemli ve en etkili tesir şekli özellikle dinî konularda Müslümanlarla Hıristiyan ve Yahudiler veya diğer inanç mensupları arasında tarihen bilinen tartışmalar ve münakaşalar olmuştur.¹ Bu tartışmalar İslâm âleminde mantığın öğrenimini zorunlu hale getirmiştir. Müslümanların iki yolla Aristo mantığını öğrendikleri ileri sürülmektedir; Bunlardan birincisi, ilk kelimcilerin Aristo mantığını reddetmek için Revakilerin (Stoacı) eserlerine başvurması; ikincisi ise *Organon*'un tercüme edilmesidir.²

Mantık, Müslüman düşünürler tarafından birbirlerine karşı cebr ve hürriyet gibi mezhebî meseleleri ve İslâmî görüşlerini savunmak üzere Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi gayrimüslimlere karşı kullanılan bir alet ilmi halini almaya başlayınca, İslâmî bir karaktere de bürünmeye başlamış,³ mantık metotları felsefeyi tenkit aracı olarak kullanılmıştır.⁴ İslâm düşüncesi içerisinde kendi sistematiğini oluşturan mantık ilmindeki en önemli değişim metafizik içerikten arındırılarak formel hale getirilmesi ve dini ilimlere tatbik edilerek,⁵ Kelam başta olmak üzere birçok ilmin mi'yârı (ölçü) konumuna gelmesidir. Mantıktaki bu değişim ilk İslâm mantıkçıları olan Farabi ve İbn Sina ile başlamış Gazali ile zirveye ulaşarak İslâmî ilimler içindeki yerini alıp medreselerde okutulan temel dersler arasına girmiştir. Mantık ilminin kurucusu Aristo'nun mantık kuralları kendinden sonra gelen hemen bütün mantıkçıların kullandığı ve üzerine yeni şeyler ekledikleri prensiplerdir.

Aristo'dan tevarüs edilerek İslâm âlemine yayılan mantık ilmi daima özgün olma çabası içinde olmuş, kendine has kavramlar, kurallar, dil ve üslup geliştirmeye çalışmıştır. Bu çabada da özgün birikimler ortaya çıkmıştır. İslâm mantıkçılarının pek

¹ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 2005, s.36.

² İbrahim Çapak, "İslâm Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış", *SÜİF*, S.9, s.26.

³ Şems İnâti, *Mantık, İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, C.III, İstanbul 2007, s.33.

⁴ Ali Samî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, C.I, İstanbul 1999, s. 146.

⁵ Hasan Ayık, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, İstanbul 2007, s.22

çoğu mantığı İslâmi ilimlerin içine çekmeye gayret ederek onun İslâm bilimlerine ne tür katkı yapabileceğinin hesabını yapmaya çalışmışlardır.

İslâm âleminde yetişen en önemli mantıkçı olan Farabi'den önce Yunan medeniyetinin birçok eserini tercüme eden Abdullah b. el-Mukaffa, Hunuyn b. İshak, İshak b. Huneyn gibi âlimler yapmış oldukları mantık tercümelemleri ile gelecekte yetişecek pek çok İslâm mantıkçısının adeta tedarikçisi olmuşlardır. Daha sonra yetişen ve özgün eserler vererek İslâm mantıkçısı unvanını alan âlimler hep bu çevirilerden beslenmişlerdir.

Miladi X. yüzyıla gelindiğinde İslâm düşüncesi olgunlaşmış mantık ilminde zirve şahsiyet olan Farabi yetişmiştir. Farabi, seleflerinin kapalı bıraktığı meseleleri çözmüş, İslâm mantığının temellerini sağlam bir zemine oturtarak halefleri tarafından daima takip edilmiştir. O, Grek mantığını kendi filolojik ve kültürel amaçlarına uygun şekilde değiştiren, mantığa orijinal kısımlar ekleyen ve İslâm dünyasında mantığın daha da geliştirilmesine zemin hazırlayan,⁶ mantık ilminin felsefeden ayrı, kendi başına bir ilim olduğunu açık bir şekilde söyleyen,⁷ İslâm felsefesinin olduğu kadar İslâm mantığının da kurucusu konumunda olan bir şahsiyettir. Farabi'nin, mantık ilmi ile dilin grameri arasındaki ilişkiyi mukayese ederek mantığın hangi dilde olursa olsun doğru bir akıl yürütme için izlenilmesi gereken âlemşümûl bir ölçü olduğunu belirtmesi⁸ onun mantığının özgün taraflarından biridir.

Farabi'den sonra İslâm âleminin en önemli mantıkçısı, mantığın bütün konularını tek bir kitap içerisinde toparlayıp inceleyen, kendisinden önceki hataları düzelten, yeni görüşler öne süren, bütün mantık disiplinlerini ilgilendiren yenilikler yapan İbn Sina'dır.⁹ Onun mantığa dair yazmış olduğu eserleri, Aristo'nun mantık konusunda otorite kabul edilen *Organon*'un üzerine yapılan çalışmaları neredeyse unutturmuş, kendisinden sonraki mantık incelemelerinde esas alınmaya başlamıştır.¹⁰ İbn Sina'nın mantığı tertibi ve mahiyetini tespiti sayesinde İslâm dünyasındaki kelimcilerle felsefeciler arasındaki derin tartışmalar çözülmeye başlamış,¹¹ İslâm âleminde olduğu kadar batıda da derin tesirleri görülmüştür. Farabî ve İbn Sina Yunan

⁶ İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *DİA*, C.XXVIII, Ankara 2003, s.21.

⁷ Ayık, *a.g.e.*, s. 145.

⁸ Deborah L. Black, "Farabi", *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, C.I, İstanbul 2007, s.217.

⁹ Emiroğlu, *a.g.e.*, s.21.

¹⁰ Ömer Mahir Alper, *İbn Sina*, İstanbul 2010, s.56.

¹¹ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla Mantık*, İstanbul 2008, s.66.

mantığını kendi lîsanî ve kültürel amaçlarına uyacak şekilde tertip edip, Yunan mantığına birtakım özgün unsurlar katarak adeta onu İslâmileştirip mantık sahasında sonraki gelişmelere zemin hazırlayan¹² ilk İslâm mantıkçılarıdır.

Gerek ilmî, gerek tasavvufî kimliğiyle İslâm âleminde ayrı bir yeri olan Gazali mantık ilmine dair kayda değer bir yenilik getirmese de mantığın değerine ve bilginin ispatındaki yeri konusunda öne sürdüğü tezler sayesinde İslâm dünyasında özellikle şer'î ilimler çevresinde mantığın meşruiyet kazanmasına büyük katkıları olmuştur. Yazmış olduğu *Mi'yârü'l-İlim*, *el-Kıstâsü'l-Müstekîm*, *Mihakkü'n-Nazar fî ilmi'l-Mantık* gibi eserleriyle mantığın İslâm düşüncesinde vazgeçilmez bir ölçü olarak benimsenmesini sağlamıştır.¹³

Gazali'den sonra XII. Yüzyılda yetişen İbn Rüşd, Fahreddin er-Razî, XIII. yüzyılda Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, Nasîreddîn Tûsî, Kadı Sirâceddin Muhammed b. Ebu Bekir el-Urmevî ve yazmış olduğu *er-Risâletü's-Şemsiyye fî'l-Kavâ'idi'l-Mantıkıyye* adlı eseri İslâm dünyasında özellikle Osmanlı medreselerinde çok ilgi gören Ali b. Ömer el-Kazvînî el-Kâtibî, yine *Hidâyetü'l-Hikme* ve *İsagûcî fî'l-Mantık* adlı risâleleri çok meşhur olan Esîrûddin el-Ebherî önemli İslâm mantıkçılarıdır.

XIII. yüzyıldan sonra İslâm âlemindeki mantıkçıların birçoğu, mantık ilminin kelam ilmi ile yakın ilişkisinden dolayı kelamcılar olmuştur. Bu dönemde yazılan mantık eserlerinin çoğu şerh ve hâşiyelerden oluşmaktadır. Bununla birlikte yine bu dönemde yetişen alimlerden İbn Teymiye Aristo mantığına karşı olması ve bu geleneğe yönelttiği eleştirileriyle kendine özgü bir mantık anlayışı geliştirmesiyle tanınmıştır.¹⁴

XIV. yüzyılda yetişen Adudüddin el-İcî, Kutbuddin er-Razî, Molla Fenârî, Seyyid Şerif Cürçânî, Sadeddin el-Taftazânî gibi âlimler önemli İslâm mantıkçılarındandır.

İslâm mantık çalışmalarının eski hareketliliğini kaybettiği, orijinal ve şahsi eserlerin artık görülmediği, şerh ve hâşiyeciliğin hüküm sürdüğü XV. ve XVI. yüzyıllarda, Kâdîzâde diye bilinen Musa b. Mahmûd b. Mahmûd er-Rûmî, Kafiyeci diye tanınan Ebû Abdullah b. Süleyman er-Rûmî,¹⁵ Hızır Bey, Hayâlî Bey, Ebherî'nin *Hidayetü'l-Hikme*'sine yazdığı şerhle meşhur olan Hüseyin b. Muiniddin el-Meybüdî

¹² İnâti, *a.g.e.*, s. 34.

¹³ Emiroğlu, *a.g.e.*, s.26.

¹⁴ Emiroğlu, *a.g.e.*, s.27.

¹⁵ Emiroğlu, *a.g.e.*, s.27.

(Kadî Mîr), Kemaleddin Mes'ud b. Hüseyin el-Şirvânî,¹⁶ bu dönemin tanınmış bazı İslâm mantıkçılarıdır.

İslâm âlemindeki ilmî gelişmelerin XV. yüzyıldan sonraki durumunu anlatmaya çalışan araştırmacılar, bu dönemden itibaren İslâm bilimlerinde orjinalliğin kaybolup şerh, hâşiye ve tâlikatla uğraşıldığını, yapılan çalışmaların daima öncekileri tekrar mahiyetinde olduğu iddiasını ortaya atmışlardır. Üstelik bu açıdan yapılan eleştirel çalışmalarda şerh ve hâşiyelerin değersizliğinden, özgün olmamasından ve ilim dünyası adına bir katkı getirmemesinde sıklıkla bahsedilmiştir. Bu bakış açısı özellikle Tanzimat yıllarından sonra Batılı tesirle ortaya çıkmış ve bütün Batılı oryantalistler tarafından ısrarla ve sistemli bir şekilde savunulmuştur. Bunun yanında Batılı bilgi ve metotların hızla Osmanlı ve Müslüman dünyaya nüfuz etmesi sonucu, söz konusu ilmî orijinallik ve devamlılık meselesi ilginç biçimde Müslüman araştırmacılar tarafından da desteklenir bir duruma gelmiştir. “Bu gün İslâmî ilimler tarihi çalışmalarının muhtemelen en zayıf ve yetersiz noktalarından biri, şerh ve hâşiye literatürünü üst düzeyde ve yeteri kadar nazar-ı itibara almaması veya bunların ihtiva ettikleri “kronolojik” geniş malzemeyi ve doğrudan, dolaylı sınırsız bilgileri bu gözle değerlendirmemiş olmasıdır.”¹⁷ Bu zihniyet, medrese ilim geleneğinin ve literatürünün hakkıyla incelenmesini doğrudan engelleyen bir zihniyettir.

İslâm ilim geleneğinde özellikle binli yıllardan sonra medreselerde başlayan ve Osmanlı dünyasında yoğunlaşan şerh ve hâşiye çalışmalarının telif eserler olmasa da kendine has hususiyetleri göz ardı edilemediği gibi topyekün şerhçiliğin özgün olmaması iddiası da farklı noktalarda tutarlı değildir. Zira şerh ve hâşiye metnin yeniden canlandırılmasına, farklı birikimleri, tenkitleri, yapılan katkıları bir arada vermeye ve talebe tarafından bütün halinde birikimi görmeye ve özümsemeye yardımcı olur. Aynı zamanda şerhin, eksik olanı tamamlama, özel olanın genele bağlanması ve felsefi tasavvura dengenin kazandırılması gibi özgün işlevleri vardır.¹⁸

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda mantık ilmi üzerine yapılan şerhlerin çoğunluğunun “tasavvurât ve tasdîkât” diye ifade edilen, mantığı çok umumileştirerek eski sisteminden uzak bir tarzda olması¹⁹ bu ilmin esas gayesinden uzaklaştığını göstermektedir. Ancak bu hükümden İsmail Gelenbevî’yi istisna etmek gerekir. Zira Gelenbevî mantık,

¹⁶ Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, İstanbul 1969, s.67.

¹⁷ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz, Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul 2011, s.47.

¹⁸ Kayacık, *a.g.m.*, s.121.

¹⁹ Keklik, *a.g.e.*, s.67.

matematik, kelim dalarında eserler yazmış XVIII. yüzyıl Osmanlı kültür sahasının önemli bir siması, mantıkta müteahhirin ve müteahhirin dönemlerinin izlerini kendinde gördüğümüz müteahhirin mantıkçılarının en önemlisidir. Gelenbevî, IX. yüzyıl ile XIV. yüzyılın bütün İslâm mantıkçılarının çalışmalarını özetlemiş ve sistemleştirerek yayılmasını sağlamış,²⁰ mantığı hem matematik çevresinde hem de dini ilimlerde bir ölçü (ilm-i mizan) olarak kullanımına dair önemli örnekler bırakmıştır. Ondandır yapılan mantık çalışmaları özgünlüğünü tamamen kaybetmiş ders ve öğretim ağırlıklı olmuştur.²¹ İsmail Gelenbevî bir tarafa bırakılacak olursa XV. yüzyıldan sonra Tanzimat’a kadar Osmanlı dünyasında şerh ve hâşiyeler dışında orijinal telif eser görmek mümkün olmadığı gibi, XVI. yüzyıldan itibaren Batı’da meydana gelen bilim ve mantık sahalarındaki gelişmelerinizlerine rastlamak da mümkün olmamaktadır.²²

2. TANZİMAT DÖNEMİNDE MANTIK

Osmanlı eğitim düşüncesinde mantık, dilbilimi ile beraber her türlü ilmi ve fikri düşüncenin aleti ve ön şartı mesabesinde olduğu için önemli bir mevkiye sahipti. Mantık eğitimi bütün İslâm dünyasında olduğu gibi Osmanlı coğrafyasında da F. Razi ile başlayan müteahhirün geleneği etrafında şekilleniyordu. Diğer birçok İslâmi ilimlerde olduğu gibi mantık alanında da yapılan çalışmalar eski eserler üzerine şerh, hâşiyeye, ta’lik mahiyetinde olmakla beraber bazen ilaveler yapılmak suretiyle yeni anlayışlar üretmeye çalışılıyordu.²³

Tanzimat öncesi İslâm düşünce hayatı, bilim, felsefe ve mantık alanında Batıda meydana gelen gelişmelerden habersiz; kendi içine kapanmış, bilim ve felsefe alanında yeni bir şeyler üretmeyen, sürekli eskinin devamı ve dini bilgilere ağırlık veren bir anlayışı yansıtır.²⁴ Osmanlı modernleşmesinin temellerinin olduğu Tanzimat, siyasetten ekonomiye, kültürden sosyal hayata, eğitim öğretimden düşünce hayatına kadar birçok alanda etkisini gösteren bir nevi İslâm âleminin Batı’ya entegrasyonunun yol haritasının belirlediği bir dönemdir. Bu dönemde Osmanlı devlet adamları Batı’daki

²⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 2005, s.71; a.mlf., *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942, s.116; İsmail Köz, “İslâm Mantık Külliyyatının Oluşumu”, *Felsefe Dünyası*, S.30, s.112.

²¹ İsmail Latif Hacinebioğlu, “İsmail Gelenbevî’nin Mantık Bilimine Katkıları”, *SDÜİF Yayınları, Bilimsel Toplantılar Serisi:8*, s.504; Emiroğlu, *a.g.e.*, s.27.

²² İsmail Köz, “Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları”, *AÜİFD*, C.XLIII, S.1, s.140.

²³ Mustafa Ülger, *Hoca Abdülkerim fEfendi’nin Felsefi Görüşleri*, Yayınlanmamış Dr. Tezi, Ankara 2007., s.120.

²⁴ Köz, *a.g.e.*, s.141.

ilmi, teknolojik, kültürel değişimin farkına varmaya başlayınca bunu medeniyet algısı olarak görüp Osmanlı toplum hayatında da bu yeni gelişmeleri meydana getirmenin gayreti içinde olmuşlardır.

Batı'daki gelişmelere paralel olarak Osmanlı toplumunda değişimin askeri alanda başlayarak diğer alanlara sirayet ettiği görülür. Bu alanlardan en önemlisi de eğitim alanındaki değişim ve gelişim olmuştur. Osmanlı eğitim sistemi Selçuklulardan devraldığı medrese sistemine dayanmakta olup bunun yanında tekke ve zaviyeler de önemli bir eğitim öğretim aracı konumundadır. Tanzimat dönemi Osmanlı aydınları batıdaki ilmi gelişmelere paralel kuruluşundan beri devam eden bu medrese eğitiminde niteliksel ve niceliksel yenilikler getirmeye çalışmışlardır. Başlıca öngörülen yenilikler; yenin usullerle eğitim ve öğretim, yeni öğretim araç ve gereçlerinin eğitime dâhil edilmesi, öğretim süresinin değişimi, okutulan dersler, kaynaklar, eğitim dili gibi konulardır.²⁵

Tanzimat döneminin bu değişim süreci Osmanlı aydınlarını yeni ve eski düşüncenin müdafisi konumunda olan bir ikililiğe doğru götürmüş, eski ve yeni aynı devirde hiçbir çatışmaya girmeksizin varlığını devan ettirerek Osmanlı modernleşmesine katkı yapmaya çalışmışlardır.²⁶

Bu dönemin getirdiği en önemli değişimlerden biri de dil üzerinde olmuştur. Yeni kurulan okullarda eski medreselerin Arapça öğretiminin dışına çıkamayan ve halka yayılamayan bilgilerinin memleket düzeyine yayılmasını sağlamak için Türkçe eserler okutulmaya başlanmış, bu sayede ilimler Türkçeleşerek batılı ilim anlayışıyla bütünleştirilmeye çalışılmıştır.²⁷ Bu bütünleştirme çabasından nasibini alan ilimlerden biri de mantık ilmidir. Bu dönemde gerek klasik mantığı savunanlar gerekse modern mantığın müdafileri Türkçe mantık eserleri yazmaya, Arapça olan eserleri tercüme ederek Türkçe'ye kazandırmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla Tanzimat döneminde birtakım içtimaî müesseselerde görülen ikililik, mantık ilmi alanında da nicelik ve nitelik yönünden kendini göstermiş, bir tarafta geleneğe bağlı eskinin devamından yana olanlar, bir taraftan da batıdaki ilmi gelişmelere paralel yeni mantık anlayışı benimseyen, onları eserlerinde tartışanlar ortaya çıkmıştır.

Tanzimat dönemdeki İslâm âlimleri tarafından telif-tercüme, şerh-haşiye türü birçok mantık kitabı yazılmıştır. Gerek klasik tarzda gerek modern tarzda olsun, bu

²⁵ Mustafa Gündüz, *Osmanlı Mirası Cumhuriyet'in İnşası*, Ankara 2010, s.104.

²⁶ Ülken, *a.g.e.*, s.49.

²⁷ Ülken, *a.g.e.*, s.71.

eserlerin içeriği Ebherî'nin *İsağoci*'si ile hemen hemen aynıdır.²⁸ Modern tarzda olanların farkı Batı'daki mantık çalışmalarından söz etmeleridir. Cumhuriyet döneminde mantık tarihi üzerine çalışma yapanlar, bu dönemdeki mantık çalışmalarını geleneğe uygun eskinin devamı, Batı'daki mantık çalışmalarını klasik İslâm mantığı ile uzlaştırmaya çalışanlar ve modern mantıkçılar²⁹ şeklinde sınıflandırmaktadırlar.

Bu dönemde yazılan belli başlı mantık eserleri şunlardır:

a. Geleneğin Devamı Tarzında Yazılan Eserler

Ebherî'nin *İsağoci*'si üzerine Ahmet Fuat'ın *Mi'yâr-ı Ulûm* (1875), Mahmut b. Hasan Muğnisevi'nin *Muallim Muğni't Tullâb* (1890), isimli şerhleri ve Şeyhzâde Ali Haydar'ın *Hediyecek* (1891) adlı tercümesi, İsmail Hakkı İzmirli'nin aynı esere *Miyâru'l-Ulûm* adlı Türkçe şerhi, (1897), Gelenbevî'nin *Mizânu'l-Burhan*'nı üzerine Harput mutasarrıfı Abdunnafi Efendi'nin yazdığı *Mizânu'l Burhan* (1877)³⁰ adındaki eseri, bu dönemdeki bazı şerh ve tercümelerin başında gelen eserlerdir.

Telif türü eserlerden bazıları ise Mehmet Hilmi'nin *Türkçe Hulâsatü'l-Mantık* (1876), Ahmet Hamdi'nin *Mantık* (1876) ve *Muhtasar Mantık* (1879); Kilisli Hocazade Mehmet Tahir Efendi'nin *Zübdetü'l Muhtelitât mine't-Tasdîkât* (1881); Ahmed Cevdet Paşa'nın *Mi'yâr-ı Sedâd* (1877); Süleyman Sırrı'nın *Mantık* (1892); Said Paşa'nın *Hulasâ-i Mantık* (1897); İsmetullah Efendi'nin *Hulasâ-i İlmi Mantık* (1909), ve Mehmet Tevfik'in *Gayetü'l Beyân fi ilm-il Mizân* adlı eserlerdir.³¹

b. Batıdaki Mantık Çalışmalarından Bahseden Eserler

Genelde Aristo mantığına bağlı klasik İslâm mantıkçısı olmalarıyla beraber Batı'daki mantık çalışmalarından bazı Osmanlı mantıkçıları bahsetmişlerdir. Bunların en önemlisi, Avrupa'da başlayan ve Aristo mantığını yetersiz bulan yeni mantık

²⁸ Abdulkuddüs Bingöl, "Osmanlılarda Mantık Bilimi İçeriği Medrese Eğitimindeki Yeri ve Osmanlı Mantıkçıları", *Osmanlı*, C.VIII, Ankara 1999, s.238.

²⁹ Köz, *a.g.e.*, s. 136.

³⁰ Necati Öner, "Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", *AÜİFD*, C.V, S.1, Ankara: 1957 s.111.

³¹ Öner, *a.g.m.*, s. 112; Daha geniş bilgi için bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 2009; Necip Taylan, *a.g.e.*, İstanbul 2008; Ruhattin Yazoğlu-Tuncay İmamoğlu, *Klasik Mantık*, İstanbul 2010; Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, İstanbul 1942; Hasan Küçük, *İslâm'da ve Batıda Mantık*, İstanbul 1978; Mustafa Ülger, *a.g.e.*, Ankara 2007; A.mlf., "Hoca Abdülkerim Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *FÜİFD*, 14/2, Elazığ 2009. İbrahim Emiroğlu, *a.g.m.*, Ankara 2003; Mehmet Ali Aynî, "Türk mantıkçıları", *DFİFM*, İstanbul 1928; İsmail Köz, *a.g.m.*, Ankara 2002.; Abdulkuddüs Bingöl, *a.g.m.*, Ankara 1999; A. Kadir Çüçen, "Modern Türkiye'de Mantık Çalışmaları", *Felsefe Dünyası*, 1992, S.30; Abdulkuddüs Bingöl, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Felsefe Dünyası*, 1992, s.29.

cereyanlarından bahsedip, bazen batılı mantıkçıları eleştiren Ali Sedad'tır. Yazmış olduğu *Mizânü'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl* adlı eserinde batılı mantıkçıların fikirlerinden bahsetmekte olup bazen onları eleştirmektedir. İtalyan mantıkçı, Gallupi'den *Miftâhü'l Fünûn* adıyla tercüme edilen eser,³² Hoca Abdülkerim Efendinin *Mizânü'l-Adl*³³ adındaki eseri daha sonra yazılan İsmail Hakkı İzmirli'nin *Felsefe Dersleri* ve Salih Zeki'nin *Mizân-ı Tefekkür* isimli eserleri Batılı eserlerden de istifade eden mantık çalışmalarından bazılarıdır.

Bu dönemin mantık çalışmalarından bahseden kaynaklarda ele alınan konular içinde dikkat çeken iki husus daha vardır: Birincisi Batılı mantıkçılardan bahseden ilk mantıkçının kim olduğu, ikincisi ise ilk Türkçe mantık eserini kimin yazdığıdır.

Batıdaki mantık çalışmalarından ilk kimin bahsettiği tam netlik kazanmamakla beraber, Ülger'in *Hoca Abdülkerim Efendi'nin Felsefi Görüşleri* adlı doktora tezinde verdiği bilgilere göre Hoca Abdülkerim Efendi bu alanda ilk isim olarak zikredilir.³⁴ Zira Öner'in batıdaki mantık çalışmalarından ilk bahsedenler hakkında verdiği bilgilerde, Çamiç Ohannes Efendi'nin İtalyan mantıkçı Gallupi'den *Miftâhü'l Fünûn* adıyla tercüme ettiği eser ve Ali Sedâd'ın *Mizânü'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl* adındaki eserler,³⁵ Abdülkerim Efendi'nin batılı mantıkçıların görüşlerine de yer verdiği *Mizânü'l-Adl* isimli eserinden sonra yazılmıştır. Hoca Abdülkerim Efendi bu eserini *Miftâhü'l Fünûn* adlı tercümeden bir yıl önce yazmıştır.³⁶ *Miftâhü'l Fünûn* adlı eserin yayın tarihi Öner'in verdiği bilgilerde 1860'tır.³⁷ Ali Sedâd'ın eserinin basım tarihi ise 1888'dir.

Diğer bir konu olan ilk Türkçe mantık eserinin kim tarafından yazıldığı meselesi de ihtilaflıdır. zira Öner'e göre tarih itibariyle ilk Türkçe mantık kitabı Mehmet Hilmi'nin 1873 yılında basılan *Hulâsatü'l Mantık* adlı eseridir.³⁸ Bingöl'e göre ise daha sonra yazılan Ali Sedâd'ın *Mizânü'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl* adlı eseridir.³⁹ Ancak bu çalışmanın esasını oluşturan Abdullah Enverî'nin *Usûl-i Cedide Zübdesi Türkî Risâlesi* adlı eseri Mehmet Hilmi'nin eseriyle aynı tarihte basılmakla beraber, daha önce

³² Necati Öner, "Türkiye'de Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi", *AÜİFD*, Ankara 1957, s.61.

³³ Mustafa Ülger, "Hoca Abdülkerim Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *FÜİFD*,14/2, Elazığ 2009, s.133.

³⁴ Mustafa Ülger, *Hoca Abdülkerim Efendi'nin Felsefi Görüşleri*, Yayınlanmamış Dr. Tezi, Ankara 2007, s. 120.

³⁵ Necati Öner, Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", *AÜİFD*, C.VII, S.1, Ankara 1958, s.132; A.mlf., *Klasik Mantık*, Ankara 2009, s.9.

³⁶ Ülger, *a.g.e.*, 2007, s.121.

³⁷ Öner, *a.g.e.*, 1958, s.132.

³⁸ Öner, *a.g.e.*, 1958, s.112.

³⁹ Bingöl, *a.g.e.*, s.238.

Tasavvurât Hâşiyesi'ni Sultan Abdülmecid'e takdim ederken, Türkçe mantık eserini (*Usûl-i Cedide Zübdesi*) de takdim ettiği *Türk Ansiklopedisi*'nin verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır.⁴⁰ Bu eserlerin takdim tarihi 1859 olduğuna göre günümüzde mevcut olan ilk Türkçe mantık kitabı Abdullah Enverî'nin eseri olmaktadır. Zaten bu tarihlerden çok önce (takriben 1814'de) Hocasade Abdurrahman Efendi'nin *Türkçe Mantık Risâlesi* adında meşhur bir eserinin olduğunu kaynaklar bahsetmektedir.⁴¹ Milli Kütüphane kayıtlarında yeralan ve aşağıda Abdurrahman Efendi'nin hayatı kısmında eserleri ile ilgili verilen dipnotta bu eserin yazma olarak bulunduğu ihtimaline yer verilmiştir.⁴²

3. KİLİS'TE MANTIK VE BAZI MEŞHUR MANTIKÇILAR

Bilindiği gibi Osmanlı devletinde başta İstanbul olmak üzere, Mekke, Medine, Kahire, Halep, Konya, Bursa, Edirne ve Bağdat medreseleri gibi pek çok ilim merkezi bulunmakta idi. Bu merkezlere bağlı çevre bölgelerde de farklı ilmi faaliyetler gerçekleştiriliyordu. Bunlar arasında bazı merkezler, kendine özgü ekoller meydana getiriyor ve kişi, eser ve kavram odaklı meşhur ilmî merkezler ortaya çıkıyordu. Tanzimat dönemine gelindiğinde, Osmanlı'nın merkezden uzak taşra bir kasabası konumunda olan Kilis de bu farklılığı meydana getiren birimlerden biri olmuştur. Burada ciddi bir mantık külliyesi oluşmuş ve mantıkçı âlimler yetişmeye başlamıştır. Kilisli mantık âlimleri XVIII. yüzyılın başlarında başlattıkları kendilerine özgü mantık ekolünü XIX. yüzyılın sonuna kadar devam ettirmişlerdir. Bu âlimler mantık ilminde özgün telifler üretmeyi, Kilis'teki medreseleri de adeta bir "mantık fakültesine" çevirmeyi başarmış, buraya Anadolu'dan ve Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerinden mantık öğrenme arzusunda olanları çekmişlerdir. Böylece Kilis Medreselerini yurt dışından bile bazı mantık meraklılarının uğrak yeri haline gelmiştir.

Kilis'te XVIII. yüzyılın başında başlayıp XX. yüzyılın ikinci yarısında son bulan, ulusal ve uluslar arası şöhrete ulaşmış bir mantık geleneği oluşmuştur. Kaynaklar biraz daha titiz incelendiğinde bu tarih bir asır daha geriye gitmektedir. Mevcut kaynaklar, Kilis'te mantık eğitiminin mantıkçı Hacı Ömer Efendi ile başladığını kaydetmekle beraber Milli Kütüphane'nin yazmaları arasında kayıtlı olan bir kitabın

⁴⁰ *Türk Ansiklopedisi*, C.XV. Ankara 1968, s.230.

⁴¹ K. Kadri, *Kilis Tarihi*, Nşr. Osman Vehbi, İstanbul 1932, s. 185; Yılmaz Dokuzoğlu, "Kiliste Mantık" 7 *Aralıkta Kilis Dergisi*, Ankara 1951, s.38.

⁴² Bkz. 52 numaralı dipnot.

sonundaki kayıt Kilis'te mantığın tarihini bir asır geriye götürmektedir. Yazarını tespit edemediğimiz *İsagoci* üzerine bir incelemeden oluşan bu yazma eserin sonundaki istinsah tarihi hicri 1111(1675) dir.⁴³ Bu da gösteriyor ki Kilis'te mantık XVII. asırda başlamıştır. Yirmi varaktan oluşan eser Kırık Minare'de* yazılmıştır. Sonraki asırlarda burası Kilis'te mantığın daima okutulduğu "Mantık Fakültesi" olarak meşhur olan bir medrese olmuştur. XVIII. ve XIX. yüzyılda Kırık Minare'de ders veren dünyaca ünlü âlimler Kilis medreselerinin mantık fakültesini oluşturmuşlardır. Mantık ilminde çığır açan ve 1758-1821 yıllarında yaşamış Mantıkî Hacı Ömer Efendi ile 1767-1847 tarihleri arasında yaşayan ve Ömer Efendi'nin talebesi Büyük Hoca namındaki Dokuzluzadelerden Hocasade Abdurrahman Efendi, ayrıca oğlu ve talebesi 1826-1887 tarihleri arasında yaşamış dünyaca ünlü Hocasade Abdullah Enverî Efendi burada ders vermiş ve çeşitli eser telifinde bulunmuşlardır. Bu alimler, mahdut olan mantık misallerini çoğaltarak mantığı Türkçeleştirip mantık ilmini geliştirmişlerdir.⁴⁴

Daha sonraki dönemlerde de Abdullah Enverî'nin kardeşi Mehmet Tahir Efendi ve oğlu İsmetullah Efendi, Kilis medreselerinde mantık okutmaya devam etmişlerdir. Kilis'teki mantık eğitiminin kazanmış olduğu şöhretle olsa gerek ki; Anadolu'nun her yerinden Kilis Mantık Medreselerine talebe akını olmuştur. Hatta yabancı milletlerden bile Kilis'e mantık öğrenmeye gelenlerin olduğunu kaynaklar zikretmektedir.⁴⁵ Kilis'teki mantığın şöhretine en fazla katkıyı yapan Hocasade Abdullah Enverî olduğu için ileride O'nun hayatı, eserleri ve ilmi şahsiyeti işlenirkenbu konuda geniş bilgi verilecektir. Abdullah Enverî'nin hayatına geçmeden Kilisli mantıkçılardan bahsetmek Enverî'nin de içinde bulunduğu Kilis mantık geleneğini anlamada faydalı olacaktır.

3.1. Mantıkî Hacı Ömer Efendi

Kaynakların verdiği bilgilere göre, Kilis'te mantık eğitimi XVIII. yüzyılda Mantıkî Hacı Ömer Efendi'nin müderrisliği döneminde başlamaktadır.⁴⁶ Hacı Ömer

⁴³ Milli ktb. nr. 01 Hk 436/3, dvd nr.971, vr.44-63. Eser Hocasade Abdullah Kilişî adına kayıtlı *Tahrirât-ı Mantıkıyye* isimli beş eserden oluşan bir kitabın yirmi varaklık kısmını oluşturmaktadır.

* Şimdiki ismi Kesik Minare'dir.

⁴⁴ Ahmet Turan Hazar, "Ulema ve Camileriyle Kilis Medreseleri", *Vakıflar Dergisi*, C.XXXV, Ankara 1995, s.287.

⁴⁵ Ahmet Rami, "Kilis Mantıkçılığının Şöhreti", *7 Aralıkta Kilis Dergisi*, Ankara 1951, s.39; Hasan Şahmaranoğlu, "Kilis Mantık Okulu ve Bir Yanlışlığın Tespiti", *Kilis'te Mantık ve Toplum*, Ankara 1992, s.31 K.kadri, *a.g.e.*, 219; İbrahim Hakkı Aydın, *Abideleri ve Kitabeleri ile Kilis Tarihi*, İstanbul 1968, s.489; Hazar, *a.g.e.*, s.287; Fahri Hoşaf, "Kilisli Hocasade Abdullah Enverî Efendi, Hayatı-İlmi Şahsiyeti-Eserleri", *Kilis'te Mantık Toplum ve Ekonomi*, Ankara 1992, s.11.

⁴⁶ Dokuzoğlu, *a.g.e.*, s.37.

Efendi'nin mantığa dair yazmış olduğu eserler Kilis'te bu ilmin gelişmesine vesile olmuştur. 1758 yılında Kilis'te doğan Hacı Ömer Efendi yüksek öğrenimini Maraş'ta Saçaklızade'nin⁴⁷ öğrencilerinden Akatzade Abdullah Efendi'den tamamlamıştır.⁴⁸ Kilis'e döndüğünde Kesik Minare Medresesi'nde müderrisliğe başlamıştır

Mantıkî Hacı Ömer Efendi'nin Mantıkî lakabıyla şöhret bulması mantık ilmindeki ihtisası ve bu alanda yapmış olduğu çalışmalar sebebiyledir. Kilisli Kadri, Hacı Ömer Efendi'nin Mantık ilmine dair *Tasdîkat Haşiyesi*, *Tasavvurat Hâşiyesi* ve *Kadı Mir Hâşiyesi* kaleme aldığını, ancak bu kitapların matbu olmayıp yazma nüshalarının da Hocazadelerin kütüphanelerinde mevcut olduğu bilgisini vermektedir.⁴⁹ Bu kütüphane daha sonraki dönemlerde bir sel felaketi sebebiyle içindeki kitaplarla beraber harap olmuştur.⁵⁰

Kilisli Kadri, Mantıkî Hacı Ömer Efendinin 1821 tarihinde altmış beş yaşında vefat etmiş olduğunu ve mezar taşında aşağıdaki kitabenin yazılı olduğunu aktarmaktadır.⁵¹

Allame-i zamane Hacı Ömer Efendi
Şöhretle nam ü şanı dünyaya şamil oldu
Tedris için ânı Hak Firdevs'e davet etti
Dersane-i Bekada gılmana nail oldu
Sakisi âb-ı kevser sundu bu tarihte
Âlim Ömer Efendi cennete vasil oldu.*

⁴⁷ Saçaklı Zâde 1732 de vefat etmiş olan Maraşlı meşhur bir Osmanlı âlimidir. Bkz. Tahsin Özcan "Saçaklı Zade Mehmet Efendi" *DİA*, C.XXXVIII, İstanbul 2008, s.366. Hacı Ömer Efendi Akatzade Abdullah Efendi'den eğitim almıştır. Saçaklı Zade ise mantık üzerine eserler kaleme alan bir âlim olduğu için muhtemelen öğrencisi olan Akatzade Abdullah Efendi'ye o da Hacı Ömer Efendi'ye mantık dersleri vermiştir.

⁴⁸ Kadri, *a.g.e.*, s.161.

⁴⁹ Kadri, *a.g.e.*, s.165; Milli Kütüphane'nin yazmalar arşivinde 1711 dvd numaralı Ömer Kilisî adına kayıtlı *Risâle fi Ademi Cevazid-Dühân* adında bir eser bulunmaktadır. İncelediğimiz eserin "sigaranın caiz olmaması"na dair bir eser olmadığı; abdest, namaz, zekât gibi temel fıkıh bilgilerini ihtiva eden eserin son sahifesinde yazarı olduğunu tahmin ettiğimiz, ismini tam okuyamadığımız başka bir isim yazmakta olup eserin yazılış tarihi de Ömer Efendi'nin doğumundan elli yıl önce, h. 1111'dir. Bkz, *Milli Ktb. Yz*, Arşiv nr.60 Hk 274/ 7; Kültür ve Turizm Bakanlığının yazma eserlerle ilgili internet sitesinde Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan Kilisli Ömer Efendi'ye ait iki kitap daha bulunmaktadır. Mantığa ait olduğu bilgisinin yer aldığı kitapların isimleri; *Risâle fi Reddiye ale'l-Eşkâl*, *Risâle fi Hakkı İsbâti'l-Mülazeme* dir. Bkz. http://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=23015#.

⁵⁰ Aktaran: Mehmet Tektuna.

⁵¹ K. Kadri, *a.g.e.*, s.165

* Mantıkî Hacı Ömer Efendi'nin mezarı, cumhuriyet döneminde mezarlık başka yere taşınması esnasında kaybolduğu için bu kitabeden de eser kalmamıştır.

3.2. Hocazade Abdurrahman Efendi

Kilis'te Hacı Ömer Efendi'nin başlattığı mantıkçılığı devam ettiren ve kendinden sonraki mantıkçıları yetiştiren Abdurrahman Efendi 1767 yılında doğmuştur. Babası Dokuzluzade Sadık Efendi'dir. İlmi şöhretinden dolayı kendi soyundan gelen diğer ilim adamlarına "Hocazade" denilmiştir. Mantıkî Ömer Efendi'den yüksek tahsilini tamamlayıp icazetname aldıktan sonra Kesik Minare Camisinde ders vermeye başlamıştır. Onun döneminde Kesik Minare âdete bir Mantık Fakültesi haline gelmiştir. Türkiye'nin her tarafından, bilhassa İstanbul, İzmir, Adana, Sivas, Kayseri ve Konya'dan her yıl birçok talebe mantık ilmini öğrenmek üzere Kilis'e gelmişlerdir.⁵²

Hocazade Abdurrahman Efendi'nin birçok eseri varsa da bunlardan matbu olan *Türkçe Mantık Risâlesi* en meşhur olanıdır.⁵³ Kilisli Kadri, Abdurrahman Efendi'nin yazmış olduğu eserlerden *Kadı Mir Hâşiyesi, Tasdikât ve Tasavvurat Hâşiyesi*'nin Hocazadeler'in elinde bulunduğu bilgisini vermektedir.⁵⁴ Milli Kütüphane kayıtlarında 06 Mil Yz A9189/1arşiv numaralı *Hâşiyeye ale Şerhi't-Tasdikât ve't-Tasavvurat* isimli bir eser bulunmaktadır. Eser kütüphane kayıtlarında Abdullah b. Abdurrahman Kilisi adına kaydedilmiştir. Ancak eserin ilk sahifesindeki "Mefhûmu İşagoci li'l Molla el-Merhûm üstazü'l külli Abdurrahman El-Kilisî" ifadesinden bu eserin Abdurrahman Efendi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Eser yedi varaktan müteşekkil olup istinsah tarihi bulunmamaktadır. Yazmanın ikinci bölümünde Eskicizade Ali Efendi'nin İşagoci Şerhi olan *Tercüme-i Cihet-i Vahdet'li Eskicizade* adlı eser bulunmakta olup bu eserin istinsah tarihi 1289 (1872) dir. İki eserin de müstensihisi İsmail b. Ahmet Akşehri olduğu için muhtemelen Abdurrahman Efendi'nin eserinin tarihi de 1289 (1872) dir.⁵⁵

Abdurrahman Efendi 1847 yılında efat etmiştir.⁵⁶

⁵² Kadri, *a.g.e.*, s.184; Milli Kütüphane kayıtlarında Hocazade Abdullah Kilisî adına kayıtlı *Tahrirat-ı Mantıkıyye* isimli eserin içinde ...ibn Osman adında bir zatın istinsah ettiği on iki varaktan oluşan bir mantık hulasası mahiyetinde bir eser bulunmaktadır. Eserin Türkçe olması ve istinsah edenin eserin sonunda "bu Risâle Hocazade diye tanınan Abdurrahman Efendi'nin tercümesinin takriridir" ifadesini kullanması Abdurrahman Efendi'nin *Tahrirât-ı Mantıkıyye* adlı eserinin bu olduğu izlenimini vermektedir. Eserde Abdurrahman Efendi'nin telif tarihi h.1230 (1814) istinsah tarihi olarak da h.1285 (1868) tarihleri verilmektedir. 1814 tarih Abdurrahman Efendi'nin tedrisat dönemiyle uyusmaktadır. Bkz., Milli Ktb.Yz. nr. 01 Hk 436/3, dvd nr.971, vr.94-105.

⁵³ Dokuzoğlu, *a.g.e.*, 38.

⁵⁴ Kadri, *a.g.e.*, s.185.

⁵⁵ Bkz., Milli Ktb. Yz. Nr.,06 Mil Yz. A9189/1, Dvd.1793.

⁵⁶ K.Kadri, *a.g.e.*, s.186.

3.3. Hocazade Mehmet Tahir Efendi

Hocazade Abdurrahman Efendi'nin oğlu olan Mehmet Tahir Efendi, Abdullah Enverî'nin de kardeşidir. Mehmet Tahir Efendi 1844 tarihinde doğmuştur. Bütün tahsilini ağabeyi Abdullah Enverî'den tamamlayarak icazetname almış ve Servili Medrese'de ders vermeye başlamıştır.⁵⁷

Hocazade Mehmet Tahir Efendi'nin telif ettiği eserler; Nahivden, *Netâyiç Hâşiyesi*, mantıktan *Muhtalitat Risâlesi*⁵⁸ ve *Kadı Mir Hâşiyesi*'dir. Bu eserler matbu olup bunlardan *Zübdetü'l-Muhtelidat mine't-Tasdikat Risâlesi*'ne günümüzdeki bazı mantık kitaplarında atıflar yapılmıştır.⁵⁹ Öner, Mehmet Tahir Efendi'nin *Muhtelitat Risâlesi*'nin mantıkta kıyası inceleyen önemli ve alanında tek eser olduğunun bilgisini vermektedir.⁶⁰

Arşiv belgelerinden anlaşıldığına göre, Mehmet Tahir Efendi'nin *Süllemü't Tullab* üzerine yazmış olduğu bir şerhi vardır. Eserin Meclis-i Maarif tarafından basılması için ruhsat verilmiştir.⁶¹ Ayrıca Princeton Üniversitesi'nin kütüphanesinde *İsagoci Hâşiyesi* adında bir eseri daha mevcuttur. Eser otuz iki sayfadan müteşekkil olup *İsagoci*'nin delalet bahsini incelemektedir. 1287 (1870) te İstanbul'da basılmıştır.⁶²

Mehmet Tahir Efendi 1889 tarihinde henüz genç denecek bir yaşta vefat etmiştir.⁶³

3.4. Hocazade İsmetullah Efendi

Hocazade Abdullah Enverî'nin oğlu olan İsmetullah Efendi 1861 tarihinde Kilis'te doğmuştur. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra Kilis Rüştüyesi'ne devam etmiştir. Rüştüye diploması alan İsmetullah Efendi yüksek tahsilini babasının başında bulunduğu Kesik Minare Medresesi'ne devam ederek tamamlamıştır. Zamanının aklî ve şer'î ilimlerini okuyarak babasından icazet almıştır. Arapça ve Farsça'ya hâkim olan İsmetullah Efendi Kesik Minare'de dört yıla yakın ders vermiştir. Babası Abdullah Enverî'nin devletten aldığı 150 kuruş maaş ile maişetini sağlamakta olan İsmetullah

⁵⁷ K.Kadri, *a.g.e.*, s.241.

⁵⁸ Eser Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcuttur.

⁵⁹ Öner, *a.g.e.*, s.92,95; a.mlf, *a.g.e.*, s.124, 130-132; Hasan Küçük, *İslâm'da ve Batıda Mantık*, İstanbul 1978.

⁶⁰ Öner, *a.g.e.*, s.130.

⁶¹ B.O.A., MF.MKT., nr.,10/75.

⁶² Mehmet Tahir Efendi, *İsagoci Hâşiyesi*, İstanbul 1287, s.31. Türkiye'deki kütüphanelerde her hangi bir nüshasını tespit edemediğimiz eserin mikrofilmini Princeton Üniversitesi Firestone Kütüphanesi arşivinden temin ettik.

⁶³ K.Kadri, *a.g.e.*, s.243.

Efendi, babasının ölümünden sonra bu maaşın kesilmesi sebebiyle Halep Rüştîyesi'ne gidip orada ders vermeye başlamış ve bu görevi 26 yıl devam ettirmiştir.⁶⁴

İsmetullah Efendi mantık üzerine iki eser yazmış olup *Hulasa-i İlmi Mantık* adlı eseri matbudur.⁶⁵ “Neşrine mali kudretim yetmedi” dediği *Tevfîz el-Feraiz* adlı eserinin nerede olduğu bilinmemektedir.⁶⁶

İsmetullah Efendi 1813 yılında Halep'te vefat etmiş, Halep'teki Cibevle mezarlığına defnedilmiştir.⁶⁷

⁶⁴ Hocazade İsmetullah Efendi, *Akpınar Dergisi*, sene 1, S.5, Ankara 1953, s. 30.

⁶⁵ Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nin ve Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nin kayıtlarında *İlm-i Mantık* ismiyle mevcuttur.

⁶⁶ *Akpınar Dergisi*, a.g.e., s.34.

⁶⁷ *Akpınar Dergisi*, Ankara 1955, S.5, s.34

BİRİNCİ BÖLÜM

1.ABDULLAH ENVERÎ

1.1. Hayatı

Abdullah Enverî 1825 yılında o dönemde Halep'e bağlı bir Kaza olan Kilis'te doğmuştur. Künyesini Bağdatlı İsmail Paşa ve Ömer Rıza Kehhale, Abdullah b.Abdurrahman el-Kilisî el-Halebî* el-Hanefî olarak vermişlerdir.¹

Abdullah Enverî bütün tahsilini “sebeb-i vücudum nam-ü cûdum ve üstad-ı ekremim”² dediği babası Abdurrahman Efendi'den tamamlamış ve 1845'de icazetname almıştır. Ayrıca Meşayih-ı Nakşibendiyye'den Mevlana Muhammed Can'ın halifesi Baytarzade Hacı Abdullah Sermest Veli Efendi'den tasavvuf terbiyesi de almıştır.³

Abdullah Enveri icazetini aldıktan sonra Kesik Minare Medresesi'nde ders vermeye başlamıştır.⁴ Kesik Minare'de ders verdiği medresenin kitabesindeki ifadelerden de anlaşılmaktadır. Şu anda cami olarak hizmet veren Kesik Minare Medresesi'nin batıya bakan dış yüzeyindeki duvarda, talik hattı ile şu beyitler yazılıdır:

Asırlardan bu câmi yıpranıp bekler idi i'mar
Bilâ helas ehl-i hikmet koştular ihyasına tekrar
Nasıl koşmazlar, Enveriler* bu ma'bette namaz kılmış
Bu mescitten alup feyz eylemişler mantığı izhâr
Yeni bir şekl ile ikmâl olup tevsî'i i'marını
Açıldı şöyle Kamil bunda tarih cânib-i tezkâr⁵

Akpınar Dergisi Abdullah Enverî'nin öldüğü yıl Halep'te çıkan *Fırat* gazetesinden yaptığı alıntıda onun tedris hayatı ile ilgili şu bilgileri aktarmaktadır.

* “Halebî” ifadesine eseri neşreden Rıfat Bilge ve M. Kemal İnal dipnotta “Bu kayıt yanlıştır. Çünkü müşarunileyh ancak Kilislidir” diye not düşerek itiraz etmişlerdir, Ancak o gün Kilisli olanın bir yandan da Halepli olması doğaldır.

¹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, s.385; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l Arifin Esmâü'l-müellifin ve Asaru'l-Musannifin*, C.I, İstanbul 1951 s.492; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin* C.VI, Dımaşk 1954, s.71; Enverî Abdullah Efendi, *Türk Ansiklopedisi*, C.XV, Ankara 1968, s.230; “Abdullah Efendi”, *Meydan Larousse*, C.IV, İstanbul 1969, s.283; Kadri, *a.g.e.*, s.218.

² Abdullah Enverî, *Usûl-i Cedîde Zübdesi*, İstanbul: 1290, s.15.

³ Kadri, *a.g.e.*, s.218.

⁴ Bursalı M. Tahir, *a.g.e.*, s.385.

* Şairin burada “Enverilerden” kastı Kilisli Abdullah Enverî'dir, Bkz. Sıdika Bebekoğlu-Mehmet Tektuna, *Kilis Kültür Envanteri*, Ankara: 2008, s.87.

⁵ S. Bebekoğlu-M. Tektuna, *a.g.e.*, s.86-87.

“Daha sığar-ı sinninde pederinin meslekine sülük ile matfur olduğu isti’dâd-ı hudadâd ve kabiliyyet-i mâde-i zât icabınca bihakkın tahsil-i ulûm eyleyerek 1264 senesinde kendi hanedanı namına mensup olan medresede rihle pirây-ı tedris olup yerli ve yabancı yüzlerce talebe-i ulûma talim-i ilim, fazilet ve i’tay-i izin (icazet) vermiştir.”⁶

Abdullah Enverî ilme sarf ettiği ömrünü 1887 yılında tamamlamıştır. Cenazesi Musalla mezarlığına*, babasının yanına defnedilmiştir. Mezarının üstüne sonradan dört ayaküstüne duran bir türbe yaptırılmış olup, kitabesinde “*Büyük Hoca namıyla anılan Hocazade Abdurrahman Efendi’nin güzide oğlu Mantıkî Abdallah Enverî Efendi.* (1825-1887) restoresi 1990- ifadeleri yazılıdır.

Akpınar Dergisi Abdullah Enverî’nin ölümüyle Kilis’teki mantık ilminin sekteye uğradığını, talebelerinin üzüntüsünü “şimdiki halde kırk nefer talebesi medresenişin (medreseli) üstad-ı kemâlat itiyatlarının fıkdanından naşi ziyadesiyle gamgindirler” ifadesiyle anlatmaya çalışmıştır.⁷

1.2. Eserleri

Abdullah Enverî, mantık alanındaki geniş ve kapsamlı eserlerinin yanında diğer İslâmî ilimler alanında da eserler kaleme almıştır. Onun mantık alanında kaleme aldığı eserleri içerik olarak oldukça geniştir. Mantıkla beraber altı farklı ilim alanında daha eser yazmıştır. Farklı alanlarda eser yazması onun ilmi şahsiyetinin ileri düzeyde olduğunun en somut delilidir.

Abdullah Enverî’nin eserlerini, mantık ve diğer İslâmî ilimler, matbu olanlar ve olmayanlar, telif türü ve hâşiye türü olarak sınıflandırabiliriz. Onun biyografisinden bahseden kaynaklardan *Osmanlı Müellifler*’inde toplam on dört eserinden bahsedilmektedir; ancak bunların arasında *Kitabu’l-Mantık fi Tertibi’l-Akyise* adlı eseri zikredilmemektedir. Mili Kütüphane İbn Sina Salonu Yz. A. 4074 numarada kayıtlı olan *Kitabu’l-Mantık fi Tertibi’l-Akyise* adlı eserini⁸ de eklediğimiz zaman toplam eserlerinin adedi on beşe çıkmaktadır. Bağdatlı İsmail Paşa dokuz,⁹ Ömer Rıza Kehhale

⁶ “Merhum Hoca Abdullah Enverî Efendi”, *Akpınar Dergisi*, Ankara 1953, Sene 1, S.5 s.24.

* Bu mezarlık Cumhuriyet döneminde başka yere taşınmış, şimdi sadece Abdullah Enverî’nin ve babasının kabri bulunmakta olup Kilis’in kuzeydoğusunda Mercidabık İlköğretim Okulu’nun önünde yer almaktadır.

⁷ *Akpınar Dergisi*, a.g.e., s.24.

⁸ Halil İmamoğlugil, , *Kilisli Abdullah Enverî’nin Kıyas Anlayışı*, Yayınlanmamış YLT, Ankara 1999. s.6.

⁹ Bağdatlı İbrahim Paşa, a.g.e., s. 492-493.

ise altı eserinin ismini vermiştir.¹⁰ Milli Kütüphane'nin ve Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nin veri tabanlarında Abdullah Enverî'nin adına kayıtlı farklı adlarda bazı eser isimleri de verilmektedir. Ancak bu eserlerin bazıları onun bilinen eserlerinin farklı isimle kayıtlarıdır. Mesela, *Takrirât-ı Mantikiyye* adında kayıtlı eser Abdullah Enverî'nin *İsagoci Hâşiyesi* adındaki eseridir. Bazı eserlere ulaşamadığımız için içeriklerini tesbit etmek mümkün olmamıştır. Bu sebeple Abdullah Enverî'ye ait olup olmadıkları veya bilinen eserlerinin farklı isimle kaydedilip edilmediği tesbit edilememiştir.

Mantık ilmine dair yazdığı eserlerden *Tezhibu'l-Mantık* ve *Kitabu'l-Mantık fi Tertibi'l-Akyise* adlı eseleri matbu değildir; ancak *Kitabu'l-Mantık fi Tertibi'l-Akyise*'nin yazma nüshası mevcuttur. Diğer bütün mantık eserleri ve münazara usulü ile alakalı *Hüseyniye Hâşiyesi* ve Kelam ilmine ait olan *Hayali Hâşiyesi*¹¹ adlı eseri matbudur. Mantık alanı dışında kalan Kelam, Âdab-ı Münazara, Nahiv, Kıraat-i Seb'a ve Aşariyye ile ömrünün sonlarına doğru yazmaya başlayıp yarım kalan Tefsir'e dair eserleri basılmamıştır.¹² Abdullah Enverî'nin kütüphanesinde olan bu eserlerin bir sel felaketinde telef olduğu söylenmektedir.*

Ahdulah Enverî'nin eserleri farklı konu başlıkları altında tasnif edilebileceği gibi, farklı ilim dallarına ayrılarak da sınıflandırmak mümkündür. O'nun eserleri ilim dallarına göre şu şekilde tasnif edilebilir:

a. Mantık: *Türkçe Mantık Zübtesi* (Usûl-i Cedîde Zübdesi), *Tasdikât Hâşiyesi*, *Tasavvurât Hâşiyesi*, *İsaguci Hâşiyesi*, *Molla Fenari Hâşiyesi*, *Kiâbu'l-Mantık fi Tertibi'l-Akyise*, *Tezhibü'l-Mantık*

b. Kelam: *Celaleddin-i Devvani Hâşiyesi*, *Şerh-i Akaidi Neseî Hâşiyesi*, *Hayali Hâşiyesi*.

c. Münazara usûlü: *Hüseyniye Hâşiyesi*, *Mîr Ebu'l-Feth Hâşiyesi*

d. Nahiv: *Molla Câmî Hâşiyesi*

e. Kıraat: *Zübde*

¹⁰ Ömer Rıza Kehhale, *a.g.e.*, s.71.

¹¹ Bursalı M.Tahir bu eserin matbu olmadığını belirtmektedir. (Bkz, *a.g.e.*, s.386); ancak Osmanlı arşiv belgelerinde eserin neşrinin uygun olduğuna dair bilgi yer almaktadır.

¹² Bursalı M. Tahir, *a.g.e.*, s.386.

* Aktaran, Mehmet Tektuna.

f. Tefsir: *Kadı Beydavi Tefsiri Hâşiyesi* (yarım kalmıştır)¹³

Şimdi Abdullah Enverî'nin mevcut olan ve hakkında bilgi temin edebildiğimiz eserlerini daha yakından tanımaya çalışalım.

1.2.1. Hâşiyeye-i Cedide-i ale't-Tasdikât li Abdullahi'l-Kilisî eş-Şehir bi Hocazâde

Abdullah Enverî'nin Mantık alanında Arapça kaleme aldığı en önemli eserlerinden biri *Tasdikât Hâşiyesi*'dir. Matbaa-i Amirede 1859 (1275)'de basılan bu eser 470 sahifedir. Abdullah Enverî bu eserini 1856 yılında Sultan Abdülmecid Hân'a takdim etmiş ve eser beğenilmiş olmalı ki saltanat makamı tarafından beş bin kuruş ödüle layık görülmüştür. Eserin ilk baskısı padişah iradesiyle 1859'da¹⁴ ikinci baskısı ise 1876 tarihinde yapılmıştır. Eserle ilgili iki adet arşiv belgesi bulunmaktadır. Belgelerden biri eserin Abdullah Enverî tarafından basılması için gönderildiği, incelendikten sonra istifade edilebilir bir eser olduğu anlaşıldığından kendisine beş bin kuruş ödül verilmesi ve basılmasına izin verilmesi hususunda bir üst yazıdır.¹⁵ İkinci belge ise Abdullah Enverî'nin sahayi ulemeden olduğunun İzmir ve Halep valileri tarafından anlaşıldığı ve eserinin çok yararlı bir eser olduğu için padişaha takdim edilmesi ve kendisine bir miktar ödül verilmesinin uygun görüldüğü hakkında üst yazıya cevap niteliğindedir.¹⁶

Abdullah Enverî, eserine “kullarını açık mantık ile süsleyen ve onları sahih din ve yardımıyla aziz kılan Allah'a Hamd” ile başlar ve selatü selamdan sonra eseri yazma sebebini şöyle açıklar: “Murat ettiğine ulaşan “Hocazade” diye meşhur Kilisli Abdurrahman oğlu Abdullah derki; talebelerin birçoğu ibarelerden kıyasların nasıl çıkarılacağını öğrenmek istemekte olup, ancak tertibi çok gerekli, ibarede icrası çok mühim olmakla birlikte, bunun için bir yol bilmediklerini beyan etmektedirler. Kıyastan maksat onun tertip ve tatbikidir. İsmi bilmekte bir fayda yoktur. İşte bunun için Tasdikât ibarelerinden çıkarılan kıyası içeren, üstü kapalı ibarelerden kıyas yapmayı kolaylaştırmak üzere, onun üzerindeki örtüyü açabilmek ve bu hususta bazı mevzuları

¹³ Abdullah Enverî'nin bu eserinden Ömer Nasuhi Bilmen *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l- Müfessirin* adlı eserinde bahsetmektedir. Bkz, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l- Müfessirin*, C. II, İstanbul 1974, s.255.

¹⁴ Bursalı M. Tahir, *a.g.e.*, s.386.

¹⁵ B.O.A, İ.DH. nr.348/23000.

¹⁶ B.O.A, İ.DH. nr.348/23000.

açığa çıkarabilmek için Allah'tan kendisine halis kılması ümidi ile bir kitap yazmak istedim.”¹⁷ Abdullah Enverî bu eserinde ayrıntılı bir şekilde kıyastan bahsetmektedir.

1.2.2. Tasavvurât Hâşiye-i Cedîdesi

Abdullah Enverî'nin mantık üzerine telif ettiği bir diğer eser de *Tasavvurât Hâşiyesi*'dir. 1859 (1275) yılında Halep Vilayeti vesilesiyle padişaha arz ettiği bu eseriyle ömür boyu yüz elli kuruş maaşa bağlanmakla taltif edilmiştir¹⁸

Arapça olan bu eser, 301 sahife olup, sonunda 13 sahifelik bir ek bulunmaktadır. Eser Urfalı Hacı Halil Efendi vesilesiyle 1872 (1289) senesinde basılmıştır. Abdullah Enverî bu eserin yazma nedenini de “kıyasların kuralları üzere yazmış olduğum *Tasdikât* kitabına salihlerin diğerlerinden daha fazla rağbet ettiklerini görünce bu *Tasdikât*'ı tamamlamak için aynı yöntemle, onlara faydalı olacak kısa bir kitap yazmak istedim”¹⁹ ifadeleri ile açıklamıştır.

Bu eserde mantığın mahiyeti, mantığa olan ihtiyaç, mantığın mevzusu, müfredatın beyanı, kazayânın beyanı ve kıyasın beyanı²⁰ işlenmiştir.

1.2.3. İsgoci Hâşiyesi

Osmanlı medreselerinde mantığa giriş kitabı olarak okutulan Esirüddin Mufaddal b.Ömer el-Ebheri'nin *İsgoci* adlı eseri, üzerine en çok şerh ve hâşiye yazılan eserlerden biridir. Abdullah Enverî de *İsgoci Hâşiyesi* adında bir hâşiye yazmıştır. Talik hat ile yazılan eser taş baskı olup 41 sahifeden oluşmaktadır. Eser 1870 (1287)'te yine Hacı Halil Efendi vesilesiyle basılmıştır.

Abdullah Enverî, bu eserine de diğerlerinde olduğu gibi niçin kaleme aldığını kısaca izah ile başlamaktadır. Eseri, sıbyanlar (ilkokul çağındaki öğrenciler) ve bazı talebeler için, *İsgoci*'nin kıyaslarını açıklamak maksadıyla yazdığını belirtip tasavvurat ve tasdikata yönelik kuralları diğer eserlerinde uzun uzun açıkladığı için bu kısımlara değinmeyeceğini, bu mevzuda ihtiyacı olanların yazdığı eserlere müracaat edip zikrettiklerini öğrenmeleri gerektiğini ifade edip, bu eserlerin tasavvurat ve tasdikât konularında hacimleri küçük de olsa faydalarının çok fazla olduğunu belirttikten sonra

¹⁷ Abdullah Enverî, *Tasdikât Hâşiyesi*, İstanbul 1287, s.2.

¹⁸ Bursalı M. Tahir, *a.g.e.*, s.386.

¹⁹ Abdullah Enverî, *Tasavvurât Hâşiyesi*, İstanbul 1859, s.2.

²⁰ Abdullah Enverî, *a.g.e.*, s.3.

kıyasın kesin kıyaslardan olduğu halde üçbini aşacağını ve kesin kıyas bilindiği zaman istisnâ kıyasın da bilineceğini ifade ederek başlamıştır.²¹

İsagoci'den açıklayacağı kısmın ilk kelimesini veya cümlesini alıp “ilâ ahir” notu düşerek Hâşiye’yi yazmıştır. Girişte beyan ettiği üzere *İsagoci*’nin bütününe değil sadece kıyas bölümlerini incelemiştir.

1.2.4. Molla Fenari Hâşiyesi

Bu eser, Ebheri’nin *İsagoci* adlı eserine Mevlana Şemseddin b. Hamza el-Fenari’nin yazmış olduğu *Şerh-i İsagoci* üzerine Abdullah Enverî’nin yazmış olduğu Arapça hâşiyedir²²

Abdullah Enverî, hâşiyesinin başında, Allahın yardımı ile usûl-i cedîd üzerine birçok hâşiyeler yazdığını “talebeler, aynı usul üzerine faydalanabilmeleri için *Fenari* Hâşiyesi yazmamı istediler. Her ne kadar onun şerhinin birçok hâşiyesi varsa da onların bu isteklerini kabul ettim. Dolayısıyla kısa, faydalı, kullanılması kolay, bir hâşiyeyi gece gündüz çalışarak yazdım”²³ diyerek bu eseri yazma nedenini açıklamıştır.

Talik hatla yazılan eser 96 sahife olup 1870 (h.1287) tarihinde Urfalı Hacı Halil Efendi’nin imtiyazı ile basılmıştır; eser taş baskıdır.

1.2.5. Kitabü'l-Mantık fi Tertibi'l-Akyise

Abdullah Enverî’nin Mantık üzerine yazdığı kitapların içinde yazma olarak kalan tek eseri *Kitabu'l-Mantık fi Tertibi'l-Akyise*’dir. Mantığın kıyas bölümünü işlediği bu eser Türkçe’dir. Milli Kütüphane’de bulunan eser, 53 varaktan oluşmaktadır.

Genel muhteva olarak kıyas, münazara kurallarından bahsedilen eserde 8 sayfalık adap kısmı vardır. Burada doğruya ulaşabilmek için gösterilen çabanın ve münazara sanatının kuralları, son sahifede de kavramlar arası ilişkiler işlenmektedir.²⁴

1.2.6. Hüseyniye Hâşiyesi

Abdullah Enverî’nin Amasyalı Hüseyin Şah Çelebi’nin *Hüseyniye* adlı münazara usulüne dair eseri üzerine yazmış olduğu hâşiye 60 sahifeden oluşmaktadır. Eser Urfalı Hacı Halil Efendi’nin marifetiyle 1872 (h.1289) tarihinde İstanbul’da basılmıştır.²⁵

²¹ Abdullah Enverî, *İsagoci Hâşiyesi*, İstanbul 1870, s.2.

²² İmamoğlugil, *a.g.e.* s.9.

²³ Abdullah Enverî, *Molla Fenari Hâşiyesi*, İstanbul 1870, s.2.

²⁴ İmamoğlugil, *a.g.e.*, s.7.

Abdullah Enverî, eserin girişinde bu eser üzerine kısa bazı şeyler yazdığını ancak esere karşı bir rağbet olduğunu görünce geniş ve açık olarak noksansız bir eser yazmayı arzu ettiğini belirtir. Münazara ilminin ehemmiyetine vurgu yapan Abdullah Enverî, bu ilimde marifeti olmayanın ilmine güven olmayacağını belirtir ve nakli ilimlerle uğraşan ancak bu ilimden haberdar olmayanların münazarada cevap vermeye güçlerinin yetmeyeceğini ifade eder. İslâm bilginlerinin bazılarının münazara ilmi ile uğraşmanın sakıncalı olduğuna dair görüşlerine cevap niteliğinde “bir şeyin bilgisi cehlinden daha iyidir” şeklinde bir ifade ile cevap veren Abdullah Enverî, bu ilme muttali olan bir kişinin diğer ilimleri bilmese de münazarada ve kendini ifade etmede çok kuvvetli olacağını belirtir.²⁶

1.2.7. Mîr Ebu'l-Feth Hâşiyesi

Abdullah Emverî'nin münazara ilmi üzerine telif ettiği bu eserin basılıp basılmadığı bilinmemekle beraber eser şeyhülislamlık makamına arzedilmiş ve değerli bir eser olduğu meşihat makamı tarafından tasdik edilmiştir. Şeyhülislamlık makamı eser vesilesiyle Abdullah Enverî'ye bir miktar maaş bağlanmasını ve ruûsunun İstanbul ruûsuna terfi ettirilmesini padişah makamına arzetmiştir.²⁷ Bursalı Mehmet Tahir Abdullah Enverî'nin Tasavvurat Hâşiyesi adlı eseri vesilesi ile ömür boyu 150 kuruş maaşa bağlandığının bilgisini vermektedir.²⁸ Abdullah Enverî'nin maaşa bağlanması yönündeki bir öneri *Mîr Ebu'l-Feth Hâşiyesi* ile ilgili belgede yer almaktadır.²⁹

1.2.8. Hayalî Hâşiyesi

Bu eser, Neseffî'nin *Şerh-i Akaid* adlı eserine Fatih devri âlimlerinden Hayali lakabıyla meşhur olan Molla Şemsettin Ahmet b. Musa'nın *Havaşî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*³⁰ adıyla yazmış olduğu haşiyeye Abdullah Enverî'nin yazmış olduğu haşiyedir. Eserle ilgili iki tane arşiv belgesi bulunmaktadır. Belgelerin biri Halep Vilayeti makamına yazılmış olup eserin şeyhülislamlık makamına gönderilmesi ve Abdullah Enverî'nin rutbesinin terfi ettirilip isminin defter-i mahsusa kaydettirilmesi

²⁵ Abdullah Enverî, *Hüseyniye Hâşiyesi*, İstanbul 1289, s.60.

²⁶ Abdullah Enverî, *a.g.e.*, s.1.

²⁷ B.O.A, A.MKT. nr.340/94.

²⁸ Bursalı M. Tahir, *a.g.e.*, s.386.

²⁹ B.O.A, A.MKT. nr.340/94.

³⁰ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri (eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye)* Çev. Muharrem Tan, İstanbul 2007, s.141.

hususundadır.³¹ Diğer belge ise Makam-ı Meşihat tarafından yazılmıştır. Bu belgede Abdullah Enverî'nin yazmış olduğu eser vesilesiyle taltif edilmesi, eserin neşrinin uygun olduğu ve talebeler için faydalı bir eser olduğu ifadeleri yer almaktadır.³²

1.2.9. Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi

Abdullah Enverî'nin Türkçe kaleme aldığı bu eser, çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinin temel konusu olduğu için eserle ilgili bilgiler işaret edilen bölümlerde verilecektir.

1.3. İlmî Şahsiyeti

Abdullah Enverî'nin ilim anlayışı ve ilme verdiği değer onun ilmi şahsiyetinin tespiti açısından çok önemlidir. O, ilmin varlığının bilinmesinden ziyade onun öğrenilmesi, hayata tatbiki ve kişinin dünya-ahiret kurtuluşuna vesile edilmesini önemsemektedir. Abdullah Enverî “ma'lûm ki her bir şeyin faydası ilmindedir, vücudunda değildir” ifadeleri ile bilinmeyen bir şeyin varlığının faydasızlığını dile getirmektedir. Bunu, bir yerde büyük bir hazine olsa ancak bunun hazine olduğunun farkında olunmasa o hazinenin kimseye bir faydasının olmayacağı misalini vererek; “Eğer birisi o hazineyi keşfederse o kişi ehli marifet sayılır,” ifadeleri ile âlimlerin marifet sahibi kişiler olduğunu belirtir.³³

Abdullah Enverî'ye göre; her türlü güzellik ilimdedir ve her türlü kötülükte cehalettedir. İnsanoğlu mükerrem bir varlıktır ve kendisinde latîf emanetler mevcuttur. Ancak bu inceliği bilen ve bu vasfa riayet eden makbuldür; bilmeyenin sadece maddi olan vücudunun varlığında bir ehemmiyet yoktur.³⁴ O, ilmin ehemmiyetini ve şerefini anlatırken “Metâlip içinden matlab-ı â'lâ ve maksad-ı aksâ ve saâdeti dâreyne bâdî ilmi şeriftir. Zirâ ilmi şerif sıfatullahtır. Ve mâ'neanâ rasûlü Ekrem sallelâhü teâlâ aleyhi ve selem hazretlerinin kalbi şerifinden kulûbi-i ülemâyâ ifâza olunup hayâtî ebediyyeye müeddîdir”³⁵ ifadelerini kullanarak ilmi Allah'ın bir sıfatı ve Rasûlullah'tan âlimlere intikal ettirilen ebedi hayata götürücü bir iksir olarak görür.

Abdullah Enverî, ilmin bu ehemmiyetine işaret ettikten sonra o ilmin maddi varlığı olan satırlarda vücut bulmuş şahsiyetine geçerek, “Kezalik her bir ibare cevahir

³¹ B.O.A, MF. MKT, nr,16/147.

³² B.O.A, MF. MKT, nr,16/18.

³³ Abdullah Enverî, *Usûl-i Cedîde Zübdesi*, İstanbul 1290, s.3.

³⁴ Abdullah Enverî, *a.g.e.*, s.4.

³⁵ Abdullah Enverî, *a.g.e.*, s.5.

ile memlûdur. Lâkin hüner ve intifa' bilmektedir, tepeleyip geçmekte bir fayda görülmez, belki tazyî-i evkât edip nihayetinde zararını görür" ifadeleriyle ilmi anlamının önemine de işaret eder. İbarede gerekli bilgilerin varlığına rağmen o ibaredeki ilmi tetkik edecek kabiliyet olmadığında onun faydası görülemez. Abdullah Enverî'ye göre bu tetkiki ilim talibine yaptıracak olan ve ibarede mevcut kıyasları ve neticeleri ortaya çıkararak, kişiyi ilim ve marifet sahibi yapacak yegâne ilim de mantıktır. Zira ona göre bütün ibareler "mevâddi akyise ile müheyyadır" yani kıyasla doludur. Önemli olan bu kıyasların suretlerini bilip kâmilten öğrenmektir.³⁶

Gerek ilmin ehemmiyetinden gerek ilimle imanın ilişkisinden, gerek maddi hayattan bahsetsin sonunda her şeyi mantığa bağlayan Abdullah Enverî, maddi, manevi her şeyin temeline mantığı yerleştiren bir âlimdir. Onun mantıkla olan ilişkisi, mantığı itikat ilminin özü olan kelamla ilişkilendirmesi Gazali çizgisini takip eden bir âlim portresi çizer.

Abdullah Enverî Kilis'te yetişen, mantık alanında otorite sayılabilecek bir ilmi muhtevaya sahip, diğer birçok İslâmi ilim dallarında da eser kaleme alacak kadar mütehasıs bir âlimdir. O, döneminde Kilis medreselerinin bir mantık fakültesine dönüşüp gerek Osmanlı coğrafyasının dört bir köşesinden gerek yurt dışından buraya talebe akınının olmasında en önemli katkıyı sağlamıştır. Abdullah Enverî gerek mantık ilmine getirmiş olduğu yeni usul ile, gerek telif etmiş olduğu eserler ile zamanında şöhretli bir âlim olmasına rağmen ne kendi döneminin mantıkçıları ne de sonraki dönemlerde kendisinden fazla bahsedilmemiştir. Yazmış olduğu eserler ödüllere layık görülen ve eserleri iradeyle basılan Abdullah Enverî'nin neden mantık alanındaki otoritesinin gereken itibara ulaşamadığı hususunda elimizde somut bir neden bulunmamakla beraber bir tahminde bulunmak istediğimizde taşra ve taşralılık olgusunun verdiği olumsuz netice aklımıza gelmektedir. Zira Kilis, o dönemde Osmanlı'nın merkezi olan İstanbul'a hayli uzak bir mesafededir ve kültür alışverişi de Halep vilayeti ile bağlantılıdır. Osmanlı imparatorluğunun ilim merkezi İstanbul olduğu düşünüldüğünde Kilis gibi merkeze hayli uzak bir yerdeki ilim insanının, her ne kadar önemli bir şahsiyet olsa da şöhretinin bilinmemesinin nedeni anlaşılabilir. Cumhuriyet döneminde ise Halep ile gerek coğrafi gerekse kültürel bağlar koptuğu için Kilis daha bir taşralaşmış; Osmanlı döneminden kalan ilmi birikim de unutulmaya yüz tutmuştur.

³⁶ Abdullah Enverî, *a.g.e.*, s.4.

Cumhuriyet döneminde Kilisli mantıkçılarla ilgili sadece bir tane çalışma yapılması bunun en bariz örneğidir.

İlim çevresindeki şöhretini mantık alanında kazanmış olan Abdullah Enverî'nin, diğer alanlardaki yetkinliğinin ölçüsü ise hakkında yeterli araştırma yapılmaması ve yazma halindeki eserlerinin de büyük ihtimalle bir sel felaketiyle, kütüphanesiyle birlikte yok olması nedeniyle bilinmemektedir. Mantık alanındaki otoritesinin ise tam olarak anlaşıldığı söylenemez. Kendisinden bahseden kaynaklar sadece mantık konusundaki anlayışına kısaca değinmekle yetinmiş, eserlerinin içeriğine derinlemesine inerek, mantık anlayışının genel bir çerçevesini çizmemişlerdir. Zira Abdullah Enverî'nin mantık görüşleri iyice anlaşılması için yazmış olduğu Türkçe *Mantık Zübtesi* ile beraber çok geniş muhtevalı *Tasavvurat ve Tasdikat Hâşiyelerinin*, *İsagoci* ve *Molla Fenarî Hâşiyelerinin* içeriklerinin araştırılması ve gün yüzüne çıkarılması gerekmektedir. Abdullah Enverî'nin mantık ilmindeki yerini Mehmet Ali Aynî *Türk Mantıkçıları* adlı makalesinde “Bu son müelliflerin hepsine faik olan nice hâşiyeler müellifi Kilisli Hocazade Abdullah Enverî Efendi'dir. Ömrünü mantık tedrisatına sarf ve 1303'de vefat etmiş olan bu üstat mantığın Arapça lisana mahsus olmadığını ispata çalışmış ve kitaplarında bin yıllık örnekler yerine yeni misaller irat etmiştir”³⁷ sözleriyle ifade ederek onun devrinin en önde gelen mantık âlimlerinden olduğunu ifade etmekle beraber diğer mantıkçıların kitaplarının en azından bazılarında bahsettiği halde Abdullah Enverî'nin hiçbir eserinden bahsetmemiştir.

Abdullah Enverî'nin biyografisi ile ilgili en kapsamlı bilgiyi veren Bursalı Mehmet Tahir'dir. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde Abdullah Enverî'nin tedris hayatının serüvenini anlattıktan sonra mantık ilmine getirdiği yeniliklerden bahsetmiş, onu “yeni hâşiyeler müellifi” ifadesiyle vasıflandırmıştır. Onun mantık ilmine getirdiği yeniliği ise, “sırf nazariyattan ibaret kalan, hiçbir tatbikat göremeyen nazariyat-ı mantıkiyyeyi tatbikata tevfiik ederek; o zamana kadar mantık yalnız Arapça'ya Arapça kitaplara münhasır ve mahsus olması gibi hâsıl olan fikr-i zaifi, esasından çürüterek tedris esnasında yapılan kıyasın çoğunu Türkçe ibare ile metnu' mevzulardan tertip ve tatbike muvaffak olmuştur”³⁸ ifadeleriyle belirtmektedir. Bursalı, ifadelerinin devamında “Ve bu veçhile kavaid-i mantıkiyyeyi tatbik için medariste yapılan “el-Âlemü hâdisün liennehû müteğayyirun, inkenetü's-şemsü tâliaten fen-neharu

³⁷ Mehmet Ali Aynî, “Türk mantıkçıları”, *DFİFM*, İstanbul 1928, s.61.

³⁸ Bursalı M. Tahir, *a.g.e.*, s.385.

mevcûdün”...gibi mahdut misal ve mevzuya münhasır kalan ve âdete aksam-ı kıyasa ait bunlar haricinde mevzu ve misal bulunamayacağına dair hâsıl olan zehab-ı nakısı Fatiha-i Şerif ile mantığın (delâlet) bahsinin her birinden metnu’ on bin kıyas yapılabileceğini, binaen aleyh hangi lisan olursa olsun hiçbir sözün, hiçbir ibarenin mantık haricinde kalamayacağına dair serdeylediği berâhini mantıkîye ile tashih ve ispat eyledi”³⁹ diyerek Abdullah Enverî’nin mantık alanında o güne kadar klişeleşmiş mantık misallerine getirmiş olduğu yeniliği ve Türkçe misallerle de mantık kaidelerinin izah edilebileceğinin nasıl tespit ettiğini vurgulamaktadır.

Abdullah Enverî’nin mantık anlayışındaki yeniliği talebelerine icazet verirken de tatbik ettiğini görmekteyiz. O her şeyin mantık çerçevesinde olduğunu beyan edip, talebelerinin de bunu anlayıp anlamadıklarını onlara icazetname verirken tespit etmeye çalışarak, bu inceliği anlamamış olanlara icazetname vermemiştir. Bir gün kendisine icazetname vermesini isteyen bir talebesine “Peki seni bir imtihan edelim de ondan sonra icazetname verelim” diyerek “çarşıya git dolaş bakalım ne göreceksin?” demiştir. Talebe çarşıya gidip dolaşıp geri geldiğinde Abdullah Enverî, ne gördüğünü sorunca “hiçbir şey görmedim efendim herkes kendi işiyle, alışverişiyle uğraşıyordu.” diye cevap verince “ Abdullah Enverî “O halde daha mantık öğrenememişsin bir müddet daha çalışmaya devam et” demiştir. Bir kaç ay sonra talebe yine icazetname isteyince ve aynı imtihan muamelesi ile karşılaşmış çarşıdan döndükten sonra talebe:

-Hocam sen bana herkesin bildiği (tatbik ettiği) bir şeyi öğretmişsin. Çarşıda bütün insanlar işlerini bir mantık çerçevesinde yapıyorlar, diye cevap verince, Abdullah Enverî

-O halde mantığı öğrenmişsin, diyerek talebesine icazet vermiştir.⁴⁰

Bu menkıbeden de anlaşılacağı üzere Abdullah Enverî mantık ilmini nazariyattan tatbikata çıkarmaya çalışmış, mantığı, birtakım ilmi delillerin ispatının yanında insan hayatının her alanında geçerli bir sanat olduğunu vurgulamıştır.

Mantık ilminin tedrisatının gayet kolay olduğunu ifade eden Abdullah Enverî, sadece yapılması gereken şeyin ehli olan bir hocadan bir müddet mantığın kaidelerinin tahsil edilmesi olduğunu vurgulamıştır. Mantığın kolaylığını “ilm-i mantık ameliyesinin öğrenimi gayet kolaydır, her ne kadar kendisi elzem ve faydası çok, zahiren karışık ve

³⁹ Bursalı M. Tahir, *a.g.e.*, s.386.

⁴⁰ Kadri, *a.g.e.*, s.220.

zor gibi görünse de o kadar kolaydır ki bir müptedi (ilkokul öğrencisi) çalışıp ehlienden müzakere etse bir senede bu mesleğe aşına olur”⁴¹ ifadeleri ile beyan etmiştir.

Eğitimde metoda önem veren Abdullah Enverî herkesin anlayacağı tarzda bir eğitim verildiği zaman öğrencinin daha kolay öğrenebileceğini müzakere esnasında her talebenin aklına muvafık deliller ve tarifler getirmek gerektiğini, aksi halde talebenin mükemmelen istifadesi olamayacağını dile getirir. “Kellimü’n-nâse âle kadri ukûlihim”^{*} diye emrolunmuştur. Demek ki herkese kendi aklına muvafık olarak getirilen delil bir matlubu anlatmaya muvafık olur”⁴² ifadeleriyle ilim öğretirken metoda ne kadar ehemmiyet verdiğini beyan etmiştir.

Abdullah Enverî’nin bu verimli metodunu Bursalı Mehmet Tahir “Sene-i tedrisinin iptidasında muhatabına hiçbir kitaba bakmadan mantık hulasasını en akli kıt bir kimsenin anlayabileceği tarzda takrir eder”⁴³ ifadeleri ile özetlemiştir. Abdullah Enverî’nin etkili bir takrir metodu kullandığı akıcı ve anlaşılır bir dille ders anlatarak talebeleri ders halkasına cezp ettiği,⁴⁴ hangi ilmi öğretirse öğretsin kitaba bakmaya ihtiyaç duymadan, saatlerce ders anlattığı halde ifadelerinde tekrardan sakındığı kaynaklarda yer almaktadır.

Derse başladığında önce mantık hulasasını ezberden takrir eden ve talebeye de kitap açtırmayan Abdullah Enverî’nin dersleri gayet akıcı ve anlaşılır olduğundan talebelerinin onu şevkle dinledikleri rivayet edilmektedir. Mantık hulasası bittikten sonra *Tasavvurat ve Tasdikât*’ın lüzumlu bahisleri, *Şerh-i Akaid Neseî* veya *Celaleddin-i Devvanî Hâşiyesi*’ni ve kıraat-ı aşere ve seb’a ile bir miktar tefsir okutan Abdullah Enverî, Recep ayının başlarında talebelerinden ilmini tamamlayanlara icazet vermiştir.⁴⁵

Abdullah Enverî’nin zirveye taşıdığı Kilis mantık medresesine bütün Osmanlı coğrafyasından talebe akını olduğunu Bursalı Mehmet Tahir “Hemen her sene Memaliki İslâmiyenin her tarafından -çoğu icazetli olmak üzere- yüzlerce talib-i ilim, halka-i tedrisine dâhil olurdu”⁴⁶ ifadeleri ile belirtmiştir. Kilisli Kadri de bu konuda “Abdullah Enverî’nin mantıkçılıktaki şöhreti kısa zamanda en ücra yerlere kadar yayılmış, her sene

⁴¹ Abdullah Enverî, *a.g.e.*, s.15.

^{*} İnsanlara akılları ölçüsünde konuşunuz.

⁴² Abdullah Enverî, *a.g.e.*,s.16.

⁴³ Bursalı M. Tahir, *a.g.e.*, s.386.

⁴⁴ Kadri, *a.g.e.*, s.219.

⁴⁵ Bursalı M. Tahir, *a.g.e.*, s.386.

⁴⁶ Bursalı M. Tahir, *a.g.e.*, s.386.

başka memleketlerden yüzlerce talebe gelerek dersine devam edip mantık tahsilinden sonra geri dönmüşlerdir”⁴⁷ ifadelerine yer vermiştir. Zamanında ülkenin her yerinden Kilis’e öğrenci akınının en önemli sebebi, Abdullah Enverî’nin mantığı mahdut misallerden kurtararak, insanların deli saçmalığı konuşmalarının dışında her konuştuklarının mantık dairesinde olduğunu bilmesi ve vurgulaması olmuştur. O mantığı nazari ve klişeleşmiş misallerden ibaret bir ilim olmaktan çıkararak birçok ilmi alanın ve konuşmanın kökü olan kıyasın, mana çıkan her cümleye tatbikinün mümkün olduğunu ispatlamıştır. Zamanında Kesik Minare Medresesi’ne devam eden talebe yalnız bu medresenin hücrelerini değil o zaman Kilis’te bulunan dokuz medresenin hücrelerini doldurmuş ve bunların yüzde doksan beşini Anadolu’nun kıyı bucağından gelen yetişkin talebeler teşkil etmiştir.”⁴⁸

Mantık ilminin kıyas bahsinde otorite olan Abdullah Enverî telif ettiği eserlerde genellikle kıyastan bahsetmiş, hâşiye türü eserlerinde de hâşiyesini yazdığı kitabın kıyas bahsini işlemiştir. Bu otoritesi sebebiyle olsa gerek, Birinci Dünya Savaşında Dramada bulunan Kilisli bir yedek subayla konuşan bir âlim, hocasının hocası olduğunu söylediği Abdullah Enverî hakkında Kilis’te “el-kıyâsü evvelühü İblîs ve ahiruhu Abdullah Enverî fi Kilis” darb-ı meselinin meşhur olduğunu söylemiştir. Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere o dönemde kıyas yoluyla ilk mantık yürütenin İblis olduğu, kıyasın ve mantığın Abdullah Enverî ile tamamlandığı zannı yaygın bir anlayış olmaya başlamıştır.⁴⁹

Abdullah Enverî’nin diğer İslâmi ilimlerde de eserler yazdığı onun ilmi muhtevasının geniş olduğunun bir delili olsa da bu eserlerin çoğunun mevcut olmaması onun ilmi şahsiyetinin hakkıyla bilinmemesine sebep olmaktadır. Abdullah Enverî’nin tefsirciliğinden bahseden Ömer Nasuhi Bilmen onun hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır.. “Hocazade Abdullah Enverî maruf bir âlimdir, Abdullah Enverî âlim, fazıl bir zattır, ilm-i kıraatte, mantıkta bir üstat idi, *Kadî Beyzavî Tefsiri*’ne hâşiyesi vardır.”⁵⁰ Bilmen’nin tefsir tarihi hakkında yazdığı eserinde Abdullah Enverî’den bahsetmesi onun ilmi şahsiyetinden ve yarım kaldığı kaynaklarda bildirilen *Kadî Beyzavî Tefsiri Hâşiyesi* adlı eserinden de haberdar olduğunun delilidir. Ancak bu eser de günümüzde mevcut değildir.

⁴⁷ Kadri, *a.g.e.*, s.219.

⁴⁸ Dokuzoğlu, *a.g.e.*, s.38.

⁴⁹ Hazar, *a.g.e.*, s.287.

⁵⁰ Bilmen, *a.g.e.*, s.755.

Tasavvuf da meşgul olan Abdullah Enverî tasavvuf ilmini Meşayih-ı Nakşibendiyyeden Mevlana Muhammed Can hazretlerinin halifesi Baytarzade Hacı Abdullah Sermest Veli Efendi'den almıştır.⁵¹ Tasavvufta Nakşibendî koluna bağlı olduğunu *Usûl-i Cedîde Zübdesi* adlı eserinin girişinde kendisi ifade eden⁵² Abdullah Enverî Nakşîliğın en önemli viridi olarak bilinen rabıtaya atıfta bulunarak, gerek ilmi, gerek ahlâki kemale ulaşmak için nispet sahibi bir zata bağlanmanın zaruretinden de sık sık bahseder.

İlimleri batını ilim ve zahiri ilim diye ikiye taksim eden, zahirî ilmin hakikatini ve özünü ilm-i batın olarak gören, ilim tahsilinde zahirden batına, batından zahire doğru bir yol takip ederek kâmil imana ulaşmayı ilimle irtibatlandıran⁵³ Abdullah Enverî, adeta tekke ve medrese kültürünü aynı mihverde birleştiren Osmanlı ilim geleneğinin tipik bir örneğidir. Burada onun en ilginç ve dikkat çeken yönü, hem zahiri hem de batını ilmin tahkiksiz meydana gelmeyeceğini vurgularken mantığa işaret etmesi ve nisbet sahibi, hakiki, ilminde güçlü bir âlimden zahiri ilimler tahsil edilirse, o âlimin Rasûlullah'a nispetinden dolayı zülcenâheyn (batın-zahir) bir özelliğinin bulunması sebebiyle batının da meydana geleceğine inanmasıdır.⁵⁴ Bu, Abdullah Enverî'nin ilim erbabı için tasavvuf ile olan ilişkisininin ehemmiyetli olduğuna inandığının bir göstergesidir. Tasavvuf konusundaki bu olumlu görüşlerine rağmen Abdullah Enverî'nin o dönemlerde yaygın olan miskin bir şekilde, fakirlik ve meskeneti hakiki tevekkülün neticesi gören, bir hırka bir lokma anlayışındaki kaba sofuluk şeklindeki tasavvuf anlayışına da karşı olduğu görülmektedir.

Abdullah Enverî “Vakıan ilimsiz bir şey olmaz ise de yine mücerret ilim ile dahî olmaz; meğer ihlâs ve istikâmete yakın olup tam bir bağlılık ola.” ifadeleri ile de ilme ne kadar çok güvense de ihlâslı olmanın önemli olduğunu, bunun da tahsilinin Rasûlullah'a nisbeti olan bir âlime uyarak tahsil edilebileceğini belirtmektedir.⁵⁵

Abdullah Enverî'nin tasavvufa olan ilgisi hakkında tekkesine devam ettiği Abdullah Sermest Efendi'nin torunu Hüsamettin Tazebay şu bilgileri vermektedir. “Abdullah Enverî'nin Abdullah Sermest'in tekkesine gidip geldiğini bilen halktan bazıları ona, “Hocaefendi, sen âlim bir insansın. Şeyh Efendi'nin yanına gitmene ne ihtiyacın var ki?” derler, Enverî onlara şöyle cevap verir: “Benim ilmim o zata karşı bir

⁵¹ Bursalı M. Tahir, *a.g.e.*, s.385.

⁵² Abdullah Enverî, *a.g.e.*, s.2.

⁵³ Abdullah Enverî, *a.g.e.*, s.5.

⁵⁴ Abdullah Enverî, *a.g.e.*, s.5.

⁵⁵ Abdullah Enverî, *a.g.e.*, s.29.

şey ifade etmiyor. İlimin şifresi ondadır". Yine Tazebay, Abdullah Enverî'nin Abdullah Sermest Efendi'nin üç halifesinden biri olduğunu aktarmıştır.⁵⁶

Abdullah Enverî'nin Kilis'te maddi-manevi böyle bir şöhrete kovuşmasından o günkü Osmanlı'nın başkenti olan İstanbul'daki medreselerin hocalarının da bilgisi olduğunu, oradaki âlimlerin nazarında Enverî'nin saygın bir ilmi otoritesinin bulunduğunu Fahri Hoşab'ın aktardığı bir menkıbeden anlıyoruz. Şöyle ki: Abdullah Enverî İstanbul'da bulunduğu bir esnada Fatih Medresesi'ne gider. Mütevazı bir şekilde talebelerin arasına oturur ve ders dinlemeye başlar. Ders veren hocaya bir soru sormak ister. Ancak nezaketinden veya utancından soruyu bir talebeye sordurur. Hoca talebenin böyle ilmî bir soru soramayacağını anlar ve sorunun talebeye ait olmadığını sezip "Yoksa bu soru Kara Abdullah'ın mı?"* der. Hocanın bu sözü Abdullah Enverî'nin İstanbul'da da bilinen bir âlim olduğunun delili olsa gerektir.⁵⁷ Burada üzerinde durulması gereken husus; Abdullah Enverî'nin İstanbul ulemasınca da tanınan bir kişi olmasına rağmen kendisinden sonra İstanbul'da yetişen hatırı sayılır mantıkçıların ondan niçin bahsetmedikleri, eserlerinde onun mantık görüşlerine niçin yer vermedikleridir. Zira o dönemin Önemli mantıkçıların eserlerinde Abdullah Enverî'ye rastlanılmamaktadır.

Abdullah Enverî'nin uluslararası alanda da bilinen bir Osmanlı âlimi olduğuna dair de bir takım hadiseler anlatılmaktadır. Bunlardan biri şöyledir:

1877'de meydana gelen Osmanlı-Rus harbine katılanlar arasında Kilis'in Okçular Mahallesi'nden Mahmut Akıl ile Hacı Rahim adında iki asker de vardır. Ordunun Kafkaslar'dan çekilmesi esnasında Kars'ta esir düşen askerler arasında Kilis'li bu iki asker de bulunmaktadır. Rusların askerlere vahşice işkence ettikleri bir anda Kilis'li askerler bir fırsatını bulup bir ağacın kovuğuna saklanırlar. Rus başkumandanı teftiş sırasında saklanan bu askerleri de tespit edip yerlerinden çıkarttıktan sonra nereli olduklarını sorar. Askerler Halep'li olduklarını söyleyince, kumandan Türkçe ve Kilis şivesiyle:

-Halep Arap'tır, siz ise Türk'sünüz. Halep'in hangi kazasındansınız? diye sorar. Askerler, cevaben:

⁵⁶ Fahri Hoşab, *Mantıkî Abdullah Enverî*, Yayımlanmamış makale, s.3. (Yazarın özel izni ile kullanılmıştır.)

* Abdullah Enverî siyah tenli, zayıf bünyeli bir zat olduğu için "Kara Abdullah" diye anılmaktadır. Bkz. F. Hoşab, *a.g.m.*, s.21.

⁵⁷ Hoşab, *a.g.e.*, s.20.

-Kilis'liyiz, derler

-Kilis'li olduğunuzu nereden anlayacağım? Kilis'te kaç cami var ve adları nelerdir? diye sorar.

Askerler kumandanın sorusuna ikna edici cevaplar verince, kumandan arkasından gelmelerini askerlere emreder. Aç ve bitap olan askerlerin yürümekten aciz olduklarını anlayıp onlara birer at temin ederek kendi karargâhına getirir; askerler idam edileceklerini sanırken çadıra sıcak su getirilir. İki asker güzelce yıkanıp temiz elbiseler giydikten sonra kumandanın huzuruna çıkarılırlar. Kumandan:

-Bu gün hayatımın en güzel gününü yaşıyorum, çünkü Kilis'lilerle yemek yiyorum. Hocalardan Hacı Hafız, Hocazade Abdullah, Hattat Mehmet ve Bekir Vahit hayatta mıdır? Ben Petersburg Üniversitesi'nden mantık ve meâni tahsil etmek için Kilis Darü'l-Fünun'una gönderilmiştim. Müstear adım Molla Abdullah idi. Çalık Camii'nde dört yıl mantık öğrendikten sonra icazetname alıp döndüm. Kilis ismi Batı dünyasında meçhul değildir. İlim âleminde Kilis'in şöhreti vardır, der ve askerleri serbest bıraktırır.⁵⁸ Bu hikâyeden de anlaşıldığı üzere Kilis'te Abdullah Enverî'nin başını çektiği mantık geleneği ülke dışında da tanınmakta, oralardan kendine öğrenci çekebilmektedir. Kilis mantık okulunun uluslar arası bir üne kavuştuğu açıktır. Bunda da Abdullah Enverî'nin payı çok büyüktür.

Abdullah Enverî'nin yazdığı eserler de dönemin meşihat makamınca ilgi görmüştür. Bir eserini bastırmak için İstanbul'a gittiğinde ilk etapta önemsenmemiş, "Bırak git bir bakalım" şeklinde bir tavırla karşılaşmıştır. Ancak eseri ilim adamlarınca tetkik edildikten sonra ona ait olup olmadığını tespit etmek için kendisine bazı zor sorular sormuşlar, Abdullah Enverî hepsine ikna edici cevaplar verince eserini bastırmaya karar vermişlerdir. Bu eserin *Türkçe Mantık Zübdesi* olduğu kaydedilmektedir.⁵⁹ Abdullah Enverî'nin yazmış olduğu diğer iki önemli eseri de meşihat makamınca takdire şayan görülmüş, 1856 yılında *Tasdikat Hâşiye*'sini bastırmak için padişah Sultan Abdülmecid'e takdim etmiş, beş bin kuruş ödüle nail olmuş ve eser bastırılmıştır. Yukarıda eserleri ile ilgili verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere meşihat makamına arzedilen bütün eserleri takdirle karşılanmış, *Mîr Ebu'l-Feth Hâşiyesi* vesilesiyle kendisine maaş bağlanması ve rutbesinin terfi ettirilmesi tavsiye edilmiştir.

⁵⁸ Rami, *a.g.e.*, s.38-39.

⁵⁹ Hoşab, *a.g.m.*, s.20.

Kendisi hakkında “meşahir-i ulema”⁶⁰ vasfı kullanılan Abdullah Enverînin ilmi şahsiyetinin tam anlaşılabilmesi için yazmış olduğu eserlerin iyice tetkik edilmesi, bu eserlerdeki özgün mantık anlayışının ortaya çıkarılması, hocası olan Abdurrahman Efendî’nin ve kendisinden sonra Kilis’te mantık ilmi okutan oğlu ve kardeşinin de ilmi şahsiyetleri ve Abdullah Enverî’den nasıl etkilendiklerinin ortaya çıkartılması gerekmektedir. Ancak Abdullah Enverî’nin babası ve hocası olan Abdurrahman Efendî’nin kitapları henüz gün yüzüne çıkartılmamıştır. Abdurrahman Efendî’nin eserinin yazma nüshasının kütüphanelerde olduğu ilk defa bu çalışma ile ortaya konulabilmiştir. Abdullah Enverî’nin kardeşi Mehmet Tahir Efendî’nin ve İsmetullah Efendî’nin de eserleri üzerine herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Abdullah Enverî’nin de sadece kıyas görüşü ile alakalı Halil İmamoğlugil tarafından kısıtlı bir çalışma yapılmıştır. Zira İmamoğlugil çalışmasını Abdullah Enverî’nin sadece kıyas görüşü üzerine odaklamış ve çalışmanın alanını da onun yazma olan *El-Akyise* adlı eseri ve nispeten *Usûl-i Cedîde* ile sınırlı tutmuştur. Abdullah Enverî’nin diğer eserleri de etraflıca tetkik edildiği takdirde onun ilmi şahsiyeti nispeten ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte mevcut olmayan eserlerinin incelenme imkânı olmadığı için yine de onun ilmi şahsiyeti hiçbir zaman tam anlamıyla ortaya konulamayacaktır.

1.4. Eğitim Metodu

Hayatın her alanını mantıkla kuşatmaya çalışan Abdullah Enverî’nin eğitim metodunda da mantığın önemli bir yeri vardır. Onun eğitim metodunda mantıkla beraber hoca-talebe ilişkisi, eğitimin ehil bir kişi tarafından verilmesi gibi konular önemle üzerinde durduğu hususlardandır.

1.4.1. Hoca-Talebe İlişkisi

İslâm âlimleri eğitim konusunda müstakil birçok eser kaleme almışlar ve bu eserlerinde ilim öğrenmede metot, hoca-talebe ilişkisi gibi konular hakkında prensipler belirlemişlerdir. Burhaneddin ez-Zernûci’nin, *Ta’lim ’ül-Müteallim*, Gazalî’nin *Eyyühe’l Veled* gibi eserleri bunlardan bazılarıdır. Abdullah Enverî de eğitim metodunda aynı prensipleri vurgulamakla beraber o meseleye hep mantık cihetinden yaklaşmıştır.

⁶⁰ Abdullah Enverî, *Tavvurât Hâşiyesi*, İstanbul 1289 s.13 (ek); a.mlf, *Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi*, İstanbul 1290, s.134.[Bundan sonra *El-Cedîde* olarak verilecektir.]

Abdullah Enverî eğitimde hocaya önemli bir rol vermekle beraber, tasavvufî yönünün etkisiyle olsa gerek, talebe daima pasif, hocanın her dediğinin hakikat görerek adeta talebenin doktorun yanındaki hasta gibi⁶¹ olmasını istemesi dikkate değer bir anlayıştır. O ilim tahsilinde hocanın vereceği eğitim metodunun çok önemli olduğunu, karşısındaki talebenin kapasitesine göre bir metot geliştirip talebenin tam manasıyla öğreninceye kadar çalışması gerektiğini belirtir.

Abdullah Enverî, “kellimünnâse alê kadri ukulihim”^{*} kaidesine vurgu yaparak eğitimde pedagojinin önemine değinmektedir. Talebeye ilim öğretirken yaldızlı ifadelerle, yapılan öğretimin faydasız olduğunu, onların kafalarının alabileceği tarzda, her talebenin kendi akli seviyesine uygun bir yöntem gerektiğini belirten Abdullah Enverî, hocanın talebeye öğrettiği kaideyi anlayıncaya kadar işi bırakmamasını, talebenin kafasının alabileceği tarzda deliller bularak tam manasıyla ona tahkik ettirmesi gerektiğini öğütler. Hocanın bir talebeye anlattığı tarzda diğer talebeye de anlatmamasını vurgulayarak “Birine sevkettiğin delîl diğerine tefhîm edemezse ona yeniden delîl getir.” ifadeleri ile hocanın eğitim metodunun ne denli zengin olması gerektiğini, öğretim yaparken belirli kalıplara sıkışmadan, gerektiğinde talebenin anladığı dilde galat-ı meşhur kullanarak fasih ifade kullanmadan meramını ifadeye çalışmasının lüzumunu belirtir.

Abdullah Enverî, eğitimde metodun çeşitliliğini yine mantıkî terimlerle anlatmaya çalışırken “Bir mu’arrifin müteaddid ta’rifi ve bir neticenin müteaddid delîli oldu. Herkesi iknâ edip yakîn getirecek ve cehaletten izâle edecek ta’rif ve delîl getire” ifadelerine yer verir. Bazı talebelerin getirilen delille ikna olamayacağını, bu durumda hocanın farklı bir delil getirerek talebeye ilm-i yakın hâsıl oluncaya kadar uğraşması gerektiğini vurgulayan Abdullah Enverî, talebenin her cihetten aciz olup işinin hocasının elinde olduğunu, hocanın ise işinin ehli bir doktor (tabib-i hazık) gibi olup onun vereceği ilaçta hasta konumunda olan talebenin bir dahlinin olmayacağını, himmet ve gayretin hocada olduğunu, talebeye düşen vazifenin ise istikamet ve derse devam etmek olduğunu belirtir.⁶²

⁶¹ *El-Cedîde*, s.16.

^{*} “İnsanlara akıllarının ölçüsünde davranınız.” Muhtelif hadis kitaplarında hadis olduğu yönünde rivayetler vardır. Bkz. Deylemî, *El-Firdevs*, C.I, s.398, Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, C.I, s.226. Ali el-Muttakî, *Kenzü’l-Ummal*, C.I, s.242.

⁶² *El-Cedîde*, s.32.

Kavramların bilinmesinde kullanılan tariflerde ve hüküm vermede kullanılan kıyasta farklı yollar kullanılarak muhatabın anlayacağı şekilde bir tarz bulmanın talebeye gösterilen bir şefkatin eseri olduğunu dile getiren Abdullah Enverî, “böylece olan müzâkere ve ders tahkikli olmakla tâlibe ğâyet lezzet verip ve ilme ve muallime muhabbet ve ihlâsı ziyada eder” ifadeleri ile eğitimde çeşitli metot kullanmanın talebenin işini kolaylaştıracağına, böylece onu ilimden soğutmayıp talebe-hoca arasında kuracağı muhabbetin eğitimde yaratacağı psikolojik etkiye de temas eder.⁶³

Abdullah Enverî, hocanın kendi hocasından öğrendiğini aynı şekilde talebesine aktarmasının yanlış olduğunu, bunun sadece zahirde öğretmiş gibi olup işin hakikatini kavratmaya yetmeyeceğini, hocanın talebesinin idrak kabiliyetine göre bir metotla eğitim vermesi gerektiğini belirttikten sonra talebeye tatbiki kolay olan bir tarzda öğretip talebenin işini kolaylaştırmak gerektiğini vurgular.⁶⁴

Abdullah Enverî’ye göre cehaletin bertaraf edilmesinde hakiki sebep Allah’ın yardımı olmakla beraber hocanın gayretinin de kevvetli bir etkisi vardır. Talebeye düşen iş ise hocasının yolunda devam edip ihlâs ve sadakatle dersini anlamaya çalışmak ve her öğretileni kudreti yettiğince öğrenmektir. Hocanın himmetini doktorun himmetine benzeten Enverî, talebenin aczine işaret ettikten sonra bu âdetin hem geçmiş âlimlerin yöntemi (âdâtü’s sâdât) hem de yöntemlerin en hayırlısı ve etkini (sâdâtü’l âdât) olduğunu ve bu yöntemin ilme ve dine bağlı en iyi yöntem olması hasebiyle bütün hocaların tatbik etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁵

1.4.2. Mantık-Eğitim İlişkisi

Abdullah Enverî, mantığın eğitimde ne denli önemli olduğunu belirtmek için “Zira bu meslek ile müzakere olunmadıkça tahkîk-i ibare olunmaz.” ifadelerini kullanır. Onun burada ibareden kastettiği ilmi anlatmada kullanılan sözdür. Bir ilmin hakkıyla ve doğru yöntemle öğretilmesi için ibarenin tahkikine vurgu yapan Abdullah Enverî, çok hâşiye yazmakla, çok söz söylemekle öğrenciye fayda verip ibarenin tahkik edilemeyeceğini belirttikten sonra tahkik etmenin “lügatte îzâh ve tefhîm-i tâm mânasına” olduğunu belirtir. İzahın ve tam anlatımın mantığa bağlı olduğunu ifade ettikten sonra bir ibarenin anlatılmasının delile bağlı olduğunu söyler. Onun, “Tefhîm dahî, delîl ve ta’rife münhasırdır, bunların icrası bu meslektir. “Mâ yecibü istihsâruhê”

⁶³ *El-Cedîde*, s.82.

⁶⁴ *El-Cedîde*, s.33.

⁶⁵ *El-Cedîde*, s.82.

kavlinde beyan olunur” ifadeleri öğrenciye ilmi öğretmek için mantığın önemine işaret ettiğini göstermektedir. Muhatap olan talebeye anlatılmak istenen ilmin kemâliyle vâzih ve bedihî olmadıkça hocanın “ben öğrettim” demesinin kâfi gelmeyeceğini, öğrencinin tahkik etmesinin nihai hedef olması gerekip, bu hedefe tahkikle, yani muhatap olan öğrencinin yanında ilmin husule gelmesiyle ulaşılabileceğini belirterek, “Zîra tahkîk tahkîksiz ve ta’lim teallümsüz olmak muhaldir.” ifadeleri ile öğreticinin öğretmek istediği şeyi önce kendisinin kavraması sonra da talebeye kavratması gerektiğini belirtir. Abdullah Enverî’nin burada “tahkik” ten kastı mantıktır; zira ona göre bir düşüncenin tahkik edilmesinin yolu mantıktan geçer.⁶⁶

Abdullah Enverî tahkik etmenin gereğinden bahsederken “Tahkîka muhâtabın ilmi lâzımdır” ifadelerini kullanarak tahkik kelimesinin yapısı icabı müteaddî* olduğunu, müteaddî fiilin de yapısı gereği mef’ulde eserin görülmesiyle manasının tam anlaşılacağını vurgulayarak meseleye kelimenin etimolojisi açısından bir izahat getirmeye çalışır.

Abdullah Enverî’ye göre, her türlü maarif ve ulûmun öğrenilmesinde en önemli husus, o ilmin kaidelerinin ve usulünün bilinmesidir. Eğer bir ilmin kaideleri muhtasar bir şekilde öğrenilip metot uygulanmazsa o ilmin hayattaki yansımından mahrum kalınır, tatbikatta bir fayda görülmez. Abdullah Enverî buradaki kaideyi izah ederken kaide-i külliyyenin tarifini verir ve kaideye riayetle o ilmin cüzî meselelerine vukuftaki etkisini belirtmeye çalışır.⁶⁷

Abdullah Enverî, ilmin zaptedilmesi ve kalıcı olmasının mantıkla ilişkisinde “El hâsıl zabt-ı ulûm zabt-ı mesâil ile ve zabt-ı mesâil her bir cüz’iyyâtta bilâ tevakkuf velâ külfet velâ sülâ icrâ ile olur.” ifadelerinin kullanır ki; onun burada “zabt-ı mesâil”den kastı bir ilmin içeriği diyebileceğimiz ilmin konusu, “mesailin cüz’iyyatta icrası” ise o ilmin tatbikinde izlenecek metottur; bu metodu da mantık kaideleri vermektedir. Ona göre; bu icranın metodu ise “Bu icrâât dahî aynen tertib-i akyise olmakla zabt-ı ulûm ancak tertib-i akyise ile olması netice-i zaruriyyesi zahir olduğu ez cihet müktezâ-yi teallüm ü ulûm ve mükêlemât ilm-i mantık me’a amelihîdir.” ifadelerinde belirttiği üzere kıyasın tertip edilmesi ile meydana gelmektedir. Kıyasın kurallarını da mantık verdiği için bir ilmin öğrenilmesinin gerekli şartı mantığın öğrenilmesine ve tatbikatının usulüne uygun şekilde yapılmasına bağlıdır. Mantık ilim için lazım olduğuna göre

⁶⁶ *El-Cedîde*, s.31-32.

* Türkçede geçişli anlamına gelen, özne ile beraber nesne alması lazım olan fiillere müteaddî denir.

⁶⁷ *El-Cedîde*, s.19.

melzûm olan ilmin tahsilinden önce öğrenilmesi gerekir; zira lazım melzûm üzerine mukaddemdir.⁶⁸

Abdullah Enverî, ilminde otorite olmuş âlimlerin bilgilerini hep mantığa güvenerek ve ona dayanarak icra ettiklerini belirterek talebelere de eğer ilmin hakikatine ulaşp maksatlarına ulaşmak istiyorlarsa ehlinden mantığı öğrenip tatbik etmelerini tavsiye eder.⁶⁹

Sonuç olarak, Abdullah Enverî'nin mantığı eğitimin ve maddi manevi hayatın merkezine aldığı, düşünce sistemini bir mantık örgüsü içerisinde geliştirdiği anlaşılmaktadır.

⁶⁸ *El-Cedîde*, s.21.

⁶⁹ *El-Cedîde*, s.22.

İKİNCİ BÖLÜM

2. USÛL-İ CEDÎDE ZÛBDESİ TÜRKÎ RİSÂLESİ

2.1. Eserin Tanıtımı

Abdullah Enverî'nin Türkçe olarak yazmış olduğu iki eseden biri olan *Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Risâlesi* matbu olup 1873 (1290) yılında Urfalı Hacı Halil Efendi marifetiyle İstanbul'da İzzet Efendi Matbaası'nda basılmıştır. Kütüphanelerde mevcut olan nüshalar dikkate alındığında eserin bir defa basıldığı anlaşılmaktadır. Toplam 134 sahife olan eser Abdullah Enverî'nin “yeni metot” (usûl-i cedîd) üzerine yazmış olduğu hâşiyelerinin hulasası niteliğindedir. Kıyas konularında genellikle diğer eserlerine sık sık atıflar yaparak tafsilatlı bilgilerin orada işlendiğini belirtmektedir.

Eseri iki bölüme ayırmak mümkündür: Birinci bölümde Abdullah Enverî'nin mantık hakkındaki görüşleri, ilmî ve amelî mantık, mantıkla iman arası ilişkiler, bilginin mahiyeti ve ehemmiyeti, bilgi ve iman ilişkisi, ilim öğrenmede metot, gerek mantık gerek diğer ilimlerde usulün nasıl olması konusundaki görüşleri yer almaktadır. İkinci bölüm ise, klasik mantığın konuları olan tasavvur, beş tümel, tasdik, kıyas gibi sûri mantığın konuları olarak ele alınmıştır.

Abdullah Enverî, bu esere başlarken mantığın her bir konusundan az olmayacak derecede hâşiyeler yazdığını, bu ilmi öğrenmek için talebeye her türlü yolun gizli kalmadan beyan olunduğunu, fakat bazı talebelerin Arapça ibarelerden hakkıyla istifade edemedikleri için bu defa Türkçe ibareyle az vakitte çok fayda sağlayıp ilmin hakikatini anlasınlar diye usûl-i cedîdenin özünü kapsayan, birçok kaide ve faydayı içeren bir risâle tertip ettiğini belittikten sonra, “bu usul her bir ibarenin usulü ise de usul-i mantık olması hasebiyle mantıktan bir nüshanın üzerine olması münasiptir” ifadesiyle eserin bir mantık usulü olduğunu işaret etmektedir. Zaten eserin büyük bir bölümünde mantığın önemi, ilim ve imanla ilişkisi, nasıl öğrenilmesi gerektiği ve lüzumundan bahsetmektedir.

Yine eserin girişinde Abdullah Enverî, “Mantığın girişi *İsagoci* risâlesi olup bu risâle ise talebeler için küçük bir şey ise de ne derecede faydalı olduğu kendisinden ve *Fenarî Hâşiyeye*'sinden ve ehlerinden müzakere edildiğinde ortaya çıkacağı kesin olduğundan, zikredilen risâlelerin takriri mahiyetindedir” ifadeleri ile eserin bir özet

mahiyetinde olup bu risâlede talebe için birçok hakikatin beyan olduğunu bunun da diğer eserlerinin ne derece faydalı olacağını bir delili olduğunu vurgulamaktadır.¹

Abdullah Enverî'nin eserinde ağır bir dil kullanması ve ele aldığı konuları bir tasnife tabi tutmadan insicamsız bir tarzda işleyip konular arasındaki irtibatların kopukluğu, cümlelerin oldukça uzun olması ve bazı yerlerde matbaa hatalarının bulunması eserin anlaşılmasında güçlükler meydana getirmiştir. Diğer eserlerinde olduğu gibi *Usul-i Cedide Zübdesi Türkî Risalesin*'nin de fihristinin bulunmaması eserin incelenmesinde ayrı bir zorluğa sebep olmaktadır.

2.2. Abdullah Enverî'de “Usûl-İ Cedîd” Kavramı

Abdullah Enverî, yazmış olduğu mantık eserlerinde daima “usûl-i cedîd” (yeni metot) kavramından bahsetmiş bazı eserlerinin ismini de usûl-i cedîd ile kayıtlamıştır. Mesela; *İsagoci Haşiyesi* ve *Fernarî Hâşiyesi*'ni, usûl-i cedîd üzere yazdığını belirtirken tasdikât haşiyesi'ne *Haşiyeye-i Cedide ale't-Tasdikât*, tasavvurât haşiyesi'ne de *Tasavvurât Haşiyeye-i Cedidesi* adlarını vermiştir. *Usûl-i Cedide Zübdesi Türkî Risâlesi* de bütün bu usûl-i cedîdin özeti mahiyetindedir.

Abdullah Enverî'nin bu yeni metodunun özünü mantığın teorik bilgisi ile pratiğinin nasıl ortaya konabileceği hususunda çalıştığı yöntem oluşturmaktadır. Bir öğrencisine icazet vermek için yaptığı imtihan öğrencinin çarşı pazarda insanların hal ve tavırlarının nasıl bir mantık sistemiyle devam ettiğini göstermeye çalışmış, öğrenci bu durumu anlayıncaya kadar mantık eğitimi devam edip durumu anladıktan sonra ona icazet vermiştir. Özetle, mantığın bir ilmî bir de amelî yönünün olduğunu vurgulayarak bu iki yönün ortaya konmasının yöntemlerini vermeye çalışmıştır.

Abdullah Enverî, kendisinden başka kimsenin bahsetmediğini söylediği, hiçbir kitapta bulunmayan ve *Tasdikât Hâşiyesi*'ni de yazma sebebinin bu yeni metodu ortaya koymak olduğunu belirterek esere başlamaktadır. Bu yeni metot sebebiyle İstanbul'da bulunan ulema tarafından eserlerinin takdir edilip bastırılması için gayret gösterildiğini ve taşrada bulunan ulemanın da bu eserlerine şiddetle rağbet ederek hâşiyelerine itibarın artmasına vesile olduğunu ifade etmektedir.² Yeni usulünün ne olduğunu tam manasıyla tespit etmek için onun bu metotla yazdığını söylediği bütün mantık eserlerini incelemek ve diğer mantık eserleriyle mukayesesini yapmak gerekir. Zaten Abdullah Enverî “Bu

¹ *El-Cedide*, s.3

² *El-Cedide*, s.15

usûl ki kemâl-i âşinâ olmadıkça ve havâşileri bi-tamâmihî öğrenmedikçe tahkikine vasıl olunmaz ve tahsilinde zevk ve fâide çok görmez. Bu da ortadadır.”³ ifadeleri ile yeni metodun anlaşılması için eserlerinin hepsinin tetkik edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Eserin bazı yerlerinde usûl-i cedîd kavramından “kavaid-i muhteria ve kavaid-i nâfia”⁴ diye bahsen Abdullah Enverî, bu yeni icat edilmiş kavramları gerek burada gerek hâşiyelerinden layıkıyla öğrendikten sonra unutulmasının mümkün olmayacağını ve bu kaideleri öğrenenlerin zihninin pek açık olarak her şeyden haberdar olacaklarını ve tahsil hayatlarının kolaylaşacağını vurgular.⁵ O, kendisinin geliştirdiği bu yeni metoda o kadar güvenmektedir ki “Ve bizim zikrettiğimiz kavaid-i cedîdeler kezâlik kesindir. Şayet kabul etmeyen kimse bir maddede muhalefetini izhâr etsin” ifadeleri ile muhalefet edecek birisinin olmayacağına belirterek, beyan ettiği bu yeni kuralların hepsinin açık ve anlaşılır olduğunu “cümlesi bedîhîye dayanıp müselle-i kül olmuştur” sözleriyle ifade eder.⁶

Abdullah Enverî, *Usûl-i Cedîde Zübdesi*’nde yeni metodun ne olduğu hakkında net bir bilgi vermemekle beraber hâşiyelerinin muamma olmasını “usûl-i cedîde” olmasına⁷ bağlamaktadır. Mantığın ilmen ve amelen öğreniminde bu usulün çok etkili olduğunu, bu bilen bir kimseden okunduğu takdirde beş on gün gibi kısa bir zamanda mantığı öğreneceğini⁸ belirtmektedir. Mantık âlimlerinin çoğunluğu dört şeklin⁹ akla en yatkın olanının birinci şekil olduğu konusunda hemfikir olup diğer şekillerin netice vermesi için üstün bir yetenek olması gerektiği kanaatinde oldukları halde Abdullah Enverî “bizim usule aşına olan kimseye hepsi asandır”¹⁰ diyerek bu yeni metodun farklılığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca, zikredilen düzgün kaideler ve yeni metodun faydası çok olduğu için birçok ileri gelen âlim tarafından kabul edildiğini¹¹ de belirtmektedir.

³ *El-Cedîde*, s.77.

⁴ *El-Cedîde*, s.17.

⁵ *El-Cedîde*, s.64.

⁶ *El-Cedîde*, s.17.

⁷ *El-Cedîde*, s.55.

⁸ *El-Cedîde*, s.44.

⁹ Mantığın kıyas bölümünde bir önermeden netice çıkarmanın dört tane şekli vardır. Bu şekillerin netice verme şartları ve yolları farklıdır. Bu dört şeklin içinde akla en yatkın ve netice çıkartılması en kolay olan şekil birinci şekildir. İkinci ve üçüncü şeklinde netice verme yolları olmakla beraber dördüncü şeklin netice vermesi zor olduğu için çoğu mantıkçılar itibar etmemişlerdir. Abdullah Enverî, dördüncü şekilden de kolaylıkla netice çıkartılabileceğini iddia etmektedir.

¹⁰ *El-Cedîde*, s.7.

¹¹ *El-Cedîde*, s.15.

2.3. Abdullah Enverî'nin Mantık Hakkındaki Görüşleri

2.3.1. Mantığın Tanımı

Abdullah Enverî Usul-i Cedide Zübdesi'nde mantığın konusuna yönelik tarifine işaret ederek mantığın gayesine vurgu yapar. O, “hangi lisanda olursa olsun ifade ve izah tarif ile delilden müteşekkildir, müfredat (kavramlar) da kazıyyeleri (önergeler) icra için bilinmelidir” diyerek, her sözün müfret ile kazıyyeden oluştuğunu ve bunların kaidelerini de mantığa bağlayıp “mantığın meselelerinden maksat bilinmeyen önergeleri yakinen tahsil etmektir; bu tahsil delil ile olur delilin keyfiyetini beyan eden de mantıktır”¹² ifadeleri ile mantığın gayesini belirtir. Bu tariftan onun mantığın hem tasavvur denilen kavram, hem de tasdik denilen hüküm vermedeki önemine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Zira “kazayâ-yı meçhûle” dediği bilinmeyen önergeler, kavram ve hükümle irtibatla bilinebilir. Abdullah Enverî mantığın gayesini anlatırken; “Zîra mantığın hâli ve vasfı bilinmeyene ulaşmaktır. Bir tarafı bilinmeyen kavramlar olan müfredâta ulaşmayı beyan eder, bir tarafı da bilinmeyen hükümler olan önermelere ulaşmayı beyan eder. İlmi mantığın hizmeti ve gayesi budur.”¹³ ifadelerini kullanır. O burada mantığın iki yönü olan kavram ve hüküm vermeye işaret eder.

Abdullah Enverî'nin bu mantık tanımını kendinden önceki ve kendi dönemindeki bazı mantıkçıların da benimsedikleri görülmektedir. Onların bazısının mantığın tanımını mevzusu olarak işledikleri, bazısının da tanım olarak değil mantığın gayesi olarak işledikleri bilinmektedir. Klasik mantığın en önemli isimlerinden Kazvinî, mantığın mevzusundan bahsederken “malumat-ı tasavvuriyye ve tasdikiyedir” ifadelerini kullandıktan sonra “çünkü mantık bu bilinen tasavvurlar ve tasdiklerden bilinmeyen tasavvur ve tasdiklere ulaştırır”¹⁴ diyerek mantığın gayesine işaret etmektedir. Tanzimat dönemi mantıkçılarından Ahmed Cevdet Paşa, “fikir ile insan malumat-ı tasavvuriyyeden meçhulât-ı tasavvuriyyeye ve malumat-ı tasdikiyeden meçhulât-ı tasdikiyeye ulaşır, ancak bazen hata eder”. ifadelerinden sonra mantığın gayesini; “zihni fikirde hatadan muhafaza eden ilimdir ki malumat-ı tasavvuriyyeden ve tasdikiyeden bahseder”¹⁵ diyerek Abdullah Enverî gibi mantığın konusu ile gayesini birlikte ele alarak tanım çalışmaktadır. Ali Sedâd mantığı “mantık bir alet-i kanuniyye olup, fikrin sahil ve fasidini tefrik ve temyize ve malumattan meçhulâta

¹² *El-Cedîde*, s.42.

¹³ *El-Cedîde*, s.41.

¹⁴ Ali b.Ömer el-Kazvini, *Risâle-i Şemsîye*, İstanbul 1328, s.3.

¹⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedâd*, İstanbul 1293, s.9.

tevessüle hizmet eder” ifadeleriyle tarif ettikten sonra neticenin sıhhatinin ilk bilginin (malumat-ı evvelîye) sıhhatine bağlı olduğunu bunlardaki hatanın silsile halinde devam ederek sırf hatadan oluşan bir meslek ortaya çıkacağını, onun için mantığı uygularken mantıkta oluşturulan öncüller hususunda çok dikkat gerektiğini vurgular.¹⁶ Ali Sedâd’ın da üzerine durduğu konu mantığın bilinmeyen önermeleri (kazayayı mechule) elde etmedeki yeri olması sebebiyle Abdullah Enverî ile örtüşmektedir.

Mantığın tanımlarında bir teorik bir de pratik yönü vardır. Birincisi mantıklı düşünme dediğimiz düşünme tarzının tespitidir. Bu yönüyle mantık bilim olarak adlandırılır. İkinci yönü ise kurulan bu bilimin tatbik edilmesidir; bu yönü ile mantık sanat olarak adlandırılır.¹⁷ Abdullah Enverî de mantığın sanat yönünü ön plana çıkararak genellikle tatbiki mantıktan bahsederek mantığın tarifini de bu yönde yapmıştır.

2.3.2. Mantığın Önemi ve Diğer İlimlerle İlişkisi

Abdullah Enverî, İslâm âleminde mantık eğitimi konusunda haram-farz gibi tartışmaları bildiği için olsa gerek akaid sahibi âlimlerin mantık eğitimi konusunda “mantığın ilmini ve icrasını iyi mantık bilen bir kişi tarafından yirmi saat öğretilmesi vaktin imamına vaciptir, terkiyle günahkâr olur”¹⁸ ifadesini naklettiklerini belirterek mantık eğitiminin siyasi otoritenin de bir görevi olduğunu savunur. Abdullah Enverî, mantığın lüzumunu itikat ilmiyle irtibatlandırıp ulemanın “mantık akaitten cüzdür” demelerindeki hikmeti, “akait meselelerinin delilsiz ve ispatsız olmayacağı, ispat şeklinin de mantık ile olduğu için, hem akaidin, hem de diğer ilimlerin de öğretiminin delilsiz olamayacağı nedeniyle mantık onların da önündedir” ifadeleriyle izah eder. Ayrıca *Mir’ât** sahibi Molla Husrev’in de “mantık kelimadan bir cüzdür, sır budur” diyerek mantık meselelerinin öğretilmesinin vacip olduğunu ima ettiğine de işaret eder.¹⁹ Abdullah Enverî, Molla Cami’nin *Velediyye* adlı eserinde “insanın hayvanattan imtiyazı tahsili meçhulât iledir ve tahsili meçhulât ancak mantığa aşinalıkla olur, mantığı bi-kemalihi bilmeyen adama insan denmez; muktezası tahakkuk etmediği için” diyerek mantığın lüzumuna işaret ettiğini belirtir.

¹⁶ Ali Sedâd, *Mizanü’l Ukûl Fi’l Mantuki ve’l Usul*, yer ve tarih yok, s.6

¹⁷ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 2009, s.19

¹⁸ *El-Cedîde*, s.2.

* Molla Husrev’n Fıkh Usulü üzerine yazmış olduğu *Mir’âtü’l-Usul* adlı eser.

¹⁹ *El-Cedîde*, s.6.

Abdullah Enverî'nin mantığın lüzumu hakkındaki görüşü Gazali'nin görüşüyle örtüşmekte olup hatta ondan biraz daha ileri gidip toplumun itikadî görüşünün bozulmaması için siyasi otoriteye de vazife yüklemektedir. Gazali, İslâm âleminde mantığa karşı meydana gelen tepkiyi kırmayı başarmış ve mantık eğitiminin farz-ı kifaye olduğunu eserlerinde beyan etmiştir. Abdullah Enverî'nin gerek mantığın tanımındaki “bilinmeyen önermeleri (kazaya-yı meçhule) tahsil edip kesin ilim (yakin) meydana getirmek” ifadesi, gerek mantığı bütün ilimlerin bir usulü mesabesinde görmesi, Gazali'nin mantık tarifindeki “doğru tanım ve kıyası yanlış tanım ve kıyastan, kesinlik ifade eden bilgiyi kesinlik ifade etmeyen bilgidan ayıran ilimdir” ve mantığın mevzusu ve gayesi hakkındaki görüşleri olan “mantık ilimlere ulaşmada tek yoldur, mantık, bütün bilgiler ve bütün ilimler için bir mizan, bir miyar, bir ölçü gibidir, bu ilmin ölçüşüne vurulmayan her fikrin ayarı bozuktur, mantık ölçüsüne vurulmadıkça hangi bilginin tam, hangisinin eksik olduğu bilinmez”²⁰ ifadeleri ile örtüşmektedir. Gazali'nin mantık ilmini bütün İslâmi ilimlerde uygulama çabası Abdullah Enverî'de de aynen görülmektedir.

Farabi mantık ilmi ile nahiv ilmi arasındaki benzerliği²¹ ön plana çıkarır; ancak iki ilim arasındaki farka da işaret eder.²² Abdullah Enverî ise mantık ile nahiv arasındaki farkı ön plana çıkarıp sadece iki ilmin de lafızla olan ilişkisinden dolayı benzerliklerinden bahseder. O, mantığın konusunun “ma'kulatı sâni” olduğunu nahiv ve sarfin ise konusu “ma'kulat-ı ûlâ” olduğunu vurgulayarak, mantığın konusunun lafız olmadığını, lafzı konu eden ilmin ise sarf ve nahiv olacağını ifade ederek aralarındaki farka işaret etmektedir. Mantığın lafızla olan ilişkisini ise “lafızdan zorunlu olarak bahsedildi; istenilene vesile olduğu için; çünkü eğitim ve öğretim lafızsız olmaz; bütün ilimler ve konuşmalar lafız ile olur; ilmi mantık da ifadesi lafızsız olmaz.”²³ şeklinde belirtir. Mantığın lafızla olan ilişkisi hakkında Ahmet Muhtar da aynı fikri benimseyerek “mantık meseleleri ma'kulata ile alakalı ise de o meseleleri ifade ve

²⁰ İbrahi Çapak, *Gazalinin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s.12.

²¹ Farabi, *İhsa'ül-Ulûm*, çev.: Ahmet Ateş, İstanbul 1990, s.68. Farabi, mantığı nahive benzetirken şu ifadeyi kullandır. “Bu sınaat nahiv sınaatine benzer. Çünkü mantık sınaatinin akıl ile mâkulata nisbeti nahiv sınaatinin dil ile kelimelere nisbeti gibidir. Nahiv ilminin bize kelimeler hakkında verdiği bütün kanunların mâkullerdeki benzerini mantık ilmi verir.”

²² Farabi, *a.g.e.*, s.76. Farabi, mantık ile gramer (nahiv) arasındaki farkı şöyle izah eder; mantık düşüncüyü veya makulleri, gramer ise ifadeleri yöneten kurallar manzumesi olması bakımından ikisi arasında benzerlik vardır. Bununla beraber mantık herhangi bir zaman, yer ve dil farkı gözetmeksizin insan düşüncesine mahsus olan tümel kurallar ve düşünceye delalet eden ifadeler manzumesi, gramer ise sadece belirli bir dile mahsus özel kurallar manzumesidir.

²³ *El-Cedide*, s.48.

istifade ancak lafızlarla mümkün olabileceği için diğer konuların esası addolundu. Birinci konu, yani beş tümel konusu mukaddem olarak mantık kitaplarında lafızdan ve onun manaya delaletinden bahsetmek için anlatıldı²⁴ ifadelerine yer vermektedir.

Abdullah Enverî, müslüman için mantık ilminin akaid ilmi kadar lüzûmlu bir ilim olduğu kanaatini “Ve her bir ilmin mukaddimesi ve esası özellikle akait gibi çok ehemmiyetli olan ilmin bir bölümünün mantık ilmi olduğunu âlimlerin ortaya koymaları ve gerçekte mantıksız konuşmaya başlamak mümkün olmamakta, lûzumu naklî ve aklî delil ile sabit olmuştur” ifadeleriyle belirtir. “Bir kimse mantık ilmini mükemmel bir şekilde ilmen ve amalen tahsîl ettikten sonra her bir ilmin hakikatine nufûz edip, müslüman itikadına lâzım olan her bir itikâdi meseleye tasdik ve iman tahsil eder²⁵ ifadeleriyle mantığın sahih bir itikat içinde gereğini vurgular.

Mantığın lüzumunu farklı cihetlerden izah etmeye çalışan Abdullah Enverî, lazım-melzûm ilişkisiyle de mantığın gerekliliğine vurgu yapar. Bu hususta onun dile getirdiği mantıki usul şöyledir. “İlmin muhafaza edilmesi o ilmin meselelerini muhafaza etmekle olur; bu meselelerin muhafaza edilmesi de o ilmin her bir konusunu güçlük çekmeden bilebilmektir. Bu şekilde ilme vakıf olabilmek kıyas tertibini icra edebilmektedir. Öyle olunca ilmi muhafaza etmenin yolu kıyasın tertibini yapabilmekten geçmektedir. Bu nedenle ilmin gerektirdiği şey ve onu ifade edebilme kabiliyeti için mantığın ilmini ve icrasını iyi bilmektir. Burada, lazım olan mantık önce geldiğine göre melzûm olan ilmin husule gemlisi için önceden bilinmesi zaruridir. Eğer lazım olan şey tahakkuk ederse melzûn olan şey de tahakkut eder. Bu sebepten lazım iki türlü olup biri lâzım-ı mukaddem ki, zaten ve zamanen melzûmdan önce olup melzûmun vücuduna kadar hazırlanmış olup melzûmun tahakkuk anında muhakkak hâzır olmuş olur. Bu lâzıma, muktezâ denir. Biri dahî zâten melzûmdan sonra olup zamanen melzûmun anında tahakkuk eder. Evvelkine lâzım-ı mukaddem ve ikinciye muahhar denilir. Bu iki takdir üzere de “metâ tahakkaka’l melzûm tahakkaka’l lâzımü”^{*} kaidesi kesin bir şekilde doğru olur.”²⁶ Bu ifadeleriyle Abdullah Enverî, mantığın ve onun kurallarının lazım, diğer ilimlerin ise melzum durumda olduğunu, lazım olan

²⁴ Ahmet Muhtar, *Hulâsa-i Mantık*, İstanbul 1312, s.6.

²⁵ *El-Cedîde*, s.6.

* “Lazım tahakkuk ettiği zaman melzûm da tahakkuk eder” şeklinde tükçeye çevrilen bu ifadenin anlamı sebep gerçekleşince sonuçta gerçekleşir şeklindedir.

²⁶ *El-Cedîde*, s.21.

mantık bilinmeden melzum olan diğer ilimlerin meselelerinin anlaşılamayacağını mantıki bir metotla ispat etmeye çalışmaktadır.

Abdullah Enverî, mantığın lüzumunun aklî ve naklî delillerle sabit olduğunu ve İslâmî ilimlerin her bir dalından birçok âlimin hem ifadelerinde buna uyduklarını, hem de telif ettikleri eserlerini mantık metotlarına uygun olarak meydana getirdiklerini beyan ederek şu ifadelere yer verir: “Mantığın her bir ilim için ilk önce lazım olan şey olduğu müşahede edilmektedir. Çok açık aklî delillerle ve değerli âlimler tarafından açık bir şekilde naklolunduğu için mantık her bir ilimden önce öğrenilecek ilim oldu. Ve nice evliyâdan, Seyyid-i Şerif ve Mevlâna Câmî gibi zevatlar mantığın bahis ve icrasına önem vermekte, mantığa rağbet edilmesini tavsiye etmekte eserlerinde mantığı icradaki hünerleri görünmektedir. Diğer hadis âlimleri ve müfessirler gibi birçok ilim ehlinin eserlerinde, mantığı tatbik konusundaki hassasiyetleri güneş gibi gözükmekte ve ehli indinde mantık fevkalade kolaydır.”²⁷

İslâm âlimlerinin, fıkıh, akaid, tefsir, hadis, gibi ilimlerin hepsinin kurallarını mantık çerçevesinde işlediklerini belirten Abdullah Enverî, “Dinen lüzûmlu olan her bir şeylerini ve önemli olan dileklerinin îzâh ve beyânını mantık ile yapmışlardır. Asırlarında mantığı müzâkere edip kavramışlardır.”²⁸ ifadelerine yer verir.

Abdullah Enverî, hangi ilim tahsil edilirse edilsin mantık bilinmeden yapılan tahsilin eksik olacağını ve o ilmin kâmilan anlaşılamayacağını iddia etmektedir. Bir ilmi öğretirken meseleleri hakkıyla icra etmenin mantık bilmeden olmayacağını belirterek, maharetli âlimlerin bile bu metotla ibareleri anlayıp anlattıklarını, aciz bir talebenin ibareyi anlamada mantıksız asla başarılı olmayacağını vurguladıktan sonra şu tavsiyesini dile getirmektedir; “Ey din kardeşi ve ilim talebesi eğer ilimlerin hakikatini öğrenip maksadınıza kısa zamanda kolaylıkla ulaşmak istiyorsanız, ehlini bulup mantığın ilmini ve icrasını bu yeni faydalı metotla kâmilan öğrendikten sora bizim hâşiyelerimizi de tetkik edip hakiki bir âlimden ilim tahsil ederek ilim ve feyizden istifade ile Nebi Aleyhisselam’ın kalbinden onların vasıtasıyla ilim öğrenmeye çalışın.”²⁹

İnsanın arzu ettiği şeylerin başında dünya ve ahret saadetine ulaşmanın ve Allah’a yakınlığın en büyük hedef olduğunu belirten Abdullah Enverî, bununda

²⁷ *El-Cedîde*, s.21.

²⁸ *El-Cedîde*, s.21.

²⁹ *El-Cedîde*, s.22. Abdullah Enverî burada ilim öğrenmede tasavvufa da vurgu yapmakta olup gerçek ilmin nisbet sahibi bir zattan alınması gerektiğini belirtir.

başlangıcının Allah'n sıfatı olan ilimle olması gerektiğini zira ilmin zıddı olan cehaletle Allah'a yakınlığın mümkün olmadığını ifade ettikten sonra gerek zahiri ilmi gerekse zahir ilmin özü sayılan batınî ilmin tahsil edilmesi gerektiğini belirterek ilim tahsilinde usulün önemine işaret eder ve şöyle der: “ İlim tahsili usulsüz olmaz. Esâsı ve öncelikleri gerektiği şekilde bilindiği zaman o ilim kalaylıkla elde edilebilir. Ve hangi ilim olsa münkeşif olur, velev görmediği ilim dahi olsa da.”³⁰ İlim tahsilinde usulün ehemmiyetini sanatçının sanatını icrada bilmesi gereken kurallara benzeten Abdullah Enverî'ye göre, sanatçı elindeki maddeye şekil veremiyorsa işin usulünü bilmemiş olur. “Bunun gibi ibare maddedir, eğer ibareyi hakkıyla tertip edemiyorsa suretini bilmiyor demektir; bu suretin kolaylıkla meydana gelmesi de esasını ve mukaddimesini ve bütün gerekliliklerini kâmilen ve tafsilatıyla bilmek ile olur. Birine vakıf olmasa maksut hâsıl olmayıp fayda görülmez, görülse dahi noksan olur.”³¹ Abdullah Enverî'nin buradaki usulden ve mukaddimededen kastı mantık kurallarıdır.

Abdullah Enverî, ilim tahsilinde mantığa o kadar bağlıdır ki mantıksız ilim olamayacağı, olsa da eksik olacağı kanaatindedir. Onun “Bu mantık ilminin ilmen ve amelen her bir konusu gerektiği şekilde öğrenilmezse hiçbir ilim öğrenilemez. Ve öğrenilse dahi taklit olur tahkîk olamaz. Zîra mantık olmadıkça bir ilmin tahkîki mümkün olamaz.”³² ifadeleri mantığın kuralları bilinmeden öğrenilen ilmin sakat olacağı belirtir. İlmî bir meselenin tahkik edilmesinin akli delillerle belirlenmesi gerektiğini kaydeden Abdullah Enverî “Aklî vacip lüzûmdur. Bir şeyin lüzûm olması yani o olmadan olmaz demektir. Bu surette bu ibârenin ma'nâsı şu demektir, mantık meseleleri bilinmedikçe diğer ilimleri bilmek mümkün değildir.”³³ ifadeleriyle ilmin tahkik edilmesinde akli delilin vacip olduğunu ve bunun bulunmamasının mümkün olmayacağını, bu vücubu aklının de mantık olduğunu belirtmeye çalışır.

Abdullah Enverî, her bir ilmin veya sözün vücuda gelmesinin kavramlar (müfredat) ile önermelerden (kazaya) müteşekkil olduğunu bunlardan yoksun bir ibare ve ilmin meydana gelemeyeceğini belirtmektedir. Kavramların tarifile, önermeninde kıyasla bilinebileceğini, ilmin bunlara münhasır olduğunu, tarifile kıyas olmadan hiçbir bilginin bilimsel olmayacağını ifade ederek nazari ilmin meydana gelmesinin bu iki

³⁰ *El-Cedîde*, s.5.

³¹ *El-Cedîde*, s.4-5.

³² *El-Cedîde*, s.40.

³³ *El-Cedîde*, s.41.

şeye bağlı olduğunu kaydeder.³⁴ Burada, Abdullah Enverî mantığın lüzumunu, yine bir mantık kuralı olan bilimsel felsefenin, metodolojinin ve bilimsel metot öğreticilerinin konusu olan³⁵ tümevarım (istikra) yoluyla temellendirmektedir. Abdullah Enverî, cehaletle bir şeyin meydana gelemeyeceğini, cehaletin giderilmesinin de bu iki şeye yani kavramlar ve önermelerin bilinmesiyle mümkün olabileceğini vurguladıktan sonra “Çare yoktur, mantığın meselelerini bilmek lâzım oldu” ifadeleriyle mantığın cehaletin giderilmesinde temel bir unsur olduğunu belirtir.³⁶ O, Mantığın gayesinin meçhule ulaşmak olduğunu sık sık vurgulayarak mantığın bu işlevi sayesinde bilinmeyen şeyin bilinebileceğini belirtmektedir. Hiçbir ilme mantık bilmeden başlamanın doğru olmayacağını vurgularken “ kelamın kavramlar ile önermelerden ayrı olması mümkün olmayıp ve bunları izah etmek mantığa mahsustur. Mantığın beyân edeceği meseleler bilinmeden aslâ bir ilme başlamak ve o ilmi zabt etmek mümkün değildir.”³⁷ diyerek mantık bilmenin bir ilmi öğrenmeye başlarken şart olduğunu dile getirmektedir.

Abdullah Enverî, mantığın tasavvur ve tasdikten ibaret olduğunu, tasavvur ve tasdik de her türlü ilimde mevcut olduğunu belirttikten sonra tasavvurun bütün kavramları tariflemek, tasdik ise bütün önermeleri delille bilmek demek olduğunu dile getirir. O, mantığın lüzumunu, kurallarının önemini, bütün ilimlerin delillendirilmesinde ve doğru delilin kurulmasında daima tümevarım (istikra) yöntemiyle izah etmeye çalışır. Bütün ilimler kavram ve önermelerin bilinmesine bağlıdır ve kavram ve önerme mantık kurallarıyla belirlenir, neticede mantık bütün ilimlerin hatta her türlü konuşmanın esasını ortaya koymaktadır. Enverî, “Onun için bütün ilimlere hizmet edip her ilmin kendine bağlı olduğu ve önde geleni olmuştur.”³⁸ ifadeleri ile mantık için ilimlerin efendisi tabirini kullanır.

Abdullah Enverî’nin mantığın lüzumu hakkındaki görüşleri, mantığın lüzumunu mutlak manada vurgulayan Gazali’nin görüşleriyle de örtüşmektedir. Gazali mantık ilmine hem metot hem de epistemoloji (bilgi nazariyesi) açısından bakmaktadır. O’nun mantık anlayışı ontolojik olmaktan çok mantığın kesin bilgiyi ve bilimsel bilgiyi bize temin eden, zihnin doğru düşünmesini sağlayan bir ilim olduğu şeklindedir. Mantığın prensipleri ile elde edilen kesin bilgi, O’na göre ilmin ve aklın ölçüsü olduğu müddetçe akıl şaşırmasın ve ilim insanı saadete götürme imkânına kavuşur. Mantığın koymuş

³⁴ *El-Cedîde*, s.41.

³⁵ Taylan, *a.g.e.*, s.237.

³⁶ *El-Cedîde*, s.41.

³⁷ *El-Cedîde*, s.41.

³⁸ *El-Cedîde*, s.45.

olduğu mizan ve kıstaslar anlaşılıp gereğince tatbik edildiği zaman insanlar arasındaki anlaşmazlıklar ortadan kalkar, bu kıstasları anlayan herkesin yakine ulaşması mümkün olur ve izan ve insaf sahibi olarak bütün zor meselelerin üstesinden gelebilir.³⁹ Abdullah Enverî de Gazali gibi mantığı doğru düşüncenin ölçüsü görmekte ve her türlü saadetin kaynağını mantığı bağlamaktadır.

Abdullah Enverî, mantığın lüzumunu ciddiyetle delillendirmeye çalışıp onu her ilmin başlangıcı olarak görürken ilmine değil icrasına da sıklıkla vurgu yapmayı ihmal etmemektedir. “Mantığın lüzûmuna ve yazarın“gerekli” tâbirine bu kadar söz kâfidir. Lâkin gaye onun tatbiki ve icrasıdır. Sadece ilmi değildir. Târifinde “ta’sümü murâ’âtühe” (kurallarına uyan) sözü buna işaret etmektedir. Onun için hiçbir şeyin tatbiki olmadan mücerret ilmi fayda vermez, tatbik zaruridir, hangi ilim ve sanat olursa olsun.” Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Abdullah Enverî’nin mantık anlayışında mantığın icrası önemli bir yer tutmaktadır. Mantığın hem ilminin hem de icrasının ehli olan bir kişiden kısa sürede öğrenilebileceği hususunda da “Ve mantığın tatbikini ilmiyle beraber öğrenmek bu ilme aşına olan bir kimseden beş on gün mütalaa etmekle ve bizim haşiyelerimizi de müzakere etmekle mümkün olabilir.”⁴⁰ ifadelerini kullanır.

Abdullah Enverî, adap ilminin ve münazaranın da mantığa şiddetle muhtaç olduğunu belirtirken “Zîra bir sözde dava, delil ve kıyas tertipleri olmadıkça o sözün doğruluğu ortaya çıkamaz.” ifadelerini kullanır. O, kendisinde mantık mesleği hakkıyla icra edilmeyen her türlü sözün neyi ifade ettiği bilinmeyeceği için kendisiyle hüküm icra edilemeyeceği kanaatini taşır.⁴¹ Mantık ilminin zaruretine akli ve nakli delillerin nihayeti yoktur. Onu inkâr eden bizzat cahil ve ahmaktır”⁴² ifadeleriyle mantığın lüzumuna akli ve nakli deliller bulunacağını belirterek bu ilmi inkâr edenleri ahmaklıkla itham etmektedir.

2.3.3. Mantık-İman İlişkisi

Abdullah Enverî, her söz ve fiilde mantıki tutarlılığı itibara almasının neticesi olarak müslümanın imanının da tahkiki iman olması gerektiği kanaatini taşır. Bu tahkiki imanın da mantıkla ilişkisini kurmaya çalışır. “İman meselelerinde muhakkik olunmalı” diyen Abdullah Enverî mukallidin imanının makbul olsa da imanın delilsiz olmaması

³⁹ Hüseyin Çaldak, *Arisrotales Mantığının İslâm Usûl Bilimlerine Etkisi*, Yayınlanmamış Dr. Tezi, Erzurum 2006, s.19

⁴⁰ *El-Cedîde*, s.45.

⁴¹ *El-Cedîde*, s.112.

⁴² *El-Cedîde*, s.42

gerektiğini,⁴³ mukallidin delili terk ettiği için sıkıntı çekeceğini⁴⁴ belirtmektedir. İmanın tahkiki hususunda; “Her ne kadar mukallidin imanı sahih derler ise de işlerinde delilsiz olmaz.”⁴⁵ ifadelerine yer verir.

İmanın insanın kalbinde nasıl meydana geldiğinin anlatan Abdullah Enverî; İbn Hacerî’l-Askalânî’nin *Usul-i Hadîs-i Buhtiyîye* adlı risâlesinden şunları aktarır. “Kalpte hâsıl olan ilim iki türlü olur: Birincisi, zaruri ilim ki; hem avam hem de havas bu ilimden haberdar olabilir; hisler dediğimiz görerek, işiterek, duyarak hissederek meydana gelen ilim gibi. İman-her ne kadar imana vesile olsa da- bu kısma dâhil değildir. İkincisi ise ilmi nazarıdır ki, delil ile hâsıl olan ilimdir. İman ve itikâdî meseleleri tasdik bu kısımdandır. Bu ilim avama hâsıl olmaz. Ancak düşünce ehli âlime hâsıl olur. Yâni delilin her bir şartını ve şekillerini mükemmel bir surette bilip ve doğru bir şekilde arz ederek kasdını isbâta ehliyeti olan kişiye hâsıl olur. Çünkü mantık bilinen şeylerle bilinmeyen şeyleri ortaya koymak içindir. Ve bilinen şeyler kıyastır.” Hayalî’nin *Süleykûti*’sinden de şu alıntıyı yapar; “İman tertîbi mukaddemât ile hâsıl olur.” İman her ne kadar vehbî ve lûtf ise de sebeplerinin meydana gelmesi ancak kıyaslar tertip ederek olur.⁴⁶ Bu ifadeleri ile Abdullah Enverî imanın bir istidlal ve nazar işi olduğunu bu istidlalin de sahih olmadığı takdirde doğruya ulaştıramayacağını vurgulamaya çalışarak metodolojik bir şekilde iman ile mantığı ilişkilendirmektedir.

Abdullah Enverî, eserinin diğer bir yerinde de “İtikâdî meseleler gibi tahkîk icâp eden yerlerde öncülleri yakîniyâttan getirip, muhatabı ikna edici olmak lâzımdır”⁴⁷ ifadelerini kullanırken itikâdî meseleleri ispat etmek için mantık kurallarını icrada en kuvvetli hükmü veren öncüllerden oluşan yakiniyyat kullanmanın ve mümkün mertebe burhan ile istidlal etmenin gereğine⁴⁸ vurgu yapmaktadır.

Mantık kurallarının uzak veya yakın bir şekilde kişinin imanında kemale ermesine vesile olduğunu silsile şeklinde izah eden Abdullah Enverî, tasavvurun tasdik için bilinmesi gerektiğini tasdikinde önermeler ihtiyacının olduğunu belirtir. “Önermeler dahî bilinmekle en değerli istek olan dini meselelere ve dünyevi hedeflere götüren kıyâs tertip edilebilir. Bu vesileyle hedeflere ulaşılır ve tam bir tasdik ile kâmil iman ortaya çıkmış olur.” ifadeleri ile mantıktan imanın olgunlaşmasına bir yol bulmaya

⁴³ *El-Cedîde*, s.87.

⁴⁴ *El-Cedîde*, s.6.

⁴⁵ *El-Cedîde*, s.42.

⁴⁶ *El-Cedîde*, s.7.

⁴⁷ *El-Cedîde*, s.125.

⁴⁸ *El-Cedîde*, s.127.

çalışır. İlimden maksat vacip olan itikadî meselerin ilmüne ulaşmak olup bunun için mantığın meseleleri olan beş tümel, tarif (kavl-i şârih) ve önermelerin yakın veya uzak mutlak bir tesiri olmakla mantık elzem ve kendine muhtaç olunandır. Tarifsiz müfret bilinmez, müfretsiz kazıyye olmaz, kazıyyesiz kıyas olmaz, kıyâssız mühim meseleler ortaya çıkamaz.⁴⁹

İmanın dil ile ikrardan ziyade kalp ile tasdikten ibaret olduğunu belirten Abdullah Enverî, “Zira iman bütün itikâdi meseleleri kalb ile tasdiktir. Tasdik delile bağlıdır. İman teorik bilginin meydana gelmesiyledir, teorik bilgi de delil ile meydana çıkar.” İfadeleriyle bu kalbi tasdik delilsiz geçersizliğini belirterek mantığın icrasının imanda kullanıldığını ifade etmek için “Bu surette mantığın tatbik bilgisinin bahsi, iman bahsi demek olur.”⁵⁰ der.

Abdullah Enverî de birçok İslâm âliminin şahika-i cebelde* olan kimsenin kâinattaki düzen ve ahenge bakarak delil yoluyla Allah’ın birliğini bulması gerektiği görüşünü savunmaktadır.⁵¹ O, insanın kâinata bakarken burhan vasfıyla bakıp oradan Allah’ın varlığını delillendirmesi gerektiğini, bu şekilde bir delillendirme ile her türlü mahlûkâtın Allah’ın birliğine bir eser olması sebebiyle her birini gördüğünde hemen Allah’ın varlığına ve birliğine delil ile her geçen gün tevhitte kemale ermesi ve onda

⁴⁹ *El-Cedîde*, s.85.

⁵⁰ *El-Cedîde*, s.43.

* “Şahika-i cebel” kavramı dağ başında kalmış kimse demektir. Bu ifadeyi İslâm aleminde İmam-ı Rabbanî lakabıyla meşhur olan Ahmet Faruk Es-Serhendi *Mektubât* adlı eserinde kendisine İslâm tebliği ulaşmamış kimse anlamında mecazi bir ifade olarak kullanmıştır. Bkz. Ahmet Faruk Es-Serhendi, *Mektubât*, C.I, Kahire: tarihsiz, s.313.

⁵¹ Ehl-i Sünnet itikadında tartışmalı bir konu olan dağ başında kalmış, kendisine İslâm tebligatı ulaşmayan kişiler hakkında Maturidi mezhebinin görüşü bu kimselerin akıllarını kullanarak Allah’ın varlığını istidlal yoluyla bulmaları gerektiği, aksi takdirde cehennemde ebedi kalacakları yönündedir. Bu konu için bkz; Ali el-Karî, *Dav’ül-Meali fi Şerh-i Bed’il-Emali*, İstanbul s.30; Molla Husrev, *Mirgâtü’l-vusûl Fi Şerhi mir’âtü’l-usûl*, İstanbul: s.280. Bu konu ile alakalı Nureddin Es-Sabûnî, *El-Bidayetü Fi Usuli’d-Din* ve *el-Munteka* adlı eserlerinden Ebû Hanife’den şu nakli yapmaktadır: “Göklerin, yerin, kendi vücudunun ve diğer yaratıkların fevkalâde yaratılışını müşahede edebilen bir insan için yaratıcısını bilmemesinde hiçbir mazeret mevcut değildir; şayet Allah hiçbir peygamber göndermemiş olsaydı bile, insanların akıllarını kullanmak suretiyle yaratıcısını bilmesi gerekirdi.” Bkz., Nureddin Es-Sabuni, *El-Bidayetü Fi Usuli’d-Din, Trc.*, Bekir Topaloğlu, Ankara 2005, s.85-86; Ehl-i Sünnet’in diğer kolu olan Eş’ariyye’ye göre; bu durumda olan insanlar Allah’ın varlığını bilmekle yükümlü değildirler. Bu ekolün imanı olan Eş’ari, “Hiç bir şey akıl yoluyla insan üzerine gerekli olmaz. Akıl yoluyla olsa olsa bazı şeylerin iyiliği ve bazı şeylerin kötülüğü bilinebilir” ifadeleriyle Maturîdî’lerin aksi görüş ileri sürer. Bkz, N. Es-Sabuni, *a.g.e.*, s.86; Es-Serhendi, *a.g.e.*, s.314; İmam-i Rabbanî de bu konu ile alakalı olarak bir mektup kaleme almıştır. O, Eş’arî ile aynı görüştedir. Bu durumda olan kimselerin cehennemde ebedi kalmaları hususunun çok ağır bir hüküm olduğunu belirttikten sonra çözüm önerilerine değinip sonunda kendi kanaatini “bu durumda olan kişiler hesaplarını verip dünyada yaptıklarının cezasını çektikten sonra hayvanlar gibi toprak olurlar” ifadeleriyle beyan etmiştir. Bkz., Es-Serhendi, *a.g.e.*, s.313-314. Konu ile alakalı diğer bir değerlendirme için bkz. *Şerhu’l Fıkhi’l-Ekber*, Aliyyü’bnü Sultan Muhammed el-Garî, Beyrut: 1997, 110.

kuvvet bulması gerektiğini belirtmektedir.⁵² Bazı Allah dostlarının “marifetullah” kavramından insanın Allah’ın gayri olan mâ-sivayı (Allah’tan gayrisi) bilmesi, mâ-siva ile de Allah’ı bilmesi demek olduğunu beyen eden Enverî, eserlere bakarak delil ile tevhide ulaşması gerektiğini, bu şekilde kesin bilgiye (ilm-el-yakîn), gözüyle görmüş gibi (ayn-el-yakîn) ve yaşamış gibi (hakk-el-yakîne) ulaşmaya muvafık olunabileceğini dile getirerek doğru yolun delil ile bulunabileceğini ifade eder.⁵³

Abdullah Enverî, imanın şüphe götürmeyeceğini belirttikten sonra bu şüphenin defedilmesi için mantığın zaruretine değinirken “delil olmadıkça şüphe ortadan kalkmaz. Hâlbuki imanda şüphe hatâdır,” ifadeleriyle delilin zaruretine işaret eder.⁵⁴

Abdullah Enverî’nin bu düşüncelerinde, onun iman konusunda mantık kurallarına sıkı sıkıya bağlı olduğu, imanda delillendirmenin çok mühim bir yer tuttuğu ve kişinin imanının kemale ermesi için imanını bir delil yolu ile vücuda getirmeye muhtaç olduğunu vurguladığı anlaşılmaktadır. Kişinin inancının taklit seviyesinde kalmadan tahkik mertebesine çıkmasının ehemmiyetine işaret eden Abdullah Enverî, mukallidin imanını delillendiremediği için sorumluluğunun ortadan kalkmayacağını, vahiyden haberdar olmayan kişinin bile delillendirme yöntemiyle pekâlâ kâmil imana ulaşabileceğini belirtir.

2.3.4. Mantık Eleştirileri Hakkındaki Görüşleri

Abdullah Enverî’nin özellikle İslâm âleminde mantık ilmine yapılan eleştiri hususundaki yaklaşımı, mantığın bizatihi kendine değil mantığı bize intikal ettiren kişilerin inançları ile alakalıdır. Onun İslâm âlemindeki mantığa olan eleştirisi ise mantığın eğitimindeki metotla alakalıdır.*

⁵² *El-Cedîde*, s.127.

⁵³ *El-Cedîde*, s.127.

⁵⁴ *El-Cedîde*, s.128.

* İslâm bilginlerinin mantığa yaptığı eleştiriler iki noktada toplanabilir: Birincisi, dinî kaygılar; İslâm düşüncesini yabancı etkilerden koruma, dini ilimlerin ihmal edileceği kaygısı, mantığın İslâm dünyasına yabancılar tarafından sokulmasıdır. İkincisi ise ilmi kaygılardır ki mantığın konularının ve kavramlarının ilk etapta müslüman bilginler tarafından yadrganması, mantık prensiplerinin geleneksel kelimetotlarına ters düşmesi, ilmi faaliyetleri mantığa dayandırmanın zaruri olmadığı iddiasıdır. Bkz. Emiroğlu, *a.g.m.*, s.23; İslâm bilginleri arasında farklı disiplinlere mensup âlimler mantığa eleştiri yöneltmişlerdir. Bunların her birisinin mantık eleştirisinin farklı sebepleri bulunmaktadır. Mesela fıkıhçılar ve kelamcılar mantık metotlarıyla bu ilimlerin prensiplerinin uyuşmadığı yönünden, mutasavvıflar ise doğrudan mantığın değil aklın yetersizliği cihetinden mantığa karşı eleştirel tutum serdetmişlerdir. Daha geniş bilgi için bkz, Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirisi*, Ankara 2010, s.20-27. İbn Haldun, kelam bilginlerinin mantığa olan menfi tutumlarının, kelam ilminde tespit ettikleri mukaddimelerin mantıkla uyuşmadığı ve mantığın kabul edilmesi halinde itikadî ve dinî akidelerin ispatı için bahis konusu edilen delillerin batıl olacağı zannına kapıldıkları için bu mesleği men

Abdullah Enverî, “Anla ki mantık abes olarak tertip olunmamıştır”⁵⁵ ifadeleriyle mantığın gereksizliği hakkında yapılan eleştirilere cevap verdikten sonra, ilk mantık müelliflerinin inançlarına atıfta bulunmaktadır. O, “Her ne kadar ilk başta mantık bilginleri filozof olup küfür içinde de olsalar onların küfrü, mantığı sadece bozuk (fasit) emellerine âlet etmeleri ve onu gerektiği şekilde kullanmamalarından meydana gelmiştir.” ifadeleriyle ilk mantıkçıların mantığı bozuk düşünceleri için kullandıklarını iddia etmektedir. Abdullah Enverî’nin ilk mantıkçıların filozof olmaları ve mantığı bozuk düşüncelerinin aleti yapmak istedikleri yönündeki iddiası daha önce mantığa karşı ciddi eleştiriler yönelten İbn Teymiyye’nin görüşleriyle örtüşmektedir. İbn Teymiye, İslâm âleminde mantığa karşı ileri sürdüğü fikirlerle ve bu karşı tutumu beyan eden kitaplarıyla öne çıkan bir Kelam bilginidir. O, *er-Redd ale’l-Mantıkıyyin, Nakzu’l-Mantık* adlı eserlerinde mantığa karşı olan olumsuz tutumunu temellendirmeye çalışmıştır. *er-Redd ale’l-Mantıkıyyin* adlı eserinde mantığa karşı olan olumsuz tutumunun sebeplerinden birini de Abdullah Enverî’nin de vurguladığı filozofların, metafizik konularında yaptıkları hataların mantıktan kaynaklandığı, müslüman filozofların da İslâm’a aykırı görüşlerinin tek suçlusu olarak Aristo mantığını benimsemeleri, mantığın İslâmi ilimlere nüfuz etmesi ve Kelam gibi temel İslâm bilimlerinin metotlarını mantığa dayandırmada taşıdığı endişelerden kaynaklandığını belirtmektedir.⁵⁶ İbn Teymiyye, kavram ve kıyas gibi mantığın konularını da eleştirmekte olup bu eleştiriler Abdullah Enverî’de bulunmadığı gibi o mantığın bütün metotlarına sıkı sıkıya bağlıdır.

Mantığa çok güvenmesine rağmen filozofları mantığı kötü emellerine alet etmekle eleştiren Abdullah Enverî “Sadece akıllarına uyup kafalarının estiği şekilde hareket etmelerindedir.” ifadeleriyle akıl-nakil hususunda nakli esas aldığını, bu kişilerin bu ümmette bulunmuş olsalardı İslâm naklinden haberdar olmakla mutlaka kible ehli olacaklarını belirtmektedir. Burada onun akılla nakli bir arada kabul etmesi ve

ve inkâr ettiklerini belirtir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, C.II, İstanbul 2004, s.889. Mantığa karşı menfi tutumun diğer bir sebebi de onun din alanında sonradan ihdas edilmiş bir bidat olarak görülmesidir. Zaten o, İslâm dünyasında sonradan ortaya çıkmış bir ilimdir. Erken dönem İslâm bilginleri onunla meşgul olmamışlardır. Dolayısıyla İslâm’da gereksizdir. Bkz. Çaldak, *a.g.e.*, s.11.

⁵⁵ *El-Cedide*, s.9; Abdullah Enverî’nin bu ifadesi İslâm âleminde mantığa yapılan eleştirilerin ikinci kısmını teşkil eden mantık kurallarının ilmi faaliyetlerde gereksizliği ve faydasının olmadığı yönündeki iddiaya cevap niteliği taşımaktadır.

⁵⁶ Hasırcı, *a.g.e.*, s.31-32.

itikâdi konuların ortaya çıkmasında naklî delilin hazır olup akli delil olan mantığın buna muvafakatinin gereğine işaret etmektedir.⁵⁷

Fıkıh kitaplarındaki mantığın okutulmasına karşı olumsuz tutumun sebebinin filozofların küfürlerinden kaynaklandığını ifade eden Abdullah Enverî “Hâlbuki bir âleti kendi kullanın alanında kullanmamaktan âletin fenalığı lâzım gelmez; belki onu kullanan fena olmuş olur” diyerek filozofların fenalığının mantığın fenalığını gerektirmeyeceğini belirtmiştir. O, “Açıktır ki, ayetler ve hadislerdeki bir hükmü ispat mantık ile ve mâddesi ve şekli de düzgün kıyaslar iledir”⁵⁸ sözüyle de Kur’an ve hadisten çıkarılan hükümlerin mantıkla olan irtibatına vurgu yapmıştır.

Mantığın tatbikinde her hangi bir bozukluk bulunmuş olsa, kendisinde mantık tatbik edilen ibarenin makbul olmayıp ayıplanacağını belirten Enverî, böyle olunca mantığın kötü olmasının mümkün olmayacağını belirtir. Mantığı benimsemeyen birisinin birçok doğru sözü de anlayamayıp şuarsuz hareketinden dolayı hataya düşeceğini ve bu hatasının özür sayılmayıp kendisinden hesap sorulacağını ifade eder.⁵⁹

Her mükellefin ister kadın ister erkek olsun ilm-i halini öğrenmesinin farz olduğunu “İlim öğrenmek her müslüman kadın ve erkeğe farzdır” hadisine atıf yaparak hatırlatan Abdullah Enverî, “Farzın terkinde özür kabul edilmez. İnsana bir şeyin farz olmasının sebebi olan akıl, hayat, hisler ve muallim gibi sebepler hazır oldukça” ifadeleri ile Gazalî gibi, adeta mantığın öğrenilmesini farz olarak görmektedir.⁶⁰

Abdullah Enverî, mantığın bizatihi kendisinin asla lüzumsuz bir şey olmadığını beyan etmekle beraber mantık eğitimini eleştirmekte ve kendi zamanında yapılan mantık eğitiminin boşa vakit harcamadan başka bir işe yaramadığını savunmaktadır. O, zamanında yapılan mantık eğitimini “Üç beş sene mantık içinde uğraşır asla hakikate ulaşamaz. Bir sözdeki hedeflenen şey üzerine bilinen mantık kurallarını icra etmeye gücü yetmez.” ifadeleriyle eleştirirken metot yanlışlığına işaret etmekte ve mantığın teorisinden ziyade tatbikindeki eksikliği dile getirmeye çalışmaktadır. İfadelerinin devamında mücerret mantık ilmi ile uğraşmanın bir faydası olmayacağını hatta bunu abesle iştigalden ibaret olduğunu belirten Abdullah Enverî bu durumda mantık eğitimini ehlinde öğrenmemekten kaynaklandığını dile getirirken bu ilmin öğretiminde hocanın önemine dikkat çekmeye çalışmaktadır.

⁵⁷ *El-Cedîde*, s.9.

⁵⁸ *El-Cedîde*, s.9.

⁵⁹ *El-Cedîde*, s.10.

⁶⁰ *El-Cedîde*, s.10.

Abdullah Enverî, fıkıh kitaplarında mantık eleştirisinin sebebinin bu kitapların yazarlarının mantık bilmediklerinden kaynaklandığını belirtir ve Arapları da mantık bilmemekle itham eder. Arap ulemasını eleştirirken “Ve yakın asırda bulunan fıkıh kitabı sahiplerinin Arap olmaları münasebetiyle onlar mantığı daha fazla eleştirirler. Arap uleması aslâ mantığa müttalî değildir. Akait ilmine dahî hakkıyla meyledememektedirler. Bununla beraber ibâreleri mantık ile doludur. Keyfîyyâtını bilemediklerinden ilimlerinde o kadar kuvvetli olamazlar.” ifadelerine yer verirken fıkıh kitaplarında yer alan mantık eleştirisinin cehalet sebebine bağlı olduğunu, mantığı bilmediklerinden dolayı bu âlimlerin ilimlerinde de tahkik bulunmadığını dile getirir.⁶¹

Ulemayı mantığı iyi bilmemekle tenkit ederken onların da kaleme aldıkları eserlerin mantık kuralları ile dolu olduğunu belirten Abdullah Enverî, ancak mantığın niteliğini bilmedikleri için işin içinden çıkamadıkları, bu sebeple uzun uzun ifadelerle oyalandıklarına işaret eder. Onun, nazarında ilimde tahkik mesabesine ulaşmak için mantık bilmek veya Arap lisanına iyi vakıf olmak gerekmektedir. Mantık bilmeyen birinin Arapça’yı iyi bilmesinin onun bu eksikliğini telafi edebileceğini “Meğerki konuşması fasîh ve Arap diline vakıf olursa o kabul edilmiştir.” ifadeleri ile anlatan Abdullah Enverî sahabeyi örnek göstererek onların Arap lisanına vukûfiyetleri sebebiyle fazla ilim ortaya çıkarmaya gerek duymadıklarını, bu kadar fazla ilmin sonradan ortaya çıktığını belirtir.⁶²

Abdulla Enverî’nin bu tespitini, İmam-ı Şafî’ nin mantığa karşı menfî tutumunda sarfettiği “İnsanlar, Arap dilini terk edip Aristoteles’in diline meylettiklerinde ancak hataya düşerler” görüşüyle uyuşmaktadır. Şafî’nin Arap dilinden kastı, dil ile beraber ortaya çıkan mantık prensipleridir. Ona göre; “Arap dili öyle bir dildir ki, Kur’an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye metinleri o dil ile gelmiştir.” İmam-ı Şafî’ nin kastı şudur: İnsanlar ne zaman apaçık Arap dilini doğru dürüst kullanır, manalara delalet eden lafızların delalet yollarını bilir ve Arap dilinin sırlarını idrak ederlerse, işte o zaman onlar mantıktan uzak dururlar.⁶³

İlmin bu kadar çoğalmasının sebebinin cehalet olduğunu “El-ilmü noktâtün kesserehe’l câhilûn” (ilim bir nokta idi onu cahiller çoğalttı) darb-ı meseli ile delillendiren Abdullah Enverî, mademki cehalet vardır ve bu kadar eserin yazılma

⁶¹ *El-Cedîde*, s.10.

⁶² *El-Cedîde*, s.10.

⁶³ Çaldak, *a.g.e.*, 12.

sebebi de odur; o zaman cehaletin ortadan kaldırılması için mantık mutlaka gereklidir. Çünkü cehaleti ortadan kaldırmak mantıkla mümkündür.⁶⁴

Abdullah Enverî'nin yakın dönemdeki Arap ulemasını hem mantık hem de kelam bilmemekle eleştirmesi dikkate değer bir husustur; zira o dönemde yazılan birçok mantık eserinde böyle bir eleştiriye rastlanılmamaktadır. Nihat Keklik'in "mantık, XVIII. asırda Kant ile zirveye ulaştı, aynı asırda İslâm âleminde ise artık inhitat halinde idi. İslâm dünyasında XV-XVII. asırlar arasında yapılan mantık çalışmalarının bu ilmi asıl gayesinden uzaklaştırdığını bize göstermektedir"⁶⁵ ifadeleri ve Abdulkuddûs Bingöl'ün "XVI. asırda Avrupa'da gelişen yeni bilim anlayışına paralel olarak ortaya çıkan yeni mantık cereyanlarından Osmanlı dünyası ancak XIX. asrın son çeyreğinde haberdar olmaya başladı. Bu ilmi bir zorunluluk neticesinde değil, Avrupaî tarzda eğitim veren müesseselerinde örneklerine uygun olarak verilen dersler münasebetiyle olmuştur. Bu dönemde yazılan eserler araştırma ve ilmi kaygılardan dolayı değil, pedagojik gayeler öne çıkarılarak yazılan eserlerdir. Dolayısıyla mantıkta yaratıcılıktan uzak kalınmıştır."⁶⁶ şeklindeki Abdullah Enverî'nin dönemini ve öncesini içine alan tespitleri Abdullah Enverî'yi tasdik eder mahiyettedir.

⁶⁴ *El-Cedîde*, s.12.

⁶⁵ Keklik, *a.g.e.*, s.70.

⁶⁶ Bingöl, *a.g.m.*, s.19.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ABDULLAH ENVERÎ'NİN KLASİK MANTIK KONULARINA BAKIŞI

3.1.Kavramlar

Müteahhirin dönemi İslâm mantıkçıları mantığı “tasavvurât” ve “tasdîkât” şeklinde iki bölümde incelemişlerdir. İlk bölümde kavramların analizi, delalet türleri, beş tümel, tarif konularını; ikinci bölümde önermeler, kıyas, burhan, cedel, safsata, hitabet ve şiire dair önermelerin bilgi açısından geçerliliğini incelemişlerdir.¹

Abdullah Enverî müteahhirin dönemi mantıkçıların mantığın tasnifi hakkında benimsediği tasnifi aynen benimseyerek mantığı evvela iki kısımdan müteşekkil olduğunu belirtmektedir. Bu da “tasvir” ve “tasdik” diye kavramlaştırılan, kavramların bilgisi ve o kavramların biri birine nispetinden meydana gelen hüküm verme bilgisidir. O, kavramı(tasavvur) ve hükmü (tasdik) “tasavvur dedikleri bütün cüz’î lafızları (kavramlar) ta’rifle bilmek ve tasdik dedikleri bütün önermeleri delîliyle bilmektir” ifadeleri ile özetlemektedir. “Tasavvur tarafı gerektiği şekilde bilindiğinde bu bilgi kavramların bilgisine ulaştırır. Tasdik tarafı bilindiğinde önermelerin ilmüne ulaşılır.” ifadeleri ile kavram ve önermenin bilgisinin tasavvur ve tasdikle irtibatını vurgulamaya çalışır. Kavramı bilmenin tarif ile olabileceğini, tarifin de mürekkebe ve tek olması hasebiyle, tek ve mürekkebin bilinmesine bağlı olduğunu belirtir. Önermeri bilmenin ise kıyası bilmeye bağlı olduğunu ifade eden Abdullah Enverî, kıyasın maddi olan kısmının beş küllî (külliyyat-ı hams) olması hasebiyle beş tümelin zikrinin gereğini belirtir.² Mantığın konularının biri biri ile olan bağlantılarını vurgulamak için bir silsile halinde onların her birinin diğeri için gerekliliğini ifade etmeye çalışır. Onun “kavramın hükümden önce olması lazımdır, beş tümel de tasavvurdan önce bilinmesi lazımdır. Evvelâ mâddi taraf hâzır olmadıkça sûret üzerine gelip kül meydana gelmez.” ifadeleri mantık konuları arasındaki irtibatı ve lüzum ilişkisini belirtir.³

Abdullah Enverî kısaca tasavvur ve tasdik ayrımını izah ettikten sonra mantığın konularını dörde taksim eder ve bu tasnifin ayrıntılarına girer. Ona göre; birisi tasavvur olan kavramların başlangıcı “beş küllî” ve birisi maksadı olan “tarif” ve birisi

¹ Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *DİA*, C.XL, İstanbul 2011, s. 127.

² *El-Cedide*, s.46.

³ *El-Cedide*, s.45.

tasdikin yolu olan önermenin başlangıcı “önerme” ve birisi maksadı olan “kıyastır.”⁴ Abdullah Enverî bu taksimle mantığı beş küllî, tarif, önermeler ve kıyas olmak üzere dörde ayırır. O, bu taksimi yaparken beş küllî ile tarifi tasavvurla, önerme ve kıyası da tasdikle ilişkilendirirken “mûsil-i baîd” ve “mûsil karîb” ifadeleri ile bu alt bölümler arasında da bir silsile oluşturmaya çalışır.

Abdullah Enverî'nin yapmış olduğu bu tasnif diğer mantık kitaplarında rastlanılmayan bir tasniftir. Mantığı tasavvur ve tasdik diye müteahhirin mantıkçılar ikiye ayırmakla beraber bunların içinde ayrıca bir tasnif fazla rastlanılmayan bir yaklaşımdır. Abdullah Enverî'nin yaptığı tasnife benzer bir tasnif de Ahmet Muhtar'ın *Hulasâ-i Mantık* adlı eserinde görülmektedir. Ahmet Muhtar mantığı tasavvur ve tasdik diye iki kısma ayırdıktan sonra “bunlar da başlangıçlar ve maksatlar namıyla iki kısma ayrılmıştır ki tasavvurât tarafının başlangıcı beş tümel, maksadı tarif, tasdikâtın başlangıcı önerme maksadı kıyastır”⁵ ifadeleri ile Abdullah Enverî'ye benzer bir sınıflama yapmaktadır. Ahmet Muhtar'ın benimsemiş olduğu taksim şekli başka bazı mantık kitaplarında görülmektedir.⁶

Mantığın konularını dörde ayıran Abdullah Enverî, bu taksimden sonra, “Bu surette bu dört konu haddizâtında vesiledir, asıl matlup değildir” ifadeleri ile zikredilen dört mantık konusunun mantığın asıl gayesi olmadığını sadece birer vesile olduklarını belirtmeye çalışarak mantıkta asıl bahsedilmesi gerekenin ve kendisine “en son hedef” (mebhas-i aksâ) ismini verdiği tarif edilen (mu'arrif) ile netice olması gerektiğini belirtir. Ona göre; tasavvur ve tasdik bilinen kavramlar (ma'lûm u tasavvurî) ve bilinen önermelerdir; ancak muarrif ve netice ise bilinmeyen tasavvurlar ve bilinmeyen tasdiklerdir. Bunlar tarif ve delillendirmeden sonra malum olurlar. Tarifin hedefi bilinmeyenin bilinmezliğini giderip bilinen şey yapar; kıyas ise bilinmeyen önermelerdeki bilinmezliği kaldırıp bilinen yapar. Tarif edilen (muarrif) ile neticeyi de bu taksimin içine alan Abdullah Enverî, mantığın konusunun altı olduğunu ancak tarif ile muarrif ve kıyas ile neticesi arasında lüzum alakası olduğu için bunların terk edildiğini belirtir.⁷

Abdullah Enverî, mantığın konuları hakkında bu taksimâtı yaptıktan sonra beş tümel konusunun niçin önceden zikredildiğini belirtir. Beş tûmeli “kelimât-ı hams” diye

⁴ *El-Cedide*, s.46.

⁵ A.Muhtar, *a.g.e.*, s.6.

⁶ Bkz. Abdurrahman Nâcim, *Türkçe Mantık Hulâsası*, İstanbul 1306, s.2.; Ahmet Hamdi, *Muhtasar-ı Mantık*, İstanbul 1299, s.3.; Süleyman Zühdi Züştevî, *Mantıku't-Tayr Risâlesi*, İstanbul 1304, s.5.

⁷ *El-Cedide*, s.47.

tabir eden Abdullah Enverî “Zîra kavram hükümden önce olup kavramın da öncesi olan beş tümel hepsinin önünde oldu” ifadeleri ile beş tümelin, tasavvurun girişi olduğu için önceden zikredilmesi gerektiğinin vurgular.⁸

Abdullah Enverî eserinde mantık konularını işlerken bir sıra takib etmemekle beraber mantığın bütün konularının zikrederken aralarında bir silsile oluşturmaya ve önce zikredilmesi gereken konunun niçin önce veya mantıkla alakası yokmuş gibi gözüken bir hususun niçin zikredildiğinin belirtmeye çalışır. Delalet konusuna da girmeden aynı yöntemi benimseye Abdullah Enverî “Lâkin ifade ve istifade lisan ile telaffuza tevakkuf eylediği için bu makamda lafızdan ve nispeti olan delâletten bahsetmek gerekti” ifadeleri ile maksada vesile olduğu için lafız ve delaletten bahsedildiğine de vurgu yapıp, ifadelerinin devamında, lafzın ma'nâsına olan delâleti ve alakasını bilmek lafızdan önce olduğundan delalet bahsinin de niçin önce zikredildiğini belirtir.⁹

3.1.1. Delâlet

Delalet; klasik mantık kitaplarında “bir şeyin öyle bir hal üzerine olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lazım gelir” diye tarif edilir. Bu iki şeyden ilkinde dâl ikincisine medlûl denir.¹⁰ Delalet; delalet-i lafzıyye ve delalet-i ğayr-i lafzıyye diye ikiye ayrılmaktadır. Bu iki kısım da kendi arasında üçer kısma ayrılarak toplam altı kısım delalet ortaya çıkar.¹¹

Abdullah Enverî, mantığın kıyas bahsinde geniş bilgiye sahip bir âlim olduğu için mantığın bütün konularına kıyas penceresinden bakmaya çalışmıştır. Mantık konularına girmeden evvel kelimenin delaleti daima işlene gelen bir husustur. Abdullah Enverî de mantık konularına delaletten başlamış; ancak delalet bahsinde bile nasıl kıyas yapılabileceği üzerinde durmaya çalışmış “ Delâlet bahsinin tertibatı ve kelâmı tamamlanıp kıyasları onbini geçmiştir.”¹² ifadeleri ile delalet bahsinde yapılabilecek kıyas adedinden bahsetmiştir.

Delalet konusunun mantığın önemli bir bölümü olduğunu vurgulayan Abdullah Enverî delaletin bilinmesinin birçok ilmin tahsilinde kolaylığa vesile olacağını belirtir. “Bu delâlet bahsinin öğrenciye layıkıyla öğretilip her türlü şekline vakıf olmakla zihni

⁸ *El-Cedîde*, s.47.

⁹ *El-Cedîde*, s.48.

¹⁰ M. Naci Bolay, “Delalet”, *DİA*, C.IX, İstanbul 1994, s.119.

¹¹ N.Öner, *a.g.e.*, s.32.

¹² *El-Cedîde*, s.64.

iyice açılıp çok şeyden haberdâr ve bu ilmi öğrenme yolu kolaylaşır. Tâki delâletin hedefi olan hidayeti bulur” ifadeleriyle lafzın delaletinin bilinmesiyle hidayet arasında bağlantı kurmaya çalışmaktadır. O “Zîra hidâyet; delâletü'l mûsileti ev alê mâ yûsilü ileyh olmakla, (delaletin varacağı yer veya hidayate götüren şey) delâlet hidâyettir ve hidâyet delâlettir.” sözüyle ile delaletle hidayeti bir arada görmeye çalışmaktadır.

Delaletin üç şekli olan mutabakat, tazammûn ve iltizâmın delaletinin hali ve ismi olduğunu belirten Abdullah Enverî, delaletinin delalet eden ve delalet edilen arasındaki ilişki olduğu için bu üç türlü delalet şekillerinin lafzın hali olduğunu ve burada konunun lafız olduğunu vurgular.¹³

Klasik mantık kitaplarının birçoğunda delaletinin altı kısmından bahsedilirken Abdullah Enverî bu altı kısma hiç değinmeden lafızla delalet arasındaki ilişkiden bahseder. Delalet ile lafız arasındaki ilişkiden bahsederken “Delâlet lafzın sıfatı olmakla manânın kendinden anlaşılması kendinin halidir, onu söyleyenin etkisi yoktur. manâ lafza lâzımdır ve lafızdan anlaşılır.” Lafızla mana arasında gerekli bir alaka olduğunu belirten Abdullah Enverî, lafzı bir manaya koyan kişi ve o lafzı söyleyenin, eğer o lafzın konulduğu manayı biliyorlarsa o lafızdan manayı anlaması gerektiğini belirtir. Burada mütekellim ile muhatapın lafız karşısındaki tutumlarının farklı olduğuna işaret eden Enverî, mütekellimim lafzı manadan alıp söylediğini ve onun için mananın asıl olduğunu ancak muhatap ise manayı lafızdan aldığından onun için lafzın önemli olduğunu dile getirerek, “lafızlar mananın kalıplarıdır” (El'elfâzü kavâlibü'l me'ânî) kaidesinin muhataba ilişkin olduğunu söyler.¹⁴

Tazammunî ile iltizâmî delaletinin mecazî bir delalet olduğunu belirten Abdullah Enverî, bu iki delaleti de mutabikî delaletten sayar ve mecazi delaleti olan bir lafzı delaletten sayanlar ve saymayanlar arasındaki ihtilafa yer verir. Mecazi bir delaletinin mutabikî bir delalet olduğunu “aslan” lafzının yırtıcı hayvana (hayvân-ı müfteris) ve yırtıcı hayvan anlamına münasip, geçerli bir ilişki ile meydana gelen mana ile cesur adama (racül ü şücê') delaletinin “aslan” lafzının tamamıyla vazedilişinden anlaşıldığını ve bu cihetle mutabikî bir delalet olduğunu belirtir.

Abdullah Enverî, delalet hakkındaki sözlerini “Bundan dolayı delâletten hâric manâ kalmaz. Ve delâlet manâyı hakîkâtle sınırlanmış olmaz.”¹⁵ ifadeleri ile tamamlar.

¹³ *El-Cedîde*, s.48.

¹⁴ *El-Cedîde*, s.64.

¹⁵ *El-Cedîde*, s.65.

3.1.2. Müfret-Müellef

Abdullah Enverî, delaleti izahtan sonra lafzın iki kısmı olarak bilinen müfret ve müellefin izahatına başlar. O, müfret ve müellefi şöyle tarif eder:

Müfret; bir lafız zikrolunduğu vakitte eğer o lafzın tümünden bir manâ anlaşılırsa o lafız müfrettir, ne kadar uzun olursa olsun.

Müellef; eğer her lafızdan ayrı ma'nâ anlaşılıyorsa o lafız mürekkebirdir.¹⁶

Abdullah Enverî'nin müfret ve müellef tarifleri klasik mantıkta yerleşmiş olan müfredin “lafzının cüz'ü manasının cüz'üne delalet etmeyen” müellefin “lafzının cüz'ü manasının cüz'üne delalet eden” şeklindeki tarifler ile anlam bakımından uygunluk gösterse de ifade tarzı bakımından ona has bir orijinallik göstermektedir. Zira çoğu mantıkçılar mürekkebin tarifinde müellef kavramını kullanmazken Abdullah Enverî mürekkebin müellef terimi ile de ifade eilebileceğine işaret etmek için her iki ifadeyi de tarifin içine almıştır. Diğer birçak mantıkçılar müfredin karşınının mürekkep olduğunu belirtmektedirler. *İsagoci* yazarı Ebheri ise sadece müellef ifadesini kullanmaktadır.¹⁷

Abdullah Enverî, müfredin tarifinin sonunda “ne kadar uzun olsa da” ifadesini, bir satır ibare eğer sadece bir şeyi izah ediyor ve bir şeye ilim olarak veriliyorsa kelamın uzunluğunun onun müfret olmasına engel olmadığını belirtmek istediği için geldiğini belirtir. O, “Lafzın eczâsı çok olup ma'nâsı bir olan lafızlar müfrettir” ifadeleri ile müfredin mana ile alakalı olduğunu lafızla alakalı olmadığını belirtir.¹⁸ Müellefin ayrıca izahatına girmeyen Abdullah Enverî “müfret müellefin zıddı olandır, müellef de müfret değildir” ifadesi ile müellefin müfret olmayan lafız olduğunu belirtmiştir.¹⁹

3.1.3. Tekil-Tümel

Abdullah Enverî, tekil (cüz'î) ve tümel (külli) yi; “eğer bir lafız işitildiği zaman manası akla gelir ve o manadan bir tane fert anlaşılır, başka bir fert akla gelmezse tekil olur, eğer o mefhûm çoğa delalet ederse tümel olur.” ifadeleriyle tarif eder. Abdullah Enverî, tekil ve tümelin tariflerinde lafzın mefhumuna itibar edilmesinin gerektiğine işaret ederek asla mefhumdan başka bir manaya itibar edilmeyerek zihinde o lafzın çoğa nisbetinin mümkün olup olmayacağına itibar edilmesi gerektiğini belirtir. Çoğa sadık olursa tümel olarak, olmazsa tekil olarak hüküm verilmesi gerektiğini vurgular ve tekil

¹⁶ *El-Cedîde*, s.66.

¹⁷ El- Ebherî, *a.g.e.*, s.3.

¹⁸ *El-Cedîde*, s.66.

¹⁹ *El-Cedîde*, s.66.

ve tümel lafızların hariçte bir ferdinin bulunup bulunmamasına itibar edilmeyeceğini dile getirir.²⁰

Abdullah Enverî, lafzın tekil, tümel oluşu ile ilgili bu tezinin savunmak için Allah'ın bazı sıfatlarını örnek verir. Allah'ın hâlık, râzık gibi sıfatlarının hâriçte fertlerinin çok olmasının muhtemel olması sebebi ile tümel olduklarını, hâlbuki bu sıfatların Allah'a mahsus sıfatlar olmakla başka kimseye verilmeyeceğinden dolayı tekil olduklarını vurgular. Bu lafızların hariçteki mefhumları umumî oldukları için tümel olduklarını belirten Abdullah Enverî, bu lafızların birden çok ferdinin olmamasının onların mefhumundaki tümel oluşa zarar vermediğini belirtir.²¹

“Allah” lafzını manasının bütün vasıfları toplayan (müctemi’u licemî’i’s-sıfât) manasına yahut Vâcibü’l-Vücûd manasına olduğu zaman da tümel bir lafız olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu dile getiren Abdullah Enverî’nin kendi görüşü Allah lafzının tekil olduğu yönündedir. “Allah” lafzı Allah’ın zatına delalet eden bir alem lafız olarak itibara alınır ise tekil olacağını belirten Abdullah Enverî, Allah lafzının tekil olduğunu “Zât-ı aleyhiye alem olduğu itibarla tekil olup yalnız zât-ı hak celle ve âlâya delâlet ettiği için bir vasf-ı mefhûmî olarak tasavvur olunmaz. Her ne kadar Allah lafzından vasıf manasının anlaşılması gerekli ise de lâzım melzûmun ğayri olup lafza-i celâl yalnız melzûm olan yüce zata delâlet etmekle mefhûmu muayyen olup tekil olur” ifadeleri ile izah eder.²²

Abdullah Enverî’nin lafzın tekil veya tümel olmasında o lafzın mefhumunun hariçte bulunup bulunmamasına itibar edilmediği yönündeki tezini aynı dönem mantıkçılarından Ahmed Cevdet Paşa da savunmuş ve bu tezini ankakuşu misali ile izah etmiştir. Buna göre: ankakuşu yüzü insana benzeyen büyük bir kuş diye tasavvur edilir ancak hariçte hiçbir ferdi yoktur; ancak onun gibilerin ferdinin bulunması mümkün olduğu için “anka” lafzı tekil bir lafızdır.²³

Tümel lafızları sınıflandırırken genelleme yapmaya çalışan Abdullah Enverî, “ne kadar zâta sıfat olan ism-i fâil ve mef’ûl ve sıfat-i müşebbehe ve ism-i tefzîl ve câmit olup manada müştak olanlar var ise tûmeldir. Alem olmadıkça ve üzerinde ahd-i hâricî

²⁰ *El-Cedîde*, s.67.

²¹ *El-Cedîde*, s.67.

²² *El-Cedîde*, s.68.

²³ Ahmed Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s.5.

lâmı ve izâfeten lafzı murat olmadıkça. Ayrıca ne kadar masdar varsa küllîdir” ifadeleri ile lafızların sarf ilmi yönünden de tümel olanlarına işaret etmeye çalışmaktadır.²⁴

Abdullah Enverî, tekil ve tümeli izah ederken farklı tanımlarla konuyu muhataba iyice kavratma düşüncesindedir. Bunun için de farklı izahlar vermeye çalışır. Tümeli izah ederken “Netice olarak bir kelime söylendiğinde onun tekil mi tümel mi olduğunun bilinmesinde o kelimenin manası nazar-ı itibara alınıp, eğer akıl o kelimenin manasının birden çok ferde delaletini kabul ediyorsa tümel etmiyorsa tekil olur.” ifadesi ile bu meseleninin akli bir idrakle kavranabileceğini belirtir. Zeyd lafzının iki kişi arasında bilinen bir kişi olarak söylendiğinde tekil, mutlak olarak söylendiğinde de tümel olduğunu belirten Abdullh Enverî, eğer bir lafzın mefhumunun işaret ettiği şey iki kişi arasında aynı ise onun tekil olacağını örnekle anlatır ve “müşterek alemler belirli olmayarak (ğayr-i muayyen) zikrolunursa tümeldir” ifadeleri ile bilinen lafzın muayyen değilse tümel olduğunu belirtir.²⁵

3.1.4. Zatî-Arazî

Abdullah Enverî, zatîyi; “bir tümel cüz’iyyâtının mahiyetinde ve hakikatinde dâhil ve mezkûr ise o tümel o cüz’iyyâtın zâtîyyesi olur” ifadesi ile, arazîyi de; “Eğer efrâdının mahiyet ve hakikatinde dâhil değil ise yâhut cüz’iyyâtının hakikatiyle tarif olunmayıp arazîsi ile tarif olundu ise gerek o tümel bu arazî olanın tarifinde dâhil olsun gerek olmasın mahiyetiyle tarifi bilinmedikçe o tümel o cüz’iyyâtın bu iki sûretinde arazîsî olur” ifadeleri ile tarif eder.²⁶

Enverî’nin zâtî ve arazi tarifleri diğer mantık bilginlerinin tarifleri ile örtüşmekle beraber, ifadeleri kitabının genelinde olduğu gibi ağır ve kullandığı kavramlar farklılık arz etmektedir. O, tafsilatına girmeden zatînin üçe, arazînin de ikiye ayrıldığını bir kıyas mantığı ile ifade ettikten sonra bunların toplamının da beş tümel olduğunu belirtir. Beş tümelin her birinin lafzın kısımları olduğunu belirten²⁷ Abdullah Enverî külliyâttan “mâ” ile sorulan sorunun cevabının cins ile tür (nevi) olduğunu, “eyyü” ile sorulan sorunu cevabının da ayırım (fasıl) ile hassa olduğunu, ilintinin (araz-ı âmm) ise bu ikisinden hiç birine cevap olamayacağını belirtir.²⁸

²⁴ *El-Cedîde*, s.67.

²⁵ *El-Cedîde*, s.69.

²⁶ *El-Cedîde*, s.69.

²⁷ *El-Cedîde*, s.70.

²⁸ *El-Cedîde*, s.73.

3.1.5. Beş Tümel

Abdullah Enverî beş tümeli (külliyyat-ı hams) tasavvuratın öncelikli lazımı (lâzım-ı mukaddimî) olarak görmüştür. Tasavvur ile tasdikin biri birine olan bağlantısını cüz ile küllün biri birine olan lüzumu ile ilişkilendiren Abdullah Enverî, “Evvelâ madde kısmı hâzır olmadıkça sûret onun üzerine getirilip kül vücûda gelmez.” ifadeleri ile beş tümelin tasavvurun cüzleri olduğunu belirtir.²⁹ O, beş tümele; matlûb-i mechûl-i tasavvurî, müfredâtın melzûm-i muzihi, ta’rifâtın mebâdîsi ve eczâyî mâddiyyesi gibi isimler verir.³⁰

3.1.5.1.Cins-Tür

Porhyrios cinsi şöyle tarif eder: “Bir tek varlığa nisbetle her hangi bir tarzda bulunan fertler topluluğudur”. Başka bir ifadeyle “altında türlerin sıralandığı şeydir”.³¹ Porhyrios türü ise, “Cins altında sıralanan ve cinsin öz bakımından kendisine yüklendiği şeydir” şeklinde tanımlar. İslâm mantıkçılarının cins tanımı “Cins hakikatleri çeşitli olanlardan, bunlar nedir, diye sorulunca verilen cevaptır”³² şeklinde, tür tanımları ise, “Gerçeklikleri aynı olan birçok şeye bunlar nedir diye sorulduğunda verilecek cevaptır” şeklindedir.³³ Abdullah Enverî ise cins ile türü (nev’i) aynı tarif içinde toplamaya çalışır ve şöyle bir tarif zikreder: “Mahiyetinden yahut müşterek hakikatinden soru sorulduğunda ancak vaz’ına münasip cevap tür ile cins olur”. Cins ile türü bu şekilde bir tarifte toplayan Abdullah Enverî, türün farkına işaret eder.³⁴ Cumhuriyet dönemi mantıkçılarından Nurettin Topçu da cins ile türü aynı tarif içinde zikrederek “müşterek vasıflara sahip terimlerin bu vasıfları dolayısıyla bağlandıkları terime onların cinsi denir. Cinsin şumulüne dâhil olan terimler onun türlerini teşkil eder”³⁵ ifadeleri ile tarif eder.

Abdullah Enverî, cins ile türün aynı sorunun (mâ) cevabı olmasındaki farka “Zîra insan sadece türdür. Manâsı olan konuşan hayvan (hayvân-ı nâtık) mürekkebe ve onun mahiyetidir. Cins ile ayırımın (fasıl) toplamıdır. Yani insan türünü ele aldığımızda o, cinsi alon hayvan ile ayırımı olan konuşan vasfının toplamıdır ki biz bunu konuşan

²⁹ *El-Cedide*, s.45,46.

³⁰ *El-Cedide*, s.79.

³¹ Öner, *a.g.e.*, s.38.

³² Öner, *a.g.e.*, s.38.

³³ Öner, *a.g.e.*, s.39.

³⁴ *El-Cedide*, s.73.

³⁵ Nurettin Topçu, *Mantık*, Haz., Ezel Erverdi, İsmail Kara, İstanbul 2001, s.15

hayvan diyerek nitelemektedir. Öyle olunca mâ ile olan soru her bir hamli sahih olan olmaz. Ancak kendisinden sorulan bir ise onun mahiyeti cevap, ziyâde ise müşterek küllî zâtî ile cevap verilir” ifadeleri ile işaret eder. Burada Abdullah Enverî hayvan-ı natıkın insanın künhü hakikati, onun fertlerinin de türü olduğunu (Ahmet, Mehmet gibi) ve mâ ile soru sorulduğunda cevabın bir ferde işareti halinde mahiyeti yani türünü, ziyade fertleri içine alacak şekilde olursa müşterek küllî zâtî, yani cins olacağını belirtir. Abdullah Enverî “mâ” ile sorulan sorunun cevabında her hamli sahih olanın doğru olmadığını belirtir ve Allahın zatından mâ ile soru sorulmasını caiz olmayacağını Musa (a.s) ile Firavun arasındaki münakaşayı anlatarak delillendirir.³⁶

3.1.5.2. Ayırım

Tümeli zâtî ve arazî diye ikiye taksim eden Abdullah Enverî, zâtinin de üç kısım olduğunu ve bunun üçüncüsünün de ayırım (fasıl) olduğunu belirtir. O, ayırımı ve hassayı tarif ederken aynı sorunun cevabına muhatap olan şey olduklarını “ayırım ile hâssa hangi şey (eyyü şey’in) ile olan soruya cevap olur”³⁷ ifadeleri ile belirtir. Ayırımı izah ederken “onun zatı hangi şeydir demekle kendisinden soru sorulan şeyin zâtiyyâtından olup da onu diğer şeylerden ayıran şeyle cevap vermektir. Bu da ancak ayırımdır”³⁸ ifadesini kullanır.

Abdullah Enverî’nin tarifinde ayırım, “o hakikatte hangi şeydir” yani “onu hakikatinde cinsinden ayıran şey nedir” sorusunun cevabına yüklem (mahmul) olan şey olduğunu anlatmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. İnsana nisbetle “konuşan” mefhumu gibi. Konuşan, burada insanın ayırımıdır ve insanın cinsi olan diğer hayvanlardan onu ayırır.

Abdullah Enverî, ayırım ile hassanın ayırt edilmesinde eğer “Fîzâtihî ile kayıtlı ise” ayırım ve “onun ilintisi hangi şeydir” (eyyü şey’in hüve fî arzihî) şeklinde kayıtlı ise hassa olacağına işaret eder.³⁹

3.1.5.3. Hâssa

Zatî ve arazî olarak ikiye taksim edilen tümelin ikinci kısmı olan arazi de iki kısımdır ve birinci kısmı hassadır. Abdullah Enverî, hâssayı “onun ilintisi hangi şeydir

³⁶ *El-Cedîde*, s.73.

³⁷ *El-Cedîde*, s.73.

³⁸ *El-Cedîde*, s.74.

³⁹ *El-Cedîde*, s.74.

sorusu kendisinden sorulanın ilintisi (araz) olup o şeyi diğer şeydelerden ayıran bir cevap ver demektir, bu da hâssadır” ifadeleri ile izah eder.

Ayırım, hem hâs (özel) hem de zâta ait ayırıcı bir vasıftır ve devamlı bulunan bir sıfattır. Oysa hassa arazi ve geçici olabilir.⁴⁰ Hassanın bu özelliğini Abdullah Enverî “gerek bütün fertlerinde bulunsun gerek bazı fertlerinde bulunsun, bütün fertlerinde bulunması lazım değildir. Onun fertlerinden başkasında bulunmaması lazımdır.” ifadeleri ile belirtir.⁴¹ Gülmek insanın hassasıdır ve bütün fertlerinde tahakkuk etmesi lazım değildir; ancak gülme vasfı insandan başkasında bulunmaz.

Abdullah Enverî, hassanın, olumlu (icâbî) ve olumsuz (selbî) olarak iki kısmı olduğunu, olumsuz tarafı tümel olumsuz (sâlibe-i külliye) olmakla aslâ diğerlerinde tahakkuk etmeyeceğini, olumlu tarafı (cüz-ü icâbi) nın ihmal edilmiş (mühmele) olmakla bir ferdinde tahakkuku ile bütün fertlerinde tahakkukunun farksız olduğu belirtir ve hassanın hassa-i şamile ve hassa-i ğayr-i şamile olarak ikiye ayrıldığını belirtir.⁴² Hassa-i şamile ve ğayr-i şamile hakkında detaylı bilgi vermez. Genelde o dönemin mantıkçıları da hassanın taksimatı hakkında fazla bilgi vermemektedirler; ancak bazı mantık kitaplarında hassa-i lâzime-i şamile, hassa-i şamile-i ğayr-i lâzime, hassa-i ğayr-i şamile-i lâzime, hassa-i ğayr-i şamile-i ğayr-i lâzime olarak bir taksimat yapılmaktadır.⁴³

3.1.5.4. İlinti

Arazînin ikinci kısmı olan ilinti (araz-ı âmm) “muhtelif hakikatlere (hakaik-i muhtelif) şamil olan arazi”⁴⁴ olarak tarif edilmektedir. Abdullah Enverî ilintiyi tarif etmemekle beraber cins ile nevinin “ma hüve” fasıl ile hassa “eyyü şey’in” sorusunun cevabı olurken ilintinin bunun hiç birisinin cevabı olmadığını belirtir.⁴⁵ O, arazîyi lazım ve müfârik olmak üzere önce ikiye daha sonrada Araz-ı hâss-ı lâzım, araz-ı hâss-ı müfârik, araz-ı âmm-ı lâzım, araz-ı âmm-ı müfârik olarak dörde taksim eder.⁴⁶

Abdullah Enverî, araziyyenin hassa ile ilintiye taksimini de kıyasi bir ifade ile izah etmeye çalışır. O, bu taksimi yaparken kıyası şu şekilde kurar; Arazîye gelince

⁴⁰ Taylan, *a.g.e.*, s.150.

⁴¹ *El-Cedîde*, s.78.

⁴² *El-Cedîde*, s.79.

⁴³ Talha Alp, *İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s.16

⁴⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s.14.

⁴⁵ *El-Cedîde*, s.73.

⁴⁶ *El-Cedîde*, s.77.

bunlar “ya mahiyetten ayrılması mümkün olmaz” sözü küçük önerme, daha sonra “bu araz-ı lazım veya araz-ı müfârik olur” büyük önerme olup “mahiyetten ayrılması mümkün olur veya olmaz ifadesi” tekrar etmekle ortaya çıkan netice küçük önerme ve “bunlardan her biri ya bir mahiyete ait olur veya birçok mahiyete şamil olur.” sözü büyük önerme olup araz-ı lâzım ve araz-ı müfârik tekrâr etmekle yine matlûbun ğayri netice ortaya çıkmakla netice-i melhûz küçük önerme, “bu hassa ve araz-ı âm olur” sözü büyük önerme olmakla “hususî olur veya umumî olur.” tekrar edip matlûp olan araziyyenin hâssa ile âm taksîmi ortaya çıkar ve kıyâs tamam olur.⁴⁷ Burada da görüldüğü üzere Abdullah Enverî beş tûmeli tamamen kıyas usulü ile izaha çalışmaktadır.

3.1.6.Tarif

Tarif konusu, mantıkta kavramları ve önermeleri ilgilendirdiği kadar bir taraftan da ontoloji, epistemoloji ve metodolojinin de ilgili olduğu bir konudur. Bu günkü Türkçe karşılığı tanım olan tarif, genel anlamda bir şeyin, bir mananın ya da bir lafzın mahiyetini izah eden şey,⁴⁸ bir tasavvurun tazammununun ve tasavvur vasıtasıyla bir lafzın manasının tam tahlil edilmesi,⁴⁹ bir mefhumun mertebesini tayin ve sairinden temyiz etmek,⁵⁰ şeklinde tarif edilmiştir. Kapalı ve bilinmeyen kavramları açıklamaya yönelik sözlere tarif denildiği gibi muarrif ve kavlü’ş-şârih adı da verilir.⁵¹

Klasik mantık eserlerinde makasîd-ı tasavvurat olarak işlenen tarifi Abdullah Enverî, “müfredâtın mûsil-i karîbi” olarak ifadelendirir.⁵² Kendisine mahsus bir tarif zikretmeyen Abdullah Enveri, “kavl-i şârih ta’rifdir; “bir şeyin bilinmesiyle o şeyden başka bir şeyin bilgisinin lazım olduğu şeydir”⁵³ ifadeleri ile mantıkçıların yapmış olduğu tarifi hatırlatır.

Abdullah Enverî, mantığın konularını maddî cüzler (eczâ-i maddiye) ve mürekkebât olarak iki merhalede düşünmüş, beş tûmel ve önermeleri maddî tarafları, tarif ve kıyası da mürekkeb olarak değerlendirmiştir. Bu iki taraf arasındaki irtibattan da bahseden Abdullah Enverî, bunların biri birine olan ihtiyaçlarına işaret etmektedir. O,

⁴⁷ *El-Cedide*, s.77.

⁴⁸ Taylan, *a.g.e.*, 154.

⁴⁹ Hakkı İzmirli, *a.g.e.*, 101

⁵⁰ Ali Sedâd, *a.g.e.*, s.36.

⁵¹ Ömer Türker, “Tarif”, *DİA*, C.XL, İstanbul 2011, s.28.

⁵² *El-Cedide*, s.46.

⁵³ *El-Cedide*, s.81.

mantık ilminin asıl gayesinin bilinmeyi bilme olduğunu, bunun da kavramlar ve önermeleri bilmekle olacağını belirtir ve kavram ve önermeyi bilmek için de tarif ve kıyasın bilinmesi gerektiğini belirtir ve şu ifadelerle yer verir. “Bu surette başlangıçta maddi taraflar olan kavramlar ile önermeler izah edilip daha sonra mürekkep olan tarif ile kıyasın izah edilmesi lazımdır. Ta ki onlar ile gerçek maksat ve bilinmeyen kavram bilinip ve önermeler ile bilgi elde edilebilsin; zîra bu ilimde zikrolunan dört konu sadece kavram önerme ile bilinmeyen bilgisine ulaşmak içindir. Onun için tarif ile kıyâsın tarafları muhatabın malûmu olmak lazımdır”.⁵⁴

Bilinmeyen bir şeyin bilinen bir şeyle malum olabileceğini belirten Abdullah Enverî, kıyasın ve tarifi önemine dikkat çeker. “Eğer, tarifi tarafları ve kıyas gizli ise gizliliklerini giderip muhâtab yanında açık bilgiye ulaştırırsın. Muhâtabı her bir şekilde iknâ etmedikçe o tarif ve kıyas tamam olmaz.” ifadeleri ile tarifi ve kıyasın iyi bilinmediğinde bir kişinin muhatabını ikna edebilecek ilmi kudreti bulamayacağını savunur.

Kıyasın olduğu gibi, tarifi de vesile ve ulaştırıcı olduğunu dile getiren Abdullah Enverî, bunların bilinen kavramlar ve önermeler (malum-i tasavvurî ve tasdikî) olduğunu, tarif edilenin (muarrif) ve neticenin de bilinmeyen kavramlar ve önermeler (mechûl ü tasavvurî ve mechûl ü tasdikî) olduklarını, tarif ve istidlalden sonra malum olduklarını belirtir.⁵⁵

İslâm âlimleri mantık eserlerinde tarifi de çeşitli bölümlere ayırmışlardır. Bu bölümlerde tanımlı hem beş tümele hem de tanımlanan varlığa göre ele almışlardır. Beş tümele dayalı tarif özsel (hadd) ya da ilintisel (resm) şeklinde ikiye taksim edilmiştir. Bunlarda kendi arasında hadd-i tam ve hadd-i nakıs, resm-i tam ve resm-i nakıs olarak iki kısma ayrılmaktadır. Beş tümele dayalı tarif dış dünyada varlığı olan bir mahiyetin, neliğin tanımlıdır. Tarif edilenin varlığına göre yapılan diğer bir tarif ise adsal tariftir ki; bir mahiyetin dış dünyadaki varlığı dikkate alınmadan, yalnızca bir adın anlamının açıklandığı tariftir. Bu tarife İbn Sina, “zihin dışında varlığı bulunmayan şeyin isminin açıklanması” demektedir.⁵⁶ Bu şekilde yapılan taksimata tarif-i hakikî ve tarif-i ismî⁵⁷ (lâfzî) denmiştir. Tarif, lâfzî, hakikî, iştikakî, zâtî, metafizikî ya da mantıkî, resmî veya

⁵⁴ *El-Cedîde*, s.47.

⁵⁵ *El-Cedîde*, s.47.

⁵⁶ Hasırcı, *a.g.e.*, s.67,69.

⁵⁷ İzmirli, *a.g.e.*, s.106.

tavsîfî, tekevvünî⁵⁸ gibi ortaya çıkış şekillerine göre, analitik, empirik, rasyonel gibi tarifin şekline göre⁵⁹ bölümlere de ayrılmıştır.

“Kavl-i şârih” in tarif olduğunu belirten Abdullah Enverî, “mâ yelzimü mine’l ilmi bihi’l ilmü bişey’in âhara”⁶⁰ şeklinde mantıkçıların yaptığı tarife atıf yapar ve tarifin tarif-i hakikî ve tarif-i lafzî şeklinde ikiye taksim edildiğine işaret ederek tarifin tarif-i lafzîye genelleştirilemeyeceğini belirtir.⁶¹

Abdullah Enverî, tarif-i lâfzîyi mantıkçıların yapmış oldukları tarifin içine dâhil olduğu halde mücerret beyana ve tertibe ihtiyacı olmadığı için tarifin içine koymaz. O, tariften kastının tarif-i hakikî olduğunu “zira ta’rifden maksat îzâh ve tarif edilen bilinmeyenî îzâh olmakla ta’rif denmez, illâki îzah ve ona ulaşma olmadıkça” ifadeleri ile belirtmektedir.⁶²

Klasik mantığın tarif bahsi genelde dört kısma ayrılır ve hadd-i tâm, hadd-i nâkıs, resm-i tâm ve resm-i nâkıs şeklinde kısımlandırılır. Abdullah Enverî, eserinde bu dört kısmın tariflerinden ve yapılaş şekillerinden⁶³ kısaca bahseder.

Abdullah Enverî’ye göre; tariften maksat, dinleyen kişiye ilim öğretmek olduğu için bu maksada hizmet etmekte hadd ile resmin farkı yoktur. O, bu iddiasını dahada ilerleterek “ve kabul edilen bir tarif olması için ta’rifin taraflarının zâtî olmak ile arazî olmanın aslâ farkı yoktur” ifadelerine yer verir. Arazî ile zâtînin de bir farkının olmadığını zâtînin hakikati bildirdiğini arazinin ise bildirmediğini ama asıl maksadın bunların neyi haber verdiği değil, bir şeyi izah etmek için olduklarını, bu konuda da ikisinin de aynı işlevi gördüğünü belirtir.⁶⁴ Zâtî ile arazinin muhataba göre bir kıymet kazanacağını belirten Abdullah Enverî ifadelerinin devamında, “Belki çoğu kimseye göre arazî ile tarif zâtî ile tariften daha açıktır. Zâtî ile tariften bir şey anlamaz sonra arazî ile tarif edilirse anlayabilir. Bir şeyin zâtîyyesi bilinmez, bilinse de herkes bilmez. Ve zâtî bir olur ammâ arazîyi herkes bilir. Bir şeyin müteaddit belki sayılamayacak kadar arazisi olur. Hangisi dinleyene fayda veriyorsa onunla ta’rif olunur. Avam ve

⁵⁸ Taylan, *a.g.e.*, s.154,155.

⁵⁹ Taylan, *a.g.e.*, s.157.

⁶⁰ Bilinen bir şeyden bilinmeyen bir şeyin bilgisinin lazım olduğu şey anlamındadır. Seyyid Şerif Cürçânî’nin de vermiş olduğu tarifin tanımı bu şekildedir. O *Tarifât* isimli eserinde tarifi; “kendisinin bilinmesi başkasının bilinmesini istilzam eden şeyin zikridir” şeklinde vermiştir. Bkz, Aliyyü’bnü Muhammed eş-Şerif el-Cürçânî, *Kitabü’l-Tarifât*, Beyrut 2007, s.125.

⁶¹ *El-Cedîde*, s.81.

⁶² *El-Cedîde*, s.80.

⁶³ *El-Cedîde*, s.82.

⁶⁴ *El-Cedîde*, s.82.

çocuk arasında bile böyledir; onun için resm-i nâkıs ile ta'rif ibârede ve dillerde çok gelir” diyerek zati ile arazinin işlev farklarına dikkat çeker.⁶⁵

Abdullah Enverî tarifin dört şeklinin misalinde tarif edilenin insan getirilip tariflerin muhtelif getirilmesinin sebebini de “mu'arrif-i lâzımın umumiliğine işâret edip ne türlü ta'rif-i sahîh ile olsa olur, deme ki işâret için, tâki ifâde eksik olmasın diye” ifadeleri ile anlatır.⁶⁶ Yani önemli olan, tarif edilen şeydir. Onu muhatabın anlayacağı şekilde tarif etmek önemlidir; tarif ederken resm veya hadd getirmek önemli değildir.

Abdullah Enverî, tarifin dört şeklinin yapılış tarzlarını ayrı ayrı izah etmemekle beraber klasik mantıkçıların bu dört şekli oluştururken yaptıkları gibi bunların kapsamını daraltmadan daha geniş tarzda meydana gelebileceklerini savunur. O, bu iddiasını “Lâkin bu beş tümelden hangisini getirsen tarif olur. Hatta cins ile fasıl yâ cinsle hâssa yâ yalnız tür müfredin manâyı mürekkebiyle yine cinsle fasıl olacaktır. Yahut ilinti ile (araz-ı âmm) hâssadan olur. Her birinde evvelki cüz tarif edilenden umumî olup ikinci ve üçüncü cüz ilk cüzden hususî ve diğer cüz tarif edilene eşit olmakla tarif tarif edilene eşit olur”⁶⁷ ifadeleri ile izah eder.

3.2. Önermeler

Abdullah Enverî'nin mantığı tasavvur ve tasdik şeklinde iki kısma ayırdığını yukarıda belirtmiştik. O tasavvuru olduğu gibi tasdiki de iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan biri kazayâtın mûsil-i baîdi “önermeler” (kazayâ) ve diğeri mûsil karibi kıyas” tır.”⁶⁸

Önermenin tarifini “kendisi için doğrudur veya yanlıştır denmesi uygun olan söz” ifadesini söyleyerek veren Abdullah Enverî, yapılan diğer önerme tariflerinin aynısına işâret eder. Bu tarif üzerinde bazı izahlar yaptıktan sonra yine tarifteki kıyas mantığını incelemeye çalışır.⁶⁹

Abdullah Enverî, önermenin tarifindeki “doğru ve yanlışa ihtimali olma” (muhtemelü's sıdk ve'l kiz) konusuna da değinir. “Fakat önermenin bâzı fertleri olan “Allah birdir” önermesi gibi doğruluğu bilinen, “süt siyahtır” gibi yanlışlığı bilinen önermeler ilk bakışta doğrulukları veya yanlışlıkları ortaya çıkmayıp delillendirilmesi gerekiyor gibi görünmelerinden dolayı mutlak önerme olarak görülmüştür. Neticede

⁶⁵ *El-Cedîde*, s.82.

⁶⁶ *El-Cedîde*, s.81.

⁶⁷ *El-Cedîde*, s.80.

⁶⁸ *El-Cedîde*, s.46.

⁶⁹ *El-Cedîde*, s.85.

bunlarda mutlak önermenin tarifine dahil olabilecek sözlerdir. Hâlbuki bu gibi önermeler harici delillerle doğruluk veya yanlışlıkları delile muhtaç değildir. Öyle olunca mücerret önermeye bakıldığında doğruluk ve yanlışlığa ihtimali olan her söz önerme olmaya elverişlidir.” ifadeleri ile önermenin doğruluk ve yanlışlığa muhtemel olmasının ne anlama geldiğini anlatmaya çalışır.

Önermenin doğruluk ve yanlışlığa ihtimalinin olmasının mefhumuna göre değil konu (mevzu) yüklem (mahmül) arasındaki bağ (nisbet) a bakılarak verileceğini belirten Abdullah Enverî “Allah birdir” önermesinin mefhumun asla yanlışla ihtimalinin olmadığına delille sabit olduğunu dile getirir ve mefhumdan maksadın konu, yüklem ve bağ olan önermenin mefhumu olduğunu belirtir.

Önermelerin maddi taraflarının konu, yüklem, öncül (mukaddem), tâlî ve suretinin (eczâ-i sûrî) ise bağ olduğunu dile getiren Abdullah Enverî, “Zeyd ayaktadır” söylendiği zaman doğruluğa ve yanlışlığa ihtimalin olmasının, “Allâh birdir” söylendiği zaman yanlışlığa ihtimalin olmamasının önermenin tarafları olan konu, yüklem ve bağın dışında mefhumdan hariç bir delil olduğunu dile getirir. Önerme olmaları hasebiyle her iki sözünde doğru ve yanlışla muhtemel olduğunu belirten Abdullah Enverî “Allah birdir” önermesinin kizbe muhtemel olmamasının delilden ileri geldiğini belirtir.⁷⁰

Abdullah Enverî önermenin daima doğru ve yanlışla ihtimalinin olduğunu bir önermeyi söyleyenin eğer sözünde doğru ise delil getirerek onun doğruluğunu isbat etmesi, bu şekilde önermenin doğru, eğer delil getiremezse ve muhatap da aksi delil getirirse önermenin yanlış olacağını veya uygun delil bulamadığından muhtemel olarak kalacağını belirtir.⁷¹

3.2.1. Önermenin Luzûmu

Abdullah Enverî tasavvuratı tasdikâtın maddi tarafları olarak görür.”Tasavvur ancak tasdik için talep edilir” (Et’tasavvuru ennemâ yatlübu li-ecli’t-tasdîki) ifadesinin bu manayı işaret ettiğini belirten Abdullah Enverî, önermeyi de kıyasın maddi tarafları olarak⁷² değerlendirir. O, önermenin lüzumunu anlatırken “Önerme bilindiğinde en son hedef olan dini meselelere ve dünyevi arzulara ulaştıran kıyâs kurulmakla bunlar uzak hedef (mûsil-i ba’îd) ve kıyasın kendisi yakın olarak hedefe ulaştıran ve netîce alınıp

⁷⁰ *El-Cedîde*, s.86.

⁷¹ *El-Cedîde*, s.87.

⁷² *El-Cedîde*, s.98.

tam bir tasdik, îmân ve tahkik hâsıl olunur”⁷³ ifadelerini kullanır. Abdullah Enverî, ilmi daima imanın hizmetinde görmeye çalıştığı için onun yanında mantığın kısımları kadame kademe imanın vasıtaları olarak ortaya çıkar. O, mantığın kısımlarını imanın hizmetinde görmesini şu ifadelerle anlatmaya çalışır; “Hedef, gerekli ilim olan itikadî meseleleri kazanmak olmalıdır. Bunu kazanmada beş tümel, tarif ve önermenin yakın, uzak dahil olmakla bütün mantık konuları çok önemli ve kendisine muhtaç olunandır. Ta’rifsiz müfret bilinmez, müfretsiz önerme olmaz, önermesiz kıyâs olmaz, kıyâsız mühüm oln ihtiyaçlar zâhir olmaz.”⁷⁴ Bu ifadelerde de görüldüğü üzere mantığın her bir konusunun son hedefi kamil imanı kazanmaya hizmet etmektedir.

3.2.2. Önerme Çeşitleri

3.2.2.1. Yüklemlî Önermeler

Abdullah Enverî, yüklemlî önermeyi (kazıyye-i hamliye) şöyle tarif eder. “Eğer önermenin bağı kaldırıldığında maddi taraflar müfret, yâ müfretle tabiri mümkün olursa o önermeye yüklemlî önerme denir”. Abdullah Enverî önermenin arasındaki bağı cüz-ü sûrî ismini vermektedir ki bu ifade diğer mantıkçılarda nisbet, bağ, alaka gibi ifadelerle izah edilmektedir.

Yüklemlî önermeyi Ali Sedâd biraz daha basit ve anlaşılır tarzda tarif etmiştir. O, “yüklem (mahkumün bih) ile konu (mahkumün aleyh) arasındaki bağ kaldırıldığında önermenin tarafları müfret (hüküm ifade etmeyen lafız) olursa, önerme yüklemlî önerme olur.” şeklinde bir tarif zikretmiştir.⁷⁵ Abdullah Enverî’nin tarifi de aynı anlama gelmekle beraber ifadeler daha ağıdalı olarak kullanılmıştır.

Abdullah Enverî, yüklemlî önerme ile şartlı önerme arasındaki farka işaret ederken şu ifadeleri kullanmaktadır. “Eğer önermedeki bağ vuku bulması hasebiyle olursa yüklemlî önerme, tahakkuk hasebiyle olursa davalar şartıyye olur. İki müfret arasında yüklemlî veya şartlı önerme kurmak mümkün olur. Ammâ önermeler arasındaki ilişki tahakkuk ve doğruluk hasebiyle olursa şartıyye ile tabir olunur”⁷⁶

Önermeleri anlatırken kullanılan bazı kavramlara da değinen Abdullah Enverî, önermelerde de kullanılan nisbetin (haml) üç çeşit olduğunu belirterek bu üç şeklin neler olduğunu da izah eder. O, bu üç nisbetin çeşidini şöyle ifade etmektedir; “Nisbet-i

⁷³ *El-Cedîde*, s.85.

⁷⁴ *El-Cedîde*, s.85.

⁷⁵ Ali Sedâd, *a.g.e.*, s.45

⁷⁶ *El-Cedîde*, s.12.

hamil demek yüklemün konunun fertlerine bağlanması olumlu yâ olumsuz (selbi) dur. Nisbet-i lüzûm demek tâlî mukaddemden ayrılmaz ve ayrılması imkânsız; nisbet-i inât demek iki tarafın hükmü bir fertte toplanması imkânsızdır; inat lüzûmun zıddıdır”.⁷⁷

Abdullah Enverî, burada, “yüklemün konunun fertlerine icabı ya selbi,” ifadesinde olumlu önerme (kazıyye-i mucibe) yi ve olumsuz önerme (kazıyye-i salibe) yi, “nisbet-i lüzûm demek tâlî (sonra gelen) mukaddem (önce gelen) den ayrılmaz ve ayrılması imkânsız” ifadesinden, bitişik şartlı önerme (kazıyye-i şartıyye-i muttasıla) yi, “nisbet-i inât demek iki tarafın hükmü bir fertte toplanması imkânsız” ifadesiyle ise ayrık şartlı önerme (kazıyye-i şartıyye-i munfasile) yi ifade etmeye çalışmaktadır. Burada da görüldüğü üzere Abdullah Enverî’nin ifadeleri kısa ama çok şeyi ifade eder tarzdadır.

Abdullah Enverî, yüklemli önermeyi şu kısımlara ayırır: “Kıyâs olan yüklemli önerme; bitişik (muttasıla), ayrık (munfasile) olarak ikiye ayrıldı. Lâkin bunlardan her biri mahsûre, muhmele, şahsiyye ve tabî’iyye dahî olur. Mahsûre de; tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumludur.”⁷⁸ O, burada yüklemli önerme çeşitlerini şu şekilde zikretmektedir:

a. Tümel Olumlu (Mûcibe-i külliye): Konu tümel olup ve hüküm konunun bütün fertleri üzerine nisbet edilmesi mümkün olursa tümel olumlu olur. Bütün fertler olduğunu belirten bir lafzın bulunması gereklidir.⁷⁹ Abdullah Enverî’nin bu tarifini diğer klasik mantık kitaplarında verilen tümel olumlu tariflerine nazaran biraz daha detaylı olmuştur. Ali b.Ömer el-Kazvini tümel olumlu tarifini verirken önce mucibenin sonra külliyeinin tariflerini vermiş sonra ikisinin de kısa ve öz bir ifade ile anlatmıştır.⁸⁰

b. Tümel Olumsuz (Sâlibe-i külliye): Konu tümel olup hüküm bütün fertler üzerine olumsuz olarak nisbet edilir ve bütün fert olduğunu beyan eden bir lafızla belirtilirse tümel olumsuz olur.

c. Tikel Olumlu (Mûcibe-i cüz’iyye): Konu tümel olup hüküm bazı fertler üzerine olumlu olup, fertlerin bazı fertler olduğunu beyan eden söz bulunursa tikel olumlu olur. Abdullah Enverî, buradaki bazı efradın bir veya gayri muayyen olduğu zaman daha fazla fertle de tahakkut edebileceğini, zatında muayyen olup bazısı gibi

⁷⁷ *El-Cedîde*, s.88.

⁷⁸ *El-Cedîde*, s.91.

⁷⁹ *El-Cedîde*, s.91.

⁸⁰ Ali b.Ömer el-Kazvini, *a.g.e.*, s.17, Onun buradaki mucibe-i külliye tarifini, olumlu; konuya yüklem demek sahih olursa olumludur, hüküm bütün fert üzerine ise tümeldir.

ihmal edilen (mühmele) ve bilinmeyen (nekre) bir ifade ile tabir olunduğu zaman da yine tikel olacağını belirtmiştir.⁸¹

d. Tikel Olumsuz (Sâlibe-i cüz'îyye): Konusu küllî olup hüküm bâzı fertler üzerine olumsuz olup, bazı fertler bir kelime ile beyan edilmiş olursa tikel olumsuz olur.⁸²

Önermelerin bu şekilde dörtlü bir taksime tabi tutulması modern mantıkçılar tarafından nicelik ve nitelik yönünden yapılan bir taksim olarak görülmüştür. Tümel veya tikel olmak bir nicelik, olumlu ve olumsuz olmak ise bir nitelik olarak beyan edilmiştir.⁸³

Önermeler ayrıca kemiyet (sayı, fertlerinin miktarı) itibarıyla üç kısma ayrılmışlardır ki Abdullah Enverî bunların da tariflerini vermiştir.

a.Şahsi Önerme (Kazıyye-i şahsiye) (mahsûsa): Konu tikel ve hakikî veya tümel olup üzerinde olan lâm, bir lafza izâfeti ahdi hâricî olarak gelmiş olursa şahsi önerme olur. Burada da Abdullah Enverî'nin verdiği tarifi ikinci kısmı olan “yâhut küllî olup üzerinde olan lâm, bir lafza izâfeti ahdi hâricî ola” ifadesi diğer mantık eserlerinde yoktur. Abdullah Enverî'nin dikkat çektiği konu dil bilgisi açısından bir lafzın mana itibarı ile tümel gibi görünse de iki kişi arasında bilinen birisi olarak zikredildiği zaman lafzın başındaki “el” takısı onun tikel olduğunu belirten bir anlama delalet etmesidir. O, Böyle bir lafızla yapılan önermenin de şahsi önerme olacağına işaret etmektedir.

b. Belirsiz Önerme (Kazıyye-i Mühmele): Konu tümel olup hüküm mutlak fertler üzerine olup, tümel ve tikel sözü olmamış olursa belirsiz önerme olur. Hüküm gerek tümel olsun gerek tikel olarak olsun farketmez.⁸⁴ Abdullah Enverî belirsiz önermeyi (mühmele) izah ederken haddizatında tümel veya tikel olan önermeyi kül ve cüz olduğu kastedilmeden tümel veya tikel delalet eden kalıplar olmadan ifade edildiğinde belirsiz olacağını beyan eder. Ona göre; belirsiz tikel mesabesinde olduğu için tikel olumluya (mucibe-i cüz'îyye) uygun olan yerde belirsiz olumluya (mühmele-i mucibe) uygun ve tikel olumsuz (sâlibe-i cüz'îyye) uygun olan yerde belirsiz olumsuz (mühmele-i sâlibe) uygun olup, akisleri de böylece uygun olur.⁸⁵

⁸¹ *El-Cedîde*, s.92.

⁸² *El-Cedîde*, s.92.

⁸³ N.Naylan, *a.g.e.*, s.172.

⁸⁴ *El-Cedîde*, s.92.

⁸⁵ *El-Cedîde*, s.92.

c. Tabii Önerme (Kazıyye-i Tâbî'yye): Konu tümel olup hüküm kununun mefhûmuna uygun olarak gelip, fertlere uygunluğu kastedilmezse tabii önerme olur. Fertleri üzere de doğruluğunun mümkün olması bir engel teşkil etmez.⁸⁶

Abdullah Enverî'nin tabîî önerme tarifi Ahmed Cevdet Paşa'nın tarifıyla hemen hemen örtüşmektedir. O tabîyyeyi, “konunun zikri tümel olup da hüküm eğer zâtı konuya sirayeti kasdolunmaksızın mücerret konunun ünvanı üzerine olursa tabîyye olur” şeklinde tarif etmektedir.⁸⁷ Ancak Kazvinî'nin tarifi farklı şekilde ifade edilmiştir. Kazvinî tabîyyeyi, eğer önermede fertlerin adedi beyan edilmez ve önerme tümel veya tikel demek mümkün olmazsa o önerme tabîyyedir” şeklinde tarif etmektedir.⁸⁸

Abdullah Enverî, tabii önerme ile tarif arasında bir ilişki kurarak “nasıl ki tarifte maksat tarif edilenin mefhumunu izah etmektir. Tarif, tarif edilenin fertleri üzerine sahih olsa da maksat mefhum olduğu gibi tabîyyede de maksat mefhumdur fertler değildir velev ki fertler üzerinede bu önerme sahih olsa bile.”⁸⁹ ifadelerine yer verir.

Kazıyye-i tabîyyeyi izah ederken örnek de veren Abdullah Enverî, “insan tûmeldir” “hayvan cinstir” örnekleriyle meseleyi izah etmeye devam etmektedir. Buradaki “insan” ve “hayvan” lafızlarının üzerine verilen hüküm bu lafızların fertlerine değil mefhumları üzerine verilmektedir. Abdullah Enverî, “Zîra insanın fertlerinin tümel ve tür olması ve hayvanın fertlerinin cins olması bâtıldır” ifadeleri ile burada fert üzerine hüküm vermenin mümkün olmayacağını belirtir.⁹⁰

Abdullah Enverî, tabii önermenin fertler üzere hamledilmesi sahih olup olmama durumuna göre ikiye ayrıldığını belirtir. “Bu sûrette tabîyyenin iki kısmı oldu; ikisinde hüküm mana üzeredir, fakat birinde mananın üzerine olarak fertlere dahî mümkündür; ancak gaye değildir ve birinde hüküm mana üzeredir, fertler üzere olmak mümkün değildir”⁹¹ ifadeleri ile izah etmektedir.

Tabii önerme hakkında bazı detay bilgiler de veren Abdullah Enverî tabîyyenin ilimde en muteber önerme olduğunu, kıyas meselesinde her ne kadar bazen tikel makamında gelse de ne tümel ne de tikel olmaması hasebiyle, birinci şekle (şekl-i evvel) konu (kübra) olarak vaki olmayacağını belirtmektedir. Tabii önermenin hükmünün fert üzere olmamasından dolayı daha değerli olup hükmün umumi ve faydalı olmaması

⁸⁶ *El-Cedîde*, s.92.

⁸⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s.40.

⁸⁸ Ali b.Ömer el-Kazvini, *a.g.e.*, s.18.

⁸⁹ *El-Cedîde*, s.93.

⁹⁰ *El-Cedîde*, s.93.

⁹¹ *El-Cedîde*, s.93.

sebebiyle bunun aslında önerme olmadığını dile getiren Abdullah Enverî, “bu cihetle tabî’iyye muteber olmayıp hemen şekli önerme şeklinde görünmekle ismine önerme denildi, yoksa hakîkatte önerme değildir.” ifadelerine yer vermektedir.⁹²

Yüklemlî önermenin edatları hakkında da detaylı bilgi veren Abdullah Enverî, tümel olumlunun, tümel olumsuzun, tikel olumlunun, tikel olumsuzun edatlarını, bu edatlar arasında farklılık gösterenlerin durumlarını, tümel olumluda kullanılan “kül” edatının ve “kül” kelimesinin üzerine olumsuzluk harfi (harf-i selb) geldiği zamanki durumunun geniş bir şekilde izahını verir.⁹³

3.2.2.2. Şartlı Önermeler

Abdullah Enverî’nin bir cümle içinde yüklemlî ve şartlı önermelerin tarifini verdiği ifadenin şartlı önermeyi belirten kısmı “ve eğer önermedeki bağ kaldırılıp, maddi cüzleri aynen müfret olmayıp ve müfret ile tabir edilmesi dahî mümkün olmazsa şartiyye denir” şeklindedir.⁹⁴

Ali Sedat ise şartlı önermeyi “kendisiyle hükmedilen (mahkûm-u bih ile kendisine hükmedilen (mahkûm-u aleyh) arasındaki nisbet göz ardı edilip aralarındaki irtibat (rabıta) kaldırıldığı zaman önermenin tarafları müfrede dönüşmüyorsa yani tek kavram kalmıyorsa o önerme şartlı önermedir.”⁹⁵ şeklinde tarif eder.

Abdullah Enverî, şartlı önerme ile yüklemlî önerme arasının ayırt edilmesinde önermelerin birbirine nisbetinin şekline bakılması gerektiğini, “eğer bağ yüklem hasebiyle olursa yüklemlî önerme, tahakkuk hasebiyle olursa önerme şartiyye olur”⁹⁶ ifadeleri ile belirtir.

Yüklemlî önermelerin tümel, tikel ve olumlu, olumsuz olmak üzere dört kısma ayrıldığını belirten Abdullah Enverî, şartlı önermelerde de bu dört taksim olduğunu ve ayrıca şartiyyelerin de şahsiye ve mühmele olabileceklerini ancak tabîiyyenin şartiyyede olamayacağını belirterek bu dört taksime dört suret (suret-i erbea) ismini vermektedir.⁹⁷

Şartlı önermeleri klasik mantık âlimleri bitişik (muttasıla), ayrık (munfasıla) ve olumlu (mucibe), olumsuz (sâlibe)⁹⁸ olarak ikili bir taksime tabi tutup sonra da bitişik

⁹² *El-Cedîde*, s.93.

⁹³ Bkz. *El-Cedîde*, s.93- 95.

⁹⁴ *El-Cedîde*, s.88.

⁹⁵ Ali Sedat, *a.g.e.*, s.45.

⁹⁶ *El-Cedîde*, s.12.

⁹⁷ *El-Cedîde*, s.97.

⁹⁸ Ali Sedâd, *a.g.e.*, s.46

şartlı önermeyi (şartıyye-i muttasileyi) genelki (lüzûmiyye), raslantılı (ittifakiyye), ayrık şartlı önermeyi de (şartıyye-i munfasile) hakîkiyye,(maniatü'l cemi'i vel hulivvi mean) mâniatü'l cem, maniatü'l huluvv gibi kısımlara ayırırlar.⁹⁹

Abdullah Enverî şartlı önermeleri iki kısma ayırarak incelemiş, isimlendirme yaparken yüklemli önermelerde kullandığı isimlendirmeye benzer ifade kullanmaya çalışmıştır ki bu tarz ifadelendirme diğer mantık eserlerinde rastlanılmamıştır.

3.2.2.2.1. Bitişik Şartlı Önerme (Kazıyye-i Şartıyye-i Muttasile)

Abdullah Enverî şartlı önermelerde bitişikden kastının gereklilik ayrıktan kastının ise inat olduğunu belirtir¹⁰⁰ ve şartıyyenin taksimatını ve tariflerini izah eder.

Şartıyye-i mûcibe-i külliye: Tâlinin (cevap edatının bitiştiği taraf) mukaddeme (şart edatının bitiştiği taraf) olumluda birleşmesi ve olumsuzda birleşmemesi mümkün olan bütün konumlarda (cemî'-i evzâ') olup ve o bütün konumu işaret eden edât ve suretler zikredilmiş olursa bu şartıyye-i mûcibe-i külliye olur.

Şartıyye-i sâlibe-i külliye: Tâlinin mukaddeme gerekliliği ve gereksizliği hepsinde olumsuz olarak gelmesidir.¹⁰¹ Bu iki tarifte kastedilen önermeler; kazıyye-i şartıyye-i muttasile-i mûcibe ve kazıyye-i şartıyye-i muttasile-i salibedir.

Şartıyye-i mûcibe-i cüz'iyeye: Tâlinin mukaddeme gerekliliği ve gereksizliği bazı konumlarda ve bazı belirsiz zamanlarda olmasıdır.

Şartıyye-i sâlibe-i cüz'iyeye: Tâlinin mukaddeme gerekliliği ve taraflarının birbirine gereksizliği bâzı zaman ve konumlarda olumsuz olarak gelmesidir.

Şartıyye-i şahsiyye: Tâlinin mukaddeme gerekliliği ve taraflarının gereksizliği belirli zaman ve konumlarda olup; olumsuzu yine muayyende gerekliliği veya gereksizliği olumsuz olmaktır.

Şartıyye-i Mühmele: Mutlakâ zaman ve konumda tâlî mukaddeme lâzım ve tarafların zıt olanı bütün ve bâzı zaman ve konum diye beyân eden suretler olmayıp mühmele olmaktır.¹⁰²

Bu tarifler de görüldüğü üzere Abdullah Enverî şartlı önermeleri yüklemli önermeler gibi düşünmüş ve taksimatı da aynı yüklemliilerin taksimi gibi yapmıştır.

⁹⁹ Esirü'd-din El-Ebherî, *İsagoci*, İstanbul 1311, s.7; İzmirli, *a.g.e.*, s.146.

¹⁰⁰ *El-Cedide*, s.97.

¹⁰¹ *El-Cedide*, s.97.

¹⁰² *El-Cedide*, s.97.

3.2.2.2. Ayrık Şartlı Önermeler (Kazıyye-i Şartıyye-i Munfasile)

Abdullah Enverî'nin ayrık şartlı önerme taksimi diğer mantıkçıların yaptığı taksim gibi üç şekildedir:

Hakikiyye: Eğer ayrık şartlı önermede zikredilen tarafların bizzat kendileri arasında zıtlık ve çelişikleri arasında da zıtlık olursa o hakiki ayrık (munfasile-i hakikiye) olur. Abdullah Enverî bu birinci kısmın ismini “hakikiye” olarak zikretmekte olup “mâniatü'l-cem'i vel huluvvi mean” ifadesini kullanmamaktadır. Bui “Sayı, ya çift olur ya da tek olur” türü bir önermedir.

Mâni'atü'l Cemi: Eğer yalnız zikredilen şartlı önermenin tarafları bizzat kendileri birbirine zıt olup çelişikleri zıt olmasa yalnız mâni'atü'l cemi'dir. Bunun örneği ise “Bir şey ya ağaçtır ya taşır.”

Mâni'atü'l Hulûvv: Eğer çelişikleri birbirine zıt olup zikredilen tarafları zıt olmazsa mâni'atü'l hulûvvdur.¹⁰³ Bunun örneği ise “Bir şey ya taş olmayan veya ağaç olmayandır” şeklindeki önermedir.

Abdullah Enverî, ayrık şartlı önermenin bu üç kısmını misallerle anlattığı gibi kıyasın dört şeklinde de buldukları durumlarını göz önüne alarak izah etmiştir. Ayrık önermenin kıyas şekillerindeki durumları ise şöledir.

Bir ayrık şartlı önerme eğer seçmeli kıyas (kıyâs-ı istisnâiyye) ın üçüncü ve dördüncü tarîkına şartlı öncül olursa bu önerme hakikiyedir. Eğer üçüncü tarîkına şartlı öncül olup dördüncüye uygun olmazsa bilki bu önerme de mâni'atü'l cemi'dir; dördüncüye uyup üçüncüye olmazsa bu da mâni'atü'l huluvvdur.¹⁰⁴

Abdullah Enverî, şartlı önermelerde kullanılan edatlar hakkında da bilgi verir. “Şartlının tümelinde küllemâ, mehmâ, men, lemmâ gibi edât suretleri ve tümel olumsuzuna leyse, elbettete gibi, tikel olumsuzuna kad yekünü, izâ ve in, tikel olumsuzuna kad lâ yekünü, izâ ve in ve leyse elbette ve leyse, küllemâ ve leyse metâ gibi edatlar gelir.”¹⁰⁵ Abdullah Enverî, ayrık şartlı önermenin tümel olumsuzunda kullanılan dâimen, ebeden, edatlarını ve mühmelenin edatı olarak zikredilen izâ, lev,¹⁰⁶ immâ gibi edatları zikretmemiştir; ancak “edatları tümele işaret edenlerini tümel ve bazı işaret edenlerinin de tikel olacağını, bunlardan birisi olmazsa mühmele” lacağını

¹⁰³ *El-Cedîde*, s.89.

¹⁰⁴ *El-Cedîde*, s.89.

¹⁰⁵ *El-Cedîde*, s.98.

¹⁰⁶ Alp, *a.g.e.*, s.29.

belirterek ifadelerin tümel hangilerin tikel ve hangilerinin mühmele olacaklarına işaret etmekle yetinmektedir.¹⁰⁷

Abdullah Enverî, edatların kullanımında hangi edatın tümel hangi edatın mühmele manasına delalet edeceğine dair mantıkçıların ve Arapça dilbilginlerinin tartışmalarına da kısaca değinip, in, lev gibi edatlara mantıkçıların mühmele şekli, arabiyyûnun ise tümel şekli dediklerine işaret etmektedir.¹⁰⁸

3.2.3. Önermeler Arası İlişkiler

3.2.3.1. Çelişki

Çelişki (tenakuz), iki önermenin olumluluk ve olumsuzluk yönünden ihtilaf etmesi demektir. Mantığın önermeler arası ilişkilerine ait bir konusu olan çelişkiyi Abdullah Enverî, “ihtilâfü'l kazıyyeteyn” iki önermenin ihtilaf etmesi şeklinde tarif etmektedir.¹⁰⁹ İslâm mantığını önemli isimlerinden İbn Sina çelişkiyi şöyle tarif eder: Önermedeki olumsuzluğun olumluluğun varlığına son vermesi, olumluluğun da olumsuzluğun varlığına son vermesi ve ikisi bir arada bulunmamasıdır.¹¹⁰ Cevdet Paşa'nın çelişki tarifi ise şöyledir: İki önermenin olumluluk ve olumsuzluk yönünden ihtilafıdır ki; bu ihtilaf bizzat iki önermeden birinin doğru birinin yanlış olmasını gerektirir.¹¹¹

Abdullah Enverî, çelişkinin mantıktaki işlevine temas ederken çelişkinin kullanılmasının bir önermenin doğruluğunun isbatı için olduğunu belirtir. “Bazı yerlerde iki zıttın birinin doğruluğu diğerinin yanlışlığına delil olur. Mâdem ki ikisinden birinin doğruluğu ile diğerinin yanlışlığı arasında bir gereklilik sabittir; şu önerme doğrudur. Niçin? Zîra zıttı yanlıştır, her bir zıttı yanlış olan olan kendisi doğrudur denir” ifadeleri ile çelişkinin önermeler arasındaki ilişkisini belirten Abdullah Enverî, bazılarının bunu önermenin doğruluğu değil, kuvvetlendirilmesi olarak gördüklerini de sözlerine eklemektedir.¹¹²

İki önerme arasında çelişkinin olabilmesi için bazı şartların meydana gelmesi lazımdır. Bu şartları Ahmet Cevdet Paşa toplu bir şekilde şöyle ifade etmektedir: “Sonuç olarak çelişkinin meydana gelmesi iki önermenin konu ile yüklemde ve

¹⁰⁷ *El-Cedîde*, s.98.

¹⁰⁸ *El-Cedîde*, s.98.

¹⁰⁹ *El-Cedîde*, s.100.

¹¹⁰ Ayık, *a.g.e.*, s.327.

¹¹¹ Ahmed Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s.51.

¹¹² *El-Cedîde*, s.99.

bunlarla ilgili olarak düşünölen bütün şartlarda bir olmaları gerekir.”¹¹³ Ebherî’ye göre iki önermenin bir olmaları gereken bu şartlar; konu, yüklem, zaman, mekân, görelilik, kevvet, fiil, cüz, kül ve şartdır.¹¹⁴

Abdullah Enverî de çelişkinin olabilmesi için önermeler arasında birtakım birleşme ve ayrılığın meydana gelmesi gerektiğini belirtir ve “birlik ile ihtilâf beraber meydana gelirse çelişki meydana gelir”¹¹⁵ ifadelerine yer verir. Önermeler arasındaki ayrılık olması gereken yerlerin üç şey olduğunu belirten Abdullah Enverî, bu ayrılık şartlarının nereden kaynaklandığını da şöyle ifade eder. “İki zıt olan önermelerin biri olumlu ve biri olumsuz ve biri tümel diğeri tikel ve biri doğru diğeri yanlış olmak lâzım oldu. Yâni üç şeyde ayrılık lâzım oldu; iki evvelki ayrılık ta’riften ve üçüncü şartından bilindi. Bu şartlardan biri yerine gelmezse hüküm verilmesi mümkün olmaz.”¹¹⁶

Çelişkide önermelerin ayrılması gereken yerlerin keyfiyet, kemiyet, olumluluk ve olumsuzluk olduğunu belirten Abdullah Enverî, döndürme (akis) de ise olumluluk ile keyfiyette birleşme, kemiyetin ise ne birleşmesinin ne de ayrılığının gerekmediğini vurgular.¹¹⁷ Birçok mantık kitabında önermelerin çelişiklerinin neler olduğu ayrı ayrı verilirken Abdullah Enverî önermelerin çelişiklerini ayrıca beyan etmez.

3.2.3.2.Döndürme

Döndürme (akis); önermenin, ne olumluluk ve olumsuzluğunda ne de doğruluk ve yanlışlığında değişiklik olmaksızın birinci önermedeki konunun ikinci önermede yüklem birinci önermedeki yüklemlemin ikinci önermede konu yapılarak önermenin ters çevrilmesidir.¹¹⁸

Döndürme iki kısma ayrılır; Düz döndürme (aks-i müstevî), ters döndürme (aks-i nâkız). Düz döndürme; “bir önermenin niteliği aynı kalmak şartıyla, öznesini yüklem, yüklemine özne yapmak”¹¹⁹ şeklinde; ters döndürme ise: “bir önermenin doğruluk ve yanlışlığı sabit kalmakla beraber yani niteliğine dokunmadan, öznesinin çelişliğini yüklem, yüklemine çelişğini özne yapmaktır” şeklinde tarif edilmektedir.¹²⁰

¹¹³ Ahmed Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s.53.

¹¹⁴ Esirü’-d-din El-Ebherî, *a.g.e.*, s.8.

¹¹⁵ *El-Cedîde*, s.103.

¹¹⁶ *El-Cedîde*, s.100.

¹¹⁷ *El-Cedîde*, s.105.

¹¹⁸ Alp, *a.g.e.*, s.43.

¹¹⁹ Taylan, *a.g.e.*, s.86.

¹²⁰ Taylan, *a.g.e.*, s.187.

Döndürme, önermeler için son derece önemlidir, çünkü delil bazen istenilen sonucun kendine değil onun döndürülmüş şekline karşılık gelir; böylece sonuca ulaşmak mümkün olur. Yani bazen bir önermenin döndürülmesini bildiğimizde kıyasın sonucunu da biliriz. Ayrıca bazı kıyaslar döndürmenin sonucuna bağlı olarak daha açık hale gelir.¹²¹

Abdullah Enverî, döndürme konusunu incelerken döndürmenin tarifini vermemekle beraber döndürme kavramını Arapça dilbilgisi açısından incelemeye tabi tutmuştur. “Döndürme de çelişki gibi masdar olup tarifi dahî masdar ise de şimdi önermenin kendisine genelleştirmeden bu makamda masdar manası alınmayıp masdardan ortaya çıkan ve masdardan lazım olan mana alınmıştır” ifadeleri ile kelimenin masdar olduğunu; ancak masdar manasının değil masdardan hâsıl olan mananın kastedildiğini vurgulamaktadır. O, burada masdar ile ilgili detay bilgilere temas etmekte ve masdarın hakiki manasının yâ edilgen (mebnî li'l fâil), yâ ettirgen (mebnî li'l mef'ûl) olabileceğini ancak bunların da hakikat olarak zata hamlonulamayacağını ancak masdardan fail veya mef'ul manası kastedildiği zaman masdardan ortaya çıkan mana alınarak masdarın hakiki manası olmamakla zata hamlinin doğru olacağını ifade eder.¹²²

Abdullah Enverî, önermelerin çelişikliklerinin bir takım genel kuralı olduğu gibi döndürmelerinde de genel kuralların olması gerektiğini ifade eder. Eğer genel bir kural ifade edilmeyecek şekilde açık olmazsa döndürmenin tümel olumsuzunun döndürülmesi gibi olumsuzla lâzım olmayıp yalnız bâzı maddede ayrılık kâfi olacağını belirtir ve “tümel olumlunun döndürmesi tümel olumlu olmadığı fakat bir maddede ayrılık ile isbât edip bundan sonra tikel olumluya döndürülmesini küllî delil ile isbât eyledi” ifadeleri ile döndürmede genel kurala işaret eder.¹²³

Döndürmede iki önermenin birincisi doğru ise ikincisi de mutlaka doğru olması gerekir; ancak birinci yanlış ise ikincinin de yanlış olması gerekmez. Döndürme aslın lazımıdır, melzûmun (birinci önerme) gerçekleşmesi lazımların (ikinci önerme) gerçekleşmiş olmasını gerektirir. Bu ilişki tek taraflı bir ilişkidir, melzûmun yanlış olması lazımların da yanlış olmasını gerektirmez.¹²⁴

¹²¹ Çapak, *a.g.e.*, s.123.

¹²² *El-Cedide*, s.105.

¹²³ *El-Cedide*, s.106.

¹²⁴ Alp, *a.g.e.*, s.44.

Klasik mantık eserlerinin çoğunda döndürme düz döndürme ve ters döndürme olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İsmail Hakkı İzmirli ise döndürmeyi üçe ayırır; aks-i basit, aks-i bi'l-araz, aks-i nakîz.¹²⁵ Abdullah Enverî döndürmenin kısımlarından bahsetmez. O döndürmede olumlunun döndürmesi olan cüz'iyeye “aks-i lazimi” ismini vermektedir.¹²⁶

Önermelerin döndürmelerinin isbat edilmesi gerektiğini belirten Abdullah Enverî, “olumluların döndürmesi tikel olumlu olduğu kesin isbap edilmiş ve her yerde ortaya çıkmıştır.” ifadeleri ile olumluların döndürmesinin tikel olarak döndürüleceğinin ve bununda her yerde açık olduğunu belirtir.¹²⁷

Tümel olumsuzun döndürmesinin kendi gibi tümel olumsuz olacağını belirten Abdullah Enverî, “zîra bir şey başka bir şeye gerek zâten ve gerek vasfen zıt olursa elbette diğeri de ona zıt olur. Eğer o buna zıt olmasa bu da ona zıt olmaz, bu da ortadadır.” ifadeleri ile bu hükmün isbatına çalışır.¹²⁸ Diğer mantıkçılar gibi Abdullah Enverî de tikel olumsuzun döndürmesinin olmayacağını belirtir ve “tikel olumsuzun döndürmesi bazı yerde doğru bazı yerde yanlış olmakla kesin olmadığından kesin döndürmesi yoktur” ifadelerine yer verir.¹²⁹

Abdullah Enverî diğer birçok konuda olduğu gibi döndürme konusunda da klasik tarzın dışında kalmış önermelerin döndürmelerini teker teker beyan etmek yerine burada nasıl bir külli kaide geliştirilebilir onun üzerinde durmuştur. Madde madde önerme döndürmesi bulmaya çalışmaktansa bir usul geliştirmenin gayreti içerisinde olmuştur.

3.3.Kıyas

Kıyas mantık ilminin özünü oluşturan bir konudur. Daha önce belirtildiği gibi tasavvurat ve tasdikât diye iki kısma ayrılan mantığın ikinci kısmının nihai hedefi doğru kıyas kullanarak doğru bilgiye ulaşmaktır. Bir istidlal teorisi olarak bilinen kıyasın kurucusu ve onun sistemleştiricisi Aristo'dur.¹³⁰ Ondan sonra gelen bütün mantıkçılar Aristo'nun kurduğu bu istidlal yöntemi üzerine yeni kıyas teorileri üretmeye çalışmışlardır.

¹²⁵ İzmirli, *a.g.e.*, s.165,166

¹²⁶ *El-Cedîde*, s.107.

¹²⁷ *El-Cedîde*, s.108.

¹²⁸ *El-Cedîde*, s.109.

¹²⁹ *El-Cedîde*, s.109,110.

¹³⁰ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristonun Mantık ve Bilim Anlayışı*, Ankara 1974, s.112.

Mantık ilminde kıyas, doğruluğu teslim edilen en az iki önermeden zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaştırılan akıl yürütme şekli,¹³¹ zihnin bilinenlerden hareket ederek bilinmeyene ulaşma faaliyeti¹³² şekillerinde tarif edilmektedir. Ülken ise kıyası “kıyas müteaddit tasdikten mürekkebe olup birincilerden zaruri olarak diğer bir tasdik in taç edildiği bir nutuktur”¹³³ şeklinde tarif etmektedir. Modern dönemdeki Türk mantıkçılar ise kıyas kavramını kullanmakla beraber akıl yürütme ifadesini de kullanmışlar ve akıl yürütmeyi de, mantıklı düşünme, çıkarsamalar yapma verilenlerden veya bilinenlerden sonuca veya bilinmeyene ulaşma ve nihayet öncüllerden mantık kurallarına uygun sonuç çıkarma olarak tarif etmişlerdir.¹³⁴

Abdullah Enverî, mantığı daima bir kıyas mantığı ile incelemeye çalışmıştır. Klasik mantık eserlerinin hiç birinin tasavvurât kısmında kıyastan bahsedilmezken, o, bu bölümde de kıyas kurallarını işletmeye çalışmıştır. “Her kitabın her sahifesinde gizli olmayan kıyaslar tertîp olunur, kitapların hepsinin ibareleri kıyas olup ve gayet kolay ve açık olarak belki satırda sayılamayacak kadar kıyas tertip olunur”¹³⁵ ifadeleri ile her bir kelimada ne kadar çok kıyas kurulacağını belirtmesi onun kıyas konusundaki hassasiyetine işarettir. Abdullah Enverî mantık üzerine yazdığı eserlerin çoğunun kıyasla ilgili olması kıyas hakkında müstakil eser kaleme alması onun kıyas konusundaki otoritesini göstermektedir. O, bu kanuda *Tasdikât Hâşiyesi* adında Arapça, *Tertibi'l-Akyise* adında Türkçe eser kaleme almış, diğer eserlerinde de mantığın kıyas bölümlerini işlemeye çalışmıştır. Üzerinde inceleme yapılan bu eserinde de genelde kıyas mantığı ve usulü üzerinde durmuştur. Bu sebeple Abdullah Enverî'nin kıyas düşüncesinin anlamak için bu eserlerin hepsini muhtevalarına vakıf olmak gerekmektedir. Ancak bu sayede onun kıyas düşüncesinin bütününe nüfuz etmek mümkün olur. Bu çalışma ise Abdullah Enverî'nin bir eseri üzerine inceleme olarak tasarlandığı için onun kıyas düşüncesinin muhtevalarını bütünüyle incelemesi bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır.

Abdullah Enverî'nin eserlerinde kıyas önemli bir yer tutmakta ve kıyas maddi ve manevi anlamda doğruluğun ölçüsü olarak görülmektedir. Onun eserlerinden birisinin sadece kıyas üzerine olması, kıyas konusundaki otoritesine işaret olduğu gibi, kıyasa verdiği ehemmiyetin de delili sayılabilir. Abdullah Enverî, felsefe ilmi ile mantık ilmi

¹³¹ Ali Durusoy, “Kıyas”, *DİA*, C.XXV, Ankara 2002, s.525.

¹³² Çapak, *a.g.e.*, s.133.

¹³³ Ülken, *a.g.e.*, s.111.

¹³⁴ Taylan, *a.g.e.*, s191.

¹³⁵ *El-Cedide*, s.12.

arasında kıyas vasıtasıyla bir irtibat kurarak felsefenin tarifindeki “beşerin gücü kadar” (bikaderi’t- tâkâti’l-beşeriyyeti) ifadesini tefsir eden Larî’nin “buradaki güçten maksat birinci şekilden kıyas tertib edebilmektir” ifadesine atıf yaparak kendi yeni metoduna vakıf olanların diğer bütün kıyas şekillerinden kıyas tertib edebileceklerini vurgular.¹³⁶

Abdullah Enverî her ibarenin kıyasla dolu olduğunu, her bir kitabın her sahifesinde sayısız kıyas tertib edilebileceğini belirtir. O, bu ibarelerde kıyas tertib etmenin usulünü izah ederken “Bütün kelimelerin harflerini diğer harflere birleştirerek gerek zâtları itibâriyle ve gerek vasıfları itibâriyle harflerin mücerredini mürekkebine nisbet ve mürekkebi de birbirine nisbetle davâlar ortaya çıkıp, gerek zikredilen şekilleriyle, gerek ayrı olarak ve birleştirerek delillendirilir.” ifadelerine yer vererek her bir kelamda ve kelimedede birçok dava deliliyle beraber düşünülmüş durumda olacağını, yeni usule (usul-i cedide) vakıf olanların bunu kolaylıkla anlayabileceklerini belirtmektedir.¹³⁷ Abdullah Enverî, arapça dil bilgisinin temel eserlerinden olan *Emsile* ve *Bina*’nın bütün konularının da kıyas mantığı ile izah edilebileceğini *Bina*’daki iğlal konusunun kurallarının kıyas kurularak işlendiğini izah etmeye çalışarak kıyasın ilimlerin hepsi için gerekli olduğunu dile getirir.¹³⁸

Abdullah Enverî’nin kıyasın “kendisinin bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey” olarak tarif edildiğini belirtmesinden kıyasın bu tarifini benimsediği anlaşılmaktadır. O, verdiği tarifte delilin tarif ile kıyasa sarfolunabileceğini belirterek “tarife, tarif olunanın gereği ve kıyâsa neticenin gereği lâzımdır” ifadesi ile tarif ile kıyasın aynı neticeyi getektirdiğini vurgular.¹³⁹ Abdullah Enverî kendine özgü bir kıyas tarifi de verir. Buna göre; “Kıyas, içinde orta terim olan iki öncüle derler”¹⁴⁰ Gürüldüğü üzere Abdullah Enverî kıyası diğer mantık âlimlerinden farklı tarif etmemiş kendine has bir usul kullanarak basit bir tarzda ifade etmeye çalışmıştır.¹⁴¹

Abdullah Enverî kıyas konusuna başlarken “Asıl hedef ilk ulaştırıcı ve müeddî olan kıyâs bahsine başladı. Ve hedef için gerekli ve ulaştırıcı olduğundan kıyâsa en değerli istek ve enson hedef tabir olundu” ifadelerini kullanarak kıyasın tasdikâtın ilk ulaştırıcısı olduğunu ve mantıktaki asıl maksadın kıyas olduğunu işaret ederek “en üstün

¹³⁶ *El-Cedîde*, 6-7.

¹³⁷ *El-Cedîde*, 13.

¹³⁸ *El-Cedîde*, 14.

¹³⁹ *El-Cedîde*, s.47.

¹⁴⁰ Abdullah Enverî, *Kitabü’l Mantık fî Tertibi’l Akyise*, Milli Kütüphane İbn Sina Salonu, Yz., A. 4074, 1317 s.1, bundan sonraki atıflarda “*El Akyise*” olarak zikredilecektir.

¹⁴¹ İmamoğlugil, a.g.e., s.48.

hedef,” “enson maksat” manalarına gelen tabirler kullanmaktadır.¹⁴² O, “kıyası bilmek neticesini bilmektir” ifadeleri ile kıyasın ehemmiyetini hatırlatır ve “bir şey neticeye bilfiil tesir ediyorsa o netice gibidir” ifadesiyle de neticenin bahsine gerek olmadığını vurgular. Kıyas tam olarak bilinmedikçe neticenin asla bilinmeyeceğini dile getirerek neticenin ilminin, kıyasın ilmi olduğunu belirtir.¹⁴³

Adullah Enverî, tarif ile tarif edilen, kıyas ile netice arasında olan ilişkiye değinmekte ve hangisinin diğerini izah için sevkonulduğuna bakılması gerektiğini, izah edenin tarif ve delil (kıyas), izah olunanın da tafif edilen ve netice olacağını belirtir. İfadelerinin devamında tarif ve kıyasın niteliğinin nasıl meydana geldiğini izah eden Abdullah Enverî “Bir şey ile bir şeyi îzâh ettikleri vakitte eğer îzâh olunan şey kavram ise, bilki o îzâh eden şey tarifdir. Ve eğer önerme ise, bilki îzâh eden şey delil ve kıyâstır. Hangisi muhâtabın malûmu ise tarif ve delildir. Hangisi meçhûl ise tarif edilen ve istenilendir” ifadelerine yer vererek tarif edilen ve istenilenin tarif ve kıyasdan önce bilinmeyen, bunlar geldikten sonra bilinen olacaklarını belirtir.¹⁴⁴

Abdullah Enverî’ye göre; kıyas gerekli, neticesi ise lazımdır, ikisi arasında gereklilik ilişkisi vardır. Gerekli olan kıyas bilindiğinde zaruri olarak lazım olan neticede bilinir. Delil bilindiği zaman neticenin bilinmemesi imkânsız bir durumdur. Eğer bir kişi delili anladım ancak neticeyi anlamadım dese bilinmeli ki o kişi delili anlamamıştır; gerekli olanı bilip lazımı bilmemek iki zıttın bir olmasıdır. Zîra lâzım “ayrılması mümkün olmayan” dır. Lâzım tehakkuk ettiği vakitte onun gerektirdiği tehakkuk eder, birbirinden ayrılması imkansızdır.¹⁴⁵

Abdullah Enverî, ifadelerin şekil ve maddesi oluşmuş olmakla beraber kıyasla dolu olduğunu, ifadelerde maddenin zikrolunduğunu ancak kıyası kişinin kendinin tertib etmesi gerektiğini bunun için de kıyas ilminin öğrenilmesi gerektiğini vurgular.¹⁴⁶ O, kıyasın ehemmiyetini ifade ederken ilimlerin hakikati olan öğrenme meselelerinin delil ile bilinebileceğini dile getirerek akâit ilminde “Allah’ın varlığının bilinmesinde araştırma vaciptir” (inne’n nazara fî ma’rifetullahi teâlâ vâcibün) sözündeki “nazar” ifadesinden kastedilenin fikir ve isdidlal olduğunu, insanın da kâinatta olanlara bakarak

¹⁴² *El-Cedîde*, s.110.

¹⁴³ *El-Cedîde*, s.110.

¹⁴⁴ *El-Cedîde*, s.113.

¹⁴⁵ *El-Cedîde*, s.33-34.

¹⁴⁶ *El-Cedîde*, s.4.

nazar ve istidlal ederek kâmil imana ulaşması gerektiğini ifade ederek, kıyasın imanın kemale ulaşmasına hizmet etmesi gerektiğini belirtir.¹⁴⁷

Abdullah Enverî, ilmin öğrenilebilmesi için kıyasın lüzumuna işaret ederken “netice olarak ilmin öğrenilmesi onun konularını öğrenmek ile konularının öğrenimi ise her bir cüzde zorlanmadan soru sorulmasına gerek kalmadan onu icra etmekle olur. Bu icrâât dahî aynen kıyas tertip etmekle meydana geleceği için ilmin öğrenimi ancak kıyas tertibi ile olması neticesi çıkmaktadır. Buna göre ilim öğrenmenin ve konuşmanın gereği mantık ilminin bilinmesi ve tatbik edilmesi iledir.” ifadelerine yer verir. Burada O, ilmin meselelerinin kavranılabilmesi için bu meselelerin neler olduğunun zorluk olmadan bilinmesi gerektiğini, bunun için de kıyasın düzeninin bilinmesi gerektiğini belirtir ve neticede ilmin kâmil bir şekilde öğrenilmesinin mantığın ilmi ve ameli ile olacağını dile getirir.¹⁴⁸ Mantığın ameli ise kıyasın oluşum şekillerini bilmektir.

Kıyasın mukaddimelerini delil olarak isimlendiren Abdullah Enverî “delilin hizmeti cehaleti gidermek ve bilgiyi ortaya çıkarmak ve davayı güçlendirmektir.” ifadeleri ile delilin işlevinin ne olduğuna işaret ederek delil ismi verilen mukaddimelerin ilmi meydana getirmede geçici bir iş gördüğünü, delil sayesinde istenilen şeyin ilminin meydana geldiğinde delilin işinin bittiğini hatırlatır. Delilin yapmış olduğu işi aralarında düşmanlık olan iki kişinin arasının düzelten üçüncü kişiye benzeten Abdullah Enverî, o iki kişinin arası düzeldiğinde üçüncü kişinin işinin bittiğini, hedef, aralarında düşmanlık olan kişilerin aralarının islahı işinin asıl netice olduğunu belirterek somut bir misalle konuyu izah eder.¹⁴⁹

Abdullah Enverî, kıyasın şeklinin; iki öncül ve orta terimin tekrar etmesi olduğunu ve orta terimin tekrar etmesinin kıyas olabilmesi için şart olduğunu, tekrar ettiği zaman delil ve kıyas olacağını belirtir. Neticenin iki öncülde de açık veya birinde açık birinde zamir, birinde tekil diğerinde çoğul olarak gelebileceğini dile getirir.¹⁵⁰

3.3.1. Kıyasın Çeşitleri

Abdulah Enverî kıyasın kısımlarına başlarken öncüllerin birer şekil olduğunu ve bu şekillerin de kesin şekil (heyet-i iktirânî) ve seçmeli şekil (heyet-i istisnâî) olarak iki

¹⁴⁷ *El-Cedîde*, s.6.

¹⁴⁸ *El-Cedîde*, s.21.

¹⁴⁹ *El-Cedîde*, s.34-35.

¹⁵⁰ *El-Cedîde*, s.34.

kısmaya ayrıldığına ve bunların da kendi içinde şekil cinsinden kısımlara ayrıldığına işaret eder.¹⁵¹

Kıyas kurulurken ibareyi bozmamaya dikkat edip ibareyi kendi haliyle düzenlemek gerektiğini belirten Abdullah Enverî, ibarenin bir kıyas şekli olmadığını ancak delil yazılmış ise o zaman münasip şekli kişinin kendisinin getirip kıyası tertip etmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca kıyas kurarken manaya iyi riayet edip orta terim olan delilin davadan hangi cüzün yerine gelmesi uygun ise o şekilde getirilmesi gerektiğini bu şartlara riayet edildiğinde rahatlıkla kıyasın tertib edilebileceğini dile getiren Abdullah Enverî, “Zîra kıyasın sûretinden maksat ibârenin manasını kevvetlendirmek, izah etmek ve gerektiği gibi ibareyi açmaktır” ifadeleri ile kıyas tertib ederken manaya dikkat edilmesi gerektiğini belirtir. Yine mananın hangi kıyas tertibine münasip ise o şekilde kıyas tertip edilmesi gerektiğini, bazen sadece manayı tashih için mütearef ve gayr-i müteareften ve gayrisinden kıyas tertib edildiğini vurgular.¹⁵² Buradaki mütearef, gayr-i mütearef ve gayri mütearefin gayr-i mütearefi ileride izah edilecektir.

3.3.1.1. Kesin Kıyas

Kıyasın neticesi öncüllerde anlam yönünden bulunuyor da biçim yönünden bulunmuyorsa bu kıyas kesin kıyas (iktirânî kıyas) tır.¹⁵³ Abdullah Enverî'nin verdiği “kesin kıyas” tanımı ise şöyledir: “Eğer bu iki öncülün birisi neticenin bir tarafı ile haricden gelen delil ve orta terim ile bir önerme ve diğer haberiyle yine delil birleşip bir öncül olursa kıyâsa kesin kıyas denir.”¹⁵⁴

Abdullah Enverî'nin verdiği tarif diğer mantıkçıların verdiği tariflerle aynı sonuca çıkmakla beraber, o, verdiği tarifte neticenin delili olan öncüllerin nasıl oluşarak onlardan bir neticenin meydana geldiğini belirtmeye çalışmaktadır. Zaten Abdullah Enverî de izahının sonunda “Netice bir öncülde olmazsa kesin olur.” ifadesi ile diğer tariflerin aynısını zikretmektedir. O, kıyas üzerine yazdığı risâlede ise kesin kıyası “eğer orta terim öncüllerin ikisinde de neticeyle beraber zikrolunursa kesin olur” şeklinde tarif etmiştir.¹⁵⁵

¹⁵¹ *El-Cedîde*, s.34.

¹⁵² *El-Cedîde*, s.45.

¹⁵³ Taylan, *a.g.e.*, s.197.

¹⁵⁴ *El-Cedîde*, s.35.

¹⁵⁵ *El-Akyise*, s.3.

3.3.1.1.1. Kesin Kıyasın Şekil ve Modları

Abdullah Enverî, kesin kıyasta kıyasın şeklinin isimlendirilmesinde öncülün neticesinin konu tarafı bulunan öncüle suğra küçük önerme, o neticenin yüklemi tarafı bulunan öncüle büyük önerme, öncülün taraflarından tekrar eden tarafa ise orta terim denildiğini belirtir.¹⁵⁶

Kesin kıyasın durumları itibariyle dört kısma ayrıldığını belirten Abdullah Enverî, bunlara da “şekil” ismi verildiğini vurgulayarak bu dört şekli şöyle izah eder.

Birinci şekil: Bu kıyas şeklinde, orta terim olan delilin küçük önermede yüklem olup büyük önermede konu olmasıdır. Abdullah Enverî, birinci şekilden kıyas tertib etmenin nasıl olacağını da şöyle izah eder: Birinci şekilden kıyas tertib edilmek istendiğinde önce neticenin konusunu konu ve orta terimi yüklem yapıp bir önerme, sonra orta terimi konu, davanın yüklemine yüklem yapıp bir mukaddime yapmaktır. Bu mukaddimelerden birincisi küçük önerme ikincisi büyük önerme olur. Bu iki mukaddime ise kıyasın birinci şekli olur.

İkinci şekil: Bu kıyas şekli; orta terimi küçük önermede yüklem ve neticenin konusunu konu ve büyük önermede de orta terimi yüklem yapıp, neticenin yüklemine kendine konu yapmaktır.

Üçüncü şekil: Orta terim küçük ve büyük önermede konu olup küçük önermenin yüklemine neticenin yüklemi yapmaktır.

Dördüncü şekil: Orta terim küçük önermede konu olup, neticenin konusunu kendine yüklem yapmak ve orta terim büyük önermede yüklem olup neticenin yüklemine kendisine konu yapmaktır.

Bu dört şeklin her halinde neticenin konusu –gerek mütearefde olduğu gibi tam konu, tam yüklem olsun gerek gayr-i mütearef ve gayr-i mütearefin gayr-i mütearefinde olduğu gibi bazısı bir öncülde diğer bazısı da bir öncülde olsun- küçük önerme tarafında yüklemi ise büyük önerme tarafında olması lazımdır.¹⁵⁷

Abdullah Enverî'nin muasırı olan mantıkçılardan Ahmed Cevdet Paşa ve XVII.yy mantıkçılarından Gelenbevi İsmail kesin kıyasta mütearef ve gayr-i mütearef şeklinde ayrıca iki kısım zikrederek iktirâni kıyası sekiz kısma çıkarmaktadırlar.¹⁵⁸

¹⁵⁶ *El-Cedide*, s.36.

¹⁵⁷ *El-Cedide*, s.36.

¹⁵⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s.72; İmamoglugil, *a.g.e.*, s.56.

Abdullah Enverî ise bu kısımlandırmaya ilave olarak bir de gayr-i mütearefin gayr-i mütearefi şeklinde bir kısım daha eklemiş ve kesin kıyası on iki kısma çıkarmıştır.

Ona göre; bu kısımların tarifi ise şu şekildedir:

Mütearef: “Orta terimin tamamen konu ve tamamen yüklem olarak gelmesidir.

Gayr-i mütearef: “Orta terim küçük önermede konu ya da yüklem tamamlayıcı (kayd) olarak gelip, büyük önermede ise tamamen konu veya yüklem olarak gelmesidir.”

Gayr-i mütearefin gayr-i mütearefi: “Orta terim küçük önermede tamamen konu ya da yüklem olup büyük önermede ise konu ya da yüklem tamamlayıcı olarak gelmesidir.”¹⁵⁹

Bu tanımlardan çıkan neticeye göre tamamlayan tabiri küçük önermede olursa gayr-i mütearef, büyük önermede olursa gayri mütearefin gayr-i mütearefi olur.

Abdullah Enverî, bu dört şeklin mütearef, gayr-i mütearef, gayr-i mütearefin gayr-i mütearefi şeklinde kısımlandırmasını da ayrı ayrı yaparak on iki şekli zikretmektedir.¹⁶⁰ *El-Cedîde*'de sadece bu on iki kısmın isimlerini zikretmekle yetinen Abdullah Enverî, *El-Akyise*'de örneklerde vermektedir.¹⁶¹

O, bu dört şeklin mukaddimleri şartiyye olduğu zaman da konu yerine öncül, yüklem yerine tâlî tabir edilerek dört şeklin yapılabileceğini belirtir.¹⁶²

Kesin kıyasın modları (darb) kendisini teşkil eden önermelerin keyfiyet ve kemiyetlerinden meydana gelir. Şekilleri de orta terim öncüllere konu ve yüklem olmak suretiyle bulunduğu vaziyetten oluşur.¹⁶³

Birinci şekil: Orta terim küçük önerme konu, büyük önerme yüklem olmaktadır. Netice vermesinin kuralı ise ikidir.

1-Küçük önerme olumlu olmalıdır.

2-Büyük önerme tümel olmalıdır. Küçük önerme olumsuz olur veya büyük önerme tikel olursa netice çıkmaz. Netice veren yolları ise dörttür.¹⁶⁴ Abdullah Enverî bu yolları *El-Akyise*'de zikretmiş¹⁶⁵ ancak *El-Cedîde*'de zikretmemiştir.

¹⁵⁹ *El-Cedîde*, s.37.

¹⁶⁰ *El-Cedîde*, s.37.

¹⁶¹ *El-Akyise*, s.5-7. Bu hususta ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. İmamoğlugil, *a.g.e.*, s.56-60.

¹⁶² *El-Cedîde*, s.38.

¹⁶³ Ali Sedâd, *a.g.e.*, s.80.

¹⁶⁴ *El-Cedîde*, s.131.

¹⁶⁵ *El-Cedîde*, s.15.

İkinci Şekil: Keyfiyetinin değişmesi ile büyük önermesinin tümel olmasıdır şeklinde kısaca izah edilen ikinci şeklin şartı yine ikidir.

1-Büyük önerme tümel olmalıdır.

2-İki öncülün keyfiyeti farklı olmalıdır. Yani küçük önerme olumlu ise büyük önerme olumsuz, küçük önerme olumsuz ise büyük önerme olumlu olmalıdır. Bu ikinci şekilde netice veren yolları dört tanedir.¹⁶⁶

Üçüncü şekil: Küçük önermenin olumlu olmasıyla iki öncülden birinin tümel olmasıdır. Bu şeklin şartı da ikidir.

1-Küçük önerme olumlu olmalıdır.

2-İki öncülden biri tümel olmalıdır, ikisi de tümel olabilir. Üçüncü şeklin netice veren yolları altıdır. Bu altı yolu Abdullah Enverî *El-Akyise* 'de anlatmıştır.¹⁶⁷

Dördüncü şekil: Öncüllerin olumlu ya da olumsuz olması ile öncüllerin birinin tümel birinin de tikel olmasıdır. Eğer öncüllerde ihtilaf olmazsa yani ikisi de olumlu olursa, küçük önerme tümel olur. Öncüller de tümel olabilir. Bu şeklin şartı da iki olmakla beraber iki şartta iki kısımdan oluşur.

1- Öncüllerin ikisi de olumlu olmalıdır, bu şekilde olursa küçük önerme tümel olur, öncüller tümel olabilir.

2-Öncüllerden biri olumlu biri olumsuz olur, bu şekilde olduğu zaman öncüllerden biri tümel olmalı, öncüllerin ikisi de tümel olabilir.¹⁶⁸

Dördüncü şeklin şartını şu şekilde de ifade edilebilir. Eğer büyük önermesi tümel olursa, öncüllerden biri olumlu, diğeri ise olumsuz olur. Eğer küçük önermesi tümel olursa her iki öncül olumlu olur. Küçük önerme tümel olursa her iki öncül olumlu olur.¹⁶⁹ Netice veren yolları ise beştir.

Dört şeklin harflerle gösterilişi ise şöyledir.

Mucibe-i külliye: Elif

Salibe-i külliye: Ba

Mucübe-i cüz'iyye: Cim

Salibe-i cüz'iyye: Dal

¹⁶⁶ *El-Cedide*, s.131.

¹⁶⁷ *El-Akyise*, s.16.

¹⁶⁸ *El-Cedide*, s.131.

¹⁶⁹ Alp, *a.g.e.*, s.57.

Bu dört şeklin kendi içlerinde netice veren modlarında ayrıca harflerle gösterilmektedir.¹⁷⁰

Dört şeklin netice veren yolları ve her şeklin şartlarının oluşturduğu modları Abdullah Enverî, *El- Akiyse*'de detaylı bir şekilde incelemiştir.¹⁷¹

Mantıkçıların dördüncü şekille alakalı bir takım farklı fikirleri bulunmaktadır.

Aristo, kıyasta orta terimin öncüllerin birinde konu birinde yüklem olmasını birinci şekil kabul ettiğinden dördüncü şekil birinci şeklin içinde munderic olduğunu kabul etmiş ve dördüncü şekle itibar etmemiştir. İslâm mantıkçılarından Farabi ve İbn Sina da dördüncü şekle itibar etmemişlerdir. Moder dönem Avrupalı mantıkçılar da bu dördüncü şekle itibar etmeyenlerdendir. Kur'an-ı Kerimde dört şekilden üçünün bulunduğu dördüncü şeklin bulunmadığı İşagoci şerhi *Dürrrü'-Naci*'de zikredilmektedir.¹⁷²

Abdullah Enverî, dördüncü şeklin özelliğinden bahseder ve dördüncü şekli savunur. O dördüncü şeklin özelliğini "... bu şeklin şartı diğer şekillerin şartlarına muhaliftir. Çünkü onların şartları düşürücü (muskıt) , ve çıkarıcı (muhriç) dir. Hâlbuki bunun şartlarından biri düşürücü diğeri dâhil edicidir"¹⁷³

Dördüncü şeklin insan tabiatına uzak olmasının bu ilme yeni başlayanlara göre olduğunu belirten Abdullah Enverî, doğru bir tabiat üzere olanlara göre böyle bir durumun söz konusu olmadığını iddia etmektedir. Yine o, "ibarede dördüncü şekilden kıyas az olur" şeklinde bazı mantıkçıların görüşüne katılmamakta "bu çok şaşılacak bir durumdur." ifadeleri ile tepki göstermektedir.

Abdullah Enverî'ye göre; ehlienden hakkıyla mantık öğrenildiği vakit bir kişinin birinci şekilden kıyas kurabileceği gibi kolaylıkla dördüncü şekilden de kıyas kurabilir. Çünkü bir şeyin zorluğu onun tarifini ve şartını iyi bilmemekten meydana gelir. Birinci şeklin şartını öğrenip ondan kıyas kurmak diğer şekillerden kıyas kurmak arasında fark yoktur. Dördüncü şekil küçük önermede ve büyük önermede zıt olmakla birinci şekle uzaktır. Yoksa bundan da kıyas tertip edilebilir. Birinci şekil gibi bunun da isbata ihtiyacı yoktur. Birinci şeklin farkı ise bu şeklin ölçü olmasıdır. Şekillerden birinin netice vermesinde bir kapalılık olursa birinci şekle döndürülerek netice alınır. Abdullah Enverî'ye göre; bu dört şeklin dördünden de netice alınabilir. O, birinci şeklin dışındaki

¹⁷⁰ *El-Cedîde*, s.131.

¹⁷¹ Bkz, *El-Akyise*, 14-19; Ayrıntılı bilgi için bkz. İmamoğlugil, *a.g.e.*, s.69-76.

¹⁷² Ali Sedâd, *a.g.e.*, s.79-80.

¹⁷³ *El-Akyise*, s.18.

şekillerin açık olmadığı iddiasına “ İlk üç şeklin netice veremesi açık değildir dedikleri anlayışı kapalı olana itibarladır. Yoksa genellikle bu üç şekilden de kıyas kurulabilir, dinleyende bunu kabul eder. Birinci şekil gibi asla şüphe olmayıp isbâta ihtiyaç olunmaz” ifadeleri ile cevap vermektedir.¹⁷⁴

3.3.1.2. Seçmeli Kıyas

Kıyasın neticesi aynen veya karşıtı olarak öncüllerde anlam veya şekil bakımından içerilmişse bu kıyasa “seçmeli kıyas” (istisnâi kıyas) denir¹⁷⁵ Abdullah Enverî'nin verdiği seçmeli kıyas tarifi ise “Eğer hâricten gelen delil neticenin aynısı yâ çelişigiyle beraber bir öncül olur, yalnız delil bir öncül olursa hey'et-i kıyâs “kesin kıyas”dır.”¹⁷⁶ şeklindedir. Burada Abdullah Enverî'nin kastedtiği orta terim öncüllerin birisinde netice ile beraber birisinde de yalnız zikredildiği zaman bu kıyas seçmeli kıyastır.¹⁷⁷ *El Akyise*’de verdiği seçmeli kıyas tarifi ise şöyledir; orta terim öncülün birisinde netice ile ve birisinde de yalnız zikrolunursa veya hiç zikrolunmazsa bu seçmeli kıyastır.¹⁷⁸

Abdullah Enverî, seçmeli kıyasta öncüllerden neticenin aynı veya karşıtı delille birlikte zikrolunan öncüle “şartlı öncül” (mukaddime-i şartiyye) yalnız delil olan öncüle “seçmeli öncül” (mukaddimey-i istisnâiye) seçmeli öncülde tekrar eden delile “orta terim” (cüz ü mükerrer),¹⁷⁹denildiğini söylemektedir.

Kıyasların kesin ve seçmeli olmalarında ölçüsünün kıyasın neticesine bağlı olduğunu ifade eden Abdullah Enverî, neticenin bizzat kendisi veya çelişigi öncüllerden birinde cüz olarak gelirse bu kıyasın seçmeli olacağını, netice aynen öncüllerden birinde cüz olarak gelmeyip bir parçası bir öncülde diğer bir parçası da bir öncülde gelirse, o zaman kesin kıyas olacağını belirtir. Kıyasın kesin mi, seçmeli mi olacağını bulmak için o kıyasın neticesine bakılıp, kıyas ile kıyasta öncül olan davaya bakılmayacağını dile getirir.¹⁸⁰

Kesin ve seçmeli kıyasta delil bir harf dahi eksik olmadan neticenin ister aynısı olsun ister olmasın tekrar eder. Tekrar eden kısım delil, diğeri ise neticedir.¹⁸¹

¹⁷⁴ *El-Cedîde*, s.120.

¹⁷⁵ Taylan, *a.g.e.*, s.198.

¹⁷⁶ *El-Cedîde*, s.35.

¹⁷⁷ İmamoğlugil, *a.g.e.*, s.52.

¹⁷⁸ *El-Akyise*, s.4.

¹⁷⁹ *El-Cedîde*, s.36.

¹⁸⁰ *El-Cedîde*, s.35-114.

¹⁸¹ *El-Cedîde*, s.114.

Seçmeli kıyas iki öncülden mürekkebe olup birincisi daima şartlı önerme olduğundan ona şartlı öncül denir. İkincisi ise çoğu zaman “lakin” , “ancak” veya “hâlbuki” ifadesiyle başlar. Bir seçmeli kıyas demek olduğundan ona da istisnâi denir.¹⁸²

Abdullah Enverî'ye göre seçmeli kıyaslar iki yüklemli önermeden meydana gelmez, ancak bir yüklemli önerme ile bir şartlı önermeden veya nadiren de olsa iki şartlı önermeden meydana gelir.¹⁸³ Seçmeli kıyasın öncüllerinden neticenin aynı veya çelişği delille (orta terim) beraber zikrolunana “mukaddime-i şartıyye”, yalnız delil olan mukaddimeye “mukaddime-i istisnâiyye” denir. Seçmeli kıyasta tekrar ettiği takdirde istisnâ edilen daima delildir. Bu tekrar eden delile “cüz ü mükerrer” denir.¹⁸⁴

Abdullah Enverî, seçmeli kıyası da dörde ayırır ve bunlara “şekil” değil, “tarik” diye isim verir.¹⁸⁵ Ona göre; seçmeli kıyasların netice vermesi için şu şartlar tahakkuk etmesi lazımdır:

1- Öncüllerden ikisi birden tümel olmalı veya ikisinden biri tümel olmalıdır. İki öncül birden tekil olursa devamlı doğru netice çıkmaz.

2- Şartlı öncül olumlu ve gerekli (luzumiyye) olmalıdır.

3- İstisnâ olunan öncüllerin tümel olması zaman ve durumlar itibariyledir.¹⁸⁶

a. Birinci tarik: Bir gerekli bitişik şartlı önerme (kazıyye-i şartıyye-i muttasile-i lüzumiyye) getirip o şartıyyede da'vânın aynı tâlî, delil (orta terim) öncül olup yâni da'vâyı tâlî, delîli öncül ederek bir şartıyye söyleyip daha sonra delîl olan öncülün aynını istisnâ edip tâlînin aynı netice olur. Talinin aynısı netice olur ve ister kesin (iktirâni) ister seçmeli (istisnâi) olsun netice kıyastan hariçtir. İstisna yapılmakla kıyas tamamlanır.

b. İkinci Tarik: Davânın çelişğini öncül ve delîli tâlî yaparak bir şartlı önerme yapıp sonra tâlînin çelişğini istisnâ, öncülün çelişğini netice verir.

c. Üçüncü Tarik: Bir ayrık şartlı önerme (kazıyye-i şartıyye-i munfasile) getirip ayrık şartlı (munfasile) da davânın çelişğini bir taraf, delîli bir taraf yapmaktır. İki tarafın birinin aynını istisnâ, diğer tarafın çelişğini netice verir.¹⁸⁷

¹⁸² Ahmed Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s.63.

¹⁸³ *El-Akyise*, s.20.

¹⁸⁴ *El-Cedîde*, s.36.

¹⁸⁵ *El-Cedîde*, s.38.

¹⁸⁶ *El-Akyise*, s.21.

¹⁸⁷ *El-Cedîde*, s.39.

d. Dördüncü tarik: Bir ayrıık şartlı önerme (kazıyye-i munfasıle) getirip o önermede davânın aynını bir taraf, delili bir taraf yapmaktır. İki tarafın birinin çelişğini istisnâ, diğerk tarafın aynını netice verir.¹⁸⁸

Abdullah Enverî üçüncü ve dördüncü yolla ilgili özet halinde şöyle bir bilgi vermektedir; “tarifte çelişik hali ile başlayıp çelişğı ile bitirerek o dörtte aynı lafız zikredilirse üçüncü tarik; evvel aynısı sonra çelişğı sonra yine aynısı zikredilirse dördüncü tarik olur.”¹⁸⁹

Bu dört yolda da tekrar ettiğı müddetçe istisna edilen delildir. Netice ise davanın aynısıdır. Eğer ayrıık şartlı (munfasıle) iki taraftan fazla olursa hüküm yine böyledir. Bazen bir taraf bazen diğerk taraf delil olur. Yerine göre gerekirse azı dava çoğı delil olsun, gerekirse tersi olsun.

Birinci ve ikinci yolda istisna edilen öncül (mukaddime-i istisnâiyye) şartlı öncül (mukadime-i şartıyye) den önce zikrolunmak şartıyla, fa-i fasiha makamında ve diğerklerinde başlangıçta bir hüküm sabit olup sonra gereğı zikredilen yerlerde gayr-i mütearefi vardır, ancak üçüncü ve dördüncü tarikin gayr-i mütearefi yoktur.

Birinci ve ikinci şeklin gayr-i mütearefinin gelmesi hususunda detaylı bilgiler veren Abdullah Enverî, buna “ğay-i meşhûr ve ğayr-i müteâref” denildiğini, genelde “lev” ve “levla” olan yerlerde bulunduğunu dile getirir. Bazen “lakin” olan yerlerde de gayr-i mütearefin geldiğini dile getiren Abdullah Enverî bunun ise örfe uygun olmadığı halde ibarede meydana geldiğı için zikrettiğini hatırlatır.¹⁹⁰

Abdullah Enverî’ye göre; kesin ve şartlı kıyasların bu dört tariklerden başka şekli yoktur. Hepsi bu dörtten türemiştir veya bu dört kıyasa döndürülerek oluşur. İstisna edilen öncül (mukaddime-i istisnâiyye) ayrıık şartlıdan önce gelmesi istimalde gelmediğı için üçüncü ve dördüncü tarikin gayr-i mütearefleri gelmemektedir.¹⁹¹

Abdullah Enverî, kesin kıyastan oluşturulan her hangi bir kıyasın seçmeli kıyasın iki evvelki tarikinden oluşabileceğini söylemektedir. Ayrıca bazı yerlerde kesin kıyastan tertip mümkün olmaz, o halde de seçmelinin iki evvelki tarikinden yine kıyas tertib edilebilir. Seçmelinin iki evvelki tarikin düzgün olduğunu dile getiren Abdullah Enverî, istidlal mümkün olan bir ibarede kolaylıkla tertib edilebileceğini belirtir.¹⁹²

¹⁸⁸ *El-Cedide*, s.38-39;

¹⁸⁹ *El-Akyise*, s.31-32.

¹⁹⁰ *El-Cedide*, s.39.

¹⁹¹ *El-Cedide*, s.40.

¹⁹² *El-Cedide*, s.44.

3.3.1.3. Basit ve Bileşik Kıyaslar

Abdullah Enverî, kesin ve seçmeli kıyasların basit kıyaslar olduğunu belirttiikten sonra kıyasın diğer bir kısmı olan basit ve bileşik kıyaslara değinir. Basit kıyaslarda bir dava ve bir neticenin bulunduğunu, bileşik kıyaslarda ise bir tane dava ancak birden çok neticenin bulunduğunu belirterek aralarındaki farkı vurgular¹⁹³ve bileşik kıyasların neticelerinin her bir kıyasın sonunda gelen netice olduğunu belirtir.¹⁹⁴

Basit kıyas, ister ikisi de kesin ister ikisi de seçmeli olsun veya ikiden biri kesin birisi seçmeli olsun iki öncülden oluşur. Bir yerde basit kıyas tertip edilir ve öncülleri isbat edilirse orada zorunlu olarak bileşik kıyas da tertip olunabilir. Aksi de böyle olur. Yani nerede basit kıyas kurulabiliyorsa orada bileşik kıyas kurulabilir. Aralarında lüzum vardır. Bir bileşik kıyas kaç kıyastan oluşuyorsa basit kıyası da ona ulaştırmak lazımdır. Yine teorisi isbat olunarak basit oluşursa bileşiği o kadar adetle tasvir etmek gerekmektedir.¹⁹⁵

Abdullah Enverî, basit ve bileşik kıyasları şu şekilde ayırır. Bir kıyasa başlanıp netice almaya gelindiğinde asıl dava meydana gelip netice alınmıyorsa bu kıyas “basit” kıyastır. Eğer netice çıkmayıp çıkan netice bir öncül olarak farz olunup o öncüle zikri açık veya gizli bir öncül daha eklenip netice çıkıncaya kadar bu işleme devam edilirse bu tür kıyaslar bileşik kıyaslardır.¹⁹⁶ Abdullah Enverî, bileşik kıyaslarda kıyasların hepsinin kesin olmayıp bazısının kesin bazısının seçmeli olabileceğini seçmeliden olduğunda öncekilerin mütearef diğerlerinin ğayr-i mütearef olacaklarını da dile getirir.¹⁹⁷

Bileşik kıyasların “mevsûli’n netâic” ve “mefsûli’n netaic” şeklinde kısımlandırılabilceğini dile getiren Abdullah Enverî,¹⁹⁸ bileşik kıyasların arasında bulunan neticeler eğer telaffuz edilirse “mevsûli’n netâic”, teleffuz edilmezse yani kısaltmak için neticeler zikredilmemiş ise “mefsûli’n netaic” olacağını belirtir.¹⁹⁹ Diğer bir ifade ile birden fazla kıyastan meydana gelen bileşik kıyaslarda daha sonra gelen kıyasın öncülü olacak olan netice zikredilirse “mevsûli’n netâic”, eğer aralarda gelen bu kıyasların neticeleri ortadan kaldırılarak zikredilmezse “mefsûli’n netaic” olur. Bileşik

¹⁹³ *El-Cedîde*, s.36.

¹⁹⁴ *El-Cedîde*, s.114.

¹⁹⁵ *El-Cedîde*, s.51.

¹⁹⁶ *El-Cedîde*, s.52.

¹⁹⁷ *El-Cedîde*, s.53.

¹⁹⁸ *El-Cedîde*, s.56.

¹⁹⁹ *El-Akyise*, s.34.

kıyaslardan “kıyas-ı müstekîm” ve “kıyas-ı hulfî”nin istisnâiyenin gayr-i müteareflerinden oluşturarak meydana getirileceğini anlatan Abdullah Enverî, detaylı bilginin *Câmi, Tezhib ve Molla Fenârî*, hâşiyeleride olduğunu hatırlatır.²⁰⁰

3.3.1.3.1. Kıyas-ı Müstekim

Bileşik kıyasın meydana geldiği kıyaslardan bir ya da birden fazlası şartlı kesin kıyas (iktirânî şartiyye) ile diğer kıyas seçmeli kıyasın birinci şeklinden tertip edilirse bu kıyasa kıyas-ı müstekîm ismi verilir. Bir ya da daha fazla şartlı kesin kıyas olup diğer kıyas seçmeli kıyâsın birinci şeklinin mütearefinden terkip edilmiş olursa bu da müstekim kıyastır. Bu müstekim kıyas seçmelinin gayr-i mütearefinden de tertib olunabilir.²⁰¹

Abdulah Enverî, müstekim kıyasın diğer farklı tertib şekillerini ve netice yollarını da ayrıca zikretmektedir.²⁰² Bileşik kıyasların bir kısmı olarak anlatılan bu kıyas-ı müstekim ifadesi Abdullah Enverî’ye has bir tabirdir.²⁰³ Bu kıyasa Gelenbevî İsmail “hakkî kıyas” adını vermektedir.²⁰⁴

3.3.1.3.2. Hulfî Kıyas

Bir ya da birden fazla şartlı kesin kıyas ile seçmeli kıyasın ikinci şeklinden oluşan kıyasa hulfî kıyas denilir.²⁰⁵ Kesin bir kıyas ile seçmeli bir kıyastan yapılan hulfî kıyas saçma yolu ile ispatlamada kullanılan bir kıyastır.²⁰⁶ İstenilenin çelişğini çürütmekle istenileni isbat eder.²⁰⁷

Abdullah Enverî’ye göre; hulfî kıyasın netice verme şekli şöyledir; Küçük önermeler ve neticelerin hepsinde istenilenin çelişği öncül olur. Delil ortaya çıkıncaya kadar şartlı bir netice diğerine şartlı öncül farzolunup tâlisinin çelişğini istisnâ, mukaddemin çelişğini netice verir.²⁰⁸

²⁰⁰ *El-Cedîde*, s.56.57.

²⁰¹ *El-Cedîde*, s.59.

²⁰² *El-Cedîde*, s.59-60.

²⁰³ İmamoğlugil, *a.g.e.*, s.103.

²⁰⁴ İmamoğlugil, *a.g.e.*, s.93.

²⁰⁵ *El-Cedîde*, s.60.

²⁰⁶ Taylan, *a.g.e.*, s.200.

²⁰⁷ Ali Sedâd, *a.g.e.*, s.79.

²⁰⁸ *El-Cedîde*, s.61.

3.3.1.3. 3.Kıyas-ı Musâvât

Abdullah Enverî, kıyas bahsinde bir de “kıyas-ı musavat” (eşitlik kıyası) tan bahsetmektedir ki musâvâtı, “vâsitanın hükmüyle bir hükmü isbattır” şeklinde izah etmektedir. *El- Akyise*'de kıyası-ı müsavâtı, “yabancı bir öncü vasıtasıyla bir hüküm isbat etmektir” şeklinde tarif etmiştir. Bu kıyasa kıyas-ı musâvât denmesinin sebebi bazı maddelerde “müsavin” (eşittir) lafzı kullanınmasındandır. Kıyas-ı musavat birinci şeklin gayr-i mütearefi gibidir. Ancak bunun küçük önermesi ve büyük önermesinin yüklemeleri aynıdır. Kıyas-ı müsavat “mürekkep” veya “basit maa'l-isbat” olarak tertib edilebilir. Örnekleri *El-Akyise*'de detaylı bir şekilde anlatılan bu kıyasın mürekkep olarak oluşturulanı şu şekildedir:

Mu'rap ismin bir kısmıdır

İsim kelimenin bir kısmıdır

Netice; mu'rap kelimenin bir kısmıdır.²⁰⁹

“Nerede bir kıyas-ı musavat olup yabancı öncül (mukaddime-i ecnebiye) ü doğru olursa orada mutlaka iki kıyastan mürekkep bir kıyas veya bir basit kıyas tertib olunup delilleri isbat olur” diyen Abdullah Enverî, kıyas-ı musâvâtın olduğu yerde sadece bir basit kıyasın olamayacağını ya basit ya mürekkep iki kıyasın bulunması gerektiğini belirtir.²¹⁰ Kıyas-ı musavatta iddianın isbatı, eğer mürekkep olursa evvelkisi gayr-i mütearef ikincisi mütearef olur; eğer basit mea'l isbat olursa basit mütearef ve büyük önermenin isbatı gayr-i mütearefın gayr-i mütearefi olur. Müsavatın başlangıç kıyası gayr-i mütearef olursa basit olması mümkün değildir, mürekkep olarak oluşturulur.²¹¹

Kıyas-ı musavat yerinde ikiden az kıyas olamayacağını söyleyen Abdullah Enverî, yabancı öncül doğru olan kıyâs-ı müsavâtın isbâtta tahkîki gibi güçlü ve olumlu olacağını hatırlatır.²¹²

Abdullah Enverî, kıyasın birçok şeklinin olduğundan bahsederek farklı kıyas şekilleri üretmeye çalışmaktadır. O, bu şekilde kıyasın adetlerinin beşbini bulabileceğini²¹³ hatta delalet bahsinde onbin kıyas kurulabileceğini iddia etmektedir.²¹⁴

²⁰⁹ *El-Akyise*, s.40; daha detaylı bilgi ve örnekler için bkz. *El-Akyise*, s.40-43.

²¹⁰ *El-Cedîde*, s.70.

²¹¹ *El-Cedîde*, s.72.

²¹² *El-Cedîde*, s.71.

²¹³ *El-Cedîde*, s.60.

²¹⁴ *El-Cedîde*, s.64.

3.4. Burhan

Abdullah Enverî, kıyasın maddesi ve şekillerini anlattıktan sonra kıyasın maddesi olarak bilinen “beş sanat”tan (Burhan, cedel, hitabet, şiir, muğalata) sadece burhana temas etmiştir. Mantık âlimlerinin kıyasın şeklini anlattıktan sonra kıyasın maddesi olan beş sanat’a başladıklarını hatırlatan Abdullah Enverî, kendisinin de aynı usule riayet ederek bu beş sanat’tan burhan üzerinde durduğunu belirtir. Beş sanat’tan bahis öncüllerin vasfından bahsetmek demektir. Yani gerekli neticeye ulaşabilmek için madde olan önermelerin sıfatını bilmektir.²¹⁵

Kıyas bahsini üçe ayırarak “önermeler konusu maddeler, kıyâs konusu şekiller ve bu konu maddelerin sıfatı kunesudur.” ifadeleri ile bu üç kısmı isimlendiren Abdullah Enverî, aralarındaki ilişkiyi anlatmaya çalışır. Maddeler şekille beraber ve şekilsiz olabilir, ancak şekil maddesiz olmadığı gibi madde sıfatsız olmaz. Onun için maddenin sıfatı olan beş sanatı zikretmek gerekmektedir. Zira öncüllerin sıfatını bilmekle neticenin de sıfatı bilinmektedir. Arzu edilen netice yakın (kesin bilgi) iktiza ediyorsa öncülleri yakiniyyattan, zan iktiza eden yerde zanniyattan getirmek gerekmektedir.

Bu hususun mühim olduğunu ve dinin gerekliliklerinden olduğunu dile getiren Abdullah Enverî, itikat meseleleri gibi tahkik ifade eden yerlerde öncüllerin yakiniyyattan getirmek gerektiğini belirtir.

Yakiniyyat altı kısımdır. “Evveliyat” en üstün derecedir, haric delile ihtiyaç duymadan malum olur. “Müşâhedât” ve “mücerrebât” dış duyularla hissederek ve tecrübe ederek açık olur. Müşahede edip tecrübe edildiği müddetçe başka delile ihtiyaç kalmaz. Kıyaslarıyla beraber bulunan önermelerde (kazâyâ kıyâsâtühe me’ahê) öngörülen delili kolayca kurabilen kişi için çok açıktır. Birçok ibarede delil malum olduğu için öncüller “kıyaslarıyla beraber bulunan öncüller şeklinde”²¹⁶ gelir.

Abdullah Enverî, yakiniyyatın kısımlarından olan “mütevatırât” ve “hadsiiyyâtan” bahsetmemiştir. Ona göre ibarelerde yakiniyyattan mürekkep kıyas az olur ancak fıkhıta yakiniyyat çok bulunur. Abdullah Enverî, münâkaşada delilin burhan olması gerektiğini belirtir. Ancak hasmını sadece susturmak için delil getiriyorsa burhan bir şeyi isbat için değil hasmı susturmak için olmuş olur.²¹⁷

²¹⁵ *El-Cedide*, s.124.

²¹⁶ *El-Cedide*, s.124-125.

²¹⁷ *El-Cedide*, s.126.

Kıyasın içinden ilke olarak maksût ve kabul edilen burhandır” ifadeleri ile burhannın önemine işaret eden Abdullah Enverî, her bir şeyin burhanla meydana geleceğini, burhansız yanlışlar içinde kalınacağını ve Allah’ın varlığı ve birliğini isbatta bu âlemde olan her şeye burhanla bakılıp istidlal edilmesi gerektiğini dile getirir. “Masivayı bilmek Allah’ı bilmektir” ifadesinin burhana işaret ettiğini hatırlatan Abdullah Enverî, dağ başında kalan kimsenin Allah’ı bilmekle yükümlü olmasının sebebini burhanla istidlal etmeyi bilmek olduğunu söyler.²¹⁸

²¹⁸ *El-Cedide*, s.128.

SONUÇ

Tanzimat'a kadar Arapça ve Farsçanın ilim dili olarak kabul edilmesi yazılan eserlerin bu dillerden başka bir lisanla kaleme alınmaması genel kabul gören bir olgu idi. Tanzimat dönemine gelindiğinde, gerek Avrupa merkezli siyasal, felsefî ve ideolojik gelişmeler, gerekse Türkçe'nin bir ilim dili olmaya başlaması Osmanlı âlimlerinin Türkçe eser verme kaygılarından biri haline geldi. Dilde sadeleşme, herkesin anlayabileceği bir lisanla yazma ve millî dilde yazma kaygısı yazarları Türkçe eserler vermeye sevk etmiştir.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Osmanlı coğrafyasında ilk Türkçe mantık eseri Kilisli mantıkçılar tarafından kaleme alınmıştır. İlk Türkçe mantık eseri, Kilisli mantıkçı Abdurrahman Efendi tarafından yazılmıştır. İlk Türkçe mantık eserinin merkezden ve merkezî ilim mahallerinde uzak bir yer olan Kilis'te yazılmasının temel sebebi, burada oluşan mantık ilmi geleneği ve mantıkçı ulema aileleriyle izah edilebilir.

Kilis'teki mantık ilmi geleneğini daha da ileri taşıyan ve onu bir ekol haline getirerek zirveye çıkaran kişi ulemadan Abdullah Enverî olmuştur. O, son devir Osmanlı ilim dünyasında gerek yazmış olduğu telif eserler, gerek mantık üzerindeki "usûl-i cedîd" anlayışıyla mantıkta çığır açmış bir âlim olarak değerlendirilebilir.

Abdullah Enverî'nin yazdığı eserlerin çoğu hâşiye niteliğinde olsa da gerek uslup gerek meselelere bakış açısı kendine has bir özgünlük taşımaktadır. O mantıkta yeni kavramlar üretmeyi başarmış, zamanına kadar kimsenin bahsetmediği kurallar ihdas ederek mantığa özgün meseleler eklemiştir.

Abdullah Enverî'nin ilmi kişiliği ve eserlerinin içeriği, Kilis'teki mantığa katkıları elbette bu çalışmanın sınırları içinde nihayete erdirilebilecek mahiyetten çok daha geniştir. O, mantık alanında bir çok eser kaleme almış son devir Osmanlı âlimidir. Akait, Tefsir, Kıraat gibi önemli İslâm bilimlerinde de eserler telif etmeyi başarmış yazdığı eserler, merkez bürokrasisi ve âlimleri tarafından dikkatle incelenmiş ve talebeler ve ilgili ilim alanı için oldukça faydalı ve katkı verici bulunarak, en yüksek mertebeden ödüllendirilmeye layık bulunmuştur.

XV. yüzyıldan sonra mantık eğitimine yapılan eleştirilerin odak noktası sadece pedagojik kaygı ile eser yazılıp mantığın tasavvurat ve tasdikât diye tasnifi neticesinde umumileştirilip eski sistemden uzaklaştırılması olmuştur. Abdullah Enverî, mantığı belirli kurallar manzumesi olarak görmeyip onu hayatın içine çekerek âdetâ maddî-

manevî bir sanat ölçüsü olarak görmesiyle en azından Kilis medreselerinde bu kaygıyı bertaraf etmiştir.

Abdullah Enverî, bu tez çalışmasının konusu olan *Usûl-i Cedîde Zübdesi Türkî Riasalesi* adlı eserinin çoğu yerinde mantık ile hayatın nasıl bütünleştirilebileceğinin, maddî-manevî muvaffakiyetin bir mantıklı düşünme sanatı ile nasıl başarılacağıının üzerinde durmuştur. Mantık ilmi üzerine yazmış olduğu haşiyelerin özü mahiyetinde tasarladığı bu eserde mantığın lüzumunu uzun uzun anlatan Abdullah Enverî, mantığın sadece ilmi tahkik etmede değil hayatın her unsurunun içinde mantık kurallarının nasıl işlediğini izah etmeye çalışmıştır.

Şu ana kadar tesbit edilen basılmış ilk türçe mantık eseri olan *Usul-i Cedide Zübdesi Türkî Risalesi*, o dönemde yazılan eserlerle mukayese edildiği zaman gerek dil ve üslup, gerek içerik ve konulara bakış açısı yönünden oldukça orjinaldir. Abdullah Enverî eserinde diğer birçok mantık kitabında görüldüğü gibi mantığı bir kurallar manzumesi olarak değil, mantığın kurallarının pratik hayatta işleyiş tarzının nasıl cereyan ettiğini, mantıkla pratik hayatın ilişkisinin şifreleri anlatmaya çalışmaktadır. O, eserinde mantık kurallarını madde madde sıralayarak vermekten ziyade bu kuralların tatbikinin neticeleri ile de ilgilenerek sadece bir mantık eğitimi gayesi gütmeyeceğini sıradan birinin de nasıl mantıklı olabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Mantığın gayet basit bir ilim olduğunu sıklıkla vurgulayan Abdullah Enverî, mantığın eğitim metoduna vurgu yaparak kendine has olan ‘usul-i cedit’ in bu eğitim metodunda en başarılı yol olduğunu iddia etmektedir. Bu yeni yöntemin mantığın ilmi ile amelinin birleştirilmesi olduğunu vurgulayan Abdullah Enverî, bu yöntemle ilgili olarak vakıf olmanın bütün eserlerine vakıf olmakla mümkün olacağını da belirterek diğer haşiyelerine sık sık atıflar yapmaktadır.

Abdullah Enverî’nin, klasik mantık konularına bakış açısı diğer mantıkçılardan temelde fazla farklılık göstermese de o, mantığın tasavvur ve tasdik kısmından kıyasın şekillerine varıncaya kadar çok fazla taksimatlar yapmaya çalışmıştır. Onun diğer mantıkçılardan özgün olarak en dikkat çeken yönü ise mantığın bütün konularına kıyas penceresinden bakmasıdır.

Abdullah Enverî, mantığın kıyas konusunda birçok mantık kitabında olmayan çok detaylı ve girift konulara girmiş, gerek kıyas konusunda gerek başka konularda diğer mantıkçılarla aynı şeyi kastediyor olsa bile farklı kavramlar kullanmıştır. Bunlardan en dikkat çeken, seçmeli kıyasın şekillerinden bahsederken diğer mantıkçılar

gibi “şekil” ifadesi değil de “tarik” ifadesini kullanmasıdır. Yine “müstakim kıyas” tabiri de onun mantık ilmine kazandırdığı terimlerdenidir. Kesin kıyasın mütearef ve gayr-i mütearef olarak taksimatı diğer mantıkçılarda görülmekle beraber bu kıyasa Abdullah Enverî gayr-i mütearefin gayr-i mütearefi şeklinde üçüncü bir kıyas şekli eklemiştir. Yine kesin kıyasın dördüncü şeklinden de kolaylıkla kıyas kurulabileceğini ve bu dördüncü şeklin netice vermekte birinci şekilden düşük olmayacağını söylemesi onun kıyas anlayışındaki özgün taraflarından biridir. Zaten onun sadece delalet bahsinde onbin kıyas kurulabileceğini söylemesi kıyas konusundaki derinliğinin bir ispatı sayılır.

Netice olarak Abdullah Enverî'nin mantık konusundaki uzmanlığını ortaya çıkarmak için yazmış olduğu mantık eserlerinin içeriklerinin derinlemesine incelenmesi ve bütün eserlerinin karşılaştırmalı bir analizinin yapılması gerekmektedir. Ancak bu şekilde onun mantıkla ilgili görüşlerinin tam olarak ortaya konulabilmesi mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdullah Enverî, *Hüseyniye Hâşiyesi*, İstanbul 1289.
- Abdullah Enverî, *İsagoci Hâşiyesi*, İstanbul 1287.
- Abdullah Enverî, *Kitabü'l Mantık fi Tertibi'l Akyise*, Ankara: Milli Kütüphane İbn Sina Salonu, Yz., A. 4074, 1317.
- Abdullah Enverî, *Molla Fenari Hâşiyesi*, İstanbul 1287.
- Abdullah Enverî, *Tasavvurat Hâşiyesi*, İstanbul 1289.
- Abdullah Enverî, *Tasdikât Hâşiyesi*, İstanbul 1287.
- Abdullah Enverî, *Usûl-i Cedîde Zübdesi*, İstanbul 1290.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedâd*, İstanbul 1293.
- Abdurrahman Nâcim, *Türkçe Mantık Hulâsası*, İstanbul 1306.
- Ahmet Çevdet Paşa, *Miyar-ı Sedat*, Sad., Hasan Tahsin Feyizli, Ankara 1998.
- Ahmet Faruk Es-Serhendi, *Mektubât*, C.I, Kahire: trsz.
- Ahmet Hamdi, *Muhtasar-ı Mantık*, İstanbul 1299.
- Ahmet Muhtar, *Hulasa-i Mantık*, İstanbul 1312.
- Akpınar Dergisi*, Sene: 1, S.5, Ankara 1953.
- Ali Sedâd, *Mizanü'l Ukûl Fi'l Mantiki ve'l Usul*, Tarihsiz.
- Alp, Talha, *İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010.
- Alper, Ömer Mahir, *İbn Sina*, İstanbul 2010.
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristonun Mantık ve Bilim Anlayışı*, Ankara 1974.
- Aydınlı, İbrahim Hakkı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Kilis Tarihi*, İstanbul 1968.
- Ayık, Hasan, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, İstanbul 2007.
- Aynî, Mehmet Ali, "Türk mantıkçıları", *DFİFM*, İstanbul 1928.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l Arifin Esmâü'l-müellifin ve Asaru'l-Musannifin*, C.I, İstanbul 1951.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 2005.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l- Müfessirin*, C. II, İstanbul 1974.
- Bingöl, Abdulkuddüs, "Osmanlılarda Mantık Bilimi İçeriği Medrese Eğitimindeki Yeri ve Osmanlı Mantıkçıları", *Osmanlı*, C.VIII, Ankara 1999.
- Bingöl, Abdülkuddüs, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Felsefe Dünyası*, 1992, S.29.

- Black, Deborah L., “Farabi”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, C.I, İstanbul 2007,
- Bolay, M.Naci, “Delalet”, *DİA*, C.IX, İstanbul 1994.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif, *Kitabü't-Tarifât*, Beyrut 2007,
- Çaldak, Hüseyin, *Arisrotales Mantığının İslâm Usûl Bilimlerine Etkisi*, Yayımlanmamış Dr. Tezi, Erzurum 2006.
- Çapak, İbrahi, *Gazalinin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005.
- Çapak, İbrahim, “İslâm Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış”, *SÜİFD*, S.9.
- Çüçen, Abdülkadir Kadir, “Modern Türkiye’de Mantık Çalışmaları”, *Felsefe Dünyası*, 1992, S.30.
- Dokuzoğlu, Yılmaz, “Kiliste Mantık”, *7 Aralıkta Kilis Dergisi*, Ankara 1951.
- Durusoy, Ali, “Kıyas”, *DİA*, C.XXV, Ankara 2002.
- el-Ebherî, Esirü’-d-din, *İsagoci*, İstanbul 1311.
- Emiroğlu, İbrahim, “Mantık”, *DİA*, C.XXVIII, Ankara 2003.
- Farabi, *İhsa’ül-Ulûm*, (Çev., Ahmet Ateş), İstanbul 1990.
- el-Garî, Aliyyü’bnü Sultan Muhammed, *Şerhu’l fikhi’l-Ekber*, Beyrut 1997.
- Gündüz, Mustafa, *Osmanlı Mirası Cumhuriyet’in İnşası*, Ankara 2010.
- Hacinebioğlu, İsmail Latif, “İsmail Gelenbevî’nin Mantık Bilimine Katkıları”, *SDÜİF Yayınları*, Bilimsel Toplantılar Serisi:8, Isparta 2007.
- Hasırcı, Nazım, *İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirisi*, Ankara 2010.
- Hazar, Ahmet Turan, “Ulema ve Camileriyle Kilis Medreseleri”, *Vakıflar Dergisi*, C.XXV, Ankara 1995.
- Hoşab, Fahri, “Mantıkî Abdullah Enverî”, Yayımlanmamış Makale.
- Hoşaf, Fahri, “Kilisli Hocazade Abdullah Enverî Efendi, Hayatı-İlmi Şahsiyeti-Eserleri”, *Kilis’te Mantık Toplum ve Ekonomi*, Ankara 1992.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, (Yay. Haz.: Süleyman Uludağ), C.II, İstanbul 2004.
- İmamoğlugil, Halil, *Kilisli Abdullah Enverî’nin Kıyas Anlayışı*, Yayımlanmamış YLT., Ankara 1999.
- İnâti, Şems, Mantık, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, C.III, İstanbul 2007.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330.

- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz, Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul 2011.
- Ali el-Karî, *Dav'ül-mealî fî şerh-i Bed'il-emalî*, İstanbul: trsz.
- Ali b.Ömer el-Kazvini, *Risâle-i Şemsiye*, İstanbul 1328.
- Kaya, Mahmut, *Tasavvur, DİA*, C.XL, İstanbul 2011.
- Kayacık, Ahmet, "Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine", *İslâmiyât*, C.II, S.4, Ankara: 1999.
- Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin* C.VI, Dımaşk 1954.
- Keklik, Nihat, *İslâm Mantık Tarihi*, İstanbul 1969.
- Kilisli Kadri, *Kilis Tarihi*, Nşr. Osman Vehbi, İstanbul 1932.
- Köz, İsmail, "İslâm Mantık Külliyyatının Oluşumu", *Felsefe Dünyası*, 1999, S.30.
- Köz, İsmail, "Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları", *AÜİFD*, C.XLIII, S.1, Ankara 2002.
- Küçük, Hasan, *İslâm'da ve Batıda Mantık*, İstanbul 1978.
- L. Black, Deborah, "Farabi", *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), C.I, İstanbul 2007.
- Mehmet Tahir Efendi, *İsagoci Hâşiyesi*, İstanbul 1287.
- Meydan Larousse*, C.IV, İstanbul 1969.
- Molla Husrev, *Mirgâtü'l-vusûl Fi Şerhi mir'âtü'l-usûl*, İstanbul: trsz.
- en-Neşşâr, Ali Samî, *İslâmda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, C.I, İstanbul 1999.
- Öner, Necati, "Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", *AÜİFD*, C.V, S.1, Ankara 1957.
- Öner, Necati, "Türkiye'de Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi", *AÜİFD*, Ankara 1957.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 2009.
- Özcan, Tahsin, "Sacaklı Zade Mehmet Efendi" *DİA*, C.XXXVIII, İstanbul 2008.
- Rami, Ahmet, "Kilis Mantıkçılığının Şöhreti", *7 Aralıkta Kilis Dergisi*, Ankara 1951.
- es-Sabuni, Nureddin, *El-Bidayetü Fi Usuli'd-din*, Çev., Bekir Topaloğlu, Ankara 2005.
- Şahmaranoğlu, Hasan, "Kilis Mantık Okulu ve Bir Yanlılığın Tespiti", *Kilis'te Mantık ve Toplum*, Ankara 1992.
- Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri (eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Çev. Muharrem Tan, İstanbul 2007.

- Taylan, Necip, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 2008.
- Topçu, Nurettin, *Mantık*, Haz., Ezel Erverdi, İsmail Kara, İstanbul 2001.
- Türk Ansiklopedisi*, C.XV, Ankara 1968. S.230.
- Türker, Ömer, “Tarif”, *DİA*, C.XL, İstanbul 2011.
- Ülger, Mustafa, “Hoca Abdülkerim Efendi’nin Hayatı ve Eserleri”, *FÜİFD*,14/2, Elazığ 2009.
- Ülger, Mustafa, *Hoca Abdülkerim Efendi’nin Felsefi Görüşleri*, Yayımlanmamış Dr. Tezi, Ankara 2007.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 2005.
- Yazoğlu, Ruhattin-İmamoğlu, Tuncay, *Klasik Mantık*, İstanbul 2010.
- Züştevî, Süleyman Zühdü, *Mantıku’t-Tayr Risâlesi*, İstanbul 1304.

ÖZGEÇMİŞ

Ramazan Gündüz, 1977 yılında Gülnar'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Gülnar'da lise öğrenimini Mersin İHL'de tamamladı. Anadolu Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü ve Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 2010 yılında Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı'nda yüksek lisansa başladı. Halen Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde İmam-Hatip olarak görev yapmakta ve DİB Rize Eğitim Merkezi'nde ihtisas eğitimine devam etmektedir.