

Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi

Süleyman AKKUŞ* / Ziya ERDİNÇ**

Öz: Erken dönemden itibaren kelâm kaynaklarının giriş kısımlarında kelâmın ana konularından önce bilgi probleminin ele alınması, dönemin şartlarına göre bazı değişikliklerle birlikte süregelmiştir. Felsefe-kelâm etkileşiminin iyice belirginleştiği memzûc dönemde, felsefenin de etkisiyle bilgi konusu yeniden şekillenmiştir. Bu dönemin yetmişmiş kelâm bilginlerinden Sa'düddîn Teftâzânî'nin (ö. 793/1390) bilgi problemine yaklaşımı ve konuyu ele alışında da bu etki açıkça görülmektedir. Ancak onun bu konuda tümüyle felsefenin tesirinde kaldığını söylemek de mümkün değildir. Aksine o meseleleri iyice tahkik ederek genel itibariyle kelâmî geleceğe bağlı kalmakla birlikte bazen Eş'arî bilginleri eleştirip Mâtürîdî'lerin görüşünü isabetli görmekte bazen de filozofları haklı bulmakta ve onların görüşünü ön plana çıkarmaktadır. Böylece o sadece Eş'arîler'e veyahut kelâmcılara tabi olmak yerine güçlü kanıtlara dayandığını düşündüğü görüşü benimsemektedir. Bu makalede Teftâzânî'nin, bilgi problemine yaklaşımı ve felsefî kelâmın bu yaklaşıma tesiri ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Teftâzânî, bilgi teorisi, felsefî kelâm,

Sa'd al-dîn al-Taftâzânî's Epistemology

Abstract: Since the formative period of Islamic theology, theologians discussed epistemology as a preliminary issue in their works. However with the interaction of theology with philosophy this problem was reformulated in the theological works. This change can be seen in the work of Taftâzânî, one of the representative of this later period. However, this does not mean that he was totally accepted the philosophical view. It seems that he takes an eclectic approach to epistemology, for he is critical of every school, accepting the view of the Maturidis or the philosophers if he finds their proofs more convincing. This article evaluates Taftâzânî's epistemology and traces the philosophical influences on his theory.

Keywords: Taftâzânî, epistemology, Islamic theology, Influence of Philosophy

İktibas / Citation Süleyman AKKUŞ, Ziya ERDİNÇ, "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", *Usûl*, 21 (2014/1), 7 - 38.

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

** Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.

Giriş

Genel olarak bilginin imkânı, kaynağı, alanı, sınırları, doğru bilginin ölçütleri üzerinde duran bilgi teorisinin temel problemleri¹ çok eskiye dayanmasına rağmen ancak modern felsefesinin başlamasından sonra sistemli bir şekilde incelenip araştırılmıştır.²

Hicri IV. yüzyıldan itibaren İslam kelâmında müstakil başlık altında ele alınıp incelenmeye başlanan bilgi teorisi, zamanla neredeyse her kelâm eserinin başında müstakil bir bölüm halinde yer almıştır.³ Günümüze kadar ulaşan kelâmî eserler arasında, “bilgi”yi bir teori olarak ele alan ve bilgiyle ilgili bir bölümle başlayan ilk eser Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) *Kitâbü’t-Tevhîd*’idir. Bilinebildiği kadarıyla ondan önceki kelâmcılarca “bilgi” konusu bağımsız bir başlık altında ele alınmamıştır.⁴ Gazzâlî (ö. 505/1111) ile temelleri atılıp Fahreddin er-Râzî ile (ö. 606/1210) başlayan felsefi kelâm döneminde kelâm bilginlerinin bilgi problemini tartışmalarında, genel anlamda felsefi düşüncenin; özellikle de İbn Sinâ (ö. 427/1037) düşüncesinin etkisi açıkça görülür.⁵ Felsefi kelâm döneminin önemli bir temsilcisi olan Teftâzânî’nin bilgiye ulaşmada benimsediği metot ve bununla ilişkili olarak bilgi problemini ele alışını onun epistemolojik açıdan Râzî’nin takipçisi olduğunu göstermekte-

¹ Takıyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s. 53-54; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yayınları, 2001, s. 28-31; Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007, s. 33.

² A.Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Bursa: ASA Kitabevi, 2001, s. 30.

³ Mehmet Dağ, “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *Ankara Üniversitesi İslami Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 4, 1980, s. 98.

⁴ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1993, s. 23; Emrullah Yüksel, “Âmidî ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi”, (*Kelâmda Bilgi Problemi* içinde edit. O., Koloğlu, M. Kılavuz, K. Gömbeyaz), Bursa: Arasta Yayınları, 2003, s. 3.

⁵ Şaban Haklı, “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, (*İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker, Osman Demir), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 448-449.

dir.⁶ Ancak onun bu noktada her yönüyle Râzî’nin görüşlerini olduğu gibi benimsediğini söylemek de pek mümkün gözükmemektedir.

Bu makalede Teftâzânî’nin bilgi anlayışı ele alınırken metin ve şerhi kendisine ait olan *Şerhu’l-Makâsîd* adlı eseri esas alınmakla birlikte yeri geldiğinde *Şerhu’l-Akâid* adlı eserindeki konuyla ilgili görüşlerine de başvurulmuştur. Zira kendisine ait olmayan ve yaygın olarak Ömer en-Neseî’ye (ö. 537/1142) nispet edilen *Şerhu’l-Akâid*’in metni, bilgi konusundaki sistematliğini ve konuları ele alış biçimini açık bir şekilde yansıtmamaktadır. Ayrıca çok geniş biçimde ele alınan *Şerhu’l-Makâsîd*’in “nazar”la ilgili kısımları ise bir makale boyutuna sığmayacağı düşüncesinden hareketle ele alınmamış, başka bir çalışmaya bırakılmıştır.

I. Bilgi Tanımı

Bilginin ne olduğu ile ilgili kelâm bilginlerinden nakledilen farklı tarifler bulunmaktadır.⁷ Teftâzânî, bu tarifleri zikretmeden önce Adudiddîn el-Îcî’yi (ö.756/1355) takip ederek genel itibariyle bilginin tanımlanıp tanımlanamayacağına dair yaklaşımlara değinmektedir. Îcî, üç gruba ayırdığı bu yaklaşımları; “Bilgi zarûrîdir (tanımlanamaz)”, “Bilgi zarûrî değildir fakat tanımlanması zor olduğundan taksim veya misal yoluyla bilinebilir” ve “Bilgi nazarîdir (tanımlanabilir)” şeklinde sıralar. Teftâzânî ise her ne kadar bilginin tanımlanması problemine yönelik yaklaşımları böyle bir tasnif altında zikretmese de sırasıyla bu yaklaşımları ele almaktadır. Bu çerçevede o, öncelikle bilginin tanımlanamayacağı görüşünü, ardından tanımlanabileceği fakat tariflerin çoğunda bir takım kusurların bulunduğunu iddia eden yaklaşımı açıklar. Bu kusurların gerekçesi olarak birbirine zıt iki farklı görüş ileri sürüldüğünü belirtir. Birinci-

⁶ Müstakim Arıcı, “İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, (*İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker, Osman Demir), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 182.

⁷ Kelâmcıların “bilgi”nin tanımlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Halife Keskin, *İslâmDüşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997, s. 19-50; Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: XLIV, sayı: 1, s. 41-67; Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, XII/1, s. 253-274.

si, bilgi kavramının kapalılığı ve ikincisi bu kavramın çok açık olmasıdır.⁸ Teftâzânî'nin zikrettiği üzere bilginin kapalılığından dolayı tanımlarda kusur bulunduğunu savunan grubun İcî'nin ikinci grubuyla; çok açık olmasından dolayı tanımlarda kusur bulunduğunu ileri süren grubun da İcî'nin üçüncü grubuyla aynı olduğu görülmektedir.

A. Bilgi Tanımlanamaz

Bir görüşe göre bilgi kavramı zarûrî veya bedihî olduğundan tanımının yapılması imkânsızdır. Râzî'nin bu görüşü savunduğunu belirten Teftâzânî, onun görüşünü aktarırken “kîle (denildi)” tabirini kullanması bunun çok az bilgin tarafından savunulduğunu göstermektedir. Ona göre Râzî bu görüşünü iki gerekçeye dayandırmaktadır:⁹

(1) *İlmin dışındaki şeyler ilim vasıtasıyla bilinmektedir. Eğer ilim de kendisi dışındaki bir şey vasıtasıyla bilinecek olursa bu durumda zorunlu olarak kısır döngü ortaya çıkmış olur.*

Teftâzânî özetle verdiği Râzî'nin bu gerekçesini şerhte daha ayrıntılı bir şekilde tartışır. Bilginin tasavvuru şayet bilinmiyorsa (*meçhul*) bilinmeyen bir şeyin bilinmesinden söz edilemez ve talep edilemez. Eğer biliniyorsa (*malum*) bu tasavvurun kazanılması da (*kesb*) yine imkânsızdır. Bilginin tasavvurunun bilindiğini herkes kendi vicdanında hissedebilir. Bilginin elde edilmesinin imkânsız olmasına gelince; kendisi sayesinde kazanılması (*kesb*) imkânsız olduğundan dolayı bilgi, onun dışındaki bir şey vasıtasıyla bilinmektedir. Hâlbuki bilginin dışındaki şeyler de bilgi sayesinde bilinmektedir. Şayet bilgi de kendisi dışındakiler sayesinde biliniyorsa bu durumda zorunlu olarak bir kısır döngü meydana geliyor demektir. Böylece birinci ihtimal olan başka bir

⁸ Adudiddin el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, t.y., s. 9-11; Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998, I, s. 189-197.

⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 189-190; Krş. Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, nşr. Taha Abdür-rauf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.y., s. 100. Teftâzânî Râzî'nin görüşünü naklederken bazen bedihî bazen de zarûrî kavramını kullandığından makalede de her ikisi aynı bağlamda kullanılmıştır.

şey sayesinde bilinmesi ihtimali ortadan kalkmış olur. Sonuç itibariyle bilginin zarûrî olarak bilindiği ve kesbî olmadığı ortaya çıkmış olur.¹⁰

(2) *İnsanın kendi varlığına dair bilgisi bedihîdir. Bu tikel bilgi ise mutlak bilgi ile öncelenmiştir. O halde mutlak bilgi zarûrî olmaya daha layıktır.*

Teftâzânî bu gerekçenin izahını şöyle yapar: Herkesin kendi varlığına dair bilgisi zarûrîdir; akıl yürütme ve kesb olmaksızın elde edilmiştir. Varlığa dair olan bu tikel bilgi, mutlak bilgi ile öncelenmiştir. Çünkü bu tikel bilgiyi oluşturan ve onu önceleyen unsurlardan biri olduğundan dolayı mutlak bilgi, tikel bilginin bir parçası olmaktadır. Şu halde tikel bilgi zarûrî olduğuna göre onu önceleyen mutlak bilginin de zarûrî olduğu apaçıktır.¹¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*'de kişinin kendisi hakkında bir mükemmellik veya noksanlık tasavvur etmesi için öncelikle mükemmellik ve noksanlığı bilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü mutlak olan kavramın mukayyet olandan önce bilinmesi gerekir.¹²

Bilginin meydana gelmesi (*husûlü*) ile tasavvurunun birbirinden farklı olduğunu belirten Teftâzânî, bu farklılığın dikkate alınması durumunda Râzî'nin ileri sürdüğü iki gerekçenin de ortadan kalkacağını ifade eder. Çünkü ona göre, Râzî'nin bu gerekçeleri zikredilen farklılığın bulunmadığı temeline dayandırılmıştır. Teftâzânî, bu farklılığın söz konusu gerekçeleri ortadan kaldırdığını ise şöyle izah etmektedir:

a) *İlmin tasavvuru, kesbî olduğu varsayıldığında, bu tasavvur kendisi dışındaki bir şeyin tasavvuruna bağlıdır. Kendisi dışındaki şeyin tasavvuru ise onun tasavvuruna değil meydana gelmesine (husûl) bağlıdır. Dolayısıyla kısır döngü ortadan kalkmış olur.*

¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 190; Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâîfü'l-ilahiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif, Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985, s. 171.; Krş. Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, nşr. Semih Dugaym, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübni, 1992, s. 20.

¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 190; Ayrıca bkz. Semerkandî, *es-Sahâîfü'l-ilahiyye*, s.171.

¹² Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987, I, s. 50-51

b)Bedihî olan, kişinin kendi varlığına dair bilginin meydana gelmesidir (husûl). Bu ise varlığa dair tikel bilginin bedihî olmasının yanı sıra bilginin tasavvurunu gerektirmemektedir. Mesela herkes kendi varlığını bilmekte ancak hakikatini bilmemektedir.¹³

Burada kişide bedihi olarak hâsıl olan tikel bilgi, mutlak bilgi değil; kişinin varlığına dair mukayyet bir bilgidir. Bir kimsede kendi varlığına dair böyle mukayyet bir bilginin zorunlu olarak var olması, onun mutlak bilgiyi de zorunlu olarak tasavvur ettiğini göstermez. Zira burada ölçü, husûlü gerçekleşen şeyle nitelenip nitelenmemektir. Mesela, kâfırde küfrün tasavvuru söz konusu olmasa da o, küfürle vasıflanır. Bunun yanında kâfirin imanı tasavvur etmesi onun imanla nitelendirilmesini gerektirmeyecektir.¹⁴ Benzer şekilde kişinin kendi varlığına dair bilgiye sahip olması, her ne kadar bilginin tasavvuruna sahip olmasa da, “varlığını bilen” olarak nitelendirilmesi için yeterlidir.

Îcî, bir önermede bulunan iki kavramın herhangi bir açıdan tasavvurunun yeterli olduğunu söyler. Mesela, her ne kadar hakikatini bilmesek de belli bir cisim hakkında, “Cisim belli bir mekânı kaplayıcıdır.” şeklinde hükümde bulunmak mümkündür.¹⁵ Cürcânî de mutlak bilginin herhangi bir açıdan tasavvurunun bedihî olduğunu ve bu konuda ihtilafın bulunmadığını söyler. Ona göre, tartışmalı olan, sadece bir açıdan mutlak bilginin tasavvurunun bedihî olması değil, hakikati açısından bilginin tasavvurunun bedihî olmasıdır.¹⁶ Söz gelimi kendi varlığına dair zorunlu bir tikel bilgiye sahip olanın, hem mutlak varlık hem de mutlak bilginin, hakikatiyle olmasa da, belli bir açıdan tasavvuruna da zorunlu olarak sahip olması gerekir. Yoksa böyle bir tikel bilgiye sahip olması mümkün değildir.

¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 189-191.

¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 189; Teftâzânî, nefsanî keyfiyetlerin aynıyla kişide hâsıl olması halinde onlarla nitelenmenin gerçekleşeceğini; formuyla kişide hâsıl olması halinde ise tasavvurun gerçekleşeceğini söyler. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 27.

¹⁵ Îcî, *Mevâkıf*, s. 9.

¹⁶ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tashih: Mahmud Ömer Dimyatî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998, I, s. 72.

B. Bilgi Tanımlanabilir

Teftâzânî bilgi tanımlarının birçoğunda eksik ve kusurun bulunduğunu ifade ettikten sonra bilginlerin bu kusurun hangi sebepten kaynaklandığını tespit hususunda iki gruba ayırdıklarını ifade etmektedir:

1. Bilgi Kavramı Kapalıdır

Teftâzânî'ye göre Gazzâlî, tanımda eksik ve kusurların bulunmasının nedeni bilginin anlamının kapalı ve tanımının zor olmasına dayandırmaktadır. O, Gazzâlî'nin bu görüşünü "kîle (denildi)" tabiriyle zikrederek azınlık tarafından savunulduğunu ve zayıf olduğunu göstermektedir.¹⁷ İcî ise bu yaklaşımı hem Gazzâlî hem de Cüveynî'ye (ö. 478/1085) nispet etmektedir.¹⁸ Nitekim Cüveynî'nin kendisi de daha önce yapılmış olan bilgi tariflerinin yanlışlıklarını ortaya koyduktan sonra bilgiyi diğer şeylerden ayırtıran hususları ortaya koymaktadır. Ona göre bilginin hakikatine ulaşmak en isabetli görüştür. Diğer bir ifadeyle ona göre, bilginin hakikatini anlamanın en doğru yolu taksim metodudur.¹⁹ Duyular yoluyla idrak edilen pek çok şey için "efrâdımî câmi ağyârını mâni" bir tanımın yapılmasının zor olduğunu belirten Gazzâlî, buradan hareketle bizzat idraklerin tanımlanmasının daha zor olduğunu ifade eder. Ancak, cins ve faslını içine alan hakiki bir tanımın yapılamaması bilginin manasıyla ilgili olarak hiçbir şey söylenemeyeceğini göstermez. Aksine misal ve taksim yoluyla bilginin manasının açıklanması ve izah edilmesi mümkündür.²⁰

Taksim, bilginin kendisiyle karıştırıldığı şeylerden ayırtılarak yapılır. Söz gelimi, bir taraftan kudret ve irade gibi diğer zâtî sıfatlardan; diğer taraftan şek, zan, vakıya uygun olmayan cehâlet ve vakıya uygun taklit gibi idraklerden ayırtılan bilgi, zihinde hakikatiyle ve manasıyla ortaya konulmuş olur.²¹

¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 192-193; Ebu Hamid Gazzâlî, *el-Mustasfâ, min ilmi'l-usûl*, dirase ve tahkik Hamza b. Züheyr Hafız, Câmîatu'l-İslâmiyye Külliyyetu's-Şerîa, Medine ty, I, s. 77.

¹⁸ İcî, *Mevâkıf*, s. 14.

¹⁹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhan fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdulazim ed-Dîb, Devha: yy., h. 1399, s. 119-120.

²⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, s. 77; Haklı, "Fahredden er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", s. 426.

²¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, s. 77-79.

Misal yoluyla yapılan tanıma göre bilgi, aklın ma'kulâtın formlarını ve şekillerini maddesinden soyutlaması ve tıpkı formun aynada yansımaları gibi bu formların da akılda yansımalarıdır. Görmek nasıl ki eşyanın kendisinin değil misalinin iç duyuma yansımaları ise aynı şekilde bilmek de, bilinenin kendisinin değil misalinin iç duyuma yansımalarıdır. Bu anlamda bilgi, ateşin kendisinin değil misalinin aynaya yansımalarına benzemektedir.²² Bilgi tanımında ilk defa sûret ya da formun dâhil edildiği Gazzâlî'ye ait bu açıklamalar, kendisinin de müntesibi olduğu kelâmî geleneğin hiç de alışık olmadığı daha çok felsefenin etkisinde ortaya konulmuş izahlardır.²³

2. Bilgi Kavramı Açıktır

Bilginin manası çok açık olduğundan yapılan birçok tanımda kusurlar ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bilginin tanımı konusunda ortaya çıkan ihtilafların temel sebebi, bilginin manasının çok açık olmasıdır. Teftâzânî, muhakkiklerin bu görüşü savunduğunu belirtmek suretiyle aslında kendisinin hangi grubu desteklediğini de ima etmektedir. Ardından bilgi ile ilgili kaynaklarda yer alan tanımlara geçmekte ve bunların tahlilini yapmaktadır. Ancak o, kendisinden önceki filozof ve kelâmcıların yapmış oldukları birçok tarife değinmek yerine üç ana tanıma zikretmektedir.²⁴ Bunlar, sadece tasavvurî bilgileri kapsayan, sadece tasdikî bilgileri kapsayan ve hem tasavvurî hem de tasdikî bilgileri kapsayan olmak üzere üç grupta tasnif edilebilir. İcî ise bilgi tanımlarını yedi gruba ayırmakta ve bunları ayrı ayrı ele alıp eleştirmektedir. Nihayetinde ise kendi tercihinin yedinci tanım olduğunu ortaya koymaktadır.²⁵ Onun tercih ettiği tanım, aşağıda açıklanacağı üzere Teftâzânî'nin üçüncü grubun altında zikrettiği ikinci tanımla aynıdır.

²² Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, s. 79-80.

²³ Haklı, "Fahredden er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", s. 426; İbn Sînâ'nın ilgili tanımları için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. Macid Fahri, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1985, s. 207, 203-204.

²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 192, 194.

²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. İcî, *Mevâkıf*, s. 10-11.

a. Sadece Tasavvurî Bilgileri Kapsayan Tanım

Bu tarife göre bilgi, aklın idrakidir. Teftâzânî, bu tarifin “bir şeyin formunun akılda oluşması” ve “nefsin manaya ulaşması” olmak üzere iki farklı şekilde anlaşıldığını belirtir. Ona göre bazı âlimler, ilmin âlimin sıfatı olduğunu hâlbuki “formun akılda oluşması” şeklinde ifade edilen açıklamada oluşmanın (*husûl*) formun sıfatı olduğunu ileri sürerek “nefsin bir manaya ulaşması” şeklindeki ikinci açıklamayı tercih ettiklerini belirtir.²⁶ Teftâzânî, tasdikî bilgilerin dışarıda bırakılması dışında başka her hangi bir eleştiri yöneltmediği bu tarifin kime ait olduğu konusunda bir şey söylemez.²⁷ Ancak idrakin ne olduğunu anlatırken filozofların idraki “bir şeyin nefsinin veya formunun akılda bulunması” şeklinde tanımladıklarını ifade etmesinden²⁸ hareketle bunu filozoflara nispet ettiği söylenebilir.

Her ne kadar bilginin birkaç tarifinden biri olan, “Ma'lumun olduğu hal üzere idrak edilmesidir.” şeklindeki tarifi Eş'arî'ye (ö. 324/936) nispet edilse de kaynaklarda “Bilgi, aklın idrakidir.” tarifi ona izafe edilmez.²⁹ Fakat Teftâzânî'nin bu tarifin tefsiri olarak zikretmiş olduğu birinci tanım genelde filozoflara nispet edilmektedir.³⁰ Nitekim İbn Sînâ bilgiyi, “bilinenlerin formlarının kişide oluşması” şeklinde tanımlar.³¹ Matürîdî ekolünün müteahhir kelâmcılarından Şemseddin Semerkandî de (ö. 600/1203), filozofların bilgiyi bazen vücûdî/olumlama bazen de ademî/olumsuzlama olarak gördüklerini ifade ettikten sonra vücûdî olarak görüldüğünde bilgiyi, “bir şeyin formunun akılda oluşması” ve “bir şeyin hakikatinin idrak edici olan kimsede temessülü” şeklinde ifade ettiklerini söyler.³²

²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 194-195.

²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 194-195.

²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, s. 299-300.

²⁹ Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dâru'l-Kütüb, 2004, I, s. 74.

³⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, s. 76; Îcî, *Mevâkıf*, s. 9.

³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 207.

³² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilahiyye*, s. 169.

b. Sadece Tasdikî Bilgileri Kapsayan Tanım

Bilgi, tasdik çeşitlerinden biri olduğundan “gerekli kılınan, kesin, dış dünyaya mutabık hüküm” şeklinde de tanımlanır.³³ Teftâzânî tarifte geçen “gerekli kılınan” ibaresini “sabit olan” kaydıyla izah eder. Bir başka yerde ise o, “sabit olma” kaydıyla nitelediği bilginin bu kayıttan dolayı inançtan ayrıldığını belirtir.³⁴ Filozoflara nispet edilen birinci tarifte, bilgi idrake yani tasavvura hasredilmekte dolayısıyla da tasdikî bilgiler dışarıda kalmaktadır. Hâlbuki bilgi hem tasavvur hem de tasdikî bilgileri içermektedir. Teftâzânî’ye göre bu ikinci tarifte öncekinden farklı olarak bilgi, sadece tasdik çeşitlerinden birisi ve bir inanç olarak sunulmaktadır.³⁵ Râzî’ye dayandırdığı benzer bir tarifte,³⁶ bilgi türü olan tasavvuru dışarıda bırakma haricinde bir kusurun bulunmadığını vurgulayan Adudiddîn el-Îcî de (ö. 756/1355) tarifteki inanç kaydından dolayı tasavvurun dışarıda kaldığını ifade eder.³⁷ Bu tarifteki “kesinlik” kaydıyla zan, “dış dünyaya mutabık olması” kaydıyla da kara cahillik dışarıda bırakılmış olur.³⁸

Teftâzânî, Îcî’nin Râzî’ye nispet ettiği tanımdan farklı olarak bilgiyi, inanç değil bir tasdik çeşidi ve hüküm olarak zikretmektedir. Böylece tarife, bilgiyi inanç olarak gören Mu’tezile’ye³⁹ yöneltilen “Allah’a âlim denilmesine rağmen mu’tekid denilemeyeceği”⁴⁰ şeklindeki eleştirinin yapılması mümkün olmaktadır.

³³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, s.195-196.

³⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, II, s. 313.

³⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, s.194-195.

³⁶ Cürcânî, Râzî’nin bilginin zorunlu olduğu görüşünü terk ettikten sonra bu tarifi benimsediğini belirtir. Bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 82.

³⁷ Îcî, *Mevâkıf*, s. 9.

³⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, s.195; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, II, s. 313.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli’l-hamse*, thk. Ahmet b. Hüseyin Ebi Hâşim, Beyrut: Dâru İhyâ-i Turasi’l-Arabî, h. 1422, s. 124-126; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni fî eb-vâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, nşr. George Anawati, Kahire: Dâru’l-Mısriyye, 1966, XII, s. 13-15.

⁴⁰ Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratu’l-edille*, haz. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, I, s. 11.

c. Hem Tasavvurî Hem Tasdikî Bilgileri Kapsayan Tanım

Daha önce zikredilmiş olan tanımlardan birincisi, tasdikî bilgileri ikincisi ise tasavvurî bilgileri dışarıda bıraktığından her ikisini dâhil edecek bir tanıma ihtiyaç duyulmuştur. Bu çerçevede Teftâzânî, yakînî tasdikleri ve vakıya mutabık tasavvurları içine alması için iki tanımın zikredildiğini ifade eder. Birincisine göre bilgi, kendisiyle kâim olduğu kimse için onun sayesinde mezkûrun tecelli ettiği bir sıfattır. Buradaki “tecelli etmek” kaydı zan ve cehâlet gibi yakînî olmayan tasdikleri tarifin dışında tutmaktadır. Yine bu kayıt, mukallidin inancını da dışarıda bırakmaktadır. Zira itikad (inanç), “kalp üzerine atılmış düğüm” manasını ifade ederken tecellî, “düğümün açılması ve çözülmesi” anlamını taşımaktadır. Hem mevcûdu hem de madûmu içine alması için “şey” yerine “mezkûr” kavramı tercih edilmiştir. Ona göre bazıları, bu kavramla malum kastedilmekle birlikte bilginin tarifinde bilinenin zikredilmesi kısır döngüye yol açacağından mezkûrun tercih edildiğini düşünmektedirler.⁴¹ Teftâzânî bu tarifin bir sonrakinden farklı olarak hem dış duyuların hem de aklın idrakini içerdiğini belirtir.⁴²

Teftâzânî'nin herhangi bir eleştiri yöneltmediği aksine tercih ettiği anlaşılan bu tarif Eş'arî gelenekten daha çok Mâtürîdî gelenekten gelen âlimlerin tariflerine yakındır.⁴³ Ebu'l-Muîn Neseî (ö. 508/1115), bilgi tariflerini nakledip gerekli eleştirileri yaptıktan sonra Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) nispet ettiği “Bilgi, kendisiyle kâim olduğu kimse için mezkûrun tecelli etmesini sağlayan bir sıfattır.” şeklindeki tarifi zikreder ve bunun her hangi bir itirazın yöneltilmeyeceği doğru bir tanım olduğunu kaydeder.⁴⁴

İkincisine göre bilgi, çelişğine ihtimali olmayacak şekilde manalar arasında ayrışmayı gerekli kılan bir sıfattır. Teftâzânî bu tarifi “Kendisiyle kâim olduğu kimse için tümel (*küllî*) olsun tikel (*cüz'î*) olsun aklî hususlarda ayrışmayı

⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s.195; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, (*Açıklamalı Şerhu'l-Akâid Tercimesi* içinde), trc. Talha Hakan Alp, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008, s. 9.

⁴² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 9.

⁴³ M. Said Özervarlı, “Alaeddin el-Üsmenî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâunnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 10, 2003, s. 54.

⁴⁴ Neseî, *Tebşiratu'l-edille*, I, s. 19;

gerektiren bir sıfattır.” şeklinde tefsir eder.⁴⁵ Bilginin tanımlanabileceğini savunanların ortaya koydukları tarifleri yedi grupta ele alan İcî, benzer ifadelerle zikrettiği bu tarifi tercih ettiğini belirtir.⁴⁶ Tarifte yer alan “ayrışmayı gerektirme” kaydı ile kudret ve irade gibi sıfatlar dışarıda bırakılmıştır. “Manalar” yani aklî hususlar kaydının konulması, dış duyuların idrakini tarifi dışında bırakmak içindir. Çünkü dış duyuların idrakinde sadece dış dünyada var olan tikelerde ayrıştırma söz konusudur. Ancak Eş’arî gibi dış duyuların idrakini de bilgi olarak kabul edenler, bu kaydı zikretmezler.⁴⁷ “Çelişğine muhtemel olmayan” ibaresiyle de zan, şekk, vehim, kara cahillik, mukallidin inancı ve dış dünyaya uygun olmayan tasavvur gibi idraklerin tamamı tarifi dışında kalmaktadır. Mukallidin inancı, bir şüphecinin şüphesiyle ortadan kalkacak nitelikte olduğundan çelişğine muhtemel bulunmakta hatta bazen tam çelişik olan bir şey kesin bir inanç halini almaktadır. Bazılarının manaları “tümel” lafzıyla kayıtladığını ancak buna gerek olmadığını belirten Teftâzânî, tarifi tardıyla yani tarifi tanımlananın (*muarref*) bütün fertlerinde cereyan etmesiyle de bunun yanlışlığının ortaya çıktığını belirtmektedir. Çünkü bu kayıtla tarif, sadece tümel manalarda ayrışmayı sağladığından kişinin kendi nefsindeki acı ve lezzeti bilmesi gibi tikel bilgiler tarifi dışında kalmaktadır.⁴⁸

Teftâzânî’nin ilk iki gruptaki tanımların eksiklerini ifade edip ardından bu eksikleri gideren üçüncü gruptaki tanımları zikretmesi ve yine *Şerhu’l-Akâid*’te bilginin tanımını yaparken sadece bu gruptaki tarifleri nakletmesi,⁴⁹ bizi onun benimsediği bilgi tarifi bunlar olduğu sonucuna ulaştırmaktadır.

II. Mertebesine Göre Bilgi Çeşitleri

Bilgiyi hâdis ve kadîm şeklinde ikiye ayıran Teftâzânî, kadîm bilginin yoklukla öncelenmediğini ve Allah’a ait olduğunu, hâdis bilginin ise yoklukla öncelendiğini ve yaratılmışların bilgisi olduğunu ifade ettikten sonra hâdis

⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsid*, I, s.195.

⁴⁶ İcî, *Mevâkıf*, s. 10-11.

⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsid*, I, s. 195-196; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 91.

⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsid*, I, s. 196; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 92.

⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 9.

bilginin isti'dâdî, icmâlî ve tafsîlî olmak üzere üç mertebesi bulunduğunu belirtir.⁵⁰

A. İsti'dâdî Bilgi

Sadece kuvve halinde bulunan ve bilgiye hazır olmayı ifade eden bilgi mertebesidir. İsti'dâdî bilginin oluşması, zarûrî bilgilerde, "Bu ateş sıcaktır." şeklindeki tikel bilginin elde edilmesinde dokunma duyusundan faydalanıldığı gibi, iç ve dış duyular yoluyla. Çünkü kişinin, öncelikle "Bu ateş sıcaktır." hükmünü bilme isti'dâdına sahip olması gerekir. Nazarî bilgilerde ise elde edilmiş zarûrî bilgilerden gerekli öncüller sıralanmak suretiyle gerçekleşir.⁵¹

B. İcmâlî Bilgi

İcmâlî bilgi özet bilgidir. Bir meseleyi öğrendikten sonra onun üzerinde durmayan bir kişinin kendisine sorulduğunda ayrıntıya girmeksizin bir anda bununla ilgili cevabı zihninde hazırlaması bunun örneğidir. Bu İcmâlî bilgiler, mürekkebe bilgilerdeki ayrıntıların temel ilkesini oluşturan basit bilgilerdir.⁵²

C. Tafsîlî Bilgi

Tafsîlî bilgi, mürekkebe formun parçalarının birbirlerinden ayrıştırılarak ve onlardan her birisi üzerinde tek tek düşünülerek tarif edilmek suretiyle ortaya konulan bilgidir. Sözelimi kişi, bir sayfaya baktığında ilk başta icmâlî bir görme halini kendisinde hisseder. Daha sonra ise sayfaya ayrıntılı bir şekilde bakıp dikkat ettiğinde oradaki her bir harfi ayrı ayrı görür. Görme halini ayrıntılı bir şekilde hisseder.⁵³

III. Yapısına Göre Bilgi Çeşitleri

Bilgi, yapı itibariyle bazen sadece bir şeyin idrak edilmesiyle oluşurken bazen de idrak ve hükmün bir arada bulunmasıyla oluşur. Kelâm eserlerinde tasavvur ve tasdik olarak adlandırılan bu bilgilerin yapı itibariyle farklılaştığı görülmektedir.

⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, s. 317-318.

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, s. 318.

⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, s. 318.

⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, s. 318.

Birer felsefe ve mantık terimi olarak tasavvur ve tasdik kavramları, Gazzâlî'nin mantığı meşrulaştırmasından sonra, kelâmcılar tarafından da kabul görmüş ve kelâm eserlerinin bilgi bölümlerinde ele alınmaya başlanmıştır.⁵⁴ Fârâbî (ö. 339/950) bilgiyi, tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayırır. Ona göre bilgi, kavram ve tasarım düzeyinde bulunup herhangi bir hüküm ifade etmiyorsa tasavvur adını alır. Tasdik ise, en az iki önermeden ve bunlar arasındaki nispetten meydana gelen cümledir.⁵⁵ İbn Sînâ da (ö. 428/1037) Fârâbî gibi her bilgi veya marifetin tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir.⁵⁶

İbn Sînâ'ya göre bir şey bazen “üçgen” kavramının bilinmesi gibi salt tasavvur (*tasavvur-u sâzic*) bazen de “bütün üçgenlerin iç açılarının toplamalarının iki dik açığına eşit olduğunun” bilinmesi gibi beraberinde tasdik olduğunu bir tasavvur olarak bilir.⁵⁷ *Kitâbu'ş-Şifâ*'nin *el-Medhâl*'inde ise o, sadece tasavvur ve tasavvurla beraber tasdik olmak üzere iki farklı bilme çeşidinden bahseder.⁵⁸ Dolayısıyla o her iki yerde de salt tasavvuru bilgi çeşidi olarak zikrederken tasdiki, tasavvurla beraber bulunan bir bilgi çeşidi olarak sunmaktadır. Çünkü ona göre tasavvur, tasdik bir tür ilkesi olduğundan tasdik edilen şeyin ilk başta tasavvur edilmesi gerekir.⁵⁹ Nitekim o, her tasdik tasavvurla beraber bulunduğunu ancak her tasavvurun tasdikle beraber bulunmadığını ifade ederek bunu vurgular.⁶⁰

⁵⁴ Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *DİA*, XXXX, 2011, s. 126-127.

⁵⁵ Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, (*Mecmu'* içinde), thk. Ahmed Naci Cemali ve Muhammed Emin Hancî, Mısır: es-Saâde Matbaası, 1907, s. 65; Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 117; Mahmut Kaya, “Tasavvur”, s. 126-127.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 43, 97.

⁵⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 3.

⁵⁸ İbn Sînâ, *el-Medhâl*, *Kitâbu'ş-Şifâ*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 10-11.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, Paris: Dar Byblion, 2009, s. 232; İbn Sînâ, *el-Burhan*, *Kitâbu'ş-Şifâ*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 3.

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-Medhâl*, *Kitâbu'ş-Şifâ*, s. 11; İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 232-233.

Teftâzânî de Fârâbî ve İbn Sînâ ile başlayan⁶¹ ve kelâm geleneğinde Fahreddin er-Râzî ile yaygınlaşmaya başlayan bilginin tasavvur ve tasdik şeklindeki taksimini benimser. Ona göre bazı bilginler, meşhur görmekle beraber bu taksimi, tasavvur ile tasdik arasındaki gereklilik ilişkisinden ve tahkik edildiğinde hakikat noktasında tasavvur olmaksızın tasdik, tasdik olmaksızın da tasavvurun olamayacağını ileri sürerek doğru bulmamışlardır. Bunun yerine, tasavvurla ilgili tartışma isimlendirmeden kaynaklandığından *salt tasavvur* yani hükümsüzlükle şartlanmış tasavvur ve *tasdik* şeklindeki taksimi tercih etmişlerdir.⁶²

A. Tasavvur

İbn Sînâ'ya göre, tasavvur ilk bilgi olup tanımla elde edilir ve onun yerine kullanılır. Söz gelimi, insan mahiyetinin tasavvur edilmesi gibi.⁶³ Tasavvur, olumlu ya da olumsuz anlamda herhangi bir hükümde bulunmaksızın mahiyetin idrak edilmesidir. Meselâ kişi, ilk başka "insan"ın manasını kavrar, ardından da insanla ilgili olumlama veya olumsuzlamada bulunur. Burada ilk başta insanın manasının kavranması tasavvurdur.⁶⁴ Teftâzânî, hüküm veya nispetin kabul edilmesinin bulunmadığı bilgiyi tasavvur olarak niteler.⁶⁵ Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 806/1413) ise "akılda bir şeyin formunun oluşması" şeklinde tanımlar.⁶⁶

B. Tasdik

Tasdik, idrak edilen manayla ilgili olarak olumlu veya olumsuz şekilde hükümde bulunmaktır.⁶⁷ Şemseddin Semerkandî'ye (ö. 702/1303) göre bilgi eğer

⁶¹ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 114.

⁶² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 198.

⁶³ İbn Sînâ, *Necât*, s. 43.

⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *Meâlim*, s. 19.

⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 198.

⁶⁶ Cürçânî, *Ta'rifât*, Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1985, s. 61.

⁶⁷ Râzî, *Meâlim*, s. 19.

idrakse tasavvur, hükümse tasdik olur.⁶⁸ Teftâzânî ise hüküm yani iz'an ve nispetin kabul edilmesi şeklindeki bilgiyi tasdik olarak tanımlar.⁶⁹

Fahreddin Râzî'ye göre bir hakikat, olumlu ya da olumsuz herhangi bir hükümde bulunmaksızın kendisi olması açısından idrak edildiğinde buna "tasavvur" denilirken; olumlu ya da olumsuz bir hükümde bulunarak idrak edildiğinde ise buna "tasdik" denilir.⁷⁰ Diğer bir ifadeyle o, tasavvurların nispetine yönelik olumlu ya da olumsuz hükme tasdik demektir.⁷¹ Râzî'nin, tasdiki filozoflardan farklı tarif ettiğini söyleyen Nasîruddîn et-Tûsî'ye (ö. 672/1274) göre ise o, bir şeyin sadece idrakine tasavvur ve idrakle beraber olumlu ya da olumsuz bir hükmün bulunmasına tasdik demektir. Hâlbuki filozoflara göre tasdik, sadece hükümden ibaret olup idrak tasdike dâhil edilemez.⁷²

Teftâzânî ise Râzî'nin bu ifadelerinden hareketle tasdik, "hükümle kayıtlanmış idrak" şeklinde anlaşılabilirliği gibi onun görüşünün "söz konusu tasavvurların gerçekleşmesiyle beraber hüküm" olmasının daha açık olduğunu ifade eder. Diğer bir ifadeyle Râzî, tasdiki, bir hüküm olarak görmekte fakat bu hükmün taalluk etmesi için gerekli tasavvurlarla beraber bulunması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü burada Râzî'nin söylediği tasdik tanımı, tasavvurun tasdik, bir parçası olduğunu delillendirme bağlamında zikredilmiştir. Hâlbuki o, çok daha açık bir şekilde, bilginlerin çoğunluğu tarafından savunulan "tasdik, hükümün kendisinden ibaret olduğu" görüşünü benimsemektedir.⁷³ Görüldüğü gibi Râzî'nin tasdikle ilgili görüşünü Tûsî'den farklı yorumlayan

⁶⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilahiyye*, s. 172.

⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 198.

⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 16; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, Tahran: Müessesetu's-Sâdik li't-Tibâeti ve'n-Neşr, h. 1415, I, s. 43.

⁷¹ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 116.

⁷² Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhisu'l-Mulahhas*, Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985, s. 6; Ayrıca bkz. Azer Abdurrahmanov, *Şerhu'l-Makâsîd Adlı Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 72-73.

⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 199; Râzî ve filozofların tasdik tanımı ile ilgili görüşleri arasındaki farklılıklar için bkz. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 116-118.

Teftâzânî, onun çoğunluğa aykırı bir görüş ileri sürmediğini düşünmekte ve onun bu görüşünü filozofların da benimsediği genel kabule yaklaştırmaktadır.

IV. Bilginin Elde Edilmesinin İmkânı

Bilginin elde edilmesinin imkânı ve hangi bilgilerin elde edilebileceği hususu, zarûrî ve nazarî/kesbî bilgi ayırımı bağlamında ele alınacaktır. Teftâzânî'ye göre tasavvurî ve tasdikî bilgiler zarûrî ve nazarî olmak üzere iki kısma ayrılır. Çünkü melek ve cin gibi tasavvurlar ve "Âlem hâdistir." gibi bazı tasdikî bilgilerde derinlikli düşünmeye (*nazar*) ihtiyaç duyulur. Ancak, varlık ve yokluğun bilinmesi ile iki zıddın bir arada bulunmasının imkânsızlığının bilinmesi gibi tasavvurî ve tasdikî bilgilerde ise nazara ihtiyaç duyulmaz.⁷⁴ Tasavvur ve tasdiklerin bir kısmının zarûrî diğer kısmının da nazarî olduğunu belirten Seyfeddin el-Âmidî'ye göre (ö. 631/1233), bilgilerin tamamı zarûrî olsaydı akıl sahipleri arasında hiçbir ihtilafın bulunmaması gerekirdi. Akıl sahipleri ihtilaf ettiklerine göre bilgilerin tamamının zarûrî olması mümkün değildir. Ancak zarûrî olmadığı gibi teselsüle yol açacağından bilgilerin tamamının nazarî olması da söz konusu değildir. Şu halde bilgilerin bir kısmının zarûrî diğer bir kısmının da nazarî olduğunu savunmak daha makuldür.⁷⁵

Teftâzânî'ye göre yukarıda zikredilen nazara ihtiyaç duyulması veya duyulmamasından kastedilen zât itibariyledir. Dolayısıyla nazarin gerekliliği, önermenin parçaları olan kavramlarda değil önermedeki hükümdedir. Böylece meselâ, nazara gerek duymayan bir önerme, her ne kadar terki olunduğu her iki kavram kesbe elde edilmiş olsa da zarûridir. Nitekim çoğunluğa göre zarûrî tasdik, önermedeki her iki kavramın tasavvurundan sonra her hangi bir nazara ve kesbe gerek duymaz.⁷⁶ Bu noktada çoğunluğun görüşünü benimseyen Teftâzânî'nin Râzî'den farklı düşündüğü söylenebilir. Zira Râzî, kesbi olmayan diğer bir ifadeyle nazara gerek duymayan her tasdikin kendisine dayandığı tasavvurların da kesbî olmaması gerektiğini söyler. Ona göre bedihî öncüllerin kendisinden oluştuğu tasavvurlar kesbî değildir. Yani aslın (tasavvur) kesbî,

⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 200; Ayrıca bkz. Râzî, *Meâlim*, s. 19; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilahiyye*, s. 172-173.

⁷⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, s. 81-82.

⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 201.

fer'inin (tasavvurlardan oluşan tasdikî önerme) ise zarûrî olması söz konusu değildir.⁷⁷

Râzî'nin muhtelif dönemlerde telif ettiği eserlerinde tasavvur ve tasdikî bilgilerin kesbî mi yoksa bedihî mi olduğunu savunduğu konusunda üç farklı görüşün kendisine nispet edildiği görülmektedir. Bunlardan birincisi, tasavvurî ve tasdikî bilgilerin bir kısmı bedihî bir kısmı da kesbîdir. İkincisi ise, tasavvurların hiçbirisi kesbî değildir.⁷⁸ Râzî'nin bütün tasavvurları zarûrî kabul ettiğini ifade eden Teftâzânî, onun bu görüşünü dayandırdığı gerekçeleri zikrettikten sonra bunlara yönelik eleştirilerini kaydeder.⁷⁹ İcî de Râzî'ye dayandırdığı aynı görüşü zayıf olarak niteler.⁸⁰ Bu görüşüyle Râzî'nin, Fârâbî'den itibaren İslam mantıkçılarının devam ettirdiği tasavvur ve tasdik ayırımını kabul etmekle birlikte bunlarda içerik açısından ciddi değişiklikler yaptığı söylenebilir.⁸¹ Üçüncüsü, bütün bilgilerin zarûrî olduğudur. Cürcânî, İcî tarafından zayıf olarak nitelendirilen ve Râzî'ye nispet edilen bu görüşün, elde edilen bilgilerin hiçbirisinde kulun kudretinin tesiri bulunmadığı gerekçesiyle ileri sürüldüğünü ifade eder.⁸² Ancak bu ikinci ve üçüncü görüşü savunduğunu söylemek, insanın doğuştan bir bilgi ile dünyaya gelmediği ve bütün bilgilerini sonradan kazandığını söyleyen Râzî'nin kendisiyle çelişmesi anlamına geldiğini de ifade etmek gerekir.⁸³ Çünkü eğer bütün tasavvurlar bedihî olsa bunlar sonradan kazanılmamış aksine doğuştan insanla beraber bulunmuş olacaktır. Teftâzânî, bazı tasavvur ve tasdiklerin kesbî olduğunu yani sonradan kazanıldığını savunmakta ve bu anlamda bilginin elde edilmesini mümkün görmektedir.

⁷⁷ Râzî, *Muhassal*, s. 19, 103; Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, I, s. 45.

⁷⁸ Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", s. 441-443; Tasavvurların tamamının bedihî olduğunu savunduğu söylenen görüşle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 121-128.

⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 202-207.

⁸⁰ İcî, *Mevâkıf*, s. 12-13.

⁸¹ Harun Kuşlu, *Nasîruddîn et-Tûsî'de Önergeler Mantığı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2014, s. 25.

⁸² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 102; İcî, *Mevâkıf*, s. 12.

⁸³ Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", s. 443.

Kelâm eserlerinde bazen bilgi, zarûrî ve nazârî şeklinde tasnif edilirken bazen de zarûrî kesbî ayırımı tercih edilir. Teftâzânî'nin şerhettiği Ömer Nesevî'ye ait *Akâid*'de bilgi, zarûrî ve kesbî şeklinde ikiye ayrılmakta ancak bu tasnif şerhte değil ana metinde yer almaktadır.⁸⁴ Dolayısıyla bu tasnifi ona nispet etmek çok doğru olmayacaktır. Bu yüzden hem metnin hem de şerhin kendisine ait olduğu *Şerhu'l-Makâsîd*'taki zarûrî ve nazârî bilgi taksiminin ona ait bir tercih olduğu düşünülerek burada bununla ilgili açıklamalar yapılmıştır.

A. Zarûrî Bilgi

Bakillânî'ye (ö. 403/1013) göre zarûrî bilgi, ayrılamayacak bir gereklilikle insanda mevcut olan bilgidir.⁸⁵ Bu tarz bir bilgide insanın irade ve kudretinin payı yoktur. Bir gayret ve bir isteğe bağlı olmadan ani olarak meydana gelen bilgidir.⁸⁶ Âmidî'ye göre bu, zarûrî bilgi kavramının Allah hakkında kullanılmasının önüne geçmiş olsa da tam bir tanım değildir. Çünkü zarûrî bilginin kişiden ayrılması ve onun zıtlarının ortaya çıkması ihtimallerini ortadan kaldırmamaktadır.⁸⁷

Âmidî'ye göre zarûrî kavramı, şu üç anlamda kullanılmaktadır: Birincisi, kendisine bir şeyin zorla yaptırılması; ikincisi, insanın midesinin boş olması durumunda açlık hissinde olduğu gibi kuvvetli bir şekilde ihtiyacı gidermek; üçüncüsü ise, bir şeyi yapma ve yapmama gücünün kaldırılmasını ifade etmek için kullanılır. Hâdis bilgi için zarûrî ifadesi kullanıldığında bu üçüncü itibar kastedilir. Dolayısıyla zarûrî bilgi, yaratılmış olan nefsin düşünme ve akıl yürütmeye ihtiyaç duymadığı hâdis bilgidir. Beş dış duyu ile elde edilenlerin bilgisi, insanın nefsindeki acı ve lezzeti bilmesi gibi iç duyularla elde edilen bilgi, yeryüzünde mevcut dağların ve denizlerin sâbit olduğunu bilmek gibi âdet üzere cereyan eden bilgiler, nefy ve ispatın ortasının olmadığı veya iki zıttın birleşemeyeceği veyahut da bütünün parçalarından büyük olduğunu

⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 16-17.

⁸⁵ Ebu Bekr Bâkillânî, *el-İnsaf*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâsi, 2000, s. 14; Bâkillânî, *Kitâbu't-Temhid*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetu Kütübî's-Sekâfiyye, 1987, s. 26.

⁸⁶ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 119.

⁸⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, s. 80.

bilmek gibi herhangi bir yolla elde edilmeyen ve nefsin kendisinden uzak olamayacağı şeylerin bilgisi zarûrî bilgilere örnek verilebilir.⁸⁸ Bakillânî'nin zikrettiği tanımı tercih eden Teftâzânî ise, buna yöneltilen eleştirilere cevap vermeye çalışır.⁸⁹

Teftâzânî'ye göre nazarî bilgilerin de kendisine dayandığı zarûrî bilgilerin ispat edilmesi ve bunları inkâr edenlerin görüşlerinin reddedilmesi kelâmın öncelikli meseleleri olarak görülmüştür. Bunların tespit edilmesi, kullandığı kıyasın öncüllerinin zarûrî bilgilere dayandığını iddia eden bir kişinin bu iddiasındaki haklılık derecesini ortaya koymaktadır.⁹⁰

Bir kavramın anlam çerçevesini ortaya koymak için o kavramın zıddının zikredilmesi veya tespit edilmesi oldukça önemlidir. Bu çerçevede Teftâzânî, zarûrî bilginin bazen iktisâbînin bazen de istidlâlî veya nazarînin zıddı olarak kullanıldığını belirtir. İktisabînin zıddı olarak kullanılması halinde elde edilmesi mahlûkatın gücü dâhilinde olmayan yani ister istemez elde ettiği bilgiler kastedilirken; istidlâlînin zıddı itibar edildiğinde ise deliller üzerinde herhangi bir düşünme ve tefekkürde bulunmaksızın elde edilen bilgiler kastedilir. Buradan hareketle bazıları, kişinin kendi ihtiyarını kullanmak suretiyle doğrudan vasıtaları kullanarak elde edildiğinden dolayı, duyularla elde edilen bilgileri iktisabî olarak değerlendirmişlerdir. Diğer bir kısım ise, herhangi bir istidlâl olmaksızın meydana geldiği için duyularla edilen bilgileri zarurî kabul etmiştir.⁹¹ Teftâzânî, zarûrî bilginin nazarînin zıddı olduğunu düşündüğünden duyularla elde edilen bilgilerin (hissiyât ve vicdaniyyât) zarûrî olduğunu söyler.⁹²

⁸⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, s. 80-81; Emrullah Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1991, s. 84.

⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 201-202.

⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 210.

⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.17.

⁹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 202, 210.

1. Zarûrî Bilgi Çeşitleri

Îcî, bütün bilgilerin kendisine dayandığını söylediği zarûriyâtı, vicdâniyyât, hissiyyât ve bedihîyyât şeklinde üç grupta ele alır.⁹³ Teftâzânî'ye göre, zarûrî tasavvurlar bedihîyyat ve müşâhedâta dayandırılırken zarûrî tasdikler ise *bedihîyyât, müşâhedât, fitriyyât, mücerrebât, mütevâtirât ve hadsiyyât* olmak üzere altı kısımda incelenmiştir. Bunlardan sadece bedihî önermelerde, idrak ve araçların sağlam olması gibi şartlar sağlandıktan sonra akıl tek başına hüküm verebilir. Diğer beşinde ise aklın dışında ek olarak başka bir vasitanın da bulunması gerekir.⁹⁴

(1) Bedihîyyât

Bedihî, salt aklın ortaya koyduğu şeydir. Bedihî bilgi, zarûriden daha dar anlamda kullanılmakla birlikte bazen aynı anlamda zikredildiği de görülmektedir.⁹⁵ Bu bilgilerde akıl, sadece önermenin kavramlarını tasavvur etmek suretiyle hükme varır. Bunlara evvelî bilgiler de denilir.⁹⁶

(2) Müşâhedât

Aklın duyular aracılığıyla hükümde bulunduğu bilgilerdir. Yani bu tür bilgilerde aklın duyuların aracılığına ihtiyacı vardır. Bunlardan “Güneş parlaktır.” ve “Ateş sıcaktır.” şeklinde hükümde bulunmak gibi aklın, bir dış duyu aracılığıyla hükme vardığı bilgiler hissiyyât; “Bende korku ve öfke var.” şeklinde hükme varmak gibi aklın, bir iç duyu vasıtasıyla hükme vardığı bilgiler de vicdâniyyât olarak isimlendirilmişlerdir.⁹⁷

Duyu hükümlerinin tamamı tikel bilgi oluşturur. Söz gelimi duyular ancak “Bu ateş sıcaktır.” şeklinde bir hükümde bulunabilir. “Her ateş sıcaktır.” şeklindeki tümel bir bilgiye ise aklî hükümle ulaşılabilir. Bu tikel bilgilerin duyular yardımıyla elde edilmesi sonucu akıl da tümel bir yargıda bulunur.⁹⁸ Ancak Teftâzânî'ye göre bedihî bilgiler hissî bilgilerin bir fer'î gibidir. Çünkü

⁹³ Îcî, *Mevâkıf*, s. 14.

⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 210-211.

⁹⁵ Îcî, *Mevâkıf*, s. 11; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 102

⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 210.

⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 210-211.

⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 212.

kişi, tikelleri duyularıyla algıladıktan sonra bedihî bilgileri elde eder.⁹⁹ Bu anlamda Teftâzânî, bilgi elde etmenin ilk aşamasının duyular olduğunu söyleyen Râzî¹⁰⁰ ile aynı kanaattedir.

(3) Fitriyyât

Aklın, önermedeki her iki kavramı tasavvuru esnasında kendisinden uzak olmayan bir vasıtayla hükme vardığı bilgilerdir. Bu vasıta önermede bulunan ve onun gerektirdiği bir manadır. Meselâ, “Dört çift sayıdır.” şeklindeki bir hükümde, zaten önermenin içinde “ikiye bölündüğü” manası vardır. Bu yüzden bu tür bilgilere kıyasları kendisiyle beraber olan önermeler de denilir.¹⁰¹

(4) Mücerrebât

Aklın, müşâhedenin tekrarı vasıtasıyla hükme vardığı önermelerdir. Tecrübî bilgilerde yakînî bilgi oluşturan gizli bir kıyas bulunmaktadır. Bu kıyas şu şekildedir. “Bir şeyin tekrar tekrar aynı tarzda meydana gelmesi, her ne kadar mahiyeti bilinmese de onun belli bir sebebinin olmasını gerekli kılar.” ve “sebebin var olduğunu bilmek aynı zamanda kesin bir şekilde neticenin de var olması” anlamına gelmektedir.¹⁰²

(5) Mütevâtirât

Aklın, yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan bir topluluğun haberi vasıtasıyla hükme vardığı bilgilerdir.¹⁰³ Teftâzânî aynı zamanda bu tür bilgilerle ilgili gerekli şartları ortaya koyan kayıtları da zikreder: Birincisi, haberi veren topluluğun verdiği haber, aklen mümkün olan bir şeyle ilgili olması gerekir. İkincisi, bu haberin müşâhede bilgisine dayanması gerekir. Müşâhede bilgilerinin daha önce de ifade edildiği gibi zahiri duyularla elde edilen hissiyyât ve iç duyularla elde edilen vicdaniyyât şeklinde grubu bulunmaktadır. Üçüncüsü ise

⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 219.

¹⁰⁰ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, XX, s. 91-92; Ayrıca bkz. Haklı, “Fahredin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, s. 432-433.

¹⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 212.

¹⁰² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 212.

¹⁰³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 210.

haber verenlerin, yalan üzere birleşmeleri imkânsız olacak bir çoğunlukta olmalarıdır.¹⁰⁴

Mütevatir habere dayalı bilgilerde salt akılla birlikte birincisi, akla destek veren “haberleri işitme”; ikincisi ise hükme dahil olan “Eğer bu hüküm gerçek olmasa bu kadar büyük bir çoğunluk onu haber vermezdi.” şeklinde gizli bir kıyas olmak üzere iki durum daha bulunmaktadır.¹⁰⁵

(6) Hadsıyyât

Aklın, kendisinden şüpheyi uzaklaştıracak şekilde kişide bulunan kuvvetli bir sezgi vasıtasıyla hükümde bulunduğu bilgilerdir. Bu tür bilgilerde kesinlik, karinelerin görülmesiyle gerçekleşir. Söz gelimi, “Ayın ışığı güneşten geliyor.” şeklinde bir hükme varmak gibi. Çünkü güneşe karşı bulunduğu konumda meydana gelen değişikliklere göre ayın ışığının şekillerinde de farklılıkların meydana geldiği görülüyor. Bu da sürekli olarak ayın güneşi takip eden yönünün aydınlanması ve onun ışığının güneşe karşı olan tarafa intikal etmesinden kaynaklanmaktadır. Bunlardan hareketle akıl, “Eğer ayın ışığı güneşten olmasaydı, böyle olmazdı.” şeklinde bir sezgiye ulaşır.¹⁰⁶

Sezgiye dayalı bilgiler, müşâhedenin tekrar etmesi ve hükümde gizli bir kıyasın bulunması bakımından iki açıdan tecrübî bilgiler gibidir. Ancak ne var ki, tecrübî bilgilerde sebep olarak sadece sebebiyyet ilişkisi bilinirken hadsî bilgilerde hem sebebiyyet ilişkisi hem de mahiyet yani sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği bilinmektedir. Hadsıyyâtta mahiyete dair bu bilgi, düşünme ve tefekkürle değil sezgiyle elde edilir. Aksi takdirde bunlar da kesbî bilgiler olurdu.¹⁰⁷

Görüldüğü gibi Teftâzânî, zarûrî bilgilerin tamamında aklın fonksiyonunu ön plana çıkarmaktadır. Bütün zarûrî bilgi çeşitlerinde aklın hükümde bulunması kaydını koyan Teftâzânî, böylece hiçbir bilginin doğuştan olmadığını aksine evvelî olarak nitelendirilen bedihî bilgilerin bile daha sonradan akılla elde edildiğini düşünmektedir.

¹⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 212-213.

¹⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 213.

¹⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 213.

¹⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 213.

2. Zarûrî Bilgilerde Kesinlik

Zarûrî bilgi, herhangi bir kesb olmadan zorunlu olarak ulaşılan bilgilerdir. Bu bilgilerin tamamının kesinlik ifade edip etmedikleri tartışmalı bir husustur.

Zarûrî bilgileri *vicâniyyât*, *hissiyât* ve *bedîhiyyât* şeklinde üç kısma ayıran Râzî, bunlardan *vicdaniyyât*'ın herkeste ortak bulunmadığını ve faydasının az olduğunu belirtir.¹⁰⁸ Aynı şekilde zarûrî bilgileri tasnif eden İcî de vicdânî bilgilerin başkasına karşı delil olamayacağını söyler.¹⁰⁹ Teftâzânî hak ehlinin, başkasına karşı delil olabilecek ilk prensiplerin hissî ve bedihî bilgiler olduğu konusunda ittifak ettiklerini belirtir.¹¹⁰ Dolayısıyla zarûrî de olsalar vicdânî bilgilerin kesinliği, sadece bu bilginin kendisinde bulunduğu kişileri bağlar.

Teftâzânî de zarûriyatın bedîhiyyât ve müşâhedâta inhisar edildiğini belirtir.¹¹¹ Bunu söylerken o, Râzî ile İcî'yi kastetmektedir. Zira Teftâzânî'nin müşâhedâti, hissiyât ve vicdâniyyat şeklinde ikiye ayırdığı göz önünde bulundurulursa bu durumda "zarurî bilgilerin bedihiyât, hissiyât ve vicdâniyyâta indirgenliğini" ifade ettiği anlaşılacaktır. Bu şekilde üç kısma indirgemenin İcî'de de görüldüğü daha önce belirtilmişti.

Teftâzânî zaruri bilgilerin iki çeşide indirgenmesinin iki gerekçesinin olabileceğini söyler. Birincisi, bunların diğerlerinin tamamını da kapsıyor olmasıdır. Çünkü *bedihiyât* fitriyyâtı; *hissiyât* ise mücerrebâtı, mütevâtirât ve hadsiyyâtı kapsamaktadır. Hissiyâta dâhil edilen bu üç tür bilgide, hissî bilgilerde olduğu gibi aklın hükmünün duyumsamaya dayanması söz konusu olmakta ancak buna ilaveten duyumsamada tekrar da bulunmaktadır.¹¹²

İkincisi ise, *mütevâtirât*, *mücerrebât* ve *hadsiyyât*'ın gizli bir kıyas içermelerinden dolayı zarûrî kabilinden olmaktadır. Bunlar, kıyasları kendileriyle beraber bulunan önermelerdir.¹¹³ Teftâzânî'ye göre bazı bilginler, *mücerrebât*

¹⁰⁸ Râzî, *Muhassal*, s. 20.

¹⁰⁹ İcî, *Mevâkıf*, s. 14; Zarûrî bilgilerin üçlü tasnifi noktasında İcî'nin Râzî'yi takip ettiğine değinen Teftâzânî, İcî'nin başka bir yerde kendisinin daha önce geçen altılı tasnifi de zikrettiğini belirtir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 214.

¹¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 216.

¹¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 213.

¹¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 214.

¹¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 214.

ve *hadsıyyât*'ın zarûrî kabilinden olmalarına rağmen kesin bilgi sağlayamayacaklarını düşünürler. Hatta bilginlerin çoğunluğu *hadsıyyât*'ın zannî bilgiler arasında görürler.¹¹⁴

Teftâzânî, bu dört tür bilginin (*vicdâniyyât, mütevâtirât, mücerrebât ve hadsiyyât*) zarûrî olmadığını düşünen muhakkik âlimlerin, düşünsel bir kesbe ihtiyaç duymadıklarından bunları nazârî de kabul etmediklerini ifade eder. Bu bağlamda o, Gazzâlî'nin zarûrînin iki farklı şekilde anlaşılabilmesine dair görüşüne değinir. Bunlardan birincisine göre *mütevâtirât*, zarûrî kabul edilirken ikincisine göre zarûrî kabul edilemez. Meselâ zarûrî, “kendisine ulaştırılan vasıta zihinde hazır bulunduğundan dolayı bu vasıtanın aracılık etmesine yönelik bir bilince ihtiyaç bulunmaması” şeklinde anlaşılırsa tevâtür de zarûrînin kapsamına girmiş olur. Fakat zarûrî, “Mevcut, madum değildir.” önermesinde olduğu gibi “herhangi bir vasıta olmaksızın gerçekleşen bilgi” anlamında alınırsa tevâtür zarûrî olmaktan çıkar. Teftâzânî'ye göre Gazzâlî'nin bu açıklaması da zarûrî bilgi ile ilgili ihtilafların sebebinin lafzî, yani zarûrî kavramının hangi anlamda kullanıldığıyla alakalı olduğunu ortaya koymaktadır.¹¹⁵

3. İlhamın Bilgi Değeri

Kelâm bilginlerince bilgi kaynakları *sağlam duyular, doğru haber ve akıl*'dır. Bunun dışında özellikle mutasavvıflarca bir bilgi kaynağı olarak kabul edilen *ilham*'ın bilgi değeri ise herkes için genel geçer bir bilgi kaynağı kabul edilmemiştir. İlham yoluyla elde edilen bilgilerin sübjektif olduğu, kişinin kendisi için bağlayıcı bir niteliği olduğu üzerinde durulmuştur. Dini konularda ilhamın bilgi kaynağı olamayacağını söyleyen ilk sünî kelâmcı Ebû Mansûr el-Mâtürî'dir.¹¹⁶ Mâtürîdî bu düşüncesini insana ait düşüncenin eksikliğini ileri sürerek doğrudan doğruya Allah'tan gelen ilhama başvurulması gerektiğini ileri sürenlere karşı yaptığı eleştirilerde dile getirmiştir. Ona göre eşyanın hakikati *'iyân* (duyu idraki), *haber* ve *nazar* ile bilinebilir.¹¹⁷ Bu dü-

¹¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 214.

¹¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 214-215.

¹¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *DİA* XXII, İstanbul 2000, s. 98.

¹¹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arûcî, İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd ve Beyrut: Dâru Sadr, 2007, s. 69.

şünce Mu'tezile, Mâtürîdî ve Eş'arî ekolüne mensup kelâmcıların benimsediği bir görüştür. Buna göre *ilham*, dinî alanda kullanılabilir kesin bilgi kaynağı olmadığı gibi uyulması zorunlu bir hükmün delilini de teşkil etmez.¹¹⁸ Ancak Gazzâlî ve sonrası bazı Eş'arî kelâmcılarına göre, insanın kalbine bazı bilgilerin ilham edilmesi mümkündür. Râzî, Âmidî, Teftâzânî gibi kelâmcılara göre de, ilham kesin bilgilerin elde edildiği ve dinî alanda delil olarak kullanılan bir bilgi kaynağı değildir. Bu nedenle bağlayıcılığı yoktur.¹¹⁹

Teftâzânî de, her ne kadar herkes için geçerli bir bilgi kaynağı olmasa ve muhatabı ilzam için kullanılamasa da ilham vasıtasıyla bilginin gerçekleştiğinde şüphe bulunmadığını söyler. O, "Rabbim bana ilham etti"¹²⁰ manasındaki hadisi ve seleften birçok kimseden ilhamla bilgi elde edildiğinin nakledilmiş olmasını buna delil getirir.¹²¹

4. Zarûrî Bilgilere Yönelik Eleştiri

Râzî, bedîhî ve hissî bilgilere yönelik yaklaşımları dört grupta tasnif edip, birinci grupta zikrettiği hem bedîhî hem de hissî bilgilerin kabul edilmesi görüşünün bilginlerin çoğunluğu tarafından temsil edildiğini belirtir. İkincisi ise, ona göre Eflatun, Aristoteles, Batlamyus ve Calinos gibi büyük filozoflar tarafından temsil edilen duyular yoluyla elde edilen hissî bilgilerin reddedildiği görüşüdür. Çünkü bu filozoflar, kesinliğe sahip olan bilgilerin mahsusâta değil sadece ma'kulâta dair bilgiler olduğunu savunurlar.¹²² Ancak Tûsî, bu noktada Râzî'yi eleştirir ve filozofların yakînî bilgilerin temeli olarak *evveliyât*, *mahsûsât*, *mücerrebât*, *mütevâtirât* ve *hadsıyyât*'ı gördüklerini belirtir. Ona göre filozoflar, bunları kabul edilmesi zorunlu olan hükümler olarak görmekte ancak *mütevâtirât*, *mücerrebât* ve *hadsıyyât*'a dair ilk bilgilerin tikelleri du-

¹¹⁸ Ebû Bekir b. Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredü Makalâti'l-Eş'arî*, edit. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 16-17.

¹¹⁹ İlhamın bilgi değeriyle ilgili geniş açıklama için bkz. Abdülğaffar Aslan, "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri", *SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, sayı: 20, s. 25.

¹²⁰ Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbüri, *Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, I, s. 702.

¹²¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 18.

¹²² Râzî, *Muhassal*,

yumsamak olduğunu kabul ederler.¹²³ İcî, Teftâzânî ve Cürcânî de bu konuda Râzî'yi eleştirir ve Tûsî'ye hak verir. Çünkü Râzî her ne kadar bu filozofların duyu bilgilerini kabul etmediğini iddia etse de, kendilerine ulaşan kaynaklarda onların kesin bilgileri ve ilk prensipleri duyu bilgilerine dayandırdıkları görülmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin filozoflarla ilgili iddiasının kabul edilmesi mümkün değildir.¹²⁴

B. Nazarî Bilgi

Nazarî bilginin sahih nazarın içerdiği bilgi, olarak tanımlandığını ifade eden Teftâzânî “sahih nazarın gerektirdiği bilgi” veya “sahih nazarın ardından meydana gelen bilgi” şeklindeki tanımlamayı doğru bulmaz. Ona göre sahih nazarın ardından bilginin meydana gelmesi zaruret yoluyla olmadığından “sahih nazarın gerektirdiği” denilmemiştir. Yine sahih nazardan sonra bazen lezzet ve acının bilinmesi gibi zarûrî olan bilgiler de oluştuğundan “sahih nazarın ardından” ifadesi kullanılmamıştır.¹²⁵

Teftâzânî, nazar ile eş anlamlı olarak kullanılan istidlâlin de delil üzerinde akıl yürütme olduğunu belirtir. Bunun ateşin görülmesinden hareketle dumanının da var olduğunu bilmek gibi illetten ma'lûle veyahut dumanın görülmesinden hareketle ateşin varlığını bilmek gibi ma'lûlden illete ulaşma şeklinde olabileceğini ifade eder.¹²⁶

İstidlâlî bilgi delille ilgili derinlikli düşünme yani nazar sonucunda olduğundan, kesbî bilgiden daha özeldir. Diğer bir ifadeyle istidlâlî bilgi sadece akıl yürütme ile kazanılan bilgileri; kesbî bilgi ise akıl yürütme dâhil başka yollarla elde edilen bilgileri de ifade etmektedir. Dolayısıyla her istidlâlî olan bilgi aynı zamanda kesbî iken her kesbî olan istidlâlî değildir. Mesela, insanın kendi isteğiyle ve yönelmesiyle meydana gelen görme fiili iktisâbidir ancak istidlâlî

¹²³ Tûsî, *Telhîsu'l-Mulahhas*, s. 12-13.

¹²⁴ İcî, *Mevâkıf*, s. 14; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 216-217; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 72.

¹²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 202.

¹²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 16-17.

değildir.¹²⁷ Kesbî olan bilgilerin akıl yürütmeye elde edilen kısmı nazarî veya istidlâlî şeklinde isimlendirilmiştir.¹²⁸

Kesbî ya da iktisâbî bilgi kesble meydana gelen bilgidir. Kesb, kişinin cüz'î ihtiyarıyla aklı kullanması, bir şeyin kanıtlanmasında öncüller üzerinde düşünmesi (nazar), kulak vermesi ve gözü çevirmesi gibi sebepleri yerine getirmesidir.¹²⁹ Bağdâdî, kesbî bilginin, bilen bu bilgiye güç yetirmesi ve bununla ilgili istidlâlde bulunması açısından zarûrî bilgiden farklılaştığını belirtir. O, bilgiyi *zarûrî* ve *mükteseb* şeklinde taksim edip açıklamada mükteseb ya da kesbî bilgi yerine nazarî bilgi tabirini kullanır.¹³⁰ Öyle görünüyor ki o, burada kesbî ile nazarîyi eş anlamlı kullanmaktadır.

Teftâzânî, bilgiyi elde etme yolunun sadece düşünmeden (*nazar*) ibaret olduğunu düşünenlerin kesbî bilgiyi nazarî ile eş anlamlı kabul ettiğini belirtir. Çünkü düşünmenin dışında, insanın gücü dâhilinde bulunup bilgiye götüren başka bir yol bulunmamaktadır. Ancak kalbin tasfiye edilmesi ve ilham gibi harikulade yollarla da kesbin mümkün olduğunu savunanlar, nazarînin kesbîden daha dar anlamlı olduğunu düşünmektedirler.¹³¹ İlhamı nazarî bilginin bir çeşidi olarak zikretmesine bakılırsa Bağdâdî'nin nazarî ile kesbîyi aynı anlamda kullandığı söylenebilir.¹³²

Sonuç

Erken dönemden itibaren kelâm eserlerinin girişinde ele alınmaya başlanan bilgi konusu, felsefî kelâm döneminin önemli temsilcilerinden Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserinin başında da ayrıntılı olarak tartışılmaktadır.

¹²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.17

¹²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 202.

¹²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.16-17.

¹³⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-din*, düzenleyen İstanbul Dâru'l-Fünûn İlâhiyât. İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928, s. 8-9; Binyamin Abrahamov, "Necessary Knowledge of Islamic Theology", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 20, No.1, 1993, s. 20-21.

¹³¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 202; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 103-104.

¹³² Bağdâdî, *Usûlu'd-din*, s. 14.

Bilginin zarûrî olarak bilindiğini ileri sürerek tanımının imkânsız olduğunu savunan Râzî'yi eleştiren Teftâzânî, bilginin tanımlanabileceğini ancak kavramın çok açık olmamasından dolayı yapılan tanımlarda bazı kusurların ortaya çıktığı kanaatinde. Teftâzânî farklı bilgi tanımlarının tamamını zikretmek yerine yalnızca tasavvurî bilgileri, sadece tasdiki bilgileri ve hem tasavvurî hem de tasdiki bilgileri içeren olmak üzere üç grupta toplanan bir tanıma yer verir. Ancak bu tanımların kime ait olduğu belirtilmez. Kaynaklarda benzer ifadelerle bu tanımlardan birinci grup tanım filozoflara, ikinci grup tanım ise Râzî'ye nispet edilmektedir. Bütün bilgi çeşitlerini içine alan üçüncü grup tanım kapsamında iki farklı tanım zikreden Teftâzânî *Şerhu'l-Akâid* adlı eserinde bilgi konusunu ele alırken de bunları nakleder. En son zikrettiği bu gruptaki tanımların tahlilini yaparken herhangi bir eleştiride bulunmaz. Benimsediği anlaşılan bu gruptaki birinci tanım kelâm kaynaklarında Mâtürîdî'ye nispet edilirken ikincisi daha çok müteahhir dönemi Eş'arî kelâmcıları tarafından nakledilmektedir. Teftâzânî'nin müntesibi bulunduğu Eş'arî ve sonrası Bakillânî, İbn Füreke (ö. 406/1015) ve Cüveynî gibi mütekaddimîn dönemi Eş'arî bilginlerinin ileri sürdüğü bilgi tanımları yerine aynı dönem âlimlerinden Mâtürîdî'nin tanımını ön plana çıkarması tahkik metodunun uygulandığının çok açık bir göstergesidir.

Fârâbî ve İbn Sinâ ile başlayan ve memzûc dönem kelâmında da etkili olan bilginin tasavvur ve tasdik olarak taksim edilmesi, Teftâzânî tarafından da benimsenmiştir. Öyle ki Râzî, Âmidî, İcî, Teftâzânî ve Cürçânî gibi memzûc dönem bilginlerinin eserlerinde; Mâtürîdî ile başlayıp Râzî öncesi kelâm eserlerinin neredeyse tamamında bilginin tanımlanmasının hemen ardından tartışılan bilgi kaynakları yani *esbâbu'l-ilm* veya *medâriku'l-ilm* bahsi terk edilmiş bu taksime yer verilmiştir. Hatta Teftâzânî'nin bilgi tanımlarının gruplandırılması tasavvur ve tasdiki bilgi bağlamında yaptığı görülmektedir. Teftâzânî, bilgiyi bedihî kabul eden Râzî'ye bir takım eleştiriler yöneltilir. Ancak tasdiki "hükümle mukayyed idrak" şeklindeki tanımlamasından dolayı ona yöneltilen eleştirileri de haksız bulur. Bu konuda Râzî'nin yanlış anlaşıldığını ifade eden Teftâzânî, aslında onun tasdiki genel kabule uygun bir şekilde "hükümün kendisi" olarak tanımladığını söyleyerek filozoflara yaklaştırmaya çalışır. Râzî'nin tasavvurların tamamını zarûrî görmesini de tenkit eder. Bu anlamda o, filozof ve kelâmcıların çoğunluğuyla aynı görüştedir. Bilgileri

zarûrî-kesbî olarak ayırma yerine zarûrî-nazarî ayırımını tercih eder. Zarûrî bilgileri *bedihîyyât*, *fitriyyât*, *müşâhedât* (*hissîyyât* ve *vicdâniyyât*), *mücerrebât*, *mütevâtirât* ve *hadsîyyât* olmak üzere altı gruba ayıran Teftâzânî, bu bilgilerin her birinde aklın fonksiyonun bulunduğunu kabul eder.

Akl ve duyuların tek başına bilgi elde edebileceğini düşünen Teftâzânî, duyularla sadece tikel bilgilerin elde edilebileceğini belirtir ve duyularla elde edilebilen bu bilgilerin akli bilgilerle aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Fakat o, aklın tek başına hükümde bulunduğu bedihî bilgilerde bile duyularla elde edilen tikel bilgilerin gerekli olduğunu, dolayısıyla da duyu bilgilerinin asıl, bedihî bilgilerin de onların alt kolu mesabesinde olduğunu belirtir. Yani ona göre duyularla kazanılan tikel bilgi, kişinin ulaştığı ilk bilgilerdir. Eflatun ve Aristo gibi filozofların duyu bilgilerini kabul etmediğini iddia eden Râzî'yi eleştiren Teftâzânî, bu filozofların kesin bilgileri ve ilk prensipleri duyu bilgisine dayandırdıklarına dair kendilerine ulaşan kaynaklarda verilerin bulunduğunu ifade ederek filozoflara sahip çıkar.

Teftâzânî'ye göre zarûrî bilgilerin tamamı kesin bilgi sağlamaz. *Hadsîyyât*'ın kesin bilgi sağlamadığı çoğunluk tarafından kabul edilirken bazı bilginler *mücerrebât* ve *hadsîyyât*'ın zarûrî kabilinden olmasına rağmen zannî bilgi ifade ettiğini düşünmektedir. *Vicdâniyyât* gibi bilgiler ise kesinliği sadece buna sahip olan kişiyi bağlar ve başkasına karşı delil olamaz. İlhamî bilgilerin de sadece buna sahip olan kişiyi bağladığını ifade eden Teftâzânî, ilhamın bilgi sağladığına dair hadisi ve seleften gelen haberleri buna delil gösterir.

Kaynakça

- Abdurrahmanov, Azer, *Şerhu'l-Makâsîd Adlı Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Abrahamov, Binyamin "Necessary Knowledge of Islamic Theology", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 20, No.1, 1993, s. 20-32.
- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Âmidî, Seyfüddîn, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dâru'l-Kütüb, 2004, (I-V).
- Arcı, Müstakim, "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", (*İslam Düşüncesinin*

- Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî içinde*, ed. Ömer Türker, Osman Demir), İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 2001.
- Aslan, Abdülğaffar, "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri", *SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, sayı: 20, s. 25-45.
- Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûlu'd-din*, düzenleyen İstanbul Dâru'l-Fünûn İlâhiyât, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928.
- Bâkillânî, Ebu Bekr, *el-İnsaf*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâsi, 2000.
- , *Kitâbu't-Temhid*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetu Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bozkurt, Mustafa, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, XII/1, s. 253-274.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tashih: Mahmud Ömer Dimyatî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- , *Ta'rifât*, Mektebetu Lübnân, Beyrut 1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Burhan fi usûli'l-fıkh*, nşr. Abdulazim ed-Dîb, Devha: yy., h. 1399.
- Çüçen, A.Kadir, *Bilgi Felsefesi*, ASA Kitabevi, Bursa 2001.
- Dağ, Mehmet, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *Ankara Üniversitesi İslâmî Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 4, 1980, s. 97-114.
- Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, (Mecmu' içinde), thk. Ahmed Naci Cemali ve Muhammed Emin Hancı, es-Saâde Matbaası, Mısır 1907.
- Gazzâlî, Ebu Hamid, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, dirase ve tahkik Hamza b. Zühayr Hafız, Câmîatu'l-İslâmiyye Külliyyetu's-Şeria, Medine ty.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdullah, *Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Haklı, Şaban, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", (*İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî içinde*, ed. Ömer Türker, Osman Demir), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 423-452.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir b. Muhammed, *Mücerredü Makalâti'l-Eş'arî*, edit. Daniel Gimaret, Beyrut 1987.
- İbn Sînâ, *el-Burhan*, Kitâbu's-Şifâ, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- , *el-İşârât ve't-tenbihât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- , *el-Medhâl*, Kitâbu's-Şifâ, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- , *Kitâbu'n-Necât*, thk. Macid Fahri, Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1985.
- , *Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, Dar Byblion, Paris 2009.
- Îcî, Adudiddin, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut t.y.

- Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. George Anawati, Dâru'l-Mısriyye, Kahire 1966.
- , *Şerhu Usûli'l-hamse*, thk. Ahmet b. Hüseyin Ebi Hâşim, Dâru İhyâ-i Turasi'l-Arabi, Beyrut h. 1422.
- Kaya, Mahmut, "Tasavvur", *DİA*, 126-127, İstanbul 2011.
- , *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
- Kuşlu, Harun, *Nasîruddîn et-Tûsî'de Önermeler Mantığı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arûcî, Mektebetü'l-İrşâd ve Beyrut: Dâru Sadr, İstanbul 2007.
- Mengüşoğlu, Takıyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.
- Mert, Muhit, "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 1, s. 41-67.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebşiratu'l-edille*, haz. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, (I-II).
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1993.
- Özervarlı, M. Said, "Alaeddin el-Üsmenî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâunnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 10, 2003, s. 39-63.
- Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibu'l-âliye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1987.
- , *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- , *Meâlimu usûli'd-dîn*, nşr. Semih Dugaym, Dâru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut 1992.
- , *el-Muhassal*, nşr. Taha Abdürrauf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.y.
- , *Şerhu Uyûni'l-hikme*, Müessesetu's-Sâdik li't-Tibâeti ve'n-Neşr, Tahran h. 1415.
- Semerkandî, Şemseddin, *es-Sahâifü'l-ilahiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif, Mektebetü'l-Felah, Kuveyt 1985.
- Teftâzânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâid*, (*Açıklamalı Şerhu'l-Akâid Tercimesi* içinde), trc. Talha Hakan Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul 2008.
- , *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1998.
- Tûsî, Nasîruddîn, *Telhisu'l-Mulahhas*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1985.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", *DİA*, İstanbul 2000.
- Yüksel, Emrullah, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.
- , "Âmidî ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi", (*Kelâmda Bilgi Problemi* içinde edit. O., Koloğlu, M. Kılavuz, K. Gömbeyaz), Arasta Yayınları, Bursa 2003.