

Eskiyeni

ISSN 1306-6218 eISSN 2636-8536 Başlangıç 2006

Yayıncı Anadolu İlahiyat Akademisi

Makale Süreç Raporu

Makale Başlığı: ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ: BİLGİ TANIMI BAĞLAMINDA HÛSÂM ÇELEBİ'NİN HATİBZÂDE TENKİDİ

Rapor Tarihi: 20-03-2022

Süreç ve Raporlama Sistemi: DergiPark

Makale Başlığı(en)	Critique Of The Criticism: Ĥusām Celebi’s Criticism Of Hatībzāde In The Context Of The Definition Of Knowledge
Makale Başlığı(tr)	ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ: BİLGİ TANIMI BAĞLAMINDA HÜSÂM ÇELEBİ’NİN HATİBZÂDE TENKİDİ
Gönderilme Tarihi	01-01-2022
Öz (en)	<p>The definition and nature of knowledge changes according to schools and thinkers in Islamic thought. There is a section that claims that absolute knowledge cannot be defined by considering it a priori. However, according to the great majority, knowledge is theoretical and therefore its definition can be made. In the history of kalam, many definitions of knowledge have been made and criticized. In the article, the definition of knowledge as “an adjective that obliges to differentiate” will be investigated. According to this definition, another important feature of knowledge is that differentiation is not likely to contradict. In the final analysis, the category of knowledge is an adjective. Through the agency of this adjective, the subject knows. Knowledge is a separation activity. For something known to be knowledge, it must be certain and not probable. An imprecise understanding is not considered knowledge according to theologians. Information should never be wrong and should not be falsified in the future. This kind of knowledge definition, which was presented perfectly in the theological books of the late period, was criticized by Hatībzāde (d. 901/1496) from ten aspects. Ĥusām Celebi (d. 926/1520), on the other hand, found all ten criticisms of Hatībzāde weak in different aspects. Celebi found all ten criticisms of Hatībzāde weak in different aspects. In the article, first Hatībzāde’s criticisms will be explained in order, then Celebi’s counter-criticisms will be examined in turn. Strengths and weaknesses in the statements of the parties will be pointed out.</p>

Öz (tr)	<p>İslam düşüncesinde ekollere ve düşünörlere göre bilginin tanımı ve mahiyeti değişmektedir. Mutlak bilgiyi bedihi sayarak tanımlanmayacağı iddiasında olan bir kesim vardır. Ancak kahir ekseriyete göre bilgi nazarîdir ve bu nedenle tanımı yapılabilir. Kelâm tarihinde pek çok bilgi tanımı yapılmış ve eleştirilmiştir. Makalede “temyizi zorunlu kılan bir sıfat” şeklindeki bilgi tanımı araştırılacaktır. Bu tanıma göre bilginin diğer önemli özelliği, temyizin çelişige ihtimali olmamasıdır. Nihai tahlilde bilginin kategorisi bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde özne bilmektedir. Bilgi bir ayırıştırma faaliyetidir. Bilinen bir şey, bilgi sayılması için kesinlik taşımali ve ihtimal taşımamalıdır. Kesin olmayan bir idrak, kelâmcılara göre bilgi sayılmamaktadır. Bilgi asla yanlış ihtimali olmamalı ve ileride yanlışlanmamalıdır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarında kusursuz olarak takdim edilen bu bilgi tanımı Hatibzâde (ö. 901/1496) tarafından on açıdan eleştirmiştir. Buna karşın Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520), Hatibzâde'nin on eleştirisinin tamamını farklı açıdan zayıf bulmuştur. Makalede ilk önce Hatibzâde'nin tenkitleri sırası ile izah edilecek, ardından yine sırası ile Çelebi'nin karşı eleştirileri incelenecektir. Tarafların açıklamalarındaki güçlü ve zayıf yönlere işaret edilecektir.</p>
Anahtar Kelimeler (en)	Kalâm, Hüsâm Celebi, Hati'bzâde, Risâla fî ta'rîfi'l-'ilm, Knowledge.
Anahtar Kelimeler (tr)	Kelâm, Hüsâm Çelebi, Hatibzâde, Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm, Bilgi.
Makale Türü (tr)	Araştırma Makalesi
Makale Türü (en)	Research Article
Konular (tr)	Din Bilimi
Konular (en)	Religion
Yazarlar	Mustafa Bilal ÖZTÜRK , gocmenbey@gmail.com, DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

2. YAZARIN EKLEDİĞİ MAKALE DOSYALARININ İLK HALİ

TAM METİN

Başlık: Eleştirinin Eleştirisi_Hüsam Çelebi'nin
Hatibzade_Eleştirisi_1_01_2022_.docx

ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ: BİLGİ TANIMI BAĞLAMINDA HÜSÂM ÇELEBİ'NİN HATİBZÂDE TENKİDİ

Mustafa Bilal Öztürk

Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi (ROR ID: 00dbd8b73)
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kalam Anabilim Dalı,
PhD, Research Assistant, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology,
Basic Islamic Sciences Department of Kalâm,
İzmir, Turkey
gocmenbey@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6879-2620

Critique Of The Criticism: Hüsâm Celebi's Criticism Of Hat/bzâde In The Context Of The Definition Of Knowledge

Abstract

The definition and nature of knowledge changes according to schools and thinkers in Islamic thought. There is a section that claims that absolute knowledge cannot be defined by considering it a priori. However, according to the great majority, knowledge is theoretical and therefore its definition can be made. In the history of kalam, many definitions of knowledge have been made and criticized. In the article, the definition of knowledge as "an adjective that obliges to differentiate" will be investigated. According to this definition, another important feature of knowledge is that differentiation is not likely to contradict. In the final analysis, the category of knowledge is an adjective. Through the agency of this adjective, the subject knows. Knowledge is a separation activity. For something known to be knowledge, it must be certain and not probable. An imprecise understanding is not considered knowledge according to theologians. Information should never be wrong and should not be falsified in the future. This kind of knowledge definition, which was presented perfectly in the theological books of the late period, was criticized by HatTbzâde (d. 901/1496) from ten aspects. Hüsâm Celebi (d. 926/1520), on the other hand, found all ten criticisms of HatTbzâde weak in different aspects. Celebi found all ten criticisms of HatTbzâde weak in different aspects. In the article, first HatTbzâde's criticisms will be explained in order, then Celebi's counter-criticisms will be examined in turn. Strengths and weaknesses in the statements of the parties will be pointed out.

Keywords

Kalâm, Hüsâm Celebi, HatTbzâde, *Risâla fî ta'rîfi'l-'ilm*, Knowledge.

Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi

Öz

İslam düşüncesinde ekollere ve düşünörlere göre bilginin tanımı ve mahiyeti değişmektedir. Mutlak bilgiyi bedihi sayarak tanımlanmayacağı iddiasında olan bir kesim vardır. Ancak kahir ekseriyete göre bilgi nazarîdir ve bu nedenle tanımı yapılabilir. Kelâm tarihinde pek çok bilgi tanımı yapılmış ve eleştirilmiştir. Makalede "temyizi zorunlu kılan bir sıfat" şeklindeki bilgi tanımı araştırılacaktır. Bu tanıma göre bilginin diğer önemli özelliği, temyizin çelişğe ihtimali olmamasıdır. Nihai tahlilde bilginin kategorisi bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde özne bilmektedir. Bilgi bir ayırıştırma faaliyetidir. Bilinen bir şey, bilgi sayılması için kesinlik taşımali ve ihtimal taşımamalıdır. Kesin olmayan bir idrak, kelâmcılara göre bilgi sayılmamaktadır. Bilgi asla yanlışa ihtimali olmamalı ve ileride yanlışlanmamalıdır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarında kusursuz olarak takdim edilen bu bilgi tanımı Hatibzâde (ö. 901/1496) tarafından on açıdan eleştirmiştir. Buna karşın Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520), Hatibzâde'nin on eleştirisinin tamamını farklı açıdan zayıf bulmuştur. Makalede ilk önce Hatibzâde'nin tenkitleri sırası ile izah edilecek, ardından

yine sırası ile Çelebi'nin karşı eleştirileri incelenecektir. Tarafların açıklamalarındaki güçlü ve zayıf yönleri işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Hüsâm Çelebi, Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm*, Bilgi.

Giriş

Varlık, bilgi ve değer alanlarını araştırma konusu yapan kelâm ilmi, bir bakıma kavramlar ve yargılar üzerine kuruludur. Kuruluşundan itibaren kelâmcılar kavram haritasına ve tanımlarına, özellikle bilgi meselesine önem vermişlerdir. Kelâm ilminin erken döneminden başlayarak geç dönemine doğru ilerleyen süreçte bilgi tanımı sürekli güncellenmiştir. Farklı düşünce ekolleri tarafından yapılan bilgi tanımları sürekli eleştirilmiştir.¹ Müteahhir dönemde kaleme alınan kelâm kitaplarının kahir ekseriyeti epistemoloji ile başlatılmıştır.² Burada bilginin tarifi, kapsamı, imkânı araştırılmış, ilaveten bilginin taksim ile bunun üzerine bina edilen nazar, delil türleri, delil-medlül iribatı vb. kavramların tarifine hassasiyet gösterilmiştir. İlahiyat, nübüvvet ve değer konularının bir yönüyle ontoloji, diğer yönüyle epistemoloji ile iribatları kurulmuştur. Kavramlara yüklenen anlamlar, kurulacak yargıların yönünü de belirlemiştir.

İslam düşüncesi başından itibaren kavramlara ve yargılara titizlik göstermiştir. Konuyu belirginleştirmek için *mevzu*, konudaki sorunu araştırmak için *mesele* ve araştırmanın ilkelerini göstermek için *mebâdî* olmak üzere yöntemde üç yönlü aç benimsenmiştir. Mütekaddim-müteahhir dönem farkı gözetilmeksizin sözü edilen yöntemin izlerini, bilgi hakkında yapılan incelemelerin kendisinde takip etmek mümkündür.³

Mantık biliminde bilgiyi tasavvur ve tasdik diye taksim etmek ne kadar önemli ise kelâm da bilginin zarûrî ve kesbî ayrımı o kadar önemlidir. Kelâm kitaplarına varlık veya bilgi ile başlamak mütekaddim ile başlayan müteahhir dönem kelâmcılarıyla devam ettirilen bir gelenek olmuştur. Bilginin hakikati, tanımı, zarûrî-kesbî ayrımı, bu iki bilgi türünün birbirine dönüşüp dönüşmeyeceği, bilginin mertebeleri, bir bilginin iki bilinene ilişmesi, bir şeyin yönüyle bilinen diğer yönüyle bilinmeyen olabilmesi, bilinensiz bilginin imkânı temel tartışma başlıklarıdır.⁴

Mütekaddim ve müteahhir İslam kelâmcıları ve felsefecileri, kendilerini bir önceki dönemden bağımsız görmemişlerdir. Düşüncelerinde kendinden öncekilerin ilmi katkılarını kesinlikle göz ardı etmemişlerdir. Elbette bu, gelenek tarafından aktarılan birikimin tümüyle katıksız benimsendiği anlamına gelmemektedir. Kendinden önce üretilen bilimsel çabalara bigâne kalmak ile onları düşüncenin konusu yapmak ve eleştiri süzgecinden geçirmek birbirinden farklıdır. Bu hassas ayırım, belirli bir bilinç düzeyini ve farkındalığını göstermektedir. Klasik kelâm-felsefe kitaplarının herhangi bir meselesinde bu bilinç düzeyini görmemek imkânsızdır. Kitapların özellikle hacimli, derinlikli ve uzun soluklu (*mutavvel*) olanlarında bir tür düşünce tarihi okuması yapıldığı göze çarpmaktadır.

Bu bağlamda bilginin tanımı, kaynakları, imkânı, doğruluk ölçütleri, düşüncenin mahiyeti, doğru düşünmenin şartları, doğru düşünmenin doğru bilgi ile ilişkisi, bilginin zihinle, harîçle ve *nefsü'l-emr* ile mutabakatı kelâm kitaplarında tartışılanlar arasındadır.

İslam düşüncesinin müteahhir döneminde öne çıkarılan ve mantık kuralları bakımından doğruya en yakın kabul edilen bilgi tanımına nasıl ulaşıldığı önemlidir. İslam düşünce tarihi boyunca bilgi tanımına yönelik verilen uğraşları ve çabaları görmeksizin, ulaşılan son noktayı anlamak zordur. Son noktayı anlamak, ilk noktadan itibaren gelişim ve değişim seyrini doğru anlamaya bağlıdır. Üretilen çeşitli bilgi tanımlarına yöneltilen

1 Adnan Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Nesefî Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 8. Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/1 (2008), 259.

2 Mehmet Sait Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 49.

3 Mütekaddim dönemin bilgi anlayışının geniş bir biçimde araştırılması için bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantık Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 50.

4 Fahreddin er-Râzî'nin katkılarını temas edilerek, İbn Sînâ özelinde yazılan bir araştırma için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları (İSAM), 2010), 173.

eleştiriler, aslında ulaşılmak istenen bilgi tanımını göstermektedir.⁵ Bu eleştirileri değerlendirmeye geçmeden önce mutlak bilginin mahiyeti bir kelamcı için neden önemlidir? Sorusu çözümlenmelidir.

Kelamcılar, inanç ve bilgi arası ayrımın farkındadır. İnançlar inanç olmak bakımından tartışmaya açık değildir. İnsan, akıl, düşünce ve bilgi zeminine taşımaksızın inançları tartışmaya çalışmak, havanda su dövmeye benzerdir. İnançları düşünce ve bilgi alanına taşımak, sadece onlardan kurtulmak amacıyla yapılmaz. İnançtan bilgiye doğru geçiş, bilgidен inanca doğru geçişi denetlemek için yapılır. Bilgiyi öne almak, inançları ötelemek, kötülemek, küçümsemek demek değildir. Olsa olsa inançları, bilgi üzerine inşa etmektir. İnançları düşünce-bilgi zeminine çekebilmenin ilk adımı onları bilginin konusu kılmaktan geçmektedir. İlk adım öznel alanı, nesnel alana taşımak olarak da görülebilir. İnanç ile bilgi ayrımları olmak ile birlikte ortak yönleri de vardır. İnanç ve bilgi her ikisi de insanla ilişkilidir.⁶ İnsanın gönül-akıl, iman-düşün yetilerine ait fonksiyonlardır. Kimi düzeylerde inanç-bilgi ayrımını gözetebilmek oldukça zordur. Fakat herhâlükârda inançlar, öznel ve nedensiz olabilmektedir. Ancak bilgi nesnel ve nedenli olmak zorundadır. İnanç inanç olması bakımından doğru ve yanlışın konusu olmaz iken, bilgi doğru ve yanlışın konusudur. İnançları bilginin konusu yapabilmek için ise bilginin ne olduğunu bilmek, bu yönde çaba sarf etmek ve önceden sarf edilen çabalarideğerlendirmek, eleştirmek önem arz etmektedir.

1. Eleştirisi Yapılan Bilgi Tanımı

Müteahhir dönem kelâm edebiyatına damgasını vuran, kelâm-felsefenin düşünce tarihinde yapılan bilgi tanımlarına yöneltilen eleştirilerin neticesinde yanlışsız ve kusursuz bir bilgi tanımına ulaşıldığı İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249), Adudüddîn İcî (öl. 756/1355) tarafından açıkça ileri sürülmüştür. Bu ikisine göre bilgi: “Çelişiğe ihtimali olmayan ayırtırmayı zorunlu kılan bir sıfattır”. Bu tanım mantık kuralları çerçevesinde doğruya en yakın olması bakımından kimi yerde *esahhut-ta'rif*,⁷ kimi yerde *ta'rifü'l-muhtâr* payesine layık görülmüştür.⁸ Bu ikisine göre bilginin cinsi ve kategorisi sıfattır. Bilgiyi sıfatla açıklamak bilginin bilen özne ile bağlantısı kurmak için kaçınılmazdır. Her sıfatın bir işlevi olduğu üzere bilgi sıfatının da özneye katkısı ona temyiz yeteneği sağlamasıdır. Bilgi sıfatı öznesine ayırtırma özelliği kazandırmaktadır. Bilgi ile bilen arası bağlantının düzeyi öznenin kimliğine göre değişkenlik arz etmektedir. Bilen Tanrı olduğunda bilgi sıfatının içeriği zorunlulukla doldurulur. Bilen, Tanrı dışındakiler olduğunda ise bilgi-bilinen bağlantısında vesileci-ilişkisel nedene dayalı (*âdet*) iribat biçimi öngörülmektedir.

Tarife getirilen “temyiz” kelimesiyle idrak dışındaki tüm sıfatlar dışarıya çıkarılmıştır. Temyiz; öznenin idrakindeki ayırma/ayırtırma faaliyetidir. Öyleyse bilgi anlamlar arasını ayırtırmak işlemidir. Özne ile ilişki olan temyiz kelimesini temeyyüz şeklinde okumak yanlıştır. Zira temeyyüz ayrılmak anlamıyla nesnede gerçekleşir, öznenin değil. Sözelimi herhangi bir nesne siyah sıfatı ile beyaz sıfatından ayrılmaktadır.⁹

Tanımda geçen sıfat, zorunluluk, temyiz kelimeleri bilgiyi; zan, kuşku, cehl-i mürekkep ve taklit gibi diğer türlerinden ayırtırmamıştır. Kelâm terminolojisinde bilgi kesin olmakla kayıtlanmaktadır. Çünkü kelâm sisteminin idealine göre kesin bilgiye ulaşılmalıdır. Yalnızca kesin bilgiyi bilgi saymak, kelamcılara özgü bir yaklaşımdır. Onlara göre bir şeyi bilmek; sanmaktan, kuşkulandırmaktan, bilmediğini bilmemekten ve taklit etmekten farklıdır. Bu farkı göstermek için bilgi tanımına “çelişiğine ihtimali olmamak” ilavesi eklenmiştir.¹⁰ Sözelimi “Ahmet canlıdır” yargısını bilen birinin bilgisi, Ahmet canlı

5 Teftâzânî bağlamında müteahhir dönemin bilgi serüvenine ışık tutan araştırmalar için bk. Süleyman Akkuş - Ziya Erdinç, “Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 13. Ayrıca Ziya Erdinç, “Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV/42 (2019), 263.

6 Ziya Erdinç, “Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* VII/2 (2021), 182.

7 Adudüddin İcî, *Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/184. (Metin İbnü'l-Hâcib'in)

8 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif: Mevâkif Şerhi (metin-çeviri)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/171. (Metin Adudüddîn İcî)

9 Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009), 92.

10 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1/171.

kaldığı sürece çelişği olan “Ahmet ölüdür” yargısına izin vermez, vermemelidir. Bilindiği üzere zan ve kuşku an itibariyle çelişğine ihtimal taşırken, cehl-i mürekkep ve taklit gelecek bakımından çelişğine ihtimal taşmaktadır.¹¹ Diğer tabirle zan ve şüphe edenin bilgisi her an değişime açık iken, bilmediğini bilmeyen veya taklit ile bilen birinin bilgisini değiştirmek zaman alır. Sonuç itibariyle sayılan dört çeşit bilgi türü çelişiklerine ihtimal vermektedirler.¹²

Seyyid Şerif Cürçânî ise İcî'nin bilgi tanımı tercihine açıktan bir eleştiri yöneltilmesi de imalı yeni teklifi, örtük bir eleştiri olarak okunabilir. Cürçânî bilginin mahiyetini açığa çıkaran doğru tanımın; “her kimde bulunursa bulunsun mezkûru tecelli ettiren bir sıfat” olarak yapılmasında bulmuştur.¹³ Muhtemelen Cürçânî bu tanımı, Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin (ö. 508/1115) *Tebşiratü'l-edille*'sinden almıştır.¹⁴ Tanımdaki “mezkûr” dile getirilebilmeyi ifade etmekte; mevcut, madum, mümkün, müstahil olmak üzere ontolojik, ayrıca müfret, mürekkep, tümel, tikel olmak üzere her türlü epistemik alanı kapsamaktadır. Benzer biçimde bulanık, karışık her türlü bilmek türünü dışarıda bırakan “tecelli” tam inkişaf sağlamaktadır. Dolayısıyla tam inkişaf sayesinde tanımdan zan, cehalet, bilmediğini bilmemek (cehl-i mürekkep) ve ayrıca doğruyu taklit edenin itikadı dışarı atılmıştır. İster doğru, ister yanlış taklit olsun, her taklitte kalp bağlanmaktadır, ancak bu bağlilikta dış açılım (inkişaf) ve iç açılım (inşirah) bulunmaz.¹⁵

Tüm bunlarında ardından Hatibzâde'nin (ö. 901/1496) *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* çerçevesinde bilgi tanımına ilişkin eleştirileri özetlenecek,¹⁶ bilahare Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520)¹⁷ *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*¹⁸ isimli çalışması bağlamında karşı eleştirileri araştırılacaktır.¹⁹ Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* çalışmasını kendi eserinde birebir verir, ardından “ben derim ki” diyerek kendi görüşlerini açıklar.²⁰ Yapılan karşılaştırmalar neticesinde Çelebi,

11 Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/57.

12 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1/59.

13 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/177.

14 Ebü'l-Muîn en-Neseffî bu tanımı İmâm Mâtürîdiyye'ye nispet etmiştir. Neseffî'nin aktarımına göre Mâtürîdî tam olarak sözü edilen düzen ve sıra içinde bu tanımı kitaplarında vermemiş, ancak tanıma işaret etmiştir. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseffî, *Tebşiratü'l-edille fi usulî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 1/19.

15 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/177.

16 Hatibzâde'nin bilgi tanımına yönelik eleştirilerini birden ona kadar sıralı bir şekilde analiz eden bir çalışma yapılmıştır. Mebrure Hanife Özbakir, “Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri”, *Kilitbahır* 18 (21 Mart 2021), 89. Hatibzâde'nin eleştirileri bağlamında sözü edilen çalışmadan farklı düşünülen hususlara bu makalede işaret edilecektir.

17 Taşköprizâde, Hüsâm Çelebi'nin vefat tarihini vermiş; *Hâşiye: Şerhu't-Tecrîd*, *Hâşiye: Şerhu'l-Vikâye*, *Risâle fi istihlâfi Hatib*, *Risâle fi Cevâzi'z-Zikri'l-Cehrî* adlı eserlerinden bahsetmiş ancak burada *Hâşiye ala şerhi'l-Mevâkıf fi ta'rîfi ilmi'l-keâm* ve nüshalarda bunun ardına gelen bilgi tanımı ile ilgili çalışmasına değinmemiştir. Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 610. Ayrıca akademik bir araştırma, [Veliüddin, 3244, 41^b-48^b] nüshasının [41^b] varağına düşülen önemli nota binaen eseri Hüsâm Çelebi'ye nispet etmiştir. Levent Öztürk, “Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 465. Başka bir çalışma ise Adana İl Halk Kütüphanesi [01, Hk 115/2] koleksiyonuna dayanarak *Risâle fi ta'rîfi ilmi'l-keâm* eserini Hüsâm Çelebi'ye izafe etmiştir. Murat Polat, “Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (ö.926/1520) ‘Risâle fi Raksi'l-Mutasavvıfa’ adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fikhî Açıldan Bakış”, *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*, (2017), 601. Mevâkıf haşiyesi veya kelim ilminin tanımına yönelik bu eserin mütemmim parçası, bilgi tanımı ile ilgili risale olmalıdır. Kelim ilminin tanımı Hüsâm Çelebi'yi bilginin tanımını araştırmaya sevk etmiş gözükmektedir.

18 Risâlenin [Veliüddin, 3244, 49^a-50^a] olmak üzere tek el yazma nüshası tespit edilmiştir. Risâlenin adı nüshanın zahresinden alınmış, eserin Hüsâm Çelebi'ye ait olduğu yine bu nüshanın [41^b]’de kayıt edilen not sayesinde belirlenmiştir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliüddin, 3244.), 41^b.

19 Hüsâm Çelebi'nin *Tecrîd* haşiyesi bağlamında varlık felsefesine (umûr-ı âmme) temas eden bir araştırma için bk. Yasin Apaydın, *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek: Tegrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 276.

20 Hüsâm Çelebi'nin sıkı bir Hatibzâde eleştirmeni olduğuna dair güçlü işaretler vardır. Onun *Tegrîd* haşiyesinin derkenâr notlarına bakılırsa pek çok yerde Hatibzâde'yi hedef aldığı görülecektir.

Hatibzâde'nin risalesini uzatma-kısaltma yoluna gitmeden olduğu gibi vermekte olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle Çelebi'nin bulunan tek nüshasına dayalı bir biçimde araştırma yürütülecektir. Risâlede birden başlayarak ona kadar giden eleştiriler sıra ile verilmiştir. Bu nedenle takip kolaylığı sağlamak adına makalede bu sıra numaraları aynen korunmuştur.²¹

2. Hatibzâde'nin Bilgi Tanımı Eleştirisi

Bir: Tanımın kaplam sorunudur. Şayet bilgi; anlamlar arasını, çelişigine ihtimali bulunmayacak biçimde ayırt etmeyi zorunlu kılan bir sıfat ise burada duyulara (*mahsûsât*) ilişkin tasavvurlar dışarıda bırakılmış, demektir. Oysa dil, din, tarih ve gelenek gibi her bakımdan duyuya/nesneye ilişkin tasavvura bilgi denilmektedir. Mesela “Zeyd'i bildim” denir. Zaten ihsası bilgi kabul etmeyenler bile duyulanlara ilişkin bilinen tasavvurları bilgi saymaktadırlar. Onlar için ihsas bilgi değildir, ama mahsus bilgidir. Öyleyse ister gerçekliğin ve realitenin kendisine (*nefsü'l-emr*) göre, isterse duyumsananlara ilişkin tasavvuru bilgi sayanlara göre olsun sözü edilen tanım kapsamı gerekeni kapsamamıştır.²²

İki: Hatibzâde'nin ikinci itirazı tanımın işlem sorunudur. Zira yapılan bilgi tanımı, muhtevasına girmemesi gerekenleri içine almıştır. Hatibzâde'ye göre İcî ve Cürcânî'nin kelimeler-felsefe ve mantık gibi farklı kitaplarına bakıldığında bilgi tanımında kullanılan *temyiz*; “kendisi ile inkişaf olunan” anlamına gelmektedir. Kendisi ile inkişaf olunan bilgi; tasdik bakımından ika ve intizadır, tasavvur bakımından ise mutabık surettir. Şu halde bilgi tanımı içine almaması gereken unsurları içine almış gözükmektedir. Hatibzâde burada hem zihin, hem duyum açısından örnek vermektedir. Duyulardan başlanılacak olursa; kişi göz organını, görülebilen bir nesneye doğru yönelttiğinde, bunun dışında başka bir şey kullanmasına gerek kalmaksızın görünenin suretini/görüntüsünü o kişizorunlu olarak elde etmektedir. Sözü edilen suretin elde edilmesi göz kullanımının zorunlu kılmasından başka bir aracıya bağlı olmaksızın gerçekleşmektedir. Aynı şeyler başka duyuorganları için de geçerlilik arz etmektedir.

Duyumdan teorik zihin düzeyine gelirse kesin olarak işleyen bir süreç vardır. Doğru düşünmenin veya sahih nazarın kendisi bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Mesela “evren sonludur” önermesi anlaşıldığı takdirde zorunlu bilginin ortaya çıkması için başka bir düşünme safhasına gerek yoktur. Benzer bir durum “bir ikinin yarısıdır”, önermesine yönelen bir zihin için de geçerlidir. Görüldüğü üzere bilginin sağladığı temyizi, doğru düşünme de sağlamaktadır. Yani bilgi, doğru düşünceden ayrıştırılmamaktadır.²³ Ancak bilginin, doğru düşünmekten başka olduğu söylenmektedir. Hatibzâde'ye göre bilgi tanımı, farklı oldukları halde kapsamaması gerekenleri içine almıştır. Bunlar tasdik bakımından doğru düşünmek, tasavvur bakımından ise duyu algılarının suretleridir. Tanımbu ikisini kapsadığı için sorunludur. Çünkü bilgi aracısız temyizi sağlamakta, doğru düşünce veya duyu organını kullanmak da tek başına aracısız temyizi sağlamaktadır. Her temyiz bir bilgi olduğuna göre diğerleri de bilgi tanımında yer almaması gerektiği halde almış demektir.²⁴

Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214), 1^b. Ayrıca bk. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844), 125^b.

21 Hüsâm Çelebi'nin iki risalesi üzerine tahkik çalışması yapılmıştır. Kilisenin hukuki düzenlemesi hakkında yapılan bir çalışma için bk. Levent Öztürk, “Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâli'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 142. Sufilerin sosyal yaşamdaki sürecini ilgilendiren başka bir çalışma için bk. Murat Polat, “Tahkîku 'Risâle fi Raksi'l-Mutasavvife' li-Hüsâm Çelebi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 147.

22 Muhyiddin Mehmet Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

23 Fahreddin er-Râzî, nazar faaliyetinin bilgiyi içerdiğini ve ikisini birbirinden tamamen ayrılmadığı bildirmiştir. Genel kabule göre ilişkisel (*âdet*) nedenden ötürü düşüncenin ardından bilgi elde edilmektedir. Ancak bunu ifade edenler aslında doğru düşüncenin kendi içinde bilgiyi tazammun ettiğini açıklamıştır. “Tazammun”un anlamı; nazarî bilginin nazara bağlanması, nazarın da zarûrî bilgiler dolaşımında dolaşım olmasıdır. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2010), 1/188.

24 Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* (1459), 188^b.

Üç: Hatibzâde, Cürçânî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*'sındaki ifadesinden güç alarak bilgi tanımında istihdam edilen *temyiz* tasavvur bakımından mutabık suret olduğunu belirtmiştir.²⁵ Fakat *temyize* suret/form anlamını vermek, Hatibzâde'ye göre bilgi tanımını sorunlu hale getirmektedir. Tanım sahiplerinin ekolüne göre zihnî varlık teorisi yadsınmaktadır.²⁶ Zihnî varlık teorisi bağlamında bir anlamı olan suretin zihinde hâsıl olmasının, kendi başına bir anlamı kalmayacaktır. Hatibzâde'ye göre zihnî varlığı kabul etmeyip yalnızca suretin husulünü kabul etmek yanlıştır.²⁷ Çünkü teorinin tamamını dışlayıp içindeki tek bir öğeyi cımbızlayarak çekip çıkarmak, bağlam içinde anlamı olan unsuru anlamsız bırakır.²⁸ Şu halde Hatibzâde için tanımın ilâhî ilmi kapsamama sorunu çıkmaktadır. Şayet bilgi, suretin *temyizi* ise *temyiz*in artmasıyla kendinden sıralı sonsuz suretlerin hâsıl olması gerekmektedir. Fakat bu, yanlılığı üzerinde uzlaşmış teselsüle yol açacaktır. Hakikaten ilâhî ilimde *temyiz* edilmiş suret var ise sonsuz ilim, sonsuz suretlerin varlığını gerektirecektir.²⁹

Dört: Hatibzâde tanımda kullanılan kelimelerin hakiki anlamının dışına çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. *Temyiz* kelimesi buna bir örnektir. *Temyiz*in ilk anlamı izahve inkişaftır, söylendiği gibi "kendisi ile inkişaf olunan" değildir. Tanım sahipleri ibarede bunu gerektirecek bir karine olmadığı halde *temyiz* kelimesini, hakiki anlamdan çıkararak mecazi anlama getirmiştir. Peki bu hamleyi neden yapmışlardır? Çünkü *temyiz*, izah ve inkişaf anlamında ise bilgi tasavvur ve tasdik ile özdeş halde geleceği, bilgi o ikisinden ayrıştırılmayacağı için geçersiz olacaktır. Hatibzâde'ye göre doğrusu da budur. Ancak tanım sahipleri *temyize*; "kendisi ile inkişaf olunan" anlamını vermiş, böylece *temyiz* tasavvurda sureti, tasdikte ise ika ve intizayı gerektiren bir sıfat olmuştur.³⁰ Hatibzâde'ye göre bu bir zorlamadır ve ibare bunu desteklememektedir.³¹

Beş: Bilgi tanımında geçen "zorunlu kılan" ifadesini Cürçânî, "âdeten" zorunlu kılan diyerek daraltmıştır.³² Hatibzâde'ye göre zorunluluğun "âdet" ile daratılması, tanımın ilâhî ilmi dışarıda bırakmasına yol açmıştır. Tüm mükemmelliklerin kendisinde bilfiil zorunlu halde bulunduğu Tanrı'nın ilmi, tanımdaki daraltma sonucu kapsam dışına çıkarılmıştır. Bilindiği üzere belirli bir ihtimal ve potansiyel içeren "âdet" in Tanrı'da kesinlikle olmaması gerekmektedir. Dahası Hatibzâde için Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkif*'ta başvurduğu daraltma hamlesi anlamsızdır. Çünkü bu (*Şerhu'l-Mevâkif*) kitapta *temyize*, izah ve inkişaf anlamı verilmiştir.

Her ekole göre bilgi; bilinenin inkişaf etmesini hakiki olarak zorunlu kılmaktadır. Akıl sahibi hiç kimse bilineninin inkişaf etmediği bir bilginin elde edilmesini doğru bulmaz. Yani bilgi varsa kesinlikle bir bilinen olmalıdır, bilineni olmayan bir bilgi olmaz. Öyleyse bilgi, hakiki inkişaf halinden başka bir şey değildir. Bu hakikati "âdet" seviyesine düşürmek, bilgiyi inkişaf halinden ayrı başka bir şeye dayandırmak anlamı taşır. Anca bu son tümce, inkişafsız bir bilginin elde edilmesine imkân verir ki bu yanlıştır.

25 Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/187.

26 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif: Mevâkif Şerhi (metin-çeviri)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/543.

27 Hatibzâde burada İbn Mübârekşâh (ö. 784/1382) ile aynı düşünmektedir. Bkz. Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2018), 55. Ayrıca Fahreddin er-Râzî'nin husul görüşü ile zihnî varlık görüşüne yönelttiği eleştirilerin benzer olması, Hatibzâde'nin husul ile zihnî varlığın ayrılmayacağı yönündeki tespitini doğrular niteliktedir. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 66.(Özellikle 75. dipnot)

28 Kelâmî sistemi temsil eden Fahreddin er-Râzî kimi kitaplarında zihni varlığı eleştirmiş, kimilerinde ise kabul etmiştir. Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", ed. Ömer Türker - Osman Demir, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (2013), 439. Buradan onun tadil edilmiş bir zihni varlık teorisine ulaşmaya çalıştığı çıkarılabilir.

29 Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm* (1459), 188^b.

30 Bu eleştiriye dile getirerek eleştiren bir çalışma için bk. Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâkî Cîzâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/196.

31 Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm* (1459), 188^b.

32 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1/171.

Öte yandan Hatibzâde, Eş'arî öğretinin “her şey aracısız Allah'a dayanır”³³ şeklindeki genel fizik anlayışını belirleyici ilkesine açıklık getirmektedir. Buna göre ilke hakiki olsun, itibari olsun tüm mümkün varlıkları kapsamaz. İlkenin kapsadığı mevcut mümkün varlıklardır, yoksa varlıklardan ayrışmayan imkân, imtina gibi itibari varlıklar değildir. Dolayısıyla itibari varlık sayılan temyizün bilgiye istinat etmesi, “her şey aracısız Allah'a dayanır” şeklindeki genel ilkeye aykırı düşmez. Hatibzâde bu açıklamalarını gerekçe göstererek tanımda geçen “zorunlu” ifadesinin açık ve hakiki anlamından “âdeten” anlamına çekilmesine gerek duyulmadığı söylemektedir. Bilgi itibari varlık olduğu için buradaki zorunluluğu “âdet”e indirgemeye gerek yoktur. Ayrıca o, temyizün tasavvurda suret, tasdikte ika ve intiza anlamına getirilmesini uygun görmez. Çünkü “hakiki olarak inkişafı zorunlu kılmak” ile “hakiki olarak kendisi ile inkişaf olunanı zorunlu kılmak” arasında fark yoktur. İnkişafı zorunlu kılan, kendisi ile inkişaf olunanı da zorunlu kılmaktadır. Burada ayırım gözetmek nitelik kategorisindeki suret ve ikanın da zorunlu kılmak açısından bilgi ile özdeşleşmesini gerektirecektir.³⁴ Oysa zorunlu kılan bilgi sıfatıdır, suret ve ika değildir.³⁵

Altı: Hatibzâde, bilgi tanımına İcî ve Cürçânî'nin müdahalelerini titizlikle takip etmiştir. O ikisinin açık ifadelerine göre tanımda zikredilen “çelişki”, sıfat ve ilişkide (*taalluk*) değil, temyizde olmamalıdır.³⁶ Yine o ikisi tasavvurların tamamının bilgi tanımında yer almasını, tasavvurların çelişiklerinin olmamasına bağlamaktadır.³⁷ Hatibzâde'ye göre tasavvurun çelişigi yoksa suretin de çelişigi olmaması gerekir. Çünkü biri diğerine bağlıdır. Ancak bu şekilde tasavvurdaki, sureti temyizün ve tasdikteki, ispat- nefyi temyizün çelişigi olmaz.³⁸ Tam bu noktada Hatibzâde bilgi tanımına tasavvurların dâhil edilmiş gerekçesine karşı çıkmaktadır. Çünkü tasavvur, çelişigi olmadığı için³⁹ tanıma giriyorsa bu gerekçe, diğer çelişikleri olmayan şüphe (*şek*) ve vehmi de tanım içine almaya sebebiyet verecektir. Her nasıl tasavvurun çelişigi yoksa⁴⁰ vehmin de yoktur. Zira

33 Sonlu hâdis varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin daimi ve çoğunluk olması nedeniyle fizik dünyada âdete dayalı bir irtibat söz konusudur. Her şeyi fâil-i muhtar Tanrı'ya bağlamak adına âdet kuramı savunulmaktadır. Cîzâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/145.

34 Cürçânî için tasdikteki temyiz, ispat ve nefydir. Fakat buna göre ispat ve nefiy bilgi değildir, aksine bilgi o ikisini zorunlu kılandır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/188.

35 Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm* (1459), 189^a.

36 Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

37 İcî, *Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/184. “Tasavvurların/kavramların çelişikleri yoktur” cümlesini anlamak, Cürçânî'nin yorumunu anlamaya bağlıdır. Çelişki; öz bakımından iki kavramın birbirini engellenmesidir. Fakat tasavvurların birbirini arasında hiçbir engelleme olmaz. Mesela “insan” ile “insan değil” kavramını ele alalım. Bu ikisi, kavram bakımından birbiri ile çelişmez, sadece var olan bir referans dikkate alınırsa çelişki meydana gelebilir. Çünkü ikinci halde kavram, önermeye dönüşür ve doğru-yanlış konu olabilir. “Düşünen canlıdır” ile “düşünen canlı değildir” yargıları, salt yargı olarak anlaşılmaları bakımından çelişkili olmaz, ta ki var olan dış bir referans dikkat alınırsa olur. Örneği “vur” veya “vurma” emirleri de emir olmak bakımından çelişkili değildir, ancak harici bir referans dikkate alınırsa çelişki olur. Sonuç itibariyle tasavvurlar; tasavvur olması bakımından çelişik veya çelişkili olmazlar. Sözgelimi insanın mahiyeti tasavvur edilirse, zihinde o mahiyete mutabık bir suret canlanır. İşte burada temyiz bu suretin temyizidir. Çünkü, ancak o suretle temyiz gerçekleşir ve insanın mahiyeti kişide inkişaf edebilir. Temyizün iliştiği yer sözü edilen bu mahiyetin kendisidir. Bu temyizün çelişige ihtimali yoktur. Zaten temyizün çelişigi olmaz. Tüm bu anlatılanlardan hareket eden Cürçânî'ye göre “insanı bildim” cümlesindeki bilgi; suret değil, sureti zorunlu kılan sıfat olmaktadır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

38 Cîzâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/197.

39 Cürçânî tasavvurun çelişigi ve mutabakatı olmadığına dair bir örnek vermektedir. Diyelim ki kişi uzaktan bir silüet/karaltı/gölge görsün ve bu “at” olsun ama kişinin zihninde de “at” yerine “insan” görüntüsü belirsün. Beliren insan görüntüsü ve o görüntünün idrak edilmesi bir surettir. Bu açıdan suret yanlış değildir, yanlış ihtimali de yoktur. Ancak yanlış aklın verdiği hükümdedir, görüntüde değildir. Dolayısıyla görüntü görüntü olması bakımından görüntüye mutabıktır, ama mutabık olmayan aklın verdiği yargıdır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

40 İcî ve Cürçânî'ye göre tasavvurun mutabakat ve çelişigi olmaz. Çünkü mutabakat ve çelişiklik, terkip ve hüküm/yargı için geçerlidir. Tasavvurda hüküm şaibesi yoksa çelişige ihtimalin anlamı da yoktur. Fakat Teftâzânî “tasavvurların çelişikleri yoktur” ilkesinin elde edilmiş sürecine ve sonucuna mesafelidir. Bkz. Ömer Mahir Alper, “Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâidi” Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, (2018), 285 (Özellikle 91 dipnot). Teftâzânî'ye göre tasdikün mutabakatla eşitlenmesi vehimdir. Mutabakat gibi bir kavramın kişide hâsıl olması onun mutlaka vakiada tahakkuk

şüphe ve vehim de bir tür tasavvurdur. Sonuç itibari ile bilgi tanımı içine şüphe ve vehmi içine almaktadır.⁴¹

Yedi: Hatibzâde altıncı maddede çelişği olmadığı gerekçesi ile “şüphe”nin bilgi tanımına girmesi gerektiğini vurgulamıştı. Şüphe bir tasavvur türü idi. Hatibzâde’ye göre tüm tasavvurları kapsadığı iddia edilen bilgi tanımının şüpheyi dışarıda bırakması anlamsızdı. Nitekim bilgiyi “akıldaki form” olarak tanımlayan felsefe sistemi için şüphenin bilgi tanımına girmesinde bir sorun görülmemişti. Bu nedenle her tasavvuru kapsadığı ileri sürülen bilgi tanımı şüpheyi dışarıda bırakamaz idi. Hatırlanacağı üzere tasavvurların bilgi tanımına giriş gerekçesi onların tamamının çelişiklerinin olmamasına bağlanmıştı. Bu gerekçe Hatibzâde açısından, çelişği olmayan şüphenin veya vehmin, bir tasavvur türü olması bakımından tanım dışına atılmamasını gerektirmektedir.⁴²

Sekiz: “Âlem hâdistir” önermesinden elde edilen bilginin elde edilmiş sürecine yakından bakıldığında burada bir (i) “konu ve yükleme” ilişkin tasavvur, iki (ii) konu ve yüklem iribatını tesis eden nispetin ispatı/olumlanması vardır. Hatibzâde buradaki ispatın bilgi sayılmamasını eleştirmektedir. Çünkü ispat/olumlama bilgi değilse bu, bilginin tasavvurlarla sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Ancak bu tasavvurların tasdiklerden hakiki olarak başka olduğu gerçeğine aykırı bir sonuçtur.⁴³ Bilindiği üzere tasavvur tek başına tasdiki/ispatı zorunlu kılmamaktadır.

Hatibzâde için bilgi tanımında yer alan çelişkinin olmaması gereken yerin belirlenmesi de bir sorundur. Buna göre çelişki; temyiz, sıfat ve taalluk olmak üzere üç bakımdan dikkate alınabilir. Cürcânî’nin belirlemesine göre çelişkinin sıfat ve taallukta olması yanlıştır, çelişkinin olmaması gereken yer temyiz çelişkiye ihtimali olmamasıdır.⁴⁴ Hatibzâde burada Cürcânî’nin “bilgi temyizdir, çelişki temyizde olmamalıdır” tespitine katılmaz. Çünkü temyiz kendisi sayılan bilginin anlamı inkişaf ve izah olacaktır. Bilgi; izah ve inkişaf olduğunda ise çelişkinin ispat ve nefiyden öte yani inkişaf ve çelişğinden öte bir şey olması gerekir. Hatibzâde bu sorunu aşmak için çelişkinin yerini sığata kaydırılmasını teklif eder. Fakat bilgi tanımının açık dizilimi ve anlamı bunu desteklememektedir, ayrıca çelişkinin sığata götürülmesi bilginin içine şüphe ve vehmi alacaktır, zira o ikisinin de çelişikleri yoktur. Hatibzâde son seçenek olarak çelişkinin yerinitaalluk olarak önerir. İdrak edene kıyasla bilgi ile bilinen arası taallukun çelişme ihtimali yoktur.⁴⁵

Dokuz: Hatibzâde bilginin değişime kapalı olduğu gösteren gerekçeleri irdelemiştir. Cürcânî’ye göre bir bilgi kesinlik taşıdığı için şimdi değişmez, kanıt dayandığı için gelecekte değişmez, mutabık olduğu için de *nefsü’l-emr*’de değişmez.⁴⁶ Burada bilginin değişmemesi, tersinin doğru olmasını geçersiz kılmak içindir. Hatibzâde değişmemeyi kesinliğe veya kanıt (*mûcib*) bağlamayı yanlı bulmaktadır. Çünkü bilmediğini bilmeyen (*cehl-i mürekkep*) bir kişinin bilgisi şuan için kesinlik taşır ve değişime kapalıdır. Ayrıca bilgiyi zorunlu kılan kanıtın değeri de gelecekteki bilginin değişmeyeceğini garanti etmez. Zira kanıtın unutulma riski her daim olasıdır. Bilindiği üzere burhandan elde edilen her kesin bilgi gelecekteki bilgiyi elde etmek için yeter sebep değildir. Kanıt tek başına bilgi için yeter sebep olsa idi, kesin bilgilerin unutulması mümkün olmazdı. Teslim edileceği üzere insanın her türlü bilgisini unutulması olağandır. Sözelimi duyu organımız aracılığıyla bir nesnenin varlığına hükmedilir, ama bir süre sonra o şey ve aracı unutulabilir. Duyu organı tekrar sağlığına kavuşur, nesne ile iribat kurulur, sonunda verilmiş olan hüküm tekrar verilebilir.⁴⁷

etmesini gerektirmez. Sa’düddîn Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2011), 1/61. Ziya Erdinç Teftâzânî’de mutabakatın, öznel ve nesnel olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Ziya Erdinç, *Teftâzânî’de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 88. Teftâzânî “tasavvurun çelişği yoktur” ilkesine bu ayırım neden ile katılmamış gözükmektedir. Zira öznel mutabakat kavramın zihindeki örtüşmesi, nesnel mutabakat ise kavramın hariç/vakı ile örtüşmesidir. Dolayısıyla kavramın zihin bakımından bir çelişğinden bahsetmek mümkündür. Müteahhir kelâm-felsefe ve mantık müktesebatı dikkate alınarak mesele ileri araştırmalara muhtaç olduğu söylenmelidir.

41 Hatibzâde, *Risâle fî ta’rîfi’l-ilm* (1459), 189^a.

42 Hatibzâde, *Risâle fî ta’rîfi’l-ilm* (1459), 189^a.

43 Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1/59.

44 Cürcânî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi Muhtaşari’l-müntehâ*, 1/187.

45 Hatibzâde, *Risâle fî ta’rîfi’l-ilm* (1459), 189^b.

46 Cürcânî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi Muhtaşari’l-müntehâ*, 1/190.

47 Hatibzâde, *Risâle fî ta’rîfi’l-ilm* (1459), 190^a.

On: Hatibzâde, Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkif* (i), *Hâşiye-i Şerhi'l-Adud* (ii) ve *Hâşiye-i Şerhi'l-Tecrid* (iii) üç eserini karşılaştırarak aralarındaki ince farklılıkları tespit etmiştir. İlk kitap bilgi tanımının diğer tanımlardaki kusurlardan uzak olduğunu belirtmiş ve şüphenin tanım dışında kaldığı vurgulamıştır. İkinci kitap şüpheyi tasavvur içine almıştır. Üçüncü kitap ise şüphenin tasavvurdan öte başka bir şey olduğunu ima etmiştir. Bilindiği üzere şüphe tasavvur ise bilgi sayılmalıdır, oysa Cürçânî şüpheyi bilgi tanımının dışına çıkarmıştır. Hatibzâde, ikinci (ii) kitaptaki ibarenin sorun çıkarmayacağı söylemiştir. Çünküşüpheden elde edilen suretin tasavvur sayılması, şüphenin kendisini bilgi kılmamaktadır. Hatibzâde'ye göre ilk (i) kitaptaki açıklama ekol ve tanım sahiplerinin değil, Cürçânî'nin tek kaldığı bir yorumdur. Zira tanımdaki "zorunlu kılar" ibaresini ekolün iç tutarlılığını korumak adına Cürçânî; "âdeten" zorunlu kılar, diyerek kendince kayıt altına almıştır. Fakat bu hamle Hatibzâde'ye göre şüphenin tanım dışına çıkarılması için yeterli olmamıştır.⁴⁸

3. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi

Bir: Hüsâm Çelebi Hatibzâde'nin her yönden haksız olduğunu söylemez. Çelebi'ye göre duyumsananlara ilişkin tasavvurların bilgi sayılması için sözü edilen nesnenin göz önünde bulunma (*rüyet*) ve bulunmama (*gaybet*) gibi iki durumu ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Nesnenin göz önünde bulunduğu durum ihsas iken, nesnenin kendisi gözden kaybolduğunda onun suretini zihinde canlandırmak bilgidir. Bilindiği üzere sözü edilen bilginin tanımını yapanlara göre hârici varlıktaki tikeli idrak bilgi değil, ihsastır. Dolayısıyla kendisi ile birebir karşılaşmamış nesnenin idraki anlamdaki ihsasın bilgi dışında kalmasında bir sorun yoktur. İhsasın ikiye ayrıldığını dikkate almadığı için Hat'bzâde'nin itirazı yanlıştır. Çünkü ihsas iki türdür. Rüyet halindeki ihsas ile gaybet halindeki ihsas birbirinden farklıdır. İlki nesnenin kişi tarafından doğrudan idrak edilerek ihsas halini ifade ederken, nesnenin huzurdan kalkmasının ardından nesnenin ihsas edilmesi, yeni bir idrake dönüştüğü için bilgiyi ifade etmektedir.⁴⁹

Klasik İslam felsefesine göre tikeller duyu organları aracılığıyla duyumsanır, tümeller ise akledilir.⁵⁰ Akıl ve duyular birbiri yerine ikame edilmeyecek işlev alanına sahiptir. Akıl tümelleri, duyular tikelleri idrak etmektedir. Akıl, duyu aracılığı olmaksızın tikelleri bilmemektedir.⁵¹ Hüsâm Çelebi'nin ifadesine göre kişinin nesne ile ilişkisi üç türlü gerçekleşmektedir. Nesne ile birebir karşılaşma olmadan gözlemeden önceki (i) rüyet öncesi hali, karşılaşma sırasındaki (ii) muayene hali, bir de karşılaşmadan sonraki nesnenin bulunmadığı (iii) gaybet halidir. Birinci durumda akıl, nesnenin kendisi ile karşılaşmadan önce nesneyi tümel açıdan bilir. Tümel açıdan bilmek, anlamları bilmektir ve tanım bunu kapsamaktadır. İkinci durumda akıl, nesne ile karşılaşma sırasında iken bu ihsas halidir ve bilgi değildir. Tanımın bu anlamdaki ihsası kapsamına gerek yoktur. Üçüncü durumda akıl, her ne kadar nesneyi tikel açıdan idrak ediyor desek bu idrak türü bir bilgidir ve tanım bunu da kapsamaktadır. Nitekim üçüncü aşamadaki tikelin durumu hârici varlık kabilinden değildir, tam da düşünen bireyde bulunan muhayyel anlam kabilinden bir varlık türüdür. Dolayısıyla ihsasın bilgi olmasına karşı çıkan ekole göre tasavvur edilen, duyumsanan mahsusun bilgi olması bu anlamdadır. İhsas, harici varlıkla ilgili, mahsus ise anlamlarla ilgilidir. Öyleyse bilgi tanımında geçen ayırt etmek, hariçteki tikellerin ihsasını kapsamamasında sorun yoktur. Hariçteki tikeller, onlarla muayeneden önce ve sonra bir şekilde zihne aktarıldığında bilgiye dönüşmektedir. Tanımın bu kadarını kapsamaması yeterlidir. Sonuç itibarıyla Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kapsam itirazı açılı farkını dikkate almadığı için geçersizdir.⁵²

İki: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde temyizi sağlayan "aracısız gerçekleşme"yi yanlış anlamlandırmıştır. Bilgi veren iki tür aracısız gerçekleşme vardır. Sözü edilenlerin tasavvuru zorunlu kılması tamamen aracısız (*icâb bi'z-zât*) değil, kısmen (*icâbü'l-evvelî*) aracısızdır. Bilginin; tasdik bakımından ika ve intiza, tasavvur bakımından suret olması kısmen aracısız gerçekleşenler arasındadır. Dolayısıyla doğru düşünce, aklın yönelimi vb.

48 Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm* (1459), 190^a.

49 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*, 49^a.

50 Teftâzânî her ne kadar duyu organları aracılığı ile de olsa tikelleri idrak edenin nefis olduğunu filozofların aksine iddia etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 2/476.

51 Akledilen (*makul*) suretler tümel, duyumsanan (*mahsus*) suretler tikeldir. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1/545.

52 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*, 49^b.

işlemlerin her biri aslında tamamen aracısız gerçekleşerek bilgi anlamında suret, ika vermezler. Sonuç itibarıyla Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin tanım için ileri sürdüğü işlem sorunu yoktur.⁵³ Çünkü bilgi sıfatı zorunlu kılması ile doğru düşüncenin bilgiyözorunlu kılması birbirinden farklıdır.

Üç: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin zihni varlık ile formun husulünü ayrılmaz kılması yanlıştır. Çünkü Çelebi'nin bildirimine bağlı kalınarak söylenirse, müteahhir kelimeler zihni varlık görüşünü kabul etmedikleri halde formun husulünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla iki görüş birbirinden ayrılmaz bir yapıda değildir.⁵⁴ Nitekim Çelebi'nin tespitine göre suretin husulünü doğrulayanlardan kimileri, mahiyetin kendisinin nefste bulunmadığı bildirmiştir. Nefste bulunan mahiyetlerin kendisi değil, belki suretleri, gölgeleri ve similasyonlarıdır. Bunlar da mahiyetin kendisi değildir. Açıklanan anlamda suretin zihinde elde edilmesini kabul edenin, yorumlanarak tadil edilmesi dışında zihni varlık kuramını olduğu haliyle benimsemesine gerek yoktur. Hüsâm Çelebi, husul ile zihni varlık arası irtibatın anlatılan anlamda kurulmasını Cürçânî'nin yorumlarına borçlu olduğunu söylemiştir.⁵⁵

Bilgi tanımı çerçevesinde, Hatibzâde'nin ilâhî ilmi kapsamadığına yönelik eleştirisi Çelebi tarafından teslim edilmiştir. Buna göre gerçekten yapılan tanım ilâhî ilmi içine almamaktadır ve bu tanım için bir sorundur. Fakat Çelebi'nin Hatibzâde'ye katılmadığı husus onun teselsül ile ilgili ifadesidir. Çünkü yanlılığı hakkında uzlaşa sağlanan teselsül, hârici varlık bulanlar arası teselsüldür. Yoksa izafet/nispet ve taalluklardaki teselsül yanlı değildir. Hatibzâde'nin bilgiyi surete bağlayarak ilâhî ilimde teselsül olur, kanaati yanlıştır. Çünkü bilginin izafet olması dikkate alınırca ilâhî ilimdeki soyut/itibarî teselsülün, realitede karşı çıkılan somut/hakiki teselsülden farklı olduğu anlaşılacaktır.

Dört: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde *temyiz* kelimesinin türetim yapısına dikkat etmediği için kelimenin hakiki-mecazi anlamlarını birbirine karıştırmıştır. Temyiz kelimesi nesne alarak geçişli (*tefil/temyîz*) veya nesne almadığı için geçişsiz (*tefa'ul/temeyyüz*) bir biçimde kullanılabilir. Buna göre bilgi tanımında zikredilen "temyiz" nesne alarak geçişli bir formda kullanılmıştır.⁵⁶ Dolayısıyla Çelebi'ye göre temyiz geçişli formda kullanıldığı için ilk ve hakiki anlamı; "kendisi ile inkişaf olunan" demek olmalıdır.⁵⁷

Beş: Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin potansiyellik barındırdığı için ilâhî ilme yakıştırmadığı "âdet" fikrinde bir sakınca görmemektedir. Çünkü Çelebi'ye göre âdet; imkân ve vukuu olarak ikiye ayrılmaktadır. İmkân düzeyinde âdetin potansiyellik barındırması bilfiil potansiyelin vaki olduğunu göstermemektedir. Eksiklik olarak görülen potansiyelin vukua gelmeden salt imkân düzeyinde kalması Çelebi'ye göre bir eksiklik sayılmamalıdır. Âdeten bağlılık eksikliğin imkânını gösterse bile vaki olduğunu göstermez. Dolayısıyla nesnelere arası bağı temin eden zorunluluk (*icâb*) ifadesinin "âdet" ile kayıt altına alınması Tanrı'da bir eksikliğin vaki olduğunu göstermemektedir. Çelebi, âdet fikrinin Tanrı'nın zatı ile değil, ilim sıfatına ile ilgili olduğunu düşünmektedir.⁵⁸ Tüm bu açıklamalara binaen bilgi, inkişafı hakiki olarak değil, âdeten zorunlu kılmaktadır.

Altı: Hüsâm Çelebi için Hatibzâde'nin "çelişki" yorumu ve kurduğu bağlantı bir tür zorlamadır. Ayrıca Hatibzâde'nin şüphe (*şek*) hakkında söylediği de doğru değildir. Çünkü Çelebi'ye göre şüphenin çelişki vardır. Bilindiği üzere şüphe; yargıdaki bağıntıyı (*nispet*) idrakte birlikte bu idrakin, ispat ve nefye ilişmesinin eşit seviyede kalmasıdır. Diğer deyimle anılan seviyenin birini diğerine tercih ettirecek bir sebebin bulunmamasıdır. Görüldüğü üzere her bir taraf için, diğer taraf çelişki olmaktadır. Kişi hangi tarafa meylerse öte taraf onun çelişki olacaktır. Çelebi burada, yargıdaki bağıntıyı idrak için iki ayrı durumun söz konusu olduğunu bildirmiştir. Birinci durumdaki (i) şüphe eden için ispat ve nefye ilişmek eşittir, ikinci durumdaki (ii) için ispat ve nefye ilişmek olmaksızın idrakin kendisinin bulunmasıdır. İlk durum (i) sırf şüphedir, bunun çelişki vardır ve bilgi

53 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*, 49^b.

54 Cürçânî'ye göre bilginin tanımı ile zihni varlık irtibatı ayrılmaz değildir. Kaş, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı", 55.

55 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*, 50^a.

56 Tanımda geçen temyiz kelimesi kavram bakımından suretin kendisi değil, çelişki olmayan kavram bakımından suretten elde edilen inkişaf, yargı bakımından ise olumlu ve olumsuz olabilen inkişaf anlamındadır. Hasan Çelebi'de temyiz inkişafın kendisi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Muhammed Şah Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye 'ala Şerh'i'l-Mevâkıf (Şerhu'l- Mevâkıf içinde)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 1/92.

57 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*, 50^a.

58 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*, 51^a.

tanımı içinde yer almaz. İkinci (ii) durumdaki şüphenin çelişigi yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içinde yer alır. Dolayısıyla Çelebi'ye göre şüphenin bu iki ayrı durumu dikkate alındığı için kimi zaman tasavvurların içinde, kimi zaman da dışında sayılmıştır. Sözelimi birinci durumu dikkate alan için şüphe, bir tasavvur olacaktır. Fakat buradaki tasavvur mutlak ilmin kısmı olan tasavvurdur, yoksa tanımı yapılan (*muhtar*) bilginin kısmı değildir. Binaenaleyh iki ayrı durum göz önüne alınmadan yapılan eleştiri doğru değildir. Öte yandan Çelebi, Hatibzâde'nin "vehim ve şüphenin kendisine ilişkin idrak" cümlesini içeriksiz ve anlamsız bulmaktadır.⁵⁹

Yedi: Hüsâm Çelebi altıncı maddede şüpheyi çelişigi olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayırmış ve böylece Hatibzâde tanım eleştirisine karşılık vermişti. İdrakin bir türü olan şüphenin çelişigi yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içine girmektedir. Ancak olumlu (*ispat*) ve olumsuz (*nefy*) tarafa eşit duran şüphenin çelişigi olacaktır ve bu yönüyle şüphe tanım dışında kalmaktadır. Çelebi bu maddede şüphe ile ilgili ince ayrımı hatırlatmakta ve üzerine düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre olumlu ve olumsuz taraflara eşit derecede iliştiği halde izanın gerçekleşmediği idrakin içinde şüphe yoktur. Evet, şüphe bu idrake bir yönden bağlı olmakla birlikte diğer yönden onun dışındadır. Şüpheyi idrakin kendisi olarak bakıldığında çelişigi olmayan tasavvur kapsamındadır. İdrak olması bakımından şüphe bilgi tanımının içindedir.

Çelebi özelleştirilmiş bilgi anlayışına sahip kelâm ile genelleştirilmiş anlayıştaki felsefe sisteminin farkına değinmiştir.⁶⁰ Kelâm için bilgi kısıtlanmış, daraltılmış ve preslenmiş özel bir sıfat iken, felsefe için bilgi kuşatıcı, geniş ve kapsamlıdır. Kelâm terminolojisi bilgiyi "kesinlik" seviyesine tahsis etmiş, kesin olmayan bir şeyi bilgi saymamıştır.⁶¹ Felsefede bilgi "bir suretin akılda husulü" olduğu için tanım zan, cehil, taklit ve hatta şüphe ve vehmi içine almaktadır. Bu tanımda önemli olan formun zihne alınmasıdır, kesinlik dikkate alınmamaktadır. Kelâm için bilgi tanımının bu sayılanları içermesi eksiklidir ve bilginin dil, din ve gelenekteki kullanımına aykırıdır. Bilginin; "çelişigine ihtimali olmayarak temyizi zorunlu kılan bir sıfat" tanımı sözü edilen kusurlardan uzak olduğu için takdire şayan bulunmuştur.

Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin kelâm ve felsefe ekolünün bilgi tanımı arasında kurduğu bağlantıyı tuhaf bulmuştur. Bu çerçevede Hatibzâde felsefenin bilgi tanımında sorun çıkarmayan şüphe ve vehmin, kusursuz olduğu iddia edilen tanımda neden sorun olarak görüldüğünü sormuştur. Çelebi kelâmın bilgi tanımında gözettiği "kusursuzluk ve kesinlik" hedefinin, felsefedeki kapsayıcı bilgi tanımı gerekçe gösterilerek Hatibzâde tarafından göz ardı edildiğini söylemiştir.⁶²

Sekiz: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kurduğu bağlantılar yanlış ve böylece ileri sürdüğü değerlendirmeler kusurludur. Mesela ispatın bilgi sayılmaması, bilgilerin tasavvurlarla kısıtlanmasını ve sınırlandırılmasını gerektirmez. Çünkü bilginin içinde ispatı/olumlamayı zorunlu kılan bir unsur vardır. Bu husus dikkate alındığında "âlem hâdistir" önermesinin tasavvur düzeyinde kalmayarak, yapısı gereği yargıyı zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır.

Çelebi, çelişkinin yeri ile ilgili Cürcânî'nin tespitlerini doğrularak, Hatibzâde'nin yorumlarına katılmadığı bildirmiştir.⁶³ Çelebi altıncı maddede şüphenin; olumlu ve olumsuzla ilişmedeki eşitlik bakımından çelişkiye ihtimali olacağını, ancak idrak bakımından çelişkinin olmayacağını izah ettiğini hatırlatmıştır. Buna göre pekâlâ şüphenin çelişigi olabilir. Çelebi'ye göre şüphe dolayımındaki sorun çözüldüğünde Hatibzâde'nin çelişki yerini temyizden alarak sıfat veya taalluka kaydırma tekliflerinin zaten bir anlamı kalmayacaktır.

Ayrıca Hatibzâde'ye göre tasavvurun çelişigi olmadığı için, çelişkinin yerini temyiz olarak belirlemek de yanlıştır.⁶⁴ Çünkü bilgi; tasavvur, tasavvur da temyiz ise o zaman bilginin temyizi gerektiren bir sıfat olması yanlıştır. Benzer bir durum bilginin tasdik

59 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*, 51^b.

60 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*, 52^b.

61 Hasan b. Muhammed el-Attar (ö. 1250/1834), *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîbi'l-mantık ve kelâm* (Kahire: Matbaat-ı Mustafa el-bâbü'l-Halebî, 1355), 59.

62 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*, 52^b.

63 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*, 53^b.

64 Aynen Teftâzânî'ye göre çelişkiye ihtimali olmayan yerin temyiz olarak belirlenmesinin pek anlamı yoktur. Ona göre çelişkinin olmaması gereken yer, temyiz taalluku olmalıdır. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/58.

olarak alınmasında da kendini gösterecektir. Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin bilgiyi tasavvur ve temyiz ile eşitleyerek yaptığı eleştirisi kusurludur. Çünkü bilgi tanımı etrafında yazılan ibareler, sureti temyiz etmenin çelişği yoktur, denilerek yorumlanırsa sorun ortadan kalkacak ve tasavvurun temyiz ile özdeş kılınması yanlış olacaktır.⁶⁵

Dokuz: Hüsâm Çelebi literatürde “zorunlu kılan”ın (*delillmücib*) mutlak vemukayyet olmak üzere iki anlamda kullanıldığı söylemiştir. Ona göre Hatibzâde'nin yanlış bu iki kullanım farkına dikkat etmemiş olmasıdır.⁶⁶ Evet, zorunlu kılanın mutlak anlamda alınması, bilmediğini bilmeyenin bilgisini içine almaktadır. Ama mukayyet anlamdaki zorunlu kılanın içine onun bilgisi girmemektedir. Bilgi tanımındaki zorunlu kılan, mukayyet anlamda kullanılmıştır. Bilgiyi zorunlu kılan; sağlıklı duyu, bedahet, âdet ve burhan olabilir.⁶⁷ Dolayısıyla bilmediğini bilmeyenin zorunlu kılanı bir yönden dayanıp, diğer yönden dayanmaması bununla açıklanabilir. Buradan yola çıkarak zorunlu kılan sebep devam ettiği sürece bilgi şimdi değişmez ve çelişğine ihtimali olmaz. Bilginin değişmemesi onu zorunlu kılan sebebe bağlıdır. Yine bilginin gelecekte çelişğine ihtimal olmaması onu zorunlu kılanın hatırlanmasına bağlıdır. Kişi zorunlu kılan sebebi hatırladığı müddetçe gelecekteki bilgi değişmeyerek devam edecektir. Zorunlu kılan sebebin ortadan kalkması ve müstakbelde unutkanın gerçekleşmesi ile bilginin kesinliği kaybolabilir. Amabu kayboluş bilginin güvenilirliğine zarar vermez. Gelecekte zorunlu kılan sebep hatırlansa ve kesin, değişmez bilgi elde edilmeyecek olsa işte geri gelmeyeş bilgiye güvenisarsacaktır. Dahası bilgiyi zorunlu kılan yakın sebep hatırlanır (geometri problemleri) ve uzak sebep (geometri ilkeleri) göz ardı edilse bile şu hal, bilginin kesinliğini zedelemeyecektir.⁶⁸

Bilmediğini bilmeyen kişinin bilgisini zorunlu kılan husus vardır ve bu husus sayesinde kişi hâlihazırda bilgisinden emindir. Burada sorun bilgiyi zorunlu kılan hususun yanlış olmasıdır. Nihai aşamada kişi ileride bu yanlış hususun realite ile örtüşmediğini anladığı anda bilgisi çelişğine doğru değişecektir.

On: Hüsâm Çelebi yedinci maddede “şüphe” ile ilgili açıklamalarını tekrar hatırlatarak, bu açıklamalar sayesinde sayılan üç kitap arasındaki farkın çözümlenebileceğini söylemiştir. Ayrıca Cürçânî'nin üçüncü (iii) kitaptaki “sanki” ifadesi, şüphenin tasavvur olduğu hakkında tereddütü değil, kesinliği belirtmek içindir.⁶⁹ Cürçânî'nin sözü edilen (iii) kitabındaki açıklamalarına bakılırsa şüphe ve vehimde hüküm/yargı olmadığı için tasavvur kapsamındadır. Zira yargı; en az yüzde ellinin üstünde olan bir önerme için geçerlidir. Şüphe yüzde elli sınırının tam ortasında kaldığı için, şüphenin içinde yargının bulunmadığı söylenmelidir. Vehim ise yüzde ellinin altına düştüğü için zaten, onun şüpheyeye oranla yargıdan oldukça uzaklaştığı daha açıktır.⁷⁰ Öte yandan Cürçânî tarafından tanımın mezhebe tatbik edilmesi onun tek kaldığı bir görüş değildir. Çelebi için ekolün genel duyarlılıklarına göre bilgi tanımına getirilen birtakım kayıtlar, Cürçânî'nin kendi görüşünü değil, ekolün görüşünü yansıtır.⁷¹

Sonuç

Kelam tarihini dönemlendirirken Osmanlı ulemasının üretimde bulunduğu, kabaca 14. yüzyıldan başlayan 19. yüzyıla kadar devam eden zaman aralığı bakımından o geniş evreye “Cem ve tahkik devri” denilmektedir. “Cem ve tahkik” adlandırması dönem içinde yazılan eserlerin içerikleri ayrıntılı araştırmalara konu edilmeksizin verilmiştir. Genel olarak İslâm düşünce tarihi ve özel olarak kelam ilmi bakımından bu çağ bir duraklama ve gerileme evresi olarak nitelendirilmiştir. Duraklamanın ve gerilemenin muhtevası kendinden önceki eserlerin birebir tekrar edilmesi ve yeni bir şeyin getirilmemesi olarak açıklanmıştır.

Osmanlı düşünce tarihine tekabül eden zaman aralığında bir yazım tarzı olarak şerh-haşiye veya müstakil risale yazmak bir gelenek haline gelmiştir. Her ne kadar bir

65 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*, 53^b.

66 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*, 54^a.

67 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/59.

68 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*, 54^b.

69 Seyyid Şerif Cürçânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid (Hâşiye-i Tecrîd içinde)*, thk. Altaş Eşref (Ankara & İstanbul: Vakfû'd-Diyaneti't-Türkiyye & Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (İSAM), 2020), 2/26.

70 Cürçânî, *Hâşiye-i Tecrîd*, 2/27.

71 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*, 55^a.

yazım türü olarak şerh ve haşiyelerin sadece metni anlaşılır kılmak için yazıldığı ileri sürülmüş olsa da bu yargılar çok kısıtlı verilerden hareketle verilmiş ve aslında her bir yazıdaki hedefin farklı olabileceği gözden kaçırılmıştır. Osmanlı düşünce dünyasını genişliği ve derinliği bakımından bir derya olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Bu makalede deryadan bir katre mesabesindeki Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin sadece bir bilgi tanımı etrafındaki karşılıklı eleştirilerine yer verilmiştir. Bu iki yazının içeriğine bakıldığında şerh-haşiye-risale yazımının tekrarlardan ibaret olmadığı görülecektir. İkirisale karşılıklı mütalaa ve müzareke edildiğinde karşılıklı fikirlerin çarpıştırıldığı ve yarıştırıldığı anlaşılacaktır. Risaleler dikkatlice incelendiğinde, Osmanlı ulemasının kendi sorularını soran ve yanıtlamaya çalışan eleştirel düşünceye sahip olduklarına kanaat getirilecektir.

Osmanlı düşünce kültürü kendi iç sorunlarını iç muhasebe yöntemiyle yeniden revize etmeyi başarmış gözükmektedir. Paradigmaya yöneltilen soru ve sorunları gözden geçirilmiş ve aksaklıklar sorgulama yolu ile giderilmeye çalışılmıştır. Makalede sözü edilen bilgi tanımı üzerine yazılan risaleler bu bağlamda temsil gücü yüksek büyük bir birikimden yalnızca bir örnekten ibarettir. Hatibzâde ile Hüsâm Çelebi arasında bilginin tanımına dönük gerçekleşen eleştiri yazıları önemli bir noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Buna göre Osmanlı düşüncesi ve bu düşüncenin taşıyıcı konumundaki büyük zihin haritası eleştirilerle yeniden tesis ve tahkim edilmiştir. Burada araştırması yapılan iki küçük risale, farklı fikirlerin öylece bırakılmadığını gösteren birer numune-i misaldir. Osmanlı düşünce dünyası yaklaşık yedi asırlık kurulu İslam düşüncesini tevarüs etmesi bakımından otorite isimlerin kitaplardaki ibarelere kimi zaman bağlı kalarak bir fikir inşa etme yoluna gitmiştir. Aynı yazarın farklı kitaplarındaki ibare farklılıklarına büyük bir titizlik gösterilmesi bunu göstermektedir. Gerçekten de bu husus, büyük resimdeki orman yerine küçük ağaçlara takılı kalınmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan Hatibzâde'nin bilgi tanımını on açıdan eleştirmesine rağmen yeni bir bilgi tanımı önerisinde bulunmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye karşı eleştirilerine bakıldığında daha çok kavramların katmanlarını ve ayrımlarını dikkat-i nazara vererek tanımın zayıflıklarını gidermeye çalıştığı görülmektedir. Mesele Çelebi'nin saf idrak ve eşitlik durumunda kalmak gibi şüpheye farklı açılardan bakılabileceğine işaret etmesi, yine zorunluluk (*mûcib*) kavramının mutlak ve sahih olarak ikiye ayrılmasını göstermesi önemli katkılar olarak görülmelidir.

Son tahlilde herhangi bir tanımın olumlu cümle yapısı ile bitirilmemesi gerçekten bir sorundur. Çünkü bir şeyin ne olmadığını göstermek onun ne olduğunu göstermek için hiçbir zaman yeterli gelmez. Eleştiriler çerçevesinde söylenecek olursa "çelişige ihtimali olmayan" ibaresi bilgi tanımını zor duruma düşürmüş gözükmektedir.

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman - Erdinç, Ziya. "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 7-38.
- Alper, Ömer Mahir. "Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, 257-303.
- Apaydın, Yasin. *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Attar, Hasan b. Muhammed. *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîbi'l-mantık ve kelâm*. Kahire: Matbaat-ı Mustafa el-bâbü'l-Halebî, 1355.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Nesefî Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 3-20.
- Bozkurt, Mustafa. "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/1 (2008), 253-274.
- Cîzâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâkî. *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif: Mevâkif Şerhi (metin-çeviri)*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid (Hâşiye-i Tecrîd içinde)*. thk. Altaş Eşref. 3 Cilt. Ankara & İstanbul: Vakfû'd-Diyaneti't-Türkiyye & Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (İSAM), 2020.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantikî Yapısı: -İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Erdinç, Ziya. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXIV/42* (2019), 257-286.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi VII/2* (2021), 157-194.
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd. *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Haklı, Şaban. "Fahredden er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". ed. Ömer Türker - Osman Demir. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, 423-452.
- Hasan Çelebi, Muhammed Şah Fenârî. *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Hatibzâde, Muhyiddin Mehmet. *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 188^b-190^a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214, 1^b-28^a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 115^a-132^b.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye fî mâ yeteallak bi- ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*. 3244, İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 49^a-55^a.
- Îcî, Adudüddin. *Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kaş, Murat. "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi IV/3* (2018), 49-81.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-. *Tebziratü'l-edille fî usulî'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Özbakir, Mevrure Hanife. "Hatîbzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kilitbahir* 18 (21 Mart 2021), 81-100.
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 39-63.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâli'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 135-156.
- Polat, Murat. "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (ö.926/1520) 'Risâle fî Raksi'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fıkhî Açından Bakış". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*, 597-612.
- Polat, Murat. "Tahkîku 'Risâle fi Raksi'l-Mutasavvıfe' li-Hüsâm Çelebi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 131-170.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2010.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâ'i'd-devleti'l-osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsid*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları (İSAM), 2010.

Ön Kontrol Formu
Article Preliminary Review Form

Makale Adı Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde
Title of the article Tenkidi

İncelenen Hususlar	Evet <i>Yes</i>	Kısmen <i>Partially</i>	Hayır <i>No</i>
Makale başlığı incelenen konuyu tam olarak yansıtıyor mu? <i>Does the article title reflect the subject matter studied accurately?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Makalede kullanılan başlıklandırma formatı İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun mu? <i>Does the title format used in the article conform to the Isnad Citation Style?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Öz, yeterli ve uygun mu? <i>Is the Turkish abstract of the article adequate and appropriate?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Anahtar Kelimeler makale içeriğini tam olarak yansıtıyor mu? <i>Does the Turkish Keywords reflect the content of the article accurately?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Abstract yeterli ve uygun mu? <i>Is the abstract of the article adequate and appropriate?</i>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Keywords uygun olarak seçilmiş mi? <i>Does the specified English Keywords reflect the content of the article accurately?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Arapça özel isimlerin imlasında İSNAD'a uyulmuş mu? <i>Does the author follow the Isnad Citation Style on writing the names of Arabic works?</i>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Müracaat edilen âyetlerin kaynak gösterimi İSNAD'a uygun mu? <i>Does the source presentation of the applied verses conform to the Isnad Citation Style?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Müracaat edilen hadislerin kaynak gösterimi İSNAD'a uygun mu? <i>Does the source presentation of the applied hadith conform to the Isnad Citation Style?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Çalışmada kullanılan Kısaltmalar, İsnad Atıf Sistemi'ne uygun mu? <i>Abbreviations used in the study do they conform to the Isnad Citation Style?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Atıf ve alıntılar uygun mu? <i>Is the footnotes of the article prepared in accordance with citation style?</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Kaynakça İSNAD'a uygun olarak hazırlanmış mı? <i>Is the bibliography of the article prepared in accordance with the Isnad Citation Style?</i>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Editörün Ön İnceleme Notu: Makale metni, Dergi Yazım İlkeleri ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından incelenmiştir. Eksik veya hatalar var ise metinde belirtilmiş ve her bir hata türünde hatalı yazım **SARI** ile doğrusu **YEŞİL** metin vurgu rengi ile işaretlenmiştir. Metinde olabilecek diğer hatalar veya eksikliklerin tarafınızdan tashih edilebilmesi metni güçlendirecektir.

Not: Makalenin genelinde tekrar eden hatalar var. Bundan dolayı hataların tamamına değil bir kaçına örnek olması için işaret ettik. İlgili öneriler göz önünde bulundurularak makalenin tamamının yeniden gözden geçirilmesi tavsiye edilir.

Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Celebi'nin Hatibzâde Tenkidi

Mustafa Bilal Öztürk

Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi (ROR ID: 00dbd8b73)

İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı,
PhD, Research Assistant, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology,
Basic Islamic Sciences Department of Kalâm,
İzmir, Turkey
gocmenbey@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6879-2620

Critique Of The Criticism: Hüsâm Celebi's Criticism Of Hatibzâde In The Context Of The Definition Of Knowledge

Abstract

The definition and nature of knowledge changes according to schools and thinkers in Islamic thought. There is a section that claims that absolute knowledge cannot be defined by considering it a priori. However, according to the great majority, knowledge is theoretical and therefore its definition can be made. In the history of kalam, many definitions of knowledge have been made and criticized. In the article, the definition of knowledge as "an adjective that obliges to differentiate" will be investigated. According to this definition, another important feature of knowledge is that differentiation is not likely to contradict. In the final analysis, the category of knowledge is an adjective. Through the agency of this adjective, the subject knows. Knowledge is a separation activity. For something known to be knowledge, it must be certain and not probable. An imprecise understanding is not considered knowledge according to theologians. Information should never be wrong and should not be falsified in the future. This kind of knowledge definition, which was presented perfectly in the theological books of the late period, was criticized by Hatibzâde (d. 901/1496) from ten aspects. Hüsâm Celebi (d. 926/1520), on the other hand, found all ten criticisms of Hatibzâde weak in different aspects. Celebi found all ten criticisms of Hatibzâde weak in different aspects. In the article, first Hatibzâde's criticisms will be explained in order, then Celebi's counter-criticisms will be examined in turn. Strengths and weaknesses in the statements of the parties will be pointed out.

Keyword: Kalâm, Hüsâm Celebi, Hatibzâde, *Risâla fî ta'rîfî'l-'ilm*, Knowledge.

Açıklamalı [MOK1]: Yazar ve kurum bilgisi yazımın İsnad atıf sistemine uygun şekilde yazılması önerilmektedir. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/akademik-yazim/3-yazar-ve-kurum-bilgisinin-yazimi/>

Açıklamalı [MOK2]: İngilizce ve Türkçe özet arasında yaklaşık 100 kelimelik bir fark var. Bunun en aza indirilmesi ve öz kısmının 200 kelime ile sınırlandırılması önerilmektedir.

Açıklamalı [MOK3]: Bu kısmın silinip Türkçe özet yukarıya alınması gerekmektedir.

Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi

Öz

İslam düşüncesinde ekollere ve düşünürlere göre bilginin tanımı ve mahiyeti değişmektedir. Mutlak bilgiyi bedihi sayarak tanımlanmayacağı iddiasında olan bir kesim vardır. Ancak kahir ekseriyete göre bilgi nazardır ve bu nedenle tanımı yapılabilir. Kelâm tarihinde pek çok bilgi tanımı yapılmış ve eleştirilmiştir. Makalede “temyizi zorunlu kılan bir sıfat” şeklindeki bilgi tanımı araştırılacaktır. Bu tanıma göre bilginin diğer önemli özelliği, temyiz çelişğe ihtimali olmamasıdır. Nihai tahlilde bilginin kategorisi bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde özne bilmektedir. Bilgi bir ayırıştırma faaliyetidir. Bilinen bir şey, bilgi sayılması için kesinlik taşımalı ve ihtimal taşımamalıdır. Kesin olmayan bir idrak, kelâmcılara göre bilgi sayılmamaktadır. Bilgi asla yanlış ihtimali olmamalı ve ileride yanlışlanmamalıdır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarında kusursuz olarak takdim edilen bu bilgi tanımı Hatibzâde (ö. b. 901/1496) tarafından on açıdan eleştirilmiştir. Buna karşın Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520), Hatibzâde'nin on eleştirisinin tamamını farklı açıdan zayıf bulmuştur. Makalede ilk önce Hatibzâde'nin tenkitleri sırası ile izah edilecek, ardından yine sırası ile Çelebi'nin karşı eleştirileri incelenecektir. Tarafların açıklamalarındaki güçlü ve zayıf yönleri işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hüsâm Çelebi, Hatibzâde, *Risâle fi ta'rifi'l-ilm*, Bilgi.

Giriş

Varlık, bilgi ve değer alanlarını araştırma konusu yapan kelâm ilmi, bir bakıma kavramlar ve yargılar üzerine kuruludur. Kuruluşundan itibaren kelâmcılar kavram haritasına ve tanımlarına, özellikle bilgi meselesine önem vermişlerdir. Kelâm ilminin erken döneminden başlayarak geç dönemine doğru ilerleyen süreçte bilgi tanımı sürekli güncellenmiştir. Farklı düşünce ekolleri tarafından yapılan bilgi tanımları sürekli eleştirilmiştir.¹ Müteahhir dönemde kaleme alınan kelâm kitaplarının kahir ekseriyeti epistemoloji ile başlatılmıştır.² Burada bilginin tanımı, kapsamı, imkânı araştırılmış, ilaveten bilginin taksim ile bunun üzerine bina edilen nazar, delil türleri, delil-medlül irtibatı vb. kavramların tarifine hassasiyet gösterilmiştir. İlahiyat, nübüvvet ve değer konularının bir yönüyle ontoloji, diğer yönüyle epistemoloji ile irtibatları kurulmuştur. Kavramlara yüklenen anlamlar, kurulacak yargıların yönünü de belirlemiştir.

İslam düşüncesi başından itibaren kavramlara ve yargılara titizlik göstermiştir. Konuyu belirginleştirmek için *mevzu*, konudaki sorunu araştırmak için *mesele* ve araştırmanın ilkelerini göstermek için *mebâdî* olmak üzere yöntemde üç yönlü aç benimsenmiştir. Müttekaddim-müteahhir dönem farkı gözetilmeksizin sözü edilen yöntemin izlerini, bilgi hakkında yapılan incelemelerin kendisinde takip etmek mümkündür.³

Mantık biliminde bilgiyi tasavvur ve tasdik diye taksim etmek ne kadar önemli ise kelâm da bilginin zarûri ve kesbî ayrımı o kadar önemlidir. Kelâm kitaplarına varlık veya bilgi ile başlamak müttekaddim ile başlayan müteahhir dönem kelâmcılarıyla devam ettirilen bir gelenek olmuştur. Bilginin hakikati, tanımı, zarûri-kesbî ayrımı, bu iki bilgi türünün birbirine dönüşüp dönüşmeyeceği, bilginin mertebeleri, bir bilginin iki bilinene ilişmesi, bir şeyin yönüyle bilinen diğer yönüyle bilinmeyen olabilmesi, bilinensiz bilginin imkânı temel tartışma başlıklarıdır.⁴

¹ Adnan Bülent Baloğlu, “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'in en-Nesefi Örneği”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 8. Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII 12/1 (2008), 259.

² Mehmet Sait Özervarlı, “Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 49.

³ Müttekaddim dönemin bilgi anlayışının geniş bir biçimde araştırılması için bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 50.

⁴ Fahreddin er-Râzî'nin katkılarında temas edilerek, İbn Sînâ özelinde yazılan bir araştırma için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları (İSAM), 2010), 173.

Açıklamalı [MOK4]: Bazı yerlerde “kelâm” bazı yerlerde “kelâm yazıldığı göze çarpmaktadır. Metinde yazım şekli hususunda bir kılık olması önerilmektedir.

Mütekaddim ve müteahhir İslam kelimacıları ve felsefecileri, kendilerini bir önceki dönemden bağımsız görmemişlerdir. Düşüncelerinde kendinden öncekilerin ilmi katkıları kesinlikle göz ardı etmemişlerdir. Elbette bu, gelenek tarafından aktarılan birikimin tümüyle katıksız benimsendiği anlamına gelmemektedir. Kendinden önce üretilen bilimsel çabalara bigâne kalmak ile onları düşüncenin konusu yapmak ve eleştiri süzgecinden geçirmek birbirinden farklıdır. Bu hassas ayırım, belirli bir bilinç düzeyini ve farkındalığını göstermektedir. Klasik kelam-felsefe kitaplarının herhangi bir meselesinde bu bilinç düzeyini görmemek imkânsızdır. Kitapların özellikle hacimli, derinlikli ve uzun soluklu (*mutavvel*) olanlarında bir tür düşünce tarihi okuması yapıldığı göze çarpmaktadır.

Bu bağlamda bilginin tanımı, kaynakları, imkânı, doğruluk ölçütleri, düşüncenin mahiyeti, doğru düşünmenin şartları, doğru düşünmenin doğru bilgi ile ilişkisi, bilginin zihinle, hariçle ve *nefsü'l-emr* ile mutabakatı kelam kitaplarında tartışılanlar arasındadır.

İslam düşüncesinin müteahhir döneminde öne çıkarılan ve mantık kuralları bakımından doğruya en yakın kabul edilen bilgi tanımına nasıl ulaşıldığı önemlidir. İslam düşünce tarihi boyunca bilgi tanımına yönelik verilen uğraşları ve çabaları görmeksizin, ulaşılan son noktayı anlamak zordur. Son noktayı anlamak, ilk noktadan itibaren gelişim ve değişim seyrini doğru anlamaya bağlıdır. Üretilen çeşitli bilgi tanımlarına yöneltilen eleştiriler, aslında ulaşılmak istenen bilgi tanımını göstermektedir.⁵ Bu eleştirileri değerlendirmeye geçmeden önce mutlak bilginin mahiyeti bir kelimacı için neden önemlidir? Sorusu çözümlenmelidir.

Kelimacılar, inanç ve bilgi arası ayırımın farkındadır. İnançlar inanç olmak bakımından tartışmaya açık değildir. İnsan, akıl, düşünce ve bilgi zeminine taşımaksızın inançları tartışmaya çalışmak, havanda su dövmeye benzemektedir. İnançları düşünce ve bilgi alanına taşımak, sadece onlardan kurtulmak amacıyla yapılmaz. İnançtan bilgiye doğru geçiş, bilgiden inanca doğru geçişi denetlemek için yapılır. Bilgiyi öne almak, inançları ötelemek, kötülemek, küçümsemek demek değildir. Olsa olsa inançları, bilgi üzerine inşa etmektir. İnançları düşünce-bilgi zeminine çekebilmenin ilk adımı onları bilginin konusu kılmaktan geçmektedir. İlk adım öznel alanı, nesnel alana taşımak olarak da görülebilir. İnanç ile bilgi ayırmaları olmak birlikte ortak yönleri de vardır. İnanç ve bilgi her ikisi de insanla ilişkilidir.⁶ İnsanın gönül-akıl, iman-düşün yetilerine ait fonksiyonlardır. Kimi düzeylerde inanç-bilgi ayırımını gözetebilmek oldukça zordur. Fakat herhâlükârda inançlar, öznel ve nedensiz olabilmektedir. Ancak bilgi nesnel ve nedenli olmak zorundadır. İnanç inanç olması bakımından doğru ve yanlışın konusu olmaz iken, bilgi doğru ve yanlışın konusudur. İnançları bilginin konusuyapabilmek için ise bilginin ne olduğunu bilmek, bu yönde çaba sarf etmek ve önceden sarf edilen çabaları değerlendirmek, eleştirmek önem arz etmektedir.

1. Eleştirisi Yapılan Bilgi Tanımı

Müteahhir dönem kelâm edebiyatına damgasını vuran, **kelâm**-felsefenin düşünce tarihinde yapılan bilgi tanımlarına yöneltilen eleştirilerin neticesinde yanlışsız ve kusursuz bir bilgi tanımına ulaşıldığı İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249), Adudüddin İcî (öl. 756/1355) tarafından açıkça ileri sürülmüştür. Bu ikisine göre bilgi: “*Çelişğe ihtimali olmayan ayırtırmayı zorunlu kılan bir sıfattır*”. Bu tanım mantık kuralları çerçevesinde doğruya en yakın olması bakımından kimi yerde *esahhut-ta'rif*,⁷ kimi yerde *ta'rifü'l-muhtâr* payesine layık görülmüştür.⁸ Bu ikisine göre bilginin cinsi ve kategorisi sıfattır. Bilgiyi sıfatla açıklamak bilginin bilen özne ile bağlantısı kurmak için kaçınılmazdır. Her sıfatın bir işlevi olduğu üzere bilgi sıfatının da özneye katkısı ona temyiz yeteneği

Açıklamalı [MOKS]: Kelime aralarındaki aralığın birden fazla olduğu görülmektedir. Bu hususu göz önünde bulundurarak ilgili kısımların düzeltilmesi önerilmektedir.

⁵ Teftâzânî bağlamında müteahhir dönemin bilgi serüvenine ışık tutan araştırmalar için bk. Süleyman Akkuş - Ziya Erdiñç, “Sa'düddin Teftâzânî'de Bilgi Teorisi”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 13; Ayrıca Ziya Erdiñç, “Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXIV/42* (2019), 263.

⁶ Ziya Erdiñç, “Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanı Nefsin Varlığı ve Hakikati”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi VII/2* (2021), 182.

⁷ Adudüddin İcî, *Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/184. (Metin İbnü'l-Hâcib'in) ???

⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif: Mevâkif Şerhi (metin-çeviri)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/171. (Metin Adudüddin İcî) ???

sağlamasıdır. Bilgi sıfatı öznesine ayırıştırma özelliği kazandırmaktadır. Bilgi ile bilen arası bağlantının düzeyi öznenin kimliğine göre değişkenlik arz etmektedir. Bilen Tanrı olduğunda bilgi sıfatının içeriği zorunlulukla doldurulur. Bilen, Tanrı dışındakiler olduğunda ise bilgi-bilinen bağlantısında vesileci-ilişkisel nedene dayalı (*âdet*) irtibat biçimi öngörülmektedir.

Tarife getirilen “temyiz” kelimesiyle idrak dışındaki tüm sıfatlar dışarıya çıkarılmıştır. Temyiz; öznenin idrakindeki ayırma/ayırıştırma faaliyetidir. Öyleyse bilgi anlamlar arasını ayırıştırma işlemidir. Özne ile ilişki olan temyiz kelimesini temeyyüz şeklinde okumak yanlıştır. Zira temeyyüz ayrılmak anlamıyla nesnede gerçekleşir, öznenin değil. Sözelimi herhangi bir nesne siyah sıfatı ile beyaz sıfatından ayrılmaktadır.⁹

Tanımda geçen sıfat, zorunluluk, temyiz kelimeleri bilgiyi; zan, kuşku, cehl-i mürekkep ve taklit gibi diğer türlerden ayırıştırma işlemidir. Kelâm terminolojisinde bilgi kesin olmakla kayıtlanmaktadır. Çünkü kelâm sisteminin idealine göre kesin bilgiye ulaşılmalıdır. Yalnızca kesin bilgiyi bilgi saymak, kelimelere özgü bir yaklaşımdır. Onlara göre bir şeyi bilmek; sanmaktan, kuşulanmaktan, bilmediğini bilmemekten ve taklit etmekten farklıdır. Bu farkı göstermek için bilgi tanımına “çelişğine ihtimali olmamak” ilavesi eklenmiştir.¹⁰ Sözelimi “Ahmet canlıdır” yargısını bilen birinin bilgisi, Ahmet canlı kaldığı sürece çelişği olan “Ahmet ölüdür” yargısına izin vermez, vermemelidir. Bilindiği üzere zan ve kuşku an itibarıyla çelişğine ihtimal taşırken, cehl-i mürekkep ve taklit gelecek bakımından çelişğine ihtimal taşımaktadır.¹¹ Diğer tabirle zan ve şüphe edenin bilgisi her an değişime açık iken, bilmediğini bilmeyen veya taklit ile bilen birinin bilgisini değiştirmek zaman alır. Sonuç itibarıyla sayılan dört çeşit bilgi türü çelişiklerine ihtimal vermektedirler.¹²

Seyyid Şerif Cürçânî ise İcî'nin bilgi tanımı tercihine açıktan bir eleştiri yönelmese de imalı yeni teklifi, örtük bir eleştiri olarak okunabilir. Cürçânî bilginin mahiyetini açığa çıkaran doğru tanımın; “her kimde bulunursa bulunsun mezkûru tecelli ettiren bir sıfat” olarak yapılmasında bulunmuştur.¹³ Muhtemelen Cürçânî bu tanımı, Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebşiratü'l-edille*'sinden almıştır.¹⁴ Tanımdaki “mezkûr” dile getirilebilmeyi ifade etmekte; mevcut, madum, mümkün, müstahil olmak üzere ontolojik, ayrıca müfret, mürekkep, tümel, tikel olmak üzere her türlü epistemik alanı kapsamaktadır. Benzer biçimde bulanık, karışık her türlü bilmek türünü dışarıda bırakan “tecellî” tam inkişaf sağlamaktadır. Dolayısıyla tam inkişaf sayesinde tanımdan zan, cehalet, bilmediğini bilmemek (*cehl-i mürekkep*) ve ayrıca doğruyu taklit edenin itikadı dışarı atılmıştır. İster doğru, ister yanlış taklit olsun, her taklitte kalp bağlanmaktadır, ancak bu bağlılıkta dış açılım (*inkişaf*) ve iç açılım (*inşirah*) bulunmaz.¹⁵

Açıklamalı [MOK6]: Metnin tamamında arapça eser isimlerinin transkripsiyonlu yapılması önerilmektedir. Makalede birlik sağlanması için bu hususu önemlidir.

Açıklamalı [MOK7]: İfadedeki anlatım bozukluğunun düzeltilmesi önerilmektedir.

⁹ Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamid Ferhâri, *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsîtâne Kitabevi, 2009), 92.

¹⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/171.

¹¹ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. İbrahim Şemseddin (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/57.

¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 1/59.

¹³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/177.

¹⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî bu tanımı İmâm Mâtürîdî'ye nispet etmiştir. Nesefî'nin aktarımına göre Mâtürîdî tam olarak sözü edilen düzen ve sıra içinde bu tanımı kitaplarında vermemiş, ancak tanıma işaret etmiştir. **Detaylı bilgi için bk.** Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usulî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 1/19.

¹⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/177.

Açıklamalı [MOKS]: Vefatlar yazılırken öl. ibaresinin tercih edilmesi ve makalenin geriye kalan kısımlarında bu hususun uygulanması önerilmektedir.

Tüm bunlarında ardından Hatibzâde'nin (ö. 901/1496) *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* çerçevesinde bilgi tanımına ilişkin eleştirileri özetlenecek,¹⁶ bilahare Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520)¹⁷ *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde'*¹⁸ isimli çalışması bağlamında karşı eleştirileri araştırılacaktır.¹⁹ Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* çalışmasını kendi eserinde birebir verir, ardından "ben derim ki" diyerek kendi görüşlerini açıklar.²⁰ Yapılan karşılaştırmalar neticesinde Çelebi, Hatibzâde'nin risalesini uzatma-kısaltma yoluna gitmeden olduğu gibi vermekte olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle Çelebi'nin bulunan tek nüshasına dayalı bir biçimde araştırma yürütülecektir. Risâlede birden başlayarak ona kadar giden eleştiriler sıra ile verilmiştir. Bu nedenle takip kolaylığı sağlamak adına makalede bu sıra numaraları aynen korunmuştur.²¹

2. Hatibzâde'nin Bilgi Tanımı Eleştirisi

Bir: Tanımın kaplam sorunudur. Şayet bilgi; anlamlar arasında, çelişğine ihtimali bulunmayacak biçimde ayırt etmeyi zorunlu kılan bir sıfat ise burada duyulara (*mahsûsât*) ilişkin tasavvurlar dışarıda bırakılmış, demektir. Oysa dil, din, tarih ve gelenek gibi her bakımdan duyuya/nesneye ilişkin tasavvura bilgi denilmektedir. Mesela "Zeyd'i bildim" denir. Zaten ihsası bilgi kabul etmeyenler bile duyulanlara ilişkin bilinen tasavvurları bilgi saymaktadırlar. Onlar için ihsas bilgi değildir, ama mahsus bilgidir. Öyleyse ister gerçekliğin ve realitenin kendisine (*nefsü'l-emr*) göre, isterse duyumsananlara ilişkin tasavvuru bilgi sayanlara göre olsun sözü edilen tanım kapsamı gerekeni kapsamamıştır.²²

¹⁶ Hatibzâde'nin bilgi tanımına yönelik eleştirilerini birden ona kadar sıralı bir şekilde analiz eden bir çalışma yapılmıştır. Mebrure Hanife Özbakır, "Hatibzâde'nin el-Mevâkif'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri", *Kilitbahir* 18 (21 Mart 2021), 89. Hatibzâde'nin eleştirileri bağlamında sözü edilen çalışmadan farklı düşünülen hususlara bu makalede işaret edilecektir.

¹⁷ Taşköprizâde, Hüsâm Çelebi'nin vefat tarihini vermiş; *Hâşiye: Şerhu't-Tecrid*, *Hâşiye: Şerhu'l-Vikâye*, *Risâle fi istihlâfi Hatib, Risâle fi Cevâzi'z-Zikri'l-Cehri* adlı eserlerinden bahsetmiş ancak burada *Hâşiye ala şerhi'l-Mevâkif fi ta'rîfi ilmi'l-kelem* ve nüshalarda bunun ardına gelen bilgi tanımı ile ilgili çalışmasına değinmemiştir. Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâ'î'd-devleti'l-ösmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 610. Ayrıca akademik bir araştırma, [Veliyüddin, 3244, 41^b-48^b] nüshasının [41^b] varacağına düşülen önemli nota binaen eseri Hüsâm Çelebi'ye nispet etmiştir. Levent Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 465. Başka bir çalışma ise Adana İ Halk Kütüphanesi [01, Hk 115/2] koleksiyonuna dayanarak *Risâle fi ta'rîfi ilmi'l-kelem* eserini Hüsâm Çelebi'ye izafe etmiştir. Murat Polat, "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (ö.926/1520) 'Risâle fi Raksî'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Müsikî ve Semaya Fikhî Açıldan Bakış", *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dini Müsikî Sempozyumu*, (2017), 601. Mevâkif haşiyesi veya kelim ilminin tanımına yönelik bu eserin mütemmim parçası, bilgi tanımı ile ilgili risale olmalıdır. Kelam ilminin tanımı Hüsâm Çelebi'yi bilginin tanımını araştırmaya sevk etmiş gözükmektedir.

¹⁸ Risâlenin [Veliyüddin, 3244, 49^a-50^a] olmak üzere tek el yazma nüshası tespit edilmiştir. Risâlenin adı nüshanın zahresinden alınmış, eserin Hüsâm Çelebi'ye ait olduğu yine bu nüshanın [41^b]de kayıt edilen not sayesinde belirlenmiştir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244.), 41^b.

¹⁹ Hüsâm Çelebi'nin *Tecrid hâşiyesi* bağlamında varlık felsefesine (umûr-ı âmme) temas eden bir araştırma için bk. Yasin Apaydın, *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 276.

²⁰ Hüsâm Çelebi'nin sıkı bir Hatibzâde eleştirmeni olduğuna dair güçlü işaretler vardır. Onun *Tecrid hâşiyesi*'nin derkenâr notlarına bakılırsa pek çok yerde Hatibzâde'yi hedef aldığı görülecektir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi'l-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214), 1^b. Ayrıca bk. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi'l-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844), 125^b.

²¹ Hüsâm Çelebi'nin iki risalesi üzerine tahkik çalışması yapılmıştır. Kilisenin hukuki düzenlemesi hakkında yapılan bir çalışma için bk. Levent Öztürk, "Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâli'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 142. Sufilerin sosyal yaşamdaki sürecini ilgilendiren başka bir çalışma için bk. Murat Polat, "Tahkiku 'Risâle fi Raksî'l-Mutasavvıfa' li-Hüsâm Çelebi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 147.

²² Muhyiddin Mehmet Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

İki: Hatibzâde'nin ikinci itirazı tanımın işlem sorunudur. Zira yapılan bilgi tanımı, muhtevasına girmemesi gerekenleri içine almıştır. Hatibzâde'ye göre İcî ve Cürçânî'nin kelam-felsefe ve mantık gibi farklı kitaplarına bakıldığında bilgi tanımında kullanılan *temyiz*; "kendisi ile inkişaf olunan" anlamına gelmektedir. Kendisi ile inkişaf olunan bilgi; tasdik bakımından İka ve intizadır, tasavvur bakımından ise mutabık surettir. Şu halde bilgi tanımı içine almaması gereken unsurları içine almış gözükmektedir. Hatibzâde burada hem zihin, hem duyum açısından örnek vermektedir. Duyulardan başlanılacak olursa; kişi göz organını, görülebilen bir nesneye doğru yönelttiğinde, bunun dışında başka bir şey kullanmasına gerek kalmaksızın görünenin suretini/görüntüsünü o kişi zorunlu olarak elde etmektedir. Sözü edilen suretin elde edilmesi göz kullanımının zorunlu kılmasından başka bir aracıya bağlı olmaksızın gerçekleşmektedir. Aynı şeyler başka duyu organları için de geçerlilik arz etmektedir.

Duyumdan teorik zihin düzeyine gelinirse kesin olarak işleyen bir süreç vardır. Doğru düşünmenin veya sahih nazarın kendisi bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Mesela "evren sonludur" önermesi anlaşıldığı takdirde zorunlu bilginin ortaya çıkması için başka bir düşünme safhasına gerek yoktur. Benzer bir durum "bir ikinin yarısıdır", önermesine yönelen bir zihin için de geçerlidir. Görüldüğü üzere bilginin sağladığı temyizi, doğru düşünme de sağlamaktadır. Yani bilgi, doğru düşünceden ayrıştırılmamaktadır.²³ Ancak bilginin, doğru düşünmekten başka olduğu söylenmektedir. Hatibzâde'ye göre bilgi tanımı, farklı oldukları halde kapsamaması gerekenleri içine almıştır. Bunlar tasdik bakımından doğru düşünmek, tasavvur bakımından ise duyu algılarının suretleridir. Tanım bu ikisini kapsadığı için sorunludur. Çünkü bilgi aracsız temyiz sağlamakta, doğru düşünce veya duyu organını kullanmak da tek başına aracsız temyizi sağlamaktadır. Her temyiz bir bilgi olduğuna göre diğerleri de bilgi tanımında yer almaması gerektiği halde almış demektir.²⁴

Üç: Hatibzâde, Cürçânî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*'sındaki ifadesinden güç alarak bilgi tanımında istihdam edilen *temyiz*in tasavvur bakımından mutabık suret olduğunu belirtmiştir.²⁵ Fakat temyize suret/form anlamını vermek, Hatibzâde'ye göre bilgi tanımını sorunlu hale getirmektedir. Tanım sahiplerinin ekolüne göre zihni varlık teorisi yadsınmaktadır.²⁶ Zihni varlık teorisi bağlamında bir anlamı olan suretin zihinde hâsıl olmasının, kendi başına bir anlamı kalmayacaktır. Hatibzâde'ye göre zihni varlığı kabul etmeyip yalnızca suretin husulünü kabul etmek yanlıştır.²⁷ Çünkü teorinin tamamını dışlayıp içindeki tek bir ögeyi cimbızlayarak çekip çıkarmak, bağlam içinde anlamı olan unsuru anlamsız bırakır.²⁸ Şu halde Hatibzâde için tanımın ilâhî ilmi kapsamama sorunu çıkmaktadır. Şayet bilgi, suretin temyizi ise temyiz artmasıyla

²³ Fahreddin er-Râzî, nazar faaliyetinin bilgiyi içerdiğini ve ikisini birbirinden tamamen ayırmadığı bildirmiştir. Genel kabule göre ilişkisel (*âdet*) nedenden ötürü düşüncenin ardından bilgi elde edilmektedir. Ancak bunu ifade edenler aslında doğru düşüncenin kendi içinde bilgiyi tazammun ettiğini açıklamıştır. "Tazammun"un anlamı; nazarî bilginin nazara bağlanması, nazarın da zarûrî bilgiler dolayımında dolaşım olmasıdır. bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Fûde (Beirut: Dârü'z-Zehâir, 2010), 1/188.

²⁴ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* (1459), 188^b.

²⁵ Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İmîyye, 2004), 1/187.

²⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi (metin-çeviri)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/543.

²⁷ Hatibzâde burada İbn Mübârekşâh (ö. 784/1382) ile aynı düşünmektedir. Bkz. Murat Kaş, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2018), 55. Ayrıca Fahreddin er-Râzî'nin husul görüşü ile zihni varlık görüşüne yönelttiği eleştirilerin benzer olması, Hatibzâde'nin husul ile zihni varlığın ayrılmayacağı yönündeki tespitini doğrular niteliktedir. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 66. (Özellikle 75. dipnot)

²⁸ Kelâmî sistemi temsil eden Fahreddin er-Râzî kimi kitaplarında zihni varlığı eleştirmiş, kimilerinde ise kabul etmiştir. Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", ed. Ömer Türker - Osman Demir, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (2013), 439. İletirli yayınların yazımı için İsnad sistemine başvurmanız önerilmektedir. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/isnad-dipnotlu/3-kitap-bolumu/3-1-kitap-bolumu-editorlu-eserde/>) Buradan onun tadil edilmiş bir zihni varlık teorisine ulaşmaya çalıştığı çıkarılabilir.

kendinden sıralı sonsuz suretlerin hâsıl olması gerekmektedir. Fakat bu, yanlışlığı üzerinde uzlaşmış teselsüle yol açacaktır. Hakikaten ilâhî ilimde temyiz edilmiş suret var ise sonsuz ilim, sonsuz suretlerin varlığını gerektirecektir.²⁹

Dört: Hatibzâde tanımında kullanılan kelimelerin hakiki anlamının dışına çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. *Temyiz* kelimesi buna bir örnektir. Temyizin ilk anlamı izah ve inkişaftır, söylendiği gibi “kendisi ile inkişaf olunan” değildir. Tanım sahipleri ibarede bunu gerektirecek bir karine olmadığı halde temyiz kelimesini, hakiki anlamdan çıkararak mecazi anlama getirmiştir. Peki bu hamleyi neden yaptılar? Çünkü temyiz, izah ve inkişaf anlamında ise bilgi tasavvur ve tasdik ile özdeş halde geleceği, bilgi o ikisinden ayrıştırılamayacağı için geçersiz olacaktır. Hatibzâde’ye göre doğrusu da **budur. Ancak** tanım sahipleri *temyize*; “kendisi ile inkişaf olunan” anlamını vermiş, böylece temyiz tasavvurda sureti, tasdikte ise ika ve intizayı gerektiren bir sıfat olmuştur.³⁰ Hatibzâde’ye göre bu bir zorlamadır ve ibare bunu desteklememektedir.³¹

Beş: Bilgi tanımında geçen “zorunlu kılan” ifadesini Cürçânî, “âdeten” zorunlu kılan diyerek daraltmıştır.³² Hatibzâde’ye göre zorunluluğun “âdet” ile daratılması, tanımın ilâhî ilmi dışarıda bırakmasına yol açmıştır. Tüm mükemmelliklerin kendisinde bilfiil zorunlu halde bulunduğu Tanrı’nın ilmi, tanımdaki daraltma sonucu kapsam dışına çıkarılmıştır. Bilindiği üzere belirli bir ihtimal ve potansiyel içeren “âdet”in Tanrı’da kesinlikle olmaması gerekmektedir. Dahası Hatibzâde için Cürçânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta başvurduğu daraltma hamlesi anlamsızdır. Çünkü bu (*Şerhu’l-Mevâkıf*) kitapta temyize, izah ve inkişaf anlamı verilmiştir.

Her ekole göre bilgi; bilinenin inkişaf etmesini hakiki olarak zorunlu kılmaktadır. Akıl sahibi hiç kimse bilinenin inkişaf etmediği bir bilginin elde edilmesini doğru bulmaz. Yani bilgi varsa kesinlikle bir bilinen olmalıdır, bilineni olmayan bir bilgi olmaz. Öyleyse bilgi, hakiki inkişaf halinden başka bir şey değildir. Bu hakikati “âdet” seviyesine düşürmek, bilgiyi inkişaf halinden ayrı başka bir şeye dayandırmak anlamı taşır. Anca bu son tümce, inkişafsız bir bilginin elde edilmesine imkân verir ki bu yanlıştır.

Öte yandan Hatibzâde, Eş’arî öğretinin “*her şey aracıdır Allah’a dayanır*”³³ şeklindeki genel fizik anlayışını belirleyici ilkesine açıklık getirmektedir. Buna göre ilke hakiki olsun, itibari olsun tüm mümkün varlıkları kapsamaz. İlkenin kapsadığı mevcut mümkün varlıklardır, yoksa varlıklardan ayrılmayan imkân, imtina gibi itibari varlıklar değildir. Dolayısıyla itibari varlık sayılan temyiz bilginin istinat etmesi, “*her şey aracıdır Allah’a dayanır*” şeklindeki genel ilkeye aykırı düşmez. Hatibzâde bu açıklamalarını gerekçe göstererek tanımda geçen “zorunlu” ifadesinin açık ve hakiki anlamından “âdeten” anlamına çekilmesine gerek duyulmadığı söylemektedir. Bilgi itibari varlık olduğu için buradaki zorunluluğu “âdet”e indirgemeye gerek yoktur. Ayrıca o, temyiz tasavvurda suret, tasdikte ika ve intiza anlamına getirilmesini uygun görmez. Çünkü “hakiki olarak inkişafı zorunlu kılmak” ile “hakiki olarak kendisi ile inkişaf olunanı zorunlu kılmak” arasında fark yoktur. İnkişafı zorunlu kılan, kendisi ile inkişaf olunanı da zorunlu kılmaktadır. Burada ayırım gözetmek nitelik kategorisindeki suret ve ikanın da zorunlu kılmak açısından bilgi ile özdeşleşmesini gerektirecektir.³⁴ Oysa zorunlu kılan bilgi sıfatıdır, suret ve ika değildir.³⁵

²⁹ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rifi’l-ilm* (1459), 188^b.

³⁰ Bu eleştiriyi dile getirerek eleştiren bir çalışma için bk. Muhammed Ebu’l-Fadl er-Revvâki Cizâvî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi Muhtaşari’l-müntehâ* (Beirut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2004), 1/196.

³¹ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rifi’l-ilm* (1459), 188^b. (yazma eserlerin ikinci geçtiği yerlerdeki yazım şekli için İsnad sistemine bakılması tavsiye edilir. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/isnad-dipnotlu/7-yazma-eser/7-2-yazma-eser-muellifi-bilinen/>)

³² Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/171.

³³ Sonlu hâdis varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin daimi ve çoğunluk olması nedeniyle fizik dünyada âdete dayalı bir irtibat söz konusudur. Her şeyi fâil-i muhtar Tanrı’ya bağlamak adına âdet kuramı savunulmaktadır. Cizâvî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi Muhtaşari’l-müntehâ*, 1/145.

³⁴ Cürçânî için tasdikteki temyiz, ispat ve nefydir. Fakat buna göre ispat ve nefiy bilgi değildir, aksine bilgi o ikisini zorunlu kılandır. Cürçânî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi Muhtaşari’l-müntehâ*, 1/188.

³⁵ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rifi’l-ilm* (1459), 189^a.

Altı: Hatibzâde, bilgi tanımına İcî ve Cürcânî'nin müdahalelerini titizlikle takip etmiştir. O ikisinin açık ifadelerine göre tanımda zikredilen "çelişki", sıfat ve ilişkide (*taalluk*) değil, temyizde olmamalıdır.³⁶ Yine o ikisi tasavvurların tamamının bilgi tanımında yer almasını, tasavvurların çelişiklerinin olmamasına bağlamaktadır.³⁷ Hatibzâde'ye göre tasavvurun çelişigi yoksa suretin de çelişigi olmaması gerekir. Çünkü biri diğerine bağlıdır. Ancak bu şekilde tasavvurdaki, sureti temyiz ve tasdikteki, ispat-nefyi temyiz çelişigi olmaz.³⁸ Tam bu noktada Hatibzâde bilgi tanımına tasavvurların dâhil ediliş gerekçesine karşı çıkmaktadır. Çünkü tasavvur, çelişigi olmadığı için³⁹ tanıma giriyorsa bu gerekçe, diğer çelişikler olmayan şüphe (şek) ve vehmi de tanım içine almaya sebebiyet verecektir. Her nasıl tasavvurun çelişigi yoksa⁴⁰ vehmin de yoktur. Zira şüphe ve vehim de bir tür tasavvurdur. Sonuç itibari ile bilgi tanımı içine şüphe ve vehmi içine almaktadır.⁴¹

Yedi: Hatibzâde altıncı maddede çelişigi olmadığı gerekçesi ile "şüphe"nin bilgi tanımına girmesi gerektiğini vurgulamıştı. Şüphe bir tasavvur türü idi. Hatibzâde'ye göre tüm tasavvurları kapsadığı iddia edilen bilgi tanımının şüpheyi dışarıda bırakması anlamsızdı. Nitekim bilgiyi "akıldaki form" olarak tanımlayan felsefe sistemi için şüphenin bilgi tanımına girmesinde bir sorun görülmemiştir. Bu nedenle her tasavvuru kapsadığı ileri sürülen bilgi tanımı şüpheyi dışarıda bırakamaz idi. Hatırlanacağı üzere tasavvurların bilgi tanımına giriş gerekçesi onların tamamının çelişiklerinin olmamasına bağlanmıştır. Bu gerekçe Hatibzâde açısından, çelişigi

³⁶ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

³⁷ İcî, *Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/184. "Tasavvurların/kavramların çelişikleri yoktur" cümlesini anlamak, Cürcânî'nin yorumunu anlamaya bağlıdır. Çelişki; öz bakımından iki kavramın birbirini engellenmesidir. Fakat tasavvurların birbirini arasında hiçbir engelleme olmaz. Mesela "insan" ile "insan değil" kavramını ele alalım. Bu ikisi, kavram bakımından birbiri ile çelişmez, sadece var olan bir referans dikkate alınırsa çelişki meydana gelebilir. Çünkü ikinci halde kavram, önermeye dönüşür ve doğru-yanlış konu olabilir. "Düşünen canlıdır" ile "düşünen canlı değildir" yargıları, salt yargı olarak anlaşılmaları bakımından çelişkili olmaz, ta ki var olan dış bir referans dikkate alınırsa olur. Örneği "vur" veya "vurma" emirleri de emir olmak bakımından çelişkili değildir, ancak harici bir referans dikkate alınırsa çelişki olur. Sonuç itibariyle tasavvurlar; tasavvur olması bakımından çelişik veya çelişkili olmazlar. Sözelimi insanın mahiyeti tasavvur edilirse, zihinde o mahiyete mutabık bir suret canlanır. İşte burada temyiz bu suretin temyizidir. Çünkü, ancak o suretle temyiz gerçekleşir ve insanın mahiyeti kişide inkişaf edebilir. Temyizin iliştiği yer sözü edilen bu mahiyetin kendisidir. Bu temyiz çelişige ihtimali yoktur. Zaten temyiz çelişigi olmaz. Tüm bu anlatılanlardan hareket eden Cürcânî'ye göre "insani bildim" cümlesindeki bilgi; suret değil, sureti zorunlu kılan sıfat olmaktadır. Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

³⁸ Cizâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/197.

³⁹ Cürcânî tasavvurun çelişigi ve mutabakatı olmadığına dair bir örnek vermektedir. Diyelim ki kişi uzaktan bir silüet/karaltı/gölge görsün ve bu "at" olsun ama kişinin zihninde de "at" yerine "insan" görüntüsü belirsün. Beliren insan görüntüsü ve o görüntünün idrak edilmesi bir surettir. Bu açıdan suret yanlış değildir, yanlış ihtimali de yoktur. Ancak yanlış aklın verdiği hükümdedir, görüntüde değildir. Dolayısıyla görüntü görüntü olması bakımından görüntüye mutabiktir, ama mutabık olmayan aklın verdiği yargıdır. Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁰ İcî ve Cürcânî'ye göre tasavvurun mutabakat ve çelişigi olmaz. Çünkü mutabakat ve çelişiklik, terkip ve hüküm/yargı için geçerlidir. Tasavvurda hüküm şaibesi yoksa çelişige ihtimalin anlamı da yoktur. Fakat Teftâzânî "tasavvurların çelişikleri yoktur" ilkesinin elde ediliş sürecine ve sonucuna mesafelidir. Bkz. Ömer Mahir Alper, "Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili" Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, (2018), 285 (Özellikle 91 dipnot). Teftâzânî'ye göre tasdik mutabakatla eşitlenmesi vehimdir. Mutabakat gibi bir kavramın kişide hâsıl olması onun mutlaka vakiada tahakkuk etmesini gerektirmez. Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/61. Ziya Erdinç Teftâzânî'de mutabakatın, öznel ve nesnel olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Ziya Erdinç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 88. Teftâzânî "tasavvurun çelişigi yoktur" ilkesine bu ayırım neden ile katılmamış gözükmektedir. Zira öznel mutabakat kavramın zihindeki örtüşmesi, nesnel mutabakat ise kavramın haric/vakia ile örtüşmesidir. Dolayısıyla kavramın zihin bakımından bir çelişigidinden bahsetmek mümkündür. Müteahhir kelâm-felsefe ve mantık mükteşebatı dikkate alınarak mesele ileri araştırmalara muhtaç olduğu söylenmelidir.

⁴¹ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* (1459), 189°.

olmayan şüphenin veya vehmin, bir tasavvur türü olması bakımından tanım dışına atılmamasını gerektirmektedir.⁴²

Sekiz: “Älem hâdistir” önermesinden elde edilen bilginin elde ediliş sürecine yakından bakıldığında burada bir (i) “konu ve yüklem” ilişkin tasavvur, iki (ii) konu ve yüklem in irtibatını tesis eden nispetin ispatı/olumlanması vardır. Hatibzâde buradaki ispatın bilgi sayılmamasını eleştirmektedir. Çünkü ispat/olumlama bilgi değilse bu, bilginin tasavvurlarla sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Ancak bu tasavvurların tasdiklerden hakiki olarak başka olduğu gerçeğine aykırı bir sonuçtur.⁴³ Bilindiği üzere tasavvur tek başına tasdiki/ispatı zorunlu kılmamaktadır.

Hatibzâde için bilgi tanımında yer alan çelişkinin olmaması gereken yerin belirlenmesi de bir sorundur. Buna göre çelişki; temiz, sıfat ve taalluk olmak üzere üç bakımdan dikkate alınabilir. Cürcânî'nin belirlemesine göre çelişkinin sıfat ve taallukta olması yanlıştır, çelişkinin olmaması gereken yer temyizden çelişkiye ihtimali olmamasıdır.⁴⁴ Hatibzâde burada Cürcânî'nin “bilgi temyizdir, çelişki temyizde olmamalıdır” tespitine katılmaz. Çünkü temyiz kendisi sayılan bilginin anlamı inkişaf ve izah olacaktır. Bilgi; izah ve inkişaf olduğunda ise çelişkinin ispat ve nefiyden öte yani inkişaf ve çelişğinden öte bir şey olması gerekir. Hatibzâde bu sorunu aşmak için çelişkinin yerini sığata kaydırılmasını teklif eder. Fakat bilgi tanımının açık dizilimi ve anlamı bunu desteklememektedir, ayrıca çelişkinin sığata götürülmesi bilginin içine şüphe ve vehmi alacaktır, zira o ikisinin de çelişkileri yoktur. Hatibzâde son seçenek olarak çelişkinin yerini taalluk olarak önerir. İdrak edene kıyasla bilgi ile bilinen arası taallukun çelişme ihtimali yoktur.⁴⁵

Dokuz: Hatibzâde bilginin değışime kapalı olduğu gösteren gerekçeleri irdelemiştir. Cürcânî'ye göre bir bilgi kesinlik taşıdığı için şimdi değışmez, kanıta dayandığı için gelecekte değışmez, mutabık olduğu için de *nefsü'l-emr*'de değışmez.⁴⁶ Burada bilginin değışmemesi, tersinin doğru olmasını geçersiz kılmak içindir. Hatibzâde değışmemeyi kesinliğe veya kanıta (*mücib*) bağlamayı yanlış bulmaktadır. Çünkü bilmediğini bilmeyen (*cehl-i mürekkep*) bir kişinin bilgisi şuan için kesinlik taşır ve değışime kapalıdır. Ayrıca bilgiyi zorunlu kılan kanıtın değıri de gelecekteki bilginin değışmeyeceğini garanti etmez. Zira kanıtın unutulma riski her daim olasıdır. Bilindiği üzere burhandan elde edilen her kesin bilgi gelecekteki bilgiyi elde etmek için yeter sebep değıldir. Kanıt tek başına bilgi için yeter sebep olsa idi, kesin bilgilerin unutulması mümkün olmazdı. Teslim edileceğı üzere insanın her türlü bilgisini unutulması olağandır. Sözelimi duyu organımız aracılığıyla bir nesnenin varlığına hükmedilir, ama bir süre sonra o şey ve aracı unutulabilir. Duyu organı tekrar sağlığına kavuşur, nesne ile irtibat kurulur, sonunda verilmiş olan hüküm tekrar verilebilir.⁴⁷

On: Hatibzâde, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* (i), *Hâşiyeye-i Şerhi'l-Adud* (ii) ve *Hâşiyeye-i Şerhi'l-Tecrid* (iii) üç eserini karşılaştırarak aralarındaki ince farklılıkları tespit etmiştir. İlk kitap bilgi tanımının diğer tanımlardaki kusurlardan uzak olduğunu belirtmiş ve şüphenin tanım dışında kaldığı vurgulamıştır. İkinci kitap şüpheyi tasavvur içine almıştır. Üçüncü kitap ise şüphenin tasavvurdan öte başka bir şey olduğunu ima etmiştir. Bilindiği üzere şüphe tasavvur ise bilgi sayılmalıdır, oysa Cürcânî şüpheyi bilgi tanımının dışına çıkarmıştır. Hatibzâde, ikinci (ii) kitaptaki ibarenin sorun çıkarmayacağı söylemiştir. Çünkü şüpheden elde edilen suretin tasavvur sayılması, şüphenin kendisini bilgi kılmamaktadır. Hatibzâde'ye göre ilk (i) kitaptaki açıklama ekol ve tanım sahiplerinin değıil, Cürcânî'nin tek kaldığı bir yorumdur. Zira tanımdaki “zorunlu kılar” ibaresini ekolün iç tutarlılığını korumak adına Cürcânî; “âdeten” zorunlu kılar, diyerek kendince kayıt altına almıştır. Fakat bu hamle Hatibzâde'ye göre şüphenin tanım dışına çıkarılması için yeterli olmamıştır.⁴⁸

⁴² Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* (1459), 189^a.

⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/59.

⁴⁴ Cürcânî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁵ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* (1459), 189^b.

⁴⁶ Cürcânî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/190.

⁴⁷ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* (1459), 190^a.

⁴⁸ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* (1459), 190^a.

3. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi

Bir: Hüsâm Çelebi Hatibzâde'nin her yönden haksız olduğunu söylemez. Çelebi'ye göre duyumsananlara ilişkin tasavvurların bilgi sayılması için sözü edilen nesnenin göz önünde bulunma (*rüyet*) ve bulunmama (*gaybet*) gibi iki durumu ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Nesnenin göz önünde bulunduğu durum ihsas iken, nesnenin kendisi gözden kaybolduğunda onun suretini zihinde canlandırmak bilgidir. Bilindiği üzere sözü edilen bilginin tanımını yapanlara göre hârici varlıktaki tikeli idrak bilgi değil, ihsastır. Dolayısıyla kendisi ile birebir karşılaşmamış nesnenin idraki anlamdaki ihsasın bilgi dışında kalmasında bir sorun yoktur. İhsasın ikiye ayrıldığını dikkate almadığı için Hat'bzâde'nin itirazı yanlıştır. Çünkü ihsas iki türdür. Rüyet halindeki ihsas ile gaybet halindeki ihsas birbirinden farklıdır. İki nesnenin kişi tarafından doğrudan idrak edilerek ihsas halini ifade ederken, nesnenin huzurdan kalkmasının ardından nesnenin ihsas edilmesi, yeni bir idrake dönüştüğü için bilgiyi ifade etmektedir.⁴⁹

Klasik İslam felsefesine göre tikeller duyu organları aracılığıyla duyumsanır, tümeler ise akledilir.⁵⁰ Akıl ve duyarlar birbiri yerine ikame edilmeyecek işlev alanına sahiptir. Akıl tümeleri, duyarlar tikelleri idrak etmektedir. Akıl, duyu aracılığı olmaksızın tikelleri bilmemektedir.⁵¹ Hüsâm Çelebi'nin ifadesine göre kişinin nesne ile ilişkisi üç türlü gerçekleşmektedir. Nesne ile birebir karşılaşma olmadan gözlemeden önceki (i) rüyet öncesi hali, karşılaşma sırasındaki (ii) muayene hali, bir de karşılaşmadan sonraki nesnenin bulunmadığı (iii) gaybet halidir. Birinci durumda akıl, nesnenin kendisi ile karşılaşmadan önce nesneyi tümel açıdan bilir. Tümel açıdan bilmek, anlamları bilmektir ve tanım bunu kapsamaktadır. İkinci durumda akıl, nesne ile karşılaşma sırasında iken bu ihsas halidir ve bilgi değildir. Tanımın bu anlamdaki ihsası kapsamına gerek yoktur. Üçüncü durumda akıl, her ne kadar nesneyi tikel açıdan idrak ediyor desek bu idrak türü bir bilgidir ve tanım bunu da kapsamaktadır. Nitekim üçüncü aşamadaki tikelin durumu hârici varlık kabilinden değildir, tam da düşünen bireyde bulunan muhayyel anlam kabilinden bir varlık türüdür. Dolayısıyla ihsasın bilgi olmasına karşı çıkan ekole göre tasavvur edilen, duyumsanan mahsusun bilgi olması bu anlamdadır. İhsas, hârici varlıkla ilgili, mahsus ise anlamlarla ilgilidir. Öyleyse bilgi tanımında geçen ayırt etmek, hâricteki tikellerin ihsasını kapsamamasında sorun yoktur. Hâricteki tikeller, onlarla muayeneden önce ve sonra bir şekilde zihne aktarıldığında bilgiye dönüşmektedir. Tanımın bu kadarını kapsamaması yeterlidir. Sonuç itibarıyla Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kapsam itirazı açığı farkını dikkate almadığı için geçersizdir.⁵²

İki: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde temyizi sağlayan "aracısız gerçekleşme"yi yanlış anlamlandırmıştır. Bilgi veren iki tür aracısız gerçekleşme vardır. Sözü edilenlerin tasavvuru zorunlu kılması tamamen aracısız (*icâb bi'z-zât*) değil, kısmen (*icâbü'l-evvelî*) aracısızdır. Bilginin; tasdik bakımından ika ve intiza, tasavvur bakımından suret olması kısmen aracısız gerçekleşenler arasındadır. Dolayısıyla doğru düşünce, aklın yönelimi vb. işlemlerin her biri aslında tamamen aracısız gerçekleşerek bilgi anlamında suret, ika vermezler. Sonuç itibarıyla Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin tanım için ileri sürdüğü işlem sorunu yoktur.⁵³ Çünkü bilgi sıfatı zorunlu kılması ile doğru düşüncenin bilgiyi zorunlu kılması birbirinden farklıdır.

Üç: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin zihni varlık ile formun husulünü ayırmaz kılması yanlıştır. Çünkü Çelebi'nin bildirimine bağlı kalınarak söylenirse, müteahhir kelimacılar zihni varlık görüşünü kabul etmedikleri halde formun husulünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla iki görüş birbirinden ayrılmaz bir yapıda değildir.⁵⁴ Nitekim Çelebi'nin tespitine göre suretin husulünü doğrulayanlardan kimileri, mahiyetin kendisinin

⁴⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâşîye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*, 49^a.

⁵⁰ Teftâzânî her ne kadar duyu organları aracılığı ile de olsa tikelleri idrak edenin nefis olduğunu filozofların aksine iddia etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/476.

⁵¹ Akledilen (*makul*) suretler tümel, duyumsanan (*mahsus*) suretler tikeldir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/545.

⁵² Hüsâm Çelebi, *Hâşîye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*, 49^b.

⁵³ Hüsâm Çelebi, *Hâşîye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*, 49^b.

⁵⁴ Cürcânî'ye göre bilginin tanımı ile zihni varlık irtibatı ayrılmaz değildir. Kaş, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı", 55.

nefste bulunmadığı bildirmiştir. Nefste bulunan mahiyetlerin kendisi değil, belki suretleri, gölgeleri ve simülasyonlarıdır. Bunlar da mahiyetin kendisi değildir. Açıklanan anlamda suretin zihinde elde edilmesini kabul edenin, yorumlanarak tadil edilmesi dışında zihni varlık kuramını olduğu haliyle benimsemesine gerek yoktur. Hüsâm Çelebi, husul ile zihni varlık arası irtibatın anlatılan anlamda kurulmasını Cürcânî'nin yorumlarına borçlu olduğunu söylemiştir.⁵⁵

Bilgi tanımı çerçevesinde, Hatibzâde'nin ilâhî ilmi kapsamadığına yönelik eleştirisi Çelebi tarafından teslim edilmiştir. Buna göre gerçekten yapılan tanım ilâhî ilmi içine almamaktadır ve bu tanım için bir sorundur. Fakat Çelebi'nin Hatibzâde'ye katılmadığı husus onun teselsül ile ilgili ifadesidir. Çünkü yanlışlığı hakkında uzlaşa sağlanan teselsül, hârici varlık bulanlar arası teselsüldür. Yoksa izafet/nispet ve taalluklardaki teselsül yanlış değildir. Hatibzâde'nin bilgiyi surete bağlayarak ilâhî ilimde teselsül olur, kanaati yanlışdır. Çünkü bilginin izafet olması dikkate alınır ilâhî ilimdeki soyut/itibarî teselsülün, realitede karşı çıkan somut/hakiki teselsülden farklı olduğu anlaşılacaktır.

Dört: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde *temyiz* kelimesinin türetim yapısına dikkat etmediği için kelimenin hakiki-mecazi anlamlarını birbirine karıştırmıştır. Temyiz kelimesi nesne olarak geçişli (*tefil/temyiz*) veya nesne almadığı için geçişsiz (*tefa'ul/temeyyüz*) bir biçimde kullanılabilir. Buna göre bilgi tanımında zikredilen "temyiz" nesne olarak geçişli bir formda kullanılmıştır.⁵⁶ Dolayısıyla Çelebi'ye göre temyiz geçişli formda kullanıldığı için ilk ve hakiki anlamı; "kendisi ile inkişaf olunan" demek olmalıdır.⁵⁷

Beş: Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin potansiyellik barındırdığı için ilâhî ilme yakıştırmadığı "âdet" fikrinde bir sakınca görmemektedir. Çünkü Çelebi'ye göre âdet; imkân ve vukuu olarak ikiye ayrılmaktadır. İmkân düzeyinde âdetin potansiyellik barındırması bilfiil potansiyelin vaki olduğunu göstermemektedir. Eksiklik olarak görülen potansiyelin vukua gelmeden salt imkân düzeyinde kalması Çelebi'ye göre bir eksiklik sayılmamalıdır. Âdeten bağlılık eksikliğin imkânını gösterse bile vaki olduğunu göstermez. Dolayısıyla nesnelere arası bağı temin eden zorunluluk (*icâb*) ifadesinin "âdet" ile kayıt altına alınması Tanrı'da bir eksikliğin vaki olduğunu göstermemektedir. Çelebi, âdet fikrinin Tanrı'nın zatı ile değil, ilim sıfatına ile ilgili olduğunu düşünmektedir.⁵⁸ Tüm bu açıklamalara binaen bilgi, inkişafı hakiki olarak değil, âdeten zorunlu kılmaktadır.

Altı: Hüsâm Çelebi için Hatibzâde'nin "çelişki" yorumu ve kurduğu bağlantı bir tür zorlamadır. Ayrıca Hatibzâde'nin şüphe (*şek*) hakkında söylediği de doğru değildir. Çünkü Çelebi'ye göre şüphenin çelişki vardır. Bilindiği üzere şüphe; yargıdaki bağlantıyı (*nispet*) idrakte birlikte bu idrakin, ispat ve nefye ilişkisinin eşit seviyede kalmasıdır. Diğer deyimle anılan seviyenin birini diğerine tercih ettirecek bir sebebin bulunmamasıdır. Görüldüğü üzere her bir taraf için, diğer taraf çelişik olmaktadır. Kişi hangi tarafa meylederse öte taraf onun çelişki olacaktır. Çelebi burada, yargıdaki bağlantıyı idrak için iki ayrı durumun söz konusu olduğunu bildirmiştir. Birinci durumdaki (i) şüphe eden için ispat ve nefye ilişmek eşittir, ikinci durumdaki (ii) için ispat ve nefye ilişmek olmaksızın idrakin kendisinin bulunmasıdır. İlk durum (i) şüphedir, bunun çelişki vardır ve bilgi tanımı içinde yer almaz. İkinci (ii) durumdaki şüphenin çelişki yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içinde yer alır. Dolayısıyla Çelebi'ye göre şüphenin bu iki ayrı durumu dikkate alındığı için kimi zaman tasavvurların içinde, kimi zaman da dışında sayılmıştır. Sözelimi birinci durumu dikkate alan için şüphe, bir tasavvur olacaktır. Fakat buradaki tasavvur mutlak ilmin kısmı olan tasavvurdur, yoksa tanımı yapılan (*muhtar*) bilginin

⁵⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*, 50^a.

⁵⁶ Tanımda geçen temyiz kelimesi kavram bakımından suretin kendisi değil, çelişki olmayan kavram bakımından suretten elde edilen inkişaf, yargı bakımından ise olumlu ve olumsuz olabilen inkişaf anlamındadır. Hasan Çelebi'de temyiz inkişafın kendisi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Muhammed Şah Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkif (Şerhu'l-Mevâkif içinde)* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 1/92.

⁵⁷ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*, 50^a.

⁵⁸ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*, 51^a.

kısmı değildir. Binaenaleyh iki ayrı durum göz önüne alınmadan yapılan eleştirii doğru değildir. Öte yandan Çelebi, Hatibzâde'nin "vehim ve şüphenin kendisine ilişen idrak" cümlesini içeriksiz ve anlamsız bulmaktadır.⁵⁹

Yedi: Hüsâm Çelebi altıncı maddede şüpheyi çelişii olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayırmış ve böylece Hatibzâde tanım eleştirisine karşılık vermişti. İdrakin bir türü olan şüphenin çelişii yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içine girmektedir. Ancak olumlu (*ispat*) ve olumsuz (*nefy*) tarafa eşit duran şüphenin çelişii olacaktır ve bu yönüyle şüphe tanım dışında kalmaktadır. Çelebi bu maddede şüphe ile ilgili ince ayrımı hatırlatmakta ve üzerine düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre olumlu ve olumsuz taraflara eşit derecede iliştii halde izanın gerçekleşmediğı idrakin içinde şüphe yoktur. Evet, şüphe bu idrake bir yönden bağılı olmakla birlikte diğeri yönden onun dışındadır. Şüpheyi idrakin kendisi olarak bakıldığında çelişii olmayan tasavvur kapsamındadır. İdrak olması bakımından şüphe bilgi tanımının içindedir.

Çelebi özelleştirilmiş bilgi anlayışına sahip kelâm ile genelleştirilmiş anlayıştaki felsefe sisteminin farkına değinmiştir.⁶⁰ Kelâm için bilgi kısıtlanmış, daraltılmış ve preslenmiş özel bir sıfat iken, felsefe için bilgi kuşatıcı, geniş ve kapsamlıdır. Kelâm terminolojisi bilgiyi "kesinlik" seviyesine tahsis etmiş, kesin olmayan bir şeyi bilgi saymamıştır.⁶¹ Felsefede bilgi "bir suretin akılda husulü" olduğı için tanım zan, cehil, taklit ve hatta şüphe ve vehmi içine almaktadır. Bu tanımda önemli olan formun zihne alınmasıdır, kesinlik dikkate alınmamaktadır. Kelâm için bilgi tanımının bu sayılanları içermesi eksiklikler ve bilginin dil, din ve gelenekteki kullanımına aykırıdır. Bilginin; "çelişii ihtimali olmayarak temyizi zorunlu kılan bir sıfat" tanımı sözü edilen kusurlardan uzak olduğı için takdire şayan bulunmuştur.

Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin kelâm ve felsefe ekolünün bilgi tanımı arasında kurduğı bağılantıyı tuhaf bulmuştur. Bu çerçevede Hatibzâde felsefenin bilgi tanımında sorun çıkarmayan şüphe ve vehmin, kusursuz olduğı iddia edilen tanımda neden sorun olarak görüldüğünü sormuştur. Çelebi kelâmın bilgi tanımında gözettiğı "kusursuzluk ve kesinlik" hedefinin, felsefedeki kapsayıcı bilgi tanımı gerekçe gösterilerek Hatibzâde tarafından göz ardı edildiğini söylemiştir.⁶²

Sekiz: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kurduğı bağılantılar yanlış ve böylece ileri sürdüğü değerlendirmeler kusurludur. Mesela ispatın bilgi sayılmaması, bilgilerin tasavvurlarla kısıtlanmasını ve sınırlandırılmasını gerektirmez. Çünkü bilginin içinde ispat/olumlamayı zorunlu kılan bir unsur vardır. Bu husus dikkate alındığında "âlem hâdistir" önermesinin tasavvur düzeyinde kalmayarak, yapısı gereğı yargıyı zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır.

Çelebi, çelişkinin yeri ile ilgili Cürçânî'nin tespitlerini doğrulayarak, Hatibzâde'nin yorumlarına katılmadığını bildirmiştir.⁶³ Çelebi altıncı maddede şüphenin; olumlu ve olumsuzla ilişmedeki eşitlik bakımından çelişkiye ihtimali olacağını, ancak idrak bakımından çelişkinin olmayacağını izah ettiğini hatırlatmıştır. Buna göre pekâlâ şüphenin çelişii olabilir. Çelebi'ye göre şüphe dolayımındaki sorun çözüldüğünde Hatibzâde'nin çelişki yerini temyizden alarak sıfat veya taalluka kaydırma tekliflerinin zaten bir anlamı kalmayacaktır.

Ayrıca Hatibzâde'ye göre tasavvurun çelişii olmadığı için, çelişkinin yerini temyiz olarak belirlemek de yanlıştır.⁶⁴ Çünkü bilgi; tasavvur, tasavvur da temyiz ise o zaman bilginin temyizi gerektiren bir sıfat olması yanlıştır. Benzer bir durum bilginin tasdik olarak alınmasında da kendini gösterecektir. Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin bilgiyi tasavvur ve temyiz ile eşitleyerek yaptığı eleştirisi kusurludur. Çünkü bilgi tanımı etrafında

⁵⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*, 51^b.

⁶⁰ Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*, 52^b.

⁶¹ Hasan b. Muhammed el-Attar (ö. 1250/1834), *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîbî'l-mantik ve kelâm* (Kahire: Matbaat-ı Mustafa el-bâbü'l-Halebî, 1355), 59.

⁶² Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*, 52^b.

⁶³ Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*, 53^b.

⁶⁴ Aynen Teftâzânî'ye göre çelişkiye ihtimali olmayan yerin temyiz olarak belirlenmesinin pek anlamı yoktur. Ona göre çelişkinin olmaması gereken yer, temyizden taalluka olmalıdır. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/58.

yazılan ibareler, sureti temyiz etmenin çelişği yoktur, denilerek yorumlanırsa sorun ortadan kalkacak ve tasavvurun temyiz ile özdeş kılınması yanlış olacaktır.⁶⁵

Dokuz: Hüsâm Çelebi literatürde “zorunlu kılan”ın (*delil/mûcib*) mutlak ve mukayyet olmak üzere iki anlamda kullanıldığı söylemiştir. Ona göre Hatibzâde’nin yanlış bu iki kullanım farkına dikkat etmemiş olmasıdır.⁶⁶ Evet, zorunlu kılanın mutlak anlamda alınması, bilmediğini bilmeyenin bilgisini içine almaktadır. Ama mukayyet anlamdaki zorunlu kılanın içine onun bilgisi girmemektedir. Bilgi tanımındaki zorunlu kılan, mukayyet anlamda kullanılmıştır. Bilgiyi zorunlu kılan; sağlıklı duyu, bedahet, âdet ve burhan olabilir.⁶⁷ Dolayısıyla bilmediğini bilmeyenin zorunlu kılanı bir yönden dayanıp, diğer yönden dayanmaması bununla açıklanabilir. Buradan yola çıkarak zorunlu kılan sebep devam ettiği sürece bilgi şimdi değişmez ve çelişğine ihtimali olmaz. Bilginin değişmemesi onu zorunlu kılan sebebe bağlıdır. Yine bilginin gelecekte çelişğine ihtimal olmaması onu zorunlu kılanın hatırlanmasına bağlıdır. Kişi zorunlu kılan sebebi hatırladığı müddetçe gelecekteki bilgi değişmeyerek devam edecektir. Zorunlu kılan sebebin ortadan kalkması ve müstakbelde unutmanın gerçekleşmesi ile bilginin kesinliği kaybolabilir. Ama bu kayboluş bilginin güvenilirliğine zarar vermez. Gelecekte zorunlu kılan sebep hatırlansa ve kesin, değişmez bilgi elde edilmeyecek olsa işte geri gelmeyeş bilgiye güveni sarsacaktır. Dahaş bilgii zorunlu kılan yakın sebep hatırlanır (geometri problemleri) ve uzak sebep (geometri ilkeleri) göz ardı edilse bile şü hal, bilginin kesinliğini zedelemeyecektir.⁶⁸

Bilmediğini bilmeyen kişinin bilgisini zorunlu kılan husus vardır ve bu husus sayesinde kişi hâlihazırda bilgisinden emindir. Burada sorun bilgiyi zorunlu kılan hususun yanlış olmasıdır. Nihai aşamada kişi ileride bu yanlış hususun realite ile örtüşmediğini anladığı anda bilgisi çelişğine doğru değişecektir.

On: Hüsâm Çelebi yedinci maddede “şüphe” ile ilgili açıklamalarını tekrar hatırlatarak, bu açıklamalar sayesinde sayılan üç kitap arasındaki farkın çözümlenebileceğini söylemiştir. Ayrıca Cürçânî’nin üçüncü (iii) kitaptaki “sanki” ifadesi, şüphenin tasavvur olduğu hakkında tereddütü değil, kesinliği belirtmek içindir.⁶⁹ Cürçânî’nin sözü edilen (iii) kitabındaki açıklamalarına bakılırsa şüphe ve vehimde hüküm/yargı olmadığı için tasavvur kapsamındadır. Zira yargı; en az yüzde ellinin üstünde olan bir önerme için geçerlidir. Şüphe yüzde elli sınırının tam ortasında kaldığı için, şüphenin içinde yargının bulunmadığı söylenmelidir. Vehim ise yüzde ellinin altına düştüğü için zaten, onun şüpheye oranla yargıdan oldukça uzaklaştığı daha açıktır.⁷⁰ Öte yandan Cürçânî tarafından tanımın mezhebe tatbik edilmesi onun tek kaldığı bir görüş değildir. Çelebi için ekolün genel duyarlılıklarına göre bilgi tanımına getirilen birtakım kayıtlar, Cürçânî’nin kendi görüşünü değil, ekolün görüşünü yansıtır.⁷¹

Sonuç

Kelam tarihini dönemlendirirken Osmanlı ulemasının üretimde bulunduğu, kabaca 14. yüzyıldan başlayan 19. yüzyıla kadar devam eden zaman aralığı bakımından o geniş evreye “Cem ve tahkik devri” denilmektedir. “Cem ve tahkik” adlandırması dönem içinde yazılan eserlerin içerikleri ayrıntılı araştırmalara konu edilmeksizin verilmiştir. Genel olarak İslâm düşünce tarihi ve özel olarak kelam ilmi bakımından bu çağ bir duraklama ve gerileme evresi olarak nitelendirilmiştir. Duraklamanın ve gerilemenin muhtevası kendinden önceki eserlerin birebir tekrar edilmesi ve yeni bir şeyin getirilmemesi olarak açıklanmıştır.

Osmanlı düşünce tarihine tekabül eden zaman aralığında bir yazım tarzı olarak şerh-haşiye veya müstakil risale yazmak bir gelenek haline gelmiştir. Her ne kadar bir yazım türü olarak şerh ve haşiyelerin

⁶⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşîye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde*, 53^b.

⁶⁶ Hüsâm Çelebi, *Hâşîye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde*, 54^a.

⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1/59.

⁶⁸ Hüsâm Çelebi, *Hâşîye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde*, 54^b.

⁶⁹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Tesdîd’ü’l-kavâid fi şerhi Tecrid’i’l-akâid (Hâşîye-i Tecrid içinde)*, thk. Altaş Eşref (Ankara & İstanbul: Vakfı’l-Diyaneti’l-Türkiye & Merkezü’l-Buhusü’l-İslamiyye (İSAM), 2020), 2/26.

⁷⁰ Cürçânî, *Hâşîye-i Tecrid*, 2/27.

⁷¹ Hüsâm Çelebi, *Hâşîye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde*, 55^a.

sadece metni anlaşılır kılmak için yazıldığı ileri sürülmüş olsa da bu yargılar çok kısıtlı verilerden hareketle verilmiş ve aslında her bir yazıdaki hedefin farklı olabileceği gözden kaçırılmıştır. Osmanlı düşünce dünyasını genişliği ve derinliği bakımından bir derya olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Bu makalede deryadan bir katre mesabesindeki Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin sadece bir bilgi tanımı etrafındaki karşılıklı eleştirilerine yer verilmiştir. Bu iki yazının içeriğine bakıldığında Şerh-haşiye-risale yazımının tekrarlardan ibaret olmadığı görülecektir. İki risale karşılıklı mütalaa ve müzareke edildiğinde karşılıklı fikirlerin çarpıştırıldığı ve yarıştırdığı anlaşılacaktır. Risaleler dikkatlice incelendiğinde, Osmanlı ulemasının kendi sorularını soran ve yanıtlamaya çalışan eleştirel düşünceye sahip olduklarına kanaat getirilecektir.

Osmanlı düşünce kültürü kendi iç sorunlarını iç muhasebe yöntemiyle yeniden revize etmeyi başarmış gözükmektedir. Paradigmaya yöneltile soru ve sorunları gözden geçirilmiş ve aksaklıklar sorgulama yolu ile giderilmeye çalışılmıştır. Makalede sözü edilen bilgi tanımı üzerine yazılan risaleler bu bağlamda temsil gücü yüksek büyük bir birikimden yalnızca bir örnekten ibarettir. Hatibzâde ile Hüsâm Çelebi arasında bilginin tanımına dönük gerçekleşen eleştiri yazıları önemli bir noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Buna göre Osmanlı düşüncesi ve bu düşüncenin taşıyıcı konumundaki büyük zihin haritası eleştirilerle yeniden tesis ve tahkim edilmiştir. Burada araştırması yapılan iki küçük risale, farklı fikirlerin öylece bırakılmadığını gösteren birer numune-i misaldir. Osmanlı düşünce dünyası yaklaşık yedi asırlık kurulu İslam düşüncesini tevarüs etmesi bakımından otorite isimlerin kitaplardaki ibarelere kimi zaman bağlı kalarak bir fikir inşa etme yoluna gitmiştir. Aynı yazarın farklı kitaplarındaki ibare farklılıklarına büyük bir titizlik gösterilmesi bunu göstermektedir. Gerçekten de bu husus, büyük resimdeki orman yerine küçük ağaçlara takılı kalınmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan Hatibzâde'nin bilgi tanımını on açıdan eleştirmesine rağmen yeni bir bilgi tanımı önerisinde bulunmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye karşı eleştirilerine bakıldığında daha çok kavramların katmanlarını ve ayrımlarını dikkat-i nazara vererek tanımın zayıflıklarını gidermeye çalıştığı görülmektedir. Mesele Çelebi'nin saf idrak ve eşitlik durumunda kalmak gibi şüpheye farklı açılardan bakılabileceğine işaret etmesi, yine zorunluluk (*mûcib*) kavramının mutlak ve sahih olarak ikiye ayrılmasını göstermesi önemli katkılar olarak görülmelidir.

Son tahlilde herhangi bir tanımın olumlu cümle yapısı ile bitirilmemesi gerçekten bir sorundur. Çünkü bir şeyin ne olmadığını göstermek onun ne olduğunu göstermek için hiçbir zaman yeterli gelmez. Eleştiriler çerçevesinde söylenecek olursa "çelişğe ihtimali olmayan" ibaresi bilgi tanımını zor duruma düşürmüş gözükmektedir.

(bu kısma sayfasonu eklenip kanakça bir diğer sayfanın başına alınması önerilmektedir)

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman - Erdinç, Ziya. "Sa'düddin Teftâzânî'de Bilgi Teorisi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 7-38.
- Alper, Ömer Mahir. "Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmirî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, 257-303.
- Apaydın, Yasin. *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âhmed Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Attar, Hasan b. Muhammed. *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsi ala Tehzîbi'l-mantik ve kelâm*. Kahire: Matbaat-ı Mustafa el-bâbü'l-Halebi, 1355/Miladi tarih.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Nesefî Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 3-20.
- Bozkurt, Mustafa. "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/1 (2008), 253-274.
- Cizâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâkî. *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi (metin-çeviri)*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdî'l-akâid (Hâşiye-i Tecrîd içinde)*. thk. Altaş Eşref. 3 Cilt. Ankara & İstanbul: Vakfı'd-Diyanetî't-Türkiyye & Merkezü'l-Buhûsü'l-İslamiyye (İSAM), 2020.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İSAM [kısaltma olmaksızın yayın evinin tam adının yazılması önerilir] Yayınları, 2012.
- Erdinç, Ziya. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV/42 (2019), 257-286.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanı Nefsin Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* VII/2 (2021), 157-194.
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamid. *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". ed. Ömer Türker - Osman Demir. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, 423-452.
- Hasan Çelebi, Muhammed Şah Fenârî. *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Hatibzâde, Muhyiddin Mehmet. *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 188^b-190^a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214, 1^b-28^a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 115^a-132^b.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye fî mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-İ Hatibzâde*. 3244, İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 49^a-55^a.
- Îcî, Adudüddin. *Şerhi Muhtaşari'l-muntehâ*. thk. ?? 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kaş, Murat. "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2018), 49-81.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-. *Tebziratü'l-edille fî usulî'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özbakir, Mebrure Hanife. "Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kilitbahir* 18 (21 Mart 2021), 81-100.
- Özverimli, Mehmet Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 39-63.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyânî Ahvâlî'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 135-156.
- Polat, Murat. "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (ö.926/1520) 'Risâle fî Raksî'l-Mutasavvifa' adlı Eserinde Müsiki ve Semaya Fikhî Açından Bakış". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Müsiki Sempozyumu*, 597-612. [Tebliğ ve bildiri için bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/isnad-dipnotlu/15-bildiri-teblig/>]
- Polat, Murat. "Tahkîku 'Risâle fî Raksî'l-Mutasavvifa' li-Hüsâm Çelebi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 131-170.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2010.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâ'i'd-devleti'l-osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsid*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.

Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları (İSAM), 2010.

çektirinin Eleçtirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin atibzâde Tenkidi

ar : Mustafa Bilal Öztürk Sayfa Sayısı : 13 Kelime Sayısı : 7192 Karakter Sayısı : 57304

İNİTALLİK RAPORU

BENZERLİK ENDEKSİ	İNTERNET KAYNAKLARI	YAYINLAR	ÖĞRENCİ ÖDEVLERİ
%5	-	-	-

İNİTİL KAYNAKLAR

1	Mütefekkir - İbnü'l-Hümâm'a Göre İnsan Hürriyeti Meselesi	<%1
2	[ÇIKARILAN KAYNAK]# darulfunun ilahiyat- - "juu'aa" "jjjEya" Q u ö " ş 'uö:" c'1,, a e k' " İ X' ÷ uö+ E ja	<%1
3	Marmara Üniversitesi - Din eğitiminde bilgi problemi	<%1
4	İslam Medeniyeti Araçtırmaları Dergisi - FELSEFE-KELÂM TARTİNMALARINDA BİLGİNİN SERÜVENİ: MÂTURİDİ EKSENLİ BİR BİLGİ TARTİNMASI	<%1
5	İstanbul Üniversitesi - Fıkıh usûlünde mukaddime geleneği: Molla Gürânî'nin ed-Durer adlı eserinin mukaddimesi ekseninde fıkıh usûlü mukaddimelerinde usûl tartışmaları	<%1
6	[ÇIKARILAN KAYNAK]# Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araçtırmaları Merkezi- Rü'yatullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış = A Methodology Overview of Discussion on Ru'yatullah	<%1
7	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araçtırmaları Merkezi - Bir Hakkın İadesi: Gazzâlî'nin Mu'tezile Eleçtirisi (Hüsün-Kubuh Bağlamında Bir İnceleme)	<%1
8	Kader - Molla Sadrâ'nın Hudûs Yorumu	<%1
9	[ÇIKARILAN KAYNAK]#	<%1

ESKİNERİ

13	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi - Nâtibî'nin usûl anlayışında manevî istikrâ	<%1
14	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi - Tefsir'in mahiyeti sorunu: Tanımı, işlevi ve ilişkili olduğu ilimler	<%1
15	[ÇIKARILAN KAYNAK] # ÖZEL HUKUK (MEDENİ HUKUK) - AYIRT ETME GÜCÜNDEN YOKSUNUN 'HAKSIZ FİİL' SORUMLULUĞU	<%1
16	[ÇIKARILAN KAYNAK] # - Durmuş Hocaoglu - Türk Milliyetçiliği -	<%1
17	Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi - . Türkçede Kötülük Sorunu ve Teodiseye Dair Bibliyografya - Analitik Açıdan Bir Değerlendirme-	<%1
18	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Marmara Üniversitesi - Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de ilâhî ilim	<%1
19	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi - Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı = Al-Maturidi's Approach to Some Concepts of Sufism in Ta'wilatu'l-Qur'an	<%1
20	İlahiyat Tetkikleri Dergisi - Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini	<%1
21	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Gazi Üniversitesi - Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Huzur adlı eserinde sıradışı benzetmeler (özgün metaforlar)	<%1
22	[ÇIKARILAN KAYNAK] # www.ktp.isam.org.tr - es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Mecaz Eleştirisi	<%1
23	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İslam Araştırmaları Dergisi - Usûl-i Fıkıh	<%1
24	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Ankara Üniversitesi - Filozof İbn Ruçd: Nehrler üzerinden bir metafizik inçası	<%1
25	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İstanbul Aydın Üniversitesi - Dijitalleşen dünyada pazarlama iletişiminde dilin yeniden üretimi	<%1
26	[ÇIKARILAN KAYNAK] # www.tarihistan.org -	<%1

[ÇIKARILAN KAYNAK]#

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

~~Modern Türkçede Hayali Bilgi Sorunu ve İslâm Düşüncesinin Tarih-dışılığı~~

ESKİNERİ

30	[ÇIKARILAN KAYNAK] # Bursa Uludağ Üniversitesi - Gazâlî'nin düşünce sisteminde irade varlığı olarak Tanrı	<%1
31	[ÇIKARILAN KAYNAK] # İslam Araştırmaları Dergisi - İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl	<%1
32	Ebook - İslam - Bibliographie	<%1
33	Sakarya Üniversitesi - Teftâzânî'de bilgi teorisi	<%1
34	Kader - Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâçyesinin Tahlili	<%1

ESKİNERİ

3. DEĞERLENDİRME SÜRECİ

1. Değerlendirme

Hakem Değerlendirmesi-1

Değerlendirme Tarihi: 17-01-2022

Değerlendirdiği Dosya: Makale İlk Hali

Form Cevabı:

Tarih / Date: 17-01-2022 (Yazara Aık)

Makalenin Ağırlıklı Sınıfı / Submission Category:: Araştırma / Research
(Yazara Aık)

Başlıklar yazının konusunu kısa aık ve yeterli ölçüde yansıtır mı? /
Does the title reflect the subject matter of the article clearly and
exactly?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Özet yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtır mı? / Does the
Turkish abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?:
Evet / Yes (Yazara Aık)

Abstract yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtır mı? / Does
the abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: Evet /
Yes (Yazara Aık)

Makale dilbilgisi kurallarına uygun aık ve yalın bir anlatım yolu
izlenmiş mi? / Is the text of the article clear and flawless as per the
grammar rules?: Evet / Yes (Yazara Aık)

alışmanın konusu yeterli ölçüde ele alınabilmiş mi? / Has the author
presented the subject of the article in a proper methodological
perspective?: Evet / Yes (Yazara Aık)

alışmanın amacı yeterli ölçüde belirtilmiş mi? / Has the author
presented the aim of the article?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Araştırmada kullanılan yöntem uygun mu? / Is the method used in the
research appropriate?: Evet / Yes (Yazara Aık)

alışma neticesinde ulaşılan sonuçlar yeterli mi? / Has the author
presented the result of the article sufficiently?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Yazarın ele aldığı konu hakkındaki yorum ve analizleri yeterli mi? / Are
the comments and analysis of the subject covered by the author
sufficient?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Makalede kullanılan kaynaklar makale yazım kurallarına uygun olarak
düzenlenmiş mi? / Are the resources which are referred in the article
shown in accordance with the rules of the Journal?: Evet / Yes (Yazara Aık)

Kullanılan eserlere kaynakça kısmında yer verilmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown properly in the bibliography?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Çalışma bilimsel yayın etiğine uygun hazırlanmış mı? /Is the study prepared in accordance with scientific publication ethics?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

İncelediğiniz makale bilime katkısı olan özgün bir çalışma mıdır? /Does the article have an original contribution to knowledge and the field?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Görüş ve önerilerinizi belirttiğiniz makale metnini WORD veya PDF formatında Dosya olarak eklediniz mi? / Have you attached the article text containing your comments and suggestions to your report in MS Word or Pdf format?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Düzeltilmeler yapıldıktan sonra tekrar incelenmesi gerekir mi? / Should it be reviewed again after revisions: *Hayır / No* (Yazara Açık)

Yazara Not: *Çalışmanızı keyifle okudum. Anlaşılması zor klasik metinleri günümüz diline aktarmanızdaki başarıdan dolayı sizi tebrik ediyorum. Bazı imla hatalarını metin üzerinde gösterdim. Bazı kavramlarla ilgili ilk geçtiği yerde açıklama yazmak metninizi daha berrak kılacaktır. Başarılarınızın devamını diliyorum.* (Yazara Açık)

Editöre Not: *Oldukça güzel, dili açık bir makale... Gerekli teklifler metin üzerinde gösterilmiştir. Başarı ve kolaylık dileklerimle...*

Öneri: *Kabul* (Yazara Açık)

Yazarın Cevabı: *Metni titizlikle okuyup, fark edilmesi zor imla hatalarını, yazım yanlışlarını gösterdiğiniz için teşekkür ederim. Her birini eksiksiz tashih ettim. Bir, iki kavramın açıklamalarını koymaya çalıştım. Takdiriniz beni başka çalışmalar yapmaya teşvik etmiştir. Eksiklerimi telafi ederek çalışmaya devam edeceğim. İyi çalışmalar dilerim.*

Hakemin Yükleği Değerlendirme Dosyaları

Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi

Öz

İslam düşüncesinde ekollere ve düşünörlere göre bilginin tanımı değişmektedir. Mutlak bilgiyi bedihi sayanlar, bilginin tanımlanmayacağı iddiasında olan bir kesim vardır. Ancak kahir ekseriyete göre bilgi nazarîdir ve bu nedenle tanımlanabilir. Kelâm tarihinde pek çok bilgi tanımı yapılmış ve eleştirilmiştir. Makalede “temyizi zorunlu kılan bir sıfat” şeklindeki bilgi tanımı araştırılacaktır. Bu tanıma göre bilginin diğer önemli özelliği, temyizden kaçınılmaz olmasıdır. Nihai tahlilde bilginin kategorisi bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde özne bilmektedir. Bilginin ayrıştırma faaliyetidir. Bilinen bir şey, bilgi sayılması için kesinlik taşımalı ve ihtimal taşıyamamalıdır. Kesin olmayan bir idrak, kelâmcılara göre bilgi sayılmamaktadır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarında kusursuz olarak tanımlanmış olan bu bilgi tanımı Hatibzâde (öl. 901/1496) tarafından on açıdan eleştirilmiştir. Buna karşın Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520), Hatibzâde'nin on eleştirisinin tamamını farklı açıdan zayıf bulmuştur. Makalede ilk önce Hatibzâde'nin tenkitleri sırası ile izah edilecek, ardından yine sırası ile Çelebi'nin karşı eleştirileri incelenecektir. Tarafların açıklamalarındaki güçlü ve zayıf yönler işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hüsâm Çelebi, Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm*, Bilgi.

Begonya

2022-01-16 22:36:32

Critique Of The Criticism: Hüsâm Celebi's Criticism Of Hatibzade In The Context Of The Definition Of Knowledge

Abstract

The definition of knowledge changes according to schools and thinkers in Islamic thought. There is a section that claims that absolute knowledge cannot be defined by considering it a priori. However, according to the great majority, knowledge is theoretical and therefore its definition can be made. In the history of kalam, many definitions of knowledge have been made and criticized. In the article, the definition of knowledge as “an adjective that obliges to differentiate” will be investigated. According to this definition, another important feature of knowledge is that differentiation is not likely to contradict. In the final analysis, the category of knowledge is an adjective. Through the agency of this adjective, the subject knows. Knowledge is a separation activity. For something known to be knowledge, it must be certain and not probable. An imprecise understanding is not considered knowledge according to theologians. This kind of knowledge definition, which was presented perfectly in the theological books of the late period, was criticized by Hatibzâde (d. 901/1496) from ten aspects. Hüsâm Celebi (d. 926/1520), on the other hand, found all ten criticisms of Hatibzâde weak in different aspects. Celebi found all ten criticisms of Hatibzâde weak in different aspects. In the article, first Hatibzâde's criticisms will be explained in order, then Celebi's counter-criticisms will be examined in turn. Strengths and weaknesses in the statements of the parties will be pointed out.

Keywords: Kalâm, Hüsâm Celebi, Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm*, Knowledge.

Begonya

2022-01-16 22:39:04

Giriş

Varlık, bilgi ve değer alanlarını araştırma konusu yapan kelâm ilmi, bir bakıma kavram üzerine kuruludur. Kuruluşundan itibaren kelâmcılar kavram haritasına ve tanımlarına, özellikle de kavramların önem vermişlerdir. Kelâm ilminin erken döneminden başlayarak geç dönemine doğru ilerleyen süreçte kavram tanımı sürekli güncellenmiştir. Farklı düşünce ekolleri tarafından yapılan bilgi tanımları süreçte Müteahhir dönemde kaleme alınan kelâm kitaplarının kahir ekseriyeti epistemoloji ile başlatılmıştır.² Burada bilginin tanımı, kapsamı, imkânî araştırılmış, ilaveten bilginin taksim ile bunun üzerine bina edilen nazar, delil türleri, delil-medlül irtibatı vb. kavramların tarifine hassasiyet gösterilmiştir. İlahiyat, nübüvvet ve değer konularının bir yönüyle ontoloji, diğer yönüyle epistemoloji ile irtibatları kurulmuştur. Kavramlara yüklenen anlamlar, kurulacak yargıların yönünü de belirlemiştir.

İslam düşüncesi başından itibaren kavramlara ve yargılara titizlik göstermiştir. Konuyu belirginleştirmek için *mevzu*, konudaki sorunu araştırmak için *mesele* ve araştırmancının ilkelerini göstermek için *mebâdî* olmak üzere

¹ Adnan Bülent Baloğlu, “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Nesefî Örneği”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 8. Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 259.

² Mehmet Sait Özervarlı, “Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 49.

yöntemde üç yönlü açış benimsenmiştir. Mütakaddim-müteahhir dönem farki gözetilmeksizin sözü edilen yöntemin izlerini, bilgi hakkında yapılan incelemelerin kendisinde takip etmek mümkündür.³

Mantık biliminde bilgiyi tasavvur ve tasdik diye taksim etmek ne kadar önemli ise kelâm da bilginin zarûrî ve kesbî ayrımı o kadar önemlidir. Kelâm kitaplarına varlık veya bilgi ile başlamak mütakaddim ile başlayan müteahhir dönem kelâmcileriyle devam ettirilen bir gelenek olmuştur. Bilginin hakikati, tanımı, zarûrî-kesbî ayrımı, bu iki bilgi türünün birbirine dönüşüp dönüşmeyeceği, bilginin mertebeleri, bir bilginin iki bilinene ilişmesi, bir şeyin yönüyle bilinen diğer yönüyle bilinmeyen olabilmesi, bilinensiz bilginin imkânî temel tartışma başlıklarıdır.⁴

Mütakaddim ve müteahhir İslam kelâmcileri ve felsefecileri, kendilerini bir önceki dönemden bağımsız görmemişlerdir. Düşüncelerinde kendinden öncekilerin ilmi katkılarını kesinlikle göz ardı etmemişlerdir. Elbette bu, gelenek tarafından aktarılan birikimin tümüyle katiksiz benimsendiği anlamına gelmemektedir. Kendinden önce üretilen bilimsel çabalara bigâne kalmak ile onları düşüncenin konusu yapmak ve eleştiri süzgecinden geçirmek birbirinden farklıdır. Bu hassas ayırım, belirli bir bilinç düzeyini ve farkındalığını göstermektedir. Klasik kelâm-felsefe kitaplarının herhangi bir meselesinde bu bilinç düzeyini görmemek imkânsızdır. Kitapların özellikle hacimli, derinlikli ve uzun soluklu (*mutavvel*) olanlarında bir tür **Begonya** göze çarpmaktadır.

Bu bağlamda bilginin tanımı, kaynakları, imkânî, doğruluk düşünmenin şartları, doğru düşünmenin doğru bilgi ile ilişkisi, bilginin doğru bilgi ile mutabakati kelâm kitaplarında tartışılanlar arasındadır.

İslam düşüncesinin müteahhir döneminde öne çıkarılan ve manâ yakın kabul edilen bilgi tanımına nasıl ulaşıldığı önemlidir. İslam düşünce tarihi boyunca bilgi tanımıyla yönelik verilen uğraşları ve çabaları görmeksizin, ulaşılan son noktayı anlamak zordur. Son noktayı anlamak, ilk noktadan itibaren gelişim ve değişim seyrini doğru anlamaya bağlıdır. Üretilen çeşitli bilgi tanımlarına yöneltilen eleştiriler, aslında ulaşılmak istenen bilgi tanımını göstermektedir.⁵ Bu eleştirileri değerlendirmeye geçmeden önce mutlak bilginin mahiyeti bir kelâmcî için neden önemlidir? Sorusu çözümlenmelidir.

Kelâmcîler, inanç ve bilgi arası ayırım farkındadır. İnançlar inanç olmak bakımından tartışmaya açık değildir. İnsan, akıl, düşünce ve bilgi zeminine taşımaksizin inançları tartışmaya çalışmak, havanda su dövmeye benzemektedir. İnançları düşünce ve bilgi alanına taşımak, sadece onlardan kurtulmak amacıyla yapılmaz. İnançtan bilgiye doğru geçiş, bilgiden inanca doğru geçişi denetlemek için yapılır. Bilgiyi öne almak, inançları ötelemek, kötölemek, küçümsemek demek değildir. Olsa olsa inançları, bilgi üzerine inşa etmektir. İnançları düşünce-bilgi zeminine çekebilmenin ilk adımı onları bilginin konusu kılmaktan geçmektedir. İlk adım öznel alanı, nesnel alana taşımak olarak da görülebilir. İnanç ile bilgi ayırmaları olmak ile birlikte ortak yönleri de vardır. İnanç ve bilgi her ikisi de insanla ilişkilidir.⁶ İnsanın gönül-akıl, iman-düşün yetilerine ait fonksiyonlardır. Kimi düzeylerde inanç-bilgi ayırımını gözetebilmek oldukça zordur. Fakat herhâlükârda inançlar, öznel ve nedensiz olabilmektedir. Ancak bilgi nesnel ve nedenli olmak zorundadır. İnanç inanç olması bakımından doğru ve yanlışın konusu olmaz iken, bilgi doğru ve yanlışın konusudur. İnançları bilginin konusu yapabilmek için ise bilginin ne olduğunu bilmek, bu yönde çaba sarf etmek ve önceden sarf edilen çabaları değerlendirmek, eleştirmek önem arz etmektedir.

1. Eleştirisi Yapılan Bilgi Tanımı

Müteahhir dönem kelâm edebiyatına damgasını vuran, kelâm-felsefenin düşünce tarihinde yapılan bilgi tanımlarına yöneltilen eleştirilerin neticesinde yanlışsız ve kusursuz bir bilgi tanımına ulaşıldığı İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249), Aduddüddin İcî (öl. 756/1355) tarafından açıkça ileri sürülmüştür. Bu ikisine, **Begonya** *olmayan ayrıştırmayı zorunlu kılan bir sıfattır*. Bu tanım mantık kuralları çerçevesinde **Begonya** bakiminden kimi yerde *esahhut-ta'rif*,⁷ kimi yerde *ta'rifü'l-muhtâr* payesine layık gö-

³ Mütakaddim dönemin bilgi anlayışının geniş bir biçimde araştırılması için bk. Hilmi Demir, *Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012), 50.

⁴ Fahreddin er-Râzî'nin katkılarında temas edilerek, İbn Sînâ özelinde yazılan bir araştırma için bk. *Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânî Sorunu* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012), 182.

⁵ Teftâzânî bağlamında müteahhir dönemin bilgi serüvenine ışık tutan araştırmalar için bk. *İslam Felsefesi*, 21 (2014), 13; Ziya Erdinç, "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 263.

⁶ Ziya Erdinç, "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 182.

⁷ Aduddüddin İcî, *Şerhü'l-mufitasari'l-muntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/184.

⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif: Mevâkif Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/171.

ve olmalı veya
..... gibi âlimler tarafından
sürülmüştür.

bilginin cinsi ve kategorisi sifattir. Bilgiyi sıfatla açıklamak bilginin bilen özne ile bağlantısı kırmak için kaçınılmazdır. Her sıfatın bir işlevi olduğu üzere bilgi sıfatının da özneye katkısı ona temyiz yeten **Begonya** Bilgi sıfatı öznesine ayırıştırma özelliği kazandırmaktadır. Bilgi ile bilen arası bağlantının düzeyi 2022-01-16 22:52:39 göre değişkenlik arz etmektedir. Bilen Tanrı olduğunda bilgi sıfatının içeriği zorunlulukla dolduğundan dışındakiler olduğunda ise bilgi-bilinen bağlantısında vesileci-ilişkisel nedene dayalı (âde) de öngörülmektedir.

Tarife getirilen “temyiz” kelimesiyle idrak dışındaki tüm sıfatlar dışarıya çıkarılmıştır. İdrakindeki ayırma/ayırıştırma faaliyetidir. Öyleyse bilgi anlamlar arası ayırıştırma işlemidir. Özne ile ilişki olan temyiz kelimesini temeyyüz şeklinde okumak yanlıştır. Zira temeyyüz ayrılmak anlamıyla nesnede gerçekleşir, bilimi herhangi bir nesne siyah sıfatı ile beyaz sıfatından ayrılmaktadır.⁹

Çen sıfat, zorunluluk, temyiz kelimeleri bilgiyi; zan, kuşku, cehl-i mürekkep ve taklit gibi diğer imamiştir. Kelâm terminolojisinde bilgi kesin olmakla kayıtlanmaktadır. Çünkü kelâm göre kesin bilgiye ulaşılmalıdır. Yalnızca kesin bilgiyi bilgi saymak, kelâmcılara özgü bir göre bir şeyi bilmek; sanmaktan, kuşkulandırmaktan, bilmediğini bilmemekten ve taklit Bu farkı göstermek için bilgi tanımına “çelişigine ihtimali olmamak” ilavesi eklenmiştir.¹⁰ Sözgenimi yargısını bilen birinin bilgisi, Ahmet canlı kaldığı sürece çelişigine olan “Ahmet ölüdür” yargısına izin vermez, vermemelidir. Bilindiği üzere zan ve kuşku an itibarıyla çelişigine ihtimal taşıırken, cehl-i mürekkep ve taklit gelecek bakımından çelişigine ihtimal taşımaktadır.¹¹ Diğer tabirle zan ve şüphe edenin bilgisi her an değişime açık iken, bilmediğini bilmeyen veya taklit ile bilen birinin bilgisini değiştirmek zaman alır. Sonuç itibarıyla sayılan dört çeşit bilgi türü çelişiklerine ihtimal vermektedirler.¹²

Seyyid Şerif Cürçânî ise İcî'nin bilgi tanımı tercihine açıktan bir eleştiri yöneltmese de imali yeni teklifi, örtük bir eleştiri olarak okunabilir. Cürçânî bilginin mahiyetini açığa çıkaran doğru tanımın, “her kimde bulunursa bulunsun mezkûru tecelli ettiren bir sıfat” olarak yapılmasında bulmuştur.¹³ Muhtemelen Cürçânî bu tanımı, Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (öl. 508/1115) *Tebziratü'l-edille*'sinden almıştır.¹⁴ Tanımdaki “mezkûr” dile getirilebilmeyi ifade etmekte; mevcut, madum, mümkün, müstahil olmak üzere ontolojik, ayrıca müfret, mürekkep, tümel, tikel olmak üzere her türlü epistemik alanı kapsamaktadır. Benzer biçimde bulanık, karışık her türlü bilmek türünü dışarıda bırakan “tecelli” tam inkişaf sağlamaktadır. Dolayısıyla tam inkişaf sayesinde tanımdan zan, cehalet, bilmediğini bilmemek (*cehl-i mürekkep*) ve ayrıca doğruyu taklit edenin itikadi dışarı atılmıştır. Taklit ister doğruya, ister yanlışla olsun bir bağlılık türüdür. Ancak bu bağlılıkta dış açılım (*inkişaf*) ve iç açılım (*inşirah*) bulunmaz.¹⁵

Tüm bunlarında ardından Hatibzâde'nin (öl. 901/1496) *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm* çerçevesinde bilgi tanımına ilişkin eleştirileri özetlenecek,¹⁶ bilahare Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520)¹⁷ *Hâşiye fî mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm*

Begonya
2022-01-16 23:03:40

Tüm bu bilgilerin

Ahmed b. Hamîd Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi,

1. *akâid*, thk. İbrahim Şemseddin (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/57.

59.

7.

İmâm Mâtürîdî'ye nispet etmiştir. Nesefî'nin aktarımına göre Mâtürîdî tam olarak tanımlarını kitaplarda vermemiş, ancak tanıma işaret etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Muîn Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille fî usulî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara:), 1/19.

¹⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/177.

¹⁶ Hatibzâde'nin bilgi tanımına yönelik eleştirilerini birden ona kadar sıralı bir şekilde analiz eden bir çalışma yapılmıştır. Mebrure Hanife Özbakır, “Hatibzâde'nin el-Mevâkif'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri”, *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 89. Hatibzâde'nin eleştirileri bağlamında sözü edilen çalışmadan farklı düşünülen hususlara bu makalede işaret edilecektir.

¹⁷ Taşköprizâde, Hüsâm Çelebi'nin vefat tarihini vermiş; *Hâşiye: Şerhu't-Tecrid*, *Hâşiye: Şerhu'l-Vikâye*, *Risâle fî istihlâfi Hatib, Risâle fî cevâzi-zikri'l-cehrî* adlı eserlerinden bahsetmiş ancak burada *Hâşiye ala şerhi'l-mevâkif fî ta'rîfi ilmi'l-kelem* ve nüshalarda bunun ardına gelen bilgi tanımı ile ilgili çalışmasına değinmemiştir. Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 610. Ayrıca akademik bir araştırma, [Velîyüddin, 3244, 41^b-48^b] nüshasının [41^b] varlığına düşülen önemli nota binaen eseri Hüsâm Çelebi'ye nispet etmiştir. Levent Öztürk, “Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayati ve Eserleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 465. Başka bir çalışma ise Adana İl Halk Kütüphanesi [01, Hk 115/2] koleksiyonuna dayanarak *Risâle fî ta'rîfi ilmi'l-kelem* eserini Hüsâm Çelebi'ye izafe etmiştir. Murat Polat, “Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) ‘Risâle fî Raksî'l-Mutasavvifa’ adlı Eserinde

Begonya
2022-01-16 23:04:35

adlı risalesi

*min def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*¹⁸ isimli çalışması bağlamında karşı eleştirileri araştırılacaktır.¹⁹ Hüsâm Çelebi Hatîbzâde'nin *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* çalışmasını kendi eserinde birebir verir, ardından "ben derim ki" diyerek kendi görüşlerini açıklar.²⁰ Yapılan karşılaştırmalar neticesinde Çelebi, Hatîbzâde'nin risalesini uzatma-kısaltma yoluna gitmeden olduğu gibi vermekte olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle Çelebi'nin bulunan tek nüshasına dayalı bir biçimde araştırma yürütülecektir. Risâlede birden başlayarak ona kadar giden eleştiriler sıra ile verilmiştir. Bu nedenle takip kolaylığı sağlamak adına makalede bu sıra numaraları aynen korunmuştur.²¹

2. Hatîbzâde'nin Bilgi Tanımı Eleştirisi

Bir: Tanımın **kaplam** sorunudur. Şayet bilgi; anlamlar arasını, çelişğine ihtimali bulunmayan ayırt etmeyi zorunlu kılan bir sıfat ise burada duyulara (*mahsûsât*) ilişkin tasavvurlar dışarıda bırakılmıştır. Oysa dil, din, tarih ve gelenek gibi her bakımdan duyuya/nesneye ilişkin tasavvura bilgi denilmektedir. "Zeyd'i bildim" denir. Zaten ihsasi bilgi kabul etmeyenler bile duyularla ilişkin bilinen tasavvurları saymaktadırlar. Onlar için ihsas bilgi değildir, ama mahsus bilgidir. Öyleyse ister gerçeğin ve realitenin kapsamı (*nefsü'l-emr*) göre, isterse duyumsananlara ilişkin tasavvuru bilgi sayanlara göre olsun sözü edilmemesi gerekeni kapsamamıştır.²²

İki: Hatîbzâde'nin ikinci itirazi tanımın içlem sorunudur. Zira yapılan bilgi tanımı, muhtevasına gerekenleri içine almıştır. Hatîbzâde'ye göre İcî ve Cürçânî'nin kelâm-felsefe ve mantık gibi farklı bakıldığında bilgi tanımında kullanılan *temyiz*; "kendisi ile inkişaf olunan" anlamına gelmektedir. Kendisi ile inkişaf olunan bilgi; tasdik bakımından ika ve intizadır, tasavvur bakımından ise mutabik surettir. Şu halde bilgi tanımı içine almaması gereken unsurları içine almış gözükmektedir. Hatîbzâde burada hem zihin, hem duyum açısından örnek vermektedir. Duyulardan başlanılacak olursa; kişi göz organını, görülebilen bir nesneye doğru yöneltiltiğinde, bunun dışında başka bir şey kullanmasına gerek kalmaksizin görünenin suretini/görüntüsünü o kişiyi zorunlu olarak elde etmektedir. Sözü edilen suretin elde edilmesi göz kullanımının zorunlu kılmasından başka biraracıya bağlı olmaksizin gerçekleşmektedir. Aynı şeyler başka duyu organları için de geçerlilik arz etmektedir.

Duyumdan teorik zihin düzeyine gelinirse kesin olarak işleyen bir süreç vardır. Doğru düşünmenin veya sahih nazarın kendisi bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Mesela "evren sonludur" önermesi anlaşıldığı takdirde zorunlu bilginin ortaya çıkması için başka bir düşünme safhasına gerek yoktur. Benzer bir durum "bir ikinin yarısıdır", önermesine yönelik bir zihin için de geçerlidir. Görüldüğü üzere bilginin sağladığı temyizi, doğru düşünme de sağlamaktadır. Yani bilgi, doğru düşünmeden ayrıştırılmamaktadır.²³ Ancak bilginin, doğru düşünmekten başka olduğu söylenmektedir. Hatîbzâde'ye göre bilgi tanımı, farklı oldukları halde kapsamaması gerekenleri içine almıştır. Bunlar tasdik bakımından doğru düşünmek, tasavvur bakımından ise duyu algılarının suretleridir. Tanım

Mûsikî ve Semaya Fikhî Açılan Bakış", *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*, ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün (Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkent Klişe ve Matbaacılık, 2017), 601. Mevâkif haşiyesi veya kelâm ilminin tanımına yönelik bu eserin mütemmim parçası, bilgi tanımı ile ilgili risale olmalıdır. Kelâm ilminin tanımı Hüsâm Çelebi'yi bilginin tanımını araştırmaya sevk etmiş gözükmektedir.

¹⁸ Risâlenin [Veliyüddin, 3244, 49^a-50^a] olmak üzere tek el yazma nüshası tespit edilmiştir. Risâlenin adı nüshanın zahriyesinden alınmış, eserin Hüsâm Çelebi'ye ait olduğu yine bu nüshanın [41^b]e kayit edilen not sayesinde belirlenmiştir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye fî mâ yeteallak bi-ta'rîfî'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244), 41^b.

¹⁹ Hüsâm Çelebi'nin *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*'i bağlamında varlık felsefesine (umûr-i âmme) temas eden bir araştırma için bk. Yasin Apaydın, *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-i Âmme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 276.

²⁰ Hüsâm Çelebi'nin siki bir Hatîbzâde eleştirmeni olduğuna dair güçlü işaretler vardır. Onun *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*'inin derkenâr notlarına bakılırsa pek çok yerde Hatîbzâde'yi hedef aldığı görülecektir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214), 1^b. Ayrıca bk. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844), 125^b.

²¹ Hüsâm Çelebi'nin iki risalesi üzerine tahkik çalışması yapılmıştır. Kilisenin hukuki düzenlemesi hakkında yapılan bir çalışma için bk. Levent Öztürk, "Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyânî Ahvâlî'l-Kenâisi Şer'an Adli Eseri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 142. Süfîlerin sosyal yaşamdaki sürecini ilgilendiren başka bir çalışma için bk. Murat Polat, "Tahkîku risâle fî Rakî'l-Mutasavvife li-Hüsâm Çelebi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 147.

²² Muhyiddin Mehmed Hatîbzâde, *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

²³ Fahreddin er-Râzî, nazar faaliyetinin bilgiyi içerdiğini ve ikisini birbirinden tamamen ayrılmadığı bildirmiştir. Genel kabule göre ilişkisel (*âdet*) nedenden ötürü düşüncenin ardından bilgi elde edilmektedir. Ancak bunu ifade edenler aslında doğru düşüncenin kendi içinde bilgiyi tazammun ettiğini açıklamıştır. "Tazammun"un anlamı; nazarî bilginin nazara bağlanması, nazarın da zarûrî bilgiler dolayımında dolaşım olmasıdır. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Fûde (Beirut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 1/188.

bu ikisini kapsadığı için sorunludur. Çünkü bilgi aracısız temyiz sağlamakta, doğru düşünce veya duyu organini kullanmak da tek başına aracısız temyizi sağlamaktadır. Her temyiz bir bilgi olduğuna göre diğerleri de bilgi tanımında yer almaması gerektiği halde almış demektir.²⁴

Üç: Hatibzâde, Cürcânî'nin *±âşiye ʿilâ şerfii mufitasari'l-müntehâ*'sındaki ifadesinden güç alarak bilgi tanımında istihdam edilen *temyiz*in tasavvur bakımından mutabik suret olduğunu belirtmiştir.²⁵ Fakat temyize suret/form anlamını vermek, Hatibzâde'ye göre bilgi tanımını sorunlu hale getirmektedir. Tanım sahiplerinin ekolüne göre zihnî varlık teorisi yadsınmaktadır.²⁶ Zihnî varlık teorisi bağlamında bir anlami olan suretin zihinde hâsil olmasının, kendi başına bir anlami kalmayacaktır. Hatibzâde'ye göre zihnî varlığı kabul etmeyip yalnızca suretin husulünü kabul etmek yanlıştır.²⁷ Çünkü teorinin tamamını dışlayıp içindeki tek bir öğeyi cimbizlayarak çekip çıkarmak, bağlam içinde anlami olan unsuru anlamsız bırakır.²⁸ Şu halde Hatibzâde için tanımın ilâhî ilmi kapsamama sorunu çıkmaktadır. Şayet bilgi, suretin temyizi ise temyiz artmasıyla kendinden sıralı suretlerin hâsil olması gerekmektedir. Fakat bu, yanlışlığı üzerinde uzlaşmış teselsüle yol açacaktır. Hakikî ilâhî ilimde temyiz edilmiş suret var ise sonsuz ilim, sonsuz suretlerin varlığını gerektirecektir.²⁹

Dört: Hatibzâde tanımında kullanılan kelimelerin hakiki anlamının dışına çıkarılmasına karşı çıkmak *Temyiz* kelimesi buna bir örnektir. Temyizin ilk anlami izah ve inkişaftır, söylendiği gibi "kendisi ile inkişaf olma" hâle değildir. Tanım sahipleri ibarede bunu gerektirecek bir karine olmadığı halde temyiz kelimesini, hakiki anlamından çıkararak mecazi anlama getirmiştir. Peki bu hamleyi neden yapmışlardır? Çünkü temyiz, izah ve inkişaf anlamında ise bilgi tasavvur ve tasdik ile özdeş **halde** geleceği, bilgi o ikisinden ayrıştırılamayacağı için geçersiz olacaktır. Hatibzâde'ye göre doğrusu da budur. Ancak tanım sahipleri *temyize*; "kendisi ile inkişaf olunan" anlamını vermiş, böylece temyiz tasavvurda sureti, tasdikte ise ika ve intizayı gerektiren bir sıfat olmuştur.³⁰ Hatibzâde'ye göre bu bir zorlamadır ve ibare bunu desteklememektedir.³¹

Beş: Bilgi tanımında geçen "zorunlu kılan" ifadesini Cürcânî, "âdeten" zorunlu kılan diyerek daraltmıştır.³² Hatibzâde'ye göre zorunluluğun "âdet" ile daratılması, tanımın ilâhî ilmi dışarıda bırakmasına açmıştır. Tüm mükemmelliklerin kendisinde bilfiil zorunlu halde bulunduğu Tanrı'nın ilmi, tanımdaki daraltma sonucu kapsam dışına çıkarılmıştır. Bilindiği üzere belirli bir ihtimal ve potansiyel içeren "âdet" in Tanrı kesinlikle olmaması gerekmektedir. Dahası Hatibzâde için Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf*'ta başvurduğu daraltma hamlesi anlamsızdır. Çünkü bu (*Şerhu'l-mevâkıf*) kitapta temyize, izah ve inkişaf anlami verilmiştir.

Her ekole göre bilgi; bilinenin inkişaf etmesini hakiki olarak zorunlu kılmaktadır. Akil sahibi hiç kimse bilinenin inkişaf etmediği bir bilginin elde edilmesini doğru bulmaz. Yani bilgi varsa kesinlikle bir bilinenin olması gerekir, bilinenin olmayan bir bilgi olmaz. Öyleyse bilgi, hakiki inkişaf halinden başka bir şey değildir. Bu hakikati "âdet" seviyesine düşürmek, bilgiyi inkişaf halinden ayrı başka bir şeye dayandırmak anlami taşır. Arşad bu **şey** tümce, inkişafsız bir bilginin elde edilmesine imkân verir ki bu yanlıştır.

Öte yandan Hatibzâde, Eş'arî öğretinin "*her şey aracısız Allah'a dayanır*"³³ şeklindeki genel fizik anlayışını belirleyici ilkesine açıklık getirmektedir. Buna göre ilke hakiki olsun, itibari olsun tüm mümkün varlık kapsamamaz. İlkenin kapsadığı mevcut mümkün varlıklardır, yoksa varlıklardan ayrışmayan imkân, imtina gibi itibari varlıklar değildir. Dolayısıyla itibari varlık sayılan temyiz bilgisiye istinat etmesi, "*her şey aracısız Allah'a dayanır*"

²⁴ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

²⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *±âşiye ʿilâ şerfii mufitasari'l-müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/187.

²⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/543.

²⁷ Hatibzâde burada İbn Mübârekşâh (öl. 784/1382) ile aynı düşünmektedir. Bkz. Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alimlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2018), 55. Ayrıca Ömer Türker'in özellikle 75. dipnotta vurguladığı üzere Fahreddin er-Râzî'nin husul görüşü ile zihnî varlık görüşüne yönelttiği eleştirilerin benzer olması, Hatibzâde'nin husul ile zihnî varlığın ayrılmayacağı yönündeki tespitini doğrular niteliktedir. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 66.

²⁸ Kelâmî sistemi temsil eden Fahreddin er-Râzî kimi kitaplarında zihnî varlığı eleştirmiş, kimilerinde ise kabul etmiştir. Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013), 439. Buradan Râzî'nin tadil edilmiş bir zihnî varlık teorisine ulaşmaya çalıştığı çıkarılabilir.

²⁹ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³⁰ Bu eleştiriyi dile getirerek eleştiren bir çalışma için bk. Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâkî Cîzâvî, *±âşiye ʿilâ şerfii mufitasari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/196.

³¹ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³² Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/171.

³³ Sonlu hâdis varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin daimi ve çoğunluk olması nedeniyle fizik dünyada âdete dayalı bir irtibat söz konusudur. Her şeyi fâil-i muhtar Tanrı'ya bağlamak adına âdet kurami savunulmaktadır. Cîzâvî, *±âşiye ʿilâ şerfii mufitasari'l-müntehâ*, 1/145.

şeklindeki genel ilkeye aykiri düşmez. Hatibzâde bu açıklamalarını gerekçe göstererek tanımda geçen “zorunluluğu” ifadesinin açık ve hakiki anlamından “âdeten” anlamına çekilmesine gerek duyulmadığı söylemektedir. Bilgi varlık olduğu için buradaki zorunluluğu “âdet”e indirgemeye gerek yoktur. Ayrıca o, temyiz tasavvurunda tasdikte **ıka ve ıntiza** anlamına getirilmesini uygun görmez. Çünkü “hakiki olarak inkişafı zorunlu olarak kendisi ile inkişaf olunani zorunlu kılmak” arasında fark yoktur. İnkişafı zorunlu kılan, olunani da zorunlu kılmaktadır. Burada ayırım gözetmek nitelik kategorisindeki suret ve ikanın, açısından bilgi ile özdeşleşmesini gerektirecektir.³⁴ Oysa zorunlu kılan bilgi sıfatıdır, suret ve ıka---

Altı: Hatibzâde, bilgi tanımına İcî ve Cürçânî'nin müdahalelerini titizlikle takip etmiş yukarıda da geçti. Okuyucunun ifadelerine göre tanımda zikredilen “çelişki”, sıfat ve ilişkide (*taalluk*) değil, temyizde olmama anlaması için parantez arası tasavvurların tamamının bilgi tanımında yer almasını, tasavvurların çelişiklerinin olmamasını açıklama yazılabilir. Benzer Hatibzâde'ye göre tasavvurun çelişki yoksa suretin de çelişki olmaması gerekir. Çünkü bir kavramlar için de... Ancak bu şekilde tasavvurdaki, sureti temyiz ve tasdikteki, ispat-nefyi temyiz çelişki olmaz. Hatibzâde **bilgi tanımına tasavvurların dâhil edilmiş gerekçesine karşı çıkmaktadır**. Çünkü tasavvur için³⁹ tanıma giriyorsa bu gerekçe, diğer çelişikleri olmayan şüphe (*şek*) ve vehmi de tanıma almaya sebebiyet

verecektir. Her nasıl tasavvurun çelişki yoksa vehmin de yoktur. Zira şüphe ve vehim de bilgi Sonuç itibarı ile bilgi tanımı içine şüphe ve vehmi içine almaktadır.

Yedi: Hatibzâde altıncı maddede çelişki olmadığı gerekçesi ile “şüphe”nin bilgi gerektiğini vurgulamıştı. Şüphe bir tasavvur türü idi. Hatibzâde'ye göre tüm tasavvurları kapı, bilgi tanımının şüpheli dışarıda bırakması anlamsızdı. Nitekim bilgiyi “akıldaki form” olarak yukarıdaki gibi oluşturuyor sistemi için şüphenin bilgi tanımına girmesinde bir sorun görülmemişti. Bu nedenle her tasavvur mu? Kapalılık var mı? Biraz sürülen bilgi tanımı şüpheli dışarıda bırakamaz idi. Hatırlanacağı üzere tasavvurların bilgi tanımı daha netleştirilebilir mi?

³⁴ Cürçânî için tasdikteki temyiz, ispat ve nefydir. Fakat buna göre ispat ve nefiy bilgi değildir, aksine bilgilendirilmiştir. Cürçânî, *±âşiyeye ıalâ şerfii mufitasari'l-müntehâ*, 1/188.

³⁵ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

³⁶ Cürçânî, *±âşiyeye ıalâ şerfii mufitasari'l-müntehâ*, 1/187.

³⁷ İcî, *Şerfii mufitasari'l-müntehâ*, 1/184. “Tasavvurların/kavramların çelişikleri yoktur” cümlesini anlamak, Cürçânî'nin yorumunu anlamaya bağlıdır. Çelişki; öz bakımından iki kavramın birbirini engellenmesidir. Fakat tasavvurların birbirini arasında hiçbir engelleme olmaz. Mesela “insan” ile “insan değil” kavramını ele alalım. Bu ikisi, kavram bakımından birbiri ile çelişmez, sadece var olan bir referans dikkate alınırsa çelişki meydana gelebilir. Çünkü ikinci halde kavram, önermeye dönüşür ve doğru-yanlış konu olabilir. “Düşünen canlıdır” ile “düşünen canlı değildir” yargıları, salt yargı olarak anlaşılabilir bakımından çelişkili olmaz, ta ki var olan dış bir referans dikkate alınırsa olur. Örneğin “vur” veya “vurma” emirleri de emir olmak bakımından çelişkili değildir, ancak harici bir referans dikkate alınırsa çelişki olur. Sonuç itibarıyla tasavvurlar; tasavvur olması bakımından çelişik veya çelişkili olmazlar. Sözelimi insanın mahiyeti tasavvur edilirse, zihinde o mahiyete mutabık bir suret canlanır. İşte burada temyiz bu suretin temyizidir. Çünkü, ancak o suretle temyiz gerçekleşir ve insanın mahiyeti kişide inkişaf edebilir. Temyizin iliştiği yer sözü edilen bu mahiyetin kendisidir. Bu temyiz çelişğe ihtimali yoktur. Zaten temyiz çelişki olmaz. Tüm bu anlatılanlardan hareket eden Cürçânî'ye göre “insani bildim” cümlesindeki bilgi; suret değil, sureti zorunlu kılan sıfat olmaktadır. Cürçânî, *±âşiyeye ıalâ şerfii mufitasari'l-müntehâ*, 1/187.

³⁸ Cîzâvî, *±âşiyeye ıalâ şerfii mufitasari'l-müntehâ*, 1/197.

³⁹ Cürçânî tasavvurun çelişki ve mutabakatı olmadığına dair bir örnek vermektedir. Diyelim ki kişi uzaktan bir silüet/karaltı/gölge görsün ve bu “at” olsun ama kişinin zihninde de “at” yerine “insan” görüntüsü belirsin. Beliren insan görüntüsü ve o görüntünün idrak edilmesi bir surettir. Bu açıdan suret yanlış değildir, yanlış ihtimali de yoktur. Ancak yanlış aklın verdiği hükümdedir, görüntüde değildir. Dolayısıyla görüntü görüntü olması bakımından görüntüye mutabiktir, ama mutabık olmayan aklın verdiği yargıdır. Cürçânî, *±âşiyeye ıalâ şerfii mufitasari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁰ İcî ve Cürçânî'ye göre tasavvurun mutabakat ve çelişki olmaz. Çünkü mutabakat ve çelişki, terkip ve hüküm/yargı için geçerlidir. Tasavvurda hüküm şaibesi yoksa çelişğe ihtimalin anlamı da yoktur. Fakat Teftâzânî “tasavvurların çelişikleri yoktur” ilkesinin elde edilmiş sürecine ve sonucuna mesafelidir. Ömer Mahir Alper bunu çalışmasının özellikle 91 dipnotunda belirtmiştir. Ömer Mahir Alper, “Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâilî” Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcisi Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, (2018), 285. Teftâzânî'ye göre tasdik mutabakatla eşitlenmesi vehimdir. Mutabakat gibi bir kavramın kişide hâsil olması onun mutlaka vakiada tahakkuk etmesini gerektirmez. Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/61. Ziya Erdiç Teftâzânî'de mutabakatın, öznel ve nesnel olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Ziya Erdiç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 88. Teftâzânî “tasavvurun çelişki yoktur” ilkesine bu ayırım neden ile katılmamış gözükmektedir. Zira öznel mutabakat kavramın zihindeki örtüşmesi, nesnel mutabakat ise kavramın hariç/vakia ile örtüşmesidir. Dolayısıyla kavramın zihin bakımından bir çelişkinden bahsetmek mümkündür. Müteahhir kelâm-felsefe ve mantık müktesebatı dikkate alınarak mesele ileri araştırmalara muhtaç olduğu söylenmelidir.

⁴¹ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

onların tamamının çelişiklerinin olmamasına bağlanmıştır. Bu gerekçe Hatibzâde açısından, çelişigi olmayan şüphenin veya vehmin, bir tasavvur türü olması bakımından tanım dışına atılmamasını gerektirmektedir.⁴²

Sekiz: “Âlem hâdistir” önermesinden elde edilen bilginin elde edilmiş sürecine yakından bakıldığında burada bir (i) “konu ve yüklem” ilişkin tasavvur, iki (ii) konu ve yüklem ilişkisini tesis eden nispetin ispatı/olumlanması vardır. Hatibzâde buradaki ispatın bilgi sayılmamasını eleştirmektedir. Çünkü ispat/olumlama bilgi değilse bu, bilginin tasavvurlarla sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Ancak bu tasavvurların tasdiklerden hakiki olarak başka olduğu gerçeğine aykiri bir sonuçtur.⁴³ Bilindiği üzere tasavvur tek başına tasdiki/ispatı zorunlu kilmamaktadır.

Hatibzâde için bilgi tanımında yer alan çelişkinin olmaması gereken yerin belirlenmesi de bir sorundur. Buna göre çelişki; temyiz, sıfat ve taalluk olmak üzere üç bakımdan dikkate alınabilir. Cürcânî’nin bir (i) göre çelişkinin sıfat ve taallukta olması yanlıştır, çelişkinin olmaması gereken yer temyiz çelişki olmamasıdır.⁴⁴ Hatibzâde burada Cürcânî’nin “bilgi temyizdir, çelişki temyizde olmamalıdır” tespiti, Çünkü temyiz kendisi sayılan bilginin anlamı inkişaf ve izah olacaktır. Bilgi; izah ve inkişaf olduğunda ispat ve nefiyden öte yani inkişaf ve çelişiginden öte bir şey olması gerekir. Hatibzâde bu sorunu çelişkinin yerini sıfata kaydırılmasını teklif eder. Fakat bilgi tanımının açık dizilimi ve an desteklememektedir, ayrıca çelişkinin sıfata götürülmesi bilginin içine şüphe ve vehmi alacaktır, zira çelişikler yoktur. Hatibzâde son seçenek olarak çelişkinin yerini taalluk olarak önerir. İdrak edene kıy bilinen arası taallukun çelişme ihtimali yoktur.⁴⁵

Dokuz: Hatibzâde bilginin değişime kapalı olduğunu gösteren gerekçeleri irdelemiştir. Cürcânî bilgi kesinlik taşıdığı için şimdi değişmez, kanıtı dayandığı için gelecekte değişmez, mutabik olduğu için emr’de değişmez.⁴⁶ Burada bilginin değişmemesi, tersinin doğru olmasını geçersiz kılmak içindir. Hatibzâde değişmemeyi kesinliğe veya kanıtı (mûcib) bağlamayı yanlış bulmaktadır. Çünkü bilmediğini bilmeyen (cehl-i mürekkep) bir kişinin bilgisi içinde bulunduğu durum sırasında kesinlik taşıy ve değişime kapalıdır. Ayrıca bilgiyi zorunlu kılan kanıtın değeri de gelecekteki bilginin değişmeyeceğini garanti etmez. Zira kanıtın unutulma riski her daim olasıdır. Bilindiği üzere burhandan elde edilen her kesin bilgi gelecekteki bilgiyi elde etmek için yeterli değildir. Kanıt tek başına bilgi için yeter sebep olsa idi, kesin bilgiler unutulması mümkün olmazdı. Hatibzâde edileceği üzere insanın her türlü bilgisini unutmaya eğilimlidir. Sözelimi duyu organımız aracılığıyla bir varlığına hükmedilir, ama bir süre sonra o şey aracı unutulabilir. Duyu organı tekrar sağlığına kavuştuğunda ile irtibat kurulur, sonunda verilmiş olan hüküm tekrar verilebilir.⁴⁷

On: Hatibzâde, Cürcânî’nin Şerhu’l-mevâkif (i), Hâşiye-i şerhi’l-Adud (ii) ve Hâşiye-i şerhi’t-Tecdeserini karşılaştırarak aralarındaki ince farklılıkları tespit etmiştir. İlk kitap bilgi tanımının diğer tanımlardan uzak olduğunu belirtmiş ve şüphenin tanım dışında kaldığını vurgulamıştır. İkinci kitap şüpheyi içine almıştır. Üçüncü kitap ise şüphenin tasavvurdan öte başka bir şey olduğunu ima etmiştir. Bilindiği üzere şüphe tasavvur ise bilgi sayılmalıdır, oysa Cürcânî şüpheyi bilgi tanımının dışına çıkarmıştır. Hatibzâde, ikinci (ii) kitaptaki ibarenin sorun çıkarmayacağını söylemiştir. Çünkü şüpheden elde edilen suretin tasavvur şüphenin kendisini bilgi kilmamaktadır. Hatibzâde’ye göre ilk (i) kitaptaki açıklama ekol ve tanım değil, Cürcânî’nin tek kaldığı bir yorumdur. Zira tanımdaki “zorunlu kılar” ibaresini ekolün iç tutarlılığı adına Cürcânî; “âdeten” zorunlu kılar, diyerek kendince kayıt altına almıştır. Fakat bu hamle Hatibzâde şüphenin tanım dışına çıkarılması için yeterli olmamıştır.⁴⁸

3. Hüsâm Çelebi’nin Hatibzâde Tenkidi

Bir: Hüsâm Çelebi Hatibzâde’nin her yönden haksız olduğunu söylemez. Çelebi’ye göre duyu ilişkisi tasavvurların bilgi sayılması için sözü edilen nesnenin göz önünde bulunma (rüyet) ve bulunma gibi iki durumu ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Nesnenin göz önünde bulunduğu durum ihsas iken, nesnenin gözden kaybolduğunda onun suretini zihinde canlandırmak bilgidir. Bilindiği üzere sözü edilen bilginin tanımını yapanlara göre hârici varlıktaki tikeli idrak bilgi değil, ihsastır. Dolayısıyla kendisi ile birebir karşılaşmamış nesnenin idraki anlamdaki ihsasın bilgi dışında kalmasında bir sorun yoktur. İhsasın ikiye ayrıldığını dikkate almadığı için Hatibzâde’nin itirazı yanlıştır. Çünkü ihsas iki türdür. Rüyet halindeki ihsas ile gaybet halindeki

⁴² Hatibzâde, *Risâle fi ta’rîfi’l-’ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

⁴³ Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 1/59.

⁴⁴ Cürcânî, *±âşiye ‘alâ şerhii mufitasari’l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁵ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rîfi’l-’ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^b.

⁴⁶ Cürcânî, *±âşiye ‘alâ şerhii mufitasari’l-müntehâ*, 1/190.

⁴⁷ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rîfi’l-’ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

⁴⁸ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rîfi’l-’ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

ihsas birbirinden farklıdır. İlki nesnenin kişi tarafından doğrudan idrak edilerek ihsas halini ifade ederken, nesnenin huzurdan kalkmasının ardından nesnenin ihsas edilmesi, yeni bir idrake dönüştüğü için bilgiyi ifade etmektedir.⁴⁹

Klasik İslam felsefesine göre tikeller duyu organları aracılığıyla duyumsanır, tümeller ise akledilir.⁵⁰ Akil ve duyular birbiri yerine ikame edilmeyecek işlev alanına sahiptir. Akil tümelleri, duyular tikelleri idrak etmektedir. Akil, duyu aracılığı olmaksızın tikelleri bilmemektedir.⁵¹ Hüsâm Çelebi'nin ifadesine göre kişinin nesne ile ilişkisi üç türlü gerçekleşmektedir. Nesne ile birebir karşılaşma olmadan gözlemden önceki (i) rüyet öncesi hali, karşılaşma sırasındaki (ii) muayene hali, bir de karşılaşmadan sonraki nesnenin bulunmadığı (iii) gaybet halidir. Birinci durumda akil, nesnenin kendisi ile karşılaşmadan önce nesneyi tümel açıdan bilir. Tümel açıdan bilmek, anlamları bilmektir ve tanım bunu kapsamaktadır. İkinci durumda akil, nesne ile karşılaşma sırasında iken bu ihsas halidir ve bilgi değildir. Tanımın bu anlamdaki ihsasi kapsamına gerek yoktur. Üçüncü durumda akil, her ne kadarnesneyi tikel açıdan idrak ediyor desek bu idrak türü bir bilgidir ve tanım bunu da kapsamaktadır. Nitekim üçüncü aşamada tikelin durumu hârici varlık kabilinden değildir, tam da düşünen bireyde bulunan muhayyel anlam kabilinden bir varlık türüdür. Dolayısıyla ihsasın bilgi olmasına karşı çıkan ekole göre tasavvur edilen, duyumsanan mahsusun bilgi olması bu anlamdadır. İhsas, harici varlıkla ilgili, mahsus ise anlamlarla ilgilidir. Öyleyse bilgi tanımında geçen ayırt etmek, hariçteki tikellerin bilgisini kapsamamasında sorun yoktur. Hariçteki tikeller, onlarlamuayeneden önce ve sonra bir şekilde zihne aktarıldığında bilgiye dönüşmektedir. Tanımın bu kadarını kapsamı yeterlidir. Sonuç itibarıyla Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kapsam itirazı açıcı farkını dikkate almadığı için geçersizdir.⁵²

İki: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde temyizi sağlayan "aracısız gerçekleşme"yi yanlış anlamlandırmıştır. Bilgi veren iki tür aracısız gerçekleşme vardır. Sözü edilenlerin tasavvuru zorunlu kılması tamamen araçsız (bi'z-zât) değil, kısmen (îcâbü'l-evvelî) aracısızdır. Bilginin; tasdik bakımından ika ve intiza, tasavvur bakımından suret olması kısmen aracısız gerçekleşenler arasındadır. Dolayısıyla doğru düşünce, aklın yönelimi vb. işlemlerle farklı bir ifade ile bildirilebilir. Her biri aslında tamamen aracısız gerçekleşerek bilgi anlamında suret, ika vermezler. Sonuç itibarıyla Hatibzâde'nin tanım için ileri sürdüğü işlem sorunu yoktur.⁵³ Çünkü tikelin varlığı zorunlu kılması doğru düşüncenin bilgiyi zorunlu kılması birbirinden farklıdır.

Üç: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin zihnî varlık ile formun husulünü ayırmaz kılması yanlışdır. Çelebi'nin bildirimine bağlı kalınarak söylenirse, müteahhir kelâmcılar zihnî varlık görüşünü kabul etmedikleri halde formun husulünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla iki görüş birbirinden ayrılmaz bir yapıda değildir.⁵⁴ Nitekim Çelebi'nin tespitine göre suretin husulünü doğrulayanlardan kimileri, mahiyetin kendisinin nefste bulunmadığını bildirmiştir. Nefste bulunan mahiyetlerin kendisi değil, belki suretleri, gölgeleri ve simülasyonlarıdır. Bunları mahiyetin kendisi değildir. Açıklanan anlamda suretin zihinde elde edilmesini kabul edenin, yorumlanarak tasavvur edilmesi dışında zihnî varlık kuramını olduğu haliyle benimsemesine gerek yoktur. Hüsâm Çelebi, husul ile zihni varlık arası iribatın anlatılan anlamda kurulmasını Cürcânî'nin yorumlarına borçlu olduğunu söylemiştir.⁵⁵

Bilgi tanımı çerçevesinde, Hatibzâde'nin ilâhî ilmi kapsamadığına yönelik eleştirisi Çelebi tarafından tasavvur edilmiştir. Buna göre gerçekten yapılan tanım ilâhî ilmi içine almamaktadır ve bu tanım için bir sorundur. Fakat Çelebi'nin Hatibzâde'ye katılmadığı husus onun teselsül ile ilgili ifadesidir. Çünkü yanlışlığı hakkında uzlaşma sağlanan teselsül, hârici varlık bulanlar arası teselsüldür. Yoksa izafet/nispet ve taalluklardaki teselsül değildir. Hatibzâde'nin bilgiyi surete bağlayarak ilâhî ilimde teselsül olur, kanaati yanlıştır. Çünkü bilginin olması dikkate alınır ilâhî ilimdeki soyut/itibarî teselsülün, realitede karşı çıkan somut/hakiki teselsülün olduğu aşkıncıdır.

Dört: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde temyiz kelimesinin türetim yapısına dikkat etmediği için kavramları hakiki-mecazi anlamlarını birbirine karıştırmıştır. Temyiz kelimesi nesne olarak geçişli (tefil/temyîz) ve bildirim almadığı için geçişsiz (tefa'ul/temeyyüz) bir biçimde kullanılabilir. Buna göre bilgi tanımında zihni varlık

⁴⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^a.

⁵⁰ Teftâzânî her ne kadar duyu organları aracılığı ile de olsa tikelleri idrak edenin nefis olduğunu filozofların aksine iddia etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2/476.

⁵¹ Akledilen (makul) suretler tümel, duyumsanan (mahsus) suretler tikelidir. Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/545.

⁵² Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^b.

⁵³ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^b.

⁵⁴ Cürcânî'ye göre bilginin tanımı ile zihni varlık iribatı ayrılmaz değildir. Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı", 55.

⁵⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 50^a.

“temyiz” nesne olarak geçişli bir formda kullanılmıştır.⁵⁶ Dolayısıyla Çelebi’ye göre temyiz geçişli formda kullanıldığı için ilk ve hakiki anlamı; “kendisi ile inkişaf olunan” demek olmalıdır.⁵⁷

Beş: Hüsâm Çelebi, Hatibzâde’nin potansiyellik barındırdığı için ilâhî ilme yakıştırmadığı “âdet” fikrinde bir sakinca görmemektedir. Çünkü Çelebi’ye göre âdet; imkân ve vukuu olarak ikiye ayrılmaktadır. İmkân düzeyinde âdetin potansiyellik barındırması bilfiil potansiyelin vaki olduğunu göstermemektedir. Eksiklik olarak görülen potansiyelin vukua gelmeden salt imkân düzeyinde kalması Çelebi’ye göre bir eksiklik sayılmamalıdır. Âdeten bağlılık eksikliğin imkânini gösterse bile vaki olduğunu göstermez. Dolayısıyla nesnelere arası bağı temin eden zorunluluk (*icâb*) ifadesinin “âdet” ile kayıt altına alınması Tanrı’da bir eksikliğin vaki olduğunu göstermemektedir. Çelebi, âdet fikrinin Tanrı’nın zati ile değil, ilim *sifatına* ile ilgili olduğunu düşünmektedir.⁵⁸ Tüm bu açıklamalara binaen bilgi, inkişafı hakiki olarak değil, âdeten zorunlu kılmaktadır.

Altı: Hüsâm Çelebi için Hatibzâde’nin “çelişki” yorumu ve kurduğu bağlantı bir tür zorlamadır. Ayrıca Hatibzâde’nin şüphe (*şek*) hakkında söylediği de doğru değildir. Çünkü Çelebi’ye göre şüphenin çelişki vardı. Bilindiği üzere şüphe; yargıdaki bağıntıyı (*nispet*) idrakte birlikte bu idrakin, ispat ve nefye ilişmesinin eşit seviyede kalmasıdır. Diğer deyimle anılan seviyenin birini diğerine tercih ettirecek bir sebebin bulunmamasıdır. Görüldüğü üzere her bir taraf için, diğer taraf çelişki olmaktadır. Kişi hangi tarafa meylerse öte taraf onun çelişki olacaktır.

Çelebi burada, yargıdaki bağıntıyı idrak için iki ayrı durumun söz konusu olduğunu bildirmiştir. **Birinci durumdaki (i)** şüphe eden için ispat ve nefye ilişmek eşittir, ikinci durumdaki (ii) için ispat ve nefye ilişmek olmaksızın idrakin kendisinin bulunmasıdır. İlk durum (i) şüphedir, bunun çelişki vardır ve bilgi tanımı içindeki durumdaki şüphenin çelişki yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içinde yer alır. Dolayısıyla Çelebi bu iki ayrı durumu dikkate almadığı için kimi zaman tasavvurların içinde, kimi zaman da Sözelimi birinci durumu dikkate alan için şüphe, bir tasavvur olacaktır. Fakat buradaki taşkımlı kısmı olan tasavvurdur, yoksa tanımı yapılan (*muhtar*) bilginin kısmı değildir. Binaenaleyh, önüne alınmadan yapılan eleştiri doğru değildir. Öte yandan Çelebi, Hatibzâde’nin “vehim ve vehimleşen idrak” cümlesini içeriksiz ve anlamsız bulmaktadır.⁵⁹

Yedi: Hüsâm Çelebi altıncı maddede şüpheli çelişki olan ve olmayan olmak üzere böylece Hatibzâde tanımı eleştirisine karşılık vermişti. İdrakin bir türü olan şüphenin çelişki ve bilgi tanımı içine girmektedir. Ancak olumlu (*ispat*) ve olumsuz (*nefy*) tarafa eşit duran şüphe ve bu yönüyle şüphe tanımı dışında kalmaktadır. Çelebi bu maddede şüphe ile ilgili ince ayrımı hatırlatmakta ve üzerine düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre olumlu ve olumsuz taraflara eşit derecede iliştiği halde izanın gerçekleşmediği idrakin içinde şüphe yoktur. Evet, şüphe bu idrakte bir yönden bağıli olmakla birlikte diğer yönden onun dışındadır. Şüpheye idrakin kendisi olarak bakıldığında çelişki olmayan tasavvur kapsamındadır. İdrak olması bakımından şüphe bilgi tanımının içindedir.

Çelebi özelleştirilmiş bilgi anlayışına sahip kelâm ile genelleştirilmiş anlayıştaki felsefe sisteminin farkına değinmiştir.⁶⁰ Kelâm için bilgi kısıtlanmış, daraltılmış ve preslenmiş özel bir sıfat iken, felsefe için bilgi kuşatıcı, geniş ve kapsamlıdır. Kelâm terminolojisi bilgiyi “kesinlik” seviyesine tahsis etmiş, kesin olmayan bir şeyi bilgi saymamıştır.⁶¹ Felsefede bilgi “bir suretin akıldaki husulü” olduğu için tanım zan, cehil, taklit ve hatta şüphe ve vehmi içine almaktadır. Bu tanımda önemli olan formun zihne alınmasıdır, kesinlik dikkate alınmamaktadır. Kelâm için bilgi tanımının bu sayılanları içermesi eksiklidir ve bilginin dil, din ve gelenekteki kullanımına aykırıdır. Bilginin; “çelişki ihtimali olmayarak temyizi zorunlu kılan bir sıfat” tanımı sözü edilen kusurlardan uzak olduğu için takdire şayan bulunmuştur.

Hüsâm Çelebi, Hatibzâde’nin kelâm ve felsefe ekolünün bilgi tanımı arasında kurduğu bağlantıyı tuhaf bulmuştur. Bu çerçevede Hatibzâde felsefenin bilgi tanımında sorun çıkarmayan şüphe ve vehmin, kusursuz olduğu iddia edilen tanımda neden sorun olarak görüldüğünü sormuştur. Çelebi kelâmın bilgi tanımında gözettiği “kusursuzluk ve kesinlik” hedefinin, felsefedeki kapsayıcı bilgi tanımı gerekçe gösterilerek Hatibzâde tarafından göz ardı edildiğini söylemiştir.⁶²

⁵⁶ Tanımda geçen temyiz kelimesi kavram bakımından suretin kendisi değil, çelişki olmayan kavram bakımından suretten elde edilen inkişaf, yargı bakımından ise olumlu ve olumsuz olabilen inkişaf anlamındadır. Hasan Çelebi’de temyiz inkişafın kendisi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Muhammed Şah Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye ‘ala Şerfi’l-MevâUf (Şerfi’l-MevâUf içinde)* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2012), 1/92.

⁵⁷ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 50^a.

⁵⁸ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 51^a.

⁵⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 51^b.

⁶⁰ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 52^b.

⁶¹ Hasan b. Muhammed Attâr (öl. 1250/1834), *et-Tezhîb: Şerhu’l-Habîsî ala Tehzîbî’l-mantık ve kelâm* (Kahire: Matbaat-i bâbi’l-Halebî, 1355), 59.

⁶² Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 52^b.

Sekiz: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kurduğu bağlantılar yanlış ve böylece ileri sürdüğü değerlendirmeler kusurludur. Mesela ispatın bilgi sayılmaması, bilgilerin tasavvurlarla kısıtlanmasını ve sınırlandırılmasını gerektirmez. Çünkü bilginin içinde ispatı/olumlamayı zorunlu kılan bir unsur vardır. Bu husus dikkate alındığında "âlem hâdistir" önermesinin tasavvur düzeyinde kalmayarak, yapısı gereği yargiyi zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır.

Çelebi, çelişkinin yeri ile ilgili Cürçânî'nin tespitlerini doğrularak, Hatibzâde'nin yorumlarına katılmadığını bildirmiştir.⁶³ Çelebi altıncı maddede şüphenin; olumlu ve olumsuzla ilişmedeki eşitlik bakımından çelişkiye ihtimali olacağını, ancak idrak bakımından çelişkinin olmayacağını izah ettiğini hatırlatmıştır. Buna göre pekâlâ şüphenin çelişgi olabilir. Çelebi'ye göre şüphe dolayımındaki sorun çözüldüğünde Hatibzâde'nin çelişki yerini temyizden alarak sıfat veya taalluka kaydırma tekliflerinin zaten bir anlamı kalmayacaktır.

Ayrıca Hatibzâde'ye göre tasavvurun çelişgi olmadığı için, çelişkinin yerini temyiz olarak belirlemek de yanlıştır.⁶⁴ Çünkü bilgi; tasavvur, tasavvur da temyiz ise o zaman bilginin temyizi gerektiren bir sıfat olması yanlıştır. Benzer bir durum bilginin tasdik olarak alınmasında da kendini gösterecektir. Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin bilgiyi tasavvur ve temyiz ile eşitleyerek yaptığı eleştirisi kusurludur. Çünkü bilgi tanımı etrafında yazılan ibareler, sureti temyiz etmenin çelişgi yoktur, denilerek yorumlanırsa sorun ortadan kalkacak ve tasavvurun temyiz ile özdeş kılınması yanlıştır.⁶⁵

Hüsâm Çelebi literatürde "zorunlu kılan"ın (*delil/mûcib*) mutlak ve mukayyet olmak üzere iki şekilde kullanıldığını söylemiştir. Ona göre Hatibzâde'nin yanlış bu iki kullanım farkına dikkat etmemiş olması, zorunlu kılanın mutlak anlamda alınması, bilmediğini bilmeyenin bilgisini içine almaktadır. Ama zorunlu kılanın içine onun bilgisini girmemektedir. Bilgi tanımındaki zorunlu kılan, mukayyet değildir. Bilgiyi zorunlu kılan; sağlıklı duyu, bedahet, âdet ve burhan olabilir.⁶⁷ Dolayısıyla zorunlu kılanın zorunlu kılana bir yönden dayanıp, diğer yönden dayanmaması bununla açıklanabilir.

Zorunlu kılanın zorunlu kılan sebep devam ettiği sürece bilgi şimdi değişmez ve çelişgiye ihtimali olmaz. Bilginin değişmemesi onu zorunlu kılan sebebe bağlıdır. Yine bilginin gelecekte çelişgiye ihtimal olmaması onu zorunlu kılanın hatırlanmasına bağlıdır. Kişi zorunlu kılan sebebi hatırladığı müddetçe gelecekteki bilgi değişmeyerek devam edecektir. Zorunlu kılan sebebin ortadan kalkması ve müstakbelde unutkanlığın gerçekleşmesi ile bilginin kesinliği kaybolabilir. Ama bu kayboluş bilginin güvenilirliğine zarar vermez. Gelecekte zorunlu kılan sebep hatırlansa ve kesin, değişmez bilgi elde edilmeyecek olsa işte geri gelmemiş bilgiye güveni sarsacaktır. Dahası bilgiyi zorunlu kılan yakın sebep hatırlanır (geometri problemleri) ve uzak sebep (geometri ilkeleri) göz ardı edilse bile şu hal, bilginin kesinliğini zedelemeyecektir.⁶⁸

Bilmediğini bilmeyen kişinin bilgisini zorunlu kılan husus vardır ve bu husus sayesinde kişi hâlihazırda bilgisinden emindir. Burada sorun bilgiyi zorunlu kılan hususun yanlış olmasıdır. Nihai aşamada kişi ileride bu yanlış hususun realite ile örtüşmediğini anladığı anda bilgisini çelişgiye doğru değiştirecektir.

On: Hüsâm Çelebi yedinci maddede "şüphe" ile ilgili açıklamalarını tekrar hatırlatarak, bu açıklamalar sayesinde sayılan üç kitap arasındaki farkın çözümlenebileceğini söylemiştir. Ayrıca Cürçânî'nin üçüncü (iii) kitaptaki "sanki" ifadesi, şüphenin tasavvur olduğu hakkında tereddütü değil, kesinliği belirtmek içindir.⁶⁹ Cürçânî'nin sözü edilen (iii) kitabındaki açıklamalarına bakılırsa şüphe ve vehimde hüküm/yargı olmadığı için tasavvur kapsamındadır. Zira yargı; en az yüzde ellinin üstünde olan bir önerme için geçerlidir. Şüphe yüzde ellinin tam ortasında kaldığı için, şüphenin içinde yargının bulunmadığı söylenmelidir. Vehim ise yüzde ellinin altına düştüğü için zaten, onun şüpheye oranla yargıdan oldukça uzaklaştığı daha açıktır.⁷⁰ Öte yandan Cürçânî tarafından tanimin mezhebe tatbik edilmesi onun tek kaldığı bir görüş değildir. Çelebi için ekolün genel duyarlılıklarına göre bilgi tanımına getirilen birtakim kayıtlar, Cürçânî'nin kendi görüşünü değil, ekolün görüşünü yansıtır.⁷¹

⁶³ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 53^b.

⁶⁴ Aynen Teftâzânî'ye göre çelişkiye ihtimali olmayan yerin temyiz olarak belirlenmesinin pek anlamı yoktur. Ona göre çelişkinin olmaması gereken yer, temyizden taalluka olmalıdır. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/58.

⁶⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 53^b.

⁶⁶ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 54^a.

⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

⁶⁸ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 54^b.

⁶⁹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdî'l-akâid (Hâşiye-i Tecrîd içinde)*, thk. Altaş Eşref (İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye - Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2020), 2/26.

⁷⁰ Cürçânî, *Hâşiye-i Tecrîd*, 2/27.

⁷¹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 55^a.

Sonuç

Kelâm tarihini dönemlendirirken Osmanlı ulemasının üretimde bulunduğu, kabaca 14. yüzyıldan başlayan 19. yüzyıla kadar devam eden zaman aralığı bakımından o geniş evreye “Cem ve tahkik devri” denilmektedir. “Cem ve tahkik” adlandırması dönem içinde yazılan eserlerin içerikleri ayrıntılı araştırmalara konu edilmeksizin verilmiştir. Genel olarak İslâm düşünce tarihi ve özel olarak kelâm ilmi bakımından bu çağ bir duraklama ve gerileme evresi olarak nitelendirilmiştir. Duraklamanın ve gerilemenin muhtevası kendinden önceki eserlerin birebir tekrar edilmesi ve yeni bir şeyin getirilmemesi olarak açıklanmıştır.

Osmanlı düşünce tarihine tekabül eden zaman aralığında bir yazım tarzı olarak şerh-haşiye veya müstakil risale yazmak bir gelenek haline gelmiştir. Her ne kadar bir yazım türü olarak şerh ve haşiyelerin sadece metni anlaşılır kılmak için yazıldığı ileri sürülmüş olsa da bu yargılar çok kısıtlı verilerden hareketle verilmiş ve aslında her bir yazıdaki hedefin farklı olabileceği gözden kaçırılmıştır. Osmanlı düşünce dünyasını genişliği ve derinliği bakımından bir derya olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Bu makalede deryadan bir katre mesabesindeki Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin sadece bir bilgi tanımı etrafındaki karşılıklı eleştirilerine yer verilmiştir. Bu iki yazının içeriğine bakıldığında şerh-haşiye-risale yazımının tekrarlardan ibaret olmadığı görülecektir. İki risale karşılıklı mütalaa ve müzareke edildiğinde karşılıklı fikirlerin çarpıştırıldığı ve yarıştırıldığı anlaşılacaktır. Risaleler dikkatlice incelendiğinde, Osmanlı ulemasının kendi sorularını soran ve yanıtlamaya çalışan eleştirel düşünceye sahip olduklarına kanaat getirilecektir.

Osmanlı düşünce kültürü kendi iç sorunlarını iç muhasebe yöntemiyle yeniden revize etmeyi başarmış gözükmektedir. Paradigmaya yöneltilen soru ve sorunları gözden geçirilmiş ve aksaklıklar sorgulama yolu ile giderilmeye çalışılmıştır. Makalede sözü edilen bilgi tanımı üzerine yazılan risaleler bu bağlamda temsil gücü yüksek büyük bir birikimden yalnızca bir örnekten ibarettir. Hatibzâde ile Hüsâm Çelebi arasında bilginin tanımına dönük gerçekleşen eleştiri yazıları önemli bir noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Buna göre Osmanlı düşüncesi ve bu düşüncenin taşıyıcı konumundaki büyük zihin haritası eleştirilerle yeniden tesis ve tahkim edilmiştir. Burada araştırması yapılan iki küçük risale, farklı fikirlerin öylece bırakılmadığını gösteren birer numune-i misaldir. Osmanlı düşünce dünyası yaklaşık yedi asırlık kurulu İslam düşüncesini tevarüs etmesi bakımından otorite isimlerin kitaplardaki ibarelere kimi zaman bağlı kalarak bir fikir inşa etme yoluna gitmiştir. Aynı yazarın farklı kitaplarındaki ibare farklılıklarına büyük bir titizlik gösterilmesi bunu göstermektedir. Gerçekten bu husus, büyük resimdeki orman yerine küçük ağaçlara takili kalınmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan Hatibzâde'nin bilgi tanımını on açıdan eleştirmesine rağmen yeni bir bilgi tanımı önerisinde bulunmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye karşı eleştirilerine bakıldığında daha çok kavramların katmanlarını ve ayrımlarını dikkat-i nazara vererek tanımın zayıflıklarını gidermeye çalıştığı görülmektedir. Mesele Çelebi'nin saf idrak ve eşitlik durumunda kalmak gibi şüpheye farklı açılardan bakılabileceğine işaret etmesi, yine zorunluluk (*mûcib*) kavramının mutlak ve sahih olarak ikiye ayrılmasını göstermesi önemli katkılar olarak görülmelidir.

Son tahlilde herhangi bir tanımın olumlu cümle yapısı ile bitirilmemesi gerçekten bir sorundur. Çünkü bir şeyin ne olmadığını göstermek onun ne olduğunu göstermek için hiçbir zaman yeterli gelmez. Eleştiriler çerçevesinde söylenecek olursa “çelişğe ihtimali olmayan” ibaresi bilgi tanımını zor duruma düşürmüş gözükmektedir.

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman - Erdinç, Ziya. “Sa’düddîn Teftâzânî’de Bilgi Teorisi”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 7-38.
- Alper, Ömer Mahir. “‘Eş’arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâilî’ Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcisi Mevlânâ Mehmet İzmîrî’de Bilginin Mâhiyeti Sorunu”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, 257-303.
- Apaydin, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âimme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Attâr, Hasan b. Muhammed. *et-Tezhîb: Şerhu’l-Habîsî ala Tehzîbi’l-mantık ve kelâm*. Kahire: Matbaat-i bâbî’l-Halebî, 1355/1936.
- Baloğlu, Adnan Bülent. “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu’l-Mu’in en-Nesefî Örneği”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 3-20.
- Bozkurt, Mustafa. “Kelâmcilerde Bilginin Tanımı Problemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 253-274.
- Cîzâvî, Muhammed Ebu’l-Fadl er-Revvâkî. *±âşiye ʿilâ şerfii mufitasari’l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *±âşiye ʿilâ şerfii mufitasari’l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004.

- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkif: Mevâkif Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid (Hâşiye-i Tecrîd içinde)*. thk. Altaş Eşref. 3 Cilt. İstanbul: Vakfû'd-Diyaneti't-Türkiyye - Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2020.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: -İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.
- Erdinç, Ziya. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 257-286.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 157-194.
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd. *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsîtâne Kitabevi, 2009.
- Hakli, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 423-452. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013.
- Hasan Çelebi, Muhammed Şah Fenârî. *Hâşiye 'ala Şerfi'l-Mevâüf (Şerfi'l-Mevâüf içinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Hatîbzâde, Muhyiddin Mehmed. *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragip Paşa, 1459, 188^b-190^a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214, 1^b-28^a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 115^a-132^b.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye fî mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-'ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3244, 49^a-55^a.
- Îcî, Adudüddin. *Şerfi mufitasari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kaş, Murat. "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alimliği: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2018), 49-81.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebîratü'l-edile fî usulî'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özbakır, Mebrure Hanife. "Hatîbzâde'nin el-Mevâkif'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kilitbahır* 18 (Mart 2021), 81-100. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4625777>
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 39-63.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayati ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâli'l-Kenâisi Şer'an Adli Eseri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 135-156.
- Polat, Murat. "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) 'Risâle fî Raksi'l-Mutasavvifa' adli Eserinde Mûsikî ve Semaya Fikhî Açidan Bakış". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*. ed. Şuayip Özdemir - Aşegül Gün. 597-612. Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkent Klîşe ve Matbaacılık, 2017.
- Polat, Murat. "Tahkîku risâle fî Raksi'l-Mutasavvife li-Hüsâm Çelebi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 131-170.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010.

Hakem Değerlendirmesi-2

Değerlendirme Tarihi: 21-01-2022

Değerlendirdiği Dosya: Makale İlk Hali

Form Cevabı:

Tarih / Date: 21-01-2022 (Yazara Açık)

Makalenin Ağırlıklı Sınıfı / Submission Category:: Araştırma / Research (Yazara Açık)

Başlıklar yazının konusunu kısa açık ve yeterli ölçüde yansıtıyor mu? / Does the title reflect the subject matter of the article clearly and exactly?: Kısmen, düzeltilmelidir / Partially, should be revised (Yazara Açık)

Özet yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the Turkish abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Abstract yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Makale dilbilgisi kurallarına uygun açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmiş mi? / Is the text of the article clear and flawless as per the grammar rules?: Kısmen, düzeltilmelidir / Partially, should be revised (Yazara Açık)

Çalışmanın konusu yeterli ölçüde ele alınabilmiş mi? / Has the author presented the subject of the article in a proper methodological perspective?: Kısmen / Partially (Yazara Açık)

Çalışmanın amacı yeterli ölçüde belirtilmiş mi? / Has the author presented the aim of the article?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Araştırmada kullanılan yöntem uygun mu? / Is the method used in the research appropriate?: Kısmen / Partially (Yazara Açık)

Çalışma neticesinde ulaşılan sonuçlar yeterli mi? / Has the author presented the result of the article sufficiently?: Hayır / No (Yazara Açık)

Yazarın ele aldığı konu hakkındaki yorum ve analizleri yeterli mi? / Are the comments and analysis of the subject covered by the author sufficient?: Kısmen / Partially (Yazara Açık)

Makalede kullanılan kaynaklar makale yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmiş mi? /Are the resources which are referred in the article shown in accordance with the rules of the Journal?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Kullanılan eserlere kaynakça kısmında yer verilmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown properly in the bibliography?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışma bilimsel yayın etiğine uygun hazırlanmış mı? /Is the study prepared in accordance with scientific publication ethics?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

İncelediğiniz makale bilime katkısı olan özgün bir çalışma mıdır? /Does the article have an original contribution to knowledge and the field?: *Kısmen / Partially (Yazara Açık)*

Görüş ve önerilerinizi belirttiğiniz makale metnini WORD veya PDF formatında Dosya olarak eklediniz mi? / Have you attached the article text containing your comments and suggestions to your report in MS Word or Pdf format?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Düzeltilmeler yapıldıktan sonra tekrar incelenmesi gerekir mi? / Should it be reviewed again after revisions: *Hayır / No (Yazara Açık)*

Yazara Not: öncelikle çetrefilli bir meseleyi ele alıp çalıştığı için teşekkür ederim. sonrasında makalede belirtilen hususların azami dikkate alınarak tekrar yazılırsa daha iyi olur. **(Yazara Açık)**

Editöre Not: gerekli düzenlemeler yapılırsa yayımlayıp yayımlamama siz kıymetli editöre kalmış. özellikle de sonuç kısmı mutlaka yeniden yazılmalı. teşekkürler.

Öneri: *Minör Revizyon (Yazara Açık)*

Yazarın Cevabı: Tashihlerinizin tamamını yerine getirdim. Ayrıca makalenin özüne, içine ve sonuç kısmına yönelik tekliflerinizi yerine getirmeye çalıştım. Başka çalışmalarımda yapılan önerilere daha fazla dikkat edeceğim. Motive edici değerlendirmeleriniz için müteşekkirim.

Hakemin Yükleği Değerlendirme Dosyaları

Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye Tenkidi

Öz

İslam düşüncesinde ekollere ve düşünürlere göre bilginin tanımı değişmektedir. Mutlak bilgiyi bedihi sayarak tanımlanmayacağı iddiasında olan bir kesim vardır. Ancak kahir ekseriyete göre bilgi nazarîdir ve bu nedenle tanımlanabilir. Kelâm tarihinde pek çok bilginin tanımı yapılmış ve eleştirilmiştir. Makalede bilginin "temyizi zorunlu kılan bir sıfat" şeklinde yapılan tanımı araştırılacaktır. Bu tanıma göre bilginin diğer önemli özelliği, temyiz çelişğe ihtimali olmamasıdır. Nihai tahlilde bilginin kategorisi bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde özne bilinmektedir. Bilgi bir ayırma faaliyetidir. Bilinen bir şey, bilgi sayılması için kesinlik taşımalı aksine, ihtimal taşıyamalıdır. Kesin olmayan bir idrak, kelâmcılara göre bilgi sayılmamaktadır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarında kusursuz olarak takdim edilen bu bilgi tanımı Hatibzâde (öl. 901/1496) tarafından on açıdan eleştirilmiştir. Buna karşın Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520), Hatibzâde'nin on eleştirisinin tamamını farklı açılardan zayıf bulmuştur. Makalede ilk önce Hatibzâde'nin tenkitleri sırası ile izah edilecek, ardından Çelebi'nin karşı eleştirileri incelenecek ve, Tarafların açıklamalarındaki güçlü ve zayıf yönlere işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hüsâm Çelebi, Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm*, Bilgi.

Critique Of The Criticism: Hüsâm Celebi's Criticism Of Hatibzâde In The Context Of The Definition Of Knowledge

Abstract

The definition of knowledge changes according to schools and thinkers in Islamic thought. There is a section that claims that absolute knowledge cannot be defined by considering it a priori. However, according to the great majority, knowledge is theoretical and therefore its definition can be made. In the history of kalam, many definitions of knowledge have been made and criticized. In the article, the definition of knowledge as "an adjective that obliges to differentiate" will be investigated. According to this definition, another important feature of knowledge is that differentiation is not likely to contradict. In the final analysis, the category of knowledge is an adjective. Through the agency of this adjective, the subject knows. Knowledge is a separation activity. For something known to be knowledge, it must be certain and not probable. An imprecise understanding is not considered knowledge according to theologians. This kind of knowledge definition, which was presented perfectly in the theological books of the late period, was criticized by Hatibzâde (d. 901/1496) from ten aspects. Hüsâm Celebi (d. 926/1520), on the other hand, found all ten criticisms of Hatibzâde weak in different aspects. Celebi found all ten criticisms of Hatibzâde weak in different aspects. In the article, first Hatibzâde's criticisms will be explained in order, then Celebi's counter-criticisms will be examined in turn. Strengths and weaknesses in the statements of the parties will be pointed out.

Keywords: Kalâm, Hüsâm Celebi, Hatibzâde, *Risâla fi ta'rîfi'l-'ilm*, Knowledge.

Giriş

Varlık, bilgi ve değer alanlarını araştırma konusu yapan kelâm ilmi, bir bakıma kavramlar ve yargılar üzerine kuruludur. Kuruluşundan itibaren kelâmcılar kavram haritasına ve tanımlarına, özellikle DE bilgi meselesine önem vermişlerdir. Kelâm ilminin erken döneminden başlayarak geç dönemine kadar ilerleyen süreçte bilgi tanımı sürekli güncellenmiştir. Farklı düşünce ekolleri tarafından yapılan bilgi tanımları sürekli

Sildi: ki

Sildi: bilgi

Sildi: ve

Sildi: yine sırası ile

Sildi: tir.

Sildi: doğru

Sildi: ne

Açıklamalı [A1]: Yön ve açı anlamdaş kavram, cümleyi yeniden kuralım.

Açıklamalı [A2]: Dipnotta bir örnek veya kaynak verilmeli.

eleştirilmiştir.¹ Muteahhir dönemde kaleme alınan kelâm kitaplarının kahir ekseriyeti konu bakımından epistemoloji ile başlatılmıştır.² Burada bilginin tarifi, kapsamı, imkânı araştırılmış, ilaveten bilginin taksim ile bunun üzerine bina edilen nazar, delil türleri, delil-medlül irtibatı vb. kavramların tarifi üzerine, hassasiyet gösterilmiştir. İlahiyat, nübüvvet ve değer konularının bir yönüyle ontoloji, diğer yönüyle epistemoloji ile irtibatları kurulmuştur. Kavramlara yüklenen anlamlar, kurulacak yargıların yönünü de belirlemiştir.

İslam düşüncesi başından itibaren kavramlara ve yargılara titizlik göstermiştir. Konuyu belirginleştirmek için *mevzu*, konudaki sorunu araştırmak için *mesele* ve araştırmanın ilkelerini göstermek için *mebâdî* olmak üzere yöntemde üç yönlü açı benimsenmiştir. Mutekaddim-muteahhir dönem farkı gözetilmeksizin sözü edilen yöntemin izlerini, bilgi hakkında yapılan incelemelerin kendisinde takip etmek mümkündür.³

Mantık biliminde bilgiyi tasavvur ve tasdik diye taksim etmek ne kadar önemli ise kelâm da bilginin zarûrî ve kesbî ayrımı o kadar önemlidir. Kelâm kitaplarına varlık veya bilgi ile başlamak mutekaddim ile başlayan ve muteahhir dönem kelâmcılarıyla devam ettirilen bir gelenek olmuştur. Bilginin hakikati, tanımı, zarûrî-kesbî ayrımı, bu iki bilgi türünün birbirine dönüşüp dönüşmeyeceği, bilginin mertebeleri, bir bilginin iki bilinene ilişkisi, bir şeyin yönüyle bilinen diğer yönüyle bilinmeyen olabilmesi, bilinsiz bilginin imkânı temel tartışma başlıklarıdır.⁴

Mutekaddim ve muteahhir İslam kelâmcıları ve felsefecileri, kendilerini bir önceki dönemden bağımsız görmemişlerdir. Düşüncelerinde kendinden öncekilerin ilmi katkılarını kesinlikle göz ardı etmemişlerdir. Elbette bu, gelenek tarafından aktarılan birikimin tümüyle katıksız benimsendiği anlamına gelmemektedir. Kendinden önce üretilen bilimsel çabalara bigâne kalmak ile onları düşüncenin konusu yapmak ve eleştiri süzgecinden geçirmek birbirinden farklıdır. Bu hassas ayırım, belirli bir bilinç düzeyini ve farkındalığını göstermektedir. Klasik kelâm-felsefe kitaplarının herhangi bir meselesinde bu bilinç düzeyini görmemek imkânsızdır. Kitapların özellikle hacimli, derinlikli ve uzun soluklu (*mutavvel*) olanlarında bir tür düşünce tarihi okuması yapıldığı göze çarpmaktadır.

Bu bağlamda bilginin tanımı, kaynakları, imkânı, doğruluk ölçütleri, düşüncenin mahiyeti, doğru düşünmenin şartları, doğru düşünmenin doğru bilgi ile ilişkisi, bilginin zihinle, haricte ve *nefsü'l-emr* ile mutabakatı kelâm kitaplarında tartışılanlar arasındadır.

İslam düşüncesinin muteahhir döneminde öne çıkarılan ve mantık kuralları bakımından doğruya en yakın kabul edilen bilgi tanımına nasıl ulaşıldığı önemlidir. İslam düşünce tarihi boyunca bilgi tanımına yönelik verilen uğraşları ve çabaları görmeksizin, ulaşılan son noktayı anlamak zordur. Son noktayı anlamak, ilk noktadan itibaren gelişim ve değişim seyrini doğru anlamaya bağlıdır. Üretilen çeşitli bilgi tanımlarına yöneltilen eleştiriler, aslında ulaşılmak istenen bilgi tanımını göstermektedir.⁵ Bu eleştirileri değerlendirmeye geçmeden önce mutlak bilginin mahiyeti bir kelâmcı için neden önemlidir? Sorusu çözümlenmelidir.

Kelâmcılar, inanç ve bilgi arası ayırımın farkındadır[ar]. İnançlar inanç olmak bakımından tartışmaya açık değildir. İnsan, akıl, düşünce ve bilgi zeminine taşımaksızın inançları tartışmaya çalışmak, havanda su

¹ Adnan Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'tin en-Nesefî Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 8. Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 259.

² Mehmet Sait Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverûnnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslam Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 49.

³ Mutekaddim dönemin bilgi anlayışının geniş bir biçimde araştırılması için bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*- (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012), 50.

⁴ Fahreddin er-Râzî'nin katkılarına temas edilerek, İbn Sînâ özelinde yazılan bir araştırma için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010), 173.

⁵ Teftâzânî bağlamında muteahhir dönemin bilgi serüvenine ışık tutan araştırmalar için bk. Süleyman Akkuş - Ziya Erdinç, "Sa'düddin Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 13; Ziya Erdinç, "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 263.

dövmeye benzetmektedir. İnançları düşünce ve bilgi alanına taşımak, sadece onlardan kurtulmak amacıyla yapılmaz. İnançtan bilgiye doğru geçiş, bilgidен inanca doğru geçişi denetlemek için yapılır. Bilgiyi öne almak, inançları ötelemek, kötülemek, küçümsemek demek değildir. Olsa olsa inançları, bilgi üzerine inşa etmektir. İnançları düşünce-bilgi zeminine çekebilmenin ilk adımı onları bilginin konusu kılmaktan geçmektedir. İlk adım öznel alanı, nesnel alana taşımak olarak da görülebilir. İnanç ile bilgi ayrımları olmak ile birlikte ortak yönleri de vardır. İnanç ve bilgi her ikisi de insanla ilişkilidir.⁶ İnsanın gönül-akıl, iman-düşün yetilerine ait fonksiyonlardır. Kimi düzeylerde inanç-bilgi ayrımını gözetebilmek oldukça zordur. Fakat herhâlükârda inançlar, öznel ve nedensiz olabilmektedir. Ancak bilgi nesnel ve nedenli olmak zorundadır. İnanç inanç olması bakımından doğru ve yanlışın konusu olmaz iken, bilgi doğru ve yanlışın konusudur. İnançları bilginin konusu yapabilmek için ise bilginin ne olduğunu bilmek, bu yönde çaba sarf etmek ve önceden sarf edilen çabaları değerlendirmek, eleştirmek önem arz etmektedir.

1. Eleştirisi Yapılan Bilgi Tanımı

Müteahhir dönem kelâm edebiyatına damgasını vuran, kelâm-felsefenin düşünce tarihinde yapılan bilgi tanımlarına yöneltilen eleştirilerin neticesinde yanlışsız ve kusursuz bir bilgi tanımına ulaşıldığı İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249), Adudüddin İcî (öl. 756/1355) tarafından açıkça ileri sürülmüştür. Bu ikisine göre bilgi: "Çelişğe ihtimali olmayan ayırıştırma zorunlu kılan bir sıfattır". Bu tanım mantık kuralları çerçevesinde doğruya en yakın olması bakımından kimi yerde *esahhut-ta'rif*,⁷ kimi yerde *ta'rifü'l-muhtâr* payesine layık görülmüştür.⁸ Bu ikisine göre bilginin cinsi ve kategorisi sıfattır. Bilgiyi sıfatla açıklamak bilginin bilen özne ile bağlantısı kurmak için kaçınılmazdır. Her sıfatın bir işlevi olduğu üzere bilgi sıfatının da özneye katkısı ona temyiz yeteneği sağlamasıdır. Bilgi sıfatı öznesine ayırıştırma özelliği kazandırmaktadır. Bilgi ile bilen arası bağlantının düzeyi öznenin kimliğine göre değişkenlik arz etmektedir. Bilen Tanrı olduğunda bilgi sıfatının içeriği zorunlulukla doldurulur. Bilen, Tanrı dışındakiler olduğunda ise bilgi-bilinen bağlantısında vesileci-ilişkisel nedene dayalı (*âdet*) irtibat biçimi öngörülmektedir.

Tarife getirilen "temyiz" kelimesiyle idrak dışındaki tüm sıfatlar dışarıya çıkarılmıştır. Temyiz; terim anlamı itibarıyla öznenin idrakindeki ayırma/ayırıştırma faaliyetidir. Öyleyse bilgi, anlamlar arasını ayırıştırma işlemidir. Özne ile ilişki olan temyiz kelimesini temeyyüz şeklinde okumak yanlıştır. Zira temeyyüz, ayrılmak anlamıyla nesnede gerçekleşir, öznenin değil. Sözelimi herhangi bir nesne siyah sıfatı ile beyaz sıfatından ayrılmaktadır.⁹

Tanımda geçen sıfat, zorunluluk, temyiz kelimeleri bilgiyi; zan, kuşku, cehl-i mürekkep ve taklit gibi diğer türlerinden ayırtmamıştır. Kelâm terminolojisinde bilgi kesin olmakla kayıtlanmaktadır. Çünkü kelâm sisteminin idealine göre kesin bilgiye ulaşılmalıdır. Yalnızca kesin bilgiyi bilgi saymak, kelâmcılara özgü bir yaklaşımdır. Onlara göre bir şeyi bilmek; sanmaktan, kuşkulandırmaktan, bilmediğini bilmemekten ve taklit etmektен farklıdır. Bu farkı göstermek için bilgi tanımına "çelişğine ihtimali olmama" ilavesi eklenmiştir.¹⁰ Sözelimi "Ahmet canlıdır" yargısını bilen birinin bilgisi, Ahmet canlı kaldığı sürece çelişği olan "Ahmet ölüdür" yargısına izin vermez, vermemelidir. Bilindiği üzere zan ve kuşku an itibarıyla çelişğine ihtimal taşıırken, cehl-i mürekkep ve taklit gelecek bakımından çelişğine ihtimal taşımaktadır.¹¹ Diğer tabirle zan ve

⁶ Ziya Erdiç, "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 182.

⁷ Adudüddin İcî, *Şerhi muhtaşari'l-muntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/184.

⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif: Mevâkif Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/171.

⁹ Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009), 92.

¹⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/171.

¹¹ Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsid*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/57.

Açıklamalı [A3]: Giriş kısmına ya da aşağıdaki ilgili kısma Hatibzadenin hayatı ve konu ile ilgili eseri ile hüsam çelebinin hayatı ve risalesi hakkında bilgi verilse iyi olur. Zira konunun nirengi noktası bu şahıslar ve eseri.

Açıklamalı [A4]: Bu kelimenin yerine başka..

Sildi: k

Sildi: k

şüphe edenin bilgisi her an değişime açık iken, bilmediğini bilmeyen veya taklit ile bilen birinin bilgisini değiştirmek zaman alır. Sonuç itibarıyla sayılan dört çeşit bilgi türü çelişiklerine ihtimal vermektedirler.¹²

Seyyid Şerif Cürçânî ise İcî'nin bilgi tanımı tercihine açıktan bir eleştiri yöneltme de imalı yeni teklifi, örtük bir eleştiri olarak okunabilir. Cürçânî bilginin mahiyetini açığa çıkaran doğru tanımın; "her kimde bulunursa bulunsun mezkûru tecelli ettiren bir sıfat" olarak yapılmasında bulunmuştur.¹³ Muhtemelen Cürçânî bu tanımı, Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (öl. 508/1115) *Tebîratü'l-edille*'sinden almıştır.¹⁴ Tanımdaki "mezkûr" dile getirilebilmeyi ifade etmekte; mevcut, madum, mümkün, müstahil olmak üzere ontolojik, ayrıca müfret, mürekkep, tümel, tikel olmak üzere her türlü epistemik alanı kapsamaktadır. Benzer biçimde bulanık, karışık her türlü bilmek türünü dışarıda bırakan "tecelli" tam inkişaf sağlamaktadır. Dolayısıyla tam inkişaf sayesinde tanımdan zan, cehalet, bilmediğini bilmemek (*cehl-i mürekkep*) ve ayrıca doğruyu taklit edenin itikad dışarı atılmıştır. Taklit ister doğruya, ister yanlışla olsun bir bağıllık türüdür. Ancak bu bağıllıkta dış açılım (*inkişaf*) ve iç açılım (*inşirah*) bulunmaz.¹⁵

Tüm bunlarında ardından Hatibzâde'nin (öl. 901/1496) *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* çerçevesinde bilgi tanımına ilişkin eleştirileri özetlenecek,¹⁶ bilahare Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520)¹⁷ *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*¹⁸ isimli çalışması bağlamında karşı eleştirileri araştırılacaktır.¹⁹ Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* çalışmasını kendi eserinde birebir verir, ardından "ben derim ki" diyerek kendi

¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

¹³ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/177.

¹⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseî bu tanımı İmâm Mâtürîdî'ye nispet etmiştir. Neseî'nin aktarımına göre Mâtürîdî tam olarak sözü edilen düzen ve sıra içinde bu tanımı kitaplarında vermemiş, ancak tanıma işaret etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tebîratü'l-edille fi usulî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 1/19.

¹⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/177.

¹⁶ Hatibzâde'nin bilgi tanımına yönelik eleştirilerini birden ona kadar sıralı bir şekilde analiz eden bir çalışma yapılmıştır. Mebrure Hanife Özbakır, "Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri", *Kiltbahir* 18 (Mart 2021), 89. Hatibzâde'nin eleştirileri bağlamında sözü edilen çalışmadan farklı düşünülen hususlara bu makalede işaret edilecektir.

¹⁷ Taşköprizâde, Hüsâm Çelebi'nin vefat tarihini vermiş; *Hâşiye: Şerhu't-Tecrîd*, *Hâşiye: Şerhu'l-Vikâye*, *Risâle fi istihlâfi Hatib*, *Risâle fi cevâzi'z-zikri'l-cehri* adlı eserlerinden bahsetmiş ancak burada *Hâşiye ala şerhi'l-mevâkıf fi ta'rîfi ilmi'l-kelem* ve nüshalarda bunun ardına gelen bilgi tanımı ile ilgili çalışmasına değinmemiştir. Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 610. Ayrıca akademik bir araştırma, [Veliyüddin, 3244, 41^b-48^b] nüshasının [41^b] varlığına düşülen önemli nota binaen eseri Hüsâm Çelebi'ye nispet etmiştir. Levent Öztürk, "Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 465. Başka bir çalışma ise Adana İl Halk Kütüphanesi [01, Hk 115/2] koleksiyonuna dayanarak *Risâle fi ta'rîfi ilmi'l-kelem* eserini Hüsâm Çelebi'ye izafe etmiştir. Murat Polat, "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) 'Risâle fi Raksi'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Müsiki ve Semaya Fihri Açdan Bakış", *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Müsiki Sempozyumu*, ed. Şuaip Özdemir - Ayşegül Gün (Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkent Klîşe ve Matbaacılık, 2017), 601. Mevâkıf haşiyesi veya kelâm ilminin tanımına yönelik bu eserin mütemmim parçası, bilgi tanımı ile ilgili risale olmalıdır. Kelâm ilminin tanımı Hüsâm Çelebi'yi bilginin tanımını araştırmaya sevk etmiş gözükmektedir.

¹⁸ Risâlenin [Veliyüddin, 3244, 49^a-50^a] olmak üzere tek el yazma nüshası tespit edilmiştir. Risâlenin adı nüshanın zahriyesinden alınmış, eserin Hüsâm Çelebi'ye ait olduğu yine bu nüshanın [41^b]e kayıt edilen not sayesinde belirlenmiştir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244), 41^b.

¹⁹ Hüsâm Çelebi'nin *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*'i bağlamında varlık felsefesine (umûr-ı âmme) temas eden bir araştırma için bk. Yasin Apaydın, *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 276.

görümlerini açıklar.²⁰ Yapılan karşılaştırmalar neticesinde Çelebi, Hatibzâde'nin risalesini uzatma-kısaltma yoluna gitmeden olduğu gibi vermekte olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle Çelebi'nin bulunan tek nüshasına dayalı bir biçimde araştırma yürütülecektir. Risâlede birden başlayarak ona kadar giden eleştiriler sıra ile verilmiştir. Bu nedenle takip kolaylığı sağlamak adına makalede bu sıra numaraları aynen korunmuştur.²¹

2. Hatibzâde'nin Bilgi Tanımı Eleştirisi

Bir: Tanımın kaplam sorunudur. Şayet bilgi; anlamlar arasını, çelişğine ihtimali bulunmayacak biçimde ayırt etmeyi zorunlu kılan bir sıfat ise burada duyulara (*mahsûsât*) ilişkin tasavvurlar dışarıda bırakılmış, demektir. Oysa dil, din, tarih ve gelenek gibi her bakımdan duyuya/nesneye ilişkin tasavvura bilgi denilmektedir. Mesela "Zeyd'i bildim" denir. Zaten ihsası bilgi kabul etmeyenler bile duyulanlara ilişkin bilinen tasavvurları bilgi saymaktadırlar. Onlar için ihsas bilgi değildir, ama mahsus bilgidir. Öyleyse ister gerçekliğin ve realitenin kendisine (*nefsü'l-emr*) göre, isterse duyumsananlara ilişkin tasavvuru bilgi sayanlara göre olsun sözü edilen tanım kapsamı gerekeni kapsamamıştır.²²

İki: Hatibzâde'nin ikinci itirazı tanımın içlem sorunudur. Zira yapılan bilgi tanımı, muhtevasına girmemesi gerekenleri içine almıştır. Hatibzâde'ye göre İcî ve Cürcânî'nin kelâm-felsefe ve mantık gibi farklı kitaplarına bakıldığında bilgi tanımında kullanılan *temyiz*; "kendisi ile inkişaf olunan" anlamına gelmektedir. Kendisi ile inkişaf olunan bilgi; tasdik bakımından ika ve intizadır, tasavvur bakımından ise mutabık surettir. Şu halde bilgi tanımı içine almaması gereken unsurları içine almış gözükmektedir. Hatibzâde burada hem zihin, hem duyum açısından örnek vermektedir. Duyulardan başlanılacak olursa; kişi göz organını, görülebilen bir nesneye doğru yönelttiğinde, bunun dışında başka bir şey kullanmasına gerek kalmaksızın görünenin suretini/görüntüsünü o kişi zorunlu olarak elde etmektedir. Sözü edilen suretin elde edilmesi göz kullanımının zorunlu kılmasından başka bir aracıya bağlı olmaksızın gerçekleşmektedir. Aynı şeyler başka duyu organları için de geçerlilik arz etmektedir.

Duyumdan teorik zihin düzeyine gelirse kesin olarak işleyen bir süreç vardır. Doğru düşünmenin veya sahih nazarın kendisi bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Mesela "evren sonludur" önermesi anlaşıldığı takdirde zorunlu bilginin ortaya çıkması için başka bir düşünme safhasına gerek yoktur. Benzer bir durum "bir ikinin yarısıdır", önermesine yönelen bir zihin için de geçerlidir. Görüldüğü üzere bilginin sağladığı temyizi, doğru düşünme de sağlamaktadır. Yani bilgi, doğru düşünceden ayrıştırılmamaktadır.²³ Ancak bilginin, doğru düşünmekten başka olduğu söylenmektedir. Hatibzâde'ye göre bilgi tanımı, farklı oldukları halde kapsamaması gerekenleri içine almıştır. Bunlar tasdik bakımından doğru düşünmek, tasavvur bakımından ise duyu algılarının suretleridir. Tanım bu ikisini kapsadığı için sorunludur. Çünkü bilgi aracsız temyiz sağlamakta, doğru düşünce

²⁰ Hüsâm Çelebi'nin sıkı bir Hatibzâde eleştirisi olduğu dair güçlü işaretler vardır. Onun *Hâşiye ala şerhi't-Tecri'd*'inin derkenâr notlarına bakılırsa pek çok yerde Hatibzâde'yi hedef aldığı görülecektir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecri'd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214), 1^b. Ayrıca bk. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecri'd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844), 125^b.

²¹ Hüsâm Çelebi'nin iki risalesi üzerine tahkik çalışması yapılmıştır. Kilisenin hukuki düzenlemesi hakkında yapılan bir çalışma için bk. Levent Öztürk, "Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyân Ahvâl'i-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 142. Süfilerin sosyal yaşamdaki sürecini ilgilendiren başka bir çalışma için bk. Murat Polat, "Tahkîku risâle fi Raksî'l-Mutasavvife li-Hüsâm Çelebi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 147.

²² Muhyiddin Mehmed Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 188^p.

²³ Fahreddin er-Râzî, nazar faaliyetinin bilgiyi içerdiğini ve ikisini birbirinden tamamen ayırmadığı bildirmiştir. Genel kabule göre ilişkisel (*âdet*) nedenden ötürü düşüncenin ardından bilgi elde edilmektedir. Ancak bunu ifade edenler aslında doğru düşüncenin kendi içinde bilgiyi tazammun ettiğini açıklamıştır. "Tazammun"un anlamı; nazari bilginin nazara bağlanması, nazarın da zarûrî bilgiler dolayımında dolaşım olmasıdır. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 1/188.

Açıklamalı [A6]: Konuya hemen girilmiş. Altyağpısının oluşturulması gerekir. Hatibzâde kim eseri ne kısaca bilgi verilmeli.. eserinin başka yazmaları varsa niçin bu yazma eseri tercih edildi en azından dipnotta bunlara yer verilmeli..

Açıklamalı [A7]: Buradaki numaralar neyin numarası. Konunun başında açıklanmalı

Açıklamalı [A8]: Her bir paragraftan sonra kısaca kendinizden de birşeyler katmalısınız yoksa surf nakilden ibaret olur.

veya duyu organını kullanmak da tek başına aracı temyizi sağlamaktadır. Her temyiz bir bilgi olduğuna göre değerleri de bilgi tanımında yer almaması gerektiği halde almış demektir.²⁴

Üç: Hatibzâde, Cürçânî'nin *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*'sındaki ifadesinden güç alarak bilgi tanımında istihdam edilen *temyiz*in tasavvur bakımından mutabık suret olduğunu belirtmiştir.²⁵ Fakat temyize suret/form anlamını vermek, Hatibzâde'ye göre bilgi tanımını sorunlu hale getirmektedir. Tanım sahiplerinin ekolüne göre zihni varlık teorisi yadsınmaktadır.²⁶ Zihni varlık teorisi bağlamında bir anlamı olan suretin zihinde hâsıl olmasının, kendi başına bir anlamı kalmayacaktır. Hatibzâde'ye göre zihni varlığı kabul etmeyip yalnızca suretin husulünü kabul etmek yanlıştır.²⁷ Çünkü teorinin tamamını dışlayıp içindeki tek bir öğeyi cımbızlayarak çekip çıkarmak, bağlam içinde anlamı olan unsuru anlamsız bırakır.²⁸ Şu halde Hatibzâde için tanımın ilâhî ilmi kapsamama sorunu çıkmaktadır. Şayet bilgi, suretin temyizi ise temyiz artmasıyla kendinden sıralı sonsuz suretlerin hâsıl olması gerekmektedir. Fakat bu, yanlışlığı üzerinde uzlaşım teselsüle yol açacaktır. Hakikaten ilâhî ilimde temyiz edilmiş suret var ise sonsuz ilim, sonsuz suretlerin varlığını gerektirecektir.²⁹

Dört: Hatibzâde tanımında kullanılan kelimelerin hakiki anlamının dışına çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. *Temyiz* kelimesi buna bir örnektir. Temyizin ilk anlamı izah ve inkişaftır, söylendiği gibi "kendisi ile inkişaf olunan" değildir. Tanım sahipleri ibarede bunu gerektirecek bir karine olmadığı halde temyiz kelimesini, hakiki anlamdan çıkararak mecazi anlama getirmiştir. Peki bu hamleyi neden yapmışlardır? Çünkü temyiz, izah ve inkişaf anlamında ise bilgi tasavvur ve tasdik ile özdeş halde geleceği, bilgi o ikisinden ayrıştırılmayacağı için geçersiz olacaktır. Hatibzâde'ye göre doğrusu da budur. Ancak tanım sahipleri *temyize*; "kendisi ile inkişaf olunan" anlamını vermiş, böylece temyiz tasavvurda sureti, tasdikte ise ika ve intizayı gerektiren bir sıfat olmuştur.³⁰ Hatibzâde'ye göre bu bir zorlamadır ve ibare bunu desteklememektedir.³¹

Beş: Bilgi tanımında geçen "zorunlu kılan" ifadesini Cürçânî, "âdeten" zorunlu kılan diyerek daraltmıştır.³² Hatibzâde'ye göre zorunluluğun "âdet" ile daratılması, tanımın ilâhî ilmi dışarıda bırakmasına yol açmıştır. Tüm mükemmelliklerin kendisinde bilfiil zorunlu halde bulunduğu Tanrı'nın ilmi, tanımdaki daraltma sonucu kapsam dışına çıkarılmıştır. Bilindiği üzere belirli bir ihtimal ve potansiyel içeren "âdet" in Tanrı'da kesinlikle olmaması gerekmektedir. Dahası Hatibzâde için Cürçânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf*'ta başvurduğu daraltma hamlesi anlamsızdır. Çünkü bu (*Şerhu'l-mevâkıf*) kitapta temyize, izah ve inkişaf anlamı verilmiştir.

²⁴ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

²⁵ Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/187.

²⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/543.

²⁷ Hatibzâde burada İbn Mübârekşâh (öl. 784/1382) ile aynı düşünmektedir. Bkz. Murat Kaş, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2018), 55. Ayrıca Ömer Türker'in özellikle 75. dipnotta vurguladığı üzere Fahreddin er-Râzî'nin husul görüşü ile zihni varlık görüşüne yönelttiği eleştirilerin benzer olması, Hatibzâde'nin husul ile zihni varlığın ayrılmayacağı yönündeki tespitini doğrular niteliktedir. Türker, *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 66.

²⁸ Kelâmî sistemi temsil eden Fahreddin er-Râzî kimi kitaplarında zihni varlığı eleştirmiş, kimilerinde ise kabul etmiştir. Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013), 439. Buradan Râzî'nin tadil edilmiş bir zihni varlık teorisine ulaşmaya çalıştığı çıkarılabilir.

²⁹ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³⁰ Bu eleştiriye dile getirerek eleştiren bir çalışma için bk. Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâki Cizâvi, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/196.

³¹ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³² Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/171.

Her ekole göre bilgi; bilinenin inkişaf etmesini hakiki olarak zorunlu kılmaktadır. Akıl sahibi hiç kimse bilinenin inkişaf etmediği bir bilginin elde edilmesini doğru bulmaz. Yani bilgi varsa kesinlikle bir bilinen olmalıdır, bilineni olmayan bir bilgi olmaz. Öyleyse bilgi, hakiki inkişaf halinden başka bir şey değildir. Bu hakikati “âdet” seviyesine düşürmek, bilgiyi inkişaf halinden ayrı başka bir şeye dayandırmak anlamı taşır. Anca bu son tümce, inkişafsız bir bilginin elde edilmesine imkân verir ki bu yanlıştır.

Öte yandan Hatibzâde, Eş'arî öğretinin “her şey aracısız Allah'a dayanır”³³ şeklindeki genel fizik anlayışını belirleyici ilkesine açıklık getirmektedir. Buna göre ilke hakiki olsun, itibari olsun tüm mümkün varlıkları kapsamaz. İlkenin kapsadığı mevcut mümkün varlıklardır, yoksa varlıklardan ayrılmayan imkân, imtina gibi itibari varlıklar değildir. Dolayısıyla itibari varlık sayılan temyiz bilgisi istinat etmesi, “her şey aracısız Allah'a dayanır” şeklindeki genel ilkeye aykırı düşmez. Hatibzâde bu açıklamalarını gerekçe göstererek tanımda geçen “zorunlu” ifadesinin açık ve hakiki anlamından “âdeten” anlamına çekilmesine gerek duyulmadığı söylemektedir. Bilgi itibari varlık olduğu için buradaki zorunluluğu “âdet”e indirgemeye gerek yoktur. Ayrıca o, temyiz tasavvurda suret, tasdikte ika ve intiza anlamına getirilmesini uygun görmez. Çünkü “hakiki olarak inkişafı zorunlu kılmak” ile “hakiki olarak kendisi ile inkişaf olunanı zorunlu kılmak” arasında fark yoktur. İnkişafı zorunlu kılan, kendisi ile inkişaf olunanı da zorunlu kılmaktadır. Burada ayırım gözetmek nitelik kategorisindeki suret ve ikânın da zorunlu kılmak açısından bilgi ile özdeşleşmesini gerektirecektir.³⁴ Oysa zorunlu kılan bilgi sıfatıdır, suret ve ika değildir.³⁵

Altı: Hatibzâde, bilgi tanımına İcî ve Cürçânî'nin müdahalelerini titizlikle takip etmiştir. O ikisinin açık ifadelerine göre tanımda zikredilen “çelişki”, sıfat ve ilişkide (*taalluk*) değil, temyizde olmamalıdır.³⁶ Yine o ikisi tasavvurların tamamının bilgi tanımında yer almasını, tasavvurların çelişiklerinin olmamasına bağlamaktadır.³⁷ Hatibzâde'ye göre tasavvurun çelişki yoksa suretin de çelişki olmaması gerekir. Çünkü biri diğerine bağlıdır. Ancak bu şekilde tasavvurdaki, sureti temyiz ve tasdikteki, ispat-nefiy temyiz çelişki olmaz.³⁸ Tam bu noktada Hatibzâde bilgi tanımına tasavvurların dâhil edilmiş gerekçesine karşı çıkmaktadır. Çünkü tasavvur, çelişki olmadığı için³⁹ tanıma giriyorsa bu gerekçe, diğer çelişikler olmayan şüphe (*şek*) ve vehmi de tanım içine

³³ Sonlu hâdis varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin daimi ve çoğunluk olması nedeniyle fizik dünyada âdete dayalı bir irtibat söz konusudur. Her şeyi fâil-i muhtar Tanrı'ya bağlamak adına âdet kuramı savunulmaktadır. Cizâvî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/145.

³⁴ Cürçânî için tasdikteki temyiz, ispat ve nefiydir. Fakat buna göre ispat ve nefiy bilgi değildir, aksine bilgi o ikisini zorunlu kılandır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/188.

³⁵ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189°.

³⁶ Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

³⁷ İcî, *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/184. “Tasavvurların/kavramların çelişikleri yoktur” cümlesini anlamak, Cürçânî'nin yorumunu anlamaya bağlıdır. Çelişki; öz bakımından iki kavramın birbirini engellenmesidir. Fakat tasavvurların birbirini arasında hiçbir engelleme olmaz. Mesela “insan” ile “insan değil” kavramını ele alalım. Bu ikisi, kavram bakımından birbirini ile çelişmez, sadece var olan bir referans dikkate alınırsa çelişki meydana gelebilir. Çünkü ikinci haldekavram, önermeye dönüşür ve doğru-yanlış konu olabilir. “Düşünen canlıdır” ile “düşünen canlı değildir” yargıları, salt yargı olarak anlaşılabilir bakımından çelişkili olmaz, ta ki var olan dış bir referans dikkate alınırsa olur. Örneğin “vur” veya “vurma” emirleri de emir olmak bakımından çelişkili değildir, ancak harici bir referans dikkate alınırsa çelişki olur. Sonuç itibariyle tasavvurlar; tasavvur olması bakımından çelişik veya çelişkili olmazlar. Sözelimi insanın mahiyeti tasavvur edilirse, zihinde o mahiyete mutabık bir suret canlanır. İşte burada temyiz bu suretin temyizidir. Çünkü, ancak o suretle temyiz gerçekleşir ve insanın mahiyeti kişide inkişaf edebilir. Temyizin iliştiği yer sözü edilen bu mahiyetin kendisidir. Bu temyiz çelişki ihtimali yoktur. Zaten temyiz çelişki olmaz. Tüm bu anlatılanlardan hareket eden Cürçânî'ye göre “insani bildim” cümlesindeki bilgi; suret değil, sureti zorunlu kılan sıfat olmaktadır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

³⁸ Cizâvî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/197.

³⁹ Cürçânî tasavvurun çelişki ve mutabakatı olmadığına dair bir örnek vermektedir. Diyelim ki kişi uzaktan bir silüet/karaltı/gölge görsün ve bu “at” olsun ama kişinin zihninde de “at” yerine “insan” görüntüsü belirsün. Beliren

almaya sebebiyet verecektir. Her nasıl tasavvurun çelişği yoksa⁴⁰ vehmin de yoktur. Zira şüphe ve vehim de bir tür tasavvurdur. Sonuç itibari ile bilgi tanımı içine şüphe ve vehmi içine almaktadır.⁴¹

Yedi: Hatibzâde altıncı maddede çelişği olmadığı gerekçesi ile “şüphe”nin bilgi tanımına girmesi gerektiğini vurgulamıştı. Şüphe bir tasavvur türü idi. Hatibzâde’ye göre tüm tasavvurları kapsadığı iddia edilen bilgi tanımının şüpheyi dışarıda bırakması anlamsızdı. Nitekim bilgiyi “akıldaki form” olarak tanımlayan felsefe sistemi için şüphenin bilgi tanımına girmesinde bir sorun görülmemişti. Bu nedenle her tasavvuru kapsadığı ileri sürülen bilgi tanımı şüpheyi dışarıda bırakamaz idi. Hatırlanacağı üzere tasavvurların bilgi tanımına giriş gerekçesi onların tamamının çelişiklerinin olmamasına bağlanmıştı. Bu gerekçe Hatibzâde açısından, çelişği olmayan şüphenin veya vehmin, bir tasavvur türü olması bakımından tanım dışına atılmamasını gerektirmektedir.⁴²

Sekiz: “Âlem hâdistir” önermesinden elde edilen bilginin elde edilış sürecine yakından bakıldığında burada bir (i) “konu ve yüklem” ilişkin tasavvur, iki (ii) konu ve yüklem ilişkisini tesis eden nispetin ispatı/olumlanması vardır. Hatibzâde buradaki ispatın bilgi sayılmamasını eleştirmektedir. Çünkü ispat/olumlama bilgi değilse bu, bilginin tasavvurlarla sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Ancak bu tasavvurların tasdiklerden hakiki olarak başka olduğu gerçeğine aykırı bir sonuçtur.⁴³ Bilindiği üzere tasavvur tek başına tasdiki/ispatı zorunlu kılmamaktadır.

Hatibzâde için bilgi tanımında yer alan çelişkinin olmaması gereken yerin belirlenmesi de bir sorundur. Buna göre çelişki; temyiz, sıfat ve taalluk olmak üzere üç bakımdan dikkate alınabilir. Cürcânî’nin belirlenmesine göre çelişkinin sıfat ve taallukta olması yanlıştır, çelişkinin olmaması gereken yer temyiz çelişkiye ihtimali olmamasıdır.⁴⁴ Hatibzâde burada Cürcânî’nin “bilgi temyizdir, çelişki temyizde olmamalıdır” tespitine katılmaz. Çünkü temyiz kendisi sayılan bilginin anlamı inkişaf ve izah olacaktır. Bilgi; izah ve inkişaf olduğunda ise çelişkinin ispat ve nefiyden öte yani inkişaf ve çelişğinden öte bir şey olması gerekir. Hatibzâde bu sorunu aşmak için çelişkinin yerini sıfata kaydırılmasını teklif eder. Fakat bilgi tanımının açık dizilimi ve anlamı bunu desteklememektedir, ayrıca çelişkinin sıfata götürülmesi bilginin içine şüphe ve vehmi alacaktır, zira o ikisinin de çelişikleri yoktur. Hatibzâde son seçenek olarak çelişkinin yerini taalluk olarak önerir. İdrak edene kıyasla bilgi ile bilinen arası taallukun çelişme ihtimali yoktur.⁴⁵

insan görüntüsü ve o görüntünün idrak edilmesi bir surettir. Bu açıdan suret yanlıştır, yanlışa ihtimali de yoktur. Ancak yanlış aklın verdiği hükümdedir, görüntüde değildir. Dolayısıyla görüntü görüntü olması bakımından görüntüye mutabaktır, ama mutabık olmayan aklın verdiği yarıdır. Cürcânî, *Hâşiye ‘alâ şerh muhtaşari’l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁰ İci ve Cürcânî’ye göre tasavvurun mutabakat ve çelişği olmaz. Çünkü mutabakat ve çelişkilik, terkip ve hüküm/yargı için geçerlidir. Tasavvurda hüküm şaibesi yoksa çelişğe ihtimalin anlamı da yoktur. Fakat Teftâzânî “tasavvurların çelişikleri yoktur” ilkesinin elde edilış sürecine ve sonucuna mesafelidir. Ömer Mahir Alper bunu çalışmasının özellikle 91 dipnotunda belirtmiştir. Ömer Mahir Alper, “Eş’arilerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili’ Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî’de Bilginin Mâhiyeti Sorunu”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, (2018), 285. Teftâzânî’ye göre tasdik mutabakatla eşitlenmesi vehimdir. Mutabakat gibi bir kavramın kişide hâsıl olması onun mutlaka vakıada tahakkuk etmesini gerektirmez. Sa’düddin Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2011), 1/61. Ziya Erdiç Teftâzânî’de mutabakatın, öznel ve nesnel olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Ziya Erdiç, *Teftâzânî’de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 88. Teftâzânî “tasavvurun çelişği yoktur” ilkesine bu ayrım neden ile katılmamış gözükmektedir. Zira öznel mutabakat kavramının zihindeki örtüşmesi, nesnel mutabakat ise kavramın haric/vakıa ile örtüşmesidir. Dolayısıyla kavramın zihin bakımından bir çelişğinden bahsetmek mümkündür. Müteahhir kelâm-felsefe ve mantık müktesebatı dikkate alınarak mesele ileri araştırmalara muhtaç olduğu söylenmelidir.

⁴¹ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rifi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189⁹.

⁴² Hatibzâde, *Risâle fi ta’rifi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189⁹.

⁴³ Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 1/59.

⁴⁴ Cürcânî, *Hâşiye ‘alâ şerh muhtaşari’l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁵ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rifi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189⁹.

Dokuz: Hatibzâde bilginin değişime kapalı olduğu gösteren gerekçeleri irdelemiştir. Cürcânî'ye göre bir bilgi kesinlik taşıdığı için şimdi değişmez, kanıtı dayandığı için gelecekte değişmez, mutabık olduğu için de *nefsü'l-emr'*de değişmez.⁴⁶ Burada bilginin değişmemesi, tersinin doğru olmasını geçersiz kılmak içindir. Hatibzâde değişmemeyi kesinliğe veya kanıt (*mûcib*) bağlamayı yanlış bulmaktadır. Çünkü bilmediğini bilmeyen (*cehl-i mürekkep*) bir kişinin bilgisi içinde bulunduğu durum sırasında kesinlik taşır ve değişime kapalıdır. Ayrıca bilgiyi zorunlu kılan kanıtın değeri de gelecekteki bilginin değişmeyeceğini garanti etmez. Zira kanıtın unutulma riski her daim olasıdır. Bilindiği üzere burhandan elde edilen her kesin bilgi gelecekteki bilgiyi elde etmek için yeter sebep değildir. Kanıt tek başına bilgi için yeter sebep olsa idi, kesin bilgilerin unutulması mümkün olmazdı. Teslim edileceği üzere insanın her türlü bilgisini unutması olağandır. Sözelimi duyu organımız aracılığıyla bir nesnenin varlığına hükmedilir, ama bir süre sonra o şey ve aracı unutulabilir. Duyu organı tekrar sağlığına kavuşur, nesne ile irtibat kurulur, sonunda verilmiş olan hüküm tekrar verilebilir.⁴⁷

On: Hatibzâde, Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf* (i), *Hâşiye-i şerhi'l-Adud* (ii) ve *Hâşiye-i şerhi't-Tecriid* (iii) üç eserini karşılaştırarak aralarındaki ince farklılıkları tespit etmiştir. İlk kitap bilgi tanımının diğer tanımlardaki kusurlardan uzak olduğunu belirtmiş ve şüphenin tanım dışında kaldığı vurgulamıştır. İkinci kitap şüpheyi tasavvur içine almıştır. Üçüncü kitap ise şüphenin tasavvurdan öte başka bir şey olduğunu ima etmiştir. Bilindiği üzere şüphe tasavvur ise bilgi sayılmalıdır, oysa Cürcânî şüpheyi bilgi tanımının dışına çıkarmıştır. Hatibzâde, ikinci (ii) kitaptaki ibarenin sorun çıkarmayacağı söylemiştir. Çünkü şüpheden elde edilen suretin tasavvur sayılması, şüphenin kendisini bilgi kılmamaktadır. Hatibzâde'ye göre ilk (i) kitaptaki açıklama ekol ve tanım sahiplerinin değil, Cürcânî'nin tek kaldığı bir yorumdur. Zira tanımdaki "zorunlu kılar" ibaresini ekolün iç tutarlılığını korumak adına Cürcânî; "âdeten" zorunlu kılar, diyerek kendince kayıt altına almıştır. Fakat bu hamle Hatibzâde'ye göre şüphenin tanım dışına çıkarılması için yeterli olmamıştır.⁴⁸

3. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye Tenkidi

Bir: Hüsâm Çelebi Hatibzâde'nin her yönden haksız olduğunu söylemez. Çelebi'ye göre duyumsananlara ilişkin tasavvurların bilgi sayılması için sözü edilen nesnenin göz önünde bulunma (*rüyet*) ve bulunmama (*gaybet*) gibi iki durumu ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Nesnenin göz önünde bulunduğu durum ihsas iken, nesnenin kendisi gözden kaybolduğunda onun suretini zihinde canlandırmak bilgidir. Bilindiği üzere sözü edilen bilginin tanımını yapanlara göre hârici varlıktaki tikeli idrak bilgi değil, ihsastır. Dolayısıyla kendisi ile birebir karşılaşmamış nesnenin idraki anlamdaki ihsasın bilgi dışında kalmasında bir sorun yoktur. İhsasın ikiye ayrıldığını dikkate almadığı için Hatibzâde'nin itirazı yanlıştır. Çünkü ihsas iki türdür. Rüyet halindeki ihsas ile gaybet halindeki ihsas birbirinden farklıdır. İlk nesnenin kişi tarafından doğrudan idrak edilerek ihsas halini ifade ederken, nesnenin huzurdan kalkmasının ardından nesnenin ihsas edilmesi, yeni bir idrake dönüştüğü için bilgiyi ifade etmektedir.⁴⁹

Klasik İslam felsefesine göre tikeller duyu organları aracılığıyla duyumsanır, tümeller ise akledilir.⁵⁰ Akıl ve duyular birbiri yerine ikame edilmeyecek işlev alanına sahiptir. Akıl tümelleri, duyular tikelleri idrak etmektedir. Akıl, duyu aracılığı olmaksızın tikelleri bilmemektedir.⁵¹ Hüsâm Çelebi'nin ifadesine göre kişinin nesne ile ilişkisi üç türlü gerçekleşmektedir. Nesne ile birebir karşılaşma olmadan gözlemeden önceki (i) rüyet öncesi hali, karşılaşma sırasındaki (ii) muayene hali, bir de karşılaşmadan sonraki nesnenin bulunmadığı (iii) gaybet halidir. Birinci durumda akıl, nesnenin kendisi ile karşılaşmadan önce nesneyi tümel açıdan bilir. Tümel

⁴⁶ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/190.

⁴⁷ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

⁴⁸ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

⁴⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^a.

⁵⁰ Teftâzânî her ne kadar duyu organları aracılığı ile de olsa tikelleri idrak edenin nefis olduğunu filozofların aksine iddia etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2/476.

⁵¹ Akledilen (*makul*) suretler tümel, duyumsanan (*mahsus*) suretler tikeldir. Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/545.

Açıklamalı [A9]: En azından konu bitiminde genel bir değerlendirme yapılmalı ve yazar tarafından birşeyler katılmalı

Açıklamalı [A10]: Yine hemen konuya girilmiş. Bir girizgah yapılmalı yukarıda da belirttiğim gibi..

açından bilmek, anlamları bilmektir ve tanım bunu kapsamaktadır. İkinci durumda akıl, nesne ile karşılaşma sırasında iken bu hissas halidir ve bilgi değildir. Tanımın bu anlamdaki hissası kapsamına gerek yoktur. Üçüncü durumda akıl, her ne kadar nesneyi tikel açıdan idrak ediyor desek bu idrak türü bir bilgidir ve tanım bunu da kapsamaktadır. Nitekim üçüncü aşamadaki tikelin durumu hârici varlık kabilinden değildir, tam da düşünen bireyde bulunan muhayyel anlam kabilinden bir varlık türüdür. Dolayısıyla hissasın bilgi olmasına karşı çıkan ekole göre tasavvur edilen, duyumsanan mahsusun bilgi olması bu anlamdadır. İhsas, harici varlıkla ilgili, mahsus ise anlamlarla ilgilidir. Öyleyse bilgi tanımında geçen ayırt etmek, hariçteki tikellerin hissasını kapsamamasında sorun yoktur. Hariçteki tikeller, onlarla muayeneden önce ve sonra bir şekilde zihne aktarıldığında bilgiye dönüşmektedir. Tanımın bu kadarını kapsamı yeterlidir. Sonuç itibarıyla Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kapsam itirazı açtığı farkını dikkate almadığı için geçersizdir.⁵²

İki: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde temyizi sağlayan "aracısız gerçekleşme"yi yanlış anlamlandırmıştır. Bilgi veren iki tür aracısız gerçekleşme vardır. Sözü edilenlerin tasavvuru zorunlu kılması tamamen aracısız (*icâb bi'z-zât*) değil, kısmen (*icâbü'l-evvel*) aracısızdır. Bilginin; tasdik bakımından ika ve intiza, tasavvur bakımından suret olması kısmen aracısız gerçekleşenler arasındadır. Dolayısıyla doğru düşünce, aklın yönelimi vb. işlemlerin her biri aslında tamamen aracısız gerçekleşerek bilgi anlamında suret, ika vermezler. Sonuç itibarıyla Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin tanım için ileri sürdüğü işlem sorunu yoktur.⁵³ Çünkü bilgi sıfatı zorunlu kılması ile doğru düşüncenin bilgiyi zorunlu kılması birbirinden farklıdır.

Üç: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin zihni varlık ile formun husulünü ayırmaz kılması yanlıştır. Çünkü Çelebi'nin bildirimine bağlı kalınarak söylenirse, müteahhir kelâmcılar zihni varlık görüşünü kabul etmedikleri halde formun husulünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla iki görüş birbirinden ayrılmaz bir yapıda değildir.⁵⁴ Nitekim Çelebi'nin tespitine göre suretin husulünü doğrulayanlardan kimileri, mahiyetin kendisinin nefste bulunmadığı bildirmiştir. Nefste bulunan mahiyetlerin kendisi değil, belki suretleri, gölgeleri ve similasyonlarıdır. Bunlar da mahiyetin kendisi değildir. Açıklanan anlamda suretin zihinde elde edilmesini kabul edenin, yorumlanarak tadil edilmesi dışında zihni varlık kuramını olduğu haliye benimsemesine gerek yoktur. Hüsâm Çelebi, husul ile zihni varlık arası irtibatın anlatılan anlamda kurulmasını Cürçânî'nin yorumlarına borçlu olduğunu söylemiştir.⁵⁵

Bilgi tanımı çerçevesinde, Hatibzâde'nin ilâhî ilmi kapsamadığına yönelik eleştirisi Çelebi tarafından teslim edilmiştir. Buna göre gerçekten yapılan tanım ilâhî ilmi içine almamaktadır ve bu tanım için bir sorundur. Fakat Çelebi'nin Hatibzâde'ye katılmadığı husus onun teselsül ile ilgili ifadesidir. Çünkü yanlışlığı hakkında uzlaşa sağlanan teselsül, hârici varlık bulanlar arası teselsüldür. Yoksa izafet/nispet ve taalluklardaki teselsül yanlış değildir. Hatibzâde'nin bilgiyi surete bağlayarak ilâhî ilimde teselsül olur, kanaati yanlıştır. Çünkü bilginin izafet olması dikkate alınırca ilâhî ilimdeki soyut/itibarî teselsülün, realitede karşı çıkan somut/hakiki teselsülden farklı olduğu anlaşılacaktır.

Dört: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde *temyiz* kelimesinin türetim yapısına dikkat etmediği için kelimenin hakiki-mecazi anlamlarını birbirine karıştırmıştır. *Temyiz* kelimesi nesne olarak geçişli (*tefil/temyiz*) veya nesne almadığı için geçişsiz (*tefa'ul/temeyyüz*) bir biçimde kullanılabilir. Buna göre bilgi tanımında

⁵² Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^b.

⁵³ Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^b.

⁵⁴ Cürçânî'ye göre bilginin tanımı ile zihni varlık irtibatı ayrılmaz değildir. Kaş, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı", 55.

⁵⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 50^a.

zikredilen “temyiz” nesne olarak geçişli bir formda kullanılmıştır.⁵⁶ Dolayısıyla Çelebi’ye göre temyiz geçişli formda kullanıldığı için ilk ve hakiki anlamı; “kendisi ile inkişaf olunan” demek olmalıdır.⁵⁷

Beş: Hüsâm Çelebi, Hatibzâde’nin potansiyellik barındırdığı için ilâhî ilme yakıştırmadığı, “âdet” fikrinde bir sakınca görmemektedir. Çünkü Çelebi’ye göre âdet; imkân ve vukuu olarak ikiye ayrılmaktadır. İmkân düzeyinde âdetin potansiyellik barındırması bilfiil potansiyelin vaki olduğunu göstermemektedir. Eksiklik olarak görülen potansiyelin vukua gelmeden salt imkân düzeyinde kalması Çelebi’ye göre bir eksiklik sayılmamalıdır. Âdeten bağlılık eksikliğin imkânını gösterse bile vaki olduğunu göstermez. Dolayısıyla nesnelere arası bağı temin eden zorunluluk (*icâb*) ifadesinin “âdet” ile kayıt altına alınması Tanrı’da bir eksikliğin vaki olduğunu göstermemektedir. Çelebi, âdet fikrinin Tanrı’nın zatı ile değil, ilim sıfatına ile ilgili olduğunu düşünmektedir.⁵⁸ Tüm bu açıklamalara binaen bilgi, inkişafı hakiki olarak değil, âdeten zorunlu kılmaktadır.

Altı: Hüsâm Çelebi için Hatibzâde’nin “çelişki” yorumu ve kurduğu bağlantı bir tür zorlamadır. Ayrıca Hatibzâde’nin şüphe (*şek*) hakkında söylediği de doğru değildir. Çünkü Çelebi’ye göre şüphenin çelişki vardır. Bilindiği üzere şüphe; yargıdaki bağıntıyı (*nispet*) idrakle birlikte bu idrakin, ispat ve nefye ilişmesinin eşit seviyede kalmasıdır. Diğer deyimle anılan seviyenin birini diğerine tercih ettirecek bir sebebin bulunmamasıdır. Görüldüğü üzere her bir taraf için, diğer taraf çelişik olmaktadır. Kişi hangi tarafa meylederse öte taraf onun çelişki olacaktır. Çelebi burada, yargıdaki bağıntıyı idrak için iki ayrı durumun söz konusu olduğunu bildirmiştir. Birinci durumdaki (i) şüphe eden için ispat ve nefye ilişmek eşittir, ikinci durumdaki (ii) için ispat ve nefye ilişmek olmaksızın idrakin kendisinin bulunmasıdır. İlk durum (i) sırf şüphedir, bunun çelişki vardır ve bilgi tanımı içinde yer almaz. İkinci (ii) durumdaki şüphenin çelişki yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içinde yer alır. Dolayısıyla Çelebi’ye göre şüphenin bu iki ayrı durumu dikkate alındığı için kimi zaman tasavvurların içinde, kimi zaman da dışında sayılmıştır. Sözgelimi birinci durumu dikkate alan için şüphe, bir tasavvur olacaktır. Fakat buradaki tasavvur mutlak ilmin kısmı olan tasavvurdur, yoksa tanımı yapılan (*muhtar*) bilginin kısmı değildir. Binaenaleyh iki ayrı durum göz önüne alınmadan yapılan eleştiri doğru değildir. Öte yandan Çelebi, Hatibzâde’nin “vehim ve şüphenin kendisine ilişkin idrak” cümlesini içeriksiz ve anlamsız bulmaktadır.⁵⁹

Yedi: Hüsâm Çelebi altıncı maddede şüpheli çelişki olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayırmış ve böylece Hatibzâde tanım eleştirisine karşılık vermiştir. İdrakin bir türü olan şüphenin çelişki yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içine girmektedir. Ancak olumlu (*ispat*) ve olumsuz (*nefy*) tarafa eşit duran şüphenin çelişki olacaktır ve bu yönüyle şüphe tanım dışında kalmaktadır. Çelebi bu maddede şüphe ile ilgili ince ayrımı hatırlatmakta ve üzerine düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre olumlu ve olumsuz taraflara eşit derecede iliştiği halde izanın gerçekleşmediği idrakin içinde şüphe yoktur. Evet, şüphe bu idrake bir yönden bağlı olmakla birlikte diğer yönden onun dışındadır. Şüpheye idrakin kendisi olarak bakıldığında çelişki olmayan tasavvur kapsamındadır. İdrak olması bakımından şüphe bilgi tanımının içindedir.

Çelebi özelleştirilmiş bilgi anlayışına sahip kelâm ile genelleştirilmiş anlayıştaki felsefe sisteminin farkına değinmiştir.⁶⁰ Kelâm için bilgi kısıtlanmış, daraltılmış ve preslenmiş özel bir sıfat iken, felsefe için bilgi kuşatıcı, geniş ve kapsamlıdır. Kelâm terminolojisi bilgiyi “kesinlik” seviyesine tahsis etmiş, kesin olmayan bir şeyi bilgi saymamıştır.⁶¹ Felsefede bilgi “bir suretin akılda husulü” olduğu için tanım zan, cehil, taklit ve hatta şüphe ve vehmi içine almaktadır. Bu tanımda önemli olan formun zihne alınmasıdır, kesinlik dikkate

⁵⁶ Tanımda geçen temyiz kelimesi kavram bakımından suretin kendisi değil, çelişki olmayan kavram bakımından suretten elde edilen inkişaf, yargı bakımından ise olumlu ve olumsuz olabilen inkişaf anlamındadır. Hasan Çelebi’de temyiz inkişafın kendisi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Muhammed Şah Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye ‘ala Şerhi’l-Mevâkıf (Şerhu’l-Mevâkıf içinde)* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2012), 1/92.

⁵⁷ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 50^a.

⁵⁸ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 51^a.

⁵⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 51^b.

⁶⁰ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 52^b.

⁶¹ Hasan b. Muhammed Attâr (öl. 1250/1834), *et-Tezhib: Şerhu’l-Habîsi ala Tehzîbi’l-mantık ve kelâm* (Kahire: Matbaat-i bâbî’l-Halebî, 1355), 59.

alınmamaktadır. Kelâm için bilgi tanımının bu sayılanları içermesi eksiktir ve bilginin dil, din ve gelenekteki kullanımına aykırıdır. Bilginin; “çelişğine ihtimali olmayarak temyizi zorunlu kılan bir sıfat” tanımı sözü edilen kusurlardan uzak olduğu için takdire şayan bulunmuştur.

Hüsâm Çelebi, Hatibzâde’nin kelâm ve felsefe ekolünün bilgi tanımı arasında kurduğu bağlantıyı tuhaf bulmuştur. Bu çerçevede Hatibzâde felsefenin bilgi tanımında sorun çıkarmayan şüphe ve vehmin, kusursuz olduğu iddia edilen tanımda neden sorun olarak görüldüğünü sormuştur. Çelebi kelâmın bilgi tanımında gözettiği “kusursuzluk ve kesinlik” hedefinin, felsefedeki kapsayıcı bilgi tanımı gerekçe gösterilerek Hatibzâde tarafından göz ardı edildiğini söylemiştir.⁶²

Sekiz: Hüsâm Çelebi’ye göre Hatibzâde’nin kurduğu bağlantılar yanlış ve böylece ileri sürdüğü değerlendirmeler kusurludur. Mesela ispatın bilgi sayılmaması, bilgilerin tasavvurlarla kısıtlanmasını ve sınırlandırılmasını gerektirmez. Çünkü bilginin içinde ispatı/olumlamayı zorunlu kılan bir unsur vardır. Bu husus dikkate alındığında “âlem hâdistir” önermesinin tasavvur düzeyinde kalmayarak, yapısı gereği yargıyı zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır.

Çelebi, çelişkinin yeri ile ilgili Cürcânî’nin tespitlerini doğrularak, Hatibzâde’nin yorumlarına katılmadığı bildirmiştir.⁶³ Çelebi altıncı maddede şüphenin; olumlu ve olumsuzla ilişmedeki eşitlik bakımından çelişkiye ihtimali olacağını, ancak idrak bakımından çelişkinin olmayacağını izah ettiğini hatırlatmıştır. Buna göre pekâlâ şüphenin çelişgiyi olabilir. Çelebi’ye göre şüphe dolayımındaki sorun çözüldüğünde Hatibzâde’nin çelişki yerini temyizden alarak sıfat veya taalluka kaydırma tekliflerinin zaten bir anlamı kalmayacaktır.

Ayrıca Hatibzâde’ye göre tasavvurun çelişgiyi olmadığı için, çelişkinin yerini temyiz olarak belirlemek de yanlıştır.⁶⁴ Çünkü bilgi; tasavvur, tasavvur da temyiz ise o zaman bilginin temyizi gerektiren bir sıfat olması yanlıştır. Benzer bir durum bilginin tasdik olarak alınmasında da kendini gösterecektir. Çelebi’ye göre Hatibzâde’nin bilgiyi tasavvur ve temyiz ile eşitleyerek yaptığı eleştirisi kusurludur. Çünkü bilgi tanımı etrafında yazılan ibareler, sureti temyiz etmenin çelişgiyi yoktur, denilerek yorumlarsa sorun ortadan kalkacak ve tasavvurun temyiz ile özdeş kılınması yanlıştır.⁶⁵

Dokuz: Hüsâm Çelebi literatürde “zorunlu kılan”ın (*delil/mûcib*) mutlak ve mukayyet olmak üzere iki anlamda kullanıldığı söylemiştir. Ona göre Hatibzâde’nin yanlış bu iki kullanım farkına dikkat etmemiş olmasıdır.⁶⁶ Evet, zorunlu kılanın mutlak anlamda alınması, bilmediğini bilmeyenin bilgisini içine almaktadır. Ama mukayyet anlamdaki zorunlu kılanın içine onun bilgisi girmemektedir. Bilgi tanımındaki zorunlu kılan, mukayyet anlamda kullanılmıştır. Bilgiyi zorunlu kılan; sağlıklı duyu, bedahet, âdet ve burhan olabilir.⁶⁷ Dolayısıyla bilmediğini bilmeyenin zorunlu kılanı bir yönden dayanıp, diğer yönden dayanmaması bununla açıklanabilir. Buradan yola çıkarak zorunlu kılan sebep devam ettiği sürece bilgi şimdi değişmez ve çelişğine ihtimali olmaz. Bilginin değişmemesi onu zorunlu kılan sebebe bağlıdır. Yine bilginin gelecekte çelişğine ihtimal olmaması onu zorunlu kılanın hatırlanmasına bağlıdır. Kişi zorunlu kılan sebebi hatırladığı müddetçe gelecekteki bilgi değişmeyerek devam edecektir. Zorunlu kılan sebebin ortadan kalkması ve müstakbelde unutkanın gerçekleşmesi ile bilginin kesinliği kaybolabilir. Ama bu kayboluş bilginin güvenilirliğine zarar vermez. Gelecekte zorunlu kılan sebep hatırlansa ve kesin, değişmez bilgi elde edilmeyecek olsa işte geri gelmeyeş bilgiye güveni sarsacaktır. Dahası bilgiyi zorunlu kılan yakın sebep hatırlanır (geometri problemleri) ve uzak sebep (geometri ilkeleri) göz ardı edilse bile şu hal, bilginin kesinliğini zedelemeyecektir.⁶⁸

⁶² Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 52^b.

⁶³ Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 53^b.

⁶⁴ Aynen Teftâzânî’ye göre çelişkiye ihtimali olmayan yerin temyiz olarak belirlenmesinin pek anlamı yoktur. Ona göre çelişkinin olmaması gereken yer, temyizden taalluka olmalıdır. Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 1/58.

⁶⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 53^b.

⁶⁶ Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 54^a.

⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 1/59.

⁶⁸ Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 54^b.

Bilmediğini bilmeyen kişinin bilgisini zorunlu kılan husus vardır ve bu husus sayesinde kişi hâlihazırda bilgisinden emindir. Burada sorun bilgiyi zorunlu kılan hususun yanlış olmasıdır. Nihai aşamada kişi ileride bu yanlış hususun realite ile örtüşmediğini anladığı anda bilgisi çelişğine doğru değişecektir.

On: Hüsâm Çelebi yedinci maddede “şüphe” ile ilgili açıklamalarını tekrar hatırlatarak, bu açıklamalar sayesinde sayılan üç kitap arasındaki farkın çözümlenebileceğini söylemiştir. Ayrıca Cürçânî'nin üçüncü (iii) kitaptaki “sanki” ifadesi, şüphenin tasavvur olduğu hakkında tereddütü değil, kesinliği belirtmek içindir.⁶⁹ Cürçânî'nin sözü edilen (iii) kitabındaki açıklamalarına bakılırsa şüphe ve vehimde hüküm/yargı olmadığı için tasavvur kapsamındadır. Zira yargı; en az yüzde ellinin üstünde olan bir önerme için geçerlidir. Şüphe yüzde elli sınırının tam ortasında kaldığı için, şüphenin içinde yargının bulunmadığı söylenmelidir. Vehim ise yüzde ellinin altına düştüğü için zaten, onun şüpheye oranla yargıdan oldukça uzaklaştığı daha açıktır.⁷⁰ Öte yandan Cürçânî tarafından tanımın mezhebe tatbik edilmesi onun tek kaldığı bir görüş değildir. Çelebi için ekolün genel duyarlılıklarına göre bilgi tanımına getirilen birtakım kayıtlar, Cürçânî'nin kendi görüşünü değil, ekolün görüşünü yansıtır.⁷¹

Sonuç

Kelâm tarihini dönemlendirirken Osmanlı ulemasının üretimde bulunduğu, kabaca 14. yüzyıldan başlayan 19. yüzyıla kadar devam eden zaman aralığı bakımından o geniş evreye “Cem ve tahkik devri” denilmektedir. “Cem ve tahkik” adlandırması dönem içinde yazılan eserlerin içerikleri ayrıntılı araştırmalara konu edilmeksizin verilmiştir. Genel olarak İslâm düşünce tarihi ve özel olarak kelâm ilmi bakımından bu çağ bir duraklama ve gerileme evresi olarak nitelendirilmiştir. Duraklamanın ve gerilemenin muhtevası kendinden önceki eserlerin birebir tekrar edilmesi ve yeni bir şeyin getirilmemesi olarak açıklanmıştır.

Osmanlı düşünce tarihine tekabül eden zaman aralığında bir yazım tarzı olarak şerh-haşiye veya müstakil risale yazmak bir gelenek haline gelmiştir. Her ne kadar bir yazım türü olarak şerh ve haşiyelerin sadece metni anlaşılır kılmak için yazıldığı ileri sürülmüş olsa da bu yargılar çok kısıtlı verilerden hareketle verilmiş ve aslında her bir yazıdaki hedefin farklı olabileceği gözden kaçırılmıştır. Osmanlı düşünce dünyasını genişliği ve derinliği bakımından bir derya olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Bu makalede deryadan bir katre mesabesindeki Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin sadece bir bilgi tanımı etrafındaki karşılıklı eleştirilerine yer verilmiştir. Bu iki yazının içeriğine bakıldığında şerh-haşiye-risale yazımının tekrarlardan ibaret olmadığı görülecektir. İki risale karşılıklı mütalâa ve müzareke edildiğinde karşılıklı fikirlerin çarpıştırıldığı ve yarıştırdığı anlaşılacaktır. Risaleler dikkatlice incelendiğinde, Osmanlı ulemasının kendi sorularını soran ve yanıtlamaya çalışan eleştirel düşünceye sahip olduklarına kanaat getirilecektir.

Osmanlı düşünce kültürü kendi iç sorunlarını iç muhasebe yöntemiyle yeniden revize etmeyi başarmış gözükmektedir. Paradigmaya yöneltilen soru ve sorunları gözden geçirilmiş ve aksaklıklar sorgulama yolu ile giderilmeye çalışılmıştır. Makalede sözü edilen bilgi tanımı üzerine yazılan risaleler bu bağlamda temsil gücü yüksek büyük bir birikimden yalnızca bir örnekten ibarettir. Hatibzâde ile Hüsâm Çelebi arasında bilginin tanımına dönük gerçekleşen eleştiri yazıları önemli bir noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Buna göre Osmanlı düşüncesi ve bu düşüncenin taşıyıcı konumundaki büyük zihin haritası eleştirilerle yeniden tesis ve tahkim edilmiştir. Burada araştırması yapılan iki küçük risale, farklı fikirlerin öylece bırakılmadığını gösteren birer numune-i misaldir. Osmanlı düşünce dünyası yaklaşık yedi asırlık kurulu İslam düşüncesini tevarüs etmesi bakımından otorite isimlerin kitaplardaki ibarelere kimi zaman bağlı kalarak bir fikir inşa etme yoluna gitmiştir. Aynı yazarın farklı kitaplarındaki ibare farklılıklarına büyük bir titizlik gösterilmesi bunu göstermektedir. Gerçekten bu husus, büyük resimdeki orman yerine küçük ağaçlara takılı kalınmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan Hatibzâde'nin bilgi tanımını on açıdan eleştirmesine rağmen yeni bir bilgi tanımı önerisinde

⁶⁹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Tesdîdül-kavâid fî şerhi Tecridi'l-akâid (Hâşiye-i Tecrid içinde)*, thk. Altaş Eşref (İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye - Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2020), 2/26.

⁷⁰ Cürçânî, *Hâşiye-i Tecrid*, 2/27.

⁷¹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde (Veliyüddin, 3244)*, 55^a.

bulunmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye karşı eleştirilerine bakıldığında daha çok kavramların katmanlarını ve ayrımlarını dikkat-i nazara vererek tanımın zayıflıklarını gidermeye çalıştığı görülmektedir. Mesele Çelebi'nin saf idrak ve eşitlik durumunda kalmak gibi şüpheye farklı açılardan bakılabileceğine işaret etmesi, yine zorunluluk (*mücib*) kavramının mutlak ve sahih olarak ikiye ayrılmasını göstermesi önemli katkılar olarak görülmelidir.

Son tahlilde herhangi bir tanımın olumlu cümle yapısı ile bitirilmemesi gerçekten bir sorundur. Çünkü bir şeyin ne olmadığını göstermek onun ne olduğunu göstermek için hiçbir zaman yeterli gelmez. Eleştiriler çerçevesinde söylenecek olursa "çelişğe ihtimali olmayan" ibaresi bilgi tanımını zor duruma düşürmüs gözükmektedir.

Açıklamalı [A11]: Sonuç kısmı giriş tarzında yazılmış. Sonuca ulaşma çıkarım yapma gibi sonuca götüren ifadeler bulunmamaktadır. Bu sebeple tekrar yazılmalı. Görülmüştür. Müşahede edilmiştir. Ulaşmıştır gibi cümlelerden yoksun..

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman - Erdinç, Ziya. "Sa'düddin Teftâzânî'de Bilgi Teorisi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 7-38.
- Alper, Ömer Mahir. "Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâilî' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, 257-303.
- Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmmе Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Attâr, Hasan b. Muhammed. *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîbî'l-mantık ve kelâm*. Kahire: Matbaat-i bâbî'l-Halebî, 1355/1936.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Neseî Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 3-20.
- Bozkurt, Mustafa. "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 253-274.
- Cizâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâkî. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkif: Mevâkif Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Tesdidü'l-kavâid fî şerhi Tecridi'l-akâid (Hâşiye-i Tecrid içinde)*. thk. Altaş Eşref. 3 Cilt. İstanbul: Vakfû'd-Diyaneti't-Türkiyye - Merkezü'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, 2020.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.
- Erdinç, Ziya. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 257-286.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanı Nefsin Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 157-194.
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd. *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Haklı, Şaban. "Fahredden er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 423-452. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013.
- Hasan Çelebi, Muhammed Şah Fenârî. *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkif (Şerhu'l-Mevâkif içinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.

- Hatibzâde, Muhyiddin Mehmed. *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 188^b-190^a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214, 1^b-28^a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 115^a-132^b.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye fî mâ yeteallak bi-ta'rîfî'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3244, 49^a-55^a.
- İcî, Adudüddin. *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Kaş, Murat. "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2018), 49-81.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebziratü'l-edille fî usulî'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özbakir, Mebrure Hanife. "Hatibzâde'nin el-Mevâkîf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 81-100. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4625777>
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 39-63.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâlî'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 135-156.
- Polat, Murat. "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) 'Risâle fî Raksî'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fikhî Açıdan Bakış". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*. ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 597-612. Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkanlık Klîşe ve Matbaacılık, 2017.
- Polat, Murat. "Tahkîku risâle fî Raksî'l-Mutasavvıfe li-Hüsâm Çelebi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 131-170.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-makâsid*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010.

Hakem Değerlendirmesi-3

Değerlendirme Tarihi: 07-02-2022

Değerlendirdiği Dosya: Makale İlk Hali

Form Cevabı:

Tarih / Date: 07-02-2022 (Yazara Açık)

Makalenin Ağırlıklı Sınıfı / Submission Category:: Araştırma / Research
(Yazara Açık)

Başlıklar yazının konusunu kısa açık ve yeterli ölçüde yansıtıyor mu? / Does the title reflect the subject matter of the article clearly and exactly?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Özet yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the Turkish abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?:
Kısmen, düzeltilmelidir / Partially, should be revised (Yazara Açık)

Abstract yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?:
Kısmen, düzeltilmelidir / Partially, should be revised (Yazara Açık)

Makale dilbilgisi kurallarına uygun açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmiş mi? / Is the text of the article clear and flawless as per the grammar rules?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Çalışmanın konusu yeterli ölçüde ele alınabilmiş mi? / Has the author presented the subject of the article in a proper methodological perspective?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Çalışmanın amacı yeterli ölçüde belirtilmiş mi? / Has the author presented the aim of the article?: Kısmen / Partially (Yazara Açık)

Araştırmada kullanılan yöntem uygun mu? / Is the method used in the research appropriate?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Çalışma neticesinde ulaşılan sonuçlar yeterli mi? / Has the author presented the result of the article sufficiently?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Yazarın ele aldığı konu hakkındaki yorum ve analizleri yeterli mi? / Are the comments and analysis of the subject covered by the author sufficient?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Makalede kullanılan kaynaklar makale yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmiş mi? /Are the resources which are referred in the article shown in accordance with the rules of the Journal?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Kullanılan eserlere kaynakça kısmında yer verilmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown properly in the bibliography?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Çalışma bilimsel yayın etiğine uygun hazırlanmış mı? /Is the study prepared in accordance with scientific publication ethics?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

İncelediğiniz makale bilime katkısı olan özgün bir çalışma mıdır? /Does the article have an original contribution to knowledge and the field?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Görüş ve önerilerinizi belirttiğiniz makale metnini WORD veya PDF formatında Dosya olarak eklediniz mi? / Have you attached the article text containing your comments and suggestions to your report in MS Word or Pdf format?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Düzeltilmeler yapıldıktan sonra tekrar incelenmesi gerekir mi? / Should it be reviewed again after revisions: *Hayır / No* (Yazara Açık)

Yazara Not: (Yazara Açık)

Editöre Not: *Saygıdeğer editörüm Demir hocam, makale iyi ve orijinal bir araştırma olmuş. Özet kısmında yazarın makalenin sonucunda, özellikle Hüsam Çelebi'nin eleştirilerine ilişkin geldiği sonucu özet olarak belirtmesi daha iyi olur. Makalede tashih edilmesi gereken yerleri sarı renk ile işaretleyerek şerh düştüm. Makalenin dil bakımından dikkatli bir biçimde redakte edilmesi uygun olur.*

Öneri: *Minör Revizyon* (Yazara Açık)

Hakemin Yükleği Değerlendirme Dosyaları

Editörlük Kararı

Ad Soyad: Ömer FİDANBOY

Rol: Alan Editörü

E-posta: omerfarukfidanboy@gmail.com

Kurum: İlahiyat Fakültesi

Karar Tarihi: 07-02-2022

Yazara Not: Değerli yazar, Hakemler tarafından istenilen düzeltmeleri "kırmızı" renk ile işaretleyerek tarafımıza dosyanın düzeltilmiş halini göndermenizi rica ederiz. Hayırlı çalışmalar dileriz.

Karar: Minör Revizyon

ESKİVENİ

Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi

Öz

İslam düşüncesinde ekollere ve düşünürlere göre bilginin tanımı değişmektedir. Mutlak bilgiyi bedihi sayarak tanımlanmayacağı iddiasında olan bir kesim vardır. Ancak kahir ekseriyete göre bilgi nazarîdir ve bu nedenle tanımı yapılabilir. Kelâm tarihinde pek çok bilgi tanımı yapılmış ve eleştirilmiştir. Makalede “temyizi zorunlu kılan bir sıfat” şeklindeki bilgi tanımı araştırılacaktır. Bu tanıma göre bilginin diğer önemli özelliği, temyizden çelişğe ihtimali olmamasıdır. Nihai tahlilde bilginin kategorisi bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde özne bilmektedir. Bilgi bir ayırıştırma faaliyetidir. Bilinen bir şey, bilgi sayılması için kesinlik taşımalı ve ihtimal taşımalıdır. Kesin olmayan bir idrak, kelâmcılara göre bilgi sayılmamaktadır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarında kusursuz olarak takdim edilen bu bilgi tanımı Hatibzâde (öl. 901/1496) tarafından on açıdan eleştirilmiştir. Buna karşın Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520), Hatibzâde'nin on eleştirisinin tamamını farklı açıdan zayıf bulmuştur. Makalede ilk önce Hatibzâde'nin tenkidleri sırası ile izah edilecek, ardından yine sırası ile Çelebi'nin karşı eleştirileri incelenecektir. Tarafların açıklamalarındaki güçlü ve zayıf yönler işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hüsâm Çelebi, Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm*, Bilgi.

Critique Of The Criticism: Hüsâm Celebi's Criticism Of Hatibzâde In The Context Of The Definition Of Knowledge

Abstract

The definition of knowledge changes according to schools and thinkers in Islamic thought. There is a section that claims that absolute knowledge cannot be defined by considering it a priori. However, according to the great majority, knowledge is theoretical and therefore its definition can be made. In the history of kalam, many definitions of knowledge have been made and criticized. In the article, the definition of knowledge as “an adjective that obliges to differentiate” will be investigated. According to this definition, another important feature of knowledge is that differentiation is not likely to contradict. In the final analysis, the category of knowledge is an adjective. Through the agency of this adjective, the subject knows. Knowledge is a separation activity. For something known to be knowledge, it must be certain and not probable. An imprecise understanding is not considered knowledge according to theologians. This kind of knowledge definition, which was presented perfectly in the theological books of the late period, was criticized by Hatibzâde (d. 901/1496) from ten aspects. Hüsâm Celebi (d. 926/1520), on the other hand, found all ten criticisms of Hatibzâde weak in different aspects. Celebi found all ten criticisms of Hatibzâde weak in different aspects. In the article, first Hatibzâde's criticisms will be explained in order, then Celebi's counter-criticisms will be examined in turn. Strengths and weaknesses in the statements of the parties will be pointed out.

Keywords: Kalâm, Hüsâm Celebi, Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm*, Knowledge.

Giriş

Varlık, bilgi ve değer alanlarını araştırma konusu yapan kelâm ilmi, bir bakıma kavramlar ve yargılar üzerine kuruludur. Kuruluşundan itibaren kelâmcılar kavram haritasına ve tanımlarına, özellikle bilgi meselesine önem vermişlerdir. Kelâm ilminin erken döneminden başlayarak geç dönemine doğru ilerleyen süreçte bilgi tanımı sürekli güncellenmiştir. Farklı düşünce ekolleri tarafından yapılan bilgi tanımları sürekli

Açıklamalı [A1]: eleştirilmiştir.

Açıklamalı [A2]: Bu kısımdan sonra Hüsâm Çelebi'nin eleştirilerinin genel olarak değerlendirilmesi ile ilgili makalenin sonuc kısmında müellifin belirtilmiş olduğu sonuçlara yer verilmesi daha uygun olur.

Açıklamalı [A3]: Hüsâm Çelebi'nin bu eleştirilere yönelttiği eleştiriler tartışılarak tarafların eleştirisi ve yaklaşımlarının güçlü ve zayıf yönlerine işaret edilecektir.

Açıklamalı [A4]: değerler alanını

eleştirilmiştir.¹ Muteahhir dönemde kaleme alınan kelâm kitaplarının kahir ekseriyeti epistemoloji ile başlatılmıştır.² Burada bilginin tanımı, kapsamı, imkânı araştırılmış, ilaveten bilginin taksim ile bunun üzerine bina edilen nazar, delil türleri, delil-medlül irtibatı vb. kavramların tarifine hassasiyet gösterilmiştir. İlahiyat, nübüvvet ve değer konularının bir yönüyle ontoloji, diğer yönüyle epistemoloji ile irtibatları kurulmuştur. Kavramlara yüklenen anlamlar, kurulacak yargıların yönünü de belirlemiştir.

İslam düşüncesi başından itibaren kavramlara ve yargılara titizlik göstermiştir. Konuyu belirginleştirmek için *mevzu*, konudaki sorunu araştırmak için *mesele* ve araştırmanın ilkelerini göstermek için *mebâdî* olmak üzere yöntemde üç yönlü açı benimsenmiştir. Mutekaddim-muteahhir dönem farkı gözetilmeksizin sözü edilen yöntemin izlerini, bilgi hakkında yapılan incelemelerin kendisinde takip etmek mümkündür.³

Mantık biliminde bilgiyi tasavvur ve tasdik diye taksim etmek ne kadar önemli ise kelâm da bilginin zarûrî ve kesbî ayrımı o kadar önemlidir. Kelâm kitaplarına varlık veya bilgi ile başlamak mutekaddim ile muteahhir dönem kelâmcılarıyla devam ettirilen bir gelenek olmuştur.

başlayan Bilginin hakikati, tanımı, zarûrî-kesbî ayrımı, bu iki bilgi türünün birbirine dönüşüp dönüşmeyeceği, bilginin mertebeleri, bir bilginin iki bilinene ilişmesi, bir şeyin yönüyle bilinen diğer yönüyle bilinmeyen olabilmesi, bilinensiz bilginin imkânı temel tartışma başlıklarıdır.⁴

Mutekaddim ve muteahhir İslam kelâmcıları ve felsefecileri, kendilerini bir önceki dönemden bağımsız görmemişlerdir. Düşüncelerinde kendinden öncekilerin ilmi katkılarını kesinlikle göz ardı etmemişlerdir. Elbette bu, gelenek tarafından aktarılan birikimin tümüyle katıksız benimsendiği anlamına gelmemektedir. Kendinden önce üretilen bilimsel çabalara bigâne kalmak ile onları düşüncenin konusu yapmak ve eleştiri süzgecinden geçirmek birbirinden farklıdır. Bu hassas ayırım, belirli bir bilinç düzeyini ve farkındalığını göstermektedir. Klasik kelâm-felsefe kitaplarının herhangi bir meselesinde bu bilinç düzeyini görmemek imkânsızdır. Kitapların özellikle hacimli, derinlikli ve uzun soluklu (*mutavvel*) olanlarında bir tür düşünce tarihi okuması yapıldığı göze çarpmaktadır.

Bu bağlamda bilginin tanımı, kaynakları, imkânı, doğruluk ölçütleri, düşüncenin mahiyeti, doğru düşünmenin şartları, doğru düşünmenin doğru bilgi ile ilişkisi, bilginin zihinle, haricte ve *nefsü'l-emr* ile mutabakatı kelâm kitaplarında tartışılanlar arasındadır.

İslam düşüncesinin muteahhir döneminde öne çıkarılan ve mantık kuralları bakımından doğruya en yakın kabul edilen bilgi tanımına nasıl ulaşıldığı önemlidir. İslam düşünce tarihi boyunca bilgi tanımına yönelik verilen uğraşları ve çabaları görmeksizin, ulaşılan son noktayı anlamak zordur. Son noktayı anlamak, ilk noktadan itibaren gelişim ve değişim seyrini doğru anlamaya bağlıdır. Üretilen çeşitli bilgi tanımlarına yöneltilen eleştiriler, aslında ulaşılmak istenen bilgi tanımını göstermektedir.⁵ Bu eleştirileri değerlendirmeye geçmeden önce mutlak bilginin mahiyeti bir kelâmcı için neden önemlidir? Sorusu çözümlenmelidir.

Kelâmcılar, inanç ve bilgi arası ayrımın farkındadır. İnançlar inanç olmak bakımından tartışmaya açık değildir. İnsan, akıl, düşünce ve bilgi zeminine taşımaksızın inançları tartışmaya çalışmak, havanda su dövmeye

¹ Adnan Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'in en-Nesefi Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 8. Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 259.

² Mehmet Sait Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverü'nnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 49.

³ Mutekaddim dönemin bilgi anlayışının geniş bir biçimde araştırılması için bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantığı Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012), 50.

⁴ Fahreddin er-Râzî'nin katkılarına temas edilerek, İbn Sînâ özelinde yazılan bir araştırma için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010), 173.

⁵ Teftâzânî bağlamında muteahhir dönemin bilgi serüvenine ışık tutan araştırmalar için bk. Süleyman Akkuş - Ziya Erdiç, "Sa'düddin Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 13; Ziya Erdiç, "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 263.

Açıklamalı [A5]: konuları

Açıklamalı [A6]: ve

Açıklamalı [A7]: Bu anlamda bilginin

Açıklamalı [A8]: bir

Açıklamalı [A9]: bilinmeyen

Açıklamalı [A10]: tartışılan konular

Açıklamalı [A11]: arasındaki

benzemektedir. İnançları düşünce ve bilgi alanına taşımak, sadece onlardan kurtulmak amacıyla yapılmaz. İnançtan bilgiye doğru geçiş, bilgiden inanca doğru geçişi denetlemek için yapılır. Bilgiyi öne almak, inançları ötelemek, kötülemek, küçümsemek demek değildir. Olsa olsa inançları, bilgi üzerine inşa etmektir. İnançları düşünce-bilgi zeminine çekebilmenin ilk adımı onları bilginin konusu kılmaktan geçmektedir. İlk adım öznel alanı, nesnel alana taşımak olarak da görülebilir. İnanç ile bilgi ayrımları olmak ile birlikte ortak yönleri de vardır. İnanç ve bilgi her ikisi de insanla ilişkilidir.⁶ İnsanın gönül-akıl, iman-düşün yetilerine ait fonksiyonlardır. Kimi düzeylerde inanç-bilgi ayrımını gözetebilmek oldukça zordur. Fakat herhâlükârda inançlar, öznel ve nedensiz olabilmektedir. Ancak bilgi nesnel ve nedenli olmak zorundadır. İnanç inanç olması bakımından doğru ve yanlışın konusu olmaz iken, bilgi doğru ve yanlışın konusudur. İnançları bilginin konusu yapabilmek için ise bilginin ne olduğunu bilmek, bu yönde çaba sarf etmek ve önceden sarf edilen çabaları değerlendirmek, eleştirmek önem arz etmektedir.

1. Eleştirisi Yapılan Bilgi Tanımı

Müteahhir dönem kelâm edebiyatına damgasını vuran, kelâm-felsefenin düşünce tarihinde yapılan bilgi tanımlarına yöneltilen eleştirilerin neticesinde yanlışsız ve kusursuz bir bilgi tanımına ulaşıldığı İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249), Adudüddin İcî (öl. 756/1355) tarafından açıkça ileri sürülmüştür. Bu ikisine göre bilgi: "Çelişğe ihtimali olmayan ayırtırmayı zorunlu kılan bir sıfattır". Bu tanım mantık kuralları çerçevesinde doğruya en yakın olması bakımından kimi yerde *esahhut-ta'rif*,⁷ kimi yerde *ta'rifü'l-muhtâr* payesine layık görülmüştür.⁸ Bu ikisine göre bilginin cinsi ve kategorisi sıfattır. Bilgiyi sıfatla açıklamak bilginin bilen özne ile bağlantısı kurmak için kaçınılmazdır. Her sıfatın bir işlevi olduğu üzere bilgi sıfatının da özneye katkısı ona temyiz yeteneği sağlamasıdır. Bilgi sıfatı öznesine ayırtırma özelliği kazandırmaktadır. Bilgi ile bilen *arası* bağlantının düzeyi öznenin kimliğine göre değişkenlik arz etmektedir. Bilen Tanrı olduğunda bilgi sıfatının içeriği zorunlulukla doldurulur. Bilen, Tanrı dışındakiler olduğunda ise bilgi-bilinen bağlantısında vesileci-ilişkisel nedene dayalı (*âdet*) irtibat biçimi öngörülmektedir.

Tarife getirilen "temyiz" kelimesiyle idrak dışındaki tüm sıfatlar dışarıya çıkarılmıştır. Temyiz; öznenin idrakindeki ayırma/ayırtırma faaliyetidir. Öyleyse bilgi anlamlar *arasını* ayırtırmak işlemidir. Özne ile *ilişki* olan temyiz kelimesini temeyyüz şeklinde okumak yanlıştır. Zira temeyyüz ayrılmak anlamıyla nesnede gerçekleşir, öznenin değil. Sözelimi herhangi bir nesne siyah sıfatı ile beyaz sıfatından ayrılmaktadır.⁹

Tanımda geçen sıfat, zorunluluk, temyiz kelimeleri bilgiyi; zan, kuşku, cehl-i mürekkep ve taklit gibi diğer türlerden ayırtırmamıştır. Kelâm terminolojisinde bilgi kesin olmakla kayıtlanmaktadır. Çünkü kelâm sisteminin idealine göre kesin bilgiye ulaşılmalıdır. Yalnızca kesin bilgiyi bilgi saymak, kelâmcılara özgü bir yaklaşımdır. Onlara göre bir şeyi bilmek; sanmaktan, kuşkulandırmaktan, bilmediğini bilmemekten ve taklit etmekten farklıdır. Bu farkı göstermek için bilgi tanımına "çelişğine ihtimali olmamak" ilavesi eklenmiştir.¹⁰ Sözelimi "Ahmet canlıdır" yargısını bilen birinin bilgisi, Ahmet canlı kaldığı sürece çelişği olan "Ahmet ölüdür" yargısına izin vermez, vermemelidir. Bilindiği üzere zan ve kuşku an itibarıyla çelişğine ihtimal taşırken, cehl-i mürekkep ve taklit gelecek bakımından çelişğine ihtimal taşımaktadır.¹¹ Diğer tabirle zan ve

⁶ Ziya Erdiç, "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 182.

⁷ Adudüddin İcî, *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/184.

⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/171.

⁹ Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamid Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009), 92.

¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/171.

¹¹ Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsid*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/57.

Açıklamalı [A12]: bilginin

Açıklamalı [A13]: ayrıldığı noktalar

Açıklamalı [A14]: Şöyle ki, inanç

Açıklamalı [A15]: ve

Açıklamalı [A16]: insanın

Açıklamalı [A17]: düşünce

Açıklamalı [A18]: bağlantısını

Açıklamalı [A19]: arasındaki

Açıklamalı [A20]: dışarıda tutulmuştur.

Açıklamalı [A21]: ilişkili

Açıklamalı [A22]: öznedeki

şüphe edenin bilgisi her an değişime açık iken, bilmediğini bilmeyen veya taklit ile bilen birinin bilgisini değiştirmek zaman alır. Sonuç itibarıyla sayılan dört çeşit bilgi türü çelişiklerine ihtimal vermektedirler.¹²

Seyyid Şerif Cürçânî ise İcâ'nın bilgi tanımı tercihine açıktan bir eleştiri yöneltme de imalı yeni teklifi, örtük bir eleştiri olarak okunabilir. Cürçânî bilginin mahiyetini açığa çıkaran doğru tanımın; "her kimde bulunursa bulunsun mezkûru tecelli ettiren bir sıfat" olarak yapılmasında bulunmuştur.¹³ Muhtemelen Cürçânî bu tanımı, Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (öl. 508/1115) *Tebşiratü'l-edille*'sinden almıştır.¹⁴ Tanımdaki "mezkûr" dile getirilebilmeyi ifade etmekte; mevcut, madum, mümkün, müstahil olmak üzere ontolojik, ayrıca müfret, mürekkep, tümel, tikel olmak üzere her türlü epistemik alanı kapsamaktadır. Benzer biçimde bulanık, karışık her türlü bilmek türünü dışarıda bırakan "tecelli" tam inkişaf sağlamaktadır. Dolayısıyla tam inkişaf sayesinde tanımdan zan, cehalet, bilmediğini bilmemek (*cehl-i mürekkep*) ve ayrıca doğruyu taklit edenin itikad dışarı atılmıştır. Taklit ister doğruya, ister yanlışla olsun bir bağlılık türüdür. Ancak bu bağlılıkta dış açılım (*inkişaf*) ve iç açılım (*inşirah*) bulunmaz.¹⁵

Tüm bunlarında ardından Hatibzâde'nin (öl. 901/1496) *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* çerçevesinde bilgi tanımına ilişkin eleştirileri özetlenecek,¹⁶ bilahare Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520)¹⁷ *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*¹⁸ isimli çalışması bağlamında karşı eleştirileri araştırılacaktır.¹⁹ Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* çalışmasını kendi eserinde birebir verir, ardından "ben derim ki" diyerek kendi

¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

¹³ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/177.

¹⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseî bu tanımı İmâm Mâtürîdî'ye nispet etmiştir. Neseî'nin aktarımına göre Mâtürîdî tam olarak sözü edilen düzen ve sıra içinde bu tanımı kitaplarında vermemiş, ancak tanıma işaret etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi usulî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 1/19.

¹⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/177.

¹⁶ Hatibzâde'nin bilgi tanımına yönelik eleştirilerini birden ona kadar sıralı bir şekilde analiz eden bir çalışma yapılmıştır. Mevrure Hanife Özbakır, "Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri", *Kilitbahır* 18 (Mart 2021), 89. Hatibzâde'nin eleştirileri bağlamında sözü edilen çalışmadan farklı düşünülen hususlara bu makalede işaret edilecektir.

¹⁷ Taşköprizâde, Hüsâm Çelebi'nin vefat tarihini vermiş; *Hâşiye: Şerhu't-Tecrîd*, *Hâşiye: Şerhu'l-Vikâye*, *Risâle fi istihlâfi Hatib, Risâle fi cevâzi'z-zikri'l-cehri* adlı eserlerinden bahsetmiş ancak burada *Hâşiye ala şerhi'l-mevâkıf fi ta'rîfi ilmi'l-kelem* ve nüshalarda bunun ardına gelen bilgi tanımı ile ilgili çalışmasına değinmemiştir. Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 610. Ayrıca akademik bir araştırma, [Veliyüddin, 3244, 41^b-48^b] nüshasının [41^b] varlığına düşülen önemli nota binaen eseri Hüsâm Çelebi'ye nispet etmiştir. Levent Öztürk, "Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 465. Başka bir çalışma ise Adana İ Halk Kütüphanesi [01, Hk 115/2] koleksiyonuna dayanarak *Risâle fi ta'rîfi ilmi'l-kelem* eserini Hüsâm Çelebi'ye izafe etmiştir. Murat Polat, "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) 'Risâle fi Raksi'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Müsiki ve Semaya Fihri Açılan Bakış", *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dini Müsiki Sempozyumu*, ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün (Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkent Klişe ve Matbaacılık, 2017), 601. Mevâkıf haşiyesi veya kelâm ilminin tanımına yönelik bu eserin mütemmim parçası, bilgi tanımı ile ilgili risale olmalıdır. Kelâm ilminin tanımı Hüsâm Çelebi'yi bilginin tanımını araştırmaya sevk etmiş gözükmektedir.

¹⁸ Risâlenin [Veliyüddin, 3244, 49^a-50^a] olmak üzere tek el yazma nüshası tespit edilmiştir. Risâlenin adı nüshanın zahriyesinden alınmış, eserin Hüsâm Çelebi'ye ait olduğu yine bu nüshanın [41^b]e kayıt edilen not sayesinde belirlenmiştir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244), 41^b.

¹⁹ Hüsâm Çelebi'nin *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*'i bağlamında varlık felsefesine (umûr-ı âmme) temas eden bir araştırma için bk. Yasin Apaydın, *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleceği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 276.

görüŖlerini açıklar.²⁰ Yapılan karşılaŖtırmalar neticesinde Çelebi, Hatibzâde'nin risalesini uzatma-kısaltma yoluna gitmeden olduğu gibi vermekte olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle Çelebi'nin bulunan tek nüshasına dayalı bir biçimde araştırma yürütülecektir. Risâlede birden başlayarak ona kadar giden eleştiriler sıra ile verilmiştir. Bu nedenle takip kolaylığı sağlamak adına makalede bu sıra numaraları aynen korunmuştur.²¹

2. Hatibzâde'nin Bilgi Tanımı Eleştirisi

Bir: Tanımın kaplam sorunudur. Ŗayet bilgi; anlamlar arasını, çeliŖiğine ihtimali bulunmayacak biçimde ayırt etmeyi zorunlu kılan bir sıfat ise burada duylara (*mahsûsât*) ilişkin tasavvurlar dıŖarında bırakılmış demektir. Oysa dil, din, tarih ve gelenek gibi her bakımdan duyuya/nesneye ilişkin tasavvura bilgi denilmektedir. Mesela "Zeyd'i bildim" denir. Zaten ihsası bilgi kabul etmeyenler bile duylularla ilişkin bilinen tasavvurları bilgi saymaktadırlar. Onlar için ihsas bilgi değildir, ama mahsus bilgidir. Öyleyse ister gerçekliğin ve realitenin kendisine (*nefsü'l-emr*) göre, isterse duyumsananlara ilişkin tasavvuru bilgi sayanlara göre olsun sözü edilen tanım kapsamı gerekeni kapsamamıştır.²²

İki: Hatibzâde'nin ikinci itirazı tanımın içlem sorunudur. Zira yapılan bilgi tanımı, muhtevasına girmemesi gerekenleri içine almıştır. Hatibzâde'ye göre İcî ve Cürçânî'nin kelâm-felsefe ve mantık gibi farklı kitaplarına bakıldığında bilgi tanımında kullanılan *temyiz*; "kendisi ile inkiŖaf olunan" anlamına gelmektedir. Kendisi ile inkiŖaf olunan bilgi; tasdik bakımından İka ve intizadır, tasavvur bakımından ise mutabık surettir. Ŗu halde bilgi tanımı içine almaması gereken unsurları içine almış gözükmektedir. Hatibzâde burada hem zihin, hem duyum açısından örnek vermektedir. Duylardan başlanılacak olursa; kiŖi göz organını görülebilen bir nesneye doğru yönelttiğinde, bunun dıŖında başka bir Ŗey kullanmasına gerek kalmaksızın görünenin suretini/görüntüsünü o kiŖi zorunlu olarak elde etmektedir. Sözü edilen suretin elde edilmesi göz kullanımının zorunlu kılmasından başka bir aracıya bağlı olmaksızın gerçekleşmektedir. Aynı Ŗeyler başka duyu organları için de geçerlilik arz etmektedir.

Duyumdan teorik zihin düzeyine gelinirse kesin olarak işleyen bir süreç vardır. Doğru düşünmenin veya sahih nazarın kendisi bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Mesela "evren sonludur" önermesi anlaşıldığı takdirde zorunlu bilginin ortaya çıkması için başka bir düşünme safhasına gerek yoktur. Benzer bir durum "bir ikinin yarısıdır", önermesine yönelen bir zihin için de geçerlidir. Görüldüğü üzere bilginin sağladığı temyizi, doğru düşünme de sağlamaktadır. Yani bilgi, doğru düşünceden ayrıŖtırılmamaktadır.²³ Ancak bilginin, doğru düşünmekten başka olduğu söylenmektedir. Hatibzâde'ye göre bilgi tanımı, farklı oldukları halde kapsamaması gerekenleri içine almıştır. Bunlar tasdik bakımından doğru düşünmek, tasavvur bakımından ise duyu algılarının suretleridir. Tanım bu ikisini kapsadığı için sorunludur. Çünkü bilgi aracsız temyiz sağlamakta, doğru düşünce

²⁰ Hüsâm Çelebi'nin sıkı bir Hatibzâde eleŖtirmeni olduğuna dair güçlü işaretler vardır. Onun *HâŖiye ala Ŗerhi't-Tecri'd*'inin derkenâr notlarına bakılırsa pek çok yerde Hatibzâde'yi hedef aldığı görülecektir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *HâŖiye ala Ŗerhi't-Tecri'd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214), 1^b. Ayrıca bk. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *HâŖiye ala Ŗerhi't-Tecri'd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ŗehit Ali PaŖa, 2844), 125^b.

²¹ Hüsâm Çelebi'nin iki risalesi üzerine tahkik çalıŖması yapılmıştır. Kilisenin hukuki düzenlemesi hakkında yapılan bir çalıŖma için bk. Levent Öztürk, "Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâl-i-Kenâisi Ŗer'an Adlı Eseri", *İslâm AraŖtırmaları Dergisi* 5 (2001), 142. Süfilerin sosyal yaŖamdaki sürecini ilgilendiren başka bir çalıŖma için bk. Murat Polat, "Tahkiku risâle fi Raksî'l-Mutasavvife li-Hüsâm Çelebi", *İslâm AraŖtırmaları Dergisi* 41 (2019), 147.

²² Muhyiddin Mehmed Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp PaŖa, 1459), 188^p.

²³ Fahreddin er-Râzi, nazar faaliyetinin bilgiyi içerdüğünü ve ikisini birbirinden tamamen ayrılmadığı bildirmiştir. Genel kabule göre ilişkisel (*âdet*) nedenden ötürü düşüncenin ardından bilgi elde edilmektedir. Ancak bunu ifade edenler aslında doğru düşüncenin kendi içinde bilgiyi tazammun ettiğini açıklamıştır. "Tazammun"un anlamı; nazari bilginin nazara bağlanması, nazarın da zarûri bilgiler dolayımında dolaŖım olmasıdır. Fahreddin er-Râzi, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 1/188.

Açıklamalı [A24]: Virgüle gerek yoktur.

veya duyu organını kullanmak da tek başına aracsız temyizi sağlamaktadır. Her temyiz bir bilgi olduğuna göre diğerleri de bilgi tanımında yer almaması gerektiği halde almış demektir.²⁴

Üç: Hatibzâde, Cürçânî'nin *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*'sındaki ifadesinden güç alarak bilgi tanımında istihdam edilen *temyiz*in tasavvur bakımından mutabık suret olduğunu belirtmiştir.²⁵ Fakat temyize suret/form anlamını vermek, Hatibzâde'ye göre bilgi tanımını sorunlu hale getirmektedir. Tanım sahiplerinin ekolüne göre zihni varlık teorisi yadsınmaktadır.²⁶ Zihni varlık teorisi bağlamında bir anlamı olan suretin zihinde hâsil olmasının, kendi başına bir anlamı kalmayacaktır. Hatibzâde'ye göre zihni varlığı kabul etmeyip yalnızca suretin husulünü kabul etmek yanlıştır.²⁷ Çünkü teorinin tamamını dışlayıp içindeki tek bir öğeyi cımbızlayarak çekip çıkarmak, bağlam içinde anlamı olan unsuru anlamsız bırakır.²⁸ Şu halde Hatibzâde için tanımın ilâhî ilmi kapsamama sorunu çıkmaktadır. Şayet bilgi, suretin temyizi ise temyiz artmasıyla kendinden sıralı sonsuz suretlerin hâsil olması gerekmektedir. Fakat bu, yanlılığı üzerinde uzlaşmış teselsüleyol açacaktır. Hakikaten ilâhî ilimde temyiz edilmiş suret var ise sonsuz ilim, sonsuz suretlerin varlığını gerektirecektir.²⁹

Dört: Hatibzâde tanımda kullanılan kelimelerin hakiki anlamının dışına çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. *Temyiz* kelimesi buna bir örnektir. Temyizin ilk anlamı izah ve inkişaftır, söylendiği gibi "kendisi ile inkişaf olunan" değildir. Tanım sahipleri ibarede bunu gerektirecek bir karine olmadığı halde temyiz kelimesini, hakiki anlamdan çıkararak mecazi anlama getirmiştir. Peki bu hamleyi neden yapmışlardır? Çünkü temyiz, izah ve inkişaf anlamında ise bilgi tasavvur ve tasdik ile özdeş halde geleceği, bilgi o ikisinden ayrıştırılmayacağı için geçersiz olacaktır. Hatibzâde'ye göre doğrusu da budur. Ancak tanım sahipleri *temyize*; "kendisi ile inkişaf olunan" anlamını vermiş, böylece temyiz tasavvurda sureti, tasdikte ise ika ve intizayı gerektiren bir sıfat olmuştur.³⁰ Hatibzâde'ye göre bu bir zorlamadır ve ibare bunu desteklememektedir.³¹

Beş: Bilgi tanımında geçen "zorunlu kılan" ifadesini Cürçânî, "âdeten" zorunlu kılan diyerek daraltmıştır.³² Hatibzâde'ye göre zorunluluğun "âdet" ile daratılması, tanımın ilâhî ilmi dışarıda bırakmasına yol açmıştır. Tüm mükemmelliklerin kendisinde bilfiil zorunlu halde bulunduğu Tanrı'nın ilmi, tanımdaki daraltma sonucu kapsam dışına çıkarılmıştır. Bilindiği üzere belirli bir ihtimal ve potansiyel içeren "âdet" in Tanrı'da kesinlikle olmaması gerekmektedir. Dahası Hatibzâde için Cürçânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf*'ta başvurduğu daraltma hamlesi anlamsızdır. Çünkü bu (*Şerhu'l-mevâkıf*) kitapta temyize, izah ve inkişaf anlamı verilmiştir.

²⁴ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

²⁵ Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/187.

²⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/543.

²⁷ Hatibzâde burada İbn Mübârekşâh (öl. 784/1382) ile aynı düşünmektedir. Bkz. Murat Kaş, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2018), 55. Ayrıca Ömer Türker'in özellikle 75. dipnotta vurguladığı üzere Fahreddin er-Râzî'nin husul görüşü ile zihni varlık görüşüne yönelttiği eleştirilerin benzer olması, Hatibzâde'nin husul ile zihni varlığın ayrılmayacağı yönündeki tespitini doğrular niteliktedir. Türker, *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 66.

²⁸ Kelâmî sistemi temsil eden Fahreddin er-Râzî kimi kitaplarında zihni varlığı eleştirmiş, kimilerinde ise kabul etmiştir. Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013), 439. Buradan Râzî'nin tadil edilmiş bir zihni varlık teorisine ulaşmaya çalıştığı çıkarılabilir.

²⁹ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³⁰ Bu eleştiriyi dile getirerek eleştiren bir çalışma için bk. Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâki Cizâvi, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/196.

³¹ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³² Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/171.

Her ekole göre bilgi; bilinenin inkişaf etmesini hakiki olarak zorunlu kılmaktadır. Akıl sahibi hiç kimse bilinenin inkişaf etmediği bir bilginin elde edilmesini doğru bulmaz. Yani bilgi varsa kesinlikle bir bilinen olmalıdır, bilineni olmayan bir bilgi olmaz. Öyleyse bilgi, hakiki inkişaf halinden başka bir şey değildir. Bu hakikati “âdet” seviyesine düşürmek, bilgiyi inkişaf halinden ayrı başka bir şeye dayandırmak anlamı taşır. Anca bu son tümce, inkişafsız bir bilginin elde edilmesine imkân verir ki bu yanlıştır.

Öte yandan Hatibzâde, Eş'arî öğretinin “her şey aracıdır Allah’a dayanır”³³ şeklindeki genel fizik anlayışını belirleyici ilkesine açıklık getirmektedir. Buna göre ilke hakiki olsun, itibari olsun tüm mümkün varlıkları kapsamaz. İlkenin kapsadığı mevcut mümkün varlıklardır, yoksa varlıklardan ayrılmayan imkân, imtina gibi itibari varlıklar değildir. Dolayısıyla itibari varlık sayılan temyiz bilgisi istinat etmesi, “her şey aracıdır Allah’a dayanır” şeklindeki genel ilkeye aykırı düşmez. Hatibzâde bu açıklamalarını gerekçe göstererek tanımda geçen “zorunlu” ifadesinin açık ve hakiki anlamından “âdeten” anlamına çekilmesine gerek duyulmadığı söylemektedir. Bilgi itibari varlık olduğu için buradaki zorunluluğu “âdet”e indirgemeye gerek yoktur. Ayrıca o, temyiz tasavvurda suret, tasdikte ika ve intiza anlamına getirilmesini uygun görmez. Çünkü “hakiki olarak inkişafı zorunlu kılmak” ile “hakiki olarak kendisi ile inkişaf olunanı zorunlu kılmak” arasında fark yoktur. İnkişafı zorunlu kılan, kendisi ile inkişaf olunanı da zorunlu kılmaktadır. Burada ayırım gözetmek nitelik kategorisindeki suret ve ikânın da zorunlu kılmak açısından bilgi ile özdeşleşmesini gerektirecektir.³⁴ Oysa zorunlu kılan bilgi sıfatıdır, suret ve ika değildir.³⁵

Altı: Hatibzâde, bilgi tanımına İcî ve Cürçânî’nin müdahalelerini titizlikle takip etmiştir. O ikisinin açık ifadelerine göre tanımda zikredilen “çelişki”, sıfat ve ilişkide (*taalluk*) değil, temyizde olmamalıdır.³⁶ Yine o ikisi tasavvurların tamamının bilgi tanımında yer almasını, tasavvurların çelişiklerinin olmamasına bağlamaktadır.³⁷ Hatibzâde’ye göre tasavvurun çelişki yoksa suretin de çelişki olmaması gerekir. Çünkü biri diğerine bağlıdır. Ancak bu şekilde tasavvurdaki, sureti temyiz ve tasdikteki, ispat-nefiy temyiz çelişki olmaz.³⁸ Tam bu noktada Hatibzâde bilgi tanımına tasavvurların dâhil edilmiş gerekçesine karşı çıkmaktadır. Çünkü tasavvur, çelişki olmadığı için³⁹ tanıma giriyorsa bu gerekçe, diğer çelişikler olmayan şüphe (*şek*) ve vehmi de tanım içine

³³ Sonlu hâdis varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin daimi ve çoğunluk olması nedeniyle fizik dünyada âdete dayalı bir irtibat söz konusudur. Her şeyi fâil-i muhtar Tanrı’ya bağlamak adına âdet kuramı savunulmaktadır. Cîzâvî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, 1/145.

³⁴ Cürçânî için tasdikteki temyiz, ispat ve nefiydir. Fakat buna göre ispat ve nefiy bilgi değildir, aksine bilgi o ikisini zorunlu kılandır. Cürçânî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, 1/188.

³⁵ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rifi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189°.

³⁶ Cürçânî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, 1/187.

³⁷ İcî, *Şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, 1/184. “Tasavvurların/kavramların çelişikleri yoktur” cümlesini anlamak, Cürçânî’nin yorumunu anlamaya bağlıdır. Çelişki; öz bakımından iki kavramın birbirini engellenmesidir. Fakat tasavvurların birbirini arasında hiçbir engelleme olmaz. Mesela “insan” ile “insan değil” kavramını ele alalım. Bu ikisi, kavram bakımından birbirini ile çelişmez, sadece var olan bir referans dikkate alınırsa çelişki meydana gelebilir. Çünkü ikinci haldekavram, önermeye dönüşür ve doğru-yanlış konu olabilir. “Düşünen canlıdır” ile “düşünen canlı değildir” yargıları, salt yargı olarak anlaşılabilir bakımından çelişkili olmaz, ta ki var olan dış bir referans dikkate alınırsa olur. Örneğin “vur” veya “vurma” emirleri de emir olmak bakımından çelişkili değildir, ancak harici bir referans dikkate alınırsa çelişki olur. Sonuç itibarıyla tasavvurlar; tasavvur olması bakımından çelişik veya çelişkili olmazlar. Sözelimi insanın mahiyeti tasavvur edilirse, zihinde o mahiyete mutabık bir suret canlanır. İşte burada temyiz bu suretin temyizidir. Çünkü, ancak o suretle temyiz gerçekleşir ve insanın mahiyeti kişide inkişaf edebilir. Temyizin iliştiği yer sözü edilen bu mahiyetin kendisidir. Bu temyiz çelişki ihtimali yoktur. Zaten temyiz çelişki olmaz. Tüm bu anlatılanlardan hareket eden Cürçânî’ye göre “insani bildim” cümlesindeki bilgi; suret değil, sureti zorunlu kılan sıfat olmaktadır. Cürçânî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, 1/187.

³⁸ Cîzâvî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, 1/197.

³⁹ Cürçânî tasavvurun çelişki ve mutabakatı olmadığına dair bir örnek vermektedir. Diyelim ki kişi uzaktan bir silüet/karaltı/gölge görsün ve bu “at” olsun ama kişinin zihninde de “at” yerine “insan” görüntüsü belirsün. Beliren

almaya sebebiyet verecektir. Her nasıl tasavvurun çelişği yoksa⁴⁰ vehmin de yoktur. Zira şüphe ve vehim de bir tür tasavvurdur. Sonuç itibarı ile bilgi tanımı içine şüphe ve vehmi içine almaktadır.⁴¹

Yedi: Hatibzâde altıncı maddede çelişği olmadığı gerekçesi ile “şüphe”nin bilgi tanımına girmesi gerektiğini vurgulamıştı. Şüphe bir tasavvur türü idi. Hatibzâde’ye göre tüm tasavvurları kapsadığı iddia edilen bilgi tanımının şüpheyi dışarıda bırakması anlamsızdı. Nitekim bilgiyi “akıldaki form” olarak tanımlayan felsefe sistemi için şüphenin bilgi tanımına girmesinde bir sorun görülmemişti. Bu nedenle her tasavvuru kapsadığı ileri sürülen bilgi tanımı şüpheyi dışarıda bırakamaz idi. Hatırlanacağı üzere tasavvurların bilgi tanımına giriş gerekçesi onların tamamının çelişiklerinin olmamasına bağlanmıştı. Bu gerekçe Hatibzâde açısından, çelişği olmayan şüphenin veya vehmin, bir tasavvur türü olması bakımından tanım dışına atılmamasını gerektirmektedir.⁴²

Sekiz: “Âlem hâdistir” önermesinden elde edilen bilginin elde edilış sürecine yakından bakıldığında burada bir (i) “konu ve yüklem” ilişkin tasavvur, iki (ii) konu ve yüklem ilişkisini tesis eden nispetin ispatı/olumlanması vardır. Hatibzâde buradaki ispatın bilgi sayılmamasını eleştirmektedir. Çünkü ispat/olumlama bilgi değilse bu, bilginin tasavvurlarla sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Ancak bu tasavvurların tasdiklerden hakiki olarak başka olduğu gerçeğine aykırı bir sonuçtur.⁴³ Bilindiği üzere tasavvur tek başına tasdiki/ispatı zorunlu kılmamaktadır.

Hatibzâde için bilgi tanımında yer alan çelişkinin olmaması gereken yerin belirlenmesi de bir sorundur. Buna göre çelişki; temyiz, sıfat ve taalluk olmak üzere üç bakımdan dikkate alınabilir. Cürcânî’nin belirlenmesine göre çelişkinin sıfat ve taallukta olması yanlış, çelişkinin olmaması gereken yer temyiz çelişkiye ihtimali olmamasıdır.⁴⁴ Hatibzâde burada Cürcânî’nin “bilgi temyizdir, çelişki temyizde olmamalıdır” tespitine katılmaz. Çünkü temyiz kendisi sayılan bilginin anlamı inkişaf ve izah olacaktır. Bilgi; izah ve inkişaf olduğunda ise çelişkinin ispat ve nefiyden öte yani inkişaf ve çelişğinden öte bir şey olması gerekir. Hatibzâde bu sorunu aşmak için çelişkinin yerini sıfata kaydırılmasını teklif eder. Fakat bilgi tanımının açık dizilimi ve anlamı bunu desteklememektedir, ayrıca çelişkinin sıfata götürülmesi bilginin içine şüphe ve vehmi alacaktır, zira o ikisinin de çelişkileri yoktur. Hatibzâde son seçenek olarak çelişkinin yerini taalluk olarak önerir. İdrak edene kıyasla bilgi ile bilinen arası taallukun çelişme ihtimali yoktur.⁴⁵

insan görüntüsü ve o görüntünün idrak edilmesi bir surettir. Bu açıdan suret yanlış değildir, yanlış ihtimali de yoktur. Ancak yanlış aklın verdiği hükümdedir, görüntüde değildir. Dolayısıyla görüntü görüntü olması bakımından görüntüye mutabaktır, ama mutabık olmayan aklın verdiği yarıdır. Cürcânî, *Hâşiye ‘alâ şerh muhtaşari’l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁰ İci ve Cürcânî’ye göre tasavvurun mutabakat ve çelişği olmaz. Çünkü mutabakat ve çelişkilik, terkip ve hüküm/yargı için geçerlidir. Tasavvurda hüküm şaibesi yoksa çelişğe ihtimalin anlamı da yoktur. Fakat Teftâzânî “tasavvurların çelişkileri yoktur” ilkesinin elde edilış sürecine ve sonucuna mesafelidir. Ömer Mahir Alper bunu çalışmasının özellikle 91 dipnotunda belirtmiştir. Ömer Mahir Alper, “Eş’arilerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili’ Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî’de Bilginin Mâhiyeti Sorunu”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, (2018), 285. Teftâzânî’ye göre tasdik mutabakatla eşitlenmesi vehimdir. Mutabakat gibi bir kavramın kişide hâsıl olması onun mutlaka vakıada tahakkuk etmesini gerektirmez. Sa’düddin Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2011), 1/61. Ziya Erdiç Teftâzânî’de mutabakatın, öznel ve nesnel olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Ziya Erdiç, *Teftâzânî’de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 88. Teftâzânî “tasavvurun çelişği yoktur” ilkesine bu ayrım neden ile katılmamış gözükmektedir. Zira öznel mutabakat kavramının zihindeki örtüşmesi, nesnel mutabakat ise kavramın haric/vakıa ile örtüşmesidir. Dolayısıyla kavramın zihin bakımından bir çelişğinden bahsetmek mümkündür. Müteahhir kelâm-felsefe ve mantık müktesebatı dikkate alınarak meselelerin ileri araştırmalara muhtaç olduğu söylenmelidir.

⁴¹ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rîfi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189⁹.

⁴² Hatibzâde, *Risâle fi ta’rîfi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189⁹.

⁴³ Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 1/59.

⁴⁴ Cürcânî, *Hâşiye ‘alâ şerh muhtaşari’l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁵ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rîfi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189⁹.

Dokuz: Hatibzâde bilginin değişime kapalı olduğu gösteren gerekçeleri irdelemiştir. Cürcânî'ye göre bir bilgi kesinlik taşıdığı için şimdi değişmez, kanıtı dayandığı için gelecekte değişmez, mutabık olduğu için de *nefsü'l-emr'*de değişmez.⁴⁶ Burada bilginin değişmemesi, tersinin doğru olmasını geçersiz kılmak içindir. Hatibzâde değişmemeyi kesinliğe veya kanıt (*mûcib*) bağlamayı yanlış bulmaktadır. Çünkü bilmediğini bilmeyen (*cehl-i mürekkep*) bir kişinin bilgisi içinde bulunduğu durum sırasında kesinlik taşır ve değişime kapalıdır. Ayrıca bilgiyi zorunlu kılan kanıtın değeri de gelecekteki bilginin değişmeyeceğini garanti etmez. Zira kanıtın unutulma riski her daim olasıdır. Bilindiği üzere burhandan elde edilen her kesin bilgi gelecekteki bilgiyi elde etmek için yeter sebep değildir. Kanıt tek başına bilgi için yeter sebep olsa idi, kesin bilgilerin unutulması mümkün olmazdı. Teslim edileceği üzere insanın her türlü bilgisini unutması olağandır. Sözelimi duyu organımız aracılığıyla bir nesnenin varlığına hükmedilir, ama bir süre sonra o şey ve aracı unutulabilir. Duyu organı tekrar sağlığına kavuşur, nesne ile irtibat kurulur, sonunda verilmiş olan hüküm tekrar verilebilir.⁴⁷

On: Hatibzâde, Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf* (i), *Hâşiye-i şerhi'l-Adud* (ii) ve *Hâşiye-i şerhi't-Tecriid* (iii) üç eserini karşılaştırarak aralarındaki ince farklılıkları tespit etmiştir. İlk kitap bilgi tanımının diğer tanımlardaki kusurlardan uzak olduğunu belirtmiş ve şüphenin tanım dışında kaldığı vurgulamıştır. İkinci kitap şüpheyi tasavvur içine almıştır. Üçüncü kitap ise şüphenin tasavvurdan öte başka bir şey olduğunu ima etmiştir. Bilindiği üzere şüphe tasavvur ise bilgi sayılmalıdır, oysa Cürcânî şüpheyi bilgi tanımının dışına çıkarmıştır. Hatibzâde, ikinci (ii) kitaptaki ibarenin sorun çıkarmayacağı söylemiştir. Çünkü şüpheden elde edilen suretin tasavvur sayılması, şüphenin kendisini bilgi kılmamaktadır. Hatibzâde'ye göre ilk (i) kitaptaki açıklama ekol ve tanım sahiplerinin değil, Cürcânî'nin tek kaldığı bir yorumdur. Zira tanımdaki "zorunlu kılar" ibaresini ekolün iç tutarlılığını korumak adına Cürcânî; "âdeten" zorunlu kılar, diyerek kendince kayıt altına almıştır. Fakat bu hamle Hatibzâde'ye göre şüphenin tanım dışına çıkarılması için yeterli olmamıştır.⁴⁸

3. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi

Bir: Hüsâm Çelebi Hatibzâde'nin her yönden haksız olduğunu söylemez. Çelebi'ye göre duyumsananlara ilişkin tasavvurların bilgi sayılması için sözü edilen nesnenin göz önünde bulunma (*rüyet*) ve bulunmama (*gaybet*) gibi iki durumu ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Nesnenin göz önünde bulunduğu durum ihsas iken, nesnenin kendisi gözden kaybolduğunda onun suretini zihinde canlandırmak bilgidir. Bilindiği üzere sözü edilen bilginin tanımını yapanlara göre hârici varlıktaki tikeli idrak bilgi değil, ihsastır. Dolayısıyla kendisi ile birebir karşılaşmamış nesnenin idraki anlamdaki ihsasın bilgi dışında kalmasında bir sorun yoktur. İhsasın ikiye ayrıldığını dikkate almadığı için Hatibzâde'nin itirazı yanlıştır. Çünkü ihsas iki türdür. Rüyet halindeki ihsas ile gaybet halindeki ihsas birbirinden farklıdır. İlk nesnenin kişi tarafından doğrudan idrak edilerek ihsas halini ifade ederken, nesnenin huzurdan kalkmasının ardından nesnenin ihsas edilmesi, yeni bir idrake dönüştüğü için bilgiyi ifade etmektedir.⁴⁹

Klasik İslam felsefesine göre tikeller duyu organları aracılığıyla duyumsanır, tümeller ise akledilir.⁵⁰ Akıl ve duyular birbiri yerine ikame edilmeyecek işlev alanına sahiptir. Akıl tümelleri, duyular tikelleri idrak etmektedir. Akıl, duyu aracılığı olmaksızın tikelleri bilmemektedir.⁵¹ Hüsâm Çelebi'nin ifadesine göre kişinin nesne ile ilişkisi üç türlü gerçekleşmektedir. Nesne ile birebir karşılaşma olmadan gözlemeden önceki (i) rüyet öncesi hali, karşılaşma sırasındaki (ii) muayene hali, bir de karşılaşmadan sonraki nesnenin bulunmadığı (iii) gaybet halidir. Birinci durumda akıl, nesnenin kendisi ile karşılaşmadan önce nesneyi tümel açıdan bilir. Tümel

⁴⁶ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/190.

⁴⁷ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

⁴⁸ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

⁴⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^a.

⁵⁰ Teftâzânî her ne kadar duyu organları aracılığı ile de olsa tikelleri idrak edenin nefis olduğunu filozofların aksine iddia etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsid*, 2/476.

⁵¹ Akledilen (*makul*) suretler tümel, duyumsanan (*mahsus*) suretler tikeldir. Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/545.

açından bilmek, anlamları bilmektir ve tanım bunu kapsamaktadır. İkinci durumda akıl, nesne ile karşılaşma sırasında iken bu hissas halidir ve bilgi değildir. Tanımın bu anlamdaki hissası kapsamına gerek yoktur. Üçüncü durumda akıl, her ne kadar nesneyi tikel açıdan idrak ediyor desek bu idrak türü bir bilgidir ve tanım bunu da kapsamaktadır. Nitekim üçüncü aşamadaki tikelin durumu hârici varlık kabilinden değildir, tam da düşünen bireyde bulunan muhayyel anlam kabilinden bir varlık türüdür. Dolayısıyla hissasın bilgi olmasına karşı çıkan ekole göre tasavvur edilen, duyumsanan mahsusun bilgi olması bu anlamdadır. Hissas, harici varlıkla ilgili, mahsus ise anlamlarla ilgilidir. Öyleyse bilgi tanımında geçen ayırt etmek, hariçteki tikellerin hissasını kapsamamasında sorun yoktur. Hariçteki tikeller, onlarla muayeneden önce ve sonra bir şekilde zihne aktarıldığında bilgiye dönüşmektedir. Tanımın bu kadarını kapsamaması yeterlidir. Sonuç itibarıyla Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kapsam itirazı açtığı farkını dikkate almadığı için geçersizdir.⁵²

İki: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde temyizi sağlayan "aracısız gerçekleşme"yi yanlış anlamlandırmıştır. Bilgi veren iki tür aracısız gerçekleşme vardır. Sözü edilenlerin tasavvuru zorunlu kılması tamamen aracısız (*icâb bi'z-zât*) değil, kısmen (*icâbü'l-evvel*) aracısızdır. Bilginin; tasdik bakımından ika ve intiza, tasavvur bakımından suret olması kısmen aracısız gerçekleşenler arasındadır. Dolayısıyla doğru düşünce, aklın yönelimi vb. işlemlerin her biri aslında tamamen aracısız gerçekleşerek bilgi anlamında suret, ika vermezler. Sonuç itibarıyla Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin tanım için ileri sürdüğü işlem sorunu yoktur.⁵³ Çünkü bilgi sıfatı zorunlu kılması ile doğru düşüncenin bilgiyi zorunlu kılması birbirinden farklıdır.

Üç: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin zihni varlık ile formun husulünü ayırmaz kılması yanlıştır. Çünkü Çelebi'nin bildirimine bağlı kalınarak söylenirse, müteahhir kelâmcılar zihni varlık görüşünü kabul etmedikleri halde formun husulünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla iki görüş birbirinden ayrılmaz bir yapıda değildir.⁵⁴ Nitekim Çelebi'nin tespitine göre suretin husulünü doğrulayanlardan kimileri, mahiyetin kendisinin nefste bulunmadığı bildirmiştir. Nefste bulunan mahiyetlerin kendisi değil, belki suretleri, gölgeleri ve similasyonlarıdır. Bunlar da mahiyetin kendisi değildir. Açıklanan anlamda suretin zihinde elde edilmesini kabul edenin, yorumlanarak tadil edilmesi dışında zihni varlık kuramını olduğu haliyle benimsemesine gerek yoktur. Hüsâm Çelebi, husul ile zihni varlık arası irtibatın anlatılan anlamda kurulmasını Cürcânî'nin yorumlarına borçlu olduğunu söylemiştir.⁵⁵

Bilgi tanımı çerçevesinde, Hatibzâde'nin ilâhî ilmi kapsamadığına yönelik eleştirisi Çelebi tarafından teslim edilmiştir. Buna göre gerçekten yapılan tanım ilâhî ilmi içine almamaktadır ve bu tanım için bir sorundur. Fakat Çelebi'nin Hatibzâde'ye katılmadığı husus onun teselsül ile ilgili ifadesidir. Çünkü yanlışlığı hakkında uzlaşa sağlanan teselsül, hârici varlık bulanlar arası teselsüldür. Yoksa izafet/nispet ve taalluklardaki teselsül yanlış değildir. Hatibzâde'nin bilgiyi surete bağlayarak ilâhî ilimde teselsül olur, kanaati yanlıştır. Çünkü bilginin izafet olması dikkate alınırca ilâhî ilimdeki soyut/itibarî teselsülün, realitede karşı çıkan somut/hakiki teselsülden farklı olduğu anlaşılacaktır.

Dört: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde *temyiz* kelimesinin türetim yapısına dikkat etmediği için kelimenin hakiki-mecazi anlamlarını birbirine karıştırmıştır. *Temyiz* kelimesi nesne olarak geçişli (*tefil/temyiz*) veya nesne almadığı için geçişsiz (*tefa'ul/temeyyüz*) bir biçimde kullanılabilir. Buna göre bilgi tanımında

⁵² Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^b.

⁵³ Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^b.

⁵⁴ Cürcânî'ye göre bilginin tanımı ile zihni varlık irtibatı ayrılmaz değildir. Kaş, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı", 55.

⁵⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 50^a.

zikredilen “temyiz” nesne olarak geçişli bir formda kullanılmıştır.⁵⁶ Dolayısıyla Çelebi’ye göre temyiz geçişli formda kullanıldığı için ilk ve hakiki anlamı; “kendisi ile inkişaf olunan” demek olmalıdır.⁵⁷

Beş: Hüsâm Çelebi, Hatibzâde’nin potansiyellik barındırdığı için ilâhî ilme yakıştırmadığı, “âdet” fikrinde bir sakınca görmemektedir. Çünkü Çelebi’ye göre âdet; imkân ve vukuu olarak ikiye ayrılmaktadır. İmkân düzeyinde âdetin potansiyellik barındırması bilfiil potansiyelin vaki olduğunu göstermemektedir. Eksiklik olarak görülen potansiyelin vukua gelmeden salt imkân düzeyinde kalması Çelebi’ye göre bir eksiklik sayılmamalıdır. Âdeten bağlılık eksikliğin imkânını gösterse bile vaki olduğunu göstermez. Dolayısıyla nesnelere arası bağı temin eden zorunluluk (*icâb*) ifadesinin “âdet” ile kayıt altına alınması Tanrı’da bir eksikliğin vaki olduğunu göstermemektedir. Çelebi, âdet fikrinin Tanrı’nın zatı ile değil, ilim sıfatına ile ilgili olduğunu düşünmektedir.⁵⁸ Tüm bu açıklamalara binaen bilgi, inkişafı hakiki olarak değil, âdeten zorunlu kılmaktadır.

Altı: Hüsâm Çelebi için Hatibzâde’nin “çelişki” yorumu ve kurduğu bağlantı bir tür zorlamadır. Ayrıca Hatibzâde’nin şüphe (*şek*) hakkında söylediği de doğru değildir. Çünkü Çelebi’ye göre şüphenin çelişki vardır. Bilindiği üzere şüphe; yargıdaki bağıntıyı (*nispet*) idrakle birlikte bu idrakin, ispat ve nefye ilişkisinin eşit seviyede kalmasıdır. Diğer deyimle anılan seviyenin birini diğerine tercih ettirecek bir sebebin bulunmamasıdır. Görüldüğü üzere her bir taraf için, diğer taraf çelişik olmaktadır. Kişi hangi tarafa meylederse öte taraf onun çelişki olacaktır. Çelebi burada, yargıdaki bağıntıyı idrak için iki ayrı durumun söz konusu olduğunu bildirmiştir. Birinci durumdaki (i) şüphe eden için ispat ve nefye ilişkisi eşittir, ikinci durumdaki (ii) için ispat ve nefye ilişkisi olmaksızın idrakin kendisinin bulunmasıdır. İlk durum (i) sırf şüphedir, bunun çelişki vardır ve bilgi tanımı içinde yer almaz. İkinci (ii) durumdaki şüphenin çelişki yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içinde yer alır. Dolayısıyla Çelebi’ye göre şüphenin bu iki ayrı durumu dikkate alındığı için kimi zaman tasavvurların içinde, kimi zaman da dışında sayılmıştır. Sözgelimi birinci durumu dikkate alan için şüphe, bir tasavvur olacaktır. Fakat buradaki tasavvur mutlak ilmin kısmı olan tasavvurdur, yoksa tanımı yapılan (*muhtar*) bilginin kısmı değildir. Binaenaleyh iki ayrı durum göz önüne alınmadan yapılan eleştiri doğru değildir. Öte yandan Çelebi, Hatibzâde’nin “vehim ve şüphenin kendisine ilişkin idrak” cümlesini içeriksiz ve anlamsız bulmaktadır.⁵⁹

Yedi: Hüsâm Çelebi altıncı maddede şüpheli çelişki olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayırmış ve böylece Hatibzâde tanım eleştirisine karşılık vermiştir. İdrakin bir türü olan şüphenin çelişki yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içine girmektedir. Ancak olumlu (*ispat*) ve olumsuz (*nefy*) tarafa eşit duran şüphenin çelişki olacaktır ve bu yönüyle şüphe tanım dışında kalmaktadır. Çelebi bu maddede şüphe ile ilgili ince ayrımı hatırlatmakta ve üzerine düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre olumlu ve olumsuz taraflara eşit derecede iliştiği halde izanın gerçekleşmediği idrakin içinde şüphe yoktur. Evet, şüphe bu idrake bir yönden bağlı olmakla birlikte diğer yönden onun dışındadır. Şüpheye idrakin kendisi olarak bakıldığında çelişki olmayan tasavvur kapsamındadır. İdrak olması bakımından şüphe bilgi tanımının içindedir.

Çelebi özelleştirilmiş bilgi anlayışına sahip kelâm ile genelleştirilmiş anlayıştaki felsefe sisteminin farkına değinmiştir.⁶⁰ Kelâm için bilgi kısıtlanmış, daraltılmış ve preslenmiş özel bir sıfat iken, felsefe için bilgi kuşatıcı, geniş ve kapsamlıdır. Kelâm terminolojisi bilgiyi “kesinlik” seviyesine tahsis etmiş, kesin olmayan bir şeyi bilgi saymamıştır.⁶¹ Felsefede bilgi “bir suretin akılda husulü” olduğu için tanım zan, cehil, taklit ve hatta şüphe ve vehmi içine almaktadır. Bu tanımda önemli olan formun zihne alınmasıdır, kesinlik dikkate

⁵⁶ Tanımda geçen temyiz kelimesi kavram bakımından suretin kendisi değil, çelişki olmayan kavram bakımından suretten elde edilen inkişaf, yargı bakımından ise olumlu ve olumsuz olabilen inkişaf anlamındadır. Hasan Çelebi’de temyiz inkişafın kendisi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Muhammed Şah Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye ‘ala Şerhi’l-Mevâkıf (Şerhu’l-Mevâkıf içinde)* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2012), 1/92.

⁵⁷ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 50^a.

⁵⁸ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 51^a.

⁵⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 51^b.

⁶⁰ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 52^b.

⁶¹ Hasan b. Muhammed Attâr (öl. 1250/1834), *et-Tezhib: Şerhu’l-Habîsi ala Tehzîbi’l-mantık ve kelâm* (Kahire: Matbaat-i bâbî’l-Halebî, 1355), 59.

alınmamaktadır. Kelâm için bilgi tanımının bu sayılanları içermesi eksiktir ve bilginin dil, din ve gelenekteki kullanımına aykırıdır. Bilginin; “çelişğine ihtimali olmayarak temyizi zorunlu kılan bir sıfat” tanımı sözü edilen kusurlardan uzak olduğu için takdire şayan bulunmuştur.

Hüsâm Çelebi, Hatibzâde’nin kelâm ve felsefe ekolünün bilgi tanımı arasında kurduğu bağlantıyı tuhaf bulmuştur. Bu çerçevede Hatibzâde felsefenin bilgi tanımında sorun çıkarmayan şüphe ve vehmin, kusursuz olduğu iddia edilen tanımda neden sorun olarak görüldüğünü sormuştur. Çelebi kelâmın bilgi tanımında gözettiği “kusursuzluk ve kesinlik” hedefinin, felsefedeki kapsayıcı bilgi tanımı gerekçe gösterilerek Hatibzâde tarafından göz ardı edildiğini söylemiştir.⁶²

Sekiz: Hüsâm Çelebi’ye göre Hatibzâde’nin kurduğu bağlantılar yanlış ve böylece ileri sürdüğü değerlendirmeler kusurludur. Mesela ispatın bilgi sayılmaması, bilgilerin tasavvurlarla kısıtlanmasını ve sınırlandırılmasını gerektirmez. Çünkü bilginin içinde ispatı/olumlamayı zorunlu kılan bir unsur vardır. Bu husus dikkate alındığında “âlem hâdistir” önermesinin tasavvur düzeyinde kalmayarak, yapısı gereği yargıyı zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır.

Çelebi, çelişkinin yeri ile ilgili Cürcânî’nin tespitlerini doğrularak, Hatibzâde’nin yorumlarına katılmadığı bildirmiştir.⁶³ Çelebi altıncı maddede şüphenin; olumlu ve olumsuzla ilişmedeki eşitlik bakımından çelişkiye ihtimali olacağını, ancak idrak bakımından çelişkinin olmayacağını izah ettiğini hatırlatmıştır. Buna göre pekâlâ şüphenin çelişgiyi olabilir. Çelebi’ye göre şüphe dolayımındaki sorun çözüldüğünde Hatibzâde’nin çelişki yerini temyizden alarak sıfat veya taalluka kaydırma tekliflerinin zaten bir anlamı kalmayacaktır.

Ayrıca Hatibzâde’ye göre tasavvurun çelişgiyi olmadığı için, çelişkinin yerini temyiz olarak belirlemek de yanlıştır.⁶⁴ Çünkü bilgi; tasavvur, tasavvur da temyiz ise o zaman bilginin temyizi gerektiren bir sıfat olması yanlıştır. Benzer bir durum bilginin tasdik olarak alınmasında da kendini gösterecektir. Çelebi’ye göre Hatibzâde’nin bilgiyi tasavvur ve temyiz ile eşitleyerek yaptığı eleştirisi kusurludur. Çünkü bilgi tanımı etrafında yazılan ibareler, sureti temyiz etmenin çelişgiyi yoktur, denilerek yorumlarsa sorun ortadan kalkacak ve tasavvurun temyiz ile özdeş kılınması yanlıştır.⁶⁵

Dokuz: Hüsâm Çelebi literatürde “zorunlu kılan”ın (*delil/mûcib*) mutlak ve mukayyet olmak üzere iki anlamda kullanıldığı söylemiştir. Ona göre Hatibzâde’nin yanlış bu iki kullanım farkına dikkat etmemiş olmasıdır.⁶⁶ Evet, zorunlu kılanın mutlak anlamda alınması, bilmediğini bilmeyenin bilgisini içine almaktadır. Ama mukayyet anlamdaki zorunlu kılanın içine onun bilgisi girmemektedir. Bilgi tanımındaki zorunlu kılan, mukayyet anlamda kullanılmıştır. Bilgiyi zorunlu kılan; sağlıklı duyu, bedahet, âdet ve burhan olabilir.⁶⁷ Dolayısıyla bilmediğini bilmeyenin zorunlu kılanı bir yönden dayanıp, diğer yönden dayanmaması bununla açıklanabilir. Buradan yola çıkarak zorunlu kılan sebep devam ettiği sürece bilgi şimdi değişmez ve çelişğine ihtimali olmaz. Bilginin değişmemesi onu zorunlu kılan sebebe bağlıdır. Yine bilginin gelecekte çelişğine ihtimal olmaması onu zorunlu kılanın hatırlanmasına bağlıdır. Kişi zorunlu kılan sebebi hatırladığı müddetçe gelecekteki bilgi değişmeyerek devam edecektir. Zorunlu kılan sebebin ortadan kalkması ve müstakbelde unutkanın gerçekleşmesi ile bilginin kesinliği kaybolabilir. Ama bu kayboluş bilginin güvenilirliğine zarar vermez. Gelecekte zorunlu kılan sebep hatırlansa ve kesin, değişmez bilgi elde edilmeyecek olsa işte geri gelmeyeş bilgiye güveni sarsacaktır. Dahası bilgiyi zorunlu kılan yakın sebep hatırlanır (geometri problemleri) ve uzak sebep (geometri ilkeleri) göz ardı edilse bile şu hal, bilginin kesinliğini zedelemeyecektir.⁶⁸

⁶² Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 52^b.

⁶³ Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 53^b.

⁶⁴ Aynen Teftâzânî’ye göre çelişkiye ihtimali olmayan yerin temyiz olarak belirlenmesinin pek anlamı yoktur. Ona göre çelişkinin olmaması gereken yer, temyizden taalluka olmalıdır. Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 1/58.

⁶⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 53^b.

⁶⁶ Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 54^a.

⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 1/59.

⁶⁸ Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 54^b.

Bilmediğini bilmeyen kişinin bilgisini zorunlu kılan husus vardır ve bu husus sayesinde kişi hâlihazırda bilgisinden emindir. Burada sorun bilgiyi zorunlu kılan hususun yanlış olmasıdır. Nihai aşamada kişi ileride bu yanlış hususun realite ile örtüşmediğini anladığı anda bilgisi çelişğine doğru değişecektir.

On: Hüsâm Çelebi yedinci maddede “şüphe” ile ilgili açıklamalarını tekrar hatırlatarak, bu açıklamalar sayesinde sayılan üç kitap arasındaki farkın çözümlenebileceğini söylemiştir. Ayrıca Cürçânî'nin üçüncü (iii) kitaptaki “sanki” ifadesi, şüphenin tasavvur olduğu hakkında tereddütü değil, kesinliği belirtmek içindir.⁶⁹ Cürçânî'nin sözü edilen (iii) kitabındaki açıklamalarına bakılırsa şüphe ve vehimde hüküm/yargı olmadığı için tasavvur kapsamındadır. Zira yargı; en az yüzde ellinin üstünde olan bir önerme için geçerlidir. Şüphe yüzde elli sınırının tam ortasında kaldığı için, şüphenin içinde yargının bulunmadığı söylenmelidir. Vehim ise yüzde ellinin altına düştüğü için zaten, onun şüpheye oranla yargıdan oldukça uzaklaştığı daha açıktır.⁷⁰ Öte yandan Cürçânî tarafından tanımın mezhebe tatbik edilmesi onun tek kaldığı bir görüş değildir. Çelebi için ekolün genel duyarlılıklarına göre bilgi tanımına getirilen birtakım kayıtlar, Cürçânî'nin kendi görüşünü değil, ekolün görüşünü yansıtır.⁷¹

Sonuç

Kelâm tarihini dönemlendirirken Osmanlı ulemasının üretimde bulunduğu, kabaca 14. yüzyıldan başlayan 19. yüzyıla kadar devam eden zaman aralığı bakımından o geniş evreye “Cem ve tahkik devri” denilmektedir. “Cem ve tahkik” adlandırması dönem içinde yazılan eserlerin içerikleri ayrıntılı araştırmalara konu edilmeksizin verilmiştir. Genel olarak İslâm düşünce tarihi ve özel olarak kelâm ilmi bakımından bu çağ bir duraklama ve gerileme evresi olarak nitelendirilmiştir. Duraklamanın ve gerilemenin muhtevası kendinden önceki eserlerin birebir tekrar edilmesi ve yeni bir şeyin getirilmemesi olarak açıklanmıştır.

Osmanlı düşünce tarihine tekabül eden zaman aralığında bir yazım tarzı olarak şerh-haşiye veya müstakil risale yazmak bir gelenek haline gelmiştir. Her ne kadar bir yazım türü olarak şerh ve haşiyelerin sadece metni anlaşılır kılmak için yazıldığı ileri sürülmüş olsa da bu yargılar çok kısıtlı verilerden hareketle verilmiş ve aslında her bir yazıdaki hedefin farklı olabileceği gözden kaçırılmıştır. Osmanlı düşünce dünyasını genişliği ve derinliği bakımından bir derya olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Bu makalede deryadan bir katre mesabesindeki Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin sadece bir bilgi tanımı etrafındaki karşılıklı eleştirilerine yer verilmiştir. Bu iki yazının içeriğine bakıldığında şerh-haşiye-risale yazımının tekrarlardan ibaret olmadığı görülecektir. İki risale karşılıklı mütalaa ve müzareke edildiğinde karşılıklı fikirlerin çarpıştırıldığı ve yarıştırdığı anlaşılacaktır. Risaleler dikkatlice incelendiğinde, Osmanlı ulemasının kendi sorularını soran ve yanıtlamaya çalışan eleştirel düşünceye sahip olduklarına kanaat getirilecektir.

Osmanlı düşünce kültürü kendi iç sorunlarını iç muhasebe yöntemiyle yeniden revize etmeyi başarmış gözükmektedir. Paradigmaya yöneltilen soru ve sorunları gözden geçirilmiş ve aksaklıklar sorgulama yolu ile giderilmeye çalışılmıştır. Makalede sözü edilen bilgi tanımı üzerine yazılan risaleler bu bağlamda temsil gücü yüksek büyük bir birikimden yalnızca bir örnekten ibarettir. Hatibzâde ile Hüsâm Çelebi arasında bilginin tanımına dönük gerçekleşen eleştiri yazıları önemli bir noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Buna göre Osmanlı düşüncesi ve bu düşüncenin taşıyıcı konumundaki büyük zihin haritası eleştirilerle yeniden tesis ve tahkim edilmiştir. Burada araştırması yapılan iki küçük risale, farklı fikirlerin öylece bırakılmadığını gösteren birer numune-i misaldir. Osmanlı düşünce dünyası yaklaşık yedi asırlık kurulu İslam düşüncesini tevarüs etmesi bakımından otorite isimlerin kitaplardaki ibarelere kimi zaman bağlı kalarak bir fikir inşa etme yoluna gitmiştir. Aynı yazarın farklı kitaplarındaki ibare farklılıklarına büyük bir titizlik gösterilmesi bunu göstermektedir. Gerçekten bu husus, büyük resimdeki orman yerine küçük ağaçlara takılı kalınmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan Hatibzâde'nin bilgi tanımını on açıdan eleştirmesine rağmen yeni bir bilgi tanımı önerisinde

⁶⁹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecridi'l-akâid (Hâşiye-i Tecrid içinde)*, thk. Altaş Eşref (İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye - Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2020), 2/26.

⁷⁰ Cürçânî, *Hâşiye-i Tecrid*, 2/27.

⁷¹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde (Veliyüddin, 3244)*, 55^a.

bulunmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye karşı eleştirilerine bakıldığında daha çok kavramların katmanlarını ve ayrımlarını dikkat-i nazara vererek tanımın zayıflıklarını gidermeye çalıştığı görülmektedir. Mesele Çelebi'nin saf idrak ve eşitlik durumunda kalmak gibi şüpheye farklı açılardan bakılabileceğine işaret etmesi, yine zorunluluk (*mûcib*) kavramının mutlak ve sahih olarak ikiye ayrılmasını göstermesi önemli katkılar olarak görülmelidir.

Son tahlilde herhangi bir tanımın olumlu cümle yapısı ile bitirilmemesi gerçekten bir sorundur. Çünkü bir şeyin ne olmadığını göstermek onun ne olduğunu göstermek için hiçbir zaman yeterli gelmez. Eleştiriler çerçevesinde söylenecek olursa "çelişğe ihtimali olmayan" ibaresi bilgi tanımını zor duruma düşürmüş gözükmektedir.

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman - Erdinç, Ziya. "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 7-38.
- Alper, Ömer Mahir. "Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâilî' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, 257-303.
- Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Attâr, Hasan b. Muhammed. *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîbî'l-mantık ve kelâm*. Kahire: Matbaat-i bâbî'l-Halebî, 1355/1936.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'in en-Neseî Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 3-20.
- Bozkurt, Mustafa. "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 253-274.
- Cizâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâkî. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkîf: Mevâkîf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecridî'l-akâid (Hâşiye-i Tecrid içinde)*. thk. Altaş Eşref. 3 Cilt. İstanbul: Vakfû'd-Diyâneti't-Türkiyye - Merkezü'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, 2020.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.
- Erdinç, Ziya. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 257-286.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanı Nefsin Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 157-194.
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd. *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 423-452. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013.
- Hasan Çelebi, Muhammed Şah Fenârî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkîf (Şerhu'l-Mevâkîf içinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.

- Hatibzâde, Muhyiddin Mehmed. *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 188^b-190^a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214, 1^b-28^a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 115^a-132^b.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye fî mâ yeteallak bi-ta'rîfî'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3244, 49^a-55^a.
- İcî, Adudüddin. *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kaş, Murat. "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2018), 49-81.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebziratü'l-edille fî usulî'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özbakir, Mebrure Hanife. "Hatibzâde'nin el-Mevâkif'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 81-100. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4625777>
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 39-63.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâlî'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 135-156.
- Polat, Murat. "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) 'Risâle fî Raksî'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fikhî Açidan Bakış". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*. ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 597-612. Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkent Klîşe ve Matbaacılık, 2017.
- Polat, Murat. "Tahkîku risâle fî Raksî'l-Mutasavvıfe li-Hüsâm Çelebi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 131-170.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-makâsid*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010.

Yazardan Gelen Revizyon Dosyaları

Tam Metin

Başlık: Bilgi Tanımı Eleştirisi_Son_14.03.2022_.docx

Tarih:14-03-2022

ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ: BİLGİ TANIMI BAĞLAMINDA HÜSÂM ÇELEBİ'NİN HATİBZÂDE TENKİDİ

Mustafa Bilal Öztürk

Dr. Araş. Gör, Dokuz Eylül Üniversitesi (ROR ID: 00dbd8b73)

İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı

PhD. Research Assistant, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Kalâm

İzmir, Turkey

gocmenbey@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6879-2620

Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi

Öz

İslam düşüncesinde ekollere ve düşünörlere göre bilginin tanımı değişmektedir. Mutlak bilgiyi bedihi sayarak tanımlanmayacağı iddiasında olan bir kesim vardır. Ancak kahir ekseriyete göre bilgi nazarîdir ve bu nedenle tanımı yapılabilir. Kelâm tarihinde farklı bilgi tanımları yapılmış ve eleştirilmiştir. Makalede bilginin “temyizi zorunlu kılan bir sıfat” şeklinde yapılan tanımı araştırılacaktır. Bu tanıma göre bilginin diğer önemli özelliği, temyizin çelişie ihtimali olmamasıdır. Nihai tahlilde bilginin kategorisi bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde özne bilmektedir. Bilgi bir ayrıştırma faaliyetidir. Bilinen bir şey, bilgi sayılması için kesinlik taşımalı aksi ihtimal taşımamalıdır. Kesin olmayan bir idrak, kelâmcılara göre bilgi sayılmamaktadır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarında kusursuz olarak takdim edilen bu bilgi tanımını Hatibzâde (öl. 901/1496) on açıdan eleştirmiştir. Buna karşı Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520), Hatibzâde'nin on eleştirisinin tamamını farklı açılardan zayıf bulmuştur. Makalede ilk önce Hatibzâde'nin tenkitleri sırası ile izah edilecek, ardından Çelebi'nin karşı eleştirileri incelenecek ve tarafların açıklamalarındaki güçlü ve zayıf yönleri işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hüsâm Çelebi, Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm*, Bilgi.

Critique Of The Criticism: Hüsâm Celebi's Criticism Of Hatibzâde In The Context Of The Definition Of Knowledge

Abstract

The definition of knowledge changes according to schools and thinkers in Islamic thought. There is a section that claims that absolute knowledge cannot be defined by considering it a priori. However, according to the great majority, knowledge is theoretical and therefore its definition can be made. In the history of kalam, many definitions of knowledge have been made and criticized. In the article, the definition of knowledge as “an adjective that obliges to differentiate” will be investigated. According to this definition, another important feature of knowledge is that differentiation is not likely to contradict. In the final analysis, the category of knowledge is an adjective. Through the agency of this adjective, the subject knows. Knowledge is a separation activity. For something known to be knowledge, it must be certain and not otherwise likely. An imprecise understanding is not considered knowledge according to theologians. This kind of knowledge definition, which was presented perfectly in the theological books of the late period, was criticized by Hatibzâde (d. 901/1496) from ten aspects. Hüsâm Celebi (d. 926/1520), on the other hand, found all ten criticisms of Hatibzâde weak in different aspects. Celebi found all ten criticisms of Hatibzâde weak in different aspects. In the article, first Hatibzâde's criticisms will be explained in order, then Celebi's counter-criticisms will be examined and strengths and weaknesses in the statements of the parties will be pointed out.

Keywords: Kalām, Hūsām Celebi, Hatībzāde, *Risāla ff ta'rifl-'ilm*, Knowledge.

Giriş

Varlık, bilgi ve değer alanlarını araştırma konusu yapan kelâm ilmi, bir bakıma kavramlar ve yargılar üzerine kuruludur. Kuruluşundan itibaren kelâmcılar kavram haritasına ve tanımlarına, özellikle **de** bilgi meselesine önem vermişlerdir. Kelâm ilminin erken döneminden başlayarak geç dönemine **kadar** ilerleyen süreçte bilgi tanımı sürekli güncellenmiştir. Farklı düşünce ekolleri tarafından yapılan bilgi tanımları sürekli eleştirilmiştir.¹ Müteahhir dönemde kaleme alınan kelâm kitaplarının kahir ekseriyeti **konu bakımından** epistemoloji ile başlatılmıştır.² Burada bilginin tarifi, kapsamı, imkânı araştırılmış, ilaveten bilginin **taksimi** ile bunun üzerine bina edilen nazar, delil türleri, delil-medlül irtibatı vb. kavramların tarifi **üzerine** hassasiyet gösterilmiştir. İlahiyat, nübüvvet ve ahiret konularının bir yönüyle ontoloji, diğer yönüyle epistemoloji ve değerler ile irtibatları kurulmuştur. Kavramlara yüklenen anlamlar, kurulacak yargıların yönünü de belirlemiştir.

İslam düşüncesi başından itibaren kavramlara ve yargılara titizlik göstermiştir. Konuyu belirginleştirmek için *mevzu*, konudaki sorunu araştırmak için *mesele* ve araştırmannın ilkelerini göstermek için *mebâdî* olmak üzere yöntemde **üç kritik eşik** benimsenmiştir. Mütekaddim-müteahhir dönem farkı gözetilmeksizin sözü edilen yöntemin izlerini, bilgi hakkında yapılan incelemelerin kendisinde takip etmek mümkündür.³

Mantık biliminde bilgiyi tasavvur ve tasdik diye taksim etmek ne kadar önemli ise kelâmda da bilginin zarûrî ve kesbî ayrımı o kadar önemlidir. Kelâm kitaplarına varlık veya bilgi ile başlamak mütekaddim ile başlayan **ve** müteahhir dönem kelâmcılarıyla devam ettirilen bir gelenek olmuştur. Bilginin hakikati, tanımı, zarûrî-kesbî ayrımı, bu iki bilgi türünün birbirine dönüşüp dönüşemeyeceği, bilginin mertebeleri, bir bilginin iki bilinene ilişmesi, bir şeyin yönüyle bilinen diğer yönüyle bilinmeyen olabilmesi, bilinensiz bilginin imkânı temel tartışma başlıklarıdır.⁴

Mütekaddim ve müteahhir İslam kelâmcıları ve felsefecileri, kendilerini bir önceki dönemden bağımsız görmemişlerdir. Düşüncelerinde kendinden öncekilerin ilmi katkılarını kesinlikle göz ardı etmemişlerdir. Elbette bu, gelenek tarafından aktarılan birikimin tümüyle katıksız benimsendiği anlamına gelmemektedir. Kendinden önce üretilen bilimsel çabalara bigâne kalmak ile onları düşüncenin konusu yapmak ve eleştiri süzgecinden geçirmek birbirinden farklıdır. Bu hassas ayırım, belirli bir bilinç düzeyini ve farkındalığı göstermektedir. Klasik kelâm-felsefe kitaplarının herhangi bir meselesinde bu bilinç düzeyini görmemek imkânsızdır. Kitapların özellikle hacimli, derinlikli ve uzun soluklu (*mutavvel*) olanlarında bir tür düşünce tarihi okuması yapıldığı göze çarpmaktadır.

¹ Adnan Bülent Baloğlu, “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu‘în en-Nesefî Örneği”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 8. Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 259.

² Mehmet Sait Özervarlı, “Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 49.

³ Mütekaddim dönemin bilgi anlayışının geniş bir biçimde araştırılması için bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012), 50.

⁴ Fahreddin er-Râzî'nin katkılarına temas edilerek, İbn Sînâ özelinde yazılan bir araştırma için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010), 173.

Bu bağlamda bilginin tanımı, kaynakları, imkânı, doğruluk ölçütleri, düşüncenin mahiyeti, doğru düşünmenin şartları, doğru düşünmenin doğru bilgi ile ilişkisi, bilginin zihinle, hariçle ve *nefsü'l-emr* ile mutabakatı kelâm kitaplarında tartışılanlar arasındadır.⁵

İslam düşüncesinin müteahhir döneminde öne çıkarılan ve mantık kuralları bakımından doğruya en yakın kabul edilen bilgi tanımına nasıl ulaşıldığı önemlidir. İslam düşünce tarihi boyunca bilgi tanımına yönelik verilen uğraşları ve çabaları görmeksizin, ulaşılan son noktayı anlamak zordur. Son noktayı anlamak, ilk noktadan itibaren gelişim ve değişim seyrini doğru anlamaya bağlıdır. Üretilen çeşitli bilgi tanımlarına yöneltilen eleştiriler, aslında ulaşılmak istenen bilgi tanımını göstermektedir.⁶ Bu eleştirileri değerlendirmeye geçmeden önce mutlak bilginin mahiyeti bir kelâmcı için neden önemlidir? Sorusu çözümlenmelidir.

Kelâmcılar, inanç ve bilgi arası ayrımın farkındadır^{lar}. İnançlar inanç olmak bakımından tartışmaya açık değildir. İnsan, akıl, düşünce ve bilgi zeminine taşımaksızın inançları tartışmaya çalışmak, havanda su dövmeye benzetilmektedir. İnançları düşünce ve bilgi alanına taşımak, sadece onlardan kurtulmak amacıyla yapılmaz. İnançtan bilgiye doğru geçiş, bilgiden inanca doğru geçişi denetlemek için yapılır. Bilgiyi öne almak, inançları ötelemek, kötülemek, küçümsemek demek değildir. Olsa olsa inançları, bilgi üzerine inşa etmektir. İnançları düşünce-bilgi zeminine çekebilmenin ilk adımı onları bilginin konusu kılmaktan geçmektedir. İlk adım öznel alanı, nesnel alana taşımak olarak da görülebilir. İnanç ile bilgi ayrımları olmak ile birlikte ortak yönleri de vardır. İnanç ve bilgi her ikisi de insanla ilişkilidir.⁷ İnsanın gönül-akıl, iman-düşün yetilerine ait fonksiyonlardır. Kimi düzeylerde inanç-bilgi ayrımını gözetebilmek oldukça zordur. Fakat herhâlükârda inançlar, öznel ve nedensiz olabilmektedir. Ancak bilgi nesnel ve nedenli olmak zorundadır. İnanç inanç olması bakımından doğru ve yanlışın konusu olmaz iken, bilgi doğru ve yanlışın konusudur. İnançları bilginin konusu yapabilmek için ise bilginin ne olduğunu bilmek, bu yönde çaba sarf etmek ve önceden sarf edilen çabaları değerlendirmek, eleştirmek önem arz etmektedir.

1. Eleştirisi Yapılan Bilgi Tanımı

Müteahhir dönem kelâm edebiyatına damgasını vuran, kelâm-felsefenin düşünce tarihinde yapılan bilgi tanımlarına yöneltilen eleştirilerin neticesinde yanlışsız ve kusursuz bir bilgi tanımına ulaşıldığı İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) ve Adudüddîn İcî (öl. 756/1355) tarafından açıkça ileri sürülmüştür. Bu ikisine göre bilgi: “Çelişğe ihtimali olmayan ayrıştırımayı zorunlu kılan bir sıfattır”. Bu tanım mantık kuralları çerçevesinde doğruya en yakın olması bakımından kimi yerde *esahhut-ta'rif*,⁸ kimi yerde *ta'rifü'l-muhtâr* payesine layık görülmüştür.⁹ Bu ikisine göre bilginin cinsi ve kategorisi sıfattır. Bilgiyi sıfatla açıklamak bilginin bilen özne ile bağlantısı kurmak için kaçınılmazdır. Her sıfatın bir işlevi olduğu üzere bilgi sıfatının da özneye katkısı ona temyiz yeteneği sağlamasıdır. Bilgi sıfatı öznesine ayrıştırma özelliği kazandırmaktadır. Bilgi ile bilen arası bağlantısının düzeyi öznenin kimliğine göre değişkenlik arz etmektedir. Bilen Tanrı olduğunda bilgi sıfatının içeriği zorunlulukla doldurulur. Bilen, Tanrı dışındakiler olduğunda ise bilgi-bilinen bağlantısında vesileci-ilişkisel nedene dayalı (*âdet*) irtibat biçimi öngörülmektedir.

⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif: Mevâkif Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/280. Ayrıca bk. Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/51.

⁶ Teftâzânî bağlamında müteahhir dönemin bilgi serüvenine ışık tutan araştırmalar için bk. Süleyman Akkuş - Ziya Erdinç, “Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 13; Ziya Erdinç, “Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 263.

⁷ Ziya Erdinç, “Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanı Nefsin Varlığı ve Hakikati”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 182.

⁸ Adudüddin İcî, *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/184.

⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/171.

Tarife getirilen “temyiz” kelimesiyle idrak dışında kalan tüm nefsânî olan ve olmayan sıfatlar dışarıda bırakılmıştır. Nitekim bilgi dışındaki nefsânî sıfatlardan, mesela cesaret veya nefsânî olmayan zencilik gibi hiçbirinin hem kendini, hem karşısındaki bizzat temyiz/ayrıştırma faaliyeti yoktur.¹⁰ Terim anlamı itibariyle temyiz; öznenin idrakindeki ayırma/ayrıştırma faaliyetidir. Öyleyse bilgi, anlamlar arasını ayırıştırma işlemidir. Özne ile ilişki olan temyiz kelimesini temeyyüz şeklinde okumak yanlıştır. Zira temeyyüz ayrılmak anlamıyla nesnede gerçekleşir, öznedede değil. Sözelimi herhangi bir nesne siyah sıfatı ile beyaz sıfatından ayrılmaktadır.¹¹

Tanımda geçen sıfat, zorunluluk, temyiz kelimeleri bilgiyi; zan, kuşku, cehl-i mürekkep ve taklit gibi diğer türlerinden ayırtmamıştır. Kelâm terminolojisinde bilgi kesin olmakla kayıtlanmaktadır. Çünkü kelâm sisteminin idealine göre kesin bilgiye ulaşılmalıdır. Yalnızca kesin bilgiyi bilgi saymak, kelâmcılara özgü bir yaklaşımdır. Onlara göre bir şeyi bilmek; sanmaktan, kuşkulandırmaktan, bilmediğini bilmemekten ve taklit etmekten farklıdır. Bu farkı göstermek için bilgi tanımına “çelişğine ihtimali olmama” ilavesi eklenmiştir.¹² Sözelimi “Ahmet canlıdır” yargısını bilen birinin bilgisi, Ahmet canlı kaldığı sürece çelişği olan “Ahmet ölüdür” yargısına izin vermez, vermemelidir. Bilindiği üzere zan ve kuşku an itibariyle çelişğine ihtimal taşıırken, cehl-i mürekkep ve taklit gelecek bakımından çelişğine ihtimal taşımaktadır.¹³ Diğer tabirle zan ve şüphe edenin bilgisi her an değişime açık iken, bilmediğini bilmeyen veya taklit ile bilen birinin bilgisini değiştirmek zaman alır. Sonuç itibariyle sayılan dört çeşit bilgi türü çelişiklerine ihtimal vermektedirler.¹⁴

Seyyid Şerif Cürçânî, İc’ın tercih ettiği bilgi tanımına açıktan bir eleştiri yöneltmese de imalı yeni bir teklifte bulunmuştur. İşte bu teklif, örtük bir eleştiri olarak okunabilir. Cürçânî bilginin mahiyetini açığa çıkaran doğru tanımın; “her kimde bulunursa bulunsun mezkûru tecelli ettiren bir sıfat” olarak yapılmasında bulunmuştur.¹⁵ Muhtemelen Cürçânî bu tanımı, Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin (öl. 508/1115) *Tebşiratü’l-edille*’sinden almıştır.¹⁶ Tanımdaki “mezkûr” dile getirilebilmeyi ifade etmekte; mevcut, madum, mümkün, müstahil olmak üzere ontolojik, ayrıca müfret, mürekkep, tümel, tikel olmak üzere her türlü epistemik alanı kapsamaktadır. Benzer biçimde bulanık, karışık her türlü bilmek türünü dışarıda bırakan “tecelli” tam inkişaf sağlamaktadır. Dolayısıyla tam inkişaf sayesinde tanımdan zan, cehalet, bilmediğini bilmemek (*cehl-i mürekkep*) ve ayrıca doğruyu taklit edenin itikadı dışarı atılmıştır. Taklit ister doğruya, ister yanlışa olsun bir bağıllık türüdür. Ancak bu bağıllıkta dış açılım (*inkişaf*) ve iç açılım (*inşirah*) bulunmaz.¹⁷

¹⁰ Cesaret ve zencilik örneklerini Cürçânî, bilgi sıfatının işlev alanını belirlemek ve diğer sıfatlarla olan farklılığını göstermek adına özellikle kullanmaktadır. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/171.

¹¹ Ebü’l-Abdurrâhman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhu şerhi’l-akâid* (İstanbul: Âsîtâne Kitabevi, 2009), 92.

¹² Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/171.

¹³ Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 1/57.

¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 1/59.

¹⁵ Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/177.

¹⁶ Ebü’l-Muîn en-Nesefî bu tanımı İmâm Mâtürîdî’ye nispet etmiştir. Nesefî’nin aktarımına göre Mâtürîdî’nin kitaplarında sözü edilen düzen ve sıra içinde bu tanım yoktur, ancak tanıma işaret eden ifadeler vardır. Detaylı bilgi için bk. Ebü’l-Muîn Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fî usulî’l-dîn*, thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/19.

¹⁷ Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/177.

Tüm bu bilgilerin ardından Hatibzâde'nin (öl. 901/1496) *Risâle fî ta'rîfî'l-'ilm adlı eseri* çerçevesinde bilgi tanımına ilişkin eleştirileri özetlenecek,¹⁸ bilahare Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520)¹⁹ *Hâşiye fî mâ yeteallak bi-ta'rîfî'l-'ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*²⁰ isimli çalışması bağlamında karşı eleştirileri araştırılacaktır.²¹ Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin *Risâle fî ta'rîfî'l-'ilm* çalışmasını kendi eserinde birebir verir, ardından "ben derim ki" diyerek kendi görüşlerini açıklar.²² Yapılan karşılaştırmalar neticesinde Çelebi'nin, Hatibzâde'nin risalesini uzatma-kısaltma yoluna gitmeden olduğu gibi verdiği tespit edilmiştir. Bu nedenle Çelebi'nin bulunan tek nüshasına dayalı bir biçimde araştırma yürütülecektir. Risâlede birden başlayarak ona kadar giden eleştiriler sıra ile verilmiştir. Bu nedenle takip kolaylığı sağlamak adına makalede bu sıra numaraları aynen korunmuştur.²³

2. Hatibzâde'nin Bilgi Tanımı Eleştirisi

Bir: Tanımın **kapsam** sorunudur. Şayet bilgi; anlamlar arasını, çelişğine ihtimali bulunmayacak biçimde ayırt etmeyi zorunlu kılan bir sıfat ise burada duyulara (*mahsûsât*) ilişkin tasavvurlar dışarıda bırakılmış, demektir. Oysa dil, din, tarih ve gelenek gibi her bakımdan duyuya/nesneye ilişkin tasavvura bilgi denilmektedir. Mesela "Zeyd'i bildim" denir. Zaten ihsası bilgi kabul etmeyenler bile duyulanlara ilişkin bilinen tasavvurları bilgi saymaktadırlar. Onlar için ihsas bilgi değildir, ama mahsus bilgidir. Öyleyse ister gerçekliğin

¹⁸ Hatibzâde'nin bilgi tanımına yönelik eleştirilerini birden ona kadar sıralı bir şekilde analiz eden bir çalışma yapılmıştır. Ayrıca ilgili yazma risâlenin nüshaları da belirtilmiştir. Mebrure Hanife Özbakır, "Hatibzâde'nin el-Mevâkîf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri", *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 89.

¹⁹ Taşköprizâde, Hüsâm Çelebi'nin vefat tarihini vermiş; *Hâşiye: Şerhu't-Tecrîd*, *Hâşiye: Şerhu'l-Vikâye*, *Risâle fî istihlâfi Hatib*, *Risâle fî cevâzi'z-zikri'l-cehrî* adlı eserlerinden bahsetmiş ancak burada *Hâşiye ala şerhi'l-mevâkîf fî ta'rîfi ilmi'l-keâm* ve nüshalarda bunun ardına gelen bilgi tanımı ile ilgili çalışmasına değinmemiştir. Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâ'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 610. Ayrıca akademik bir araştırma, [Velîyüddin, 3244, 41^b-48^b] nüshasının [41^b] varlığına düşülen önemli nota binaen eseri Hüsâm Çelebi'ye nispet etmiştir. Levent Öztürk, "Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 465. Başka bir çalışma ise Adana İl Halk Kütüphanesi [01, Hk 115/2] koleksiyonuna dayanarak *Risâle fî ta'rîfi ilmi'l-keâm* eserini Hüsâm Çelebi'ye izafe etmiştir. Murat Polat, "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) 'Risâle fî Raksi'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fihî Âçıdan Bakış", *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*, ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün (Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkanlığı ve Matbaacılık, 2017), 601. Mevâkîf haşiyesi veya keâm ilminin tanımına yönelik bu eserin mütemmim parçası, bilgi tanımı ile ilgili risale olmalıdır. Kelâm ilminin tanımı meselesi, Hüsâm Çelebi'yi bilginin tanımını araştırmaya sevk etmiş gözükmektedir.

²⁰ Risâlenin [Velîyüddin, 3244, 49^a-50^a] olmak üzere tek el yazma nüshası tespit edilmiştir. Risâlenin adı nüshanın zahriyesinden alınmış, eserin Hüsâm Çelebi'ye ait olduğu yine bu nüshanın [41^b]e kayıt edilen not sayesinde belirlenmiştir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye fî mâ yeteallak bi-ta'rîfî'l-'ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Velîyüddin, 3244), 41^b.

²¹ Hüsâm Çelebi'nin *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*'i bağlamında varlık felsefesine (*umûr-ı âmme*) temas eden bir araştırma için bk. Yasin Apaydın, *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 276.

²² Hüsâm Çelebi'nin sıkı bir Hatibzâde eleştirmeni olduğuna dair güçlü işaretler vardır. Onun *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*'inin derkenâr notlarına bakılırsa pek çok yerde Hatibzâde'yi hedef aldığı görülecektir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214), 1^b. Ayrıca bk. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844), 125^b.

²³ Hüsâm Çelebi'nin iki risalesi üzerine tahkik çalışması yapılmıştır. Kilisenin hukuki düzenlemesi hakkında yapılan bir çalışma için bk. Levent Öztürk, "Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâlî'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 142. Sufilerin sosyal yaşamdaki sürecini ilgilendiren başka bir çalışma için bk. Murat Polat, "Tahkîku risâle fî Raksi'l-Mutasavvıfa li-Hüsâm Çelebi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 147.

ve realitenin kendisine (*nefsü'l-emr*) göre, isterse duyumsananlara ilişkin tasavvuru bilgi sayanlara göre olsun sözü edilen tanım kapsamı gerekeni kapsamamıştır.²⁴

İki: Hatibzâde'nin ikinci itirazı tanımın işlem sorunudur. Zira yapılan bilgi tanımı, muhtevasına girmemesi gerekenleri içine almıştır. Hatibzâde'ye göre Âcî ve Cürcânî'nin kelâm-felsefe ve mantık gibi farklı kitaplarına bakıldığında bilgi tanımında kullanılan *temyiz*; "kendisi ile inkişaf olunan" anlamına gelmektedir. Kendisi ile inkişaf olunan bilgi; tasdik bakımından ayıklama (*ika*) ve soyutlama (*intizâ'*) faaliyetidir, tasavvur bakımından ise mutabık surettir. Şu halde bilgi tanımı içine almaması gereken unsurları içine almış gözükmektedir. Hatibzâde burada hem zihin, hem duyum açısından örnek vermektedir. Duyulardan başlanılacak olursa; kişi göz organını, görülebilen bir nesneye doğru yönelttiğinde, bunun dışında başka bir şey kullanmasına gerek kalmaksızın görünenin suretini/görüntüsünü o kişi zorunlu olarak elde etmektedir. Sözü edilen suretin elde edilmesi göz kullanımının zorunlu kılmasından başka bir aracıya bağlı olmaksızın gerçekleşmektedir. Aynı şeyler başka duyu organları için de geçerlilik arz etmektedir.

Duyumdan teorik zihin düzeyine gelinirse kesin olarak işleyen bir süreç vardır. Doğru düşünmenin veya sahih nazarın kendisi bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Mesela "evren sonludur" önermesi anlaşıldığı takdirde zorunlu bilginin ortaya çıkması için başka bir düşünme safhasına gerek yoktur. Benzer bir durum "bir ikinin yarısıdır", önermesine yönelen bir zihin için de geçerlidir. Görüldüğü üzere bilginin sağladığı temyizi, doğru düşünme de sağlamaktadır. Yani bilgi, doğru düşünceden ayrıştırılmamaktadır.²⁵ Ancak bilginin, doğru düşünmekten başka olduğu söylenmektedir. Hatibzâde'ye göre bilgi tanımı, farklı oldukları halde kapsamaması gerekenleri içine almıştır. Bunlar tasdik bakımından doğru düşünmek, tasavvur bakımından ise duyu algılarının suretleridir. Tanım bu ikisini kapsadığı için sorunludur. Çünkü bilgi aracısız temyiz sağlamakta, doğru düşünce veya duyu organını kullanmak da tek başına aracısız temyizi sağlamaktadır. Her temyiz bir bilgi olduğuna göre diğerleri de bilgi tanımında yer almaması gerektiği halde almış demektir.²⁶

Üç: Hatibzâde, Cürcânî'nin *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ'*ındaki ifadesinden güç alarak bilgi tanımında istihdam edilen *temyiz*in tasavvur bakımından mutabık suret olduğunu belirtmiştir.²⁷ Fakat temyize suret/form anlamını vermek, Hatibzâde'ye göre bilgi tanımını sorunlu hale getirmektedir. Tanım sahiplerinin ekolüne göre zihnî varlık teorisi yadsınmaktadır.²⁸ Zihnî varlık teorisi bağlamında bir anlamı olan suretin zihinde hâsıl olmasının, kendi başına bir anlamı kalmayacaktır. Hatibzâde'ye göre zihnî varlığı kabul etmeyip yalnızca suretin husulünü kabul etmek yanlıştır.²⁹ Çünkü teorinin tamamını dışlayıp içindeki tek bir öğeyi

²⁴ Muhyiddin Mehmed Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

²⁵ Fahreddin er-Râzî, nazar faaliyetinin bilgiyi içerdiğini ve ikisini birbirinden tamamen ayrılmadığı bildirmiştir. Genel kabule göre ilişkisel (*âdet*) nedenden ötürü düşüncenin ardından bilgi elde edilmektedir. Ancak bunu ifade edenler aslında doğru düşüncenin kendi içinde bilgiyi tazammun ettiğini açıklamıştır. "Tazammun"un anlamı; nazarı bilginin nazara bağlanması, nazarın da zarûrî bilgiler dolayımında dolaşım olmasıdır. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 1/188.

²⁶ Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

²⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/187.

²⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/543.

²⁹ Hatibzâde burada İbn Mübârekşâh (öl. 784/1382) ile aynı düşünmektedir. Bkz. Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2018), 55. Ayrıca Ömer Türker'in özellikle 75. dipnotta vurguladığı üzere Fahreddin er-Râzî'nin husul görüşü ile zihnî varlık görüşüne yönelttiği eleştirilerin benzer olması, Hatibzâde'nin husul ile zihnî varlığın ayrılmayacağı yönündeki tespitini doğrular niteliktedir. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 66.

cimbızlayarak çekip çıkarmak, bağlam içinde anlamı olan unsuru anlamsız bırakır.³⁰ Şu halde Hatibzâde için tanımın ilâhî ilmi kapsamama sorunu çıkmaktadır. Şayet bilgi, suretin temyizi ise temyizin artmasıyla kendinden sıralı sonsuz suretlerin hâsil olması gerekmektedir. Fakat bu, yanlışlığı üzerinde uzlaşmış teselsüle yol açacaktır. Hakikaten ilâhî ilimde temyiz edilmiş suret var ise sonsuz ilim, sonsuz suretlerin varlığını gerektirecektir.³¹

Dört: Hatibzâde tanımda kullanılan kelimelerin hakiki anlamının dışına çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. *Temyiz* kelimesi buna bir örnektir. Temyizin ilk anlamı izah ve inkişaftır, söylendiği gibi “kendisi ile inkişaf olunan” değildir. Tanım sahipleri ibarede bunu gerektirecek bir karine olmadığı halde temyiz kelimesini, hakiki anlamdan çıkararak mecazi anlama getirmiştir. Peki bu hamleyi neden yapmışlardır? Çünkü temyiz, izah ve inkişaf anlamında ise bilgi tasavvur ve tasdik ile **özdeş hale** geleceği, bilgi o ikisinden ayrıştırılmayacağı için geçersiz olacaktır. Hatibzâde’ye göre doğrusu da budur. Ancak tanım sahipleri *temyize*; “kendisi ile inkişaf olunan” anlamını vermiş, böylece temyiz tasavvurda sureti, tasdikte ise ayıklama (*ikâ’*) ve soyutlamayı (*intizâ’*) gerektiren bir sıfat olmuştur.³² Hatibzâde’ye göre bir zorlamadır ve ibare bunu desteklememektedir.³³

Beş: Bilgi tanımında geçen “zorunlu kılan” ifadesini Cürçânî, “âdeten” zorunlu kılan diyerek daraltmıştır.³⁴ Hatibzâde’ye göre zorunluluğun “âdet” ile **daraltılması**, tanımın ilâhî ilmi dışarıda bırakmasına yol açmıştır. Tüm mükemmelliklerin kendisinde bilfiil zorunlu halde bulunduğu Tanrı’nın ilmi, tanımdaki daraltma sonucu kapsam dışına çıkarılmıştır. Bilindiği üzere belirli bir ihtimal ve potansiyel içeren “âdet”in Tanrı’da kesinlikle olmaması gerekmektedir. Dahası Hatibzâde için Cürçânî’nin *Şerhu’l-mevâkıf*’ta başvurduğu daraltma hamlesi anlamsızdır. Çünkü bu (*Şerhu’l-mevâkıf*) kitapta temyize, izah ve inkişaf anlamı verilmiştir.

Her ekole göre bilgi; bilinenin inkişaf etmesini hakiki olarak zorunlu kılmaktadır. Akıl sahibi hiç kimse bilineninin inkişaf etmediği bir bilginin elde edilmesini doğru bulmaz. Yani bilgi varsa kesinlikle bir bilinen olmalıdır, bilineni olmayan bir bilgi olmaz. Öyleyse bilgi, hakiki inkişaf halinden başka bir şey değildir. Bu hakikati “âdet” seviyesine düşürmek, bilgiyi inkişaf halinden ayrı başka bir şeye dayandırmak anlamı taşır. Ancak bu son tümce, inkişafsız bir bilginin elde edilmesine imkân verir ki bu yanlıştır.

Öte yandan Hatibzâde, Eş’arî öğretinin “*her şey aracısız Allah’a dayanır*”³⁵ şeklindeki genel fizik anlayışını belirleyici ilkesine açıklık getirmektedir. Buna göre ilke hakiki olsun, itibari olsun tüm mümkün varlıkları kapsamaz. İlkenin kapsadığı mevcut mümkün varlıklardır, yoksa varlıklardan ayrışmayan imkân, imtina gibi itibari varlıklar değildir. Dolayısıyla itibari varlık sayılan temyizin bilgiye istinat etmesi, “*her şey aracısız Allah’a dayanır*” şeklindeki genel ilkeye aykırı düşmez. Hatibzâde bu açıklamalarını gerekçe göstererek tanımda geçen “zorunlu” ifadesinin açık ve hakiki anlamından “âdeten” anlamına çekilmesine gerek duyulmadığını söylemektedir. Bilgi itibari varlık olduğu için buradaki zorunluluğu “âdet”e indirgemeye gerek yoktur. Ayrıca o, temyizin tasavvurda suret, tasdikte ayıklama (*ikâ’*) ve soyutlama (*intizâ’*) anlamına getirilmesini uygun

³⁰ Kelâmî sistemi temsil eden Fahreddin er-Râzî kimi kitaplarında zihni varlığı eleştirmiş, kimilerinde ise kabul etmiştir. Şaban Haklı, “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013), 439. Buradan Râzî’nin tadil edilmiş bir zihni varlık teorisine ulaşmaya çalıştığı çıkarılabilir.

³¹ Hatibzâde, *Risâle fî ta’rîfi’l-’ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³² Bu eleştiriyi dile getirerek eleştiren bir çalışma için bk. Muhammed Ebu’l-Fadl er-Revvâkî Cîzâvî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 1/196.

³³ Hatibzâde, *Risâle fî ta’rîfi’l-’ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³⁴ Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/171.

³⁵ Sonlu hâdis varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin daimi ve çoğunluk olması nedeniyle fizik dünyada âdete dayalı bir irtibat söz konusudur. Her şeyi fâil-i muhtar Tanrı’ya bağlamak adına âdet kuramı savunulmaktadır. Cîzâvî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, 1/145.

görmez. Çünkü “hakiki olarak inkişafı zorunlu kılmak” ile “hakiki olarak kendisi ile inkişaf olunanı zorunlu kılmak” arasında fark yoktur. İnkişafı zorunlu kılan, kendisi ile inkişaf olunanı da zorunlu kılmaktadır. Burada ayırım gözetmek nitelik kategorisindeki suret ve ikanın da zorunlu kılmak açısından bilgi ile özdeşleşmesini gerektirecektir.³⁶ Oysa zorunlu kılan bilgi sıfatıdır, suret ve ika değildir.³⁷

Altı: Hatibzâde, bilgi tanımına İcî ve Cürçânî'nin müdahalelerini titizlikle takip etmiştir. O ikisinin açık ifadelerine göre tanımda zikredilen “çelişki”; sıfat ve ilişkide (*taalluk*) değil, temyizde olmalıdır.³⁸ Yine o ikisi tasavvurların tamamının, bilgi tanımında yer almasını, tasavvurların çelişiklerinin olmamasına bağlamaktadır.³⁹ **Hatibzâde'nin çıkarımına göre tasavvurun çelişği yoksa suretin de çelişği olmaması gerekir.** Çünkü biri diğerine bağlıdır. Ancak bu şekilde tasavvurdaki, sureti temyiz ve tasdikteki, ispat-nefyi temyiz çelişği olmaz.⁴⁰ **Tam bu noktada Hatibzâde bilgi tanımına tasavvurların dâhil ediliş gerekçesine karşı çıkmaktadır. Çünkü tasavvur, çelişği olmadığı için⁴¹ tanıma giriyorsa bu gerekçe, diğer çelişikler olmayan şüphe (şek) ve vehim için de geçerlidir. Böylece tanıma tasavvurlarla beraber şüphe ve vehim de dâhil edilmiştir. Her nasıl tasavvurun çelişği yoksa⁴² vehmin de yoktur. Kaldı ki şüphe ve vehim de bir tür tasavvurdur. Son**

³⁶ Cürçânî için tasdikteki temyiz, ispat ve nefydir. Fakat buna göre ispat ve nefiy bilgi değildir, aksine bilgi o ikisini zorunlu kılandır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/188.

³⁷ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rifi'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

³⁸ Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

³⁹ İcî, *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/184. “Tasavvurların/kavramların çelişikleri yoktur” cümlesini anlamak, Cürçânî'nin yorumunu anlamaya bağlıdır. Çelişki; öz bakımından iki kavramın birbirini engellenmesidir. Fakat tasavvurların birbirini arasında hiçbir engelleme olmaz. Mesela “insan” ile “insan değil” kavramını ele alalım. Bu ikisi, kavram bakımından birbiri ile çelişmez, sadece var olan bir referans dikkate alınırsa çelişki meydana gelebilir. Çünkü ikinci halde kavram, önermeye dönüşür ve doğru-yanlış konu olabilir. “Düşünen canlıdır” ile “düşünen canlı değildir” yargıları, salt yargı olarak anlaşılabilir bakımından çelişkili olmaz, ta ki var olan dış bir referans dikkate alınırsa olur. Örneğin “vur” veya “vurma” emirleri de emir olmak bakımından çelişkili değildir, ancak harici bir referans dikkate alınırsa çelişki olur. Sonuç itibarıyla tasavvurlar; tasavvur olması bakımından çelişik veya çelişkili olmazlar. Sözelimi insanın mahiyeti tasavvur edilirse, zihinde o mahiyete mutabık bir suret canlanır. İşte burada temyiz bu suretin temyizidir. Çünkü, ancak o suretle temyiz gerçekleşir ve insanın mahiyeti kişide inkişaf edebilir. Temyizin iliştiği yer sözü edilen bu mahiyetin kendisidir. Bu temyiz çelişğe ihtimali yoktur. Zaten temyiz çelişği olmaz. Tüm bu anlatılanlardan hareket eden Cürçânî'ye göre “insanı bildim” cümlesindeki bilgi; suret değil, sureti zorunlu kılan sıfat olmaktadır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁰ Cüzâvî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/197.

⁴¹ Cürçânî tasavvurun çelişği ve mutabakatı olmadığına dair bir örnek vermektedir. Diyelim ki kişi uzaktan bir silüet/karaltı/gölge görsün ve bu “at” olsun ama kişinin zihninde de “at” yerine “insan” görüntüsü belirsün. Beliren insan görüntüsü ve o görüntünün idrak edilmesi bir surettir. Bu açıdan suret yanlış değildir, yanlış ihtimali de yoktur. Ancak yanlış aklın verdiği hükümdedir, görüntüde değildir. Dolayısıyla görüntü görüntü olması bakımından görüntüye mutabıktır, ama mutabık olmayan aklın verdiği yargıdır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerh muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴² İcî ve Cürçânî'ye göre tasavvurun mutabakat ve çelişği olmaz. Çünkü mutabakat ve çelişiklik, terkip ve hüküm/yargı için geçerlidir. Tasavvurda hüküm şaibesi yoksa çelişğe ihtimalin anlamı da yoktur. Fakat Teftâzânî “tasavvurların çelişikleri yoktur” ilkesinin elde ediliş sürecine ve sonucuna mesafelidir. Ömer Mahir Alper bunu çalışmasının özellikle 91 dipnotunda belirtmiştir. Ömer Mahir Alper, “Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili” Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, (2018), 285. Teftâzânî'ye göre tasdik mutabakatla eşitlenmesi vehimdir. Mutabakat gibi bir kavramın kişide hâsıl olması onun mutlaka vakıada tahakkuk etmesini gerektirmez. Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/61. Ziya Erdiç Teftâzânî'de mutabakatın, öznel ve nesnel olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Ziya Erdiç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 88. Teftâzânî “tasavvurun çelişği yoktur” ilkesine bu ayırım

tahlilde bilgi tanımının içine şüphe ve vehim girmiştir. Hâlbuki şüphe etmek veya vehmetmek, bilmek demek değildir.⁴³ Öyleyse Hatibzâde'ye göre bilgi tanımına tasavvurların dâhil ediliş gerekçesi yanlıştır.

Yedi: Hatibzâde altıncı maddede çelişği olmadığı gerekçesi ile "şüphe"nin bilgi tanımına girmesi gerektiğini vurgulamıştı. Şüphe bir tasavvur türü idi. Hatibzâde'ye göre tüm tasavvurları kapsadığı iddia edilen bilgi tanımının şüpheyi dışarıda bırakması anlamsızdı. Nitekim bilgiyi "akıldaki form" olarak tanımlayan felsefe sistemi için şüphenin bilgi tanımına girmesinde bir sorun görülmemişti. Bu nedenle her tasavvuru kapsadığı ileri sürülen bilgi tanımı şüpheyi dışarıda bırakamaz idi. Hatırlanacağı üzere tasavvurların bilgi tanımına giriş gerekçesi onların tamamının çelişiklerinin olmamasına bağlanmıştı. Bu gerekçe Hatibzâde açısından, çelişği olmayan şüphenin veya vehmin, bir tasavvur türü olması bakımından tanım dışına atılmamasını gerektirmektedir.⁴⁴

Sekiz: "Âlem hâdistir" önermesinden elde edilen bilginin elde ediliş sürecine yakından bakıldığında burada **bir**, "konu ve yüklem" ilişkin tasavvur, **iki**, konu ve yüklem ilişkisini tesis eden nispetin ispatı/olumlanması vardır. Hatibzâde buradaki ispatın bilgi sayılmamasını eleştirmektedir. Çünkü ispat/olumlama bilgi değilse bu, bilginin tasavvurlarla sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Ancak bu tasavvurların tasdiklerden hakiki olarak başka olduğu gerçeğine aykırı bir sonuçtur.⁴⁵ Bilindiği üzere tasavvur tek başına tasdiki/ispatı zorunlu kılmamaktadır.

Hatibzâde için bilgi tanımında yer alan çelişkinin olmaması gereken yerin belirlenmesi de bir sorundur. Buna göre çelişki; temyiz, sıfat ve taalluk olmak üzere üç bakımdan dikkate alınabilir. Cürcânî'nin belirlemesine göre çelişkinin sıfat ve taallukta olması yanlıştır, çelişkinin olmaması gereken yer temyiz çelişkiye ihtimali olmamasıdır.⁴⁶ Hatibzâde burada Cürcânî'nin "bilgi temyizdir, çelişki temyizde olmamalıdır" tespitine katılmaz. Çünkü temyiz kendisi sayılan bilginin anlamı inkişaf ve izah olacaktır. Bilgi; izah ve inkişaf olduğunda ise çelişkinin ispat ve nefiyden öte yani inkişaf ve çelişğinden öte bir şey olması gerekir. Hatibzâde bu sorunu aşmak için çelişkinin yerini sığata kaydırılmasını teklif eder. Fakat bilgi tanımının açık dizilimi ve anlamı bunu desteklememektedir, ayrıca çelişkinin sığata götürülmesi bilginin içine şüphe ve vehmi alacaktır, zira o ikisinin de çelişikleri yoktur. Hatibzâde son seçenek olarak çelişkinin yerini taalluk olarak önerir. İdrak edene kıyasla bilgi ile bilinen arası taallukun çelişme ihtimali yoktur.⁴⁷

Dokuz: Hatibzâde bilginin değışime kapalı olduğunu gösteren gerekçeleri irdemiştir. Cürcânî'ye göre bir bilgi kesinlik taşıdığı için şimdi değışmez, kanıta dayandığı için gelecekte değışmez, mutabık olduğu için de *nefsü'l-emr'* de değışmez.⁴⁸ Burada bilginin değışmemesi, tersinin doğru olmasını geçersiz kılmak içindir. Hatibzâde değışmemeyi kesinliğe veya kanıta (*mûcib*) bağlamayı yanlış bulmaktadır. Çünkü bilmediğini bilmeyen (*cehl-i mürekkep*) bir kişinin bilgisi içinde bulunduğu durum sırasında kesinlik taşır ve değışime kapalıdır. Ayrıca bilgiyi zorunlu kılan kanıtın değıri de gelecekteki bilginin değışmeyeceğini garanti etmez. Zira kanıtın unutulma riski her daim olasıdır. Bilindiği üzere burhandan elde edilen her kesin bilgi gelecekteki bilgiyi elde etmek için yeter sebep değıldir. Kanıt tek başına bilgi için yeter sebep olsa idi, kesin bilgilerin unutulması

neden ile katılmamış gözükmektedir. Zira öznel mutabakat kavramın zihindeki örtüşmesi, nesnel mutabakat ise kavramın hariç/vakıa ile örtüşmesidir. Dolayısıyla kavramın zihin bakımından bir çelişğinden bahsetmek mümkündür. Müteahhir kelâm-felsefe ve mantık müktesebatı dikkate alınarak mesele ileri araştırmalara muhtaç olduğu söylenmelidir.

⁴³ Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

⁴⁴ Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

⁴⁶ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁷ Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^b.

⁴⁸ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/190.

mümkün olmazdı. Teslim edileceği üzere insanın her türlü bilgisini unutması olağandır. Sözelimi duyu organımız aracılığıyla bir nesnenin varlığına hükmedilir, ama bir süre sonra o şey ve aracı unutulabilir. Duyu organı tekrar sağlığına kavuşur, nesne ile irtibat kurulur, sonunda verilmiş olan hüküm tekrar verilebilir.⁴⁹

On: Hatibzâde, Cürçânî'nin *Şerhu'l-mevâkif* (i), *Hâşiye-i şerhi'l-Adud* (ii) ve *Hâşiye-i şerhi't-Tecrîd* (iii) üç eserini karşılaştırarak aralarındaki ince farklılıkları tespit etmiştir. İlk kitap bilgi tanımının diğer tanımlardaki kusurlardan uzak olduğunu belirtmiş ve şüphenin tanım dışında kaldığını vurgulamıştır. İkinci kitap şüpheyi tasavvur içine almıştır. Üçüncü kitap ise şüphenin tasavvurdan öte başka bir şey olduğunu ima etmiştir. Bilindiği üzere şüphe tasavvur ise bilgi sayılmalıdır, oysa Cürçânî şüpheyi bilgi tanımının dışına çıkarmıştır. Hatibzâde, ikinci (ii) kitaptaki ibarenin sorun çıkarmayacağını söylemiştir. Çünkü şüpheden elde edilen suretin tasavvur sayılması, şüphenin kendisini bilgi kılmamaktadır. Hatibzâde'ye göre ilk (i) kitaptaki açıklama ekol ve tanım sahiplerinin değil, Cürçânî'nin tek kaldığı bir yorumudur. Zira tanımdaki "zorunlu kılar" ibaresini ekolün iç tutarlılığını korumak adına Cürçânî; "âdeten" zorunlu kılar, diyerek kendince kayıt altına almıştır. Fakat bu hamle Hatibzâde'ye göre şüphenin tanım dışına çıkarılması için yeterli olmamıştır.⁵⁰

3. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye Tenkitleri

Bir: Hüsâm Çelebi Hatibzâde'nin her yönden haksız olduğunu söylemez. Çelebi'ye göre duyumsananlara ilişkin tasavvurların bilgi sayılması için sözü edilen nesnenin göz önünde bulunma (*rüyet*) ve bulunmama (*gaybet*) gibi iki durumu ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Nesnenin göz önünde bulunduğu durum ihsas iken, nesnenin kendisi gözden kaybolduğunda onun suretini zihinde canlandırmak bilgidir. Bilindiği üzere sözü edilen bilginin tanımını yapanlara göre hârici varlıktaki tikeli idrak bilgi değil, ihsastır. Dolayısıyla kendisi ile birebir karşılaşmamış nesnenin idraki anlamdaki ihsasın bilgi dışında kalmasında bir sorun yoktur. İhsasın ikiye ayrıldığını dikkate almadığı için Hatibzâde'nin itirazı yanlıştır. Çünkü ihsas iki türdür. Rüyet halindeki ihsas ile gaybet halindeki ihsas birbirinden farklıdır. İlk nesnenin kişi tarafından doğrudan idrak edilerek ihsas halini ifade ederken, nesnenin huzurdan kalkmasının ardından nesnenin ihsas edilmesi, yeni bir idrake dönüştüğü için bilgiyi ifade etmektedir.⁵¹

Klasik İslam felsefesine göre tikeller duyu organları aracılığıyla duyumsanır, tümeller ise akledilir.⁵² Akıl ve duyular birbiri yerine ikame edilmeyecek işlev alanına sahiptir. Akıl tümelleri, duyular tikelleri idrak etmektedir. Akıl, duyu aracılığı olmaksızın tikelleri bilmemektedir.⁵³ Hüsâm Çelebi'nin ifadesine göre kişinin nesne ile ilişkisi üç türlü gerçekleşmektedir. Nesne ile birebir karşılaşma olmaksızın gözlemden önceki (i) rüyet öncesi hali, karşılaşma sırasındaki (ii) muayene hali, bir de karşılaşmadan sonraki nesnenin bulunmadığı (iii) gaybet halidir. Birinci durumda akıl, nesnenin kendisi ile karşılaşmadan önce nesneyi tümel açıdan bilir. Tümel açıdan bilmek, anlamları bilmektir ve tanım bunu kapsamaktadır. İkinci durumda akıl, nesne ile karşılaşma sırasında iken bu ihsas halidir ve bilgi değildir. Tanımın bu anlamdaki ihsası kapsamına gerek yoktur. Üçüncü durumda akıl, her ne kadar nesneyi tikel açıdan idrak ediyor desek bu idrak türü bir bilgidir ve tanım bunu da kapsamaktadır. Nitekim üçüncü aşamadaki tikelin durumu hârici varlık kabilinden değildir, tam da düşünen bireyde bulunan muhayyel anlam kabilinden bir varlık türüdür. Dolayısıyla ihsasın bilgi olmasına karşı çıkan ekole göre tasavvur edilen, duyumsanan mahsusun bilgi olması bu anlamdadır. İhsas, harici varlıkla ilgili, mahsus ise anlamlarla ilgilidir. Öyleyse bilgi tanımında geçen ayırt **etmenin**, hariçteki tikellerin ihsasını

⁴⁹ Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

⁵⁰ Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

⁵¹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 49^a.

⁵² Teftâzânî her ne kadar duyu organları aracılığı ile de olsa tikelleri idrak edenin nefis olduğunu filozofların aksine iddia etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2/476.

⁵³ Akledilen (*makul*) suretler tümel, duyumsanan (*mahsus*) suretler tikeldir. Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/545.

kapsamamasında sorun yoktur. Hariçteki tikeller, onlarla muayeneden önce ve sonra bir şekilde zihne aktarıldığında bilgiye dönüşmektedir. Tanımın bu kadarını kapsamı yeterlidir. Sonuç itibariyle Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kapsam itirazı, sözü edilen **üçlü aşamayı** dikkate almadığı için geçersizdir.⁵⁴

İki: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde temyizi sağlayan "aracısız gerçekleşme"yi yanlış anlamlandırmıştır. Bilgi veren iki tür aracısız gerçekleşme vardır. Sözü edilenlerin tasavvuru zorunlu kılması tamamen aracısız (*icâb bi'z-zât*) değil, kısmen (*icâbü'l-evvelî*) aracısızdır. Bilginin; tasdik bakımından ayıklama (*ikâ'*) ve soyutlama (*intizâ'*), tasavvur bakımından suret olması kısmen aracısız gerçekleşenler arasındadır. Dolayısıyla doğru düşünce, aklın yönelimi vb. işlemlerin her biri aslında tamamen aracısız gerçekleşerek bilgi anlamında suret, ika vermezler. Netice itibariyle Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin tanım için ileri sürdüğü işlem sorunu yoktur.⁵⁵ Çünkü bilginin sıfatı zorunlu kılması ile doğru düşüncenin bilgiyi zorunlu kılması birbirinden farklıdır.

Üç: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin zihnî varlık ile formun husulünü ayrılmaz kılması yanlıştır. Çünkü Çelebi'nin bildirimine bağlı kalınarak söylenirse, müteahhir kelâmcılar zihnî varlık görüşünü kabul etmedikleri halde formun husulünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla iki görüş birbirinden ayrılmaz bir yapıda değildir.⁵⁶ Nitekim Çelebi'nin tespitine göre suretin husulünü doğrulayanlardan kimileri, mahiyetin kendisinin nefste bulunmadığını bildirmiştir. Nefste bulunan mahiyetlerin kendisi değil, belki suretleri, gölgeleri ve similasyonlarıdır. Bunlar da mahiyetin kendisi değildir. Açıklanan anlamda suretin zihinde elde edilmesini kabul edenin, yorumlanarak tadil edilmesi dışında zihnî varlık kuramını olduğu haliyle benimsemesine gerek yoktur. Hüsâm Çelebi, husul ile zihnî varlık arası irtibatın anlatılan anlamda kurulmasını Cürçânî'nin yorumlarına borçlu olduğunu söylemiştir.⁵⁷

Bilgi tanımı çerçevesinde, Hatibzâde'nin ilâhî ilmi kapsamadığına yönelik eleştirisi Çelebi tarafından teslim edilmiştir. Buna göre gerçekten yapılan tanım ilâhî ilmi içine almamaktadır ve bu tanım için bir sorundur. Fakat Çelebi'nin Hatibzâde'ye katılmadığı husus onun teselsül ile ilgili ifadesidir. Çünkü yanlışlığı hakkında uzlaşa sağlanan teselsül, hârici varlık bulanlar arası teselsüldür. Yoksa izafet/nispet ve taalluklardaki teselsül yanlış değildir. Hatibzâde'nin bilgiyi surete bağlayarak ilâhî ilimde teselsül olur, kanaati yanlıştır. Çünkü bilginin izafet olması dikkate alınırca ilâhî ilimdeki soyut/itibarî teselsülün, realitede karşı çıkılan somut/hakiki teselsülden farklı olduğu **anlaşılacaktır.**

Dört: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde *temyiz* kelimesinin türetim yapısına dikkat etmediği için kelimenin hakiki-mecazi anlamlarını birbirine karıştırmıştır. Temyiz kelimesi nesne alarak geçişli (*tefil/temyiz*) veya nesne almadığı için geçişsiz (*tefa'ul/temeyyüz*) bir biçimde kullanılabilir. Buna göre bilgi tanımında zikredilen "temyiz" nesne alarak geçişli bir formda kullanılmıştır.⁵⁸ Dolayısıyla Çelebi'ye göre temyiz geçişli formda kullanıldığı için ilk ve hakiki anlamı; "kendisi ile inkişaf olunan" demek olmalıdır.⁵⁹

Beş: Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin potansiyellik barındırdığı için ilâhî ilme yakıştırmadığı "âdet" fikrinde bir sakınca görmemektedir. Çünkü Çelebi'ye göre âdet; olabilir (*imkân*) ve **oldu-oluyor** (*vukû*) şeklinde

⁵⁴ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^b.

⁵⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^b.

⁵⁶ Cürçânî'ye göre bilginin tanımı ile zihnî varlık irtibatı ayrılmaz değildir. Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı", 55.

⁵⁷ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 50^a.

⁵⁸ Tanımda geçen temyiz kelimesi kavram bakımından suretin kendisi değil, çelişçi olmayan kavram bakımından suretten elde edilen inkişaf, yargı bakımından ise olumlu ve olumsuz olabilen inkişaf anlamındadır. Hasan Çelebi'de temyizin inkişafın kendisi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Muhammed Şah Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içinde)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/92.

⁵⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 50^a.

ikiye ayrılmaktadır. İmkân düzeyinde âdetin potansiyellik barındırması bilfiil potansiyelin vaki olduğunu göstermemektedir. Eksiklik olarak görülen potansiyelin vukua gelmeden salt imkân düzeyinde kalması Çelebi'ye göre bir eksiklik sayılmamalıdır. Âdeten bağlılık eksikliğin imkânını gösterse bile vaki olduğunu göstermez. Dolayısıyla nesnelere arası bağı temin eden zorunluluk (*icâb*) ifadesinin “âdet” ile kayıt altına alınması Tanrı'da bir eksikliğin vaki olduğunu göstermemektedir. Çelebi âdet fikrinin, Tanrı'nın zatı ile değil, **ilim sıfatı** ile ilgili olduğunu düşünmektedir.⁶⁰ Tüm bu açıklamalara binaen bilgi, inkişafı hakiki olarak değil, âdeten zorunlu kılmaktadır.

Altı: Hüsâm Çelebi için Hatibzâde'nin “çelişki” yorumu ve kurduğu bağlantı bir tür zorlamadır. Ayrıca Hatibzâde'nin şüphe (*şek*) hakkında söylediği de doğru değildir. Çünkü Çelebi'ye göre şüphenin çelişkiği vardır. Bilindiği üzere şüphe; yargıdaki bağlantıyı (*nispət*) idrakiyle birlikte bu idrakin, ispat ve nefye ilişmesinin eşit seviyede kalmasıdır. Diğer deyimle anılan seviyenin birini diğerine tercih ettirecek bir sebebin bulunmamasıdır. Görüldüğü üzere her bir taraf için, diğer taraf çelişki olmaktadır. Kişi hangi tarafa meylederse öte taraf onun çelişkiği olacaktır. Çelebi burada, yargıdaki bağlantıyı idrak için iki ayrı durumun söz konusu olduğunu bildirmiştir. Birinci durumdaki şüphe eden için ispat ve nefye ilişmek eşittir, ikinci durumdaki için ispat ve nefye ilişmek olmaksızın idrakin kendisinin bulunmasıdır. İlk durum sırf şüphedir, bunun çelişkiği vardır ve bilgi tanımı içinde yer almaz. İkinci durumdaki şüphenin çelişkiği yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içinde yer alır. Dolayısıyla Çelebi'ye göre şüphenin bu iki ayrı durumu dikkate alındığı için kimi zaman tasavvurların içinde, kimi zaman da dışında sayılmıştır. Sözelimi birinci durumu dikkate alan için şüphe, bir tasavvur olacaktır. Fakat buradaki tasavvur mutlak ilmin kısmı olan tasavvurdur, yoksa tanımı yapılan (*muhtar*) bilginin kısmı değildir. Binaenaleyh iki ayrı durum göz önüne alınmadan yapılan eleştiri doğru değildir. Öte yandan Çelebi, Hatibzâde'nin “vehim ve şüphenin kendisine ilişkin idrak” cümlesini içeriksiz ve anlamsız bulmaktadır.⁶¹

Yedi: Hüsâm Çelebi altıncı maddede şüpheyi çelişkiği olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayırmış ve böylece Hatibzâde tanım eleştirisine karşılık vermişti. İdrakin bir türü olan şüphenin çelişkiği yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içine girmektedir. Ancak olumlu (*ispat*) ve olumsuz (*nefy*) tarafa eşit duran şüphenin çelişkiği olacaktır ve bu yönüyle şüphe tanım dışında kalmaktadır. Çelebi bu maddede şüphe ile ilgili ince ayrımı hatırlatmakta ve üzerine düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre olumlu ve olumsuz taraflara eşit derecede iliştiği halde izanın gerçekleşmediği idrakin içinde şüphe yoktur. Evet, şüphe bu idrake bir yönden bağlı olmakla birlikte diğer yönden onun dışındadır. Şüpheye idrakin kendisi olarak bakıldığında çelişkiği olmayan tasavvur kapsamındadır. İdrak olması bakımından şüphe bilgi tanımının içindedir.

Çelebi özelleştirilmiş bilgi anlayışına sahip kelâm ile genelleştirilmiş anlayıştaki felsefe sisteminin farkına değinmiştir.⁶² Kelâm için bilgi kısıtlanmış, daraltılmış ve preslenmiş özel bir sıfat iken, felsefe için bilgi kuşatıcı, geniş ve kapsamlıdır. Kelâm terminolojisi bilgiyi “kesinlik” seviyesine tahsis etmiş, kesin olmayan bir şeyi bilgi saymamıştır.⁶³ Felsefede bilgi “bir suretin akılda husulü” olduğu için tanım zan, cehil, taklit ve hattaşüphe ve vehmi içine almaktadır. Bu tanımda önemli olan formun zihne alınmasıdır, kesinlik dikkate alınmamaktadır. Kelâm için bilgi tanımının bu sayılanları içermesi eksiklikler ve bilginin dil, din ve gelenekteki kullanımına aykırıdır. Bilginin; “çelişkiğine ihtimali olmayarak temyizi zorunlu kılan bir sıfat” tanımı sözü edilen kusurlardan uzak olduğu için takdire şayan bulunmuştur.

Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin kelâm ve felsefe ekolünün bilgi tanımı arasında kurduğu bağlantıyı tuhaf bulmuştur. Bu çerçevede Hatibzâde felsefenin bilgi tanımında sorun çıkarmayan şüphe ve vehmin, kusursuz

⁶⁰ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 51^a.

⁶¹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 51^b.

⁶² Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 52^b.

⁶³ Hasan b. Muhammed Attâr (öl. 1250/1834), *et-Tezhib: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîbi'l-mantik ve kelâm* (Kahire: Matbaat-i bâbî'l-Halebî, 1355), 59.

olduğu iddia edilen tanımda neden sorun olarak görüldüğünü sormuştur. Çelebi kelâmın bilgi tanımında gözettiği “kusursuzluk ve kesinlik” hedefinin, felsefedeki kapsayıcı bilgi tanımı gerekçe gösterilerek Hatibzâde tarafından göz ardı edildiğini söylemiştir.⁶⁴

Sekiz: Hüsâm Çelebi’ye göre Hatibzâde’nin kurduğu bağlantılar yanlış ve böylece ileri sürdüğü değerlendirmeler kusurludur. Mesela ispatın bilgi sayılmaması, bilgilerin tasavvurlarla kısıtlanmasını ve sınırlandırılmasını gerektirmez. Çünkü bilginin içinde ispatı/olumlamayı zorunlu kılan bir unsur vardır. Bu husus dikkate alındığında “âlem hâdistir” önermesinin tasavvur düzeyinde kalmayarak, yapısı gereği yargıyı zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır.

Çelebi, çelişkinin yeri ile ilgili Cürcânî’nin tespitlerini doğrularak, Hatibzâde’nin yorumlarına katılmadığını bildirmiştir.⁶⁵ Çelebi altıncı maddede şüphenin; olumlu ve olumsuzla ilişmedeki eşitlik bakımından çelişkiye ihtimali olacağını, ancak idrak bakımından çelişkinin olmayacağını izah ettiğini hatırlatmıştır. Buna göre pekâlâ şüphenin çelişği olabilir. Çelebi’ye göre şüphe dolayımındaki sorun çözüldüğünde Hatibzâde’nin çelişki yerini temyizden alarak sıfat veya taalluka kaydırma tekliflerinin zaten bir anlamı kalmayacaktır.

Ayrıca Hatibzâde’ye göre tasavvurun çelişği olmadığı için, çelişkinin yerini temyiz olarak belirlemek de yanlıştır.⁶⁶ Çünkü bilgi; tasavvur, tasavvur da temyiz ise o zaman bilginin temyizi gerektiren bir sıfat olması yanlıştır olacaktır. Benzer bir durum bilginin tasdik olarak alınmasında da kendini gösterecektir. Çelebi’ye göre Hatibzâde’nin bilgiyi tasavvur ve temyiz ile eşitleyerek yaptığı eleştirisi kusurludur. Çünkü bilgi tanımı etrafında yazılan ibareler, sureti temyiz etmenin çelişği yoktur, denilerek yorumlanırsa sorun ortadan kalkacak ve tasavvurun temyiz ile özdeş kılınması yanlıştır olacaktır.⁶⁷

Dokuz: Hüsâm Çelebi literatürde “zorunlu kılan”ın (*delil/mûcib*) mutlak ve mukayyet olmak üzere iki anlamda kullanıldığını söylemiştir. Ona göre Hatibzâde’nin yanlışı bu iki kullanım farkına dikkat etmemiş olmasıdır.⁶⁸ Evet, zorunlu kılanın mutlak anlamda alınması, bilmediğini bilmeyenin bilgisini içine almaktadır. Ama mukayyet anlamdaki zorunlu kılanın içine onun bilgisi girmemektedir. Bilgi tanımındaki zorunlu kılan, mukayyet anlamda kullanılmıştır. Bilgiyi zorunlu kılan; sağlıklı duyu, bedahet, âdet ve burhan olabilir.⁶⁹ Dolayısıyla bilmediğini bilmeyenin zorunlu kılana bir yönden dayanıp, diğer yönden dayanmaması bununla açıklanabilir. Buradan yola çıkarak zorunlu kılan sebep devam ettiği sürece bilgi şimdi değişmez ve çelişğine ihtimali olmaz. Bilginin değişmemesi onu zorunlu kılan sebebe bağlıdır. Yine bilginin gelecekte çelişğine ihtimal olmaması onu zorunlu kılanın hatırlanmasına bağlıdır. Kişi zorunlu kılan sebebi hatırladığı müddetçe gelecekteki bilgi değişmeyerek devam edecektir. Zorunlu kılan sebebin ortadan kalkması ve müstakbelde unutkanın gerçekleşmesi ile bilginin kesinliği kaybolabilir. Ama bu kayboluş bilginin güvenilirliğine zarar vermez. Gelecekte zorunlu kılan sebep hatırlansa ve kesin, değişmez bilgi elde edilmeyecek olsa işte geri gelmemiş bilgiye güveni sarsacaktır. Dahası bilgiyi zorunlu kılan yakın sebep hatırlanır (geometri problemleri) ve uzak sebep (geometri ilkeleri) göz ardı edilse bile şu hal, bilginin kesinliğini zedelemeyecektir.⁷⁰

Bilmediğini bilmeyen kişinin bilgisini zorunlu kılan husus vardır ve bu husus sayesinde kişi hâlihazırda bilgisinden emindir. Burada sorun bilgiyi zorunlu kılan hususun yanlışı olmasıdır. Nihai aşamada kişi ileride bu yanlışı hususun realite ile örtüşmediğini anladığı anda bilgisi çelişğine doğru değişecektir.

⁶⁴ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 52^b.

⁶⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 53^b.

⁶⁶ Aynen Teftâzânî’ye göre çelişkiye ihtimali olmayan yerin temyiz olarak belirlenmesinin pek anlamı yoktur. Ona göre çelişkinin olmaması gereken yer, temyizden taalluka olmalıdır. Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 1/58.

⁶⁷ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 53^b.

⁶⁸ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 54^a.

⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 1/59.

⁷⁰ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ‘itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 54^b.

On: Hüsâm Çelebi yedinci maddede “Şüphe” ile ilgili açıklamalarını tekrar hatırlatarak, bu açıklamalar sayesinde sayılan üç kitap arasındaki farkın çözümlenebileceğini söylemiştir. Ayrıca Cürçânî'nin üçüncü (iii) kitaptaki “sanki” ifadesi, Şüphenin tasavvur olduğu hakkında tereddütü değil, kesinliği belirtmek içindir.⁷¹ Cürçânî'nin sözü edilen (iii) kitabındaki açıklamalarına bakılırsa şüphe ve vehimde hüküm/yargı olmadığı için tasavvur kapsamındadır. Zira yargı; en az yüzde ellinin üstünde olan bir önerme için geçerlidir. Şüphe yüzde elli sınırının tam ortasında kaldığı için, Şüphenin içinde yargının bulunmadığı söylenmelidir. Vehim ise yüzde ellinin altına düştüğü için zaten, onun şüpheye oranla yargıdan oldukça uzaklaştığı daha açıktır.⁷² Öte yandan Cürçânî tarafından tanımın mezhebe tatbik edilmesi onun tek kaldığı bir görüş değildir. Çelebi için ekolün genel duyarlılıklarına göre bilgi tanımına getirilen birtakım kayıtlar, Cürçânî'nin kendi görüşünü değil, ekolün görüşünü yansıtır.⁷³

Sonuç

Kelâm tarihini dönemlendirirken Osmanlı ulemasının üretimde bulunduğu, kabaca 14. yüzyıldan başlayan 19. yüzyıla kadar devam eden zaman aralığı bakımından o geniş evreye “Cem ve tahkik devri” denilmektedir. “Cem ve tahkik” adlandırması dönem içinde yazılan eserlerin içerikleri ayrıntılı araştırmalara konu edilmeksizin verilmiştir. Genel olarak İslâm düşünce tarihi ve özel olarak kelâm ilmi açısından bu çağ bir duraklama ve gerileme evresi olarak nitelendirilmiştir. Duraklamanın ve gerilemenin muhtevası kendinden önceki eserlerin birebir tekrar edilmesi ve yeni bir şeyin getirilmemesi olarak açıklanmıştır.

Osmanlı düşünce tarihine tekabül eden zaman aralığında bir yazım tarzı olarak şerh-haşiye veya müstakil risale yazmak bir gelenek haline gelmiştir. Her ne kadar bir yazım türü olarak şerh ve haşiyelerin sadece metni anlaşılır kılmak için yazıldığı ileri sürülmüş olsa da bu yargılar çok kısıtlı verilerden hareketle verilmiş ve aslında her bir yazıdaki hedefin farklı olabileceği gözden kaçırılmıştır. Osmanlı düşünce dünyasını genişliği ve derinliği bakımından bir derya olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Bu makalede deryadan bir katre mesabesindeki Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin sadece bir bilgi tanımı etrafındaki karşılıklı eleştirilerine yer verilmiştir. Bu iki yazının içeriğine bakıldığında şerh-haşiye-risale yazımının tekrarlardan ibaret olmadığı görülecektir. İki risale karşılıklı mütalaa ve müzareke edildiğinde karşılıklı fikirlerin çarpıştırıldığı ve yarıştırdığı anlaşılacaktır. Risaleler dikkatlice incelendiğinde, Osmanlı ulemasının kendi sorularını soran ve yanıtlamaya çalışan eleştirel düşünceye sahip olduklarına kanaat getirilmiştir.

Osmanlı düşünce kültürü kendi iç sorunlarını, yine iç **ve dış** muhasebe yöntemiyle yeniden revize etmeyi başarmış gözükmektedir. Paradigmaya yöneltilen soru ve sorunlar gözden geçirilmiş ve aksaklıklar sorgulama yolu ile giderilmeye çalışılmıştır. **Açık söylemek gerekirse öz eleştiriden yoksun bir Osmanlı dünyası olmadığına dair küçük bir örneği, Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin bilgi tanımı ile ilgili risâleleri oluşturmaktadır. Elbette bu çok genellemeci bir yaklaşımdır, ayrıntıları açığa çıkarmak için başka disiplinlere ait malzemenin üzerine ileri araştırmaların yürütülmesi gerekmektedir.** Makalede incelemesi yapılan bilgi tanımı üzerine yazılan risaleler bu bağlamda temsil gücü yüksek büyük **bir birikimden damıtılarak elde edilmiş** yalnızca **mütevazı** bir örnekten ibarettir.

Hatibzâde ile Hüsâm Çelebi arasında bilginin tanımına dönük gerçekleşen eleştiri yazıları önemli bir noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Buna göre Osmanlı düşüncesi ve bu düşüncenin **oluşturucu, geliştirici ve taşıyıcı** konumundaki büyük zihin haritası eleştirilerle yeniden tesis ve tahkim edilmiştir. Burada araştırması yapılan **sayfa bakımından hacimsiz, ama içerik bakımından derinlikli** iki risale, farklı fikirlerin öylece bırakılmadığını gösteren birer numune-i misaldir. Osmanlı düşünce dünyası yaklaşık yedi asırlık kurulu İslam

⁷¹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid (Hâşiye-i Tecrîd içinde)*, thk. Altaş Eşref (İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiye - Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2020), 2/26.

⁷² Cürçânî, *Hâşiye-i Tecrîd*, 2/27.

⁷³ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 55^a.

düşüncesini tevarüs etmesi bakımından otorite isimlerin kitaplardaki ibarelere kimi zaman bağlı kalarak bir fikir inşa etme yoluna gitmiştir. Aynı yazarın farklı kitaplarındaki ibare farklılıklarına büyük bir titizlik gösterilmesi bunu göstermektedir. Gerçekten bu husus, büyük resimdeki orman yerine küçük ağaçlara takılı kalınmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan Hatibzâde'nin bilgi tanımını on açıdan eleştirmesine rağmen yeni bir bilgi tanımı önerisinde bulunmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye karşı eleştirilerine bakıldığında daha çok kavramların katmanlarını ve ayrımlarını dikkat-i nazara vererek tanımın zayıflıklarını gidermeye çalıştığı görülmektedir. Mesela Çelebi'nin saf idrak ve eşitlik durumunda kalmak gibi şüpheye farklı açılardan bakılabileceğine işaret etmesi, yine zorunluluk (*mûcib*) kavramının mutlak ve sahih olarak ikiye ayrılmasını göstermesi önemli katkılar olarak görülmelidir.

Son tahlilde herhangi bir tanımın olumlu cümle yapısı ile bitirilmemesi gerçekten bir sorundur. Çünkü bir şeyin ne olmadığını göstermek onun ne olduğunu göstermek için hiçbir zaman yeterli gelmez. Eleştiriler çerçevesinde söylenecek olursa “çelişğe ihtimali olmayan” ibaresi bilgi tanımını zor duruma düşürmüş gözükmektedir.

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman - Erdinç, Ziya. “Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 7-38.
- Alper, Ömer Mahir. “Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâilî' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmirî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, 257-303.
- Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Attâr, Hasan b. Muhammed. *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîbî'l-mantık ve kelâm*. Kahire: Matbaat-i bâbî'l-Halebî, 1355.
- Baloğlu, Adnan Bülent. “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Nesefî Örneği”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 3-20.
- Bozkurt, Mustafa. “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/1 (2008), 253-274.
- Cîzâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâkî. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkif: Mevâkif Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Tesdîdül-kavâid fî şerhi Tecrîdî'l-akâid (Hâşiye-i Tecrîd içinde)*. thk. Altaş Eşref. 3 Cilt. İstanbul: Vakfû'd-Diyaneti't-Türkiye - Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2020.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*-. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.
- Erdinç, Ziya. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 257-286.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanı Nefsin Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 157-194.
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd. *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 423-452. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013.
- Hasan Çelebi, Muhammed Şah Fenârî. *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkif (Şerhu'l-Mevâkif içinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Hatîbzâde, Muhyiddin Mehmed. *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 188b-190a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214, 1b-28a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 115a-132b.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye fî mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-'ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*. 3244, İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 49a-55a.
- İcî, Adudüddin. *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kaş, Murat. "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2018), 49-81.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebziratü'l-edille fî usulî'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özbakir, Mebrurê Hanife. "Hatîbzâde'nin el-Mevâkif'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kilitbahir* 18 (21 Mart 2021), 81-100.
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 39-63.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâli'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 135-156.
- Polat, Murat. "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (ö.926/1520) 'Risâle fî Raksi'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fıkhî Açıldan Bakış". ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 597-612. Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkanlık Klîşe ve Matbaacılık, 2017.
- Polat, Murat. "Tahkîku risâle fî Raksi'l-Mutasavvıfe li-Hüsâm Çelebi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 131-170.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.

Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010.

ESKİNERİ

3. DEĞERLENDİRME SÜRECİ

2. Değerlendirme

Yazardan Gelen Revizyon Dosyaları

Tam Metin

Başlık: Bilgi Tanımı Eleştirisi_Son_14.03.2022_.docx

Tarih:14-03-2022

ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ: BİLGİ TANIMI BAĞLAMINDA HÜSÂM ÇELEBİ'NİN HATİBZÂDE TENKİDİ

Mustafa Bilal Öztürk

Dr. Araş. Gör, Dokuz Eylül Üniversitesi (ROR ID: 00dbd8b73)
İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı

Dr. Research Assistant, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Kalâm
İzmir, Turkey

gocmenbey@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6879-2620

Critique of The Criticism: Husâm Çelebi's Criticism of Khaṭībzāde in the Context of The Definition of Knowledge

Abstract

Since the early period of Islamic thought, studies on the subject of existence, knowledge, and value have been made by theologians. While some theology-philosophy books started with the subject of existence, some of them started with the subject of knowledge. It is known that knowledge is closely related to faith. Due to this close contact, theologians have built their philosophy of knowledge around titles such as the definition, limits, sources and possibilities of knowledge. Rather than discussing faith, which has a predominant subjective aspect, the field of knowledge, which is a more objective field, has been highlighted. Thanks to the transfer of faith to the knowledge field, people were able to conduct their discussions on rational grounds. It is foreseen that the issue will be inconclusive when faith is discussed alone. Every person is free to believe anything, regardless of right or wrong, but the same freedom does not exist in the field of knowledge. Knowledge has an objective and controllable structure. Therefore anyone who is trying to convey his or his/her belief to others should definitely explain his/her belief on a rational basis. Belief should be brought closer to knowledge in order to spread the sharing of faith. Belief cannot be examined, but knowledge cannot be ruled out. The close relationship of knowledge with belief should not be overlooked. On account of this for theologians faith and belief consist of affirmation. So what is knowledge, what does it mean to know? Is knowing the same as believing? Is the person who says he knows something different from the person who says he believes something? All these questions seem to necessitate the definition of knowledge as well as belief. The definition of knowledge changes according to schools and scholars in Islamic thought. Some scholars claim that absolute knowledge cannot be defined by counting its self-evident (*badīhī*). However, according to the great majority, knowledge is theoretical and therefore its definition can be made. In the history of kalām, many definitions of knowledge have been made and criticized. In the article, the definition of knowledge as "an adjective that obliges to differentiate" will be investigated. According to this definition, another important feature of knowledge is that differentiation is not likely to contradict. In the final analysis, the category of knowledge is an adjective. Through the agency of this adjective, the subject knows. Knowledge is a separate activity. For something known to be knowledge, it must be certain and not otherwise likely. An imprecise comprehension is not considered knowledge according to theologians. This kind of knowledge definition, which was presented perfectly in the theological books of the late period, was criticized by Khaṭībzāde (d. 901/1496) from ten aspects. Husâm Çelebi (d. 926/1520), on the other hand, found all ten criticisms of Khaṭībzāde weak in different aspects. Çelebi found all ten criticisms of Khaṭībzāde weak in different aspects. In the article, first Khaṭībzāde's criticisms will be explained in order, then Çelebi's counter-criticism will be examined and strengths and weaknesses in the statements of both will be pointed out.

Keywords: Kalām, Husâm Çelebi, Khaṭībzāde, *Risāla fī ta'rif al-'Ilm*, Knowledge.

Öz

İslam düşüncesinin erken döneminden itibaren kelâmîcılar tarafından varlık, bilgi ve değer konusu hakkında çalışmalar yapılmıştır. Kimi kelâm-felsefe kitapları varlık konusu ile başlarken, kimileri de bilgi konusu ile başlatılmıştır. Bilginin iman ile yakın ilgisi bilinmektedir. Bu yakın irtibattan dolayı kelâmîcılar; bilginin tanımı, sınırları, kaynakları, imkânı gibi başlıklar etrafında kendilerine özgü bilgi felsefesi inşa etmiştir. Öznel yönü ağır basan imanı tartışma konusu yapmak yerine daha nesnel bir alan olan bilgi alanı öne çıkarılmıştır. İmanın bilgiye aktarımı sayesinde insanlar rasyonel zeminde tartışmalarını yürütebilmiştir. İman tek başına tartışıldığında meselenin sonuçsuz kalacağı öngörülmüştür. Her insan doğru veya yanlış gözetmeksizin her şeye inanmakta özgürdür. Fakat aynı özgürlük bilgi alanında yoktur. Bilginin nesnel ve denetlenebilir bir yapısı vardır. İncancını başkalarına aktarmak gayretinde olan birinin mutlaka incancını rasyonel zeminde açıklaması gerekmektedir. İncancın paylaşımını yaygınlaştırmak için imanın bilgiye yaklaştırılması gerekmektedir. İncancı denetlemek olası değildir, ama bilgi denetimden kaçınılmaz. Bilginin inançla olan yakın ilgisi gözden kaçırılmamalıdır. Kelâmîcilere göre inanç veya iman tasdikten ibarettir. Öyleyse bilgi nedir, bilmek ne demektir? Bilmek ile inanmak aynı mıdır? Bir şeyi bildiğini söyleyen kişi, bir şeye inandığını söyleyen kişiden farklı mıdır? Tüm bu sorular inanç kadar bilginin de tanımını yapmayı zorunlu kılmış gözükmektedir. İslam düşüncesinde ekollere ve düşünörlere göre bilginin tanımı değişmektedir. Mutlak bilgiyi bedihi sayarak tanımlanmayacağı iddiasında olan bir kesim vardır. Ancak kahir ekseriyete göre bilgi nazarîdir ve bu nedenle tanımı yapılabilir. Kelâm tarihinde farklı bilgi tanımları yapılmış ve eleştirilmiştir. Makalede bilginin “temyizi zorunlu kılan bir sıfat” şeklinde yapılan tanımı araştırılacaktır. Bu tanıma göre bilginin diğer önemli özelliği, temyiz çelişöğe ihtimali olmamasıdır. Nihai tahlilde bilginin kategorisi bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde özne bilmektedir. Bilgi bir ayrıştırma faaliyetidir. Bilinen bir şey, bilgi sayılması için kesinlik taşımamalı aksi ihtimal taşımamalıdır. Kesin olmayan bir idrak, kelâmîcilere göre bilgi sayılmamaktadır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarında kusursuz olarak takdim edilen bu bilgi tanımını Hatibzâde (öl. 901/1496) on açıdan eleştirmiştir. Buna karşı Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520), Hatibzâde'nin on eleştirisinin tamamını farklı açılardan zayıf bulmuştur. Makalede ilk önce Hatibzâde'nin tenkitleri sırası ile izah edilecek, ardından Çelebi'nin karşı eleştirileri incelenecek ve tarafların açıklamalarındaki güçlü ve zayıf yönler işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hüsâm Çelebi, Hatibzâde, *Risâle fi ta'rî+’l-’ilm*, Bilgi.

Giriş

Varlık, bilgi ve değer alanlarını araştırma konusu yapan kelâm ilmi, bir bakıma kavramlar ve yargılar üzerine kuruludur. Kuruluşundan itibaren kelâmîcılar kavram haritasına ve tanımlarına, özellikle de bilgi meselesine önem vermişlerdir.¹ Kelâm ilminin erken döneminden başlayarak geç dönemine kadar ilerleyen süreçte bilgi tanımı sürekli güncellenmiştir. Farklı düşünce ekolleri tarafından yapılan bilgi tanımları sürekli eleştirilmiştir.² Müteahhir dönemde kaleme alınan kelâm kitaplarının kahir ekseriyeti konu bakımından epistemoloji ile başlatılmıştır.³ Burada bilginin tari; kapsamı, imkânı araştırılmış, ilaveten bilginin taksimi ile bunun üzerine bina edilen nazar, delil türleri, delil-medlül irtibatı vb. kavramların tari; üzerine hassasiyet gösterilmiştir. İlahiyat, nübüvvet ve ahiret konularının bir yönüyle ontoloji, diğer yönüyle epistemoloji ve değerler ile irtibatları kurulmuştur. Kavramlara yüklenen anlamlar, kurulacak yargıların yönünü de belirlemiştir.

- 1 Babanzâde Ahmet Naim (öl. 1934) tarafından dile getirilen ilim, marifet ve irfan kelimelerinin farkları ile İslam düşüncesinde üretilen ilim tarifleri için bk. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 203.
- 2 Adnan Bülent Baloğlu, “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu’l-Mu’in en-Nese; Örneği”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 8. Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, “Kelâmîcilerde Bilginin Tanımı Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 259.
- 3 Mehmet Sait Özervarlı, “Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmîcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 49.

İslam düşüncesi başından itibaren kavramlara ve yargılara titizlik göstermiştir. Konuyu belirginleştirmek için *mevzu*, konudaki sorunu araştırmak için *mesele* ve araştırmanın ilkelerini göstermek için *mebâdî* olmak üzere yöntemde üç kritik eşik benimsenmiştir. Mütেকaddim-müteahhir dönem farkı gözetilmeksizin sözü edilen yöntemin izlerini, bilgi hakkında yapılan incelemelerin kendisinde takip etmek mümkündür.⁴

Mantık biliminde bilgiyi tasavvur ve tasdik diye taksim etmek ne kadar önemli ise kelâm da bilginin zarûfî ve kesbî ayrımı o kadar önemlidir.⁵ Kelâm kitaplarına varlık veya bilgi ile başlamak mütেকaddim ile başlayan ve müteahhir dönem kelâmcılarıyla devam ettirilen bir gelenek olmuştur. Bilginin hakikati, tanımı, zarûfî-kesbî ayrımı, bu iki bilgi türünün birbirine dönüşüp dönüşmeyeceği, bilginin mertebeleri, bir bilginin iki bilinene ilişmesi, bir şeyin yönüyle bilinen diğer yönüyle bilinmeyen olabilmesi,⁶ bilinensizbilginin imkânı temel tartışma başlıklarıdır.⁷

Mütেকaddim ve müteahhir İslam kelâmcıları ve felsefecileri, kendilerini bir önceki dönemden bağımsız görmemişlerdir. Düşüncelerinde kendinden öncekilerin ilmi katkılarını kesinlikle göz ardı etmemişlerdir. Elbette bu, gelenek tarafından aktarılan birikimin tümüyle katıksız benimsendiği anlamına gelmemektedir. Kendinden önce üretilen bilimselçabalara bigâne kalmak ile onları düşüncenin konusu yapmak ve eleştiri süzgecinden geçirmek birbirinden farklıdır. Bu hassas ayırım, belirli bir bilinç düzeyini ve farkındalığı göstermektedir. Klasik kelâm-felsefe kitaplarının herhangi bir meselesinde bu bilinç düzeyini görmemek imkânsızdır. Kitapların özellikle hacimli, derinlikli ve uzun soluklu (*mutavvel*) olanlarında bir tür düşünce tarihi okuması yapıldığı göze çarpmaktadır.

Bu bağlamda bilginin tanımı, kaynakları, imkânı, doğruluk ölçütleri, düşüncenin mahiyeti, doğru düşünmenin şartları, doğru düşünmenin doğru bilgi ile ilişkisi, bilginin zihinle, hariçle ve *nefsü'l-emr* ile mutabakatı kelâm kitaplarında tartışılanlar arasındadır.⁸

İslam düşüncesinin müteahhir döneminde öne çıkarılan ve mantık kuralları bakımından doğruya en yakın kabul edilen bilgi tanımına nasıl ulaşıldığı önemlidir. İslam düşünce tarihi boyunca bilgi tanımına yönelik verilen uğraşları ve çabaları görmeksizin, ulaşılan son noktayı anlamak zordur. Son noktayı anlamak, ilk noktadan itibaren gelişim ve değişim seyrini doğru anlamaya bağlıdır. Üretilen çeşitli bilgi tanımlarına yöneltilen eleştiriler, aslında ulaşılmak istenen bilgi tanımını göstermektedir.⁹ Bu eleştirileri değerlendirmeye geçmeden önce mutlak bilginin mahiyeti bir kelâmcı için neden önemlidir? Sorusu çözümlenmelidir.

Kelâmcılar, inanç ve bilgi arası ayırımın farkındadırlar. İnançlar inanç olmak bakımından tartışmaya açık değildir. Akıl, düşünce ve bilgi zeminine taşımaksızın inançları tartışmaya çalışmak, havanda su dövmeye benzetmektedir. İnançları düşünce ve bilgi alanına taşımak, sadece onlardan kurtulmak amacıyla yapılmaz. İnançtan bilgiye doğru geçiş, bilgiden inanca doğru geçişi denetlemek için yapılır. Bilgiyi öne almak, inançları ötelemek, kötülemek, küçümsemek demek değildir. Olsa olsa inançları, bilgi üzerine inşa etmektir. İnançları düşünce-bilgi zeminine çekebilmenin ilk adımı onları bilginin konusu kılmaktan geçmektedir. İlk adım öznel alanı, nesnel alana taşımak olarak da görülebilir.

4 Mütেকaddim dönemin bilgi anlayışının geniş bir biçimde araştırılması için bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*- (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012), 50.

5 Mantık ilmi bağlamında tasavvur-tasdik ayırımının arka planı için bk. Mehmet Özturan, "Seyyid Şerif Cürçânî'nin Risâle ; Taksîmi'l-İlm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 104.

6 Bir şeyi bilmek ile o şey hakkındaki bilgiyi bilmeyi ayıran Molla Luftî'nin (öl. 900/1495) tartışması için bk. Ömer Mahir Alper - Yasin Apaydin, *Molla Lut+ ve Fütûhât'i* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 133.

7 Fahreddin er-Râzî'nin katkılarında temas edilerek, İbn Sînâ özelinde yazılan bir araştırma için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Meta+zık Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010), 173.

8 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif: Mevâkif Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/280. Ayrıca bk. Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/51.

9 Teftâzânî bağlamında müteahhir dönemin bilgi serüvenine ışık tutan araştırmalar için bk. Süleyman Akkuş - Ziya Erdinç, "Sa'düddin Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 13; Ziya Erdinç, "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 263.

İnanç ile bilgi ayrımları olmak ile birlikte ortak yönleri de vardır. İnanç ve bilgi her ikisi de insanla ilişkilidir.¹⁰ İnsanın gönül-akıl, iman-düşün yetilerine ait fonksiyonlardır. Kimi düzeylerde inanç-bilgi ayrımını gözetebilmek oldukça zordur. Fakat herhâlükârda inançlar, öznel ve nedensiz olabilmektedir. Ancak bilgi nesnel ve nedenli olmak zorundadır. İnanç inanç olması bakımından doğru ve yanlışın konusu olmaz iken, bilgi doğru ve yanlışın konusudur. İnançları bilginin konusu yapabilmek için ise bilginin ne olduğunu bilmek, bu yönde çaba sarf etmek ve önceden sarf edilen çabaları değerlendirmek, eleştirmek önem arz etmektedir.

1. Eleştirisi Yapılan Bilgi Tanımı

Müteahhir dönem kelâm edebiyatına damgasını vuran, kelâm-felsefenin düşünce tarihinde yapılan bilgi tanımlarına yöneltilen eleştirilerin neticesinde yanlışsız ve kusursuz bir bilgi tanımına ulaşıldığı İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) ve Adudüddin İcî (öl. 756/1355) tarafından açıkça ileri sürülmüştür. Bu ikisine göre bilgi: “Çelişiğe ihtimali olmayan ayırtırmayı zorunlu kılan bir sıfattır”. Bu tanım mantık kuralları çerçevesinde doğruya en yakın olması bakımından kimi yerde *esahhut-ta'rif*,¹¹ kimi yerde *ta'rifü'l-muhtâr* payesine layık görülmüştür.¹² Bu ikisine göre bilginin cinsi ve kategorisi sıfattır. Bilgiyi sıfatla açıklamak bilginin bilen özne ile bağlantısı kurmak için kaçınılmazdır. Her sıfatın bir işlevi olduğu üzere bilgi sıfatının da özneye katkısı ona temyiz yeteneği sağlamasıdır. Bilgi sıfatı öznesine ayırtırma özelliği kazandırmaktadır. Bilgi ile bilen arası bağlantının düzeyi öznenin kimliğine göre değişkenlik arz etmektedir. Bilen Tanrı olduğunda bilgi sıfatının içeriği zorunlulukla doldurulur.¹³ Bilen, Tanrı dışındakiler olduğunda ise bilgi-bilinen bağlantısında vesileci-ilişkiselleşen nedene dayalı (*âdet*) itibat biçimi öngörülmektedir.

Tarife getirilen “temyiz” kelimesiyle idrak dışında kalan tüm nefsanî olan ve olmayan sıfatlar dışarıda bırakılmıştır. Nitekim bilgi dışındaki nefsanî sıfatlardan, mesela cesaret veya nefsanî olmayan zencilik gibi hiçbirinin hem kendini, hem karşısındaki bizzat temyiz/ayırtırma faaliyeti yoktur.¹⁴ Terim anlamı itibariyle temyiz; öznenin idrakindeki ayırma/ayırtırma faaliyetidir. Öyleyse bilgi, anlamlar arasını ayırtırma işlemidir. Özne ile ilişki olan temyiz kelimesini temeyyüz şeklinde okumak yanlıştır. Zira temeyyüz ayrılmak anlamıyla nesnede gerçekleşir, öznenin değil. Sözelimi herhangi bir nesne siyah sıfatı ile beyaz sıfatından ayrılmaktadır.¹⁵

Tanımda geçen sıfat, zorunluluk, temyiz kelimeleri bilgiyi; zan, kuşku, cehl-i mürekkep ve taklit gibi diğer türlerinden ayırtırmamıştır. Kelâm terminolojisinde bilgi kesin olmakla kayıtlanmaktadır. Çünkü kelâm sisteminin idealine göre kesin bilgiye ulaşılmalıdır. Yalnızca kesin bilgiyi bilgi saymak, kelâmcılara özgü bir yaklaşımdır. Onlara göre bir şeyi bilmek; sanmaktan, kuşkulandırmaktan, bilmediğini bilmemekten ve taklit etmekten farklıdır. Bu farkı göstermek için bilgi tanımına “çelişiğine ihtimal olmama” ilavesi eklenmiştir.¹⁶ Sözelimi “Ahmet canlıdır” yargısını bilen birinin bilgisi, Ahmet canlı kaldığı sürece çelişiği olan “Ahmet ölüdür” yargısına izin vermez, vermemelidir. Bilindiği üzere zan ve kuşku an itibariyle çelişiğine ihtimal taşıırken, cehl-i mürekkep ve taklit gelecek bakımından çelişiğine ihtimal taşımaktadır.¹⁷ Diğer tabirle zan ve şüphe edenin bilgisi her an değişime açık iken, bilmediğini bilmeyen veya taklit ile bilen birinin bilgisini değiştirmek zaman alır. Sonuç itibariyle sayılan dört çeşit bilgi türü çelişiklerine ihtimal vermektedirler.¹⁸

10 Ziya Erdinç, “Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 182.

11 Adudüddin İcî, *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/184.

12 Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/171.

13 Bilginin sıfat veya izafet sayılmasını sorunlu gören Bahâeddinzâde'nin (öl. 952/1545) a'yân-ı sâbite nazariyesi çerçevesindeki önerisine değinen bir çalışma için bk. Yasin Apaydın - Musakhanov Orkhan, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 39.

14 Cesaret ve zencilik örneklerini Cürcânî, bilgi sıfatının işlev alanını belirlemek ve diğer sıfatlarla olan farklılığını göstermek adına özellikle kullanmaktadır. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1/171.

15 Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009), 92.

16 Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/171.

17 Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsid*, 1/57.

18 Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsid*, 1/59.

Seyyid Şerif Cürçânî, İcî'nin tercih ettiği bilgi tanımına açıktan bir eleştiri yöneltmesi de imalı yeni bir teklifte bulunmuştur. İşte bu teklif, örtük bir eleştiri olarak okunabilir. Cürçânî bilginin mahiyetini açığa çıkararak doğru tanımın; “*her kimde bulunursa bulunsun mezkûru tecelli ettiren bir sıfat*” olarak yapılmasında bulunmuştur.¹⁹ Muhtemelen Cürçânî bu tanımı, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (öl. 508/1115) *Tebşiratü'l-edille*'sinden almıştır.²⁰ Tanımdaki “*mezkûr*” dile getirilebilmeyi ifade etmekte; mevcut, madum, mümkün, müstahil olmak üzere ontolojik, ayrıca müfret, mürekkep, tümel, tikel olmak üzere her türlü epistemik alanı kapsamaktadır. Benzer biçimde bulanık, karışık her türlü bilmek türünü dışarıda bırakan “*tecelli*” tam inkişaf sağlamaktadır. Dolayısıyla tam inkişaf sayesinde tanımdan zan, cehalet, bilmediğini bilmemek (*cehl-i mürekkep*) ve ayrıca doğruyu taklit edenin itikadı dışarı atılmıştır. Taklit ister doğruya ister yanlışla olsun bir bağlılık türüdür. Ancak bu bağlılıkta dış açılım (*inkişaf*) ve iç açılım (*inşirah*) bulunmaz.²¹

Tüm bu bilgilerin ardından Hatibzâde'nin (öl. 901/1496)²² *Risâle fi ta'rî+’l-’ilm* adlı eseri çerçevesinde bilgi tanımına ilişkin eleştirileri özetlenecek,²³ bilahare Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520)²⁴ *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rî+’l-’ilm min def’i ’itirâzât-ı Hatibzâde*²⁵ isimli çalışması bağlamında karşı eleştirileri araştırılacaktır.²⁶ Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin *Risâle fi ta'rî+’l-’ilm* çalışmasını kendi eserinde birebir verir, ardından “ben

19 Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/177.

20 Ebü'l-Muîn en-Nesefî bu tanımı İmâm Mâtürîdî'ye nispet etmiştir. Nesefî'nin aktarımına göre Mâtürîdî'nin kitaplarında sözü edilen düzen ve sıra içinde bu tanım yoktur, ancak tanıma işaret eden ifadeler vardır. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Muîn Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/19.

21 Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/177.

22 Ahlâkî değerlerin kaynağı ve insan ;illerinde Hatibzâde'nin Eş'arî düşüncede olduğunu gösteren çalışması ve hakkında yapılan bir değerlendirme yazısı için bk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' a Adli Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 226.

23 Hatibzâde'nin bilgi tanımına yönelik eleştirilerini birden ona kadar sıralı bir şekilde analiz eden bir çalışma yapılmıştır. Ayrıca ilgili yazma risâlenin nüshaları da belirtilmiştir. Mebrure Hanife Özbakir, “Hatibzâde'nin el-Mevâkif'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri”, *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 89.

24 Taşköprizâde, Hüsâm Çelebi'nin vefat tarihini vermiş; *Hâşiye: Şerhu't-Tecrid*, *Hâşiye: Şerhu'l-Vikâye*, *Risâle fi istihlâ+ Hatib*, *Risâle fi cevâzi'z-zikri'l-cehri* adlı eserlerinden bahsetmiş ancak burada *Hâşiye ala şerhi'l-mevâkif fi ta'rî+ ilmi'l-keâm* ve nüshalarda bunun ardına gelen bilgi tanımı ile ilgili çalışmasına değinmemiştir. Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 610. Ayrıca akademik bir araştırma, [Veliyüddin, 3244, 41^b-48^b] nüshasının [41^b] varlığına düşülen önemli nota binaen eseri Hüsâm Çelebi'ye nispet etmiştir. Levent Öztürk, “Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 465. Başka bir çalışma ise Adana İl Halk Kütüphanesi [01, Hk 115/2] koleksiyonuna dayanarak *Risâle fi ta'rî+ ilmi'l-keâm* eserini Hüsâm Çelebi'ye ifade etmiştir. Murat Polat, “Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) 'Risâle fi Raksî'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Müsîkî ve Semaya Fikhî Açından Bakış”, *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Müsîkî Sempozyumu*, ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün (Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkent Klişe ve Matbaacılık, 2017), 601. *Mevâkif* hâşiyesi veya keâm ilminin tanımına yönelik bu eserin mütemmim parçası, bilgi tanımı ile ilgili risâle olmalıdır. Keâm ilminin tanımı meselesi, Hüsâm Çelebi'yi bilginin tanımını araştırmaya sevk etmiş gözükmektedir.

25 Risâlenin [Veliyüddin, 3244, 49^a-50^a] olmak üzere tek el yazma nüshası tespit edilmiştir. Risâlenin tam adı nüshanın zahriyesinden alınmış, eserin Hüsâm Çelebi'ye ait olduğu yine bu nüshanın [41^b]e kayıt edilen not sayesinde belirlenmiştir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rî+’l-’ilm min def’i ’itirâzât-ı Hatibzâde* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244), 41^b. Araştırma sırasında Hüsâm Çelebi'nin risâlesine oldukça benzer başka bir yazma risâle daha vardır. Bu risâle de aynı şekilde Hatibzâde'nin eleştirilerini Çelebi gibi on açıdan eleştirmektedir. Ancak Hüsâm Çelebi'nin risâlesinden farklılıklar barındırmaktadır. Dolayısıyla müelli; ayrı bir kişi olmalıdır. Anılan bilgi tanımı hakkındaki risâlenin mecmuanın zahriyesinde Celâleddin ed-Devvânî'ye (?) nispeti kuşku ile karşılanmalıdır. Her iki risâle üzerine yapılacak tahkikli neşir çalışması risâlelerin aynı ve aynı olduğu konusunda belirleyici olacaktır. *Risâle fi ta'rî+’l-’ilm* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3270), 118^a.

26 Hüsâm Çelebi'nin *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid*'i bağlamında varlık felsefesine (*umûr-ı âmm*) temas eden bir araştırma için bk. Yasin Apaydın, *Meta+zîğın Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmm Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 276.

derim ki” diyerek kendi görüşlerini açıklar.²⁷ Yapılan karşılaştırmalar neticesinde Çelebi'nin, Hatibzâde'nin risâlesini uzatma-kısaltma yoluna gitmeden olduğu gibi verdiği tespit edilmiştir. Bu nedenle Çelebi'nin bulunan tek nüshasına dayalı bir biçimde araştırma yürütülecektir. Risâlede birden başlayarak ona kadar giden eleştiriler sıra ile verilmiştir. Bu nedenle takip kolaylığı sağlamak adına makalede bu sıra numaraları aynen korunmuştur.²⁸

2. Hatibzâde'nin Bilgi Tanımı Eleştirisi

Bir: Tanımın kapsam sorunudur. Şayet bilgi; anlamlar arasını, çelişğine ihtimali bulunmayacak biçimde ayırt etmeyi zorunlu kılan bir sıfat ise burada duyulara (*mahsûsât*) ilişkin tasavvurlar dışarıda bırakılmış, demektir. Oysa dil, din, tarih ve gelenek gibi her bakımdan duyuya/nesneye ilişkin tasavvura bilgi denilmektedir. Mesela “Zeyd'i bildim” denir. Zaten ihsası bilgi kabul etmeyenler bile duyularla ilişkin bilinen tasavvurları bilgi saymaktadırlar. Onlar için ihsas bilgi değildir, ama mahsus bilgidir. Öyleyse ister gerçekliğin ve realitenin kendisine (*nefsü'l-emr*) göre, isterse duyumsananlara ilişkin tasavvuru bilgi sayanlara göre olsun sözü edilen tanım kapsamı gerekeni kapsamamıştır.²⁹

İki: Hatibzâde'nin ikinci itirazı tanımın işlem sorunudur. Zira yapılan bilgi tanımı, muhtevasına girmemesi gerekenleri içine almıştır. Hatibzâde'ye göre İcî ve Cürcânî'nin kelâm-felsefe ve mantık gibi farklı kitaplarına bakıldığında bilgi tanımında kullanılan *temyiz*; “kendisi ile inkişaf olunan” anlamına gelmektedir. Kendisi ile inkişaf olunan bilgi; tasdik bakımından ayıklama (*ika*) ve soyutlama (*intizâ'*) faaliyetidir, tasavvur bakımından ise mutabık surettir. Şu hâlde bilgi tanımı içine almaması gereken unsurları içine almış gözükmemektedir. Hatibzâde burada hem zihin hem duyum açısından örnek vermektedir. Duyulardan başlanılacak olursa; kişi göz organını, görülebilen bir nesneye doğru yönelttiğinde, bunun dışında başka bir şey kullanmasına gerek kalmaksızın görünenin suretini/görüntüsünü o kişi zorunlu olarak elde etmektedir. Sözü edilen suretin elde edilmesi göz kullanımının zorunlu kılmasından başka bir aracıya bağlı olmaksızın gerçekleşmektedir. Aynı şeyler başka duyu organları için de geçerlilik arz etmektedir.

Duyumdan teorik zihin düzeyine gelirse kesin olarak işleyen bir süreç vardır. Doğru düşünmenin veya sahih nazarın kendisi bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Mesela “evren sonludur” önermesi anlaşıldığı takdirde zorunlu bilginin ortaya çıkması için başka bir düşünme safhasına gerek yoktur. Benzer bir durum “bir ikinin yarısıdır”, önermesine yönelen bir zihin için de geçerlidir. Görüldüğü üzere bilginin sağladığı temyizi, doğru düşünme de sağlamaktadır. Yani bilgi, doğru düşünceden ayrıştırılmamaktadır.³⁰ Ancak bilginin, doğru düşünmekten başka olduğu söylenmektedir. Hatibzâde'ye göre bilgi tanımı, farklı oldukları halde kapsamaması gerekenleri içine almıştır. Bunlar tasdik bakımından doğru düşünmek, tasavvur bakımından ise duyu algılarının suretleridir. Tanımbu ikisini kapsadığı için sorunludur. Çünkü bilgi aracısız temyiz sağlamakta, doğru düşünce veya duyu organını kullanmak da tek başına aracısız temyizi sağlamaktadır. Her

27 Hüsâm Çelebi'nin sıkı bir Hatibzâde eleştirmeni olduğuna dair güçlü işaretler vardır. Onun *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*'inin derkenâr notlarına bakılırsa pek çok yerde Hatibzâde'yi hedef aldığı görülecektir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214), 1^b. Ayrıca bk. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844), 125^b.

28 Hüsâm Çelebi'nin iki risâlesi üzerine tahkik çalışması yapılmıştır. Kilisenin hukuki düzenlemesi hakkında yapılan bir çalışma için bk. Levent Öztürk, “Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyânî Ahvâlî'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 142. Suçların sosyal yaşamdaki sürecini ilgilendiren başka bir çalışma için bk. Murat Polat, “Tahkîku risâle fi Raksî'l-Mutasavvife li-Hüsâm Çelebi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 147.

29 Muhyiddin Mehmed Hatibzâde, *Risâle fi ta'rî+ 'l-ilm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

30 Fahreddin er-Râzî, nazar faaliyetinin bilgiyi içerdiğini ve ikisini birbirinden tamamen ayrılmadığı bildirmiştir. Genel kabule göre ilişkisel (*âdet*) nedenden ötürü düşüncenin ardından bilgi elde edilmektedir. Ancak bunu ifade edenler aslında doğru düşüncenin kendi içinde bilgiyi tazammun ettiğini açıklamıştır. “Tazammun”un anlamı; nazarî bilginin nazara bağlanması, nazarın da zarûrî bilgiler dolayımında dolaşım olmasıdır. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Fûde (Beyrut: Dâr'üz-Zehâir, 2015), 1/188.

temyiz bir bilgi olduğuna göre diğerleri de bilgi tanımında yer almaması gerektiği halde almış demektir.³¹

Üç: Hatibzâde, Cürçânî'nin *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*'sındaki ifadesinden güç alarak bilgi tanımında istihdam edilen *temyizin* tasavvur bakımından mutabık suret olduğunu belirtmiştir.³² Fakat temyize suret/form anlamını vermek, Hatibzâde'ye göre bilgi tanımını sorunlu hale getirmektedir. Tanım sahiplerinin ekolüne göre zihnî varlık teorisi yadsınmaktadır.³³ Zihnî varlık teorisi bağlamında bir anlamı olan suretin zihinde hâsıl olmasının, kendi başına bir anlamı kalmayacaktır. Hatibzâde'ye göre zihnî varlığı kabul etmeyip yalnızca suretin husulünü kabul etmek yanlıştır.³⁴ Çünkü teorinin tamamını dışlayıp içindeki tek bir öğeyi cımbızlayarak çekip çıkarmak, bağlam içinde anlamı olan unsuru anlamsız bırakır.³⁵ Şu hâlde Hatibzâde için tanımın ilâhî ilmi kapsamama sorunu çıkmaktadır. Şayet bilgi, suretin temyizi ise temyizin artmasıyla kendinden sıralı sonsuz suretlerin hâsıl olması gerekmektedir. Fakat bu, yanlılığı üzerinde uzlaşmış teselsüle yol açacaktır. Hakikaten ilâhî ilimde temyiz edilmiş suret var ise sonsuz ilim, sonsuz suretlerin varlığını gerektirecektir.³⁶

Dört: Hatibzâde tanımda kullanılan kelimelerin hakiki anlamının dışına çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. *Temyiz* kelimesi buna bir örnektir. Temyizin ilk anlamı izahve inkişaftır, söylendiği gibi "kendisi ile inkişaf olunan" değildir. Tanım sahipleri ibarede bunu gerektirecek bir karine olmadığı halde temyiz kelimesini, hakiki anlamdan çıkararak mecazi anlama getirmiştir. Peki bu hamleyi neden yapmışlardır? Çünkü temyiz, izah ve inkişaf anlamında ise bilgi tasavvur ve tasdik ile özdeş hale geleceği, bilgi o ikisinden ayrıştırılmayacağı için geçersiz olacaktır. Hatibzâde'ye göre doğrusu da budur. Ancak tanım sahipleri *temyize*; "kendisi ile inkişaf olunan" anlamını vermiş, böylece temyiz tasavvurda sureti, tasdikte ise ayıklama (*ikâ'*) ve soyutlamayı (*intizâ'*) gerektiren bir sıfat olmuştur.³⁷ Hatibzâde'ye göre bu bir zorlamadır ve ibare bunu desteklememektedir.³⁸

Beş: Bilgi tanımında geçen "zorunlu kılan" ifadesini Cürçânî, "âdeten" zorunlu kılan diyerek daraltmıştır.³⁹ Hatibzâde'ye göre zorunluluğun "âdet" ile daraltılması, tanımın ilâhî ilmi dışarıda bırakmasına yol açmıştır. Tüm mükemmelliklerin kendisinde bil;il zorunlu halde bulunduğu Tanrı'nın ilmi, tanımdaki daraltma sonucu kapsam dışına çıkarılmıştır. Bilindiği üzere belirli bir ihtimal ve potansiyel içeren "âdet" in Tanrı'da kesinlikle olmaması gerekmektedir. Dahası Hatibzâde için Cürçânî'nin *Şerhu'l-mevâkif*'ta başvurduğu daraltma hamlesi anlamsızdır. Çünkü bu (*Şerhu'l-mevâkif*) kitapta temyize, izah ve inkişaf anlamı verilmiştir.

Her ekole göre bilgi; bilinenin inkişaf etmesini hakiki olarak zorunlu kılmaktadır. Akıl sahibi hiç kimse bilineninin inkişaf etmediği bir bilginin elde edilmesini doğru bulmaz. Yani bilgi varsa kesinlikle bir bilinen olmalıdır, bilineni olmayan bir bilgi olmaz. Öyleyse bilgi, hakiki inkişaf halinden başka bir şey değildir. Bu hakikati "âdet" seviyesine düşürmek, bilgiyi inkişaf halinden ayrı başka bir şeye dayandırmak anlamı taşır. Ancak buson tümce, inkişafsız bir bilginin elde edilmesine imkân verir ki bu yanlıştır.

31 Hatibzâde, *Risâle fî ta'rif+ 'l- 'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

32 Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/187.

33 Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/543.

34 Hatibzâde burada İbn Mübârekşâh (öl. 784/1382) ile aynı düşünmektedir. Bkz. Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 55. Ayrıca Ömer Türker'in özellikle 75. dipnotta vurguladığı üzere Fahreddin er-Râzî'nin husul görüşü ile zihnî varlık görüşüne yönelttiği eleştirilerin benzer olması, Hatibzâde'nin husul ile zihnî varlığın ayrılmayacağı yönündeki tespitini doğrular niteliktedir. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Meta+zik Bilginin İmkânı Sorunu*, 66.

35 Kelâmî sistemi temsil eden Fahreddin er-Râzî kimi kitaplarında zihni varlığı eleştirmiş, kimilerinde ise kabul etmiştir. Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013), 439. Buradan Râzî'nin tadil edilmiş bir zihni varlık teorisine ulaşmaya çalıştığı çıkarılabilir.

36 Hatibzâde, *Risâle fî ta'rif+ 'l- 'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

37 Bu eleştiriye dile getirerek eleştiren bir çalışma için bk. Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâkî Cîzâvî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/196.

38 Hatibzâde, *Risâle fî ta'rif+ 'l- 'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

39 Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/171.

Öte yandan Hatibzâde, Eş'arî öğretinin “her şey aracısız Allah'a dayanır”⁴⁰ şeklindeki genel ;zik anlayışını belirleyici ilkesine açıklık getirmektedir. Buna göre ilke hakiki olsun, itibari olsun tüm mümkün varlıkları kapsamaz. İlkenin kapsadığı mevcut mümkün varlıklardır, yoksa varlıklardan ayrışmayan imkân, imtina gibi itibari varlıklar değildir. Dolayısıyla itibari varlık sayılan temyizün bilgiye istinat etmesi, “her şey aracısız Allah'a dayanır” şeklindeki genel ilkeye aykırı düşmez. Hatibzâde bu açıklamalarını gerekçe göstererek tanımda geçen “zorunlu” ifadesinin açık ve hakiki anlamından “âdeten” anlamına çekilmesine gerek duyulmadığını söylemektedir. Bilgi itibari varlık olduğu için buradaki zorunluluğu “âdet”e indirgemeye gerek yoktur. Ayrıca o, temyizün tasavvurda suret, tasdikte ayıklama (*ikā'*) ve soyutlama (*intizā'*) anlamına getirilmesini uygun görmez. Çünkü “hakiki olarak inkişafı zorunlu kılmak” ile “hakiki olarak kendisi ile inkişaf olunanı zorunlu kılmak” arasında fark yoktur. İnkişafı zorunlu kılan, kendisi ile inkişaf olunanı da zorunlu kılmaktadır. Burada ayırım gözetmek nitelik kategorisindeki suret ve imkanın da zorunlu kılmak açısından bilgi ile özdeşleşmesini gerektirecektir.⁴¹ Oysa zorunlu kılan bilgi sıfatıdır, suret ve ika değildir.⁴²

Altı: Hatibzâde, bilgi tanımına İcî ve Cürçânî'nin müdahalelerini titizlikle takip etmiştir. O ikisinin açık ifadelerine göre tanımda zikredilen “çelişki”; sıfat ve ilişkide (*taalluk*) değil, temyizde olmalıdır.⁴³ Yine o ikisi tasavvurların tamamının, bilgi tanımında yer almasını, tasavvurların çelişiklerinin olmamasına bağlamaktadır.⁴⁴ Hatibzâde'nin çıkarımına göre tasavvurun çelişki yoksa suretin de çelişki olmaması gerekir. Çünkü biri diğerine bağlıdır. Ancak bu şekilde tasavvurdaki, sureti temyizün ve tasdikteki, ispat-nefyi temyizün çelişki olmaz.⁴⁵ Tam bu noktada Hatibzâde bilgi tanımına tasavvurların dâhil edilmiş gerekçesine karşı çıkmaktadır. Çünkü tasavvur, çelişki olmadığı için⁴⁶ tanıma giriyorsa bu gerekçe, diğer çelişikleri olmayan şüphe (*şek*) ve vehim için de geçerlidir. Böylece tanıma tasavvurlarla beraber şüphe ve vehim de dâhil edilmiştir. Her nasıl tasavvurun çelişki yoksa⁴⁷ vehmin de yoktur. Kaldı ki şüphe ve vehim de bir tür

40 Sonlu hâdis varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin daimi ve çoğunluk olması nedeniyle ;zik dünyada âdete dayalı bir irtibat söz konusudur. Her şeyi fâil-i muhtar Tanrı'ya bağlamak adına âdet kuramı savunulmaktadır. Cizâvî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/145.

41 Cürçânî için tasdikteki temyiz, ispat ve nefydir. Fakat buna göre ispat ve ne; y bilgi değildir, aksine bilgi o ikisini zorunlu kılandır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/188.

42 Hatibzâde, *Risâle fi ta'rif-i 'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

43 Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

44 İcî, *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/184. “Tasavvurların/kavramların çelişikleri yoktur” cümlesini anlamak, Cürçânî'nin yorumunu anlamaya bağlıdır. Çelişki; öz bakımından iki kavramın birbirini engellenmesidir. Fakat tasavvurların birbirini arasında hiçbir engelleme olmaz. Mesela “insan” ile “insan değil” kavramını ele alalım. Bu ikisi, kavram bakımından birbiri ile çelişmez, sadece var olan bir referans dikkate alınırsa çelişki meydana gelebilir. Çünkü ikinci halde kavram, önermeye dönüşür ve doğru-yanlış konu olabilir. “Düşünen canlıdır” ile “düşünen canlı değildir” yargıları, salt yargı olarak anlaşılmalrı bakımından çelişkili olmaz, ta ki var olan dış bir referans dikkate alınırsa olur. Örneğin “vur” veya “vurma” emirleri de emir olmak bakımından çelişkili değildir, ancak harici bir referans dikkate alınırsa çelişki olur. Sonuç itibariyle tasavvurlar; tasavvur olması bakımından çelişki veya çelişkili olmazlar. Sözelimi insanın mahiyeti tasavvur edilirse, zihinde o mahiyete mutabık bir suret canlanır. İşte burada temyiz bu suretin temyizidir. Çünkü, ancak o suretle temyiz gerçekleşir ve insanın mahiyeti kişide inkişaf edebilir. Temyizün iliştiği yer sözü edilen bu mahiyetin kendisidir. Bu temyizün çelişki ihtimali yoktur. Zaten temyizün çelişki olmaz. Tüm bu anlatılanlardan hareket eden Cürçânî'ye göre “insanı bildim” cümlesindeki bilgi; suret değil, sureti zorunlu kılan sıfat olmaktadır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

45 Cizâvî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/197.

46 Cürçânî tasavvurun çelişki ve mutabakatı olmadığına dair bir örnek vermektedir. Diyelim ki kişi uzaktan bir silüet/karaltı/gölge görsün ve bu “at” olsun ama kişinin zihninde de “at” yerine “insan” görüntüsü belirsin. Beliren insan görüntüsü ve o görüntünün idrak edilmesi bir surettir. Bu açıdan suret yanlış değildir, yanlış ihtimali de yoktur. Ancak yanlış aklın verdiği hükümdedir, görüntüde değildir. Dolayısıyla görüntü görüntü olması bakımından görüntüye mutabıktır, ama mutabık olmayan aklın verdiği yargıdır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerh muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

47 İcî ve Cürçânî'ye göre tasavvurun mutabakat ve çelişki olmaz. Çünkü mutabakat ve çelişiklik, terkip ve hüküm/yargı için geçerlidir. Tasavvurda hüküm şaibesi yoksa çelişki ihtimalin anlamı da yoktur. Fakat Teftâzânî “tasavvurların çelişikleri yoktur” ilkesinin elde edildi sürecine ve sonucuna mesafelidir. Ömer Mahir Alper bunu çalışmasının özellikle 91 dipnotunda belirtmiştir. Ömer Mahir Alper, “Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili” Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, ed. Hülya Alper

tasavvurdur. Son tahlilde bilgi tanımının içine şüphe ve vehim girmiştir. Hâlbuki şüphe etmek veya vehmetmek, bilmek demek değildir.⁴⁸ Öyleyse Hatibzâde'ye göre bilgi tanımına tasavvurların dâhil edilmiş gerekçesi yanlıştır.

Yedi: Hatibzâde altıncı maddede çelişği olmadığı gerekçesi ile “şüphe”nin bilgi tanımına girmesi gerektiğini vurgulamıştı. Şüphe bir tasavvur türü idi. Hatibzâde'ye göre tüm tasavvurları kapsadığı iddia edilen bilgi tanımının şüpheyi dışarıda bırakması anlamsızdı. Nitekim bilgiyi “akıldaki form” olarak tanımlayan felsefe sistemi için şüphenin bilgi tanımına girmesinde bir sorun görülmemişti. Bu nedenle her tasavvuru kapsadığı ileri sürülen bilgi tanımı şüpheyi dışarıda bırakamaz idi. Hatırlanacağı üzere tasavvurların bilgi tanımına giriş gerekçesi onların tamamının çelişiklerinin olmamasına bağlanmıştı. Bu gerekçe Hatibzâde açısından, çelişği olmayan şüphenin veya vehmin, bir tasavvur türü olması bakımından tanım dışına atılmamasını gerektirmektedir.⁴⁹

Sekiz: “Âlem hâdistir” önermesinden elde edilen bilginin elde edilmiş sürecine yakından bakıldığında burada bir, “konu ve yüklem” ilişkin tasavvur, iki, konu ve yüklem iribatını tesis eden nispetin ispatı/olumlanması vardır. Hatibzâde buradaki ispatın bilgi sayılmamasını eleştirmektedir. Çünkü ispat/olumlama bilgi değilse bu, bilginintasavvurlarla sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Ancak bu tasavvurların tasdiklerden hakiki olarak başka olduğu gerçeğine aykırı bir sonuçtur.⁵⁰ Bilindiği üzere tasavvur tek başına tasdiki/ispatı zorunlu kılmamaktadır.

Hatibzâde için bilgi tanımında yer alan çelişkinin olmaması gereken yerin belirlenmesi de bir sorundur. Buna göre çelişki; temyiz, sıfat ve taalluk olmak üzere üç bakımdan dikkate alınabilir. Cürcânî'nin belirlemesine göre çelişkinin sıfat ve taallukta olması yanlıştır, çelişkinin olmaması gereken yer temyiz çelişkiye ihtimali olmamasıdır.⁵¹ Hatibzâde burada Cürcânî'nin “bilgi temyizdir, çelişki temyizde olmamalıdır” tespitine katılmaz. Çünkü temyiz kendisi sayılan bilginin anlamı inkişaf ve izah olacaktır. Bilgi; izah ve inkişaf olduğunda ise çelişkinin ispat ve ne; yden öte yani inkişaf ve çelişğinden öte bir şey olması gerekir. Hatibzâde bu sorunu aşmak için çelişkinin yerini sıfata kaydırılmasını teklif eder. Fakat bilgi tanımının açık dizilimi ve anlamı bunu desteklememektedir, ayrıca çelişkinin sıfata götürülmesi bilginin içine şüphe ve vehmi alacaktır, zira o ikisinin de çelişikleri yoktur. Hatibzâde son seçenek olarak çelişkinin yerinitaalluk olarak önerir. İdrak edene kıyasla bilgi ile bilinen arası taallukun çelişme ihtimali yoktur.⁵²

Dokuz: Hatibzâde bilginin değişime kapalı olduğunu gösteren gerekçeleri irdelemiştir. Cürcânî'ye göre bir bilgi kesinlik taşıdığı için şimdi değişmez, kanıt dayandığı için gelecekte değişmez, mutabık olduğu için de *nefsü'l-emr*'de değişmez.⁵³ Burada bilginin değişmemesi, tersinin doğru olmasını geçersiz kılmak içindir. Hatibzâde değişmemeyi kesinliğe veya kanıt (*mücib*) bağlamayı yanlış bulmaktadır. Çünkü bilmediğini bilmeyen (*cehl-i mürekkep*) bir kişinin bilgisi içinde bulunduğu durum sırasında kesinlik taşır ve değişime kapalıdır. Ayrıca bilgiyi zorunlu kılan kanıtın değeri de gelecekteki bilginin değişmeyeceğini garanti etmez. Zira kanıtın unutulma riski her daim olasıdır. Bilindiği üzere burhandan elde edilen her kesin bilgi gelecekteki bilgiyi elde etmek için yeter sebep değildir. Kanıt tek başına bilgi için yeter sebep olsa idi, kesin bilgilerin unutulması mümkün olmazdı. Teslim edileceği üzere insanın her türlü bilgisini

(İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 285. Teftâzânî'ye göre tasdik mutabakatla eşitlenmesi vehimdir. Mutabakat gibi bir kavramın kişide hâsıl olması onun mutlaka vakıada tahakkuk etmesini gerektirmez. Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-makāsıd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1/61. Ziya Erdiç Teftâzânî'de mutabakatın, öznel ve nesnel olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Ziya Erdiç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 88. Teftâzânî “tasavvurun çelişği yoktur” ilkesine bu ayırım neden ile katılmamış gözükmektedir. Zira öznel mutabakat kavramının zihindeki örtüşmesi, nesnel mutabakat ise kavramın haric/vakia ile örtüşmesidir. Dolayısıyla kavramın zihin bakımından bir çelişğinden bahsetmek mümkündür. Müteahhir kelâm-felsefe ve mantık müktesebatı dikkate alınarak mesele ileri araştırmalara muhtaç olduğu söylenmelidir.

48 Hatibzâde, *Risâle fî ta'rifü'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

49 Hatibzâde, *Risâle fî ta'rifü'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

50 Teftâzânî, *Şerhu'l-makāsıd*, 1/59.

51 Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

52 Hatibzâde, *Risâle fî ta'rifü'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^b.

53 Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/190.

unutması olağandır. Sözelimi duyu organımız aracılığıyla bir nesnenin varlığına hükmedilir, ama bir süre sonra o şey ve aracı unutulabilir. Duyu organı tekrar sağlığına kavuşur, nesne ile irtibat kurulur, sonunda verilmiş olan hüküm tekrar verilebilir.⁵⁴

On: Hatibzâde, Cürçânî'nin *Şerhu'l-mevâkif* (i), *Hâşiye-i şerhi'l-Adud* (ii) ve *Hâşiye-i şerhi't-Tecrid* (iii) üç eserini karşılaştırarak aralarındaki ince farklılıkları tespit etmiştir. İlk kitap bilgi tanımının diğer tanımlardaki kusurlardan uzak olduğunu belirtmiş ve şüphenin tanım dışında kaldığını vurgulamıştır. İkinci kitap şüpheyi tasavvur içine almıştır. Üçüncü kitap ise şüphenin tasavvurdan öte başka bir şey olduğunu ima etmiştir. Bilindiği üzere şüphe tasavvur ise bilgi sayılmalıdır, oysa Cürçânî şüpheyi bilgi tanımının dışına çıkarmıştır. Hatibzâde, ikinci (ii) kitaptaki ibarenin sorun çıkarmayacağını söylemiştir. Çünkü şüpheden elde edilen suretin tasavvur sayılması, şüphenin kendisini bilgi kılmamaktadır. Hatibzâde'ye göre ilk (i) kitaptaki açıklama ekol ve tanım sahiplerinde değil, Cürçânî'nin tek kaldığı bir yorumudur. Zira tanımdaki "zorunlu kılar" ibaresini ekolün iç tutarlılığını korumak adına Cürçânî; "âdeten" zorunlu kılar, diyerek kendince kayıt altına almıştır. Fakat bu hamle Hatibzâde'ye göre şüphenin tanım dışına çıkarılması için yeterli olmamıştır.⁵⁵

3. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye Tenkitleri

Bir: Hüsâm Çelebi Hatibzâde'nin her yönden haksız olduğunu söylemez. Çelebi'ye göre duyumsananlara ilişkin tasavvurların bilgi sayılması için sözü edilen nesnenin göz önünde bulunma (*rüyet*) ve bulunmama (*gaybet*) gibi iki durumu ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Nesnenin göz önünde bulunduğu durum ihsas iken, nesnenin kendisi gözden kaybolduğunda onun suretini zihinde canlandırmak bilgidir. Bilindiği üzere sözü edilen bilginin tanımını yapanlara göre hârici varlıktaki tikeli idrak bilgi değil, ihsastır. Dolayısıyla kendisi ile birebir karşılaşılmamış nesnenin idraki anlamdaki ihsasın bilgi dışında kalmasında bir sorun yoktur. İhsasın ikiye ayrıldığını dikkate almadığı için Hatibzâde'nin itirazı yanlıştır. Çünkü ihsas iki türdür. Rüyet halindeki ihsas ile gaybet halindeki ihsas birbirinden farklıdır. İlki nesnenin kişi tarafından doğrudan idrak edilerek ihsas halini ifade ederken, nesnenin huzurdan kalkmasının ardından nesnenin ihsas edilmesi, yeni bir idrake dönüştüğü için bilgiyi ifade etmektedir.⁵⁶

Klasik İslam felsefesine göre tikeller duyu organları aracılığıyla duyumsanır, tümeller ise akledilir.⁵⁷ Akıl ve duyular birbiri yerine ikame edilmeyecek işlev alanına sahiptir. Akıl tümelleri, duyular tikelleri idrak etmektedir. Akıl, duyu aracılığı olmaksızın tikelleri bilmemektedir.⁵⁸ Hüsâm Çelebi'nin ifadesine göre kişinin nesne ile ilişkisi üç türlü gerçekleşmektedir. Nesne ile birebir karşılaşma olmaksızın gözlemden önceki (i) rüyet öncesi hali, karşılaşma sırasındaki (ii) muayene hali, bir de karşılaşmadan sonraki nesnenin bulunmadığı (iii) gaybet halidir. Birinci durumda akıl, nesnenin kendisi ile karşılaşmadan önce nesneyi tümel açıdan bilir. Tümel açıdan bilmek, anlamları bilmektir ve tanım bunu kapsamaktadır. İkinci durumda akıl, nesne ile karşılaşma sırasında iken bu ihsas halidir ve bilgi değildir. Tanımın bu anlamdaki ihsası kapsamına gerek yoktur. Üçüncü durumda akıl, her ne kadar nesneyi tikel açıdan idrak ediyor desek bu idrak türü bir bilgidir ve tanım bunu da kapsamaktadır. Nitekim üçüncü aşamadaki tikelin durumu hârici varlık kabilinden değildir, tam da düşünen bireyde bulunan muhayyel anlam kabilinden bir varlık türüdür. Dolayısıyla ihsasın bilgi olmasına karşı çıkan ekole göre tasavvur edilen, duyumsanan mahsusun bilgi olması bu anlamdadır. İhsas, harici varlıkla ilgili, mahsus ise anlamlarla ilgilidir. Öyleyse bilgi tanımında geçen ayırt etmenin, hariçtektikellerin ihsasını kapsamamasında sorun yoktur. Hariçteki tikeller, onlarla muayeneden önce ve sonra bir şekilde zihne aktarıldığında bilgiye dönüşmektedir. Tanımın bu kadarını kapsamaması yeterlidir. Sonuç itibarıyla Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kapsam itirazı, sözü edilen üçlü aşamayı dikkate almadığı için geçersizdir.⁵⁹

54 Hatibzâde, *Risâle fî ta'rif-i'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

55 Hatibzâde, *Risâle fî ta'rif-i'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

56 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^a.

57 Teftâzânî her ne kadar duyu organları aracılığı ile de olsa tikelleri idrak edenin nefis olduğunu ; lozofların aksine iddia etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2/476.

58 Akledilen (*makul*) suretler tümel, duyumsanan (*mahsus*) suretler tikeldir. Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/545.

59 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^b.

İki: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde temyizi sağlayan "aracısız gerçekleşme"yi yanlış anlamlandırmıştır. Bilgi veren iki tür aracısız gerçekleşme vardır. Sözü edilenlerin tasavvuru zorunlu kılması tamamen aracısız (*icâb bi'z-zât*) değil, kısmen (*icâbü'l-evvelî*) aracısızdır. Bilginin; tasdik bakımından ayıklama (*ikâ'*) ve soyutlama (*intizâ'*), tasavvur bakımından suret olması kısmen aracısız gerçekleşenler arasındadır. Dolayısıyla doğru düşünce, aklın yönelimi vb. işlemlerin her biri aslında tamamen aracısız gerçekleşerek bilgi anlamında suret, ika vermezler. Netice itibarıyla Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin tanım için ileri sürdüğü işlem sorunu yoktur.⁶⁰ Çünkü bilginin sıfatı zorunlu kılması ile doğru düşüncenin bilgiyi zorunlu kılması birbirinden farklıdır.

Üç: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin zihni varlık ile formun husulünü ayrılmaz kılması yanlıştır. Çünkü Çelebi'nin bildirimine bağlı kalınarak söylenirse, müteahhir kelâmcılar zihni varlık görüşünü kabul etmedikleri halde formun husulünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla iki görüş birbirinden ayrılmaz bir yapıda değildir.⁶¹ Nitekim Çelebi'nin tespitine göre suretin husulünü doğrulayanlardan kimileri, mahiyetin kendisinin nefste bulunmadığını bildirmiştir. Nefste bulunan mahiyetlerin kendisi değil, belki suretleri, gölgeleri ve similasyonlarıdır. Bunlar da mahiyetin kendisi değildir. Açıklanan anlamda suretin zihinde elde edilmesini kabul edenin, yorumlanarak tadil edilmesi dışındaki zihni varlık karamını olduğu haliyle benimsemesine gerek yoktur. Hüsâm Çelebi, husul ile zihni varlık arası irtibatın anlatılan anlamda kurulmasını Cürçânî'nin yorumlarına borçlu olduğunu söylemiştir.⁶²

Bilgi tanımı çerçevesinde, Hatibzâde'nin ilâhî ilmi kapsamadığına yönelik eleştirisi Çelebi tarafından teslim edilmiştir. Buna göre gerçekten yapılan tanım ilâhî ilmi içine almamaktadır ve bu tanım için bir sorundur. Fakat Çelebi'nin Hatibzâde'ye katılmadığı husus onun teselsül ile ilgili ifadesidir. Çünkü yanlışlığı hakkında uzlaşa sağlanan teselsül, hârici varlık bulanlar arası teselsüldür. Yoksa izafet/nispet ve taalluklardaki teselsül yanlış değildir. Hatibzâde'nin bilgiyi surete bağlayarak ilâhî ilimde teselsül olur, kanaati yanlıştır. Çünkü bilginin izafet olması dikkate alınırca ilâhî ilimdeki soyut/itibarî teselsülün, realitede karşı çıkılan somut/hakiki teselsülden farklı olduğu anlaşılacaktır.

Dört: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde *temyiz* kelimesinin türetim yapısına dikkat etmediği için kelimenin hakiki-mecazi anlamlarını birbirine karıştırmıştır. Temyiz kelimesi nesne olarak geçişli (*tefil/temyîz*) veya nesne almadığı için geçişsiz (*tefa'ul/temeyyüz*) bir biçimde kullanılabilir. Buna göre bilgi tanımında zikredilen "temyiz" nesne olarak geçişli bir formda kullanılmıştır.⁶³ Dolayısıyla Çelebi'ye göre temyiz geçişli formda kullanıldığı için ilk ve hakiki anlamı; "kendisi ile inkişaf olunan" demek olmalıdır.⁶⁴

Beş: Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin potansiyellik barındırdığı için ilâhî ilme yakıştırmadığı "âdet" ;krinde bir sakınca görmemektedir. Çünkü Çelebi'ye göre âdet; olabilir (*imkân*) ve oldu-oluyor (*vukû*) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İmkân düzeyinde âdetin potansiyellik barındırması bil;il potansiyelin vaki olduğunu göstermemektedir. Eksiklik olarak görülen potansiyelin vukua gelmeden salt imkân düzeyinde kalması Çelebi'ye göre bir eksiklik sayılmamalıdır. Âdeten bağlılık eksikliğin imkânını gösterse bile vaki olduğunu göstermez. Dolayısıyla nesnelere arası bağı temin eden zorunluluk (*icâb*) ifadesinin "âdet" ile kayıt altına alınması Tanrı'da bir eksikliğin vaki olduğunu göstermemektedir. Çelebi âdet ;krinin, Tanrı'nın zatı ile değil, ilim sıfatı ile ilgili olduğunu düşünmektedir.⁶⁵ Tüm bu açıklamalara binaen bilgi, inkişafı hakiki olarak değil, âdeten zorunlu kılmaktadır.

Altı: Hüsâm Çelebi için Hatibzâde'nin "çelişki" yorumu ve kurduğu bağlantı bir tür zorlamadır. Ayrıca Hatibzâde'nin şüphe (*şek*) hakkında söylediği de doğru değildir. Çünkü Çelebi'ye göre şüphenin çelişkiği vardır. Bilindiği üzere şüphe; yargıdaki bağıntıyı (*nispet*) idrakle birlikte bu idrakin, ispat ve nefye ilişmesinin eşit seviyede kalmasıdır. Diğer deyimle anılan seviyenin birini diğerine tercih ettirecek bir sebebin bulunmamasıdır.

60 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 49^b.

61 Cürçânî'ye göre bilginin tanımı ile zihni varlık irtibatı ayrılmaz değildir. Kaş, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı", 55.

62 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 50^a.

63 Tanımda geçen temyiz kelimesi kavram bakımından suretin kendisi değil, çelişkiği olmayan kavram bakımından suretten elde edilen inkişaf, yargı bakımından ise olumlu ve olumsuz olabilen inkişaf anlamındadır. Hasan Çelebi'de temyiz'in inkişafın kendisi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Muhammed Şah Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhu'l- Mevâkıf içinde)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 1/92.

64 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 50^a.

65 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 51^a.

Görüldüğü üzere her bir taraf için, diğer taraf çelişik olmaktadır. Kişi hangi tarafa meylederse öte taraf onun çelişigi olacaktır. Çelebi burada, yargıdaki bağıntıyı idrak için iki ayrı durumun söz konusu olduğunu bildirmiştir. Birinci durumdaki şüphe eden için ispat ve nefye ilişmek eşittir, ikinci durumdaki için ispat ve nefye ilişmek olmaksızın idrakin kendisinin bulunmasıdır. İlk durum sırf şüphedir, bunun çelişigi vardır ve bilgi tanımı içinde yer almaz. İkinci durumdaki şüphenin çelişigi yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içinde yer alır. Dolayısıyla Çelebi'ye göre şüphenin bu iki ayrı durumu dikkate alındığı için kimi zaman tasavvurların içinde, kimi zaman da dışında sayılmıştır. Sözgelimi birinci durumu dikkate alan için şüphe, bir tasavvur olacaktır. Fakat buradaki tasavvur mutlak ilmin kısmı olan tasavvurdur, yoksa tanımı yapılan (*muhtar*) bilginin kısmı değildir. Binaenaleyh iki ayrı durum göz önüne alınmadan yapılan eleştiri doğru değildir. Öte yandan Çelebi, Hatibzâde'nin "vehim ve şüphenin kendisine ilişkin idrak" cümlesini içeriksiz ve anlamsız bulmaktadır.⁶⁶

Yedi: Hüsâm Çelebi altıncı maddede şüpheyi çelişigi olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayırmış ve böylece Hatibzâde tanım eleştirisine karşılık vermişti. İdrakin bir türü olan şüphenin çelişigi yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içine girmektedir. Ancak olumlu (*ispat*) ve olumsuz (*nefy*) tarafa eşit duran şüphenin çelişigi olacaktır ve bu yönüyle şüphe tanım dışında kalmaktadır. Çelebi bu maddede şüphe ile ilgili ince ayırımı hatırlatmakta ve üzerine düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre olumlu ve olumsuz taraflara eşit derecede iliştiği halde izanın gerçekleşmediği idrakin içinde şüphe yoktur. Evet, şüphe bu idrake bir yönden bağlı olmakla birlikte diğer yönden onun dışındadır. Şüpheyi idrakin kendisi olarak bakıldığında çelişigi olmayan tasavvur kapsamındadır. İdrak olması bakımından şüphe bilgi tanımının içindedir.

Çelebi özelleştirilmiş bilgi anlayışına sahip kelâm ile genelleştirilmiş anlayıştaki felsefe sisteminin farkına değinmiştir.⁶⁷ Kelâm için bilgi kısıtlanmış, daraltılmış ve preslenmiş özel bir sıfat iken, felsefe için bilgi kuşatıcı, geniş ve kapsamlıdır. Kelâm terminolojisi bilgiyi "kesinlik" seviyesine tahsis etmiş, kesin olmayan bir şeyi bilgi saymamıştır.⁶⁸ Felsefede bilgi "bir suretin akılda husulü" olduğu için tanım zan, cehil, taklit ve hatta şüphe ve vehmi içine almaktadır. Bu tanımda önemli olan formun zihne alınmasıdır, kesinlik dikkate alınmamaktadır. Kelâm için bilgi tanımının bu sayılanları içermesi eksiktir ve bilginin dil, din ve gelenekteki kullanımına aykırıdır. Bilginin; "çelişigine ihtimali olmayarak temyizi zorunlu kılan bir sıfat" tanımı sözü edilen kusurlardan uzak olduğu için takdire şayan bulunmuştur.

Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin kelâm ve felsefe ekolünün bilgi tanımı arasında kurduğu bağlantıyı tuhaf bulmuştur. Bu çerçevede Hatibzâde felsefenin bilgi tanımında sorun çıkarmayan şüphe ve vehmin, kusursuz olduğu iddia edilen tanımda neden sorun olarak görüldüğünü sormuştur. Çelebi kelâmın bilgi tanımında gözettiği "kusursuzluk ve kesinlik" hedeğinin, felsefedeki kapsayıcı bilgi tanımı gerekçe gösterilerek Hatibzâde tarafından göz ardı edildiğini söylemiştir.⁶⁹

Sekiz: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kurduğu bağlantılar yanlış ve böylece ileri sürdüğü değerlendirmeler kusurludur. Mesela ispatın bilgi sayılmaması, bilgilerin tasavvurlarla kısıtlanmasını ve sınırlandırılmasını gerektirmez. Çünkü bilginin içinde ispatı/olumlamayı zorunlu kılan bir unsur vardır. Bu husus dikkate alındığında "âlem hâdistir" önermesinin tasavvur düzeyinde kalmayarak, yapısı gereği yargıyı zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır.

Çelebi, çelişkinin yeri ile ilgili Cürçânî'nin tespitlerini doğrularak, Hatibzâde'nin yorumlarına katılmadığını bildirmiştir.⁷⁰ Çelebi altıncı maddede şüphenin; olumlu ve olumsuzla ilişmedeki eşitlik bakımından çelişkiye ihtimali olacağını, ancak idrak bakımından çelişkinin olmayacağını izah ettiğini hatırlatmıştır. Buna göre pekâlâ şüphenin çelişigi olabilir. Çelebi'ye göre şüphe dolayımındaki sorun çözüldüğünde Hatibzâde'nin çelişki yerini temyizden alarak sıfat veya taalluka kaydırma tekliflerinin zaten bir anlamı kalmayacaktır.

66 Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 51^b.

67 Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 52^b.

68 Hasan b. Muhammed Attâr (öl. 1250/1834), *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîbi'l-mantık ve kelâm* (Kahire: Matbaat-i bâbi'l-Halebî, 1355), 59.

69 Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 52^b.

70 Hüsâm Çelebi, *Hâşiyeye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 53^b.

Ayrıca Hatibzâde'ye göre tasavvurun çelişigi olmadığı için, çelişkinin yerini temyiz olarak belirlemek de yanlıştır.⁷¹ Çünkü bilgi; tasavvur, tasavvur da temyiz ise o zaman bilginin temyizi gerektiren bir sıfat olması yanlıştır olacaktır. Benzer bir durum bilginin tasdik olarak alınmasında da kendini gösterecektir. Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin bilgiyi tasavvur ve temyiz ile eşitleyerek yaptığı eleştirisi kusurludur. Çünkü bilgi tanımı etrafında yazılan ibareler, sureti temyiz etmenin çelişigi yoktur, denilerek yorumlanırsa sorun ortadan kalkacak ve tasavvurun temyiz ile özdeş kılınması yanlıştır.⁷²

Dokuz: Hüsâm Çelebi literatürde “zorunlu kılan”ın (*delillmûcib*) mutlak vemukayyet olmak üzere iki anlamda kullanıldığını söylemiştir. Ona göre Hatibzâde'nin yanlışı bu iki kullanım farkına dikkat etmemiş olmasıdır.⁷³ Evet, zorunlu kılanın mutlak anlamda alınması, bilmediğini bilmeyenin bilgisini içine almaktadır. Ama mukayyet anlamdaki zorunlu kılanın içine onun bilgisi girmemektedir. Bilgi tanımındaki zorunlu kılan, mukayyet anlamda kullanılmıştır. Bilgiyi zorunlu kılan; sağlıklı duyu, bedahet, âdet ve burhan olabilir.⁷⁴ Dolayısıyla bilmediğini bilmeyenin zorunlu kılanına bir yönden dayanıp, diğer yönden dayanmaması bununla açıklanabilir. Buradan yola çıkarak zorunlu kılan sebep devam ettiği sürece bilgi şimdi değişmez ve çelişigine ihtimali olmaz. Bilginin değişmemesi onu zorunlu kılan sebebe bağlıdır. Yine bilginin gelecekte çelişigine ihtimal olmaması onu zorunlu kılanın hatırlanmasına bağlıdır. Kişi zorunlu kılan sebebi hatırladığı müddetçe gelecekteki bilgi değişmeyecek devam edecektir. Zorunlu kılan sebebin ortadan kalkması ve müstakbelde unutmanın gerçekleşmesi ile bilginin kesinliği kaybolabilir. Amabu kayboluş bilginin güvenilirliğine zarar vermez. Gelecekte zorunlu kılan sebep hatırlansa ve kesin, değişmez bilgi elde edilmeyecek olsa işte geri gelmeyişi bilgiye güvenisarsacaktır. Dahası bilgiyi zorunlu kılan yakın sebep hatırlanır (geometri problemleri) ve uzak sebep (geometri ilkeleri) göz ardı edilse bile şu hal, bilginin kesinliğini zedelemeyecektir.⁷⁵

Bilmediğini bilmeyen kişinin bilgisini zorunlu kılan husus vardır ve bu husus sayesinde kişi hâlihazırda bilgisinden emindir. Burada sorun bilgiyi zorunlu kılan hususun yanlışı olmasıdır. Nihai aşamada kişi ileride bu yanlışı hususun realite ile örtüşmediğini anladığı anda bilgisi çelişigine doğru değişecektir.

On: Hüsâm Çelebi yedinci maddede “şüphe” ile ilgili açıklamalarını tekrar hatırlatarak, bu açıklamalar sayesinde sayılan üç kitap arasındaki farkın çözümlenebileceğini söylemiştir. Ayrıca Cürçânî'nin üçüncü (iii) kitaptaki “sanki” ifadesi, şüphenin tasavvur olduğu hakkında tereddütü değil, kesinliği belirtmek içindir.⁷⁶ Cürçânî'nin sözü edilen (iii) kitabındaki açıklamalarına bakılırsa şüphe ve vehimde hüküm/yargı olmadığı için tasavvur kapsamındadır. Zira yargı; en az yüzde ellinin üstünde olan bir önerme için geçerlidir. Şüphe yüzde elli sınırının tam ortasında kaldığı için, şüphenin içinde yargının bulunmadığı söylenmelidir. Vehim ise yüzde ellinin altına düştüğü için zaten, onun şüpheye oranla yargıdan oldukça uzaklaştığı daha açıktır.⁷⁷ Öte yandan Cürçânî tarafından tanımın mezhebe tatbik edilmesi onun tek kaldığı bir görüş değildir. Çelebi için ekolün genel duyarlılıklarına göre bilgi tanımına getirilen birtakım kayıtlar, Cürçânî'nin kendi görüşünü değil, ekolün görüşünü yansıtır.⁷⁸

Sonuç

Kelâm tarihini dönemlendirirken Osmanlı ulemasının üretimde bulunduğu, kabaca 14. yüzyıldan başlayan 19. yüzyıla kadar devam eden zaman aralığı bakımından o geniş evreye “Cem ve tahkik devri” denilmektedir. “Cem ve tahkik” adlandırması dönem içinde yazılan eserlerin içerikleri ayrıntılı araştırmalara konu edilmeksizin verilmiştir. Genel olarak İslâm düşünce tarihi ve özel olarak kelâm ilmi açısından bu çağ bir duraklama ve gerileme evresi olarak nitelendirilmiştir. Duraklamanın ve gerilemenin muhtevası

71 Aynen Teftâzânî'ye göre çelişkiye ihtimali olmayan yerin temyiz olarak belirlenmesinin pek anlamı yoktur. Ona göre çelişkinin olmaması gereken yer, temyiz taalluku olmalıdır. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/58.

72 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde* (Velîyüddin, 3244), 53^b.

73 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde* (Velîyüddin, 3244), 54^a.

74 Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

75 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde* (Velîyüddin, 3244), 54^b.

76 Seyyid Şerif Cürçânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdî'l-akâid* (*Hâşiye-i Tecrîd içinde*), thk. Altaş Eşref (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 2/26.

77 Cürçânî, *Hâşiye-i Tecrîd*, 2/27.

78 Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde* (Velîyüddin, 3244), 55^a.

kendinden önceki eserlerin birebir tekrar edilmesi ve yeni bir şeyin getirilmemesi olarak açıklanmıştır.

Osmanlı düşünce tarihine tekabül eden zaman aralığında bir yazım tarzı olarak şerh-hâşîye veya müstakil risâle yazmak bir gelenek haline gelmiştir. Her ne kadar bir yazım türü olarak şerh ve hâşiyelerin sadece metni anlaşılır kılmak için yazıldığı ileri sürülmüş olsa da bu yargılar çok kısıtlı verilerden hareketle verilmiş ve aslında her bir yazıdaki hedeğin farklı olabileceği gözden kaçırılmıştır. Osmanlı düşünce dünyasını genişliği ve derinliği bakımından bir derya olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Bu makalede deryadan bir katre mesabesindeki Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin sadece bir bilgi tanımı etrafındaki karşılıklı eleştirilerine yer verilmiştir. Bu iki yazının içeriğine bakıldığında şerh-hâşîye-risâle yazımının tekrarlardan ibaret olmadığı görülecektir. İkirisâle karşılıklı mütalaa ve müzareke edildiğinde karşılıklı şikâhlerin çarpıştırıldığı ve yarıştırdığı anlaşılmıştır. Risâleler dikkatlice incelendiğinde, Osmanlı ulemasının kendi sorularını soran ve yanıtlamaya çalışan eleştirel düşünceye sahip olduklarına kanaat getirilmiştir.

Osmanlı düşünce kültürü kendi iç sorunlarını, yine iç ve dış muhasebe yöntemiyle yeniden revize etmeyi başarmış gözükmektedir. Paradigmaya yöneltilebilir sorunlar gözden geçirilmiş ve aksaklıklar sorgulama yolu ile giderilmeye çalışılmıştır. Açık söylemek gerekirse öz eleştiriden yoksun bir Osmanlı dünyası olmadığına dair küçük bir örneği, Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin bilgi tanımı ile ilgili risâleleri oluşturmaktadır. Elbette bu çok genellemeci bir yaklaşımdır, ayrıntıları açığa çıkarmak için farklı disiplinlere ait malzemenin üzerine derinlikli araştırmaların yürütülmesi gerekmektedir. Makalede incelemesi yapılan bilgi tanımı üzerine yazılan risâleler bu bağlamda temsil gücü yüksek büyük bir birikimden damıtılarak elde edilmiş yalnızca mütevazı bir örnekten ibarettir.

Hatibzâde üzerine yapılan akademik araştırmalar, onun bilhassa ahlâkî değerlerin kaynağı (*hüsün-kubuh*) ve insan şikâhleri gibi hem birbirleri hem de Tanrı ve tarih tasavvuru ile yakından irtibatlı kelâmî-felsefî problem çerçevesinde Eş'arî çizgide yer aldığını belirtmektedirler. Fakat bu husus, Hatibzâde'nin Eş'arî düşünceyi bütünüyle kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim anılan kelâmî meseleler etrafında Hatibzâde'nin Eş'arî pozisyona yakın durması Eş'arîlerce benimsenen ve sorunsuz sayılan bilgi tanımını eleştirmesine mani olmamıştır. Hâlbukî müteahhir Eş'arî kelimacılar, sözü edilen bilgi tanımını mantık ilminin tanım kuralları açısından kusursuz bulmuşlardı. Öyleyse Hatibzâde'nin tümüyle Eş'arî sayılması pek mümkün gözükmemektedir. Fatih Sultan Mehmet dönemi ulemalarından sayılan Hatibzâde'de ve en azından devamında yetişen Hüsâm Çelebi örneğindeki ulema proşesinde bilinçli bir seçicilik tavrının geliştirilmiş olduğu, herhangi bir kelâmî veya felsefî ekole tümüyle yaslanılmadığı söylenmelidir.

Hatibzâde ile Hüsâm Çelebi arasında bilginin tanımına dönük gerçekleşen eleştiri yazıları önemli bir noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Buna göre Osmanlı düşüncesi ve bu düşüncenin oluşturucu, geliştirici ve taşıyıcı konumundaki büyük zihin haritası eleştirilerle yeniden tesis ve tahkim edilmiştir. Burada araştırması yapılan sayfa bakımından hacimsiz, ama içerik bakımından derinlikli iki risâle, farklı şikâhlerin öylece bırakılmadığını gösteren birer numune-i misaldir. Osmanlı düşünce dünyası yaklaşık yedi asırlık kurulu İslam düşüncesini tevarüs etmesi bakımından otorite isimlerin kitaplardaki ibarelere kimi zaman bağlı kalarak bir şikâh inşa etme yoluna gitmiştir. Aynı yazarın farklı kitaplarındaki ibare farklılıklarına büyük bir titizlik gösterilmesi bunu göstermektedir. Bu husus, büyük resimdeki orman yerine küçük ağaçlara takılı kalınmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan Hatibzâde'nin bilgi tanımını on açıdan eleştirmesine rağmen yeni bir bilgi tanımı önerisinde bulunmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye karşı eleştirilerine bakıldığında daha çok kavramların katmanlarını ve ayrımlarını dikkat-i nazara vererek tanımın zayıflıklarını gidermeye çalıştığı görülmektedir. Mesela Çelebi'nin saf idrak ve eşitlik durumunda kalmak gibi şüpheye farklı açılardan bakılabileceğine işaret etmesi, yine zorunluluk (*mücib*) kavramının mutlak ve sahih olarak ikiye ayrılmasını göstermesi önemli katkılar olarak görülmelidir.

Son tahlilde herhangi bir tanımın olumlu cümle yapısı ile bitirilmemesi gerçekten bir sorundur. Çünkü bir şeyin ne olmadığını göstermek onun ne olduğunu göstermek için hiçbir zaman yeterli gelmez. Eleştiriler çerçevesinde söylenecek olursa "çelişige ihtimali olmayan" ibaresi bilgi tanımını zor duruma düşürmüş gözükmektedir.

ما يتعلق بتعريف العلم من دفع اعتراضات مولانا خطيب زاده
قال الفاضل المعروف بخطيب زاده في التعريف المختار للعلم بأنه صفة توجب تميزاً
المعاني لا يحتمل النقيض اجماعاً الا قوله ان التعرف غير منعكس لزوجة التصور المتعلق
بالمحسوسات مع انه يسمى علماً في جميع الاستعمالات بعلة علمت زياداً وايضاً لا ينكر من
انكر كون الاصل علماً كون المحسوسات معلومة متصورة فلا يكون ما ذكره مختاراً
بسبب نفس الامر والاجيب ما يقتضيه اعتراف المروف من كون المحسوسات معلومة
اقول ان اراد ان يخرج التصور المتعلق بالمحسوسات حال حضورها كما درار كما عند
مع انه يسمى علماً قلنا ان ذلك لا يشبهه ان ادراك الجبر في العيني على ذلك الوجه ليس
بعلم بل هو احسان عندكم فلا يجوز في خروج ذلك ما ذكره من المثال فانما هو عند
الغيب لا عند الرؤية وان اراد ان يخرج التصور المتعلق بالمحسوسات حال حضورها
فلا يخرج وجه هذا المعنى لان الادراك في تلك الحالة اما ان يتعلق بها قبل رؤيتها او بعد
عند غيبها المادة ففي الاول لا يكون الاعلوجه كلي في يكون المعلوم من قبيل المعاني فادراك
من قبيل المعلوم وفي الثانية وان فرضنا ان علم وجه جزئي لكنه من قبيل المعلوم ايضاً
لان المعلوم لا يكون من قبيل الاعيان الحاصية بل من قبيل المعاني الخبيثة المعلوم
للفرض الناطقة كما هو من جهتهم وكون المحسوسات معلومة متصورة عند من ينكر كون
الاصول علماً انما هو باعتبار المذكور والمعلوم بذلك الاعتبار من المعاني فيكون

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman - Erdinç, Ziya. "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 7-38.
- Alper, Ömer Mahir. "Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*. ed. Hülya Alper. 257-303. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Alper, Ömer Mahir - Apaydın, Yasin. *Molla Lut+ ve Fütûhât'i*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- Apaydın, Yasin. *Meta+ziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Apaydın, Yasin - Orkhan, Musakhanov. *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Attâr, Hasan b. Muhammed. *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîbî'l-mantık ve kelâm*. Kahire: Matbaat-i bâbî'l-Halebî, 1355.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'in en-Nese; Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 3-20.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâtî'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 209-346. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5803745>
- Bozkurt, Mustafa. "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 253-274.
- Cîzâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâkî. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-muntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-muntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkif: Mevâkif Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdî'l-akâid (Hâşiye-i Tecrîd içinde)*. thk. Altaş Eşref. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.
- Erdinç, Ziya. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 257-286. <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.641126>
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 157-194. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.7.2.M0137](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.7.2.M0137)
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd. *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 423-452. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013.
- Hasan Çelebi, Muhammed Şah Fenârî. *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkif (Şerhu'l-Mevâkif içinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Hatibzâde, Muhyiddin Mehmed. *Risâle fî ta'rî+/-'ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 188b-190a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214, 1b-28a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 115a-132b.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye fî mâ yeteallak bi- ta'rî+/-'ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*. 3244, İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 49a-55a.

- Îcî, Adudüddin. *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Kaş, Murat. "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 49-81. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0061](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0061)
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özbakır, Mebrure Hanife. "Hatîbzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kilitbahir* 18 (21 Mart 2021), 81-100. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4625777>
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 39-63.
- Özturan, Mehmet. "Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Risâle ; Taksîmî'l-İlm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 101-138.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyânî Ahvâlî'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 135-156.
- Polat, Murat. "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (ö.926/1520) 'Risâle fi Raksi'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fıkhî Açından Bakış". ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 597-612. Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkent Klişe ve Matbaacılık, 2017.
- Polat, Murat. "Tahkîku risâle fi Raksi'l-Mutasavvıfe li-Hüsâm Çelebî". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 131-170. <https://doi.org/10.26570/isad.513168>
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Risâle fi ta'rî+/-'ilm*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3270, 118a-127a.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Meta+zik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010.

4. EDİTÖR SON KARARI

Editörlük Kararı

Ad Soyad: Abdullah Demir

Rol: Editör

E-posta: abduillahdemir@hotmail.com

Kurum: ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ, KELAM VE İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ ANABİLİM DALI

Karar Tarihi: 21-02-2022

Yazara Not: Sn. Yazar, Çalışmanızın son editör tarafından okunan ve sisteme yüklenen son metnini tashih ettikten sonra 150 kelimelik “Öz” ile 150 kelimelik “Abstract” kısmını, her biri 350-400 kelime olacak şekilde genişleterek Dosyalar sekmesinden sisteme eklemenizi rica ederim. Öz/Abstract genişletileceği için ayrıca Summary ve Özet eklenmesine gerek yoktur. Word içeriğinin şu şekilde olması beklenmektedir: Başlık *Tezden, tebliğden vb. üretilmiş ise Türkçe ve İngilizce Etik Beyan (Bk. İSNAD) Yazar Adı Kurum Bilgisi Türkçe-İngilizce (Bk. İSNAD) ORCID İngilizce Başlık Abstract Keywords Öz Anahtar Kelimeler Metin Ek Kaynakça • Metinlerde yer alan Arapça özel isimler (din, mezhep, şahıs, sûre vb), kitap adları ve kavramların yazımında Encyclopaedia of Islam’ın 3. baskısının kullanımına uyulmalıdır:

<https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3> •

Tercüme metni bir dil uzmanına kontrol ettirmeniz de önem taşımaktadır. •

Kullanılan eserlerin DOI numaraları bulunup kaynakçaya eklenmelidir:

<https://search.crossref.org/references> • Sayı Yayın Tarihi: 20 Mart 2022 • Son

Metin Son Gönderim Tarihi: 28 Şubat 2022 Bilgilerinize sunarım. Abdullah

Demir Eskiye Editörü 0 539 249 77 18

Karar: Kabul Edildi

ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ: BİLGİ TANIMI BAÇLAMINDA HÜSÂM ÇELEBİ'NİN HATİBZÂDE TENKİDİ

Mustafa Bilal Öztürk

Dr. Araş. Gör, Dokuz Eylül Üniversitesi (ROR ID: 00dbd8b73)

İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı

PhD. Research Assistant, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Kalâm

İzmir, Turkey

gocmenbey@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6879-2620

Critique Of The Criticism: Hüsâm Çelebi's Criticism Of Khaṭībẓāde In The Context Of The Definition Of Knowledge

Abstract

Since the early period of Islamic thought, studies on the subject of existence, knowledge and value have been made by theologians. While some theology-philosophy books started with the subject of existence, some of them started with the subject of knowledge. It is known that knowledge is closely related to faith. Due to this close contact, theologians; It has built its own philosophy of knowledge around titles such as the definition, limits, sources and possibilities of knowledge. Rather than discussing faith, which has a predominant subjective aspect, the field of knowledge, which is a more objective field, has been highlighted. Thanks to the transfer of faith to knowledge, people were able to conduct their discussions on rational grounds. It is foreseen that the issue will be inconclusive when faith is discussed alone. Every person is free to believe anything, regardless of right or wrong. But the same freedom does not exist in the field of knowledge. Information or knowledge has an objective and controllable structure. Anyone who is trying to convey his or her belief to others should definitely explain his belief on a rational basis. Belief should be brought closer to knowledge in order to spread the sharing of faith. Belief cannot be controlled, but knowledge cannot be ruled out. The close relationship of knowledge with belief should not be overlooked. According to theologians, faith and belief consist of affirmation. So what is knowledge, what does it mean to know? Is knowing the same as believing? Is the person who says he knows something different from the person who says he believes something? All these questions seem to necessitate the definition of knowledge as well as belief. The definition of knowledge changes according to schools and thinkers in Islamic thought. There is a section that claims that absolute knowledge cannot be defined by considering it a priori. However, according to the great majority, knowledge is theoretical and therefore its definition can be made. In the history of kalam, many definitions of knowledge have been made and criticized. In the article, the definition of knowledge as "an adjective that obliges to differentiate" will be investigated. According to this definition, another important feature of knowledge is that differentiation is not likely to contradict. In the final analysis, the category of knowledge is an adjective. Through the agency of this adjective, the subject knows. Knowledge is a separation activity. For something known to be knowledge, it must be certain and not otherwise likely. An imprecise understanding is not considered knowledge according to theologians. This kind of knowledge definition, which was presented perfectly in the theological books of the late period, was criticized by Khaṭībẓāde (d. 901/1496) from ten aspects. Hüsâm Çelebi (d. 926/1520), on the other hand, found all ten criticisms of Khaṭībẓāde weak in different aspects. Çelebi found all ten criticisms of Khaṭībẓāde weak in different aspects. In the article, first Khaṭībẓāde's criticisms will be explained in order, then Çelebi's counter-criticisms will be examined and strengths and weaknesses in the statements of the parties will be pointed out.

Keywords: Kalām, Hüsām Çelebi, Khaṭībzāde, *Risāla fī ta’rīf al-’ilm*, Knowledge.

Öz

İslam düşüncesinin erken döneminden itibaren kelâmcılar tarafından varlık, bilgi ve değer konusu hakkında çalışmalar yapılmıştır. Kimi kelâm-felsefe kitapları varlık konusu ile başlarken, kimileri de bilgi konusu ile başlatılmıştır. Bilginin iman ile yakın ilgisi bilinmektedir. Bu yakın irtibattan dolayı kelâmcılar; bilginin tanımı, sınırları, kaynakları, imkânı gibi başlıklar etrafında kendilerine özgü bilgi felsefesi inşa etmiştir. Öznel yönü ağır basan iman tartışma konusu yapmak yerine daha nesnel bir alan olan bilgi alanı öne çıkarılmıştır. İmanın bilgiye aktarımı sayesinde insanlar rasyonel zeminde tartışmalarını yürütebilmiştir. İman tek başına tartışıldığında meselenin sonuçsuz kalacağı öngörülmüştür. Her insan doğru veya yanlış gözetmeksizin her şeye inanmakta özgürdür. Fakat aynı özgürlük bilgi alanında yoktur. Bilginin nesnel ve denetlenebilir bir yapısı vardır. İncancı başkalarına aktarmak gayretinde olan birinin mutlaka incancı rasyonel zeminde açıklaması gerekmektedir. İncancı paylaşımını yaygınlaştırmak için imanın bilgiye yaklaştırılması gerekmektedir. İncancı denetlemek olası değildir, ama bilgi denetimden çıkarılamaz. Bilginin inançla olan yakın ilgisi gözden kaçırılmamalıdır. Kelâmcılara göre inanç veya iman tasdikten ibarettir. Öyleyse bilgi nedir, bilmek ne demektir? Bilmek ile inanmak aynı mıdır? Bir şeyi bildiğini söyleyen kişi, bir şeye inandığını söyleyen kişiden farklı mıdır? Tüm bu sorular inanç kadar bilginin de tanımını yapmayı zorunlu kılmış gözükmektedir. İslam düşüncesinde ekollere ve düşünörlere göre bilginin tanımı değişmektedir. Mutlak bilgiyi bedihi sayarak tanımlanmayacağı iddiasında olan bir kesim vardır. Ancak kahir ekseriyete göre bilgi nazarîdir ve bu nedenle tanımı yapılabilir. Kelâm tarihinde farklı bilgi tanımları yapılmış ve eleştirilmiştir. Makalede bilginin “temyizi zorunlu kılan bir sıfat” şeklinde yapılan tanımı araştırılacaktır. Bu tanıma göre bilginin diğer önemli özelliği, temyizin çelişğe ihtimali olmamasıdır. Nihai tahlilde bilginin kategorisi bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde özne bilmektedir. Bilgi bir ayırıştırma faaliyetidir. Bilinen bir şey, bilgi sayılması için kesinlik taşımaları aksi ihtimal taşımamalıdır. Kesin olmayan bir idrak, kelâmcılara göre bilgi sayılmamaktadır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarında kusursuz olarak takdim edilen bu bilgi tanımını Hatibzāde (öl. 901/1496) on açıdan eleştirmiştir. Buna karşı Hüsām Çelebi (öl. 926/1520), Hatibzāde’nin on eleştirisinin tamamını farklı açılardan zayıf bulmuştur. Makalede ilk önce Hatibzāde’nin tenkitleri sırası ile izah edilecek, ardından Çelebi’nin karşı eleştirileri incelenecek ve tarafların açıklamalarındaki güçlü ve zayıf yönleri işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hüsām Çelebi, Hatibzāde, *Risāle fī ta’rīf al-’ilm*, Bilgi.

Giriş

Varlık, bilgi ve değer alanlarını araştırma konusu yapan kelâm ilmi, bir bakıma kavramlar ve yargılar üzerine kuruludur. Kuruluşundan itibaren kelâmcılar kavram haritasına ve tanımlarına, özellikle de bilgi meselesine önem vermişlerdir. Kelâm ilminin erken döneminden başlayarak geç dönemine kadar ilerleyen süreçte bilgi tanımı sürekli güncellenmiştir. Farklı düşünce ekolleri tarafından yapılan bilgi tanımları sürekli eleştirilmiştir.¹ Müteahhir dönemde kaleme alınan kelâm kitaplarının kahir ekseriyeti konu bakımından epistemoloji ile başlatılmıştır.² Burada bilginin tanımı, kapsamı, imkânı araştırılmış, ilaveten bilginin taksimi ile bunun üzerine bina edilen nazar, delil türleri, delil-medlül irtibatı vb. kavramların tanımı üzerine hassasiyet gösterilmiştir. İlahiyat, nübüvvet ve ahiret konularının bir yönüyle ontoloji, diğer yönüyle epistemoloji ve

¹ Adnan Bülent Baloğlu, “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu’l-Mu’în en-Nesefî Örneği”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 8. Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 259.

² Mehmet Sait Özervarlı, “Alâeddin el-Üsmendî’nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 49.

değerler ile irtibatları kurulmuştur. Kavramlara yüklenen anlamlar, kurulacak yargıların yönünü de belirlemiştir.

İslam düşüncesi başından itibaren kavramlara ve yargılara titizlik göstermiştir. Konuyu belirginleştirmek için *mevzu*, konudaki sorunu araştırmak için *mesele* ve araştırmamanın ilkelerini göstermek için *mebâdî* olmak üzere yöntemde üç kritik eşik benimsenmiştir. Mütেকaddim-müteahhir dönem farkı gözetilmeksizin sözü edilen yöntemin izlerini, bilgi hakkında yapılan incelemelerin kendisinde takip etmek mümkündür.³

Mantık biliminde bilgiyi tasavvur ve tasdik diye taksim etmek ne kadar önemli ise kelâm da bilginin zarûrî ve kesbî ayrımı o kadar önemlidir. Kelâm kitaplarına varlık veya bilgi ile başlamak mütেকaddim ile başlayan ve müteahhir dönem kelâmcılarıyla devam ettirilen bir gelenek olmuştur. Bilginin hakikati, tanımı, zarûrî-kesbî ayrımı, bu iki bilgi türünün birbirine dönüşüp dönüşmeyeceği, bilginin mertebeleri, bir bilginin iki bilinene ilişmesi, bir şeyin yönüyle bilinen diğer yönüyle bilinmeyen olabilmesi, bilinensiz bilginin imkânı temel tartışma başlıklarıdır.⁴

Mütেকaddim ve müteahhir İslam kelâmcıları ve felsefecileri, kendilerini bir önceki dönemden bağımsız görmemişlerdir. Düşüncelerinde kendinden öncekilerin ilmi katkılarını kesinlikle göz ardı etmemişlerdir. Elbette bu, gelenek tarafından aktarılan birikimin tümüyle katıksız benimsendiği anlamına gelmemektedir. Kendinden önce üretilen bilimsel çabalara bigâne kalmak ile onları düşüncenin konusu yapmak ve eleştiri süzgecinden geçirmek birbirinden farklıdır. Bu hassas ayırım, belirli bir bilinç düzeyini ve farkındalığı göstermektedir. Klasik kelâm-felsefe kitaplarının herhangi bir meselesinde bu bilinç düzeyini görmemek imkânsızdır. Kitapların özellikle hacimli, derinlikli ve uzun soluklu (*mutavvel*) olanlarında bir tür düşünce tarihi okuması yapıldığı göze çarpmaktadır.

Bu bağlamda bilginin tanımı, kaynakları, imkânı, doğruluk ölçütleri, düşüncenin mahiyeti, doğru düşünmenin şartları, doğru düşünmenin doğru bilgi ile ilişkisi, bilginin zihinle, haricte ve *nefsü'l-emr* ile mutabakatı kelâm kitaplarında tartışılanlar arasındadır.⁵

İslam düşüncesinin müteahhir döneminde öne çıkarılan ve mantık kuralları bakımından doğruya en yakın kabul edilen bilgi tanımına nasıl ulaşıldığı önemlidir. İslam düşünce tarihi boyunca bilgi tanımına yönelik verilen uğraşları ve çabaları görmeksizin, ulaşılan son noktayı anlamak zordur. Son noktayı anlamak, ilk noktadan itibaren gelişim ve değişim seyrini doğru anlamaya bağlıdır. Üretilen çeşitli bilgi tanımlarına yöneltilen eleştiriler, aslında ulaşılmak istenen bilgi tanımını göstermektedir.⁶ Bu eleştirileri değerlendirmeye geçmeden önce mutlak bilginin mahiyeti bir kelâmcı için neden önemlidir? Sorusu çözümlenmelidir.

Kelâmcılar, inanç ve bilgi arası ayırımın farkındadırlar. İnançlar inanç olmak bakımından tartışmaya açık değildir. İnsan, akıl, düşünce ve bilgi zeminine taşımaksızın inançları tartışmaya çalışmak, havanda su dövmeye benzetmektedir. İnançları düşünce ve bilgi alanına taşımak, sadece onlardan kurtulmak amacıyla yapılmaz. İnançtan bilgiye doğru geçiş, bilgiden inanca doğru geçişi denetlemek için yapılır. Bilgiyi öne almak,

³ Mütেকaddim dönemin bilgi anlayışının geniş bir biçimde araştırılması için bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*- (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012), 50.

⁴ Fahreddin er-Râzî'nin katkılarına temas edilerek, İbn Sînâ özelinde yazılan bir araştırma için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010), 173.

⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/280. Ayrıca bk. Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/51.

⁶ Teftâzânî bağlamında müteahhir dönemin bilgi serüvenine ışık tutan araştırmalar için bk. Süleyman Akkuş - Ziya Erdinç, "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 13; Ziya Erdinç, "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 263.

inançları ötelemek, kötölemek, küçümsemek demek değildir. Olsa olsa inançları, bilgi üzerine inşa etmektir. İnançları düşünce-bilgi zeminine çekebilmenin ilk adımı onları bilginin konusu kılmaktan geçmektedir. İlk adım öznel alanı, nesnel alana taşımak olarak da görülebilir. İnanç ile bilgi ayrımları olmak ile birlikte ortak yönleri de vardır. İnanç ve bilgi her ikisi de insanla ilişkilidir.⁷ İnsanın gönül-akıl, iman-düşün yetilerine ait fonksiyonlardır. Kimi düzeylerde inanç-bilgi ayrımını gözetebilmek oldukça zordur. Fakat herhâlükârda inançlar, öznel ve nedensiz olabilmektedir. Ancak bilgi nesnel ve nedenli olmak zorundadır. İnanç inanç olması bakımından doğru ve yanlışın konusu olmaz iken, bilgi doğru ve yanlışın konusudur. İnançları bilginin konusu yapabilmek için ise bilginin ne olduğunu bilmek, bu yönde çaba sarf etmek ve önceden sarf edilen çabaları değerlendirmek, eleştirmek önem arz etmektedir.

1. Eleştirisi Yapılan Bilgi Tanımı

Müteahhir dönem kelâm edebiyatına damgasını vuran, kelâm-felsefenin düşünce tarihinde yapılan bilgi tanımlarına yöneltilen eleştirilerin neticesinde yanlışsız ve kusursuz bir bilgi tanımına ulaşıldığı İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) ve Adudüddîn İcî (öl. 756/1355) tarafından açıkça ileri sürülmüştür. Bu ikisine göre bilgi: “Çelişiğe ihtimali olmayan ayırıştırma zorunlu kılan bir sıfattır”. Bu tanım mantık kuralları çerçevesinde doğruya en yakın olması bakımından kimi yerde *esahhut-ta'rif*,⁸ kimi yerde *ta'rifü'l-muhtâr* payesine layık görülmüştür.⁹ Bu ikisine göre bilginin cinsi ve kategorisi sıfattır. Bilgiyi sıfatla açıklamak bilginin bilen özne ile bağlantısı kurmak için kaçınılmazdır. Her sıfatın bir işlevi olduğu üzere bilgi sıfatının da özneye katkısı ona temyiz yeteneği sağlamasıdır. Bilgi sıfatı öznesine ayırıştırma özelliği kazandırmaktadır. Bilgi ile bilen arası bağlantının düzeyi öznenin kimliğine göre değişkenlik arz etmektedir. Bilen Tanrı olduğunda bilgi sıfatının içeriği zorunlulukla doldurulur. Bilen, Tanrı dışındakiler olduğunda ise bilgi-bilinen bağlantısında vesileci-ilişkisel nedene dayalı (*âdet*) irtibat biçimi öngörülmektedir.

Tarife getirilen “temyiz” kelimesiyle idrak dışında kalan tüm nefsanî olan ve olmayan sıfatlar dışarıda bırakılmıştır. Nitekim bilgi dışındaki nefsanî sıfatlardan, mesela cesaret veya nefsanî olmayan zencilik gibi hiçbirinin hem kendini, hem karşısındaki bizzat temyiz/ayırıştırma faaliyeti yoktur.¹⁰ Terim anlamı itibarıyla temyiz; öznenin idrakindeki ayırma/ayırıştırma faaliyetidir. Öyleyse bilgi, anlamlar arasını ayırıştırma işlemidir. Özne ile ilişki olan temyiz kelimesini temeyyüz şeklinde okumak yanlıştır. Zira temeyyüz ayrılmak anlamıyla nesnede gerçekleşir, öznedeki değil. Sözelimi herhangi bir nesne siyah sıfatı ile beyaz sıfatından ayrılmaktadır.¹¹

Tanımda geçen sıfat, zorunluluk, temyiz kelimeleri bilgiyi; zan, kuşku, cehl-i mürekkep ve taklit gibi diğer türlerinden ayırıştırılmamıştır. Kelâm terminolojisinde bilgi kesin olmakla kayıtlanmaktadır. Çünkü kelâm sisteminin idealine göre kesin bilgiye ulaşılmalıdır. Yalnızca kesin bilgiyi bilgi saymak, kelâmcılara özgü bir yaklaşımdır. Onlara göre bir şeyi bilmek; sanmaktan, kuşkulandırmaktan, bilmediğini bilmemekten ve taklit etmekten farklıdır. Bu farkı göstermek için bilgi tanımına “çelişiğine ihtimali olmama” ilavesi eklenmiştir.¹² Sözelimi “Ahmet canlıdır” yargısını bilen birinin bilgisi, Ahmet canlı kaldığı sürece çelişiği olan “Ahmet ölüdür” yargısına izin vermez, vermemelidir. Bilindiği üzere zan ve kuşku an itibarıyla çelişiğine ihtimal

⁷ Ziya Erdiç, “Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 182.

⁸ Adudüddin İcî, *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/184.

⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/171.

¹⁰ Cesaret ve zencilik örneklerini Cürcânî, bilgi sıfatının işlev alanını belirlemek ve diğer sıfatlarla olan farklılığını göstermek adına özellikle kullanmaktadır. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1/171.

¹¹ Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009), 92.

¹² Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/171.

taşıırken, cehl-i mürekkep ve taklit gelecek bakımından çelişğine ihtimal taşımaktadır.¹³ Diğer tabirle zan ve şüphe edenin bilgisi her an değişime açık iken, bilmediğini bilmeyen veya taklit ile bilen birinin bilgisini değiştirmek zaman alır. Sonuç itibarıyla sayılan dört çeşit bilgi türü çelişiklerine ihtimal vermektedirler.¹⁴

Seyyid Şerif Cürçânî, İcî'nin tercih ettiği bilgi tanımına açıktan bir eleştiri yöneltmese de imalı yeni bir teklifte bulunmuştur. İşte bu teklif, örtük bir eleştiri olarak okunabilir. Cürçânî bilginin mahiyetini açığa çıkararak doğru tanımın; “her kimde bulunursa bulunsun mezkûru tecelli ettiren bir sıfat” olarak yapılmasında bulunmuştur.¹⁵ Muhtemelen Cürçânî bu tanımı, Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin (öl. 508/1115) *Tebşiratü'l-edille*'sinden almıştır.¹⁶ Tanımdaki “mezkûr” dile getirilebilmeyi ifade etmekte; mevcut, madum, mümkün, müstahil olmak üzere ontolojik, ayrıca müfret, mürekkep, tümel, tikel olmak üzere her türlü epistemik alanı kapsamaktadır. Benzer biçimde bulanık, karışık her türlü bilmek türünü dışarıda bırakan “tecelli” tam inkişaf sağlamaktadır. Dolayısıyla tam inkişaf sayesinde tanımdan zan, cehalet, bilmediğini bilmemek (*cehl-i mürekkep*) ve ayrıca doğruyu taklit edenin itikadı dışarı atılmıştır. Taklit ister doğruya ister yanlışa olsun bir bağlılık türüdür. Ancak bu bağlılıkta dış açılım (*inkişaf*) ve iç açılım (*inşirah*) bulunmaz.¹⁷

Tüm bu bilgilerin ardından Hatibzâde'nin (öl. 901/1496)¹⁸ *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm* adlı eseri çerçevesinde bilgi tanımına ilişkin eleştirileri özetlenecek,¹⁹ bilahare Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520)²⁰ *Hâşiyeye fî mâ yeteallak*

¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/57.

¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

¹⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/177.

¹⁶ Ebü'l-Muîn en-Neseffî bu tanımı İmâm Mâtürîdî'ye nispet etmiştir. Neseffî'nin aktarımına göre Mâtürîdî'nin kitaplarında sözü edilen düzen ve sıra içinde bu tanım yoktur, ancak tanıma işaret eden ifadeler vardır. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşiratü'l-edille fî usulî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/19.

¹⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/177.

¹⁸ Ahlâkî değerlerin kaynağı ve insan fiillerinde Hatibzâde'nin Eş'arî düşüncede olduğunu gösteren çalışması ve hakkında yapılan bir değerlendirme yazısı için bk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiyeye 'ale'l-Mukaddimâtî'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 226.

¹⁹ Hatibzâde'nin bilgi tanımına yönelik eleştirilerini birden ona kadar sıralı bir şekilde analiz eden bir çalışma yapılmıştır. Ayrıca ilgili yazma risâlenin nüshaları da belirtilmiştir. Mebrure Hanife Özbakır, “Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri”, *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 89.

²⁰ Taşköprizâde, Hüsâm Çelebi'nin vefat tarihini vermiş; *Hâşiyeye: Şerhu't-Tecrid*, *Hâşiyeye: Şerhu'l-Vikâye*, *Risâle fî istihlâfi Hatib*, *Risâle fî cevâzi'z-zikri'l-cehrî* adlı eserlerinden bahsetmiş ancak burada *Hâşiyeye ala şerhi'l-mevâkıf fî ta'rîfi ilmi'l-kelem* ve nüshalarda bunun ardına gelen bilgi tanımı ile ilgili çalışmasına değinmemiştir. Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 610. Ayrıca akademik bir araştırma, [Veliyüddin, 3244, 41^b-48^b] nüshasının [41^b] varlığına düşülen önemli nota binaen eseri Hüsâm Çelebi'ye nispet etmiştir. Levent Öztürk, “Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 465. Başka bir çalışma ise Adana İl Halk Kütüphanesi [01, Hk 115/2] koleksiyonuna dayanarak *Risâle fî ta'rîfi ilmi'l-kelem* eserini Hüsâm Çelebi'ye izafe etmiştir. Murat Polat, “Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) 'Risâle fî Rakı'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fihî Açılan Bakış”, *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*, ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün (Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkent Klîşe ve Matbaacılık, 2017), 601. Mevâkıf hâşiyesi veya kelem ilminin tanımına yönelik bu eserin mütemmim parçası, bilgi tanımı ile ilgili risâle olmalıdır. Kelem ilminin tanımı meselesi, Hüsâm Çelebi'yi bilginin tanımını araştırmaya sevk etmiş gözükmektedir.

*bi-ta'rîfî'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*²¹ isimli çalışması bağlamında karşı eleştirileri araştırılacaktır.²² Hüsâm Çelebi, Hatîbzâde'nin *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* çalışmasını kendi eserinde birebir verir, ardından "ben derim ki" diyerek kendi görüşlerini açıklar.²³ Yapılan karşılaştırmalar neticesinde Çelebi'nin, Hatîbzâde'nin risâlesini uzatma-kısaltma yoluna gitmeden olduğu gibi verdiği tespit edilmiştir. Bu nedenle Çelebi'nin bulunan tek nüshasına dayalı bir biçimde araştırma yürütülecektir. Risâlede birden başlayarak ona kadar giden eleştiriler sıra ile verilmiştir. Bu nedenle takip kolaylığı sağlamak adına makalede bu sıra numaraları aynen korunmuştur.²⁴

2. Hatîbzâde'nin Bilgi Tanımı Eleştirisi

Bir: Tanımın kapsam sorunudur. Şayet bilgi; anlamlar arasını, çelişğine ihtimali bulunmayacak biçimde ayırt etmeyi zorunlu kılan bir sıfat ise burada duyulara (*mahsûsât*) ilişkin tasavvurlar dışarıda bırakılmış, demektir. Oysa dil, din, tarih ve gelenek gibi her bakımdan duyuya/nesneye ilişkin tasavvura bilgi denilmektedir. Mesela "Zeyd'i bildim" denir. Zaten ihsası bilgi kabul etmeyenler bile duyulanlara ilişkin bilinen tasavvurları bilgi saymaktadırlar. Onlar için ihsas bilgi değildir, ama mahsus bilgidir. Öyleyse ister gerçekliğin ve realitenin kendisine (*nefsü'l-emr*) göre, isterse duyumsananlara ilişkin tasavvuru bilgi sayanlara göre olsun sözü edilen tanım kapsamı gerekeni kapsamamıştır.²⁵

İki: Hatîbzâde'nin ikinci itirazı tanımın işlem sorunudur. Zira yapılan bilgi tanımı, muhtevasına girmemesi gerekenleri içine almıştır. Hatîbzâde'ye göre *Îcî* ve *Cürçânî*'nin kelâm-felsefe ve mantık gibi farklı kitaplarına bakıldığında bilgi tanımında kullanılan *temyiz*; "kendisi ile inkişaf olunan" anlamına gelmektedir. Kendisi ile inkişaf olunan bilgi; tasdik bakımından ayıklama (*ika*) ve soyutlama (*intizâ'*) faaliyetidir, tasavvur bakımından ise mutabık surettir. Şu hâlde bilgi tanımı içine almaması gereken unsurları içine almış gözükmektedir. Hatîbzâde burada hem zihin hem duyum açısından örnek vermektedir. Duyulardan başlanılacak olursa; kişi göz organını, görülebilen bir nesneye doğru yönelttiğinde, bunun dışında başka bir şey kullanmasına gerek kalmaksızın görünenin suretini/görüntüsünü o kişi zorunlu olarak elde etmektedir. Sözü edilen suretin

²¹ Risâlenin [Veliyüddin, 3244, 49^a-50^a] olmak üzere tek el yazma nüshası tespit edilmiştir. Risâlenin tam adı nüshanın zahriyesinden alınmış, eserin Hüsâm Çelebi'ye ait olduğu yine bu nüshanın [41^b]e kayıt edilen not sayesinde belirlenmiştir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye fî mâ yeteallak bi-ta'rîfî'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244), 41^b. Araştırma sırasında Hüsâm Çelebi'nin risâlesine oldukça benzer başka bir yazma risâle daha vardır. Bu risâle de aynı şekilde Hatîbzâde'nin eleştirilerini Çelebi gibi on açıdan eleştirmektedir. Ancak Hüsâm Çelebi'nin risâlesinden farklılıklar barındırmaktadır. Dolayısıyla müellifi ayrı bir kişi olmalıdır. Anılan bilgi tanımı hakkındaki risâlenin mecmuanın zahriyesinde Celâleddîn ed-Devvânî'ye (?) nispeti kuşku ile karşılanmalıdır. Her iki risâle üzerine yapılacak tahkikli neşir çalışması risâlelerin aynı ve ayrı olduğu konusunda belirleyici olacaktır. *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3270), 118^a.

²² Hüsâm Çelebi'nin *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*'i bağlamında varlık felsefesine (*umûr-ı âmme*) temas eden bir araştırma için bk. Yaşin Apaydın, *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 276.

²³ Hüsâm Çelebi'nin sıkı bir Hatîbzâde eleştirmeni olduğuna dair güçlü işaretler vardır. Onun *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*'inin derkenâr notlarına bakılırsa pek çok yerde Hatîbzâde'yi hedef aldığı görülecektir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214), 1^b. Ayrıca bk. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844), 125^b.

²⁴ Hüsâm Çelebi'nin iki risâlesi üzerine tahkik çalışması yapılmıştır. Kilisenin hukuki düzenlemesi hakkında yapılan bir çalışma için bk. Levent Öztürk, "Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyânî Ahvâlî'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 142. Sufilerin sosyal yaşamdaki sürecini ilgilendiren başka bir çalışma için bk. Murat Polat, "Tahkîku risâle fî Raksî'l-Mutasavvife li-Hüsâm Çelebi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 147.

²⁵ Muhyiddin Mehmed Hatîbzâde, *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

elde edilmesi göz kullanımının zorunlu kılmasından başka bir aracıya bağılı olmaksızın gerçekleşmektedir. Aynı şeyler başka duyu organları için de geçerlilik arz etmektedir.

Duyumdan teorik zihin düzeyine gelinirse kesin olarak işleyen bir süreç vardır. Doğru düşünmenin veya sahih nazarın kendisi bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Mesela “evren sonludur” önermesi anlaşıldığı takdirde zorunlu bilginin ortaya çıkması için başka bir düşünme safhasına gerek yoktur. Benzer bir durum “bir ikinin yarısıdır”, önermesine yönelen bir zihin için de geçerlidir. Görüldüğü üzere bilginin sağladığı temyizi, doğru düşünme de sağlamaktadır. Yani bilgi, doğru düşünceden ayrıştırılmamaktadır.²⁶ Ancak bilginin, doğru düşünmekten başka olduğu söylenmektedir. Hatibzâde’ye göre bilgi tanımı, farklı oldukları halde kapsamaması gerekenleri içine almıştır. Bunlar tasdik bakımından doğru düşünmek, tasavvur bakımından ise duyu algılarının suretleridir. Tanım bu ikisini kapsadığı için sorunludur. Çünkü bilgi aracısız temyiz sağlamakta, doğru düşünce veya duyu organını kullanmak da tek başına aracısız temyizi sağlamaktadır. Her temyiz bir bilgi olduğuna göre diğerleri de bilgi tanımında yer almaması gerektiği halde almış demektir.²⁷

Üç: Hatibzâde, Cürçânî’nin *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*’sındaki ifadesinden güç alarak bilgi tanımında istihdam edilen *temyiz*in tasavvur bakımından mutabık suret olduğunu belirtmiştir.²⁸ Fakat temyize suret/form anlamını vermek, Hatibzâde’ye göre bilgi tanımını sorunlu hale getirmektedir. Tanım sahiplerinin ekolüne göre zihnî varlık teorisi yadsınmaktadır.²⁹ Zihnî varlık teorisi bağlamında bir anlamı olan suretin zihinde hâsil olmasının, kendi başına bir anlamı kalmayacaktır. Hatibzâde’ye göre zihnî varlığı kabul etmeyip yalnızca suretin husulünü kabul etmek yanlıştır.³⁰ Çünkü teorinin tamamını dışlayıp içindeki tek bir öğeyi cımbızlayarak çekip çıkarmak, bağlam içinde anlamı olan unsuru anlamsız bırakır.³¹ Şu hâlde Hatibzâde için tanımın ilâhî ilmi kapsamama sorunu çıkmaktadır. Şayet bilgi, suretin temyizi ise temyiz artmasıyla kendinden sıralı sonsuz suretlerin hâsil olması gerekmektedir. Fakat bu, yanlılığı üzerinde uzlaşmış teselsüle yol açacaktır. Hakikaten ilâhî ilimde temyiz edilmiş suret var ise sonsuz ilim, sonsuz suretlerin varlığını gerektirecektir.³²

Dört: Hatibzâde tanımda kullanılan kelimelerin hakiki anlamının dışına çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. *Temyiz* kelimesi buna bir örnektir. Temyizin ilk anlamı izah ve inkişaftır, söylendiği gibi “kendisi

²⁶ Fahreddin er-Râzî, nazar faaliyetinin bilgiyi içerdiğini ve ikisini birbirinden tamamen ayrılmadığı bildirmiştir. Genel kabule göre ilişkisel (*âdet*) nedenden ötürü düşüncenin ardından bilgi elde edilmektedir. Ancak bunu ifade edenler aslında doğru düşüncenin kendi içinde bilgiyi tazammun ettiğini açıklamıştır. “Tazammun”un anlamı; nazarı bilginin nazara bağlanması, nazarın da zarûrî bilgiler dolayımında dolaşım olmasıdır. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl fi dirâyeti’l-usûl*, thk. Said Fûde (Beyrut: Dârü’z-Zehâir, 2015), 1/188.

²⁷ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rifi’l-‘ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

²⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 2004), 1/187.

²⁹ Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkif*, 1/543.

³⁰ Hatibzâde burada İbn Mübârekşâh (öl. 784/1382) ile aynı düşünmektedir. Bkz. Murat Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 55. Ayrıca Ömer Türker’in özellikle 75. dipnotta vurguladığı üzere Fahreddin er-Râzî’nin husul görüşü ile zihnî varlık görüşüne yönelttiği eleştirilerin benzer olması, Hatibzâde’nin husul ile zihnî varlığın ayrılmayacağı yönündeki tespitini doğrular niteliktedir. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 66.

³¹ Kelâm sistemi temsil eden Fahreddin er-Râzî kimi kitaplarında zihnî varlığı eleştirmiş, kimilerinde ise kabul etmiştir. Şaban Haklı, “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013), 439. Buradan Râzî’nin tadil edilmiş bir zihnî varlık teorisine ulaşmaya çalıştığı çıkarılabilir.

³² Hatibzâde, *Risâle fi ta’rifi’l-‘ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

ile inkişaf olunan” değildir. Tanım sahipleri ibarede bunu gerektirecek bir karine olmadığı halde temyiz kelimesini, hakiki anlamdan çıkararak mecazi anlama getirmiştir. Peki bu hamleyi neden yapmışlardır? Çünkü temyiz, izah ve inkişaf anlamında ise bilgi tasavvur ve tasdik ile özdeş hale geleceği, bilgi o ikisinden ayrıştırılamayacağı için geçersiz olacaktır. Hatibzâde’ye göre doğrusu da budur. Ancak tanım sahipleri *temyize*; “kendisi ile inkişaf olunan” anlamını vermiş, böylece temyiz tasavvurda sureti, tasdikte ise ayıklama (*ikâ*) ve soyutlamayı (*intizâ*) gerektiren bir sıfat olmuştur.³³ Hatibzâde’ye göre bu bir zorlamadır ve ibare bunu desteklememektedir.³⁴

Beş: Bilgi tanımında geçen “zorunlu kılan” ifadesini Cürcânî, “âdeten” zorunlu kılan diyerek daraltmıştır.³⁵ Hatibzâde’ye göre zorunluluğun “âdet” ile daraltılması, tanımın ilâhî ilmi dışarıda bırakmasına yol açmıştır. Tüm mükemmelliklerin kendisinde bilfiil zorunlu halde bulunduğu Tanrı’nın ilmi, tanımdaki daraltma sonucu kapsam dışına çıkarılmıştır. Bilindiği üzere belirli bir ihtimal ve potansiyel içeren “âdet”in Tanrı’da kesinlikle olmaması gerekmektedir. Dahası Hatibzâde için Cürcânî’nin *Şerhu’l-mevâkıf*’ta başvurduğu daraltma hamlesi anlamsızdır. Çünkü bu (*Şerhu’l-mevâkıf*) kitapta temyize, izah ve inkişaf anlamı verilmiştir.

Her ekole göre bilgi; bilinenin inkişaf etmesini hakiki olarak zorunlu kılmaktadır. Akıl sahibi hiç kimse bilinenin inkişaf etmediği bir bilginin elde edilmesini doğru bulmaz. Yani bilgi varsa kesinlikle bir bilinen olmalıdır, bilineni olmayan bir bilgi olmaz. Öyleyse bilgi, hakiki inkişaf halinden başka bir şey değildir. Bu hakikati “âdet” seviyesine düşürmek, bilgiyi inkişaf halinden ayrı başka bir şeye dayandırmak anlamı taşır. Ancak bu son tümce, inkişafsız bir bilginin elde edilmesine imkân verir ki bu yanlıştır.

Öte yandan Hatibzâde, Eş’arî öğretinin “*her şey aracasız Allah’a dayanır*”³⁶ şeklindeki genel fizik anlayışını belirleyici ilkesine açıklık getirmektedir. Buna göre ilke hakiki olsun, itibari olsun tüm mümkün varlıkları kapsamaz. İlkenin kapsadığı mevcut mümkün varlıklardır, yoksa varlıklardan ayrılmayan imkân, imtina gibi itibari varlıklar değildir. Dolayısıyla itibari varlık sayılan temyiz bilginin istinat etmesi, “*her şey aracasız Allah’a dayanır*” şeklindeki genel ilkeye aykırı düşmez. Hatibzâde bu açıklamalarını gerekçe göstererek tanımda geçen “zorunlu” ifadesinin açık ve hakiki anlamından “âdeten” anlamına çekilmesine gerek duyulmadığını söylemektedir. Bilgi itibari varlık olduğu için buradaki zorunluluğu “âdet”e indirgemeye gerek yoktur. Ayrıca o, temyiz tasavvurda suret, tasdikte ayıklama (*ikâ*) ve soyutlama (*intizâ*) anlamına getirilmesini uygun görmez. Çünkü “hakiki olarak inkişafı zorunlu kılmak” ile “hakiki olarak kendisi ile inkişaf olunanı zorunlu kılmak” arasında fark yoktur. İnkişafı zorunlu kılan, kendisi ile inkişaf olunanı da zorunlu kılmaktadır. Burada ayırım gözetmek nitelik kategorisindeki suret ve imkanın da zorunlu kılmak açısından bilgi ile özdeşleşmesini gerektirecektir.³⁷ Oysa zorunlu kılan bilgi sıfatıdır, suret ve ika değildir.³⁸

Altı: Hatibzâde, bilgi tanımına *îcî* ve Cürcânî’nin müdahalelerini titizlikle takip etmiştir. O ikisinin açık ifadelerine göre tanımda zikredilen “çelişki”; sıfat ve ilişkide (*taalluk*) değil, temyizde olmalıdır.³⁹ Yine o ikisi tasavvurların tamamının, bilgi tanımında yer almasını, tasavvurların çelişiklerinin olmamasına

³³ Bu eleştiriyi dile getirerek eleştiren bir çalışma için bk. Muhammed Ebu’l-Fadl er-Revvâkî Cîzâvî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 1/196.

³⁴ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rifi’l-‘ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/171.

³⁶ Sonlu hâdis varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin daimi ve çoğunluk olması nedeniyle fizik dünyada âdete dayalı bir irtibat söz konusudur. Her şeyi fâil-i muhtar Tanrı’ya bağlamak adına âdet kuramı savunulmaktadır. Cîzâvî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, 1/145.

³⁷ Cürcânî için tasdikteki temyiz, ispat ve nefiydir. Fakat buna göre ispat ve nefiy bilgi değildir, aksine bilgi o ikisini zorunlu kılandır. Cürcânî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, 1/188.

³⁸ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rifi’l-‘ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

³⁹ Cürcânî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, 1/187.

bağlamaktadır.⁴⁰ Hatibzâde'nin çıkarımına göre tasavvurun çelişği yoksa suretin de çelişği olmaması gerekir. Çünkü biri diğerine bağlıdır. Ancak bu şekilde tasavvurdaki, sureti temyiz ve tasdikteki, ispat-nefyi temyiz çelişği olmaz.⁴¹ Tam bu noktada Hatibzâde bilgi tanımına tasavvurların dâhil edilmiş gerekçesine karşı çıkmaktadır. Çünkü tasavvur, çelişği olmadığı için⁴² tanıma giriyorsa bu gerekçe, diğer çelişikler olmayan şüphe (şek) ve vehim için de geçerlidir. Böylece tanıma tasavvurlarla beraber şüphe ve vehim de dâhil edilmiştir. Her nasıl tasavvurun çelişği yoksa⁴³ vehmin de yoktur. Kaldı ki şüphe ve vehim de bir tür tasavvurdur. Son tahlilde bilgi tanımının içine şüphe ve vehim girmiştir. Hâlbuki şüphe etmek veya vehmetmek, bilmek demek değildir.⁴⁴ Öyleyse Hatibzâde'ye göre bilgi tanımına tasavvurların dâhil edilmiş gerekçesi yanlıştır.

Yedi: Hatibzâde altıncı maddede çelişği olmadığı gerekçesi ile "şüphe"nin bilgi tanımına girmesi gerektiğini vurgulamıştı. Şüphe bir tasavvur türü idi. Hatibzâde'ye göre tüm tasavvurları kapsadığı iddia edilen bilgi tanımının şüpheyi dışarıda bırakması anlamsızdı. Nitekim bilgiyi "akıldaki form" olarak tanımlayan felsefe sistemi için şüphenin bilgi tanımına girmesinde bir sorun görülmemişti. Bu nedenle her tasavvuru kapsadığı ileri sürülen bilgi tanımı şüpheyi dışarıda bırakamaz idi. Hatırlanacağı üzere tasavvurların bilgi tanımına giriş

⁴⁰ İcî, *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/184. "Tasavvurların/kavramların çelişikleri yoktur" cümlesini anlamak, Cürçânî'nin yorumunu anlamaya bağlıdır. Çelişki; öz bakımından iki kavramın birbirini engellenmesidir. Fakat tasavvurların birbirini arasında hiçbir engelleme olmaz. Mesela "insan" ile "insan değil" kavramını ele alalım. Bu ikisi, kavram bakımından birbiri ile çelişmez, sadece var olan bir referans dikkate alınırsa çelişki meydana gelebilir. Çünkü ikinci halde kavram, önermeye dönüşür ve doğru-yanlış konu olabilir. "Düşünen canlıdır" ile "düşünen canlı değildir" yargıları, salt yargı olarak anlaşılabilir bakımından çelişkili olmaz, ta ki var olan dış bir referans dikkate alınırsa olur. Örneğin "vur" veya "vurma" emirleri de emir olmak bakımından çelişkili değildir, ancak harici bir referans dikkate alınırsa çelişki olur. Sonuç itibarıyla tasavvurlar; tasavvur olması bakımından çelişik veya çelişkili olmazlar. Sözelimi insanın mahiyeti tasavvur edilirse, zihinde o mahiyete mutabık bir suret canlanır. İşte burada temyiz bu suretin temyizidir. Çünkü, ancak o suretle temyiz gerçekleşir ve insanın mahiyeti kişide inkişaf edebilir. Temyizin iliştiği yer sözü edilen bu mahiyetin kendisidir. Bu temyiz çelişğe ihtimali yoktur. Zaten temyiz çelişği olmaz. Tüm bu anlatılanlardan hareket eden Cürçânî'ye göre "insanı bildim" cümlesindeki bilgi; suret değil, sureti zorunlu kılan sıfat olmaktadır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴¹ Cizâvî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/197.

⁴² Cürçânî tasavvurun çelişği ve mutabakatı olmadığına dair bir örnek vermektedir. Diyelim ki kişi uzaktan bir silüet/karaltı/gölge görsün ve bu "at" olsun ama kişinin zihninde de "at" yerine "insan" görüntüsü belirsin. Beliren insan görüntüsü ve o görüntünün idrak edilmesi bir surettir. Bu açıdan suret yanlış değildir, yanlış ihtimali de yoktur. Ancak yanlış aklın verdiği hükümdedir, görüntüde değildir. Dolayısıyla görüntü görüntü olması bakımından görüntüye mutabıktır, ama mutabık olmayan aklın verdiği yargıdır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴³ İcî ve Cürçânî'ye göre tasavvurun mutabakat ve çelişği olmaz. Çünkü mutabakat ve çelişiklik, terkipe ve hüküm/yargı için geçerlidir. Tasavvurda hüküm şaibesi yoksa çelişğe ihtimalin anlamı da yoktur. Fakat Teftâzânî "tasavvurların çelişikleri yoktur" ilkesinin elde edilmiş sürecine ve sonucuna mesafelidir. Ömer Mahir Alper bunu çalışmasının özellikle 91 dipnotunda belirtmiştir. Ömer Mahir Alper, "Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmirî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, ed. Hülya Alper (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 285. Teftâzânî'ye göre tasdik mutabakatla eşitlenmesi vehimdir. Mutabakat gibi bir kavramın kişide hâsıl olması onun mutlaka vakiada tahakkuk etmesini gerektirmez. Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/61. Ziya Erdiç Teftâzânî'de mutabakatın, öznel ve nesnel olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Ziya Erdiç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 88. Teftâzânî "tasavvurun çelişği yoktur" ilkesine bu ayırım neden ile katılmamış gözükmektedir. Zira öznel mutabakat kavramın zihindeki örtüşmesi, nesnel mutabakat ise kavramın haric/vakıa ile örtüşmesidir. Dolayısıyla kavramın zihin bakımından bir çelişğinden bahsetmek mümkündür. Müteahhir kelâm-felsefe ve mantık mükteşebatı dikkate alınarak mesele ileri araştırmalara muhtaç olduğu söylenmelidir.

⁴⁴ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

gerekçesi onların tamamının çelişiklerinin olmamasına bağlanmıştı. Bu gerekçe Hatibzâde açısından, çelişği olmayan şüphenin veya vehmin, bir tasavvur türü olması bakımından tanım dışına atılmamasını gerektirmektedir.⁴⁵

Sekiz: “Âlem hâdistir” önermesinden elde edilen bilginin elde ediliş sürecine yakından bakıldığında burada bir, “konu ve yükleme” ilişkin tasavvur, iki, konu ve yüklem in irtibatını tesis eden nispetin ispatı/olumlanması vardır. Hatibzâde buradaki ispatın bilgi sayılmamasını eleştirmektedir. Çünkü ispat/olumlama bilgi değilse bu, bilginin tasavvurlarla sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Ancak bu tasavvurların tasdiklerden hakiki olarak başka olduğu gerçeğine aykırı bir sonuçtur.⁴⁶ Bilindiği üzere tasavvur tek başına tasdiki/ispatı zorunlu kılmamaktadır.

Hatibzâde için bilgi tanımında yer alan çelişkinin olmaması gereken yer in belirlenmesi de bir sorundur. Buna göre çelişki; temyiz, sıfat ve taalluk olmak üzere üç bakımdan dikkate alınabilir. Cürcânî'nin belirlemesine göre çelişkinin sıfat ve taallukta olması yanlıştır, çelişkinin olmaması gereken yer temyiz in çelişkiye ihtimali olmamasıdır.⁴⁷ Hatibzâde burada Cürcânî'nin “bilgi temyizdir, çelişki temyizde olmamalıdır” tespitine katılmaz. Çünkü temyiz in kendisi sayılan bilginin anlamı inkişaf ve izah olacaktır. Bilgi; izah ve inkişaf olduğunda ise çelişkinin ispat ve nefiyden öte yani inkişaf ve çelişğinden öte bir şey olması gerekir. Hatibzâde bu sorunu aşmak için çelişkinin yerini sıfata kaydırılmasını teklif eder. Fakat bilgi tanımının açık dizilimi ve anlamı bunu desteklememektedir, ayrıca çelişkinin sıfata götürülmesi bilginin içine şüphe ve vehmi alacaktır, zira o ikisinin de çelişikleri yoktur. Hatibzâde son seçenek olarak çelişkinin yerini taalluk olarak önerir. İdrak edene kıyasla bilgi ile bilinen arası taallukun çelişme ihtimali yoktur.⁴⁸

Dokuz: Hatibzâde bilginin değişime kapalı olduğunu gösteren gerekçeleri irdelemiştir. Cürcânî'ye göre bir bilgi kesinlik taşıdığı için şimdi değişmez, kanıt a dayandığı için gelecekte değişmez, mutabık olduğu için de *nefsü'l-emr*'de değişmez.⁴⁹ Burada bilginin değişmemesi, tersinin doğru olmasını geçersiz kılmak içindir. Hatibzâde değişmemeyi kesinliğe veya kanıt a (*mûcib*) bağlamayı yanlıştır bulmaktadır. Çünkü bilmediğini bilmeyen (*cehl-i mürekkep*) bir kişinin bilgisi içinde bulunduğu durum sırasında kesinlik taşır ve değişime kapalıdır. Ayrıca bilgiyi zorunlu kılan kanıtın değeri de gelecekteki bilginin değişmeyeceğini garanti etmez. Zira kanıtın unutulma riski her daim olasıdır. Bilindiği üzere burhandan elde edilen her kesin bilgi gelecekteki bilgiyi elde etmek için yeter sebep değildir. Kanıt tek başına bilgi için yeter sebep olsa idi, kesin bilgilerin unutulması mümkün olmazdı. Teslim edileceği üzere insanın her türlü bilgisini unutması olağandır. Sözelimi duyu organımız aracılığıyla bir nesnenin varlığına hükmedilir, ama bir süre sonra o şey ve aracı unutulabilir. Duyu organı tekrar sağlığına kavuşur, nesne ile irtibat kurulur, sonunda verilmiş olan hüküm tekrar verilebilir.⁵⁰

On: Hatibzâde, Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf* (i), *Hâşiye-i şerh'i'l-Adud* (ii) ve *Hâşiye-i şerh'i't-Tecrîd* (iii) üç eserini karşılaştırarak aralarındaki ince farklılıkları tespit etmiştir. İlk kitap bilgi tanımının diğer tanımlardaki kusurlardan uzak olduğunu belirtmiş ve şüphenin tanım dışında kaldığını vurgulamıştır. İkinci kitap şüpheyi tasavvur içine almıştır. Üçüncü kitap ise şüphenin tasavvurdan öte başka bir şey olduğunu ima etmiştir. Bilindiği üzere şüphe tasavvur ise bilgi sayılmalıdır, oysa Cürcânî şüpheyi bilgi tanımının dışına çıkarmıştır. Hatibzâde, ikinci (ii) kitaptaki ibarenin sorunu çıkarmayacağını söylemiştir. Çünkü şüpheden elde edilen suretin tasavvur sayılması, şüphenin kendisini bilgi kılmamaktadır. Hatibzâde'ye göre ilk (i) kitaptaki açıklama ekol ve tanım sahiplerinin değil, Cürcânî'nin tek kaldığı bir yorumudur. Zira tanımdaki “zorunlu kılar” ibaresini ekolün iç

⁴⁵ Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsıd*, 1/59.

⁴⁷ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁸ Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^b.

⁴⁹ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/190.

⁵⁰ Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

tutarlılığını korumak adına Cürçânî; “âdeten” zorunlu kılar, diyerek kendince kayıt altına almıştır. Fakat bu hamle Hatibzâde’ye göre şüphenin tanım dışına çıkarılması için yeterli olmamıştır.⁵¹

3. Hüsâm Çelebi’nin Hatibzâde’ye Tenkitleri

Bir: Hüsâm Çelebi Hatibzâde’nin her yönden haksız olduğunu söylemez. Çelebi’ye göre duyumsananlara ilişkin tasavvurların bilgi sayılması için sözü edilen nesnenin göz önünde bulunma (*rüyet*) ve bulunmama (*gaybet*) gibi iki durumu ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Nesnenin göz önünde bulunduğu durum ihsas iken, nesnenin kendisi gözden kaybolduğunda onun suretini zihinde canlandırmak bilgidir. Bilindiği üzere sözü edilen bilginin tanımını yapanlara göre hârici varlıktaki tikeli idrak bilgi değil, ihsastır. Dolayısıyla kendisi ile birebir karşılaşmamış nesnenin idraki anlamdaki ihsasın bilgi dışında kalmasında bir sorun yoktur. İhsasın ikiye ayrıldığını dikkate almadığı için Hatibzâde’nin itirazı yanlıştır. Çünkü ihsas iki türdür. Rüyet halindeki ihsas ile gaybet halindeki ihsas birbirinden farklıdır. İlki nesnenin kişi tarafından doğrudan idrak edilerek ihsas halini ifade ederken, nesnenin huzurdan kalkmasının ardından nesnenin ihsas edilmesi, yeni bir idrake dönüştüğü için bilgiyi ifade etmektedir.⁵²

Klasik İslam felsefesine göre tikeller duyu organları aracılığıyla duyumsanır, tümeller ise akledilir.⁵³ Akıl ve duyular birbiri yerine ikame edilmeyecek işlev alanına sahiptir. Akıl tümelleri, duyular tikelleri idrak etmektedir. Akıl, duyu aracılığı olmaksızın tikelleri bilmemektedir.⁵⁴ Hüsâm Çelebi’nin ifadesine göre kişinin nesne ile ilişkisi üç türlü gerçekleşmektedir. Nesne ile birebir karşılaşma olmaksızın gözlemden önceki (i) rüyet öncesi hali, karşılaşma sırasındaki (ii) muayene hali, bir de karşılaşmadan sonraki nesnenin bulunmadığı (iii) gaybet halidir. Birinci durumda akıl, nesnenin kendisi ile karşılaşmadan önce nesneyi tümel açıdan bilir. Tümel açıdan bilmek, anlamları bilmektir ve tanım bunu kapsamaktadır. İkinci durumda akıl, nesne ile karşılaşma sırasında iken bu ihsas halidir ve bilgi değildir. Tanımın bu anlamdaki ihsası kapsamına gerek yoktur. Üçüncü durumda akıl, her ne kadar nesneyi tikel açıdan idrak ediyor desek bu idrak türü bir bilgidir ve tanım bunu da kapsamaktadır. Nitekim üçüncü aşamadaki tikelin durumu hârici varlık kabilinden değildir, tam da düşünen bireyde bulunan muhayyel anlam kabilinden bir varlık türüdür. Dolayısıyla ihsasın bilgi olmasına karşı çıkan ekole göre tasavvur edilen, duyumsanan mahsusun bilgi olması bu anlamdadır. İhsas, harici varlıkla ilgili, mahsus ise anlamlarla ilgilidir. Öyleyse bilgi tanımında geçen ayırt etmenin, hariçteki tikellerin ihsasını kapsamamasında sorun yoktur. Hariçteki tikeller, onlarla muayeneden önce ve sonra bir şekilde zihne aktarıldığında bilgiye dönüşmektedir. Tanımın bu kadarını kapsamaya yeterlidir. Sonuç itibarıyla Hüsâm Çelebi’ye göre Hatibzâde’nin kapsam itirazı, sözü edilen üçlü aşamayı dikkate almadığı için geçersizdir.⁵⁵

İki: Hüsâm Çelebi’ye göre Hatibzâde temyizi sağlayan “aracısız gerçekleşme”yi yanlış anlamlandırmıştır. Bilgi veren iki tür aracısız gerçekleşme vardır. Sözü edilenlerin tasavvuru zorunlu kılması tamamen aracısız (*icâb bi’z-zât*) değil, kısmen (*icâbü’l-evvelî*) aracısızdır. Bilginin; tasdik bakımından ayıklama (*ikâ’*) ve soyutlama (*intizâ’*), tasavvur bakımından suret olması kısmen aracısız gerçekleşenler arasındadır. Dolayısıyla doğru düşünce, aklın yönelimi vb. işlemlerin her biri aslında tamamen aracısız gerçekleşerek bilgi anlamında suret, ika vermezler. Netice itibarıyla Hüsâm Çelebi’ye göre Hatibzâde’nin tanım için ileri sürdüğü

⁵¹ Hatibzâde, *Risâle fî ta’rîfi’l-’ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

⁵² Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ’itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 49^a.

⁵³ Teftâzânî her ne kadar duyu organları aracılığı ile de olsa tikelleri idrak edenin nefis olduğunu filozofların aksine iddia etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 2/476.

⁵⁴ Akledilen (*makul*) suretler tümel, duyumsanan (*mahsus*) suretler tikeldir. Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/545.

⁵⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ’itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 49^b.

içlem sorunu yoktur.⁵⁶ Çünkü bilginin sıfatı zorunlu kılması ile doğru düşüncenin bilgiyi zorunlu kılması birbirinden farklıdır.

Üç: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin zihnî varlık ile formun husulünü ayrılmaz kılması yanlıştır. Çünkü Çelebi'nin bildirimine bağlı kalınarak söylenirse, müteahhir kelâmcılar zihnî varlık görüşünü kabul etmedikleri halde formun husulünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla iki görüş birbirinden ayrılmaz bir yapıda değildir.⁵⁷ Nitekim Çelebi'nin tespitine göre suretin husulünü doğrulayanlardan kimileri, mahiyetin kendisinin nefste bulunmadığını bildirmiştir. Nefste bulunan mahiyetlerin kendisi değil, belki suretleri, gölgeleri ve similasyonlarıdır. Bunlar da mahiyetin kendisi değildir. Açıklanan anlamda suretin zihinde elde edilmesini kabul edenin, yorumlanarak tadil edilmesi dışında zihnî varlık kuramını olduğu haliyle benimsemesine gerek yoktur. Hüsâm Çelebi, husul ile zihnî varlık arası irtibatın anlatılan anlamda kurulmasını Cürçânî'nin yorumlarına borçlu olduğunu söylemiştir.⁵⁸

Bilgi tanımı çerçevesinde, Hatibzâde'nin ilâhî ilmi kapsamadığına yönelik eleştirisi Çelebi tarafından teslim edilmiştir. Buna göre gerçekten yapılan tanım ilâhî ilmi içine almamaktadır ve bu tanım için bir sorundur. Fakat Çelebi'nin Hatibzâde'ye katılmadığı husus onun teselsül ile ilgili ifadesidir. Çünkü yanlışlığı hakkında uzlaşma sağlanan teselsül, hârici varlık bulanlar arası teselsüldür. Yoksa izafet/nispet ve taalluklardaki teselsül yanlış değildir. Hatibzâde'nin bilgiyi surete bağlayarak ilâhî ilimde teselsül olur, kanaati yanlıştır. Çünkü bilginin izafet olması dikkate alınırca ilâhî ilimdeki soyut/itibarî teselsülün, realitede karşı çıkılan somut/hakiki teselsülden farklı olduğu anlaşılacaktır.

Dört: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde *temyiz* kelimesinin türetim yapısına dikkat etmediği için kelimenin hakiki-mecazi anlamlarını birbirine karıştırmıştır. Temyiz kelimesi nesne olarak geçişli (*tefil/temyiz*) veya nesne almadığı için geçişsiz (*tefa'ul/temeyyüz*) bir biçimde kullanılabilir. Buna göre bilgi tanımında zikredilen "temyiz" nesne olarak geçişli bir formda kullanılmıştır.⁵⁹ Dolayısıyla Çelebi'ye göre temyiz geçişli formda kullanıldığı için ilk ve hakiki anlamı; "kendisi ile inkişaf olunan" demek olmalıdır.⁶⁰

Beş: Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin potansiyellik barındırdığı için ilâhî ilme yakıştırmadığı "âdet" fikrinde bir sakınca görmemektedir. Çünkü Çelebi'ye göre âdet; olabilir (*imkân*) ve oldu-oluyor (*vukû*) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İmkân düzeyinde âdetin potansiyellik barındırması bilfiil potansiyelin vaki olduğunu göstermemektedir. Eksiklik olarak görülen potansiyelin vukua gelmeden salt imkân düzeyinde kalması Çelebi'ye göre bir eksiklik sayılmamalıdır. Âdeten bağlılık eksikliğin imkânını gösterse bile vaki olduğunu göstermez. Dolayısıyla nesnelere arası bağı temin eden zorunluluk (*icâb*) ifadesinin "âdet" ile kayıt altına alınması Tanrı'da bir eksikliğin vaki olduğunu göstermemektedir. Çelebi âdet fikrinin, Tanrı'nın zatı ile değil, ilim sıfatı ile ilgili olduğunu düşünmektedir.⁶¹ Tüm bu açıklamalara binaen bilgi, inkişafı hakiki olarak değil, âdeten zorunlu kılmaktadır.

Altı: Hüsâm Çelebi için Hatibzâde'nin "çelişki" yorumu ve kurduğu bağlantı bir tür zorlamadır. Ayrıca Hatibzâde'nin şüphe (*şek*) hakkında söylediği de doğru değildir. Çünkü Çelebi'ye göre şüphenin çelişki vardır.

⁵⁶ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^b.

⁵⁷ Cürçânî'ye göre bilginin tanımı ile zihni varlık irtibatı ayrılmaz değildir. Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı", 55.

⁵⁸ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 50^a.

⁵⁹ Tanımda geçen temyiz kelimesi kavram bakımından suretin kendisi değil, çelişki olmayan kavram bakımından suretten elde edilen inkişaf, yargı bakımından ise olumlu ve olumsuz olabilen inkişaf anlamındadır. Hasan Çelebi'de temyiz inkişafın kendisi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Muhammed Şah Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye 'ala Şerh'i'l-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içinde)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 1/92.

⁶⁰ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 50^a.

⁶¹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 51^a.

Bilindiği üzere şüphe; yargıdaki bağıntıyı (*nispət*) idrakle birlikte bu idrakin, ispat ve nefye ilişmesinin eşit seviyede kalmasıdır. Diğer deyimle anılan seviyenin birini diğerine tercih ettirecek bir sebebin bulunmamasıdır. Görüldüğü üzere her bir taraf için, diğer taraf çelişik olmaktadır. Kişi hangi tarafa meylerse öte taraf onun çelişliği olacaktır. Çelebi burada, yargıdaki bağıntıyı idrak için iki ayrı durumun söz konusu olduğunu bildirmiştir. Birinci durumdaki şüphe eden için ispat ve nefye ilişmek eşittir, ikinci durumdaki için ispat ve nefye ilişmek olmaksızın idrakin kendisinin bulunmasıdır. İlk durum sırf şüphedir, bunun çelişliği vardır ve bilgi tanımı içinde yer almaz. İkinci durumdaki şüphenin çelişliği yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içinde yer alır. Dolayısıyla Çelebi'ye göre şüphenin bu iki ayrı durumu dikkate alındığı için kimi zaman tasavvurların içinde, kimi zaman da dışında sayılmıştır. Sözelimi birinci durumu dikkate alan için şüphe, bir tasavvur olacaktır. Fakat buradaki tasavvur mutlak ilmin kısmı olan tasavvurdur, yoksa tanımı yapılan (*muhtar*) bilginin kısmı değildir. Binaenaleyh iki ayrı durum göz önüne alınmadan yapılan eleştiri doğru değildir. Öte yandan Çelebi, Hatibzâde'nin "vehim ve şüphenin kendisine işen idrak" cümlesini içeriksiz ve anlamsız bulmaktadır.⁶²

Yedi: Hüsâm Çelebi altıncı maddede şüpheyi çelişliği olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayırmış ve böylece Hatibzâde tanım eleştirisine karşılık vermişti. İdrakin bir türü olan şüphenin çelişliği yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içine girmektedir. Ancak olumlu (*ispat*) ve olumsuz (*nefy*) tarafa eşit duran şüphenin çelişliği olacaktır ve bu yönüyle şüphe tanım dışında kalmaktadır. Çelebi bu maddede şüphe ile ilgili ince ayrımı hatırlatmakta ve üzerine düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre olumlu ve olumsuz taraflara eşit derecede iliştiği halde izanın gerçekleşmediği idrakin içinde şüphe yoktur. Evet, şüphe bu idrake bir yönden bağlı olmakla birlikte diğer yönden onun dışındadır. Şüpheyi idrakin kendisi olarak bakıldığında çelişliği olmayan tasavvur kapsamındadır. İdrak olması bakımından şüphe bilgi tanımının içindedir.

Çelebi özelleştirilmiş bilgi anlayışına sahip kelâm ile genelleştirilmiş anlayıştaki felsefe sisteminin farkına değinmiştir.⁶³ Kelâm için bilgi kısıtlanmış, daraltılmış ve preslenmiş özel bir sıfat iken, felsefe için bilgi kuşatıcı, geniş ve kapsamlıdır. Kelâm terminolojisi bilgiyi "kesinlik" seviyesine tahsis etmiş, kesin olmayan bir şeyi bilgi saymamıştır.⁶⁴ Felsefede bilgi "bir suretin akılda husulü" olduğu için tanım zan, cehil, taklit ve hatta şüphe ve vehmi içine almaktadır. Bu tanımda önemli olan formun zihne alınmasıdır, kesinlik dikkate alınmamaktadır. Kelâm için bilgi tanımının bu sayılanları içermesi eksiklikler ve bilginin dil, din ve gelenekteki kullanımına aykırıdır. Bilginin; "çelişliğine ihtimali olmayarak temyizi zorunlu kılan bir sıfat" tanımı sözü edilen kusurlardan uzak olduğu için takdire şayan bulunmuştur.

Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin kelâm ve felsefe ekolünün bilgi tanımı arasında kurduğu bağlantıyı tuhaf bulmuştur. Bu çerçevede Hatibzâde felsefenin bilgi tanımında sorun çıkarmayan şüphe ve vehmin, kusursuz olduğu iddia edilen tanımda neden sorun olarak görüldüğünü sormuştur. Çelebi kelâmın bilgi tanımında gözettiği "kusursuzluk ve kesinlik" hedefinin, felsefedeki kapsayıcı bilgi tanımı gerekçe gösterilerek Hatibzâde tarafından göz ardı edildiğini söylemiştir.⁶⁵

Sekiz: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kurduğu bağlantılar yanlış ve böylece ileri sürdüğü değerlendirmeler kusurludur. Mesela ispatın bilgi sayılmaması, bilgilerin tasavvurlarla kısıtlanmasını ve sınırlandırılmasını gerektirmez. Çünkü bilginin içinde ispatı/olumlamayı zorunlu kılan bir unsur vardır. Bu husus dikkate alındığında "âlem hâdistir" önermesinin tasavvur düzeyinde kalmayarak, yapısı gereği yargıyı zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır.

⁶² Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 51^b.

⁶³ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 52^b.

⁶⁴ Hasan b. Muhammed Attâr (öl. 1250/1834), *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîbi'l-mantik ve kelâm* (Kahire: Matbaat-i bâbi'l-Halebî, 1355), 59.

⁶⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 52^b.

Çelebi, çelişkinin yeri ile ilgili Cürçânî'nin tespitlerini doğrularak, Hatibzâde'nin yorumlarına katılmadığını bildirmiştir.⁶⁶ Çelebi altıncı maddede şüphenin; olumlu ve olumsuzla ilişmedeki eşitlik bakımından çelişkiye ihtimali olacağını, ancak idrak bakımından çelişkinin olmayacağını izah ettiğini hatırlatmıştır. Buna göre pekâlâ şüphenin çelişği olabilir. Çelebi'ye göre şüphe dolayımındaki sorun çözüldüğünde Hatibzâde'nin çelişki yerini temyizden alarak sıfat veya taalluka kaydırma tekliflerinin zaten bir anlamı kalmayacaktır.

Ayrıca Hatibzâde'ye göre tasavvurun çelişği olmadığı için, çelişkinin yerini temyiz olarak belirlemek de yanlıştır.⁶⁷ Çünkü bilgi; tasavvur, tasavvur da temyiz ise o zaman bilginin temyizi gerektiren bir sıfat olması yanlıştır. Benzer bir durum bilginin tasdik olarak alınmasında da kendini gösterecektir. Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin bilgiyi tasavvur ve temyiz ile eşitleyerek yaptığı eleştirisi kusurludur. Çünkü bilgi tanımı etrafında yazılan ibareler, sureti temyiz etmenin çelişği yoktur, denilerek yorumlanırsa sorun ortadan kalkacak ve tasavvurun temyiz ile özdeş kılınması yanlıştır.⁶⁸

Dokuz: Hüsâm Çelebi literatürde “zorunlu kılan”ın (*delil/mûcib*) mutlak ve mukayyet olmak üzere iki anlamda kullanıldığını söylemiştir. Ona göre Hatibzâde'nin yanlışı bu iki kullanım farkına dikkat etmemiş olmasıdır.⁶⁹ Evet, zorunlu kılanın mutlak anlamda alınması, bilmediğini bilmeyenin bilgisini içine almaktadır. Ama mukayyet anlamdaki zorunlu kılanın içine onun bilgisi girmemektedir. Bilgi tanımındaki zorunlu kılan, mukayyet anlamda kullanılmıştır. Bilgiyi zorunlu kılan; sağlıklı duyu, bedahet, âdet ve burhan olabilir.⁷⁰ Dolayısıyla bilmediğini bilmeyenin zorunlu kılanı bir yönden dayanıp, diğer yönden dayanmaması bununla açıklanabilir. Buradan yola çıkarak zorunlu kılan sebep devam ettiği sürece bilgi şimdi değişmez ve çelişğine ihtimali olmaz. Bilginin değişmemesi onu zorunlu kılan sebebe bağlıdır. Yine bilginin gelecekte çelişğine ihtimal olmaması onu zorunlu kılanın hatırlanmasına bağlıdır. Kişi zorunlu kılan sebebi hatırladığı müddetçe gelecekteki bilgi değişmeyerek devam edecektir. Zorunlu kılan sebebin ortadan kalkması ve müstakbelde unutkanın gerçekleşmesi ile bilginin kesinliği kaybolabilir. Ama bu kayboluş bilginin güvenilirliğine zarar vermez. Gelecekte zorunlu kılan sebep hatırlansa ve kesin, değişmez bilgi elde edilmeyecek olsa işte geri gelmiş bilgiye güveni sarsacaktır. Dahası bilgiyi zorunlu kılan yakın sebep hatırlanır (geometri problemleri) ve uzak sebep (geometri ilkeleri) göz ardı edilse bile şu hal, bilginin kesinliğini zedelemeyecektir.⁷¹

Bilmediğini bilmeyen kişinin bilgisini zorunlu kılan husus vardır ve bu husus sayesinde kişi hâlihazırda bilgisinden emindir. Burada sorun bilgiyi zorunlu kılan hususun yanlışı olmasıdır. Nihai aşamada kişi ileride bu yanlışı hususun realite ile örtüşmediğini anladığı anda bilgisi çelişğine doğru değişecektir.

On: Hüsâm Çelebi yedinci maddede “şüphe” ile ilgili açıklamalarını tekrar hatırlatarak, bu açıklamalar sayesinde sayılan üç kitap arasındaki farkın çözümlenebileceğini söylemiştir. Ayrıca Cürçânî'nin üçüncü (iii) kitaptaki “sanki” ifadesi, şüphenin tasavvur olduğu hakkında tereddütü değil, kesinliği belirtmek içindir.⁷² Cürçânî'nin sözü edilen (iii) kitabındaki açıklamalarına bakılırsa şüphe ve vehimde hüküm/yargı olmadığı için tasavvur kapsamındadır. Zira yargı; en az yüzde ellinin üstünde olan bir önerme için geçerlidir. Şüphe yüzde elli sınırının tam ortasında kaldığı için, şüphenin içinde yargının bulunmadığı söylenmelidir. Vehim ise yüzde

⁶⁶ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 53^b.

⁶⁷ Aynen Teftâzânî'ye göre çelişkiye ihtimali olmayan yerin temyiz olarak belirlenmesinin pek anlamı yoktur. Ona göre çelişkinin olmaması gereken yer, temyizden taalluka olmalıdır. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/58.

⁶⁸ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 53^b.

⁶⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 54^a.

⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

⁷¹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 54^b.

⁷² Seyyid Şerif Cürçânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid (Hâşiye-i Tecrîd içinde)*, thk. Altaş Eşref (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 2/26.

ellinin altına düştüğü için zaten, onun Şüpheye oranla yargıdan oldukça uzaklaştığı daha açıktır.⁷³ Öte yandan Cürcânî tarafından tanımın mezhebe tatbik edilmesi onun tek kaldığı bir görüş değildir. Çelebi için ekolün genel duyarlılıklarına göre bilgi tanımına getirilen birtakım kayıtlar, Cürcânî'nin kendi görüşünü değil, ekolün görüşünü yansıtır.⁷⁴

Sonuç

Kelâm tarihini dönemlendirirken Osmanlı ulemasının üretimde bulunduğu, kabaca 14. yüzyıldan başlayan 19. yüzyıla kadar devam eden zaman aralığı bakımından o geniş evreye “Cem ve tahkik devri” denilmektedir. “Cem ve tahkik” adlandırması dönem içinde yazılan eserlerin içerikleri ayrıntılı araştırmalara konu edilmeksizin verilmiştir. Genel olarak İslâm düşünce tarihi ve özel olarak kelâm ilmi açısından bu çağ bir duraklama ve gerileme evresi olarak nitelendirilmiştir. Duraklamanın ve gerilemenin muhtevası kendinden önceki eserlerin birebir tekrar edilmesi ve yeni bir şeyin getirilmemesi olarak açıklanmıştır.

Osmanlı düşünce tarihine tekabül eden zaman aralığında bir yazım tarzı olarak şerh-hâşiye veya müstakil risâle yazmak bir gelenek haline gelmiştir. Her ne kadar bir yazım türü olarak şerh ve hâşiyelerin sadece metni anlaşılır kılmak için yazıldığı ileri sürülmüş olsa da bu yargılar çok kısıtlı verilerden hareketle verilmiş ve aslında her bir yazıdaki hedefin farklı olabileceği gözden kaçırılmıştır. Osmanlı düşünce dünyasını genişliği ve derinliği bakımından bir derya olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Bu makalede deryadan bir katre mesabesindeki Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin sadece bir bilgi tanımı etrafındaki karşılıklı eleştirilerine yer verilmiştir. Bu iki yazının içeriğine bakıldığında şerh-hâşiye-risâle yazımının tekrarlardan ibaret olmadığı görülecektir. İki risâle karşılıklı mütalaa ve müzareke edildiğinde karşılıklı fikirlerin çarpıştırıldığı ve yarıştırıldığı anlaşılmıştır. Risâleler dikkatlice incelendiğinde, Osmanlı ulemasının kendi sorularını soran ve yanıtlamaya çalışan eleştirel düşünceye sahip olduklarına kanaat getirilmiştir.

Osmanlı düşünce kültürü kendi iç sorunlarını, yine iç ve dış muhasebe yöntemiyle yeniden revize etmeyi başarmış gözükmektedir. Paradigmaya yöneltilen soru ve sorunlar gözden geçirilmiş ve aksaklıklar sorgulama yolu ile giderilmeye çalışılmıştır. Açık söylemek gerekirse öz eleştiriden yoksun bir Osmanlı dünyası olmadığına dair küçük bir örneği, Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin bilgi tanımı ile ilgili risâleleri oluşturmaktadır. Elbette bu çok genellemeci bir yaklaşımdır, ayrıntıları açığa çıkarmak için başka disiplinlere ait malzemenin üzerine derinlikli araştırmaların yürütülmesi gerekmektedir. Makalede incelemesi yapılan bilgi tanımı üzerine yazılan risâleler bu bağlamda temsil gücü yüksek büyük bir birikimden damıtılarak elde edilmiş yalnızca mütevazı bir örnekten ibarettir.

Hatibzâde üzerine yapılan akademik araştırmalar, onun bilhassa ahlâkî değerlerin kaynağı (*hüsün-kubuh*) ve insan fiilleri gibi hem birbirleri hem de Tanrı ve tarih tasavvuru ile yakından irtibatlı kelâmî-felsefî problem çerçevesinde Eş'arî çizgide yer aldığını belirtmektedirler. Fakat bu husus, Hatibzâde'nin Eş'arî düşünceyi bütünüyle kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim anılan kelâmî meseleler etrafında Hatibzâde'nin Eş'arî pozisyona yakın durması Eş'arîlerce benimsenen ve sorunsuz sayılan bilgi tanımını eleştirmesine mani olmamıştır. Hâlbukî müteahhir Eş'arî kelimacılar, sözü edilen bilgi tanımını mantık ilminin tanım kuralları açısından kusursuz bulmuşlardı. Öyleyse Hatibzâde'nin tümüyle Eş'arî sayılması pek mümkün gözükmemektedir. Fatih Sultan Mehmet dönemi ulemalarından sayılan Hatibzâde'de ve en azından devamında yetişen Hüsâm Çelebi örneğindeki ulema profiliyle bilinçli bir seçicilik tavrının geliştirilmiş olduğu, herhangi bir kelâmî veya felsefî ekole tümüyle yaslanılmadığı söylenmelidir.

Hatibzâde ile Hüsâm Çelebi arasında bilginin tanımına dönük gerçekleşen eleştiri yazıları önemli bir noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Buna göre Osmanlı düşüncesi ve bu düşüncenin oluşturucu, geliştirici ve taşıyıcı konumundaki büyük zihin haritası eleştirilerle yeniden tesis ve tahkim edilmiştir. Burada araştırması

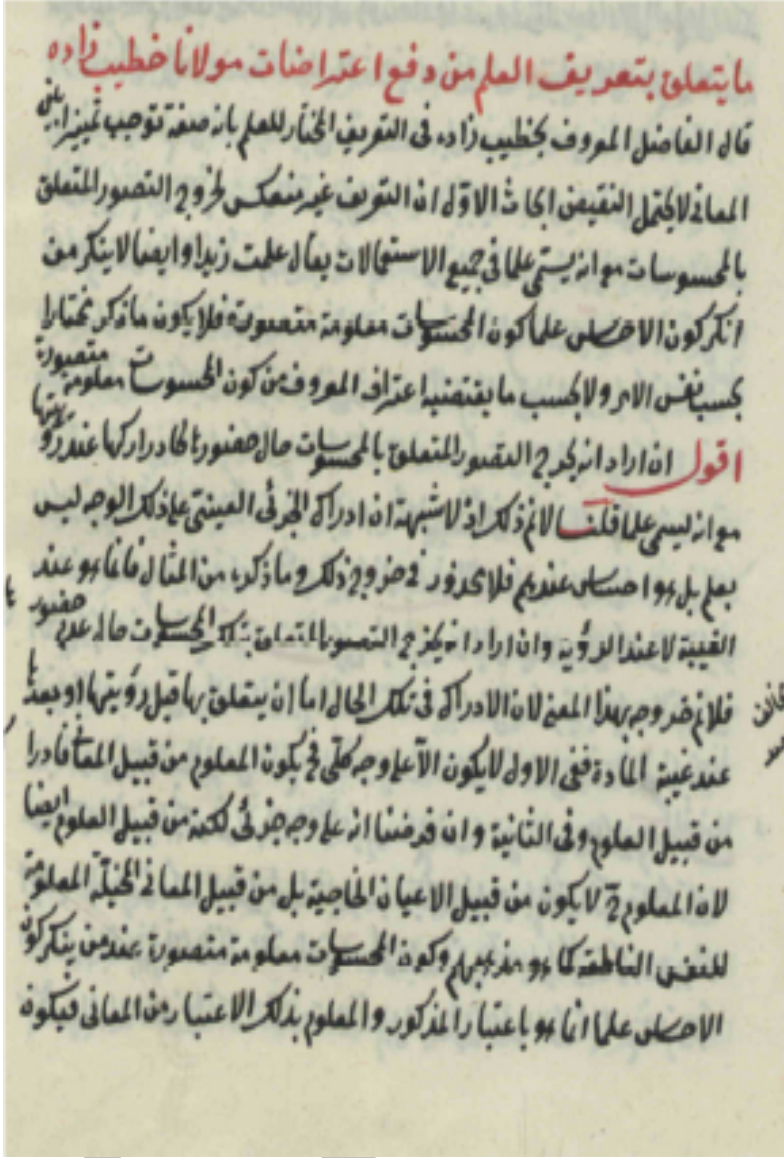
⁷³ Cürcânî, *Hâşiye-i Tecrîd*, 2/27.

⁷⁴ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 55^a.

yapılan sayfa bakımından hacimsiz, ama içerik bakımından derinlikli iki risâle, farklı fikirlerin öylece bırakılmadığını gösteren birer numune-i misaldir. Osmanlı düşünce dünyası yaklaşık yedi asırlık kurulu İslam düşüncesini tevarüs etmesi bakımından otorite isimlerin kitaplardaki ibarelere kimi zaman bağlı kalarak bir fikir inşa etme yoluna gitmiştir. Aynı yazarın farklı kitaplarındaki ibare farklılıklarına büyük bir titizlik gösterilmesi bunu göstermektedir. Bu husus, büyük resimdeki orman yerine küçük ağaçlara takılı kalınmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan Hatibzâde'nin bilgi tanımını on açıdan eleştirmesine rağmen yeni bir bilgi tanımı önerisinde bulunmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye karşı eleştirilerine bakıldığında daha çok kavramların katmanlarını ve ayrımlarını dikkat-i nazara vererek tanımın zayıflıklarını gidermeye çalıştığı görülmektedir. Mesela Çelebi'nin saf idrak ve eşitlik durumunda kalmak gibi şüpheye farklı açılardan bakılabileceğine işaret etmesi, yine zorunluluk (*mûcib*) kavramının mutlak ve sahit olarak ikiye ayrılmasını göstermesi önemli katkılar olarak görülmelidir.

Son tahlilde herhangi bir tanımın olumlu cümle yapısı ile bitirilmemesi gerçekten bir sorundur. Çünkü bir şeyin ne olmadığını göstermek onun ne olduğunu göstermek için hiçbir zaman yeterli gelmez. Eleştiriler çerçevesinde söylenecek olursa “çelişğe ihtimali olmayan” ibaresi bilgi tanımını zor duruma düşürmüş gözükmektedir.

Ek: *Mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-'ilm min def'i 'itirâzât-ı Mevlânâ Hatîbzâde* Adlı Eserin İlk Varağı,



(İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244), 41b.

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman - Erdinç, Ziya. "Sa'düddin Teftâzânî'de Bilgi Teorisi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 7-38.
- Alper, Ömer Mahir. "'Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâilî' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*. ed. Hülya Alper. 257-303. İstanbul: Marmara İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

- Attâr, Hasan b. Muhammed. *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîbî'l-mantık ve kelâm*. Kahire: Matbaat-i bâbî'l-Halebî, 1355.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Nesefî Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 3-20.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâtî'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 209-346. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5803745>
- Bozkurt, Mustafa. "Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 253-274.
- Cizvâî, Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâkî. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdî'l-akâid (Hâşiye-i Tecrîd içinde)*. thk. Altaş Eşref. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.
- Erdinç, Ziya. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 257-286. <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.641126>
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanı Nefsin Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 157-194. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.7.2.M0137](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.7.2.M0137)
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd. *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Haklı, Şaban. "Fahredden er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 423-452. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013.
- Hasan Çelebi, Muhammed Şah Fenârî. *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Hatibzâde, Muhyiddin Mehmed. *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 188b-190a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214, 1b-28a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 115a-132b.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye fî mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244, 49a-55a.
- Îcî, Adudüddin. *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kaş, Murat. "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 49-81. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0061](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0061)
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Tebziratü'l-edille fî usulî'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

- Özbakir, Mebrure Hanife. "Hatîbzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kilitbahir* 18 (21 Mart 2021), 81-100. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4625777>
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 39-63.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâlî'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 135-156.
- Polat, Murat. "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) 'Risâle fî Raksî'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fikhî Açından Bakış". ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 597-612. Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkent Klişe ve Matbaacılık, 2017.
- Polat, Murat. "Tahkîku risâle fî Raksî'l-Mutasavvıfe li-Hüsâm Çelebi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 131-170. <https://doi.org/10.26570/isad.513168>
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3270, 118a-127a.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010.

Eskiyeni

İngilizce Dil Editörü Makale İnceleme Formu

ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ: BİLGİ TANIMI BAĞLAMINDA HÜSÂM ÇELEBİ'NİN HATİBZÂDE TENKİDİ

Dil Editörü

13 Mart 2022

Makalenin başlığı İngilizce açısından uygun mu?

- *Uygundur.*

Makalenin özeti İngilizce açısından uygun mu?

- *Uygundur, bu şekli ile yayımlanabilir.*

Makalenin anahtar kelimeleri, İngilizce imla açısından doğru yazılmış mı?

- *Uygundur, bu şekli ile yayımlanabilir.*

Dil editörü olarak üzerinde düzeltme yaptığınız makale metnini, ek dosya olarak DergiPark sistemine eklediniz mi?

- *Evet*

İngilizce metin tashih mi edilmeli, baştan mı çevrilmelidir?

- *Tashih edilmesi yeterlidir.*

Diğer

- *Metin üzerinde yapılan düzeltmelerin yapılması durumunda yayınlanmaya uygundur.*

ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ: BİLGİ TANIMI BAÇLAMINDA HÜSÂM ÇELEBİ'NİN HATİBZÂDE TENKİDİ

Mustafa Bilal Öztürk

Dr. Araş. Gör, Dokuz Eylül Üniversitesi (ROR ID: 00dbd8b73)

İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı

Dr. Research Assistant, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Kalâm

İzmir, Turkey

gocmenbey@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6879-2620

Sildi: PhD

Biçimlendirilmiş: Sola

Sildi: O

Sildi: T

Sildi: O

Sildi: I

Sildi: T

Sildi: O

Sildi: T

Sildi: O

Sildi: ; It

Sildi: s

Sildi: its

Sildi: own

Sildi: . B

Sildi: Information or k

Sildi: A

Sildi: or

Sildi: definitely

Sildi:

Sildi: order

Sildi: controlled

Sildi: According to theologians,

Sildi: thinkers

Sildi: There is a section that claims that absolute knowledge cannot be defined by considering it a priori

Sildi: a

Sildi: ion

Sildi: understanding

Sildi: s

Sildi: the parties

Critique of the Criticism: Hüsâm Çelebi's Criticism of Khaṭībzāde in the Context of the Definition of Knowledge

Abstract

Since the early period of Islamic thought, studies on the subject of existence, knowledge, and value have been made by theologians. While some theology-philosophy books started with the subject of existence, some of them started with the subject of knowledge. It is known that knowledge is closely related to faith. Due to this close contact, theologians have built their philosophy of knowledge around titles such as the definition, limits, sources, and possibilities of knowledge. Rather than discussing faith, which has a predominant subjective aspect, the field of knowledge, which is a more objective field, has been highlighted. Thanks to the transfer of faith to the knowledge field, people were able to conduct their discussions on rational grounds. It is foreseen that the issue will be inconclusive when faith is discussed alone. Every person is free to believe anything, regardless of right or wrong, but the same freedom does not exist in the field of knowledge. Knowledge has an objective and controllable structure. Therefore anyone who is trying to convey his/her belief to others should explain his/her belief on a rational basis. Belief should be brought closer to knowledge in order to spread the sharing of faith. Belief cannot be examined, but knowledge cannot be ruled out. The close relationship of knowledge with belief should not be overlooked. On account of this for theologians faith and belief consist of affirmation. So what is knowledge, what does it mean to know? Is knowing the same as believing? Is the person who says he knows something different from the person who says he believes something? All these questions seem to necessitate the definition of knowledge as well as belief.

The definition of knowledge changes according to schools and scholars in Islamic thought. Some scholars claim that absolute knowledge cannot be defined by counting its self-evident (badīhī). However, according to the great majority, knowledge is theoretical and therefore its definition can be made. In the history of kalām, many definitions of knowledge have been made and criticized. In the article, the definition of knowledge as "an adjective that obliges to differentiate" will be investigated. According to this definition, another important feature of knowledge is that differentiation is not likely to contradict. In the final analysis, the category of knowledge is an adjective. Through the agency of this adjective, the subject knows. Knowledge is a separate activity. For something known to be knowledge, it must be certain and not otherwise likely. An imprecise comprehension is not considered knowledge according to theologians. This kind of knowledge definition, which was presented perfectly in the theological books of the late period, was criticized by Khaṭībzāde (d. 901/1496) from ten aspects. Hüsâm Çelebi (d. 926/1520), on the other hand, found all ten criticisms of Khaṭībzāde weak in different aspects. Çelebi found all ten criticisms of Khaṭībzāde weak in different aspects. In the article, first Khaṭībzāde's criticisms will be explained in order, then Çelebi's counter-criticism will be examined and strengths and weaknesses in the statements of both will be pointed out.

Keywords: Kalâm, Hüsâm Çelebi, Khaṭīb-zāde, *Risāla fī ta'rif al-'ilm*, Knowledge.

Öz

İslam düşüncesinin erken döneminden itibaren kelâmcılar tarafından varlık, bilgi ve değer konusu hakkında çalışmalar yapılmıştır. Kimi kelâm-felsefe kitapları varlık konusu ile başlarken, kimileri de bilgi konusu ile başlatılmıştır. Bilginin iman ile yakın ilgisi bilinmektedir. Bu yakın irtibattan dolayı kelâmcılar; bilginin tanımı, sınırları, kaynakları, imkânı gibi başlıklar etrafında kendilerine özgü bilgi felsefesi inşa etmiştir. Öznel yönü ağır basan imanı tartışma konusu yapmak yerine daha nesnel bir alan olan bilgi alanı öne çıkarılmıştır. İmanın bilgiye aktarımı sayesinde insanlar rasyonel zeminde tartışmalarını yürütebilmiştir. İman tek başına tartışıldığında meselenin sonuçsuz kalacağı öngörülmüştür. Her insan doğru veya yanlış gözetmeksizin her şeye inanmakta özgürdür. Fakat aynı özgürlük bilgi alanında yoktur. Bilginin nesnel ve denetlenebilir bir yapısı vardır. İnancını başkalarına aktarmak gayretinde olan birinin mutlaka inancını rasyonel zeminde açıklaması gerekmektedir. İnancın paylaşımını yaygınlaştırmak için imanin bilgiye yaklaştırılması gerekmektedir. İnancı denetlemek olası değildir, ama bilgi denetimden çıkarılamaz. Bilginin inançla olan yakın ilgisi gözden kaçırılmamalıdır. Kelâmcılara göre inanç veya iman tasdikten ibarettir. Öyleyse bilgi nedir, bilmek ne demektir? Bilmek ile inanmak aynı mıdır? Bir şeyi bildiğini söyleyen kişi, bir şeye inandığını söyleyen kişiden farklı mıdır? Tüm bu sorular inanç kadar bilginin de tanımını yapmayı zorunlu kılmış gözükmektedir. İslam düşüncesinde ekollere ve düşünörlere göre bilginin tanımı değişmektedir. Mutlak bilgiyi bedihi sayarak tanımlanmayacağı iddiasında olan bir kesim vardır. Ancak kahir ekseriyete göre bilgi nazarıdır ve bu nedenle tanımı yapılabilir. Kelâm tarihinde farklı bilgi tanımları yapılmış ve eleştirilmiştir. Makalede bilginin "temyizi zorunlu kılan bir sıfat" şeklinde yapılan tanımı araştırılacaktır. Bu tanıma göre bilginin diğer önemli özelliği, temyizin çelişöğe ihtimali olmamasıdır. Nihai tahlilde bilginin kategorisi bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde özne bilmektedir. Bilgi bir ayırıştırma faaliyetidir. Bilinen bir şey, bilgi sayılması için kesinlik taşımalı aksi ihtimal taşımamalıdır. Kesin olmayan bir idrak, kelâmcılara göre bilgi sayılmamaktadır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarında kusursuz olarak takdim edilen bu bilgi tanımını Hatibzāde (öl. 901/1496) on açıdan eleştirmiştir. Buna karşı Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520), Hatibzāde'nin on eleştirisinin tamamını farklı açılardan zayıf bulmuştur. Makalede ilk önce Hatibzāde'nin tenkitleri sırası ile izah edilecek, ardından Çelebi'nin karşı eleştirileri incelenecek ve tarafların açıklamalarındaki güçlü ve zayıf yönlere işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hüsâm Çelebi, Hatibzāde, *Risāle fī ta'rif al-'ilm*, Bilgi.

Giriş

Varlık, bilgi ve değer alanlarını araştırma konusu yapan kelâm ilmi, bir bakıma kavramlar ve yargılar üzerine kuruludur. Kuruluşundan itibaren kelâmcılar kavram haritasına ve tanımlarına, özellikle de bilgi meselesine önem vermişlerdir. Kelâm ilminin erken döneminden başlayarak geç dönemine kadar ilerleyen süreçte bilgi tanımı sürekli güncellenmiştir. Farklı düşünce ekolleri tarafından yapılan bilgi tanımları sürekli eleştirilmiştir.¹ Müteahhir dönemde kaleme alınan kelâm kitaplarının kahir ekseriyeti konu bakımından epistemoloji ile başlatılmıştır.² Burada bilginin tarifi, kapsamı, imkânı araştırılmış, ilaveten bilginin taksimi ile bunun üzerine bina edilen nazar, delil türleri, delil-medlül irtibatı vb. kavramların tarifi üzerine hassasiyet

¹ Adnan Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'in en-Nesefi Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 8. Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 259.

² Mehmet Sait Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 49.

gösterilmiştir. İlahiyat, nübüvvet ve ahiret konularının bir yönüyle ontoloji, diğer yönüyle epistemoloji ve değerler ile irtibatları kurulmuştur. Kavramlara yüklenen anlamlar, kurulacak yargıların yönünü de belirlemiştir.

İslam düşüncesi başından itibaren kavramlara ve yargılara titizlik göstermiştir. Konuyu belirginleştirmek için *mevzu*, konudaki sorunu araştırmak için *mesele* ve araştırmacının ilkelerini göstermek için *mebâdî* olmak üzere yöntemde üç kritik eşik benimsenmiştir. Mütakaddim-müteahhir dönem farkı gözetilmeksizin sözü edilen yöntemin izlerini, bilgi hakkında yapılan incelemelerin kendisinde takip etmek mümkündür.³

Mantık biliminde bilgiyi tasavvur ve tasdik diye taksim etmek ne kadar önemli ise kelâm da bilginin zarûrî ve kesbî ayrımı o kadar önemlidir. Kelâm kitaplarına varlık veya bilgi ile başlamak mütakaddim ile başlayan ve müteahhir dönem kelâmcılarıyla devam ettirilen bir gelenek olmuştur. Bilginin hakikati, tanımı, zarûrî-kesbî ayrımı, bu iki bilgi türünün birbirine dönüşüp dönüşmeyeceği, bilginin mertebeleri, bir bilginin iki bilinene ilişmesi, bir şeyin yönüyle bilinen diğer yönüyle bilinmeyen olabilmesi, bilinensiz bilginin imkânı temel tartışma başlıklarıdır.⁴

Mütakaddim ve müteahhir İslam kelâmcıları ve felsefecileri, kendilerini bir önceki dönemden bağımsız görmemişlerdir. Düşüncelerinde kendinden öncekilerin ilmi katkılarına kesinlikle göz ardı etmemişlerdir. Elbette bu, gelenek tarafından aktarılan birikimin tümüyle katıksız benimsendiği anlamına gelmemektedir. Kendinden önce üretilen bilimsel çabalara bigâne kalmak ile onları düşüncenin konusu yapmak ve eleştiri süzgecinden geçirmek birbirinden farklıdır. Bu hassas ayırım, belirli bir bilinç düzeyini ve farkındalığı göstermektedir. Klasik kelâm-felsefe kitaplarının herhangi bir meselesinde bu bilinç düzeyini görmemek imkânsızdır. Kitapların özellikle hacimli, derinlikli ve uzun soluklu (*mutavel*) olanlarında bir tür düşünce tarihi okuması yapıldığı göze çarpmaktadır.

Bu bağlamda bilginin tanımı, kaynakları, imkânı, doğruluk ölçütleri, düşüncenin mahiyeti, doğru düşünmenin şartları, doğru düşünmenin doğru bilgi ile ilişkisi, bilginin zihinle, haricî ve *nefsü'l-emr* ile mutabakatı kelâm kitaplarında tartışılanlar arasındadır.⁵

İslam düşüncesinin müteahhir döneminde öne çıkarılan ve mantık kuralları bakımından doğruya en yakın kabul edilen bilgi tanımına nasıl ulaşıldığı önemlidir. İslam düşünce tarihi boyunca bilgi tanımına yönelik verilen uğraşları ve çabaları görmeksizin, ulaşılan son noktayı anlamak zordur. Son noktayı anlamak, ilk noktadan itibaren gelişim ve değişim seyrini doğru anlamaya bağlıdır. Üretilen çeşitli bilgi tanımlarına yöneltilen eleştiriler, aslında ulaşılmak istenen bilgi tanımını göstermektedir.⁶ Bu eleştirileri değerlendirmeye geçmeden önce mutlak bilginin mahiyeti bir kelâmcı için neden önemlidir? Sorusu çözümlenmelidir.

Kelâmcılar, inanç ve bilgi arası ayırımın farkındadırlar. İnançlar inanç olmak bakımından tartışmaya açık değildir. İnsan, akıl, düşünce ve bilgi zeminine taşımaksızın inançları tartışmaya çalışmak, havanda su dövmeye benzemektedir. İnançları düşünce ve bilgi alanına taşımak, sadece onlardan kurtulmak amacıyla

³ Mütakaddim dönemin bilgi anlayışının geniş bir biçimde araştırılması için bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012), 50.

⁴ Fahreddin er-Râzî'nin katkılarına temas edilerek, İbn Sînâ özelinde yazılan bir araştırma için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010), 173.

⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/280. Ayrıca bk. Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/51.

⁶ Teftâzânî bağlamında müteahhir dönemin bilgi serüvenine ışık tutan araştırmalar için bk. Süleyman Akkuş - Ziya Erdiç, "Sa'düddin Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 13; Ziya Erdiç, "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 263.

yapılmaz. İnançtan bilgiye doğru geçiş, bilgiden inanca doğru geçişi denetlemek için yapılır. Bilgiyi öne almak, inançları ötelemek, kötülemek, küçümsemek demek değildir. Olsa olsa inançları, bilgi üzerine inşa etmektir. İnançları düşünce-bilgi zeminine çekebilmenin ilk adımı onları bilginin konusu kılmaktan geçmektedir. İlk adım öznel alanı, nesnel alana taşımak olarak da görülebilir. İnanç ile bilgi ayrımları olmak ile birlikte ortak yönleri de vardır. İnanç ve bilgi her ikisi de insanla ilişkilidir.⁷ İnsanın gönül-akıl, iman-düşün yetilerine ait fonksiyonlardır. Kimi düzeylerde inanç-bilgi ayrımını gözetebilmek oldukça zordur. Fakat herhâlükârda inançlar, öznel ve nedensiz olabilmektedir. Ancak bilgi nesnel ve nedenli olmak zorundadır. İnanç inanç olması bakımından doğru ve yanlışın konusu olmaz iken, bilgi doğru ve yanlışın konusudur. İnançları bilginin konusu yapabilmek için ise bilginin ne olduğunu bilmek, bu yönde çaba sarf etmek ve önceden sarf edilen çabaları değerlendirmek, eleştirmek önem arz etmektedir.

1. Eleştirisi Yapılan Bilgi Tanımı

Müteahhir dönem kelâm edebiyatına damgasını vuran, kelâm-felsefenin düşünce tarihinde yapılan bilgi tanımlarına yöneltilen eleştirilerin neticesinde yanlışsız ve kusursuz bir bilgi tanımına ulaşıldığı İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) ve Adudüddin İcî (öl. 756/1355) tarafından açıkça ileri sürülmüştür. Bu ikisine göre bilgi: "Çelişğe ihtimali olmayan ayırtırmayı zorunlu kılan bir sıfattır". Bu tanım mantık kuralları çerçevesinde doğruya en yakın olması bakımından kimi yerde *esahhut-ta'rif*,⁸ kimi yerde *ta'rifü'l-muhtâr* payesine layık görülmüştür.⁹ Bu ikisine göre bilginin cinsi ve kategorisi sıfattır. Bilgiyi sıfatla açıklamak bilginin bilen özne ile bağlantısı kurmak için kaçınılmazdır. Her sıfatın bir işlevi olduğu üzere bilgi sıfatının da özneye katkısı ona temyiz yeteneği sağlamasıdır. Bilgi sıfatı öznesine ayırtırma özelliği kazandırmaktadır. Bilgi ile bilen arası bağlantının düzeyi öznenin kimliğine göre değişkenlik arz etmektedir. Bilen Tanrı olduğunda bilgi sıfatının içeriği zorunlulukla doldurulur. Bilen, Tanrı dışındakiler olduğunda ise bilgi-bilinen bağlantısında vesileci-ilişkisel nedene dayalı (*âdet*) irtibat biçimi öngörülmektedir.

Tarife getirilen "temyiz" kelimesiyle idrak dışında kalan tüm nefsanî olan ve olmayan sıfatlar dışarıda bırakılmıştır. Nitekim bilgi dışındaki nefsanî sıfatlardan, mesela cesaret veya nefsanî olmayan zencilik gibi hiçbirinin hem kendini, hem karşısındaki bizzat temyiz/ayırtırma faaliyeti yoktur.¹⁰ Terim anlamı itibarıyla temyiz; öznenin idrakindeki ayırma/ayırtırma faaliyetidir. Öyleyse bilgi, anlamlar arasını ayırtırma işlemidir. Özne ile ilişki olan temyiz kelimesini temeyyüz şeklinde okumak yanlıştır. Zira temeyyüz ayrılmak anlamıyla nesnede gerçekleşir, öznedeki değil. Sözelimi herhangi bir nesne siyah sıfatı ile beyaz sıfatından ayırmaktadır.¹¹

Tanımda geçen sıfat, zorunluluk, temyiz kelimeleri bilgiyi; zan, kuşku, cehl-i mürekkep ve taklit gibi diğer türlerinden ayırtırmamıştır. Kelâm terminolojisinde bilgi kesin olmakla kayıtlanmaktadır. Çünkü kelâm sisteminin idealine göre kesin bilgiye ulaşılmalıdır. Yalnızca kesin bilgiyi bilgi saymak, kelâmcılara özgü bir yaklaşımdır. Onlara göre bir şeyi bilmek; sanmaktan, kuşkulandırmaktan, bilmediğini bilmemekten ve taklit etmekten farklıdır. Bu farkı göstermek için bilgi tanımına "çelişğe ihtimali olmama" ilavesi eklenmiştir.¹² Sözelimi "Ahmet canlıdır" yargısını bilen birinin bilgisi, Ahmet canlı kaldığı sürece çelişğe olan "Ahmet

⁷ Ziya Erdiç, "Tefâtânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 182.

⁸ Adudüddin İcî, *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/184.

⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/171.

¹⁰ Cesaret ve zencilik örneklerini Cürcânî, bilgi sıfatının işlev alanını belirlemek ve diğer sıfatlarla olan farklılığını göstermek adına özellikle kullanmaktadır. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/171.

¹¹ Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamid Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsîtâne Kitabevi, 2009), 92.

¹² Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/171.

ölüdür” yargısına izin vermez, vermemelidir. Bilindiği üzere zan ve kuşku an itibariyle çelişğine ihtimal taşıırken, cehl-i mürekkep ve taklit gelecek bakımından çelişğine ihtimal taşımaktadır.¹³ Diğer tabirle zan ve şüphe edenin bilgisi her an değişime açık iken, bilmediğini bilmeyen veya taklit ile bilen birinin bilgisini değiştirmek zaman alır. Sonuç itibariyle sayılan dört çeşit bilgi türü çelişiklerine ihtimal vermektedirler.¹⁴

Seyyid Şerif Cürçânî, İc’nin tercih ettiği bilgi tanımına açıktan bir eleştiri yöneltme de imalı yeni bir teklifte bulunmuştur. İşte bu teklif, örtük bir eleştiri olarak okunabilir. Cürçânî bilginin mahiyetini açığa çıkaran doğru tanımın; “*her kimde bulunursa bulunsun mezkûru tecelli ettiren bir sıfat*” olarak yapılmasında bulunmuştur.¹⁵ Muhtemelen Cürçânî bu tanıma, Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (öl. 508/1115) *Tebîrâtü'l-edille*'sinden almıştır.¹⁶ Tanımdaki “*mezkûr*” dile getirilebilmeyi ifade etmekte; mevcut, madum, mümkün, müstahil olmak üzere ontolojik, ayrıca müfret, mürekkep, tümel, tikel olmak üzere her türlü epistemik alanı kapsamaktadır. Benzer biçimde bulanık, karışık her türlü bilmek türünü dışarıda bırakan “*tecelli*” tam inkişaf sağlamaktadır. Dolayısıyla tam inkişaf sayesinde tanımdan zan, cehalet, bilmediğini bilmemek (*cehl-i mürekkep*) ve ayrıca doğruyu taklit edenin itikadı dışarı atılmıştır. Taklit ister doğruya ister yanlışla olsun bir bağıllık türüdür. Ancak bu bağıllıkta dış açılım (*inkişaf*) ve iç açılım (*inşirah*) bulunmaz.¹⁷

Tüm bu bilgilerin ardından Hatibzâde'nin (öl. 901/1496)¹⁸ *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm* adlı eseri çerçevesinde bilgi tanımına ilişkin eleştirileri özetlenecek,¹⁹ bilahare Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520)²⁰ *Hâşîye fî mâ yeteallak*

¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsid*, 1/57.

¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsid*, 1/59.

¹⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/177.

¹⁶ Ebü'l-Muîn en-Neseî bu tanıma İmâm Mâtürîdî'ye nispet etmiştir. Neseî'nin aktarımına göre Mâtürîdî'nin kitaplarında sözü edilen düzen ve sıra içinde bu tanım yoktur, ancak tanıma işaret eden ifadeler vardır. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Muîn Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî usulî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/19.

¹⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/177.

¹⁸ Ahlâkî değerlerin kaynağı ve insan fiillerinde Hatibzâde'nin Eş'arî düşüncede olduğunu gösteren çalışması ve hakkında yapılan bir değerlendirme yazısı için bk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşîye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Hâşîyesinin Tahkik ve Tahlili”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 226.

¹⁹ Hatibzâde'nin bilgi tanımına yönelik eleştirilerini birden ona kadar sıralı bir şekilde analiz eden bir çalışma yapılmıştır. Ayrıca ilgili yazma risâlenin nüshaları da belirtilmiştir. Mebrure Hanife Özbakır, “Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri”, *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 89.

²⁰ Taşköprizâde, Hüsâm Çelebi'nin vefat tarihini vermiş; *Hâşîye: Şerhu't-Tecrîd*, *Hâşîye: Şerhu'l-Vikâye*, *Risâle fî istihlâfi Hatib, Risâle fî cevâzi'z-zikri'l-cehrî* adlı eserlerinden bahsetmiş ancak burada *Hâşîye ala şerhi'l-mevâkıf fî ta'rîfi ilmi'l-kelâm* ve nüshalarda bunun ardına gelen bilgi tanımı ile ilgili çalışmasına değinmemiştir. Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirel metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019), 610. Ayrıca akademik bir araştırma, [Velîyüddin, 3244, 41^b-48^b] nüshasının [41^b] varlığına düşülen önemli nota binaen eseri Hüsâm Çelebi'ye nispet etmiştir. Levent Öztürk, “Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 465. Başka bir çalışma ise Adana İ Halk Kütüphanesi [01, Hk 115/2] koleksiyonuna dayanarak *Risâle fî ta'rîfi ilmi'l-kelâm* eserini Hüsâm Çelebi'ye izafe etmiştir. Murat Polat, “Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) 'Risâle fî Rakisi'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Müsiki ve Semaya Fihri Açından Bakış”, *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Müsiki Sempozyumu*, ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün (Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkent Klîşe ve Matbaacılık, 2017), 601. Mevâkıf hâşîyesi veya kelâm ilminin tanımına yönelik bu eserin mütemmim parçası, bilgi tanımı ile ilgili risâle olmalıdır. Kelâm ilminin tanımı meselesi, Hüsâm Çelebi'yi bilginin tanımını araştırmaya sevk etmiş gözükmektedir.

*bi-ta'rîfî'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*²¹ isimli çalışması bağlamında karşı eleştirileri araştırılacaktır.²² Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* çalışmasını kendi eserinde birebir verir, ardından "ben derim ki" diyerek kendi görüşlerini açıklar.²³ Yapılan karşılaştırmalar neticesinde Çelebi'nin, Hatibzâde'nin risâlesini uzatma-kısaltma yoluna gitmeden olduğu gibi verdiği tespit edilmiştir. Bu nedenle Çelebi'nin bulunan tek nüshasına dayalı bir biçimde araştırma yürütülecektir. Risâlede birden başlayarak ona kadar giden eleştiriler sıra ile verilmiştir. Bu nedenle takip kolaylığı sağlamak adına makalede bu sıra numaraları aynen korunmuştur.²⁴

2. Hatibzâde'nin Bilgi Tanımı Eleştirisi

Bir: Tanımın kapsam sorunudur. Şayet bilgi; anlamlar arasında, çelişğine ihtimali bulunmayacak biçimde ayırt etmeyi zorunlu kılan bir sıfat ise burada duyulara (*mahsûsât*) ilişkin tasavvurlar dışarıda bırakılmış, demektir. Oysa dil, din, tarih ve gelenek gibi her bakımdan duyuyu/nesneye ilişkin tasavvura bilgi denilmektedir. Mesela "Zeyd'i bildim" denir. Zaten ihsasî bilgi kabul etmeyenler bile duyulanlara ilişkin bilinen tasavvurları bilgi saymaktadırlar. Onlar için ihsasî bilgi değildir, ama mahsus bilgidir. Öyleyse ister gerçekliğin ve realitenin kendisine (*nefsü'l-emr*) göre, isterse duyumsananlara ilişkin tasavvuru bilgi sayanlara göre olsun sözü edilen tanım kapsamı gerekeni kapsamamıştır.²⁵

İki: Hatibzâde'nin ikinci itirazı tanımın içlem sorunudur. Zira yapılan bilgi tanımı, muhtevasına girmemesi gerekenleri içine almıştır. Hatibzâde'ye göre İcî ve Cürçânî'nin kelâm-felsefe ve mantık gibi farklı kitaplarına bakıldığında bilgi tanımında kullanılan *temyiz*; "kendisi ile inkişaf olunan" anlamına gelmektedir. Kendisi ile inkişaf olunan bilgi; tasdik bakımından ayıklama (*ika*) ve soyutlama (*intizâ'*) faaliyetidir, tasavvur bakımından ise mutabık surettir. Şu hâlde bilgi tanımı içine almaması gereken unsurları içine almış gözükmektedir. Hatibzâde burada hem zihin hem duyum açısından örnek vermektedir. Duyulardan başlanılacak olursa; kişi göz organını, görülebilen bir nesneye doğru yönelttiğinde, bunun dışında başka bir şey kullanmasına gerek kalmaksızın görünenin suretini/görüntüsünü o kişi zorunlu olarak elde etmektedir. Sözü edilen suretin

²¹ Risâlenin [Velîyüddin, 3244, 49^a-50^a] olmak üzere tek el yazma nüshası tespit edilmiştir. Risâlenin tam adı nüshanın zahriyesinden alınmış, eserin Hüsâm Çelebi'ye ait olduğu yine bu nüshanın [41^b]e kayıt edilen not sayesinde belirlenmiştir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye fî mâ yeteallak bi-ta'rîfî'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Velîyüddin, 3244), 41^b. Araştırma sırasında Hüsâm Çelebi'nin risâlesine oldukça benzer başka bir yazma risâle daha vardır. Bu risâle de aynı şekilde Hatibzâde'nin eleştirilerini Çelebi gibi on açıdan eleştirmektedir. Ancak Hüsâm Çelebi'nin risâlesinden farklılıklar barındırmaktadır. Dolayısıyla müellifi ayrı bir kişi olmalıdır. Anılan bilgi tanımı hakkındaki risâlenin mecmuanın zahriyesinde Celâleddin ed-Devvânî'ye (?) nispeti kuşku ile karşılanmalıdır. Her iki risâle üzerine yapılacak tahkikli neşir çalışması risâlelerin aynı ve ayrı olduğu konusunda belirleyici olacaktır. *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Velîyüddin, 3270), 118^a.

²² Hüsâm Çelebi'nin *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid*'i bağlamında varlık felsefesine (*umûr-ı âimme*) temas eden bir araştırma için bk. Yasin Apaydın, *Metafizik Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âimme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 276.

²³ Hüsâm Çelebi'nin sıkı bir Hatibzâde eleştirmeni olduğuna dair güçlü işaretler vardır. Onun *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid*'inin derkenâr notlarına bakılırsa pek çok yerde Hatibzâde'yi hedef aldığı görülecektir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214), 1^b. Ayrıca bk. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844), 125^b.

²⁴ Hüsâm Çelebi'nin iki risâlesi üzerine tahkik çalışması yapılmıştır. Kilisenin hukuki düzenlemesi hakkında yapılan bir çalışma için bk. Levent Öztürk, "Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyânî Ahvâlî'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 142. Süfilerin sosyal yaşamdaki sürecini ilgilendiren başka bir çalışma için bk. Murat Polat, "Tahkiku risâle fî Raksi'l-Mutasavvife li-Hüsâm Çelebi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 147.

²⁵ Muhyiddin Mehmed Hatibzâde, *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

elde edilmesi göz kullanımının zorunlu kılmasından başka bir aracıya bağlı olmaksızın gerçekleşmektedir. Aynı şeyler başka duyu organları için de geçerlilik arz etmektedir.

Duyumdan teorik zihin düzeyine gelinirse kesin olarak işleyen bir süreç vardır. Doğru düşünmenin veya sahih nazarın kendisi bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Mesela “evren sonludur” önermesi anlaşıldığı takdirde zorunlu bilginin ortaya çıkması için başka bir düşünme safhasına gerek yoktur. Benzer bir durum “bir ikinin yarısıdır”, önermesine yönelen bir zihin için de geçerlidir. Görüldüğü üzere bilginin sağladığı temyizi, doğru düşünme de sağlamaktadır. Yani bilgi, doğru düşünceden ayrıştırılmamaktadır.²⁶ Ancak bilginin, doğru düşünmekten başka olduğu söylenmektedir. Hatibzâde’ye göre bilgi tanımı, farklı oldukları halde kapsamaması gerekenleri içine almıştır. Bunlar tasdik bakımından doğru düşünmek, tasavvur bakımından ise duyu algılarının suretleridir. Tanım bu ikisini kapsadığı için sorunludur. Çünkü bilgi aracı temyizi sağlamakta, doğru düşünce veya duyu organını kullanmak da tek başına aracı temyizi sağlamaktadır. Her temyiz bir bilgi olduğuna göre diğerleri de bilgi tanımında yer almaması gerektiği halde almış demektir.²⁷

Üç: Hatibzâde, Cürcânî’nin *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*’sındaki ifadesinden güç alarak bilgi tanımında istihdam edilen temyiz tasavvur bakımından mutabik suret olduğunu belirtmiştir.²⁸ Fakat temyize suret/form anlamını vermek, Hatibzâde’ye göre bilgi tanımını sorunlu hale getirmektedir. Tanım sahiplerinin ekolüne göre zihni varlık teorisi yadsınmaktadır.²⁹ Zihni varlık teorisi bağlamında bir anlamı olan suretin zihinde hâsıl olmasının, kendi başına bir anlamı kalmayacaktır. Hatibzâde’ye göre zihni varlığı kabul etmeyip yalnızca suretin husulünü kabul etmek yanlıştır.³⁰ Çünkü teorinin tamamını dışlayıp içindeki tek bir öğeyi cımbızlayarak çekip çıkarmak, bağlam içinde anlamı olan unsuru anlamsız bırakır.³¹ Şu hâlde Hatibzâde için tanımın ilâhî ilmi kapsamama sorunu çıkmaktadır. Şayet bilgi, suretin temyizi ise temyiz artmasıyla kendinden sıralı sonsuz suretlerin hâsıl olması gerekmektedir. Fakat bu, yanlılığı üzerinde uzlaşmış teselsüleyol açacaktır. Hakikaten ilâhî ilimde temyiz edilmiş suret var ise sonsuz ilim, sonsuz suretlerin varlığını gerektirecektir.³²

Dört: Hatibzâde tanımında kullanılan kelimelerin hakiki anlamının dışına çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. *Temyiz* kelimesi buna bir örnektir. Temyizin ilk anlamı izah ve inkişaftır, söylendiği gibi “kendisi

²⁶ Fahreddin er-Râzî, nazar faaliyetinin bilgiyi içerdiğini ve ikisini birbirinden tamamen ayırmadığı bildirmiştir. Genel kabule göre ilişkisel (*âdet*) nedenden ötürü düşünmenin ardından bilgi elde edilmektedir. Ancak bunu ifade edenler aslında doğru düşünmenin kendi içinde bilgiyi tazammun ettiğini açıklamıştır. “Tazammun” un anlamı; nazarı bilginin nazara bağlanması, nazarın da zarûrî bilgiler dolayımında dolaşım olmasıdır. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl fi dirâyeti’l-usûl*, thk. Said Fûde (Beyrut: Dârü’z-Zehâir, 2015), 1/188.

²⁷ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rifi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

²⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2004), 1/187.

²⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/543.

³⁰ Hatibzâde burada İbn Mübârekşâh (öl. 784/1382) ile aynı düşünmektedir. Bkz. Murat Kaş, “Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımları: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 55. Ayrıca Ömer Türker’in özellikle 75. dipnotta vurguladığı üzere Fahreddin er-Râzî’nin husul görüşü ile zihni varlık görüşüne yönelttiği eleştirilerin benzer olması, Hatibzâde’nin husul ile zihni varlığın ayrılmayacağı yönündeki tespitini doğrular niteliktedir. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 66.

³¹ Kelâmî sistemi temsil eden Fahreddin er-Râzî kimi kitaplarında zihni varlığı eleştirmiş, kimilerinde ise kabul etmiştir. Şaban Haklı, “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013), 439. Buradan Râzî’nin tadil edilmiş bir zihni varlık teorisine ulaşmaya çalıştığı çıkarılabilir.

³² Hatibzâde, *Risâle fi ta’rifi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

ile inkişaf olunan" değildir. Tanım sahipleri ibarede bunu gerektirecek bir karine olmadığı halde temyiz kelimesini, hakiki anlamdan çıkararak mecazi anlama getirmiştir. Peki bu hamleyi neden yapmışlardır? Çünkü temyiz, izah ve inkişaf anlamında ise bilgi tasavvur ve tasdik ile özdeş hale geleceği, bilgi o ikisinden ayrıştırılamayacağı için geçersiz olacaktır. Hatibzâde'ye göre doğrusu da budur. Ancak tanım sahipleri *temyize*; "kendisi ile inkişaf olunan" anlamını vermiş, böylece temyiz tasavvurda sureti, tasdikte ise ayıklama (*ikâ'*) ve soyutlamayı (*intizâ'*) gerektiren bir sıfat olmuştur.³³ Hatibzâde'ye göre bu bir zorlamadır ve ibare bunu desteklememektedir.³⁴

Beş: Bilgi tanımında geçen "zorunlu kılan" ifadesini Cürçânî, "âdeten" zorunlu kılan diyerek daraltmıştır.³⁵ Hatibzâde'ye göre zorunluluğun "âdet" ile daraltılması, tanımın ilâhî ilmi dışarıda bırakmasına yol açmıştır. Tüm mükemmelliklerin kendisinde bilfiil zorunlu halde bulunduğu Tanrı'nın ilmi, tanımdaki daraltma sonucu kapsam dışına çıkarılmıştır. Bilindiği üzere belirli bir ihtimal ve potansiyel içeren "âdet" in Tanrı'da kesinlikle olmaması gerekmektedir. Dahası Hatibzâde için Cürçânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf*'ta başvurduğu daraltma hamlesi anlamsızdır. Çünkü bu (*Şerhu'l-mevâkıf*) kitapta temyize, izah ve inkişaf anlamı verilmiştir.

Her ekole göre bilgi; bilinenin inkişaf etmesini hakiki olarak zorunlu kılmaktadır. Akıl sahibi hiç kimse bilinenin inkişaf etmediği bir bilginin elde edilmesini doğru bulmaz. Yani bilgi varsa kesinlikle bir bilinen olmalıdır, bilineni olmayan bir bilgi olmaz. Öyleyse bilgi, hakiki inkişaf halinden başka bir şey değildir. Bu hakikati "âdet" seviyesine düşürmek, bilgiyi inkişaf halinden ayrı başka bir şeye dayandırmak anlamı taşır. Ancak bu son tümce, inkişafsız bir bilginin elde edilmesine imkân verir ki bu yanlıştır.

Öte yandan Hatibzâde, Eş'arî öğretinin "*her şey aracsız Allah'a dayanır*"³⁶ şeklindeki genel fizik anlayışını belirleyici ilkesine açıklık getirmektedir. Buna göre ilke hakiki olsun, itibari olsun tüm mümkün varlıkları kapsamaz. İlkenin kapsadığı mevcut mümkün varlıklardır, yoksa varlıklardan ayrılmayan imkân, imtina gibi itibari varlıklar değildir. Dolayısıyla itibari varlık sayılan temyizün bilgiye istinat etmesi, "*her şey aracsız Allah'a dayanır*" şeklindeki genel ilkeye aykırı düşmez. Hatibzâde bu açıklamalarını gerekçe göstererek tanımda geçen "zorunlu" ifadesinin açık ve hakiki anlamından "âdeten" anlamına çekilmesine gerek duyulmadığını söylemektedir. Bilgi itibari varlık olduğu için buradaki zorunluluğu "âdet"e indirgemeye gerek yoktur. Ayrıca o, temyizün tasavvurda suret, tasdikte ayıklama (*ikâ'*) ve soyutlama (*intizâ'*) anlamına getirilmesini uygun görmez. Çünkü "hakiki olarak inkişafı zorunlu kılmak" ile "hakiki olarak kendisi ile inkişaf olunanı zorunlu kılmak" arasında fark yoktur. İnkişafı zorunlu kılan, kendisi ile inkişaf olunanı da zorunlu kılmaktadır. Burada ayırım gözetmek nitelik kategorisindeki suret ve ikânın da zorunlu kılmak açısından bilgi ile özdeşleşmesini gerektirecektir.³⁷ Oysa zorunlu kılan bilgi sıfatıdır, suret ve ika değildir.³⁸

Altı: Hatibzâde, bilgi tanımına İcî ve Cürçânî'nin müdahalelerini titizlikle takip etmiştir. O ikisinin açık ifadelerine göre tanımda zikredilen "çelişki"; sıfat ve ilişkide (*taalluk*) değil, temyizde olmalıdır.³⁹ Yine o ikisi tasavvurların tamamının, bilgi tanımında yer almasını, tasavvurların çelişiklerinin olmamasına

³³ Bu eleştiriyi dile getirerek eleştiren bir çalışma için bk. Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâkî Cizâvî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/196.

³⁴ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/171.

³⁶ Sonlu hâdis varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin daimi ve çoğunluk olması nedeniyle fizik dünyada âdete dayalı bir irtibat söz konusudur. Her şeyi fâil-i muhtar Tanrı'ya bağlamak adına âdet kuramı savunulmaktadır. Cizâvî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/145.

³⁷ Cürçânî için tasdikteki temyiz, ispat ve nefydir. Fakat buna göre ispat ve nefiy bilgi değildir, aksine bilgi o ikisini zorunlu kılandır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/188.

³⁸ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

³⁹ Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

bağlamaktadır.⁴⁰ Hatibzâde'nin çıkarımına göre tasavvurun çelişği yoksa suretin de çelişği olmaması gerekir. Çünkü biri diğereine bağlıdır. Ancak bu şekilde tasavvurdaki, sureti temyiz ve tasdikteki, ispat-nefyi temyiz çelişği olmaz.⁴¹ Tam bu noktada Hatibzâde bilgi tanımına tasavvurların dâhil edilş gerekçesine karşı çıkmaktadır. Çünkü tasavvur, çelişği olmadığı için⁴² tanıma giriyorsa bu gerekçe, diğere çelişikleri olmayan şüphe (şek) ve vehim için de geçerlidir. Böylece tanıma tasavvurlarla beraber şüphe ve vehim de dâhil edilmiştir. Her nasıl tasavvurun çelişği yoksa⁴³ vehmin de yoktur. Kaldı ki şüphe ve vehim de bir tür tasavvurdur. Son tahlilde bilgi tanımının içine şüphe ve vehim girmiştir. Hâlbuki şüphe etmek veya vehmetmek, bilmek demek değildir.⁴⁴ Öyleyse Hatibzâde'ye göre bilgi tanımına tasavvurların dâhil edilş gerekçesi yanlıştır.

Yedi: Hatibzâde altıncı maddede çelişği olmadığı gerekçesi ile "Şüphe"nin bilgi tanımına girmesi gerektiğini vurgulamıştı. Şüphe bir tasavvur türü idi. Hatibzâde'ye göre tüm tasavvurları kapsadığı iddia edilen bilgi tanımının şüpheyi dışarıda bırakması anlamsızdı. Nitekim bilgiyi "akıldaki form" olarak tanımlayan felsefe sistemi için şüphenin bilgi tanımına girmesinde bir sorun görülmemişti. Bu nedenle her tasavvuru kapsadığı ileri sürülen bilgi tanımı şüpheyi dışarıda bırakamaz idi. Hatırlanacağı üzere tasavvurların bilgi tanımına giriş

⁴⁰ İci, *Şerhi muhtaşari'l-muntehâ*, 1/184. "Tasavvurların/kavramların çelişikleri yoktur" cümlesini anlamak, Cürçânî'nin yorumunu anlamaya bağlıdır. Çelişki; öz bakımından iki kavramın birbirini engellenmesidir. Fakat tasavvurların birbirini arasında hiçbir engelleme olmaz. Mesela "insan" ile "insan değil" kavramını ele alalım. Bu ikisi, kavram bakımından birbiri ile çelişmez, sadece var olan bir referans dikkate alınırsa çelişki meydana gelebilir. Çünkü ikinci halde kavram, önermeye dönüşür ve doğru-yanlışa konu olabilir. "Düşünen canlıdır" ile "düşünen canlı değildir" yargıları, salt yargı olarak anlaşılmalı bakımından çelişkili olmaz, ta ki var olan dış bir referans dikkate alınırsa olur. Örneğin "vur" veya "vurma" emirleri de emir olmak bakımından çelişkili değildir, ancak harici bir referans dikkate alınırsa çelişki olur. Sonuç itibarıyla tasavvurlar; tasavvur olması bakımından çelişik veya çelişkili olmazlar. Sözelimi insanın mahiyeti tasavvur edilirse, zihinde o mahiyete mutabık bir suret canlanır. İşte burada temyiz bu suretin temyizidir. Çünkü, ancak o suretle temyiz gerçekleşir ve insanın mahiyeti kişiye inkişaf edebilir. Temyizin iliştği yer sözü edilen bu mahiyetin kendisidir. Bu temyiz çelişğe ihtimali yoktur. Zaten temyiz çelişği olmaz. Tüm bu anlatılanlardan hareket eden Cürçânî'ye göre "insanı bildim" cümlesindeki bilgi; suret değil, sureti zorunlu kılan sıfat olmaktadır. Cürçânî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi muhtaşari'l-muntehâ*, 1/187.

⁴¹ Cizâvi, *Hâşiyeye 'alâ şerhi muhtaşari'l-muntehâ*, 1/197.

⁴² Cürçânî tasavvurun çelişği ve mutabakatı olmadığına dair bir örnek vermektedir. Diyelim ki kişi uzaktan bir silüet/karaltı/gölge görsün ve bu "at" olsun ama kişinin zihninde de "at" yerine "insan" görüntüsü belirsün. Beliren insan görüntüsü ve o görüntünün idrak edilmesi bir surettir. Bu açıdan suret yanlış değildir, yanılaşa ihtimali de yoktur. Ancak yanlış aklın verdiği hükümdedir, görüntüde değildir. Dolayısıyla görüntü görüntü olması bakımından görüntüye mutabaktır, ama mutabık olmayan aklın verdiği yargıdır. Cürçânî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi muhtaşari'l-muntehâ*, 1/187.

⁴³ İci ve Cürçânî'ye göre tasavvurun mutabakat ve çelişği olmaz. Çünkü mutabakat ve çelişiklik, terkip ve hüküm/yargı için geçerlidir. Tasavvurda hüküm şaibesi yoksa çelişğe ihtimalin anlamı da yoktur. Fakat Teftâzânî "tasavvurların çelişikleri yoktur" ilkesinin elde edilş sürecine ve sonucuna mesafelidir. Ömer Mahir Alper bunu çalışmasının özellikle 91 dipnotunda belirtmiştir. Ömer Mahir Alper, "Eş'arilerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili" Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmirî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, ed. Hülya Alper (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 285. Teftâzânî'ye göre tasdik mutabakatla eşitlenmesi vehimdir. Mutabakat gibi bir kavramın kişiye hâsil olması onun mutlaka vakiada tahakkuk etmesini gerektirmez. Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/61. Ziya Erdinç Teftâzânî'de mutabakatın, öznel ve nesnel olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Ziya Erdinç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 88. Teftâzânî "tasavvurun çelişği yoktur" ilkesine bu ayırım neden ile katılmamış gözükmektedir. Zira öznel mutabakat kavramın zihindeki örtüşmesi, nesnel mutabakat ise kavramın haric/vakia ile örtüşmesidir. Dolayısıyla kavramın zihin bakımından bir çelişğinden bahsetmek mümkündür. Müteahhir kelâm-felsefe ve mantık müktesebatı dikkate alınarak mesele ileri araştırmalara muhtaç olduğu söylenmelidir.

⁴⁴ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189°.

gerekçesi onların tamamının çelişiklerinin olmamasına bağlanmıştı. Bu gerekçe Hatibzâde açısından, çelişği olmayan şüphenin veya vehmin, bir tasavvur türü olması bakımından tanım dışına atılmamasını gerektirmektedir.⁴⁵

Sekiz: “Âlem hâdistir” önermesinden elde edilen bilginin elde ediliş sürecine yakından bakıldığında burada bir, “konu ve yükleme” ilişkin tasavvur, iki, konu ve yüklem irtibatını tesis eden nispetin ispatı/olumlanması vardır. Hatibzâde buradaki ispatın bilgi sayılmamasını eleştirmektedir. Çünkü ispat/olumlama bilgi değilse bu, bilginin tasavvurlarla sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Ancak bu tasavvurların tasdiklerden hakiki olarak başka olduğu gerçeğine aykırı bir sonuçtur.⁴⁶ Bilindiği üzere tasavvur tek başına tasdiki/ispatı zorunlu kılmamaktadır.

Hatibzâde için bilgi tanımında yer alan çelişkinin olmaması gereken yerin belirlenmesi de bir sorundur. Buna göre çelişki; temyiz, sıfat ve taalluk olmak üzere üç bakımdan dikkate alınabilir. Cürcânî'nin belirlenmesine göre çelişkinin sıfat ve taallukta olması yanlıştır, çelişkinin olmaması gereken yer temyizden çelişkiye ihtimali olmamasıdır.⁴⁷ Hatibzâde burada Cürcânî'nin “bilgi temyizdir, çelişki temyizde olmamalıdır” tespitine katılmaz. Çünkü temyiz kendisi sayılan bilginin anlamı inkişaf ve izah olacaktır. Bilgi; izah ve inkişaf olduğunda ise çelişkinin ispat ve nefiyden öte yani inkişaf ve çelişğinden öte bir şey olması gerekir. Hatibzâde bu sorunu aşmak için çelişkinin yerini sıfata kaydırılmasını teklif eder. Fakat bilgi tanımının açık dizilimi ve anlamı bunu desteklememektedir, ayrıca çelişkinin sıfata götürülmesi bilginin içine şüphe ve vehmi alacaktır, zira o ikisinin de çelişikleri yoktur. Hatibzâde son seçenek olarak çelişkinin yerini taalluk olarak önerir. İdrak edene kıyasla bilgi ile bilinen arası taallukun çelişme ihtimali yoktur.⁴⁸

Dokuz: Hatibzâde bilginin değışime kapalı olduğunu gösteren gerekçeleri irdelemiştir. Cürcânî'ye göre bir bilgi kesinlik taşıdığı için şimdi değışmez, kanıtı dayandığı için gelecekte değışmez, mutabık olduğu için de *nefsü'l-emr'*de değışmez.⁴⁹ Burada bilginin değışmemesi, tersinin doğru olmasını geçersiz kılmak içindir. Hatibzâde değışmemeyi kesinliğe veya kanıt (*mûcib*) bağlamayı yanlıştır bulmaktadır. Çünkü bilmediğini bilmeyen (*cehl-i mürekkep*) bir kişinin bilgisi içinde bulunduğu durum sırasında kesinlik taşır ve değışime kapalıdır. Ayrıca bilgiyi zorunlu kılan kanıtın değeri de gelecekteki bilginin değışmeyeceğini garanti etmez. Zira kanıtın unutulma riski her daim olasıdır. Bilindiği üzere burhandan elde edilen her kesin bilgi gelecekteki bilgiyi elde etmek için yeter sebep değildir. Kanıt tek başına bilgi için yeter sebep olsa idi, kesin bilgilerin unutulması mümkün olmazdı. Teslim edileceği üzere insanın her türlü bilgisini unutulması olağandır. Sözelimi duyu organımız aracılığıyla bir nesnenin varlığına hükmedilir, ama bir süre sonra o şey ve aracı unutulabilir. Duyu organı tekrar sağlığına kavuşur, nesne ile irtibat kurulur, sonunda verilmiş olan hüküm tekrar verilebilir.⁵⁰

On: Hatibzâde, Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf* (i), *Hâşiyeye-i şerhi'l-Adud* (ii) ve *Hâşiyeye-i şerhi't-Tecriid* (iii) üç eserini karşılaştırarak aralarındaki ince farklılıkları tespit etmiştir. İlk kitap bilgi tanımının diğer tanımlardaki kusurlardan uzak olduğunu belirtmiş ve şüphenin tanım dışında kaldığını vurgulamıştır. İkinci kitap şüpheyi tasavvur içine almıştır. Üçüncü kitap ise şüphenin tasavvurdan öte başka bir şey olduğunu ima etmiştir. Bilindiği üzere şüphe tasavvur ise bilgi sayılmalıdır, oysa Cürcânî şüpheyi bilgi tanımının dışına çıkarmıştır. Hatibzâde, ikinci (ii) kitaptaki ibarenin sorun çıkarmayacağını söylemiştir. Çünkü şüpheden elde edilen suretin tasavvur sayılması, şüphenin kendisini bilgi kılmamaktadır. Hatibzâde'ye göre ilk (i) kitaptaki açıklama ekol ve tanım sahiplerinin değil, Cürcânî'nin tek kaldığı bir yorumdur. Zira tanımdaki “zorunlu kılar” ibaresini ekolün iç

⁴⁵ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsid*, 1/59.

⁴⁷ Cürcânî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁸ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^b.

⁴⁹ Cürcânî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/190.

⁵⁰ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^c.

tutarlılığını korumak adına Cürcânî; “âdeten” zorunlu kılar, diyerek kendince kayıt altına almıştır. Fakat bu hamle Hatibzâde’ye göre Şüphenin tanım dışına çıkarılması için yeterli olmamıştır.⁵¹

3. Hüsâm Çelebi’nin Hatibzâde’ye Tenkitleri

Bir: Hüsâm Çelebi Hatibzâde’nin her yönden haksız olduğunu söylemez. Çelebi’ye göre duyumsananlara ilişkin tasavvurların bilgi sayılması için sözü edilen nesnenin göz önünde bulunma (*rüyet*) ve bulunmama (*gaybet*) gibi iki durumu ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Nesnenin göz önünde bulunduğu durum ihsas iken, nesnenin kendisi gözden kaybolduğunda onun suretini zihinde canlandırmak bilgidir. Bilindiği üzere sözü edilen bilginin tanımını yapanlara göre hârici varlıktaki tikeli idrak bilgi değil, ihsastır. Dolayısıyla kendisi ile birebir karşılaşmamış nesnenin idraki anlamdaki ihsasın bilgi dışında kalmasında bir sorun yoktur. İhsasın ikiye ayrıldığını dikkate almadığı için Hatibzâde’nin itirazı yanlıştır. Çünkü ihsas iki türdür. Rüyet halindeki ihsas ile gaybet halindeki ihsas birbirinden farklıdır. İki nesnenin kişi tarafından doğrudan idrak edilerek ihsas halini ifade ederken, nesnenin huzurdan kalkmasının ardından nesnenin ihsas edilmesi, yeni bir idrake dönüştüğü için bilgiyi ifade etmektedir.⁵²

Klasik İslam felsefesine göre tikeller duyu organları aracılığıyla duyumsanır, tümeller ise akledilir.⁵³ Akıl ve duyular birbiri yerine ikame edilmeyecek işlev alanına sahiptir. Akıl tümelleri, duyular tikelleri idrak etmektedir. Akıl, duyu aracılığı olmaksızın tikelleri bilmemektedir.⁵⁴ Hüsâm Çelebi’nin ifadesine göre kişinin nesne ile ilişkisi üç türlü gerçekleşmektedir. Nesne ile birebir karşılaşma olmaksızın gözlemden önceki (i) rüyet öncesi hali, karşılaşma sırasındaki (ii) muayene hali, bir de karşılaşmadan sonraki nesnenin bulunmadığı (iii) gaybet halidir. Birinci durumda akıl, nesnenin kendisi ile karşılaşmadan önce nesneyi tümel açıdan bilir. Tümel açıdan bilmek, anlamları bilmektir ve tanım bunu kapsamaktadır. İkinci durumda akıl, nesne ile karşılaşma sırasında iken bu ihsas halidir ve bilgi değildir. Tanımın bu anlamdaki ihsası kapsamına gerek yoktur. Üçüncü durumda akıl, her ne kadar nesneyi tikel açıdan idrak ediyor desek bu idrak türü bir bilgidir ve tanım bunu da kapsamaktadır. Nitekim üçüncü aşamadaki tikelin durumu hârici varlık kabilinden değildir, tam da düşünen bireyde bulunan muhayyel anlam kabilinden bir varlık türüdür. Dolayısıyla ihsasın bilgi olmasına karşı çıkan ekole göre tasavvur edilen, duyumsanan mahsusun bilgi olması bu anlamdadır. İhsas, harici varlıkla ilgili, mahsus ise anlamlarla ilgilidir. Öyleyse bilgi tanımında geçen ayırt etmenin, haricteki tikellerin ihsasını kapsamamasında sorun yoktur. Haricteki tikeller, onlarla muayeneden önce ve sonra bir şekilde zihne aktarıldığında bilgiye dönüşmektedir. Tanımın bu kadarını kapsamaması yeterlidir. Sonuç itibarıyla Hüsâm Çelebi’ye göre Hatibzâde’nin kapsam itirazı, sözü edilen üçlü aşamayı dikkate almadığı için geçersizdir.⁵⁵

İki: Hüsâm Çelebi’ye göre Hatibzâde temyizi sağlayan “aracısız gerçekleşme”yi yanlış anlamlandırmıştır. Bilgi veren iki tür aracısız gerçekleşme vardır. Sözü edilenlerin tasavvuru zorunlu kılması tamamen aracısız (*icâb bi’z-zât*) değil, kısmen (*icâbü’l-evvelî*) aracısızdır. Bilginin; tasdik bakımından ayıklama (*ikâ*) ve soyutlama (*intizâ*), tasavvur bakımından suret olması kısmen aracısız gerçekleşenler arasındadır. Dolayısıyla doğru düşünce, aklın yönelimi vb. işlemlerin her biri aslında tamamen aracısız gerçekleşerek bilgi anlamında suret, ika vermezler. Netice itibarıyla Hüsâm Çelebi’ye göre Hatibzâde’nin tanım için ileri sürdüğü

⁵¹ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rîfi’l-’ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

⁵² Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ’itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^a.

⁵³ Teftâzânî her ne kadar duyu organları aracılığı ile de olsa tikelleri idrak edenin nefis olduğunu filozofların aksine iddia etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 2/476.

⁵⁴ Akledilen (*makul*) suretler tümel, duyumsanan (*mahsus*) suretler tikeldir. Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/545.

⁵⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def’i ’itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^b.

içlem sorunu yoktur.⁵⁶ Çünkü bilginin sıfatı zorunlu kılması ile doğru düşüncenin bilgiyi zorunlu kılması birbirinden farklıdır.

Üç: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin zihni varlık ile formun husulünü ayırmaz kılması yanlıştır. Çünkü Çelebi'nin bildirimine bağlı kalınarak söylenirse, müteahhir kelâmcılar zihni varlık görüşünü kabul etmedikleri halde formun husulünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla iki görüş birbirinden ayrılmaz bir yapıda değildir.⁵⁷ Nitekim Çelebi'nin tespitine göre suretin husulünü doğrulayanlardan kimileri, mahiyetin kendisinin nefste bulunmadığını bildirmiştir. Nefste bulunan mahiyetlerin kendisi değil, belki suretleri, gölgeleri ve similasyonlarıdır. Bunlar da mahiyetin kendisi değildir. Açıklanan anlamda suretin zihinde elde edilmesini kabul edenin, yorumlanarak tadil edilmesi dışında zihni varlık kuramını olduğu haliyle benimsemesine gerek yoktur. Hüsâm Çelebi, husul ile zihni varlık arası irtibatın anlatılan anlamda kurulmasını Cürçânî'nin yorumlarına borçlu olduğunu söylemiştir.⁵⁸

Bilgi tanımı çerçevesinde, Hatibzâde'nin ilâhî ilmi kapsamadığına yönelik eleştirisi Çelebi tarafından teslim edilmiştir. Buna göre gerçekten yapılan tanım ilâhî ilmi içine almamaktadır ve bu tanım için bir sorundur. Fakat Çelebi'nin Hatibzâde'ye katılmadığı husus onun teselsül ile ilgili ifadesidir. Çünkü yanlışlığı hakkında uzlaşa sağlanan teselsül, hârici varlık bulanlar arası teselsüldür. Yoksa izafet/nispet ve taalluklardaki teselsül yanlış değildir. Hatibzâde'nin bilgiyi surete bağlayarak ilâhî ilimde teselsül olur, kanaati yanlıştır. Çünkü bilginin izafet olması dikkate alınırca ilâhî ilimdeki soyut/itibarî teselsülün, realitede karşı çıkılan somut/hakiki teselsülden farklı olduğu anlaşılacaktır.

Dört: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde *temyiz* kelimesinin türetim yapısına dikkat etmediği için kelimenin hakiki-mecazi anlamlarını birbirine karıştırmıştır. *Temyiz* kelimesi nesne olarak geçişli (*tefil/temyiz*) veya nesne almadığı için geçişsiz (*tefa'ul/temeyyüz*) bir biçimde kullanılabilir. Buna göre bilgi tanımında zikredilen “*temyiz*” nesne olarak geçişli bir formda kullanılmıştır.⁵⁹ Dolayısıyla Çelebi'ye göre *temyiz* geçişli formda kullanıldığı için ilk ve hakiki anlamı; “kendisi ile inkişaf olunan” demek olmalıdır.⁶⁰

Beş: Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin potansiyellik barındırdığı için ilâhî ilme yakıştırmadığı “âdet” fikrinde bir sakınca görmemektedir. Çünkü Çelebi'ye göre âdet; olabilir (*imkân*) ve oldu-oluyor (*vukû*) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İmkân düzeyinde âdetin potansiyellik barındırması bilfiil potansiyelin vaki olduğunu göstermemektedir. Eksiklik olarak görülen potansiyelin vukua gelmeden salt imkân düzeyinde kalması Çelebi'ye göre bir eksiklik sayılmamalıdır. Âdeten bağlılık eksikliğin imkânını gösterse bile vaki olduğunu göstermez. Dolayısıyla nesnelere arası bağlı temin eden zorunluluk (*icâb*) ifadesinin “âdet” ile kayıt altına alınması Tanrı'da bir eksikliğin vaki olduğunu göstermemektedir. Çelebi âdet fikrinin, Tanrı'nın zatı ile değil, ilim sıfatı ile ilgili olduğunu düşünmektedir.⁶¹ Tüm bu açıklamalara binaen bilgi, inkişafı hakiki olarak değil, âdeten zorunlu kılmaktadır.

Altı: Hüsâm Çelebi için Hatibzâde'nin “çelişki” yorumu ve kurduğu bağlantı bir tür zorlamadır. Ayrıca Hatibzâde'nin şüphe (*şek*) hakkında söylediği de doğru değildir. Çünkü Çelebi'ye göre şüphenin çelişkiği vardır.

⁵⁶ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 49^b.

⁵⁷ Cürçânî'ye göre bilginin tanımı ile zihni varlık irtibatı ayrılmaz değildir. Kaş, “Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alınması”, 55.

⁵⁸ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 50^a.

⁵⁹ Tanımda geçen *temyiz* kelimesi kavram bakımından suretin kendisi değil, çelişki olmayan kavram bakımından suretten elde edilen inkişaf, yargı bakımından ise olumlu ve olumsuz olabilen inkişaf anlamındadır. Hasan Çelebi'de *temyiz* inkişafın kendisi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Muhammed Şah Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içinde)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 1/92.

⁶⁰ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 50^a.

⁶¹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 51^a.

Bilindiği üzere şüphe; yargıdaki bağıntıyı (*nispət*) idrakle birlikte bu idrakin, ispat ve nefye ilişmesinin eşit seviyede kalmasıdır. Diğer deyimle anılan seviyenin birini diğerine tercih ettirecek bir sebebin bulunmamasıdır. Görüldüğü üzere her bir taraf için, diğer taraf çelişik olmaktadır. Kişi hangi tarafa meylederse öte taraf onun çelişliği olacaktır. Çelebi burada, yargıdaki bağıntıyı idrak için iki ayrı durumun söz konusu olduğunu bildirmiştir. Birinci durumdaki şüphe eden için ispat ve nefye ilişmek eşittir, ikinci durumdaki için ispat ve nefye ilişmek olmaksızın idrakin kendisinin bulunmasıdır. İlk durum sırf şüphedir, bunun çelişliği vardır ve bilgi tanımı içinde yer almaz. İkinci durumdaki şüphenin çelişliği yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içinde yer alır. Dolayısıyla Çelebi'ye göre şüphenin bu iki ayrı durumu dikkate alındığı için kimi zaman tasavvurların içinde, kimi zaman da dışında sayılmıştır. Sözelimi birinci durumu dikkate alan için şüphe, bir tasavvur olacaktır. Fakat buradaki tasavvur mutlak ilmin kısmı olan tasavvurdur, yoksa tanımı yapılan (*muhtar*) bilginin kısmı değildir. Binaenaleyh iki ayrı durum göz önüne alınmadan yapılan eleştiri doğru değildir. Öte yandan Çelebi, Hatibzâde'nin "vehim ve şüphenin kendisine ilişkin idrak" cümlesini içeriksiz ve anlamsız bulmaktadır.⁶²

Yedi: Hüsâm Çelebi altıncı maddede şüpheyi çelişliği olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayırmış ve böylece Hatibzâde tanım eleştirisine karşılık vermişti. İdrakin bir türü olan şüphenin çelişliği yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içine girmektedir. Ancak olumlu (*ispat*) ve olumsuz (*nefy*) tarafa eşit duran şüphenin çelişliği olacaktır ve bu yönüyle şüphe tanım dışında kalmaktadır. Çelebi bu maddede şüphe ile ilgili ince ayrımı hatırlatmakta ve üzerine düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre olumlu ve olumsuz taraflara eşit derecede iliştiği halde izanın gerçekleşmediği idrakin içinde şüphe yoktur. Evet, şüphe bu idrake bir yönden bağlı olmakla birlikte diğer yönden onun dışındadır. Şüpheyi idrakin kendisi olarak bakıldığında çelişliği olmayan tasavvur kapsamındadır. İdrak olması bakımından şüphe bilgi tanımının içindedir.

Çelebi özelleştirilmiş bilgi anlayışına sahip kelâm ile genelleştirilmiş anlayıştaki felsefe sisteminin farkına değinmiştir.⁶³ Kelâm için bilgi kısıtlanmış, daraltılmış ve preslenmiş özel bir sıfat iken, felsefe için bilgi kuşatıcı, geniş ve kapsamlıdır. Kelâm terminolojisi bilgiyi "kesinlik" seviyesine tahsis etmiş, kesin olmayan bir şeyi bilgi saymamıştır.⁶⁴ Felsefedeki bilgi "bir suretin akılda husulü" olduğu için tanım zan, cehil, taklit ve hatta şüphe ve vehmi içine almaktadır. Bu tanımda önemli olan formun zihne alınmasıdır, kesinlik dikkate alınmamaktadır. Kelâm için bilgi tanımının bu sayılanları içermesi eksiktir ve bilginin dil, din ve gelenekteki kullanımına aykırıdır. Bilginin; "çelişliğine ihtimali olmayarak temyizi zorunlu kılan bir sıfat" tanımı sözü edilen kusurlardan uzak olduğu için takdire şayan bulunmuştur.

Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin kelâm ve felsefe ekolünün bilgi tanımı arasında kurduğu bağıntıyı tuhaf bulmuştur. Bu çerçevede Hatibzâde felsefenin bilgi tanımında sorun çıkarmayan şüphe ve vehmin, kusursuz olduğu iddia edilen tanımda neden sorun olarak görüldüğünü sormuştur. Çelebi kelâmın bilgi tanımında gözettiği "kusursuzluk ve kesinlik" hedefinin, felsefedeki kapsayıcı bilgi tanımı gerekçe gösterilerek Hatibzâde tarafından göz ardı edildiğini söylemiştir.⁶⁵

Sekiz: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kurduğu bağıntılar yanlış ve böylece ileri sürdüğü değerlendirmeler kusurludur. Mesela ispatın bilgi sayılmaması, bilgilerin tasavvurlarla kısıtlanmasını ve sınırlandırılmasını gerektirmez. Çünkü bilginin içinde ispatı/olumlamayı zorunlu kılan bir unsur vardır. Bu husus dikkate alındığında "âlem hâdistir" önermesinin tasavvur düzeyinde kalmayarak, yapısı gereği yargıyı zorunlu kıldığı anlaşılmalıdır.

⁶² Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 51^b.

⁶³ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 52^b.

⁶⁴ Hasan b. Muhammed Attâr (öl. 1250/1834), *et-Tezhib: Şerhu'l-Habîsi ala Tezhibi'l-mantık ve kelâm* (Kahire: Matbaat-i bâbi'l-Halebî, 1355), 59.

⁶⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 52^b.

Çelebi, çelişkinin yeri ile ilgili Cürçânî'nin tespitlerini doğrularak, Hatibzâde'nin yorumlarına katılmadığını bildirmiştir.⁶⁶ Çelebi altıncı maddede şüphenin; olumlu ve olumsuz ilişmedeki eşitlik bakımından çelişkiye ihtimali olacağını, ancak idrak bakımından çelişkinin olmayacağını izah ettiğini hatırlatmıştır. Buna göre pekâlâ şüphenin çelişği olabilir. Çelebi'ye göre şüphe dolayımındaki sorun çözüldüğünde Hatibzâde'nin çelişki yerini temyizden alarak sıfat veya taalluka kaydırma tekliflerinin zaten bir anlamı kalmayacaktır.

Ayrıca Hatibzâde'ye göre tasavvurun çelişği olmadığı için, çelişkinin yerini temyiz olarak belirlemek de yanlıştır.⁶⁷ Çünkü bilgi; tasavvur, tasavvur da temyiz ise o zaman bilginin temyizi gerektiren bir sıfat olması yanlış olacaktır. Benzer bir durum bilginin tasdik olarak alınmasında da kendini gösterecektir. Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin bilgiyi tasavvur ve temyiz ile eşitleyerek yaptığı eleştirisi kusurludur. Çünkü bilgi tanımı etrafında yazılan ibareler, sureti temyiz etmenin çelişği yoktur, denilerek yorumlarsa sorun ortadan kalkacak ve tasavvurun temyiz ile özdeş kılınması yanlış olacaktır.⁶⁸

Dokuz: Hüsâm Çelebi literatürde "zorunlu kılan"ın (*delil/mûcib*) mutlak ve mukayyet olmak üzere iki anlamda kullanıldığını söylemiştir. Ona göre Hatibzâde'nin yanlış bu iki kullanım farkına dikkat etmemiş olmasıdır.⁶⁹ Evet, zorunlu kılanın mutlak anlamda alınması, bilmediğini bilmeyenin bilgisini içine almaktadır. Ama mukayyet anlamdaki zorunlu kılanın içine onun bilgisi girmemektedir. Bilgi tanımındaki zorunlu kılan, mukayyet anlamda kullanılmıştır. Bilgiyi zorunlu kılan; sağlıklı duyu, bedahet, âdet ve burhan olabilir.⁷⁰ Dolayısıyla bilmediğini bilmeyenin zorunlu kılanı bir yönden dayanıp, diğer yönden dayanmaması bununla açıklanabilir. Buradan yola çıkarak zorunlu kılan sebep devam ettiği sürece bilgi şimdi değişmez ve çelişğine ihtimali olmaz. Bilginin değişmemesi onu zorunlu kılan sebebe bağlıdır. Yine bilginin gelecekte çelişğine ihtimal olmaması onu zorunlu kılanın hatırlanmasına bağlıdır. Kişi zorunlu kılan sebebi hatırladığı müddetçe gelecekteki bilgi değişmeyecek devam edecektir. Zorunlu kılan sebebin ortadan kalkması ve müstakbelde unutkanın gerçekleşmesi ile bilginin kesinliği kaybolabilir. Ama bu kayboluş bilginin güvenilirliğine zarar vermez. Gelecekte zorunlu kılan sebep hatırlansa ve kesin, değişmez bilgi elde edilmeyecek olsa işte geri gelmeyeş bilgiye güveni sarsacaktır. Dahası bilgiyi zorunlu kılan yakın sebep hatırlanır (geometri problemleri) ve uzak sebep (geometri ilkeleri) göz ardı edilse bile şu hal, bilginin kesinliğini zedelemeyecektir.⁷¹

Bilmediğini bilmeyen kişinin bilgisini zorunlu kılan husus vardır ve bu husus sayesinde kişi hâlihazırda bilgisinden emindir. Burada sorun bilgiyi zorunlu kılan hususun yanlış olmasıdır. Nihai aşamada kişi ileride bu yanlış hususun realite ile örtüşmediğini anladığı anda bilgisi çelişğine doğru değişecektir.

On: Hüsâm Çelebi yedinci maddede "şüphe" ile ilgili açıklamalarını tekrar hatırlatarak, bu açıklamalar sayesinde sayılan üç kitap arasındaki farkın çözümlenebileceğini söylemiştir. Ayrıca Cürçânî'nin üçüncü (iii) kitaptaki "sanki" ifadesi, şüphenin tasavvur olduğu hakkında tereddütü değil, kesinliği belirtmek içindir.⁷² Cürçânî'nin sözü edilen (iii) kitabındaki açıklamalarına bakılırsa şüphe ve vehimde hüküm/yargı olmadığı için tasavvur kapsamındadır. Zira yargı; en az yüzde ellinin üstünde olan bir önerme için geçerlidir. Şüphe yüzde elli sınırının tam ortasında kaldığı için, şüphenin içinde yargının bulunmadığı söylenmelidir. Vehim ise yüzde

⁶⁶ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 53^b.

⁶⁷ Aynen Teftâzânî'ye göre çelişkiye ihtimali olmayan yerin temyiz olarak belirlenmesinin pek anlamı yoktur. Ona göre çelişkinin olmaması gereken yer, temyizden taalluka olmalıdır. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/58.

⁶⁸ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 53^b.

⁶⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 54^a.

⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

⁷¹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 54^b.

⁷² Seyyid Şerif Cürçânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid (Hâşiye-i Tecrid içinde)*, thk. Altaş Eşref (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 2/26.

ellinin altına düştüğü için zaten, onun Şüpheye oranla yargıdan oldukça uzaklaştığı daha açıktır.⁷³ Öte yandan Cürcânî tarafından tanımın mezhebe tabrik edilmesi onun tek kaldığı bir görüş değildir. Çelebi için ekolün genel duyarlılıklarına göre bilgi tanımına getirilen birtakım kayıtlar, Cürcânî'nin kendi görüşünü değil, ekolün görüşünü yansıtır.⁷⁴

Sonuç

Kelâm tarihini dönemlendirirken Osmanlı ulemasının üretimde bulunduğu, kabaca 14. yüzyıldan başlayan 19. yüzyıla kadar devam eden zaman aralığı bakımından o geniş evreye "Cem ve tahkik devri" denilmektedir. "Cem ve tahkik" adlandırması dönem içinde yazılan eserlerin içerikleri ayrıntılı araştırmalara konu edilmeksizin verilmiştir. Genel olarak İslâm düşünce tarihi ve özel olarak kelâm ilmi açısından bu çağ bir duraklama ve gerileme evresi olarak nitelendirilmiştir. Duraklamanın ve gerilemenin muhtevası kendinden önceki eserlerin birebir tekrar edilmesi ve yeni bir şeyin getirilmemesi olarak açıklanmıştır.

Osmanlı düşünce tarihine tekabül eden zaman aralığında bir yazım tarzı olarak Şerh-hâşiye veya müstakil risâle yazmak bir gelenek haline gelmiştir. Her ne kadar bir yazım türü olarak Şerh ve hâşiyelerin sadece metni anlaşılır kılmak için yazıldığı ileri sürülmüş olsa da bu yargılar çok kısıtlı verilerden hareketle verilmiş ve aslında her bir yazıdaki hedefin farklı olabileceği gözden kaçırılmıştır. Osmanlı düşünce dünyasını genişliği ve derinliği bakımından bir derya olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Bu makalede deryadan bir katre mesabesindeki Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin sadece bir bilgi tanımı etrafındaki karşılıklı eleştirilerine yer verilmiştir. Bu iki yazının içeriğine bakıldığında Şerh-hâşiye-risâle yazımının tekrarlardan ibaret olmadığı görülecektir. İki risâle karşılıklı mütalaa ve müzareke edildiğinde karşılıklı fikirlerin çarpıştırıldığı ve tartışıldığı anlaşılmıştır. Risâleler dikkatlice incelendiğinde, Osmanlı ulemasının kendi sorularını soran ve yanıtlamaya çalışan eleştirel düşünceye sahip olduklarına kanaat getirilmiştir.

Osmanlı düşünce kültürü kendi iç sorunlarını, yine iç ve dış muhasebe yöntemiyle yeniden revize etmeyi başarmış gözükmektedir. Paradigmaya yöneltilen soru ve sorunlar gözden geçirilmiş ve aksaklıklar sorgulama yolu ile giderilmeye çalışılmıştır. Açık söylemek gerekirse öz eleştiriden yoksun bir Osmanlı dünyası olmadığına dair küçük bir örneği, Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin bilgi tanımı ile ilgili risâleleri oluşturmaktadır. Elbette bu çok genellemeci bir yaklaşımdır, ayrıntıları açığa çıkarmak için başka disiplinlere ait malzemenin üzerine derinlikli araştırmaların yürütülmesi gerekmektedir. Makalede inceleme yapılan bilgi tanımı üzerine yazılan risâleler bu bağlamda temsil gücü yüksek büyük bir birikimden damıtılarak elde edilmiş yalnızca mütevazı bir örnekten ibarettir.

Hatibzâde üzerine yapılan akademik araştırmalar, onun bilhassa ahlâkî değerlerin kaynağı (*hüsûn-kubuh*) ve insan fiilleri gibi hem birbirleri hem de Tanrı ve tarih tasavvuru ile yakından irtibatlı kelâmî-felsefî problem çerçevesinde Eş'arî çizgide yer aldığını belirtmektedirler. Fakat bu husus, Hatibzâde'nin Eş'arî düşünceyi bütünüyle kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim anılan kelâmî meseleler etrafında Hatibzâde'nin Eş'arî pozisyona yakın durması Eş'arîlerce benimsenen ve sorunsuz sayılan bilgi tanımını eleştirmesine mani olmamıştır. Hâlbuki müteahhir Eş'arî kelimacılar, sözü edilen bilgi tanımını mantık ilminin tanım kuralları açısından kusursuz bulmuşlardı. Öyleyse Hatibzâde'nin tümüyle Eş'arî sayılması pek mümkün gözükmemektedir. Fatih Sultan Mehmet dönemi ulemalarından sayılan Hatibzâde'de ve en azından devamında yetişen Hüsâm Çelebi örneğindeki ulema profilinde bilinçli bir seçicilik tavrının geliştirilmiş olduğu, herhangi bir kelâmî veya felsefî ekole tümüyle yaslanılmadığı söylenmelidir.

Hatibzâde ile Hüsâm Çelebi arasında bilginin tanımına dönük gerçekleşen eleştiri yazıları önemli bir noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Buna göre Osmanlı düşüncesi ve bu düşüncenin oluşturucu, geliştirici ve taşıyıcı konumundaki büyük zihin haritası eleştirilerle yeniden tesis ve tahkim edilmiştir. Burada araştırması

⁷³ Cürcânî, *Hâşiye-i Tecrid*, 2/27.

⁷⁴ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 55^a.

yapılan sayfa bakımından hacimsiz, ama içerik bakımından derinlikli iki risâle, farklı fikirlerin öylece bırakılmadığını gösteren birer numune-i misaldir. Osmanlı düşünce dünyası yaklaşık yedi asırlık kurulu İslam düşüncesini tevarüs etmesi bakımından otorite isimlerin kitaplarıdaki ibarelere kimi zaman bağlı kalarak bir fikir inşa etme yoluna gitmiştir. Aynı yazarın farklı kitaplarındaki ibare farklılıklarına büyük bir titizlik gösterilmesi bunu göstermektedir. Bu husus, büyük resimdeki orman yerine küçük ağaçlara takılı kalınmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan Hatibzâde'nin bilgi tanımını on açıdan eleştirmesine rağmen yeni bir bilgi tanımı önerisinde bulunmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye karşı eleştirilerine bakıldığında daha çok kavramların katmanlarını ve ayrımlarını dikkat-i nazara vererek tanımın zayıflıklarını gidermeye çalıştığı görülmektedir. Mesela Çelebi'nin saf idrak ve eşitlik durumunda kalmak gibi şüpheye farklı açılardan bakılabileceğine işaret etmesi, yine zorunluluk (*mücib*) kavramının mutlak ve sahipsiz olarak ikiye ayrılmasını göstermesi önemli katkılar olarak görülmelidir.

Son tahlilde herhangi bir tanımın olumlu cümle yapısı ile bitirilmemesi gerçekten bir sorundur. Çünkü bir şeyin ne olmadığını göstermek onun ne olduğunu göstermek için hiçbir zaman yeterli gelmez. Eleştiriler çerçevesinde söylenecek olursa "çelişkiye ihtimali olmayan" ibaresi bilgi tanımını zor duruma düşürmüş gözükmektedir.

Ek: *Mâ yeteallak bi-ta'rifî'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Mevlânâ Hatibzâde* Adlı Eserin İlk Varağı,

ما يتعلق بتعريف العلم من دفع اعتراضات مولانا خطيب زاده
قال الفاضل المعروف بخطيب زاده في التعريف الخار للعلم بأنه صفة توجب تميزاً بين
المادة لا يقتل التيقن بالآلة الأولى أن التعريف غير متعكس بل هو في التصور المتعلق
بالمحسوسات هو انه يستعمل في جميع الاستقالات بعلة علمت زبداً وايضا لا يتكرر من
انكر كون الاصل علماً كون المحسوسات معلومة متصورة فلا يكون ما ذكره محتملاً
بكتيبنفس الامر ولا يحسب ما يقتضيه اعتراف المعروف من كون المحسوسات معلومة
اقول ان اراد ان يخرج التصور المتعلق بالمحسوسات حاله صفورا كما درارها عند زاده
مع انه ليس علماً قلت ان ذكره لا يشبهه ان ادراك الحرفي العيني على ذلك الوجه ليس
بعلم بل هو احساس مفرد فلا يجوز في خروج ذلك وما ذكره من المثال فانما هو عند
القيية لا عند الزوية وان اراد ان يخرج التصور المتعلق بالمحسوسات حاله علم
فلا يخرج وجه بهذا المعنى لان الادراك في تلك الحالة اما ان يتعلق بها قبل رؤيتها او بعد
عند غيبته المادة ففي الاول لا يكون الاعل وجه محتمل فيكون المعلوم من قبيل المتأقار
من قبيل المعلوم وفي الثانية وان فرضنا انه علم وجه محتمل فيكون من قبيل المعلوم ايضا
لان المعلوم لا يكون من قبيل الاعيان الخارجية بل من قبيل المادة المحيطة المعلوم
للفنن الناطقة كما هو مذهبهم وكون المحسوسات معلومة متصورة عند من ينكر كون
الاصلى علماً انما هو باعتبار المذكور والمعلوم بذلك الاعتبار من المعاني فيكون

(İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244), 41b.

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman - Erdiç, Ziya. "Sa'düddin Teftâzânî'de Bilgi Teorisi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 7-38.
- Alper, Ömer Mahir. "Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*. ed. Hülya Alper. 257-303. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âhmed Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

- Attâr, Hasan b. Muhammed. *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tezhîbî'l-mantık ve kelâm*. Kahire: Matbaat-i bâbî'l-Halebî, 1355.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'in en-Nesefî Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 3-20.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâtî'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 209-346. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5803745>
- Bozkurt, Mustafa. "Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 253-274.
- Cizâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâkî. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-muntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-muntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecridî'l-akâid (Hâşiye-i Tecrid içinde)*. thk. Altaş Eşref. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlîn Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.
- Erdinç, Ziya. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 257-286. <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.641126>
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanı Nefsî Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 157-194. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.7.2.M0137](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.7.2.M0137)
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd. *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsîtâne Kitabevi, 2009.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 423-452. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013.
- Hasan Çelebi, Muhammed Şah Fenârî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Hatibzâde, Muhyiddin Mehmed. *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 188b-190a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214, 1b-28a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 115a-132b.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye fî mâ yeteallak bi-ta'rîfî'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244, 49a-55a.
- İcî, Adudüddin. *Şerhi muhtaşari'l-muntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kaş, Murat. "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 49-81. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0061](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0061)
- Nesefî, Ebü'l-Mu'in. *Tebşiratü'l-edille fî usulî'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

- Özbakir, Mebrure Hanife. "Hatîbzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kilitbahir* 18 (21 Mart 2021), 81-100. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4625777>
- Özervarlı, Mehmet Sit. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 39-63.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyânî Ahvâlî'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 135-156.
- Polat, Murat. "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) 'Risâle fi Raksî'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Müsiki ve Semaya Fıkhî Açından Bakış". ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 597-612. Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkent Klişe ve Matbaacılık, 2017.
- Polat, Murat. "Tahkîku risâle fi Raksî'l-Mutasavvıfe li-Hüsâm Çelebi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 131-170. <https://doi.org/10.26570/isad.513168>
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Risâle fi ta'rîfî'l-'ilm*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3270, 118a-127a.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-makâsid*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Türker, Ömer. *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010.



19/03/2022

YAYIN KURULU KARARLARI

Karar-1

Eskiyeeni (1306-6218) dergisinin 20 Mart 2022 tarihli 46'ncı sayısında hakem değerlendirmesinde geçen aşağıda belirtilen makalelerin yayımlanmasına karar verilmiştir.

Üniversitelerdeki Bilimsel Yayıncılığın Kalite Süreçlerindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme	Araştırma Makalesi	Rifat TÜRKEL
Oryantalistlerin Mâtürîdîlik Algısı: Ulrich Rudolph ve Angelika Brodersen Örneği	Araştırma Makalesi	Mehmet Akif CEYHAN
Nidâ'dan Takiyye'ye: Nusayrî-Alevî İnançında Nidâ ve Takiyye Uygulaması	Araştırma Makalesi	Reyhan ERDOÇDU BAŞARAN
Şintoizm'deki Tanrı İnançının Japon Sosyal Yaşamına Etkisi	Araştırma Makalesi	Halil İbrahim ŞENAVCU
Değerlerin Doğasına Dair Üç Mesele: Güç, İrade Eylem	Araştırma Makalesi	Emrullah KILIÇ
Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine	Araştırma Makalesi	Hüseyin AYDOÇAN
ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ: BİLGİ TANIMI BAÇLAMINDA HÜSÂM ÇELEBİ'NİN HATİBZÂDE TENKİDİ	Araştırma Makalesi	Mustafa Bilal ÖZTÜRK
İBN KEMÂL'İN VÜCÛD RİSÂLESİ'NİN ALİ NİHAD TARLAN TARAFINDAN YAPILAN OSMANLICA TERCÜME EŞLİÇİNDE İNCELENMESİ	Araştırma Makalesi	Mustafa Salim GUVEN
el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye İsimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib Özdeşliğinin Kanıtlarının İncelenmesi	Araştırma Makalesi	Muhammed BEDİRHAN
Mûsikî Nazariyatı Tarihinin Keşfedilmemiş Bir Siması: Allâme Kutbuddîn Şîrâzî	Araştırma Makalesi	Sema DİNÇ, Ahmet ÇAKIR

Siyasî İkbâl Uğruna Hadis Uydurma Teşebbüsü: Halife el-Mu'tazid-Billâh Örneği	Araştırma Makalesi	Mustafa TANRIVERDİ
Kur'ân'ın Müheyminliğinde İlâhî Vahiylerin Korunmuşluğu Üzerine	Araştırma Makalesi	Aslan ÇITIR
Besmelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Nesefî ve Bikâî'nin Yaklaşımı	Araştırma Makalesi	Ali KAYA
Âhirete Ait Ödül ve Cezanın Kur'ân'da İsim ve Fiil Cümlesiyle İfade Edilmesi	Araştırma Makalesi	Bekir YILDIRIM
Şeyh Hâmid-i Velî'ye (Somuncu Baba) Atfedilen ve Ondan Bahseden Eserlerdeki Tasavvufî Kavramlar	Araştırma Makalesi	Mahmut ULU
Religion in the Age of Digitalization: From New Media to Spiritual Machines	Kitap İncelemesi	Hesna Serra AKSEL

Karar-2

Hakem değerlendirmesinden geçen aşağıdaki belirtilen makalelerin ise 20 Eylül 2022 tarihli 47'nci sayıda yayımlanmasına karar verilmiştir.

Immanuel Kant Bir Faydacı Olabilir mi?: Kant'ın, Deneyci Ahlâk Teorilerine Yönelik Eleştirileri	Araştırma Makalesi	Hümeyra ÖZTURAN, Fatıma GÜNER
Muhammed Âbid el-Câbirî'nin 'Üç Bilgi Sistemi Teorisi' Üzerine Eğitimsel Bir Analiz	Araştırma Makalesi	Fatih İPEK
Ayrık Beyin Vakalarından Teslise Yol Çıkar mı?	Araştırma Makalesi	Aykut Alper YILMAZ
Osmanlı Hukukunun Afgan Hukukuna Etkisi: Ceza ve Medeni Kanunları Örneği	Araştırma Makalesi	Mehterhan FURKANİ
The Meanings of the Preposition "Bel" in the Qur'ân and the Problem of Its Translation into Turkish	Araştırma Makalesi	Servet DEMİRBAŞ

51eştirinin 51eştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi

Mustafa Bilal Öztürk _ Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Araş. Gör., Doku2 5y1 ü1 Üniversitesi (ROR ID: 00dbd8b73)

İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı

Dr. Research Assistant, Doğuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Kalâm,
İzmir/Turkey

gocmenbey@gmail.com | ORCID: 0000-0001-6879-2620

Critique of The Criticism: Hüsâm Çelebi's Criticism of Khatibzâde in the Context of The Definition of Knowledge

Abstract

Since the early period of Islamic thought, studies on the subject of existence, knowledge, and value have been made by theologians. While some theology-philosophy books started with the subject of existence, some of them started with the subject of knowledge. It is known that knowledge is closely related to faith. Due to this close contact, theologians have built their philosophy of knowledge around titles such as the definition, limits, sources and possibilities of knowledge. Rather than discussing faith, which has a predominant subjective aspect, the field of knowledge, which is a more objective field, has been highlighted. Thanks to the transfer of faith to the knowledge field, people were able to conduct their discussions on rational grounds. It is foreseen that the issue will be inconclusive when faith is discussed alone. Every person is free to believe anything, regardless of right or wrong, but the same freedom does not exist in the field of knowledge. Knowledge has an objective and controllable structure. Therefore anyone who is trying to convey his or his/her belief to others should definitely explain his/her belief on a rational basis. Belief should be brought closer to knowledge in order to spread the sharing of faith. Belief cannot be examined, but knowledge cannot be ruled out. The close relationship of knowledge with belief should not be overlooked. On account of this for theologians faith and belief consist of affirmation. So what is knowledge, what does it mean to know? Is knowing the same as believing? Is the person who says he knows something different from the person who says he believes something? All these questions seem to necessitate the definition of knowledge as well as belief. The definition of knowledge changes according to schools and scholars in Islamic thought. Some scholars claim that absolute knowledge cannot be defined by counting its self-evident (*badîhi*). However, according to the great majority, knowledge is theoretical and therefore

Yayın _ Published: 20 Mart/March 2022

Kabul _ Accepted: 21 Şubat/February 2022

Geçiş _ Received: 01 Ocak/January 2022

Değerlendirme _ Peer Review: Dış Bağımsız _ External Peer-reviewed.

Hakem Raporları _ Peer Review Reports:

Atıf _ Citation: Mustafa Bilal Öztürk, "51eştirinin 51eştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi - di = Critique of The Criticism: Hüsâm Çelebi's Criticism of Khatibzâde in the Context of The Definition of Knowledge", 51eştirinin 46

its definition can be made. In the history of kalâm, many definitions of knowledge have been made and criticized. In the article, the definition of knowledge as “an adjective that obliges to differentiate” will be investigated. According to this definition, another important feature of knowledge is that differentiation is not likely to contradict. In the final analysis, the category of knowledge is an adjective. Through the agency of this adjective, the subject knows. Knowledge is a separate activity. For something known to be knowledge, it must be certain and not otherwise likely. An imprecise comprehension is not considered knowledge according to theologians. This kind of knowledge definition, which was presented perfectly in the theological books of the late period, was criticized by Khatib2âde (d. 901/1496) from ten aspects. ±usâm Çelebi (d. 926/1520), on the other hand, found all ten criticisms of Khatib2âde weak in different aspects. Çelebi found all ten criticisms of Khatib2âde weak in different aspects. In the article, first Khatib2âde's criticisms will be explained in order, then Çelebi's counter-criticism will be examined and strengths and weaknesses in the statements of both will be pointed out.

Keywords

Kalâm, ±usâm Çelebi, Khatib2âde, *Risâla fî ta'rîf al-'Ilm*, Knowledge

51eştirinin 51eştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatib2âde Tenkidi

Öz

İslam düşüncesinin erken döneminden itibaren kelâmcılar tarafından varlık, bilgi ve değer konusu hakkında çalışmalar yapılmıştır. Kimi kelâm-felsefe kitapları varlık konusu ile başlarken, kimileri de bilgi konusu ile başlatılmıştır. Bilginin iman ile yakın ilgisi bilinmektedir. Bu yakın irtibattan dolayı kelâmcılar; bilginin tanımı, sınırları, kaynakları, imkânı gibi başlıklar etrafında kendilerine özgü bilgi felsefesi inşa etmiştir. Özne1 yönü ağır basan iman tartışma konusu yapmak yerine daha nesnel bir alan olan bilgi alanı öne çıkarılmıştır. İmanın bilgiye aktarımı sayesinde insanlar rasyonel zeminde tartışmalarını yürütebilmiştir. İman tek başına tartışıldığında mese1enin sonucu2 kalacağı öngörülmüştür. Her insan doğru veya yanlış gözetmeksi2in her şeye inanmakta özgürdür. Fakat aynı özgürlük bilgi alanında yoktur. Bilginin nesnel ve denetlenebilir bir yapısı vardır. İncinı başkalarına aktarmak gayretinde olan birinin mutlaka incinı rasyonel zeminde açıklaması gerekmektedir. İncin paylaşımını yaygınlaştırmak için imanın bilgiye yaklaştırılması gerekmektedir. İncin denetlemek olası değildir, ama bilgi denetimden çıkarılama2. Bilginin inançla olan yakın ilgisi gö2den kaçırılmamalıdır. Kelâmcılara göre inanç veya iman tasdikten ibarettir. Öyleyse bilgi nedir, bilmek ne demektir? Bilmek ile inanmak aynı mıdır? Bir şeyi bildiğini söyleyen kişi, bir şeye inandığını söyleyen kişiden farklı mıdır? Tüm bu sorular inanç kadar bilginin de tanımını yapmayı zorunlu kılmış gö2ükme2tedir. İslam düşüncesinde ekollere ve düşünürlere göre bilginin tanımı değişmektedir. Mutlak bilgiyi bedihi sayarak tanımlanmayacağı iddiasında olan bir kesim vardır. Ancak kahir ekseriyete göre bilgi nazarîdir ve bu nedenle tanımı yapılabilir. Kelâm tarihinde farklı bilgi tanımları yapılmış ve eleştirilmiştir. Makalede bilginin “temyi2i zorunlu kılan bir sıfat” şeklinde yapılan tanımı araştırılacaktır.

Bu tanıma göre bilginin diğ er önemli özelliği, temyizin Çelişiğe ihtimali olmamasıdır. Nihai tahlilde bilginin kategorisi bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde özne bilmektedir. Bilgi bir ayrıştırma faaliyetidir. Bilinen bir şey, bilgi sayılması için kesinlik taşımalı aksi ihtimal taşımamalı-
www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

ESKİYENİ

dir. Kesin olmayan bir idrak, kelâmcılara göre bilgi sayılmamaktadır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarında kusursuz olarak takdim edilen bu bilgi tanımını Hatib2âde (öl. 901/1496) on açıdan eleştirmiştir. Buna karşı Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520), Hatib2âde'nin on eleştirisinin tamamını farklı açılardan zayıf bulmuştur. Makalede ilk önce Hatib2âde'nin tenkitleri sırası ile izah edilecek, ardından Çelebi'nin karşı eleştirileri incelenecek ve tarafların açıklamalarındaki güçlü ve zayıf yönlere işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Hüsâm Çelebi, Hatib2âde, *Risâle fi ta'rifi'l-'ilm*, Bilgi

Giriş

Varlık, bilgi ve değer alanlarını araştırma konusu yapan kelâm ilmi, bir bakıma kavramlar ve yargılar üzerine kuruludur. Kuruluşundan itibaren kelâmcılar kavram haritasına ve tanımlarına, özellikle de bilgi meselesine önem vermişlerdir.¹ Kelâm ilminin erken döneminden başlayarak geç dönemine kadar ilerleyen süreçte bilgi tanımı sürekli güncellenmiştir. Farklı düşünce ekolleri tarafından yapılan bilgi tanımları sürekli eleştirilmiştir.² Müteahhir dönemde kaleme alınan kelâm kitaplarının kahir ekseriyeti konu bakımından epistemoloji ile başlatılmıştır.³ Burada bilginin tarifi, kapsamı, imkânı araştırılmış, ilaveten bilginin taksimi ile bunun üzerine bina edilen nazar, delil türleri, delil-medlül irtibatı vb. kavramların tarifi üzerine hassasiyet gösterilmiştir. İlahiyat, nübüvvet ve ahiret konularının bir yönüyle ontoloji, diğer yönüyle epistemoloji ve değerler ile irtibatları kurulmuştur. Kavramlara yüklenen anlamlar, kurulacak yargıların yönünü de belirlemiştir.

İslam düşüncesi başından itibaren kavramlara ve yargılara titizlik göstermiştir. Konuyu belirginleştirmek için *mevzu*, konudaki sorunu araştırmak için *mesele* ve araştırmanın ilkelerini göstermek için *mebâdî* olmak üzere yöntemde üç kritik eşik benimsenmiştir. Mütakaddim-müteahhir dönem farkı gözetilmeksizin sözü edilen yöntemin izlerini, bilgi hakkında yapılan incelemelerin kendisinde takip etmek mümkündür.⁴

Mantık biliminde bilgiyi tasavvur ve tasdik diye taksim etmek ne kadar önemli ise kelâmda da bilginin zarûrî ve kesbî ayrımı o kadar önemlidir.⁵ Kelâm

¹ Baban2âde Ahmet Naim (öl. 1934) tarafından dile getirilen ilim, marifet ve irfan kelimelerinin farkları ile İslam düşüncesinde üretilen ilim tarifleri için bk. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurma: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Giris* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 203.

² Adnan Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: 5bu'l-Mu'in en-Nesefi Örneği", *Doğuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 8. Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 259.

³ Mehmet Sait Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 49.

⁴ Mütakaddim dönemin bilgi anlayışının geniş bir biçimde araştırılması için bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantsûbî Yapısı: -İB Dönem Sünnî Kelâm Örneği-* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012), 50.

kitaplarına varlık veya bilgi ile başlamak mütekaddim ile başlayan ve müteahhir dönem kelâmcılarıyla devam ettirilen bir gelenek olmuştur. Bilginin hakikati, tanımı, Zarûfî-kesbî ayrımı, bu iki bilgi türünün birbirine dönüşüp dönüşemeyeceği, bilginin mertebeleri, bir bilginin iki biline ilişmesi, bir şeyin yönüyle bilinen diğer yönüyle bilinmeyen olabilmesi,⁶ bilinensiz bilginin imkânı temel tartışma başlıklarıdır.⁷

Mütekaddim ve müteahhir İslam kelâmcıları ve felsefecileri, kendilerini bir önceki dönemden bağımsız görmemişlerdir. Düşüncelerinde kendinden öncekilerin ilmi katkılarını kesinlikle göz ardı etmemişlerdir. Şöyle ki bu, gelenek tarafından aktarılan birikimin tümüyle katıksız benimsendiği anlamına gelmemektedir. Kendinden önce üretilen bilimsel çabalara bigâne kalmak ile onları düşüncenin konusu yapmak ve eleştiri süzgecinden geçirmek birbirinden farklıdır. Bu hassas ayırım, belirli bir bilinç düzeyini ve farkındalığı göstermektedir. Klasik kelâm-felsefe kitaplarının herhangi bir meselesinde bu bilinç düzeyini görmemek imkânsızdır. Kitapların özellikle hacimli, derinlikli ve uzun soluklu (*mutavvel*) olanlarında bir tür düşünce tarihi okuması yapıldığı gözle çarpmaktadır.

Bu bağlamda bilginin tanımı, kaynakları, imkânı, doğruluk ölçütleri, düşüncenin mahiyeti, doğru düşünmenin şartları, doğru düşünmenin doğru bilgi ile ilişkisi, bilginin zihinle, hariçle ve *nefsü'l-emr* ile mutabakatı kelâm kitaplarında tartışılanlar arasındadır.⁸

İslam düşüncesinin müteahhir döneminde öne çıkarılan ve mantık kuralları bakımından doğruya en yakın kabul edilen bilgi tanımına nasıl ulaşıldığı önemlidir. İslam düşünce tarihi boyunca bilgi tanımına yönelik verilen uğraşları ve çabaları görmeksi2in, ulaşılan son noktayı anlamak zordur. Son noktayı anlamak, ilk noktadan itibaren gelişim ve değişim seyrini doğru anlamaya bağlıdır. Üretilen çeşitli bilgi tanımlarına yöneltilen eleştiriler, aslında ulaşılmak istenen bilgi tanımını göstermektedir.⁹ Bu eleştirileri değerlendirmeye geçmeden önce mutlak bilginin mahiyeti bir kelâmcı için neden önemlidir? Sorusu çözümlenmelidir.

Kelâmcılar, inanç ve bilgi arası ayrımın farkındadırlar. İnançlar inanç olmak bakımından tartışmaya açık değildir. Akıl, düşünce ve bilgi zeminine taşımaksız-

⁶ Bir şeyi bilmek ile o şey hakkındaki bilgiyi bilmeyi ayıran Molla Lufti'nin (ö1. 900/1495) tartışması için bk. Ömer Mahir A1per – Yasin Apaydin, *Molla Lufti ve Fütühât'i* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 133.

⁷ Fahreddin er-Râzî'nin katkılarına temas edilerek, İbn Sînâ özelinde yazılan bir araştırma için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmân Sorunu* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010), 173.

⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, (*erhu'l-mevâlsf: Mevâlsf (erhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Sserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/280. Ayrıca bk. Sa'düddin Teftâzânî, (*erhu'l-maâssd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1/51.

2in inançları tartışmaya çalışmak, havanda su dövmeye benzetmektedir. İnançları düşünce ve bilgi alanına taşımak, sadece onlardan kurtulmak amacıyla yapılmaz. İnançtan bilgiye doğru geçiş, bilgiden inanca doğru geçişi denetlemek için yapılır. Bilgiyi öne almak, inançları ötelemek, kötülemek, küçümsemek demek değildir. Olsa olsa inançları, bilgi üzerine inşa etmektir. İnançları düşünce-bilgi zeminine çekebilmenin ilk adımı onları bilginin konusu kılmaktan geçmektedir. İlk adım özne alanı, nesnel alana taşımak olarak da görülebilir. İnanç ile bilgi ayrımları olmak ile birlikte ortak yönleri de vardır. İnanç ve bilgi her ikisi de insanla ilişkilidir.¹⁰ İnsanın gönül-akıl, iman-düşün yetilerine ait fonksiyonlardır. Kimi düzeylerde inanç-bilgi ayrımını gözetebilmek oldukça zordur. Fakat herhâlükârda inançlar, özne ve nedensiz olabilir. Ancak bilgi nesnel ve nedeni olmak zorundadır. İnanç inanç olması bakımından doğru ve yanlışın konusu olamaz iken, bilgi doğru ve yanlışın konusudur. İnançları bilginin konusu yapabilmek için ise bilginin ne olduğunu bilmek, bu yönde çaba sarf etmek ve önceden sarf edilen çabaları değerlendirmek, eleştirmek önem arz etmektedir.

1. 51eştirisi Yapılan Bilgi Tanımı

Müteahhir dönem kelâm edebiyatına damgasını vuran, kelâm-felsefenin düşünce tarihinde yapılan bilgi tanımlarına yöneltilen eleştirilerin neticesinde yanlış ve kusursuz bir bilgi tanımına ulaşıldığı İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) ve Adudüddin İcî (öl. 756/1355) tarafından açıkça ileri sürülmüştür. Bu ikisine göre bilgi: “Çelisiğe ihtimali olmayan ayrıştırmaya zorunlu insan bir sıfattır”. Bu tanım mantık kuralları çerçevesinde doğruya en yakın olması bakımından kimi yerde *esahhut-ta'rif*,¹¹ kimi yerde *ta'rifü'l-muhtâr* payesine layık görülmüştür.¹² Bu ikisine göre bilginin cinsi ve kategorisi sıfattır. Bilgiyi sıfatla açıklamak bilginin özne ile bağlantısı kurmak için kaçınılmazdır. Her sıfatın bir işlevi olduğu üzere bilgi sıfatının da özneye katkısı ona temyiz yeteneği sağlamasıdır. Bilgi sıfatı öznesine ayrıştırma özelliği kazandırmaktadır. Bilgi ile bilen arası bağlantının düzeyi öznenin kimliğine göre değişkenlik arz etmektedir. Bilen Tanrı olduğunda bilgi sıfatının içeriği zorunlulukla doldurulur.¹³ Bilen, Tanrı dışındakiler olduğunda ise bilgi-bilinen bağlantısında vesileci-ilişkisel nedene dayalı (*âdet*) irtibat biçimi öngörülmektedir.

Tarife getirilen “temyiz” kelimesiyle idrak dışında kalan tüm nefsanî olan ve olmayan sıfatlar dışarıda bırakılmıştır. Nitekim bilgi dışındaki nefsanî sıfatlar-

¹⁰ İyâ Srdinç, “Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 182.

¹¹ Adudüddin İcî, (*erj mütasari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/184.

¹² Cürcânî, (*erhu'l-mevââsf*, 1/171.

dan, mesela cesaret veya nefsanî olmayan zencilik gibi hiçbirinin hem kendini hem karşısındaki bi22at temyi2/ayrıştırma faaliyeti yoktur.¹⁴ Terim anlamı itibariyle temyi2; ö2nenin idrakindeki ayırma/ayrıştırma faaliyetidir. Öyleyse bilgi, anlamlar arasını ayırıştırma işlemidir. Ö2ne ile ilişki olan temyi2 kelimesini temeyyü2 şeklinde okumak yanlıştır. =ira temeyyü2 ayrılmak anlamıyla nesnede gerçekleşir, ö2nede değıl. Sö2gelimi herhangi bir nesne siyah sıfatı ile beya2 sıfatından ayrılmaktadır.¹⁵

Tanımda geçen sıfat, zorunluluk, temyi2 kelimeleri bilgiyi; Zan, kuşku, cehl-i mürekkep ve taklit gibi diğer türlerinden ayırştırmamıştır. Kelâm terminolojisinde bilgi kesin olmakla kayıtlanmaktadır. Çünkü kelâm sisteminin idealine göre kesin bilgiye ulaşılmalıdır. Yalnızca kesin bilgiyi bilgi saymak, kelâmcılara ö2gü bir yaklaşımdır. Onlara göre bir şeyi bilmek; sanmaktan, kuşkulandıktan, bilmediğini bilmemekten ve taklit etmekten farklıdır. Bu farkı göstermek için bilgi tanımına “çelişğine ihtimali olmama” ilavesi eklenmiştir.¹⁶ Sö2gelimi “Ahmet canlıdır” yargısını bilen birinin bilgisi, Ahmet canlı kaldığı sürece çelişği olan “Ahmet ölüdür” yargısına izin verme2, vermeme2dir. Bilindiğı üzere Zan ve kuşku an itibariyle çelişğine ihtimal taşıırken, cehl-i mürekkep ve taklit gelecek bakımından çelişğine ihtimal taşımaktadır.¹⁷ Diğer tabirle Zan ve şüphe edenin bilgisi her an değışime açık iken, bilmediğini bilmeyen veya taklit ile bilen birinin bilgisini değıştirmek Zaman alır. Sonuç itibariyle sayılan dört çeşit bilgi türü çelişiklerine ihtimal vermektedirler.¹⁸

Seyyid Zerif Cürçânî, İcî'nin tercih ettiğı bilgi tanımına açıktan bir eleştiri yöneltilmesi de imalı yeni bir teklifte bulunmuştur. İşte bu teklif, örtük bir eleştiri olarak okunabilir. Cürçânî bilginin mahiyetini açığa çıkaran doğru tanımın; “*her şimde bulunursa bulunsun mezşûru tecelli ettiren bir sıfat*” olarak yapılmasında bulunmuştur.¹⁹ Muhtemelen Cürçânî bu tanımını, 5bü'l-Muîn en-Neseffî'nin (ö. 508/1115) *Tebssratü'l-edille*'sinden almıştır.²⁰ Tanımdaki “*mezşûr*” dile getirilebilmeyi ifade etmekte; mevcut, madum, mümkün, müstahil olmak üzere ontolojik, ayrıca müfret, mürekkep, tümel, tikel olmak üzere her türlü epistemik alanı kapsamaktadır. Benzer biçimde bulanık, karışık her türlü bilmek türünü dışarıda bırakan “*tecelli*” tam inkişaf sağlamaktadır. Dolayısıyla tam inkişaf sayesinde tanımdan Zan, ceha-

¹⁴ Cesaret ve zencilik örneklerini Cürçânî, bilgi sıfatının işlev alanını belirlemek ve diğer sıfatlarla olan farklılığını göstermek adına özellikle kullanmaktadır. Cürçânî, (*erhu'l-Mevâşsf*, 1/171).

¹⁵ 5bü Abdurrahman Abdula2i2 b. Ahmed b. Hamîd Ferhârî, *en-Nibrâs: (erhu serhi'l-aBâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009), 92.

¹⁶ Cürçânî, (*erhu'l-mevâşsf*, 1/171).

¹⁷ Teftâ2ânî, (*erhu'l-maBâssd*, 1/57).

¹⁸ Teftâ2ânî, (*erhu'l-maBâssd*, 1/59).

¹⁹ Cürçânî, (*erhu'l-mevâşsf*, 1/177).

²⁰ 5bü'l-Muîn en-Neseffî bu tanımını İmâm Mâtürîdî'ye nispet etmiştir. Neseffî'nin aktarımına göre

let, bilmediğini bilmemek (*cehl-i mürebbep*) ve ayrıca doğruyu taklit edenin itikadı dışarı atılmıştır. Taklit ister doğruya ister yanlışa olsun bir bağlılık türüdür. Ancak bu bağlılıkta dış açılım (*inbisaf*) ve iç açılım (*insirah*) bulunmaz.²¹

Tüm bu bilgilerin ardından Hatibzâde'nin (öl. 901/1496)²² *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* adlı eseri çerçevesinde bilgi tanımına ilişkin eleştirileri özetlenecek,²³ bilahare Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520)²⁴ *Hâsiye fi mâ yeteallaß bi-ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-s Hatibzâde*²⁵ isimli çalışması bağlamında karşı eleştirileri araştırılacaktır.²⁶ Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* çalışmasını kendi eserinde birebir verir, ardından “ben derim ki” diyerek kendi görüşlerini açıklar.²⁷ Yapı-

²¹ Cürcânî, (*erhu'l-mevâsif*, 1/177).

²² Ahlâkî değerlerin kaynağı ve insan fiillerinde Hatibzâde'nin 5ş'arî düşüncede olduğunu gösteren çalışması ve hakkında yapılan bir değerlendirmeye yazısı için bk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, “Hatibzâde Muhyiddin 5fendi'nin Hâsiye (ale'l-Mukaddimâti'l-5rbaCa Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahliii”, *Tahsiß İslami İlimler Arastırma ve Nesir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 226.

²³ Hatibzâde'nin bilgi tanımına yönelik eleştirilerini birden ona kadar sıralı bir şekilde analiz eden bir çalışma yapılmıştır. Ayrıca ilgili yazma risâlenin nüshaları da belirtilmiştir. Mevrure Hanife Özbakır, “Hatibzâde'nin el-Mevâkif'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri”, *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 89.

²⁴ Taşköpri2âde, Hüsâm Çelebi'nin vefat tarihini vermiş; *Hâsiye: (erhu'l-Tecrid, Hâsiye: (erhu'l-Yiðâyê, Risâle fi istiñlâfi Hatib, Risâle fi cevâziz-zilâri'l-cehrî* adlı eserlerinden bahsetmiş ancak burada *Hâsiye ala serhi'l-mevâsif fi ta'rîfi ilmî'l-belâm* ve nüshalarda bunun ardına gelen bilgi tanımı ile ilgili çalışmasına değinmemiştir. Ahmed 5fendi Taşköpri2âde, *Ks-saßâ'ibü'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Sserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 610. Ayrıca akademik bir araştırma, [Veliiyüddin, 3244, 41^b-48^b] nüshasının [41^b] varlığına düşülen önemli nota binaen eseri Hüsâm Çelebi'ye nispet etmiştir. Levent Öztürk, “Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayatı ve Sserleri”, *Saßarya Üniversitesi İlahiyat Faßültesi Dergisi* 3 (2001), 465. Başka bir çalışma ise Adana İ Halk Kütüphanesi [01, Hk 115/2] koleksiyonuna dayanarak *Risâle fi ta'rîfi ilmî'l-belâm* eserini Hüsâm Çelebi'ye i2afe etmiştir. Murat Polat, “Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) 'Risâle fi Raksi'l-Mutasavvifa' adlı Sserinde Müsikî ve Semaya Fikhî Açından Bakış”, *Geçmisten Günümüze Uluslararası Dinî Müsikî Sempozyumu*, ed. 3uayip Özdemir- Ayşegül Gün (Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Sdebiyatları Kurumu Başkent Klîşe ve Matbaacılık, 2017), 601. *Mevâsif* hâşiyesi veya kelâm ilminin tanımına yönelik bu eserin mütemmim parçası, bilgi tanımı ile ilgili risâle olmalıdır. Kelâm ilminin tanımı meselesi, Hüsâm Çelebi'yi bilginin tanımını araştırmaya sevk etmiş görülmektedir.

²⁵ Risâlenin [Veliiyüddin, 3244, 49^a-50^a] olmak üzere tek el yazma nüshası tespit edilmiştir. Risâlenin tam adı nüshanın Zahrîyesinden alınmış, eserin Hüsâm Çelebi'ye ait olduğu yine bu nüshanın [41^b]e kaydedilen not sayesinde belirtilmiştir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâsiye fi mâ yeteallaß bi-ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-s Hatibzâde* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliiyüddin, 3244), 41^b. Araştırma sırasında Hüsâm Çelebi'nin risâlesine oldukça benzer başka bir yazma risâle daha vardır. Bu risâle de aynı şekilde Hatibzâde'nin eleştirilerini Çelebi gibi on açıdan eleştirmektedir. Ancak Hüsâm Çelebi'nin risâlesinden farklılıklar barındırmaktadır. Doğayısıyla müellifi ayrı bir kişi olmalıdır. Anılan bilgi tanımı hakkındaki risâlenin mecmuanın Zahrîyesinde Celâleddin ed-Devvânî'ye (?) nispeti kuşku ile karşılanmalıdır. Her iki risâle üzerine yapılacak tahkikli neşir çalışması risâlelerin aynı ve ayrı olduğu konusunda belirleyici olacaktır. *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliiyüddin, 3270), 118^a.

²⁶ Hüsâm Çelebi'nin *Hâsiye ala serhi'l-Tecrid*'i bağlamında varlık fe1sefesine (*umûr-s âmme*) temas eden bir araştırma için bk. Yasin Apaydın, *Metafizîğin Meselesini Temellendirmeß: Tecrid Geleneği Bağlamsında Umûr-s Âmme Sorunu* (İstanbul: Sndülüs Yayınları, 2019), 276.

lan karşılaştırmalar neticesinde Çelebi'nin, Hatib2âde'nin risâlesini u2atma-kısaltma yoluna gitmeden olduğu gibi verdiği tespit edilmiştir. Bu nedenle Çelebi'nin bulunan tek nüshasına dayalı bir biçimde araştırma yürütülecektir. Risâlede birden başlayarak ona kadar giden eleştiriler sıra ile verilmiştir. Bu nedenle takip kolaylığı sağlamak adına makalede bu sıra numaraları aynen korunmuştur.²⁸

2. Hatib2âde'nin Bilgi Tanımı 51leştiris

Bir: Tanımın kapsam sorunudur. 3ayet bilgi; anlamlar arasını, çelişğine ihtimali bulunmayacak biçimde ayırt etmeyi zorunlu kılan bir sıfat ise burada duylara (*mahsûsât*) ilişkin tasavvurlar dışarıda bırakılmış demektir. Oysa dil, din, tarih ve gelenek gibi her bakımdan duyuya/nesneye ilişkin tasavvura bilgi denilmektedir. Mesela “=eyd'i bildim” denir. =aten ihsası bilgi kabul etmeyenler bile duylanlara ilişkin bilinen tasavvurları bilgi saymaktadırlar. Onlar için ihsas bilgi değildir, ama mahsus bilgidir. Öyleyse ister gerçekliğin ve realitenin kendisine (*nefsü'l-emr*) göre, isterse duyumsananlara ilişkin tasavvuru bilgi sayanlara göre olsun sözü edilen tanım kapsamı gerekeni kapsamamıştır.²⁹

İki: Hatib2âde'nin ikinci itirazı tanımın içlem sorunudur. =ira yapılan bilgi tanımı, muhtevasına girmemesi gerekenleri içine almıştır. Hatib2âde'ye göre İcî ve Cürcânî'nin kelâm-feelsefe ve mantık gibi farklı kitaplarına bakıldığında bilgi tanımında kullanılan *temyiz*, “kendisi ile inkişaf olunan” anlamına gelmektedir. Kendisi ile inkişaf olunan bilgi; tasdik bakımından ayıklama (*iβa*) ve soyutlama (*intizâ*) faaliyetidir, tasavvur bakımından ise mutabık surettir. 3u hâlde bilgi tanımı içine almaması gereken unsurları içine almış gözükmektedir. Hatib2âde burada hem Zihin hem duyum açısından örnek vermektedir. Duyulardan başlanılacak olursa; kişi göz organını, görülebiilen bir nesneye doğru yönelttiğinde, bunun dışında başka bir şey kullanmasına gerek kalmaksızın görünenin suretini/görüntüsünü o kişi zorunlu olarak elde etmektedir. Sözü edilen suretin elde edilmesi göz kullanımının zorunlu kılmasından başka bir aracıya bağlı olmaksızın gerçekleşmektedir. Aynı şeyler başka duyu organları için de geçerlilik arz etmektedir.

Duyumdan teorik Zihin düzeyine gelirse kesin olarak işleyen bir süreç vardır. Doğru düşünmenin veya sahih nazarın kendisi bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Mesela “evren sonludur” önermesi anlaşıldığı takdirde zorunlu bilginin ortaya

Kütüphanesi, La1e1i, 2214), 1^b. Ayrıca bk. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâsiye ala serhi't-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 3ehit Ali Paşa, 2844), 125^b.

²⁸ Hüsâm Çelebi'nin iki risâlesi üzerine tahkik çalışması yapılmıştır. Kilisenin hukuki düzenlemesi hakkında yapılan bir çalışma için bk. Levent Öztürk, “Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâli'l-Kenâisi 3er'an Adlı 5seri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 142. Sufilerin sosyal yaşamdaki sürecini ilgilendiren başka bir çalışma için bk. Murat Poiat, “Tahkîku risâle fi Raksî'l-

çıkması için başka bir düşünme safhasına gerek yoktur. Ben2er bir durum “bir ikinin yarısıdır“, önermesine yönelen bir Zihin için de geçerlidir. Görüldüğü üzere bilginin sağladığı temyi2i, doğru düşünme de sağlamaktadır. Yani bilgi, doğru düşünceden ayrıştırılmamaktadır.³⁰ Ancak bilginin, doğru düşünmekten başka olduğu söylenmektedir. Hatib2âde'ye göre bilgi tanımı, farklı oldukları halde kapsamaması gerekenleri içine almıştır. Bunlar tasdik bakımından doğru düşünmek, tasavvur bakımından ise duyu algılarının suretleridir. Tanım bu ikisini kapsadığı için sorunludur. Çünkü bilgi aracısı2 temyi2 sağlamakta, doğru düşünce veya duyu organını kullanmak da tek başına aracısı2 temyi2 sağlamaktadır. Her temyi2 bir bilgi olduğuna göre diğerleri de bilgi tanımında yer almaması gerektiği halde almış demektir.³¹

Üç: Hatib2âde, Cürcânî'nin ±âsiye 'alâ serî muṭasari'l-müntehâ'sındaki ifadesinden güç alarak bilgi tanımında istihdam edilen *temyiz* tasavvur bakımından mutabık suret olduğunu belirtmiştir.³² Fakat temyi2e suret/form anlamını vermek, Hatib2âde'ye göre bilgi tanımını sorunlu hale getirmektedir. Tanım sahiplerinin ekölüne göre Zihni varlık teorisi yadsınmaktadır.³³ =ihni varlık teorisi bağlamında bir anlamı olan suretin Zihinde hâsıl olmasının, kendi başına bir anlamı kalmayacaktır. Hatib2âde'ye göre Zihni varlığı kabul etmeyip yalnızca suretin husulünü kabul etmek yanlıştır.³⁴ Çünkü teorinin tamamını dışlayıp içindeki tek bir öğeyi cimbi2layarak çekip çıkarmak, bağlam içinde anlamı olan unsuru anlamsız bırakır.³⁵ Bu hâlde Hatib2âde için tanımın ilâhî ilmi kapsamama sorunu çıkmaktadır. Zayet bilgi, suretin temyi2i ise temyi2in artmasıyla kendinden sıralı sonsuz suretlerin hâsıl olması gerekmektedir. Fakat bu, yanlılığı üzerinde u2la-

³⁰ Fahreddin er-Râzî, nazar faaliyetinin bilgiyi içerdiğini ve ikisini birbirinden tamamen ayırmadığı bildirmiştir. Genel kabule göre ilişkisel (*âdet*) nedenden ötürü düşüncenin ardından bilgi elde edilmektedir. Ancak bunu ifade edenler aslında doğru düşüncenin kendi içinde bilgiyi ta2ammun ettiğini açıklamıştır. “Ta2ammun“un anlamı; na2arî bilginin na2ara bağlanması, na2arın da Zarûfî bilgiler dolayımında dolaşım olmasıdır. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-uşûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Fûde (Beyrut: Dârü'2—ehâir, 2015), 1/188.

³¹ Hatib2âde, *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³² Seyyid Şerif Cürcânî, ±âsiye 'alâ serî muṭasari'l-müntehâ, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/187.

³³ Cürcânî, (*erhu'l-mevâlsf*, 1/543.

³⁴ Hatib2âde burada İbn Mübârekşâh (ö. 784/1382) ile aynı düşünmektedir. Bk2. Murat Kaş, “=ihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme“, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 55. Ayrıca Ömer Türker'in özellikle 75. dipnotta vurguladığı üzere Fahreddin er-Râzî'nin husul görüşü ile Zihni varlık görüşüne yönelttiği eleştirilerin ben2er olması, Hatib2âde'nin husul ile Zihni varlığın ayrılmayacağı yönündeki tespitini doğrular nite1iktir. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmBâns Sorunu*, 66.

³⁵ Ke1âmî sistemi temsil eden Fahreddin er-Râzî kimi kitaplarında Zihni varlığı eleştirmiş, kimi1erinde

şılmış teselsüle yol açacaktır. Hakikaten ilâhî ilimde temyi2 edilmiş suret var ise sonsu2 ilim, sonsu2 suretlerin varlığını gerektirecektir.³⁶

Dört: Hatib2âde tanımında kullanılan kelimelerin hakiki anlamının dışına çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. *Temyiz* kelimesi buna bir örnektir. Temyiz'in ilk anlamı izah ve inkişaftır, söylendiği gibi "kendisi ile inkişaf olunan" değildir. Tanım sahipleri ibarede bunu gerektirecek bir karine olmadığı halde temyi2 kelimesini, hakiki anlamdan çıkararak mecazi anlama getirmiştir. Peki bu hamleyi neden yapmışlardır? Çünkü temyi2, izah ve inkişaf anlamında ise bilgi tasavvur ve tasdik ile ödeş hale geleceği, bilgi o ikisinden ayrıştırılamayacağı için geçersiz olacaktır. Hatib2âde'ye göre doğrusu da budur. Ancak tanım sahipleri *temyize*; "kendisi ile inkişaf olunan" anlamını vermiş, böylece temyi2 tasavvurda sureti, tasdikte ise ayıklama (*iβā'*) ve soyutlamayı (*intizā'*) gerektiren bir sıfat olmuştur.³⁷ Hatib2âde'ye göre bu bir zorlamadır ve ibare bunu desteklememektedir.³⁸

Beş: Bilgi tanımında geçen "Zorunlu kılan" ifadesini Cürcânî, "âdeten" zorunlu kılan diyerek daraltmıştır.³⁹ Hatib2âde'ye göre zorunluluğun "âdet" ile daraltılması, tanımın ilâhî ilmi dışarıda bırakmasına yol açmıştır. Tüm mükemmelliklerin kendisinde bilfiil zorunlu halde bulunduğu Tanrı'nın ilmi, tanımdaki daraltma sonucu kapsam dışına çıkarılmıştır. Bilindiği üzere belirli bir ihtimal ve potansiyel içeren "âdet" in Tanrı'da kesinlikle olmaması gerekmektedir. Dahası Hatib2âde için Cürcânî'nin (*erhu'l-mevâβsf*'ta başvurduğu daraltma hamlesi anlamsızdır. Çünkü bu (*erhu'l-mevâβsf*) kitapta temyi2e, izah ve inkişaf anlamı verilmiştir.

Her ekole göre bilgi; bilinenin inkişaf etmesini hakiki olarak zorunlu kılmaktadır. Akıl sahibi hiç kimse bilineninin inkişaf etmediği bir bilginin elde edilmesini doğru bulmaz. Yani bilgi varsa kesinlikle bir bilinen olmalıdır, bilineni olmayan bir bilgi olmaz. Öyleyse bilgi, hakiki inkişaf halinden başka bir şey değildir. Bu hakikati "âdet" seviyesine düşürmek, bilgiyi inkişaf halinden ayrı başka bir şeye dayandırmak anlamı taşır. Ancak bu son tümce, inkişafsız bir bilginin elde edilmesine imkân verir ki bu yanlıştır.

Öte yandan Hatib2âde, 5ş'arî öğretinin "*her sey aracsssz Allah'a dayans*"⁴⁰ şeklindeki genel fizik anlayışını belirleyici ilkesine açıklık getirmektedir. Buna göre ilke hakiki olsun, itibari olsun tüm mümkün varlıkları kapsamaz. İlkenin kapsadığı mevcut mümkün varlıklardır, yoksa varlıklardan ayrışmayan imkân,

³⁶ Hatib2âde, *Risâle fi ta'rifi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³⁷ Bu eleştiriyi dile getirerek eleştiren bir çalışma için bk. Muhammed 5bu'1-Fadl er-Revvâkî Cî2âvî, *±âsiye 'alâ se'ri muṭasari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlimiyye, 2004), 1/196.

³⁸ Hatib2âde, *Risâle fi ta'rifi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³⁹ Cürcânî, (*erhu'l-mevâβsf*, 1/171).

imtina gibi itibari varlıklar değildir. Dolayısıyla itibari varlık sayılan temyi2in bilgiye istinat etmesi, “*her sey aracssz Allah’a dayansr*” şeklindeki genel ilkeye aykırı düşme2. Hatib2âde bu açıklamalarını gerekçe göstererek tanımda geçen “Zorunlu” ifadesinin açık ve hakiki anlamından “âdeten” anlamına çekilmesine gerek duyulmadığını söylemektedir. Bilgi itibari varlık olduğu için buradaki Zorunluluğu “âdet”e indirgemeye gerek yoktur. Ayrıca o, temyi2in tasavvurda suret, tasdikte ayıklama (*iβã*) ve soyutlama (*intizâ*) anlamına getirilmesini uygun görme2. Çünkü “hakiki olarak inkişafı Zorunlu kılmak” ile “hakiki olarak kendisi ile inkişaf olunanı Zorunlu kılmak” arasında fark yoktur. İnkişafı Zorunlu kılan, kendisi ile inkişaf olunanı da Zorunlu kılmaktadır. Burada ayırım gözetmek nitelik kategorisindeki suret ve ikanın da Zorunlu kılmak açısından bilgi ile ö2deşleşmesini gerektirecektir.⁴¹ Oysa Zorunlu kılan bilgi sıfatıdır, suret ve ika değildir.⁴²

A1tı: Hatib2âde, bilgi tanımına İcî ve Cürçânî’nin müdahalelerini titizlikle takip etmiştir. O ikisinin açık ifadelerine göre tanımda zikredilen “çelişki”; sıfat ve ilişkide (*taalluβ*) değil, temyi2de olmalıdır.⁴³ Yine o ikisi tasavvurların tamamının, bilgi tanımında yer almasını, tasavvurların çelişiklerinin olmamasına bağlamaktadır.⁴⁴ Hatib2âde’nin çıkarımına göre tasavvurun çelişigi yoksa suretin de çelişigi olmaması gerekir. Çünkü biri diğerine bağlıdır. Ancak bu şekilde tasavvurdaki, sureti temyi2in ve tasdikteki, ispat-nefyi temyi2in çelişigi olma2.⁴⁵ Tam bu noktada Hatib2âde bilgi tanımına tasavvurların dâhil edilmiş gerekçesine karşı çıkmaktadır. Çünkü tasavvur, çelişigi olmadığı için⁴⁶ tanıma giriyorsa bu gerekçe,

⁴¹ Cürçânî için tasdikteki temyi2, ispat ve nefyidir. Fakat buna göre ispat ve nefiy bilgi değildir, aksine bilgi o ikisini Zorunlu kılandır. Cürçânî, *±âsiye ’alâ serî muṭasari’l-müntehâ*, 1/188.

⁴² Hatib2âde, *Risâle fi ta’rifi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

⁴³ Cürçânî, *±âsiye ’alâ serî muṭasari’l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁴ İcî, (*erî muṭasari’l-müntehâ*, 1/184. “*Tasavvurlarsnfβavramlarsn çelisiβleri yoβtur*” cümlesini anlamak, Cürçânî’nin yorumunu anlamaya bağlıdır. Çelişki; ö2 bakımından iki kavramın birbirini engellenmesidir. Fakat tasavvurların birbirini arasında hiçbir engelleme olma2. Mesela “insan” ile “insan değil” kavramını ele alalım. Bu ikisi, kavram bakımından birbiri ile çelişme2, sadece var olan bir referans dikkate alınırsa çelişki meydana gelebilir. Çünkü ikinci halde kavram, önermeye dönüşür ve doğru-yanlış konu olabilir. “Düşünen canlıdır” ile “düşünen canlı değildir” yargıları, salt yargı olarak anlaşılmalı bakımından çelişkili olma2, ta ki var olan dış bir referans dikkate alınırsa olur. Örneğin “vur” veya “vurma” emirleri de emir olmak bakımından çelişkili değildir, ancak harici bir referans dikkate alınırsa çelişki olur. Sonuç itibariyle tasavvurlar; tasavvur olması bakımından çelişik veya çelişkili olma2lar. Sözelimi insanın mahiyeti tasavvur edilirse, 2ihinde o mahiyete mutabık bir suret canlanır. İşte burada temyi2 bu suretin temyi2idir. Çünkü, ancak o suretle temyi2 gerçekleşir ve insanın mahiyeti kişide inkişaf edebilir. Temyi2in iliştiği yer sözü edilen bu mahiyetin kendisidir. Bu temyi2in çelişige ihtimali yoktur. =aten temyi2in çelişigi olma2. Tüm bu anlatılardan hareket eden Cürçânî’ye göre “insanı bildim” cümlesindeki bilgi; suret değil, sureti Zorunlu kılan sıfat olmaktadır. Cürçânî, *±âsiye ’alâ serî muṭasari’l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁵ Cî2âvî, *±âsiye ’alâ serî muṭasari’l-müntehâ*, 1/197.

diğer çelişikleri olmayan şüphe (şeb) ve vehim için de geçerlidir. Böylece tanıma tasavvurlarla beraber şüphe ve vehim de dâhil edilmiştir. Her nasıl tasavvurun çelişigi yoksa⁴⁷ vehmin de yoktur. Kaldı ki şüphe ve vehim de bir tür tasavvurdur. Son tahlilde bilgi tanımının içine şüphe ve vehim girmiştir. Hâlbuki şüphe etmek veya vehmetmek, bilmek demek değildir.⁴⁸ Öyleyse Hatib2âde'ye göre bilgi tanımına tasavvurların dâhil edilmiş gerekçesi yanlıştır.

Yedi: Hatib2âde altıncı maddede çelişigi olmadığı gerekçesi ile “şüphe”nin bilgi tanımına girmesi gerektiğini vurgulamıştı. Şüphe bir tasavvur türü idi. Hatib2âde'ye göre tüm tasavvurları kapsadığı iddia edilen bilgi tanımının şüpheyi dışarıda bırakması anlamsızdı. Nitekim bilgiyi “akıldaki form” olarak tanımlayan felsefe sistemi için şüphenin bilgi tanımına girmesinde bir sorun görülmemişti. Bu nedenle her tasavvuru kapsadığı ileri sürülen bilgi tanımı şüpheyi dışarıda bırakamaz idi. Hatırlanacağı üzere tasavvurların bilgi tanımına giriş gerekçesi onların tamamının çelişiklerinin olmamasına bağlanmıştı. Bu gerekçe Hatib2âde açısından, çelişigi olmayan şüphenin veya vehmin, bir tasavvur türü olması bakımından tanım dışına atılmamasını gerektirmektedir.⁴⁹

Seki2: “Âlem hâdistir” önermesinden elde edilen bilginin elde edilmiş sürecine yakından bakıldığında burada bir, “konu ve yükleme” ilişkin tasavvur, iki, konu ve yüklem in irtibatını tesis eden nispetin ispatı/olumlanması vardır. Hatib2âde buradaki ispatın bilgi sayılmamasını eleştirmektedir. Çünkü ispat/olumlama bilgi değilse bu, bilginin tasavvurlarla sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Ancak bu tasavvurların tasdiklerden hakiki olarak başka olduğu gerçeğine aykırı bir sonuçtur.⁵⁰ Bilindiği üzere tasavvur tek başına tasdiki/ispatı zorunlu kılmamaktadır.

suret yanlış değildir, yanlış ihtimali de yoktur. Ancak yanlış aklın verdiği hükümdedir, görüntüde değildir. Dolayısıyla görüntü görüntü olması bakımından görüntüye mutabaktır, ama mutabık olmayan aklın verdiği yargıdır. Cürcânî, *İhsâniyye 'alâ şer' muhtasarî'l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁷ İcî ve Cürcânî'ye göre tasavvurun mutabakat ve çelişigi olmaz. Çünkü mutabakat ve çelişiklik, terkip ve hüküm/yargı için geçerlidir. Tasavvurda hüküm şaibesi yoksa çelişige ihtimalin anlamı da yoktur. Fakat Teftâzânî “tasavvurların çelişikleri yoktur” ilkesinin elde edilmiş sürecine ve sonucuna mesafelidir. Ömer Mahir Alper bunu çalışmasının özetlikte 91 dipnotunda belirtmiştir. Ömer Mahir Alper, “5'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâidi” Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doctrin 9rof. Dr. Beşir Topaloğlu Anssna*, ed. Hülya Alper (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 285. Teftâzânî'ye göre tasdik in mutabakatla eşitlenmesi vehimdir. Mutabakat gibi bir kavramın kişide hâsıl olması onun mutlaka vakıada tahakkuk etmesini gerektirmez. Sa'düddîn Teftâzânî, *(erhu'l-maBâssd*, thk. İbrahim İsmâeddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/61. =iya 5rdinç Teftâzânî'de mutabakatın, öznel ve nesnel olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir. =iya 5rdinç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 88. Teftâzânî “tasavvurun çelişigi yoktur” ilkesine bu ayırım neden ile katılmamış gözükmektedir. =ira öznel mutabakat kavramının 2ihindeki örtüşmesi, nesnel mutabakat ise kavramın hariç/vakıa ile örtüşmesidir. Dolayısıyla kavramın 2ihin bakımından bir çelişiginden bahsetmek mümkündür. Müteahhir kelâm-felâsefe ve mantık müktesebatı dikkate alınarak mesele ileri araştırılara muhtaç olduğu söylenmelidir.

Hatib2âde için bilgi tanımında yer alan çelişkinin olmaması gereken yerin belirlenmesi de bir sorundur. Buna göre çelişki; temyiz, sıfat ve taalluk olmak üzere üç bakımdan dikkate alınabilir. Cürcânî'nin belirlenmesine göre çelişkinin sıfat ve taallukta olması yanlıştır, çelişkinin olmaması gereken yer temyizde çelişkiye ihtimali olmamasıdır.⁵¹ Hatib2âde burada Cürcânî'nin "bilgi temyizdir, çelişki temyizde olmamalıdır" tespitine katılmaz. Çünkü temyiz kendisi sayılan bilginin anlamı inkişaf ve izah olacaktır. Bilgi; izah ve inkişaf olduğunda ise çelişkinin ispat ve nefiyden öte yani inkişaf ve çelişğinden öte bir şey olması gerekir. Hatib2âde bu sorunu aşmak için çelişkinin yerini sifata kaydırılmasını teklif eder. Fakat bilgi tanımının açık di2ilimi ve anlamı bunu desteklememektedir, ayrıca çelişkinin sifata götürülmesi bilginin içine şüphe ve vehmi alacaktır, zira o ikisinin de çelişikleri yoktur. Hatib2âde son seçenek olarak çelişkinin yerini taalluk olarak önerir. İdrak edene kıyasla bilgi ile bilinen arası taallukun çelişme ihtimali yoktur.⁵²

Doku2: Hatib2âde bilginin değişime kapalı olduğunu gösteren gerekçeleri irdelemiştir. Cürcânî'ye göre bir bilgi kesinlik taşıdığı için şimdi değişmez, kanıt dayandığı için gelecekte değişmez, mutabık olduğu için de *nefsü'l-emr*'de değişmez.⁵³ Burada bilginin değişmemesi, tersinin doğru olmasını geçersiz kılmak içindir. Hatib2âde değişmemeyi kesinliğe veya kanıt (*mücib*) bağlamayı yanlışt bulmaktadır. Çünkü bilmediğini bilmeyen (*cehl-i mürebbep*) bir kişinin bilgisi içinde bulunduğu durum sırasında kesinlik taşır ve değişime kapalıdır. Ayrıca bilgiyi zorunlu kılan kanıtın değeri de gelecekteki bilginin değişmeyeceğini garanti etmez. İra kanıtın unutulma riski her daim olasıdır. Bilindiği üzere burhandan elde edilen her kesin bilgi gelecekteki bilgiyi elde etmek için yeter sebep değildir. Kanıt tek başına bilgi için yeter sebep olsa idi, kesin bilgilerin unutulması mümkün olmazdı. Teslim edileceği üzere insanın her türlü bilgisini unutulması olağandır. Sözgelimi duyu organımız aracılığıyla bir nesnenin varlığını hükmedilir, ama bir süre sonra o şey ve aracı unutulabilir. Duyu organı tekrar sağlığına kavuşur, nesne ile irtibat kurulur, sonunda verilmiş olan hüküm tekrar verilebilir.⁵⁴

On: Hatib2âde, Cürcânî'nin (*erhu'l-mevâ3sf* (i), *Hâsiye-i serhi'l-Adud* (ii) ve *Hâsiye-i serhi't-Tecrid* (iii) üç eserini karşılaştırarak aralarındaki ince farklılıkları tespit etmiştir. İlk kitap bilgi tanımının diğer tanımlardaki kusurlardan uzak olduğunu belirtmiş ve şüphenin tanım dışında kaldığını vurgulamıştır. İkinci kitap şüpheyi tasavvur içine almıştır. Üçüncü kitap ise şüphenin tasavvurdan öte başka bir şey olduğunu ima etmiştir. Bilindiği üzere şüphe tasavvur ise bilgi sayılmazdır, oysa Cürcânî şüpheyi bilgi tanımının dışına çıkarmıştır. Hatib2âde, ikinci

⁵¹ Cürcânî, *±âsiye 'alâ serî mutasari'l-müntehâ*, 1/187.

(ii) kitaptaki ibarenin sorun çıkarmayacağını söylemiştir. Çünkü şüpheden elde edilen suretin tasavvur sayılması, şüphenin kendisini bilgi kılmamaktadır. Hatib2âde'ye göre ilk (i) kitaptaki açıklama ekol ve tanım sahiplerinin değil, Cürcânî'nin tek kaldığı bir yorumudur. =ira tanımdaki "2orunlu kılar" ibaresini ekolün iç tutarlılığını korumak adına Cürcânî; "âdeten" 2orunlu kılar, diyerek kendince kayıt altına almıştır. Fakat bu hamle Hatib2âde'ye göre şüphenin tanım dışına çıkarılması için yeterli olmamıştır.⁵⁵

3. Hüsâm Çelebi'nin Hatib2âde'ye Tenkitleri

Bir: Hüsâm Çelebi Hatib2âde'nin her yönden haksız olduğunu söylemez. Çelebi'ye göre duyumsananlara ilişkin tasavvurların bilgi sayılması için sözü edilen nesnenin göz önünde bulunma (*rüyet*) ve bulunmama (*gaybet*) gibi iki durumu ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Nesnenin göz önünde bulunduğu durum ihsas iken, nesnenin kendisi gözden kaybolduğunda onun suretini 2ihinde canlandırmak bilgidir. Bilindiği üzere sözü edilen bilginin tanımını yapanlara göre hârici varlıktaki tikelî idrak bilgi değil, ihsastır. Dolayısıyla kendisi ile birebir karşılaşılmamış nesnenin idrakî anlamdaki ihsasın bilgi dışında kalmasında bir sorun yoktur. Ihsasın ikiye ayrıldığını dikkate almadığı için Hatib2âde'nin itirazı yanlıştır. Çünkü ihsas iki türdür. Rüyet halindeki ihsas ile gaybet halindeki ihsas birbirinden farklıdır. İlk nesnenin kişi tarafından doğrudan idrak edilerek ihsas halini ifade ederken, nesnenin huzurdan kalkmasının ardından nesnenin ihsas edilmesi, yeni bir idrake dönüştüğü için bilgiyi ifade etmektedir.⁵⁶

Klasik İslam felsefesine göre tikeller duyu organları aracılığıyla duyumsanır, tümeler ise akledilir.⁵⁷ Akıl ve duyular birbiri yerine ikame edilmeyecek işlev alanına sahiptir. Akıl tümeleri, duyular tikelleri idrak etmektedir. Akıl, duyu aracılığı olmaksızın tikelleri bilmemektedir.⁵⁸ Hüsâm Çelebi'nin ifadesine göre kişinin nesne ile ilişkisi üç türlü gerçekleşmektedir. Nesne ile birebir karşılaşma olmaksızın gözlemden önceki (i) rüyet öncesi hali, karşılaşma sırasındaki (ii) muayene hali, bir de karşılaşmadan sonraki nesnenin bulunmadığı (iii) gaybet halidir. Birinci durumda akıl, nesnenin kendisi ile karşılaşmadan önce nesneyi tümel açıdan bilir. Tümel açıdan bilmek, anlamları bilmektir ve tanım bunu kapsamaktadır. İkinci durumda akıl, nesne ile karşılaşma sırasında iken bu ihsas halidir ve bilgi değildir. Tanımın bu anlamdaki ihsası kapsamına gerek yoktur. Üçüncü durumda akıl, her ne kadar nesneyi tikel açıdan idrak ediyor desek bu idrak türü bir bilgidir ve tanım bunu da kapsamaktadır. Nitekim üçüncü aşamadaki tikelin durumu hârici varlık kabilinden değildir, tam da düşünen bi-

⁵⁵ Hatib2âde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

⁵⁶ Hüsâm Çelebi, *Hâsiye-i def'i 'ittirâzât-s Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 49^a.

reyde bulunan muhayyel anlam kabilinden bir varlık türüdür. Dolayısıyla ihsasın bilgi olmasına karşı çıkan ekole göre tasavvur edilen, duyumsanan mahsusun bilgi olması bu anlamdadır. İhsas, harici varlıkla ilgili, mahsus ise anlamlarla ilgilidir. Öyleyse bilgi tanımında geçen ayırt etmenin, hariçteki tikellerin ihsasını kapsamamasında sorun yoktur. Hariçteki tikeller, onlarla muayeneden önce ve sonra bir şekilde Zihne aktarıldığında bilgiye dönüşmektedir. Tanımın bu kadarını kapsaması yeterlidir. Sonuç itibarıyla Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kapsam itirazı, sözü edilen üçlü aşamayı dikkate almadığı için geçersizdir.⁵⁹

İki: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde temyi2i sağlayan “aracıs2 gerçekleşme“yi yanlış anlamlandırmıştır. Bilgi veren iki tür aracıs2 gerçekleşme vardır. Sözü edilenlerin tasavvuru zorunlu kılması tamamen aracıs2 (*icâb bi'z-zât*) değil, kısmen (*icâbü'l-evvelî*) aracıs2dır. Bilginin; tasdik bakımından ayıklama (*ibâ*) ve soyutlama (*intizâ*), tasavvur bakımından suret olması kısmen aracıs2 gerçekleşmeler arasındadır. Dolayısıyla doğru düşünce, aklın yönelimi vb. işlemlerin her biri aslında tamamen aracıs2 gerçekleşerek bilgi anlamında suret, ika verme2ler. Netice itibarıyla Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin tanım için ileri sürdüğü işlem sorunu yoktur.⁶⁰ Çünkü bilginin sıfatı zorunlu kılması ile doğru düşüncenin bilgiyi zorunlu kılması birbirinden farklıdır.

Üç: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin Zihnî varlık ile formun husulünü ayrılma2 kılması yanlıştır. Çünkü Çelebi'nin bil dirimine bağlı kalınarak söylenirse, müteahhir kelâmcılar Zihnî varlık görüşünü kabul etmedikleri halde formun husulünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla iki görüş birbirinden ayrılma2 bir yapıda değildir.⁶¹ Nitekim Çelebi'nin tespitine göre suretin husulünü doğrulayanlardan kimileri, mahiyetin kendisinin nefste bulunmadığını bildirmiştir. Nefste bulunan mahiyetlerin kendisi değil, belki suretleri, gölgeleri ve similasyonlarıdır. Bunlar da mahiyetin kendisi değildir. Açıklanan anlamda suretin Zihinde elde edilmesini kabul edenin, yorumlanarak tadil edilmesi dışında Zihnî varlık kuramını olduğu haliyle benimsemesine gerek yoktur. Hüsâm Çelebi, husul ile Zihnî varlık arası iribatın anlatılan anlamda kurulmasını Cürcânî'nin yorumlarına borçlu olduğunu söylemiştir.⁶²

Bilgi tanımı çerçevesinde, Hatibzâde'nin ilâhî ilmi kapsamadığına yönelik eleştirisi Çelebi tarafından teslim edilmiştir. Buna göre gerçekten yapılan tanım ilâhî ilmi içine almamaktadır ve bu tanım için bir sorundur. Fakat Çelebi'nin Hatibzâde'ye katılmadığı husus onun teselsül ile ilgili ifadesidir. Çünkü yanlışlığı hakkında u2laşı sağlanan teselsül, hârici varlık bulanlar arası teselsüldür. Yoksa

⁵⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâsiye-i defî 'itirâzât-s Hatibzâde* (Ve1 iyüddin, 3244), 49^b.

⁶⁰ Hüsâm Çelebi, *Hâsiye-i defî 'itirâzât-s Hatibzâde* (Ve1 iyüddin, 3244), 49^b.

i2afet/nispet ve taalluklardaki teselsül yanlış değildir. Hatib2âde'nin bilgiyi surete bağlayarak ilâhî ilimde teselsül olur, kanaati yanlıştır. Çünkü bilginin i2afet olması dikkate alınırca ilâhî ilimdeki soyut/itibarî teselsülün, realitede karşı çıkılan somut/hakiki teselsülden farklı olduğu anlaşılacaktır.

Dört: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatib2âde *temyiz* kelimesinin türetim yapısına dikkat etmediği için kelimenin hakiki-meca2i anlamlarını birbirine karıştırmıştır. Temyiz kelimesi nesne olarak geçişli (*tefillf temyiz*) veya nesne almadığı için geçişsiz (*tefa'ulftemeyyüz*) bir biçimde kullanılabilir. Buna göre bilgi tanımında 2ikredilen "temyiz" nesne olarak geçişli bir formda kullanılmıştır.⁶³ Dolayısıyla Çelebi'ye göre temyiz geçişli formda kullanıldığı için ilk ve hakiki anlamı; "kendisi ile inkişaf olunan" demek olmalıdır.⁶⁴

Beş: Hüsâm Çelebi, Hatib2âde'nin potansiyellik barındırdığı için ilâhî ilme yakıştırmadığı "âdet" fikrinde bir sakınca görmemektedir. Çünkü Çelebi'ye göre âdet; olabilir (*imBân*) ve oldu-oluyor (*vuBû*) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İmkân düzeyinde âdetin potansiyellik barındırması bilfiil potansiyelin vaki olduğunu göstermemektedir. Eksiklik olarak görülen potansiyelin vukua gelmeden salt imkân düzeyinde kalması Çelebi'ye göre bir eksiklik sayılmamalıdır. Âdeten bağlılık eksikliğin imkânını gösterse bile vaki olduğunu göstermez. Dolayısıyla nesnelere arası bağı temin eden zorunluluk (*icâb*) ifadesinin "âdet" ile kayıt altına alınması Tanrı'da bir eksikliğin vaki olduğunu göstermemektedir. Çelebi âdet fikrinin, Tanrı'nın Zatı ile değil, ilim sıfatı ile ilgili olduğunu düşünmektedir.⁶⁵ Tüm bu açıklamalara binaen bilgi, inkişafı hakiki olarak değil, âdeten zorunlu kılmaktadır.

A1t: Hüsâm Çelebi için Hatib2âde'nin "çelişki" yorumu ve kurduğu bağlantı bir tür zorlamadır. Ayrıca Hatib2âde'nin şüphe (*seB*) hakkında söylediği de doğru değildir. Çünkü Çelebi'ye göre şüphenin çelişki vardır. Bilindiği üzere şüphe; yargıdaki bağıntıyı (*nispet*) idrakle birlikte bu idrakin, ispat ve nefye ilişmesinin eşit seviyede kalmasıdır. Diğer deyimle anılan seviyenin birini diğerine tercih ettirecek bir sebebin bulunmamasıdır. Görüldüğü üzere her bir taraf için, diğer taraf çelişki olmaktadır. Kişi hangi tarafa meylerse öte taraf onun çelişki olacaktır. Çelebi burada, yargıdaki bağıntıyı idrak için iki ayrı durumun söz konusu olduğunu bildirmiştir. Birinci durumdaki şüphe eden için ispat ve nefye ilişmek eşittir, ikinci durumdaki için ispat ve nefye ilişmek olmaksızın idrakin kendisinin bulunmasıdır. İlk durum sırf şüphedir, bunun çelişki vardır ve bilgi tanımı için-

⁶³ Tanımda geçen temyiz kelimesi kavram bakımından suretin kendisi değil, çelişki olmayan kavram bakımından suretten elde edilen inkişaf, yargı bakımından ise olumlu ve olumsuz olabilen inkişaf anlamındadır. Hasan Çelebi'de temyiz'in inkişafın kendisi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Muhammed 3ah Fenârî Hasan Çelebi, *Hâsiye 'ala (erü'l-MevâGsf (erü'l-MevâGsf içinde)* (Beyrut: Dârü'l-

de yer alma2. İkinci durumdaki şüphenin çelişği yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içinde yer alır. Dolayısıyla Çelebi'ye göre şüphenin bu iki ayrı durumu dikkate alındığı için kimi zaman tasavvurların içinde, kimi zaman da dışında sayılmıştır. Sözgelemi birinci durumu dikkate alan için şüphe, bir tasavvur olacaktır. Fakat buradaki tasavvur mutlak ilmin kısmı olan tasavvurdur, yoksa tanımı yapılan (*muhtar*) bilginin kısmı değildir. Binaenaleyh iki ayrı durum göz önüne alınmadan yapılan eleştiri doğru değildir. Öte yandan Çelebi, Hatib2âde'nin “vehim ve şüphenin kendisine ilişen idrak” cümlesini içeriksiz ve anlamsız bulmaktadır.⁶⁶

Yedi: Hüsâm Çelebi altıncı maddede şüpheyi çelişği olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayırmış ve böylece Hatib2âde tanım eleştirisine karşılık vermişti. İdrakin bir türü olan şüphenin çelişği yoktur ve bu nedenle bilgi tanımı içine girmektedir. Ancak olumlu (*ispat*) ve olumsuz (*nefi*) tarafa eşit duran şüphenin çelişği olacaktır ve bu yönüyle şüphe tanım dışında kalmaktadır. Çelebi bu maddede şüphe ile ilgili ince ayrımı hatırlatmakta ve üzerine düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre olumlu ve olumsuz taraflara eşit derecede iliştiği halde insanın gerçekleşmediği idrakin içinde şüphe yoktur. Svet, şüphe bu idrake bir yönden bağlı olmakla birlikte diğer yönden onun dışındadır. Şüpheyi idrakin kendisi olarak bakıldığında çelişği olmayan tasavvur kapsamındadır. İdrak olması bakımından şüphe bilgi tanımının içindedir.

Çelebi özelleştirilmiş bilgi anlayışına sahip kelâm ile genelleştirilmiş anlayıştaki felsefe sisteminin farkına değinmiştir.⁶⁷ Kelâm için bilgi kısıtlanmış, daraltılmış ve preslenmiş özel bir sıfat iken, felsefe için bilgi kuşatıcı, geniş ve kapsamlıdır. Kelâm terminolojisi bilgiyi “kesinlik” seviyesine tahsis etmiş, kesin olmayan bir şeyi bilgi saymamıştır.⁶⁸ Felsefede bilgi “bir suretin akılda husulü” olduğu için tanım zan, cehil, taklit ve hatta şüphe ve vehmi içine almaktadır. Bu tanımda önemli olan formun zihne alınmasıdır, kesinlik dikkate alınmamaktadır. Kelâm için bilgi tanımının bu sayılanları içermesi eksiklidir ve bilginin dil, din ve gelenekteki kullanımına aykırıdır. Bilginin; “çelişğine ihtimali olmayarak temyi2i zorunlu kılan bir sıfat” tanımı sözü edilen kusurlardan uzak olduğu için takdire şayan bulunmuştur.

Hüsâm Çelebi, Hatib2âde'nin kelâm ve felsefe ekolünün bilgi tanımı arasında kurduğu bağlantıyı tuhaf bulmuştur. Bu çerçevede Hatib2âde felsefenin bilgi tanımında sorun çıkarmayan şüphe ve vehmin, kusursuz olduğu iddia edilen tanımda neden sorun olarak görüldüğünü sormuştur. Çelebi kelâmın bilgi tanımında gözettiği “kusursuzluk ve kesinlik” hedefinin, felsefedeki kapsayıcı bilgi

⁶⁶ Hüsâm Çelebi, *Hâsiye-i def'i itirâzât-s Hatib2âde* (Ve1iyüddin, 3244), 51^b.

tanımı gerekçe gösterilerek Hatibzâde tarafından göz ardı edildiğini söylemiştir.⁶⁹

Seki2: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kurduğu bağlantılar yanlış ve böylece ileri sürdüğü değerlendirmeler kusurludur. Mesela ispatın bilgi sayılmaması, bilgilerin tasavvurlarla kısıtlanmasını ve sınırlandırılmasını gerektirmez. Çünkü bilginin içinde ispatı/olumlamayı zorunlu kılan bir unsur vardır. Bu husus dikkate alındığında "âlem hâdistir" önermesinin tasavvur düzeyinde kalınarak, yapısı gereği yargıyı zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır.

Çelebi, çelişkinin yeri ile ilgili Cürcânî'nin tespitlerini doğrulayarak, Hatibzâde'nin yorumlarına katılmadığını bildirmiştir.⁷⁰ Çelebi altıncı maddede şüphenin; olumlu ve olumsuzla ilişmedeki eşitlik bakımından çelişkiye ihtimali olacağını, ancak idrak bakımından çelişkinin olmayacağını izah ettiğini hatırlatmıştır. Buna göre pekâlâ şüphenin çelişgi olabilir. Çelebi'ye göre şüphe dolayımındaki sorun çözüldüğünde Hatibzâde'nin çelişki yerini temyizden alarak sıfat veya taalluka kaydırma tekliflerinin zaten bir anlamı kalmayacaktır.

Ayrıca Hatibzâde'ye göre tasavvurun çelişgi olmadığı için, çelişkinin yerini temyiz olarak belirlemek de yanlıştır.⁷¹ Çünkü bilgi; tasavvur, tasavvur da temyiz ise o zaman bilginin temyizi gerektiren bir sıfat olması yanlış olacaktır. Benzer bir durum bilginin tasdik olarak alınmasında da kendini gösterecektir. Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin bilgiyi tasavvur ve temyiz ile eşitleyerek yaptığı eleştirisi kusurludur. Çünkü bilgi tanımı etrafında yazılan ibareler, sureti temyiz etmenin çelişgi yoktur, denilerek yorumlanırsa sorun ortadan kalkacak ve tasavvurun temyiz ile özdeş kılınması yanlış olacaktır.⁷²

Doku2: Hüsâm Çelebi literatürde "zorunlu kılan"ın (*delil/mûcib*) mutlak ve mukayyet olmak üzere iki anlamda kullanıldığını söylemiştir. Ona göre Hatibzâde'nin yanlışı bu iki kullanım farkına dikkat etmemiş olmasıdır.⁷³ 5vet, zorunlu kılanın mutlak anlamda alınması, bilmediğini bilmeyenin bilgisini içine almaktadır. Ama mukayyet anlamdaki zorunlu kılanın içine onun bilgisi girmemektedir. Bilgi tanımındaki zorunlu kılan, mukayyet anlamda kullanılmıştır. Bilgiyi zorunlu kılan; sağlıklı duyu, bedahet, âdet ve burhan olabilir.⁷⁴ Dolayısıyla bilmediğini bilmeyenin zorunlu kılana bir yönden dayanıp, diğer yönden dayanmaması bununla açıklanabilir. Buradan yola çıkarak zorunlu kılan sebep devam ettiği sürece bilgi şimdi değişmez ve çelişğine ihtimali olmaz.

⁶⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâsiye-i def'i itirâzât-s Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 52^b.

⁷⁰ Hüsâm Çelebi, *Hâsiye-i def'i itirâzât-s Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 53^b.

⁷¹ Aynen Teftâzânî'ye göre çelişkiye ihtimali olmayan yerin temyiz olarak belirlenmesinin pek anlamı yoktur. Ona göre çelişkinin olmaması gereken yer, temyiz'in taalluku olmalıdır. Teftâzânî, (*erhu'l-maßâssd*, 1/58).

Bilginin değişmemesi onu zorunlu kılan sebebe bağlıdır. Yine bilginin gelecekte çelişğine ihtimal olmaması onu zorunlu kılanın hatırlanmasına bağlıdır. Kişi zorunlu kılan sebebi hatırladığı müddetçe gelecekteki bilgi değişmeyerek devam edecektir. =orunlu kılan sebebin ortadan kalkması ve müstakbelde unmanın gerçekleşmesi ile bilginin kesinliği kaybolabilir. Ama bu kayboluş bilginin güvenilirliğine zarar vermez. Gelecekte zorunlu kılan sebep hatırlansa ve kesin, değişmez bilgi elde edilmeyecek olsa işte geri gelmemiş bilgiye güveni sarsacaktır. Dahası bilgiyi zorunlu kılan yakın sebep hatırlanır (geometri problemleri) ve uzak sebep (geometri ilkeleri) göz ardı edilse bile şu hal, bilginin kesinliğini zedelemeyecektir.⁷⁵

Bilmediğini bilmeyen kişinin bilgisini zorunlu kılan husus vardır ve bu husus sayesinde kişi hâlihazırda bilgisinden emindir. Burada sorun bilgiyi zorunlu kılan hususun yanlış olmasıdır. Nihai aşamada kişi ileride bu yanlış hususun realite ile örtüşmediğini anladığı anda bilgisi çelişğine doğru değişecektir.

On: Hüsâm Çelebi yedinci maddede “şüphe” ile ilgili açıklamalarını tekrar hatırlatarak, bu açıklamalar sayesinde sayılan üç kitap arasındaki farkın çözümlenebileceğini söylemiştir. Ayrıca Cürçânî'nin üçüncü (iii) kitaptaki “sanki” ifadesi, şüphenin tasavvur olduğu hakkında tereddütü değil, kesinliği belirtmek içindir.⁷⁶ Cürçânî'nin sözü edilen (iii) kitabındaki açıklamalarına bakılırsa şüphe ve vehimde hüküm/yargı olmadığı için tasavvur kapsamındadır. =ira yargı; en az yüzde ellinin üstünde olan bir önerme için geçerlidir. Şüphe yüzde elli sınırının tam ortasında kaldığı için, şüphenin içinde yargının bulunmadığı söylenmelidir. Vehim ise yüzde ellinin altına düştüğü için zaten, onun şüpheye oranla yargıdan oldukça uzaklaştığı daha açıktır.⁷⁷ Öte yandan Cürçânî tarafından tanımın mehebe tatbik edilmesi onun tek kaldığı bir görüş değildir. Çelebi için ekolün genel duyarlılıklarına göre bilgi tanımına getirilen birtakım kayıtlar, Cürçânî'nin kendi görüşünü değil, ekolün görüşünü yansıtır.⁷⁸

Sonuç

Keîâm tarihini dönemlendirirken Osmanlı ulemasının üretimde bulunduğu, kabaca 14. yüzyıldan başlayan 19. yüzyıla kadar devam eden zaman aralığı bakımından o geniş evreye “Cem ve tahkik devri” denilmektedir. “Cem ve tahkik” adlandırması dönem içinde yazılan eserlerin içerikleri ayrıntılı araştırmalara konu edilmesini vermiştir. Genel olarak İslâm düşünce tarihi ve özele olarak keîâm ilmi açısından bu çağ bir duraklama ve gerieme evresi olarak nitelendi-

⁷⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâsiye-i def'i itirâzât-s Hatîbzâde* (Veîiyüddin, 3244), 54^b.

⁷⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *Tesdîdül-Bavâid fi serhi Tecridi'l-aßâid* (*Hâsiye-i Tecrid içinde*), thk. A1taş Şşref

rilmiştir. Duraklamanın ve gerilemenin muhtevası kendinden önceki eserlerin birebir tekrar edilmesi ve yeni bir şeyin getirilmemesi olarak açıklanmıştır.

Osmanlı düşünce tarihine tekabül eden zaman aralığında bir yazım tarzı olarak şerh-hâşiye veya müstakil risâle yazmak bir gelenek haline gelmiştir. Her ne kadar bir yazım türü olarak şerh ve hâşiyelerin sadece metni anlaşılır kılmak için yazıldığı ileri sürülmüş olsa da bu yargılar çok kısıtlı verilerden hareketle verilmiş ve aslında her bir yazıdaki hedefin farklı olabileceği gözden kaçırılmıştır. Osmanlı düşünce dünyasını genişliği ve derinliği bakımından bir derya olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Bu makalede deryadan bir katre mesabesindeki Hatib2âde ve Hüsâm Çelebi'nin sadece bir bilgi tanımı etrafındaki karşılıklı eleştirilerine yer verilmiştir. Bu iki yazının içeriğine bakıldığında şerh-hâşiye-risâle yazımının tekrarlardan ibaret olmadığı görülecektir. İki risâle karşılıklı mütalaa ve müzareke edildiğinde karşılıklı fikirlerin çarpıştırıldığı ve yarıştırıldığı anlaşılmıştır. Risâleler dikkatlice incelendiğinde, Osmanlı ulemasının kendi sorunlarını soran ve yanıtlamaya çalışan eleştirel düşünceye sahip olduklarına kanaat getirilmiştir.

Osmanlı düşünce kültürü kendi iç sorunlarını, yine iç ve dış muhasebe yöntemiyle yeniden revize etmeyi başarmış gözükmektedir. Paradigmaya yöneltilen soru ve sorunlar gözden geçirilmiş ve aksaklıklar sorgulama yolu ile giderilmeye çalışılmıştır. Açık söylemek gerekirse öz eleştiriden yoksun bir Osmanlı dünyası olmadığına dair küçük bir örneği, Hatib2âde ve Hüsâm Çelebi'nin bilgi tanımı ile ilgili risâleleri oluşturmaktadır. Şüphesiz bu çok genellemeci bir yaklaşımdır, ayrıntıları açığa çıkarmak için farklı disiplinlere ait malzemenin üzerine derinlikli araştırmaların yürütülmesi gerekmektedir. Makalede incelemesi yapılan bilgi tanımı üzerine yazılan risâleler bu bağlamda temsil gücü yüksek büyük bir birimden damıtılarak elde edilmiş yalnızca müteva2ı bir örnekten ibarettir.

Hatib2âde üzerine yapılan akademik araştırmalar, onun bilhassa ahlâkî değerlerin kaynağı (*hüsün-Bubuh*) ve insan fiilleri gibi hem birbirleri hem de Tanrı ve tarih tasavvuru ile yakından irtibatlı kelâmî-felsefî problem çerçevesinde 5ş'arî çizgide yer aldığını belirtmektedirler. Fakat bu husus, Hatib2âde'nin 5ş'arî düşünceyi bütünüyle kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim anılan kelâmî meseleler etrafında Hatib2âde'nin 5ş'arî pozisyona yakın durması 5ş'arîlerce benimsenen ve sorunsuz sayılan bilgi tanımını eleştirmesine mani olmamıştır. Hâl bukî müteahhir 5ş'arî kelâmcılar, sözü edilen bilgi tanımını mantık ilminin tanım kuralları açısından kusursuz bulmuşlardı. Öyleyse Hatib2âde'nin tümüyle 5ş'arî sayılması pek mümkün gözükmemektedir. Fatih Sultan Mehmet dönemi ulemalarından sayılan Hatib2âde'de ve en aından de-

Hatib2âde ile Hüsâm Çelebi arasında bilginin tanımına dönük gerçekleştiren eleştiriyalarını önemli bir noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Buna göre Osmanlı düşüncesi ve bu düşüncenin oluşturucu, geliştirici ve taşıyıcı konumundaki büyük zihin haritası eleştirilerle yeniden tesis ve tahkim edilmiştir. Burada araştırması yapılan sayfa bakımından hacimsiz, ama içerik bakımından derinlikli iki risâle, farklı fikirlerin öylece bırakılmadığını gösteren birer numune-i misaldir. Osmanlı düşünce dünyası yaklaşık yedi asırlık kuru İslam düşüncesini tevarüs etmesi bakımından otorite isimlerin kitaplardaki ibarelere kimi zaman bağlı kalarak bir fikir inşa etme yoluna gitmiştir. Aynı yazarın farklı kitaplarındaki ibare farklılıklarına büyük bir titizlik gösterilmesi bunu göstermektedir. Bu husus, büyük resimdeki orman yerine küçük ağaçlara takılı kalınmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan Hatib2âde'nin bilgi tanımını on açıdan eleştirmesine rağmen yeni bir bilgi tanımı önerisinde bulunmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Hüsâm Çelebi'nin Hatib2âde'ye karşı eleştirilerine bakıldığında daha çok kavramların katmanlarını ve ayrımlarını dikkat-i nazara vererek tanımın zayıflıklarını gidermeye çalıştığı görülmektedir. Mesela Çelebi'nin saf idrak ve eşitlik durumunda kalma gibi şüpheye farklı açılardan bakılabileceğine işaret etmesi, yine zorunluluk (*mûcib*) kavramının mutlak ve sahih olarak ikiye ayrılmasını göstermesi önemli katkılar olarak görülmelidir.

Son tahlilde herhangi bir tanımın olumlu cümle yapısı ile bitirilmemesi gerçekten bir sorundur. Çünkü bir şeyin ne olmadığını göstermek onun ne olduğunu göstermek için hiçbir zaman yeterli gelmez. Eleştiriler çerçevesinde söylenecek olursa “çelişğe ihtimali olmayan” ibaresi bilgi tanımını zor duruma düşürmüş görülmektedir.

**İntihal Taraması
Plagiarism
Detection**

Bu makale intihal taramasından geçirildi / *This paper was checked for plagiarism*

**Stik Beyan
Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

**Finansman
Grant Support**

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. *The authors declared that this study has received no financial support.*

**Açık Erişim Lisansı
Open Access License**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

**Telif Hakkı
Copyright**

Yazar(lar) _ Author(s): Mustafa Bilal Öztürk

5k

Mâ yeteallaß bi-ta'rîfî-'ilm min defî 'itirâzât-s Mevlânâ Hatîbzâde Adl 5 serin il k Varağl,

ما يتعلق بتعريف العلم من دفع اعتراضات مولانا خطيب زاده
 قال الفاضل المعروف بخطيب زاده في التعريف المختار للعلم بأنه صفة توجب تميزه
 المعاني لا يحتمل النقيض اجماع الاول ان التعريف غير منعكس لخروج التصور المتعلق
 بالمحسوسات مما انه يستعمل في جميع الاستعمالات بفعل عطف زيدا وايضا لا ينكر من
 ان يكون الا حصل علميا كون المحسوسات معلومة متصورة فلا يكون ما ذكره مختارا
 بحسب نفس الامر ولا بحسب ما يقتضيه عرف المعروف من كون المحسوسات معلومة متصورة
 اقول ان اراد ان يبرز التصور المتعلق بالمحسوسات حال حضورها كما درارها عند رويها
 مع انه ليس علميا قلنا لا في ذلك الا شبهة ان ادراكه الجوهري العيني على ذلك الوجه ليس
 يعلم بل هو احسن عندهم فلا محذور في خروج ذلك وما ذكره من المثال فانما هو عند
 الغيبة لا عند الرؤية وان اراد ان يخرج التصور المتعلق بالمحسوسات حال علم
 فلا يخرج وجه بهذا المعنى لان الادراك في تلك الحالة اما ان يتعلق باقبل رؤيتها او بعد
 عند غيبته المادة ففي الاول لا يكون الاعلا وجه كحلي في يكون المعلوم من قبيل المعاد فادرا
 من قبيل المعلوم وفي الثانية وان فرضنا ان علم وجه جوهري لكنه من قبيل المعلوم ايضا
 لان المعلوم لا يكون من قبيل الاعيان الخارجية بل من قبيل المعاني الخفية المعلوم
 للمفوض الناطقة كما هو مذهبهم وكون المحسوسات معلومة متصورة عند من ينكر كون
 الا حصل علميا انما هو باعتبار المذكور والمعلوم بذلك الاعتبار من المعاني قبله

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman - Srdinç, İyâ. "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 7-38.
- Alper, Ömer Mahir. "5ş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doğrin Prof. Dr. Beşir Topaloğlu Anssna*. ed. Hülya Alper. 257-303. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Alper, Ömer Mahir - Apaydin, Yasin. *Molla Lutfi ve Fütûhâtî*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- Apaydin, Yasin. *Metafizîğin Meselesini Temellendirmeş: Tecrid Geleneği Bağlamsında Umûr-s Âmme Sorunu*. İstanbul: 5ndülüs Yayınları, 2019.
- Apaydin, Yasin - Orkhan, Musakhanov. *Kelâm ile Tasavvuf Arassnda: Bahâeddinzâde ve Kader Anlasyss*. İstanbul: 5ndülüs Yayınları, 2021.
- Attâr, Hasan b. Muhammed. *et-Tezhîb: (erhu'l-Habîsî ala Tehzîbi'l-mantsş ve Belâm*. Kahire: Matbaat-i bâbi'1 -Hal ebî, 1355.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: 5bu'1-Mu'in en-Nesefî Örneği". *Doğuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Faültesi Dergisi* 18 (2003), 3-20.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. "Hatib2âde Muhyiddin 5fendi'nin Hâşîye Tale'i-Mukaddimâtî'1-5rbaCa Adlı Hâşîyesinin Tahkik ve Tahlii". *Tahşîş İslami İlimler Araştırmaları ve Nesir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 209-346. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5803745>
- Bozkurt, Mustafa. "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Faültesi Dergisi* 12/1 (2008), 253-274.
- Cîzâvî, Muhammed 5bu'1-Fadl er-Rewvâkî. *±âsiye 'alâ serî mu'tasari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürçânî, Seyyid 3erif. *±âsiye 'alâ serî mu'tasari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürçânî, Seyyid 3erif. *(erhu'l-mevâşsf: Mevâşsf (erhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Ya2ma 5serler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürçânî, Seyyid 3erif. *Tesdîdü'l-Bavâid fi serhi Tecridi'l-aşâid (Hâşîye-i Tecrid içinde)*. thk. Altaş 5ş-ref. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantsşî Yapss: -İlâ Dönem Sünnî Kelâm Örneği-*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.
- Srdinç, İyâ. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Srdinç, İyâ. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Faültesi Dergisi* 24/42 (2019), 257-286. <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdersisi.641126>
- Srdinç, İyâ. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 157-194. [dx.doi.org/10.12658/Na2ariyat.7.2.M0137](https://doi.org/10.12658/Na2ariyat.7.2.M0137)
- Ferhârî, 5bü Abdurrahman Abdula2i2 b. Ahmed b. Hamîd. *en-Nibrâs: (erhu serhi'l-aşâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Haklı, Zaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağsnda Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 423-452. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013.

- Hatibzâde, Muhyiddin Mehmed. *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 188b-190a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâsiye ala serhi't-Tecrid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214, 1b-28a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâsiye ala serhi't-Tecrid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Behit Ali Paşa, 2844, 115a-132b.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâsiye fi mâ yeteallaâ bi-ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-s Hatibzâde*. 3244, İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 49a-55a.
- Îcî, Adudüddin. (*erî mu'tasari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurma: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Kaş, Murat. "İhnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 49-81. dx.doi.org/10.12658/NaZariyat.4.3.M0061
- Nesefî, Sübü'l-Muîn. *Tebssratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düğün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özbakır, Mebrure Hanife. "Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Sıralan Bilgi Tanımına Yönelik 51'eştirileri". *Kilitbahir* 18 (21 Mart 2021), 81-100. <https://doi.org/10.5281/2enodo.4625777>
- Özervanlı, Mehmet Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâunnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 39-63.
- Özturan, Mehmet. "Seyyid Berîf Cürçânî'nin Risâle fi Taksîmi'l-İlm Adlı 5serinin Tahliil, Tahkik ve Tercümesi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 101-138.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve 5serleri". *Saßarya Üniversitesi İlahiyat Faßültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâlî'l-Kenâisi 3er'an Adlı 5seri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 135-156.
- Polat, Murat. "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (ö.926/1520) 'Risâle fi Raksi'l-Mutasavvifa' adlı 5serinde Müsikî ve Semaya Fikhî Açından Bakış". ed. 3uayip Özdemir - Ayşegül Gün. 597-612. Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk 5debiyatları Kurumu Başkanlık, 2017.
- Polat, Murat. "Tahkiku risâle fi Raksi'l-Mutasavvifa li-Hüsâm Çelebi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 131-170. <https://doi.org/10.26570/isad.513168>
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-'usûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Dârü'l-'ehâir, 2015.
- Risâle fi ta'rîfi'l-ilm*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3270, 118a-127a.
- TaşköpriZâde, Ahmed b. Mustafa. *Ks-saßâ'îsu'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye YaZma 5serler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- TeftâZânî, Sa'düddîn. (*erhu'l-maßâsd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Türker, Ömer. *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmâns Sorunu*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010.

Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi

Mustafa Bilal Öztürk | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Araş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi (ROR ID: 00dbd8b73)

İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı

Dr. Research Assistant, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Kalâm,

İzmir/Turkey

gocmenbey@gmail.com | ORCID: 0000-0001-6879-2620

Critique of The Criticism: Hüsâm Çelebi's Criticism of Khaṭīb-zâde in the Context of The Definition of Knowledge

Abstract

Since the early period of Islamic thought, studies on the subject of existence, knowledge, and value have been made by theologians. While some theology-philosophy books started with the subject of existence, some of them started with the subject of knowledge. It is known that knowledge is closely related to faith. Due to this close contact, theologians have built their philosophy of knowledge around titles such as the definition, limits, sources and possibilities of knowledge. Rather than discussing faith, which has a predominant subjective aspect, the field of knowledge, which is a more objective field, has been highlighted. Thanks to the transfer of faith to the knowledge field, people were able to conduct their discussions on rational grounds. It is foreseen that the issue will be inconclusive when faith is discussed alone. Every person is free to believe anything, regardless of right or wrong, but the same freedom does not exist in the field of knowledge. Knowledge has an objective and controllable structure. Therefore anyone who is trying to convey his or his/her belief to others should definitely explain his/her belief on a rational basis. Belief should be brought closer to knowledge in order to spread the sharing of faith. Belief cannot be examined, but knowledge cannot be ruled out. The close relationship of knowledge with belief should not be overlooked. On account of this for theologians faith and belief consist of affirmation. So what is knowledge, what does it mean to know? Is knowing the same as believing? Is the person who says he knows something different from the person who says he believes something? All these questions seem to necessitate the definition of knowledge as well as belief. The definition of knowledge changes according to schools and scholars in Islamic thought. Some scholars claim that absolute knowledge cannot be defined by counting its self-evident (*badîhi*). However, according to the great majority, knowledge is theoretical and therefore

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Kabul | Accepted: 21 Şubat/February 2022

Geliş | Received: 01 Ocak/January 2022

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397>

Atf | Citation: Mustafa Bilal Öztürk, "Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi = Critique of The Criticism: Hüsâm Çelebi's Criticism of Khaṭīb-zâde in the Context of The Definition of Knowledge", *Eskiyeni* 46 (Mart/March 2022), 145-168. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1052186>

© Mustafa Bilal Öztürk | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

its definition can be made. In the history of kalâm, many definitions of knowledge have been made and criticized. In the article, the definition of knowledge as “an adjective that obliges to differentiate” will be investigated. According to this definition, another important feature of knowledge is that differentiation is not likely to contradict. In the final analysis, the category of knowledge is an adjective. Through the agency of this adjective, the subject knows. Knowledge is a separate activity. For something known to be knowledge, it must be certain and not otherwise likely. An imprecise comprehension is not considered knowledge according to theologians. This kind of knowledge definition, which was presented perfectly in the theological books of the late period, was criticized by Khaṭībzâde (d. 901/1496) from ten aspects. Hüsâm Çelebi (d. 926/1520), on the other hand, found all ten criticisms of Khaṭībzâde weak in different aspects. Çelebi found all ten criticisms of Khaṭībzâde weak in different aspects. In the article, first Khaṭībzâde's criticisms will be explained in order, then Çelebi's counter-criticism will be examined and strengths and weaknesses in the statements of both will be pointed out.

Keywords

Kalâm, Hüsâm Çelebi, Khaṭībzâde, *Risâla fî ta'rîf al-'ilm*, Knowledge

Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi

Öz

İslam düşüncesinin erken döneminden itibaren kelâmcılar tarafından varlık, bilgi ve değer konusu hakkında çalışmalar yapılmıştır. Kimi kelâm-felsefe kitapları varlık konusu ile başlarken, kimileri de bilgi konusu ile başlatılmıştır. Bilginin iman ile yakın ilgisi bilinmektedir. Bu yakın irtibattan dolayı kelâmcılar; bilginin tanımı, sınırları, kaynakları, imkânı gibi başlıklar etrafında kendilerine özgü bilgi felsefesi inşa etmiştir. Öznel yönü ağır basan imanı tartışma konusu yapmak yerine daha nesnel bir alan olan bilgi alanı öne çıkarılmıştır. İmanın bilgiye aktarımı sayesinde insanlar rasyonel zeminde tartışmalarını yürütebilmiştir. İman tek başına tartışıldığında meselenin sonuçsuz kalacağı öngörülmüştür. Her insan doğru veya yanlış gözetmeksizin her şeye inanmakta özgürdür. Fakat aynı özgürlük bilgi alanında yoktur. Bilginin nesnel ve denetlenebilir bir yapısı vardır. İnancını başkalarına aktarmak gayretinde olan birinin mutlaka inancını rasyonel zeminde açıklaması gerekmektedir. İnancın paylaşımını yaygınlaştırmak için imanın bilgiye yaklaştırılması gerekmektedir. İnancı denetlemek olası değildir, ama bilgi denetimden çıkarılamaz. Bilginin inançla olan yakın ilgisi gözden kaçırılmamalıdır. Kelâmcılara göre inanç veya iman tasdikten ibarettir. Öyleyse bilgi nedir, bilmek ne demektir? Bilmek ile inanmak aynı mıdır? Bir şeyi bildiğini söyleyen kişi, bir şeye inandığını söyleyen kişiden farklı mıdır? Tüm bu sorular inanç kadar bilginin de tanımını yapmayı zorunlu kılmış gözükmektedir. İslam düşüncesinde ekollere ve düşünürlere göre bilginin tanımı değişmektedir. Mutlak bilgiyi bedihi sayarak tanımlanmayacağı iddiasında olan bir kesim vardır. Ancak kahir ekseriyete göre bilgi nazarîdir ve bu nedenle tanımı yapılabilir. Kelâm tarihinde farklı bilgi tanımları yapılmış ve eleştirilmiştir. Makalede bilginin “temyizi zorunlu kılan bir sıfat” şeklinde yapılan tanımı araştırılacaktır. Bu tanıma göre bilginin diğer önemli özelliği, temyizden çelişme ihtimali olmamasıdır. Nihai tahlilde bilginin kategorisi bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde özne bilmektedir. Bilgi bir ayrıştırma faaliyetidir. Bilinen bir şey, bilgi sayılması için kesinlik taşımaları aksi ihtimal taşımamalı-

dır. Kesin olmayan bir idrak, kelâmcılara göre bilgi sayılmamaktadır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarında kusursuz olarak takdim edilen bu bilgi tanımını Hatibzâde (öl. 901/1496) on açıdan eleştirmiştir. Buna karşı Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520), Hatibzâde'nin on eleştirisinin tamamını farklı açılardan zayıf bulmuştur. Makalede ilk önce Hatibzâde'nin tenkitleri sırası ile izah edilecek, ardından Çelebi'nin karşı eleştirileri incelenecek ve tarafların açıklamalarındaki güçlü ve zayıf yönleri işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Hüsâm Çelebi, Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm*, Bilgi

Giriş

Varlık, bilgi ve değer alanlarını araştırma konusu yapan kelâm ilmi, bir bakıma kavramlar ve yargılar üzerine kuruludur. Kuruluşundan itibaren kelâmcılar kavram haritasına ve tanımlarına, özellikle de bilgi meselesine önem vermişlerdir.¹ Kelâm ilminin erken döneminden başlayarak geç dönemine kadar ilerleyen süreçte bilgi tanımı sürekli güncellenmiştir. Farklı düşünce ekolleri tarafından yapılan bilgi tanımları sürekli eleştirilmiştir.² Müteahhir dönemde kaleme alınan kelâm kitaplarının kahir ekseriyeti konu bakımından epistemoloji ile başlatılmıştır.³ Burada bilginin tarifi, kapsamı, imkânı araştırılmış, ilaveten bilginin taksimi ile bunun üzerine bina edilen nazar, delil türleri, delil-medlül irtibatı vb. kavramların tarifi üzerine hassasiyet gösterilmiştir. İlahiyat, nübüvvet ve ahiret konularının bir yönüyle ontoloji, diğer yönüyle epistemoloji ve değerler ile irtibatları kurulmuştur. Kavramlara yüklenen anlamlar, kurulacak yargıların yönünü de belirlemiştir.

İslam düşüncesi başından itibaren kavramlara ve yargılara titizlik göstermiştir. Konuyu belirginleştirmek için *mevzu*, konudaki sorunu araştırmak için *mesele* ve araştırmanın ilkelerini göstermek için *mebâdî* olmak üzere yöntemde üç kritik eşik benimsenmiştir. Mütেকaddim-müteahhir dönem farkı gözetilmeksizin sözü edilen yöntemin izlerini, bilgi hakkında yapılan incelemelerin kendisinde takip etmek mümkündür.⁴

Mantık biliminde bilgiyi tasavvur ve tasdik diye taksim etmek ne kadar önemli ise kelâmda da bilginin zarûrî ve kesbî ayrımı o kadar önemlidir.⁵ Kelâm

¹ Babanzâde Ahmet Naim (öl. 1934) tarafından dile getirilen ilim, marifet ve irfan kelimelerinin farkları ile İslam düşüncesinde üretilen ilim tarifleri için bk. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 203.

² Adnan Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Nesefî Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 8. Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 259.

³ Mehmet Sait Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 49.

⁴ Mütেকaddim dönemin bilgi anlayışının geniş bir biçimde araştırılması için bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012), 50.

⁵ Mantık ilmi bağlamında tasavvur-tasdik ayrımının arka planı için bk. Mehmet Özturan, "Seyyid Şerif Cürçânî'nin Risâle fi Taksîmi'l-İlm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 104.

kitaplarına varlık veya bilgi ile başlamak mütekaddim ile başlayan ve müteahhir dönem kelâmcılarıyla devam ettirilen bir gelenek olmuştur. Bilginin hakikati, tanımı, zarûrî-kesbî ayrımı, bu iki bilgi türünün birbirine dönüşüp dönüşemeyeceği, bilginin mertebeleri, bir bilginin iki bilinene ilişmesi, bir şeyin yönüyle bilinen diğer yönüyle bilinmeyen olabilmesi,⁶ bilinensiz bilginin imkânı temel tartışma başlıklarıdır.⁷

Mütekaddim ve müteahhir İslam kelâmcıları ve felsefecileri, kendilerini bir önceki dönemden bağımsız görmemişlerdir. Düşüncelerinde kendinden öncekilerin ilmi katkılarını kesinlikle göz ardı etmemişlerdir. Elbette bu, gelenek tarafından aktarılan birikimin tümüyle katıksız benimsendiği anlamına gelmemektedir. Kendinden önce üretilen bilimsel çabalara bigâne kalmak ile onları düşüncenin konusu yapmak ve eleştiri süzgecinden geçirmek birbirinden farklıdır. Bu hassas ayırım, belirli bir bilinç düzeyini ve farkındalığı göstermektedir. Klasik kelâm-felsefe kitaplarının herhangi bir meselesinde bu bilinç düzeyini görmemek imkânsızdır. Kitapların özellikle hacimli, derinlikli ve uzun soluklu (*mutavvel*) olanlarında bir tür düşünce tarihi okuması yapıldığı göze çarpmaktadır.

Bu bağlamda bilginin tanımı, kaynakları, imkânı, doğruluk ölçütleri, düşüncenin mahiyeti, doğru düşünmenin şartları, doğru düşünmenin doğru bilgi ile ilişkisi, bilginin zihinle, hariçle ve *nefsü'l-emr* ile mutabakatı kelâm kitaplarında tartışılanlar arasındadır.⁸

İslam düşüncesinin müteahhir döneminde öne çıkarılan ve mantık kuralları bakımından doğruya en yakın kabul edilen bilgi tanımına nasıl ulaşıldığı önemlidir. İslam düşünce tarihi boyunca bilgi tanımına yönelik verilen uğraşları ve çabaları görmeksizin, ulaşılan son noktayı anlamak zordur. Son noktayı anlamak, ilk noktadan itibaren gelişim ve değişim seyrini doğru anlamaya bağlıdır. Üretilen çeşitli bilgi tanımlarına yöneltilen eleştiriler, aslında ulaşılmak istenen bilgi tanımını göstermektedir.⁹ Bu eleştirileri değerlendirmeye geçmeden önce mutlak bilginin mahiyeti bir kelâmcı için neden önemlidir? Sorusu çözümlenmelidir.

Kelâmcılar, inanç ve bilgi arası ayırımın farkındadırlar. İnançlar inanç olmak bakımından tartışmaya açık değildir. Akıl, düşünce ve bilgi zeminine taşımaksı-

⁶ Bir şeyi bilmek ile o şey hakkındaki bilgiyi bilmeyi ayıran Molla Luftî'nin (öl. 900/1495) tartışması için bk. Ömer Mahir Alper - Yasin Apaydın, *Molla Luftî ve Fütühât*'i (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 133.

⁷ Fahreddin er-Râzî'nin katkılarına temas edilerek, İbn Sînâ özelinde yazılan bir araştırma için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010), 173.

⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/280. Ayrıca bk. Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/51.

⁹ Teftâzânî bağlamında müteahhir dönemin bilgi serüvenine ışık tutan araştırmalar için bk. Süleyman Akkuş - Ziya Erdiñ, "Sa'düddin Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 13; Ziya Erdiñ, "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 263.

zın inançları tartışmaya çalışmak, havanda su dövmeye benzemektedir. İnançları düşünce ve bilgi alanına taşımak, sadece onlardan kurtulmak amacıyla yapılmaz. İnançtan bilgiye doğru geçiş, bilgiden inanca doğru geçişi denetlemek için yapılır. Bilgiyi öne almak, inançları ötelemek, kötülemek, küçümsemek demek değildir. Olsa olsa inançları, bilgi üzerine inşa etmektir. İnançları düşünce-bilgi zeminine çekebilmenin ilk adımı onları bilginin konusu kılmaktan geçmektedir. İlk adım öznel alanı, nesnel alana taşımak olarak da görülebilir. İnanç ile bilgi ayrımları olmak ile birlikte ortak yönleri de vardır. İnanç ve bilgi her ikisi de insanla ilişkilidir.¹⁰ İnsanın gönül-akıl, iman-düşün yetilerine ait fonksiyonlardır. Kimi düzeylerde inanç-bilgi ayrımını gözetebilmek oldukça zordur. Fakat herhâlükârda inançlar, öznel ve nedensiz olabilmektedir. Ancak bilgi nesnel ve nedenli olmak zorundadır. İnanç inanç olması bakımından doğru ve yanlışın konusu olmaz iken, bilgi doğru ve yanlışın konusudur. İnançları bilginin konusu yapabilmek için ise bilginin ne olduğunu bilmek, bu yönde çaba sarf etmek ve önceden sarf edilen çabaları değerlendirmek, eleştirmek önem arz etmektedir.

1. Eleştirisi Yapılan Bilgi Tanımı

Müteahhir dönem kelâm edebiyatına damgasını vuran, kelâm-felsefenin düşünce tarihinde yapılan bilgi tanımlarına yöneltilen eleştirilerin neticesinde yanlışsız ve kusursuz bir bilgi tanımına ulaşıldığı İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) ve Adudüddîn İcî (öl. 756/1355) tarafından açıkça ileri sürülmüştür. Bu ikisine göre bilgi: “Çelişğe ihtimali olmayan ayırıştırma zorunlu kılan bir sıfattır”. Bu tanım mantık kuralları çerçevesinde doğruya en yakın olması bakımından kimi yerde *esahhut-ta'rîf*,¹¹ kimi yerde *ta'rîfü'l-muhtâr* payesine layık görülmüştür.¹² Bu ikisine göre bilginin cinsi ve kategorisi sıfattır. Bilgiyi sıfatla açıklamak bilginin bilen özne ile bağlantısı kurmak için kaçınılmazdır. Her sıfatın bir işlevi olduğu üzere bilgi sıfatının da özneye katkısı ona temyiz yeteneği sağlamasıdır. Bilgi sıfatı öznesine ayırıştırma özelliği kazandırmaktadır. Bilgi ile bilen arası bağlantının düzeyi öznenin kimliğine göre değişkenlik arz etmektedir. Bilen Tanrı olduğunda bilgi sıfatının içeriği zorunlulukla doldurulur.¹³ Bilen, Tanrı dışındakiler olduğunda ise bilgi-bilinen bağlantısında vesileci-ilişkisel nedene dayalı (*âdet*) irtibat biçimi öngörülmektedir.

Tarife getirilen “temyiz” kelimesiyle idrak dışında kalan tüm nefsanî olan ve olmayan sıfatlar dışarıda bırakılmıştır. Nitekim bilgi dışındaki nefsanî sıfatlar-

¹⁰ Ziya Erdiç, “Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 182.

¹¹ Adudüddin İcî, *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/184.

¹² Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/171.

¹³ Bilginin sıfat veya izafet sayılmasını sorunlu gören Bahâeddinzâde'nin (öl. 952/1545) a'yân-ı sâbite nazariyesi çerçevesindeki önerisine değinen bir çalışma için bk. Yasin Apaydın - Musakhanov Orkhan, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 39.

dan, mesela cesaret veya nefsanî olmayan zencilik gibi hiçbirinin hem kendini hem karşısındaki bizzat temyiz/ayrıştırma faaliyeti yoktur.¹⁴ Terim anlamı itibariyle temyiz; öznenin idrakindeki ayırma/ayrıştırma faaliyetidir. Öyleyse bilgi, anlamlar arasını ayırıştırma işlemidir. Özne ile ilişki olan temyiz kelimesini temeyyüz şeklinde okumak yanlıştır. Zira temeyyüz ayrılmak anlamıyla nesnede gerçekleşir, özne de değil. Sözelimi herhangi bir nesne siyah sıfatı ile beyaz sıfatından ayrılmaktadır.¹⁵

Tanımda geçen sıfat, zorunluluk, temyiz kelimeleri bilgiyi; zan, kuşku, cehl-i mürekkep ve taklit gibi diğer türlerinden ayırtmamıştır. Kelâm terminolojisinde bilgi kesin olmakla kayıtlanmaktadır. Çünkü kelâm sisteminin idealine göre kesin bilgiye ulaşılmalıdır. Yalnızca kesin bilgiyi bilgi saymak, kelâmcılara özgü bir yaklaşımdır. Onlara göre bir şeyi bilmek; sanmaktan, kuşkulandırmaktan, bilmediğini bilmemekten ve taklit etmekten farklıdır. Bu farkı göstermek için bilgi tanımına “çelişğine ihtimali olmama” ilavesi eklenmiştir.¹⁶ Sözelimi “Ahmet canlıdır” yargısını bilen birinin bilgisi, Ahmet canlı kaldığı sürece çelişği olan “Ahmet ölüdür” yargısına izin vermez, vermemelidir. Bilindiği üzere zan ve kuşku an itibariyle çelişğine ihtimal taşırken, cehl-i mürekkep ve taklit gelecek bakımından çelişğine ihtimal taşımaktadır.¹⁷ Diğer tabirle zan ve şüphe edenin bilgisi her an değişime açık iken, bilmediğini bilmeyen veya taklit ile bilen birinin bilgisini değiştirmek zaman alır. Sonuç itibariyle sayılan dört çeşit bilgi türü çelişiklerine ihtimal vermektedirler.¹⁸

Seyyid Şerif Cürçânî, İcî'nin tercih ettiği bilgi tanımına açıktan bir eleştiri yöneltilmesinde de imalı yeni bir teklifte bulunmuştur. İşte bu teklif, örtük bir eleştiri olarak okunabilir. Cürçânî bilginin mahiyetini açığa çıkaran doğru tanımın; “*her kimde bulunursa bulunsun mezkûru tecelli ettiren bir sıfat*” olarak yapılmasında bulunmuştur.¹⁹ Muhtemelen Cürçânî bu tanıma, Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (öl. 508/1115) *Tebşiratü'l-edille*'sinden almıştır.²⁰ Tanımdaki “*mezkûr*” dile getirilebilmeyi ifade etmekte; mevcut, madum, mümkün, müstahil olmak üzere ontolojik, ayrıca müfret, mürekkep, tümel, tikel olmak üzere her türlü epistemik alanı kapsamaktadır. Benzer biçimde bulanık, karışık her türlü bilmek türünü dışarıda bırakan “*tecelli*” tam inkişaf sağlamaktadır. Dolayısıyla tam inkişaf sayesinde tanımdan zan, ceha-

¹⁴ Cesaret ve zencilik örneklerini Cürçânî, bilgi sıfatının işlev alanını belirlemek ve diğer sıfatlarla olan farklılığını göstermek adına özellikle kullanmaktadır. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/171.

¹⁵ Ebü Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009), 92.

¹⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/171.

¹⁷ Tefâtânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/57.

¹⁸ Tefâtânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

¹⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/177.

²⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseî bu tanıma İmâm Mâtürîdî'ye nispet etmiştir. Neseî'nin aktarımına göre Mâtürîdî'nin kitaplarında sözü edilen düzen ve sıra içinde bu tanıma yer yoktur, ancak tanıma işaret eden ifadeler vardır. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Muîn Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/19.

let, bilmediğini bilmemek (*cehl-i mürekkep*) ve ayrıca doğruyu taklit edenin itikadı dışarı atılmıştır. Taklit ister doğruya ister yanlışla olsun bir bağlılık türüdür. Ancak bu bağlılıkta dış açılım (*inkışaf*) ve iç açılım (*inşirah*) bulunmaz.²¹

Tüm bu bilgilerin ardından Hatibzâde'nin (öl. 901/1496)²² *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* adlı eseri çerçevesinde bilgi tanımına ilişkin eleştirileri özetlenecek,²³ bilahare Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520)²⁴ *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min defi 'itirâzât-ı Hatibzâde*²⁵ isimli çalışması bağlamında karşı eleştirileri araştırılacaktır.²⁶ Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* çalışmasını kendi eserinde birebir verir, ardından “ben derim ki” diyerek kendi görüşlerini açıklar.²⁷ Yapı-

²¹ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/177.

²² Ahlâkî değerlerin kaynağı ve insan fiillerinde Hatibzâde'nin Eş'arî düşüncede olduğunu gösteren çalışması ve hakkında yapılan bir değerlendirme yazısı için bk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 226.

²³ Hatibzâde'nin bilgi tanımına yönelik eleştirilerini birden ona kadar sıralı bir şekilde analiz eden bir çalışma yapılmıştır. Ayrıca ilgili yazma risâlenin nüshaları da belirtilmiştir. Mebrure Hanife Özbakır, “Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri”, *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 89.

²⁴ Taşköprizâde, Hüsâm Çelebi'nin vefat tarihini vermiş; *Hâşiye: Şerhu't-Tecrid*, *Hâşiye: Şerhu'l-Vikâye*, *Risâle fi istihlâfi Hatib*, *Risâle fi cevâzi'z-zikri'l-cehrî* adlı eserlerinden bahsetmiş ancak burada *Hâşiye ala şerhi'l-mevâkıf fi ta'rîfi ilmi'l-kelem* ve nüshalarda bunun ardına gelen bilgi tanımı ile ilgili çalışmasına değinmemiştir. Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâ'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 610. Ayrıca akademik bir araştırma, [Veliyüddin, 3244, 41^b-48^b] nüshasının [41^b] varlığına düşülen önemli nota binaen eseri Hüsâm Çelebi'ye nispet etmiştir. Levent Öztürk, “Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 465. Başka bir çalışma ise Adana İl Halk Kütüphanesi [01, Hk 115/2] koleksiyonuna dayanarak *Risâle fi ta'rîfi ilmi'l-kelem* eserini Hüsâm Çelebi'ye izafe etmiştir. Murat Polat, “Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) 'Risâle fi Rakı'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fikhî Açılan Bakış”, *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*, ed. Şuayip Özdemir- Ayşegül Gün (Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkanlık Klîşe ve Matbaacılık, 2017), 601. *Mevâkıf* hâşiyesi veya kelâm ilminin tanımıyla yönelik bu eserin mütemmim parçası, bilgi tanımı ile ilgili risâle olmalıdır. Kelâm ilminin tanımı meselesi, Hüsâm Çelebi'yi bilginin tanımını araştırmaya sevk etmiş gözükmektedir.

²⁵ Risâlenin [Veliyüddin, 3244, 49^a-50^a] olmak üzere tek el yazma nüshası tespit edilmiştir. Risâlenin tam adı nüshanın zahriyesinden alınmış, eserin Hüsâm Çelebi'ye ait olduğu yine bu nüshanın [41^b]e kaydedilen not sayesinde belirlenmiştir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min defi 'itirâzât-ı Hatibzâde* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244), 41^b. Araştırma sırasında Hüsâm Çelebi'nin risâlesine oldukça benzer başka bir yazma risâle daha vardır. Bu risâle de aynı şekilde Hatibzâde'nin eleştirilerini Çelebi gibi on açından eleştirmektedir. Ancak Hüsâm Çelebi'nin risâlesinden farklılıklar barındırmaktadır. Dolayısıyla müellifi ayrı bir kişi olmalıdır. Anılan bilgi tanımı hakkındaki risâlenin mecmuanın zahriyesinde Celâleddin ed-Devvânî'ye (?) nispeti kuşku ile karşılanmalıdır. Her iki risâle üzerine yapılacak tahkikli neşir çalışması risâlelerin aynı ve ayrı olduğu konusunda belirleyici olacaktır. *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3270), 118^a.

²⁶ Hüsâm Çelebi'nin *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid*'i bağlamında varlık felsefesine (*umûr-ı ânme*) temas eden bir araştırma için bk. Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Ânme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 276.

²⁷ Hüsâm Çelebi'nin sıkı bir Hatibzâde eleştirmeni olduğuna dair güçlü işaretler vardır. Onun *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid*'inin derkenâr notlarına bakılırsa pek çok yerde Hatibzâde'yi hedef aldığı görülecektir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye

lan karşılaştırmalar neticesinde Çelebi'nin, Hatibzâde'nin risâlesini uzatmak-saltma yoluna gitmeden olduğu gibi verdiği tespit edilmiştir. Bu nedenle Çelebi'nin bulunan tek nüshasına dayalı bir biçimde araştırma yürütülecektir. Risâlede birden başlayarak ona kadar giden eleştiriler sıra ile verilmiştir. Bu nedenle takip kolaylığı sağlamak adına makalede bu sıra numaraları aynen korunmuştur.²⁸

2. Hatibzâde'nin Bilgi Tanımı Eleştirisi

Bir: Tanımın kapsam sorunudur. Şayet bilgi; anlamlar arasını, çelişğine ihtimali bulunmayacak biçimde ayırt etmeyi zorunlu kılan bir sıfat ise burada duylara (*mahsûsât*) ilişkin tasavvurlar dışarıda bırakılmış, demektir. Oysa dil, din, tarih ve gelenek gibi her bakımdan duyuya/nesneye ilişkin tasavvura bilgi denilmektedir. Mesela “Zeyd’i bildim” denir. Zaten ihsası bilgi kabul etmeyenler bile duyulanlara ilişkin bilinen tasavvurları bilgi saymaktadırlar. Onlar için ihsas bilgi değildir, ama mahsus bilgidir. Öyleyse ister gerçekliğin ve realitenin kendisine (*nefsül-emr*) göre, isterse duyumsananlara ilişkin tasavvuru bilgi sayanlara göre olsun sözü edilen tanım kapsamı gerekeni kapsamamıştır.²⁹

İki: Hatibzâde'nin ikinci itirazı tanımın içlem sorunudur. Zira yapılan bilgi tanımını, muhtevasına girmemesi gerekenleri içine almıştır. Hatibzâde'ye göre *Îcî* ve *Cürcânî*'nin kelâm-felsefe ve mantık gibi farklı kitaplarına bakıldığında bilgi tanımında kullanılan *temyiz*; “kendisi ile inkişaf olunan” anlamına gelmektedir. Kendisi ile inkişaf olunan bilgi; tasdik bakımından ayıklama (*ika*) ve soyutlama (*intizâ*) faaliyetidir, tasavvur bakımından ise mutabık surettir. Şu hâlde bilgi tanımını içine almaması gereken unsurları içine almış gözükmektedir. Hatibzâde burada hem zihin hem duyum açısından örnek vermektedir. Duyulardan başlanılacak olursa; kişi göz organını, görülebilen bir nesneye doğru yönelttiğinde, bunun dışında başka bir şey kullanmasına gerek kalmaksızın görünenin suretini/görüntüsünü o kişi zorunlu olarak elde etmektedir. Sözü edilen suretin elde edilmesi göz kullanımının zorunlu kılmasından başka bir aracıya bağlı olmaksızın gerçekleşmektedir. Aynı şeyler başka duyu organları için de geçerlilik arz etmektedir.

Duyumdan teorik zihin düzeyine gelinirse kesin olarak işleyen bir süreç vardır. Doğru düşünmenin veya sahih nazarın kendisi bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Mesela “evren sonludur” önermesi anlaşıldığı takdirde zorunlu bilginin ortaya

Kütüphanesi, Laleli, 2214), 1^b. Ayrıca bk. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecriid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844), 125^b.

²⁸ Hüsâm Çelebi'nin iki risâlesi üzerine tahkik çalışması yapılmıştır. Kilisenin hukuki düzenlemesi hakkında yapılan bir çalışma için bk. Levent Öztürk, “Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâli'l-Kenâisi Şer'an Adli Eseri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 142. Sufilerin sosyal yaşamdaki sürecini ilgilendiren başka bir çalışma için bk. Murat Polat, “Tahkîku risâle fi Raksi'l-Mutasavvife li-Hüsâm Çelebi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 147.

²⁹ Muhyiddin Mehmed Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

çıkması için başka bir düşünme safhasına gerek yoktur. Benzer bir durum “bir ikinin yarısıdır”, önermesine yönelen bir zihin için de geçerlidir. Görüldüğü üzere bilginin sağladığı temyizi, doğru düşünme de sağlamaktadır. Yani bilgi, doğru düşünceden ayrıştırlmamaktadır.³⁰ Ancak bilginin, doğru düşünmekten başka olduğu söylenmektedir. Hatibzâde’ye göre bilgi tanımı, farklı oldukları halde kapsamaması gerekenleri içine almıştır. Bunlar tasdik bakımından doğru düşünmek, tasavvur bakımından ise duyu algılarının suretleridir. Tanım bu ikisini kapsadığı için sorunludur. Çünkü bilgi aracısız temyiz sağlamakta, doğru düşünce veya duyu organını kullanmak da tek başına aracısız temyizi sağlamaktadır. Her temyiz bir bilgi olduğuna göre diğerleri de bilgi tanımında yer almaması gerektiği halde almış demektir.³¹

Üç: Hatibzâde, Cürçânî’nin *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*’sındaki ifadesinden güç alarak bilgi tanımında istihdam edilen *temyiz*in tasavvur bakımından mutabık suret olduğunu belirtmiştir.³² Fakat temyize suret/form anlamını vermek, Hatibzâde’ye göre bilgi tanımını sorunlu hale getirmektedir. Tanım sahiplerinin ekolüne göre zihnî varlık teorisi yadsınmaktadır.³³ Zihnî varlık teorisi bağlamında bir anlamı olan suretin zihinde hâsıl olmasının, kendi başına bir anlamı kalmayacaktır. Hatibzâde’ye göre zihnî varlığı kabul etmeyip yalnızca suretin husulünü kabul etmek yanlıştır.³⁴ Çünkü teorinin tamamını dışlayıp içindeki tek bir öğeyi cimbleyarak çekip çıkarmak, bağlam içinde anlamı olan unsuru anlamsız bırakır.³⁵ Şu hâlde Hatibzâde için tanımın ilâhî ilmi kapsamama sorunu çıkmaktadır. Şayet bilgi, suretin temyizi ise temyiz artmasıyla kendinden sıralı sonsuz suretlerin hâsıl olması gerekmektedir. Fakat bu, yanlışlığı üzerinde uzla-

³⁰ Fahreddin er-Râzî, nazar faaliyetinin bilgiyi içerdiğini ve ikisini birbirinden tamamen ayrılmadığı bildirmiştir. Genel kabule göre ilişki (âdet) nedenden ötürü düşüncenin ardından bilgi elde edilmektedir. Ancak bunu ifade edenler aslında doğru düşüncenin kendi içinde bilgiyi tazammun ettiğini açıklamıştır. “Tazammun”un anlamı; nazarî bilginin nazara bağlanması, nazarın da zarûfî bilgiler dolayımında dolaşım olmasıdır. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl fî dirâyeti’l-usûl*, thk. Said Fûde (Beyrut: Dârü’z-Zehâir, 2015), 1/188.

³¹ Hatibzâde, *Risâle fî ta’rîfi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³² Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 1/187.

³³ Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/543.

³⁴ Hatibzâde burada İbn Mübârekşâh (öl. 784/1382) ile aynı düşünmektedir. Bkz. Murat Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 55. Ayrıca Ömer Türker’in özellikle 75. dipnotta vurguladığı üzere Fahreddin er-Râzî’nin husul görüşü ile zihnî varlık görüşüne yönelttiği eleştirilerin benzer olması, Hatibzâde’nin husul ile zihnî varlığın ayrılmayacağı yönündeki tespitini doğrular niteliktedir. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 66.

³⁵ Kelâmî sistemi temsil eden Fahreddin er-Râzî kimi kitaplarında zihni varlığı eleştirmiş, kimilerinde ise kabul etmiştir. Şaban Haklı, “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013), 439. Buradan Râzî’nin tadil edilmiş bir zihni varlık teorisine ulaşmaya çalıştığı çıkarılabilir.

şılmış teselsüle yol açacaktır. Hakikaten ilâhî ilimde temyiz edilmiş suret var ise sonsuz ilim, sonsuz suretlerin varlığını gerektirecektir.³⁶

Dört: Hatibzâde tanımında kullanılan kelimelerin hakiki anlamının dışına çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. *Temyiz* kelimesi buna bir örnektir. Temyizin ilk anlamı izah ve inkişaftır, söylendiği gibi “kendisi ile inkişaf olunan” değildir. Tanım sahipleri ibarede bunu gerektirecek bir karine olmadığı halde temyiz kelimesini, hakiki anlamdan çıkararak mecazi anlama getirmiştir. Peki bu hamleyi neden yapmışlardır? Çünkü temyiz, izah ve inkişaf anlamında ise bilgi tasavvur ve tasdik ile özdeş hale geleceği, bilgi o ikisinden ayrıştırılmayacağı için geçersiz olacaktır. Hatibzâde’ye göre doğrusu da budur. Ancak tanım sahipleri *temyize*; “kendisi ile inkişaf olunan” anlamını vermiş, böylece temyiz tasavvurda sureti, tasdikte ise ayıklama (*ikâ*) ve soyutlamayı (*intizâ*) gerektiren bir sıfat olmuştur.³⁷ Hatibzâde’ye göre bu bir zorlamadır ve ibare bunu desteklememektedir.³⁸

Beş: Bilgi tanımında geçen “zorunlu kılan” ifadesini Cürcânî, “âdeten” zorunlu kılan diyerek daraltmıştır.³⁹ Hatibzâde’ye göre zorunluluğun “âdet” ile daraltılması, tanımın ilâhî ilmi dışarıda bırakmasına yol açmıştır. Tüm mükemmelliklerin kendisinde bilfiil zorunlu halde bulunduğu Tanrı’nın ilmi, tanımdaki daraltma sonucu kapsam dışına çıkarılmıştır. Bilindiği üzere belirli bir ihtimal ve potansiyel içeren “âdet”in Tanrı’da kesinlikle olmaması gerekmektedir. Dahası Hatibzâde için Cürcânî’nin *Şerhu’l-mevâkıf*ta başvurduğu daraltma hamlesi anlamsızdır. Çünkü bu (*Şerhu’l-mevâkıf*) kitapta temyize, izah ve inkişaf anlamı verilmiştir.

Her ekole göre bilgi; bilinenin inkişaf etmesini hakiki olarak zorunlu kılmaktır. Akıl sahibi hiç kimse bilineninin inkişaf etmediği bir bilginin elde edilmesini doğru bulmaz. Yani bilgi varsa kesinlikle bir bilinen olmalıdır, bilineni olmayan bir bilgi olmaz. Öyleyse bilgi, hakiki inkişaf halinden başka bir şey değildir. Bu hakikati “âdet” seviyesine düşürmek, bilgiyi inkişaf halinden ayrı başka bir şeye dayandırmak anlamı taşır. Ancak bu son tümce, inkişafsız bir bilginin elde edilmesine imkân verir ki bu yanlıştır.

Öte yandan Hatibzâde, Eş’arî öğretinin “*her şey aracsız Allah’a dayanır*”⁴⁰ şeklindeki genel fizik anlayışını belirleyici ilkesine açıklık getirmektedir. Buna göre ilke hakiki olsun, itibari olsun tüm mümkün varlıkları kapsamaz. İlkenin kapsadığı mevcut mümkün varlıklardır, yoksa varlıklardan ayrışmayan imkân,

³⁶ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rîfi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³⁷ Bu eleştiriyi dile getirerek eleştiren bir çalışma için bk. Muhammed Ebu’l-Fadl er-Revvâkî Cizâvî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 1/196.

³⁸ Hatibzâde, *Risâle fi ta’rîfi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188^b.

³⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/171.

⁴⁰ Sonlu hâdis varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin daimî ve çoğunluk olması nedeniyle fizik dünyada âdete dayalı bir irtibat söz konusudur. Her şeyi fâil-i muhtar Tanrı’ya bağlamak adına âdet kuramı savunulmaktadır. Cizâvî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, 1/145.

imtina gibi itibari varlıklar değildir. Dolayısıyla itibari varlık sayılan temyizün bilgiye istinat etmesi, “her şey aracsız Allah’a dayanır” şeklindeki genel ilkeye aykırı düşmez. Hatibzâde bu açıklamalarını gerekçe göstererek tanımda geçen “zorunlu” ifadesinin açık ve hakiki anlamından “âdeten” anlamına çekilmesine gerek duyulmadığını söylemektedir. Bilgi itibari varlık olduğu için buradaki zorunluluğu “âdet”e indirgemeye gerek yoktur. Ayrıca o, temyizün tasavvurda suret, tasdikte ayıklama (*ikâ*) ve soyutlama (*intizâ*) anlamına getirilmesini uygun görmez. Çünkü “hakiki olarak inkişafı zorunlu kılmak” ile “hakiki olarak kendisi ile inkişaf olunanı zorunlu kılmak” arasında fark yoktur. İnkişafı zorunlu kılan, kendisi ile inkişaf olunanı da zorunlu kılmaktadır. Burada ayırım gözetmek nitelik kategorisindeki suret ve İkanın da zorunlu kılmak açısından bilgi ile özdeşleşmesini gerektirecektir.⁴¹ Oysa zorunlu kılan bilgi sıfatıdır, suret ve İka değildir.⁴²

Altı: Hatibzâde, bilgi tanımına İcî ve Cürçânî'nin müdahalelerini titizlikle takip etmiştir. O ikisinin açık ifadelerine göre tanımda zikredilen “çelişki”; sıfat ve ilişkide (*taalluk*) değil, temyizde olmalıdır.⁴³ Yine o ikisi tasavvurların tamamının, bilgi tanımında yer almasını, tasavvurların çelişiklerinin olmamasına bağlamaktadır.⁴⁴ Hatibzâde'nin çıkarımına göre tasavvurun çelişki yoksa suretin de çelişki olmaması gerekir. Çünkü biri diğerine bağlıdır. Ancak bu şekilde tasavvurdaki, sureti temyizün ve tasdikteki, ispat-nefyi temyizün çelişki olmaz.⁴⁵ Tam bu noktada Hatibzâde bilgi tanımına tasavvurların dâhil edilmiş gerekçesine karşı çıkmaktadır. Çünkü tasavvur, çelişki olmadığı için⁴⁶ tanıma giriyorsa bu gerekçe,

⁴¹ Cürçânî için tasdikteki temyiz, ispat ve nefydir. Fakat buna göre ispat ve nefyi bilgi değildir, aksine bilgi o ikisini zorunlu kılandır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/188.

⁴² Hatibzâde, *Risâle fi ta'rifi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

⁴³ Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁴ İcî, *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/184. “Tasavvurların/kavramların çelişikleri yoktur” cümlesini anlamak, Cürçânî'nin yorumunu anlamaya bağlıdır. Çelişki; öz bakımından iki kavramın birbirini engellenmesidir. Fakat tasavvurların birbirini arasında hiçbir engelleme olmaz. Mesela “insan” ile “insan değil” kavramını ele alalım. Bu ikisi, kavram bakımından birbiri ile çelişmez, sadece var olan bir referans dikkate alınrsa çelişki meydana gelebilir. Çünkü ikinci halde kavram, önermeye döndürür ve doğru-yanlış konu olabilir. “Düşünen canlıdır” ile “düşünen canlı değildir” yargıları, salt yargı olarak anlaşılmaları bakımından çelişkili olmaz, ta ki var olan dış bir referans dikkate alınrsa olur. Örneğin “vur” veya “vurma” emirleri de emir olmak bakımından çelişkili değildir, ancak harici bir referans dikkate alınrsa çelişki olur. Sonuç itibarıyla tasavvurlar; tasavvur olması bakımından çelişki veya çelişkili olmazlar. Sözelimi insanın mahiyeti tasavvur edilirse, zihinde o mahiyete mutabık bir suret canlanır. İşte burada temyiz bu suretin temyizidir. Çünkü, ancak o suretle temyiz gerçekleşir ve insanın mahiyeti kişide inkişaf edebilir. Temyizün iliştiği yer sözü edilen bu mahiyetin kendisidir. Bu temyizün çelişkiye ihtimali yoktur. Zaten temyizün çelişki olmaz. Tüm bu anlatılanlardan hareket eden Cürçânî'ye göre “insanı bildim” cümlesindeki bilgi; suret değil, sureti zorunlu kılan sıfat olmaktadır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁵ Cîzâvî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/197.

⁴⁶ Cürçânî tasavvurun çelişki ve mutabakatı olmadığına dair bir örnek vermektedir. Diyelim ki kişi uzaktan bir silüet/karaltı/gölge görsün ve bu “at” olsun ama kişinin zihninde de “at” yerine “insan” görüntüsü belirsün. Beliren insan görüntüsü ve o görüntünün idrak edilmesi bir surettir. Bu açıdan

diğer çelişikler olmayan şüphe (şek) ve vehim için de geçerlidir. Böylece tanıma tasavvurlarla beraber şüphe ve vehim de dâhil edilmiştir. Her nasıl tasavvurun çelişği yoksa⁴⁷ vehmin de yoktur. Kaldı ki şüphe ve vehim de bir tür tasavvurdur. Son tahlilde bilgi tanımının içine şüphe ve vehim girmiştir. Hâlbuki şüphe etmek veya vehmetmek, bilmek demek değildir.⁴⁸ Öyleyse Hatibzâde'ye göre bilgi tanımına tasavvurların dâhil ediliş gerekçesi yanlıştır.

Yedi: Hatibzâde altıncı maddede çelişği olmadığı gerekçesi ile “şüphe”nin bilgi tanımına girmesi gerektiğini vurgulamıştı. Şüphe bir tasavvur türü idi. Hatibzâde'ye göre tüm tasavvurları kapsadığı iddia edilen bilgi tanımının şüpheyi dışarıda bırakması anlamsızdı. Nitekim bilgiyi “akıldaki form” olarak tanımlayan felsefe sistemi için şüphenin bilgi tanımına girmesinde bir sorun görülmemişti. Bu nedenle her tasavvuru kapsadığı ileri sürülen bilgi tanımı şüpheyi dışarıda bırakamaz idi. Hatırlanacağı üzere tasavvurların bilgi tanımına giriş gerekçesi onların tamamının çelişiklerinin olmamasına bağlanmıştı. Bu gerekçe Hatibzâde açısından, çelişği olmayan şüphenin veya vehmin, bir tasavvur türü olması bakımından tanım dışına atılmamasını gerektirmektedir.⁴⁹

Sekiz: “Âlem hâdistir” önermesinden elde edilen bilginin elde ediliş sürecine yakından bakıldığında burada bir, “konu ve yükleme” ilişkin tasavvur, iki, konu ve yüklem irtibatını tesis eden nispetin ispatı/olumlanması vardır. Hatibzâde buradaki ispatın bilgi sayılmamasını eleştirmektedir. Çünkü ispat/olumlama bilgi değilse bu, bilginin tasavvurlarla sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Ancak bu tasavvurların tasdiklerden hakiki olarak başka olduğu gerçeğine aykırı bir sonuçtur.⁵⁰ Bilindiği üzere tasavvur tek başına tasdiki/ispatı zorunlu kılmamaktadır.

suret yanlış değildir, yanlışa ihtimali de yoktur. Ancak yanlış aklın verdiği hükümdedir, görüntüde değildir. Dolayısıyla görüntü görüntü olması bakımından görüntüye mutabıktır, ama mutabık olmayan aklın verdiği yargıdır. Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerh muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁴⁷ İcî ve Cürcânî'ye göre tasavvurun mutabakat ve çelişği olmaz. Çünkü mutabakat ve çelişiklik, terkip ve hüküm/yargı için geçerlidir. Tasavvurda hüküm şaibesi yoksa çelişğe ihtimalin anlamı da yoktur. Fakat Teftâzânî “tasavvurların çelişikler yoktur” ilkesinin elde ediliş sürecine ve sonucuna mesafelidir. Ömer Mahir Alper bunu çalışmasının özellikle 91 dipnotunda belirtmiştir. Ömer Mahir Alper, “Eş'arlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, ed. Hülya Alper (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 285. Teftâzânî'ye göre tasdik mutabakatla eşitlenmesi vehimdir. Mutabakat gibi bir kavramın kişide hâsıl olması onun mutlaka vakiada tahakkuk etmesini gerektirmez. Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/61. Ziya Erdiç Teftâzânî'de mutabakatın, öznel ve nesnel olarak ikiye ayrıldığı belirtmiştir. Ziya Erdiç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 88. Teftâzânî “tasavvurun çelişği yoktur” ilkesine bu ayırım neden ile katılmamış gözükmektedir. Zira öznel mutabakat kavramın zihindeki örtüşmesi, nesnel mutabakat ise kavramın hariç/vakia ile örtüşmesidir. Dolayısıyla kavramın zihin bakımından bir çelişğinden bahsetmek mümkündür. Müteahhir kelâm-felsefe ve mantık müktebati dikkate alınarak mesele ileri araştırmalara muhtaç olduğu söylenmelidir.

⁴⁸ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rifi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

⁴⁹ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rifi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^a.

⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

Hatibzâde için bilgi tanımında yer alan çelişkinin olmaması gereken yerin belirlenmesi de bir sorundur. Buna göre çelişki; temyiz, sıfat ve taalluk olmak üzere üç bakımdan dikkate alınabilir. Cürcânî'nin belirlemesine göre çelişkinin sıfat ve taallukta olması yanlıştır, çelişkinin olmaması gereken yer temyiz çelişkiye ihtimali olmamasıdır.⁵¹ Hatibzâde burada Cürcânî'nin "bilgi temyizdir, çelişki temyizde olmamalıdır" tespitine katılmaz. Çünkü temyiz kendisi sayılan bilginin anlamı inkişaf ve izah olacaktır. Bilgi; izah ve inkişaf olduğunda ise çelişkinin ispat ve nefiyden öte yani inkişaf ve çelişğinden öte bir şey olması gerekir. Hatibzâde bu sorunu aşmak için çelişkinin yerini sifata kaydırılmasını teklif eder. Fakat bilgi tanımının açık dizilimi ve anlamı bunu desteklememektedir, ayrıca çelişkinin sifata götürülmesi bilginin içine şüphe ve vehmi alacaktır, zira o ikisinin de çelişikleriyoktur. Hatibzâde son seçenek olarak çelişkinin yerini taalluk olarak önerir. İdrak edene kıyasla bilgi ile bilinen arası taallukun çelişme ihtimali yoktur.⁵²

Dokuz: Hatibzâde bilginin değişime kapalı olduğunu gösteren gerekçeleri irdelemiştir. Cürcânî'ye göre bir bilgi kesinlik taşıdığı için şimdi değişmez, kanıtı dayandığı için gelecekte değişmez, mutabık olduğu için de *nefsül-emr*'de değişmez.⁵³ Burada bilginin değişmemesi, tersinin doğru olmasını geçersiz kılmak içindir. Hatibzâde değişmemeyi kesinliğe veya kanıtı (*mûcib*) bağlamayı yanlış bulmaktadır. Çünkü bilmediğini bilmeyen (*cehl-i mürekkep*) bir kişinin bilgisi içinde bulunduğu durum sırasında kesinlik taşır ve değişime kapalıdır. Ayrıca bilgiyi zorunlu kılan kanıtın değeri de gelecekteki bilginin değişmeyeceğini garanti etmez. Zira kanıtın unutulma riski her daim olasıdır. Bilindiği üzere burhandan elde edilen her kesin bilgi gelecekteki bilgiyi elde etmek için yeter sebep değildir. Kanıt tek başına bilgi için yeter sebep olsa idi, kesin bilgilerin unutulması mümkün olmazdı. Teslim edileceği üzere insanın her türlü bilgisini unutulması olağandır. Sözelimi duyu organımız aracılığıyla bir nesnenin varlığına hükmedilir, ama bir süre sonra o şey ve aracı unutulabilir. Duyu organı tekrar sağlığına kavuşur, nesne ile irtibat kurulur, sonunda verilmiş olan hüküm tekrar verilebilir.⁵⁴

On: Hatibzâde, Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf* (i), *Hâşiye-i şerhi'l-Adud* (ii) ve *Hâşiye-i şerhi't-Tecrid* (iii) üç eserini karşılaştırarak aralarındaki ince farklılıkları tespit etmiştir. İlk kitap bilgi tanımının diğer tanımlardaki kusurlardan uzak olduğunu belirtmiş ve şüphenin tanım dışında kaldığını vurgulamıştır. İkinci kitap şüpheyi tasavvur içine almıştır. Üçüncü kitap ise şüphenin tasavvurdan öte başka bir şey olduğunu ima etmiştir. Bilindiği üzere şüphe tasavvur ise bilgi sayılmalıdır, oysa Cürcânî şüpheyi bilgi tanımının dışına çıkarmıştır. Hatibzâde, ikinci

⁵¹ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

⁵² Hatibzâde, *Risâle fi ta'rifi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189^p.

⁵³ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/190.

⁵⁴ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rifi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

(ii) kitaptaki ibarenin sorun çıkarmayacağını söylemiştir. Çünkü şüpheden elde edilen suretin tasavvur sayılması, şüphenin kendisini bilgi kılmamaktadır. Hatibzâde'ye göre ilk (i) kitaptaki açıklama ekol ve tanım sahiplerinin değil, Cürcânî'nin tek kaldığı bir yorumudur. Zira tanımdaki “zorunlu kılar” ibaresini ekolün iç tutarlılığını korumak adına Cürcânî; “âdeten” zorunlu kılar, diyerek kendince kayıt altına almıştır. Fakat bu hamle Hatibzâde'ye göre şüphenin tanım dışına çıkarılması için yeterli olmamıştır.⁵⁵

3. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye Tenkitleri

Bir: Hüsâm Çelebi Hatibzâde'nin her yönden haksız olduğunu söylemez. Çelebi'ye göre duyumsananlara ilişkin tasavvurların bilgi sayılması için sözü edilen nesnenin göz önünde bulunma (*rüyet*) ve bulunmama (*gaybet*) gibi iki durumu ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Nesnenin göz önünde bulunduğu durum ihsas iken, nesnenin kendisi gözden kaybolduğunda onun suretini zihinde canlandırmak bilgidir. Bilindiği üzere sözü edilen bilginin tanımını yapanlara göre hârici varlıktaki tikeli idrak bilgi değil, ihsastır. Dolayısıyla kendisi ile birebir karşılaşmamış nesnenin idraki anlamdaki ihsasın bilgi dışında kalmasında bir sorun yoktur. İhsasın ikiye ayrıldığını dikkate almadığı için Hatibzâde'nin itirazı yanlıştır. Çünkü ihsas iki türdür. Rüyet halindeki ihsas ile gaybet halindeki ihsas birbirinden farklıdır. İlki nesnenin kişi tarafından doğrudan idrak edilerek ihsas halini ifade ederken, nesnenin huzurdan kalkmasının ardından nesnenin ihsas edilmesi, yeni bir idrake dönüştüğü için bilgiyi ifade etmektedir.⁵⁶

Klasik İslam felsefesine göre tikeller duyu organları aracılığıyla duyumsanır, tümeller ise akledilir.⁵⁷ Akıl ve duyular birbiri yerine ikame edilmeyecek işlev alanına sahiptir. Akıl tümelleri, duyular tikelleri idrak etmektedir. Akıl, duyu aracılığı olmaksızın tikelleri bilmemektedir.⁵⁸ Hüsâm Çelebi'nin ifadesine göre kişinin nesne ile ilişkisi üç türlü gerçekleşmektedir. Nesne ile birebir karşılaşma olmaksızın gözlemeden önceki (i) rüyet öncesi hali, karşılaşma sırasındaki (ii) muayene hali, bir de karşılaşmadan sonraki nesnenin bulunmadığı (iii) gaybet halidir. Birinci durumda akıl, nesnenin kendisi ile karşılaşmadan önce nesneyi tümel açıdan bilir. Tümel açıdan bilmek, anlamları bilmektir ve tanım bunu kapsamaktadır. İkinci durumda akıl, nesne ile karşılaşma sırasında iken bu ihsas halidir ve bilgi değildir. Tanımın bu anlamdaki ihsası kapsamına gerek yoktur. Üçüncü durumda akıl, her ne kadar nesneyi tikel açıdan idrak ediyor desek bu idrak türü bir bilgidir ve tanım bunu da kapsamaktadır. Nitekim üçüncü aşamadaki tikelin durumu hârici varlık kabilinden değildir, tam da düşünen bi-

⁵⁵ Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190^a.

⁵⁶ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^a.

⁵⁷ Teftâzânî her ne kadar duyu organları aracılığı ile de olsa tikelleri idrak edenin nefis olduğunu filozofların aksine iddia etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2/476.

⁵⁸ Akledilen (*makul*) suretler tümel, duyumsanan (*mahsus*) suretler tikeldir. Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/545.

reyde bulunan muhayyel anlam kabilinden bir varlık türüdür. Dolayısıyla ihşasın bilgi olmasına karşı çıkan ekole göre tasavvur edilen, duyumsanan mahsusun bilgi olması bu anlamdadır. İhşas, harici varlıkla ilgili, mahsus ise anlamlarla ilgilidir. Öyleyse bilgi tanımında geçen ayırt etmenin, hariçteki tikellerin ihşasını kapsamamasında sorun yoktur. Hariçteki tikeller, onlarla muayeneden önce ve sonra bir şekilde zihne aktarıldığında bilgiye dönüşmektedir. Tanımın bu kadarını kapsamaya yeterlidir. Sonuç itibariyle Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kapsam itirazı, sözü edilen üçlü aşamayı dikkate almadığı için geçersizdir.⁵⁹

İki: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde temyizi sağlayan “aracısız gerçekleşme”yi yanlış anlamlandırmıştır. Bilgi veren iki tür aracısız gerçekleşme vardır. Sözü edilenlerin tasavvuru zorunlu kılması tamamen aracısız (*icâb bi'z-zât*) değil, kısmen (*icâbü'l-evvelî*) aracısızdır. Bilginin; tasdik bakımından ayıklama (*ikâ'*) ve soyutlama (*intizâ'*), tasavvur bakımından suret olması kısmen aracısız gerçekleşmeler arasındadır. Dolayısıyla doğru düşünce, aklın yönelimi vb. işlemlerin her biri aslında tamamen aracısız gerçekleşerek bilgi anlamında suret, ika vermezler. Netice itibariyle Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin tanım için ileri sürdüğü işlem sorunu yoktur.⁶⁰ Çünkü bilginin sıfatı zorunlu kılması ile doğru düşüncenin bilgiyi zorunlu kılması birbirinden farklıdır.

Üç: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin zihnî varlık ile formun husulünü ayrılmaz kılması yanlıştır. Çünkü Çelebi'nin bildirimine bağlı kalınarak söylenirse, müteahhir kelâmcılar zihnî varlık görüşünü kabul etmedikleri halde formun husulünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla iki görüş birbirinden ayrılmaz bir yapıda değildir.⁶¹ Nitekim Çelebi'nin tespitine göre suretin husulünü doğrulayanlardan kimileri, mahiyetin kendisinin nefste bulunmadığını bildirmiştir. Nefste bulunan mahiyetlerin kendisi değil, belki suretleri, gölgeleri ve similasyonlarıdır. Bunlar da mahiyetin kendisi değildir. Açıklanan anlamda suretin zihinde elde edilmesini kabul edenin, yorumlanarak tadil edilmesi dışında zihnî varlık kuramını olduğu haliyle benimsemesine gerek yoktur. Hüsâm Çelebi, husul ile zihnî varlık arası irtibatın anlatılan anlamda kurulmasını Cürçânî'nin yorumlarına borçlu olduğunu söylemiştir.⁶²

Bilgi tanımı çerçevesinde, Hatibzâde'nin ilâhî ilmi kapsamadığına yönelik eleştirisi Çelebi tarafından teslim edilmiştir. Buna göre gerçekten yapılan tanım ilâhî ilmi içine almamaktadır ve bu tanım için bir sorundur. Fakat Çelebi'nin Hatibzâde'ye katılmadığı husus onun teselsül ile ilgili ifadesidir. Çünkü yanlışlığı hakkında uzlaşa sağlanan teselsül, hârici varlık bulanlar arası teselsüldür. Yoksa

⁵⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^b.

⁶⁰ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49^b.

⁶¹ Cürçânî'ye göre bilginin tanımı ile zihni varlık irtibatı ayrılmaz değildir. Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı”, 55.

⁶² Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 50^a.

izafet/nispet ve taalluklardaki teselsül yanlış değildir. Hatibzâde'nin bilgiyi surete bağlayarak ilâhî ilimde teselsül olur, kanaati yanlıştır. Çünkü bilginin izafet olması dikkate alınırsa ilâhî ilimdeki soyut/itibarî teselsülün, realitede karşı çıkarılan somut/hakiki teselsülden farklı olduğu anlaşılacaktır.

Dört: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde *temyiz* kelimesinin türetim yapısına dikkat etmediği için kelimenin hakiki-mecazi anlamlarını birbirine karıştırmıştır. Temyiz kelimesi nesne alarak geçişli (*tefil/temyîz*) veya nesne almadığı için geçişsiz (*tefa'ul/temeyyüz*) bir biçimde kullanılabilir. Buna göre bilgi tanımında zikredilen “temyiz” nesne alarak geçişli bir formda kullanılmıştır.⁶³ Dolayısıyla Çelebi'ye göre temyiz geçişli formda kullanıldığı için ilk ve hakiki anlamı; “kendisi ile inkişaf olunan” demek olmalıdır.⁶⁴

Beş: Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin potansiyellik barındırdığı için ilâhî ilme yakıştırmadığı “âdet” fikrinde bir sakınca görmemektedir. Çünkü Çelebi'ye göre âdet; olabilir (*imkân*) ve oldu-oluyor (*vukû*) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İmkân düzeyinde âdetin potansiyellik barındırması bilfiil potansiyelin vaki olduğunu göstermemektedir. Eksiklik olarak görülen potansiyelin vukua gelmeden salt imkân düzeyinde kalması Çelebi'ye göre bir eksiklik sayılmamalıdır. Âdeten bağlılık eksikliğin imkânını gösterse bile vaki olduğunu göstermez. Dolayısıyla nesnelere arası bağı temin eden zorunluluk (*icâb*) ifadesinin “âdet” ile kayıt altına alınması Tanrı'da bir eksikliğin vaki olduğunu göstermemektedir. Çelebi âdet fikrinin, Tanrı'nın zatı ile değil, ilim sıfatı ile ilgili olduğunu düşünmektedir.⁶⁵ Tüm bu açıklamalara binaen bilgi, inkişafı hakiki olarak değil, âdeten zorunlu kılmaktadır.

Altı: Hüsâm Çelebi için Hatibzâde'nin “çelişki” yorumu ve kurduğu bağlantı bir tür zorlamadır. Ayrıca Hatibzâde'nin şüphe (*şek*) hakkında söylediği de doğru değildir. Çünkü Çelebi'ye göre şüphenin çelişki vardır. Bilindiği üzere şüphe; yargıdaki bağıntıyı (*nispet*) idrakle birlikte bu idrakin, ispat ve nefye ilişmesinin eşit seviyede kalmasıdır. Diğer deyimle anılan seviyenin birini diğerine tercih ettirecek bir sebebin bulunmamasıdır. Görüldüğü üzere her bir taraf için, diğer taraf çelişik olmaktadır. Kişi hangi tarafa meylerse öte taraf onun çelişki olacaktır. Çelebi burada, yargıdaki bağıntıyı idrak için iki ayrı durumun söz konusu olduğunu bildirmiştir. Birinci durumdaki şüphe eden için ispat ve nefye ilişmek eşittir, ikinci durumdaki için ispat ve nefye ilişmek olmaksızın idrakin kendisinin bulunmasıdır. İlk durum sadece şüphedir, bunun çelişki vardır ve bilgi tanımı için-

⁶³ Tanımda geçen temyiz kelimesi kavram bakımından suretin kendisi değil, çelişki olmayan kavram bakımından suretten elde edilen inkişaf, yargı bakımından ise olumlu ve olumsuz olabilen inkişaf anlamındadır. Hasan Çelebi'de temyiz inkişafın kendisi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Muhammed Şah Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içinde)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 1/92.

⁶⁴ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 50^a.

⁶⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 51^a.

de yer almaz. İkinci durumdaki şüphenin çelişği yoktur ve bu nedenle bilgi tanımını içinde yer alır. Dolayısıyla Çelebi'ye göre şüphenin bu iki ayrı durumu dikkate alındığı için kimi zaman tasavvurların içinde, kimi zaman da dışında sayılmıştır. Sözelimi birinci durumu dikkate alan için şüphe, bir tasavvur olacaktır. Fakat buradaki tasavvur mutlak ilmin kısmı olan tasavvurdur, yoksa tanım yapılan (*muhtar*) bilginin kısmı değildir. Binaenaleyh iki ayrı durum göz önüne alınmadan yapılan eleştiri doğru değildir. Öte yandan Çelebi, Hatibzâde'nin "vehim ve şüphenin kendisine işen idrak" cümlesini içeriksiz ve anlamsız bulmaktadır.⁶⁶

Yedi: Hüsâm Çelebi altıncı maddede şüpheyi çelişği olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayırmış ve böylece Hatibzâde tanım eleştirisine karşılık vermişti. İdrakin bir türü olan şüphenin çelişği yoktur ve bu nedenle bilgi tanımını içine girmektedir. Ancak olumlu (*ispat*) ve olumsuz (*nefy*) tarafa eşit duran şüphenin çelişği olacaktır ve bu yönüyle şüphe tanım dışında kalmaktadır. Çelebi bu maddede şüphe ile ilgili ince ayrımı hatırlatmakta ve üzerine düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre olumlu ve olumsuz taraflara eşit derecede iliştiği halde izanın gerçekleşmediği idrakin içinde şüphe yoktur. Evet, şüphe bu idrake bir yönden bağlı olmakla birlikte diğer yönden onun dışındadır. Şüpheyi idrakin kendisi olarak bakıldığında çelişği olmayan tasavvur kapsamındadır. İdrak olması bakımından şüphe bilgi tanımının içindedir.

Çelebi özelleştirilmiş bilgi anlayışına sahip kelâm ile genelleştirilmiş anlayıştaki felsefe sisteminin farkına değinmiştir.⁶⁷ Kelâm için bilgi kısıtlanmış, daraltılmış ve preslenmiş özel bir sıfat iken, felsefe için bilgi kuşatıcı, geniş ve kapsamlıdır. Kelâm terminolojisi bilgiyi "kesinlik" seviyesine tahsis etmiş, kesin olmayan bir şeyi bilgi saymamıştır.⁶⁸ Felsefede bilgi "bir suretin akılda husulü" olduğu için tanım zan, cehil, taklit ve hatta şüphe ve vehmi içine almaktadır. Bu tanımda önemli olan formun zihne alınmasıdır, kesinlik dikkate alınmamaktadır. Kelâm için bilgi tanımının bu sayılanları içermesi eksiklidir ve bilginin dil, din ve gelenekteki kullanımına aykırıdır. Bilginin; "çelişğine ihtimali olmayarak temyizi zorunlu kılan bir sıfat" tanımını sözü edilen kusurlardan uzak olduğu için takdire şayan bulunmuştur.

Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin kelâm ve felsefe ekolünün bilgi tanımını arasında kurduğu bağlantıyı tuhaf bulmuştur. Bu çerçevede Hatibzâde felsefenin bilgi tanımında sorun çıkarmayan şüphe ve vehmin, kusursuz olduğu iddia edilen tanımında neden sorun olarak görüldüğünü sormuştur. Çelebi kelâmın bilgi tanımında gözettiği "kusursuzluk ve kesinlik" hedefinin, felsefedeki kapsayıcı bilgi

⁶⁶ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 51^b.

⁶⁷ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 52^b.

⁶⁸ Hasan b. Muhammed Attâr (öl. 1250/1834), *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîb'l-mantık ve kelâm* (Kahire: Matbaat-i bâbi'l-Halebî, 1355), 59.

tanımı gerekçe gösterilerek Hatibzâde tarafından göz ardı edildiğini söylemiştir.⁶⁹

Sekiz: Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kurduğu bağlantılar yanlış ve böylece ileri sürdüğü değerlendirmeler kusurludur. Mesela ispatın bilgi sayılmaması, bilgilerin tasavvurlarla kısıtlanmasını ve sınırlandırılmasını gerektirmez. Çünkü bilginin içinde ispatı/olumlamayı zorunlu kılan bir unsur vardır. Bu husus dikkate alındığında “âlem hâdistir” önermesinin tasavvur düzeyinde kalmararak, yapısı gereği yargıyı zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır.

Çelebi, çelişkinin yeri ile ilgili Cürcânî'nin tespitlerini doğrularak, Hatibzâde'nin yorumlarına katılmadığını bildirmiştir.⁷⁰ Çelebi altıncı maddede şüphenin; olumlu ve olumsuzla ilişmedeki eşitlik bakımından çelişkiye ihtimali olacağını, ancak idrak bakımından çelişkinin olmayacağını izah ettiğini hatırlatmıştır. Buna göre pekâlâ şüphenin çelişği olabilir. Çelebi'ye göre şüphe dolayımındaki sorun çözüldüğünde Hatibzâde'nin çelişki yerini temyizden alarak sıfat veya taalluka kaydırma tekliflerinin zaten bir anlamı kalmayacaktır.

Ayrıca Hatibzâde'ye göre tasavvurun çelişği olmadığı için, çelişkinin yerini temyiz olarak belirlemek de yanlıştır.⁷¹ Çünkü bilgi; tasavvur, tasavvur da temyiz ise o zaman bilginin temyizi gerektiren bir sıfat olması yanlış olacaktır. Benzer bir durum bilginin tasdik olarak alınmasında da kendini gösterecektir. Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin bilgiyi tasavvur ve temyiz ile eşitleyerek yaptığı eleştirisi kusurludur. Çünkü bilgi tanımı etrafında yazılan ibareler, sureti temyiz etmenin çelişği yoktur, denilerek yorumlanırsa sorun ortadan kalkacak ve tasavvurun temyiz ile özdeş kılınması yanlış olacaktır.⁷²

Dokuz: Hüsâm Çelebi literatürde “zorunlu kılan”ın (*delil/mûcib*) mutlak ve mukayyet olmak üzere iki anlamda kullanıldığını söylemiştir. Ona göre Hatibzâde'nin yanlışı bu iki kullanım farkına dikkat etmemiş olmasıdır.⁷³ Evet, zorunlu kılanın mutlak anlamda alınması, bilmediğini bilmeyenin bilgisini içine almaktadır. Ama mukayyet anlamdaki zorunlu kılanın içine onun bilgisi girmemektedir. Bilgi tanımındaki zorunlu kılan, mukayyet anlamda kullanılmıştır. Bilgiyi zorunlu kılan; sağlıklı duyu, bedahet, âdet ve burhan olabilir.⁷⁴ Dolayısıyla bilmediğini bilmeyenin zorunlu kılana bir yönden dayanıp, diğer yönden dayanmaması bununla açıklanabilir. Buradan yola çıkarak zorunlu kılan sebep devam ettiği sürece bilgi şimdi değişmez ve çelişğine ihtimali olmaz.

⁶⁹ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i defî 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 52^b.

⁷⁰ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i defî 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 53^b.

⁷¹ Aynen Teftâzânî'ye göre çelişkiye ihtimali olmayan yerin temyiz olarak belirlenmesinin pek anlamı yoktur. Ona göre çelişkinin olmaması gereken yer, temyizden taalluka olmalıdır. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/58.

⁷² Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i defî 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 53^b.

⁷³ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i defî 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 54^a.

⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

Bilginin değişmemesi onu zorunlu kılan sebebe bağlıdır. Yine bilginin gelecekte çelişğine ihtimal olmaması onu zorunlu kılanın hatırlanmasına bağlıdır. Kişi zorunlu kılan sebebi hatırladığı müddetçe gelecekteki bilgi değişmeyerek devam edecektir. Zorunlu kılan sebebin ortadan kalkması ve müstakbelde unutkanın gerçekleşmesi ile bilginin kesinliği kaybolabilir. Ama bu kayboluş bilginin güvenilirliğine zarar vermez. Gelecekte zorunlu kılan sebep hatırlansa ve kesin, değişmez bilgi elde edilmeyecek olsa işte geri gelmeyişi bilgiye güveni sarsacaktır. Dahası bilgiyi zorunlu kılan yakın sebep hatırlanır (geometri problemleri) ve uzak sebep (geometri ilkeleri) göz ardı edilse bile şu hal, bilginin kesinliğini zedelemeyecektir.⁷⁵

Bilmediğini bilmeyen kişinin bilgisini zorunlu kılan husus vardır ve bu husus sayesinde kişi hâlihazırda bilgisinden emindir. Burada sorun bilgiyi zorunlu kılan hususun yanlış olmasıdır. Nihai aşamada kişi ileride bu yanlış hususun realite ile örtüşmediğini anladığı anda bilgisi çelişğine doğru değişecektir.

On: Hüsâm Çelebi yedinci maddede “şüphe” ile ilgili açıklamalarını tekrar hatırlatarak, bu açıklamalar sayesinde sayılan üç kitap arasındaki farkın çözümlenebileceğini söylemiştir. Ayrıca Cürcânî'nin üçüncü (iii) kitaptaki “sanki” ifadesi, şüphenin tasavvur olduğu hakkında tereddütü değil, kesinliği belirtmek içindir.⁷⁶ Cürcânî'nin sözü edilen (iii) kitabındaki açıklamalarına bakılırsa şüphe ve vehimde hüküm/yargı olmadığı için tasavvur kapsamındadır. Zira yargı; en az yüzde ellinin üstünde olan bir önerme için geçerlidir. Şüphe yüzde elli sınırının tam ortasında kaldığı için, şüphenin içinde yargının bulunmadığı söylenmelidir. Vehim ise yüzde ellinin altına düştüğü için zaten, onun şüpheyeye oranla yargıdan oldukça uzaklaştığı daha açıktır.⁷⁷ Öte yandan Cürcânî tarafından tanımın mezhebe tatbik edilmesi onun tek kaldığı bir görüş değildir. Çelebi için ekolün genel duyarlılıklarına göre bilgi tanımına getirilen birtakım kayıtlar, Cürcânî'nin kendi görüşünü değil, ekolün görüşünü yansıtır.⁷⁸

Sonuç

Kelâm tarihini dönemlendirirken Osmanlı ulemasının üretimde bulunduğu, kabaca 14. yüzyıldan başlayan 19. yüzyıla kadar devam eden zaman aralığı bakımından o geniş evreye “Cem ve tahkik devri” denilmektedir. “Cem ve tahkik” adlandırması dönem içinde yazılan eserlerin içerikleri ayrıntılı araştırmalara konu edilmeksizin verilmiştir. Genel olarak İslâm düşünce tarihi ve özel olarak kelâm ilmi açısından bu çağ bir duraklama ve gerileme evresi olarak nitelendi-

⁷⁵ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 54^b.

⁷⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, *Tesdîdül-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid* (*Hâşiye-i Tecrid içinde*), thk. Altaş Eşref (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 2/26.

⁷⁷ Cürcânî, *Hâşiye-i Tecrid*, 2/27.

⁷⁸ Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 55^a.

rılmıştır. Duraklamanın ve gerilemenin muhtevası kendinden önceki eserlerin birebir tekrar edilmesi ve yeni bir şeyin getirilmemesi olarak açıklanmıştır.

Osmanlı düşünce tarihine tekabül eden zaman aralığında bir yazım tarzı olarak şerh-hâşiye veya müstakil risâle yazmak bir gelenek haline gelmiştir. Her ne kadar bir yazım türü olarak şerh ve hâşiyelerin sadece metni anlaşılır kılmak için yazıldığı ileri sürülmüş olsa da bu yargılar çok kısıtlı verilerden hareketle verilmiş ve aslında her bir yazıdaki hedefin farklı olabileceği gözden kaçırılmıştır. Osmanlı düşünce dünyasını genişliği ve derinliği bakımından bir derya olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Bu makalede deryadan bir katre mesabesindeki Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin sadece bir bilgi tanımı etrafındaki karşılıklı eleştirilerine yer verilmiştir. Bu iki yazının içeriğine bakıldığında şerh-hâşiye-risâle yazımının tekrarlardan ibaret olmadığı görülecektir. İki risâle karşılıklı mütalaa ve müzareke edildiğinde karşılıklı fikirlerin çarpıştırıldığı ve yarıştırıldığı anlaşılmıştır. Risâleler dikkatlice incelendiğinde, Osmanlı ulemasının kendi sorularını soran ve yanıtlamaya çalışan eleştirel düşünceye sahip olduklarına kanaat getirilmiştir.

Osmanlı düşünce kültürü kendi iç sorunlarını, yine iç ve dış muhasebe yöntemiyle yeniden revize etmeyi başarmış gözükmektedir. Paradigmaya yöneltilen soru ve sorunlar gözden geçirilmiş ve aksaklıklar sorgulama yolu ile giderilmeye çalışılmıştır. Açık söylemek gerekirse öz eleştiriden yoksun bir Osmanlı dünyası olmadığına dair küçük bir örneği, Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin bilgi tanımı ile ilgili risâleleri oluşturmaktadır. Elbette bu çok genellemeci bir yaklaşımdır, ayrıntıları açığa çıkarmak için farklı disiplinlere ait malzemenin üzerine derinlikli araştırmaların yürütülmesi gerekmektedir. Makalede incelemesi yapılan bilgi tanımı üzerine yazılan risâleler bu bağlamda temsil gücü yüksek büyük bir birimden damıtılarak elde edilmiş yalnızca mütevazı bir örnekten ibarettir.

Hatibzâde üzerine yapılan akademik araştırmalar, onun bilhassa ahlâkî değerlerin kaynağı (*hüsün-kubuh*) ve insan fiilleri gibi hem birbirleri hem de Tanrı ve tarih tasavvuru ile yakından irtibatlı kelâmî-felsefî problem çerçevesinde Eş'arî çizgide yer aldığını belirtmektedirler. Fakat bu husus, Hatibzâde'nin Eş'arî düşünceyi bütünüyle kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim anılan kelâmî meseleler etrafında Hatibzâde'nin Eş'arî pozisyona yakın durması Eş'arîlerce benimsenen ve sorunsuz sayılan bilgi tanımını eleştirmesine mani olmamıştır. Hâlbukî müteahhir Eş'arî kelimacılar, sözü edilen bilgi tanımını mantık ilminin tanım kuralları açısından kusursuz bulmuşlardı. Öyleyse Hatibzâde'nin tümüyle Eş'arî sayılması pek mümkün gözükmemektedir. Fatih Sultan Mehmet dönemi ulemalarından sayılan Hatibzâde'de ve en azından devamında yetişen Hüsâm Çelebi örneğindeki ulema profilinde bilinçli bir seçicilik tavrının geliştirilmiş olduğu, herhangi bir kelâmî veya felsefî ekole tümüyle yaslanmadığı söylenmelidir.

Hatibzâde ile Hüsâm Çelebi arasında bilginin tanımına dönük gerçekleşen eleştiri yazıları önemli bir noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Buna göre Osmanlı düşüncesi ve bu düşüncenin oluşturucu, geliştirici ve taşıyıcı konumundaki büyük zihin haritası eleştirilerle yeniden tesis ve tahkim edilmiştir. Burada araştırması yapılan sayfa bakımından hacimsiz, ama içerik bakımından derinlikli iki risâle, farklı fikirlerin öylece bırakılmadığını gösteren birer numune-i misaldir. Osmanlı düşünce dünyası yaklaşık yedi asırlık kurulu İslam düşüncesini tevarüs etmesi bakımından otorite isimlerin kitaplardaki ibarelere kimi zaman bağlı kalarak bir fikir inşa etme yoluna gitmiştir. Aynı yazarın farklı kitaplarındaki ibare farklılıklarına büyük bir titizlik gösterilmesi bunu göstermektedir. Bu husus, büyük resimdeki orman yerine küçük ağaçlara takılı kalınmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan Hatibzâde'nin bilgi tanımını on açıdan eleştirmesine rağmen yeni bir bilgi tanımı önerisinde bulunmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye karşı eleştirilerine bakıldığında daha çok kavramların katmanlarını ve ayrımlarını dikkat-i nazara vererek tanımın zayıflıklarını gidermeye çalıştığı görülmektedir. Mesela Çelebi'nin saf idrak ve eşitlik durumunda kalmak gibi şüpheye farklı açılardan bakılabileceğine işaret etmesi, yine zorunluluk (*mûcib*) kavramının mutlak ve sahih olarak ikiye ayrılmasını göstermesi önemli katkılar olarak görülmelidir.

Son tahlilde herhangi bir tanımın olumlu cümle yapısı ile bitirilmemesi gerçekten bir sorundur. Çünkü bir şeyin ne olmadığını göstermek onun ne olduğunu göstermek için hiçbir zaman yeterli gelmez. Eleştiriler çerçevesinde söylenecek olursa “çelişğe ihtimali olmayan” ibaresi bilgi tanımını zor duruma düşürmüş gözükmektedir.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Finansman Grant Support

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Acık Erisim Lisansı Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GavriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

Telif Hakkı Copyright

Yazar(lar) | Author(s): Mustafa Bilal Öztürk

Ek

Mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-'ilm min defî 'itirâzât-ı Mevlânâ Hatîbzâde Adh Eserin İlk Varağı,



(Istanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244), 41b.

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman - Erdiñç, Ziya. "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 7-38.
- Alper, Ömer Mahir. "'Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*. ed. Hülya Alper. 257-303. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Alper, Ömer Mahir - Apaydin, Yasin. *Molla Lutfi ve Fütûhât'i*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- Apaydin, Yasin. *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Apaydin, Yasin - Orkhan, Musakhanov. *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Attâr, Hasan b. Muhammed. *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîbi'l-mantik ve kelâm*. Kahire: Matbaat-i bâbi'l-Halebî, 1355.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Neseî Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 3-20.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâtî'l-Erba'ea Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 209-346. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5803745>
- Bozkurt, Mustafa. "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 253-274.
- Cîzâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâkî. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkif: Mevâkif Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid (Hâşiye-i Tecrîd içinde)*. thk. Altaş Eşref. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlîn Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*-. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.
- Erdiñç, Ziya. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erdiñç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 257-286. <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdersisi.641126>
- Erdiñç, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 157-194. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.7.2.M0137](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.7.2.M0137)
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd. *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 423-452. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013.
- Hasan Çelebi, Muhammed Şah Fenârî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkif (Şerhu'l-Mevâkif içinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.

- Hatibzâde, Muhyiddin Mehmed. *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 188b-190a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214, 1b-28a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 115a-132b.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*. 3244, İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 49a-55a.
- Îcî, Adudüddin. *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Kaş, Murat. "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 49-81. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M.0061](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M.0061)
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özbakir, Mebrure Hanife. "Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kilitbahir* 18 (21 Mart 2021), 81-100. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4625777>
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 39-63.
- Özturan, Mehmet. "Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Risâle fi Taksîmi'l-İlm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 101-138.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâli'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 135-156.
- Polat, Murat. "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (ö.926/1520) 'Risâle fi Raksi'l-Mutasavvifa' adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fikhî Açıdan Bakış". ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 597-612. Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkent Klişe ve Matbaacılık, 2017.
- Polat, Murat. "Tahkîku risâle fi Raksi'l-Mutasavvife li-Hüsâm Çelebi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 131-170. <https://doi.org/10.26570/isad.513168>
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Risâle fi ta'rîfi'l-ilm*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3270, 118a-127a.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010.