

belirtmiştir (*er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, neşredenin dipnotu, s. 9/1). Ancak Dârimî, hem Mu'tezile'ye hem de muhtemelen bazı Hanefî âlimlerini de içinde düşündüğü Cehmiyye'ye karşı sert bir üslup kullanmış, onları zındık, mülhid ve kâfir diye niteleyip Kureyş müşriklerine benzetmiş, inançlarının samimi olmadığını iddia etmiştir (meselâ bk. s. 32-34, 39, 64, 66, 93-98, 134, 180-184, 193-197, 213, 214). Görüşlerini kanıtlamak için zikrettiği âyetler kendisinin hiç benimsemediği te'vil yoluyla iddiasına işaret etmekte, naklettiği rivayetlerin çoğunda isnad açısından problemlerin bulunduğu eserin nâşiri tarafından belirtilmektedir (meselâ bk. s. 37, 39, 49, 50, 59, 60, 73). Allah'ın kudreti ve lutfuyla nüzûl ettiğini söylemekte (s. 93), vâkıfeyi bilgisizlikle suçlarken Cenâb-ı Hakk'ın nüzûl ve istivâsının mahiyetinin insanlarca bilinmeyeceğini vurgulamaktadır. M. Zâhid Kevserî, Dârimî'nin aynı paraleldeki *en-Nakz 'ale'l-Merisî* adlı eserine işaret ederek şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Böyleleri ilâhî sıfatlar hakkında umumi kabul görmüş naslarla yetinip asılsız rivayetlere ve meselelerin özüne nüfuz edemeyenlerin görüşlerine kapılmasalardı hatalardan korunmuş ve kendilerini izleyenleri cehalet karanlıkları içinde bırakmamış olurlardı" (Ebû'l-Hüseyn el-Malatî, neşredenin girişi, s. v).

er-Red 'ale'l-Cehmiyye, Köprülü Kütüphanesi'ndeki yazma nüshasına dayanarak (nr. 850, vr. 76^a-109^b) Gösta Vitestam tarafından neşredilmiş (Lund-Leiden 1960), aynı baskı esas alınıp Ali Sâmî en-Neşâr ve Ammâr et-Tâlibî'nin takdimiyle *'Aḳā'idü's-selef* içinde yayımlanmıştır (İskenderiye 1971, s. 253-356). Eser yine G. Vitestam neşri esas alındığı halde üç baskısında Züheyr eş-Şâviş, dördüncüsünde Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî'nin adıyla basılmıştır (Dimaşk [el-Mektebül-İslâmî]; bk. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, neşredenin girişi, s. 11-12). Bedr b. Abdullah el-Bedr'in gerçekleştirdiği neşirde önceki neşrin bazı hatalarına işaret edildiği gibi eserdeki çeşitli hadis ve rivayetlerin kaynakları gösterilmiş ve rivayetler değerlendirilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Osman b. Said ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Küveyt 1416/1995; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 11-12; Ebû'l-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, neşredenin girişi, s. v; Sübkî, *Tabaḳāt*, II, 204; *Keşfü'z-zunûn*, I, 838.



BEKİR TOPALOĞLU

er-RED ale'l-MANTIKIYYÎN (الرد على المنطقيين)

Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin
(ö. 728/1328)
mantıkçılara karşı yazdığı eseri.

Tam adı *Nasîḥatü ehli'l-İmân fi'r-red 'alâ mantıḳi'l-Yûnân* olup İbn Teymiyye'nin Aristo mantığına ve bu mantığı kullanan İslâm düşünürlerine eleştirisidir. Müellif, eserini İskenderiye'de hapisteyken kendisini ziyaret eden felsefeci bir grubun söz ve yaklaşımlarında gördüğü yanlışlar üzerine kaleme almıştır. İbn Teymiyye'ye nisbet edilen *Naḳzû'l-mantıḳ* ise müstakil olarak basılsa da (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1370/1951; nşr. Muhammed b. Abdürrâzık Hamza – Süleyman b. Abdurrahman es-Sânî, Kahire 1370/1951) *Mecmû'ü fetâvâ*'da ve diğer kitaplarında yer alan mantık hakkındaki bazı bölümlerin derlenmesinden ibaret görünmektedir.

er-Red bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Eserin takdiminde (s. 3), klasik mantık teorilerinin filozofların ilâhiyyât ve metafiziğe dair görüşlerinden kaynaklandığı vurgulanarak zeki insanların Yunan mantığına ihtiyaç duymadığı, ahmakların ise ondan yararlanamayacağı ileri sürülmekte, kullanılan önermelerde aşırı derecede hataların bulunması sebebiyle bunların düzeltilmesine ihtiyaç duyulduğu belirtilmektedir. Birinci bölüm mantıkçıların tanımla (had) ilgili teorilerine ve bunlara yapılan eleştirilere ayrılmıştır. Tanımda temel önermelerin olumsuz hüküm içermesine dikkat çeken müellife göre olumsuz (selbî) hükümler üzerine kurulan bir formülasyon bilgede doğru bir ölçü olamaz. Çünkü olumsuzluk her zaman dolaylı bir şüphe ve kapalılık ihtiva eder. Meselâ mantıkçıların "herhangi bir tasavvurun tanımsız elde edilemeyeceği" hükmü söz konusu olumsuzluğu barındırdığı için apaçık (bedihî) hüküm kabul edilemez. Bu takdirde önerme baştan geçersiz sayılmalıdır. Ayrıca çeşitli eğitim düzeyindeki insanlar ihtiyaç duydukları bilgi ve fiilleri mantıkî tanımlara gerek duymadan bilir ve yaparlar, hatta ilim ve meslek otoriteleri bile tanımlamaları çok sık kullanmazlar. Öte yandan mantıkçılar da kendi ölçülerine tamamen uyan standart bir tanım ortaya koymamıştır. Nitekim insan için yapılan, "Konuşan canlıdır" şeklindeki meşhur tanım hakkında çok sayıda itiraz ileri sürülmüştür. Aynı şekilde mantıkçıların etkisiyle meselâ gramerciler ismin, fıkıh usulcülerini de kıyasın birçok tanımını yapmışsa da bun-

ların hiçbirisi tenkitlerden kurtulamamıştır. Dolayısıyla herkesin kabul edeceği, hatalardan korunmuş ve doğruluğu kesinlikle benimsenmiş bir tanım söz konusu değildir.

Eserin bu bölümünde tanımla ilgili şu tesbitlere de yer verilmektedir: Eğer nesnelerin tasavvuru mantıkçıların ileri sürdüğü gibi mutlak sûrette tanımlara bağimli olsaydı insanların şu ana kadar hiçbir şeyi tasavvur edememiş olmaları gerekirdi. Aynı şekilde tasdik ve hükümler tamamen tasavvurlara bağlı bulunsaydı insanoğlunun herhangi bir ilme sahip olmaması icap ederdi. Nitekim mantıkçılara göre gerçek tanımlar cins ve fasılları bulunan türler, yani birleşik nesneler için yapılır. Onlar basit, yani mânevî varlıklar olarak düşündükleri kozmik akılları ve diğer varlıkları "tanımlanamaz varlıklar" grubuna dahil ederler. Bu da tasavvurların mutlaka tanıma muhtaç olduğu teziyle çelişir ve aksine böyle bir ihtiyacın bulunmadığına delil teşkil eder. Klasik mantığın temellerinden birini oluşturan tanımlardan her biri bir anlam ifade eden çeşitli terimleri içerir. Kişinin bu terimleri ve anlamlarını önceden bilmeden söz konusu tanımları anlaması mümkün değildir. Meselâ ekmek, su, yer, gök, anne, baba lafızlarının gerçek karşılıklarını (müsemma) tasavvur edemeyen kişi lafzın ona delâletini bilmez. Müellif, terimlere bağımlı bulunmaları yüzünden kelâmcıların da savunduğu gibi tanımların kavramlaştırmayı (tasvir) değil ayırt etmeyi (temyiz) sağladığını ileri sürer. Tanımdan beklenen ayırt etme olduğuna göre bunların eşyaya konan isimler gibi en kısa, en veziz, en kuşatıcı ve en uygun olması gerekir. Bu durumda, "İnsan konuşan canlıdır" önermesinde olduğu gibi tanımlar bir veya birkaç ismin bir araya gelmesinden ibaret kalır ve bundan başka bir anlam taşımaz (a.g.e., s. 7-13).

Yine mantıkçıların "bedihî tasavvurların tanıma muhtaç olmadığı, aksi takdirde devir veya teselsülün gerekeceği" şeklindeki iddiaları da müellife göre bir anlam taşımamaktadır. Bilginin türü ve kesinliği konusundaki izâfiliğe işaret eden müellif, çoğunluğun başka yollarla ulaştığı bilgiyi sadece tanıma bağlayıp bunu herkes için geçerli bir kural haline getirmeyi bu açıdan hem yanlış hem vâkıya aykırı bulur. Zira insanların algı gücü farklı olduğundan algılamalar da farklı olacaktır. Dolayısıyla tanımlar, herkesçe kabul gören doğrular yerine sadece tanımlayan kişinin doğrulanabilir veya yanlışlanabilir ifadelerini ihtiva ettiği için objektif bilgi vermez (a.g.e., s.

13-19). Bu yaklaşımla eserde mantıkçıların tanım anlayışına ciddi eleştiriler getirilmekte ve daha nominalist bir yaklaşım sergilenmektedir. Aristocu tanım teorisi ne yapılan bu eleştiride Stoacı düşünce nin ve özellikle kelâmcıların etkisinin bulunduğunu ileri sürülmektedir (Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 201).

İkinci bölümde kıyas teorisiyle ilgili tenkitler yer almaktadır. Burada öncelikle mantıkçılar tarafından ileri sürülen, “Herhangi bir tasdik ke yas dışında bir yolla ulaşılamaz” şeklindeki yargı üzerinde durularak bunun yine olumsuz bir önerme olduğu, dolayısıyla temelden yoksun bulunduğunu ifade edilmektedir. Bazılarının kıyası kullanmasının onu yegâne bilgi vasıtası haline getirmeyeceği, kıyas yönteminin dışında da doğru bilgi edinme yollarının olduğu belirtilerek mütevâtir haber örneği üzerinde durulmaktadır. Kıyasla ilgili ayrıca şu değerlendirme yapılmaktadır: Kıyasta bilgiye ulaşmak için mutlaka iki öncül önerme istenmekte ve iki önerme bulunmadan doğru bilginin elde edilemeyeceği iddia edilmektedir. Halbuki günlük hayatta bazan buna ihtiyaç duyulmamakta, dolayısıyla mantıkçıların bu iddiası gerçeğe uymamaktadır. Meselâ Sokrat’ın ölümlü olduğunu bilmek için bütün insanların ölümlü olduğu ön kabulünü ortaya koymak gerekmemektedir. Çünkü uygulamada bazan bir, bazan da üç veya daha fazla önermeyle bilgi elde etmek ve onlarla hüküm vermek mümkündür. Nitekim, “Her sarhoşluk veren haramdır” hükmünde tek önerme yeterli olmaktadır. Bu hükmü parçalara ayırıp kıyas yapıyor gibi bir ameliyeye girişmek ancak zorlamayla olur. Bu sebeple mantıkî kıyasın temsili kıyastan herhangi bir üstünlüğü yoktur. Öncüllere dayalı kıyasın güvenilir bilgi verdiği iddiasına karşı ileri sürülen iddialardan biri de şudur: Nazarî akıl yürütmeler doğrudan nesnelerle ilgili bir bilgi vermez. Ayrıca söz konusu yöntem vâcibü'l-vücûd, akıllar, felekler vb. felsefî konuların anlaşılmasını sağlayamadığı gibi sıkça kullanılan vâcib, kadîm, cevher ve araz türü kavramların da fizik âlemde bir karşılığı yoktur. Dolayısıyla mantıkçıların ilâhiyyât meselelerini dayandırdıkları, somut gerçeklikler olarak telakkî edip “külli” adıyla kabul ettikleri bu tür kavramlar zihin ürünü olmanın dışında bir anlam ifade etmez (er-Red ‘ale'l-mantıkıyyîn, s. 246-300).

Bu bölümde ayrıca fizik varlıkta yer alan nesnelerin her birinin kendi hakikatlerini temsil etmeleri dolayısıyla bunları kategoriler halinde bir zihni kavram altında top-

lamanın imkânsızlığına vurgu yapılmaktadır. Bunlarda ancak benzerlikler söz konusu olup aralarında bir aynileştirme yapmanın imkânsızlığına işaret edilerek işlemin yanlışlığı ortaya konmaya çalışılmaktadır. Müellife göre türleri topluca ifade etmek üzere oluşturulan külli kavramlar sadece zihni bir kabuldür ve onların temsil ettikleri nesnelerle doğrudan bir ilgisi yoktur. Dolayısıyla filozof ve mantıkçıların küllîler hakkındaki görüşleri dayanaktan yoksundur (a.g.e., s. 308-313). Bu bağlamda mantıkçıların üzerinde durduğu varlık-mahiyet ilişkisinin ele alındığı kitapta küllîlerin zihindeki bir imajdan ibaret olduğu ve herkesin zihni takdirine göre değiştiği ileri sürülmektedir. Müellife göre nesnelerin mahiyetleri kendilerinden ibaret bulunduğu için vücûd ve mahiyet ayrımı yapılmak suretiyle zihnin dışındaki nesnel varlıkların bir kurguya tâbi tutulması yanlıştır (a.g.e., s. 317-318).

Eserin İslâm düşünce tarihinde Aristonun formel mantığına yapılan en esaslı tenkitlerden biri olduğu söylenebilir. Filozofların metafizikteki yanlışlarının büyük ölçüde mantıktaki yanlışlarından kaynaklandığını gören İbn Taymiyye, mantığın bir felsefî yöntem olarak kalmayıp kelâm ve fıkıh gibi İslâm ilimlerini de etkilediğini ve özellikle had, kıyas, akıllık, te'vil gibi konularda esas alındığını söylemektedir. Böylece müellif temel İslâm ilimlerini mantıkî yapı ve terminolojiden arındırmak istemiştir. Eserde, ruhun kemale ermesinin felsefe ve mantıkçıların gösterdiği teorik yöntem ve ilkeleri uygulamakla gerçekleşmeyeceği, tek başına bilgi ruhu tatmin etmediğinden bunun ancak teori ve pratiğin birbirini tamamlayacak şekilde bir arada bulunmasıyla, yani iman ve onun oluşturacağı dinî düşünce mantığıyla mümkün olabileceği özellikle vurgulanmaktadır (a.g.e., s. 88-91). Bu sebeple eserde mantığın kavram ve önerme (tasavvur ve tasdik) üzerine kurulu yapısı ve bunların dayandığı tanım ve kıyas teorileri hedef seçilmiş, mantıkçıların ortaya koyduğu kıyas şekillerine çok sayıda eleştiri yöneltilmiştir. Metafizik ve itikadî alandaki kaynaklarıyla ilgili kaygılara rağmen kitaptaki eleştiriler teolojik söylemle değil bizzat mantık ve felsefe diliyle ifade edilmiştir. er-Red ‘ale'l-mantıkıyyîn’de yer alan eleştirilerde filozof Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, dilci Ebû Saîd es-Sirâfî, Şii âlimi Nevbahtî ve kelâmcı Fahreddin er-Râzî’nin mantığa dair değerlendirmelerinin etkisinin bulunması kuvvetle muhtemeldir.

Eserin A. Şerefeddin el-Kütübî (Lahor 1396/1976) ve Refik el-Acem (Beyrut 1993) tarafından er-Red ‘ale'l-mantıkıyyîn adıyla neşirleri gerçekleştirilmiştir. Celâleddin es-Süyûtî’nin Kitâbü Cehdi'l-karîha fi tecridi'n-Naşiha ismiyle yaptığı özet, yine onun Şavnü'l-mantık ve'l-kelâm ‘an fenni'l-mantık ve'l-kelâm adlı eserinin sonunda Ali Sâmî en-Neşşâr tarafından yayımlanmıştır (Beyrut, ts., s. 201-343). Süyûtî’nin söz konusu metnini Vâil b. Hal-lâk (Wael b. Hallaq) uzun bir giriş yazısıyla birlikte İngilizce’ye tercüme etmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Taymiyye, er-Red ‘ale'l-mantıkıyyîn (nşr. Abdüssamed Şerefeddin el-Kütübî), Lahor 1396/1976; İbn Kayyim el-Cevziyye, Esmâ'ü mü'ellefâtı Şeyhîlislâm İbn Taymiyye (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1403/1983, s. 19; Ali Sâmî en-Neşşâr, Menâhicü'l-bahş ‘inde müfekkiri'l-müslimin, Beyrut 1404/1984, s. 187-282; Wael b. Hallaq, İbn Taymiyya against Greek Logicians, Oxford 1993; Thomas Michel, “İbn Taymiyya's Critique of Falsafa”, Hl, VI/1 (1983), s. 3-14; Kazım Sankavak, “İbn Taymiyye’ye Göre Felsefe ve Filozoflar”, Felsefe Dünyası, sy. 24, Ankara 1997, s. 63-72.



M. SAİT ÖZERVARLI

er-RED ale'z-ZENÂDIKA ve'l-CEHMİYYE

(الرد على الزنادقة و الجهمية)

Ahmed b. Hanbel'in
(ö. 241/855)

Selef akidesiyle bağdaşmayan
görüşleri eleştirdiği eseri.

Tam adı er-Red ‘ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye fimâ şekket fihi min müteşâbihî'l-Kur’ân ve te’evvelethü ‘alâ gayri te’vîlih olup müellife nisbeti konusunda bazı tereddütler vardır. Zâhid Kevserî tarafından ileri sürülen, eserde özellikle “halku'l-Kur’ân” bahsine ait fikirlerin Ahmed b. Hanbel gibi bir imama nisbet edilemeyeceği ve risâlenin râvilerinden Hadîd b. Müsennâ’nın tanınmayan bir kişi olduğu noktalarında yoğunlaşan bu görüşler (M. Zâhid Kevserî, Makâlât, s. 324-332) isabetli görünmemektedir. Çünkü risâlenin ihtiva ettiği fikirler İbn Hanbel’in akidesinden bahseden diğer eserlerde de yer almakta (meselâ bk. İbn Ebû Ya’la, tür.yer.), ancak Buhârî’nin de işaret ettiği gibi (Hal-ku ef’âli'l-‘ibâd, s. 154) onun halku'l-Kur’ân konusundaki görüşleri yanlış yorumlanmaktadır. Risâlenin rivayet zincirine yapılan itiraz başka yollarla bertaraf edildiği gibi Ali Sâmî en-Neşşâr ile Kivâmüddin’in de (Burslan) kaydettiği üzere (‘Akâ'idü's-