

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 42, Temmuz-Aralık 2019

TEFTÂZÂNÎ'NİN BİLGİNİN TANIMLANMASI PROBLEMİNE
YAKLAŞIMI*

AL-TAFTÂZÂNÎ'S APPROACH TO THE PROBLEM OF DEFINITION OF
KNOWLEDGE

Arş. Gör. Dr. Ziya ERDİNÇ

zerdinc@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-5884-807X

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelam Ana Bilim Dalı

Atıf@ Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019): 259-286.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received	: 31 Ekim 2019 / 31 October 2019
Kabul Tarihi / Accepted	: 09 Aralık 2019 / 09 December 2019
Yayın Tarihi / Published	: 15 Aralık 2019 / 15 December 2019
Sayı – Issue	: 42
Sayfa / Pages	: 257-286
DOI	:10.30623/harranilahiyatdersisi. 641126

* Bu çalışma 2019 tarihinde tamamlanan "Teftâzânî'de Bilgi Teorisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu makaleye temel oluşturan doktora tezinin hazırlanmasındaki katkılarından ötürü TÜBİTAK ve İSAM'a teşekkür ediyorum.

Öz

Kelâm tarihi boyunca âlimler bilgiyi tanımlamaya çalışmış ve ortaya koydukları tanımlar muhtelif yönlerden eleştirilere maruz kalmıştır. Meşşâî tanım teorisinin kelâma girmesiyle de bilginin hakiki bir tanımını yapmak iyice zorlaşmıştır. Bilgiyi tanımlama çabalarının karşı karşıya kaldığı sorunların farkında olan Fahreddin Râzî, apaçık bir kavram olduğundan dolayı bilginin tanımlanamayacağını savunmuştur. Gelenekte, bilginin tanımının yapılmasını mümkün gören İcî ve Cürcânî gibi düşünürlerin etkisiyle apaçıklığından dolayı bilginin tanımlanamazlığı görüşünün Râzî'ye münhasır olduğu şeklinde bir anlayış oluşmuştur. Halbuki Teftâzânî, bilginin tanımlanamayacağını savunmasının yanı sıra bu görüşü muhakkiklerin çoğunluğuna nispet etmiştir. Bu anlamda o, mevcut bilgi tanımlarını tanım değil tarif olarak nitelemiş ve tanım teorisinin şartları bağlamında onları eleştirme gereği duymamıştır. Ona göre, bu tarifler, âlimlerin dilde apaçık bir anlama karşılık olarak vaz' edilen bilgi lafzına kendi disiplinlerinde yükledikleri ıstılâhî anlamları açıklayan ibarelerdir. İcî ile Teftâzânî'nin yaklaşımlarındaki bu farklılık, bilgi tanımlarını tartıştıkları *Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserlerinin girişinde de belirgin bir şekilde etkisini göstermiştir.

Bu çalışmada, bilginin tanımları hususunda Teftâzânî'nin tevârûs ettiği birikimi nasıl okuyup yorumladığı ve kendi yaklaşımını bu yorum üzerine inşa ettiği, mukayeseli bir şekilde incelenecektir.

Anahtar Kavramlar: Teftâzânî, Bilginin Tanımı, Bilginin Apaçıklığı, Bilginin İstılâhî Anlamları

Abstract

During the history of kalâm, scholars attempted to define knowledge. However, their definitions were criticized in different aspects. As the definition theory proposed by the Peripatetics was incorporated into kalâm, asserting a complete definition of knowledge turned to be a more difficult task. Discerning the problems one faced in defining knowledge, Fakhr al-Dîn al-Râzî argued its indefinability by asserting that it's self-evident. As a result of the influence exerted by 'Ađud al-Dîn al-Tjî and Sayyid Sharîf al-Jurjânî who considered knowledge to be definable, it has been assumed in the literature that the indefinability of knowledge because of its being obivous is exclusive to al-Râzî. However, along with expressing that knowledge is indefinable, Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî claimed that this view was adopted by the majority of the verifiers (*muḥaqqiqūn*). In this respect, he presents the available definitions of knowledge as description (*ta'rif*), instead of definition (*ḥadd*), and did not need to criticize them on the basis of the conditions of theory of definition. According to him, these descriptions are expressions for terminological (*ıstılâhî*) meanings scholars ascribed to knowledge in their disciplines, that had been assigned as corresponding to

its explicit meaning in language. The difference between al-Ījī's and al-Taftāzānī's approaches in this matter manifested itself in the first chapters of their *al-Mawāqif* and *Sharḥ al-Maqāṣid*, respectively.

This study examines comparatively how al-Taftāzānī received and commented on the previous literature he had inherited regarding the definitions of knowledge. It also deals with how he constructed his view on the basis of this comment.

Keywords: al-Taftāzānī, The Definition of Knowledge, The Obviousness of Knowledge, The Term (Iṣtilāhī) Meanings of Knowledge.

Giriş

Kelâm ilminin teşekkülünden itibaren birçok düşünür bilginin ne olduğunu açıklama çabası içinde olmuştur. Ancak yapılan tariflerden her biri eleştirilerden nasibini almıştır.¹ Özellikle Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'yle (ö. 505/1111) birlikte Meşşâî mantığın kelâm düşüncesinde yer edinmesini müteakiben mevcut bilgi tanımları Meşşâî mantığın tanım teorisindeki ilkeler esas alınarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur.² Bu anlamda bilgi tanımları, mütekaddimîn kelâmında genellikle içermesi gereken bütün fertleri içermedikleri ve dışarda kalması gerekenleri de dışarıda bırakmadıkları (*efrâdını câmi'-agyârını mâni'*) yönünde eleştirilere maruz kalırken³ müteahhirîn dönemi kelâmında ise Meşşâî tanım

¹ Kelâmcıların bilgi tanımları ve bunların hangi yönlerden eleştiriye tabi tutuldukları hakkında geniş bilgi için bk. Ebü'l-Mu'în Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi usulî'd-din*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 1: 19; Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usulî'd-dîn* (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004), 1: 73-79; Ebû Muhammed Abdülhak b. İbrâhim İbn Seb'în, *Büddü'l-ârif*, thk. Corc Kettûre (Beyrut: Dârü'l-Endelüs-Darü'l-Kindî, 1978), 92-95; Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004), 69-91; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan, 1997), 19-50; Muhit Mert, "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003): 41-67; Mustafa Bozkurt, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2008): 253-274; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 3. Bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı, 2012), 39-53; Emrullah Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 44-57.

² Kelâmcıların mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemlerindeki tanım anlayışları ve Meşşâîlerin tanım teorileri hakkında bilgi için bk. Muhit Mert, "Kelâmcıların Tanım Kuramları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2003): 81-92; Abdülkuddûs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi (Aristoteles, İbn Sînâ ve Port-Royal Mantıkçıları ile sınırlandırılmış olarak)* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993).

³ Mütekaddimîn kelâmcılarının zikredilen tanımları hangi yönlerden eleştirdiğine dair örnekler için bk. Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 5-6; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter

teorisindeki tam tanımın sağlaması gereken şartlar dikkate alınarak eleştirilere tabi tutulmuştur.⁴

Bilgi tariflerinin tanım tekniği bakımından sorunlarla malul olduğunu kabul etmekle birlikte Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî (ö. 631/1233), Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer (İbnu'l-Hâcib) (ö. 646/1249), Ebû'l-Fazl Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) ve Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) gibi düşünürler, onun

Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003), 22; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-îtikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 12-13. Bu eserlere bakıldığında tanımlara yönelik eleştirilerde söz gelimi Mu'tezile'nin tanımına yönelik olarak imkânsızların bilgisi ile Allah'ın bilgisinin dışarıda kaldığı ve mukallidin inancının da bilgiye dahil olduğu veya diğer tanımlara yönelik olarak da Allah'ın ilminin dışarıda kaldığı ve bilgi olmayan bazı şeylerin de bilgiye dahil edildiği gibi hususların ön plana çıktığı görülmektedir.

⁴ Meşşâî tarif teorisine göre, bir şeyin tarifi onu meydana getiren zâtî unsurlarla yapılabildiği gibi zâtîlerin dışındakilerle de yapılabilir. Sadece zâtîlerle yapılan tarifler "tanım (*hadd*)" diye isimlendirilirken zâtîlerin dışındakilerin de dahil olduğu tarifler ise "betim (*resm*)" diye adlandırılır. Eğer hadd, zâtîlerden olan yakın cins ve yakın fasıldan yapılmışsa "tam tanım (*hadd-i tâm/hakikî hadd*)" bunların dışındaki zâtîlerden yapılmışsa "eksik tanım (*hadd-i nâkis*)" şeklinde isimlendirilir. Tam tanım, mahiyetin zâtîlerinden yapıldığından mahiyete delâlet eden bir sözdür. Betim de zâtîlerden yakın cins ve arazîlerden yakın hassa ile yapılırsa "tam betim (*resm-i tâm*)", bunların dışındakilerle yapılırsa "eksik betim (*resm-i nâkis*)" şeklinde isimlendirilir. Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Şerhü's-Şemsiyye*, thk. Câdullah Bessâm Salih (Amman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2011), 194-195; Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş*, 2. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 41-42; Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*, 3. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 16-18. Tanım ve betim dışında ayrıca bir de "bir lafzı daha kolay anlaşılır başka bir lafızla açıklama" anlamında lafzî tarif vardır. Mantıkçıların kullanımına göre zâtîlerle yapılan tarif tanım iken onun mukabili olarak betimsel ve lafzî tarif vardır. Yani tarif kavramı tanım, betim ve lafzî tarifi içine alan geniş bir kümedir. Ancak usulcüler ise mantıkçıların tarifini tanımla özdeş görüp tanımı hakikî, betimsel ve lafzî kısımlarına göre ayırırlar. Burada hakikî tanım, mantıkçıların tanımına denk gelmektedir. Ebû Amr Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ'l-usûlî*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1:246; Adudüddin Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ'l-usûlî*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1: 246; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ'l-usûlî*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1: 246-247. Mantıkçılar, tarif kavramını tanım (*hadd*), betim (*resm*) ve lafzî tarifi içine alacak şekilde kullanmakta ve tanımı ise bunun bir kısmı olarak görmektedirler. Teftâzânî'nin yaklaşımı da bu minvalde olduğundan biz de mantıkçıların tarif ve tanım ayrımını dikkate alarak bilginin tanımlanması ile ilgili tartışmaları ele aldık. Müteahhir dönem düşünürleri üzerinden tarif teorisi, kısımları ve şartlarına dair detaylı bir inceleme için bk. Hülya Alper, *Düşünmenin Anlamı: Şerhu'l-Mevâkıf Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 119-149.

hakikatinin (*künh*) tasavvurunu ve tanımlanmasını mümkün görmekteyler.⁵ Bu düşünürler, mevcut bilgi tariflerini Meşşâî tanım teorisi yönünden eleştirmekte ve doğru tarifi bulmaya çalışmaktadırlar. Onların konuyla ilgili görüşlere dair yaptıkları gruplandırmalar da yaklaşımlarıyla uyumluluk arz etmektedir. Buna göre bilginin tanımlanması konusundaki görüşler, “tanımlanabileceğini savunanlar” ve tanımlanamayacağını savunanlar” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bilginin tanımlanamayacağı görüşü ise zorunlu olduğundan dolayı tanımlanamadığını ileri süren Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî (ö.606/1210) ve zorunlu olmamakla birlikte tanımının zorluğundan dolayı tanımlanamadığını savunan Gazzâlî'nin görüşü olmak üzere iki alt kısma ayrılır. Bu bağlamda İbnü'l-Hâcib, bilginin zorunlu olduğuna dair Râzî'nin ileri sürdüğü delilleri eleştirmekle kalmayıp zorunlu olmadığını ispatlamak için karşıt deliller de orta koymaktadır.⁶

İcî'nin *Mevâkıf*'ta konuyla ilgili görüşleri sunuş tarzı incelendiğinde onun kelâm tarihine dair okuması, Râzî ve Gazzâlî dışında kalan üçüncü görüşün yani bilginin tanımlanabileceği görüşünün çoğunluk tarafından benimsendiği yönündedir. İcî'nin aktarımına göre, çoğu âlim bilginin tanımlanabileceğini düşündüklerinden ona dair tanımlar ortaya koymaya çalışmışlardır.⁷ Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta bilginin tasavvurunun kesbî olup tanımının yapılabileceğini savunanların ortaya koydukları tarifleri incelerken Râzî'ye nispet edilen tarifi, “bilginin tasavvurunun zorunlu olduğu” görüşünden döndükten sonra onun tarafından ileri sürüldüğünü belirtir.⁸ Öyle görünüyor ki Cürcânî, bilginin bedihî veya zorunlu olduğunu savunan bir kimsenin herhangi bir tarif ileri sürmesinin abes olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda onun düşüncesine göre, daha önce bilgiye dair bir tarif ortaya koyan düşünürler, aslında bilginin tanımlanabileceğini kabul etmektedirler. Bu da onun, bilginin tanımlanabileceği görüşünün çoğunluk tarafından savunulduğunu düşündüğünü göstermektedir

⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 73-79; Ebû'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzak Afîfî (Riyad: Dârü's-Samî'î, 2003), 1: 25-26; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, 1: 161, 180; Adudüddin İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelem* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 9-11; Adudüddin İcî, “Cevâhirü'l-kelem”, nşr. Ebû'l-Alâ Afîfî, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 2/2 (1934): 136; İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 161-180; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 1266), 16-20; Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ'l-usûli*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1: 165-168, 180-181.

⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, 1: 161, 180.

⁷ İcî, *Mevâkıf*, 9-11.

⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 19.

Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ise Meşşâî tanım teorisi açısından incelendiğinde mevcut tariflerden hiçbirinin kusurdan uzak olmadığını gördüğünden Gazzâlî ve Râzî ile meşhur olan "bilginin tanımlanamayacağı" görüşünü benimsemektedir. Bu yaklaşım sadece bu düşünörlere münhasır olmayıp Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö. 672/1274), Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî (ö. 702/1303) ve Ebüssenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Ahmed el-İsfahânî (ö. 749/1349) gibi önemli düşünörlere tarafından da savunulmaktadır.⁹ Esasen Teftâzânî'ye göre bu yaklaşım çoğunluğun görüşüdür. Diğer bir ifadeyle Teftâzânî'nin bilginin tanımlanması konusunda tevârüs ettiği geleneğe yönelik okuması da onların bilginin tanımlanamayacağını savundukları yönündedir. Hatta öyle ki konuyla ilgili görüşleri zikreden Teftâzânî, bilginin tanımlanabileceğini savunan yaklaşımı göz ardı edip tanımlanamayacağını savunanların iki gruba ayrıldığını belirtir. Bunlardan birincisi Gazzâlî tarafından savunulan "kapalı olmasından dolayı tanımın yapılamayacağı", ikincisi ise Râzî tarafından savunulan "apaçık olmasından dolayı tanımlanamayacağı" görüşleridir. İkinci yaklaşımı benimseyenler, bilginin kendisinden daha açık bir şeyle tarif edilemeyecek kadar apaçık olduğunu düşünmektedirler. Teftâzânî'ye göre, muhakkiklerin çoğunluğu tarafından savunulan görüş budur.¹⁰

1. Bilginin Tanımlanmasının İmkânı

Bilginin tanımlanması bağlamında ileri sürölen görüşleri ve "Bilgi tanımlanabilir" ve "Bilgi tanımlanamaz" olmak üzere iki ana kategoride ele almak mümkündür.

⁹ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, ts.), 1: 77-80; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Tecridü'l-akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rîfetü'l-Câmiyye, 1996), 103; Şemsüddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 171-172; Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1986), 1: 39-41; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-ke'lâm* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1912), 15-16; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305), 1: 17. Bilginin tanımının yapılmasının mümkün olmadığı görüşünün sonraki dönemlerde izlerini görmek mümkündür. Söz gelimi İşrâkî filozof Molla Sadra (ö. 1050/1641) bilginin apaçık olmasından dolayı tanımlanamayacağını söylemektedir. Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'ati*, 4. Bs (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1990), 3: 277-278; Rahim Acar, *Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992), 15-16.

¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-ke'lâm*, 15-16.

1. 1. Bilgi Tanımlanabilir

Bilginin tanımlanabileceğini savunan İbnü'l-Hâcib, Âmidî, İcî ve Cürcânî gibi düşünürler, daha önce yapılan tariflerin de bilginin mahiyetini tanımlamak amacıyla zikredildiğini düşünmektedirler. Onlara göre bu tariflerin tanımın teknik şartlarını yerine getirmemesi ve kusurlu olması, tanımın yapılamayacağı anlamına gelmemektedir. Bu çerçevede söz gelimi İbnü'l-Hâcib, "tanımların en doğrusu (*esahhu'l-hudûd*)" diyerek kendi tercih ettiği tanıma yer verir.¹¹ İcî de bu ifadeyi şerh ederken bilginin tanımlanabileceğini savunanların bazı tarifler zikrettiklerini ve bunların en doğrusunun İbnü'l-Hâcib'in yer verdiği tanım olduğunu belirtir.¹² Bu çerçevede İcî, bilginin tanımlanabileceğini söyleyenler tarafından ileri sürüldüğünü belirttiği tarifleri zikreder ve bunların hangi yönlerden tanımın şartlarını sağlamadığını açıklar. Nihayetinde ise onun tercih ettiği tanım da *Muhtasaru'l-müntehâ*'da İbnü'l-Hâcib'in "en doğru" diye nitelediği tanımdır.¹³

İbnü'l-Hâcib bilginin bedihîliğini temellendirmek için Râzî'nin zikrettiği gerekçeleri çürüttükten sonra bilginin zârûrî olmadığına dair kendi delilini zikreder. Ona göre eğer bilgi zorunlu olsaydı basit bir yapıda olması gerekirdi. Zira bir şeyin zorunlu olması basit bir yapıda olması anlamına gelmektedir. Bu durumda akılda meydana gelen her basitin bilgi olması gerekir. Akılda meydana gelen her basitin bilgi olmadığı bilindiğine göre, bilginin basit olmadığı ve dolayısıyla da zorunlu olmadığı ortaya çıkar.¹⁴ Âmidî de bilginin bedihî kabul edilmesi halinde onun basit yapıda olduğunu savunmak gerekeceğini belirtmekte ancak bunun da bilginin kategorisi ile ilgili görüşlerde çelişkiye yol açtığına işaret etmektedir. Ona göre, bilginin nitelik kategorisinde olduğunu savunanlar ile izâfet kategorisinde olduğunu söyleyenlerin onun basitliğini ileri sürmeleri mümkün değildir. Zira bu iki kategoriden herhangi birinde bulunan şeylerin, basit değil bileşik yapıda olması gerekmektedir.¹⁵

¹¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-müntehâ*, 1: 184.

¹² İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 184.

¹³ İcî, *Mevâkif*, 10-11.

¹⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-müntehâ*, 1: 180. Teftâzânî'ye göre İbnü'l-Hâcib, zorunlu tasavvur ile onun kendisini önceleyen başka bir tasavvura dayanmamasını kastetmektedir. Böyle olması da zorunlu tasavvurun basitliği anlamına gelmektedir. Ancak İcî ve Cürcânî'ye göre burada İbnü'l-Hâcib, zorunlu tasavvur ile aklen basit bir yapıda olan şeyi kastetmektedir. Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 180; İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 180; Cürcânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 180-181.

¹⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 77.

Îcî'nin kendisinden önce ileri sürülen bilgi tariflerini inceleme tarzı ve onlara dair algısı da kendisinin savunduğu "bilginin tanımlanabileceği" görüşü doğrultusundadır. Diğer bir ifadeyle Îcî, önceki düşünürlerin bilgiye dair bir tanım zikretmelerini "bilginin tanımlanabileceği" anlayışının bir sonucu olarak görmektedir. Dolayısıyla Teftâzânî'nin aksine ona göre âlimlerin büyük çoğunluğu bilginin tanımlanabileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda Îcî, mevcut bilgi tariflerinden yedi tanesini ele alıp bunlardan her birisinin hangi yönlerden tanımın şartlarını ihlal ettiğine değinir ve ardından kendi kabul ettiği bilgi tanımının sonucusu olduğunu belirtir. Zikredilen tariflerin mutlak bilginin hakikatini tespit etmek amacıyla ileri sürüldüğünü düşünen Cürcânî de Îcî tarafından Râzî'ye nispet edilen ve itikâd kaydından dolayı tasavvurî bilgileri dışarıda bıraktığı ifade edilen "bir gerektiriciden dolayı gerçeğe örtüşen (*mutâbık*) kesin inanç" şeklindeki tarifi şerhinde aslında bu kusurun Mu'tezilî düşünülere nispet edilen "şeye olduğu gibi inanmaktır (*itikâd*)" şeklindeki tarif için de geçerli olduğunu söyler. Diğer bir ifadeyle Cürcânî de kelâmcılar tarafından zikredilen tariflerin mutlak bilginin hakikatini tanımlama amacı taşıdığını düşünmekte ve bu çerçevede ileri sürülen tariflerin tanımın şartları bakımından taşıdığı kusurları göstermeye çalışmaktadır.¹⁶ Oysa aşağıda da inceleneceği üzere Teftâzânî'ye göre, Râzî ve Mu'tezile'ye nispet edilen bu tarif, kelâmcıların bilgiye yükledikleri "yakînî tasdik" anlamını ifade etme amacını taşımaktadır. Dolayısıyla bu düşünürlerin tarifinin, tasavvurları dışarıda bıraktığı eleştirisi anlamsız olmaktadır.

1. 2. Bilgi Tanımlanamaz

Bilginin ne olduğuna dair çok sayıda tarif yapılmıştır. Teftâzânî'ye göre, mevcut tariflerinin çoğunun problemlili olması bilginin tanımlayamayacağını göstermektedir. Bu iddiasını temellendirmek için aşağıdaki tanımları veren Teftâzânî, bunlardaki problemin gerekçesinin açık olduğunu ifade etmekle birlikte her birinin kusurlu olduğu yönü ayrıca gösterme gereği duymaz. Bu bilgi tarifleri şunlardır:¹⁷

1. Bilinenin olduğu gibi marifetidir.¹⁸

¹⁶ Îcî, *Mevâkıf*, 9-11; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 18-19.

¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17.

¹⁸ Bu tarif, Bâkılânî'ye aittir. Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 25; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdullâh Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Doha: Câmiatu Katar, 1399), 1: 119; Îcî, *Mevâkıf*, 10. Cüveynî'nin de *İrşâd*'ta kabul ettiği tarif budur. Bk. Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, 12.

2. Bilinenin olduğu gibi idrakidir.¹⁹
3. Bilineni olduğu gibi isbât etmektir.²⁰
4. Bir şeye olduğu gibi inanmaktır (itikâd).²¹
5. Bir şeyin bilinmesini sağlayan şeydir.²²
6. Kendisiyle kâim olduğu kimsenin bilen olmasını gerektirendir.²³

Yukardaki tariflerde görüldüğü gibi tanım tekniği açısından mutlak bilginin kusursuz bir tanımının yapılamayacağını düşünen Teftâzânî, bilginin tanımlanamamasının gerekçesi olarak farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü ifade eder. Bu gerekçe, Râzî'nin öncülük ettiği birinci görüşe göre bilginin manasının apaçıklığı iken Gazzâlî tarafından temsil edilen ikinci görüşe göre ise manasının kapalılığıdır.

1. 2. 1. Bilginin Mahiyetinin Apaçıklığı

Bilgi meselesinin hemen başında Teftâzânî, kelâm geleneğinde Râzî ile şöhret kazanan “bilginin tasavvurunun bedihî olduğu” görüşünü ele alır.²⁴ Bilginin tasavvurunun bedihî olduğunu ve zorunlu olarak onun insanlarda bulunduğunu savunan Râzî, bedihî ve zorunlu şeylerin tanımlanmasının mümkün olmadığını söyler.²⁵ Râzî'nin bilginin bedihî olduğuna dair yaklaşımı aslında onun “tüm tasavvurların zorunlu olduğu” görüşünün bir uzantısıdır. Zira bilgi de diğer kavramlar gibi tasavvur düzeyinde zorunlu olarak insanlarda bulunmaktadır. “Öyle görünüyor ki, tanım veya betim yoluyla bilginin tarifini yapmak imkânsızdır.” diyen Râzî, daha sonra onun tanıma

¹⁹ Bu tanım Ebü'l-Hasan Eş'ârî'ye (ö. 324/935-36) nispet edilmektedir. Bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 74; İcî, *Mevâkif*, 10.

²⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 76.

²¹ Kâdî Abdülcebbar tarafından Ebû Hâşim ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye nispet edilen bu görüş, Ehl-i sünnet kaynaklarında ise Ka'bî'ye nispet edilmektedir. Bk. Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, 45-46; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maârif*, thk. İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, ts.), 12: 13; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 5; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 1: 9.

²² Âmidî tarafından Ebü'l-Kâsım el-İskâfî el-İsferâinî'ye (ö. 452/1060) nispet edilmektedir. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 75.

²³ Bu tanım Eş'ârî'ye nispet edilmektedir. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, 1: 115; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 74; İcî, *Mevâkif*, 10.

²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1:15-16.

²⁵ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Muhassalu efkârü'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulema*, nşr. Taha Abdürrauf Sa'd (Kahire, ts.), 100; Krş. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 15-16.

gerek duymayacak kadar apaçık olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır.²⁶ Benzer şekilde “İnsanlar bilginin tanımlanması konusunda ihtilaf ettiler. Tercih edilen görüş ve bizim görüşümüz onun tarife ihtiyaç duymadığıdır.” diyerek bu görüşü savunduğunu vurgulamaktadır.²⁷ Râzî'nin bu görüşünü dayandırdığı iki temel gerekçe Teftâzânî tarafından şöyle açıklanmaktadır:²⁸

“Birincisi: İlmin dışındaki şeyler ilim vasıtasıyla bilinmektedir. Eğer ilim de kendisi dışındaki bir şey vasıtasıyla bilinecek olursa bu durumda zorunlu olarak kısır döngü meydana gelir.”²⁹

Yukarıdaki gerekçeye göre, bilginin tasavvuru şayet hiçbir şekilde bilinmiyorsa (*meçhul*), hiçbir şekilde bilinmeyen sonradan elde edilmesi ve bilinmesi imkânsız olduğundan bilginin tasavvurunun da sonradan bilinmesi mümkün olmayacaktır. Bilginin tasavvuruna dair bilgi yoksa bu tasavvurun kazanılması (*kesb*) yine imkânsız olacaktır. Onun tasavvurunun bilgisine sahip olduğumuzu vicdanen biliyoruz. Eğer bunun kazanıldığı kabul edilirse bunun için iki yol olacaktır. Birincisi, onun kendisi sayesinde bilinmesidir. Bir mahiyetin kendisi sayesinde kazanılması imkânsız olduğundan bu ihtimal geçersiz olur. Geriye mahiyetin kendisi dışındaki başka bir şey sayesinde kazanılmış olması şeklindeki ikinci ihtimal kalmaktadır. Bilginin dışındaki şeyler, bilgi sayesinde bilindiğinden eğer bilginin de biliniyor olduğu kabul edilirse zorunlu olarak kısır döngü meydana gelecektir. Dolayısıyla bilginin mahiyetinin kendisi dışındaki bir şey vasıtasıyla bilinmesi ihtimali de ortadan kalkmış olur. Öyleyse bilginin mahiyetinin kesbi olmayıp zorunlu olarak bilindiği ortaya çıkmaktadır.³⁰

“İkincisi: İnsanın kendi varlığına dair bilgisi bedihîdir. Bu hususî bilgi, mutlak bilgi tarafından öncelendiğinden mutlak bilgi, bedihî olmaya daha layıktır.”³¹

²⁶ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, thk. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 450-453.

²⁷ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, nşr. Semih Dugaym (Beirut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1992), 20.

²⁸ Râzî, *Muhassal*, 100; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1: 450-453.

²⁹ Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, “Makâsîd”, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305), 1: 15.

³⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 15-16; Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, 20; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 171. Bu delil daha sonra tasavvurların bedihî olup olmadığına dair tartışmada açıklanacağı üzere Râzî tarafından aynı zamanda tüm tasavvurların bedihîliğini ispatlamak için de ileri sürülmüştür.

³¹ Râzî, *Muhassal*, 100; Teftâzânî, “Makâsîd”, 1: 15.

Râzî'nin ileri sürdüğü bu ikinci gerekçede mukayyed bilginin apaçıklığından hareketle mutlak bilginin de apaçık olması gerektiği savunulmaktadır. Buna göre, herkesin kendi varlığına dair bilgisi zorunlu olarak kendisinde meydana gelip herhangi bir akıl yürütme ve kazanıma gerek duyulmaz. Kişilerin kendi varlığına dair bu mukayyed bilgiye sahip olması için hem varlığın hem de bilginin tasavvurlarına önceden sahip olması gerekmektedir.³² Bedihî olan mukayyed bilgiyi önceleyen mutlak bilginin tasavvurunun kesbî olması mümkün değildir. Şu hâlde mukayyed bilgi bedihî olduğuna göre onu önceleyen mutlak bilginin de bedihî olması gerektiği açıktır.³³

Râzî tarafından zikredilen bu gerekçeler, sonraki düşünürler tarafından incelenmiş ve eleştiriye tabi tutulmuştur. Tûsî, her ne kadar *Telhis*'te Râzî'nin bu delillerini eleştirse de *Tecridü'l-'akâid*'te bilginin tanımlanamayacağı konusunda onunla hemfikirdir. Zira "delilin batıl kılınmasının medlûlün butlanını gerektirdiği" şeklindeki ilke müteahhirin döneminde reddedildiğinden düşünürler savundukları bir görüş bile olsa onu temellendirmek için ileri sürülen ve problemliliğini düşündükleri delilleri eleştirmekten geri durmamışlardır. Ayrıca Râzî'den farklı olarak Tûsî, tüm tasavvurların değil bazı tasavvurların bedihîliğini kabul eder. Tûsî'nin *Tecrid*'te zikrettiği "Bilgi tanımlanamaz!" ifadesini açıklayan şârihler, bilginin bedihî olduğundan tanımlanamayacağını belirtip bu görüşün temellendirilmesi sadedinde Râzî tarafından getirilen birinci gerekçeye yer verirler.³⁴

Râzî'nin bilginin bedihîliği konusunda ileri sürdüğü gerekçeler özellikle İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasaru'l-müntehâ*'sına yazılan geniş şerh ve haşiye

³² Bu yaklaşım Râzî'nin tüm tasavvurların apaçık olarak insandan bulunduğu görüşüne uygundur. Eğer kişinin kendi varlığına dair tasdikî bilgisi apaçıkta bu tasdikî bilginin parçaları olan varlık ve bilgi gibi tasavvurlar da apaçık olmalıdır.

³³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 16; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 171; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî, 3. Bs (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1418), 1: 85. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*'de kişinin kendisi hakkında bir mükemmellik veya noksanlık tasavvur etmesi için öncelikle mükemmellik ve noksanlığı bilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre, mutlak olan kavramın mukayyed olandan önce bilinmesi gerekir. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beirut: Darü'l-Kitâbî'l-Arabi, 1987), 1: 50-51.

³⁴ Cemâlüddîn el-Hasen İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecridü'l-i'tikâd* (Beirut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988), 204-205; Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecridü'l-akâid*, nşr. Hâlid b. Hammâd el-Advânî (Beirut: Dârü'l-Ziyâ', 2012), 2: 774; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridü'l-akâid* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), 3: 118.

külliyatında detaylı bir şekilde incelenip eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin odak noktası, Râzî'nin bilginin meydana gelmesi (*husûl*) ile tasavvuru arasındaki farkı göz ardı ettiği. Bu ikisinin birbirinden farklı oldukları dikkate alındığında onun ileri sürdüğü her iki gerekçe de geçersiz kılınmış olur.³⁵ Râzî'nin ileri sürdüğü gerekçelerin Teftâzânî tarafından cevaplandırılması ve eleştirisi de genel olarak kendisinden önceki gelenekte olduğu gibi bilginin tasavvuru ile husulü arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Bu çerçevede Teftâzânî, bilginin tasavvuru ile husulü arasında ayırım yapıldığında Râzî'nin gerekçelerinin nasıl ortadan kalktığını açıklar. Ancak onun Râzî'nin bilginin bedihîliğini temellendirmek için ileri sürdüğü gerekçelere yönelik eleştirilere yer vermesi ve bu eleştirileri cevaplandırmaması bilginin tanımlanamayacağı görüşüne karşıymış gibi bir algıya yol açabilmektedir.³⁶ Bununla birlikte onun meseleyi ele aldığı eserleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde kendisinin de “bilginin apaçıklığından dolayı tanımlanamayacağı” görüşünü savunduğu görülmektedir.

Müteahhirîn döneminde tahkik tavrının bir gereği olarak muhakkik âlimler, kendi savundukları görüşler söz konusu olsa dahi bu görüşlerin temellendirilmesi bağlamında daha önce zikredilen delilleri tekrar gözden geçirip gerektiğinde eleştirmekten kaçınmamışlardır. Bu yüzden söz gelimi bilginin apaçık olmasından dolayı tanımının yapılamayacağını savunan Tûsî, Isfahânî ve Teftâzânî gibi muhakkikler, Râzî tarafından bu görüş için ileri sürülen gerekçeleri eleştirmişlerdir. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Bu düşünürler, Râzî'nin ileri sürdüğü gerekçeleri eleştirmekle birlikte acaba kendileri bu görüşü temellendirmek için herhangi bir delil ortaya koyuyorlar mı?

³⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, 1: 161; İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 161; Isfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 1: 39-45; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib'an Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 1: 256-265; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Bâbertî, *er-Rüdûd ve'n-nükûd: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, thk. Dayfullah b. Sâlih b. Avn el-Ömerî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 1: 123-129; Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 161-165; Cürcânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 165-168; Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 168-170.

³⁶ Daha önce Teftâzânî'nin bilgi teorisine yönelik giriş mahiyetinde kaleme aldığımız makalede daha çok bu eleştirilerden hareketle onun bilginin apaçıklığına karşı olup tanımlanabileceği kanaatinde olduğunu ifade etmiştik. Süleyman Akkuş - Ziya Erdiç, “Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi”, *Usûl İslam Araştırmaları* 21/21 (2016): 10-14. Benzer şekilde Teftâzânî'nin bilgi teorisine dair yapılmış yüksek lisans çalışmasında da onun bilginin tanımlanabileceği görüşünü benimsediği ileri sürülmektedir. Azer Abdurrahmanov, *Şerhu'l-Makâsîd Adlı Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 41.

Özellikle Teftâzânî açısından bakıldığında bu sorunun cevabı açıktır. Zira daha önce değinildiği üzere kendinden apaçık ve bedihî olan hususlar için delil getirilmez ancak aklî uyarılar kabilinden bazı şeyler zikredilebilir. O yüzden de aslında Râzî'nin ileri sürdüğü gerekçeler delil değil sadece aklî uyarılar olabilir. Teftâzânî'ye göre bu aklî uyarı, daha önceden yapılan bilgi tariflerinden hiçbirinin mutlak bilginin mahiyetini vermemeleri ve bu noktada kusurlu olmalarıdır. Teftâzânî bunun ya bilginin çok kapalı bir kavram olmasından ya da apaçık yani bedihî olmasından kaynaklanabileceğini ifade etmektedir. Ona göre muhakkiklerin çoğunluğu bilginin mahiyetinin apaçık olmasından dolayı kendisinden daha açık bir şeyle tarifinin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Hatta bazı muhakkikler, bilgi tariflerindeki ihtilafların onun kapalılığından değil çok açık olmasından kaynaklandığını söylemişlerdir.³⁷

Teftâzânî'nin meseleyi ele aldığı *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasar, Şerhu'l-Makâsîd* ve *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm* eserleri incelendiğinde ilk eserinde görüşünü net bir şekilde görmek zordur. *Şerhu'l-Makâsîd*'ta bilginin tanımlanamayacağına dair görüşünü açık bir şekilde ifade etmese de meseleyi inceleme tarzı bilginin apaçıklığı görüşünü benimsediğini göstermektedir. *Tehzîb*'te ise oldukça net ifadelerle bilginin tanımlanamayacağını ancak tefsir edilebileceğini söyleyip bilginin tefsiri olduğunu belirttiği bazı tarifler zikretmektedir. Ona göre bu tefsirler de bilginin terim anlamlarının farklılığına dikkat çeken aklî uyarılar kabilindedir. Diğer bir ifadeyle ileri sürülen tariflerin maksadının, mutlak bilgiyi tanımlamak değil bilginin farklı terim anlamlarını tefsir etmek olduğu bedihîdir. Zikredilen tarifler de bu bedihîliği gösteren uyarılardır. Sonuç olarak Teftâzânî'nin yaklaşımı, bilginin apaçık bir kavram olmasından dolayı tanımlanamayacağı yönünde olduğu gibi ona göre çoğu âlim de böyle düşünmüştür.³⁸

Belirtmek gerekir ki Teftâzânî, bilginin apaçıklığını savunmasının yanı sıra tıpkı Tûsî gibi "tüm tasavvurların apaçık olduğu" görüşüne karşı çıkmaktadır.³⁹

1. 2. 2. Bilginin Mahiyetinin Kapalılığı

Bilginin tanımlanıp tanımlanamayacağına dair önemli yaklaşımlardan

³⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; Krş. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 1: 39.

³⁸ Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 162-165; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 15-16.

³⁹ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 4; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 20-26.

birisi de Gazzâlî ve Cüveynî'ye nispet edilmektedir.⁴⁰ Bu yaklaşıma göre, kapalı bir kavram olan bilginin tanımlanması zor olup ileri sürülen tanımlar eksik ve kusurlardan uzak olamaz. Öyleyse yapılması gereken şey, taksim (bölümleme) ve misal yoluyla onu açıklamaya çalışmaktır.

Teftâzânî'ye göre Gazzâlî, bilginin kapalılığından dolayı kusurdan uzak bir tarifinin ileri sürülmesinin zorluğuna inanmaktadır. Birçok şeyde cins ve faslı⁴¹ tespit etmenin zor olduğunu gören Gazzâlî, duyular yoluyla idrak edilen şeylerde de bu zorluğun geçerli olduğunu düşünmüştür. Daha sonra o, duyular yoluyla idrak edilen nesnelere bile cins ve faslı içerecek bir tanımının yapılmasındaki güçlükten dolayı bizzat idraklerin tanımlanmasının zorluğunun daha açık olduğunu savunmuştur.⁴² Eğer birçok şeyin ve özellikle de idraklerin yakın cins ve yakın fasıldan oluşan hakikî bir tanımını yapmak mümkün değilse o zaman onları nasıl diğerlerinden ayırtıracağız?

Gazzâlî, bilgi gibi cins ve faslının belirlenmesi zor olan kapalı şeylerin manalarının, taksim ve misâl yoluyla şerhedilmesi ve diğerlerinden ayırtırılmasına güç yetirilebileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre taksim, bilginin kendisiyle karıştırılması muhtemel olan nefsin diğer sıfatlarından ayırtırılması işlevini görmektedir. Bilginin irade ve kudret gibi nefsin diğer sıfatlarından ayırttığı yön açıktır. O da bilginin inanç (*itikâd*) cinsinden olmasıdır. Sonra yapılacak şey ise bir inanç olan bilginin kendisiyle karışması mümkün olan diğer inançlardan ayırtırılmasıdır. Söz gelimi, bilginin “gerçeğe uygun, sâbit ve kesin olan inanç” veya “gerçekle örtüşen, bir gerektiriciye (*mûcib/delil* ya da *zorunluluk*) dayanan ve kesin olan inanç” şeklindeki tarifler misal yoluyla elde edilen ifadelerdir. Buna göre bilgi, bu ifadelerdeki “kesin” kaydıyla zan ve şüpheden; “gerçekle örtüşen” kaydıyla cehaletten ve “sâbit” ya da “gerektiriciye dayanan” kaydıyla da mukallidin

⁴⁰ Teftâzânî bu görüşü sadece Gazzâlî'ye nispet ederken İcî ise Cüveynî'ye de nispet etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; İcî, *Mevâkıf*, 9. Sübkî de Cüveynî'nin *Burhân*'daki açıklamalarına yer vererek onun bilginin kapalı olduğundan tanımının zor olduğu ve ancak taksim (bölümleme) yoluyla tarif edilebileceği görüşünü savunduğunu belirtir. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, 1: 119-120; Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 1: 258-259.

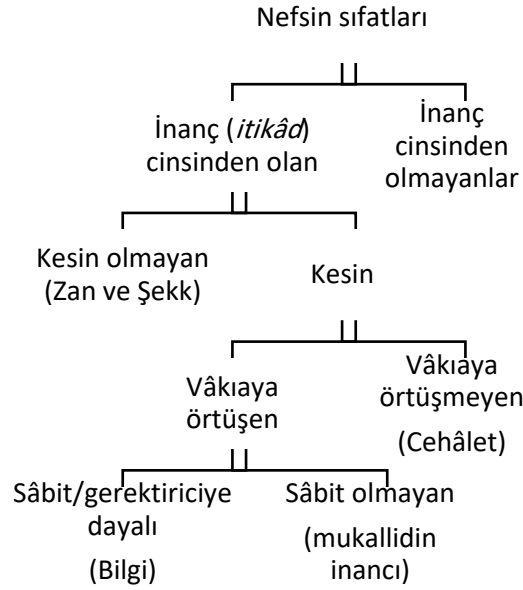
⁴¹ Cins ve fasıl bir şeyin özsel parçaları olup o şeyin tam tanımı bu ikisiyle yapılır. Tanımlanan şeye yönelik olarak “O nedir? sorusu sorulduğunda verilen cevap birçok farklı hakikate ortak olarak söylenebiliyorsa bu cevap cinsi ifade eder. İnsanın ne olduğu sorulduğunda “canlıdır” şeklinde verilen cevap farklı bir hakikate sahip olan at için söylenebildiğinden “canlı” kavramı insanın cinsidir. Fasıl ise ayırım anlamına gelip tanımlanan şeyin türüne özgü özsel parçadır. Söz gelimi insanın faslı “düşünen olmak”tır.

⁴² Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1: 77; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 162.

inancından ayırır.⁴³

Mukallidin inancı, onu gerekli kılan bir delil ya da zorunluluğa dayanmayan bir inanç olduğundan söz gelimi mukallidin, Zeyd'in evde olduğuna dair inancı, daha sonra Zeyd evden ayrıldığında devam etmekle birlikte bu inancının delile dayanmaması nedeniyle bilgisizliğe dönüşür. Diğer taraftan mukallidin inancı, bir gerektiriciye dayanmadığından sağlam bir şekilde nefse yerleşmemiştir (sâbit değildir) ve bu yüzden de herhangi bir şüphe karşısında ortadan kalkmaya elverişlidir. Ancak gerektiriciye dayanan bir inançta söz gelimi bir kişinin Zeyd'in evde olduğuna dair kesin bir delile sahip olması ya da bizzat kendisinin onun evde bulunduğunu duyularıyla müşahede etmesi gibi bir zorunluluğa sahip olmasından dolayı inancın cehalete dönüşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu tarifte mukallidin inancını dışarda bırakmak için kimi zaman "gerektiriciye/delile ya da zorunluğa dayanan" kaydı, kimi zaman da "sâbit" kaydı kullanılmıştır.⁴⁴

Şekil 1:
Taksîm Metoduyla Bilginin Tarifi



⁴³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1: 77-79; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17.

⁴⁴ İcî bu tarifi Râzî'ye de nispet etmektedir. Cürçânî'ye göre Râzî bilginin zorunluluğu görüşünden döndükten sonra bu tarifi benimsemiştir. İcî, *Mevâkıf*, 10; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 19.

Teftâzânî'ye göre Gazzâlî, bilginin diğer şeylerden ayrıştırılmasının ve hakikatının fehmedilmesinin değil hakikî yani tam tanımının yapılmasının zor olduğunu düşünmektedir.⁴⁵ Zira bir şeyin tarifi onun ayrıştırmasını sağlayabilir ancak onun hakikatının ifade edilmesi tam tanımla mümkündür.

Misâl yönteminde ise bilgi ile dış duyu idrakleri arasındaki benzerlik ilişkisinden faydalanılmaktadır. Buna göre bir şeyi görmek, onun bir suretinin görme duyusunda *intibâ'î* yani suretin aynada yansması gibi görülenle örtüşen bir misâlinin görme duyusunda meydana gelmesidir. Benzer şekilde akıl da akledilirlerin suretlerinin kendisinde yansıdığı bir ayna konumundadır. Diğer bir ifadeyle akledilirlerin hakikatleri ve mahiyetleri gerçekte olduğu gibi akıl aynasında meydana gelmektedir. Dolayısıyla bilgi de akledilirlerin suretlerinin nefse alınması, onda husul bulması ve yansmasıdır.⁴⁶

2. Bilgi Tariflerine Dair Farklı Bir Okuma: Bilginin Terim Anlamlarını Açıklama

Önceki başlıklarda Teftâzânî'nin, mutlak bilginin apaçık olmasından dolayı tanımının yapılamayacağını savunduğu açıklandı. Bu durumda onun, daha öncekilerin bilgi tariflerini hangi bağlamda değerlendirdiğine değinmek gerekmektedir. Zira eğer mutlak bilginin tanımı mümkün değilse neden öncekiler onu tanımlamaya çalıştılar? Teftâzânî'nin bu soruya cevabının, onların aslında mutlak bilgiyi tanımlamaya çalışmadıkları yönünde olduğu söylenebilir. Ona göre, bilginin tanımı kapsamında zikredilen ifadeler, esas itibarıyla düşünürlerin ona yükledikleri ıstılâhî yani terim anlamını tefsir etme sadedinde serdedilmiştir.⁴⁷ Bu bağlamda söz gelimi Mu'tezilî düşünürler, bilgiye dair "şeye olduğu gibi inanmaktır" şeklindeki tarifi zikrettiklerinde amaçları mutlak bilginin yani dilde ve örfte kullanıldığı anlamıyla bilginin tanımını yapmak değil kelâm ilminde bilgiye yüklenen anlamın tefsirini yapmaktı.

Kaynaklarda zikredilen tarifleri, bilginin ilimlerdeki ıstılâhî anlamlarını tefsir eden sözler olarak değerlendiren Teftâzânî, bu doğrultuda artık tanımın yapılmasını mümkün görüp söz konusu tariflerin de mutlak bilginin tanımlanması bağlamında ileri sürüldüğünü düşünen âlimler gibi tek tek bu tanımların hangi yönlerden tanımın şartlarını yerine getirmediğini tespit

⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1: 79-81; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1:17. Gazzâlî'nin misâl görüşünün ayrıntılı bir analizi için bk. Murat Kaş, "Gazzâlî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 3/1 (Haziran 2018): 14-23.

⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 15-16.

etme gereği duymaz. O, temel istilâhî anlamları belirleyip bu anlamlardan hangisinin hangi tariflerle doğru şekilde tefsir edildiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çerçevede Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*'in mebdâfî kısmında "aklın idraki", "tasdikın kısımlarından biri" ve "Gerçekle örtüşen tasavvur ile yakînî tasdike şâmil anlam" olmak üzere bilginin üç tane terim anlamını zikreder.⁴⁸ Bunların dışında onun idrak bahsinde yaptığı açıklamalarında bilginin anlamları arasında yer verdiği "mutlak idrak"i de eklemek suretiyle bu terim anlamları dört başlık altında ele alacağız. Bu başlıkların altında Teftâzânî'nin bu manaları tefsir etmek için zikredildiğini söylediği meşhur tariflere yer verilecektir.

2. 1. Mutlak İdrak

Eş'ârî'ye nispet edilen mutlak idrak görüşüne göre, bilginin terim anlamı mutlak idraktır. Bu bilgi anlayışına göre duyumsama (*ihsâs*/beş dış duyunun idraki), hayalî, vehmî ve aklî idraklerin tamamı bilgiye dahil olmaktadır.⁴⁹ Eş'ârî'ye nispet edilen "Bilgi, bilinenin olduğu gibi marifetidir."⁵⁰ şeklindeki tarif de bu anlamı tefsir etmektedir. Burada özellikle dört idrak çeşidinden biri olan duyumsamanın üzerinde durulması gerekmektedir. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek'in (ö. 406/1015) naklettiğine göre Eş'ârî, duyumsamanın bilen ve duyumsamanın da bilgi olduğunu söylüyordu. Dış duyu organı, ilk bilgilerden olan duyumsamanın mahallidir.⁵¹

Teftâzânî'ye göre Eş'ârî, bir şeyi duyumsamanın onu bilmek olduğunu savunduğundan söz gelimi görmenin 'görülenleri bilmek' ve işitmenin 'işitilenleri bilmek' vb. anlamına geldiğini düşünüyordu.⁵² Eş'ârî'nin bu yaklaşımının çoğunluk tarafından reddedildiğini söyleyen Teftâzânî, söz gelimi "bu renk"e dair tam bilgi ile onu görmenin farklı şeyler olduğunun zorunlu olarak bilindiğini belirtmektedir. Ona göre, bilgi kavramının duyumsama hakkında kullanılması dile ve örfeye aykırıdır. Aksine bilgi, duyumsama dışındaki idrakleri kuşatan bir kavramdır. Dolayısıyla Teftâzânî, ilk idrak türü olan duyumsamayı yani beş dış duyu yoluyla yapılan idraklerin bilgi olmadığını düşünmektedir.⁵³ Diğer bir ifadeyle ona göre görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma bilgi değildir.

⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 17-18.

⁴⁹ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 46; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 229-230.

⁵⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 74; İcî, *Mevâkıf*, 10.

⁵¹ Ebû Bekr Muhammed b Hasan el-Ensârî İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, thk. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 17.

⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 229-230.

⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 229-230.

Teftâzânî, görülen âlemde dış duyu idraklerinin bilgi olup olmadığına dair yaklaşımın ilâhî sıfatlardan sem' ve basarın ilim sıfatına indirgenip indirgenemeyeceğine dair görüşle ilişkili olduğu kanaatindedir. Hatta ona göre söz gelimi dış duyu idraklerinin bilgi olmadığını savunan kimsenin ilâhî me'ânî sıfatların varlığını kabul etmesi halinde sem' ve basar sıfatlarının da ilim olmadığını kabul etmesi gerekir.⁵⁴ Teftâzânî'ye göre, insandaki dış duyu idraklerini bilgiye dahil etmeyen Eş'ârî'nin Allah'ın sem' ve basar sıfatlarını da bilgiden farklı sıfatlar olarak görmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle ona göre, Eş'ârî'nin Allah'ın sem' ve basar sıfatlarını işitilenlerin ve görülenlerin bilinmesi şeklinde ifade ederek ilim sıfatına indirgemesi şâhitle ilgili savunduğu ilke göz önünde alındığında gerekli olmaktadır. Ancak ne var ki Eş'ârî, sem' ve basar sıfatlarının Allah'ın ilminden farklı olduğunu savunmamıştır. Bu anlamda ilâhî sıfatlarla ilgili görüşlerinden hareketle Teftâzânî, Eş'ârî'nin insanî idraklerle ilgili görüşlerinde tutarsızlığa düştüğünü ima etmektedir. Görülen âlemde sem' ve basar gibi sıfatların bilgiyle ilişkilerine dair yaklaşımın ilâhî sıfatları da etkilediğini düşünen Teftâzânî'nin de bu iki alandaki görüşleri arasında bir tutarlılık sağlamaya çalışacağı aşikardır. Bu yüzden de insanlarda sem' ve basar gibi dış duyu idraklerinin bilgi olmadığını açık bir şekilde savunan Teftâzânî, Allah'ta da sem' ve basar sıfatlarının bilgi sıfatından farklılığını savunarak teorisinin ilâhî sıfatlarla ilişkisinde tutarlılığı sağlamaya çalışmıştır.⁵⁵ Görüldüğü üzere Teftâzânî'nin eleştirisi Eş'ârî'ye nispet edilen bilgi tarifinden ziyade onun bilgi için vaz ettiği "mutlak idrak" anlamının hem dil ve örfe aykırı olması hem de benimsediği kelâmî ve teolojik ilkelerle çelişmesine yöneliktir.

2. 2. Akıl İdrak

Teftâzânî'ye göre, bilginin terim anlamlarından biri aklî idraktır.⁵⁶ Filozofların terminolojisinde bilgi, aklî idrak manasını ifade etmek için kullanılmaktadır. Zira filozoflar, duyumsama, hayalî, vehmî ve aklî idrakten sadece sonuncusunun bilgi olduğunu düşünmektedirler. Dolayısıyla filozofların düşüncesinde tikellerin marifeti, vehim ve şekk gibi şeyler bilgiye dahil değildir.

Bilginin "aklî idrak" anlamında bir terim olarak kullanıldığını ifade eden Teftâzânî, bu anlamın "Bilgi, bir şeyin suretinin akıldaki husulüdür." şeklindeki ifadeyle tefsir edildiğini ve açıklandığını belirtir. Diğer bir ifadeyle ona göre, filozoflar tarafından kullanılan bu tarif, mutlak bilginin değil

⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 98-99.

⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 98.

⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17.

onların terminolojisinde kullanılan bilginin açıklamasıdır. Teftâzânî'ye göre, her ne kadar bilginin nefsin sıfatı olmakla birlikte husulün bilginin sıfatı olduğu iddia edilerek zikredilen ifade “nefsin bir şeyin manasına ulaşması” şeklinde değiştirilse de buna gerek yoktur. Zira “suretin akıldaki husulü” de bilen nefsin sıfatıdır.⁵⁷

Metafizikte bilgiyi tarif etmek için kullanılan “suretin akıldaki husulü” ifadesi aklî idrak manasını ifade etmektedir. Bu tarif ve anlamı, şeylerin hakikatleri ve hakikatlerine eşit bir suretin nefiste meydana gelmesi anlamına geldiğinden gerçekte örtüşmeyen tasavvurlar ve tasdikler bu tarifi dışında kalmaktadır. Dahası Tûsî gibi müteahhir düşünürler Allah'ın bilgisinin de bu tarifi kapsamında yer aldığını düşünmektedirler.⁵⁸ Ancak diğer taraftan “suretin akıldaki husulü” şeklinde tarif, mantık disiplini kullanıldığında gerçekte örtüşün veya örtüşmesin bütün tasavvurları ve tasdikleri içine alan ve ilâhî bilgiyi de dışarda bırakan bir anlamın kastedildiği görülmektedir.⁵⁹

Bilgiyi ifade etmek için kullanılan “suretin akıldaki husulü” tarifiyle her zaman aynı anlamın kastedilmediği açıktır. Kanaatimizce bu tarifi, metafizik ve mantıkî bağlamlar dikkate alınarak hangi anlamları ifade etmek için kullanıldığı müstakil bir çalışmada incelenmelidir. Bilginin tek bir tarifiyle bile metafizik ve mantıkta çok farklı anlamları ifade etmek için kullanılması da aslında Teftâzânî'ye göre mevcut tariflerin mutlak bilgiyi tanımlama amacı taşımadığını aksine farklı disiplinlerde bilgi lafzına yüklenen anlamları ortaya koyan açıklamalar olduğunu göstermektedir.

⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17-18; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 15.

⁵⁸ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, 3. Bs (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1960), 3: 283-285.

⁵⁹ Şemsüddin Semerkandî ve Kutbüddin Râzî'nin (ö. 766/1365) açıklamaları, mantık ilminde “bir şeyin suretinin akılda/nefiste husulü” şeklinde tarif edilen bilginin, dilde ve örtfe kullanılan mutlak bilgiyle aynı olmadığını aksine mantık ilminde zayıf öncüller ile gerçekte örtüşmeyenleri bile içine alacak genişlikte kullanılan bilgi terimi olduğunu ortaya koymaktadır. Onlara göre, mantıkta bu tarifle açıklanan bilgi nefsü'l-emirle örtüşen (*mutâbık*) olmak veya olmamak, kesin olmak veya olmamaktan daha geneldir. Dolayısıyla mantıktaki bilgi, bütün tasavvur ve tasdikleri kuşatmaktadır. Mantık ilmi, beş sanatı araştırdığından eğer bilgi ile sadece yakînîler kastedilseydi burhan dışındaki sanatların öncülleri mantığın inceleme alanının dışında kalacaktı. Zira burhan dışındakilerin öncülleri, yakînî tasdiklerden oluşmamaktadır. Bk. Şemsüddin Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr= düşüncenin kıstası:(eleştirmeli metin-çeviri)*, thk. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 67; Kutbüddin Râzî, “er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik”, *Risâletâni fi't-tasavvuri ve't-tasdik*, nşr. Mehdî Şeriâtî (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 96, 98, 112; Kutbüddin Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, nşr. Usâme es-Sâ'idî (Kum: Menşûrâtu Zevî'-Kurbâ, 1395), 1: 31-32.

2. 3. Yakînî Tasdik

Kelâmcılara göre bilgi, tasdik türlerinden biridir.⁶⁰ Teftâzânî'ye göre kelâmcılar, bilgiyi mutlak olarak kullandıklarında tasdik bir türü olan yakînî ifade etmişlerdir.⁶¹ Buna göre “bir şeye dair hükümde bulunma” anlamındaki tasdik cins bir kavram olup farklı türlere ayrılmaktadır. Bu noktada yakîn, zan, şüphe, cehâlet, mukallidin inancı gibi kavramların tamamında tasdik bulunmakla birlikte bunlar birbirlerinden farklı hakikate sahiptirler. Dolayısıyla bilgiyi bu terim anlamıyla kullanan kelâmcılar, tasdik kapsamındaki diğer manaları dışarıda bırakmak için bilginin bu anlamını bazı ifadelerle kayıtlayarak “sâbit, gerçeğe örtüşen ve kesin olan tasdik” şeklinde tefsir etmişlerdir. Bu bağlamda tanımda zikredilen “kesin” kaydıyla salt zan, “gerçeğe uygun” kaydıyla cehl-i mürekkebe ve “yerleşmiş” kaydıyla mukallidin inancı dışarda kalmaktadır.⁶² Burada geçen tarif ile daha önce Gazzâlî'ye nispet edilen taksim yoluyla yapılan tarifi ibareleri aynı sonuca varmaktadır. Bunların her ikisi de sadece tasdik türlerinden biri olan yakînî ifade etmek amacıyla zikredilmiştir.

Teftâzânî'nin bilginin tasdik veya inancın türlerinden olan terim anlamını kelâmcılara nispet etmesi bu tarifi Mu'tezile kelâmcılarının büyük çoğunluğuna, Gazzâlî ve Râzî'ye nispet edilmesi göz önünde bulundurulduğunda anlam kazanmaktadır. Her ne kadar Teftâzânî ayrıca değinirse de Mu'tezilî düşünürlerin bilginin bir inanç çeşidi olduğu yönündeki tanımları da bu grup altında değerlendirilebilir. Bu bağlamda Ka'bî'ye nispet edilen “bir şeye olduğu gibi inanmak” şeklindeki bilgi tarifine Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (ö. 303/916), “zaruret ya da kanıt sebebiyle” kaydını ekleyerek onu “zaruret ya da kanıt sebebiyle bir şeye olduğu gibi inanmak” şeklinde tarif etmiştir. Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (ö. 321/933) ise onun yerine “nefsin tatmin olması ile birlikte” kaydını ekleyerek bilgiyi, “nefsin tatmin olması ile birlikte bir şeye olduğu gibi inanmak” diye tarif etmiştir.⁶³

Bilginin inanç cinsinden olduğunu savunan Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), her inancın değil ancak özel bir vecihte gerçekleşen bir inancın

⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 18.

⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 34, 230.

⁶² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 230.

⁶³ Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*, 13; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 5; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 12: 13; Sa'îd b. Muhammed Ebû Reşîd Nisâbü'rî, *el-Mesûil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Zeyd - Rıdvân Seyyid (İskenderiye: ed-Dirâsetü'l-İnsâniyye li'l-Fikri'l-'Arabî, 2002), 288-297; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 22; Neseffî, *Tebîratü'l-edille*, 1: 9-10; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 73.

bilgi olduğunu vurgular. Bu özel vecih ona göre inancın nefsin sükûnuyla birlikte bulunmasıdır.⁶⁴ Diğer bir ifadeyle o da Ebû Hâşim'in tarifine yakın durmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre, bilginin mutlak inanç değil onun özel bir türü olduğu ve Allah'ın zâtıyla bilen olduğu kabul edildiğinde bu tarife yönelik ileri sürülen aşağıdaki itirazlar defedilebilir.

Birincisi, eğer bilgi inanç cinsinden olsaydı her inancın bilgi olması gerekirdi. Hâlbuki mukallidin inancının bilgi olmadığı bilinmektedir. Bu şüpheye cevabında Kâdî Abdülcebbâr, salt itikâdın bilgi olmadığını ancak özel bir vecihle gerçekleşen itikâdın bilgi olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵ Diğer bir ifadeyle ona göre her bilgi itikâddir ancak her itikâd bilgi değildir. Çünkü itikâd bilgiyi de içine alan geniş bir kümedir, bilginin cinsidir. Bilgi ve mukallidin inancı ise itikâdın birbirinden ayrı türleri olabilir.

İkincisi ise eğer bilgi inanç olsaydı Allah da inanan (*mu'tekid*) olarak nitelendirilirdi. Hâlbuki onun inanan olmadığı bilinmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre eğer Allah'ın zâtı gereği değil de bir bilgiyle bilen olduğu savunulursa bu itiraz geçerli olur. Ancak o, Allah'ın bilen olduğunu ancak bilgisinin bulunmadığını düşünmektedir.⁶⁶ Allah'tan farklı olarak insanlar ise bir bilgiyle bilen olduklarından ve bilgi manası da sükûn-ı nefis ile birlikte bulunan bir inanç kabul edildiğinden bilen insan aynı zamanda inanandır.⁶⁷

2. 4. Gerçekle Örtüşen Tasavvur ve Yakînî Tasdike Şâmil Bir Kavram

Bilginin dördüncü terim anlamı, tasavvur ve yakînî tasdike şâmil bir manadır.⁶⁸ Bir önceki terim anlamıyla bilgi, sadece yakîne yani bir tasdik

⁶⁴ Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 188; Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2001), 56-57.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 189.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 189.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr'ın benimsediği tarifi detaylı bir incelemesi için bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 56-67. Bu itirazlar genelde sünî kaynaklarda Mu'tezile'nin bilgi tarifine yönelik zikredilen iki temel eleştiridir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr'ın burada zikretmediği ancak genelde sünî kaynaklarda yer alan üçüncü bir eleştiri ise tanımda "şey" kavramının zikredilmesidir. Zira bu durumda ma'dûmların da şey olduğu söylenerek onların bilginin dışında kalmadığı savunulsa bile Mu'tezile'nin de kabul ettiği üzere "şey" kavramı imkânsızlara şâmil değildir. O yüzden tarif, imkânsızların bilgisini dışarda bıraktığı eleştirisiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bk. Neseî, *Tebîratü'l-edille*, 1: 9-12; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 74.

⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 1: 18. Teftâzânî'ye göre, bilginin anlamı olarak ifade edilen buradaki tasdik ile imandaki tasdik mahiyet olarak aynı şeydir. Ancak bununla birlikte bilgide geçen tasdik ile imandaki tasdik meydana gelme şartları bakımından birbirinden ayırıştırıcı önemli bir husus vardır. İmandaki tasdik iradesiz meydana gelmez ancak

türüne özdeş görülürken bu anlamıyla kullanıldığında ise bunun yanı sıra tasavvurlar da bilgiye dâhil olmaktadır. Teftâzânî'ye göre, bilginin bu terim anlamıyla kullanımı onun dil ve örfteki anlamına da uygundur. Ona göre, bu terim anlamı tefsir eden iki tane ibare bulunmaktadır. Bu bağlamda Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*'te bilgi kavramını açıklamak için *Şerhu'l-Makâsid*'ta geçen bu iki ibareye yer vermiştir.⁶⁹

Teftâzânî'nin açıklamaları onun bilginin bahsi geçen terim anlamını kelâmî epistemoloji açısından daha uygun gördüğünü göstermektedir. Zira bu anlam hem tasavvurları hem de yakînî tasdikleri içine almaktadır. Tasavvurların bilginin dışında kalması, tasavvur ve tasdik ayrımı kabul edildiğinde ve tasavvurların da bilgi olduğu benimsendiğinde isabetli görünmemektedir. Dolayısıyla kelâmcıların geneline nispet ettiği bilginin yakîn manasındaki terim anlamı onun düşüncesine uygun düşmemektedir. Zira müteahhir dönemde kendisinin de kabul ettiği tasavvur-tasdik ayrımı kelâma dahil olmuştur. Bilginin filozoflara nispet edilen aklî idrak anlamında kullanımı ile Eş'ârî'nin savunduğu mutlak idrak anlamındaki kullanımı da onun görüşüne uygun değildir. Zira Teftâzânî, sadece tümel idrakleri değil duyumsama dışındaki tikel idrakleri yani hayalî ve vehmî idrakleri de bilgiye dahil etmektedir. Ona göre, kendisinde bir hükmün bulunmamasından dolayı vehim ve şekk tasdik olmamakla birlikte tasavvurdur. Vehim ve şekk tasavvurî bilgi olduğundan dolayı da kafirlerin Hz. Peygamber'i ve getirdikleri vahyi bildikleri halde onu tasdik etmediklerini söylemek mümkün olmaktadır.⁷⁰ Zira onların Hz. Peygamber'in getirdikleri konusundaki vehim ve şüpheleri tasavvurî düzeyde bir bilgidir. Teftâzânî'nin bilginin bu terim anlamını tefsir ettiğini söylediği iki ibare yani tarif şunlardır.

2. 4. 1. Kendisi sayesinde kâim olduğu kimse için mezkûrun tecelli ettiği bir sıfat olarak bilgi

Buradaki tarife göre bilgi, insan veya insan dışındaki bir özne olsun kendisiyle kâim kimse için mezkûrun veya kendisine yönelinenin tam bir inkişafı ortaya çıkmasını sağlayan sıfattır. Burada mezkûr ile kastedilen mevcûd ve ma'dûma şâmil olandır. Her ne kadar bazıları bunun ma'lûm ile aynı anlama geldiğini iddia etse de ma'lûmun zikredilmesi kısır döngüye yol

bilgideki tasdik zorunlu tasdikî bilgilerde olduğu gibi iradeye gerek kalmadan kişide meydana gelebilir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 2: 252-253; Ramazan Biçer, "İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri ve Etkileri", *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004): 24-25.

⁶⁹ Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1988), 15.

⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 1: 230; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-kelem*, 115.

açacağından onun yerine mezkûr tercih edilmiştir. Diğer taraftan bu tarifi zan gibi yakînî olmayan tasdikleri dışarda bırakması için “tecelli” ifadesinin “tam inkişaf” manasında alınması gerekmektedir.⁷¹

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115), kendisine ulaşan bilgi tanımlarını inceleyip her birinin kusurunu ortaya koyduktan sonra Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) ait olduğunu söylediği bu tarifi zikreder. Ona göre, her ne kadar Mâtürîdî bu ibare ve tertipte zikretmemiş olsa da kastettiği mana budur. Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'ye göre bu, içermesi gereken bütün fertleri içerip dışarda kalması gerekenleri de dışarıda bırakan (*efrâdını câmi ve agyârını mâni* veya *muttarid -mun'akis*) ve doğru bir “tanım” olup daha önce gelen eleştirilerin hiçbiri bu tanıma yöneltilmez.⁷² Benzer şekilde Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (ö. 580/1184) de Mâtürîdî'nin bu tanıma işaret ettiğini ve müteahhir Mâtürîdîler'in bu tanıma güvenilir bulduklarını ifade etmektedir.⁷³ Âcî'nin ele aldığı tariflerde bu yer almamakla birlikte Cürçânî, onun zikrettiği bütün tarifleri şerhettikten sonra bilginin mahiyetini açığa çıkaran en güzel tarifi bu olduğunu belirtir.⁷⁴

2. 4. 2. Çelişğine muhtemel olmayacak şekilde manalarda ayrışmayı gerektiren bir sıfat olarak bilgi.

Buradaki tarife göre bilgi, kâim olduğu kimsede Allah'ın yaratmasından dolayı tümel olsun tikel olsun aklî durumlarda bir ayrıştırmanın kendisini takip ettiği bir sıfattır. Öncelikle Teftâzânî, zorunlu nedensellik anlayışını kabul etmediğinden dolayı tarifte geçen “gerektiren” kaydını “Allah'ın yaratmasından dolayı kendisini takip ettiği” şeklinde açıklamaktadır. Diğer taraftan “manalar” kaydını kullanmak suretiyle Eş'ârî'nin aksine idrak türlerinden duyumsamayı bilgiye dâhil etmediğini göstermektedir. Ayrıca hayalî ve vehmî idrak gibi cismânî tikellerin idrakini bilgi kabul etmeyen filozofların aksine Teftâzânî, onların da bilgi olduğunu düşündüğünden tarifte geçen “manalar” kaydını “tümel olsun tikel olsun aklî manalar” şeklinde tefsir etmektedir.⁷⁵ Zira vehmî ve hayalî gibi tikel idrakleri bilgi olarak görmeyen filozoflara göre bilgi sadece tümel manalar arasında ayrışmayı sağlamaktadır. Böyle düşünen âlimler, bu tarifi kullandıklarında söz konusu tanıma “tümel” ifadesini de ekleyerek

⁷¹ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 15; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 18; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 15.

⁷² Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 19.

⁷³ Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014), 47.

⁷⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 21.

⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 18; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 15.

“çelişğine muhtemel olmayacak şekilde tümel manalarda ayrışmayı gerektiren sıfattır” şeklinde açıklarlar.

Bu tarifi bu ibarelerle zikreden en erken müellif görebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Hâcib'tir. O “tanımların en doğrusu” diye nitelediği bu tanımları detaylı bir şekilde incelemektedir.⁷⁶ Bununla birlikte İbnü'l-Hâcib'ten yaşça büyük olup aynı dönemde yaşamış olan Âmidî de aynı ibarelerle olmasa da daha uzun bir şekilde bu tarifi manasını ihtiva eden bir tarifi kelâm eseri *Ebkâr*'da kendi görüşü olarak zikreder.⁷⁷ Daha sonra kaleme aldığı fıkıh usulüne dair eseri *İhkâm*'da ise onu daha muhtasar bir ibareyle yine kendi tercih ettiği tarif olarak ifade eder. *İhkâm*'daki nihâ haliyle ona göre bilgi, onunla nitelenen nefis için çelişğinin ihtimali ona ilişmeyecek şekilde tümel manaların hakikatleri arasında ayrışmanın kendisi sayesinde meydana geldiği bir sıfattır.⁷⁸ Teftâzânî, İcî ve Cürçânî de hem İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ına yazdıkları şerh ve haşiyelerde hem de *Şerhu'l-Makâsîd*, *Mevâkîf* ve *Şerhu'l-Mevâkîf* eserlerinde onun incelediği tarzda Âmidî'nin değil İbnü'l-Hâcib'in zikrettiği muhtasar tarife yer vermektedirler.

İbarede yer alan “çelişğine muhtemel olmamak” kaydının âdetlere dayalı bilgilerle bozulduğu şeklinde önemli bir eleştiri bu tarife yöneltilmiştir. Buna göre kelâmcıların anlayışında söz gelimi şu an evde bulunan eşyanın veya kitapların bir insana dönüşmüş olması imkân dahilinde bulunduğundan âdete dayalı bilgilerin tamamında çelişğe muhtemel olma durumu söz konusudur. Bu durumda âdete dayalı bilgilerin bu zikredilen tarifi dışında kalmaları söz konusudur. Bu eleştirinin cevabında düşünürler tarifte yer alan ve nefyedilen ihtimâl ile âdetullah çerçevesinde işleyen sürecin onun aksi bir istikamette meydana gelmesine dair ihtimalin farklı şeyler olduğunu vurgularlar.

Bilgide bulunmaması gereken ve nefyedilen imkân, bilenin nefisine bağlı olarak bulunan imkândır. Diğerleri ise bilene bağlı olmayıp şeylerin kendilerinde taşıdıkları imkândır. Teftâzânî bilgilerimize herhangi bir zarar vermediğini söylediği bu ikinci anlamdaki imkânı “aklî imkân” ve nefyedilen birinci anlamdaki de “zihnî imkân” diye nitelerken Cürçânî ise birincisini “zâtî imkân” şeklinde adlandırmaktadır.⁷⁹ Bu bağlamda söz gelimi Ali'nin eve girdiğini ve çıkmadığını gören bir kişi onun evde olduğuna dair bilgiye sahip

⁷⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-müntehâ*, 1: 184.

⁷⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 78.

⁷⁸ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1: 26.

⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 18-19; Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 184-185; İcî, *Mevâkîf*, 11; İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 184; Cürçânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 187-190; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 20.

olup bu bilen öznenin nefsinde Ali'nin evde olmadığına dair herhangi bir ihtimal bulunmaz. Bununla birlikte zâtî imkân bakımından Ali'nin başka bir nesneye dönüşmüş olması ve artık evde bulunmaması ihtimali de söz konusudur ancak bizde Ali'nin evde olduğu bilgisini zorunlu kılan şey, Allah'ın âdeti olduğu için herhangi bir delil bulunmadığı sürece bu âdetin bozulduğuna ihtimal vermeyiz. Allah'ın âdetinin bozulduğunu gösteren herhangi bir delil bulunmadığı için de Ali'nin durumuna dair bilen öznenin nefsinde bulunan kesinlik ortadan kalkmaz.

Sonuç

Kelâm tarihi boyunca bilginin ne olduğunu ortaya koymak amacıyla çok sayıda tanım veya tarif ileri sürülmüştür. Bununla birlikte bilginin tam bir tanımının yapılabileceği hususu tartışmalıdır. Bu konudaki görüşleri “bilgi tanımlanabilir”, “apaçık bir kavram olduğundan dolayı bilgi tanımlanamaz” ve “kapalı bir kavram olduğundan dolayı bilgi tanımlanamaz” olmak üzere üç kısma ayırmak mümkündür. Tanım teorisinin şartları açısından mevcut bilgi tariflerinin kusurdan uzak olmadığını gören Teftâzânî, bu durumun bilginin apaçık olmasından kaynaklandığını ve apaçık bir kavram olmasından dolayı onun tanımının yapılamayacağını savunmuştur. Ona göre, kelâmî ve felsefî düşüncede mevcut ve farklı bilgi tariflerinin birçoğunda esas itibarıyla mutlak bilginin hakikati ve tasavvuruna ulaşma amacı güdülmemiştir. Dahası Teftâzânî'ye göre, bilginin tanımının yapılamayacağı hususu aslında önceki düşünürlerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilegelmiştir. Dolayısıyla öncekiler arasında bu hususta meydana gelen temel ihtilaf, onun tanımlanamamasının sebebinin ne olduğudur. Bu sebep, muhakkiklerin büyük çoğunluğuna göre bilginin apaçıklığı iken bazı âlimlere göre ise kapalılığıdır.

Çağdaşları Îcî ve Cürcânî'nin aksine Teftâzânî, önceki düşünürlerin bilginin tanımı bağlamında zikredilen ifadelerle mutlak bilgiyi tanımlamayı değil, ona yükledikleri terim anlamı tefsir etmeyi amaçladıklarını düşünmüştür. Bu anlamda mana yönünden birbirinden oldukça farklı tariflerin bulunması da bilginin farklı terim anlamlarının bulunduğunu apaçık bir şekilde göstermektedir. Bilgi lafzı herkesin zihninde apaçık olarak bulunan bir manaya karşılık olarak vaz' edilmiştir. Bilgi lafzının dildeki kullanımı bu manayı ifade etmek içindir. Bu mana herkesin zihninde apaçık olarak bulunduğundan onu tanımlamak mümkün değildir. Zira tanımın tanımlanandan daha açık bir şeyle yapılması gerekmektedir. Dolayısıyla âlimler dilde apaçık bir mana için vaz' edilen bilgi lafzını, bu manasını da dikkate alarak kendi disiplinlerinde başka anlamları ifade etmek için

kullanmışlardır. Bu kullanımın akabinde onlar, belirli bir disiplinde bilgi terimini kendisi için kullandıkları istilâhî anlamı bazı ibarelerle netleştirmeye ve tefsir etmeye çalışmışlardır.

Tevârüs ettiği gelenekteki tarifleri bu çerçevede değerlendiren Teftâzânî, tanımın yapılmasını mümkün gören ve söz konusu tariflerin de mutlak bilginin tanımlanması bağlamında ileri sürüldüğünü savunan düşünürler gibi bu tanımlardan her birinin hangi yön(ler)den tanımın şartlarını yerine getirmediğini tespit etme gereği duymamıştır. Onun yapmaya çalıştığı asıl şey, başlıca terim anlamları belirleyip bunlardan hangisinin hangi tariflerle tefsir edildiğini ortaya koymaktır. Bununla birlikte o, kendi tercihini göstermek amacıyla bu terim anlamlardan hangisinin içermesi gereken bütün fertleri içerip dışarda kalması gerekenleri de dışarıda bırakma yönünden mutlak bilginin anlamına yakın olduğuna işaret etmekten de geri durmamıştır. Bu çerçevede Teftâzânî genel olarak “mutlak idrak”, “aklî idrak”, “tasdikın kısımlarından biri” ve “gerçekle örtüşen (*mutâbık*) tasavvur ile yakînî tasdike şâmil anlam” olmak üzere bilginin dört terim anlamı üzerinde durmuştur.

Mutlak idrak anlamı dış duyu, hayal, vehim ve aklın idraki olmak üzere dört idrak türünü de içerirken aklî idrak sadece sonuncu idrak için söylenir. İdrakin suretin akıldaki husulü olduğunu ve dört idrak türünde de idrak edilenlerin suretlerinin akılda husul bulunduğunu kabul eden Teftâzânî, ilâhî sıfatlar konusundaki görüşlerinden dolayı dış duyu idrakini bilgi kapsamında değerlendirmedikten dolayı “mutlak idrak” anlamını kabul etmemiştir. Diğer taraftan aklî idrak de onun tasavvurî bilgi kapsamında değerlendirdiği hayâlî ve vehmî idraki dışarda bıraktığı için dil ve örfteki anlamına uygun bir anlam olmamaktadır.

Bilginin “yakînî tasdik” anlamı, tasavvurî bilgileri dışarda bırakmaktadır. Hâlbuki Teftâzânî kelâmî epistemolojide tasavvurî ve tasdikî ayrımını kabul etmiştir. Dolayısıyla Teftâzânî'ye göre bilginin hem kelâmî bilgi anlayışına hem de dil ve örfteki anlamına uygun olan anlamı, “gerçekle örtüşen tasavvur ve yakînî tasdike şâmil anlam” şeklindedir. Bu anlamı ifade eden tarifler ise “çelişğine muhtemel olmayacak şekilde manaların ayrışmasını sağlayan bir sıfat” ve “kendisiyle kâim olduğu kimse için mezkûrun tam olarak inkişâf etmesini sağlayan bir sıfat” olmak üzere iki tanedir. Bu iki tarifte esas itibarıyla bilginin bir sıfat olması ve bilenle bilinen arasında bir nispet olmasına vurgu vardır. Bu yönüyle bu iki tarif, me'ânî sıfatların varlığını kabul eden Teftâzânî açısından hem ilâhî hem de beşerî bilgi için elverişli olmuştur.

Kaynakça

- Abdurrahmanov, Azer. *Şerhu'l-Makâsîd Adlı Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Acar, Rahim. *Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- Akkuş, Süleyman - Erdiç, Ziya. "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi". *Usûl İslam Araştırmaları* 21/21 (2016): 7-38.
- Alper, Hülya. *Düşünmenin Anlamı: Şerhu'l-Mevâkıf Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. 5 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Nşr. Abdürrezzak Afîfî. 4 Cilt. Riyad: Dârü's-Samî'î, 2003.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *er-Rüdûd ve'n-nükûd: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*. Thk. Dayfullah b. Sâlih b. Avn el-Ömerî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. Thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Biçer, Ramazan. "İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri ve Etkileri". *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004): 17-34.
- Bingöl, Abdülkuddûs. *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi (Aristoteles, İbn Sînâ ve Port-Royal Mantıkçıları ile sınırlandırılmış olarak)*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Bozkurt, Mustafa. "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2008): 253-274.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ'l-usûlî*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 1266.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh. *el-Burhân fî usûli'l-fıkḥ*. Thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: Câmîati Katar, 1399.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh. *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Ebû Reşîd Nîsâbü'rî, Sa'îd b. Muhammed. *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma'n Zeyd - Rıdvân Seyyid. İskenderiye: ed-Dirâsetü'l-İnsâniyye li'l-Fikri'l-'Arabî, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Medine: el-Câmîatü'l-İslâmiyye, ts.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen İbnü'l-Mutahhar. *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecridü'l-i'tikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn. *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu*

- Muhtasari İbnü'l-Hâcib*. Thk. Muhammed Mazhar Bekâ. 3 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1986.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdü'l-akâid*. Nşr. Hâlid b. Hammâd el-Advânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ziyâ', 2012.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ensârî. *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Seb'în, Ebû Muhammed Abdülhak b. İbrâhim. *Büddü'l-ârif*. Thk. Corc Kettûre. Beyrut: Dârü'l-Endelüs-Darü'l-Kindî, 1978.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*. Trc. Muhittin Macit - Ali Durusoy - Ekrem Demirli. 3. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş*. Trc. Ömer Türker. 2. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osman b. Ömer. *Muhtasaru'l-müntehâ'l-usûlî*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Îcî, Adudüddin. "Cevâhirü'l-kelâm". Nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî. *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 2/2 (1934): 133-243.
- Îcî, Adudüddin. *el-Mevâkîf fî ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Îcî, Adudüddin. *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ'l-usûlî*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen. *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maârif*. Thk. İbrahim Medkûr. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Mısıriyye, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen. *Şerhü'l-Usûlî'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Kaş, Murat. "Gazzâlî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 3/1 (Haziran 2018): 5-28.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan, 1997.
- Kuşçu, Ali. *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Kutbüddin Râzî. "er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik". *Risâletâni fi't-tasavvuri ve't-tasdik*. Nşr. Mehdî Şeriatî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kutbüddin Râzî. *Şerhü'l-Metâli'*. Nşr. Usâme es-Sâ'idî. 2 Cilt. Kum: Menşûrâtu Zevî'-Kurbâ, 1395.
- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2001.
- Mert, Muhit. "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003): 41-67.
- Mert, Muhit. "Kelâmcıların Tanım Kuramları". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2003): 81-92.
- Molla Sadra. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'ati*. 4. Bs, 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1990.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Tebziratü'l-edille fî usulî'd-din*. Thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. 3. Bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi

- İlahiyat Vakfı, 2012.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b Muhammed b Hüseyin. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî. 3. Bs, 6 Cilt. Beyrut: Müessesetu'risâle, 1418.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*. Thk. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. Nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabî'l-Arabi, 1987.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Me'âlimu usûli'd-dîn*. Nşr. Semih Dugaym. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1992.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulema*. Nşr. Taha Abdürrauf Sa'd. Kahire, ts.
- Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*. Trc. Lamia Güngören. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. Thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014.
- Semerkindî, Şemsüddin. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. Thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Semerkindî, Şemsüddin. *Kıstâsu'l-efkâr= düşüncenin kıstası:(eleştirmeli metin-çeviri)*. Thk. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Ref'u'l-Hâcib'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1999.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ'l-usûlî*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. "Makâsîd". *Şerhu'l-Makâsîd*. İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1988.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Şerhu'l-Makâsîd*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Şerhü's-Şemsiyye*. Thk. Câdullah Bessâm Salih. Amman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2011.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1912.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu'l-İşârât ve't-*

- tenbîhât*. Thk. Süleyman Dünya. 3. Bs, 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârîf, 1960.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Tecrîdü'l-akâid*. Thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifetü'l-Câmiyye, 1996.
- Yüksel, Emrullah. *Amidî'de Bilgi Teorisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.