

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

TEFTÂZÂNÎ'DE BİLGİ TEORİSİ

DOKTORA TEZİ

Ziya ERDİNÇ

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ramazan BİÇER

TEMMUZ – 2019

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ


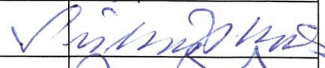



TEFTÂZÂNÎ'DE BİLGİ TEORİSİ

DOKTORA TEZİ

Ziya ERDİNÇ

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

“Bu tez 08/07/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / ~~Oyçokluğu~~ ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Ramazan BİÇER	Basarılı	
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ	Basarılı	
Prof. Dr. Kemal BATAK	Basarılı	
Prof. Dr. Ömer TÜRKER	Basarılı	
Doç. Dr. Eşref ALTAŞ	Basarılı	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLIK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Ziya ERDİNÇ
Öğrenci Numarası	:	1360D08008
Enstitü Anabilim Dalı	:	Temel İslam Bilimleri
Programı	:	<input type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input checked="" type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	Teftâzânî'de Bilgi Teorisi
Benzerlik Oranı	:	%6

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

10/06/2019
Öğrenci İmza

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere sbtezler@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

10/06/2019
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Ramazan BİÇER

Tarih: 10.06.2019

İmza:

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

Uzun yıllar hak ettiği değeri ve önemi görmeyen Gazzâlî sonrası İslâm düşüncesine olan ilginin son dönemlerde arttığı görülmektedir. Kelâm ilminde “müteahhirîn dönemi” olarak adlandırılan bu dönemin yeterince incelenip araştırılmadan çağdaş dönemde genelde İslâm düşüncesini ve özellikle kelâmı yeniden inşa etmenin sorunlu olacağı açıktır. Bu anlamda müteahhirîn dönem kelâmına dair çalışmalardaki niteliksel ve niceliksel artış, İslâm düşüncesinin geleceği adına oldukça sevindiricidir. Bu çalışmada da kendisinden sonraki düşünce geleneğinin şekillenmesinde önemli bir etkisi bulunan müteahhirîn dönem düşünürlerinden Teftâzânî'nin bilgi anlayışı incelenerek onun teorisinin İslâm düşüncesindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu araştırmanın tamamlanmasında pek çok değerli kişinin ve kurumun katkısı olmuştur. Araştırmayı büyük bir özveriyle takip eden ve beni her daim cesaretlendirip yönlendirmelerde bulunan danışmanım Prof. Dr. Ramazan BİÇER'e ne kadar teşekkür etsem azdır. Tez izleme komitesinde yer alıp eleştiri ve tashihleriyle tezin bu aşamaya gelmesinde büyük katkıları olan Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ ve Prof. Dr. Kemal BATAK hocalarıma; savunma jürisinde bulunup yaptıkları öneri ve düzeltmelerle tezin olgunlaşmasında emeği bulunan Doç. Dr. Eşref ALTAŞ ve Prof. Dr. Ömer TÜRKER hocalarıma teşekkürlerimi arz ediyorum. Yine tezin hazırlanmasında muhtelif konularda fikir alışverişinde bulunduğum oda arkadaşım Dr. Yunus Emre TEMİZ'e teşekkürlerimi sunuyorum. Bir yıl süreyle kütüphanesinden ve hocalarından yararlandığım McGill University Institute of Islamic Studies'e ve bu süreçte danışmanlığı için Prof. Robert WISNOVSKY'ye hassaten teşekkür ediyorum. Ayrıca Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) kapsamında her türlü imkânı bize sunan İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) ile doktora sırası yurtiçi ve yurtdışı desteklerinden ötürü TÜBİTAK'a ve her iki kurumun yönetici ve personeline içtenlikle teşekkür ederim

Son olarak yoğun ve yorucu akademik çalışmalar esnasında zaman zaman kendisini ihmal etmek durumunda kalmama rağmen hiçbir zaman desteğini esirgemeyen ve fedakarlıkta bulunmaktan kaçınmayan eşim Leyla Hanım'a ve araştırma dolayısıyla kendilerine hak ettikleri kadar zaman ayıramadığım kızlarım Ayşe Betül ve Elif Nur'a sonsuz şükranlarımı sunarım.

Ziya ERDİNÇ

08.07.2019

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iv
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	v
ÖZET.....	vi
SUMMARY	vii
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: NEFİS TEORİSİ.....	13
1.1. Nefsin Varlığı.....	15
1.2. Nefsin Mahiyet ve Hakikati	18
1.2.1. Kelâmcıların Görüşü	22
1.2.2. Filozofların Görüşleri	38
1.3. Nefsin Güçleri	41
1.3.1. Bitkisel Güçler.....	43
1.3.2. Hayvanî güçler.....	43
1.3.3. Akıl Gücü	49
BÖLÜM 2: BİLGİ ANLAYIŞI.....	52
2.1. Bilginin Tanımı ve Mahiyeti.....	53
2.1.1. Bilginin Tanımlanmasının İmkânı.....	53
2.1.1.1. Bilgi Tanımlanmaz.....	56
2.1.1.2. Bilgi Tanımlanır	64
2.1.2. Terim Olarak Bilgi	66
2.1.2.1. Mutlak İdrak.....	68
2.1.2.2. Aklî İdrak	68
2.1.2.3. Yakinî Tasdik.....	70
2.1.2.4. Tasavvur ve Yakinî Tasdike Şâmil Bir Kavram	72
2.2. Tasavvurî ve Tasdikî Bilgi.....	77
2.3. Bilginin İmkânı (Zorunlu ve Nazarî Bilgi)	88
2.3.1. Zorunlu Tasavvurî Bilgiler	97
2.3.2. Zorunlu Tasdikî Bilgiler	98

2.4. Bilginin Örtüşmesi	109
2.5. Bilginin Ontolojisi.....	115
2.5.1. İdrak.....	115
2.5.1.1. İdrakin Tanımı.....	116
2.5.1.2. İdrak Çeşitleri ve Bilgi	133
2.5.2. Zihnî Varlık	139
2.5.3. Bilginin Hakikati	148
2.5.3.1. Yokluk (‘Adem).....	153
2.5.3.2. İzâfet.....	154
2.5.3.3. Suret	156
2.5.3.4. İzâfete Sahip Sıfat	166
2.5.3.5. Husul	169
2.5.4. Bilginin Kategorisi	171
2.5.4.1. Nitelik.....	172
2.5.4.2. İzâfet.....	174
2.5.4.3. Edilgi	176
2.5.4.4. Kategori Dışı Olması.....	178

BÖLÜM 3: BİLEN-BİLİNEN İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA BİLGİ TEORİSİNİN İNCELENMESİ	180
3.1. İnsanın Bilgisi	181
3.1.1. Tikellerin Bilgisi.....	183
3.1.2. Zâtı ve Sıfatlarının Bilgisi	194
3.1.3. Allah’ın Zât ve Sıfatlarına Dair Bilgisi	199
3.1.4. Soyutların Bilgisi.....	205
3.1.5. Tümelelerin Bilgisi.....	206
3.1.6. Zıtların ve Basitlerin Bilgisi	207
3.1.7. Ma‘dûmların ve İmkânsızların Bilinmesi.....	207
3.2. Allah’ın Bilgisi.....	209
3.2.1. Zâtı ve Sıfatlarının Bilgisi	213
3.2.2. Tümelelerin Bilgisi.....	215
3.2.3. Tikellerin Bilgisi.....	220
3.2.4. Ma‘dûmların Bilgisi	225

SONUÇ	228
KAYNAKÇA	239
ÖZGEÇMİŞ	255



KISALTMALAR

Bk.	: Bakınız
Bs.	: Baskı
Ed.	: Editör
İLEM	: İlmî Etütler Merkezi
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
Krş.	: Karşılaştırınız
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
Nr.	: Numara
Nşr.	: Neşreden
Ö.	: Ölüm tarihi
T.y.	: Tarih yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik Eden
Trc.	: Tercüme Eden
Vb.	: Ve benzeri

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Râzî'ye Göre Nefsin Hakikati Konusundaki Görüşler.....	20
Şekil 2: Teftâzânî'ye Göre İnsan Hakikatine Dair Görüşler	21
Şekil 3: Taksîm Metoduyla Bilginin Tarifi.....	63
Şekil 4: Teftâzânî'ye Göre Tasavvur -Tasdik Ayrımı	82
Şekil 5: Tasavvur-Tasdikin İzâfî Ayrımı	83
Şekil 6: Teftâzânî'de Zorunlu ve Nazarî Önergelerin Sınıflandırılması.....	99
Şekil 7: Teftâzânî'de Aynî Varlık-Zihnî Varlık İlişkisi.....	146

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	<input type="checkbox"/>	Doktora	<input checked="" type="checkbox"/>
Tezin Başlığı: Teftâzânî'de Bilgi Teorisi			
Tezin Yazarı: Ziya ERDİNÇ		Danışman: Prof. Dr. Ramazan BİÇER	
Kabul Tarihi: 08.07.2019		Sayfa Sayısı: vii +255	
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri			
<p>Müteahhir dönem kelâmında ontoloji, fizik ve psikoloji gibi birçok konuda olduğu gibi epistemoloji alanında da İbn Sînâ felsefesinin etkileri görülmektedir. Ancak müteahhir kelâmcıların İbn Sînâ epistemolojisi ile onun ilişkili olduğu alanlarda kelâmın temel kabullerine aykırı görüşleri savunmak durumunda kalmamak için teorilerde ne tür yorumsal değişikliklere gittikleri ve onları nasıl dönüştürdüklerinin araştırılmaya muhtaç olduğu açıktır. Bu bağlamda bu çalışmada önemli bir müteahhir dönem kelâmcısı olup birçok meselede mütekaddim dönem kelâmının öğretilerini devam ettirmeye çalışan Teftâzânî'nin epistemoloji alanında kelâm ve İbn Sînâ felsefesinden tevârüs ettiği unsurlardan nasıl bir sentez meydana getirdiği ve bilgi konusunda benimsediği temel ilkeler ile diğer konulardaki görüşlerinin bunda nasıl etkili olduğu incelenmiştir. Teftâzânî tarafından meydana getirilen sentezin hangi yönlerden öncekilerden farklılaştığını tespit etmek için onun görüşleri, temel kaynağı olan Râzî, Tûsî, Kutbüddin Râzî ve İcî gibi müteahhir düşünürlerin görüşleriyle mukayeseli olarak analiz edilmiştir.</p> <p>Tezin birinci bölümünde, Teftâzânî'nin bilgi anlayışının şekillenmesinde büyük bir rolü olan bilen bir özne olarak nefsin mahiyeti ve güçleri konusundaki görüşleri ele alınmıştır. İkinci bölümde, bu alanda benimsediği görüşlerden hareketle bilginin tanımı, imkânı, zihnî varlık, bilginin hakikati ve kategorisi gibi başlıca tartışma konularında onun benimsediği görüşler mukayeseli bir şekilde incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise geliştirilen bu teoriden hareketle farklı varlık tarzına sahip bilen öznelere muhtelif bilinenlere yönelik bilgileri hususunda karşılaşılan problemlerin Teftâzânî tarafından nasıl çözülmeye çalışıldığı incelenerek teorisinin bir tür sağlaması yapılmıştır.</p> <p>Mütekaddim dönem kelâmından tevârüs ettiği ve kısmen farklı tarzda bir okumaya tabi tuttuğu psikoloji, epistemoloji, teoloji, me'âd, ontoloji ve fizik alanlarındaki ana görüşleri doğrultusunda yaptığı değişikliklerle birlikte İbn Sînâcı epistemolojiyi kabul eden Teftâzânî, İbn Sînâ'nın suret ve mahiyet gibi kavramlarını metafizik bağlamlarından uzaklaştırarak geliştirdiği bilgi teorisiyle uyumlu hale getirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Teftâzânî'nin kelâmın ana maksâtlarını gözetmek suretiyle kelâm ve felsefe geleneklerinden tevârüs ettiği görüşleri yeniden yorumlayarak ve dönüştürerek kendi içinde tutarlı bir epistemoloji inşa etmeye çalıştığı söylenebilir.</p>			
Anahtar Kelimeler: Teftâzânî, Bilgi, Cismânî Nefis, Zihnî Varlık, Sıfat.			

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	<input type="checkbox"/>	Ph.D.	<input checked="" type="checkbox"/>
Title of Thesis: al-Taftāzānī's Theory of Knowledge			
Author of Thesis: Ziya ERDİNÇ		Supervisor: Prof. Ramazan BİÇER	
Accepted Date: 08.07.2019		Number of Pages: vii +255	
Department: The Basic Islamic Sciences			
<p>There has been influences of Avicenna's philosophy on the epistemology in addition to the most fields like the ontology, the physics and the psychology in the later period of kalām (<i>mutaakhhir</i>). The mutakallimūn in the later period of kalām have differently commented some views in Avicennian epistemology and its related fields and shifted some of these views by virtue of the fact that these are contradictory with basic kalāmīc doctrines. However, it requires to be researched how they commented and shifted these views. In this context, it has been examined in this thesis how Taftāzānī, who is mutaakhhir mutakallim and in struggle for approving to the doctrines of early kalām period in the many issues, synthesized epistemological opinions inherited from kalām and Avicenna's philosophy. Also, it has been researched how his epistemological principles and positions in the other fields influenced on this synthesis. To indicate differentness this synthesis, his views has been analyzed in comparison with opinions in his main references such as Rāzī, Tūsī, Qutb al-Dīn al-Rāzī and Īcī's works.</p> <p>In the first chapter, Taftāzānī's views on the nature of the soul as a knowing subject and its faculties have been discussed by reason of having set ground for his epistemology. In the second chapter, basing on these psychological views, his opinions related to main problems of knowledge theory such as the definition of knowledge, the possibility of its being acquired, the mental existence, the reality and category of knowledge have been comparatively examined. In the third chapter, with reference to his conception of knowledge, Taftāzānī's solutions for problems as to how the knowing subjects owned different types of existence have knowledge of the various known things have been studied. Thereby, his knowledge theory has been checked.</p> <p>Taftāzānī has adopted Avicennian epistemology by modifications in accordance with psychological, epistemological, theological, eschatological, ontological and physical views which he inherited from the early kalām period. Additionally, he has separated Avicenna's notions of essence (<i>māhiyyah</i>) and form (<i>şūrah</i>) from their metaphysic implications to establish a basis for his epistemology. Finally, I would say that Taftāzānī has studied to form a consistent epistemology basing on the main purposes of kalām.</p>			
Keywords: Taftāzānī, Knowledge, Material Soul, Mental Existence, Attribute.			

GİRİŞ

Bilgi teorisinin temel problemleri olan bilginin mahiyeti, imkânı, bilgiye ulaşma yolları, bilginin değeri ve ölçütü gibi meseleler üzerinde düşünce tarihi boyunca tartışmalar yapılmış ve farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bilgi teorisinin temel problemlerine dair tartışmalar çok eskiye dayanmasına rağmen teorinin sistemli bir şekilde incelenip araştırılması XVII. yüzyılın sonlarında başlamıştır.¹ İslâm felsefesinde bilgi teorisinin meseleleri genellikle mantık ve ilmü'n-nefs (psikoloji) eserleri çerçevesinde incelenirken bilginin ontolojik statüsü ise metafizik ve kategoriler kitaplarında ele alınmıştır. Bilgi teorisinin temel meseleleri erken dönemden (Hicri II. asır) itibaren kelâm düşüncesinde de tartışılmaya başlanmış ve zamanla kelâmî eserlerin giriş kısmında müstakil bir başlık altında ele alınmıştır. Bu dönemde telif edilen eserlerde kelâmcılar, bir taraftan bilginin imkânı konusunda Sofistleri diğer taraftan bilginin tanımını, kaynakları ve fonksiyonları gibi konularda ise diğer din müntesipleri ve kendilerine muhâlif kelâmî görüşleri muhatap almışlardır.

Mütekaddim dönemde telif edilen kelâm eserlerinde bilgi teorisi konusunda İslâm filozoflarıyla tartışmalar nispeten daha az olmuştur. Ancak İbn Sînâ'yla (ö. 428/1037) birlikte İslâm felsefe geleneğinin sistematik hale gelmesi ve onun kelâm ilminin yöntemine yönelik güçlü eleştirileri neticesinde bu durum zamanla değişmiştir. Cüveynî'yle (ö.478/1085) birlikte İbn Sînâ tarafından üretilen sistematik felsefî düşünceyle bir türlü hesaplaşma ve onun eleştirileri karşısında kelâmı sağlam yöntemler üzerine inşa etme süreci başladı. Bu durum bilgi teorisi dahil birçok konuda kelâmın felsefeye etkileşim sürecini hızlandırdı. Gazzâlî'ye (ö.505/1111) geldiğinde ise felsefî bir disiplin olan mantık ilmi İslâmî ilimlere giriş mesabesinde kabul edilerek birçok felsefî meselenin ve kavramın kelâma girmesinin önü açılmış oldu. Her ne kadar filozoflara karşı sert tutumuyla ön plana çıkmış olsa da aslında Gazzâlî, erken dönem kelâmcılarının reddettiği bazı kritik konularda filozofların görüşlerini benimsemiştir. Bunların başında nefis anlayışı ve bunun doğrudan etkilediği bilgi teorisi gelmektedir. Mütekaddim dönemdeki kelâmcıların çoğunluğunun aksine o, filozofların da iddia ettiği gibi nefsin soyut bir cevher olduğunu ve iç idrak güçlerinin bulunduğunu savunmuştur.

¹ Necip Taylan, "Bilgi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 158; A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 30; Takıyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 53-54.

“Müteahhirîn” olarak adlandırılan bu yeni dönemde kelâm ilminde bilgi teorisi, daha çok filozoflarla yapılan tartışmalar çerçevesinde gelişmiştir. Gazzâlî’yle iyice hızlanan bu süreç Râzî (ö.606/1210) ile zirveye ulaşmıştır. Aynı zamanda İbn Sînâ şârihi olan Râzî, kelâmın İbn Sînâ felsefesiyle imtizacını *Muhassal* adlı eserinde meselelerin tasnifinde de göstermiş ve kelâm eserlerini telif geleneğinde önemli bir dönüşümü başlatmıştır. İbn Sînâ felsefesinin etkisiyle kelâmın uğradığı bu dönüşüm neticesinde gelişen yeni süreçte kelâmcılar, “Fâil-i Muhtâr Tanrı anlayışı”, “alemin hudûsü” ve “Allah’ın tikelleri bilmesi” gibi bazı temel hususlardaki inançlarını muhafaza etmekle birlikte kelâmın yöntem, gaye ve konusunun tespiti, nefis teorisi ve bilgi teorisi gibi meselelerde mütekaddim dönem kelâm anlayışından uzaklaşmışlardır. Bunların yanı sıra söz konusu teorilerle birlikte felsefî düşüncenin önemli kavramsallaştırmaları olan varlık-mahiyet, vâcib-mümkün ve madde-suret gibi ayrımlar da kelâma dahil olmuştur. Böylece kelâm ve felsefe arasında mevzu ve dil birliği büyük ölçüde sağlanmış oldu. Öyle ki bu dönemde yaşayan düşünürler, bir taraftan kelâmî bir eser kaleme alırken diğer taraftan felsefî bir eser de telif edebilmişlerdir. Kendilerini muhakkik olarak tanımlayan bu dönemin önde gelen âlimleri, tahkik metodunu benimseyerek bu metoda uymadığını düşündükleri bazı meselelerde filozofların görüşlerini benimsemekten kaçınmamışlardır. Meselâ Râzî’nin takipçilerinden Beyzâvî (ö. 685/1286), İcî (ö. 756/1355) ve Cürcânî (ö. 816/1413) gibi düşünürler bilginin kendisinde gerçekleştiği nefsin soyut bir cevher olduğu fikrini kabul etmiş ve iç idrak güçlerinin bilgi edinme sürecindeki rolünü yadsımamışlardır. Bunların yanı sıra mütekaddim dönemi kelâmında şiddetli bir şekilde karşı çıkılan zihnî varlık fikri de müteahhir dönem bilginleri arasında genel kabul gören bir teori haline gelmiştir.

Tevârüs ettiği felsefî ve kelâmî birikimi yeniden yorumlayan Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) bir bütün olarak dinî düşüncesinin şekillenmesinde kanaatimizce çok büyük etkisi iki yöntemi zikretmek gerekmektedir. Zira bu yöntemler Teftâzânî’nin kelâmın ana konularında olduğu gibi bilgi meselesindeki görüşlerinin dayanaklarının anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Diğer yandan bu metotlar müteahhir dönemde İbn Sînâ felsefesinin birçok kavramını düşünce sistemine dahil etmekle birlikte onun bir Eş’ârî kelâmcısı olarak kalmasını sağlamaktadır.

Bunlardan birincisi, mümkün olduğunca nasları zâhirî anlamlarına hamletmektir. Nitekim Teftâzânî, itikâd konularında sünnetin zâhirinde vârid olan ve sahabe topluluğunun benimsediği hususlara aykırı esaslar tesis eden ilk mezhebin Mu‘tezile

olduğunu ifade eder.² Bu noktada ona göre, sadece teşbih, cebrin varlığı ve kaderin inkârı vb. bildiren ayetlerde olduğu gibi zâhirî anlamları sorun teşkil naslarda tevil gereklidir. Yoksa zâhirî anlamında kabul edilmesi aklen bir sorun oluşturmeyen cismânî haşır gibi konularda ayet ve hadislerde geçen cismânî lezzet ve elemin ruhânî lezzet ve elemi temsil ettiğini söyleyerek zâhirî anlamın dışında yorumlamak tebliğ konusunda peygamberleri yalancılıkla itham etmektir.³ Bu yöntemin bir sonucu olarak Teftâzânî, ilgili nasların zâhirinden anlaşılan manaya uyararak bedeninin bozulmasından sonra ruhun baki kalacağını, meleklerin latif cisimler ve ru'yetullahın gerçek olduğunu savunur.⁴ Yine bu çerçevede o, miraç ve ayın yarılması gibi mu'cizeleri zâhirî anlamda yorumlayarak Hz. Peygamber'in bedeniyle gökyüzünü yarıp geçtiğini ve ayın gerçek anlamda yarıldığını düşünür.⁵

İkincisi ise tevâtür derecesine ulaşmamış bile olsa sahih hadislerle vârid olan itikadî meselelerde hadislere tabi olmaktır. Bu yöntemin bir sonucu olarak Teftâzânî, ahir zamandan mehdînin geleceğini, Hz. İsa'nın nüzulünü ve ölümden sonra bedeninden ayrı bulunan nefsin tikelleri idrak etmeye devam ettiğini savunur.⁶ Bunun yanı sıra bazen de deccâlin çıkacağı, kerâmetlerin hak olduğu ve kabir azabı gibi bazı konularda manevî tevâtürün bulunduğunu söyleyerek onları kabul eder.⁷

Konu

Bu çalışmada Teftâzânî'nin seçilmiş olmasının sebebi, onun müteahhir dönem kelâmî düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olmakla birlikte çağdaşlarına nispetle mütekaddim dönem kelâmının yaklaşımını ve duyarlılıklarını sürdürme konusunda farklı bir yerde konumlanmasıdır. Bu çerçevede onun, mütekaddim dönemi kelâmının fikirleriyle İbn Sînâ felsefesinin yoğun etkilerinin görüldüğü bilgi anlayışını nasıl

² Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1988), 11.

³ Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305), 2: 212-213; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantuk ve'l-keâm* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1912), 104.

⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 31, 54-55, 116.

⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 179, 192-193.

⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 43, 307-308; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantuk ve'l-keâm*, 127.

⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 135, 203-204, 220, 307. Teftâzânî'nin âhâd haber konusundaki görüşleriyle ilgili detaylı bir araştırma için bk. Ziya Erdiç - Habib Kartaloğlu, "Teftâzânî'ye Göre 'Büyük Sahabî'lere Dayanan Âhâd Haberlerin Bilgi Değeri", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe-III: Sahabe ve Dirâyet İlimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 443-462.

uzlaştırıldığıının araştırılması önem taşımaktadır.

“Teftâzânî’de Bilgi Teorisi” başlıklı bu çalışmada, bir müteahhirin kelâmcısı olan Teftâzânî’nin bilgi anlayışında, İbn Sînâ felsefenin etkisiyle başlayan dönüşümün izleri takip edilecektir. Bu anlamda onun bilgi anlayışında ve bilginin dayandığı nefis teorisinde hangi noktalarda mütekaddim dönem kelâmının yaklaşımdan uzaklaştığı ve hangi yönlerde ise onu devam ettirdiği tespit edilip her iki durumun arkaplanında bulunan teoloji ağırlıklı gerekçelere işaret edilecektir. Böylece onun özgün ve kendi içinde tutarlı bir teori geliştirip geliştirmediği ve bilgi ile ilgili sorunlara çözüm üretip üretmediği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın ilk bölümünde, Teftâzânî’nin, bilgi anlayışının ortaya çıkmasında önemli bir işlev ifade eden nefsin mahiyeti, hakikati ve güçleri gibi konulardaki görüşleri incelenecektir. Bu bölüm bir anlamda onun bilgi anlayışının da temelini oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle Teftâzânî’nin nefis konusundaki görüşlerini incelenmek suretiyle bilgi teorisi konusundaki yaklaşımın incelenmesine zemin oluşturulmak amaçlanmıştır. Nefsin hakikati ve güçlerine dair görüşler bilgi teorisini birçok açıdan etkilediğinden bu bölümde nefis teorisinin incelenmesi gerekli hale gelmiştir. Özellikle nefsin hakikatine dair Teftâzânî’nin yaklaşımının netleştirilmesi, onun bilgide suretin husulü konusundaki görüşünün anlaşılması ve kendisinden öncekilerden farklılaştığı hususların belirlenmesi açısından son derece önemlidir.

Çalışmanın “Bilgi Anlayışı” başlıklı ikinci bölümünde bilginin tanımı ve mahiyeti, bilginin imkânı, bilgilerin temeli olan zorunlu bilgiler, bilgi-idrak ilişkisi ile zihnî varlık, bilginin hakikati ve kategorisi gibi bilginin ontolojisi konularında Teftâzânî’nin görüşleri ele alınacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise “Bilen-Bilinen İlişkileri Bağlamında Bilgi Teorisinin İncelenmesi” başlığı altında Teftâzânî’nin bilgi ile ilgili benimsediği yaklaşımın, bilen öznelerin ve bilinenlerin farklılaşmasına bağlı olarak tartışma konusu olan problemlere nasıl çözüm sunduğu incelenecektir. Diğer bir ifadeyle bu bölümde onun benimsediği bilgi teorisinin bir tür sağlaması yapılacaktır. Bu bölümde bir taraftan mümkün varlık olan insanın muhtelif bilinenlere dair bilgisi incelenirken diğer taraftan da Allah’ın farklı bilinenlere dair bilgisinin mevcut teoriler bağlamında nasıl gerçekleştiği ele alınmaktadır. İlahî bilginin de bu bölümde incelenmesinin sebebi, Teftâzânî’nin bilginin hakikatine dair zikrettiği şu genel ilkedendir: Bilgi tek bir mana olup, bilen ve bilinenin

değişmesiyle değişmez. Bu anlamda bilginin hakikati konusunda benimsenen görüşlere yönelik eleştiriler ilâhî bilgi bağlamında ele alınıp söz konusu görüşlerin tutarlılıkları sorgulamaya tabi tutulduğundan ilâhî bilgi başlığının ele alınması zorunlu olmuştur. Bilen-bilinen ilişkileri bağlamında bilgi teorisinin incelenmesi düşünürün tutarlı ve bütüncül bir teori geliştirip geliştirmediğini görebilmek için büyük fayda sağlamaktadır. Bilgi teorisi araştırmasında böyle bir bölümün bulunması yeni bir teklif olup bu çalışmanın özgün yanlarından birini oluşturmaktadır.

Bilgi teorisinin tüm yönleriyle ele alınmasının zor olacağı açıktır. Bu yüzden bu araştırmayı birincisi kaynaklar, ikincisi ise muhteva bakımından olmak üzere iki yönden sınırlandırdık. Birincisi, Teftâzânî eserleri ve görüşleriyle kendisinden sonraki geleneğe büyük etkisi olan bir düşünürdür. Bu anlamda kendisinden sonraki geleneğin onun bilgi anlayışına dair algısı ve tasavvuru önem taşımaktadır. Ancak Teftâzânî sonrası kelâmî düşüncede onun bilgi anlayışının nasıl anlaşıldığının tespiti, dönemin çoğu kaynaklarının yazmalar halinde kütüphanelerde bulunmasından dolayı kendilerinden istifadenin güç olmasına ilaveten oldukça geniş hacimli bu literatürden hareketle bir inceleme yapmak ayrı bir araştırma konusu olabilecek niteliktedir. Ancak bununla birlikte zaman zaman ulaştığımız sonuçların teyidi için Teftâzânî'nin eserlerine yazılmış şerh ve haşiyelere atıflarda bulunulmuştur.

İkincisi, tasavvurî ve tasdikî bilgiye ulaşmanın yöntemleri olan tarif teorisi ve kıyas (nazar) teorisi bilgi teorisinin önemli bir yönünü teşkil etmekle birlikte bu çalışmada bu iki teoriye sadece atıflar yapmakla yetinilmiştir. Zira detaylı bir inceleme bu tezin sınırlarını aşacağından her iki konunun da müstakil bir çalışmada genel bilgi anlayışıyla ilişkili bir şekilde araştırılması daha uygun olacaktır. Bunların yanı sıra kelâm alanında yapılan bilgi teorisi çalışmalarında genelde “Bilginin Kaynakları” başlığı altında duyular, akıl ve vahyin insanın bilgilerine nasıl kaynaklık teşkil ettiği incelenmekle birlikte bu kaynaklara dair Teftâzânî'nin görüşleri araştırmamızın nefsin güçleri ve zorunlu bilgiler gibi başlıklar altında parça parça ele alındığından tekrara düşmemek için müstakil bir başlık oluşturulmamıştır.

Amaç

Bu araştırmanın özel ve genel olmak üzere iki amacı bulunmaktadır. Özel amacı, müteahhir dönem kelâmının önemli düşünürlerinden biri olan Teftâzânî'nin ontoloji, psikoloji, ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât alanlarındaki temel görüşlerini dikkate almak

suretiyle bilgi anlayışını ortaya koymak ve onun görüşlerinin kelâmî ve felsefî düşüncedeki yerini tespit etmektir. Diğer bir ifadeyle Teftâzânî'nin bilgi problemi konusunda tevârüs ettiği felsefî ve kelâmî birikimi nasıl sentezlediği ve bu sentezde dayandığı temel ilkelerin neler olduğunu tespit etmek suretiyle onun bilgi anlayışını ortaya koymaktır. Bu özel amaç doğrultusunda bu çalışmanın, Teftâzânî'nin bilgi teorisine ve genel düşüncesine ilişkin literatürde bulunan eksikliğin giderilmesine bir nebze de katkı sunacağını düşünüyoruz. Ayrıca müellifin görüşleri, kelâmî gelenek ve İbn Sînâcî felsefî düşünce bağlamında ele alınacağından gerek kelâm ve İslâm felsefesi disiplinlerinde gerek İslâm düşüncesinin diğer önemli bir disiplini olan tasavvuf felsefesi alanında araştırma yapanlar için istifadeli olacağını umuyoruz.

Araştırmacının genel amacı ise müteahhir dönem İslâm düşüncesinde özgünlüğün sona ermeyip aksine yeni ve özgün üretimler yapılarak düşüncede sürekliliğin sağlandığı tezine katkı sağlamaktır. İslâm düşüncesi, ilk dönemlerden itibaren karşılaştığı diğer düşüncelerle ve meydan okumalarla hesaplaşarak tekâmül etmiştir. Bazı batılı ve Müslüman araştırmacılar ise, Gazzâlî sonrası İslâm düşüncesinde herhangi bir ilerlemenin yaşanmadığını, duraklama dönemine girildiğini, yeni ve orijinal bir üretim yapılmadığını, telif edilen eserlerin öncekilerin taklidi ve izahından öteye geçmediğini iddia etmektedirler. Bu iddia, İslâm düşüncesinin önemli bir disiplini olan kelâm hakkında da ileri sürülmektedir. Ancak Henry Corbin'in yaptığı çalışmalarla bu iddia teorik düzeyde önemini yitirmeye başlamış; ardından Râzî, İbn Kemmûne (ö. 683/1284), Kâtibî (ö. 675/1277), Beyzâvî, İcî ve Cürçânî gibi bilginlerin felsefî düşünceleri konusunda telif edilen eserler, bu iddianın pratik anlamda da önemini yitirmeye başladığına örneklik teşkil etmiştir. Bu bağlamda söz konusu iddianın sonraki geleneğe etkisi oldukça büyük ve müteahhir dönem kelâmının önemli temsilcilerinden biri olan Teftâzânî örneğinde de tahkikinin yapılması hedeflenmektedir.

Önem

Teftâzânî'nin bilgi anlayışının temel unsurları ile onun felsefî ve kelâmî düşüncedeki konumu ve kendisine has özelliklerini tespit etmeyi hedefleyen “Teftâzânî’de Bilgi Teorisi” başlıklı bu araştırmanın onun bilgi teorisine ve genel düşüncesine ilişkin literatürde bulunan eksikliğin kısmen de olsa giderileceğini düşünüyoruz.

Diğer yandan bu araştırma, Teftâzânî'nin kendisinden sonraki gelenekle olan sıkı bağı nedeniyle Osmanlı dönemi bilgi ve ilişkili diğer konularla ilgili yapılacak çalışmalar için

bir ön araştırma olması açısından da önemlidir. Osmanlı'dan ÷lkemize aktarılan ilmi mirasın önemli bir kısmı bugün hala aydınlatılmayı ve araştırmalara konu olmayı beklemektedir. Osmanlı'da kelâm alanında yapılan çalışmalar ve üretilen düşünce bu mirasın önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Ancak Osmanlı dönemi kelâmı ile ilgili olarak son yıllarda sayısı artmakla birlikte henüz çok az sayıda çalışmanın yapıldığı ve bu birikimin oldukça cüzî bir kısmının gün yüzüne çıktığı açıktır. Bu dönemin dinî düşüncesinin şekillenmesinde müteahhir dönemin önemli düşünürleri olan Gazzâlî, Râzî, İcî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi isimlerin etkisi büyüktür. Bu bağlamda araştırmamızda görüşlerini incelediğimiz Teftâzânî'nin kelâm, fıkıh usulü, mantık ve dilbilim alanında telif ettiğı eserler, sonraki dönem bilginleri üzerinde büyük etki oluşturmuştur. Bu etkinin bir sonucu olarak Teftâzânî'nin gerek kelim gerek diğerk diğerk alanlardaki eserlerine kendisinde sonra çok sayıda şerh, haşiye ve talik yazılmıştır. Günümüzde bu eserlerin pek çoğı halen kütüphanelerde yazma eser olarak bulunmaktadır. Diğerk taraftan bu etkiyi, Teftâzânî'den sonra gelen âlimlerin onun eserlerine sıkça atıfta bulunmalarında ve eserlerinin yıllarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmasında görmek mümkündür. Bunların yanı sıra bazı bilginlerin mütekaddimîn-müteahhirîn ayırımını Teftâzânî ile başlatmaları onun görüşlerinin meydana getirdiğı tesiri göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla sonraki geleneğıe etkisi oldukça yüksek olan Teftâzânî'nin dinî düşüncesinin anlaşılması bu geleneğın daha iyi anlaşılıp yeniden yorumlanmasında önemli katkısı olacaktır.

Yöntem

Araştırmada bilgi teorisi alanında yapılan ikincil literatür üzerinden genel okumalar yapıldıktan sonra araştırmamızın birincil kaynakları olan Teftâzânî'nin eserlerinden veriler toplanıp problemler tespit edildi. Daha sonra bu problemlerin incelenmesinde Teftâzânî'nin düşüncesi üzerinde etkili olmuş kelâmcı ve filozofların eserleri incelenip akabinde ise bu düşünürlerin bilgi anlayışları hakkında yapılan çalışmalara başvuruldu.

Daha sonra elde edilen verilerin, mukayeseli bir şekilde analizi yapılarak Teftâzânî'nin bilgi anlayışı ve bu anlayışının tevârüs edilen gelenekteki yeri tespit edilmeye çalışıldı. Müteahhir dönem kelâm eserlerinden müellifinin görüşünü tespit etmenin bu döneme özgü bazı güçlüklerinin olduğunu belirtmek gerekir. Bunların başlıcaları felsefi kavramların kelâmî düşünceye iyice yerleşmesi, tahkik tavrını benimseyen önde gelen düşünürlerinin benimsediğı görüşün temellendirilmesi için daha önceden ileri sürölmüş

delilleri bile eleştirmekten geri durmaması ve herhangi bir esere şerh yazan muhakkik âlimlerin şerhettiği metnin temel argümanlarını ve bu argümanların metinde savunulan görüşe nasıl götürdüğünü açıklarken kendilerinin de bu açıklamaları kabul ettiklerini ima edecek bir yöntemle eserlerini telif etmeleridir. Bütün bu hususlar az ya da çok önemli bir müteahhir dönem kelâmcısı olan Teftâzânî'nin görüşlerinin tespitini güçleştirmektedir. Bu çerçevede müellifin görüşlerinin tespitinde sağlıklı ve doğru sonuçlara ulaşabilmek için aşağıdaki yöntemler takip edilmiştir:

Birincisi: Bilgi anlayışı konusunda Teftâzânî'nin benimsediği genel ilkeler tespit edilmeye çalışıldı.

İkincisi: Müellifin özellikle teoloji, me'âd ve fizik alanında açık bir şekilde savunduğu görüşleri tespit edilerek bizzat kendisinin bu görüşleriyle bazı bilgi problemleri arasında kurduğu ilişkilerden hareketle bilgi anlayışı ortaya çıkarılmaya çalışıldı. Bu çerçevede söz gelimi onun, Allah'ın bilgisinin zâta zâid bir sıfat olduğunu ve onun bilinenlere bir izafetinin bulunduğunu savunması, sem' ve basar sıfatlarıyla ilim sıfatı arasında kabul edilen ilişkinin insanlarda dış duyu idrakleri ile bilgi sıfatı arasında da geçerli olduğunu savunması örnek verilebilir. Bunun yanı sıra ölümden sonra ruhun duyu idraklerinin devam edip etmediği gibi naslarda yer alan ölüm ötesi hayata dair bir meselesinin idrak meselesinde suretlerin duyuda mı yoksa nefiste mi husul bulduğu konusundaki görüşlerinin tespitinde büyük fayda sağlamıştır. Yine sem' iyyât konusunun bir alt başlığı olan "Esmâ ve Ahkâm" altında tartışılan iman mahiyeti ile ilgili açık bir şekilde benimsediği görüşleri ile bir bilgi türü olan tasdik mahiyeti ve bilgiyle olan ilişkisi meselesindeki yaklaşımının belirlenmesine katkı sağlamıştır. Yine mu'cize ve haşır konusunda onun sarıh bir şekilde ifade ettiği görüşlerinden hareketle bunlarla ilişkilendirdiği boşluk (halâ), atomculuk ve cisimlerin mütemâsillliği hususundaki yaklaşımının tespitinde, bu konulardaki yaklaşımı da nefsin mahiyeti konusundaki görüşünün teyit edilmesini sağlamıştır. Bütün bu meselelerin doğrudan ya da dolaylı olarak bilginin hakikati konusunda onun düşüncesinin şekillenmesinde etkili olduğu görülmüştür. Bunların yanı sıra insanın nasıl bilen bir özne olarak nitelendiği ve bilginin hakikati tartışmalarına katkısı olan nefsin mahiyeti konusundaki görüşlerini etkileyen diğer meseleler ise âlem anlayışı, me'âd bağlamında ruhun bedenlere dönmesi ve meleklerin nasıl bir varlık yapısına sahip olduklarıdır.

Üçüncüsü: Teftâzânî'nin eserleri kronolojilerine dikkat edilerek bir bütün olarak ve

incelendi. Bu anlamda Teftâzânî'nin araştırmamızla ilgili eserleri arasında bir öncelik-sonralık sıralaması yapıldığında başka bir müellifin eserine yapılmış bir şerh niteliği taşımayan *Makâsıd*, *Şerhu'l-Makâsıd* ve *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*'ın öncelenmesi gerekmektedir. Bunlardan Teftâzânî'nin ömrünün sonlarında telif ettiği eserlerinden biri olan *Tehzîb*, muhtasar olması dolayısıyla *Makâsıd* ve *Şerhu'l-Makâsıd*'a nispetle tartışma noktalarına daha az verip çoğunlukla doğrudan onun kendi tercihlerini sunması bakımından nihaî ve kesin görüşlerinin tespitinde öncelikli bir yer tutmaktadır. Onun başka müelliflerin eserlerine yazdığı şerh çalışmaları olan *Şerhu'l-Akâid*, *Haşiyetü 'alâ Şerhi'l-Muhtasari'l-müntehâ* ve *Şerhu'ş-Şemsiyye* eserlerine ise öncekilerden hareketle geliştirilen görüşlerinin teyit edilmesi bağlamında başvuruldu.

Dördüncüsü: Teftâzânî'nin görüşlerinin tam olarak ortaya konulması ve hangi noktalarda farklılaştığının belirlenmesi için ilgili tartışmalarda yoğunluklu olarak kendisine kaynaklık teşkil eden eserler tespit edilmeye çalışıldı. Bu noktada söz gelimi aklî suretin husulü ile ilgili tartışmalarda, nefsin soyutluğu ve ilâhî bilginin farklı bilinenlere taalluku meselesinde İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı ile Râzî, Tûsî (ö. 672/1274) ve Kutbüddin Râzî'nin (ö. 766/1365) *İşârât* şerhleri etkindir. Diğer taraftan bilginin tarifi konusunda ise İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasaru'l-müntehâ*'sı ve ona yazılan şerhlerdeki tartışmaların önemi büyüktür.

Kaynaklar

İslâm düşüncesinde bilgi teorisi veya bazı kelâmcıların bilgi teorilerine dair çok sayıda makale, tez ve kitap çalışması bulunmakla birlikte⁸ Teftâzânî'nin bilgi teorisi, bir yüksek lisans tezinde ve tarafımızda hazırlanan bir makalede ele alınmıştır. Azer Abdurrahmanov'un *Şerhu'l-Makâsıd Adlı Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* başlıklı yüksek lisans tezi⁹ genel hatlarıyla bazı hususlara değinmekle birlikte bilginin tarifi, bilginin hakikati ve aklî suretin bilgi anlayışındaki yeri gibi onun bilgi teorisinin başlıca meselelerindeki görüşleri ya tam olarak tespit edilememiş ya da hiç değinilmemiştir. Ayrıca Teftâzânî'nin nefis teorisi, teoloji ve ontoloji gibi konulardaki

⁸ Bu çalışmalardan başlıcaları şunlardır: Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan, 1997); Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004); Emrullah Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991); Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 3. Bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı, 2012); Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4 (1980): 97-114.

⁹ Azer Abdurrahmanov, *Şerhu'l-Makâsıd Adlı Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

görüşlerinin bilgi anlayışını hangi yönlerden ve nasıl etkilediğinin incelenmediği ve onun teorisinin temel unsurlarının analitik bir yöntemle ele alınmadığı görülmektedir. Diğer taraftan tarafımızca hazırlanan “Sa’düddîn Teftâzânî’de Bilgi Teorisi” başlıklı makale çalışması da teoriyi çok sınırlı düzeyde ele almakta ve çoğunlukla bazı örneklerden hareketle müellifin teorisinin müteahhir dönemde meydana gelen dönüşümden etkilendiğine işaret etmekle birlikte bu dönüşümün nasıl gerçekleştiğine yer verilmemektedir. Diğer taraftan tez çalışmasıyla ilgili zikredilen diğer eksikliklerin önemli bir kısmı makalede de bulunmaktadır.

Araştırmamızın en önemli yönünü, zihinde meydana gelen aklî suret, aklî suret-bilgi ilişkisi, aklî suret görüşünün bilen-bilinen ilişkileri bağlamında nasıl savunulduğu ve ortaya çıkan problemlerin çözümünde ne tür bir fonksiyon icra ettiğine dair Teftâzânî tarafından benimsenen yaklaşımın diğerleriyle karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda aklî suret ve zihnî varlık ile ilgili yapılan çalışmalar araştırmamız için önemli kaynaklardandır. Teftâzânî’nin zihnî varlık görüşünü İbn Sînâ’ninkıyla karşılaştırmalı bir şekilde inceleyen “Mukâyese-i Dîdgâh-ı Teftâzânî ve İbn Sînâ Der Mebhas-ı Vücûd-ı Zihnî (Teftâzânî ve İbn Sînâ’nın Zihnî Varlık Konusundaki Görüşlerinin Karşılaştırılması)” başlıklı Farsça bir makale bulunmaktadır. Makalenin yazarlarına göre yapılan Farsça çalışmalarda kendisine misâl ve şebek teorisinin nispet edilmesinin aksine Teftâzânî, İbn Sînâ gibi zihindeki suret ile dıştaki nesnenin mahiyet bakımından özdeşliğini savunmaktadır.¹⁰ Bu çalışmada Teftâzânî’nin benimsediği suret görüşünün İbn Sînâ ile Râzî, Tûsî ve Kutbüddin Râzî gibi İbn Sînâ şârihlerinden farklılaştığı hususlara dair bir inceleme bulunmamaktadır. Ayrıca Teftâzânî’nin suret görüşünün nefis ve bilgi teorilerinde izleri takip edilmediğinden onun benimsediği yaklaşımının gerçekten İbn Sînâ’nın yaklaşımıyla aynı kategoride değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususu kapalı kalmıştır. Ayrıca Bilal Taşkın tarafından hazırlanan *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-ı Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği* başlıklı doktora tezinde de Teftâzânî’nin zihnî varlık görüşü incelenmekle birlikte onun aklî suret görüşünün zikrettiğimiz bağlamda bir incelemesi yer almamaktadır.

Bunların yanı sıra her ne kadar doğrudan Teftâzânî’nin bilgi ve aklî suret anlayışını

¹⁰ Kudsiye Habîbî - Saîd Envârî, “Mukâyese-i Dîdgâh-ı Teftâzânî ve İbn Sînâ Der Mebhas-ı Vücûd-ı Zihnî”, *Hikmet-i Muâsır* 8/2 (2017): 1-22.

incelemeseler de onun döneminde veya öncesinde yaşamış farklı düşünürlerin yaklaşımlarını ele alan faydalı ve önemli çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmaların, problemin farklı yönlerinin görülmesine ve Teftâzânî'nin akli suret görüşünün hangi yönlerden bu düşünürlerden farklılaştığının belirlenmesine önemli katkıları olmuştur. Bu bağlamda Ömer Türker'in İbn Sînâ düşüncesinde akli suretin özdeşliği görüşünün nasıl savunulduğunu ve bu görüşün nefsin soyutluğu fikri ile olan ilişkisini sistematik bir şekilde incelediği *İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Metafizik İmkânı* başlıklı eseri ile özdeşlik fikrini müteahhir dönem düşünürleri üzerinden tartıştığı “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme” başlıklı makale çalışmasını zikretmek gerekir. Diğer taraftan İbrahim Halil Üçer'in “Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu” başlıklı makalesi de nefsin kendi zâtı dışındaki idrak edilenlere dair bilgisinde İbn Sînâ'nın özdeşlik görüşü yerine temsil görüşünü tutarlı bir şekilde savunduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu makalede Aristoteles'ten başlanarak Platoncu filozoflar ve İbn Sînâ öncesi İslâm filozoflarında bilen-bilinen özdeşliği ve temsil görüşlerinin kimler tarafından hangi gerekçelerle savunulduğunun tespitinden sonra İbn Sînâ'nın görüşünün incelenmesi problemin felsefi düşüncedeki serencamını görmek bakımından faydalıdır. Bunların dışında, Murat Kaş'ın *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık* başlıklı doktora tezi ile “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme” isimli makalesi de gerek Cürcânî'de gerek onun dışındaki diğer düşünürlerde bilgi-zihnî varlık-bilinen ilişkisine dair ortaya çıkan teorilerin ele alınması bakımından araştırmamızda istifade ettiğimiz kaynaklardandır.

Çalışmamızın birincil ve temel kaynaklarını Teftâzânî'nin, kelâm alanında *Şerhu'l-Makâsıd*, *Şerhu'l-Akâid*, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîm*; mantık alanında *Şerhu's-Şemsiyye* ve fıkıh usulü alanında *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ* ve *Telvîh 'alâ't-Tavzîh* adlı eserleri oluşturmaktadır. Fıkıh usulü eserlerinin özellikle bilgi meselesinin ele alındığı giriş kısımları araştırmamız için büyük önem taşımaktadır. Bunların dışında Teftâzânî'nin bilgi konusundaki görüşlerinin şekillenmesinde önemli etkisi olan başta İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı ile Râzî, Tûsî ve Kutbüddin Râzî'nin buna yazdıkları şerhleri; İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasari'l-müntehâ*'sıyla buna yazılan şerh ve haşiyeler de birincil kaynaklarımız arasında yer almamaktadır. Ayrıca Râzî'nin konuyla ilgili diğer eserleri, İsfahânî'nin (ö. 749/1349) *Tesdîd*'i, İcî'nin *Mevâkıf*'i ve Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ini

öncelikli kaynaklarımız arasında zikretmemiz gerekmektedir.

Çalışmada en önemli kaynağımız olan Tefâtânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserinin gerek modern baskılarında gerek Osmanlı dönemine ait baskılarında metnin doğru anlaşılmasını zorlaştıran çok ciddi sıkıntılar bulunmaktadır. Eserin iki tane modern baskısı bulunmaktadır: Abdurrahman Umeyre tarafından neşredilen (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998, 5 cilt) birinci baskısının tahkikinde eserin en eski yazma nüshaları yerine çok geç dönemde telif edilen Osmanlı dönemi baskısı ve bir şerhi esas alınmıştır. Umeyre baskısı temel alınarak İbrahim Şemseddin tarafından neşredilen ikinci baskısında ise (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011, 3 cilt) ayrıca bazı notlar ilave edilmiştir. Her iki çalışmayı incelediğimizde bazı yerlerde metinle şerhin birbirine karıştığı, paragraflandırmaların siyak-sibak dikkate alınmadan yapıldığı ve metinde bazı kelimelerin anlamı bozacak şekilde yanlış yazıldığı görülmektedir. Bu yüzden yer yer kelimelerin ve cümle yanlışlıkları görülse de modern baskılara nispeten daha az hatanın bulunduğu Muharrem Efendi Matbaası tarafından 1305/1887 tarihinde yayımlanan iki ciltlik baskısını tezimizde kullandık. Pakistan'da Dârü'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye yayınevi tarafından yayımlanan 1401/1981 tarihli iki ciltlik baskısı da Muharrem Efendi Matbaası baskısından faydalanılarak hazırlandığı için cilt ve sayfa numaraları birebir örtüşmektedir. Bu baskılarda metnin yanlış anlaşılmasına neden olacak hatalar görüldüğünde ise eserin Süleymaniye Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu 838 katalog numarasıyla kayıtlı 872/1468 tarihli yazma nüshası ile ulaşabildiğimiz en eski nüsha olan Isfahân Sadrı Bâzâr Okulu kütüphanesinde 594 katalog numarasıyla kayıtlı 803/1401 tarihli yazmaya başvurulmuştur.

BÖLÜM 1: NEFİS TEORİSİ

İnsanı inceleyen dinî ve felsefî disiplinler esas itibarıyla sahip olduğu teorik ve pratik güçleri yetkinleştirerek onu mutluluğa ulaştırmayı amaçlamışlardır. Pratik gücün yetkinleşmesi “olması gerektiği gibi” eylemde bulunmakla gerçekleşirken teorik gücün yetkinleşmesi ise “eşyanın hakikatini olduğu gibi” bilmekle olur. Bu anlamda felsefenin pratik disiplinleri olan ev yönetimi, siyaset ve ahlak ilimleri insanın pratik yönden yetkinleşmesinde ve felsefenin fizik, matematik ve metafizik gibi teorik disiplinleri ise teorik yönden onun yetkinleşmesine yardımcı olmaktadır. Dini ilimlerin pratik disiplinlerini oluşturan fıkıh gibi ilimler insanın “olması gerektiği gibi” eylemde bulunmasının nasıl olacağını ve hangi eylemlerin onun dünya ve ahiret mutluluğuna faydalı, hangilerinin zararlı olduğunu göstermek suretiyle pratik yetkinleşmede ona yardımcı olur. Bu noktada kelâm ilmi ise teorik felsefî disiplinlerden fizik, matematik ve metafiziğin yerine getirdiği “eşyanın hakikatini olduğu gibi bilmek” işlevini yerine getirmek suretiyle teorik yönden Müslümanın yetkinleşmesine yardımcı olmaya çalışmaktadır.¹¹

Bu bağlamda insanın eşyanın hakikatini olduğu gibi bilebilecek bir yapıya sahip olup olmadığı tartışmalı bir husustur. Zira söz gelimi insan eğer bu görünen cismânî yapıdan ibaretse bu yapıdaki bir öznenin sürekli değişen ve dönüşen şeylerin özünü idrak etmesi ve eğer bir takım fizik ötesi varlıklar varsa bunları bilmesinin mümkünüğünü temellendirmek güç olacaktır. Cismânî bir varlık, gayri cismânî olanları nasıl idrak edebilir? Diğer taraftan eğer eşyanın özünü oluşturan akledilirleri ve metafizik varlıkları idrak edebilmesi için gayri cismânî bir yapıda olması gerektiği savunulursa bu durumda görünen bedenle nasıl ilişkiye geçecektir? Yine eğer insanın gayri cismânî bir varlık olduğu kabul edilirse o zaman cismânî tikellerle nasıl ilişkiye geçip onları idrak edebilecek?

Bu soru(n)lar ilk çağlardan modern döneme kadar bir çok düşünürün gündemini meşgul etmiş ve tutarlı bir fizik-metafizik teori geliştirmek için onları çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Psikoloji ile epistemoloji veyahut bilgi teorisi ile nefis teorisi arasında bu sıkı irtibattan dolayı klasik dönem felsefî düşüncede bilgi sorunu bir yandan genel olarak mantık külliyyatı özel olarak da burhan teorisi içerisinde, diğer yandansa bilginin elde

¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 4-5.

edilme süreçleri bakımından nefis teorisine bağlı olarak incelenmiştir. Bu anlamda Aristoteles ve İbn Sînâ'nın, nefis ve güçlerini inceledikleri çalışmalarında epistemoloji ile ilgili görüşleri de yer almaktadır.¹² Kelâm düşüncesinde ise nefis ile ilgili görüşler teklif, cismânî haşir, nefsânî nitelikler (ilim, kudret ve irade gibi) ve insanın hakikati gibi başlıklar altında ele alınmıştır.

Bilgi edinme sürecinde bilen özne ile bilinen arasında bir ilişkinin bulunduğu göz önünde bulundurulduğunda bu öznenin mahiyeti ve hakikatinin ne olduğu ve ne tür güçlere sahip olduğu önem arz etmektedir. Dolayısıyla bilen öznenin mahiyeti, doğası ve güçlerine dair yeterli bir araştırma yapılmadan bilginin ne olduğunun tam olarak belirlenmesi mümkün olmayacaktır. Zira bilgilenme nefis veya nefsin güçleriyle başlayıp onda sona eren bir süreçtir.¹³

Teftâzânî'nin nefisle ilgili görüşlerine yer verdiği eserleri kronolojik olarak *Şerhu'l-Akâid*, *Şerhu'l-Mâkâsîd* ve *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*'dır. *Tehzîb* adlı eseri müellifin son çalışmalarından biri olması ve birçok konuda kendi tercihlerini açıkça ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Bu eserlerin dışında nefis ve insanın hakikatine dair bazı bilgileri de ihtiva eden *Şerhu'l-Ehâdisi'l-erba'in* isimli bir eser daha kendisine nispet edilmektedir. Ancak eserin sonunda zikredilen telif tarihinin (812/1410) Teftâzânî'nin vefatından yirmi yıl sonra olması,¹⁴ mukaddimede zikredilen hocaların vefat tarihlerinin kendisinden sonra olması¹⁵ ve eserin bir kelâmcıdan ziyade bir mutasavvıf tarafından yazıldığını gösterecek şekilde tasavvufî kaynaklara referanslarda bulunulması gibi nisbetini zayıflatan deliller bulunmaktadır. Nefis hakkında yer verilen açıklamalar, yukarıda zikredilen ve ona ait olduğu kesin olan üç eserindeki görüşleriyle taban tabana zıt olması, eserin ona nisbetini iyice zayıflatmaktadır. Özellikle insan ruhunun emr âleminde olup yaratılmadığını ve onunla Allah arasında herhangi bir nisbet ve sebep ilişkisinin bulunmadığının ifade edilmesi,¹⁶ Teftâzânî'nin fizik ve metafizik alanındaki

¹² Alper, *İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, 37; Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Kitâbü'n-Nefs*, ed. Fazlurrahman (London: University of Durham, 1959), 32-227; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 63-211.

¹³ Alper, *İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, 37-38.

¹⁴ Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî alâ Ehâdisi'l-erba'ini'n-neveviyye*, nşr. İsmâil Muhammed Hasan, ed. Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 241; Şükrü Özen, "Teftâzânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 307.

¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Ehâdisi'l-erba'in*, 23; Özen, "Teftâzânî", 40: 307.

¹⁶ İbare şu şekildedir: *و روح إنساني من عالم الأمر، وهي غير مخلوقة ليس بينها وبين الله نسبة ولا سبب، استقلت بذاتها دون الجسد*. Teftâzânî, *Şerhu'l-Ehâdisi'l-erba'in*, 95. Eserde yer alan ve Teftâzânî tarafından savunulan nefsin

görüşlerine tamamen aykırıdır.

1.1. Nefsin Varlığı

Nefsin¹⁷ hakikati ile varlığı konusundaki tartışmaların birbirinden ayrıştırılması düşünürlerin görüşlerinin netleştirilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu anlamda varlık-mahiyet ayrımını kabul eden Teftâzânî'nin de konuyla ilgili görüşlerini bu çerçevedeki ayrımı dikkate alarak ortaya koyduğu görülmektedir.

Nefsin varlığı ile ilgili inceleme esasında insanın, görülen ve duyumsanan bedenden mi ibaret olduğu yoksa bu bedenin içinde veya ötesinde bir şey mi olduğu veyahut da bu ikisinden bileşmiş bir şey mi olduğu konusunda tartışmalar üzerinden yapılmaktadır. Buna göre eğer insanın bu görülen bedenden ibaret olduğu iddia edilirse nefis bedenle özdeşleştirilmiş yani bedenden başka bir hakikatin bulunduğu inkâr edilmiş olunacaktır. Eğer insanın hakikatının, bedenin ötesinde bir şey olduğu veya bu beden ile beden ötesindeki şeyden bileşmiş bir şey olduğu savunulursa bu durumda nefsin varlığı kabul edilmiş olunacaktır.

Mu'tezilî gelenekte insanın bir ruha sahip olup olmadığı konusunda genel itibariyle iki farklı yaklaşımın bulunduğu söylenebilir. Nazzâm (ö. 231/845), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) ve Câhız (ö. 255/869) tarafından temsil edilen birinci yaklaşıma göre insanın bedeninin ötesinde bir ruhu vardır. Onlara göre insan denildiğinde kastedilen bu ruh olup beden ise ruhun eylemlerini yerine getirmesi için bir araçtır. Ebû'l-Hüzeyl Allâf (ö. 235/849) ile başlayan daha sonra Ebû Ali Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim Cübbâî (ö.

cismânîliği görüşünün aksine onun nefsin soyutluğunu savunduğunu gösteren diğer bazı ifadeler için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Ehâdîsi'l-erba'in*, 81, 89, 115, 131.

¹⁷ Tezde nefis ve ruh kavramları zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. İnsanın hakikati olması bakımından nefis, daha çok filozofların tercih ettiği bir kavram iken ruh ise kelâmcılar tarafından kullanılan bir kavramdır. Teftâzânî de bu anlamda insanın hakikatini ifade etmek için her iki kavramı da kullanmaktadır. Bazen de onun bu bedenle birlikte olan insanın hakikatini ifade etmek için “nefis”, bedenden ayrı bulunan insanın hakikatini ifade etmek için de “ruh” kavramını kullandığı müşâhede edilmektedir. Bu yüzdendir ki me'âd bahislerinde insanın hakikatini ifade etmek için çoğunlukla “ruh” kavramı geçmektedir. Zira burada, bedenden ayrılmış olup tekrar bedenine dönecek olması bakımından insanın hakikati tartışılmaktadır. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 235; 2:30, 211-215; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 211-215, 217, 220-221. Genel olarak İslâm filozoflarına göre nefisle ruh terimleri arasında bir fark yoktur. Kelâmcılar ise nefis teriminin yerine eş anlamlı olarak ruh terimini kullanıp teorilerini bunun üzerinden açıklarlar. Sufi gelenekte de nefis ve ruh aynı anlamda kullanılmakla birlikte nefis kötülüklerin ruh ise iyiliklerin kaynağı olarak görülür. Ömer Türker, “Nefis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 529; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri : (Nefs, Akıl ve Ruh)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2012), 34-35; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısında İnsan Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2000), 40-42; Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 164-165, 225.

321/933) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) tarafından savunulan ikinci yaklaşıma göre ise insan bu bedenden ibarettir.¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr'ın açıklamaları incelendiğinde onun insanı, hayat sahibi özel bünyeye sahip bir şahıs olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu durumda onun, nefsi duyulur bedene özdeşleştirdiği ve bedenın ötesinde bir ruhun varlığını kabul etmediği söylenebilir. Her ne kadar nefes ve rüzgâr kabilinden bir ruhun varlığını kabul etse de ona göre, hayatın kendisinde bulunmadığı bu ruh, insanın hakikatının kendisi ve parçası değildir.¹⁹

Râzî ve Semerkandî (ö. 702/1303) gibi âlimlerin kelâm tarihine dair okumalarında da nefsin duyulur bedenle (*heykel-i mahsûs*) ve özel bünye ile özdeşleştirildiği yaklaşım kelâmcıların çoğunluğuna nispet edilmektedir.²⁰ Onlara göre, beden sürekli değişime uğramakla birlikte insanın ömrünün başından sonuna kadar bâkî olmasından dolayı bu görüş zayıftır.²¹ Bu aynı zamanda duyulur bedenden ayrı bir nefsin varlığının inkâr edilmesi anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle Râzî ve Semerkandî'nin düşüncesine göre kelâmcıların çoğunluğu nefsin varlığını inkâr etmişlerdir.

Buraya kadar yaptığımız incelemede Mu'tezilî âlimlerin nefsin varlığı konusunda iki farklı yaklaşım ortaya koyduklarını ve ikinci yaklaşımı temsil eden Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadelerinin zâhirinden anlaşıldığı kadarıyla o, bedenın ötesinde bir nefsin varlığını kabul etmemektedir. Daha sonra Râzî ve Semerkandî'nin konuyla ilgili kelâm tarihine dair

¹⁸ Bu iki rakip insan anlayışı hakkında detaylı bilgi için bk. Yunus Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018): 55-72. Kâdî Abdülcebbâr'a göre insan, onu diğer varlıklardan ayıran özel bünyesiyle bu şahıstır. Bu özel bünyeye sahip olup hayata sahip olan şey, insandır. Bu anlamda heykel de insana ait özel bünyeye sahip olsa bile canlı olmadığı için insan olarak nitelendirilemez. İnsan, bedenini oluşturan bütün parçalardır. Bedenin parçaları ise bütüne bitişik ve canlı olan parçalardır. Buna göre kan, saç, tırnak ve salya gibi parçalar canlı olmadıklarından insan bedeninin parçasını oluşturmazlar. Dolayısıyla insanın bir parçası da olamazlar. Benzer şekilde çoğu canlı olmayan kemikler de bedeninin parçası değildir. Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-teklîf*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1965), 11: 311-312, 331; Margaretha T. Heemskerck, "Abd al-Jabbâr al-Hamadhânî on Body, Soul and Resurrection", *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, kitap editörü Camilla Adang v.dğr. (Würzburg: Ergon Verlag in Kommission, 2007), 127-134; Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", 63-65.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 1965, 11: 334; Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", 65.

²⁰ Ebü Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 2: 18; Ebü Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1987), 7: 35; Şemsüddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 272.

²¹ Râzî, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, 2: 18-24; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 272.

okumalarının da bu hususu teyit ettiğini belirttik. Bu noktada Teftâzânî'nin kelâm tarihine dair okuması öncekilerden farklılaşmaktadır. Öncelikle ona göre, insanın hakikatının bu görülen bedenin ötesinde bir şey olduğu bedihî bir husustur. İnsanın sürekli olarak değişen ve dağılıp parçalanan duyulur bedeninin (*heykel-i mahsûs*) ötesinde bir ruhu vardır. Bu bedenin ötesinde bir ruhun bulunduğu nasların şahitlik etmesinin yanı sıra ruhun varlığı neredeyse zorunluya yakın bir gereklilikle bilinmektedir.²² *Makâsîd*'da geçen bu açıklamalarının şerhinde ise müellif, kelâmcıların nefsin varlığının isbatını naslara ve aklî uyarılara (*et-tenbîhâtü'l-akliyye*) dayandırdıklarını belirtir.²³ Yani bu bedenin ötesinde bir nefsin bulunması zorunlu olduğundan veya onun varlığı bedahetle bilindiğinden bu konuda delile gerek kalmayıp sadece aklî uyarılarla ona işaret etmek yeterli görülmüştür. Diğer bir ifadeyle bedenin ötesinde varlığı zorunlu olan nefse özgü bazı hususlara dikkat çekmekle yetinilir.

Bu çerçevede ona göre, bedihî veya zarurî olmakla birlikte kısmen kapalı gibi duran hükümlerin delillendirilmesi sadedinde zikredilen şeyler delil değil sadece uyarılar sadedindedir.²⁴ Teftâzânî, nefsin varlığını gösteren aklî uyarılara üç örnek verir: Birincisi, dış ve iç organlarıyla birlikte insan bedeni sürekli olarak değişmesine rağmen kişi olduğu gibi kalmaktadır. İkincisi, aklı başında olan insan bazen beden ve organlarından gâfil olabilirken kendi zâtının varlığından hiçbir zaman gâfil kalmaz. Üçüncüsü ise insan, bedeninin kendisini alıkoyduğu yukarıya doğru yükselme gibi şeyleri ister.²⁵ Zira eğer insan bu bedenden ibaret olsaydı beden yapısına uygun olmayan bu tür şeyler onun tarafından arzu edilmezdi.

Öyleyse kelâmcıların çoğunluğuna nispet edilen ve zâhiren nefsin sadece bu bedenden ibaret olduğuna delâlet eden “insanın hakikatının, özel şekil (*heykel-i mahsûs*) veya duyulur bünyeden (*bünye-i mahsûs*) ibaret olduğu” yönündeki açıklamalar nasıl

²² Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, “Makâsîd”, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305), 2: 29.

²³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 29. Râzî ise bedihî olan ve zorunlu olarak bilinen hususun, “ben” diye işaret edilen bir şeyin bulunması olduğunu söyler. “Ben” diye işaret edilen şeyin bu beden mi, beden içindeki bir cisim mi, bedenle kâim bir araz mı yoksa gayri cismânî bir şey mi olduğu hususu ise bedihî olmayıp delille sabit olmaktadır. Dolayısıyla Râzî, “ben” diye işaret edilen şeyin bu beden olup olmadığı hususunun zorunlu olarak bilinmediğini düşünmektedir. Halbuki burada işaret edildiği gibi Teftâzânî, “ben” diye işaret edilen şeyin bu beden olmadığını da bedihî olarak görmektedir. Râzî, *Metâlib*, 7: 35.

²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 60, 140.

²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 29.

anlaşılacaktır? Zira bedenin ötesinde bir nefsin varlığının bedihî görülmesi şeklinde Teftâzânî tarafından savunulan yaklaşımda kelâmcıların çoğunluğunun bedihiye aykırı görüş benimsediğini kabul etmek gerekecektir. Böyle bir eleştiriye muhatap olmamak için Teftâzânî, nefsin mahiyeti ile ilgili görüşlerde de açıklanacağı üzere, insanın duyulur bünye ve özel şekilden ibaret olduğu görüşüyle kastedilenin aslî unsurlar olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Böylece insanın hakikatının duyulur bünye ve özel şekilden ibaret olduğu şeklindeki görüşün de aslî unsurlar görüşüyle aynı olduğunu ifade eden Teftâzânî, kelâmcıların çoğunluğu tarafından savunulan görüşün aslî unsurlar olduğunu belirtir. Aslî unsurlar görüşü Râzî'nin de kabul ettiği üzere insanın bu bedenin kendisi değil beden içindeki yani ötesindeki bir şey olduğu ifade edilen görüşler arasında yer almaktadır.²⁷

Teftâzânî'ye göre nefsin varlığını kabul eden filozofların buna dair temellendirmeleri türsel suret görüşlerinden hareketle yapılmaktadır. Faslın cinse eklenerek türü meydana getirmesinde olduğu gibi dışta da nefis bedene taalluk etmek suretiyle insan türünün meydana gelmesini sağlar. İnsanın meydana gelmesi için onun türsel suretinin maddeye taalluk etmesi gerekmektedir. İnsan türü cisimlik itibarıyla diğer türlerle aynı olmasına rağmen onu diğerlerinden farklı kılan cisimlikten uzak bir ilkenin olması zorunludur. Yine insan bedeninden çok farklı fiillerin meydana geldiği görülmektedir. Bu fiillerin kaynağı olacak bir ilkenin bulunması gerekir. İşte bu ilke ve türsel suret nefistir.²⁸ Kelâmcılar ise filozofların aksine nefsi türleştirici bir fasıl olarak görmediklerinden ve bedenden ortaya çıkan fiillerin tamamını Allah'a dayandırdıklarından nefsin varlığını naslar ve aklî uyarılarla açıklamışlardır.²⁹

1.2. Nefsin Mahiyet ve Hakikati

İlk çağlardan itibaren düşünürler nefsin mahiyeti üzerinde fikir yürütmüşler ve bazı sonuçlara ulaşmışlardır. Bu çerçevede Platon nefsi maddeden bağımsız bir cevher olarak

²⁶ Tûsî de duyulur bünye ile kelâmcıların kastettikleri şeyin aslî unsurlar olduğunu ifade etmektedir. Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal* (Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1985), 379.

²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 29-30; Râzî, *Metâlib*, 7: 35-37; Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, 2: 24-27. Muhakkiklerin tercih ettiği görüşün aslî parçalar olduğunu ifade eden Râzî, bu görüş sayesinde haşri reddedenlerin şüphelerinin birçoğunun defedilebileceğini söyler. Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, 2: 27, 61; Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsan Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-", *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları* (Ankara: İLEM Yayınları, 2019), 157.

²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 28-29.

²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 29.

kabul ederken, nefsi “bilkuvve canlılık sahibi organik tabii cismin ilk yetkinliği” şeklinde tanımlayan Aristoteles onu canlı varlık türlerinin sahip olduğu bir suretten ibaret görmüştür. İslâm felsefesinde nefsin mahiyeti ile ilgili temel yaklaşımlar bu iki görüşün etkisinde gelişmiştir. Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ gibi filozoflar ise Aristoteles’in tanımını ana hatlarıyla kabul etmekle birlikte Platon’da olduğu gibi nefsi gayri maddî bir cevher kabul etmişlerdir. Üçüncü bir yaklaşım ise genel olarak kelâm geleneği tarafından savunulan “nefsin, latif bir cisim olduğu” görüşüdür.³⁰

Bedenin ötesinde bir nefsin varlığının naslarla ve aklî uyarılarla sabit olduğunu savunan Teftâzânî, nefsin hakikatinin ne olduğu konusunda ekollerin görüşlerinin farklılaştığını belirtir. Ona göre varlığı bedihî olan bedenın ötesindeki nefsin hakikatinin gayri maddî bir cevher mi yoksa cisim mi olduğu hususunda ayetlerin delaletlerinde de herhangi bir kesinlik bulunmamaktadır. Ayetlerin delâlet ettiği şey, sadece insanın hakikatinin bu değişip dönüşen bedenden başka bir şey olduğudur.³¹

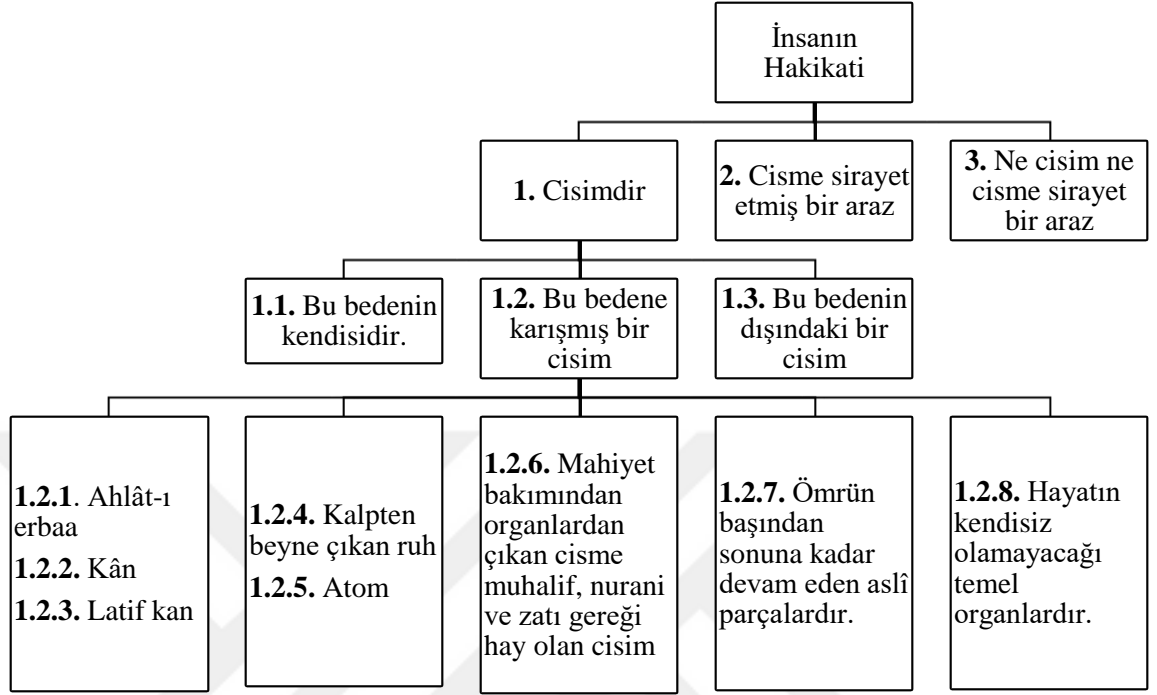
Bedenin ötesindeki hakikat, soyut bir cevher olabileceği gibi cisimsel bir şey de olabilir. Teftâzânî’nin cismin hakikatine dair görüşleri nasıl tasnif ettiğine geçmeden önce Râzî’nin tasnifine değinmek faydalı olacaktır. Râzî’ye göre, “ben” diye işaret edilen şeyin hakikati konusundaki ana yaklaşımlar üç kısımda incelenebilir: Bu şey ya cisimdir ya cisme sirayet etmiş bir arazdır ya da cisim veya cisme sirayet etmiş bir arazın dışında bir varlıktır. Birinci kısım ise üçe ayrılır: Bedenin kendisi olması, bedenın içinde başka bir cisim olması ve bedenın dışında başka bir cisim olmasıdır. Bedenin içinde başka bir cisim olduğunu söyleyenler de bu cismin ne olduğu konusunda farklı şeyler söylemişlerdir. Bunlar: ahlât-ı erba‘a, kan, latif kan, kalpten beyne çıkan ruh, atom, mahiyet bakımından organlardan çıkan cisme muhalif, nurani ve zatı gereği hay olan cisim, ömrün başından sonuna kadar devam eden aslî parçalar ve hayatın onsuz olamayacağı temel organlar olmak üzere sekiz kısımdır.³²

³⁰ Türker, “Nefis”, 32: 529; Atilla Arkan, “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 574-575.

³¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2: 29.

³² Râzî, *Metâlib*, 7: 35-37; Râzî, *el-Erba‘în fî usûli’-d-dîn*, 2: 18-27.

Şekil 1:
Râzî'ye Göre Nefsin Hakikati Konusundaki Görüşler



Metafizikçi filozofların çoğu, Şiâ'dan Nevbahtî ve Şeyh Müfid, Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), Ehl-i sünnet'ten Gazzâlî ve sûfî muhakkiklerden bir grup tarafından savunulan 3 numaralı görüşe göre insan, soyut bir cevherden ibaret olup ne mekanlı (*mütehayyiz*) ne de mekanlıya yerleşen bir cevherdir.³³ Râzî'ye göre, nefsin araz olduğu yönündeki 2 numaralı görüş ise akli başında olan birisinin ileri süreceği fikir değildir.³⁴ 1.1. numaralı görüş açısından insanın nefsi, bu beden ve duyulur suretten ibarettir. Kelâmcıların heykel-i mahsustan kastettikleri budur ve onların çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir. 1.3. numaralı görüş ise hiç kimse tarafından ileri sürülmemiş olup sadece akli bir ihtimal olarak zikredilmiştir.³⁵

Teftâzânî ise Râzî'den farklı olarak nefsin bedenden ibaret görülmesini bedahete aykırı kabul ettiğinden nefsin cismânî olması şeklindeki yaklaşımı (i) bedenden ibaret olan cisim, (ii) bedene içkin olan başka bir cisim (iii) bedenın dışında olan başka bir cisim şeklinde bir ayırım yapmaz. Ona göre nefis bedenın ötesinde bir şey olup onun hakikati

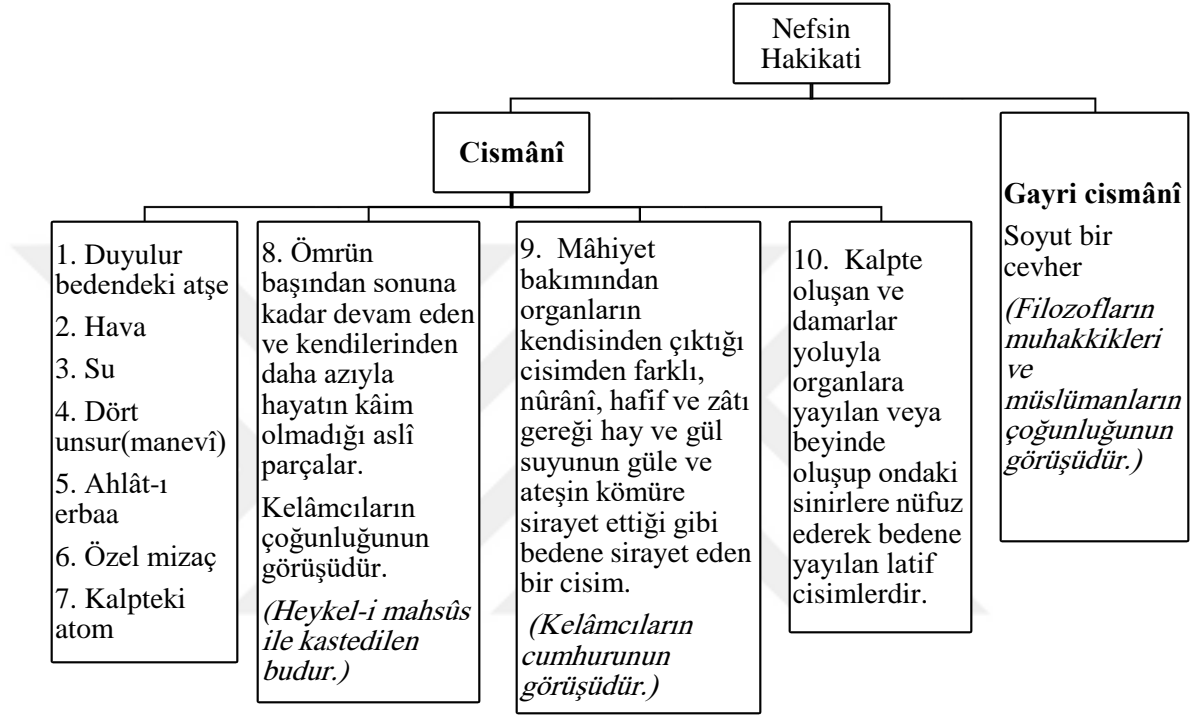
³³ Râzî, *Metâlib*, 7: 38.

³⁴ Râzî, *Metâlib*, 7: 37-38.

³⁵ Râzî, *Metâlib*, 7: 35-37.

konusunda biri onun cismânî olduğu ve ikincisi soyut olduğu şeklinde iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Teftâzânî, nefsin bedenin ötesindeki bir cisim olduğu şeklindeki yaklaşım altında değerlendirilebilecek on tane görüş zikreder.³⁶

Şekil 2:
Teftâzânî'ye Göre İnsan Hakikatine Dair Görüşler



Teftâzânî'nin daha önce nefsin varlığının bedihîliğinde ifade ettiği “bedenin ötesinde

³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 29-30.

³⁷ Tûsî, *Telhîs*, 379.

³⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 30; Tûsî, *Telhîs*, 379.

olması” ve “nefsin bâkî kalması” şeklindeki iki husus dikkate alındığında bu görüşlerden cismânî görüşler arasında yer alan 8 ve 9 numaralı görüşler ile gayri cismânî görüş kategorisinde yer alan soyut nefis görüşünün onun açısından kabul edilebilir olduğu anlaşılmaktadır.³⁹ Kelâmcılar tarafından savunulan her iki görüşü “cismânî nefis anlayışı” ve filozoflar ile bazı kelâmcılar tarafından benimsenen görüşü de “soyut nefis anlayışı” şeklinde ifade etmek mümkündür.

Bu iki genel anlayışın temellendirilmesi bağlamında ileri sürülen delilleri inceleyen Teftâzânî, bu yaklaşım sahiplerinin, söz konusu delilleri kendi kabulleri doğrultusunda ileri sürdüklerini ifade ederek bunların tamamının zayıf olduğunu belirtir. Dahası ona göre, insan nefsinin soyut ya da cismânî olduğunu gösteren kat’î bir nas da bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle her iki görüşü de mümkün gören müellif, bunlardan herhangi birinin imkânsızlığına veya gerekliliğine dair naklî veya aklî kesin bir delil bulunmadığını savunur.⁴⁰

Her iki görüşü de dinen ve aklen imkân dâhilinde gören Teftâzânî acaba hangisini benimsemektedir? Bununla ilgili ilişkili bazı konulardaki görüşleri ve açıklamalarından hareketle onun nefsin cismânîliği yaklaşımını savunduğunu düşünüyoruz.

1.2.1. Kelâmcıların Görüşü

Mütekaddimîn dönem kelâm düşüncesinde nefsin mahiyeti ile ilgili hâkim görüşün, nefsin cismânîliği olduğu söylenebilir. Zira mütekaddimîn kelâmcıları tesire açık olmamak ve faile muhtaç olmamak bakımından Allah’a benzediğinden dolayı soyut varlıklara şiddetle karşı çıkmışlardır. Onlar, soyut varlıkları reddetmesinin temellendirmek için “delilin yokluğunun medlûlün yokluğunu gerektirdiği” yöntemini kullanmışlardır.⁴¹ Buna göre, Allah dışındaki varlıkların tamamı ya mütehayyizdir (cisim veya atom) ya da mütehayyize yerleşen bir şeydir (araz). Mütehayyiz ve mütehayyize yerleşen dışında bir mümkün varlık kategorisinin bulunduğu dair herhangi bir delil

³⁹ Bundan sonra 8 numaralı görüşü “aslî parçalar görüşü” ve 9 numaralı görüşü “farklı hakikate sahip latif cisim” şeklinde isimlendireceğiz.

⁴⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2: 29-34.

⁴¹ Kanaatimizce “Delilin yokluğu, medlulün yokluğunu gerektirir.” yöntemi ile İbn Haldun tarafından mütekaddimîn kelâmcılarına nispet edilen “Delinin butlanı, medlulün butlanını gerektirir.” yöntemini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Birinci yöntemin muhtelif meselelerin temellendirilmesinde kelâmcılar tarafından kullanıldığı, müteahhir dönemin önemli kelâm kaynaklarında ifade edilmekte ve bu yöntemin yanlışlığı ispatlanmaya çalışılmaktadır.

yoktur. Delilin bulunmaması medlûlün de bulunmamasını gerektirmektedir. Bu durumda delili bulunmadığından soyut varlıkların nefyedilmesi gerekmektedir.⁴² Dolayısıyla insan nefsinin soyut bir varlık olması da nefyedilmektedir. Âmidî'ye göre, Mu'tezile ve çoğu Eş'ârî bu yöntemle soyut varlıkların nefyetmektedir.⁴³ Teftâzânî de nefsin soyut olamayacağına dair ileri sürülen dört delile yer verdikten sonra bazen de onun soyut olduğunun delilinin bulunmamasından hareketle soyutluğun nefyedilmesine delil getirildiğini belirtir. Ancak ona göre bu delil, çok zayıf bir ilkeye dayanmaktadır. Zira aynı ilkedен hareketle onun cismânî olduğuna dair bir delilin bulunmadığı, dolayısıyla nefsin cismânîliğinin reddedilmesi gerektiği söylenerek muaraza yapılabilir.⁴⁴ Müteahhir dönemde “delilin yokluğunun medlûlün yokluğunu gerektirdiği” yönteminin reddedilmesi soyut nefis anlayışının reddedilmesinde dayanak oluşturan delillerden birinin ortadan kalkması anlamına gelmektedir.⁴⁵

Diğer taraftan onlara göre soyut varlıkların mevcûdiyetine delil bulunmamasına rağmen onların mevcûd olmadıklarına dair delil vardır. Bu delillerden en önemlisi, eğer ne mütehayyiz ne de mütehayyize yerleşen mümkün bir mevcûd bulunsaydı onun Allah'ın zâtına eşit olacağıının ileri sürülmesidir. Zira Allah da ne mütehayyiz ne de mütehayyize yerleşendir. Mümkün varlığın bu hükümde Allah'a eşit olması zât bakımından da O'na eşit olmasını gerektirir. Diğer bir ifadeyle soyutluk gibi Allah'ın zatının diğer zâtlardan ayrıştığı bir sığata sahip olan bir varlık O'nun benzeri olur.⁴⁶ Öyle görünüyor ki bunu savunan kelâmcılar, bir varlığın soyut olmasının onu fâilden müstağni kıldığını düşündüklerinden soyut varlıkların zât bakımından Allah'a benzer olacaklarını söylediler. Ancak felsefesinin imkân anlayışının kelâma dahil olmasıyla soyut olsa bile bir varlığın zâtı gereği mümkün olabileceğini ve bu imkânın onu fâile muhtaç kıldığını söyleme yolu açılmıştır. Daha da önemlisi Râzî'nin de ifade ettiğı üzere olumsuzlamalardaki (*selb*) benzerliklerin zâtta benzerliğı gerektirmediğı söylenerek

⁴² Râzî, *Metâlib*, 7: 25; Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn* (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004), 3: 28; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 31.

⁴³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3: 28.

⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 31. Cürcânî de bir kısım kelâmcıların bu zayıf yöntemi kullandıklarını belirtmekte ancak onların kimler olduğunu tasrih etmemektedir. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1: 404.

⁴⁵ Âmidî'nin bu yöntemle yönelik eleştirileri için bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 208-210.

⁴⁶ Râzî, *Metâlib*, 7: 25.

soyut mümkün varlığın Allah'ın zatına benzemesi gibi bir sonucun ortaya çıkmadığı söylenmiştir.⁴⁷ Müteahhir dönemde soyut nefis anlayışına yönelik bu eleştirilerin geçerliliğini yitirmesinin yanı sıra kelâmcılar bu görüşün öldükten sonra diriliş konusunda ellerini rahatlattığını ve diriliş konusundaki birçok problemin çözülmesini kolaylaştırdığını fark ettiler. Bu yüzden de Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl* adlı eserinde soyut nefisler görüşünün dinin asıllarından hiçbirini ortadan kaldırmadığını aksine me'âdi teyit ettiğini ve inkâr edenlerin eleştirilerine maruz kalmayacak şekilde onu açıklama imkânı sağladığını söylemektedir.⁴⁸

Mütekaddimîn kelâmcılarının yöntemlerinin önemli bir kısmının terkedilmesi veya revize edilmesi ile felsefî temelli bazı kavramların kelâma dahil olması daha önceleri kelâm düşüncesinde çok nadir görülen soyut nefis anlayışının Gazzâlî tarafından benimsenmesi akabinde müteahhir dönem kelâmında yaygınlık kazanmıştır.⁴⁹ Öyle ki müteahhir dönemde Râzî (*Mebâhis* gibi bazı eserlerinde),⁵⁰ Tûsî, Beyzâvî, Âmidî, Îcî, Cürcânî gibi meşhur kelâmcılar tarafından İbn Sînâ epistemolojinin ayrılmaz bir parçası olarak soyut nefis görüşü kabul edildiğini ve nefsin cismânîliği görüşünün savunulmaz görüldüğünü gösteren ibarelere rastlamak mümkündür. Bu anlamda soyut nefis görüşü müteahhir dönem kelâmında çok güçlü bir teori olarak görüldüğü ve dönemin hâkim düşüncesi konumuna geldiği söylenebilir. Böyle bir ortamda Teftâzânî'nin her iki görüşün delillerinin zayıf olduğunu söyleyerek soyut nefis görüşünün hâkimiyetine karşı bir pozisyonda konumlanması dikkat çekicidir.

⁴⁷ Râzî, *Metâlib*, 7: 26; Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-", 167-168.

⁴⁸ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, thk. Saîd Abdullatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 4: 145; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 211. Teftâzânî de soyut cevher anlayışının me'âdin imkânı konusundaki güçlü yanını itiraf etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 214.

⁴⁹ Ömer Türker, "Kelam ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 14-15.

⁵⁰ Râzî'nin *Mebâhis*'te soyut nefis anlayışını savunduğuna dair bir çalışma için bk. Muhammad Fariduddin Attar, *Fahr al-Din al-Razi on the human soul: a study of the psychology section of al-Mabahith al-masriqiyya fi'ilm al-ilhahiyyat wa-l-tabiiyyat* (Yüksek Lisans Tezi, McGill University Institute of Islamic Studies, 2014), 53-83. Râzî'nin temel eserlerinde nefisle ilgili görüşlerini inceleyen Altaş, onun soyut nefis görüşünü savunduğunu iddia etmenin teoloji, fizik, metafizik ve epistemoloji gibi alanlardaki görüşlerini tutarlı bir şekilde izah etmede sorunlara yol açtığını ifade etmekte ve hayatının herhangi bir döneminde bu görüşü açıkça savunduğunu görmenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla Altaş'a göre temel eserleri dikkate alındığında onun latif cisim anlayışını savunduğunu söylemek daha makul gözükmektedir. Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-", 139-195.

Hem soyut hem cismânî nefis görüşlerinin mümkün olduğunu söyleyen Teftâzânî'nin meseleyi tartışırken kullandığı üslup ve diğer konulardaki görüşleri onun cismânî nefis anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.

1. “Bizim delillerimiz şunlardır.” diyerek nefsin cismânî olduğuna dair delilleri zikretmesi.

Teftâzânî, hem *Şerhu'l-Makâsîd* hem *Tehzîb*’te nefsin cismânîliği görüşünün delillerini “bizim delillerimiz” diyerek takdim eder.⁵¹ Ancak o, cismânî nefis taraftarlarının delillerini sahiplense de her iki tarafın delillerinin zayıf ve iknâî olduğunu belirtmekten geri durmaz.⁵²

2. Meleklerin latif cisimler olduklarını açık bir şekilde savunması⁵³

Teftâzânî, filozofların melekleri soyut akıllar ve cinleri soyut ruhlar olarak gördüklerini belirttikten sonra, kesin bir şekilde melekler ve cinlerin latif cisimler olduğunu söyler. Ona göre, kitap ve sünnetin zâhiri ile ümmetin icmâî bu görüşü desteklemektedir.⁵⁴

3. Epistemoloji konusundaki görüşleri.

Bilgi meselesi incelendiğinde Teftâzânî'nin İbn Sînâcî idrak ve bilgi anlayışını nasıl cismânî nefis anlayışı doğrultusunda değiştirdiği açıklanacaktır. Bu bağlamda sonraki bölümlerde onun cismânî nefis anlayışına zemin oluşturacak şekilde bilgi anlayışına hangi müdahalelerde bulunduğu ve nihayetinde bu bilgi anlayışı çerçevesinde cismânî bir nefsin bilinenleri bilmesi konusunda karşı karşıya kalınacak sorunları nasıl çözmeye çalıştığı üzerinde durulacaktır.

Peki Teftâzânî şablonda yer alan ve kelâmcılar tarafından kabul edildiğini söylediği cismânî nefis yaklaşımlarından “farklı hakikate sahip latif cisim görüşü” ile “aslî parçalar görüşü”nden hangisini kabul etmektedir?

Öncelikle “farklı hakikate sahip latif cisim görüşü” incelenecek olursa, bu görüşün onun fizik anlayışına aykırı olduğu görülecektir. Zira Râzî'nin de belirttiği gibi bu görüşün diğerinden en önemli farkı, latif cisim olduğu söylenen ruhun hakikat bakımından diğer cisimlerden farklı olduğu kabulüne dayanmasıdır. Halbuki cisimlerin hakikat bakımından

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 29-30; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 71.

⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 30,31,33.

⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 54-56.

⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 54-55, 199; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 67-68.

farklı olduğu, Teftâzânî tarafından ısrarla reddedilen bir husustur. Meselenin daha iyi anlaşılması için kelâmcıların fizik anlayışlarına muhtasar bir şekilde değinmek faydalı olacaktır.

Türsel sureti reddedip âlemin fiziksel yapısını atom ve arazlardan hareketle açıklayan kelâmcılar, cisimlerin türleri arasındaki farklılaşma ve benzerliklerin izahında temelde üç farklı yola başvurdıkları söylenebilir: Birincisi tespit edebildiğimiz kadarıyla Teftâzânî tarafından da savunulan atomların ve cisimlerin tamamının hakikat bakımından mütemâsil (benzeşen) oldukları şeklindeki görüştür. İkincisi ise atomların hakikat bakımından mütemâsil ancak cisimlerin hakikat bakımından farklı olduklarını (*muhtelif/mütehâlif*) savunan görüştür. Üçüncüsü ise hem atomların hem de onlardan meydana gelen cisimlerin hakikat bakımından farklı oldukları şeklindeki görüştür.

1) Mütemâsil cisimler/mütemâsil atomlar-mütemâsil cisimler⁵⁵: Bu görüşü savunan kelâmcılara göre, cisimlerin kendisinden oluştuğu atomların tamamı mütemâsil ve mütecânistirlir. Çünkü atomların tamamı, cevher olmak, mütehayyiz olmak ve arazları kabul etmek gibi nefsi sıfatlarda ortaklırlar. Diğer bir ifadeyle bütün atomlar mümkün, vâcib ve imkânsız sıfatlar bakımından aynıdırlar. Nefsi sıfatlarda ortak olan şeylerin de mütemâsil (benzeşen) yani hakikat bakımından aynı olması gerekir. Dolayısıyla atomlar arasında hakikat bakımından herhangi bir farklılık bulunmamaktadır.⁵⁶ Teftâzânî'ye göre, yukarıda zikredilen nefsi sıfatlar dışında herhangi bir nefsi niteliği bulunmadığından atomların bir ağırlık ve şekli de yoktur. Atomların kendinde bir ağırlıkları bulunmamasından dolayı az atomdan meydana gelen bir cismin ağırlığı daha fazla atomdan meydana gelmiş bir cismin ağırlığından fazla olabilir. Eğer her bir atomun belirli

⁵⁵ Cisimlerin mütemâsilliğini kabul etmek zorunlu olarak atomların da mütemâsilliğini kabul etmeyi gerektirir. O yüzden mütemâsil cisimler görüşü tek başına kullanıldığında atomların da mütemâsilliğini ifade eder.

⁵⁶ Ebû Bekr Muhammed b Hasan el-Ensârî İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 265-266; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 92, 219-220; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr (İskenderiye: Münşee'tü'l-Maârif, 1969), 153-155; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh. Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 38-39; Ebü'l-Yüsr Muhammed b Muhammed b Hüseyin Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003), 34-35; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3: 36.

bir ağırlığı bulunduğu iddia edilirse zorunlu olarak sayıca fazla atoma sahip cismin daha ağır olması gerekecektir.⁵⁷

Atomların tamamı aynı hakikate sahip olduğuna göre ve cisimler de atomlardan meydana geldiğine göre cisimlerin de mütemâsil ve hakikat bakımından aynı olmaları gerekmektedir.⁵⁸ Zira söz gelimi âlemdeki cisimlerin tamamının kendisinden meydana geldiği atomların A hakikatine sahip olduğunu kabul edelim. Bu durumda $A_1 + A_2 + A_3 \dots + A_{100}$ olmak üzere yüz tane atomdan meydana gelmiş X cismi ile $A_1 + A_2 + A_3 \dots + A_{200}$ olmak üzere iki yüz atomdan meydana gelmiş Y cismine ele aldığımızda atomlarının sayılarındaki farklılık hakikate etki etmediğinden X ve Y'nin hakikat yönünden farklılaşmadıkları görülecektir. Böylece tüm cisimlerin aynı hakikate sahip oldukları sonucu çıkmaktadır. Cisimlerin hakikat yönünden benzer olduklarını savunan kelâmcılara göre, cisimler arasındaki farklılıklar sadece arazlar yönündendir. Cismin hakikatini oluşturan şeyler ise cevherî özellikteki atomlardır, arazlar değildir. Dolayısıyla farklılık kabul edilmekle birlikte bunun hakikat yönünden değil, cisimlerin hakikatine dahil olmayan arazlar yönünden olduğu düşünülmektedir.

Teftâzânî'ye göre cisimlerin hükümlerinden birisi, onların mütemâsil yani tek bir hakikate sahip olmasıdır. Mütemâsil olduklarından dolayı biri hakkında ne mümkünse diğeri hakkında da aynısı mümkündür. Dolayısıyla onlar arasındaki farklılık Fâil-i Muhtar'ın kudretine dayanan arazlar aracılığıyla gerçekleşmektedir.⁵⁹ Cisimlerin hakikat yönünden aynı oldukları ve farklılıkların ise arazlardan kaynaklandığını belirten Teftâzânî, Kâdir-i Muhtâr'ın isbâtı, nübüvvetle ilgili çok sayıda mesele ve meâd gibi birçok İslâmî kâidenin bu ilkedен hareketle temellendirildiğini belirtir.⁶⁰

⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 206, 375.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 92, 220; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 153-155; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 34-35; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3: 103-104. Cüveynî burada her ne kadar "cevher" kelimesini kullansa da bu kelimenin hem atomlar hem de cisimler için kullanıldığını biliyoruz. Nitekim burada cevherlerin mütemasillliği bağlamında hava cevheriyle ateş cevheri arasında farklılığın bulunmadığını izah etmektedir.

⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 317-318. Cisimlerin mütemasillliği görüşünün İslâmî esasların ispat edilmesinde büyük bir ilke olduğunu belirten Râzî de ancak bu yolla Fâil-i Muhtâr olan bir ilâhın varlığına istidlâlde bulunulması ve peygamberlerin mu'cizeleri, haşir, neşir ve kıyametın isbâtının mümkün olabileceğini söyler. İlâhiyyât, nübüvât ve meâde dair konuların ispat edilmesinde dayarılan bir ilke olduğundan dolayı cisimlerin mütemasillğine önem verilmesi gerekmektedir. Râzî, *Metâlib*, 6: 189-190.

⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 311-2, 318, 328, 337; 2: 69, 193; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 91; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 60.

Bu bağlamda örneğin miraç hadisesinin yakaza halinde ve cesetle olduğunu kesin olarak belirten Teftâzânî, bu mucizenin imkanını cisimlerin mütemâsilliği teorisiyle açıklar. Ona göre, gökyüzü de yeryüzü gibi mütemâsil cisimlerden oluştuğu için bir kimse yeryüzündeki cisimleri yarıp gittiği gibi gökyüzünü de yarıp gidebilir.⁶¹ Dolayısıyla aslında bu ilke, mucizelerin tamamının temellendirilmesinde çok esaslı bir konuma sahiptir. Söz gelimi göksel cisimlerin kendilerinde bulunan türsel suretten dolayı yarıma ve birleşmeyi kabul etmelerinin mümkün olmadığını savunan Meşşâî filozofların aksine, cisimlerin mütemâsilliğini savunan Teftâzânî'ye göre, ay altındaki cisimler birleşme ve ayrışmayı kabul ettiği gibi ay üstündeki cisimler de bu iki arazı kabul edebilirler. Böylece ayın yarılması mu'cizesinin aklen mümkünlüğü ispat edilmiş olunur. Sonuç olarak Kâdir-i Muhtâr olan Allah, âlemdeki herhangi bir cisimdeki atomları değiştirmeksizin onlara yerleşen arazları değiştirmek suretiyle farklı türdeki cisimleri meydana getirmesinin aklen imkânı cisimlerin mütemâsilliği teorisiyle sağlanmaktadır.

2. Mütemâsil atomlar-mütehâlif cisimler: Teftâzânî'ye göre, atomculuğu savunanların bir kısmı da atomların mütecânis ve aynı hakikatlere sahip olduğunu kabul etmekle birlikte cisimlerin hakikat bakımından mütehâlif olduğunu savunmaktadır. Cisimlerin tamamı aynı hakikate sahip atomlardan meydana gelmişse onların hakikat yönünden farklılaşmaları nasıl mümkün olacaktır? Ona göre, bu görüşü savunanlar, hakikat bakımından farklı oldukları kabul edilen arazları cismin hakikatine dahil etmektedirler. Böylece cisimlerin hakikatlerine mütemâsil atomların yanı sıra bir de hakikat bakımından farklı olan arazlar da dahil olduğundan cisimlerin hakikat bakımından farklılaşmaları mümkün olmaktadır.⁶²

Bir arazın cismin türünün parçası olması yani hakikatine dahil olup onu farklılaştırması nasıl mümkün olabilir? Zira araz, kendisini kâim kılacak bir cevhere ihtiyaç duyar. Onu kâim kılacak cevherin yani cisimsel türün hakikatinin mevcûd olması gerekmektedir. Onun hakikatinin mevcûdiyeti ise parçalarının varlığına bağlıdır. Dolayısıyla cismin parçası cismi öncelediği gibi cisimle kâim olacak arazı da öncelemesi gerekmektedir. Bu durumda arazın cisimsel türün hakikatinin parçası olduğunu iddia etmek onun türün hakikatini öncelediği anlamına gelirken araz olduğunu söylemek onun hakikatten sonra

⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 193.

⁶² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 312.

geldiğini kabul etmek demektir. Bu ise bir şeyin kendisini öncelemesi anlamına geldiğinden bir çelişkidir. Müteahhir düşünürler bunun bir çelişki oluşturmadığını ve arazın türün hakikatine dahil olmasının mümkünlüğünü ortaya koymak için “parçaya nisbetle parça -bileşiğe nisbetle ayırma” başvurdular.⁶³ Buna göre, cisimsel türün hakikatinin bir parçası olan araz, bileşik değil onun diğer bir parçası olan cevherle kâim olmaktadır. Dolayısıyla söz konusu araz, bileşiğe nispetle zâtî iken bileşiğin diğer parçası olan atomlara nispetle de ârizîdir.⁶⁴ Teftâzânî’ye göre, atomların mütemâsil olduğunu kabul eden ve cisimlerin de hakikat bakımından farklılıklarını savunan kimse bazı arazları cismin hakikatine dahil etmekten kurtulamaz.⁶⁵

Arazların da hakikate dahil edilmesinin zorunlu bir sonucu olarak mütekaddim kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen “arazların bâkî olmadığı” görüşünden vazgeçilmiştir. Zira eğer arazların bâkî olmadıkları kabul edilmekle birlikte onların cisimlerin dıştaki hakikatlerinin bir parçası olduğu savunulsa bu durumda hakikatlerin sâbit olmayıp her an yenilendiği şeklinde bir sonucu da kabul etmek zorunda kalınacaktır. Bu ise hakikatlerin her an değiştiği anlamına gelir ki hakikatlerin sâbit olduğu ilkesini ortadan kaldırmaktadır. Arazların bâkîliği ile onların cismin hakikatine dahil olması arasında bu ilişkiden dolayı İcî, arazların cismin hakikatine dahil olduğunu kabul etmemesinin gerekçesi olarak onların bâkîliğini reddetmiş olmasını zikreder.⁶⁶ Teftâzânî ise arazların bir kısmının bâkîliğinin cisimlerin bâkîliği gibi zorunlu olarak bilindiğini savunmakla⁶⁷ birlikte arazları cismin hakikatine dahil etmekten kaçınır.

Bu görüşü savunanlara göre, “farklı hakikate sahip latif cisim görüşü” şöyle mümkün olabilir: Bu latif cisim zâtî gereği canlı olduğu için onun hakikati atomlar ve hayat arazından meydana gelmiştir. Hayat arazi atomlarla kâim olup onlara nispetle arazi iken bileşik olan latif cismin hakikatinin parçası olduğundan bileşiğe nispetle de zâtî konumundadır. Böylece hayat arazi latif cismin hakikatinin parçası olduğundan o, hayatın kendisinde bir parça olarak bulunmadığı tüm cisimlerden hakikat bakımından farklıdır.

⁶³ İskender Afrodisî de bu ayrımı suretin cevherliği konusunda karşılaşılan problemleri çözmek için kullanmıştır. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 140-142.

⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 312, 317; Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ'l-usûlî*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1: 243.

⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 318.

⁶⁶ Adudüddin İcî, *el-Mevâkıf ilmi'l-keîâm* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, t.y.), 186.

⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 186.

3. Mütehâlif atomlar ve mütehâlif cisimler: Önceki iki atomcu anlayıştan farklı olarak bunda atomların hakikat bakımından aynılığı kabul edilmemektedir. Atomlar farklı hakikatlere sahip olduğundan onlardan meydana gelen cisimlerin de farklı hakikatlere sahip olması gerekmektedir. Teftâzânî'nin eserlerinde atomculukla ilgili bilgiler incelendiğinde kelâmcılar arasında bu görüşü savunan herhangi bir kimsenin ya da grubun bulunduğu dair bir bilgiye ulaşamadık. Ancak o, atomların fiilen olmasa da vehmen bölündüğünü savunanların atomların şekle sahip olduklarını ileri sürdüklerini ifade eder. Buna göre onların, atomların şeklinin nasıl olduğu konusunda görüşleri farklılaşmaktadır. Atomların tamamının üçgen, kare veya küp gibi şekillerden belirli birine sahip olduğunu savunanların bu yönüyle atomlar arasında hakikat bakımından bir farklılık bulunduğunu iddia ettiklerini söylemek güçtür. Diğer taraftan onlardan kimileri de atomların farklı şekillere sahip olduklarının ve bu şekillerin beş çeşit olduğunu savunmuşlardır.⁶⁸ Atomların farklı şekillere sahip olduğunu savunanların, onların farklı hakikatlere sahip olduklarını düşündükleri anlaşılmaktadır. Zira bu kimseler, atomların sahip oldukları şekillerin atomun ikincil niteliklerinden değil zâtî yani birincil niteliklerinden olduğunu iddia etmişlerdir. Teftâzânî'ye göre, bunlar, cisimler arasındaki farklılıkları, arazlara değil şekillere dayandırmaktadırlar.⁶⁹

Açık bir şekilde mütemâsil atomlar-mütemâsil cisimler görüşünü benimsediği anlaşılan Teftâzânî'nin “farklı hakikate sahip latif cisim görüşü”nü kabul etmesi beklenemez. Bu nefis görüşü, mütemâsil atomlar-mütehâlif cisimler görüşü ile mütehalif atom-mütehâlif cisimler görüşlerini benimseyenler tarafından kabul edebilir. Zira bu iki atomcu görüşte de cisimlerin farklı hakikatlere sahip oldukları düşünülmektedir.

Teftâzânî'nin “farklı hakikate sahip nefis görüşü”nü kabul etmediği anlaşıldığına göre “asli parçalar” görüşüne geçebiliriz. Özellikle me'âd konusunda “asli parçalar” görüşüne çok sık yer veren Teftâzânî'nin asli parçalar ile ruhu birbirinden iki ayrı şey gibi zikrettiği görülmektedir.⁷⁰ *Şerhu'l-Makâsîd*'tan hareketle hazırladığımız şablonda yer alan ve kelâmcılara nispet edilen her iki görüş de Teftâzânî'nin düşüncesine uygun değilse o, hangi görüşü benimsemiştir?

⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 311. Yunan atomculuğunda atomların birincil ve ikincil nitelikleri için bk. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 94-95.

⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 312.

⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 68; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 221.

Nefis ve me'âde dair görüşleri de dikkate alındığında Teftâzânî'nin her iki görüşü bazı değişiklikler yapmak suretiyle düşünce sistemine aldığı görülmektedir. “Farklı hakikate sahip latif cisim görüşü”nü fizik anlayışıyla uyumlu olacak şekilde değiştirerek insanın hakikatini açıklamak için kullanırken “aslî parçalar görüşü”nü ise insanın hakikatini değil bedeninin ölüm ötesi durumuna dair İslâmın esaslarını açıklamak için kullanmaktadır.

Öncelikle “farklı hakikate sahip latif cisim görüşü”nü hangi değişiklikleri yaptıktan sonra insanın hakikatine özdeş kabul ettiği üzerinde durmak gerekir. Bunun için aynı meseleyi ele aldığı *Makâsîd* metni ile *Tehzîb* eserlerine bakmakta fayda vardır. Burada nefisle ilgili görüşlerini özetle şöyle açıklar:

“Kelâmcıların görüşlerinden itimat edilenler, insan nefsinin ‘bedene sirayet eden, değişikliğe uğramayan ve çözülmeyen latif bir cisim’ veya ‘daha azıyla hayatın kâim olmayacağı sürekli aslî parçalar’ olduğudur. Filozofların ve bazı kelâmcıların görüşlerinden itimat edilen ise nefsin ‘bedende tasarrufta bulunan soyut bir cevher’ olduğudur.”⁷¹

Bu pasajda görüldüğü gibi Teftâzânî'nin fizik anlayışı açısından sorun oluşturan “farklı mahiyete sahip olma” kaydı yer almamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bu kayıt bulunmaksızın latif cisim ifadesini mutlak olarak zikretmek suretiyle hem kelâmcıların çoğunluğuna nispet edilen “farklı hakikate sahip latif cisim görüşü”nü hem de kendisinin kabul ettiği diğer cisimlerle “aynı hakikate sahip latif cisim görüşü”nü içine alacak şekilde görüşü genişletmektedir.⁷² Bu şekilde Teftâzânî, kelâmcıların cumhuruna nispet ettiği nefis görüşünün fizik görüşleriyle uyumsuz olan “farklı hakikatlere sahip olma” kaydını atarak nefsin ya da ruhun “gül suyunun güle, ateşin kömüre sirayet ettiği gibi

⁷¹ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 71. Makâsîd metninde de birkaç küçük fazlalık dışında bu ibarelerin aynısı yer almaktadır. Teftâzânî, “Makâsîd”, 2: 29.

⁷² Me'âd bahsinde de Teftâzânî, “latif” kaydını da kaldırıp cisim ifadesini “farklı hakikate sahip latif cisim”, ile “aynı hakikate sahip latif cisim” görüşlerinin yanı sıra “aslî parçalar görüşü”nü de ihtiva edecek şekilde en geniş haliyle kullanır. Burada haşirle ilgili görüşleri üç kısma ayırır: Birincisi, me'âdın sadece cismânî olduğunu savunanlar. Bunlar Müslümanların cumhuru olup ruhun, ateşin kömüre ve gül suyunun güle sirayeti gibi bedene sirayet eden bir cisim olduğunu söylemektedirler. Dolayısıyla bunlar açısından hem beden hem de ruh cisim olduğundan sadece cismânî haşir vardır. İkincisi, sadece ruhânî me'âdı savunan filozofların görüşüdür. Onlara göre, ruh soyut olduğundan bedenle irtibatı kesildikten sonra soyutlar âlemine dönerken (me'âd) beden ise suret ve arazlarıyla yokluğa gider ve geri dönmez. Üçüncüsü, cismânî ve ruhânî me'âdın birlikte olduğunu savunanlar. Bunlar, Gazzâlî, Ka'bî, Halîmî (ö. 403/1012), Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) ve Ebû Zeyd Debûsî (ö. 430/1039) gibi İslâm âlimlerinin çoğunluğu ile sûfiler, Şîa ve Kerrâmiyye'nin çoğunluğunun görüşüdür. Bunlara göre nefis soyut bir cevher olup bedene geri döner. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 211. Nefsin soyut olmadığını savunan iki kelâmî görüş ile kendisinin savunduğu görüş bu tasnife göre birinci sınıfta yer almaktadır. Zira diğer iki sınıf, nefsin soyutluğunu savunanların görüşüdür.

bedene sirayet eden latif bir cisim”den ibaret olduğunu kabul eder.

Kelâmcıların çoğunluğuna nispet edilen “aslî parçalar görüşü”nü ise Teftâzânî, onlardan farklı olarak nefsin hakikati değil bedenın hakikatine esas oluşturmak için kabul etmektedir. Diğer bir ifadeyle ona göre, aslî parçalar vardır ancak bunlar bir bedeni o beden yapan temel unsurlardır. Bu parçalar haşırde bedensel haşrin hareket noktası olacaktır.

Böylece Teftâzânî, bu dünyada yaşamakta olan her bir insanda üç şeyin bulunduğunu düşünmektedir. Birincisi, insanın hakikati olan ruhu yani latif cisimidir. İkincisi, ömrünün başından sonuna kadar devam eden bedenın aslî parçalarıdır. Üçüncüsü ise sürekli değişmekte olan bedenindeki fazla parçalarıdır. Bunu en net bir şekilde ortaya koyduğu ifadelerinden biri şu şekildedir:

“ Dirilme (ba’s), Allah’ın ölüleri, aslî parçalarını toplayıp ruhlarını bu parçalara döndürmek suretiyle kabirlerden diriltmesidir.....Deriz ki: Tenâsüh, eğer ikinci beden ilk bedenın aslî parçalarından yaratılmamış olsaydı gerekli olurdu. Eğer böyle bir şey tenâsüh olarak isimlendirilirse bu sadece isimsel bir tartışma olur. Böyle bir bedene [yani ilk bedenın aslî parçalarından yaratılmış olana] ruhun döndürülmesinin imkânsızlığına dair hiçbir delil yoktur. Aksine tenâsüh olarak isimlendirilsin veya edilmesin deliller, onun gerçekliğini göstermektedir.”⁷³

Şerhu’l-Makâsıd’ta me’âde dair açıklamaları da bu pasajda yer alan görüşlerini teyit etmektedir. Bu anlamda birincisi ceza ve mükafata temel olacak devamlı olan bir öznenin bulunması gerekir. Ona göre idrakler ruha ait olduğundan sevap ve mükafatı hak eden de ruhtur. Latif bir cisim olan bu ruh devamlıdır. İkincisi, bedenın haşrine temel oluşturacak bazı devamlı şeylerin olması gerekir. Zira eğer öyle olmasa öldükten sonra ruhun kendisine döndüğü bedenın bu dünyadaki beden olduğunu söylemek mümkün olmaz. Bu durumda bir tür tenâsühü kabul etmiş oluruz. Ona göre bedenın haşrine temel oluşturacak ilkeler bedenın aslî parçalarıdır.⁷⁴ Üçüncü kısım olan fazla parçalar ise bu dünyadakilerle ile öte dünyadakilerin değişmesinde bir mahsur yoktur.

Ceza ve mükafatı hak eden ruh olduğunu düşünen Teftâzânî açısından ceza ve mükafatın gerçekleşmesi için bedensel haşrin gerektiğini söyleyerek bedensel haşre aklî bir argüman getirmek mümkün değildir. Zira insanın hakikati yalnızca ruhtur ve ceza-mükafatın

⁷³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 68.

⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 2:212, 217, 221.

gerçekleşmesi için o yeterlidir. Elbette Teftâzânî'nin bedensel haşrı ispatlayan bir aklî delilin bulunmadığını söylemesi onu inkâr ettiği anlamına gelmemektedir. Çünkü ona göre bedensel haşrin delili akıl değil nakildir. Eğer naslarda açık bir şekilde ifade edilmeseydi sırf ceza ve mükafattan hareketle bedensel haşrin gerçekleşeceğini söyleyemezdik. Ancak ona göre Mu'tezile, iyi ve kötü eylemleri işleyen bu beden haşredilmesinin aklî bir zorunluluk olduğunu iddia etmiştir. Bu da onların insanın hakikatının beden olduğunu kabul ettikleri anlamına gelmektedir.⁷⁵ Teftâzânî'ye göre, eğer Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi iyi ve kötü eylemleri yapan, dolayısıyla da mükafat ve cezayı hak edenin bu beden olduğu kabul edilirse insanın, ömrünün başından vefat edene kadar bütün parçalarının ahirette haşredilmesi zorunlu olur. Çünkü insanın idrak ve fiilleri ruha değil de bedene aitse ceza ve mükafatın beden organlarının benzerine değil aynısına olması gerekecektir. Bir yamyam tarafından yenilen insanın parçaları hem kendi parçası hem de yamyamın parçası olmaktadır. Bu durumda onların kimin bedeninde haşrolacağı ve o parçalarla biri iyilik diğeri de kötülük yaptığında nasıl hem mükafat hem ceza göreceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca gençliğinde herhangi bir suç işleyen kimsenin, yaşlandığında o suçu işlediği tespit edilmesi halinde cezalandırılmaması gerekir. Çünkü kendisiyle o suçun işlendiği beden azaları yaşlılıkta neredeyse tamamen değişmiş olmaktadır. Mu'tezile'nin görüşünü reddeden Teftâzânî'ye göre ise ceza ve mükafatın kendisine dayandığı irade, fiil, idrak ve hareketlerin tamamının ilkesi beden ya da ruhla birlikte beden değil sadece ruh olduğundan ceza ve mükafatı hak eden de insanın ruhudur. Kaldı ki Allah'ın, bedeni aynıyla değil de misliyle diriltmesi pekâlâ mümkündür.⁷⁶

Kelâmcıların kabul ettiği anlamda insanın hakikatının latif bir cisim olduğu veya aslî parçalar kabul edildiğinde karşı karşıya kalınan en önemli sorunlardan birisi bilen, canlı, kâdir gibi niteliklerle nitelenenin ve mükellefin kim olduğudur. Zira beden, aslî parçalar ve latif cisim gibi farklı kelâmcılar tarafından insanın hakikati olarak görülen bu şeyler, onlara göre atomlardan meydana gelmiştir. Bilgi, idrak, kudret ve hayat gibi arazlar ise arazın birden fazla mahalle kâim olamayacağından her bir araz bir atomla kâim olabilir.

⁷⁵ Teftâzânî'nin Mu'tezile'nin insanın hakikatine bedeni dahil ettiğini söylemesi nefsin varlığı başlığında söylediğimiz görüşleriyle çelişkilidir. Zira orada insanın hakikati olan nefsin bu beden ötesinde bir şey olmasının bedihî kabul edildiğini ifade etmişti. Bu çerçevede Mu'tezilî düşünürlere nispet edilen bünye-i mahsûs ve heykel-i mahsûs ifadelerini aslî parçalar olarak yorumlamıştı. Burada ise onların, insanın hakikatının bu beden olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir.

⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 211-212.

Buna göre bilen, canlının, güç yetirenin ve mükellefin insan bedeninin tamamı mı yoksa onun bir parçası mı olduğu sorun oluşturmaktadır. İnsan denilen hakikat beden bütünü veya bedene içkin bir cisim olarak görülsün her halükârda gözlenen ve farklı bedensel bölgede tecrübe edilen farklı oluşumların gerçekte bir ve aynı zat tarafından tecrübe edilip edilmediği tartışmalıdır. Diğer bir ifadeyle nasıl oluyor da onun belirli bir organına (kalb) hatta bu organdaki bir ya da birkaç atoma yerleşen ilim gibi bir arazdan dolayı bir bütün olarak insan denilen varlık “bilen” diye isimlendirilebiliyor? Yine hayat, kudret ve sem‘ gibi sıfatlar da belirli atomlara münhasır iken nasıl oluyor da atomların tamamından oluşan insanın canlı, bilen, gören ve fâil olduğunu söyleyebiliyoruz?⁷⁷ İnsan eğer sadece bu arazların yerleştiği atomlardan ibaret değil de atomların toplamı ise bu durumda ilim arazı sadece yerleştiği atomların âlim olmakla nitelenmesini sağladığından bir bütün olarak insanın âlimiyyetle nitelenmesinin mecazi anlamda kabul edilmesi gerekecektir. Zira atomların bir kısmına ilim arazı yerleşmediği halde onlar da âlimlikle nitelenmektedir.

Ebû Hâşim’in haller teorisine neden başvurduğuna dair zikredilen önemli gerekçelerden biri de insanın gerçek anlamda bilen özne olmasının nasıl mümkün olduğu ve mükellefin kim olduğu sorununa çözüm bulma çabasıdır. Ebû Hâşim insanın görünen duyulur bünye olduğunu yani çok sayıda atomdan meydana gelmiş bileşik bir varlık olduğunu savunmaktaydı.⁷⁸ Bu noktada Ebu Hâşim’e göre, her ne kadar bilgi arazı sadece kalpte bulursa da bir bütün olarak bileşiğin tamamına ait olan bir halin veya sıfatın sebebidir. Diğer bir ifadeyle kalpte bulunan bilgi arazı her ne kadar sadece bulunduğu mahalli nitelese de onun sebep olduğu âlimiyyet hali bütün olması bakımından insana bilen dememizi mümkün kılmaktadır. Buna göre, bilme arazı, bütünüün belirli bir parçasına (yani kalbi oluşturan belirli bir sayıdaki atomlara) yerleşmekle birlikte onun sebebi olduğu âlimiyyet hali ise bu belirli atomlarla değil bir bütün olması bakımından bütünle kâim bir hal olup onu niteler. Bu tür hallerden dolayı bütün olması bakımından insan, mecâzî değil gerçek anlamda bilen olmakla nitelenir.⁷⁹ Tüm canlı cisimlerde, bütün olarak cismin belli bir halle nitelenmesini gerektiren arazlar vardır ve bu arazların

⁷⁷ Richard M. Frank, “Ebû Hâşim’in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Hayrettin N. Güdekli 46/46 (2014): 228-229; Ayman Shihadeh, “Classical Ash‘arî Anthropology: Body, Life and Spirit”, *The Muslim World* 102/3-4 (Ekim 2012): 462.

⁷⁸ Frank, “Ebû Hâşim’in Ahvâl Teorisi”, 228-229.

⁷⁹ Frank, “Ebû Hâşim’in Ahvâl Teorisi”, 229.

gerektirdiği haller, bileşik bütüne uygun bir şekilde yüklem yapılı ve bu sebeple bütünü temyiz eder. Yani yerleşmiş arazlar (a'raz/me'ânî) olmaları dolayısıyla onlar, mahalle ve bütünün bir kısmına (ba'd) aittir, ancak gerekli kıldıkları ve sebebi oldukları haller ise bütüne yüklem yapılı.⁸⁰ Bu anlamda haller teorisi, bileşiğin bir bütün olarak nitelendirilmesini ve yine bir bütün olarak onun başkalaşmasını tasvir etmeyi mümkün kılmaktadır.⁸¹

Tıpkı Ebû Hâşim gibi Cüveynî'ye göre de insanın bir bütün olarak “bilen” diye nitelenmesi belirli atomlarda bulunan ilim arazı sayesinde değil bir bütün olarak atomların toplamıyla kâim olan âlimiyyet hali dolayısıyladır. Bu anlamda Cüveynî'ye göre, Eş'ârîler'den halleri inkâr edenlerin atomlardan meydana gelmiş bir bütün olarak insanın gerçek anlamda âlim olarak isimlendirildiğini ispatlaması mümkün değildir. Zira ilim arazı, belli atomlarla kâim olup sadece onları nitelediğinden gerçek anlamda âlim ismini hak eden sadece bu atomlar olacaktır. Bu atomların dışındakilere ve bütüne âlim isminin verilmesi mecâzî anlamda mümkün olacaktır. Oysa haller kabul edildiğinde arazların aksine bütünle kâim olup onu nitelendirme özelliklerinden dolayı insana gerçek anlamda âlim isminin verilmesi imkânı doğmaktadır.⁸² Kalânîsî (ö. IV/X. yüzyıl başları [?]) ve Ebü'l-Kâsım el-Ensârî en-Nisâbü'rî (ö. 512/1118) gibi klasik Eş'ârî görüşü devam ettiren düşünürler ise halleri kabul etmediklerinden arazların sadece belirli atomlara yerleştiklerini ve yalnızca yerleştikleri atomları gerçek anlamda canlı ve bilen olarak niteleyebileceğimizi söyleyerek insanın hakikati olarak gördükleri duyulur bedeninin tamamının mecâzî anlamda bu sıfatlarla nitelendiğini savunurlar.⁸³

Teftâzânî'ye göre insanın hakikati beden değil bedene sirayet eden latif cisim olduğundan bir bütün olarak bilen ve canlı olarak nitelenen de beden değil bu latif cisimdir. Bu latif

⁸⁰ Frank, “Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi”, 230.

⁸¹ Frank, “Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi”, 233-234; Richard M. Frank, *Beings and their attributes: the teaching of the Basrian school of the Mu'tazila in the classical period* (Albany: State University of New York Press, 1978), 38-53. Mütekaddimîn kelâm düşüncesinde insanın varlık yapısına dair yaklaşımlar ile cevher-araz anlayışı doğrultusunda ortaya çıkan âlim ve hay gibi bütüne nispet edilen sıfatlar sorunu ve Ebu Hâşim'in bu bağlamda haller görüşüne yer vermesi hakkında detaylı bilgi için bk. Shihadeh, “Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit”, 433-477.

⁸² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 665-666; Shihadeh, “Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit”, 455-456.

⁸³ Shihadeh, “Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit”, 451-456; Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Ensârî, *el-Gunye fi'l-keâm*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), 2: 956-962.

cisme yerleşen arazlar ise belirli atoma değil bütün olması bakımından nefse yerleşirler. Bu anlamda ona göre bilginin mahalli kalptir, ancak bu kalple kastedilen duyulur olan ve cerrahî operasyon esnasında görülen ve hayvanlarda da bulunan organ değildir. Aksine kalp ile kastedilen insanın kendisiyle ayrıştığı ruhudur.⁸⁴ Ruh da ona göre latif bir cisim olduğuna göre söz gelimi bir bilgi arazı bu cismin her bir atomuyla ayrı ayrı mı kâim olmaktadır? Diğer bir ifadeyle insanda bir bilgi meydana geldiğinde bu bilgi, latif cisimdeki her bir atomda ayrı ayrı oluşuyor mu yoksa bir ya da birkaç atomda mı oluşuyor? Eğer birincisi kabul edilirse bir şey bilindiğinde çok sayıda bilginin insanın atomlarında meydana geldiğinin kabul edilmesi gerekecektir. Eğer bir ya da birkaç atomla kâim olduğu söylenirse bu durumda bu latif cismin tamamının bilen ve canlı olmakla nitelenmesinin nasıl mümkün olacağı sorusu yine gündeme gelecektir. İşte bu noktada Teftâzânî, mütekaddimîn kelâmcıları tarafından kabul edilen “bir arazın birden fazla mahalle kâim olamayacağı” ilkesini farklı bir şekilde yorumlar. Ona göre bununla kastedilen bir arazın aynıyla başka bir mahalle kâim olmamasıdır. Yoksa bir arazın, birleşme (*ictimâ*) arazı sayesinde kendisi için tek bir mahalle dönüşen birden fazla şeyden meydana gelen toplamla (*mecmû*) kâim olması değildir.⁸⁵

Sonuç olarak, Teftâzânî duyulur bedeninin ötesinde bulunmasının bedihîliğine inandığı insanın hakikatının cismânî veya soyut bir cevher olduğuna dair kesin bir aklî veya naklî delil bulunmadığını söylese de onun benimsediği ve muhtelif konulardaki görüşleriyle en uyumlu tezin diğer cisimlerle hakikat bakımından farklılaşmayan latif bir cisim olduğu söylenebilir. Teftâzânî'nin fizik, me'âd ve nefisle ilgili görüşleri dikkate alındığında şöyle bir nefis tasavvurunun ortaya çıktığı görülmektedir: İnsanın duyulur bedeni ve nefsi bulunmaktadır. Duyulur beden kesif bir cisim olup cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. Bu duyulur beden de birincisi doğduğu günden ölümüne kadar sürekli olarak onda bulunan aslî parçaları, ikincisi ise yaşamı boyunca değil belli bir zaman diliminde bedeninde bulunan fazlalık parçaları vardır. Nefis ise latif bir cisim olup beden gibi cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. İnsan nefsindeki hayat, bilgi, kudret, irade gibi sıfatların tamamı latif cisim olan ruhun arazları olup nefsânî keyfiyetlerdir. Bu arazların mahalli bütün olması bakımından nefsin kendisi olduğundan nefis mecazen değil hakikaten hay, âlim ve kâdir olarak nitelendirilir. Zira ilim, kudret ve hayat gibi arazların

⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 235.

⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 177, 288.

bütün olması bakımından nefse yerleşmesi mütekaddimîn kelâmcılarının iddia ettiği gibi onların birden fazla mahalle yerleşmeleri anlamına gelmez. Bu arazlar latif cisim olan nefsin hakikatının parçaları olmamakla birlikte mütekaddimîn kelâmcılarının iddia ettiği gibi sürekli yenilenen arazlardan da değildir. Aksine cisimlerin devamlılığı nasıl ki zorunlulukla biliniyorsa bu arazların devamlılığını da zorunlulukla biliyoruz. Bir cismi meydana getiren atomlar tam bir bitişlikle birleşmeyip aralarında boşluklar bulunduğundan nefsin bedeninin atomları arasındaki boşluklara yerleşmek suretiyle ona sirayet etmesi mümkün olmaktadır. Nazzâm'ın iddia ettiği gibi latif cisim ile kesif cismin atomlarının kapladıkları mekânları tamamen veya kısmen bir olacak şekilde içiçe geçmeleri (*tedâhül*) söz konusu değildir. Zira her bir cisim yalnızca kendi mekanını kaplayabilir. Latif cisim ile kesif cisim arasındaki irtibat ise Teftâzânî'nin "hayvanî ruh" diye isimlendirdiği diğer bir latif cisim sayesinde gerçekleşmektedir. Bu buharımsı ve latif bir cisim olan hayvanî ruh, kalbin sol karıncığından çıkan şeffaflaşmış ahlât-ı erbaadan meydana gelmektedir. Kalpten çıkan damarlar yoluyla da bütün bedene yayılmaktadır.⁸⁶ Nefsin bedenden ayrılmasıyla ölüm gerçekleşir ve nefis ruhlar alemine geçerken bedende bulunan hayvanî ruh ve fazlalık parçalar da yavaş yavaş dağılır. Ruha yerleşen hayat ve idrakler gibi arazlar onun bedeni terk etmesinden sonra da ruhla kâim olmaya devam eder. Hatta bedeni terk ettikten sonra hem tümelleri hem tikelleri idrak etmeye devam eder. Bu bağlamda bedenden ayrı bulunan ruhun, bedeniyle ve bedeninin konulduğu kabirle bir tür taalluku devam eder ve rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla kendisini ziyaret edenlerin seslerini işitir. Böylece ölümden sonra ruh ile onun bedeninin aslı parçaları arasındaki irtibat, tamamen kopmadığından ve aralarında bir tür taalluk devam ettiğinden kabir ziyaretleri fayda sağlamakta ve ziyaret esnasında diri ile ölü'nün ruhları arasında görüşme ve feyiz gerçekleşir.⁸⁷ İnsanın bedeni dağılıp parça parça olsa bile onun aslı parçaları bâkî olmaya devam edeceğinden bu "aslı parçalara" elem ve lezzet alabilecekleri ölçüde bir hayat (eksik hayat) Allah tarafından verilir. Böylece bedeninin kabirde azap ve lezzeti tatması mümkün olur. Dolayısıyla her ne kadar kabirde ruh, bedenden ayrı olsa da Allah'ın aslı cüzlere verdiği bu eksik hayat sayesinde kişinin bedeninin özünü meydana getiren bu aslı cüzler azap çekmekte ve lezzet alabilmektedirler. Diğer taraftan kişinin ruhu bedeninin bozulmasından sonra da baki kalmaya devam ettiğinden ve ilim, kudret ve tam hayat gibi arazlara sahip olduğundan

⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 223.

⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 43.

onun tüm idrakleri devam etmektedir. Dolayısıyla ölümden sonra bu cismânî ruhun azap ve elem çekmesinde zaten herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Asıl tartışma konusu bedenün kabirde nasıl azap ve elemi tadacağıdır. Hayatın bedenün bu aslî parçalarında meydana gelmesi için onun bir bünyeye sahip olmasına da gerek yoktur. Hayat için bünye şart olmasa da idrak ve iradî eylemler için hayat şarttır. İdrak ve iradî eylemlerin gerçekleşmesi için gerekli olan “tam hayat”ın aksine aslî parçalarda yaratılan “eksik hayat” olduğundan o, idrak ve iradî eylemler için elverişli değildir. Dolayısıyla bedenün aslî parçaları için lezzet ve elem söz konusudur ancak idrak ve iradî eylemlerin bulunması için tam hayata sahip olan ruhun ona dönmesi gerekir. Bu ise haşirde gerçekleşir. Bedenün aslî parçalarını toplayıp onlardan ikinci bir beden yaratan Allah, bunların ruhlarını bu ikinci bedenlerine döndürür. Birinci beden ile ikinci bedenün fazlalık parçaları farklı olmakla birlikte aslî parçaları aynı olduğundan ruhun ikinci bedene dönmesi tenâsüh değildir.

1.2.2. Filozofların Görüşleri

Varlıkları zorunlu ve mümkün şeklinde iki kısma ayıran İbn Sînâ ve İbn Sînâcî Meşşâî filozoflar, bir konuda onun parçası olmaksızın bulunan varlığı “araz”, bir konuda bulunmayan varlığı ise “cevher” olarak isimlendirdirirler. Daha sonra onlar, cevheri beş kısımda incelerler. Buna göre cevher, eğer kendisinde üç boyutun bulunması farz edilebiliyorsa “cisim”dir. Eğer cisim değilse ya cismin parçasıdır ya da cismin parçası değildir. Cismin parçası ise ya cismin kendisi sayesinde bilkuvve bulunduğu bir parçadır ki bu, “madde” olarak isimlendirilir. Ya cismin kendisi sayesinde bilfiil o olduğu bir parçadır ki bu da “suret” olarak isimlendirilir. Eğer cevher, cisim veya cismin bir parçası değilse yani cisimden ayrı bir şey ise bu durumda ya cisimle bir tasarruf ve tedbir ilişkisi vardır. Bu “nefs” olarak isimlendirilir. Ya da her yönden cisimden uzaktır. Bu ise “akıl”dır.⁸⁸

İşrâkî filozof Sühreverdî’ye (ö. 587/1191) göre, zihin dışında bir varlığı bulunan her şey ya başka bir şeye tamamen onda yayılmış şekilde yerleşmiştir. Bu *hey’et* olarak isimlendirilir. Ya da kendisi dışındaki bir şeye tamamen onda yayılmış şekilde

⁸⁸ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker, 2. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1: 56. Teftâzânî’nin Meşşâî filozofların cevher ve araz tasnifini nasıl tahrir ettiği hakkında detaylı bilgi için bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 173-174; 286-287.

yerleşmemiştir. Bu da *cevher*'dir. Cevher ve hey'et ayrımından sonra o, hey'etin kendisine yerleşeceği üç boyuta muhtaç olduğunu ifade eder. Bu üç boyut ise cisimdir. Ona göre, cisim, kendisine işaret edilmesi mümkün olan cevherdir. Cismin uzunluk, genişlik ve derinlikten uzak olamayacağı açıktır.⁸⁹ Varlıkları, cevher ve araz şeklinde iki kısma ayrıldıktan sonra cevher de ya yer kaplayıcıdır ya da değildir. Yer kaplayıcı cevher, “cirmânî”dir yani “cisim”dir. Zira biri *suret* denilen “yerleşen bir cevher” ve diğeri *heyûlâ* denilen “mahal” şeklinde iki cevherin varlığı sabit olmadığından cirmânî, cisimden başka bir şey olamaz. Bu durumda heyûlâ, türsel cisimleri meydana getiren arazları kabul etmesi bakımından cisme verilen bir isim iken suret de bu arazların ismidir. Yer kaplayıcı olmayan cevher ise ruhânîdir. O da “nefs” ve “akıl”dır.⁹⁰

Hem Meşşâî hem de İşrâkî varlık anlayışında nefis, yer kaplayıcı olmayan yani gayri cismânî ve soyut varlık kategorisinde yer almaktadır. Tabiatçı filozofların nefsi bedenin kendisi, mizaç, kân ve ahlât-ı erbaa gibi şeyler olarak gördükleri ifade edilmekle birlikte özellikle İslâm felsefî gelenekleri söz konusu olduğunda hâkim nefis paradigmasının soyut varlık görüşü olduğu açıktır.⁹¹ Nitekim Teftâzânî, filozofların ve bazı kelâmcıların görüşlerinden itimat edilen görüşün, “bedende tasarrufta bulunan soyut bir cevher” olduğunu ifade etmektedir.⁹²

⁸⁹ Şihâbüddîn Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, *Mecmû'a-ı Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, thk. Henri Corbin (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Motâleât-ı Ferhengî, 1993), 2: 61-62. Sühreverdî'de cismin hakikatinin ne olduğuna dair detaylı bilgi için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 308-309; Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, 2: 62, 75, 80; Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 68-75; İshak Arslan, “Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Nisan 2017): 47-68. Arslan, İşrâkî cisim teorisinin temel varsayımlarının birini “Şeyler müşâhede edildiği şekliyle salt arazlar topluluğudur.” şeklinde ifade etmekle birlikte Teftâzânî ve Sühreverdî'yi takip eden İşrâkî filozoflarının ifadelerinden açık bir şekilde anlaşıldığı üzere cismin özünü meydana getiren miktar, cevherî olup cisimden cisme farklılık gösteren arazi miktardan ayrıdır. Bu anlayışa göre İşrâkîlik'in cisim anlayışının arazlara indirgenmesi mümkün değildir. Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, 2: 75-80; Şihâbüddîn Sühreverdî, “Kitâbü't-Telvîhât”, *Mecmû'a-ı Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, thk. Henri Corbin (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Motâleât-ı Ferhengî, 2009), 1: 14-15; Mahmûd b. Mes'ûd Kutbüddin Şîrâzî, *Şerhü Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Abdullah Nûrânî ve Mehdî Muhakkik (Tahran-Montreal: Dânişgâh-ı Mütâlaât-ı İslâmî, 2001), 204-206, 215-216; Şemseddîn Muhammed Şehrezûrî, *Şerhü Hikmeti'l-işrâk*, thk. Ahmed Abdurrahîm Sâiyih ve Tefvik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2012), 1: 429-430; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 308-309; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 102-103; Arslan, “Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı”, 65.

⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 287.

⁹¹ Teftâzânî, nefsi bedene ve mizaca özdeş kıldıklarından dolayı me'âdi inkâr eden tabiatçı filozofların bu görüşlerine bu gibi me'âd konularında itibar edilemeyeceğini söyler. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 210-211.

⁹² Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 71.

Teftâzânî'nin muhtelif yerlerde Mu'tezile'den Ka'bi (ö. 319/931), Ehl-i sünnet'ten Halîmî (ö. 403/1012), Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), Ebû Zeyd Debûsî (ö. 430/1039) ve Gazzâlî ile sûfiler, Şîa ve Kerrâmiyye'nin çoğunluğuna nispet ettiği bu görüşün müteahhir dönemde yaygın bir şekilde kabul edildiği görülmektedir.⁹³

Bu çerçevede söz gelimi akıl ve naklin nefsin soyutluğu görüşüne delâlet ettiğini söyleyen Beyzâvî, daha sonra bu aklî ve naklî delilleri sıralar. Zikrettiği aklî delillerden sadece bir tanesinin zayıf olduğunu belirten Beyzâvî, naklî delilleri tek tek zikrettikten sonra baştaki ifadesinin aksine bunların nefsin soyutluğuna değil onun bedenden başka bir şey olduğuna delâlet ettiğini söyler. Daha sonra nefsin cismânîliğine dair görüşleri sıralayan Beyzâvî, bunların delillerini zikretmediği gibi onlarla ilgili herhangi bir değerlendirmede de bulunmaz.⁹⁴ Tûsî ve İsfahânî gibi âlimler de nefsin soyutluğunu kabul etmektedirler.⁹⁵ Nefsin soyutluğu görüşünü Yunan filozoflarından bir grup, İslâm filozofları ve tenasühçülere nispet eden Âmidî de bu görüşün kendisine dayandığı on beş tane delil zikredip bunlardan hiçbirini cevaplandırmaz. Bu deliller, nefsin cismânî kabul edilmesi halinde ortaya çıkacak sorunlardan hareketle ileri sürülmüştür.⁹⁶ İcî de soyut nefis görüşünü zikrettikten sonra bu görüşün delillerine ve bu delillere yönelik itirazlara yer verir. Daha sonra nefsin cismânîliği görüşüne geçen İcî, bu bağlamda ileri sürülen alt görüşleri sıralar. Ancak o, nefsin cismânî olduğu bağlamında zikrettiği bu görüşlerin hiçbirinin delilini sunmadığı gibi yer verilen bu görüşlere dayanılamayacağını açıkça

⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 30, 211. Râzî'nin bu görüşleri yine benzer bilginlere ve ekollere nispet ettiği pasajlar için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 4: 143-144; Râzî, *Metâlib*, 7: 38; Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, 2: 27. Râzî Mu'tezile'den Ka'bi'nin yerine Muammer b. Abbâd'ı zikreder. Âmidî'ye göre Şîa'da bir grup, Mu'tezile'den Muammer ve Eş'ârîler'den Gazzâlî tarafından savunulanan, nefsin soyutluğu değil tek bir tek bir atom olduğu görüşüdür. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4: 276.

⁹⁴ Kâdî Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, thk. Abbas Süleyman (Beirut ve Kahire: Dârü'l-Cîl ve el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-turâs, 1991), 150-153. Kevserî, Devvânî'nin (ö. 908/1502) insanın hakikati konusunda telif ettiği risalesinin takdiminde ruhun soyutluğunu kabul edenler arasında Beyzâvî'nin de ismini zikreder. Ayrıca Kevserî'nin zikrettiği listede Mâtürîdî de yer almaktadır. Ebû Abdullah Celaleddin Muhammed b. Esad Devvânî, *Hakikatü'l-insân ve'r-rûhu'l-cevâl fi'l-'avâlim*, nşr. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire, 1947), 7.

⁹⁵ Ebû Ca'fer Nâsîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Tecrîdü'l-mantik* (Beirut: Müessesetü'l-'A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988), 95-96; Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tegrîdü'l-akâid*, nşr. Hâlid b. Hammâd el-Advânî (Beirut: Dârü'l-Ziyâ', 2012), 1: 679-689.

⁹⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4: 276-281.

ifade eder.⁹⁷ Cürcânî de nefsin soyutluğu konusunda filozoflarla hem fikirdir.⁹⁸

Nefsin soyut bir cevher olduğunu savunan düşünürlerin bu görüşü ispatlamak için başvurdukları delillerin önemli bir kısmı bilginin suretin husulü olarak kabul edilmesi ve böyle kabul edildiğinde cismânî bir yapıda olan nefiste tümellerin, basitlerin, zıtların vb. suretlerinin meydana gelmesinin imkânsız olduğundan hareketle ileri sürülmüştür.⁹⁹ Nitekim Teftâzânî'nin de nefsin soyut bir cevher olduğunu savunanlara nispet ettiği delillerin dördü de bilgi meselesiyle doğrudan ilgilidir.¹⁰⁰ Onların bu delillerine tezin son bölümünde yer verilecek ve orada cismânî nefis görüşü ile bilgide suretin meydana geldiğini kabul eden Teftâzânî'nin, filozoflar tarafından ileri sürülen bu problemleri nasıl çözmeye çalıştığı üzerinde durulacaktır.

Teftâzânî'nin nefsin varlığı ile mahiyeti konusundaki görüşleri incelendikten sonra şimdi de nefsin güçlerine dair yaklaşımı ele alınacaktır.

1.3. Nefsin Güçleri

Nefsin güçlerinin tasnifi ve izahı konusunda genelde İbn Sînâ ve Râzî çizgisini takip eden Teftâzânî, kuvveler teorisini fizik ve metafizik konularındaki görüşlerine aykırı bulunduğu yerlerde müdahalelerde bulunmak suretiyle onda değişiklikler yapmaktadır.

İnsanî nefsin bitkisel, hayvanî ve aklî olmak üzere üç gücünün bulunduğunu belirten Teftâzânî, insanın hayvanî güçlerde hayvanlarla, bitkisel güçlerde bitkilerle ortak olduğunu ancak bu güçlerin kuvvet ve zayıflıklarının her birinde farklı farklı olduğunu ifade eder. Diğer canlılarda daha sınırlı düzeyde bulunan bu güçler, insanda en mükemmel derecededir.¹⁰¹ Bu açıklamalarından da görüldüğü gibi Teftâzânî, hayvanî, bitkisel ve aklî nefis yerine hayvanî, bitkisel ve aklî güç ifadesini kullanarak her birinin

⁹⁷ İcî, *Mevâkıf*, 260. Türker İcî'nin "cismânî nefis anlayışını savunanların zikrettiği görüşlerin hiçbirine güvenilmeyeceği"ni söylemesinden hareketle onun nefsin soyut bir cevher olduğu görüşünü benimsediğini söyler. Ömer Türker, "Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-İcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 303.

⁹⁸ Türker, "Kelâm ve Felsefe Geleneğinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî", 17.

⁹⁹ İbn Sînâ'nın nefsin gayri maddî bir cevher olduğuna ilişkin delillerini inceleyen Durusoy, bunların temelinin insanın ictimâî bir varlık olması ve daha çok aklî idrak ile hissî idrak arasındaki farkın açıklanarak aklî idrakın ancak soyut bir cevherde gerçekleşebileceği düşüncesine dayandığını ifade etmektedir. Bk. Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 67-77.

¹⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 31-35.

¹⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 13; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Kitâbü'n-Nefs*, 37.

ait olduğu nefsin güçleri olduğunu düşünmekte ve Platoncu parçacı nefis anlayışını kabul etmemektedir. Ona göre, filozofların dayandıkları “her nefsin belirli fiillerin ilkesi olması” ve “her bir cisimsel türün türsel bir sureti olduğu” gibi esaslar, insanda nâtik nefsin dışında hayvanî ve bitkisel nefsin de bulunmasını gerektirmesine rağmen onların bunu iddia etmedikleri zikredilmektedir. Diğer taraftan ona göre, kendisinin de kabul ettiği kelâmcıların yaklaşımında fiiller doğrudan Kâdir olan Allah’a dayandırıldığında bu farklı nefislerin bulunması zorunlu değildir.¹⁰² Diğer bir ifadeyle “Birden ancak bir çıkar.” ilkesinden dolayı farklı güçlerinin bulunmasının gerekliliğine inanan filozofların aksine Teftâzânî, meydana gelen fiillerin tesirinin doğrudan Allah’tan olduğunun ifade edilmesi şartıyla güçlerin kabul edilebileceğini söylemektedir.

Teftâzânî’ye göre, müessiriyet sıfatı için de söylenen güç (kuvve), “bir şeyin başka bir şeyde meydana getirdiği değişimin ilkesi olan bir sıfat” şeklinde açıklanmıştır. Müessiriyet vasfı denilen güç, ya eserine dair bir kast ve şuurla birlikte bulunur ya da bulunmaz. Her iki durumda da ya eserleri muhtelifdir ya da tekdüzedir. Bu durumda dört çeşit güç söz konusu olmaktadır. Birincisi, beraberinde hem kast ve şuur hem de eser ve fiillerinin çeşitliliğin bulunduğu müessiriyet sıfatıdır. Bu “hayvanî güç”tür. İkincisi, “felekî güç” denilen bu güç, kast ve şuur üzere ancak eserlerinde çeşitlilik bulunmaksızın tek düze olarak tesirde bulunan sıfattır. Üçüncüsü ise kast ve şuur bulunmaksızın muhtelif eserler ve fiillerin ilkesi olan bir sıfattır. Bu da “bitkisel güç” olarak isimlendirilir. Dördüncüsü ise herhangi bir kast ve şuur bulunmaksızın tekdüze olarak eserin ilkesi olan sıfattır. Bunların tamamı, araz olup fiillerin yakın ilkeleridir. Teftâzânî, kuvvetin kudret olarak isimlendirilmesinde onun kast ve şuurla birlikte bulunmasını dikkate aldığından kudreti, “iradeye uygun olarak tesirde bulunan sıfat” şeklinde ifade etmektedir. Bu durumda sadece hayvanî ve felekî güçler kudret olarak isimlendirilir.¹⁰³ Teftâzânî, hâdis kudretin Eş’ârî’nin ifade ettiği üzere tesirde bulunamayacağı dolayısıyla da “iradeye uygun tesirde bulunan sıfat” tarifinin dışında şeklindeki itiraza tesirle neyin kastedildiğini açıklamak suretiyle cevap verir. Ona göre tesirle kastedilen, bilfiil tesir değil bilkuvve tesir olup bu da “işlevi tesir ve îcâd olan sıfat” manasındadır. Ona göre Âmidî’nin kudreti tarif etmek için söylediği “Bulduğu kimsede terk etme yerine fiil ve fiil yerine terk etme tasavvur olunacak tarzda sayesinde îcâd ve ihdâs etmenin geldiği şeklinde bir işleve

¹⁰² Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2: 29.

¹⁰³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 239-238; Teftâzânî, *Tehzîbu’l-mantık ve’l-keîâm*, 47-48.

sahip olan vücûdî bir sıfat” şeklindeki açıklama da bu anlamdadır.¹⁰⁴

1.3.1. Bitkisel Güçler

Teftâzânî’ye göre, tabîî güçler üç kısma ayrılır. Birincisi, şahsı muhafaza eden beslenme gücüdür. Beslenme gücünün de şahsı muhafaza etme hususunda kendisine yardımcı olan dört tane hizmetçisi vardır: itme, çekme, tutma ve sindirme. İkincisi, ölçüyü kemâle ulaştırma işlevi gören büyüme gücüdür. Üçüncüsü ise benzerlerini meydana getirmek suretiyle türü muhafaza eden üreme gücüdür.¹⁰⁵

Ona göre, bitkisel güçler konusunda filozofların ileri sürdükleri görüşler kesin bilgi ve yakine değil tahmin ve sezgiye dayandığından birçok noktada tereddütler meydana gelmiştir.¹⁰⁶ Filozoflar “Birden ancak bir çıkar.” şeklindeki ilkelerinden dolayı her bir fiil için ayrı bir gücün bulunmasını gerekli görmekteyler.¹⁰⁷ Ona göre bu güçlerin varlığını savunanlar eğer bunların fâil ve müessir değil birer araç ve alet konumunda bulunduğunu tasdik edip tesirin ancak Kâdir-i Muhtâr’a ait olduğunu kabul etseler bu hususta doğru yola ulaşmış olurlar. Kaldı ki bu güçlerin varlığını isbât edecek hiçbir delil de yoktur.¹⁰⁸ Zira filozofların bu güçlere izâfe ettiği fiiller, Kur’an-ı Kerim’in birçok yerinde Allah’a dayandırılmakta hatta O’nun Kâdir, Hakîm, Sâni’ ve Kadîm bir varlık olmasına delil sadedinde bunlara yer verilmektedir. Nitekim filozoflar da bozulmamış fitratlarına dönüp baktıklarında söz konusu fiillerin bu güçlerden Allah’ın izniyle çıktığını açık bir şekilde ifade etmişlerdir.¹⁰⁹ Bu durumda ona göre, kendilerine herhangi bir nedenlilik ve etki nisbet edilmeyen ve sadece birer alet olarak görülen bu güçlerin varlığına inanmakta bir sakınca yoktur.

1.3.2. Hayvanî güçler

Filozoflara göre, mizacın itidali hayatın şartı, hayat da iç-dış güçler ile muharrike gücünün ilkesidir. Dolayısıyla mizaç itidalli olduğunda hayatın feyzedilme şartı yerine

¹⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 239.

¹⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 1-9.

¹⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 11.

¹⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 12.

¹⁰⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 10.

¹⁰⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 12.

gelmiş olur ve hayat gücü meydana gelir. Bu hayat gücünden de iç ve dış güçler ile muharrike gücü çıkar. Teftâzânî hayat gücünün duyumsama, hareket ve beslenme güçlerinden farklı olup olmadığına dair tartışmaları zikrettikten sonra kendi görüşünü zikreder. Ona göre, hayat olarak isimlendirilen mana, işitme ve görme gibi hayvanî kuvveler ile tabî kuvvelerden çok açık bir şekilde farklıdır.¹¹⁰ Hayat olarak isimlendirilen bu mananın gerçekleşmesi için mizacın itidali, bünye ve hayvânî ruh şart değildir. Allah'ın hayatı basitlerde ve bölünmeyen parçalarda bile yaratması imkânından dolayı bunlar şart kabul edilemez.¹¹¹ Eğer bunlar şart olsaydı Allah'ın basit varlıklarda hayatı yaratmasının imkânı ortadan kalkardı. Bünyenin mizacın itidali için ve ruhun da hayat için şartiyyeti imkân dâhilinde olmakla birlikte bunu zorunlu gören filozoflar veya imkânsız gören bazı kelâmcıların yaklaşımları ona göre doğru değildir.¹¹²

Teftâzânî'nin canlılarda hayat sıfatının bulunması için bünyenin şartiyyetini reddetmesi meselesinin teolojik boyutlarıyla doğrudan ilgilidir. Zira hayat sıfatıyla ilgili teolojik tartışmalardan birisi de Allah'ta hayat sıfatının zâid bir mana olarak bulunup bulunmadığı ve eğer zâid bir mana ise şâhitte görüldüğü gibi hayat manası ancak bünye sahibi olan ve belli bir itidale ulaşan varlıklarda bulunduğundan Allah'ın da bünye sahibi olmasının gerekip gerekmeyeceği konusundadır.

Hayat sıfatını diğer mana sıfatları gibi zâta özdeş kılan genel Mu'tezile ve filozofların görüşüne göre, bu sıfat Allah'ta zâid bir mana değildir. Allah bir manadan dolayı değil zâtı gereği haydır. Müşâhede edilen âlemdeki canlılarda bulunan canlılık anlamındaki hayat, onların zâtlarına zâid bir manadır. Bu anlamda şâhitte zâta zâid bir mana olan hayatın bir cisimde bulunması için o cisimde mizacın mutedilliği ve bünye gibi bazı şartların gerekli olduğu kesin olarak bilinmektedir. Müşâhede edilen âlemde bünye ve mizacın mutedilliğinin şart olmasının sebebi hayatın cismin zâtına zâid bir mana olmasıdır. Halbuki Allah'ta hayat zâtın ta kendisidir. Bu yüzden onun canlı olması için bir bünye ve mizaca sahip olmasına gerek yoktur.¹¹³ Mu'tezilî bilgin Takiyyüddîn Necrânî (ö. VII/XIII. yüzyıl), işitme ve görme için hayatın şart olduğunu belirtir. Bu hem

¹¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 223.

¹¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 223.

¹¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 223-224.

¹¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 220, 225; Takiyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ fi mâ beleganâ min kelâmi'l-kudemâ*, thk. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999), 254-256.

müşâhede edilen varlıklar (*şâhid*) için hem de Allah (*gâib*) hakkında böyledir. Bunun yanı sıra insanın işitme ve görmesi için duyu organlarının bulunması da şarttır. Ancak duyu organlarının görme ve işitme için şartiyyeti sadece müşâhede edilen varlıklarla sınırlıdır. Zira müşâhede edilen varlıklar, işitme ve görmeyi gerçekleştirmek için onların hay olmalarını gerekli kılan hayat manasına ihtiyaç duyarlar. Halbuki Allah, hayat sıfatından müstağni olup zâtından dolayı haydır.¹¹⁴ İnsanın hay olması için ise kendisinde hayat manasının bulunması gerekmektedir. Hayat manası da ancak özel bir bünyeye sahip cisimlerle kâim olabilir. Böyle bir bünyeye sahip olan cisimlerde, görme ve işitme için bunlara özgü organların da bulunması gerekli olmaktadır.

Halleri kabul eden Ebû Hâşim ve takipçileri gibi Mu‘tezilî düşünürler de insanda hallerin ilim, kudret ve hayat gibi zâid manalar tarafından gerekli kılınmasına rağmen Allah’ta bu halleri gerektirenin başka bir hal olduğunu düşünürler. Onlara göre diğer halleri gerekli kılan bu hal ise ilâhî zât tarafından gerekli kılınmıştır. Dolayısıyla bir zâid mana olarak hayat sıfatı Allah’ta değil şâhitteki canlılarda bulunduğundan bu mananın varlığı için bünye ve mizacın itidalinin şartiyyeti problem oluşturmamaktadır. Ancak Teftâzânî zâid bir mana olarak hayat sıfatının hem insanda hem Allah’ta bulunduğunu kabul ettiğinden bu sıfat için cisimlerde bulunan mizacın itidalı ve bünye gibi niteliklerin şart koşulması sorunlara yol açacaktır. Dolayısıyla Teftâzânî, zikredilen niteliklerin şartiyyetinin reddedilmesi yönünde tercihte bulunmaktadır.¹¹⁵

İnsanda olduğu gibi Allah’ta da hayat gibi bir mananın bulunduğunu söyleyen Eş‘ârî gelenek ve bunun takipçisi olarak Teftâzânî açısından hayat manasının bulunmasında bu tür şartların gözetilmesi Allah’ın hayat manasına sahip olması açısından problem oluşturacaktır. Zira Allah’ta mizacın mutedil olması ve belirli bir bünyenin varlığı gibi cisimlere özgü niteliklerin bulunması söz konusu değildir. Bu yüzden Teftâzânî, genel olarak hem insanda hem Allah’ta hayat manasının zâta bulunması için bu tür şeylerin şartiyyetini reddeder. Müşâhede edilen âlemlerle ilgili olarak nihaî olarak söylenebilecek şey, insanda hayat manasının, mizacın itidalı ve bünye gibi niteliklerle bir arada bulunduğu yani mukârenetidir. Dolayısı hayat ile bunlar arasında bir ortaklıktan ve şart-meşrût ilişkisinden bahsedilemez.¹¹⁶ Diğer bir ifadeyle Gazzâlî’nin nedenselliğin

¹¹⁴ Necrânî, *el-Kâmil fi’l-istiksâ*, 263, 265.

¹¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 2: 98.

¹¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 2: 98.

zorunluluğunda ifade ettiği üzere aralarında illiyet ilişkisi bulunuyor gibi gördüğümüz şeylerde sadece bir iktirân ilişkisi vardır. Her ne kadar gördüğümüz bütün canlılar adetullah dolayısıyla belirli bünyeye sahip ise de bu, bünye ile hayat arasında bir zorunluluk ilişkisinin bulunmasını gerektirmez.

Hayat için bünyenin şart görülmemesinin diğer önemli bir sebebi de kâbir azabı ve kabirde sorgu-sual gibi konuların temellendirilmesini mümkün kılmaktır. Zira eğer bünye şart görülürse, öldükten sonra bünyesi dağılan insan bedeninin hayat sahibi olması mümkün olmayacağı için onun lezzet ve elem çekmesi de imkânsız olacaktır. Zira lezzet ve elem için hayat şarttır.¹¹⁷ Mezkûr gerekçelerden dolayı bünyenin hayat için şart görülmesini kabul etmeyen Teftâzânî, hayatın bilgi, işitme ve görme gibi idrakler için şart olmadığı şeklindeki yaklaşımı ise doğru bulmaz. Ona göre, hayat bulunmadan idrakin gerçekleştiğini iddia etmek hak ehlinin asıllarına aykırı düşmektedir.¹¹⁸ Böylece o, bünyenin hayat için şart olmasını reddederken hayatın bilgi, işitme ve görme gibi idrakler için şartiyyetini ise kabul eder.

Teftâzânî, tâm (kâmil) ve eksik (nâkıs) olmak üzere iki tür hayattan bahseder. Ona göre Allah, kabirde bulunan ve ruhu kendisinden ayrılmış olan ölü bedene “bir tür hayat” verir. Bu hayat, kabirdeki beden için yeterli olacak bir ölçüdedir. Lezzet ve elem gibi idraklerin gerçekleşmesi için bedende ruhun bulunması gerekmez. Ancak bu idraklerin yanı sıra kudret ve ihtiyarî fiiller için gerekli olan “tam hayat” ise ruhun bulunmasına bağlıdır.¹¹⁹

Hayvanlarda da bitkilerde olduğu gibi tabiî güçler bulunmaktadır ancak bitkilerdeki güçler tür olarak hayvanlardaki aynı güçlerden farklıdır. Hayvanlarda bitkilerdeki güçlere ilaveten duyumsama ve hareket olmak üzere iki güç daha bulunmaktadır. Bunlar, hayvanî nefislere nisbeten veya insanî nefislere nisbeten *nefsânî güçler* olarak isimlendirilmişlerdir.¹²⁰

Hayvânî güçlerin, her biri alt güçleri için cins olan idrak edici güç (*müdrîke*) ve hareket ettirici güç (*muharrike*) olmak üzere iki gücün cinsi olduğunu belirten Teftâzânî, müdrîke

¹¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 221-222.

¹¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 222.

¹¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 222; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 67.

¹²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 13.

gücünü iç ve dış güçler olmak üzere iki kısımda inceler. Ona göre insanın, beş tane dış güce sahip olduğu vicdanen sabittir. Yani herkes kendi nefesine dönüp baktığında bazı idrakler ve bunların ilgili oldukları aletleri fark eder. Ancak bunların dışında altıncı bir gücün olması da imkânsız değildir.¹²¹ Beş güç dokunma, tatma, koklama, işitme ve görmedir.¹²²

İlahiyyât bahislerinde tartışacağı rü'yetullah meselesine temel oluşturması için görme gücünü oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alan Teftâzânî, görme gücünün idraki için aydınlık olan şeyin gözün karşısında bulunması (*mukâbele*), gözde yaşlık ve parlaklığın bulunması gibi şartlar ileri sürülmüşse de bunların hakikatte zorunlu olmayıp görmenin esas itibariyle kulun gözünü açması esnasında sırf Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini belirtir. Görme için ileri sürülen şartların bulunması durumunda görmenin gerçekleşmemesi veya bulunmaması durumunda da görmenin gerçekleşmesi mümkündür. Çünkü bu şartların akabinde insanda görmenin meydana gelmesi âdete dayalıdır.¹²³ Görmenin gerçekleşmesi için karşıda bulunma ve yön gibi şartların gerekliliğinin reddedilmesi en temelde rüyetullahın imkanını ortaya koymak içindir. Eğer zikredilen hususlar görmenin gerçekleşmesi için şart koşulursa, insanların cennette Allah'ı görmesinin imkânı kalmayacaktır.¹²⁴ Ona göre görme (*rü'yet*), Allah'ın dilediği zaman ve dilediği şeyde yarattığı bir tür idraktır.¹²⁵ Aslında insandaki tüm bilgilerde, güçlerin hiçbirinin tesiri bulunmadığından ve Allah'ın var etmesi ve yaratmasıyla bu bilgiler meydana geldiğinden müessir sebep Allah'tır. Yakma fiilinde ateşin sebepliliği gibi bilgilerin tamamının zâhirî sebebi ve idrak edici, nefis olup, duyu güçleri birer alettir.¹²⁶ Şu hâlde zikredilen bu genel yaklaşıma uygun olarak alınması halinde iç güçlerin kabul edilmesinde de bir problem olmayacaktır.

Şerhu'l-Akâid'de filozoflar tarafından isbat edilen iç duyuların İslâmî esaslar açısından delillerinin tam olmadığına değinen¹²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*'ta ise beş

¹²¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 14.

¹²² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 15-18; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 16.

¹²³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 19, 22; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 15.

¹²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 118.

¹²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 118.

¹²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 15.

¹²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 16.

tane iç gücün burhanla sabit olduğunu belirtir.¹²⁸ Yine ona göre insanın kendi açlığını, elemi ve lezzetini bilmesi gibi iç duyular yardımıyla hükmettiği ve vicdâniyyât olarak isimlendirilen zarurî bilgileri bulunmaktadır.¹²⁹ Muhtemelen onun burhanla kastettiği, anatomi ilminin açıklamalarıdır. Çünkü o, beynin belli bölgelerinde oluşturulan hasarların iç güçlere nisbet edilen belli fiillerde aksaklığa yol açtığı cerrahî yöntemler sayesinde bilindiğini söyler.¹³⁰ *Tehzîb*'te ise bu güçlerin nefyine dair herhangi bir eleştiri zikretmeksizin onlardan bahseder.¹³¹

İç güçlerle ilgili açıklamalarında genelde İbn Sînâ'nın görüşlerini takip eden Teftâzânî, bunların ortak duyu (hiss-i müşterek), hayal, vehim¹³², hâfıza¹³³ ve mutasarrıfa¹³⁴ olmak üzere beş tane olduğunu belirtir.¹³⁵ İç güçleri kabul edenlerin hiss-i müşterek ve hayal güçlerinin isbatı için ileri sürdükleri delilleri ele alıp değerlendiren Teftâzânî, bunlardan bazılarının zayıf olduğunu, bazılarının da delillerin felsefi kabuller üzerine inşa edildiğini belirtir.¹³⁶ Burada Teftâzânî'nin ortaya koymaya çalıştığı şey, söz konusu delillerin bu güçlerin idrak için şart olmalarını temellendirme hususunda yeterli olmadığını göstermektir. Böylece o, daha sonra açıklanacağı üzere, kabir hayatında olan bir nefsin iç ve dış güçleri bulunmamasına rağmen, tikel idraklerinin devam ettiğini temellendirmek için zemin hazırlamaktadır. Yoksa iç güçlerin burhânla sabit olduğunu belirten açıklamalarına tamamen aykırı olacak şekilde insanın bilgi süreçlerinde bunların bütünüyle nefyedilmesi değildir.

İdrak edici ve hareket ettirici olmak üzere iki kısma ayrılan bu hayvanî güçlerden dolayı canlıyı bitkiden ayıran fasıl duyusal idrak ve iradeli harekettir. Çünkü bitkiden farklı

¹²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 14.

¹²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 25.

¹³⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 25.

¹³¹ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 70-71.

¹³² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 25. Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sina, *Kitâbü's-Şifa: Kitâbü'n-nefs*, 168-169; Türker'e göre İbn Sînâ psikolojisinin en önemli kavramı vehim olup, onun vehme nisbet ettiği işlevler tam olarak anlaşılmadan nefis-beden ilişkisini çözümlemek mümkün olmaz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 37-40.

¹³³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 25; Krş. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Kitâbü'n-Nefs*, 169.

¹³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 25; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Şerhü't-Telviḥ ale't-Tavziḥ* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957), 2: 158-161.

¹³⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 22-25.

¹³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 21-24.

olarak canlıda idrak ve irade sıfatları bulunmaktadır. İrade sıfatının tüm canlılarda bulunmasından dolayı o, bilginin bir türü kılınmaz. Eğer irade bilginin bir türü olsaydı o, ilim sahiplerine özgü olurdu. Halbuki irade canlının tanımına girmekte ve hayvanlarda olduğu bilgiye sahip olmayan canlılarda da bulunmaktadır. Bu yüzden ki filozofların Mûcib-i Bizzât Tanrı anlayışlarından dolayı O'nun irade sıfatını bilgiye indirgemeleri sorunludur. Çünkü gâibte irade bilginin bir türü kabul edildiğinde aynı şey şahit hakkında da söz konusu olacaktır. Filozoflar canlılar arasında ortak bulunan iradenin fiil ve terke doğru eğilimsel (*meylânî*) bir durum olduğunu ve bunun da Zorunlu Varlık'tan nefyedildiğini söyleyerek sorunu çözmeye çalışmışlardır.¹³⁷ Bu durumda da iradenin şâhid ve gâib hakkında lafzî iştirakle kullanılan bir kavram olduğunu kabul etmek gerekir. Teftâzânî ise canlı nefislerde de iradenin meyil ve fayda bulunduğuna dair inançtan başka bir şey olduğunu düşünür. Ona göre irade, fâilin kendisi sayesinde güç yetirdiği fiil ve terk taraflarından birini tercih ettiği bir sıfat olup bu anlam hem canlı nefisler hem de Zorunlu Varlık hakkında ortaktır.¹³⁸

1.3.3. Akıl Gücü

Güç (*kuvve*), şeyin kendisiyle fâil veya münfâil hale geldiği manadır.¹³⁹ Güç lafzı, değiştirme ve etkinin (*fi'l*) ilkesi için kullanıldığı gibi değişmenin ve edilginin (*infi'âl*) ilkesi için de kullanılmıştır. Bundan dolayı, bir güç olan nefis bilgi ve idraklerle yetkinleşmek için daha üst bir ilkeden etkilenmesi itibariyle teorik (*nazarî*) akıl; cevherini yetkinleştirmek için bedene etkide bulunması itibariyle de pratik (*amelî*) akıl olarak isimlendirilir. Beden, bilgi ve eylemleri elde etmede aleti olduğu için onu yetkinleştirirken kendisi de o yönden yetkinleşmektedir.¹⁴⁰

Ona göre, insanda bulunan teorik ve pratik güçlerden her birinin ayrı bir yetkinliği vardır. Teorik aklın yetkinliği hakikatleri “olduğu gibi bilmek” iken pratik aklın yetkinliği, eylemleri “olduğu gibi” yerine getirmektir. Nefis bu iki güçte yetkinliğe ulaşmakla dünya ve ahiret mutluluğunu kazanır. Dinî ve felsefî düşüncede, nefisleri bu güçlerde yetkinliğe ulaştırmak için çaba gösterilmiş ve yetkinleşme sürecinde kolaylık sağlamak için birtakım

¹³⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 237.

¹³⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 236-237; 2: 94-95.

¹³⁹ Teftâzânî, *Şerhü't-Telviḥ ale't-Tavziḥ*, 2: 158.

¹⁴⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 43.

ilimler tedvin edilmiştir. Filozoflar teorik hikmet (metafizik, fizik ve matematik) ve pratik hikmeti (ahlak, ev idaresi ve siyaset); din uleması ise kelâm ilmi ile şeriat ve ahkâm ilmini tedvin etmişlerdir.¹⁴¹ Bu durumda dinî düşüncede kelâm ilmi, felsefedeki teorik hikmete tekabül etmektedir.

Teftâzânî'ye göre, nazari aklın mertebeleri heyûlânî, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd olmak üzere dört tane olup bunlar nefsin yetkinlik ve istidatlarını ifade etmektedir. Ancak o, genel olarak bu kavramlarla üç farklı şeyin kastedildiğini belirtir. Birincisi nefsin yetkinlik ve istidatlarıdır. Böyle düşünenlere göre mesela, heyûlânî akıl nefsin zorunlu bilgileri kabul etme istidadıdır. İkincisi, bunlarla nitelenmesi itibariyle nefsin çeşitli seviyelerde aldığı isimlerdir. Bunu kabul edene göre heyûlânî akıl, yaratılışın başlangıcında bilgileri kabul edici olması itibariyle nefistir. Üçüncüsü, nefisteki güçlerin isimleridir. Bu durumda heyûlânî akıl, sırf bir istidat halinden ibaret olan güçtür.¹⁴² Teftâzânî üç farklı yaklaşımdan meşhur açıklama diye nitelediği ilkinde göre nefsin mertebelerini izah eder.¹⁴³

Amelî (pratik) güç sayesinde insan sanatları meydana getirebilir, nesnelere tasarrufta bulunabilir ve yapılması gerekli olan faydalı şeyler ile kaçınılması gereken zararlıları ayrıştırabilir. Böylece insan dünya ve ahiret işlerini düzene koyar. Pratik akıl, nefsin tikel fiillere doğru hareket etmesinin ilkesidir.¹⁴⁴

Sonuç olarak konuyla ilgili görüşleri ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde Teftâzânî'nin, bitkisel, hayvanî ve aklî güçlerin varlığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak onun güçleri kabul etmesi filozoflarda olduğu gibi sistemlerinin zorunlu bir sonucu veya görüşlerini inşa etmek için zorunlu olarak dayanmaları gereken bir öğretiyi görmesinden kaynaklanmıyor. Aksine bu kuvveler olmadan da bilgi anlayışını temellendirebilir. Çünkü bu güçler onun anlayışına göre sadece bir araç olup filozofların bunlara yüklediği bütün fiiller Allah tarafından yaratılmaktadır. Yine nefse yüklenen tüm eylemler de Allah tarafından yaratılmaktadır. Çünkü ona göre hakiki bir olan Allah'tan çok sayıda fiilin çıkması mümkündür.

¹⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 4-5.

¹⁴² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 44; Krş. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1266), 283-284.

¹⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 43-44.

¹⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 45.

Nefsin mahiyeti ve güçleri hakkında Teftâzânî'nin açıklamaları incelendikten sonra şimdi onun bilgi anlayışına değinilecektir. Bilgi anlayışı ele alınırken onun teorisinin cismânî nefis üzerinden nasıl inşa etmeye çalıştığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.



BÖLÜM 2: BİLGİ ANLAYIŞI

Sistemantik bir düşünme biçimine sahip olan bir âlimin fizikten metafiziğe kadar tutarlı bir teori ortaya koymasının yolu sağlam temellere dayalı ve diğer alanlarda karşılaşılan problemlere çözüm üretebilecek bir bilgi teorisi inşasından geçmektedir. Tutarlı bir bilgi teorisine sahip olmadan diğer alanlarda tutarlılığı sağlamak çok güç olacağı açıktır. Bu anlamda tutarlı bir bilgi teorisi ortaya koymaya çalışan düşünürler, öncelikli olarak şu sorulara cevap bulmaya çalışmışlardır:

- ✓ Şeylerin insan algısından bağımsız bir gerçekliği var mıdır?
- ✓ Eğer gerçeklikleri varsa bu şeylerin bilinmesi mümkün müdür? Diğer bir ifadeyle insan herhangi bir şeyi bilebilir mi?
- ✓ Eğer insan bilgiye ulaşabiliyorsa ulaştığı bilgileri kendisine sağlayan güvenilir araçları hangisidir? Akıl mı duyular mı yoksa bu ikisinin dışında vahiy ya da sezgi gibi bir şey midir?
- ✓ Bilginin mümkün olduğunu kabul ettiğimizde ve ona ulaşmak için bir takım güvenilir araçlara sahip olduğumuzu iddia ediyorsak bilebileceğimiz şeylerin bir sınırı var mıdır?
- ✓ Eğer varlık hakkında tümel bir bilgiye ulaşabileceğimizi ve hatta bu bilgiyi nesnelleştirerek bir disiplin haline getirebileceğimizi kabul ediyorsak bunu hangi yöntem(ler)le yapabiliriz?
- ✓ Tüm bilgilere bilgi dememizi sağlayan ortak bir hakikat var mıdır? Bilginin dışta bir gerçekliği var mıdır? Eğer varsa onun ontolojik statüsü nedir?

Bilgi teorisi ile ilgili olarak çoğaltılabilecek olan bu sorular, genelde bilginin mahiyeti, hakikati, kaynakları, imkânı, gerçeğe mutâbık olmasının keyfiyeti ve değeri gibi başlıklar altında incelenmiştir. Bu çerçevede kelâm âlimleri de teşekkül döneminden itibaren, ulûhiyyet ve sem'îyyât gibi temel meselelerin incelenmesinden önce problemlerin sağlıklı bir zeminde tartışılabilmesi için ilmin temel ilkelerini oluşturacak şekilde bilgi anlayışlarını ortaya koyma çabası içinde olmuşlardır. Onlar bilginin mümkün olup olmadığı ve kendisiyle bilgi elde edilebilecek araçların neler olduğu hususunda gerek Sofistler gerek diğer din müntesiplerine karşı sağlam temellere dayanan bir teori geliştirme amacını gütmüşlerdir.¹⁴⁵ Bu noktada kelâm eserlerinin başında

¹⁴⁵ Erdinç - Kartaloğlu, "Teftâzânî'ye Göre 'Büyük Sahabî'lere Dayanan Âhâd Haberlerin Bilgi Değeri", 443.

şeylerin hakikatlerinin sâbit olduğu, onlara dair bilginin meydana geldiği ve bu bilgiye ulaşmada insanların temel araçlarının duyular, akıl ve doğru haber olduğu gibi bilginin temel meseleleri incelenmiştir.¹⁴⁶ Bu temel sorunların yanı sıra felsefe ile olan etkileşimin en yüksek düzeyde olduğu müteahhir dönem kelâm eserlerinde bilginin tasavvur ve tasdik kısımlarına ayrılması ile bilginin hakikati ve kategorisi gibi bilginin ontolojik statüsünün tartışıldığı meseleler oldukça geniş yer tutmuştur.

2.1. Bilginin Tanımı ve Mahiyeti

Bir şeyin mahiyeti ile zihindeki tarifi ve neliği kastedilirken hakikati ile de onun dışta mevcûd olan ve onu o yapan özü kastedilmektedir. Bu anlamda bir şeyin aynıyla husulü hakikati iken suretiyle husulü ise mahiyeti ve tanımı olmaktadır. Dolayısıyla bilginin mahiyeti ve tarifi ile ilgili bu başlıkta öncelikle bilginin zihindeki mahiyeti ele alınacak ve daha sonra bilginin hakikati başlığı altında da bu mahiyetin dışta nasıl bulunduğu ve onun dıştaki özünün ne olduğu üzerinde durulacaktır.

2.1.1. Bilginin Tanımlanmasının İmkânı

Kelâm geleneğinde Hicri II. yüzyıldan itibaren birçok düşünür bilginin ne olduğunu açıklama çabası içinde olmuştur. Ancak yapılan tariflerden her biri eleştirilerden nasibini almıştır.¹⁴⁷ Özellikle Gazzâlî'yle birlikte Meşşâî mantığın kelâm düşüncesinde yer edinmesini müteakiben mevcut bilgi tanımlarının ve sonradan yapılacak tanımların, Meşşâî mantığının tanım teorisine göre yeniden gözden geçirilmesine yol açmıştır.¹⁴⁸ Mütakaddim kelâm döneminde, yapılan bilgi tanımları, içermesi gereken bütün fertleri

¹⁴⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Beyrut-İstanbul: Dârü Sâdır-Mektebetü İrşâd, 2007), 69-76; Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, 13-22.

¹⁴⁷ Kelâmcıların bilgi tanımları ve bunların hangi yönlerden eleştiriye tabi tutuldukları hakkında geniş bilgi için bk. Ebû'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi Nesefi, *Tebziratü'l-edille fî usuli'd-din*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 1: 19; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 73-79; Ebû Muhammed Abdülhak b. İbrâhim İbn Seb'în, *Büddü'l-'ârif*, thk. Corc Kettûre (Beyrut: Dârü'l-Endelüs-Darü'l-Kindî, 1978), 92-95; Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, trc. Lamia Güngören (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004), 69-91; Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 19-50; Muhit Mert, "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003): 41-67; Mustafa Bozkurt, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2008): 253-274; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 39-53; Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, 44-57.

¹⁴⁸ Kelâmcıların mütakaddimîn ve müteahhirîn dönemlerindeki tanım anlayışları ve Meşşâîlerin tanım teorileri hakkında bilgi için bk. Muhit Mert, "Kelâmcıların Tanım Kuramları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2003): 81-92; Abdülkuddûs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi (Aristoteles, İbn Sînâ ve Port-Royal Mantıkçıları ile sınırlandırılmış olarak)* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993).

içerip dışarı kalması gerekenleri de dışarıda bırakan (*efrâdını câmi ' -agyârını mâni ') bir tanım olup olmaması bakımından,¹⁴⁹ müteahhir dönemi kelâmında ise Meşşâî tanım teorisindeki tam tanımın sağlaması gereken şartlar dikkate alınarak eleştirilere tabi tutulmuştur.¹⁵⁰*

Tanım tekniği açısından incelendiğinde mevcut tariflerden hiçbirinin kusurdan uzak olmadığını gören Gazzâlî, Râzî, Tûsî, Şemsüddin Semerkandî, Isfahânî ve Teftâzânî gibi düşünürler bilginin tanımının yapılamayacağını savunurlar.¹⁵¹ Dolayısıyla onlar, mevcut

¹⁴⁹ Müttekaddimîn kelâmcılarının zikredilen tanımları hangi yönlerden eleştirildiğine dair örnekler için bk. Abdülkâhîr Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 5-6; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 22; Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, 12-13. Bu eserlere bakıldığında tanımlara yönelik eleştirilerin söz gelimi Mu'tezile'nin tanımına yönelik olarak imkânsızların bilgisi ile Allah'ın bilgisinin dışarıda kaldığı ve mukallidın inancının da bilgiye dahil olduğu veya diğer tanımlara da Allah'ın ilminin dışarıda kaldığı ve bilgi olmayan bazı şeylerin de bilgiye dahil edildiği gibi hususlara odaklandığı görülmektedir.

¹⁵⁰ Meşşâî tarif teorisine göre, bir şeyin tarifi onu meydana getiren zâtî unsurlarla yapılabildiği gibi zâtîlerin dışındakilerle de yapılabilir. Sadece zâtîlerle yapılan tarifler “tanım (*hadd*)” diye isimlendirilirken zâtîlerin dışındakilerin de dahil olduğu tarifler ise “betim (*resm*)” diye adlandırılır. Eğer hadd, zâtîlerden olan yakın cins ve yakın fasıldan yapılmışsa “tam tanım (hadd-i tâm/hakikî hadd)” bunların dışındaki zâtîlerden yapılmışsa “eksik tanım (hadd-i nâkıs)” şeklinde isimlendirilir. Tam tanım, mahiyetin zâtîlerinden yapıldığından mahiyete delâlet eden bir sözdür. Betim de zâtîlerden yakın cins ve arazilerden yakın hassa ile yapılırsa “tam betim (resm-i tâm)”, bunların dışındakilerle yapılırsa “eksik betim (resm-i nâkıs)” şeklinde isimlendirilir. Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Şerhü 'ş-Şemsîyye*, thk. Câdullah Bessâm Salih (Amman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2011), 194-195; Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, trc. Ömer Türker, 2. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 41-42; Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve 't-tenbihât*, trc. Muhittin Macit v.dğr., 3. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 16-18. Tanım ve betim dışında ayrıca bir de “bir lafzî daha kolay anlaşılır başka bir lafzîyle açıklama” anlamında lafzî tarif vardır. Mantıkçıların kullanımına göre zâtîlerle yapılan tarif tanım iken onun mukabili olarak betimsel ve lafzî tarif vardır. Yani tarif kavramı tanım, betim ve lafzî tarifi içine alan geniş bir kümedir. Ancak usulcüler ise mantıkçıların tarifini tanımla özdeş görüp tanımı hakikî, betimsel ve lafzî kısımlarına göre ayırırlar. Burada hakikî tanım, mantıkçıların tanımına denk gelmektedir. Ebû Amr Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ'l-usûli*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1:246; Adudüddin İcî, *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ'l-usûli*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1: 246; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ'l-usûli*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1: 246-247. Mantıkçılar, tarif kavramını tanım (*hadd*), betim (*resm*) ve lafzî tarifi içine alacak şekilde kullanmakta ve tanımı ise bunun bir kısmı olarak görmektedirler. Teftâzânî'nin yaklaşımı da bu minvalde olduğundan biz de mantıkçıların tarif ve tanım ayırımını dikkate alarak bilginin tanımlanması ile ilgili tartışmaları ele aldık. Müteahhir dönem düşünürleri üzerinden tarif teorisi, kısımları ve şartlarına dair detaylı bir inceleme için bk. Hülya Alper, *Düşünmenin Anlamı: Şerhu'l-Mevâkıf Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 119-149.

¹⁵¹ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Zühayr Hâfız (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, t.y.), 1: 77-80; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Tecridü'l-akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifetü'l-Câmiyye, 1996), 103; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 171-172; Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn Isfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1986), 1: 39-41; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-kelem*, 15-16; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17. Bilginin tanımının yapılmasının mümkün olmadığı görüşünün sonraki dönemlerde izlerini görmek mümkündür. Söz gelimi İshrâkî filozof Molla Sadra (ö. 1050/1641) bilginin apaçık olmasından dolayı tanımlanamayacağını söylemektedir. Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'ati*, 4. Bs (Beyrut: Darü

bilgi tariflerinden hiçbirinin mutlak bilginin hakikatini ve tasavvurunu vermediğini düşünmektedirler. Teftâzânî'nin bilginin tanımlanması meselesi hususunda önceki geleneğe yönelik okuması da bilginin tanımlanamayacağı yönündedir. Konuyla ilgili görüşleri zikreden Teftâzânî, bilginin tanımlanabileceğini savunan yaklaşımı göz ardı edip tanımlanamayacağını savunanların iki gruba ayrıldığını belirtir. Bunlardan birincisi Gazzâlî tarafından savunulan “kapalı olmasından dolayı tanımın yapılamayacağı”, ikincisi ise Râzî tarafından savunulan “apaçık olmasından dolayı tanımlanamayacağı” görüşleridir. İkinci yaklaşımı benimseyenler, bilginin kendisinden daha açık bir şeyle tarif edilemeyecek kadar apaçık olduğunu düşünmektedirler. Teftâzânî'ye göre, muhakkiklerin çoğunluğu tarafından savunulan görüş budur.¹⁵² Diğer bir ifadeyle Teftâzânî, bilginin apaçık olmasından dolayı tanımlanamayacağı görüşünün sadece Râzî tarafından savunulmadığı aksine muhakkiklerin çoğunluğunun bunu benimsediği kanaatini taşımaktadır. Öyle görünüyor Teftâzânî, bilginin tanımlanabileceğini savunanların aslında tanım derken tarifi kastettiklerini düşünmektedir.

Diğer taraftan bilgi tariflerinin tanım tekniği bakımından problemlerinin bulunduğunu kabul etmekle birlikte onun hakikatinin (*künh*) tasavvurunu ve tanımlanmasını mümkün gören Âmidî, İbnü'l-Hâcib, İcî ve Cürçânî gibi düşünürler de bulunmaktadır.¹⁵³ Bu düşünürlerin konuyla ilgili görüşlerine dair taksimleri de yaklaşımlarıyla uyumluluk arz etmektedir. Buna göre bilginin tanımlanması konusundaki görüşler, “tanımlanabileceğini savunanlar” ve tanımlanamayacağını savunanlar” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bilginin tanımlanamayacağı görüşü ise “zorunlu olduğundan dolayı tanımlanamadığı”nı ileri süren Râzî ve “zorunlu olmamakla birlikte tanımı zor olduğundan dolayı tanımlanamadığı”nı savunan Gazzâlî'nin görüşü olmak üzere iki alt kısma ayrılır. Bu bağlamda İbnü'l-Hâcib, bilginin zorunlu olduğuna dair Râzî'nin ileri sürdüğü delilleri eleştirmekle kalmayıp zorunlu olmadığını ispatlamak için karşıt deliller orta

İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1990), 3: 277-278; Rahim Acar, *Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992), 15-16.

¹⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 15-16.

¹⁵³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 73-79; Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzak Afîfî (Riyad: Dârü's-Samî'î, 2003), 1: 25-26; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, 1: 161, 180; İcî, *Mevâkıf*, 9-11; Adudüddin İcî, “Cevâhirü'l-keîâm”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî 2/2 (1934): 136; İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 161-180; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1266, 16-20; Cürçânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 165-168, 180-181.

koymaktadır.¹⁵⁴ İcî'nin *Mevâkıf*'ta konuyla ilgili görüşleri sunuş tarzı incelendiğinde onun kelâm tarihine dair okuması, Râzî ve Gazzâlî dışında kalan üçüncü görüşün yani bilginin tanımlanabileceği görüşünün çoğunluğu tarafından benimsendiği yönündedir. İcî'nin aktarımına göre, çoğu düşünür bilginin tanımlanabileceğini düşündüklerinden ona dair tarifler ortaya koymaya çalışmışlardır.¹⁵⁵ Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta bilginin tasavvurunun kesbî olup tanımının yapılabileceğini savunanların ortaya koydukları tarifleri incelerken Râzî'ye nispet edilen tarifi, onun "bilginin tasavvurunun zorunlu olduğu" görüşünden döndükten sonra ileri sürüldüğünü belirtir.¹⁵⁶ Öyle görünüyor ki Cürcânî, bilginin bedihî veya zorunlu olduğunu savunan bir kimsenin herhangi bir tarif ileri sürmesinin abes olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda onun düşüncesine göre, daha önce bilgiye dair bir tarif ortaya koyan düşünürler, aslında bilginin tanımlanabileceğini kabul etmektedirler. Bu da onun, bilginin tanımlanabileceği görüşünün çoğunluk tarafından savunulduğunu düşündüğünü göstermektedir.

2.1.1.1. Bilgi Tanımlanmaz

Bilginin tanımlanamayacağını vurgulamak için Teftâzânî, tariflerin büyük bir çoğunluğunun problemliliğini belirtir. Bunlara misal olarak aşağıdaki tanımları sırasıyla zikreden Teftâzânî, bunlardaki problemin gerekçesinin açık olduğunu ifade etmekle birlikte her bir tanımın kusurlu olduğu yönü ayrı ayrı gösterme gereği duymamaktadır. Bu tarifler şunlardır:¹⁵⁷

1. Bilinenin olduğu gibi marifetidir.¹⁵⁸

2. Bilinenin olduğu gibi idrakidir.¹⁵⁹

¹⁵⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-müntehâ*, 1: 161, 180.

¹⁵⁵ İcî, *Mevâkıf*, 9-11.

¹⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 1: 168. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın Ömer Türker tarafından yapılmış tercümesinden istifade etmekle birlikte eserin Arapça metin kısmında harflerin noktalamalarında görülen bazı hatalardan dolayı Arapça metin için daha çok Hicri 1266 tarihli Matbaa-i 'Âmire baskısını kullandık. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1266, 19.

¹⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 17.

¹⁵⁸ Bu tarif, Bâkılânî'ye aittir. Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *Temhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 25; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Doha: Câmîatu Katar, 1399), 1: 119; İcî, *Mevâkıf*, 10. Cüveynî'nin de *İrşâd*'ta kabul ettiği tarif budur. Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*, 12.

¹⁵⁹ Bu tanım Eş'ârî'ye nisbet edilmektedir. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 74; İcî, *Mevâkıf*, 10.

3. Bilineni olduğu gibi isbât etmektir.¹⁶⁰
4. Bir şeye olduğu gibi inanmaktır (itikâd).¹⁶¹
5. Kendisi sayesinde bir şeyin bilindiğidir.¹⁶²
6. Kendisiyle kâim olduğu kimsenin bilen olmasını gerektirir.¹⁶³

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

2.1.1.1.1. Bilginin Mahiyetinin Apaçıklığı

Bilgi meselesinin hemen başında Teftâzânî, kelâm geleneğinde Râzî ile meşhur olmuş olan bilginin tasavvurunun bedihî olduğu görüşünü ele alır.¹⁶⁴ Bilginin tasavvurunun bedihî olduğunu ve zorunlu olarak onun bizde bulunduğunu savunan Râzî, bedihî ve zorunlu şeylerin tanımlanmasının mümkün olmadığını söyler. Râzî'nin bilginin bedihî olduğuna dair yaklaşımı aslında ileride ele alınacak olan onun “tüm tasavvurların zorunlu olduğu” görüşünün bir uzantısıdır. Zira bilgi de diğer kavramlar gibi tasavvur düzeyinde zorunlu olarak insanlarda bulunmaktadır.¹⁶⁵

¹⁶⁰ Âmidî “ashâbın bazıları şöyle dedi” diyerek bu tarifi zikreder ancak kim tarafından savunulduğunu belirtmez. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 76.

¹⁶¹ Kâdî Abdülcebbar tarafından Ebû Hâşim ve Ebû Ali Cübbâî'ye nisbet edilen bu görüş, Ehl-i sünnet kaynaklarında ise Ka'bi'ye nisbet edilmektedir. Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, 45-46; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maârif*, thk. İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, t.y.), 12: 13; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 5; Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1: 9.

¹⁶² Âmidî tarafından Ebu'l-Kâsım el-İskâfî el-İsferâinî'ye (ö. 452/1060) nisbet edilmektedir. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 75.

¹⁶³ Bu tanım Eş'ârî'ye nisbet edilmektedir. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 1: 115; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 74; İcî, *Mevâkıf*, 10.

¹⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1:15-16.

¹⁶⁵ Tasavvurların zorunluluğu gibi bilginin tasavvurunun da zorunlu olduğu ve sonradan kazanılmadığı fikrinin tarihi kökenleri Platon'un hatırlama teorisine kadar götürülebilir. *Theaitetos* adlı diyalogunda Sokrates ile öğrencisi Theaitetos arasında geçen bilginin neliğine dair araştırmaya yer veren Platon, burada Sokrates'in yaptığı şeyin öğrencisinin zaten sahip olduğu bilgi mefhumunu sorularla ve yol göstererek ona söyletme olduğunu göstermeye çalışır. Öyle ki Platon'un aktardığına göre, bilginin tanımının açığa çıkarılması sürecinde Sokrates kendisini ebeve ve öğrencisini ise hâmile kişiye benzetir. Nasıl ki ebe, hâmile kadında bir bebek meydana getirmeyip zaten onda var olanı dışarı çıkarıyorsa aynı şekilde Sokrates de öğrencisi Theaitetos'a onun sahip olmadığı bilgi tanımını öğretmiyor aksine zaten onda var olan bu

Bilgi tasavvurunu felsefi bilgi anlayışının eleştirisi üzerine kuran Razi, her şeyden önce bilginin tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyaç duymayacak kadar kendinden apaçık olduğunu düşünmektedir. Ona göre bilgi, bedihî bir kavramdır.¹⁶⁶ *Mebâhis*'te “Öyle görünüyor ki, tanım veya betim yoluyla bilginin tarifini yapmak imkânsızdır.” diyen Râzî, daha sonra onun tanıma gerek duymayacak kadar açık bir şey olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır.¹⁶⁷ Benzer şekilde *Me'âlimu usuli'd-dîn* eserinde de “İnsanlar bilginin tanımlanması konusunda ihtilaf ettiler. Tercih edilen görüş ve bizim görüşümüz onun tarife ihtiyaç duymadığıdır.” diyerek bu görüşü savunduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁸

Râzî, bu görüşünü iki temel gerekçeye dayandırmaktadır:¹⁶⁹

“Birincisi: İlimin dışındaki şeyler ilim vasıtasıyla bilinmektedir. Eğer ilim de kendisi dışındaki bir şey vasıtasıyla bilinecek olursa bu durumda zorunlu olarak kısır döngü meydana gelir.”¹⁷⁰

Bu gerekçeye göre, bilginin tasavvuru şayet hiçbir şekilde bilinmiyorsa (*meçhul*), hiçbir şekilde bilinmeyen sonradan elde edilmesi ve bilinmesi imkânsız olduğundan bilginin tasavvurunun da sonradan bilinmesi mümkün olmayacaktır. Bilginin tasavvuruna dair bilgi yoksa bu tasavvurun kesbedilmesi yine imkânsız olacaktır. Onun tasavvurunun bilgisine sahip olduğumuzu vicdanen biliyoruz. Eğer bunun kesbedildiği kabul edilirse bunun için iki yol vardır. Birincisi, onun kendisi sayesinde bilinmesidir. Bir mahiyetin kendisi sayesinde kesbedilmesi imkânsız olduğundan bu ihtimal elenir. Geriye mahiyetin kendisi dışındaki başka bir şey sayesinde kesbedilmiş olması şeklindeki ikinci ihtimal kalmaktadır. Bilginin dışındaki şeyler, bilgi sayesinde bilindiğinden eğer bilgi de

zorunlu bilgiyi ortaya çıkarmaktadır. Öğrencisi ile diyalogunda bilginin neliğine dair akla gelen ihtimalleri tek tek eleyip nihayetinde “Bilgi, kanıtı dayanan doğru inançtır.” şeklindeki tanıma ulaşan Sokrates, daha sonra bu kanıtın ne olduğuna dair yaptığı incelemeler neticesinde aslında ulaşılan bu nihai tanımın da bilginin yetkin bir tanımı olamayacağı sonucuna vararak araştırmayı nihayete erdirir. Platon, “Theaitetos”, *Diyaloglar*, trc. Macit Gökberk (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 451-540.

¹⁶⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 15-16; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhurin mine'l-ulema*, ed. Taha Abdürrauf Sa'd (Kahire, t.y.), 100.

¹⁶⁷ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, thk. Muhammed Mu'tasim el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 450-453.

¹⁶⁸ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, nşr. Semih Dugaym (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübni, 1992), 20.

¹⁶⁹ Râzî, *Muhassal*, 100; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1: 450-453.

¹⁷⁰ Râzî, *Muhassal*, 100; Teftâzânî, “Makâsıd”, 1: 15.

biliniyor olsa zorunlu olarak kısır döngü meydana gelir. Dolayısıyla bilginin mahiyetinin kendisi dışındaki bir şey vasıtasıyla bilinmesi ihtimali de ortadan kalkmış olur. Öyleyse bilginin mahiyetinin kesbi olmayıp zorunlu olarak bilindiği ortaya çıkmaktadır.¹⁷¹

“İkincisi: İnsanın kendi varlığına dair bilgisi bedihîdir. Bu hususî bilgi, mutlak bilgi tarafından öncelendiğinden mutlak bilgi, bedihî olmaya daha layıktır.”¹⁷²

Râzî'nin ileri sürdüğü bu ikinci gerekçede mukayyed bilginin bedihîliğinden mutlak bilginin bedihîliğine geçilmektedir. Buna göre, herkesin kendi varlığına dair bilgisi zarûf olup herhangi bir akıl yürütme ve kesbe gerek duyulmaksızın bulunmaktadır. Kişilerin kendi varlığına dair bu mukayyed bilgiye sahip olması için hem varlığın hem de bilginin tasavvurlarına önceden sahip olması gerekmektedir. Bedihî olan mukayyed bilgiyi önceleyen mutlak bilginin tasavvurunun kesbî olması mümkün değildir. Şu hâlde mukayyed bilgi bedihî olduğuna göre onu önceleyen mutlak bilginin de bedihî olması gerektiği açıktır.¹⁷³

Râzî tarafından zikredilen bu gerekçeler, sonraki düşünürler tarafından incelenmiş ve eleştiriye tabi tutulmuştur. Tûsî her ne kadar *Telhis*'te Râzî'nin bu delillerini eleştirse de *Tecridu'l-'akâid*'te bilginin tanımlanamayacağı konusunda onunla hemfikirdir. Zira “delilin batıl kılınması medlûlün butlanını gerektirdiği” şeklindeki ilke müteahhirîn döneminde reddedildiğinden düşünürler savundukları bir görüş bile olsa onu temellendirmek için ileri sürülen ve problemlili olduğu düşünülen gerekçeleri eleştirmekten geri durmamışlardır. Ayrıca Râzî'den farklı olarak Tûsî, tüm tasavvurların değil bazı tasavvurların bedihîliğini kabul etmektedir. Tûsî'nin *Tecrid*'te zikrettiği “Bilgi tanımlanmaz.” ifadesini açıklayan şârihler, bilginin bedihî olduğundan tanımlanamayacağını belirtip bu görüşün temellendirilmesi sadedinde Râzî tarafından getirilen birinci gerekçeye yer verirler.¹⁷⁴

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

¹⁷² Râzî, *Muhassal*, 100; Teftâzânî, “Makâsîd”, 1: 15.

¹⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 16; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 171; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî, 3. Bs (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1418), 1: 85. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*'de kişinin kendisi hakkında bir mükemmellik veya noksanlık tasavvur etmesi için öncelikle mükemmellik ve noksanlığı bilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre, mutlak olan kavramın mukayyed olandan önce bilinmesi gerekir. Râzî, *Metâlib*, 1: 50-51.

¹⁷⁴ Cemâlüddîn el-Hasen İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecridu'l-i'tikâd* (Beyrut:

Râzî'nin bilginin bedihîliği konusunda ileri sürdüğü gerekçeler özellikle İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasaru'l-müntehâ*'sına yazılan geniş şerh ve haşiye külliyyatında detaylı bir şekilde incelenip eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin odak noktası, Râzî'nin bilginin husulü ile tasavvuru arasındaki farkın göz ardı edildiğidir. Bu ikisinin birbirinden farklı oldukları dikkate alındığında onun ileri sürdüğü her iki gerekçe de geçersiz kılınmış olur.¹⁷⁵

Râzî'nin ileri sürdüğü gerekçelerin Teftâzânî tarafından cevaplandırılması ve eleştirisi de genel olarak kendisinden önceki gelenekte olduğu gibi bilginin tasavvuru ile husulü arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Bu çerçevede Teftâzânî, bilginin tasavvuru ile husulü arasında ayırım yapıldığında Râzî'nin gerekçelerinin nasıl ortadan kalktığını açıklar. Ancak onun Râzî'nin bilginin bedihîliğini temellendirmek için ileri sürdüğü gerekçelere yönelik eleştirilere yer vermesi ve bu eleştirileri cevaplandırmaması bilginin tanımlanamayacağı görüşüne karşıymış gibi bir algıya yol açabilmektedir.¹⁷⁶ Ancak meseleyi ele aldığı eserler dikkatli bir şekilde incelendiğinde kendisinin de bu görüşü savunduğu görülmektedir.

Müteahhirîn döneminde tahkik tavrının bir gereği olarak muhakkik âlimler, kendi savundukları bir görüş bile olsa bu görüşün temellendirilmesi bağlamında daha önce zikredilen delilleri tekrar gözden geçirip gerektiğinde eleştirmekten kaçınmamışlardır. Bu yüzden söz gelimi bilginin apaçık olmasından dolayı tanımının yapılamayacağını savunan Tûsî, Isfahânî ve Teftâzânî gibi muhakkikler, Râzî tarafından bu görüş için ileri sürülen gerekçeleri eleştirmişlerdir. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Bu düşünürler, Râzî'nin ileri sürdüğü gerekçeleri eleştirmektedir ancak kendileri bu görüşü

Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988), 204-205; Isfahânî, *Tesdîd*, 2: 774; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), 3: 118. Tûsî'den sonra gelen Isfahânî ve Şemsüddin Semerkandî de bütün tasavvurların zorunlu olduğu görüşünü reddedip bilginin bedihîliğini savunmuşlardır. Isfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 1:39-42, 58-60; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 171-173.

¹⁷⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-müntehâ*, 1: 161; İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 161; Isfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 1: 39-45; Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 1: 256-265; Ekmeliüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Bâbertî, *er-Rüdüd ve'n-nükûd: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, thk. Dayfullah b. Sâlih b. Avn el-Ömerî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 1: 123-129; Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 161-165; Cürçânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 165-168; Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 168-170.

¹⁷⁶ Daha önce Teftâzânî'nin bilgi teorisine yönelik giriş mahiyetinde kaleme aldığımız makalede daha çok bu eleştirileri dikkate alarak onun bilginin bedihîliği görüşüne karşı olduğunu ifade etmiştik. Süleyman Akkuş - Ziya Erdiç, "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", *Usûl İslam Araştırmaları* 21/21 (2016): 10-14. Benzer şekilde Teftâzânî'nin bilgi teorisine dair yapılmış yüksek lisans çalışmasında da onun bilginin tanımlanabileceği görüşünü benimsediği ileri sürülmektedir. Abdurrahmanov, *Şerhu'l-Makâsid Adli Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*, 41.

temellendirmek için herhangi bir delil ortaya koyuyorlar mı?

Özellikle Teftâzânî açısından bakıldığında bu sorunun cevabı açıktır. Zira daha önce değinildiği üzere kendinden apaçık ve bedihî olan hususlar için delil getirilmez ancak aklî uyarılar kabilinden bazı şeyler zikredilebilir. O yüzden de aslında Râzî'nin ileri sürdüğü gerekçeler de delil değil sadece aklî uyarılar olabilir. Teftâzânî'ye göre bu aklî uyarı ise öyle görünüyor ki, daha önceden yapılan bilgi tariflerinden hiçbirinin mutlak bilginin mahiyetini vermediği ve bu noktada kusurlu olmalarıdır. Teftâzânî bunun ya bilginin çok kapalı bir kavram olmasından ya da apaçık yani bedihî olmasından kaynaklanabileceğini vurgular. Ona göre muhakkiklerin çoğunluğu bilginin mahiyetinin apaçık olmasından dolayı kendisinden daha açık bir şeyle tarifinin mümkün olmadığını savundular. Hatta bazı muhakkikler, bilgi tariflerindeki ihtilafların onun kapalılığından değil çok açık olmasından dolayı olduğunu söylediler.¹⁷⁷

Teftâzânî'nin meseleyi ele aldığı *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasar, Şerhu'l-Makâsîd ve Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm* eserleri incelendiğinde ilk eserinde görüşünü net bir şekilde görmek zordur. *Şerhu'l-Makâsîd*'ta bilginin tanımlanamayacağına dair görüşünü açık bir şekilde ifade etmese de meseleyi inceleme tarzı bilginin apaçıklığı görüşünü benimsediğini göstermektedir. *Tehzîb*'te ise oldukça net ifadelerle bilginin tanımlanamayacağını ancak tefsir edilebileceğini söyleyip bilginin tefsiri olduğunu belirttiği bazı tarifler zikretmektedir. Ona göre bu tefsirler de bilginin terim anlamlarının farklılığına aklî uyarılar kabilindedir. Diğer bir ifadeyle ileri sürülen tariflerin, mutlak bilgiyi tanımlamak için değil bilginin farklı terim anlamlarını tefsir etmek için olduğu bedihîdir. Zikredilen tarifler de bu bedihîliği gösteren uyarılardır. Sonuç olarak Teftâzânî'nin yaklaşımı, bilginin apaçık bir kavram olmasından dolayı tanımlanamayacağı yönünde olduğu gibi ona göre çoğu âlim de böyle düşünmüştür.¹⁷⁸

Belirtmek gerekir ki Teftâzânî, bilginin apaçıklığını savunmakla birlikte Tûsî gibi “tüm tasavvurların apaçık olduğu” görüşüne karşı çıkmaktadır.¹⁷⁹ Halbuki daha önce

¹⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17. Teftâzânî'nin bazı muhakkiklerle kastedtiği âlimlerden biri muhtemelen İsfahânî'dir. Zira o şöyle demektedir: “Âlimler, kapalılığından dolayı değil aksine son derece açık olmasından dolayı bilginin hakikati ve tanımlanması konusunda ihtilafa düştüler.” İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 1: 39.

¹⁷⁸ Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 162-165; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 15-16. Eserlerin sıralaması kronolojiktir. Konuyla ilgili en net görüşünün ömrünün sonlarında telif ettiği *Tehzîb*'te olması önemlidir.

¹⁷⁹ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 4; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 20-26.

belirtildiği gibi Râzî bütün tasavvurların bedihîliğini savunmakta ve büyük ihtimalle bu görüşüyle bilginin bedihîliği görüşü arasında bir gereklilik ilişkisi bulunmaktadır.

2.1.1.1.2. Bilginin Mahiyetinin Kapalılığı

Bilginin tanımlanıp tanımlanmayacağına dair önemli yaklaşımlardan birisi de Gazzâlî ve Cüveynî'ye nispet edilmektedir.¹⁸⁰ Bu yaklaşıma göre, kapalı bir kavram olan bilginin tanımlanması zor olup ileri sürülen tanımlar eksik ve kusurlardan uzak olamaz. Öyleyse yapılması gereken şey, taksim ve misal yoluyla onu açıklamaya çalışmaktır.

Teftâzânî'ye göre Gazzâlî, bilginin kapalılığından dolayı kusurdan uzak bir tarifinin ileri sürülmesinin zorluğuna inanmaktadır. Birçok şeyde cins ve faslı tespit etmenin zor olduğunu gören Gazzâlî, duyular yoluyla idrak edilen şeylerde de bu zorluğun geçerli olduğunu düşünmüştür. Daha sonra o, duyular yoluyla idrak edilen nesnelere bile cins ve faslı içerecek bir tanımının yapılmasındaki güçlükten dolayı bizzat idraklerin tanımlanmasının zorluğunun daha açık olduğunu savunmuştur.¹⁸¹ Eğer birçok şeyin ve özellikle de idraklerin yakın cins ve yakın fasıldan oluşan hakikî bir tanımını yapmak mümkün değilse o zaman onları nasıl diğerlerinden ayırtıracağız?

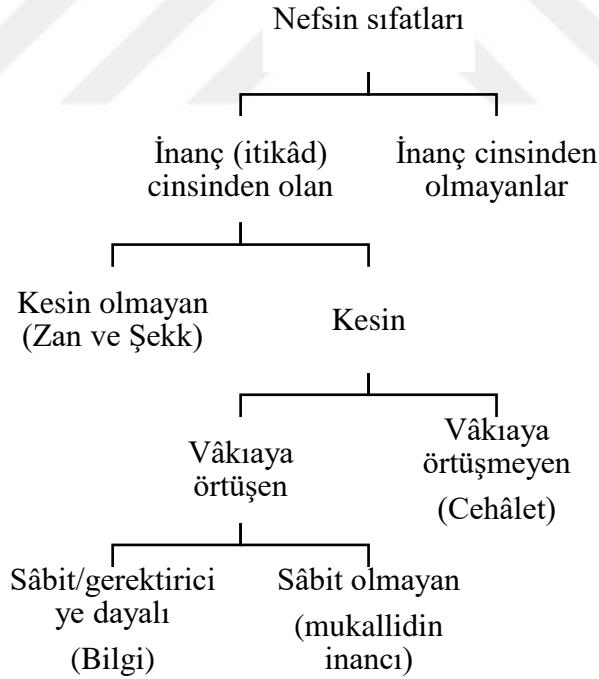
Bu noktada Gazzâlî, bilgi gibi cins ve faslının belirlenmesi zor olan kapalı şeylerin manalarının, taksim ve misâl yoluyla şerhedilmesi ve diğerlerinden ayırtırılmasına güç yetirilebileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre taksim, bilginin kendisiyle karıştırılması muhtemel olan nefsin diğer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

¹⁸⁰ Teftâzânî bu görüşü sadece Gazzâlî'ye nispet ederken İcî ise Cüveynî'ye de nispet etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; İcî, *Mevâkıf*, 9. Sübkî de Cüveynî'nin *Burhân*'daki açıklamalarına yer vererek onun bilginin kapalı olduğundan tanımının zor olduğu ve ancak taksim yoluyla tarif edilebileceği görüşünü savunduğunu belirtir. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 1: 119-120; Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 1: 258-259.

¹⁸¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1: 77; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17; Teftâzânî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 162.

“gerektiriciye dayanan” kaydıyla da mukallidin inancından ayırır.¹⁸² Mukallidin inancı, onu gerekli kılan bir delil ya da zorunluluğa dayanmayan bir inanç olduğundan söz gelimi mukallidin, Zeyd’in evde olduğuna dair inancı olmakla birlikte daha sonra Zeyd evden ayrıldığında delile dayanmaması nedeniyle bu inancı devam eder ve bilgisizliğe dönüşür. Diğer taraftan mukallidin inancı, bir gerektiriciye dayanmadığından sağlam bir şekilde nefse yerleşmemiştir (sâbit değildir) ve bu yüzden de herhangi bir şüphe karşısında ortadan kalkmaya elverişlidir. Ancak gerektiriciye dayanan bir inançta söz gelimi bir kişinin Zeyd’in evde olduğuna dair kesin bir delile sahip olması ya da bizzat kendisinin onun evde bulunduğunu duyularıyla müşahade etmesi gibi bir zorunluluğa sahip olmasından dolayı inancın cehalete dönüşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu tarifte mukallidin inancını dışarda bırakmak için kimi zaman “gerektiriciye/delile ya da zorunluğa dayanan” kaydı, kimi zaman da “sâbit” kaydı kullanılmıştır.¹⁸³

Şekil 3:
Taksîm Metoduyla Bilginin Tarifi



Misâl yönteminde ise bilgi ile dış duyu idrakleri arasındaki benzerlik ilişkisinden faydalanılmaktadır. Buna göre bir şeyi görmek, onun bir suretinin görme duyusunda

¹⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi 'l-usûl*, 1: 77-79; Tefâtânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 1: 17.

¹⁸³ İcî bu tarifi Râzî'ye de nisbet etmektedir. Cürânî'ye göre Râzî bilginin zorunluluğu görüşünden döndükten sonra bu tarifi benimsemiştir. İcî, *Mevâkıf*, 10; Cürânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, 1266, 19.

intibâ 'ı yani suretin aynada yansıması gibi görülenle örtüşen bir misâlinin görme duyusunda meydana gelmesidir. Benzer şekilde akıl da akledilirlerin suretlerinin kendisinde yansıdığı bir ayna konumundadır. Diğer bir ifadeyle akledilirlerin hakikatleri ve mahiyetleri gerçekte olduğu gibi akıl aynasında meydana gelmektedir. Dolayısıyla bilgi de akledilirlerin suretlerinin nefse alınması, onda husul bulması ve yansımasıdır.¹⁸⁴

Bilginin tanımlanabileceğini düşünen Âmidî ve İcî gibi âlimler, eğer misal ve taksim yoluyla bilginin diğer şeylerden ayrışması ve onun bilinmesi mümkün olmuyorsa bu durumda onlardan faydalanılmasının gereksiz olacağını söylemektedirler. Eğer bilginin ayrışmasını ve bilinmesini sağlıyorsa bunlar, Âmidî'ye göre bilginin tanımı¹⁸⁵ ve İcî'ye göre ise bilginin tarifi olacaktır.¹⁸⁶ Dolayısıyla Âmidî bilginin tanımlanmasının zaten onun ayrıştırılması ve bilinmesi olduğunu, İcî ise tarif edilmesiyle kastedilenin ayrıştırılması olduğunu söyleyerek eğer bunu sağlıyorsa misal ve taksimin de tanım ve tarif olacağını ifade etmektedirler. Teftâzânî ise Gazzâlî'nin kastının bilginin diğer şeylerden ayrıştırılmasının ve hakikatinin fahmedilmesinin zorluğu değil hakikî yani tam tanımının yapılmasının zorluğu olduğunu söyleyerek Âmidî ve İcî gibi düşünürler tarafından ileri sürülen eleştirinin yöneltilemeyeceğini belirtmektedir.¹⁸⁷ Zira bir şeyin tarifi onun ayrıştırmasını sağlayabilir ancak onun hakikatinin ifade edilmesi tam tanımla mümkündür.

2.1.1.2. Bilgi Tanımları

Bilginin tanımlanabileceğini savunan İbnü'l-Hâcib, Âmidî, İcî ve Cürçânî gibi düşünürler, daha önce yapılan tariflerin de bilginin mahiyetini tanımlamak amacıyla zikredildiğini düşünmektedirler. Onlara göre bu tariflerin tanımın teknik şartlarını yerine

¹⁸⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1: 79-81; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1:17. Gazzâlî'nin suret ile şeyin mahiyet ve hakikatini kastettiğini ifade etmesinden hareketle onun daha sonra Fahreddin Râzî'yle kavramsallaşacak olan 'misil (şeyin mahiyetinin özdeşi)' ya da 'misâl'den hangisini kabul ettiğine dair bir inceleme için bk. Murat Kaş, "Gazzâlî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 3/1 (Haziran 2018): 14-23.

¹⁸⁵ Âmidî, bir şeyin tanımlanmasıyla kastedilenin onun diğerlerinden ayrıştırılmasından başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 77. Öyle görünüyor ki o, burada tanım kelimesini usulcülerin kullandığı anlamda tarif ile özdeş bir şekilde kullanmaktadır. Zira mantıkçıların kullandığı anlamda tanım tariften daha hususî olup sadece ayrıştırmayı değil tanımlananın mahiyetine eşit bir manayı ifade eder. Bu anlamda bir şeyi betim veya başka bir lafızla tarif etmek de onu diğer şeylerden ayrıştırır ama onun mahiyetine eşit bir manayı ifade etmez.

¹⁸⁶ İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 161; İcî, *Mevâkıf*, 9.

¹⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17.

getirmemesi ve kusurlu olması, tanımın yapılmayacağı anlamına gelmez. Bu çerçevede söz gelimi İbnü'l-Hâcib, “tanımların en doğrusu (*esahhu 'l-hudûd*)” diyerek kendi tercih ettiği tanıma yer verir.¹⁸⁸ İcî de bu ifadeyi şerh ederken bilginin tanımlanabileceğini savunanların bazı tarifler zikrettiklerini ve bunların en doğrusunun İbnü'l-Hâcib'in yer verdiği tanım olduğunu belirtir.¹⁸⁹ Bu çerçevede İcî, bilginin tanımlanabileceğini söyleyenler tarafından ileri sürüldüğünü belirttiği tarifleri zikreder ve bunların hangi yönlerden tanımın şartlarını sağlamadığını açıklar. Nihayetinde ise onun tercih ettiği tanım da *Muhtasaru 'l-müntehâ*'da İbnü'l-Hâcib'in “en doğru” diye nitelediği tanımdır.¹⁹⁰

İbnü'l-Hâcib bilginin bedihîliğini temellendirmek için Râzî'nin zikrettiği gerekçelerin batılığını ortaya koyduktan sonra bilginin zârûfî olmadığına yönelik kendi delilini getirir.¹⁹¹ Ona göre eğer bilgi zorunlu olsaydı basit bir yapıda olması gerekirdi. Zira bir şeyin zorunlu olması basit bir yapıda olması anlamına gelmektedir. Bu durumda akılda meydana gelen her basitin bilgi olması gerekir. Akılda meydana gelen her basitin bilgi olmadığı bilindiğine göre, bilginin basit olmadığı ve dolayısıyla da zorunlu olmadığı ortaya çıkar.¹⁹²

Âmidî de bilginin bedihî kabul edilmesi halinde onun basit yapıda olduğunu savunmak

¹⁸⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru 'l-müntehâ*, 1: 184. İbnü'l-Hâcib'in “tanımların en doğrusu” ifadesi, onun diğer eksik tarifleri de tanım olarak gördüğünü ima etmektedir. Ancak Meşşâî mantık anlayışında bir şeyin hakikî tanımı bir tane olur. Zira hakikî tanım yakın cins ve yakın fasıldan meydana gelmektedir. Bir şeyin yakın cinsi ile yakın faslı birden fazla olamaz. Daha önce de belirtildiği gibi o, tanım kavramını tarif ile özdeş görmektedir. Bu yüzden diğer tarifler de ona göre tanımdır ancak bilginin mahiyetine özdeş tanımlar değildir. Mahiyete özdeş tanım olarak onun, sadece kendi benimsediği tanımı kabul ettiği anlaşılmaktadır. İcî ise mantıkçıların tanım anlayışına uygun olarak bilgiyi tanımlamak amacıyla zikredilen tariflerin tamamını “tanım” diye nitelemek yerine onlar hakkında “tarif” kavramını kullanır. Böylece o, bilginin mahiyetini veren tarifin tanım olduğunu diğerlerinin ise sadece tarif olduğuna işaret etmektedir. İcî, *Mevâkıf*, 9-11.

¹⁸⁹ İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 184.

¹⁹⁰ İcî, *Mevâkıf*, 10-11.

¹⁹¹ Cürcânî'ye göre İbnü'l-Hâcib, Râzî'nin delillerinin geçersizliğini ortaya koyunca bu sefer de kendi görüşünün delilini zikretmeye geçmiştir. Zira “delilin butlanı medlûlün butlanını gerektirmediğinden” karşı delillerinin geçersiz kılınması onun iddiasının da geçersiz kılındığı ve dolayısıyla kendi iddiasının ispat olunduğu anlamına gelmemektedir. O yüzden de İbnü'l-Hâcib, kendi görüşünün delilini zikretmiştir. Cürcânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 180-181. Burada Cürcânî, Râzî'nin ileri sürdüğü gerekçelerin geçersiz kılınmasını “delillerin geçersiz kılınması” şeklinde ifade etmektedir. Halbuki, Râzî'nin iddiası bilginin bedihîliği olduğundan onun bu iddiaya delil değil tenbîh getirdiği açıktır.

¹⁹² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru 'l-müntehâ*, 1: 180. Teftâzânî'ye göre İbnü'l-Hâcib, zorunlu tasavvur ile onun kendisini önceleyen başka bir tasavvura dayanmamasını kastetmektedir. Böyle olması da zorunlu tasavvurun basitliği anlamına gelmektedir. Ancak İcî ve Cürcânî'ye göre burada İbnü'l-Hâcib, zorunlu tasavvur ile aklen basit bir yapıda olan şeyi kastetmektedir. Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 180; İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 180; Cürcânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 180-181.

gerekeceği ancak bunun da bilginin kategorisi ile ilgili görüşlerde çelişkiye yol açtığına işaret etmektedir. Ona göre, bilginin nitelik kategorisinde olduğunu savunanlar ile izâfet kategorisinde olduğunu söyleyenlerin onun basitliğini ileri sürmeleri mümkün değildir. Zira bu iki kategoriden herhangi birinde bulunan şeylerin, basit değil bileşik yapıda olması gerekmektedir.¹⁹³

2.1.2. Terim Olarak Bilgi

Önceki başlıklarda Teftâzânî'nin, mutlak bilginin apaçık olmasından dolayı tanımının yapılamayacağını savunduğu açıklandı. Bu durumda onun, daha öncekilerin bilgi tariflerini hangi bağlamda değerlendirdiğine değinmek gerekmektedir. Zira eğer mutlak bilginin tanımı mümkün değilse neden öncekiler onu tanımlamaya çalıştılar? Teftâzânî'nin bu soruya cevabı, onların aslında mutlak bilgiyi tanımlamaya çalışmadıkları yönündedir. Ona göre, bilginin tanımı kapsamında zikredilen ifadeler, esas itibariyle düşünürlerin ona yükledikleri ıstilahî yani terim anlamını tefsir etme sadedinde serdedilmiştir.¹⁹⁴ Bu bağlamda söz gelimi Mu'tezilî düşünürler, bilgiye dair “şeye olduğu gibi inanmaktır” şeklindeki tarifi zikrettiklerinde amaçları mutlak bilginin yani dilde ve örfte kullanıldığı anlamıyla bilginin tanımını yapmak değil kelâm ilminde bilgiye yüklenen anlamın tefsirini yapmaktır.

Kaynaklarda zikredilen tarifleri, bilginin ıstilahî anlamlarını tefsir eden sözler olarak değerlendiren Teftâzânî, bu doğrultuda artık tanımın yapılmasını mümkün görüp söz konusu tariflerin de mutlak bilginin tanımlanması bağlamında ileri sürüldüğünü düşünen âlimler gibi tek tek bu tanımların hangi yönlerden tanımın şartlarını yerine getirmediğini tespit etme gereği duymaz. O, temel ıstilahî anlamları belirlemeyip ve bu anlamlardan hangisinin hangi tariflerle doğru şekilde tefsir edildiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çerçevede Teftâzânî, “aklın idraki”, “tasdikın kısımlarından biri” ve “mutâbık tasavvur ile yakinî tasdike şâmil anlam” olmak üzere bilginin üç tane terim anlamını zikreder.¹⁹⁵ Bunlarla ilgili Teftâzânî'nin idrak bahsinde yaptığı açıklamalarında yer verdiği mutlak idraki de eklemek suretiyle “mutlak idrak”, “aklî idrak”, “yakinî tasdik” ve “tasavvur ve yakinî tasdike şâmil bir anlam” şeklinde dört başlık altında ele alacağız. Bu başlıklardan her birisinde Teftâzânî'nin bu manaları tefsir etmek için zikredildiğini

¹⁹³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 77.

¹⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 17; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 15-16.

¹⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 17-18.

söylediği meşhur tarifler incelenecektir.

Teftâzânî'nin yapılan tarifleri, ıstılahî anlamların tefsiri olarak görmesini şöyle değerlendirebiliriz: Ona göre, bilgi lafzı herkesin zihninde apaçık olarak bulunan bir manaya karşılık olarak vaz' edilmiştir. Bilgi lafzının dildeki kullanımı bu manayı ifade etmek içindir. Bu mana herkesin zihninde apaçık olarak bulunduğu için onu tanımlamak mümkün değildir. Zira tanımın tanımlanandan daha açık bir manayla yapılması gerekmektedir. Daha sonra alimler dilde bir mana için vaz' edilen bilgi lafzını, bu manasını da dikkate alarak kendi disiplinlerinde başka anlamları ifade etmek için kullanmaya başlamışlardır. Ardından onlar, araştırma yaptıkları disiplinlerinde bilgiyi kendisi için kullandıkları manayı yani bilginin ıstılahî anlamını bazı ibarelerle netleştirmeye ve tefsir etmeye çalışmışlardır. Böylece farklı ekollerin kendi örflerinde (husûsî örf) bilgiye yükledikleri anlamlar farklılaştı. Söz gelimi mütekaddim dönemi kelâmcıları “yakinî tasdik” manasını, filozoflar “aklî idrak” manasını ve müteahhirîn dönemi kelâmcıları ise “tasavvur ve yakinî tasdike şâmil anlam” manasını ifade etmek için bilgi lafzını kullandılar. Ancak bu durumda mütekaddim dönemi kelâmcıları kendi örflerinde “yakinî tasdik” manasını ifade edecek şekilde bilginin tarif ettiklerinde onun dildeki apaçık anlamının aksine tasavvurlar dışarıda kalmıştır. Buna rağmen bu manayı ifade etmek için zikredilen tarifler o dönemin düşünürleri tarafından tasavvurları dışarıda bıraktığı şeklindeki eleştiriye muhatap olmamıştır. Zira ona göre, mütekaddimîn kelâmcıları da bu tariflerle mutlak bilginin değil kelâmî ıstılahtaki bilginin tefsirini yaptıklarını düşünmüşlerdir.

Bilginin tanımlanabileceğini savunan İcî de bu görüşüne uygun bir şekilde *Mevâkıf* adlı eserinde daha önceden zikredilen tariflerin yedi tanesini ele alıp bunlardan her birisinin hangi yönlerden tanımın şartlarını ihlal ettiğine değinir ve ardından kendi bilgi tanımının sonuncusu olduğunu belirtir. Zikredilen tariflerin mutlak bilginin hakikatini tespit etmek amacıyla ileri sürüldüğünü düşünen Cürçânî de İcî tarafından Râzî'ye nispet edilen ve itikâd kaydından dolayı tasavvurî bilgileri dışarıda bıraktığı ifade edilen “bir gerektiriciden dolayı gerçeğe mutâbık olan kesin inanç” şeklindeki tarifin şerhinde aslında bu kusurun Mu'tezilî düşünürlerle nispet edilen “şeye olduğu gibi inanmaktır (*itikâd*)” şeklindeki tarif için de geçerli olduğunu söyler. Diğer bir ifadeyle Cürçânî de kelâmcılar tarafından zikredilen tariflerin mutlak bilginin hakikatini tanımlama amacı taşıdığını düşünmekte ve bu çerçevede ileri sürülen tariflerin tanımın şartları bakımından

taşıdığı kusurları göstermeye çalışır.¹⁹⁶

Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*'in mebâdî kısmında bilginin üç tane terim anlamına yer vermekle birlikte idrak bahsindeki açıklamaları da dikkate alındığında bunlara dördüncü bir terim anlamı daha ilave ettiği görülmektedir. Bu dördüncü terim anlamı ise bilgiyle “mutlak idrak”ın kastedilmesidir. Bu görüş de dikkate alınarak mesele dört alt başlık altında incelenecektir.

2.1.2.1. Mutlak İdrak

Eş'ârî'ye nispet edilen bu görüşe göre, bilginin terim anlamı mutlak idraktır. Bu bilgi anlayışına göre, duyumsama, hayalî, vehmî ve aklî idraklerin tamamı bilgiye dahil olmaktadır.¹⁹⁷ Bu anlama uygun tarif yukarıda Eş'ârî'ye nisbet edildiği zikredilen “Bilinenin olduğu gibi marifetidir.” şeklindeki tariftir.¹⁹⁸

Teftâzânî'nin bu anlama yönelik eleştirileri idrak bahsinde detaylı bir şekilde inceleneceği için burada ayrıca yer verilmeyecektir.

2.1.2.2. Aklî İdrak

Teftâzânî'ye göre, bilginin terim anlamlarından biri aklî idraktır.¹⁹⁹ Filozofların terminolojisinde bilgi, aklî idrak manasını ifade etmek için kullanılmaktadır. Zira filozoflar, idrak bahsinde de açıklanacağı üzere duyumsama, hayalî, vehmî ve aklî idrakten sadece sonuncusunun bilgi olduğunu düşünmektedirler. Dolayısıyla filozofların düşüncesinde tikellerin marifeti, vehim ve şekk gibi şeyler bilgiye dahil değildir.

Bilginin “aklî idrak” anlamında bir terim olarak kullanıldığını ifade eden Teftâzânî, bu anlamın “Bilgi, bir şeyin suretinin akıldaki husulüdür.” şeklindeki ifadeyle tefsir edildiğini ve açıklandığını belirtir. Diğer bir ifadeyle ona göre, filozoflar tarafından kullanılan bu tarif, mutlak bilginin değil onların terminolojisinde kullanılan bilginin açıklamasıdır. Teftâzânî'ye göre, her ne kadar bilginin nefsin sıfatı olmakla birlikte husulün bilginin sıfatı olduğu iddia edilerek zikredilen ifade “nefsin bir şeyin manasına ulaşması” şeklinde değiştirilse buna gerek yoktur. Zira ona göre “suretin akıldaki husulü”

¹⁹⁶ İcî, *Mevâkıf*, 9-11; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1266, 18-19.

¹⁹⁷ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 46; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 229-230.

¹⁹⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 74; İcî, *Mevâkıf*, 10.

¹⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 17.

de bilen nefsin sıfatıdır.²⁰⁰

Metafizikte bilgiyi tarif etmek kullanılan “suretin akıldaki husulü” ifadesi aklî idrak manasını ifade etmektedir. Bu tarif ve anlamı, şeylerin hakikatleri ve hakikatlerine eşit bir suretin nefiste meydana gelmesi anlamına geldiğinden gerçeğe örtüşmeyen tasavvurların ve tasdikler bu tarifi dışında kalmaktadır. Dahası Tûsî gibi müteahhir düşünürler Allah’ın bilgisinin de bu tarifi kapsamında yer aldığını düşünmektedirler. Ancak diğer taraftan “suretin akıldaki husulü” şeklinde tarif, mantık disiplini kullanıldığında gerçeğe örtüşün veya örtüşmesin bütün tasavvurları ve tasdikleri içine alan ve ilâhî bilgiyi de dışarda bırakan bir anlamın kastedildiği görülmektedir. Dolayısıyla bilgiyi ifade etmek için kullanılan “suretin akıldaki husulü” tarifiyle her zaman aynı anlamın kastedilmediğini söylemek mümkündür. Kanaatimizce bu tarif, kullanıldığı metafizik ve mantıkî bağlamlar dikkate alınarak onunla hangi anlamların kastedildiğine dair müstakil bir çalışmayı hak etmektedir.

Söz konusu tarifi mantık disiplini içinde kullanımına dair burada iki düşünürün eserlerinde yer alan açıklamalara yer verilmesi maksadımızı ifade etmesi açısından yeterli olacaktır. Şemsüddin Semerkandî, mantık ilminde “suretin akıldaki husulü” şeklinde tarif edilen bilgiyle kastedilenin, cehaletin karşıtı olan “vakıya mutâbık kesin inanç” anlamındaki bilgi olmadığını belirtmektedir. Zira buradaki bilgi, vakıya mutâbık olmak veya olmamaktan daha genel olduğundan cehaleti de içine almaktadır. Böylece bu anlamdaki bilginin, tasavvur ve tasdik şeklinde iki kısma ayrılması ve bunlardan her birinin de “vakıya mutâbık kesin inanç” anlamındaki bilgi ve onun karşıtına ayrılması mümkün olmaktadır.²⁰¹ Kutbüddin Râzî de benzer şekilde bu ibareyle tarif edilen bilginin nefsü’l-emre mutâbık olmak veya olmamak, kesin olmak veya olmamaktan daha genel olduğunu ve bu yüzden de bütün tasavvur ve tasdikleri kuşattığını ifade etmektedir. Zira bu tarif mantık ilminde bilgi için zikredilen bir tarif olup mantık ilmi de beş sanatı araştırmaktadır. Beş sanattan burhan dışındakilerin öncülleri, yakinî tasdikler olmadığından eğer burada geçen bilgiyle sadece yakinîler kastedilseydi burhan dışındaki sanatların öncülleri mantığın inceleme alanının dışında kalacaktı. Diğer taraftan ona göre, Allah’ın bilgisi ve insanların kendi zâtlarına dair bilgisi gibi huzurî bilgiler ise bu tarifi

²⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 17-18; Teftâzânî, *Tehzîbu’l-mantık ve’l-keîâm*, 15.

²⁰¹ Şemsüddin Semerkandî, *Kıstâsu’l-efkâr= düşünce nin kıstası:(eleştirmeli metin-çeviri)*, thk. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 67.

dışında kalmaktadır. Zira bu tarif sadece zatımızın dışında olup bilinmesi için suretinin meydana gelmesinin gerektiği bilinenlerin bilgisini kapsamaktadır.²⁰² Sonuç olarak onlara göre mantık ilminde “bir şeyin suretinin akılda/nefiste husulü” şeklinde tarif edilen bilgi, dilde ve örfte kullanılan mutlak bilgi olmayıp aksine bu ilimde zayıf öncüller ile gerçeğe örtüşmeyenleri bile içine alacak genişlikte kullanılan bilgi terimidir.

2.1.2.3. Yakînî Tasdik

Bilginin diğer bir terim anlamı ise onun tasdik türlerinden biri olmasıdır.²⁰³ Bilginin bu terim anlamıyla kullanımını kelâmcıların terminolojisindedir. Teftâzânî’ye göre kelâmcılar, bilgiyi mutlak olarak kullandıklarında tasdik türü olan yakîni ifade etmişlerdir.²⁰⁴ Buna göre tasdik denilen bir şeye dair hükümde bulunma cins bir kavram olup farklı türlere ayrılmaktadır. Bu anlamda yakîn, zan, şüphe, cehâlet, mukallidin inancı gibi kavramların tamamında tasdik bulunmakla birlikte bunlar birbirlerinden farklı hakikate sahiptirler. Bu yüzden bilgiyi bu terim anlamıyla kullanan kelâmcılar, tasdik kapsamındaki diğer manaları dışarıda bırakmak için bilginin bu anlamını, “sâbit, gerçeğe örtüşen ve kesin olan tasdik” şeklinde tefsir etmişlerdir. Dolayısıyla tanımda zikredilen “kesin” kaydıyla salt zan, “gerçeğe uygun” kaydıyla cehl-i mürekkeb ve “yerleşmiş” kaydıyla mukallidin inancı dışarıda kalmaktadır.²⁰⁵ Burada geçen tarif ile daha önce Gazzâlî’ye nispet edilen taksim yoluyla yapılan tarif aynı sonuca varmaktadır. Bunların her ikisi de sadece tasdik türlerinden biri olan yakînî ifade etmek amacıyla zikredilmiştir.

Teftâzânî’nin bilginin tasdik veya inancın türlerinden olan terim anlamını kelâmcılara nispet etmesi bu tarifin Mu‘tezile kelâmcılarının büyük çoğunluğuna, Gazzâlî ve Râzî’ye nispet edilmesi göz önünde bulundurulduğunda anlam kazanmaktadır. Her ne kadar Teftâzânî ayrıca değinirse de Mu‘tezilî düşünürlerin bilginin bir inanç çeşidi olduğu yönündeki tanımları da bu grup altında değerlendirilebilir.

Bu bağlamda Ka‘bî’ye nisbet edilen “Bir şeye olduğu gibi inanmaktır.” şeklindeki bilgi tarifine Ebû Ali Cübbâî, “zaruret ya da kanıt sebebiyle” kaydını ekleyerek onu “Zaruret

²⁰² Kutbüddin Râzî, “er-Risâletü’l-ma‘mûle fi’t-tasavvur ve’t-tasdik”, *Risâletüni fi’t-Tasavvuri ve’t-Tasdik*, nşr. Mehdî Şeriatî (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 96, 98, 112; Kutbüddin Râzî, *Şerhu’l-Metâli*, nşr. Usâme es-Sâ‘idî (Kum: Menşûrâtu Zevi’-Kurbâ, 1395), 1: 31-32.

²⁰³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 18.

²⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 34, 230.

²⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 230.

ya da kanıt sebebiyle bir şeye olduğu gibi inanmaktır.” şeklinde tarif etmiştir. Ebû Hâşim Cübbâî ise onun yerine “nefsin tatmin olması ile birlikte” kaydını ekleyerek bilgiyi, “Nefsin tatmin olması ile birlikte bir şeye olduğu gibi inanmaktır.” diye tarif etmiştir.²⁰⁶

Bilginin inanç cinsinden olduğunu savunan Kâdî Abdülcebbâr, her inancın değil ancak özel bir vecihle gerçekleşen bir inancın bilgi olduğunu vurgular. Bu özel vecih ona göre inancın nefsin sükunuyla birlikte bulunmasıdır.²⁰⁷ Diğer bir ifadeyle o da Ebû Hâşim’in tarifine yakın durmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr’a göre, bilginin mutlak inanç değil onun özel bir türü olduğu ve Allah’ın zâtıyla bilen olduğu kabul edildiğinde bu tarife yönelik ileri sürülen aşağıdaki itirazlar defedilebilir.²⁰⁸

Birincisi, eğer bilgi inanç cinsinden olsaydı her inancın bilgi olması gerekirdi. Halbuki mukallidin inancının bilgi olmadığı bilinmektedir. Bu şüpheye cevabında Kâdî Abdülcebbâr, salt itikâdın bilgi olmadığını ancak özel bir vecihle gerçekleşen itikâdın bilgi olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁹ Diğer bir ifadeyle ona göre her bilgi itikâddır ancak her itikâd bilgi değildir. Çünkü itikâd bilgiyi de içine alan geniş bir kümedir, bilginin cinsidir. Bilgi ve mukallidin inancı ise itikâdın birbirinden ayrı türleri olabilir.

İkincisi ise eğer bilgi inanç olsaydı Allah da inanan (mu‘tekid) olarak nitelendirilirdi. Halbuki onun inanan olmadığı bilinmektedir. Kâdî Abdülcebbâr’a göre eğer Allah’ın zâtı gereği değil de bir bilgiyle bilen olduğu savunulursa bu itiraz geçerli olur. Ancak o, Allah’ın bilen olduğunu ancak bilgisinin bulunmadığını düşünmektedir.²¹⁰ Kadîm’in aksine insanlar ise bir bilgiyle bilen olduklarından ve bilgi manası da sükûn-ı nefis ile

²⁰⁶ Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti’l-edilleti fi usûli’l-i’tikad*, 13; Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, 5; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, t.y., 12: 13; Sa’îd b. Muhammed Ebû Reşid Nisâbüri, *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma’n Zeyd ve Rıdvân Seyyid (İskenderiye: ed-Dirâsetü’l-İnsâniyye li’l-Fikri’l-‘Arabî, 2002), 288-297; Pezdevî, *Usûlü’d-dîn*, 22; Neseî, *Tebîratü’l-edille*, 1: 9-10; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 1: 73.

²⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse*, 188. Kâdî Abdülcebbâr bilgiyi cehalet, zan, taklit ve itikâd gibi itikâd cinsine giren kavramlardan ayıran ölçüt olarak sükûn-ı nefis kavramını götür. Böylece o, bilgi tanımında bilginin bizzat kendisini değil bilen öznenin psikolojik durumunu ön plana çıkartmaktadır. Yani o, bilen öznedeki sükûn-ı nefsin gerçekleşmediği inanç durumlarını bilgi olarak değerlendirmemektedir. Murat Memiş, *Mu‘tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2001), 56-57.

²⁰⁸ Bu itirazlar genelde sünî kaynaklarda Mu‘tezile’nin bilgi tarifine yönelik zikredilen iki temel eleştiridir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr’ın burada zikretmediği ancak sünî kaynaklarda genelde yer alan üçüncü bir eleştiri ise tanımda “şey” kavramının zikredilmesidir. Zira bu durumda ma’dûmların da şey olduğu söylenerek onların bilginin dışarda kalmadığı savunulsa bile Mu‘tezile’nin de kabul ettiği üzere “şey” kavramı imkânsızlara şâmil değildir. O yüzden tarif, imkânsızların bilgisini dışarda bıraktığı eleştirisiyle karşı karşıya kalmaktadır. Neseî, *Tebîratü’l-edille*, 1: 9-12; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 1: 74.

²⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse*, 189.

²¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse*, 189.

birlikte bulunan bir inanç kabul edildiğinden bilen insan aynı zamanda inanandır.²¹¹

2.1.2.4. Tasavvur ve Yakînî Tasdike Şâmil Bir Kavram

Bilginin dördüncü terim anlamı ise tasavvur ve yakînî tasdike şâmil bir manadır.²¹² Bir önceki terim anlamıyla bilgi, sadece yakini yani bir tasdik türününe özdeş görülürken bu anlamıyla kullanıldığında ise bunun yanı sıra tasavvurlar da bilgiye dahil olmaktadır. Teftâzânî'ye göre, bilginin bu terim anlamıyla kullanımını onun dil ve örfteki anlamına da uygundur. Ona göre, bu terim anlamı tefsir eden iki tane ibare bulunmaktadır. Bu bağlamda *Şerhu 'l-Akâid*'te bilgi kavramını açıklamak için yalnızca *Şerhu 'l-Makâsîd*'taki bu iki ibareye yer vermiştir.²¹³

Teftâzânî'nin tercih ettiği bilginin terim anlamı budur. Zira tasavvurun bilginin dışında kalması tasavvur ve tasdik ayrımı kabul edildiğinde ve tasavvurların da bilgi olduğu benimsendiğinde isabetli görünmemektedir. Böylece kelâmcıların geneline nispet ettiği bilginin terim anlamının yakın olması onun düşüncesine uygun düşmemektedir. Bilginin filozoflara nispet edilen aklı idrak anlamında kullanımını ile Eş'ârî'nin savunduğu mutlak idrak anlamındaki kullanımını da onun görüşüne uygun değildir. Zira Teftâzânî, idrak bahsinde açıklanacağı üzere sadece tümel idrakleri değil duyumsama dışındaki tikel idrakleri yani hayalî ve vehmî idrakleri de bilgiye dahil etmekte ve tasavvur-tasdik ayrımı konusunda açıklanacağı üzere vehim ve şekkin tasdikî bilgi olmamakla birlikte tasavvurî bilgiye dahil olduğunu düşünmektedir.

Teftâzânî'nin bilginin bu terim anlamını tefsir ettiğini söylediği iki ibare yani tarif şunlardır:

1. Bilgi, kendisi sayesinde kâim olduğu kimse için mezkûrun tecelli ettiği sıfattır.

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

²¹¹ Kâdî Abdülcebbar'ın benimsediği tarifin detaylı bir incelemesi için bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 56-67.

²¹² Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 1: 18.

²¹³ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâid*, 15.

döngüye yol açacağından onun yerine mezkûr tercih edilmiştir. Diğer taraftan bu tarifi zan gibi yakînî olmayan tasdikleri dışarda bırakması için “tecelli” ifadesinin “tam inkişaf” manasında alınması gerekmektedir.²¹⁴

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115), kendisine ulaşan bilgi tanımlarını inceleyip her birinin kusurunu ortaya koyduktan sonra Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) ait olduğunu söylediği bu tarifi zikreder. Ona göre, her ne kadar Mâtürîdî bu ibare ve tertipte zikretmemiş olsa da kastettiği mana budur. Ebü'l-Mu'în Nesefî'ye göre bu, efrâdını câmî ve agyârını mânî (*muttarid ve mun'akis*) ve doğru bir “tanım” olup daha önce gelen eleştirilerin hiçbiri bu tanıma yöneltilmez.²¹⁵ Benzer şekilde Nureddin Sâbûnî (ö. 580/1184) de Mâtürîdî'nin bu tanıma işaret ettiğini ve müteahhir Mâtürîdîler'in bu tanıma güvenilir bulduklarını ifade etmektedir.²¹⁶ İcî'nin ele aldığı tariflerde bu yer almamakla birlikte Cürçânî, onun zikrettiği bütün tarifleri şerhettikten sonra bilginin mahiyetini açığa çıkaran en güzel tarifi bu olduğunu belirtir.²¹⁷

2. Bilgi, çelişğine muhtemel olmayacak şekilde manalarda ayrışmayı gerektiren sıfattır.

Buna göre bilgi, kâim olduğu kimsede Allah'ın yaratmasından dolayı tümel olsun tikel olsun aklî durumlarda bir ayrıştırmanın kendisini takip ettiği bir sıfattır. Öncelikle Teftâzânî, zorunlu nedensellik anlayışını kabul etmediğinden dolayı tarifte geçen “gerektiren” kaydını “Allah'ın yaratmasından dolayı kendisini takip ettiği” şeklinde açıklamaktadır. Diğer taraftan “manalar” kaydını kullanmak suretiyle Eş'ârî'nin aksine idrak türlerinden duyumsamayı bilgiye dahil etmediğini göstermektedir. Ayrıca hayalî ve vehmî idrak gibi cismânî tikellerin idrakini bilgi kabul etmeyen filozofların aksine Teftâzânî, onların da bilgi olduğunu düşündüğünden tarifte geçen “manalar” kaydını “tümel olsun tikel olsun aklî manalar” şeklinde tefsir etmektedir.²¹⁸ Zira vehmî ve hayalî gibi tikel idrakleri bilgi olarak görmeyen filozoflara göre bilgi sadece tümel manalar arasında ayrışmayı sağlamaktadır. Böyle düşünen âlimler, bu tarifi kullandıklarında söz

²¹⁴ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîm*, 15; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 18; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 15.

²¹⁵ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 19.

²¹⁶ Ebü Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014), 47.

²¹⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1266, 21.

²¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 18; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 15.

konusu tanıma “tümel” ifadesini de ekleyerek “çelişğine muhtemel olmayacak şekilde tümel manalarda ayrışmayı gerektiren sıfattır” şeklinde açıklarlar.

Bu tarifi bu ibarelerle zikreden en erken müellif görebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Hâcib'tir. O “tanımların en doğrusu” diye nitelediği bu tanımı detaylı bir şekilde incelemektedir.²¹⁹ Bununla birlikte İbnü'l-Hâcib'ten yaşça büyük olup aynı dönemde yaşamış olan Âmidî de aynı ibarelerle olmasa da daha uzun bir şekilde bu tarifi manasını ihtiva eden bir tarifi kelâm eseri *Ebkâr*'da kendi görüşü olarak zikreder.²²⁰ Daha sonra kaleme aldığı fıkıh usulüne dair eseri *İhkâm*'da ise onu daha muhtasar bir ibareyle yine kendi tercih ettiği tarif olarak ifade eder. *İhkâm*'daki nihâi haliyle ona göre bilgi, onunla nitelenen nefis için çelişğinin ihtimali ona ilişmeyecek şekilde tümel manaların hakikatleri arasında ayrışmanın kendisi sayesinde meydana geldiği bir sıfattır.²²¹ Teftâzânî, İcî ve Cürcânî de hem İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ına yazdıkları şerh ve haşiyelerde hem de *Şerhu'l-Makâsîd*, *Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* eserlerinde onun incelediği tarzda Âmidî'nin değil İbnü'l-Hâcib'in zikrettiği muhtasar tarife yer verirler.

İbarede yer alan “çelişğine muhtemel olmamak” kaydının adetlere dayalı bilgilerle bozulduğu şeklinde önemli bir eleştiri bu tarife yöneltilmiştir. Buna göre kelâmcıların anlayışında söz gelimi şu an evde bulunan eşyanın veya kitapların bir insana dönüşmüş olması ihtimali bulunduğundan adete dayalı bilgilerin tamamında çelişğe muhtemel olma durumu söz konusudur.

Bu eleştiriyle ilgili olarak tartışma konusu olan hususlardan birincisi, farklı cisim anlayışına sahip kelâmcıların bu eleştiriye muhatap olup olmadığıdır.

Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*'ta “çelişğine muhtemel olmamak” kaydına duyu tecrübesi yoluyla elde edilen (adet teorisi çerçevesindeki) bilgilerden hareketle itiraz yöneltildiğini belirtir. Zira “Dağ, taştır.” şeklindeki bilgimizin, onun çelişği (*nakîz*) olan “Dağ, taş değildir, aksine altına dönüşmüştür.” şeklindeki bilgiye dönüşme ihtimali söz konusu olmaktadır. Peki bu dönüşme nasıl gerçekleşmektedir? Birinci yaklaşıma göre, Allah taşın yerine altını yaratmak suretiyle onu dönüştürür. Genelde bu görüş ister atomlar olsun ister madde-suret olsun cisimleri meydana getiren cevherlerin hakikat bakımından

²¹⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-müntehâ*, 1: 184. Onun ibaresi şu şekildedir: العلم صفة توجب تمييزاً لا تحتل النقيض

²²⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 78.

²²¹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1: 26. Onun ibaresi şu şekildedir: العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين الحقائق حصولاً لا يتطرق احتمال نقيضه.

birbirinden farklı olduğunu düşünenler tarafından tercih edilmektedir. İkinci görüşe göre ise Allah, taşın atomlarının kendisi sayesinde taşa dönüştüğü vasfı atomlarından çekip o atomlarda kendisi sayesinde altına dönüşeceği vasfı yaratmak suretiyle dönüştürür. Bu görüş sahiplerinin böyle düşünülmesinin sebebi, tüm cisimlerdeki atomların mütecânis yani hakikat bakımından aynı kabul edilmesidir.²²² Bu ikincisine göre, altın ile taşın atomları mütecânis olduğundan onların birbirlerinden farklı olmalarını sağlayan şey Allah'ın her bir atom topluluğunda yarattığı altınlık ve taşlık vasfıdır. Dolayısıyla dönüşüm için taşın atomlarının yok edilip yerine altının atomlarının yaratılmasına gerek yoktur. Allah sadece taşın atomlarındaki “taşlık” vasfını çekip aynı atomlarda “altınlık” vasfını yaratır.

Bu çerçevede İcî, Teftâzânî ve Cürcânî bilgi tarifindeki “çelişğe muhtemel olmamak” kaydına yöneltilen eleştirinin hangi fizik düşüncesi sahiplerini bağlayıcı olduğunu tartışılır. İcî'ye göre, bu eleştiri, Kâdir-i Muhtâr bir Allah inancına sahip olmakla birlikte mütecânis cevherlerin karşıt sıfatları kabul etme konusunda eşit bulduklarını kabul eden kimselere yöneliktir.²²³ Görüldüğü gibi İcî, cisimlerin farklı hakikatlere sahip cevherlerden meydana geldiğini savunanları bu eleştiriden uzak görmektedir. Bunu fark eden Teftâzânî, salt imkânı ve Allah'ın Kâdir-i Muhtar olduğunu kabul eden kimseler için de bu eleştirinin geçerli olduğunu söyler. Söz gelimi atomların mütecânisliğini kabul etmeyen kimse, Allah'ın taşı yok edip onun yerine altını yaratmasının mümkünüğünü savunduğuna göre bu eleştiri onları da bağlamaktadır. Dolayısıyla burada İcî'nin “cevherlerin mütecânisliği sebebiyle” şeklindeki kaydına hiç gerek yoktur. Zira itiraz, sadece cevherlerin mütecânisliğini savunanları değil Allah'ın Kâdir-i Muhtâr olduğunu ve mutlak imkânı savunan herkesi bağlayıcıdır.²²⁴ Cürcânî'ye göre, İcî'nin “cevherlerin mütecânisliği sebebiyle” şeklindeki kaydı zikretmesi boşuna değildir. Zira onun bunu zikretmedeki amacı, atomların mütehâlif olduğu görüşüne karşı çıkmaktır.²²⁵ Diğer bir ifadeyle cevherlerin hakikat bakımından farklılığını savunan İcî, tercih edilen bilgi tarifi olarak değerlendirdiği ibarenin “çelişğe muhtemel olmamak” şeklindeki kaydına yönelik ileri sürülen eleştirinin kendisi gibi cevherlerin mütecânisliğini savunanları

²²² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 18-19; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1266, 20.

²²³ İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 184.

²²⁴ Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 185.

²²⁵ Cürcânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 188-189.

bağlamadığını düşünmektedir.

Cürcânî'ye göre, Allah'ın muhtâr olduğu din sahiplerinin ittifakla kabul ettiği bir husus olmakla birlikte atomların mütecânîslığı yani mütemâsillığı bazı kelâmcıların görüşüdür. Eğer atomlar mütemâsil iseler, söz gelimi dağ, “taşlık”la vasıflanmış atomlar bütününden ibaret olup bu bütünün aynısı taşlığın çelişi olan “altınlık” vasfını da kabul edicidir. Ancak onların (yani atomların) farklılığını savunanlara göre, taşı meydana getiren atomlarla altını meydana getirenlerin aynı olması imkânsızdır.²²⁶

Sonuç itibariyle İcî eleştirinin sadece cevherlerin mütemasillığı görüşünü savunanları bağlayıcı olduğunu düşünürken Teftâzânî ve Cürcânî Allah'ın Kâdir muhtar olduğunu ve kelâmî imkân anlayışını kabul eden herkesi ilgilendirdiğini düşünmektedirler.

“Çelişigine muhtemel olmamak” kaydına yönelik eleştiriyle ilgili ikinci husus ise eleştirinin cevaplandırılmasıdır. Bu eleştirinin cevabında düşünürler tarifte yer alan ve nefyedilen ihtimâl ile adetullah çerçevesinde işleyen sürecin onun aksi bir istikamette meydana gelmesine dair ihtimalin farklı şeyler olduğunu vurgularlar. Bilgide bulunmaması gereken ve nefyedilen imkân, bilenin nefesine bağlı olarak bulunan imkândır. Diğerisi ise bilene bağlı olmayıp şeylerin kendilerinde taşıdıkları imkândır. Teftâzânî bilgilerimize herhangi bir zarar vermediğini söylediği bu imkânı “aklî imkân” ve nefyedileni “zihnî imkân” diye nitelerken Cürcânî ise birincisini “zâtî imkân” şeklinde adlandırmaktadır.²²⁷ Bu bağlamda söz gelimi Ali'nin eve girdiğini ve çıkmadığını gören bir kişi onun evde olduğuna dair bilgiye sahip olup bu bilen öznenin nefsinde Ali'nin evde olmadığına dair herhangi bir ihtimal bulunmaz. Bununla birlikte zâtî imkân bakımından Ali'nin başka bir nesneye dönüşmüş olması ve artık evde bulunmaması ihtimali de söz konusudur ancak bizde Ali'nin evde olduğu bilgisini zorunlu kılan şey, Allah'ın adeti olduğu için herhangi bir delil bulunmadığı sürece bu adetin bozulduğuna ihtimal vermeyiz.²²⁸

²²⁶ Cürcânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 188-189.

²²⁷ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsıd*, 1: 18-19; Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 184-185; İcî, *Mevâkıf*, 11; İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 184; Cürcânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 187-190; Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, 1266, 20.

²²⁸ Gazzâlî gibi mu'cizelere imkân açmak için nedenselliği zorunlu değil mümkün gören kelâmcılar, bu imkânı teolojik olarak değerlendirmekle birlikte epistemolojik kesinliği reddetmemişlerdir. Bk. Kemal Batak, “Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize- Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir Mi?”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2009): 51-64.

2.2. Tasavvurî ve Tasdikî Bilgi

Bilgiyi tasavvur ve tasdik şeklinde taksim eden en erken İslâm düşünürlerinden biri olan Fârâbî'nin temel amacı, hangi tür tasdiklerin kesinlik sağladığını ortaya koymaktı. Daha sonra bu taksim mantığın tanımında ve mantığın konularının tasnifinde kullanılmaya başlandı.²²⁹ Buna göre, mantığın iki maksadından birincisi olan tarif teorisi tasavvurî bilgiye ulaşmanın ve ikincisi olan burhan teorisi de tasdikî bilgiye ulaşmanın yöntemi olarak belirlendi. Bu çerçevede, tasavvurî bilginin elde edilmesinin incelendiği bölüm olan kavramlar mantığının “makâsıd”ı kavlı-î şârih (tanım teorisi) ve “mebâdî”si külliyyât-ı hamse (beş tümel) olurken tasdikî bilgiyi sağlayan önermeler mantığının “makâsıd”ı beş sanat ve “mebâdî”si de kıyas olarak belirlenmiştir.

Bilgilerin tasavvur ve tasdik şeklinde tasnif edilmesi Fârâbî sonrası İslâm filozofları ve mantıkçıları ile Gazzâlî sonrası İslâm kelâmcıları tarafından genel kabul görmeye beraber bilginin bu iki kavrama nasıl taksim edileceği ile tasavvur ve tasdik kavramlarıyla ne kastedildiği hususları tartışmalara yol açmıştır. Çünkü bilgi taksimleri, (i) yapılan taksimlerin taksimin şartlarını yerine getirip getirmediği, (ii) tasavvur ve tasdikle kastedilen anlamların her birine ulaşmak için ayrı bir yol (tarif ve burhan) gerekip gerekmediği ve (iii) bilgi ile onun kısımları olan tasavvur ve tasdikin manası olarak zikredilen şeylerin aynı varlık kategorisine girip girmedikleri gibi hususlara bağlı olarak eleştirilere maruz kalmıştır.²³⁰

Bilginin taksimi bağlamında Teftâzânî'den önce ileri sürülen taksimlerden bazıları şöyledir:

İşârât'ın mantık bölümünde şeylerin hangi yönlerden bilindiğini ve bilinmediğini tartışan İbn Sînâ, şeyin bazen “salt tasavvur (tasavvur-ı sâzic)” bazen de “beraberinde bir hükmün bulunduğu tasavvur” olarak bilindiğini söyler.²³¹ Kâtibî tarafından yapılan taksime göre

²²⁹ Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûn’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012): 39-41.

²³⁰ Bilginin tasavvur ve tasdik kısımlarına ayrılması ve bu taksimde yer alan tasavvur ile tasdik in ne olduğunu inceleyen müstakil risaleler telif edilmiştir. Bunlardan başlıcaları Kutbüddin Râzî'nin *er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik*, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Risâle fi taksîmi'l-ilm ila't-tasavvur ve't-tasdik* ve Molla Sadrâ'nın *Risâle fi't-tasavvur ve't-tasdik* adlı risaleleridir. Bk. Mehmet Özturan, “Seyyid Şerif Cürcânî'nin Risâle fi taksîmi'l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015): 104; Mehdi Şeriatî, ed., “Giriş”, *Risâletâni fi't-tasavvur ve't-tasdik* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 14-17.

²³¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*, 3.

bilgi ya salt tasavvurdur- ki bu, bir şeyin suretinin akıldaki husulüdür. Ya da hükümle birlikte bulunan tasavvurdur (*tasavvur me‘a‘l-hüküm*)-ki bu da bir durumun başka birine olumlama veya olumsuzlama yoluyla isnâd edilmesidir.²³² Hûnecî (ö. 646/1248) ve Urmevî'nin (ö. 682/1283) taksimine göre bilgi, salt idrak (*idrak-ı sâzic*) ise tasavvurdur, hükümle beraber (*me‘a‘l-hüküm*) ise tasdiktir. ²³³ Ebherî (ö. 663/1265 [?]) ve Tûsî'nin taksimine göre ise bilgi, ya salt tasavvurdur (*tasavvur-ı fakat*) ya da tasdikle birlikte bulunan tasavvurdur (*tasavvur me‘a‘t-tasdik*).²³⁴ Tasavvur ve tasdik ayrımlarına yer verilen bu müteahhir düşünürlerin, tasavvur-ı sâzic veya tasavvur-ı fakat ile olumlu ya da olumsuz herhangi bir şart koşulmayan mutlak tasavvuru mu yoksa hükmün olumsuzlanmasının şart koşulduğu mücerred tasavvuru mu kastettiklerini açık değildir. Benzer şekilde “tasavvur me‘a‘t-tasdik” veya “idrak me‘a‘l-hüküm” ile tasavvurun kısımlarından biri olan hükümle birlikte bulunması şart koşulan mahlut tasavvurun mu, her ikisinin toplamının mı veyahut tasavvurun sadece şart olduğu bir hükmün mü kastedildiği hususu da açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Bu yüzdendir ki daha sonra gelen Kutbüddin Râzî ile Teftâzânî'nin bu taksimlere yönelik okumaları ve yorumları farklılık arz edecektir.²³⁵

Kutbüddin Râzî, Kâtibî'nin yaptığı taksimi şerh ederken burada geçen “tasavvur-ı sazic” ve “tasavvur-ı fakat” ifadeleriyle mutlak tasavvur, “tasavvur-ı me‘a‘l-hüküm” ifadesiyle de mahlut tasavvurun kastedildiğini belirtir.²³⁶ Zira ona göre, daha öncesinde tasavvur ve

²³² Ebü'l-Hasen Necmüddîn Alî b. Ömer Kâtibî, *Şemsiyye Risalesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh*, thk. Ferruh Özpılavcı (İstanbul: 2017, Litera Yayınları), 57; Ebü'l-Hasen Necmüddîn Alî b. Ömer Kâtibî, *el-Mufasssal fi şerhi'l-muhassal* (New Jersey), Princeton University Library Garrett Collection, Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section), nr. 3041, 2a-2b.

²³³ Ebü's-Senâ Siraceddin Mahmud b. Ebi Bekr el-Urmevî, *Kadı Siraceddin el-Ûrmevi ve Metâliu'l-Envâr (tahkik, çeviri, inceleme)*, thk. Hasan Akkanat (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 1: 3; Efdalüddin Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*, thk. Halid Ruveyhib (Tahran: Müessesesi-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1389), 6.

²³⁴ Esîrüddîn Ebherî, “Tenzîlu'l-efkâr”, *Mantık ve mebahisu'l-elfâz*, thk. Mehdi Muhakkik ve Toshihiko İzutsu (Tahran-Montreal: Müessesesi-i Motaleât-ı İslâmî-i Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1974), 139-140; Kutbüddin Râzî, “er-Risâletü'l-ma‘mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik”, 106; Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, 50.

²³⁵ Mahiyetin üç farklı itibarı bulunmaktadır. Birincisi, *bi-şarti şey mahiyet* olarak ifade edilen “mahlût mahiyet”tir. İkincisi, *bi-lâ şarti şey mahiyet* denilen “mücerred mahiyet”tir. Üçüncüsü ise *lâ bi-şarti şey mahiyet* şeklinde de geçen “mutlak mahiyet”tir. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 1: 179-180; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 98-99. Mahiyetin bu üç itibarı diğer kavramlar için de kullanılabilirliğinden burada tasavvur kavramı için kullanılmaktadır.

²³⁶ Kutbüddin Râzî'den önce Şemsüddin Semerkandî de bir grubun, tasavvuru hükümsüz idrak ve tasdiki ise hükümle birlikte bulunan idrak şeklinde tanımladığını söyleyerek bir anlamda bilginin kısımlarından birinin mücerred tasavvur ve diğerinin mahlut tasavvur olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Nitekim devamında onun bu görüşü, önermedeki tarafların tasavvuru anlamında mutlak tasavvuru dışarda

tasdik şeklinde iki kısma ayrılan ve tasavvur kısmıyla mutlak tasavvurun kastedildiği taksim bazı itirazlarla karşı karşıya kalmaktaydı. Bu itirazların defedilmesi için burada geçen tasavvur, sâzic ile kayıtlanarak “mücerred tasavvur” manasında ve tasdik de “mahlût tasavvur” manasında kabul edildi. Böylece taksimi yapılan bilgi, mutlak tasavvur; onun kısımları olan tasavvur mücerred tasavvur ve tasdik de mahlut tasavvur olmaktadır.²³⁷ Ona göre, eğer tasavvur-ı sâzic ve tasavvur-ı fakat ile mutlak tasavvur kastedilseydi bu durumda taksimde bir şeyin kendisi ile onun dışındakine bölünmesi söz konusu olacaktır. Zira mutlak tasavvur da bilginin tarifi olan “suretin akıldaki husulü” şeklinde tarif edildiğinden onunla özdeştir. Dolayısıyla bilgiye özdeş olan mutlak tasavvur, mutlak tasavvur ile tasdike bölünmüş olacaktır. Bu ise taksim ilkelerine aykırı bir durumdur. Çünkü taksimde bir şeyin kısmı onun kasîmi olmadığı gibi bir şeyin kasîmi de onun kısmı olamaz.²³⁸ Bu çerçevede tasavvur-ı sâzic ile onun kasîmi olan “hükümle birlikte bulunan tasavvur” yani mahlut tasavvurdan ibaret tasdik, bilgiye özdeş olan mutlak tasavvurun kısımlarıdır. Dolayısıyla bu şekilde yorumlandığında bir şeyin kasîminin onun kısmı olması çelişkisi ortadan kalkmaktadır.²³⁹

Teftâzânî de bilgi ile ilgili olarak birincisi tasavvur ve tasdik şeklinde kısımların hakikat bakımından birbirinden farklı olduğu meşhur taksim, ikincisi ise bi-şarti lâ şey tasavvur ve bi-şarti şey tasavvur şeklinde kısımlar arasındaki farklılaşmanın sadece izâfî olarak kabul edildiği sonrakilerin taksimi olmak üzere iki farklı taksimi incelemektedir.

1. Hakikî taksim

Bilginin tasavvur ve tasdik şeklinde hakikat bakımından iki kısma ayrılması şeklindeki

biraktığını söyleyerek eleştirmesi de bunu göstermektedir. Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr*, 65.

²³⁷ Kutbüddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâi'di'l-mantıkıyye fî şerhi risâleti's-Şemsiyye*, thk. Muhsin Bîdarfer (Kum: Menşûrat-ı Bîdâr, 1426), 30-37.

²³⁸ Taksimde bölünen şey, bölümlere nisbetle mukassemidir. Bölümler ise bölünen şeye nisbetle kısım olarak adlandırılır. Kısımlar ise birbirlerine nisbetle kasîm şeklinde isimlendirilmektedir. Bu anlamda bir şeyin kısmı onun altına girdiği için mukassem genel iken onun kısmı özeldir. Bir şeyin kasîmi ise kasîmi olduğu şeyin karşısı olup bu ikisi birlikte mukassem altına girmektedir. Mukassem ile kısımları arasında umum-husus mutlak ilişkisi bulunması gerekirken kısımla kasîmi arasında ise mübâenet ilişkisinin bulunması gerekir. Mehmet Özturan, *Müteahhirin Dönem Mantığında Tasavvurât- Alî b. Ömer Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği-* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 15-17; Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Tahrîri'l-Kavâidi'l-mantıkıyye*, thk. Muhsin Bîdarfer (Kum: Menşûrat-ı Bîdâr, 1426), 38.

²³⁹ Kutbüddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâi'di'l-mantıkıyye fî şerhi risâleti's-Şemsiyye*, 38-40. Kâtibî'nin taksimi ve Kutbüddin Râzî'nin bu taksime dair detaylı bir inceleme için bk. Özturan, *Müteahhirin Dönem Mantığında Tasavvurât- Alî b. Ömer Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği-*, 17-47.

meşhur taksimi kabul eden Teftâzânî, tasavvur-ı fakat ve tasavvur-ı sâzic ifadelerini kullanan Kâtibî ve Râzî gibi düşünürlerin de Kutbüddin Râzî'nin iddia ettiğinin aksine bu meşhur taksime bağlı kaldıklarını ve ondan sapmadıklarını düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle, tasavvur-ı sâzic veya tasavvur-ı fakat ile mücerred tasavvuru (*tasavvur bi-şarti lâ şey*) ve tasavvur me'al-hüküm ile de mahlut tasavvuru (*tasavvur bi-şarti şey*) kastettiklerini açık bir şekilde ifade etmeyen önceki düşünürlerin aslında meşhur taksimi kabul etmeye devam ettiklerini düşünen Teftâzânî, onların ifadelerini de bu çerçevede yorumlamaktadır. Ona göre bilgiye özdeş kılınan mutlak tasavvurun mücerred tasavvur ve mahlut tasavvur olmak üzere iki kısma ayrıldığı kabul edilmesi halinde önermede iki tarafın mutlak tasavvurları bu kısımların dışında kalacaktır.²⁴⁰ Zira herhangi bir hüküm dikkate alınmaksızın önermenin iki kavramının tasavvuru da bilgi olduğuna göre taksim tam ise bu mutlak tasavvurun, bilginin iki kısmından birine dahil olması gerekmektedir. Ancak tarafların tasavvuru anlamındaki mutlak tasavvur kapsamındaki bir bilgi ne mücerred tasavvur ne mahlut tasavvura dahil olabilir. Zira Kutbüddin Râzî'nin yorumu kabul edildiğinde bilginin ikinci kısmı olan tasdiki ifade etmek için kullanılan “tasavvur me'al-hüküm” ifadesi mahlut tasavvur şeklinde alınmakta ve bilginin kısımları, mutlak tasavvur ve mahlut tasavvur şeklinde olmaktadır.

Teftâzânî'ye göre önceki düşünürlerin “tasavvur me'al-hüküm” olarak açıkladıkları tasdikte yer alan tasavvur, Kutbüddin Râzî'nin iddia ettiği gibi mahlut tasavvur değil mutlak tasavvurdur. Dahası bu tasavvur, tasdikin kendisi veya bir parçası değil sadece şartı olabilir. Diğer bir ifadeyle Teftâzânî'ye göre, “tasavvur me'al-hüküm” olarak ifade edilen tasdik, tasavvurun bir kısmı değildir. Eğer bu tasdik, hükümlerle kayıtlanmış tasavvur olarak kabul edilseydi o zaman tasdik, tasavvurun bir kısmı olabilirdi. Böylece tasavvur me'al-hüküm ile hükümlerle kayıtlanmış tasavvur arasında fark bulunduğunu söyleyen Teftâzânî, Kâtibî'nin zikrettiğinin birincisi olduğunu söyler. Dolayısıyla “tasavvur me'al-hüküm” olarak ifade edilen tasdikte bulunan tasavvur, tasdikin kasîmi olan mutlak tasavvura özdeştir.²⁴¹ Ancak Kâtibî'nin yaptığı taksim bu şekilde yorumlandığında onun bilgiyi de mutlak tasavvur gibi “bir şeyin suretinin akıldaki husulü olarak” tarif ettiği dikkate alındığında bilgi ile mutlak tasavvuru özdeş kabul ettiği sonucu çıkmaktadır. Öyleyse Kâtibî, mutlak tasavvuru yine tasavvur-ı sâzic olarak isimlendirdiği “mutlak

²⁴⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 19.

²⁴¹ Teftâzânî, *Şerhü'ş-Şemsiyye*, 100-102; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 19.

tasavvur” ve tasdike özdeş kılınan “mutlak tasavvurla birlikte bulunan hüküm” kısımlarına ayırmış olmaktadır. Dolayısıyla aslında Kâtibî, burada bir şeyi kendisi ve kendisi dışındaki bir başka şeye taksim etmektedir. Bu ise mukasem ile kısımları arasında umum-husus mutlak ilişkisinin bulunması gerektiği ilkesine aykırı düşmektedir. Teftâzânî’ye göre bir şeyin kendisi ile kendisi dışındaki başka bir şeye taksim edilmesi imkânsız olmadığından Kâtibî böyle bir taksimi kabul etmekte beis görmemiştir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi Kutbüddin Râzî gibi düşünürler bu tarz bir taksimi hoş karşılamadıklarından Kâtibî’nin ifadelerini bu yönde yorumlamaktan kaçınmışlardır.²⁴²

Meşhur taksimi benimseyip Kâtibî ve Râzî gibi düşünürlerin görüşlerinden hareketle taksimin kısımlarından tasavvur ile kastedilenin mutlak tasavvur olduğu hususunu netleştiren Teftâzânî, daha sonra ise benimsediği bilgi taksimini şöyle özetlemektedir: Bilgi ya kendisinde hükmün itibar olunduğu şeydir ya da değildir. Birincisi tasdik, ikincisi ise tasavvurdur. Bu taksime göre tasdik, kendisine taalluk eden tasavvurlarla birlikte hükümdür. Diğer bir ifadeyle çoğunluğun da kabul ettiği üzere tasdik, hükümden ibarettir.²⁴³

Teftâzânî, bu görüşünü İbn Sînâ’nın *Şifâ*’sından yaptığı bir alıntıyla destekler. Teftâzânî’nin İbn Sînâ’nın *Kitâbü’ş-Şifâ: Mantığa Giriş* eserinden yaptığı alıntı şu şekildedir.²⁴⁴

“Tasavvur, ‘Aklık, arazdır.’ sözünüzde olduğu gibi zihinde bu bileşim ile bunun kendisinden oluştuğu ‘aklık’ ve ‘araz’ gibi unsurların suretinin meydana gelmesidir. Tasdik ise zihinde, bu suretin şeylerin kendilerine nisbetinin, onlarla örtüşecek şekilde meydana gelmesidir.”²⁴⁵

²⁴² Teftâzânî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 99.

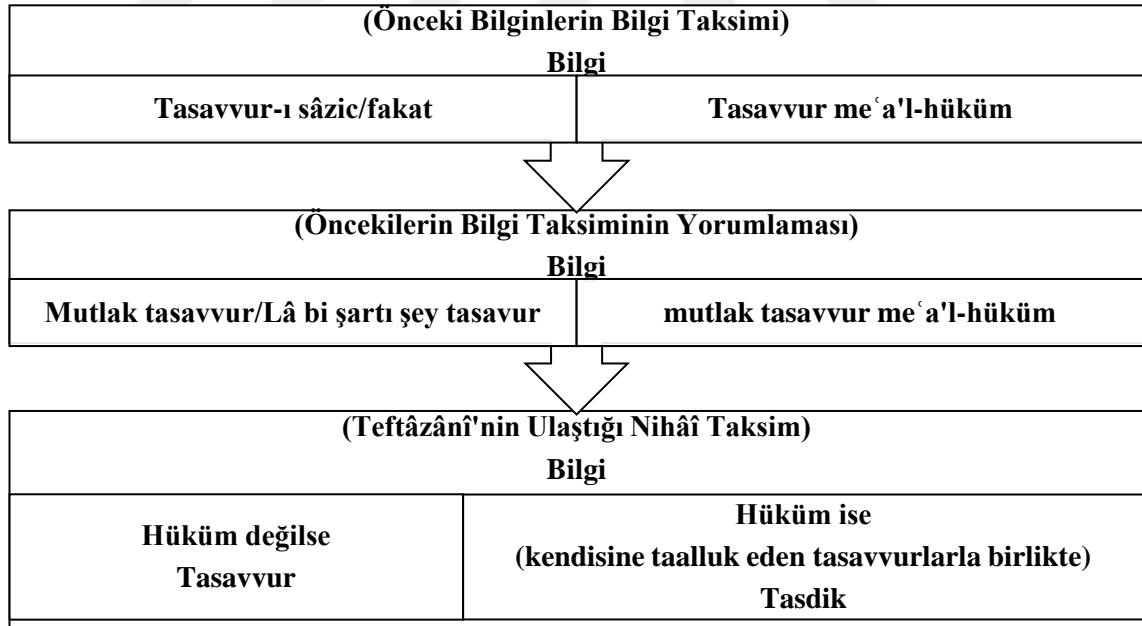
²⁴³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 19. Teftâzânî’ye göre her ne kadar Râzî’nin “hükme mukârin idrak” ve “hükümün kendisine eklendiği idrak” gibi tasdiki ifade eden ibarelerinden ilk başta anlaşılan şey, tasdikin hükümlerle kayıtlanmış idrak olması ise de onun ifadesinin sarihi tasdikin, kendisine taalluk eden tasavvurlarla birlikte bulunan hükümden ibaret gördüğünü göstermektedir. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 19. Ancak Râzî, bazen hükümlerle birlikte bulunan bu mutlak tasavvurları tasdikin bir şartı kabul edip bu tasavvurlar ile hükümün toplamını tasdike özdeş kılmıştır. Böyle olunca mutlak tasavvurlar ile hükümün toplamı tasavvurun bir kısmı olamaz. Teftâzânî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 98, 101-102; Râzî, *Muhassal*, 16; Özturan, “Seyyid Şerîf Cürcânî’nin Risâle fî taksîmi’l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, 128-129; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 116-118.

²⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 20.

²⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, 11.

Buna göre İbn Sînâ, “aklık”, “araz” ve “aklık, arazdır” kaziyyesinin suretlerinin zihinde meydana gelmesini tasavvur; “aklık, arazdır”ın suretinin hâriçteki varlığına doğru olarak nisbet edilmesini de tasdik olarak görmektedir. Teftâzânî, İbn Sînâ’nın açıklamalarını da kullanarak tasavvur ve tasdik bilginin mahiyet olarak farklı türleri olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle tasavvur ve tasdik arasındaki farklılık izâfî değil, mahiyet ve hakikat itibariyle bir farklılıktır. Teftâzânî, ikisi arasındaki farkı “alemin hâdis olması” örneğiyle açıklar. Buna göre, âlemin hudûsunda şüphe edildiğinde kişi “âlem”i, “hudûs”u ve herhangi bir hükümde bulunmaksızın “ikisi arasındaki nisbet”i tasavvur eder. Ancak daha sonra bir burhan gösterildiğinde bu nisbeti başka tür bir bilgiyle bilir. İşte bu başka türdeki bilgi hüküm veya tasdik olarak ifade edilen şeydir.²⁴⁶ Dolayısıyla tasdik de bir tasavvur olarak yani beraberinde hüküm bulunan tasavvur şeklinde ifade edilmesi doğru değildir. Herhangi bir tasavvur olmaksızın tasdik gerçekleşmez ancak bu, tasavvuru tasdik hakikatine dahil etmeyi gerektirmez. Tasavvur sadece tasdik bir şartı olur.

Şekil 4:
Teftâzânî’ye Göre Tasavvur -Tasdik Ayrımı



Görüldüğü gibi Teftâzânî nihâî olarak tasavvuru, hükmün değil olarak kabul ettiği için onu sadece mücerred tasavvura münhasır kılmamaktadır. Böylece bilginin birinci kısmı olan bu tasavvur, tasavvurun bütün kısımlarına söylenen mutlak tasavvura özdeş kılınmıştır. Diğer taraftan tasavvur ile hüküm hakikat bakımından farklı olduğundan

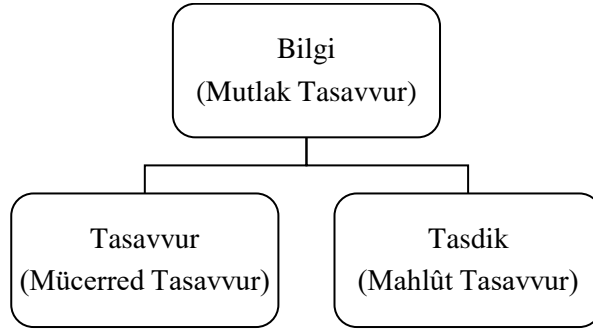
²⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 19-20.

tasavvura ulaşmak için tarif teorisine ve tasdike ulaşmak için de burhan teorisine ihtiyaç duyulması mümkün olmaktadır.

2. İzâfi Taksim

Teftâzânî'ye göre bazı düşünürler tasavvurun tasdiksiz ve tasdikin de tasavvursuz meydana gelmemesinden dolayı ikisinin arasında bir gereklilik ilişkisinin bulunmasını gerekçe göstererek meşhur taksim yerine tasavvur-ı sâzic ve tasdik şeklindeki taksimi ileri sürdüler. Ancak ona göre bu düşünürler, tasavvur-ı sâzic derken Kâtibî'nin kastettiği mutlak tasavvuru değil mücerred tasavvuru anlamışlardır. Teftâzânî tasavvur-ı sâzic veya tasavvur-ı fakat ile mücerred tasavvuru kastettiğini açık bir şekilde ifade etmeyen düşünürlerin muradlarını meşhur taksim doğrultusunda yorumlamakla birlikte açık bir şekilde bununla mücerred tasavvurun kastedildiğini söyleyen Kutbüddin Râzî gibi düşünürlerin bulunduğu da işaret etmektedir. Ona göre bu düşünürler, bilgiyi mutlak tasavvur kabul edip onun kısımları olan tasavvur ve tasdiki de mücerred tasavvur ve mahlût tasavvur şeklinde kabul etmişlerdir. Böyle bir taksimde bilginin kısımları arasında hakikat bakımından bir farklılık kalmamakta sadece izâfi bir fark bulunmaktadır.²⁴⁷

Şekil 5: Tasavvur-Tasdikin İzâfi Ayrımı



Teftâzânî'nin bilginin bu taksimine yönelik olarak getirdiği en önemli eleştiri önermenin taraflarının herhangi bir şart olmaksızın tasavvur edilmesinin bu iki kısmın dışında kalmasıdır. Ayrıca Teftâzânî, Kutbüddin Râzî'nin Kâtibî tarafından zikredilen bilgi taksiminin bu doğrultuda yorumlamasına yönelik olarak on tane itiraz yönelir.²⁴⁸

Teftâzânî'nin kabul ettiği meşhur taksimin karşı karşıya bulunduğu en önemli problem,

²⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 19.

²⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhü's-Şemsîyye*, 100-103; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 19; Krş. Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr*, 65.

hükümün hangi kategoriye dahil olduğuna ilişkindir. Müteahhir mantıkçılara göre hükümün yani nisbetin olumlanması veya olumsuzlanması anlamına gelen hükümün fiil kategorisinde olduğunu belirten Kutbüddin Râzî, bilginin ise infî'âl kategorisinde olduğunu, dolayısıyla tasdik hükümünden ibaret kılınmasının mümkün olmadığını söyler. Ona göre hüküm, iz'ân ve kabulden farklı bir şey olup fiil kategorisindedir.²⁴⁹ Şu hâlde Teftâzânî açısından hükümün ne olduğunun açıklanması gerekmektedir.

Teftâzânî'ye göre, hüküm, tasdike özdeş olup nisbetin kabulü veya iz'ânı anlamına gelmektedir.²⁵⁰ Diğer bir ifadeyle tasdik veya hükümün hakikati, nefsin nisbetin gerçekleştiğini veya gerçekleşmediğini iz'ân ve kabul etmesidir.²⁵¹ Bir haber ve önermede, öncelikle herhangi bir hükümde bulunmaksızın tasavvur edilen iki şey arasında nisbetin olumlanması veya olumsuzlanmasının tasavvuru bulunmaktadır. Meselâ “âlem hâdistir” ve “âlem kadîm değildir” önermelerinde olduğu gibi. Bunun akabinde ise kişi tasavvur edilen iki şey arasında olumlanan veya olumsuzlanan nisbetin gerçekte öyle olduğunu (*mutabakat*) kabul ve iz'ân eder.²⁵² Tasdik veya hüküm olarak adlandırılan bu kabul ve iz'ân; zan, cehl-i mürekkeb, bilgi ve mukallidin itikâdını kuşatmaktadır. Zira bunların tamamında, iki şey arasında olumlanan veya olumsuzlanan nisbetin gerçekte de öyle olduğunu yani mutabakatını kabul etme niteliği vardır. Ancak bu mutabakat, sadece kişinin nefsinde gerçekleştiğinden dolayı onu *öznel mutabakat* olarak isimlendirmek mümkündür. Nefsin, mevzu (özne) ile mahmûl (yüklem) arasındaki nisbetin gerçekleştiğini veya gerçekleşmediğini kabul ve iz'ânı anlamına gelen hükümün en düşük mertebesi gerçekleşme veya gerçekleşmeme taraflarından birini diğerine tercih etmektir. Salt zanda, hükümün en düşük mertebesi olan bu tercih bulunmaktadır. Şek ve vehimde ise öznel mutabakat bulunmadığından onlar, tasdik değil sadece bir tasavvurdur.²⁵³

²⁴⁹ Kutbüddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâi'di'l-mantıkiyye fî şerhi risâleti's-Şemsiyye*, 35; Kutbüddin Râzî, “er-Risâletü'l-ma'mûle fî't-tasavvur ve't-tasdik”, 118-129.

²⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1:19.

²⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 20; 2: 253; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 114.

²⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 19-20.

²⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 230; Erdinç - Kartaloğlu, “Teftâzânî'ye Göre 'Büyük Sahabî'lere Dayanan Âhâd Haberlerin Bilgi Değeri”, 446-447. Teftâzânî, her ne kadar öznel ve nesnel mutabakat kavramlarını kullanmasa da “Söz gelimi mutabakat gibi bir şeyin nefiste meydana gelmesinden gerçekte de onun meydana gelmesi gerekmez.” diyerek bu iki farklı örtüşmeye işaret etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 20. Kutbüddin Râzî de bu iki farklı mutabakat üzerinde çokça durmaktadır. Ona göre tasdik, nisbetin nefsü'l-emirde gerçekleşip gerçekleşmediğine dair akılda bir şeyin meydana gelmesidir. Bu

Kişinin nefsinde oluşan tasdikın bilgi (*yakîn*) olması için bu tasdikın kesinlik (*cezmi*), yerleşmişlik (*sebât*) ve gerçeğe uygunluk (*mutabakat*) nitelikleriyle beraber bulunması gerekmektedir. Bu ikinci mutabakat, olumlanan veya olumsuzlanan nisbetin kişinin nefsinden bağımsız olarak nefsü'l-emirde var olana uygun olması anlamına geldiğinden *nesnel mutabakat* şeklinde isimlendirilebilir. İdrak edici ve haber verenden bağımsız olarak bulunan nefsü'l-emirdeki nisbet ise zaruret ve burhanın sonucudur. Dolayısıyla meselâ, cehl-i mürekkepte öznel mutabakat vardır, ancak nesnel mutabakat yoktur. Benzer şekilde mukallidin itikâdı her halükârda öznel mutabakatı içermesine rağmen nesnel mutabakatın bulunup bulunmamasına göre sahih veya fâsid olur. Fakat yakîn olarak ifade edilen tasdiki bilgide hem öznel hem de nesnel mutabakatın bulunması gerekmektedir.²⁵⁴

Tasdikin bir hüküm ve iz'ân olduğunu açık bir şekilde ifade eden Teftâzânî, onun fiil kategorisinde değil nitelik kategorisinde yer aldığı konusunda da son derece emindir. Ona göre tasdikın bedihîlik ve kesbîlik gibi niteliklerle nitelenmesi de hükmün fiil değil nitelik kategorisinde olduğunu göstermektedir.²⁵⁵ Diğer bir ifadeyle tasdikın kendisiyle nitelendiği yakinî-gayri yakinî, bedihî-kesbî ve doğruluk-yanlışlık gibi sıfatlar, sadece hükme nisbet edilebildiğinden tasdikın hükümden ibaret görülmesi daha uygundur.²⁵⁶

Müteahhir dönem mantıkçıları, tasdikın tanımı olarak zikredilen hükmün ilişkiyi gerçekleştirme-gerçekleştirmeme ve olumlama-olumsuzlama gibi lafızlarla aynı manayı ifade ettiğini düşündüklerinden ve bu manaları da fiil kategorisinde değerlendirdiklerinden hükmü de fiil kategorisine dahil etmişlerdir. Bu yüzden de onlar nitelik veya edilgi kategorisinde kabul ettikleri bilgi ve kısımlarından farklı bir kategoride yer aldığını düşündükleri hükmün tasdikın anlamı olamayacağını savunmuşlardır. Râzî ve tabilerinin hükmün fiil kategorisinde olduğuna dair ileri sürdüğü manevi bir gerekçesi de bulunmaktadır. Onlara göre, Allah, kulu imanla mükellef kılmıştır. Kul da kendi

meydana gelen şey, birinci tür mutabakat olup iz'ân ve itikâdın manasıdır. O, bu meydana gelen şeyi tasdik, iz'ân, telifin suretinin husulü gibi kavramlarla ifade etse ona ancak mecâzi anlamda hüküm denilebileceğini belirtmektedir. Kutbüddin Râzî, “er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik”, 104, 111-113, 126, 129, 133.

²⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 18-20, 95, 230; Erdinç - Kartaloğlu, “Teftâzânî'ye Göre 'Büyük Sahabî'lere Dayanan Âhâd Haberlerin Bilgi Değeri”, 446-447.

²⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhü's-Şemsîyye*, 98; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 19-20; Teftâzânî, *Tehzibu'l-mantık ve'l-kelem*, 4, 114.

²⁵⁶ Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr*, 65.

iradesiyle iman etmektedir. İmanın manası ise tasdik etmektir. Dolayısıyla imanın manası olan tasdik etmek de ihtiyarî bir fiil olmalıdır. Böyle olunca tasdik bir şartı olan hüküm yani ilişkinin gerçekleştiğini veya gerçekleşmediğinin iradî olarak doğrulanması da ihtiyarî bir fiil olmaktadır. Nitekim bu hüküm ihtiyarî bir fiil olduğundan teklif mümkün olmaktadır.²⁵⁷

Râzî'nin bu manevî gerekçesine dair Teftâzânî'nin cevabına geçmeden önce onun imanın anlamı olan tasdik ile bilginin bir kısmı olan mantikî tasdik arasında nasıl bir ilişki tasavvur ettiğine kısaca değinilmesi faydalı olacaktır. Teftâzânî bilgi ile iman arasındaki ilişkiyi açıklarken genelde İbn Sînâ'nın Farsça eseri *Dânişnâme-i Alâî*'den alıntı yapmaktadır. Bu eserinde İbn Sînâ bilginin kısımlarından biri olan tasdiki, "gerviden" olarak açıklamıştır.²⁵⁸ Farsça'da "gerviden" in aynı zamanda "iman" anlamında kullanıldığını belirten Teftâzânî, aralarında bazı noktalarda farklılıklar olsa da bilgideki tasdik ile iman hakikati olan tasdik aynı olduğunu ifade eder.²⁵⁹ Ona göre iman anlamı olan tasdik ile mantikî tasdik, tasdik olmak bakımından aynı şeyler olmakla birlikte imandaki tasdik gerçekleşmesi yani iman bulunması için onun ihtiyarî bir fiilin neticesinde meydana gelmiş bulunması gerekmektedir. Diğer bir deyişle, mantikî tasdik bazen zorunlu olduğu gibi bazen ihtiyarî olup kesble elde edilirken şer'î iman hakikati olan tasdik elde edilmesi ise sadece ihtiyarla olabilir. Meselâ peygamber, peygamberlik iddia edip mucize gösterdiğinde onun doğru olduğuna dair zorunlu bir tasdik kalpte meydana gelir. Ancak bu doğruluğun ona nisbeti ihtiyarî değildir. İhtiyarî olmadığı için de dilde bu kişi hakkında "Onu tasdik etti." cümlesi kullanılamaz. Dolayısıyla da bu zorunlu tasdikten dolayı o kişinin şer'î imanla nitelenmesi ve mümin olması gerekmez. Zaten zorunlu olarak meydana geldiği için onunla emredilmesi de söz konusu değildir. Halbuki insanların şer'î imanla emrolduğu bilinmektedir. O zaman şer'î iman olabilmesi için bilgiye zâid ihtiyarî bir fiilin kesinlikle ona eşlik etmesi gerekiyor.

Bu açıklamanın ardından Râzî'nin gerekçesine dönülecek olursa, iman emrolunan bir şey

²⁵⁷ Ramazanzâde Abdünnafi İffet Efendi, *Terceme-i Burhân-ı Gelenbevi ve Şerhi* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1302), 1: 19-20.

²⁵⁸ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*, trc. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 18-19.

²⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 78; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 2: 252-253; Teftâzânî, *Tehzibu'l-mantik ve'l-keîâm*, 114-115.

olduğuna göre ihtiyarî bir fiil olması gerekirken tehzibin karşıtı olan tasdik ise bir keyfiyettir ve bilginin kısımlarındandır. Yani bilginin kısımlarından olduğundan keyfiyettir ve ihtiyarî olması gerekmez. Bu durumda tasdik ile iman farklı kategorilerden olacağından onların birbirlerine özdeş olduğu nasıl söylenecektir?²⁶⁰

Teftâzânî'ye göre mükellef kılınan veya emr olunan bir Şeyin fiil kategorisinde olması gerekmez. Aksine onun başka kategorilerde yer alması da mümkündür. Bir Şeyin ihtiyarî bir fiil olması, mükellef kılınan o Şeyin tahsil edilmesi itibariyle olup tahsil etmek de ihtiyarî fiildir. Söz gelimi bilgi ve nazar da nitelik kategorisinde olmakla birlikte Allah inanlara bunları emretmektedir. Öyleyse emrolunan bilgi ve nazarda ihtiyarî olan husus bu niteliklerin elde edilmesidir. Niteliklerin kendisi, nitelik kategorisinde bulunmakla birlikte onların elde edilmesi (tahsîl) fiil kategorisine girmektedir. Eğer iman ve tasdik fiil kategorisinde olsaydı ancak o fiillerin doğrudan meydana geldiği ve elde edildiği zaman hakikî anlamda onlarla nitelenmek mümkün olurdu. Diğer zamanlarda ise mecâzî anlamda mümin sıfatıyla nitelenme gerçekleşirdi. Çünkü fiil kategorisinin gereği budur. Halbuki imanın elde edilmesinden sonra da imanla gerçek anlamda nitelenildiği bilinmektedir. Bu yüzden fiil kategorisinde olan "elde etme" bir defa gerçekleştikten sonra elde edilen bilgi ve iman gibi nitelikler nefse tam olarak yerleşip meleke halinde gelir ve sürekli olarak yeniden elde edilmeleri gerekmez. Nefsin bu nitelikleri devamlı olduğundan nefis, bu nitelikler kendisine yerleşmiş olarak buldukları sürece gerçek anlamda bilen ve iman eden olmakla nitelenir.²⁶¹

Burada imanın mantıktaki tasdik ile aynı görülmesinin yol açtığı diğer bir sorun ise mukallidin inancı meselesine ilişkindir. Buna göre bilgi "vakiyaya mutabık, delile veya zorunluluğa dayalı kesin inanç" olduğundan inancı delile veya zorunluluğa dayanmayan mukallidin inancında bilginin bulunmadığı açıktır. Zira mukallidin inancında bu tarifte yer alan "delile veya zorunluluğa dayalı" kaydı bulunmamaktadır. Şu hâlde bilgi olmadan tasdik, tasdik olmadan da iman mümkün olmadığından mukallidin inancının iman olmaması ve dolayısıyla mukallidin mümin olmaması gerekmektedir. Halbuki Teftâzânî,

²⁶⁰ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keleâm*, 114; Teftâzânî, *Şerhu't-Telviĥ ale't-Tavzih*, 1: 193.

²⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 81-83; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 2: 252-253; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keleâm*, 114-115. İman'da iradenin bulunmasının gerekliliği ve Teftâzânî'nin bu çerçevede imanı bilgiden ayırmasına dair açıklamalar için bk. Ramazan Biçer, "İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri ve Etkileri", *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004): 24-25; Hülya Alper, *İmanın Psikoloji Yapısı*, 2. Bs (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 132-133.

Ehl-i sünnet'in çoğunluğu tarafından kabul edildiği üzere mukallidin inancının geçerli olduğunu ve onun imanla nitelendiğini savunmaktadır.²⁶² Teftâzânî'ye göre, tasdikte olması gereken şey, “vakiya mutabık, delile veya zorunluluğa dayalı kesin inanç” anlamındaki yakîn değil sadece mutabakattır. Mukallidin inancında bu mutabakat bulunduğundan onun tasdik ve dolayısıyla da iman olması mümkündür.²⁶³ Aslında burada Teftâzânî, mantıkta kullanılan bilginin bir kısmı olan tasdik ile kelâmda yakın anlamında kullanılan bilginin farklı şeyler olduğuna işaret etmektedir. Daha önce de işaret edildiği gibi bilginin bir kısmı olan tasdikte bulunması gereken şey sadece öznel mutabakattır. Bu öznel mutabakat hüküm ve iz'ân olarak da isimlendirilmektedir. Dolayısıyla bilen öznedeydane gelen bu hüküm, iz'ân ve öznel mutabakat tasdikle aynı anlamdadır. Ancak tasdik, nefsü'l-emre mutâbık veya gayrı mutâbık olabildiği gibi delile dayanabilir veya dayanmayabilir. Öznel mutabakata ilâve olarak delile veya zarurete dayanması, nesnel mutabakatın bulunması ve kesin olması gibi nitelikler de bulunduğu zaman tasdik, kelâmcıların yakîn tasdik veya yakın dedikleri bilgi meydana gelmiş olur. Dolayısıyla mukallidin inancında bu ikinci anlamdaki (yakın) bilginin bulunmadığı söylenerek onda mantıkta yer alan anlamıyla bilginin bir kısmı olan tasdik de gerçekleşmediği söylenemez.

Sonuç itibariyle Teftâzânî'ye göre bilgi tasavvur ve tasdik kısımlarından oluşmakta ve bu iki kısım arasındaki ihtilaf hakikat bakımından olmakla birlikte hem tasavvur hem de hükme özdeş olan tasdik nitelik kategorisinde yer almaktadır.²⁶⁴ Teftâzânî'nin tasavvur ve tasdik tanımlarıyla ilgili açıklamalarından hareketle onun taksimde benimsediği yaklaşımı, Cürcânî tarafından zikredilen gruptan birincisine dahil etmek mümkündür. Cürcânî de bu birinci gruptaki taksimin geçerli ve kusursuz olduğunu ancak hükmün fiil kategorisinde kabul edilmesi halinde geçersiz olacağını belirtir.²⁶⁵

2.3. Bilginin İmkânı (Zorunlu ve Nazarî Bilgi)

²⁶² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 264; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 119-120.

²⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 264.

²⁶⁴ Öncekiler ve müteahhir muhakkiklere nisbet ettiği bilginin, tasavvur ve hüküm şeklindeki taksiminin geçerli ve kusursuz olduğunu belirten Cürcânî de hükmün fiil kategorisinde kabul edilmesi halinde bu taksimin geçersiz olacağını belirtir. Dolayısıyla ona göre, hüküm fiil kategorisinde kabul edildiğinde bu taksim geçerli ve kusursuz bir taksim olmaktadır. Özturan, “Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Risâle fî taksîmi'l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, 127.

²⁶⁵ Özturan, “Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Risâle fî taksîmi'l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, 127.

Bilginin imkânının reddedilmesine dair görüşler Sofistler'e dayandırılmaktadır. Bilginin imkanını kabul etmeyen Sofistler'e karşın Platon, ruhun ölmezliği inancına dayanarak bilgiyi temellendirmeye çalışmıştır. Buna göre ruh, daha önceki yaşayışlarında her şeyi öğrendiğinden ve şeylerin özü de aynı kaldığından bilmek, esas itibariyle sadece bir hatırlamadan ibarettir. Platon'un Menon diyalogunda erdemın öğrenilip öğrenilemeyeceği sorunu ele alınırken Menon, beraberce erdemın doğru bir tarifini bulmayı teklif eden Sokrates'e "Ne olduğunu hiç bilmediğın bir şeyi nasıl araştırabilirsin? Hiç bilinmeyen bir şeyi araştırmak için, onu ne şekilde tasarlayacaksın?" şeklinde bir soru yöneltir. Diyalogun ilerleyen bölümlerinde Menon'un ortaya koyduğu bu paradoks hatırlama teorisiyle çözüme kavuşturulur.²⁶⁶ Diğer taraftan bedenden ayrı bir ruh cevherinin varlığını kabul etmeyen Aristoteles ise her öğrenilen bilginin daha önceden var olan bir bilgiden hareketle elde edildiğini iddia edip geriye doğru teselsülün önünü kesmek için de hiçbir şekilde öğrenilmeyen evvelî öncüllerin bulunduğunu ileri sürmüştür.²⁶⁷

Bilginin hatırlamadan ibaret olduğu şeklindeki çözüm tenâsühü kabul eden Platon için herhangi bir sorun teşkil etmiyordu. Zira ona göre, bilmek hatırlamak olduğundan şimdi anımsanan şeyler daha önce başka bir hayatta ruh tarafından öğrenilmiştir.²⁶⁸ Ancak soyut nefis anlayışını benimsemelerine rağmen İslâm filozoflarının, tenâsühü kesin olarak reddetmelerinden dolayı böyle bir yaklaşımı kabul etmeleri beklenemezdi. Bu yüzden de İslâm filozofları Menon paradoksundan kurtulmak için zorunlu öncüllerin bulunduğunu kabul etmek suretiyle Aristotelesçi görüşe daha yakın durmuşlardır. Ancak zorunlu bilgiler kabulünün yine de bilinenlerden bilinemeyenlere geçiş sorununu tam olarak çözmediği görülmektedir. Zira her ne kadar zorunlu öncüllerden hareketle bilinmeyene gidildiği söylene de hiçbir şekilde bilinemeyen bir şeyin talebi nasıl mümkün olacaktır?²⁶⁹

Menon paradoksunu "Bir şeyi öğrenen kişi ya onu biliyordur ya da bilmiyordur. Şayet

²⁶⁶ Platon, "Menon: Erdem Üstüne", *Diyaloglar*, trc. Adnan Cemgil (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 140, 162.

²⁶⁷ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 178.

²⁶⁸ Platon, *Phaidon*, trc. Furkan Akderin, 2. Bs (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 63-73; Yaşar Türkben, "Platon ve Abdülkerim Amasî'de Ruh Anlayışı", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2017): 60-61.

²⁶⁹ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 178.

biliyorsa onun bildiği şeyi yeni baştan öğrenme çabasına gerek yoktur?” şeklinde yeniden takrir eden Fârâbî, tasavvur-tasdik ayrımını yaparak bu sorunu çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Ona göre, Menon’un kuşkusunda tasavvur ve tasdik ayrımı yapılmamıştır.²⁷⁰ Bu ayrımla elde edilmek istenilen tasdikî bilgilerin tasavvur yönünden bilinmeleri gerektiği söylenmiştir.

İbn Sînâ da Fârâbî’nin tasavvur-tasdik ayrımını kabul etmesinin yanı sıra bilkuvve-bilfiil ayrımını da teoriye dahil ederek bu çözümü daha da detaylandırır. Dolayısıyla İbn Sînâ, Fârâbî’nin tasavvur dediği şeyi “matlubun bilfiil bilgisine” ve tasdik dediği şeyi de “matlubun bilkuvve bilgisi” şeklinde farklı bir bakış açısıyla ortaya koymuştur. Böylece o bilfiil bilinen genel bir önermenin, bunun altına giren özellerin bilgisini de bilkuvve içerdiğini iddia etmiştir.²⁷¹ Meselâ “İnsan, canlıdır.” şeklinde bir önermeyi bilfiil kazanan bir özne, “Ali, canlıdır” önermesinin bilkuvve bilgisine de sahiptir.

Bilinenler tasavvur ve tasdik şeklinde bir ayrıma tabi tutuldukları gibi bilinmeyenler de bu şekilde tasnif edilir. Bu anlamda kavramlar açısından bilinen bir şey, tasdik anlamında bilinmiyor olabilir. Bu şekilde bir şeyin hem biliniyor olması hem de bilinmiyor olması şeklindeki paradoks, itibarların farklılaştığı ileri sürülerek ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Meselâ “Bir insan mantık ilmini ya biliyordur ya bilmiyordur. Eğer biliyorsa, bilinenin öğrenilmesi *hâsılı tahsil etmek* olduğundan mümkün değildir. Eğer bilmiyorsa, tamamen bilinmeyen bir şeyin öğrenilmesi de imkânsızdır. Çünkü hiç bilinmeyen bir şeyi öğrenmeye yönelik bir girişim söz konusu olamaz. O halde mantık öğrenilemez.” şeklindeki bir sorun tasavvur-tasdik ayrımını yapılarak çözüme kavuşturulabilir. Çünkü kişinin tasavvurî düzeyde mantığı bir şekilde bilmesi onun meselelerini tasdik düzeyinde bilmesine engel değildir.²⁷² İlimlerin mukaddime kısımlarında o ilmin meselelerine geçmeden önce konusu, tanımı ve gayesi hakkında yapılan açıklamaların bu anlamda tasavvurî bilgi sağladığı kabul edilmektedir.²⁷³

Bilgilerin tasavvur -tasdik şeklindeki taksimini kabul eden Râzî ise Menon paradoksunun

²⁷⁰ Ebû Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 53-54.

²⁷¹ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, ,178-9.

²⁷² Özturan, “Seyyid Şerîf Cürcânî’nin Risâle fi taksîmi’l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, 104-105.

²⁷³ A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014).

çözümü için İbn Sînâ ve Fârâbî'nin aksine tasavvurî bilgilerin tamamının zorunlu olduğunu ve hiçbirinin sonradan kazanılmadığını savunmuştur.²⁷⁴ Bu anlamda Râzî, İbn Sînâ'dan gelen bilkuvve-bilfiil bilme şeklindeki ayrımının farklı bir ifadesi olan icmâlî-tafsîlî bilgi ayrımını da reddetmiştir.²⁷⁵ Diğer bir ifadeyle Râzî, tasavvurların tamamının zorunlu olduğunu iddia ederek tasdikî bilgi düzeyinde elde edilecek yeni bilgilere dayanak olarak zorunlu tasavvurları vaz' etmiştir.

el-Âyâtü'l-beyyinât, *el-Erba'în*, *Muhassal* gibi yaşamının farklı dönemlerinde kaleme aldığı eserlerinde olduğu gibi ömrünün son on yılında telif ettiği *el-Metâlibü'l-âliye*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *et-Tefsîrû'l-kebîr* adlı eserlerinde de Râzî'nin tasavvurların bedihîliğini savunması, bu görüşünün belli bir döneme hasredilmesini imkânsız kılmaktadır.²⁷⁶ Râzî bu görüşünü temellendirmek için iki tane delil getirmektedir:

1. Öğrenilmesi talep edilen şeyin şuurunda olunmazsa talebi imkânsız olur. Çünkü nefis şuurunda olmadığı böyle bir şeyi talep edemez. Eğer onunla ilgili şuur varsa bu durumda yine talebi imkânsız olur. Çünkü meydana gelmiş şeyin elde edilmesi (*tahsil-i hâsil*) imkânsızdır.²⁷⁷
2. Mahiyetin tarifi ya o şeyin kendisi ya ona dahil olanla (mahiyetin parçaları/cüz'leri) ya hâricinde olanlarla ya da hem parçaları hem de hâriçte olandan oluşmuş bir tarif edici ile olur. Şeyin kendisiyle tarif edilmesi imkânsızdır. Mahiyetin dışındaki bir şeyin ona özgü olup onu tarif etmesi de imkânsız olur. Yine mahiyete dahil olan parçalarla tarif de imkânsız olur. Çünkü parçaların tamamıyla tarif yapılırsa kendisiyle tarif olmuş olur. Mahiyetin parçalarının sadece bir kısmıyla tarif yapılırsa bu durumda da o parçaların hem kendilerini hem de kendileri dışındakileri tarif etmeleri gerekecektir. Halbuki bir

²⁷⁴ Râzî, *Muhassal*, 16-17. İcî, Cürçânî ve Tûsî gibi âlimler her ne kadar tasavvur olsun tasdik olsun bütün bilgilerin zorunlu olduğu şeklinde başka bir görüşü de Râzî'ye nispet etseler de bunu, hiçbir bilginin sonradan elde edilemeyeceği şeklinde değil; âdet teorisi ve Eş'arî'nin bütün yakınîleri zorunlu görmesi bağlamında değerlendirmişlerdir. Bkz. İcî, *Mevâkıf*, 12; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1266, 23.

²⁷⁵ Râzî, *Muhassal*, 102.

²⁷⁶ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 121. Râzî'nin eserlerinin kronoloji hakkında detaylı bilgi için bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 91-164.

²⁷⁷ Râzî, *Muhassal*, 17-18; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415), 1: 44; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, thk. Ahad Ferâmerz Karamelikî ve Âdine Asgarinejâd (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381), 103-104; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, "el-Âyâtü'l-beyyinât", *Şerhü'l-Âyâti'l-beyyinât*, thk. Muhtâr Cebli (Beyrut: Dârü Sâdır, 1996), 118; Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, 1: 321; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 122-128.

şeyin hem kendisini ve hem de kendisi dışındaki parçaları tarif etmesinin imkânsız olduğu ifade edilmişti.²⁷⁸

Râzî sonrası felsefe ve kelâm geleneğinde tasavvurî bilginin elde edilmesi sorununa yönelik tartışmalar genellikle onun ortaya koyduğu bu iki delilin kabulü ve reddi çerçevesinde cereyan etmiştir. Bu açıdan Menon paradoksunun tartışılma alanı da artık tasavvurî bilgilerin zorunlu olup olmadığı sorunu etrafında incelenmeye başlanmıştır. İbn Sînâ felsefesini Râzî üzerinden tevârüs eden Teftâzânî de, İslâm filozoflarında olduğu gibi bilgileri tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayırarak her iki kısımdaki bilgilerin zorunlu ve nazarî bölümlerine ayrıldığını belirtir. Teftâzânî, nazarî tasavvur ve tasdiklerin kendisine dayandığı zorunlu tasavvur ve tasdikleri kabul etmekle birlikte tasavvurların tamamının zorunlu olduğunu savunan Râzî'yi eleştirir.

Râzî'nin tasavvurî bilgilerin bütünüyle zorunlu olduğuna dair ileri sürdüğü iki delilin yeniden takririni yapan Teftâzânî bunlardan birincisiyle mükteseb (öğrenilmesi talep edilen), ikincisiyle de kâsib (öğrenmeye götüren yol) açısından tasavvurların elde edilmesinin imkânsızlığının gösterilmeye çalışıldığını belirtir. Teftâzânî, Râzî'nin talep edilen açısından imkânsızlığı göstermek için ileri sürdüğü delile iki tane itiraz yöneltir.²⁷⁹

Birincisi, tasavvurî olarak bilinecek şeyin bir yönden biliniyor olması ve bir yönden de bilinmiyor olması mümkündür. Bilinen yönü itibariyle kendisine yönelmenin gerçekleşmesi, bilinmeyen yönü itibariyle de talep edilmesi ve kazanılması söz konusu olacaktır. Ona göre, Râzî'nin bu itiraza cevabı ise şu şekildedir: Şey ya bilinen yönü itibariyle talep edilir ki tahsil-i hâsıl olduğundan bu imkânsızdır. Ya da bilinmeyen yönü itibariyle talep edilecektir. Bilinmeyen bir şeye yönelmek söz konusu olmadığından bu da imkânsızdır. Sonuç olarak bir yönden bilinip diğer yönden bilinmemesi düşünülemez. Ancak Teftâzânî'ye göre şey, bir açıdan biliniyor olması halinde onun bilinmeyen yönüne yönelmenin imkânsız olduğu söylenemez. Çünkü talep edilen şeyin bilinen yönleri ve itibarları, onu mutlak meçhul olmaktan çıkarmaktadır. İmkansızlıktan bahsedebilmek için bu bilinen yön ve itibarların o şeyi mutlak meçhul olmaktan çıkarmaması gerekir.²⁸⁰ Zira mutlak meçhule yönelmek imkânsızdır. Mesela bizde hayat ve idrakleri olan bir şeyin

²⁷⁸ Râzî, *Muhassal*, 17-18.

²⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 21-22.

²⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 21.

bulduğuna dair bilgi bulunabilir, ancak bu şeyin hakikatini bilemeyebiliriz. Bu durumda betim ve tanım yoluyla tariften faydalanarak bu şey, hakikatiyle veya onu kendisi dışındaki şeylerden ayırıştırılan ilişenleriyle (ârızlar) öğrenmek talep edilebilir.²⁸¹

İkincisi, bu delil kabul edildiği takdirde tasdikî bilgilerde de geçerli olacak ve tasdikî bilgilerin kazanılması da imkânsız olacaktır. Bu da tüm bilgilerin zorunlu olduğu anlamına gelmektedir. Râzî'nin kendisi de bu sonucu kabul etmediğine göre ileri sürdüğü delil çürütülmüş olur.²⁸² Teftâzânî, her ne kadar böyle bir itiraz ileri sürülse de diğer bilginlerden farklı olarak tasdikî üç tasavvur ve bir hükmün toplamı olarak gören Râzî'nin bu anlayışı çerçevesinde itiraza kolayca cevap verilebileceğini düşünür. Şöyle ki: tasdikî bilgi, tasavvur açısından bilindiğinden dolayı kendisine yönelmek ve tasdik (hüküm) açısından bilinmediğinden dolayı da onu talep etmek mümkün olmaktadır. Hâlbuki tasavvur açısından bilinmeyen bir şey mutlak meçhul olur. Şeyin tasavvur yönünden bilinmesini önceleyen başka bir bilme türü yok ki o açıdan bilinsin.²⁸³

Teftâzânî'ye göre Râzî, ikinci delili, bilme yolu açısından imkânsızlığın bulunduğunu göstermek amacıyla ortaya koymuştur. Bu delilde esas itibariyle tasavvurî bilgilere ulaşmanın yolu yani tarif teorisi merkeze alınarak tasavvurların kesbedilmesinin imkânsızlığı temellendirilmeye çalışılmaktadır. Teftâzânî, bu delil bağlamında Râzî'nin zikrettiği üç tane öncülde sorun bulunduğunu belirterek bunlara yönelik cevaplar serdedir.

Birincisi; mahiyetin parçalarının tamamının mahiyetin kendisine özdeş olmasıdır.²⁸⁴ Râzî'nin bu öncülüne göre, bir mahiyetin parçalarının tamamı zaten mahiyetin kendisine özdeştir. Öyleyse bir mahiyeti, onun parçalarının tamamıyla tarif etmek, onu kendisiyle tarif etmek anlamına gelir. Halbuki bir şeyi kendisiyle tarif etmek imkânsızdır.²⁸⁵ Dolayısıyla bir mahiyeti, onun parçalarının tamamıyla tarif etmek

²⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 21-22.

²⁸² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 21.

²⁸³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 21.

²⁸⁴ Tam tanım, mahiyetin onu meydana getiren parçalarının tamamıyla tanımlanmasıdır. Ancak mahiyetin parçalarının tamamı mahiyete özdeş olduğundan tam tanım, bir şeyin kendisiyle tarif edilmesi gibi neredeyse klasik mantık bilginlerinin tamamının reddettiği bir önermeyi kabul etmeye yol açmaktadır. Tam tanımın, mahiyetin kendisiyle tanımlanması olduğundan hareketle Râzî'nin onu reddetmesi ve buna karşın sonraki düşünürlerin meseleye dair çözüm önerilerine dair ayrıntılı bir inceleme için bk. Mehmet Özturan, "İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Ekim 2018): 83-114.

²⁸⁵ Bir şeyin kendisiyle tanımlanamayacağına dair mantıkçıların genel kabulü hakkında bilgi için bk.

mümkün değildir.²⁸⁶

Teftâzânî'ye göre, her ne kadar mahiyetin parçalarının tamamı mahiyetin kendisi olsa da itibar olarak mahiyetten farklıdır. Eğer tüm yönlerden aynı olsa tanımla (*had/muarrif*) tanımlananın (*mahdûd/muarref*) her yönüyle aynı olması gerekecektir ki bu durumda iki şeyden bahsetmek mümkün olmazdı. Dolayısıyla mahiyetle mahiyetin parçaları arasındaki farklılık icmal ve tafsil bakımındandır.²⁸⁷ Yani tanımlanan icmalî olarak bilinirken tanım tafsilî olarak bilinmektedir. Burada İbn Sînâ'nın problemin çözümünün detaylandırılması bağlamında zikrettiği bilkuvve-bilfiil ayrımı farklı bir veçhete kavuşturulmuştur. Zira bilgide bilkuvve-bilfiil ayrımını icmalî-tafsilî bilgi şeklinde ortaya koymak tam olarak doğru olmayabilir. Bu noktada Teftâzânî'nin bilginin mertebelerini istidâdî (bilkuvve), icmalî ve tafsilî şeklinde üçe ayırması dikkat çekmektedir. Öyle görünüyor ki o, icmalî ve tafsilî bilginin her ikisini de bilfiil bilgi mesabesinde kabul etmektedir. Ona göre, istidâdî bilgi, sırf kuvve hali olup bilgiye istidatlı olmaktır. İcmâlî bilgide, parçalar ayrıntılı bir şekilde dikkate alınmaksızın bütünle örtüşen tek bir suret meydana gelir. Tafsilî bilgide ise bütünün parçalarından her birine ayrı ayrı örtüşen çok sayıda suretler oluşur.²⁸⁸

Teftâzânî, bu açıklama tarzının önceki mantıkçılar tarafından söylenen “Tanımlananda icmâl, tanımda tafsil vardır.” sözüyle aynı anlamda olduğunu söyler. Tanımlanan, bütün parçalara taalluk eden tek bir tasavvurla bilinirken tanımın bilinmesi ise parçalara taalluk eden tasavvurlardır. Bu yüzdendir ki parçalara taalluk eden tasavvurların tamamı, parçaların toplamına dair bir tasavvurun sebebi olup onu öncelemiştir. Böylece tanım ile

Özturan, “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?”, 85; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, “Ta'dilü'l-mi'yâr fi nakdi Tenzilî'l-efkâr”, *Mantık ve mebahisu'l-elfâz*, thk. Mehdi Muhakkik ve Toshihiko İzutsu (Tahran-Montreal: Müessese-i Motaleât-ı İslâmî-i Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1974), 155; Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1: 91; Kutbüddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâi'di'l-mantikiyye fi şerhi risâleti's-Şemsiyye*, 210; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 21-22; Teftâzânî, *Şerhü's-Şemsiyye*, 192.

²⁸⁶ Hünecî'nin tanım teorisine yönelik ileri sürüldüğünü söylediği iki şüpheden biri, tanım ile tanımlanan ilişkisi çerçevesinde ele alınan eleştiridir. Bu şüphe Râzî'nin belirttiği gibi, bir şeyin kendisiyle, parçalarının tamamıyla, parçalarının bir kısmıyla ve dışarıdan bir şeyle tarif edilmesinin imkânsızlığı iddia edilerek tanımın mümkün olmadığı söylenir. Hünecî'nin buna yönelik cevabı, sadece bir şeyin parçalarından bazısıyla ve dışarıdan bir nitelikte vasıflanmasının mümkün olduğunu ortaya koymaktır. O, burada mahiyetin bütün parçalarıyla mahiyetin tanımlanmasının mümkün olduğuna dair bir şey söylemez. Bunun mümkünlüğü temellendirilmeden tam tanımın bütün parçalarla yapıldığını söyleyip tam tanımın mümkün olduğunu iddia etmek imkânsızlaşır. Hünecî, *Keşfu'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*, 62-68.

²⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 22.

²⁸⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 231.

tanımlanan arasındaki nedensellik ve öncelik-sonraklık ilişkisi mümkün olmaktadır. Ancak Teftâzânî'ye göre bu açıklamalar, tanım ile tanımlananın başkalığını göstermez. Diğer bir ifadeyle ona göre, bu açıklamalar, mahiyetin parçalarının (tanım) mahiyetten (tanımlanan) başkalığına değil ancak mahiyetin tasavvurunun, parçaların tasavvurlarından başka olduğunu ifade etmektedir. Böylece bir taraftan zât bakımından mahiyet ve parçalarının özdeşliği ispat olunarak bütün parçalarla yapılan tanımın tam tanım olduğu vurgulanırken diğer taraftan da mahiyet ile parçalarının tasavvur bakımından farklı oldukları söylenerek tam tanımın kendisiyle tanım gibi olmadığı temellendirilmeye çalışılmaktadır.²⁸⁹ Bunlardan hareketle Teftâzânî'nin açıklanmasını gerekli gördüğü husus da mahiyet ile parçalarının hangi yönden özdeş hangi yönden farklı olduklarını ortaya koymaktadır.

“Şu hâlde şunu açıkça ifade etmek gerekir: Tanımlanan, tek bir tasavvurun kendilerine taalluk etmesi bakımından parçalar iken tanım, tasavvurların kendilerine taalluk etmesi bakımından parçalardır.”²⁹⁰

Teftâzânî'nin bu açıklamalarından anlaşıldığı üzere tanım ile tanımlananın her ikisi de zat bakımından yani kendilerini meydana getiren parçalar bakımından özdeş olmakla beraber bu parçalara taalluk eden tasavvurlar yönünden farklıdırlar. Bu tasavvurlar metinden de açık bir şekilde anlaşıldığı üzere haysiyet (*min haysu*) kaydı ile zikredildiğinden parçaların itibarlarıdır. İtibarlar ise şeylerin hakikatlerine dahil olmaz.

Bu yaklaşım aslında Teftâzânî'nin fizik dünyaya dair görüşleriyle de uyumludur. Zira atomculuğu benimseyen Teftâzânî'ye göre, atomların tamamı hakikat bakımından aynı (mütemâsil) olup onlardan meydana gelen cisimler de hakikat bakımından aynıdır. Ona göre, söz gelimi su, ateş ve toprak gibi farklı cisimlerin dıştaki hakikatleri mütemâsil atomlar olduğundan onlar da hakikat bakımından mütemâsildir. Onlar arasındaki fark, hakikatlerine dahil olmayan arazlar ve hey'etler bakımındandır. Arazlar ise hakikate dahil olmadığından cisimler arasındaki farklılaşma hakikat bakımından olmaz. Fizik dünyaya dair bu yaklaşımını zihni varlıklarda mahiyet ile onun parçaları hakkında da sürdüren Teftâzânî'ye göre, mahiyet ile mahiyetin parçaları zât yani hakikat bakımından aynı olmakla birlikte itibar bakımından farklıdır.²⁹¹ Onun bu problemin çözümüne yönelik

²⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhü's-Şemsîyye*, 195-196; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 22-23.

²⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhü's-Şemsîyye*, 196.

²⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 311-312, 317-318, 328, 337; 2: 69, 193; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 91; Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîm*, 60.

ileri sürdüğü aşağıdaki ikinci çözüm de bu hususu teyit etmektedir.

Teftâzânî'nin bu birinci problemin çözümü için dikkat çektiği diğer bir husus ise tarif teorisindeki sûrî illettir. Tarifin veya tanımın meydana gelmesi için maddî ve sûrî illetlerinin bulunması gerekmektedir. Şeyin mahiyetinin maddî parçaları olan cins ve fasıl anlamları farklı bilgiler dahilinde bilinse de bunların belirli bir tertip ve düzene göre bir araya getirilmesi sonucu o şeyin mahiyetini ifade eder yani tarifini oluşturur. Söz gelimi insanın mahiyetinin maddî parçaları olan düşünen ve canlı anlamları bilinmekle birlikte “canlı düşünen” değil de “düşünen canlı” şeklinde tanımın sûrî parçayı olduğu ifade edilen belirli bir tertibe göre bir araya getirildiğinde onun tanımı yapılmış olur. İşte tasavvurî bilgide kesbedilen şey, belirli bir düzene göre mahiyetin maddî unsurlarını bir araya getirmek yani sûrî illetini oluşturmaktır.²⁹² Diğer bir ifadeyle zihin farklı bilgileri içinde farklı bağlamlarda bulunan “düşünen” ve “canlı” kavramlarını bir araya getirip belirli bir formda düzene koyup mahiyetin veya tanımın sûrî illetini oluşturduktan sonra “düşünen canlı” şeklindeki tanım elde edilmiş olunur. Teftâzânî, Meşşâî fizik anlayışında cevherî özellikte olan sureti araz olarak kabul edip onu cisimlerin hakikatının bir parçası olarak görmez.²⁹³ Bu anlayışın bir sonucu olarak mahiyetin parçaları ile mahiyet her ne kadar atomik parçalar bakımından yani zat yönünden aynı olsa da hakikate dahil olmayan suret bakımından farklılaşmaktadırlar.

Sorun teşkil eden ikinci öncül ise, mahiyetin tarif edicisinin (*had/muarrif*) mahiyetin parçalarını da tanımlaması gerektiğidir. Teftâzânî'ye göre, mahiyetin parçalarının zaten biliniyor olması ve tanım sayesinde bu parçaların sadece belirli bir formda bir araya gelmesinin sağlanıyor olması mümkündür. Dolayısıyla tanımın mahiyetin parçalarını da tanımlaması gerekmediğini söyleyerek öncülü reddeder. Bu durumda mahiyet her ne kadar zât itibarıyla parçaların kendisi ise de onu bilmekten dolayı parçalarının da bilinmesi lazım gelmez. Diğer bir ifadeyle ona göre, tanımla kastedilen, şeyi kendisi dışındakilerden ayıştıracak şekilde ve parçalarının herhangi birinin hakikatini ihata etmeksizin mahiyetini tasavvur etmektir. Ancak Râzî'nin iddia ettiği gibi tanım, mahiyetin parçasının da tanımı olsa bu durumda tanımlanan parçanın tanımın kendisine zat yönünden eşit olması gerekecektir. Dolayısıyla da aralarında icmal ve tafsil yönünden

²⁹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 22.

²⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 288, 293.

bir ayrışmanın bulunduğu mutlaka kabul edilmelidir.²⁹⁴

Râzî'nin bu öncülüne yönelik ikinci cevabında Teftâzânî, illiyet teorisinden hareket etmektedir. Ona göre, bir şeyin meydana gelmesinin illetinin aynı zamanda parçalarının da illeti olması gerekmez. Meselâ, bileşiğin hey'et-i içtimaiyyesi onun meydana gelmesinin illeti olmasına rağmen parçalarından hiçbirinin illeti değildir. Bunu tanım teorisine de uygulayan Teftâzânî, tanımlanana dair bilginin bir tür illeti olan tanımın, tanımlananın parçalarına dair bilginin de illeti olmasını gerekli görmez.²⁹⁵

İkinci delilin sorun teşkil eden üçüncü öncülü ise bir mahiyeti onun hâricinde bulunan bir şeyle tarif etmenin, bu şeyin o mahiyete özgü olduğunu bilmeye dayanmasıdır. Buradan hareketle kısır döngü bulunduğu söylenmektedir. Teftâzânî'ye göre, tarif, mahiyetin hâricinde bulunan tanımın özgü olduğunu bilmeye değil, özgü olduğunu kendisini bilmeye dayanmaktadır. Bundan dolayıdır ki zihin, melzûmun (gerekten) tasavvurundan onun zihnî lâzımının (gerekirici) tasavvuruna intikal edebilmektedir. İkisi arasındaki gereklilik ilişkisine dair bir bilgi önceden bulunmasa da bu böyle gerçekleşmektedir.²⁹⁶

Sonuç olarak Teftâzânî'ye göre, insanın sonradan kazandığı bir takım tasavvurî bilgiler bulunmaktadır ve bunların kesbedilmesinde Râzî'nin iddiasının aksine herhangi bir imkânsızlık yoktur. Esasen teselsülün önüne geçmek için de tasavvurî olsun tasdikî olsun kesbî bilgilerin kendisine dayandığı herhangi bir akıl yürütme olmaksızın insanda meydana gelen zorunlu tasavvurî ve tasdikî bilgilerin bulunması gerekmektedir. Aksi takdirde yeni bir bilgi elde edilmesinin mümkün olduğu temellendirilemez.

2.3.1. Zorunlu Tasavvurî Bilgiler

Bilginin iki kısmından biri olan tasavvurî bilgileri yani bileşik mahiyetin bilgisini elde etmenin yolu tanımdır. Her tanımın bir maddesi ve sureti bulunmaktadır. Tasavvurlar, tanımın maddesini oluşturmaktadır. Tanımlanan mahiyetin kendisine dayandığı tanım,

²⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 23. Problemi çözmek için Teftâzânî'nin ortaya koyduğu icmal-tafsîl ve zât bakımından özdeşlik-itibar bakımından özdeşlik ayrımları daha sonra Taşkoprîzâde (ö. 968/1561) tarafından geliştirilerek bu sorunun çözümü detaylandırılmaktadır. Taşkoprîzâde'nin problemin çözümüne dair açıklamaları hakkında detaylı bilgi için bk. Özturan, "İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?", 94-109; Ahmed Efendi Taşkoprîzâde, "Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü", *Mantık Risaleleri*, thk. Mehmet Özturan (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017), 138-170.

²⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 23-24.

²⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 24.

tasavvurlardan meydana geldiğine göre bu tasavvurlar da eğer tanım yoluyla elde edilmişse bu durumda ikinci tanımda yer alan tasavvurların nasıl elde edildiği soruşturulur. Bu şekilde eğer tanımı oluşturan parçalar zorunlu tasavvurlar değilse bu sonsuza kadar devam edip gidecektir. Dolayısıyla zorunlu tasavvurların bulunması gerekmektedir. Teftâzânî'ye göre, düşünürler zorunlu tasavvurların neler olduğu hususuyla pek ilgilenmediler. Ancak öyle görünüyor ki bu tasavvurların tamamının kendisine döndüğü iki grup zorunlu tasavvur bulunmaktadır: bedihiyyât ve müşâhedât.²⁹⁷ Bedihî tasavvurlar, herhangi bir akıl yürütmeye gerek kalmadan ve duyu organlarının aracılığı olmaksızın doğrudan Allah'ın insanlarda yarattığı tasavvurlardır. Müşâhedât ise duyu organları aracılığıyla akıl yürütmeye bulunmaksızın nefiste meydana gelen tasavvurlardır.

2.3.2. Zorunlu Tasdikî Bilgiler

Bilgiyi elde etmenin önemli yollarından biri olan burhanın bir maddesi ve formu (*suret*) bulunmaktadır. Burhanın kat'î ve hakk olması için maddesini meydana getiren öncüllerinin de kat'î ve hakk olması gerekmektedir. Bu kat'î ve hakk olan öncüller eğer sonradan kazanılmışsa o zaman da burhan yoluyla elde edilmiştir. Bu durumda bu öncüleri veren burhanın da kat'î ve hakk olan öncüllere dayanması gerekmektedir. Bu şekilde sonsuza kadar gidemeyeceği için nihayetinde bu nazarî öncüllerin kendisine dayandığı zorunlu öncüllerin bulunması gerekecektir. Bu anlamda zorunlu önermeler, kıyasın öncüllerinin kendisine dayandığı son nokta olduğundan onların isbât edilmesi ve onları inkâr edenlerin iddialarının reddedilmesi kelâm ilminin ilkeleri haline gelmiştir.²⁹⁸ Teftâzânî'nin bazen “yakînîler (yakînîyyât)”²⁹⁹ “kabul edilmesi zorunlu önermeler”³⁰⁰

²⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 25.

²⁹⁸ Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 324-325, 336, 340-341; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 24-25.

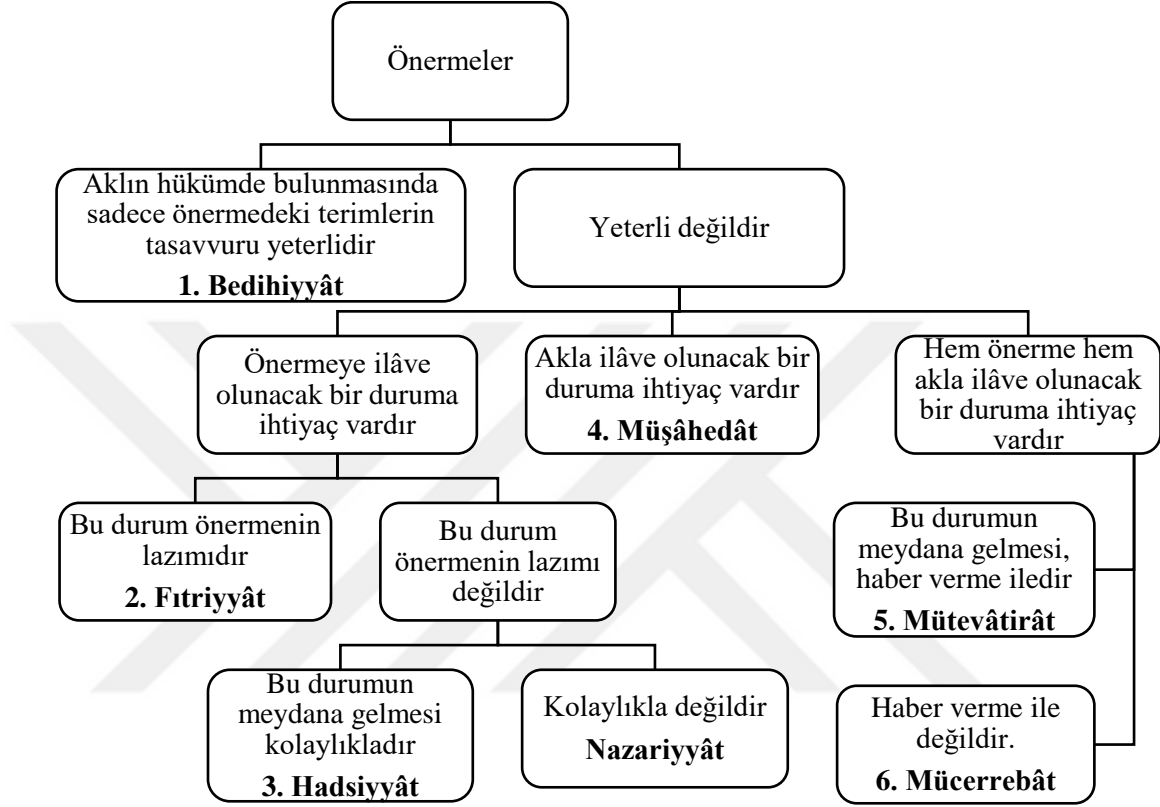
²⁹⁹ Teftâzânî'ye göre yakînî önerme ile zorunlu önermeler arasındaki en temel fark yakînînin zorunlu önermeleri de içine alan daha geniş bir küme olmasıdır. Zira yakînîlerin bir kısmı kesbî de olabilir. Bu durumda her zorunlu önerme yakînîdir ancak her yakînî zorunlu değildir denilebilir. Teftâzânî, *Şerhü'ş-Şemsiyye*, 368. *Tehzîb*'te ise Teftâzânî bu zorunlu önermelere nazarîleri de dahil ederek bunların yakînî önermelerin temelleri (*usûl*) olduklarını ifade eder. Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 13. Râzî ise bunları “burhanın ilkeleri (*mebâdiu'l-burhân*)” şeklinde isimlendirmektedir. Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, 344.

³⁰⁰ İbn Sînâ kabul edilmesi zorunlu olan önermelerin evveliyyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât, mütevâtirât ve kıyası beraberinde olan önermeler (fitriyyât) olmak üzere altı kısım olduğunu söyler. Teftâzânî'nin ifade ettiği zorunlu önermelerin tamamı İbn Sînâ tarafından zikredilmektedir. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbihât*, 50.

şeklinde isimlendirdiği zorunlu önermeler altı kısımır: bedihiyyât, müşâhedât, fitriyyât, hadsiyyât, mütevâtirât ve mücerrebât.³⁰¹

Şekil 6:

Teftâzânî’de Zorunlu ve Nazarî Önermelerin Sınıflandırılması



1. Bedihiyyât: Yönelme ve organların sağlamlığı gibi idrak şartları bulunduktan sonra iki terimin tasavvuru aklın hükme varması için yeterli olan önermelerdir. Bu bedihî önermeler, “evvelî” olarak da isimlendirilmektedir. Meselâ, “Bir ikinin yarısıdır.” ve “Cisim bir anda iki mekânda bulunmaz.” gibi aklın sadece terimlerini tasavvur etmek suretiyle hükme vardığı önermelerdir. Bazen akıl, terimleri tasavvur etmediğinden veya çocuklar ve aptalarda olduğu gibi akıl gücünün eksikliğinden veya bazı aşırı cahillerde olduğu gibi fitratın zıt inançlarla bozulmasından veyahut şartları yerine geldiği halde

³⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 368; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 24-26. *Mevâkıf*’ta zorunlu tasdikleri incelediği bölümde vicdâniyyât, hissiyyât ve bedihiyyât olmak üzere üç kısım sayan İcî, insanlarda ortak olarak bulunmadığından dolayı vicdâniyyâtın bilimlerdeki faydasının az olduğunu belirtir. Ancak yine aynı eserde kıyasın öncüllerini incelediği yerde ise kat’î öncülleri zikrederken Teftâzânî’nin burada yer verdiklerinin dışında ayrıca vehmiyyâtı da zikretmektedir. İcî, *Mevâkıf*, 14, 38. Bununla birlikte *Şerhu’l-Muhtasar*’da ise İcî, hadsiyyât ile vehmiyyâtı kat’î öncüller değil zannîler arasında ele almaktadır. İcî, *Hâşiyetü ‘alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 335. Alper’e göre Cürçânî de vehmiyyâtı kesin öncüller arasına almıştır. Alper, *Düşünmenin Anlamı*, 178.

Allah'ın bu bilgiyi yaratmamasından dolayı hükümde bulunamaz.³⁰²

2. Fıtriyât: Aklın hükümde bulunması için terimlerin tasavvurlarının yeterli olmayıp önermeye ilave bir durumun bulunmasına ihtiyaç duyulduğu ve bu ilâve durumun önermenin lâzımı olduğu önermelerdir. Önermenin lâzımı olan bu ilâve durumla kastedilen şey, terimlerin tasavvuru esnasında bir an bile zihinden uzak kalmayan bir kıyas veya vasıta. Bu yüzdendir ki bunlar, “kıyası beraberinde olan önermeler” şeklinde isimlendirilmiştir. Söz gelimi “Dört çift sayıdır.” fitrî bir önerme iken bu önermenin lâzımı olup kendisine ilâve olunan durum ise “Dört sayısı iki eşit parçaya bölünür. İki eşit parçaya bölünen her sayı çifttir. O halde dört de çifttir.” şeklindeki kıyastır. Bu kıyas ikinci bir akıl yürütmeye gerek kalmadan fitrî önermenin terimleri tasavvur olunduğunda kendiliğinden onun bir lâzımı olarak bulunur.³⁰³

3. Hadsiyât: Aklın hükümde bulunması için terimlerinin tasavvurlarının yeterli olmayıp önermeye ilave bir duruma ihtiyaç duyulduğu ve bu durumun önermenin lâzımı olmamakla birlikte kolaylıkla meydana geldiği önermelerdir. Bu ilâve durumla kastedilen şey, nefiste meydana gelen ve sayesinde şüphenin izâle olduğu güçlü bir hadstir. Hads ise orta terimleriyle birlikte kıyasın sonuç önermesine yönelmedeki bir anlık sıçrayıştan ibarettir. Nazarî kıyasta birincisi sonuçtan öncüllere ve ikincisi ise öncüllerden sonuca olmak üzere iki düşünme (*fikir*) hareketi bulunmaktadır. Bu da nazarda bu düşünme hareketlerin kesintiye uğramasının mümkünlüğüne yol açmaktadır. Ancak hadste bu düşünme hareketleri ve onlarda aşama aşama devam eden süreç bulunmadığından sonuca gidilmesi (*intikâl*) anlıktır (*def'î*).³⁰⁴ Söz gelimi, güneşe göre olan konumunda meydana gelen değişikliklere bağlı olarak ayın ışığının şeklinde değişikliğin meydana geldiğinin görülmesinden dolayı “Ay, ışığını güneşten almaktadır.” şeklinde aklın hükme varması hadsî bir önermedir. Zira burada akıl, sezgiyle onun ışığı güneşten olmasaydı böyle olmazdı sonucuna varır.

Şerhu'l-Muhtasar'da hadsiyyâtı zarûfî olması bir yana kat'î önermelerden bile görmeyen İcî'nin görüşünü zikreden Tefâtânî, bu yaklaşımı kabul etmez ve onun *Mevâkıf* taki açıklamalarıyla çeliştiğini söyler.³⁰⁵

³⁰² Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 25; Tefâtânî, *Şerhü's-Şemsîyye*, 368-369.

³⁰³ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 25; Tefâtânî, *Şerhü's-Şemsîyye*, 368, 371.

³⁰⁴ Tefâtânî, *Şerhü's-Şemsîyye*, 370-371.

³⁰⁵ Tefâtânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 336; Krş. İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 335; İcî, *Mevâkıf*, 38. İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasaru'l-müntehâ* metninde hadsiyyât dışındaki beş kısım, yakînî

4. Müşâhedât: Aklın hükümde bulunması için terimlerin tasavvurlarının yeterli olmayıp akla ilave bir durumun bulunmasına yani duyumsamaya ihtiyaç duyulduğu önermelerdir. Müşâhedât türü önermeler akla ilâve durumun dış veya iç duyular olmasına bağlı olarak iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, aklın dış duyular vasıtasıyla hükümde bulunduğu önermeler olup “hissiyât” şeklinde isimlendirilir. Söz gelimi, “Güneş aydınlatıcıdır.” ve “Ateş sıcaktır.” şeklindeki hükümler, hissiyât kapsamındaki önermelerdir. Burada aklın ateşin sıcak olduğuna hükmetmesi tümel bir önerme olup ona, bu önermenin tikellerinin duyumsanmasından ve onun illetlerine vakıf olarak ulaşmaktadır. Teftâzânî'nin bu kapsamdaki tümel önermelerin meydana gelmesinde tikellerin duyumsanmasıyla birlikte onların illetlerine vukufiyeti de zikretmesi önemlidir. Böylece Teftâzânî, bu tür bilgilere yönelik olarak onların tümevarım benzer bir yolla meydana geldiği ve tümevarım yoluyla elde edilen önermelerin bilgi kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceğinin de tartışmalı olduğu şeklinde gelebilecek önünün kapatmaya çalışmaktadır. Eğer sadece tikellerin duyumsanmasıyla olsaydı bu önermeler tümevarım yoluyla elde edilen nazarî bilgilere benzeyeceği için kesinliği sorunlu olacaktı. Ancak nefis, tikellerin idrakiyle birlikte terimlerden birinin diğerine yüklem yapılmasının illetine de vakıf olduğunda ise bu salt bir tümevarımın benzeri olmaktan çıkıp kesinlik bakımından illet burhanının (*burhân-ı limmî*) meydana getirdiği bilgiyi kazandırır. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki illet burhanı ile elde edilen bilgi nazarî iken buradaki hissiyât türündeki önermeler zorunlu bilgilerdir. İkincisi ise iç duyular vasıtasıyla aklın hükümde bulunduğu önermeler olup “vicdâniyyât” şeklinde isimlendirilir. Korktuğumuza ve sinirlendiğimize vb. hükmettiğimiz önermeler bu kısma girmektedir. Bu iki kısımdaki önermelerde hükmedici salt duyular değil duyularla birlikte bulunan akıldır.³⁰⁶

5. Mütevâtirât: Aklın hükümde bulunması için terimlerin tasavvurlarının yeterli olmayıp hem önermeye hem de akla ilave bir durumun bulunmasına ihtiyaç duyulduğu

önermeler olarak zikredilmekle birlikte hadsiyyâta yer verilmemekte ve zannî öncüler de incelenmediği için müellifin onu yakinî mi yoksa zannî mi gördüğü kapalı kalmıştır. Bu yüzden Teftâzânî bazı şârihlere uyararak burada İbnü'l-Hâcib'in niyetinin yakinîlerin bütün kısımlarını zikretmek olmadığından hadsiyyâta yer vermediğini yoksa onun da hadsiyyâtı yakinîlerden gördüğünü düşünmektedir. Bu çerçevede o, İcî'nin hadsiyyâtı zannîler arasında dahil etmesini de eleştirmektedir. Cürcânî'ye göre ise burada İbnü'l-Hâcib yakinî önermelerin bütün kısımlarını zikretmiştir ve hadsiyyâtı zannî olarak gördüğünden ona yer vermemiştir. Bu yüzden ki Cürcânî'ye göre, mantıkçılar hadsiyyâtı yakiniye dahil ettiği halde İcî, şerhettiği bu metnin hakkını vermek ve makamın gereği olarak İbnü'l-Hâcib'in metnine tabi olup hadsiyyâtı zannîye dahil etmiştir. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-müntehâ*, 1: 335; İcî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 335; Teftâzânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 336; Cürcânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtasar*, 1: 337.

³⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 25; Teftâzânî, *Şerhü'ş-Şemsiyye*, 369.

ve bu durumun haber verme yoluyla meydana geldiği önermelerdir. Mütevâtir önermelerde akla ilâve durum ile kastedilen haberlerin işitilmesi iken önermeye ilâve durumla kastedilen ise şöyle gizli bir kıyastır: Eğer bu hüküm gerçek olmasaydı böyle büyük bir topluluk bunu haber vermezdi.³⁰⁷

Mütevâtir önermeler zorunlu olup yakinî bilgi verir.³⁰⁸ Teftâzânî'ye göre, bu önermelerin yakin ifade etmesinin sebebi, nefsü'l-emirde sayılamayacak kadar fazla olan bir topluluğun bir şey uydurmak için ittifak ettiklerinin sâbit olmaması ve bunun imkânsızlığıdır. Ancak bu imkânsızlık zâtî imkânsızlık değil bilen öznelere bağlı zihnî bir imkânsızlık olup bilen öznenin onun çelişğine olan ihtimalini imkânsız görmesidir.³⁰⁹ Teftâzânî'nin bu tür önermeleri açıklamak için kullandığı şu ifadedeki kayıtlar aynı zamanda bir önermenin mütevâtir olmasını sağlayan şartlarının neler olduğunu da ortaya koymaktadır: “Mütevâtirât, yalan üzere birleşmeleri imkânsız olacak kadar çok sayıdaki haber vericinin müşahedeye dayalı mümkün bir duruma dair çok defa şahitlikte bulunmaları vasıtasıyla aklın hükümde bulunduğu önermelerdir.”

Buna göre bir önermenin mütevâtir olması için şu şartların bulunması gerekmektedir:

1. Yalan üzere birleşmeleri imkânsız olacak kadar çok sayıda kişi tarafından nakledilmelidir. Belli bir sayıyla sınırlandırmak doğru değildir. Sayı o kadar çok olacak ki, onlardan haberi işittiğimizde bu haberin gerçekleştiği bilgisi akıl yürütmeye gerek kalmadan hasıl olacaktır. Bu çoğunluk için zikredilen adil olmak ve farklı mekanlarda bulunmak gibi şartlar yalan üzere birleşmemiş olmalarını teyit etmek içindir. Yoksa gayri müslim bir belde yaşayan tevâtür sayısına ulaşmış bir çoğunluğun krallarının öldüğünü haber vermeleri de mütevâtir bir haber olur. Bunlar için adalet ve farklı mekânda bulunmuş olma gibi hususlar dikkate alınmamaktadır.³¹⁰

Tarihî olaylar ve dinî naslar söz konusu olduğunda haber verilen olayın gerçekleştiği veya rivayet edilen hadisin Hz. Peygamber'in sözü olduğu hususlarında bizde bilginin meydana gelmesi için haberi kendisinden duyduğumuz çoğunluktan haberi ilk defa duyu organlarıyla idrak edenlere kadar her tabakada tevâtür sayısının bulunması

³⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 25.

³⁰⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 17-18; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 24-25.

³⁰⁹ Teftâzânî, *Şerhü't-Telvih ale't-Tavzih*, 2: 3.

³¹⁰ Teftâzânî, *Şerhü't-Telvih ale't-Tavzih*, 2: 2; Teftâzânî, *Şerhü's-Şemsiyye*, 371.

gerekmektedir. Bu bağlamda söz gelimi, Yahudiler'in Hz. İsa'nın öldürüldüğüne dair haberleri mütevâtir değildir. Çünkü her ne kadar günümüzde tevâtür sayısına ulaşmış Yahudilik müntesibi bunu haber verse de olayın meydana geldiği esnada olayı görenlerin tevâtür sayısı bir çoğunlukta olmadığını biliyoruz.³¹¹

2. Haber verilen şey, müşahede ile bilinen bir husus olmalıdır. Diğer bir ifadeyle kendisinden haberi duyduğumuz tevâtür sayısına ulaşan çoğunluğun bu haberi duyu organları yoluyla idrak edilmiş olması gerekmektedir. Yoksa akılla ulaşılan konularda tevâtür sayısında çoğunluğun verdiği haberler mütevâtir bilgi olmaz. Bu bağlamda Yahudiler'in Hz. Musâ'nın veya Müslümanların Hz. Muhammed'in dininin sonsuza kadar geçerli olduğu yönünde ittifakla haberler vermeleri mütevâtir olamaz. Çünkü bu husus mahsûsât değil mâ' kûlata dairdir. Dolayısıyla bir topluluk aklî bir mesele üzerine ittifak etseler, buna dair bir burhan getirmedikleri sürece sırf ittifak ettiklerine dair haberle yakın meydana gelmez.³¹²

3. Müşâhedeye dayalı bu hususun imkân dairesinde bulunmasıdır. Bu anlamda söz gelimi tevâtür sayısına ulaşmış bir çoğunluğun bir cismin aynı anda iki farklı mekânı işgal ettiğini haber vermeleri mütevâtir bir önerme olmaz. Zira cismin aynı anda iki farklı mekanda bulunması aklen mümkün değildir.

Mütevâtirle ilgili "Tevâtürü oluşturan çoğunlukta her birisinin yalan söylemesi mümkün olduğuna göre tamamının da yalan söylemesi mümkündür." denilerek itiraz edilemez. Zira bütünün hükmü bazen fertlerin hükmünden farklı olur. Ülkeleri fetheden ordu ve bir halatı meydana getiren saç tellerinde olduğu gibi tek tek her bir parçanın hükmü ile o parçalardan meydana gelen bütünün hükümleri farklıdır.³¹³ Bunun yanı sıra Sümeniyye ve Berâhime gibi bazı fırkaların tevâtürü nefyemeleri tıpkı Sofistlerin bedihîleri inkâr etmelerinde olduğu gibi bu bilgilerin zorunlu olmasına zarar vermemektedir.³¹⁴ Ayrıca söz gelimi "Bir ikinin yarısıdır." şeklindeki bedihî bilginin "İskender'in tarihte yaşadığı"na dair tevâtür bilgisinden daha kuvvetli olduğunu bilmemiz ikincisinin zorunlu olmasına zarar vermemektedir. Zira zorunlunun türlerinin ülfet, adet, çok fazla uygulama yapmak ve zihne getirmek gibi vasıtalarla dolaylı hızlilik

³¹¹ Teftâzânî, *Şerhü 't-Telvihi ale 't-Tavzihi*, 2: 2-3.

³¹² Teftâzânî, *Şerhü 't-Telvihi ale 't-Tavzihi*, 2: 2-3; Teftâzânî, *Şerhü 'ş-Şemsiyye*, 371.

³¹³ Teftâzânî, *Şerhü 't-Telvihi ale 't-Tavzihi*, 2: 3; Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâid*, 17.

³¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâid*, 18.

ve açıklık açısından farklılaşması mümkündür. Ancak zorunlunun türlerinin tamamı çelişğe ihtimali olmama noktasında ortaktır.³¹⁵

Dinî naslarda tevâtürle bilinen hususun tam olarak nassın hangi yönünün olduğunu netleştirmek gerekmektedir. Bu çerçevede dinî bir haberin kendisi ile içeriğini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Tevâtürle elde edilip zorunlu bilgi derecesinde olan şey, içerikleri değil ister haberi ister inşâ olsun onların Hz. Peygamber'den gelmiş olduğu olmasıdır. Dinî nassın içeriğinin bilgi ifade etmesi yani mananın kat'iliği ise nazarî olup akıl yürütmeye elde edilmiştir. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamberden gelen rivayetlerdeki önermesel ifadelerin doğrulukları kendiliğinden bilen öznelerde meydana gelen zorunlu bilgi değil akıl yürütmeye elde edilen nazarî bilgidir. Buna göre meselâ “Delil, iddia sahibine gerekir.”³¹⁶ hadisinde tevâtürle bilinen şey, bu sözün Hz. Peygamber'e ait olduğudur. Yoksa bu sözün içeriğinin doğru olup olmadığı tevâtürle değil nazarî akıl yürütmeye bilinmektedir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in peygamberliğine inanmayan bir kişide bile tevâtür şartları sağlandığında bu sözün Hz. Peygamber'e ait olduğu bilgisi zorunlu olarak meydana gelir ancak bu kişi onun nübüvvetine inanmadığından bu sözün içeriğinin doğru olduğunun bilgisi onda oluşmaz.³¹⁷

6. Mücerrebât: Aklın hükümde bulunması için terimlerin tasavvurlarının yeterli olmayıp hem önermeye hem de akla ilave bir durumun bulunmasına ihtiyaç duyulduğu ve bu durumun meydana gelmesinin haber verme yoluyla olmadığı önermelerdir. Akla ilâve bir durum ile kastedilen müşahedenin tekrarlanması iken önermeye ilâve durum ise yakın ifade eden şu gizli kıyastır: Aynı tarzda tekrar eden bu olayın gerçekleşmesinin her ne kadar mahiyeti bilinmese de bir sebebinin bulunması gerekmektedir.³¹⁸ Her ne zaman sebebin varlığı bilinse müsebbebin varlığı da bilinmiş olur. İletinin varlığının bilinmesinden dolayı önermeye ilâve olunan ve yakınî bilgi veren bu gizli kıyas, yakın ifade etmeyen tümevarımdan farklıdır. Söz gelimi “Sakamonya safrayı ishal edicidir.” şeklinde hükmetmek mücerrebât türünden bir önermedir.³¹⁹

³¹⁵ Teftâzânî, *Şerhü 't-Telvihi ale 't-Tavzihi*, 2: 3; Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâid*, 18.

³¹⁶ Tirmîzî, “Ahkâm”, 13.

³¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 1: 27.

³¹⁸ Varlık mahiyet ayrımında dolayı sebebin mahiyeti ile varlığı farklı şeyler olduğundan sebebin mahiyeti bilinmediği halde varlığının bilinmesi mümkün olmaktadır.

³¹⁹ Teftâzânî, *Şerhü 'ş-Şemsiyye*, 369; Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 1: 25.

Ona göre müşâhedât ve bedihîyyât kısmında olan önermeler diğerlerini de kuşattığı için tamamını bu ikisine indirgemek mümkündür.³²⁰ Müşâhedât kısmında olan önermelerin vicdâniyyât şeklinde isimlendirilenleri ise her ne kadar zorunlu olsalar da insanlarda ortak olarak bulunmadığı için ilimlerde çok fayda sağlamazlar.³²¹ Zira söz gelimi bir kişi acıktığını veya dışının ağrıdığını herhangi bir akıl yürütmeye gerek kalmayacak şekilde kesin olarak bilmekle birlikte o kişinin dışının ağrıdığına dair zorunlu bilgi, onun dışındaki insanlarda değil sadece onda meydana gelmektedir. Bu yüzden de kişiler kendisinde meydana gelen vicdâniyyât kısmında bulunan zorunlu önermeleri başkalarına karşı kesin bir delil olarak kullanıp onların bu bilgiyi kesin olarak kabul etmelerini bekleyemez. Bu durumda vicdâniyyâtı dışarda bırakacak olursak müşâhedâtla ilgili tartışmaları hissiyât üzerinden devam ettirmek mümkündür.

Hissiyât önermelerinde aklın hükmü doğrudan duyuya dayanırken mücerrâbât, mütevâtirât ve hadsiyyât kapsamındaki önermelerde ise ilâve bir durumla birlikte duyuya dayanmaktadır. Aklın hükmünün bir duyuya dayanması itibariyle bu üç kısımdaki önermeler de hissiyât kapsamında değerlendirilebilir.³²²

Teftâzânî'ye göre her ne kadar bazı muhakkik âlimler fitriyyat, hadsiyyât, mücerrebât ve mütevâtirât türündeki önermelerin zorunlu olmadığını söylemişlerse de onların bu bağlamda kullandıkları “zorunlu” kavramı farklı anlamdadır. Zorunlu kavramının iki farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Birinci anlamda zorunlu, vasitanın zihinde hazır bulunmasına rağmen vasitanın aracılığının bilincinde olmanın gerekmemesidir. Yani önermenin meydana gelmesinde vasıta bulunmakta ancak bu vasıtaya dair bilinç bulunmamaktadır. Bu anlamda söz gelimi mütevâtirât zorunlu bir önermedir. İkinci anlamıyla zorunlu ise herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duyulmamasıdır. Buna göre, akıl ve duyu dışında önermeye ilave bir durumun aracılığının söz konusu olduğu önermeler zorunlu olamaz. Bu anlamda mütevâtirât zorunlu değildir. Dolayısıyla söz konusu dört türdeki zorunlu önermelerin zorunlu olup olmadığı hususundaki tartışma lafzîdir. Teftâzânî zorunlunun birinci anlamını öncelediğinden bunları zorunlu olarak

³²⁰ Râzî *Mantıku'l-Mûlahhas* zorunlu önermeler bağlamında zikredilen türlerden bedihîyyât dışındakileri eleştirip onların zorunlu olamayacağını söyler. Râzî, *Mantıku'l-Mûlahhas*, 344-348. Râzî'nin bedihîyyât dışındaki zorunlu önermelerle ilgili görüşlerinin detaylı bir incelemesi için bk. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 166-190.

³²¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 26.

³²² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 26-27.

nitelemektedir.³²³

Sonuç olarak zorunlu önermeleri diğer türleri de kuşatan hissiyyât ve bedihiyyât türüne indirgeyen Teftâzânî, bu iki türdeki zorunlu bilgileri reddedenlerin gerekçelerini zikredip cevaplandırmaya çalışır.

Bu çerçevede birinci grup sadece hissiyyât türündeki önermeleri reddetmektedir.³²⁴ Onların şüphelerinin özü şudur: Hem tümel hem de tikel bilgilerde duyunun hükmüne güvenilmez. Tümelde güvenilmemesinin sebebi, duyunun tümeli ihata edememesidir. Tümel sadece tahakkuk eden fertlere münhasır olmadığına göre duyu nasıl hepsini ihata edebilsin ki!³²⁵ Daha önce de değinildiği üzere Teftâzânî, aklın müşâhedât türündeki tümel önermelerle ilgili hükmünde tikellerin illetlerine vukufiyetinin de etkisi bulunduğunu söyleyerek bu tür önermelerin meydana geliş yollarının eksik tümevarım değil de illet burhanına benzer şekilde tasvir ettiği ifade edilmişti. Dolayısıyla bu anlamda aklın tümel hükümde bulunması için tikellerin tamamının idrak edilmiş olmasına gerek kalmamaktadır. Duyunun tikellerdeki hükmüne gelince, hissiyyâtı kabul etmeyenlere göre, çoğu zaman onun hükmü vakıaya gayri mutâbık olduğundan hatalı olmaktadır. Söz gelimi bazen küçüğü büyük ve büyüğü küçük, biri çok ve çoğu bir ve suda bulunan üzümü armut olarak vb. görmekteyiz. Teftâzânî'nin bu şüpheye yönelik cevabı ise bazı durumlarda duyunun hükmünün hatalı olmasının çoğu durumdaki vakıaya mutabık kesin hükmüne zarar vermediği yönündedir. Ona göre İcî'nin de ifade ettiği gibi duyunun yanıldığına dair getirilen tikel örneklerin tamamının gereği, aklın salt duyumsamadan dolayı duyulurlarla ilgili hükümlerinde kesinliğe hükmetmesinin yanlış olacağıdır. Yoksa aklın onlarla ilgili vardığı kesin hükme güvenmemesi ve onu çelişğe muhtemel görmesi değildir.³²⁶ Diğer bir ifadeyle söz konusu örnekler aklın duyulurlarla ilgili hükmünde sadece duyumsamaya bağlı kalarak kesin hükme varmaması aksine onlarla birlikte daha önceden kendisinde meydana gelen kesin bilgilerini de dikkate alması gerekir. Söz gelimi

³²³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 26.

³²⁴ Platon, Aristoteles, Batlamyus ve Galen gibi filozofların hissiyyât türündeki önermelerin yakînî olmasını reddettiğini ifade eden Râzî'nin bu görüşü Tûsî tarafından eleştirilir. Zira Tûsî'ye göre onların yakînî bilgilerinin büyük bir kısmı bu önermelere dayanmaktadır. Teftâzânî de Râzî'nin bu görüşü büyük filozoflara nisbet etmesini doğru bulmaz. Râzî, *Muhassal*, 20; Tûsî, *Telhîs*, 13-14; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 27.

³²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 27-28.

³²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 14; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 28; Krş. İcî, *Mevâkıf*, 16. Duyu bilgilerini yönelik eleştiri bağlamında ileri sürülen yanılısama argümanı, sanrı ve rüya argümanları hakkında bilgi için bk. Alan Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Şüphencilik: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*, trc. Nur Küçük (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 51-54.

çok uzakta bulunan küçük bir nesneyi gördüğünde daha önceden kendisinde bulunan “Nesne ile göz arasındaki mesafe arttıkça nesne göze küçük görünür.” şeklindeki kesin bilgisini dikkate alarak onun görüldüğü gibi küçük olmadığını bilir.

Eğer duyu bilgilerimizin gerçeğe uygun olup olmadıklarının ölçütünün gözlemlenen şeylerle ilgili önceki inançlarımız (tasdikî bilgiler) olduğu söylenirse bu durumda üç soru gündeme gelecektir: Birincisi, bu inançlarımız zaten duyularla elde edilmemiş miydi? Eğer bunlar da duyularla elde edilmişse bu durumda onların da yanıtılabileceği ve dolayısıyla birtakım önbilgilere dayanması gerektiği kabul edilecektir. Bu durum, sonsuza kadar devam edip gider. İkincisi, bu önceki inançlarımız bizi hata yapmaya yöneltmiyorlar mı? Üçüncüsü ise bu inançların doğru olduklarından nasıl emin olabilir?³²⁷ Teftâzânî duyu bilgilerinin bedihîlere dayandığını söyleyerek gündeme gelebilecek bu tür soruları çözmeye çalışmaktadır. Bedihî bilgiler, duyularla elde edilen bilgilerin de aslında bir anlamda gerçeğe uygunluğunun garantisini bize veren ve ilâve herhangi bir şeye gerek kalmadan kendiliğinden aklımızda meydana gelmiş olan evvelî bilgilerdir. Bu anlamda duyu bilgilerinin nihayetinde bu tür bilgilere dayandığını söylemek mümkündür. Bu bilgilerin bizi hataya sevk etmediği ve onların doğru oldukları herkes tarafından zorunlu olarak bilinmektedir. Bu doğrultuda Teftâzânî her ne kadar hissiyyât türündeki bilgilerin zorunlu ve kesinliğini kabul etse de o bu kesinliği sağlamak için akli devreye sokmaktadır. Bu yönüyle onun bilginin kaynakları noktasında emprizmden ziyade rasyonalizme yakın durduğu söylenebilir. Zorunlu tasdikî bilgilerle ilgili şablonda da görüldüğü üzere Teftâzânî, iç ve dış duyular yoluyla elde edilen tasdikî bilgileri (*müşâhedât*) “akla ilave bir olarak duyulara ihtiyaç duyulan bilgiler” şeklinde açıklamıştı. Diğer taraftan Teftâzânî’nin duyular yoluyla elde edilmiş zorunlu tasavvurî bilgilerin aklın bedihî tasavvurlarına dayandığına dair herhangi açıklamasıyla karşılaşmadık.³²⁸

³²⁷ Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Şüphelilik: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*, 65.

³²⁸ Düşünce tarihinde bilgilerin kaynağının ne olduğuna ilişkin tartışma aslında dolaylı bilgilerin kendisinden hareketle temellendirildiği ilksel bilgilerin kaynağının ne olduğu konusundadır. Yoksa dolaylı bilgilerin elde edilmesinde çoğu rasyonalist duyunun ve çoğu emprist de aklın rolünü kabul etmiştir. Bu çerçevede felsefe tarihinde ilk bilgilerin kaynağının ne olduğuna ilişkin sorunun birbirini karşıtı iki cevabı vardır: Duyular (emprizm) ve akıl (rasyonalizm). Birçok emprist dolaysız bilgilerin tek kaynağının duyular olduğunu yine aynı şekilde bazı rasyonalistler de ilksel bilgilerin tek kaynağının akıl olduğunu iddia etmişlerdir. Diğer bir taraftan tasavvurî bilgilerde tam bir emprist ancak tasdikî bilgilerin bazısında belki de tamamında rasyonalist olunması da söz konusudur. Diğer bir ifadeyle zarûrî önerme bilgisi ile zarûrî kavram bilgisinin kaynaklarının farklı olduğu yönünde görüşler de bulunmaktadır. Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Şüphelilik: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*, 31-34.

İkinci grup ise sadece bedihî önermeleri reddetmektedir. Onlar, bedihî önermelerin en açık olanlarının bile bedihî denilmeye layık olmadığını göstermek suretiyle tüm bedihîlerin bedihîliğini çürütmeye çalışmıştır. Buna göre, bedihî önermelerin en açık ve en yücesi “Olumlama ve olumsuzlama aynı anda bir arada bulunamaz ve aynı anda ortadan kalkamaz.” olmakla birlikte buna bile güvenilmez. Bu da aslında bir şeyin hem var hem yok olamayacağı önermesine dayanmaktadır. Bütün bedihî önermelerin kendisine dayandığı bu önermenin doğruluğu ve kesinliği varlık ve yokluğun tasavvuruna, bir şeyin konu başka bir şeyin ise yüklem olarak bulunduğu ve varlık-yokluk tasavvuru ile konu-yüklem meselesine yönelik şüphelerin ortadan kaldırılmasına dayanmaktadır. Halbuki bu hususların tamamı ancak çok ince fikir ve düşünme ameliyesi neticesinde tahakkuk edebilir. Eğer bu konularda kesin bilgiye ulaşılabaksa bile bu sonucun, bütün evvelî bilgilerin başı olduğundan incelenen bu önermeye dayanması gerekecektir. Bu ise kısır döngü anlamına gelmektedir. Tefâtânî’ye göre bu şüphenin cevabı, aklın bedihî olarak herhangi bir akıl yürütmede bulunmaksızın bu önermelerin kesinliğine hükmettiğini ve ileri sürülen şüphelerin bu kesinliğe zarar vermediğini söylemektir. Bedihî önermeleri bilmeyen ve kabul etmeyen kimse açısından bu şüphelerin bedihî önermelerden hareketle savuşturulması da mümkün değildir. Zira zaten bu kişi bedihîleri kabul etmemektedir. Bu durumda dilersek onlardan yüz çeviririz dilersek de bu önermelerin bedihî konusunda onlara bazı aklî uyarılar sunarız da belki bilgi sahibi olurlar.³²⁹

Üçüncü grup ise hem hissiyatı hem de bedihî önermeleri reddeden Sofistler’dir. Bunlar lâedriyye (septikler), ‘inâdiyye ve ‘indiyye (subjectivist) olmak üzere üç kısımdır. Lâedriyye, her şeyden hatta şüphe ettiklerinden bile şüphe edenlerdir. ‘Inâdiyye’ye göre hiçbir bedihî veya nazarî önerme yoktur ki ona karşıt olan bir önerme bulunmasın ve onlarla kabul konusunda eşit düzeyde bulunmasın. ‘İndiyye ise her bir ekolün görüşünün diğerlerine nispetle doğru olduğunu savunanlardır. ‘Inâdiyye ve indiyye olumlama veya olumsuzlamanın gerçekliğini kabul ettiklerinden kendi kendileriyle çelişmektedirler. Yani bunlar belirli bir görüşü savunduklarından dolayı aynı anda kendi görüşleriyle karşıt görüşün olumlanmasını veya olumsuzlanmasının doğru olmayacağını kabul etmektedirler. Dolayısıyla bir taraftan bedihîleri reddederken diğer taraftan da bütün bedihîlerin kendisine dayandığı “Bir şey hem var hem yok olamaz.” ilkesini kabul

³²⁹ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 28-30.

etmektedirler. Lâedriyye ise her şeyden şüphe ettiği için herhangi bir olumlama veya olumsuzlamayı kabul etmemektedirler. Bu yüzden ya onlarla hiç tartışmamak gerekmektedir. Zira onlar, bilginin temeli olan bedihîyyât ve hissiyâtı inkâr ettiklerinden bunları ispatlamaya çalışmak onların mezhebini kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu yüzden onlarla ilgili yapılabilecek şey, onlara bir şekilde acı çektirmektir. Bu şekilde bir taraftan acı olan bir şeyin varlığını olumlamış diğer taraftan da acı ile acı olmayanın yani lezzetin farkını kabul etmiş olurlar. Acı, hissiyât kapsamındaki (vicdâniyyât) önermelerden olduğundan bunların gerçekliğinin kabulüne ve bedihî bilgilerin en yücesi olan “Bir şey ya vardır ya yoktur.” önermesinin itirafına mecbur olur.³³⁰ Bilgilerin tamamını inkâr edenler, doğal olarak acı, lezzet ve elem gibi zorunlu olarak bilinen vicdânî bilgileri de inkâr etmektedirler. Bu kimselere işkence yoluyla acı çektirildiğinde onlar bu işkenceden kurtulmak için acı çektiklerini itiraf etmek durumunda kalacaklardır. İşte bu acıyı itiraf ettiklerinde acının bilgisini kabul ettiklerini de itiraf etmiş olurlar.

Evvelî bilgilerin doğrudan Allah tarafından insanlarda yaratıldığını ve bütün bilgilerin temeli olduğunu düşünen Teftâzânî, bu bilgileri ispatlamaya çalışmanın onların bedihî olduklarına dair kabule ters düştüğünü düşünmektedir. Dolayısıyla bu bilgileri kabul etmeyen Sofistler’e karşı ispat çabası faydasızdır. Esasen bu evvelî bilgilerin şüpheye konu olamayacağı kelâm ve felsefe geleneklerinin ortak kabulüdür.³³¹ Yine her iki gelenekte de bu bilgileri inkâr edenlere karşı yapılacak şeyin, onların acı çekmesini sağlamak suretiyle evvelî bilgileri itiraf etmeye mecbur kılınmaları olduğu ifade edilmektedir.³³²

2.4. Bilginin Örtüşmesi

Bilgi teorisinin önemli sorunlarından birisi de bilginin bilinenle nasıl örtüştüğü problemidir. Esas itibariyle Teftâzânî’nin zihnî varlıkla ilgili görüşleri bilgi ile bilinen arasında örtüşmenin nasıl gerçekleştiği hususunu da ortaya koymaktadır. Bu çerçevede

³³⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 14; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsid*, 1: 30.

³³¹ Ömer Türker, *Varlık Nedir?: İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 30.

³³² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 222-223; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, 1: 47-51; Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, 6-7; Pezdevî, *Usûlü’d-dîn*, 17; Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 1: 23; Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli’d-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, 13. Bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 18; Türker, *Varlık Nedir?*, 21-33; Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 43-45.

Teftâzânî zihindeki suret için mahiyet, hâriçteki suret için hüviyyet kavramını kullanmakta ve bu ikisi arasında örtüşmenin bulunduğunu söylemektedir. Ona göre, örtüşme, “Aklî suret olan bu mahiyet, hâriçte var olsaydı ancak o hüviyyet olurdu ve o hüviyyet de müşahhas arazlardan ve eklentilerden soyutlanırsa bu mahiyet olurdu.” şeklinde anlaşılmalıdır. Bu durumda aklî suret, hâricî surete eşit olsa imkânsızlıklar meydana gelir, eşit olmazsa onun sureti olmazdı denilemez.³³³

Teftâzânî’ye göre, bilginin bilinenle örtüşmesinde esas olan hâricî varlıkla (a‘yân) örtüşme değildir. Çünkü örtüşme iki şey arasında bir izâfet olduğundan birbirine izâfe edilecek iki tarafın tahakkukunu gerektirir. Yokluk ve mümteni‘ gibi itibarî şeylerin hâriçte tahakkuku olmadığına göre bunlar için örtüşmeden bahsedilemeyecek mi? İşte burada Teftâzânî nefsü’l-emir teorisine başvurur. Ona göre, hükmün doğruluğunda esas olan, nefsü’l-emirle örtüşmesidir.³³⁴

Bilen öznenin hükmünün nefsü’l-emirle örtüşmesi için nefsü’l-emirdekinin ne olduğunun bilinmesi gerekecektir. Şu hâlde nefsü’l-emir hangi yolla bilinecektir? Teftâzânî’ye göre, iki mana düşünülüp aralarında karşılaştırmalarda bulunulduğunda aralarında her zaman olumlu veya olumsuz bir nisbetin bulunduğu görülür. Bu nisbeti gerekli kılan ise *zaruret* veya *burhandır*. Bu nisbet, idrak edici ve haber verene değil de akledilene nazaran zaruret ve burhanın neticesi olması itibarıyla nefsü’l-emir veya vâki’ olarak isimlendirilir.³³⁵ Yani zaruret ve burhanın neticesi olan nisbetler nefsü’l-emir olduğundan bunlarla oluşan bilgide örtüşme problemi olmayacaktır.

Zaruret ve burhanın nisbeti gerekli kılmadığı birçok durum vardır. Hatta birçok şeyin hakikati ile ilgili böyle bir zaruret ve burhan oluşmamaktadır. Bu tür durumlarda nefsü’l-emir, hangi yolla bilinecektir? Teftâzânî’ye göre eşyanın hakikatine yani nefsü’l-emirdeki durumlarını bilmek istiyorsak peygamberlere tabi olmamız gerekiyor:

“Nazarî gücün yetkinliği, beşeri gücün yettiği ölçüde varlıkların ayanlarını, hallerini ve hükümlerini *olduğu gibi* yani nefsü’l-emirde buldukları şey üzere bilmekle olur. Pratik akıl gücünün yetkinliği ise beşeri gücün elverdiği ölçüde şeyleri *gerektiği gibi* yani sahih aklın razı olduğu şekilde yerine getirmektir. Ancak yetkinliğin durumu ile eşyanın

³³³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 1: 79.

³³⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 1: 95.

³³⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 1: 95.

‘olduğu gibi’ ve durumların da ‘gerektiği gibi’ olması konusunda çok farklı görüş, ihtilâf ve yanlış fikirler ortaya çıktığı için bu konuda mucizeyle desteklenmiş peygamberlere uymak gerekir.”³³⁶

Şu hâlde bilen öznenin hükmünün nefsü’l-emirle örtüşmesini sağlayan üç yol bulunmaktadır: zaruret, burhan ve şeriat. Bir şeyin hakikati ile ilgili araştırma yapan nefis, onunla ilgili olarak bu yollardan biri bulunduğu anda şeyin nefsü’l-emirde ne olduğu bilinecek; dolayısıyla bilenin zihninde oluşacak ve böylece bilgi ile bilinen arasında bir örtüşme de kendiliğinden meydana gelecektir.

Örtüşme probleminin incelendiği konulardan biri de tümellerle ilgilidir. Tümelin dışta nasıl tahakkuk ettiğine dair tartışma, mahiyetin dışta nasıl gerçekleştiği veyahut bilgi ile bilinenin nasıl örtüştüğü probleminin bir başka ifadesidir. Dolayısıyla tümellere dair tartışmanın bu yönü, bilginin dıştaki nesnesiyle örtüşmesi probleminin incelendiği alandır.³³⁷

Tabi ‘î tümelin dıştaki ferdin bir parçası olarak mevcûd olduğunu düşünen İbn Sînâ, Râzî, Kâtibî ve Urmevî gibi düşünürlerin aksine Tûsî ve Kutbüddin Râzî gibi Teftâzânî de bu tümelin dıştaki varlığını reddeder.³³⁸ Mutlak mahiyetin hâricî varlık bakımından mahlut mahiyete özdeşliğini savunan Teftâzânî, tümel olması nedeniyle dışta bulunması imkânsız tabi ‘î tümelle mutlak mahiyetin farklı şeyler olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, tabi ‘î tümelle aynı olan şey, salt mutlak mahiyet değil aksine tümelliğin ilişilene (*ma rûz*) olmasının itibara alınmasıyla birlikte mutlak mahiyettir. Mutlak mahiyet, kendisine ilişen bu tümelle beraber bulunması veya bulunmamasının itibar alınmasından daha genel olduğundan onun mahlut mahiyete eşit olacak şekilde dıştaki varlığı imkânsız değildir. Eğer tabi ‘î tümel dışta bulunmuyorsa İbn Sînâ, Râzî, Kâtibî ve Urmevî’nin ifadelerinden açıkça anlaşıldığı üzere “Tabi ‘î tümel, dışta vardır.” şeklindeki

³³⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2: 45.

³³⁷ Ömer Türker, “Giriş”, *Tümeller Risalesi ve Şerhleri*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 9-10; Ömer Türker, “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014): 36.

³³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, 58-62; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384), 2: 239-240; el-Urmevî, *Kadı Siraceddin el-Ûrmevi ve Metâliu’l-Envâr (tahkik, çeviri, inceleme)*, 1: 1: 11; Kâtibî, *Şemsiyye*, 77; Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, 3. Bs (Kahire: Dârü’l-Me’ârif, 1960), 1: 184-185; 2: 269-270; Kutbüddin Râzî, *Şerhü’l-Metâli*, 1: 239; Teftâzânî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 163-170; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 100.

görüşü nasıl değerlendirmek gerekiyor? Bu sorunu kendi ortaya koyduğu bir itiraz formunda dile getiren Teftâzânî, bu itirazı şöyle cevaplandırmaktadır:

“Tabi‘î tümelin dışta var olmasıyla kastedilen, onun ilişileninin (*ma‘rûz*) yani mutlak mahiyetin dıştaki mevcûdiyetidir. Mutlak mahiyetin dışta var olması ise ancak teşahhusun ilişmesi esnasında gerçekleşir. Dolayısıyla tabi‘î tümelin doğru olarak kendisine yüklendiği şey, mahlût mahiyettir. Tümelik ilişeni ile birlikte dikkate alınan mahiyet [tabi‘î tümel] ise tıpkı ilişilen ile ilişenden bileşmiş toplam yani aklî tümel gibi dışta mevcûd değildir.”³³⁹

Teftâzânî’nin bu pasajdaki ifadeleri aslında dışta tek bir şeyin yani mahlût mahiyet olarak da ifade edilen şahısların mevcûd olduğunu ortaya koymaktadır. Akıl bu dıştaki ferdi söz gelimi Zeyd’i aklettiğinde ondan Zeyd’in canlılığını yani mahlût bir mahiyet olarak canlıyı idrak etmekle birlikte başka bir itibarla da mutlak mahiyeti yani canlıyı idrak eder. Bu iki mana zihinde ayrılmış olarak bulunur. Ancak mutlak canlıya teşahhusun ilişmesi esnasında onun dıştaki varlığı gerçekleşir ki bu, mahlût canlı yani Zeyd’in ta kendisidir. Diğer taraftan kendisine teşahhus değil de tümelliğin ilişmesi yani onun tümelliğin ilişileni olması durumunda ise mutlak canlı, tabi‘î tümel olur. Bu itibarla alınan mutlak mahiyet, dışta değil zihinde bulunmaktadır.

Tabi‘î tümellerin dışta bulunduğunu kabul etmeyen Teftâzânî, doğal olarak onların dışta ayrılmış olarak bulduklarını da kabul etmez. Zira ayrılmış şekilde bulduklarında cinsin fasla söylenmesi ve yüklenmesi imkânsız olacaktır. Dışta tek bir şey olarak bulduklarında ise zihinde ayrılmış olan cins ve faslın dışarıda ayrılmamış olmaları örtüşme ile ilgili problemi gündeme getirmektedir.³⁴⁰ Teftâzânî’nin görüşünün nerede konumlandığını görebilmek için Kutbüddin Râzî’nin cins ve faslın dışta nasıl bulunduğu dair görüşlerle ilgili taksimini zikredilebilir. Buna göre, konuyla ilgili görüşler üç kısımdır:³⁴¹

³³⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 100; Krş. Teftâzânî, *Şerhü’ş-Şemsiyye*, 169-170. Khalid El-Rouayheb, Teftâzânî’nin bu açıklamalarından hareketle onun Kâtibî tarafından savunulan standart Aristotelesçi görüşe karşın nominalizmi savunduğunu söylemektedir. Bk. Khalid El-Rouayheb, “Theology and Logic”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 415-416; Khaled El-Rouayheb, *The development of Arabic logic (1200-1800)* (Basel: Schwabe Verlag, 2019), 81.

³⁴⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 86-87, 105.

³⁴¹ Kutbüddin Râzî, “Risâle fî tahkîki’l-küllîyyât”, *Tümeller Risalesi ve Şerhleri*, thk. Ömer Türker, *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 25-27; Krş. Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye ‘alâ Levâmi’* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277), 101.

1. Cins ve fasıl zihinde olduğu gibi dışta da hem varlık hem de zât bakımından ayrıışmışlardır.
2. Onlar dışta zât bakımından ayrıışmakla birlikte varlık bakımından türle birdirler. Müteahhirinin çoğunluğunun görüşü budur.
3. Tür dışta basittir, bileşme ancak zihindedir. Bu, muhakkiklerin görüşüdür.

Bu üçüncüsüne göre, şahıs dışta basit olmakla birlikte akıl muhtelif istidatlar ve çeşitli itibarlarla ondan çok sayıda ve genellik-özellik bakımından düzenlenmiş suretler soyutlayabilir. Bu anlamda öncelikle söz gelimi sadece Zeyd'in hüviyetiyle örtüşen şahsî bir suret akılda meydana gelir. Ardından ona ve türündeki diğer fertlere örtüşen "türsel suret" meydana gelir. Daha sonra ise ona ve kendisiyle aynı cinsteki diğer fertlere örtüşen "cinslik sureti" denilen başka bir suret meydana gelir. Bu şekilde en yüksek cins kadar devam eder. Daha sonra akıl dönüp bunları incelediğinde orta cinslik suretinin, üst cinslik sureti ile fasıllık suretinin bileşimi olduğunu farkederek.³⁴²

Peki mahiyet bakımından birbirlerinden farklı bu suretler nasıl oluyor da dışta tek bir şahsa örtüşebiliyor? Yani farklı mahiyetteki durumlar tek bir şeyle nasıl örtüşebiliyor? Kutbüddin Râzî'ye göre, bu sorun, suretin eş adlılık yoluyla çok farklı şeyler için kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Dışta bir şeyin farklı hakikatlerde suretlerinin bulunması doğru değildir. Burada söz konusu olan şey, dıştaki bir şeyin nefiste farklı nitelikler anlamında suretlere ve bu nitelikler aracılığıyla ayrıışan parçalar anlamında suretlere yol açmasıdır. Bu ise mümkündür.³⁴³

Teftâzânî'ye göre, hakîkî bir mahiyette parçaların söz gelimi cins ve faslın birbirlerine muhtaç olması gerekir. Aksi takdirde "insanın yanında bulunan taş" örneğinde olduğu gibi tek bir mahiyet meydana gelmez. Dolayısıyla cinsin fasla muhtaç olması gerekir. Cinsin fasla muhtaçlığı zihin bakımından olup dışta zaten aralarında bir ayrıışma bulunmamaktadır. Cinsin fasla muhtaç olması veya faslın cinsin illeti olmasının anlamı, cinslik manasının zihinde meydana gelmesinin değil ondaki kapalılığın ortadan kalkmasının sebebi olmasıdır. Şöyle ki: akıl tek başına cinsi örneğin canlıyı düşündüğünde o kapalı olup dışta insan, at, aslan gibi gerçek türlerden herhangi biriyle örtüşecek bir akledilir değildir. Ancak o, düşünen gibi bir fasılla birlikte olacak şekilde

³⁴² Kutbüddin Râzî, "Risâle fi tahkiki'l-külliyât", 27-29.

³⁴³ Kutbüddin Râzî, "Risâle fi tahkiki'l-külliyât", 29.

düşünüldüğünde bu fasıl onun cinslik tabiatını meydana getirir ve onu tür haline getirir. Diğer bir ifadeyle kendinden insan, at ve aslan gibi farklı hakikatlere söylenebilen bir suret iken ona fasıllık suretinin eklenmesiyle sadece bu hakikatlerden birine söylenecek şekilde özelleşir.³⁴⁴

Cinsin fasla ihtiyaç duyması ve faslın zikredilen anlamıyla cinsin illeti olması sadece zihinde gerçekleşmektedir. Zira bu ikisi dışta tek bir hakikat olarak bulunmaktadır. Eğer dışta tek bir hakikat olmasaydı onların birbirlerine yüklem olması söz konusu olamazdı. Diğer bir ifadeyle söz gelimi “gözü alıcı olan renk” şeklinde tanımlanan siyahı ele aldığımızda “gözü alıcı olan” faslı ile “renk” cinsi zihinde ayrışmakla birlikte dışta her ikisi siyah hakikatinin tekil bir ferdine özdeş olurlar. Öyleyse dışta sadece şahıslar ve fertler bulunmakla birlikte akıl, istidadına ve itibarlara göre onlardan cins, fasıl ve tür suretlerini elde eder. Bir defasında akıl sadece Zeyd’i idrak etmek suretiyle diğerlerinin ortaklığının bulunmadığı şahsî sureti, diğer bir sefer Amr ve Bekir’in ortak olduğu bir sureti, başka bir defasında ise at ve diğerlerinin kendisinde ortak olduğu bir sureti idrak eder. Cins ve fasıl gibi parçaların sadece zihinde ayrıştığını savunmakla birlikte Teftâzânî, bunların ilkelerinin bazen dışta ayrışabileceğini savunur. Buna göre, söz gelimi insan mahiyetinin “düşünen” faslının ilkesi olan nefis ve “canlı” cinsinin ilkesi olan beden dışta ayrışmış olarak bulunurken siyah mahiyetinin “gözü alıcı olan” faslının ilkesi ve “renk” cinsinin ilkesi dışta ayrışmamıştır.³⁴⁵

Teftâzânî, cins ve faslın dışta değil sadece zihinde ayrışmış oldukları şeklindeki görüşün karşı karşıya kaldığı örtüşme problemini Râzî’nin bu doğrultudaki itirazı üzerinden dile getirir. Râzî’nin itirazını zikrettikten sonra Teftâzânî, onu “Eğer cins ve fasıl manalarının dışta ayrışmış olduklarına hükmedildiği halde bunlar ayrışmış olmasalar örtüşme problemi söz konusu olur.” şeklinde cevaplandırır. Ancak ne var ki, onlar, dışta ayrışmış olarak akledilmezler. Yani ona göre onların dışta ayrışmış olduklarına hükmedilmediği takdirde örtüşme problemi yaşanmayacaktır. Bu anlamda Teftâzânî, onların başka şeyler olduklarına dair tasavvur ile onların dışta ayrışmış olduğuna dair tasdik arasında ayırım yaparak sorunu çözmeye çalışmaktadır. Diğer taraftan ona göre, eğer onların dışta örtüşmemeyle kastettikleri şey cins, fasıl ve tür gibi her bir manaya dışta tekâbül eden

³⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 104-105.

³⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 105.

ayrı bir hüviyyetin bulunması ise bu doğru değildir. Eğer akıl tek bir şeyden değişik itibarlarla çok sayıda farklı suretler soyutlayabilecek bir kabiliyete sahip olmasaydı buna ihtiyaç duyulurdu ve onların zihinde ayrışmaları için dışta da ayrışmış olmaları gerektiği söylenirdi. Halbuki akıl bunu yapabilecek yetkinliğe sahiptir.³⁴⁶

2.5. Bilginin Ontolojisi

Bilgi teorisi, esas itibariyle bilginin ne olduğu, elde edilmesinin imkânı, nasıl elde edildiği ve dış dünyayla örtüşmesi gibi temel sorunları incelemekle birlikte fizik, ontoloji, bilişsel psikoloji, teoloji, me'âd ve mantık gibi birçok alanı hem etkilemekte hem de bu alanlardaki yaklaşımların etkisinde şekillenmektedir. Dolayısıyla bir düşünürün bilgi teorisinin bu alanlardaki görüşleriyle ilişkili olması kaçınılmazdır. Teftâzânî'nin bilgi anlayışının incelendiği bu bölümde söz konusu alanlardaki görüşlerinin incelenmesi çalışmayı amacından saptıracağı için sadece ilişkili yerlerde müellifin görüşlerine atıflar yapmak ve kısa değerlendirmeler yapmak suretiyle bu alanlarla bilgi teorisi arasındaki irtibata değinilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte Teftâzânî'nin bilgi anlayışının tespiti açısından son derece önemli olan bilginin ontoloji konusundaki görüşlerinin detaylı bir şekilde tartışılması gerekmektedir. Bu çerçevede araştırmamızın bu bölümünde bilginin varlık tarzının anlaşılması için onun cinsi olan idrak ve bilginin idrakle ilişkisi, zihnî varlık, bilginin hakikatının ne olduğu ve kategorisi konuları ele alınacaktır.

2.5.1. İdrak

Teftâzânî, bilginin hakikati ile ilgili tartışmaları idrak bahsinde ele almaktadır. İdrak ise arazlar kategorisinin nefsânî nitelikler grubunda yer almaktadır. Ancak onun bilginin ontolojisine dair bu incelemesi bilgiyle idraki özdeş kabul etmesinden dolayı değil bilgiyi bir idrak türü olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Bilgi bir idrak türü olduğundan o da idrak gibi arazların nefsânî nitelikler grubu içinde yer almaktadır. Bu çerçevede bilginin hakikati ve kategorisi ile ilgili tartışmaya geçmeden önce onun düşüncesinde bilgi ile idrak arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiğinin incelenmesi gerekmektedir. Bilgi-idrak ilişkisi ve bu bağlamda Teftâzânî'nin idrakle ilgili görüşleri onun bilgi anlayışında diğer düşünürlerden farklılaştığı noktaların görülmesi açısından son derece önemlidir.

³⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 87.

2.5.1.1. İdrakin Tanımı

Müteahhir dönem kelâmında idrak meselesi ile ilgili incelemelerde mütekaddimîn kelâmından gelen problemlerden daha çok İbn Sînâ üzerinden felsefe geleneğinden tevârüs edilen sorunların etkili olduğunu söylemek mümkündür. Birçok meselede olduğu gibi idrak meselesinde de İbn Sînâ'da ele alınan sorunların ise Platon ve Aristoteles'e kadar uzanan bir arkaplanı bulunmaktadır. Bu çerçevede idrak meselesiyle ilgili tartışmaların İbn Sînâ öncesi kökenlerine ve İbn Sînâ'nın konuya dair yorumlarına kısaca değinilecek, ardından İbn Sînâ'nın sonraki gelenek tarafından nasıl yorumlandığı ve nihayetinde Teftâzânî'nin bu gelenekteki yeri üzerinde durulacaktır.

Duyulurların duyu organları tarafından idrak edilmesi ile akledilirlerin akıl tarafından idrak edilmesi arasında ayrım yapan Aristoteles, her iki tür idrak arasında ilke düzeyinde benzerlikler bulunduğunu düşünür. Benzerin benzeri etkileyebileceği ilkesinden hareketle o, duyu organlarının ancak duyu nesnelere tarafından bilfiil hale getirilebileceğini savunur. Duyumsamadan önce nesnesine yabancı olan duyu, bilfiil duyumsama esnasında duyulur nesneye benzer hale gelir. Böylece duyu, duyumsama ve duyulur nesne bir olur. Benzer ilkeleri aklın akletmesi sürecinde de işleyen Aristoteles'e göre, akıl ancak kendisine benzer olan akledilirler tarafından bilfiil hale getirilebilir. Akletmeden önce akledilire yabancı olan akıl, bilfiil akletme esnasında akledilirle bir olur. Bu durumda nesnede bilkuvve olarak bulunan akledilir, akıl tarafından idrak edildiğinde onunla bir olur (ittihat) ve bilfiil akledene dönüşür. Söz gelimi dışta bilfiil bulunan at suretine nispetle bilkuvve olarak bulunan akledilir at sureti, akıl tarafından idrak edildiğinde onunla ittihat eder ve bilfiil akleden olur. Aklın idrakine konu olması bakımından akledilirler arasında herhangi bir fark bulunmadığını düşünen Aristoteles'e göre tüm akledilirler akledildiklerinde bilfiil akleden olurlar. Zira akıl, kendi zâtını doğrudan ve akleden bir özne olarak akleder. Kendi ma'kûlü olan zâtı akleden olarak akledildiğinden ve akledilirlerin tamamının da aynı türden olduğu düşüncesinden hareketle o, diğer akledilirlerin tamamının da akılla özdeş olduğunu ve onunla ittihat edip akleden olduklarını savunur. "Bilfiil akletme esnasında akıl, ma'kûlüyle birdir." şeklinde genel bir yargıya ulaşan Aristoteles tarafından savunulan akıl ma'kûl özdeşliği ve ittihadının ne anlama geldiği ve ne tür sonuçlar doğurduğu sorusu kendisinden sonraki

şârihleri oldukça meşgul edecektir.³⁴⁷ Akıl-ma'kûl özdeşliği fikri, dışta nesnedeki akledilir suretin bizzat kendisinin akıl tarafından kavranmasını ifade ettiğinden bilginin dışa örtüşmesi problemini ortadan kaldırmakta ve nesnenin bir örneğini değil kendisini bilmeyi mümkün kılmaktadır. Ancak diğer taraftan da bu fikir, tüm nesnelere akledilirlerinin akılla birleşmesi anlamına geldiğinden herhangi bir nesnenin akledilirleriyle ittihat eden aklın, hala diğer akledilirlerin tümünü akledebilir bir esneklikte olamayacağı yönünde güçlü bir sorunla da karşı karşıya kalmaktadır.

Aristoteles tarafından ileri sürülen güçlü özdeşlik fikrini yorumlayan şârihlerin kimisi Platon'un hatırlama teorisinden de faydalanarak bu güçlü özdeşliği savunurken kimileri de fikrin yüzleşmek zorunda kaldığı büyük sorunlardan kaçabilmek için özdeşliği zayıflatarak bir tür temsil düşüncesini kabul etmişlerdir.³⁴⁸ İbn Sînâ öncesi İslâm felsefi düşüncesinde de Kindî ve Fârâbî'nin meseleyle ilgili bu iki farklı görüşü temsil ettikleri görülmektedir. Akıl-ma'kûl arasında güçlü bir özdeşliği savunan Kindî'ye göre, duyulur suret duyu gücünde ve aklî suret akılda bulunduğu mahallin ta kendisi olurlar. Diğer bir ifadeyle hem bilkuvve mertebesindeki akıl, aklî suretle birleşerek bilfiil akleden haline gelir. Böylece akıl ile akledilir suret arasındaki ayırım ortadan kalkar ve ikisi tek bir şey olur. Bu anlamda Kindî, ilahî akılla özdeşliğe karşı olmakla birlikte aklın diğer akledilirlerle ittihat ettiğini savunur.³⁴⁹ Fârâbî ise ayrıklıklarda akıl, akleden ve ma'kûl özdeşliğini savunmakla birlikte insanî nefislerde böyle bir idrak tarzını benimsemez. Ona göre hem iç duylarda hem de nefiste meydana gelen suretler ile nesnede tahakkuk eden suretler özü itibariyle birbirinden farklıdır. Bundan dolayıdır ki, nesnelere tahakkuk eden suretler cevher veya araz olarak mevcûd iken akıldaki suretler arazdır. Akıldaki suretler ile dıştaki suretlerin suret olarak adlandırılması eşadlılık yoluyla.³⁵⁰

İbn Sînâ'nın özdeşlik fikrini mi yoksa temsil görüşünü mü savunduğu konusu İbn Sînâ

³⁴⁷ İbrahim Halil Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018): 1-11.

³⁴⁸ Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu", 12-18.

³⁴⁹ Ya'kûb b. İshâk Kindî, "Fi'l-'akl", *Kindî: Felsefi Risâleler*, ed. Mahmut Kaya, 3. Bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 265-266; Ya'kûb b. İshâk Kindî, "Fi mâhiyeti'n-nevm ve'-ru'yâ", *Kindî: Felsefi Risâleler*, ed. Mahmut Kaya, 3. Bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 257-258; Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu", 18-19; Türker, *Varlık Nedir?*, 83; Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 32-33.

³⁵⁰ Ebû Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fevzî Mitrî Neccâr, 2. Bs (Beyrut: Darü'l-Maşrık, 2012), 37-38; Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 85; Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu", 19-20.

şârihlerinin eserlerinde olduğu gibi çağdaş çalışmalarda da tartışmalı bir husustur. Üçer'e göre İbn Sînâ'nın nihai görüşü, nefsin kendisini idrakte özdeşliğin ve kendisi dışındakileri idrakte ise temsilin bulunduğu yönündedir. Ona göre İbn Sînâ, bilen-bilinen özdeşliğinin çerçevesini nefsin kendisini idrakiyle daraltmış ve nefsin kendisi dışındakileri idrakini ise akledilirlerin gayri maddî bir misalinin/temsilinin zihindeki husulü olarak kabul etmektedir. Ancak bu gayri maddî temsilin Râzî'nin misal veya şebah'inden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Akılda oluşan bu temsil, dışta tahakkuk etmiş bilfiil suretle özdeştir. Zihinde meydana gelen bu gayri maddî örnek (*misal/temsil*) dışta tahakkuk edecek olursa dıştaki hakikatin ta kendisi olur.³⁵¹ Diğer taraftan Türker ise akledilirler arasında bir ayırım yapmadan İbn Sînâ'nın hakikatin temessülünü, akledilirin bir benzerinin (*misâl*) değil onun ma'kûl hakikatının kendisinin (*misil*) nefiste husul bulması olduğunu söyler. Ona göre İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayırımı, idrakin, şeyin mahiyetinin nefiste husulü olduğunu söylemeyi mümkün kılıyor. Bundan dolayı İbn Sînâ düşüncesinde zihnî varlık, husul anlayışı ve mücerred nefis görüşleri birbirlerini gerektirmektedir.³⁵²

İbn Sînâ'nın idrak konusundaki yaklaşımı ve bu yaklaşımın kendisinden sonrakiler tarafından nasıl anlaşıldığının görülmesi açısından *İşârât*'ta zikrettiği idrak tanımı oldukça önemlidir: “Bir şeyin idraki, onun hakikatının idrak edicinin yanında temessül etmesidir ki idrakin kendisiyle gerçekleştiği şey onu müşâhede eder.”³⁵³

İşârât'a yazdığı şerhte İbn Sînâ'nın görüşlerini değerlendiren Râzî, öncelikle meselenin incelenmesine geçmeden önce bir şeyin idrakinin, ancak onun hakikatının idrak eden nezdinde husulüyle gerçekleşebileceğine dair tartışma ile idrakin bu husulün kendisi mi yoksa bunun ötesinde başka bir şey mi olduğu tartışmasını ayırtırmak gerektiğini belirtir. Ona göre, bu meseleyi inceleyenlerin önemli bir kısmı bu ikisini birbirinden ayırtırmamışlardır.³⁵⁴ Bu ayırımdan dolayı bir kimse idrakin gerçekleşmesinde hakikatin husul bulduğunu kabul etse bile idrakin husul dışında bir şey olduğunu savunabilir. Zira suretin husulünü kabul eden herkesin idraki ona özdeş kabul etmesi gerekmemektedir. Bu

³⁵¹ Üçer, “Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu”, 42, 49-50. Ona göre *Şifâ* sonrası İbn Sînâ külliyyatında nefsin kendisini idrakinde akıl-ma'kûl özdeşliği ve haricindekileri idrakinde ise gayri maddî temsil fikri tutarlı ve açık bir şekilde devam ettirilmiştir.

³⁵² Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 47-50.

³⁵³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*, 82; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 224; Krş. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 48.

³⁵⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 216-217.

ayrımın yapılması Râzî açısından oldukça önemlidir. Zira Râzî, bilginin hakikatinin bilen ile bilinen arasındaki bir izâfetten ibaret olduğunu düşünmektedir. Ancak bu görüşün karşı karşıya kaldığı en önemli sorunlardan birisi, bilen özne ile gayri mevcûdlar (ma'dûm ve imkânsızlar) arasında bir izâfetin nasıl mümkün olacağıdır. Zira bu tür bilinenlerin dışta bir gerçeklikleri bulunmadığından bilen özne ile yokluk arasında bir izâfetin bulunduğu iddia edilmiş olunacaktır ki bu da imkânsızdır. İşte bu yüzden ki Râzî, sadece gayri mevcûdların idrakinde onların hakikatlerinin husul bulunduğunu kabul etmek durumunda kalacaktır. Dolayısıyla Râzî, yaptığı ayrım sayesinde gayri mevcûdların hakikatinin husul bulunduğunu kabul etmesinden dolayı bilginin, hakikatin husulü olduğunu kabul etmekten kaçınmaktadır. Eğer idrakte hakikatin husulünü kabul etmekle idrakin bu husulden ibaret olduğunu kabul etmenin farklı şeyler olduğunu baştan vaz' etmemiş olsaydı gayri mevcûdların idrakinde hakikatin husulünü kabul eden Râzî'nin, idrakin bu husulden ibaret olduğunu da kabul etmesi gerekecekti. İdrak tek bir mana olduğundan gayri mevcûdların idraki hakikatin husulünden ibaretse mevcûdların idrakinin de hakikatin husulünden ibaret olduğunu kabul etmek gerekir. Halbuki Râzî'ye göre, mevcûdların hakikatinin bilen öznede husul bulunduğunu söylemek imkânsızdır. Bu bağlamda ona göre, idrak edilenin idrak edende husul bulduğuna dair getirilen deliller, idrakin bu husulden ibaret olduğunu değil ancak bu tür bir husulün idrak için şart olduğuna delâlet etmektedir. Bununla birlikte o, sadece dışta mevcûd olmayanların idrakinde idrak edilenin husul bulunduğunu kabul etmektedir.³⁵⁵

İdrak edilen mevcûdların hakikatlerinin idrak edende husul bulmasının imkânsızlığını ortaya koymak için Râzî, İbn Sînâ'nın tanımda zikrettiği “şeyin hakikatinin idrak eden nezdinde temessülü” ifadesinin imalarını tespit etmeye çalışır. Hakikatin temessülü ile kastedilen şey, ya bilinenin mislidir yani özdeşidir ya da misâlidir. Misil bir şeye her yönden benzer olanı ifade etmek için kullanılırken misâl sadece bir yönden benzer olanı kastetmek için kullanılır. Bu anlamda söz gelimi bir duvara çizilen insan, doğal insanın misâlidir ancak misli değildir.³⁵⁶ Ona göre mevcûdların idrakinde, idrak edilenin ne misli ne de misalinin bilen öznede husul bulması mümkündür.

(i) İdrak edilen mevcûdun mislinin yani hakikatinin bilende husul bulması imkânsızdır. Çünkü idrak edilen şey, hakikatiyle nefiste husul bulsaydı doğrusallık, dairesellik,

³⁵⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 217-235.

³⁵⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 234-235.

sıcaklık ve soğukluğu idrak edenin bunları idrak ettiği esnada doğrusal, dairesel, sıcak ve soğuk olması gerekirdi. Zira dıştaki nesnelere dairesel ve sıcak gibi niteliklerle nitelenmesinin sebebi, dairesellik ve sıcaklık gibi sıfatların hakikatlerinin bu nesnelere husul bulmasıdır. Aklî idrak esnasında akledilinin hakikatinin idrak edende husul bulması imkânsız olduğu gibi duyu, hayalî ve vehmî idrak esnasında da idrak edilenin hakikatinin bu duyu araçlarında husulü imkânsızdır.³⁵⁷

Bilginin intibâ'nın veya hakikatin husulünün ta kendisi olduğu yani özdeşlik görüşünün ancak ittihat görüşü ile birlikte savunulabileceğini düşünen Râzî, İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-me'âd* adlı eserinde ittihadı savunduğunu ancak daha sonra bu görüşünden vazgeçtiğini belirtir. Zira sözgelimi siyahın cisimde meydana gelmesi ile akledende husulü arasında fark bulunduğunu temellendirebilmek için ittihat görüşü gereklidir. Dolayısıyla ona göre, ittihat görüşünden dönen İbn Sînâ'nın şeylerin hakikatlerinin nefiste husul bulunduğunu ve bunun idrak olduğunu savunması mümkün olamaz.³⁵⁸

(ii) İdrak edende meydana gelen şeyin, idrak edilen mevcûdun misâli, sureti veya gölgesi (*şebeh*) olduğu söylenemez. Zira eğer sözgelimi idrak edende meydana gelen daireselliğin suretinin, daireselliğin hakikatine özdeş değilse daireselliği akletmek onun akleden özünde bulunmasından ibaret olmamış olur. Yani idrak, suretin ötesinde bir şey olur. Zira daireselliği akletmekle kastedilen, bazı açılardan ona benzer olan bir resminin veya suretinin değil bizzat mahiyetinin ve hakikatinin akledilmesidir.³⁵⁹

Râzî'nin akılda meydana gelen şeyin ne misil ne de misâl/suret olabileceği yönünde ortaya koyduğu bu eleştiriler, sadece aklî idraklere münhasır değildir. Aksine dış ve iç duyuların idraklerine de teşmil edilmektedir. Buna göre söz gelimi, görme, görülenin suretinin görme duyusunda meydana gelmesiyle gerçekleşmez. Zira eğer suretin duyuda meydana geldiği kabul edilse bu suret ya görülene eşit olacaktır. Bu durumda meselâ, büyük bir dağın insanın küçük gözünde meydana geldiğini kabul etmek gerekir. Halbuki bu imkânsızdır. Ya duyuda meydana gelen suret, sadece bazı yönlerden görülene eşittir. Yani meydana gelen suret, görülenin misli değil misâli olacaktır. Bu durumda da görülenin kendisinin değil bir resminin veya misâlinin idrak edildiğini kabul etmek gerekecektir. Halbuki gördüğümüz şeyin, dağın bir resmi değil kendisi olduğunu

³⁵⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 219-220.

³⁵⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 228-229.

³⁵⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2:219-220, 235.

biliyoruz.³⁶⁰ Aynı gerekçelerden dolayı hayalin ve vehmin idrakinde de suretin meydana gelmesi söz konusu değildir. Bu idrakler de aklî idrakte olduğu gibi bir izâfetten ibarettir.³⁶¹

Böylece Râzî, idrak edilen mevcûdların idraki esnasında onların hakikati veya misalinin idrak eden duyular veya akılda husulünün imkânsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak diğer taraftan o, daha önce de değinildiği üzere, gayri mevcûdların idraki esnasında idrak edilenin husul bulmasının mümkün olduğunu savunmaktadır. Dışta mevcûd olmayan idrak edilenlerin bir hakikati bulunmadığından Râzî, onların hakikatının değil suretlerinin husul bulduğunu söylemektedir. Ancak Râzî'nin suret görüşüne yönelttiği eleştiriler dikkate alındığında kendisinin de bu tarz bir husul bulmayı kabul etme noktasında aynı eleştirilere muhatap olacağı açıktır. Şöyle ki: Râzî'nin gayri mevcûdların idrakinde husul bulduğunu söylediği suret, idrak edilenin mahiyetine tamamen eşit yani özdeş bir şey midir? Yoksa sadece bazı yönlerden mi ona eşittir? Öyle anlaşılıyor Râzî, husul bulan bu suretin sadece bir yönden idrak edilenin mahiyetine eşit bir misal değil mahiyete eşit bir suret hatta mahiyetin ta kendisi olduğunu düşünmektedir. Bu durumda onun eleştirileri dikkate alınarak kendisine şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Eğer imkânsızlık sıfatına sahip olan, imkânsız (mümteni') diye isimlendiriliyorsa imkânsızlık mahiyeti ve sureti, idrak eden insanda husul bulduğunda onun da mümteni' olması gerekmeyecek midir? Râzî bu itirazdan kaçmak için suretlerin idrak eden insanlarla kâim olmadığını aksine onların (i) Platon'un idealarında olduğu gibi suretlerin de kendi kendilerine kâim olabileceği veya (ii) bize görünmeyen bir takım göksel cisimlerle (*ecrâm*) kâim olabileceği şeklinde iki ihtimal ortaya atar. Ona göre bu ikinci ihtimal, her ne kadar akıldan uzak görülse de gökyüzünün akledilmesinde zihinde husul bulan şeyin, gökyüzüne eşit olduğu yönündeki görüşe nazaran daha kolay kabul edilebilir ve daha makul bir görüştür.³⁶²

Görüldüğü gibi Râzî, gayri mevcûdların idrakinde suretin husul bulduğunu ve idrak edilenin mahiyetine eşit olduğunu kabul etmekte ancak bunun nasıl olduğunu izah

³⁶⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 224-225.

³⁶¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 222-223, 233.

³⁶² Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2:226-227, 235-236. *Mûlahhas*'ta Râzî, gayri mevcûdların bilinmesinde bilenle bilinen arasında bir izâfetin yani bilginin meydana geldiğini temellendirmek için açık bir şekilde "Biz, Platon'un benimsediği gibi kendi kendilerine kâim suretler (*müsül*) isbât ettik." demektedir. Ancak Râzî, Platon'un aksine kendi kendine kâim bu suretlerin sadece gayri mevcûdların bilinmesinde şart koşmaktadır. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Kitabü'l-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1730, 78b.

etmekte oldukça güçlük yaşamaktadır. Onların kendi kendilerine veya bize görünmeyen cisimlerle kâim olduğunu söylemek, sonraki düşünürlerin de değineceği üzere çözüm değildir. Burada kanaatimizce önemli olan soru şudur: Râzî'nin gayri mevcûdların idrakinde husul bulduğunu söylediği şekilde suretin, neden mevcûdların idrakinde de meydana geldiği söylenemesin? Diğer bir ifadeyle gayri mevcûdların idrakinde meydana geldiği söylenen suretin, mevcûdların idrakine de teşmil edilmesinin imkânı var mı?

Suretin husul bulması sadece gayri mevcûdların idrakinde söz konusu olduğundan ona göre idrak, akılda bir şeyin husul bulması değil sadece bir izâfetten ibarettir. Gayri mevcûdların idrakinde bu izafet, akleden ile bir şekilde husul bulan suret arasında gerçekleşirken mevcûdların idrakinde ise akleden ile idrak edilen mevcûdun kendisi arasındadır. Ayrıca ona göre, eğer bir şeyin idraki onun hakikatının bir şeyde husulünden ibaret olsaydı söz gelimi siyahın hakikatının kendisinde husul bulunduğu cismin de o siyahı idrak etmesi gerekirdi. Halbuki bunun imkânsızlığı açıktır. Dolayısıyla idrak, salt hakikatin veya suretin husulünden ibaret olamaz.³⁶³

Râzî'nin mevcûdların hakikatlerinin idrak edende meydana gelemeyeceğine ve idrakin salt izâfetten ibaret olduğuna dair görüşlerine karşı çıkan Tûsî ve Kutbüddin Râzî, “Bir şeyin idraki, onun idrak eden nezdinde husulünden ibarettir.” dediler. Ancak onlar, “şeyin idrak eden nezdinde husul bulması”nın yani İbn Sînâ'nın ifadelerinde geçen “şeyin hakikatının idrak edende temessül etmesi”nin temelde iki şekilde olabileceğini söylediler: şeyin hakikatının ve suretinin husulü. Kutbüddin Râzî, şeyin hakikatının husul bulunduğu idraki *huzûrî idrak*, suretinin husul bulunduğu idraki ise *intibâ'î idrak* şeklinde isimlendirmektedir.³⁶⁴

Huzûrî idrak: İdrak edilen şey, idrak edenin zâtı veya sıfatları ise idrak edilenin hakikati meydana gelir. Ancak bu, idrak edenin zâtı ve sıfatlarının hakikatının ikinci defa husul bulması anlamına gelmez. Zira benzer şeylerin bir araya gelmesinin imkânsızlığından dolayı ikinci defa husul bulmaları söz konusu değildir. Bu durumda husul ile kastedilen huzûr yani hazır bulunmadır. Diğer bir ifadeyle, zâten nefsin zâtı ve sıfatları hazır

³⁶³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2:226-227, 233, 235-236.

³⁶⁴ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 359-361; Kutbüddin Râzî, *el-Muhâkemât beyne Şerhayi'l-İşârât*, nşr. Kerîm Feyzî (Kum: Matbuât-ı Dînî, 1383), 2: 363-368. Sühreverdî de şeyin kendi zâtı ile zâtı dışındakilerin idrakini birbirinden ayırarak suretin husul bulmadığı birinci tür idraki huzûrî bilgi ve suretin husul bulunduğu ikinci tür bilgiyi de sûrî bilgi şeklinde isimlendirmektedir. Ayrıca ona göre Allah'ın bilgisinde de suretin husulü söz konusu olmadığından o da huzûrî-ışrâkî bilgidir. Şihâbüddin Sühreverdî, “el-Meşâri' ve'l-Mutârahât”, *Mecmû'a-ı Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, thk. Henri Corbin (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsanî ve Motâleât-ı Ferhengî, 2009), 1: 485, 487-489.

bulduğundan onların idraki için ayrıca bir hakikatin veya suretin husul bulmasına gerek yoktur. İdrak edenin zâtı ve sıfatları sürekli hazır bulunduğundan ve idrak de onların hakikatlerinin hazır bulunmasından ibaret ise onlara dair idrakin sürekli olması gerekmez mi? Tûsî ve Kutbüddin Râzî, idrakin oluşması için idrak edilen hakikate yönelme gibi bazı şartların bulunduğunu, her ne kadar idrakin hakikatine dahil olmasa onun gerçekleşmesi için bu şartların gerekli olduğunu söyleyerek bu sorunu çözmeye çalışmışlardır. Böylece onlara göre, idrak eden zât, kendi zât ve sıfatlarının hakikatine yönelmediği durumlarda idrak gerçekleşmeyecektir. Diğer taraftan onlar, zâtın hem müdrik hem müdrek hem de idrak olması gibi bir sorunla karşı karşıya kalmaktadır. Ancak onlar, tek bir şeyin farklı itibarlarla idrak eden, idrak edilen ve idrak olabileceğini söyleyerek bu soruna da çözüm sunmuşlardır.³⁶⁵

İntibâ'î idrak: İdrak edenin, zâtı dışındakileri idrakinde ise idrak edilenin hakikati değil sureti idrak edende meydana gelir. Zâtın dışındaki bu idrak edilen, akıllar gibi zâten soyut bir şey ise herhangi bir soyutlamaya gerek kalmadan sureti meydana gelir. Ancak idrak edilen şey, maddî ise onun sureti maddî ilintilerden soyutlandıktan sonra idrak edende meydana gelir.³⁶⁶ Râzî'nin gayri mevcûdların idrakinde suretin husul bulduğunu kabul etmesine dikkati çeken bu düşünürler, idrakin tek bir anlam olduğunu söyleyerek mevcûdların idrakinde de suretin husulünün kabul edilmesi gerektiğini söylemektedirler. Diğer bir ifadeyle onlar, Râzî'nin sadece gayri mevcûdlar hakkında kabul ettiği sureti idrak edenin zâtı dışındaki mevcûdların idrakine de teşmil ettiler.³⁶⁷

Şu hâlde Tûsî ve Kutbüddin Râzî, idrak edenin zâtı dışındakilerin idraki esnasında bir suretin idrak edende meydana geldiğini iddia ettiğine göre, Râzî'nin suretin mahiyete eşit olmadığı ve sureti bilmekle şeyin kendisini bilmenin farklı şeyler olduğuna dair eleştirisine bir çözüm bulmaları gerekmektedir. Bu bağlamda onlar, söz gelimi, akledilir gökyüzünün, dışta mevcûd olan gökyüzünün mahiyetine eşit olması bir yana bizzât o olduğunu savunmaktadırlar. Bir şeyin sureti ile kastedilen, onun akılda gayri aslî bir varlıkla var olmasıdır. Ancak zihindeki gökyüzü sureti dışta mevcûd olsaydı o gökyüzünün ta kendisi ve dıştaki gökyüzü de akılda bulunduğunda bu aklî suretin ta kendisi olacak şekilde birbirleriyle örtüşürler. Söz gelimi sıcaklığın sureti ile dışta

³⁶⁵ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 2: 360-361; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 366-368.

³⁶⁶ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 2: 360-362; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 367-370.

³⁶⁷ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 2: 364; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 374.

bulunan sıcaklık mahiyet bakımından ortak olsalar da dıştaki husul bulan şey, sıcaklığın 'aynı olduğundan yani sıcaklık mahiyeti hâricî varlıkla beraber bulunduğundan onun dıştaki mahalli sıcaktır ancak akıldaki sıcak olmaz.³⁶⁸ Bir taraftan idrak edenin kendi zâtı dışındakileri idraki esnasında idrak edilenin hakikatının değil suretinin idrak edende meydana geldiğini söyleyen Tûsî ve Kutbüddin Râzî, diğer taraftan bu suret ile dıştaki şeyin mahiyetinin aynı olduğunu iddia etmektedirler. Bu da onların mahiyet ile hakikati farklı anlamlarda kullandıklarını göstermektedir. Mahiyet-hakikat ayrımında da değinildiği göre, hakikat ile dışta varlığı itibara alınan mahiyet kastedilmektedir. Dolayısıyla onlara göre, şeyin hakikatin yani dışta varlığı itibara alınan mahiyetinin zihinde husul bulması mümkün değildir. Ancak onun aklî sureti meydana gelebilir. Onun aklî sureti ile kastedilen de şeyin mahiyetinin, zihnî varlıkla birlikte itibara alınmasıdır. Zihinde mevcûd olan suretle ilgili detaylı açıklama zihnî varlık başlığı altında yer aldığı için burada uzun açıklamadan kaçınılmıştır.

Tûsî ve Kutbüddin Râzî, Râzî'nin dış ve iç duyu idraklerinde de duyu organlarında husul bulan şeyin idrak edilenlerin hakikatleri yani dıştaki 'aynî varlıkları değil onların sureti olduğunu savunurlar. Duyu idrakleri, idrak edilenlerin suretlerinin duyu organlarında husul bulmasıyla meydana gelir. Bu yüzdendir ki çok büyük cisimlerin görülmesinde herhangi bir problem söz konusu olmamaktadır. Zira onların kendileri değil suretleri husul bulmaktadır.³⁶⁹

İbn Sînâ'nın idrak tanımını şerhetmekle idrak meselesine giriş yapan Teftâzânî, "muhakkik filozoflar" dediği filozofların onu nasıl yorumladığına yer verir. Onun muhakkik filozoflara nispet ettiği yorumlama tarzı büyük oranda Tûsî ve Kutbüddin Râzî'nin açıklamalarıyla örtüşmektedir. Buna göre, bir şeyi idrak etmenin hakikati, "(i) onun ya bizzat kendisinin (*bi-nefsihi*) ya da (ii) soyutlanmış veya (iii) doğrudan (*ibtidâen*) husule gelip idrak edici olan akılda veyahut kendisiyle idrakin gerçekleştiği alette resm olan bir suretinin aklın yanında hazır bulunması" şeklinde anlaşılmaktadır. Teftâzânî'ye göre onların bu görüşleri, İbn Sînâ'nın idrakin hakikati ile ilgili *İşârât*'ta yer alan açıklamalarıyla aynı anlamı ifade etmektedir.³⁷⁰

Ona göre, İbn Sînâ, hakikatin temessülü ile bir şeyin kendisinin veya suretinin zihinde

³⁶⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 2: 364; 3: 356-358; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 369, 374, 373; 3: 307.

³⁶⁹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 2: 363-364; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 372.

³⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 224; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbihât*, 82.

hazır bulunmasını, müşâhede ile de salt hazır bulunmayı kastetmektedir. Bu suret, dış bir unsurdan soyutlanmış olabilir veyahut doğrudan (*ibtidâen*) oluşmuş olabilir. Ayrıca bu suret idrak edenin zâtında veyahut bir organında resmolabilir. Teftâzânî'ye göre "idrakin kendisiyle gerçekleştiği şey onu müşâhede eder" ifadesiyle İbn Sînâ, idrakin aletle ve aletsiz gerçekleşebildiğine dikkat çekmektedir. Şeyin sureti, idrakin aletsiz gerçekleşmesi halinde nefiste resmolurken aletle gerçekleştiğinde alette resmolur. Bu durumda tikellerin idrakinde, idrak edilen tikelin sureti duyu güçlerinde husul bulmakta, tümellerin idrakinde ise suret nefiste meydana gelmektedir.³⁷¹

Teftâzânî, İbn Sînâ'nın idrak tanımında geçen "şeyin hakikatiyle temessülünü"nü idrak edilene bağlı olarak üç tarzda gerçekleştiğini söyler. İdrak edilen şey ya idrak edenin hâricindedir ya da değildir. İdrak edenin haricinde ise ya maddî bir şeydir ya da değildir. Dolayısıyla idrak edilene bağlı olarak üç farklı idrak tarzı ortaya çıkmaktadır: Birincisi, nefsin hâricinde bulunan maddî şeylerin (duyulurların) idrakidir ki bunda idrak edilenin maddi eklentilerden **soyutlanmış (*intizâ'*) sureti** idrak edende hazır bulunur. İkincisi, idrak edenin hâricinde bulunan gayri maddî şeylerin idrakidir. Bu idrak tarzında **tahassul etmiş suret** idrak edende hazır olur. İdrak edilen şey gayri maddî olup zâtında soyut olduğundan (ayrık akılların idraki gibi) veya tahakkuku ve hakikati bulunmadığından (madum ve mümteni' gibi) soyutlamaya gerek kalmamaktadır. Üçüncüsü ise, idrak edilenin idrak edenin dışında bir şey olmayıp bizzat kendisi olmasıdır. İşte bunda idrak edende, idrak edilen **hakikatiyle** bulunmakta ve bu hakikat ile kastedilen de o şeyin hâriçteki hakikatının bizzat kendisidir. Buna göre, nefsin kendi zâtını ve sıfatlarını idrak etmesi, onların bir suretinin kendisinde husulüne gerek kalmadan doğrudan onların hakikatlerinin hazır bulunması ile gerçekleşir. Bu durumda da tek bir şey olan nefis farklı itibarlarla bilgi, bilinen ve bilen olmaktadır. Burada bilgi, bilinen ve bilen hakikatte tek bir şey yani soyut bir idrak eden iken itibarî yönden birbirlerinden farklıdırlar. Nefis müşâhede eden olarak dikkate alındığında bilen, müşâhede edilen olarak itibara alındığında bilinen ve şuhûd olarak itibara alındığında ise bilgidir.³⁷² Burada her ne kadar üç farklı idrak tarzından bahsedilse de aslında ya şeyin kendisinin hazır bulunması anlamında hakikatiyle husul ya da suretinin husul bulması şeklinde ikiye indirgemek mümkündür. Zira soyutlanmış suretle ve doğrudan meydana gelmiş (*tahassul*) suretle

³⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 1: 224.

³⁷² Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 2: 224-225, 229.

gerçekleşen her iki idrak tarzında da idrak edende bir suret meydana gelmektedir.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ'nın idrak görüşünün yorumlanmasında Teftâzânî de Tûsî ve Kutbüddin Râzî'nin yorumunu takip etmektedir. Râzî'nin eleştiri ve itirazları dikkate alınarak geliştirilen bu yorumda bazı önemli farklılıklar dikkat çekmektedir.

Birincisi: Râzî, “hakikatin temessülü”ne dair şeyin hakikatının (misil) ve suretinin (misâl) husulü olmak üzere iki farklı alternatif bulunduğunu söylemektedir. Ona göre, tüm idraklerde ya şeyin hakikatının ya da suretinin husul bulunduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Ardından da o, bu ikisinin de mümkün olmadığını temellendirmeye çalışmaktadır. Ancak sonraki şârihlerin yorumunda idrak edilene bağlı olarak bu iki farklı husulün de söz konusu olabileceğini ve sadece birine indirgemenin doğru olmadığı ifade edilmektedir. İdrak edilen idrak edenin kendi zâtı ve sıfatları olduğunda idrak, onların hakikatının hazır bulunması ve kendi zâtı dışındakiler olunca da idrak edilenin suretinin husul bulması olduğunu savunmaktadırlar. Böylece onlar, hakikatin husulünü sadece idrak edenin kendisine dair idrakine münhasır kılmaktadırlar. Bu durumda Râzî'nin şeyin hakikatiyle husul bulduğu kabul edildiğinde ittihat görüşünü de kabul etmek gerektiği ve idrak edenin dıştaki mevcûdların her biriyle ittihat etmesinin de mümkün olmadığı yönündeki eleştiriler defedilmiştir. Zira hakikatiyle husul bulma sadece idrak edenin kendi zâtı ve sıfatlarına dair idrakinde söz konusu olup bu idrakte bilgi, bilen ve bilinen ittihat etmiştir.

İkincisi: Râzî, idrak edilen mevcûdun suretinin onun mahiyetine eşit olmadığını iddia ederek zihinde suretin meydana gelmesiyle o mevcûdun idrak edilemeyeceğini savunmaktadır. Ancak diğer taraftan da o, gayri mevcûdların idrakinde suretin husul bulunduğunu ve bu suretin idrak edilenin mahiyetine eşit olduğunu ileri sürmektedir. Sonrakiler ise Râzî'nin idrak edilen mevcûdlarla ilgili söylediklerine karşı çıkararak onun tıpkı gayri mevcûdlarda olduğu gibi mevcûdlarda da suretin bulunduğunu ve mahiyetine eşit olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre, gayri mevcûdların aksine mevcûdların dışta bir varlıkları bulunduğundan hakikatleri de vardır ve zihindeki aklî suretleri her ne kadar bu dıştaki hakikate eşit olmasa da o hakikatle mahiyet bakımından aynıdırlar. Böylece onlar, Râzî'nin aksine, mevcûdların aklî suretlerinin dıştaki mevcûdun hakikatine değil ama mahiyetine eşit olduğunu düşünmektedirler.

Teftâzânî'nin İbn Sînâ'nın idrak anlayışına dair yorumu belirtildiği gibi Tûsî ve Kutbüddin Râzî'nin yaklaşımına yakın olmakla birlikte kendisinin de bu yaklaşımı

benimseyip benimsemediğine bakılması gerekmektedir. Acaba Tefîzânî de selefleri gibi idrak edenin kendi zâtını idraki hakikatin hazır bulunmasıyla ve kendi zâtı dışındakileri idraki de idrak edilenin suretinin husulüyle gerçekleştiğini mi düşünmektedir?

Tûsî ve Kutbüddin Râzî gibi düşünürler, İbn Sînâ'nın idrak teorisinde temessülün hem hakikatin ve hem de suretin husulü anlamına geldiğini düşündüler. Nefiste idrak edilenin hakikatine ait bir suretin meydana geldiğini iddia etmekle birlikte onlar, Râzî'nin bu suretin ve misâlin idrak edilenle mahiyet bakımından farklı olması gerektiği şeklindeki çıkarımını kabul etmediler. Onlara göre bu suret, her ne kadar dıştaki hakikatin aynı olmasa da eğer o dışta var olsaydı o hakikatin ta kendisi olurdu. Dolayısıyla suret ile onun dıştaki hakikati bir mahiyetin zihnî varlık ve hâricî varlık gibi varlık düzeylerinde bulunuşunu ifade etmektedirler. Öyleyse suretin mahiyet bakımından dıştaki nesnesinden farklı olduğu söylenemez.

Tûsî ve Kutbüddin Râzî, nefsin kendi zâtı dışındakileri idrakinde onların suretinin nefiste meydana geldiğini ve bunun örtüşme bakımından bir sorun oluşturmadığını ortaya koymakla birlikte bu suretin idraklerin tamamında bulunmadığını savundular. Diğer bir ifadeyle suretin, nefsin kendi zâtı ve sıfatlarını idrak etmesinde bulunabileceğini kabul etmediler. Halbuki bu suret anlayışı, bütün idrak edilenlerin idrakinde geçerli olacak şekilde genişletilme gibi bir imkâna sahipti. Ancak onların bu suret anlayışlarını idrak teorisinin tamamına hatta nefis teorisi ve diğer alanlara uyguladıklarını söylemek güçtür.

Nefsin kendi zâtı ve sıfatlarını idrakinde neden suretinin kendisinde husul bulması ile değil de bizzât hakikatının hâzır bulunması ile gerçekleştiğine dair onların açıklamasında, bu suret anlayışının imkânlarının yeterli düzeyde ortaya çıkarılmadığını ve sonuçlarının tam olarak takip edilmediğini görmek mümkündür. Bu bağlamda Kutbüddin Râzî'nin, nefsin kendi zât ve sıfatlarını idrak etmesinin onların suretlerinin değil hakikatlerinin hazır bulunmasıyla gerçekleştiğini temellendirme bağlamında söyledikleri dikkat çekicidir. Ona göre, eğer idrak edilen, idrak edenin dışında değilse onun idraki, hakikatının husulüyle gerçekleşir. Onun suretinin husul bulmasıyla gerçekleşmesi mümkün değildir. Söz gelimi eğer nefsin kendisini idrak etmesi kendi suretinin yine kendisinde husul bulması yönünden olsaydı, kendisi ile sureti arasında bir ayrışma söz konusu olmazdı. Zira her ikisi mahiyette birdirler. Aynı şekilde nefsin sıfatlarının idrak edilmesi, onların suretlerinin husulüyle olamaz. Çünkü eğer böyle olsaydı, tek bir

mahalde iki misil bir araya gelmiş olurdu ki bu da imkânsızdır.³⁷³

Burada Kutbüddin Râzî'nin surete yüklediği anlam onun idrak edilenin bir aklî sureti olmasından ziyade hakikati olduğu yönündedir. Zira o, nefsin zâtı ve sıfatlarına dair suret, kendisinde meydana geldiğinde onun sureti olduğu nefisle misil olacağını açık bir şekilde ifade etmektedir. Nefsin aklî sureti ile nefsin kendisinin varlık tarzları birbirinden farklı olmakla birlikte iki mislin bir arada bulunması şeklindeki imkânsızlığın ortaya çıktığı nasıl söylenebilir? Halbuki Tûsî ve Kutbüddin Râzî, nefsin dışındaki şeylerin idrakinde söz gelimi ateşin nefiste meydana gelen suretinin aynî ve aslî değil gayri aslî bir varlığa sahip olduğunu, dolayısıyla da dıştaki aynî mevcûdla misil olmadığını iddia etmişti. Bu anlamda ona “Dışta bir arada bulunması imkânsız olan siyah ve beyaz gibi zıtların suretlerinin nefiste meydana gelmesi nasıl mümkün olabiliyor?” sorusu yönelttiğinde onun vereceği cevap “Onların aynî hakikatlerinin bir arada bulunmaları imkânsızdır, ancak gayri aslî bir varlığa sahip aklî suretleri bir mahalde bulunabilir. Bu durum, iki çelişğin bir mahalde bulunmasını da gerektirmez. Zira çelişik olan onların hakikatleridir, suretleri değildir.” şeklinde olacaktır. Öyleyse nefsin kendi zâtı dışındakilerin idrakiyle ilgili olarak Tûsî ve Kutbüddin Râzî tarafından savunulan suret anlayışının nefsin kendi zâtı ve sıfatlarının suretlerinin onda meydana gelmesine de tatbik etme imkânı yok mu? Eğer savundukları suret anlayışı nefsin kendi zât ve sıfatlarına tatbik edilirse ortada iki mislin bir araya gelmesi gibi bir durum kalmayacaktır. Zira bu suret anlayışı çerçevesinde düşünüldüğünde nefsin kendi zâtı ve sıfatlarının hakikati, hâricî ve aslî bir varlığa sahiptir. Ancak onların nefiste meydana gelen suretleri ise zihnî ve gayri aslî bir varlığa sahip olacaktır. Bu durumda gayri aslî bir varlığa sahip olan nefis ve sıfatlarının suretlerinin onların ‘aynî varlıklarına yani hakikatlerine misil olduğu da söylenemeyecektir. Yine tıpkı dıştaki ateş ile onun aklî sureti mahiyet bakımından aynı kendilerine ilişkin varlıkları bakımından farklı ise nefsin hakikati ile onun suretinin o nefis olması bakımından mahiyetleri bir olmakla birlikte biri ‘aynî diğeri aklî bir mevcûd olarak bulunur.

Onların suret anlayışının imkanlarını takip eden Teftâzânî, üç konuda farklı sonuçlara ulaşır. Birincisi, söz konusu suret anlayışının nefsin kendi zâtı ve sıfatlarına da tatbik edilmesidir. Ancak görüldüğü kadarıyla bu imkân, Kutbüddin Râzî ve Tûsî tarafından göz ardı edilmiştir. İkincisi, söz konusu aklî suret anlayışı kabul edildiğinde, idrak

³⁷³ Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 367-368.

edilenlerden hareketle yapılan soyut nefis temellendirmelerinin tamamı anlamsızlaşır. Zira aklî suret gayri aslî bir varlığa sahip olduğundan ve dıştaki hakikati temsil ettiğinden idrak edilen şeyin soyut, basit, tümel ve zıt şeyler olmasının hiçbir önemi kalmamaktadır. Zira idrak edilen şey ne olursa olsun onun zihindeki sureti gayri aslî bir varlığa sahip olduğundan bulunduğu mahalde mahiyetinin gereklerinin ortaya çıkması gerekmez. Öyleyse nefis cismânî bir şey de olsa tümelleri, soyutları, basitleri ve zıtları idrak edebilir. Bu anlamda cismânî nefis anlayışını benimseyen bir düşünür, muhtelif idrak edilenlere dair suretlerin nefiste meydana geldiğini savunabilecektir. Ancak Kutbüddin Râzî ve Tûsî gibi düşünürlerin söz konusu suret anlayışını savunmakla birlikte muhtelif tarzdaki idrak edilenlerden hareketle soyut nefis temellendirmesi yaptıkları görülmektedir. Halbuki soyut nefsin temellendirilmesi için elverişli olan şey, idrak edilen nesnenin suretinin değil hakikatının nefiste meydana geldiğinin savunulmasıdır. Üçüncüsü ise tikellerin idrakinde onların suretlerinin duyu organlarında değil nefiste meydana geldiğinin savunulabilmesidir. Zira idrak edilen şey tikel veya tümel olsun onun zihindeki sureti gayri aslî bir varlığa sahip olan zihnî mevcûddur. Tikellik ve tümellik ise o zihnî surete dair yapılan ikinci akletmeyle ilişen aklî itibarlar ve ikincil ma'kûllerdir. Ne var ki Tûsî ve Kutbüddin Râzî, tikellerin suretlerinin nefiste meydana gelmesinin mümkün olmadığını ancak duyu organlarında resmolabileceğini savunmaya devam etmektedirler. Eğer idrak edilenin sureti, gayri aslî bir varlığa sahipse tikellerin nefis tarafından idrak edilmesi niye mümkün olmasın? Şayet Aristoteles ve Kindî gibi duyulurların ve akledilirlerin kendilerinin onları idrak eden duyu organı ve akılda meydana geldiği savunulsaydı tikellerin nefiste meydana gelmesinin mümkün olmadığı söylenebilirdi. Ancak Tûsî ve Kutbüddin Râzî, akılda meydana gelen suretin dıştaki hakikatten varlık yapısı bakımından farklı olduğunu açık bir şekilde ifade etmişlerdi.

İşte onların ortaya koydukları suret anlayışının imkânlarının fark edilmesi ve söz konusu üç alanda sonuçlarının takip edilmesi Teftâzânî tarafından gerçekleştirilmektedir. Peki niye Tûsî ve Kutbüddin Râzî tarafından savunulan aklî suret anlayışının bu imkân ve sonuçları onlar tarafından göz ardı edilmekle birlikte Teftâzânî tarafından düşünce sistemine dahil edildi. Kanaatimizce bunun en önemli sebebi Teftâzânî'nin, mütekaddimîn kelâmcıları tarafından benimsenen fizik anlayışı üzerine bina edilen cismânî nefis anlayışı, Allah'ın tikelleri tikel olarak idrak ettiği ve nefsin bedenden ayrıldıktan sonra tikellere dair idrakinin devam ettiğinin kabul edilmesi gibi metafizik ilkeleri savunmaya devam etmesidir. Söz konusu suret anlayışının nefis temellendirmeleri

ve tikellerin idrakiyle ilgili sonuçları son bölümde inceleneceğinden burada sadece nefsin kendi zâtını ve sıfatlarını idrakinde de kendi dışındakilerin idrakinde olduğu gibi suretin kendisinde meydana gelmesi yoluyla gerçekleştiğinin Teftâzânî, tarafından hangi gerekçeyle ve nasıl savunulduğu üzerinde durulacaktır.

Nefsin kendi zâtı ve sıfatlarını akletmesinde ayrıca bir suretin husulüne gerek olmadığını ve onların hakikatlerinin hazır bulunmasının idrak için yeterli olduğunu düşünen Tûsî ve Kutbüddin Râzî, bu durumda nefsin kendi zâtı ve sıfatlarını sürekli idrak etmesi sorunuyla karşı karşıya kalmışlardı. Şöyle ki: Nefis ve sıfatlarının hakikati hazır bulunduğundan ve idrak de bu hazır bulunmadan ibaret görüldüğünden bunların sürekli olarak idrak edilmeleri gerekmektedir. Halbuki kendi nefsimizi ve sıfatlarımızı sürekli olarak idrak etmediğimizi biliyoruz. Çünkü çoğu sıfat vardır ki ancak bir akıl yürütme ve düşünme ameliyesinden sonra onların varlığı ve mahiyetinin farkına varırız. Yine nefsimizin mahiyetine dair tartışmaya gelince, bu anlayışa göre, nefsimize dair bilgi nefsimizin ta kendisi olduğundan ve nefis devamlı olduğundan bu bilginin devamlı olması ve hiçbir zaman ondan gâfil olunmaması gerekmektedir. Teftâzânî'ye göre, kendi nefsimizi ve sıfatlarımızı sürekli olarak idrak etmediğimiz yönündeki yargının dayandığı öncüller men' edilerek bu sorun çözülmeye çalışılmıştır. Ancak nefsimize ve sıfatlarımıza dair idrakin sürekli olmadığına dair hükmü reddetmek ona göre, gerçeği bile bile inkâr etmekten (*mükâbere*) başka bir şey değildir.³⁷⁴ Bunun yanı sıra bilginin ontolojisi başlığı altında ele alınacak olan niteliksel husul-bilişsel husul ayrımından hareketle niteliksel husulün bilişsel husulü gerektirmediğini söyleyerek söz konusu sorunu çözmeye çalışmak da mümkündür. Ancak bu da yeterli olmayacaktır.³⁷⁵ Zira nefis ve sıfatlarının niteliksel husullerinin devamlı olduğu ancak bunun bilişsel husulü gerektirmediğini söylemek onların husul ya da hazır bulunmalarından ayrı olarak bilişsel husullerinin de bulunması gerektiğini kabul etmek anlamına gelecektir. Diğer bir ifadeyle, onların hakikatlerinin

³⁷⁴ Üçer'e göre İbn Sînâ, nefsin kendisine dair iki türlü idrakinin bulunduğunu düşünmektedir. Birincisi, herhangi bir ma'kûl aracılığıyla gerçekleşmeyen ilksel ve zâtî farkındalıktır (*şu 'ûr bi'z-zât*). Nefsin kendisine dair bu türden idrakinde bilgi, bilen ve bilinen özdeşliği söz konusudur ve bu idrak süreklidir. İkincisi ise nefsin hâricî ma'kûlleri idrak ettiğinde aynı zamanda kendisinin de akleden olduğunu akletmesi şeklinde ikincil ve arazî idrakidir (*şu 'ûr bi's-şu 'ûr*). Bu ikincil türden kendisini idrakte özdeşlik söz konusu olmadığı gibi bu idrak devamlı da değildir. Bu ayrım Aristoteles'te açıkça görülmediğinden, zâtıyla özdeş aklın neden kendisini sürekli akletmediğini sorgulamakla birlikte cevabı muğlak bırakır. Konuyla ilgili olarak Aristoteles şârihlerinin nefsin maddî evrene düşüşünden kaynaklanan bir eksikliğe sahip bulunması ve başkalarını düşünmesinden dolayı kendisine sürekli dönme ihtiyacı hissetmemesi gibi muhtelif gerekçeler ileri sürdükleri görülmektedir. Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu", 32-37.

³⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 225-226.

dışında bir de suretlerinin nefiste meydana geldiğini kabul etmeyi gerektirir ki bu da zaten bu düşünürlerin kabul etmediği bir husustur.

Tûsî ve Kutbüddin Râzî'nin nefis ve sıfatlarının idrakinin sürekliliği problemine yönelik çözümlerini yeterli bulmayan Teftâzânî, çözümü onların idrak edilmesinin de hakikatlerinin hazır bulunması değil suretlerinin husul bulması ile gerçekleştiğini söylemekten geçtiğini düşünür. Bu bağlamda o, “Doğrusu şudur: Tamamının idraki, gayri aslî varlığıyla yani sureti aracılığıylaadır.” diyerek nefsin kendi zâtı ve sıfatlarının idrakinde de onların gayri aslî bir varlığa sahip olan aklî suretlerinin nefiste bulunduğunu savunur.³⁷⁶ Şu hâlde Kutbüddin Râzî'nin daha önce yer verilen “Eğer nefis ve suretlerinin idraki suretin husulüyle olsa, benzerlerin bir arada bulunması (*ictimâ- 'i misleyn*) gerekli olacaktır. Halbuki bu imkânsızdır.” şeklindeki gerekçelendirmesi nasıl cevaplandırılacaktır? Bu gerekçelendirmenin farkında olan Teftâzânî, tüm idraklerin suretin husulü ile gerçekleştiğini ifade ettiği cümlenin hemen akabinde şu ifadelerle yer verir:

“Doğrusu, tamamı[nın idraki], suret denilen gayri aslî varlığıylaadır. ‘Eğer öyle olsaydı nefsin, kendi zâtını idrak etmesinde suret ile suretli arasında bir ayrışmanın bulunmaması ve sıfatlarını idrakinde de benzerlerin bir arada bulunması gerekirdi.’ şeklinde zikredilen itirazlara gelince bunlar, daha önce geçen ‘suret ile hüviyyetin başka olduğu’ ve ‘men’ olunan şeyin, iki hüviyyetin bir arada bulunması olduğu’ söylenerek savuşturulur.”³⁷⁷

Bu pasajdan da anlaşıldığı üzere Teftâzânî, tüm idraklerin, idrak edilenin suretinin idrak edende husul bulması yoluyla gerçekleştiği görüşüne yöneltile itirazların, idrak edende meydana gelen şeyin suret değil de şeyin hüviyyeti olduğu varsayımından hareketle yapıldığını düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle zihinde meydana gelen şeyin dıştakinin temsil eden sureti değil kendisi olduğu düşünülerek bu itirazlar ileri sürülmektedir. Eğer şeyin kendi zâtı ve sıfatlarını idrak ettiğinde meydana gelen şeyin suret olduğu dikkate alınırsa söz konusu itirazlar geçersiz olmaktadır. Bu itirazlardan “suret ile suretli arasında bir ayrım kalmayacak” şeklindeki birincisinde suretli ile “nefis”, suret ile kastedilen de “nefiste husul bulduğu söylenen nefsin sureti” kastedilmektedir. Bu itiraza göre her ikisi de aynı varlık tarzına sahip olduğundan birini suret diğerini suretli diye ayırtırmayı mümkün kılacak bir sebep bulunmamaktadır. Nefis ile kendisinde husul bulan kendi

³⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 1: 226.

³⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 1: 226.

sureti arasında bir farkın olmadığını söylemek, suretin de nefisle aynı hüviyyete sahip olduğu kabulüne dayanmaktadır. Halbuki dıştakinin misali anlamında olan suret görüşünü savunan Teftâzânî'ye göre, nefis aslî bir varlığa sahip bir hüviyyet iken onun sureti gayri aslî bir varlığa sahip kendisiyle kâim olan bir zihnî mevcûddur. Nefsin kendi sıfatlarını idrakine yöneltilen “İki benzerin bir araya gelmesi gerekecektir.” şeklindeki ikinci itiraz da Teftâzânî'ye göre, kendi sıfatlarının idrakinde nefiste meydana gelen suretin sıfatların hüviyyetleriyle mevcûd olduğu varsayımına dayanmaktadır. Halbuki nefsin sıfatları aslî varlığa sahip hüviyyetler iken onların nefiste meydana gelen suretleri gayri aslî mevcûdlardır.

Sonuç olarak Râzî, sadece gayri mevcûdların idraklerinde idrak edilenin mahiyetine eşit suretin husul bulduğunu kabul etmekle birlikte bu suretin mahallinin neresi olduğu hususunda net bir açıklama yapmaktan kaçınmıştır. Daha sonra Tûsî ve Kutbüddin Râzî, onun gayri mevcûdların idrakinde husul bulduğunu söylediği mahiyete eşit suretin, mevcûd olsun gayri mevcûd olsun idrak edenin zâtı dışındaki tüm idrak edilenlerin idraki esnasında husul bulduğunu savundular. Teftâzânî ise idrak edenin zâtı olsun veya zâtının dışındakiler olsun tüm idrak edilenlerin idrakinde suretin husul bulduğunu ileri sürdü.

Zihnî varlığı ve suretin husulünü kabul eden Teftâzânî, suretin husulünü inkâr eden kelâmcıların ise bilgiyi, ya bilen ile bilinen arasındaki bir izâfet ya da böyle bir izâfete sahip bir sıfat olarak kabul ettiklerini belirtir.³⁷⁸ Daha önce geçtiği gibi akılda herhangi bir suretin mevcûd olmasını mümkün görmeyen kelâmcılardan bir kısmı, tüm bilgilerde ortak olarak bulunan şeyin onların bir sıfat olmaları ile bu sıfatın veya zâtın bilinene nispeti olduğunu iddia etmişlerdir. Benzer şekilde zihnî varlığı reddeden Râzî gibi kelâmcılar ise bilginin hakiki bir sıfat olmasını da kabul etmeyip tüm bilgilerde delille sabit olan tek şeyin izâfet olduğunu ileri sürdüler. Bilginin izâfet sahibi bir sıfat olmasının zihnî varlığı reddeden kelâmcılara nispet edilmiş olması bu görüşün sadece onlar tarafından savunulduğu şeklinde yanlış bir yargıya yol açabilir. Ancak burada Teftâzânî'nin dikkat çektiği husus, zihnî varlığı reddetmenin bilgiyi izâfet sahibi bir sıfat veya izâfet şeklinde tanımlamayı gerektirdiğidir. Yoksa gereklilik ilişkisinin tersten işletilmesi doğru değildir. Yani bilginin izâfet sahibi bir sıfat olduğunu kabul etmek, zihnî varlığı reddetmeyi gerektirmez. Nitekim Teftâzânî, bilginin izafet sahibi bir sıfat olduğunu savunmakla birlikte zihnî varlığı yani akılda suretin husul bulmasını da kabul

³⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1:228.

etmektedir. Zira aşağıda da açıklanacağı üzere zihinde mevcûd olan suret, farklı itibarlarla hem bilgi denilen sıfat hem de gayri aslî bir varlığa sahip aklî mevcûddur.

Teftâzânî'nin, idraki, suretin akılda hazır bulunması olarak tarif edip bilgiyi de bilginin tanımlanması başlığında açıklandığı üzere onun izafet sahibi bir sıfat olduğuna delâlet eden tarifte tefsir etmesi tutarsız gibi görülebilir. Ancak onun idrak ile bilgiyi özdeş kabul etmediği, bilgiyi idrakten daha özel bir sıfat olarak değerlendirdiği dikkate alındığında bunun bir tutarsızlık olmadığı anlaşılacaktır. Bu bağlamda Teftâzânî'nin idrak çeşitlerine dair açıklamaları ve bunlardan hangilerini bilgi kapsamında gördüğüne değinilecektir.

2.5.1.2. İdrak Çeşitleri ve Bilgi

Genel olarak Teftâzânî'nin yukarıda zikredilen suret anlayışı çerçevesinde idrakin, şeyin suretinin akılda husulü olduğunu kabul ettiği belirtilmişti. Diğer taraftan onun, tasdikî bilgilerin de idrak kapsamında değerlendirilebileceğini ortaya koymaya çalıştığı da incelenmişti. Bu durumda bilginin de “suretin akılda husulü” olduğu söylenemez mi? Diğer bir ifadeyle, tasavvurî olsun tasdikî olsun bütün bilgiler birer idrak olduğuna göre bilgiyi filozofların yaptığı “suretin akılda husulü” şeklinde aklî idrak manasını ifade edecek şekilde tarif etmek mümkün değil midir? Bütün bilgilerin idrak kapsamında yer alması idrak tanımının, bilginin tüm fertlerini de içine aldığını (*efrâdını câmi*) göstermektedir. Ancak bilgi kapsamında olmayan şeylerin dışarıda kalması için (*ağyârını mâni*) tüm idraklerin de bilgi olması gerekmektedir. İşte Teftâzânî'ye göre, bu yönüyle “suretin akıldaki husulü” şeklindeki idrak tarifini, *efrâdını câmi* ' ve *ağyârını mâni* ' olacak şekilde bilgi hakkında kullanmak mümkün olmamaktadır. Bu bağlamda hangi idrak türlerinin Teftâzânî tarafından bilgi olarak görüldüğünün incelenmesi gerekmektedir.

“Şeyin akıl nezdinde hazır bulunması” veya “Şeyin suretinin akılda husulü” şeklinde tarif edilen idrakin, kendisi sayesinde gerçekleştiği vasıta veya araca bağlı olarak dört tür olduğu söylenmiştir: duyumsama (*ihsâs*), hayalî idrak (*tahayyül*), vehmî idrak (*tevehhüm*) ve aklî idrak (*taakkul*).

Duyumsama (Dış Duyu İdraki): Duyumsama şeklinde tercüme edilen ihsâs, beş dış duyu organı aracılığıyla nefis tarafından gerçekleştirilen idraki ifade etmektedir. Duyumsama, maddede varlığa çıkmış ve mekânda bulunma ve konum gibi kendisine özgü duyulur hey'etleriyle birlikte idrak edici nefis nezdinde hazır bulunan şeyin idrakidir. Dolayısıyla duyumsamada üç şeyin bulunması şart koşulmaktadır: maddenin hazır bulunması, hey'etlerle kuşatılmış olmak ve tikel olmak. Dış duyuların idraki,

duyuların yanında hazır bulunan ve duyulur olan tikel maddîlerin idrakidir.³⁷⁹

Tahayyül (Hayalî İdrak): Maddede mevcûd olan şeyi hem duyular için hazır bulunması hem de onlara görünmemesi durumlarında daha önce zikredilen hey'etleriyle birlikte idrak etmektir. Burada da diğer idraklerde olduğu gibi idrak edici nefis olup hayal sadece bir vasıttan ibarettir. Duyumsamadan farklı olarak tahayyülde, tanımdan da anlaşıldığı üzere maddenin hazır bulunması şartı yoktur. Ancak zaman ve mekânda bulunma, konum ve nitelik gibi hey'etlerle kuşatılmış olmak ile tikellik duyumsamada bulunması şart koşulan niteliklerdir. Öyleyse tahayyül, duyular nezdinde hazır bulunması şart koşulmayan duyulur tikel maddîlerin idrakidir.³⁸⁰

Tevehhüm (Vehmî İdrak): Nitelikler ve izafetler gibi maddî tikel şeye özgü olup duyulur olmayan manaları idrak etmektir. Vehmî idrakte ise önceki iki idrak türünden farklı olarak sadece tikellik şartı bulunmaktadır. Yani idrak edilen şeyin kendisine özgü olduğu maddî tikelin duyuların yanında hazır bulunması ve bazı hey'etlerle kuşatılmış olması şart koşulmamaktadır. Dolayısıyla tevehhüm, duyulur olmayan tikel maddîlerin idrakidir.³⁸¹

Taakkul (Aklî İdrak): Bir şeyin başka bir şey olması değil sadece kendisi olması bakımından idrak edilmesidir. Taakkulde idrak edilen şey, tek başına veya yine bu idrak türünden başka bir sıfatla birlikte dikkate alınabilir. Söz gelimi tek başına “canlı”nın idrak edilmesi taakkul olduğu gibi “düşünen” ile birlikte dikkate alındığı “düşünen canlı”nın idraki de taakkuldur. Aklî idrakte, önceki idrak türlerinde zikredilen şartların hiçbiri bulunmaz. Gayri maddîlerin idraki olan taakkulda hem tümel hem de gayri cismânî tikel şeyler idrak edilir. Söz gelimi, soyut nefsin tikel bir şahıs olan kendi zâtına dair idraki veya yine tikel olan soyut aklî varlıklara dair idraki de taakkul kapsamına girmektedir.³⁸²

Nefsin soyut bir varlığa sahip olduğunu düşünen filozoflar, maddîlerin idrak edildiği ilk üç idrak türünde idrak edilenlerin suretlerinin nefiste değil onlarla aynı varlık tarzına

³⁷⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 238; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 237-238; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 380; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 229.

³⁸⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 237-238; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 237-238; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 380; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 229.

³⁸¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 238; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 367-368; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 380; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 229.

³⁸² Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 239-240; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 367-370; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 380-382; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 229.

sahip cisimsel duyu organlarında meydana geldiğini savunmaktadırlar.³⁸³ Cismânî nefis anlayışına sahip olan Teftâzânî ise hem maddîlerin hem de gayri maddîlerin idrakinde idrak edilenlerin suretlerinin nefiste husul bulunduğunu düşünmektedir.³⁸⁴ Diğer taraftan idraki, idrak eden ile idrak edilen arasında bir izafet olarak tanımlayan Râzî ise maddî olsun gayri maddî olsun idrak edilenlerin suretlerinin husulünü imkânsız gördüğünden onların duyuda mı yoksa akılda mı meydana geldikleri şeklinde bir soruya muhatap olmamaktadır.

Muhakkiklerin ittifakıyla hem tümeller hem de tikellerin idrak edicisinin nefis olduğunu belirten Cürcânî, cismânî tikellerin suretlerinin nefiste mi yoksa onun organlarında mı husul bulunduğu hususunda ihtilafın bulunduğunu söyler. Onların nefsin organlarında husul bulunduğunu söyleyen gruba göre tasavvur, suretin tamamının akıl nezdinde husulüdür. Bu anlamda, “akıl nezdinde (*inde'l- 'akl*) husul bulan” ile “akılda (*fi'l- 'akl*) husul bulan” farklı mefhumlardır. Cismânî tikeller suretlerin nefiste meydana geldiğini savunan diğer gruba göre ise onları idrak eden nefis olduğundan tamamı nefiste resm olmaktadır. Bu durumda her ne kadar cismânî tikellerin idraki organlar vasıtasıyla olsa da bu, suretlerin nefiste husul bulmasına engel değildir.³⁸⁵

Teftâzânî, idrak-bilgi ilişkisi bağlamında üç farklı yaklaşıma yer verir:³⁸⁶

Birincisi, bilginin mutlak olarak idrak hakkında söylenmesi ve onunla özdeş görülmesidir. Diğer bir ifadeyle bilgi idraktır, idrak de bilgidir. Buna göre duyumsama, tahayyül, tevehhüm ve taakkul olmak üzere idrakin dört çeşidi de bilgi kapsamına girmektedir. Bu görüş Eş'ârî'ye nispet edilmektedir.

İkincisi: Bilgi, duyumsama dışındaki idrak çeşitleri yani tahayyül, tevehhüm ve taakkul hakkında söylenir. Diğer bir ifadeyle bilgi, idrak çeşitlerinden sadece son üçünü kapsamaktadır ve idrakten daha özel bir kavramdır. Teftâzânî'nin savunduğu görüş budur. Bu aynı zamanda bilginin tasavvur ve tasdiğe şâmil bir kavram olarak görülmesi ile aynıdır.

Üçüncüsü: Bilginin sadece idrak çeşitlerinin sonuncusu olan taakkul hakkında

³⁸³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Kitâbü'n-Nefs*, 163-164; İcî, *Mevâkıf*, 238; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 22-23; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1266, 433-434.

³⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 22-23.

³⁸⁵ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Levâmi'*, 88.

³⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 230; Teftâzânî, *Tehzibu'l-mantık ve'l-keîâm*, 46.

söylenmesidir. Filozoflara nispet edilen bu görüşe göre, bilgi, şeyin suretinin akılda husul bulmasıdır. Taakkul dışında kalan diğer idrak türlerinde idrak edilenin sureti akılda değil duyu organlarından husul bulunduğu için onlar bilginin dışında kalırlar. Bazen de taakkul bilgi olarak isimlendirilirken onun dışında kalan idrak türleri marifet diye adlandırılmıştır.

Bilgi-idrak ilişkisi bağlamında zikredilen bu üç yaklaşımı açıkladıktan sonra Teftâzânî'nin neden ikinci yaklaşımı benimsediği üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda öncelikle onun, idrak türlerinden olan duyumsamayı nasıl bilgi kapsamında görmediği üzerinde durulacak (birinci görüşün reddi) ve ardından da tahayyül ve tevehhümü tasavvurî bilgilere nasıl dahil ettiğine (üçüncü görüşün reddi) değinilecektir.

Duyumsama ile ilgili önemli tartışmalardan birisi bu idrak çeşidinin bilgi olup olmadığıdır. İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) naklettiğine göre Eş'ârî, duyumsayanın bilen ve duyumsamanın da bilgi olduğunu söylüyordu. Dış duyu organı, ilk bilgilerden olan duyumsamanın mahallidir.³⁸⁷ Eş'ârî'ye göre, bir şeyi duyumsamak onu bilmek olduğundan söz gelimi görmek 'görülenleri bilmek' ve işitme 'işitilenleri bilmek' vb. anlamına gelmektedir.³⁸⁸

Eş'ârî'nin bu yaklaşımının çoğunluk tarafından reddedildiğini söyleyen Teftâzânî, söz gelimi "bu renk"e dair tam bilgi ile onu görmek arasında farkın bulunduğu zorunlu olarak bilindiğini belirtmektedir. Ona göre, bilgi kavramının duyumsama hakkında kullanılması dile ve örf'e aykırıdır. Aksine bilgi, duyumsama dışındaki idrakleri kuşatan bir isimdir. Dolayısıyla Teftâzânî, ilk idrak türü olan duyumsamayı yani beş dış duyu yoluyla yapılan idraklerin bilgi olmadığını düşünmektedir.³⁸⁹ Diğer bir ifadeyle ona göre görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma bilgi değildir. Teftâzânî, görülen âlemde dış duyu idraklerinin bilgi olup olmadığına dair yaklaşımın ilâhî sıfatlardan sem' ve basarın ilim sıfatına indirgenip indirgenemeyeceğine dair görüşle ilişkili olduğu kanaatindedir. Hatta ona göre söz gelimi dış duyu idraklerinin bilgi olmadığını savunan kimsenin ilâhî sıfatların varlığını kabul etmesi halinde sem' ve basar sıfatlarının da ilim olmadığını kabul etmesi gerekir.³⁹⁰

³⁸⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 17.

³⁸⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 229-230.

³⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 229-230.

³⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 98-99.

Teftâzânî'nin duyumsamanın bilgi olup olmadığına dair tartışmayı teolojik bir mesele olan ilâhî sıfatlarla irtibatlı bir şekilde ele alması oldukça önemlidir. Bu, insanî idraklerle ilgili yaklaşımının net bir şekilde tespit edilebilmesi için onun ilâhî sıfatlardan sem' ve basar sıfatları konusundaki görüşlerine de kısaca değinmek gerekecektir.

Teftâzânî'ye göre, insandaki dış duyu idraklerini bilgiye dahil etmeyen Eş'ârî'nin Allah'ın sem' ve basar sıfatlarını da bilgiden farklı sıfatlar olarak görmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle ona göre, Eş'ârî'nin Allah'ın sem' ve basar sıfatlarını işitilenlerin ve görülenlerin bilmesi şeklinde ifade ederek ilim sıfatına indirgemesi şâhitle ilgili savunduğu ilke göz önünde alındığında gerekli olmaktadır. Ancak ne var ki Eş'ârî, sem' ve basar sıfatlarının Allah'ın ilminden farklı olduğunu savunmamıştır. Bu anlamda ilâhî sıfatlarla ilgili görüşlerinden hareketle Teftâzânî, Eş'ârî'nin insanî idraklerle ilgili görüşlerinde tutarsızlığa düştüğünü ima etmektedir. Görülen âlemde sem' ve basar gibi sıfatların bilgiyle ilişkilerine dair yaklaşımın ilâhî sıfatları da etkilediğini düşünen Teftâzânî'nin de bu iki alandaki görüşleri arasındaki bir tutarlılık sağlamaya çalışacağı aşikardır. Bu yüzden de insanlarda sem' ve basar gibi dış duyu idraklerinin bilgi olmadığını açık bir şekilde savunan Teftâzânî, Allah'ta da sem' ve basar sıfatlarının bilgi sıfatından farklılığını savunarak teorisinin ilâhî sıfatlarla ilişkisinde tutarlılığını sağlamaya çalışmıştır.³⁹¹

Filozoflar ve Mu'tezile zâid sıfatların isbâtı konusunda şâhitle gâibi birbirinden ayırdıklarından onlara göre, şâhitte dış duyu idrakleri ile bilginin farklı görülmesi gâibte böyle olmasını gerektirmemektedir. Buna göre, Mu'tezile ve filozoflar şâhitte bilgi, kudret ve hayat gibi zâid manaların bulunmasını gerekli görmekte birlikte gâib söz konusu olduğunda ise bunları Allah'ın zâtıyla özdeşleştirmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre, şâhitte görme ve işitme sıfatlarının ilim sıfatına zâid olması Allah'ta da zâid olmasını gerektirmemektedir. Bundan dolayıdır ki filozoflar ile Ka'bî gibi bir kısım Mu'tezilî düşünürler Allah'ta bu sıfatları bilgiye indirgerken Mu'tezile'nin geneli ise onları bilgiden farklı sıfatlar kabul etmişlerdir. Buna göre, birinci grup düşünürler görme ve işitmenin şâhitte gerçekleşmesi için gerekli olan görülenin suretinin şeffaf zarda meydana gelmesi ve cisimlere özgü diğer hususların Allah'ta bulunmasını imkânsız görerek bu sıfatların O'nun hakkında ancak bilmesi anlamında kullanılabileceğini savunmuşlardır. Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebâr'ın da aralarında bulunduğu

³⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 98.

Mu‘tezile’nin çoğunluğundan oluşan ikinci gruba göre ise şâhitte işitme ve görmenin bilgiden farklılığının sebebi bu iki sıfatın hayat ile işitilen ve görülenlerin varlığı şartına dayanmalarındır. Zira ilim sıfatı için hayat sıfatı yeterli olup bilinenlerin varlığına ihtiyaç yoktur. Bu durumda her ne kadar Allah’ta zâid manaları reddetseler de onlara göre, Allah’ın semî‘ ve basîr olması, hay olması ile işitilen ve görülenlerin varlığına bağlıdır. Bu şekilde bu iki sıfat Allah’ta âlim sıfatından farklılaşmaktadır. Dolayısıyla bu gruba göre, Allah’ın âlim sıfatı zâtı var olduğu sürece vardır ve ezelîdir; ancak semî‘ ve basîr sıfatı işitilen ve görülenlerin varlığına bağlı olduğundan zamana bağlıdır ve hâdistir.³⁹²

Duyumsamayı bilgi olarak görmeyen Teftâzânî, bununla birlikte vehim ve hayal gibi idrakleri de tasavvurî bilgiye dahil eder. Bu bağlamda söz gelimi, tasdikî önermelerde hükümde bir kesinliğin bulunmadığı şekk ve vehim gibi idrakler ona göre tasavvurdur. Bilgiyi sadece tasdikî olanlara indirgeyenler açısından şekk ve vehim bilginin dışında kalmaktadır. Ancak tasavvurların da bilgi olduğunu savunan Teftâzânî, kesin bir hüküm bulunmadığından tasdikî bilgi olarak görülemeyecek olan şekk ve vehmin tasavvurî bilgi olduğunu söyler.³⁹³ Böylece Kur’ân-ı Kerîm’de Ehl-i kitab’tan olanların kendi çocuklarını tanıdıkları gibi Hz. Peygamber’i tanıdıklarını ve bildiklerini (marifet) ifade eden ayetin hakiki anlamda alınması mümkün olmaktadır. Zira Ehl-i kitâb Hz. Peygamber’e iman etmediğinden ona dair bir tasdikleri -iman, tasdikten ibaret olduğundan- de yoktur. Onların Hz. Peygamber’in peygamberliğine dair bir tasdikî bilgiye sahip olmadıklarından dolayı onu bildiklerinin söylenebilmesi için ona dair tasavvurî bilgilerinin bulunması gerekmektedir. Vehim ve şekk gibi durumlarda da hüküm bulunmadığından tasdikî bilgi yoktur ancak bir tasavvur söz konusu olduğundan tasavvurî bilgi vardır.

Sonuç olarak Teftâzânî, idrakin suretin akıldaki husulü olduğunu kabul etmekte ve dış duyu, hayal, vehim ve aklın idraki olmak üzere dört idrak türünde de idrak edilenlerin suretlerinin akılda husul bulduğunu düşünmektedir. Bunların duyumsama, tahayyül ve tevehhüm olarak adlandırılmaları bu dış ve iç duyu güçlerinin bir vasıta olarak idrak süreçlerinde yer almalarından dolayıdır. Yoksa tüm bu idrak türlerinde idrak eden nefis olduğu gibi idrak edilenlerin suretlerinin meydana geldiği yer de nefistir. Bununla birlikte o, ilahî sıfatlar konusundaki görüşleriyle de paralel olarak dış duyu idrakini bilgi

³⁹² Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2: 98-99; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse*, 129, 199; Özcan Taşçı, *Son Mu‘tezile Kelamcısı Takiyyüddin Negrânî* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 121.

³⁹³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 230.

kapsamında değerlendirmedigi için idrak tanımının mutlak anlamda bilgi için uygulanabilir olmadığını düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle ona göre, bilgi, idrakin tarifi olan “suretin akılda husulü” şeklinde tanımlanacak olursa bilgi tarifinin dışında kalması gereken dış duyu idrakleri de tarife dahil olacaktır. Bu yüzden de Teftâzânî'nin bilgi anlayışında, her ne kadar bilgide suretin husul bulduğu kabul edilse de bilginin “Çelişigine muhtemel olmayacak şekilde manaların ayrışmasını sağlayan bir sıfat” ve “Kendisiyle kâim olduğu kimse için mezkûrun inkişâf etmesini sağlayan bir sıfat” şeklinde tarif edilmesi daha uygun görülmektedir.³⁹⁴

2.5.2. Zihnî Varlık

Müteahhir dönem kelâm ve felsefî düşüncede bilgi anlayışını şekillendiren en önemli meselelerden birisi zihnî varlıktır. Mütekaddim dönem kelâmında varlık mahiyet ayrımı ve zihnî varlık anlayışı olmadığından haller ve ma'dûmun şey'iyeti gibi bazı teoriler bilgi anlayışında bulunan boşlukları doldurmak için kullanılmaktadır. Erken dönemde Eş'ârîler, Mu'tezile'nin haller ve ma'dûmun şey'iyeti görüşlerine karşı çıkarken Bâkılânî (ö. 403/1013), Eş'ârî'nin bilgi anlayışında karşı karşıya kaldığı sorunları çözmek için haller görüşünü kabul etmek zorunda kalır. Bâkılânî'yi takiben halleri kabul eden Cüveynî, ilâhî sıfatların isbâtı, kıyasın ve bilen özneninin birliğinin temellendirilmesi gibi konularda haller görüşünün kabul edilmesinin neredeyse zorunlu olduğunu düşünür. Zira ona göre, hallerin kabul edilmesi öyle büyük bir meseledir ki, illetlerin hükümleri,³⁹⁵ delillerin asılları ve hakikatlerin kaynakları kendisine dayanmaktadır. Bu yüzden de Cüveynî, Eş'ârî'nin sözlerinden yaptığı çıkarımla onun haller teorisini kabul ettiği sonucuna ulaşan Bâkılânî'yi haklı bulur.³⁹⁶ Diğer bir ifadeyle

³⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 18-19.

³⁹⁵ Burada Cüveynî illetler ile ilim ve kudret gibi belli bir mahalle özgü olan tikel sıfatları kastederken bunların hükümleriyle de bu tikel sıfatların gerektirdiği âlimiyet ve kâdiriyyet gibi manaları kastetmektedir. Bu haller, söz konusu illetlerin ma'lûlleri yani hükümleri olup tümel bir yapıya sahiptir. Bu anlamda anlamlar arasındaki nedensellik haller teorisini kabul etmeyle doğrudan ilişkilidir. Detaylı bilgi için bk. Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 103-176; Ömer Türker, “Eş'ârî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 13-14.

³⁹⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 630-631; Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*, 80-83. Hallerin tümellerin işlevini yerine getirdiğine dair detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 29-39; Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 1: 129-131; Fedor Benevich, “The Classical Ash'ari Theory of Ahwâl: Juwaynî and his Opponents”, *Journal of Islamic Studies* 27/2 (2016): 148-160; Türker, “Eş'ârî Kelâmının Kırılma Noktası”. Hallerin ilâhî sıfatların isbâtı bağlamında kullanıldığına dair bilgi için bk. Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*, 81-83, 142; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 38; Âmidî,

Bâkılânî gibi Cüveynî de her ne kadar açık bir şekilde ifade etmese de Eş'ârî'nin düşünce sisteminde haller anlayışının bulunması gerektiğini düşünmektedir.

Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine aykırılığı nedeniyle haller görüşü, Cüveynî sonrası Eş'ârî kelâmında fazla tutunamamıştır. İbn Sînâ'nın fizik, metafizik ve mantık gibi birçok meseledeki görüşlerinin kelâmî düşünceyi etkisi altına aldığı müteahhir dönemde haller görüşünün epistemolojideki işlevini yerine getirecek zihnî varlık fikri kabul edilmeye başlanmıştır. Tümellerin çokluktan sonra yani nesnelere mevcûd olduktan sonra bilen insanların akıllarında bulunduğunu söyleyen İbn Sînâ, zihinde meydana geldiğini ve nesnede tahakkuk eden mahiyetin aynısı olduğunu ifade ettiği manaları “akledilir suret”, “aklı suret” ve “akıldaki varlık” gibi niteliklerle açıklamaktadır.³⁹⁷

Haller görüşünü reddeden Tefâtânî, zihnî varlık fikrini açık bir şekilde kabul etmektedir.³⁹⁸ Zihnî varlığın isbâtı için ileri sürülen delilleri zikreden Tefâtânî, bunları özetle şöyle sıralar:

1. İmkânsızlar gibi dışta kesinlikle bir tahakkuku bulunmayan şeyler hakkında olumlu hükümlerde bulunulmaktadır. Bir şeyin hiçbir şekilde sübutu bulunmayan başka bir şey hakkında sâbit olduğunu söylemek imkânsızdır. Öyleyse dışta sübutu bulunmayan imkânsızların zihinde bir sübutlarının bulunması gerekmektedir.
2. Tümel, bir mefhumdur ve her mefhum da zorunlu olarak akıl nezdinde ayrılmıştır. Dışta mevcûd olmadığı açık olan tümelin akılda bulunması gerekmektedir.
3. Hakikî olumlu önermeler, zorunlu olarak konunun varlığını gerekli kılar. Halbuki bazen “Her anka, canlıdır.” örneğinde olduğu gibi bu önermelerin konuları dışta kesinlikle bulunmamaktadır. Öyleyse konusunun zihinde bulunması gerekmektedir.³⁹⁹

Daha sonra Tefâtânî, bu delillere yönelik şöyle bir itiraza yer verir: “Bu deliller, bilginin bir şeyin zihindeki husulü olduğu görüşüne dayanmaktadır. Halbuki burada zaten

Ebkârü'l-efkâr, 1: 269-270; Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn Isfahânî, *Metâli'u'l-enzâr: Şerhu Tavâ'liu'l-envâr* (Kahire: Dârü'l-Kütübî, 2008), 176; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 73.

³⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş*, 58-62; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, 1: 126-129; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbihât*, 165; Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 66-71.

³⁹⁸ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 76-77; Bilal Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-ı Âmmе Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Tefâtânî Örneği* (Doktora Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 208-209. Tefâtânî şârihlerinden Ferhârî de müellifin zihnî varlığı kabul ettiğini teyit etmektedir. Bkz. Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed Ferhârî, *en-Nibrâs (Şerhu Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye)*, nşr. Abdulkadir Yılmaz (İstanbul: Mektebetü Yâsin, 2012), 75.

³⁹⁹ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 76-77.

hakkında delil getirilen şey zihnî surettir. Dolayısıyla zihnî varlığın ispatında zihnî varlığın kabulünden hareket edilmektedir. Bu ise şeyin kendisine dayanması (*müsâdere 'ale'l-matlûb*) olarak ifade edilen imkânsızlığa yol açmaktadır.” Bu itiraza verdiği cevapta Teftâzânî, öncelikle bir şeyin akledilmesi, anlaşılması ve akıl nezdinde ayrışmasında akleden ile akledilen arasında bir taallukun bulunması gerektiğini belirtir. Bilgi ister şeyin suretinin akıldaki husulü ister izâfet ve isterse izâfet sahibi bir sıfat olarak görülsün her hâlükârda bu taallukun bulunması gerekmektedir. Akleden ile salt yokluk arasında bir izâfetin bulunması ise imkânsızdır. Öyleyse dışta herhangi bir sübutu bulunmayan ma'dûmlar, imkânsızlar ve tümellerin zihinde sübutlarının bulunması gerekmektedir. Ona göre, söz konusu idrak edilenlerin Platon'un idelerindeki gibi kendi kendilerine kâim suretler veya İshrâkî filozoflardaki gibi muallak müsüller oldukları veyahut da bize görünmeyen göksel cisimlerle kâim suretler olduğunu iddia etmek bu noktada fayda sağlamaz. Zira imkânsızların ve ma'dûmlarının hüviyetlerinin ne kendi kendilerine kâim suretler ne de göksel cisimlerle kâim olması mümkündür. Şayet bu idrak edilenlerin faal akılda resm oldukları iddia edilirse bu, zihnî varlığı kabul etmek anlamında gelir. Zira akletmenin yolu bir olup faal aklın imkânsızları ve ma'dûmları akletmeleri onların suretlerinin kendisinde husul bulması ile meydana geliyorsa o zaman insanlarda da aynı şekilde gerçekleşmesi gerekmektedir.⁴⁰⁰ Zihnî varlığın isbâtını savunanların görüşlerini açık bir şekilde sahiplenen Teftâzânî, daha sonra bunu reddedenlerin delillerine yer verir ve onları bilgi anlayışı çerçevesinde cevaplandırmaya çalışır.

Sonuç olarak Teftâzânî'ye göre, dışta bir tahakkuku bulunmayan idrak edilenleri bilmenin zihinde bir durumun sübutunu gerektirdiği apaçık olup neredeyse zorunlu bilgi derecesindedir. Diğer bir deyişle zihnî suretlerin varlığını kabul etmek neredeyse aklın bedihî bilgilerinin kendisine ulaştırdığı bir sonuçtur. Bundan dolayıdır ki bazıları, zihnî varlığı inkâr etmenin zorunlu bir durumu inkâr etmekle eşdeğer olduğunu iddia etmiştir.⁴⁰¹

Zihnî varlığın isbâtı yapıldıktan sonra bilgi teorisi açısından büyük bir önem taşıyan zihindeki aklî suretin mahiyeti hakkındaki tartışmaya ve Teftâzânî'nin bu konudaki görüşlerine değinilebilir.

Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik III.8' de bilginin arazlığını isbât eden İbn Sînâ, varlık-mahiyet

⁴⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsıd*, 2: 78-79; Teftâzânî, *Tehzîbu 'l-mantık ve 'l-keîâm*, 18-19.

⁴⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsıd*, 1: 77.

fikrinden hareketle cevherliğin ve arazlığın mutlak mahiyet yani kendinde mahiyete dahil olmadığını söyleyerek zihinde meydana gelen suretin dıştaki nesnenin mahiyetine eşit olmakla birlikte cevherlik ve arazlık bakımından ona eşit olması gerektiğini ortaya koymaya çalışır. Ona göre cevherin mahiyeti, “dışta bir konuda bulunmaksızın mevcûd olan şey” anlamında cevher olup zihinde bulunan suret de bu anlama sahiptir.⁴⁰² İbn Sînâ'nın bu ifadeleri bir taraftan dıştaki cevherin zihinde meydana gelen suretinin de cevherlik sıfatına yani manasına sahip olduğu ve dolayısıyla da cevher olduğu gibi bir sonuca götürürken öbür taraftan da tanımında yer alan “dışta bir konuda bulunmayan” manası zihindeki suret hakkında tahakkuk etmediğinden zâtında onun cevher olmadığı sonucuna götürmektedir. Özellikle bu açıklamalarının devamında İbn Sînâ'nın zihinde bulunan sureti, elde bulunan mıknaatın mıknaatlık mahiyetini muhafaza ettiği halde bulunduğu mekândan dolayı çekmemesine benzetmesi birinci sonucu güçlendirirken bilginin araz olduğunu ifade etmesi de ikinci ihtimali kuvvetlendirmektedir.⁴⁰³ Aslında bu ifadeyi diğer mahiyetler hakkında da genişletebiliriz. Söz gelimi sıcaklık mahiyeti, “dışta bulunduğu mahallinin sıcak olmasını gerektiren şey” anlamında sıcak olup bu sıfat zihindeki surette de bulunmaktadır. Birinci sonucuyla sıcaklık dikkate alındığında sıcaklık mahiyetinin zihindeki surette de devam etmesi gerekecektir. Ancak ikinci sonuç dikkate alındığında sıcaklık mahiyeti tam olarak zihindeki nesnede tahakkuk etmediğinden o sıcaklığın kendisi değil bir sureti olacaktır. Birinci sonuç, zihinde meydana gelen şeyin dıştaki mahiyete tam anlamıyla özdeş olması yani özdeşlik görüşünü ifade ederken ikincisi zihindekinin dıştaki mahiyetin misali ya da temsili olmasını ifade etmektedir.

İbn Sînâ'nın zihni varlık fikrine ve bilginin hakikatının suretin husulü olmasına şiddetli bir şekilde karşı çıkan Râzî, zihinde meydana gelen suretin ya şeyin özdeşi (*misil*) olacağını -ki bu durumda zihindeki sıcaklık suretinin de yakması gerekecektir- ya da misâli olacağını -ki bu durumda da dıştaki mahiyete eşit olmayacağını- ifade ederek her iki ihtimalin de mümkün olamayacağını isbât etmeye çalışır.⁴⁰⁴

Daha sonra Tûsî ve Kutbüddin Râzî, zihindeki suretin dışta tahakkuk eden mahiyetin sureti olduğunu kabul etmekle birlikte Râzî'nin iddia ettiği gibi ikisinin mutlak mahiyet

⁴⁰² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 1: 126-129.

⁴⁰³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 1: 126-127.

⁴⁰⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 2: 217-234.

bakımından farklı şeyler olduğu şeklindeki bir sonucun çıkmayacağını savunurlar. Onlara göre zihindeki suret, “Eğer o, dışta var olsaydı dışta tahakkuk eden mahiyete eşit olurdu.” anlamında dışta tahakkuk eden mahiyete eşittir hatta onun ta kendisidir. Bu anlamda Tûsî ve Kutbüddin Râzî, İbn Sînâ’nın zihnî varlığın cevherliliği ve arazlığı meselesinde söylediği “Cevher, dışta mevcûd olduğunda bir konuda bulunmayan şey olmak bakımından cevherdir.” ifadesinin özellikle “dışta mevcûd olduğunda” kaydını ön plana çıkarıp cevherlik manasının ve sıfatının zihinde de devam ettiğini ima eden ifadelerini dikkate almazlar. “Dışta mevcûd olduğunda” kaydı dikkate alındığında ise cevherlik ve arazlık gibi hususlar zihindeki suretin özünün dışında kalmaktadır. Onlara göre zihindeki varlık veya aklî suret, mahiyet bakımından dıştaki nesneye eşit olmakla birlikte tahakkuk ve varlık bakımından ondan farklıdır. Bu çerçevede zihindeki suret, gayri aslî bir varlığa sahip olduğundan onun zâtı dikkate alındığında cevherlik ve arazlık gibi hususlarla nitelenmez.⁴⁰⁵ Şemsüddin Semerkandî’nin aklî suret ile ilgili görüşü de bu kategoride değerlendirilebilir. Zira o, zihinde meydana gelen şeyin her ne kadar hakikat bakımından dıştakinin aynısı olmasa da mahiyet bakımından onunla örtüşmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre eğer dıştaki nesne ile zihindeki suret mahiyet bakımından aynı olmasalardı idrak edilenin o olduğu söylenemezdi.⁴⁰⁶ Dolayısıyla Tûsî, Şemsüddin Semerkandî ve Kutbüddin Râzî’nin zihnindeki aklî suretle ilgili bu açıklamaları dikkate alındığında onların misal ve suret ile kastettikleri şeyin Râzî’nin misalinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu iki düşünür misal ve suretin mahiyet bakımından dıştaki nesneye eşit olduğunu söylerken Râzî, misal görüşü savunulduğuna dıştaki ile zihindeki mahiyet bakımından eşit olamayacağını iddia etmektedir.⁴⁰⁷

Diğer taraftan misâlî, Râzî’nin söylediği anlamda yorumlayan Isfahânî gibi düşünürlerin de bulunduğunu belirtmek gerekir. Zira Isfahânî, Allah dışındaki bilen öznelere kendi

⁴⁰⁵ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, 2: 363-364; 3: 257-258; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 369-371, 382-383; 3: 207; Türker, “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-”, 40-41. Söz gelimi Tûsî ve Kutbüddin Râzî, sıcaklığın sureti ile hâricî sıcaklığın mahiyet bakımından ortak olsalar da sıcak olan şeyin sadece hâricî sıcaklığın kendisinde bulunduğu nesne olduğunu ifade etmektedirler. Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, 2: 364; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 374.

⁴⁰⁶ Sadi Yılmaz, *Şemsüddin Semerkandî’nin Beşârâtü’l-İşârât Adlı Eserinin 3. Bölümünün Tahkik ve Değerlendirmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 50-51.

⁴⁰⁷ Âmidî de zihinde meydana gelenin, dıştakinin hakikati değil sureti ve misâli olduğunu belirtip bu suretin dıştakiyle örtüşüğünü belirtmektedir. Ancak o, bu örtüşmenin mutlak mahiyet bakımından olup olmadığını tasrih etmemektedir. Ebü’l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed Âmidî, *Keşfü’t-temvîhât fi Şerhi’r-Râzî ‘ale’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1971), 162-163.

zâtları dışındaki bilinenlere dair bilgileri söz konusu olduğunda bilinen şey ister araz ister cevher olsun onun bilen öznedeki husûl bulan suretinin bir araz olduğunu savunur. Ona göre bunu savunabilmenin yolu, zihinde mevcûd olan misalin mahiyet bakımından dıştaki nesneden farklı olduğunu kabul etmekten geçmektedir. Arazın suretinin araz olduğu konusunda herhangi bir şüphe olmamakla birlikte akledilen cevherin cevherliliğinin onun zâtî bir sıfatı olması nedeniyle cevherin suretinin arazlığı konusunda şüphe meydana gelmiştir. Cevherin cevherliği onun zâtî bir sıfatı olduğundan cevherin mutlak mahiyeti de cevher olup onun cevherliğinin aklî suretlerinde muhafaza edilmesi gerekmektedir.⁴⁰⁸ Bu durumda da dışta araz olarak bulunan şeyin suretinin araz, dışta cevher olarak bulunan şeyin suretinin ise cevher olması gerekir.⁴⁰⁹ Çünkü mahiyetin zihnî varlığa ve dıştaki varlığa nisbeti bir olup mahiyetin kendisinde değişikliğe yol açmaz. Böylece akledilirin mahiyeti aklî surette muhafaza edildiğinden ve kendi olması bakımından mahiyet, cevher olduğuna göre aklî suretin de cevher olması gerekecektir. Isfahânî'nin bu soruna cevabı, zihindeki aklî suretin akledilen mahiyetin gölge (*şebeh*) ve misali olduğunu söylemektir. Bir şeyin gölge ve misali ise her ne kadar ona mutâbık olsa da o şeyden farklıdır. Ona mutabık olması ise şu anlamdadır: Bu şeyden akılda meydana gelen (*hâsıl*), gölgenin ta kendisidir. Nihayet itibariyle aklî suret, akledilirin mahiyetine mugâyir olduğundan akledilirin mahiyetinin cevherliliğinden onun aklî suretinin cevherliliği gerekli olmaz. Bu durumda da tek bir mahiyetin hem cevher hem araz olması durumu ortadan kalkmış olur.⁴¹⁰ Isfahânî'nin bu ifadeleri onun, misâlî, Râzî'nin kastettiği anlamda yorumladığını göstermektedir. Ancak bu durumda bilgi-bilinen örtüşmesi sorunu söz konusu olacağından Isfahânî, bilginin hakikatının sadece husul olduğunu ve husulün de husul olmak bakımından herhangi bir kategoriye dahil olmadığını iddia eder.⁴¹¹

Teftâzânî'nin zihnî varlıkla ilgili yaklaşımı incelendiğinde görüşleri Tûsî, Şemsüddin Semerkandî ve Kutbüddin Râzî çizgisine daha yakın durmaktadır. Teftâzânî'ye göre aynî, zihnî, lafzî ve hattî olmak üzere varlığın dört mertebesi bulunmaktadır. Varlık mertebelerinin en yücesi aynî varlıktır. Bu, aslî varlık olup şeyin zâtı ve hakikatının tahakkukudur. Bundan sonra gelen mertebe ise zihnî varlıktır. Zihnînin aynîye göre

⁴⁰⁸ Isfahânî, *Tesdîd*, 2: 785-787.

⁴⁰⁹ Türker, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahredden er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-", 42.

⁴¹⁰ Isfahânî, *Tesdîd*, 2: 785-787.

⁴¹¹ Isfahânî, *Tesdîd*, 2: 787.

konumu cismin gölgesinin cisme olan konumu gibidir. Bir şeyin kendisiyle örtüşen sureti, zihnî varlıkla tahakkuk eder. Bu durumda nasıl ki mahiyetin kendi başına bir tahakkuku olmayıp aynî varlıkta tahakkuk ediyorsa aynı şekilde şeyin aklî sureti de ancak zihnî varlıkla tahakkuk eder. Aynî varlık ile zihnî varlık, hakikî varlık olduğundan kişiden kişiye ve toplumdan topluma değişkenlik göstermezler. Söz konusu iki varlık mertebesinden sonra ise ibare ve yazıdaki varlık gelir. Bu son ikisine varlık denilmesi mecâzî anlamdadır. Bu iki varlık mertebesi kişiler ve toplumlara göre değişkenlik göstermektedir. Her bir varlık mertebesinin öncekine bir delâleti var. Bu anlamda yazıdaki varlık lafzîye, lafzînin zihnîye ve zihnînin de aynîye delâleti vardır. Bunlardan sadece zihnînin aynîye delâleti aklîdir.⁴¹²

Varlığın tasavvurunun bedihî olduğunu düşünen Teftâzânî'ye göre, onun “oluş (*kevn*)”, “sübut”, “tahakkuk” ve “şey’iyyet” gibi lafızlarla tanımlanması hakikî değil lafzî tanımdır yani tariftir. Zira tasavvuru bedihî olanların hakikî tanımları yapılamaz. Varlığın tasavvuru bedihî olduğundan bu çerçevede zikredilen deliller, aklî uyarılar (*tenbîhât*) kabilinden olabilir.⁴¹³ Bazen de varlığı, genel anlamda sübut (*sübut fi'l-cümle*) şeklinde ifade eden Teftâzânî, bunun dışta sübut (*sübut fi'l-hâric/el-kevn fi'l-hâric/ el-kevn fi'l-a'yân/ vücûd fi'l-hâric*) ve zihinde sübut (*sübut fi'z-zihn/el-kevn fi'z-zihn/vücûd fi'z-zihn*) olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtir. Ona göre bilinen şey eğer zihinde veya dışta bir tahakkuk veya sübuta sahiptir “mevcûd” ve “şey” olarak nitelenir. Ancak ne dışta ne de zihinde bir tahakkuk ve sübutu yoksa “menfi” ve “ma’dûm” olarak isimlendirilir. Ancak Mu'tezile “dışta oluş” a sahip bulunan şeyleri, “mevcûd”, bulunmayanları da “ma’dûm” olarak isimlendirmişlerdir. Onlar zihnî varlığı kabul etmediklerinden onlara göre mevcûd sadece dıştakinden ibarettir.⁴¹⁴ Teftâzânî mutlak varlık olarak da isimlendirdiği haricî varlığın Zorunlu Varlık ve mümkün varlıklara dereceli (*teşkik*) olarak yüklendiğini düşünmektedir.⁴¹⁵ Ona göre mutlak varlık, mutlak varlıktan pay almış olan hususî varlık ve bu hususî varlığın iliştiği mahiyetin ayrışması sadece zihinde meydana gelmektedir. Bunların mefhumları sırf aklî suretler olup dışta ayrılmış olarak bulunmazlar.⁴¹⁶ Öyle anlaşılıyor ki Teftâzânî, sübut anlamını taşıdığından dolayı hem dıştaki hem de zihindeki

⁴¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 76-77, 227.

⁴¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 55-61.

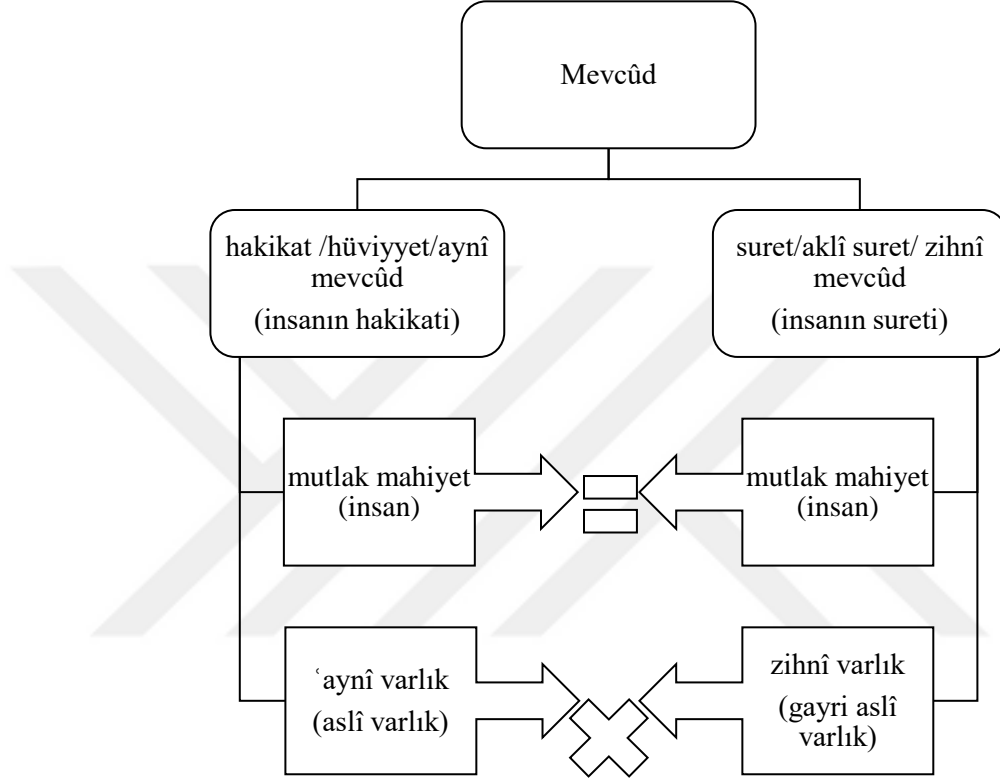
⁴¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 80.

⁴¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 63, 65, 72.

⁴¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 73.

varlığı mevcûd olarak nitelemekle birlikte sübutun gerçekleştiği yerin dış veya zihin olmasının onları birbirinden farklılaştığını düşünmektedir. Bu yüzden de zihnî varlık ile dıştaki varlığın anlamları olan zihinde oluş ile dışta oluş birbirinden farklı mefhumlardır.

Şekil 7:
Teftâzânî’de Aynî Varlık-Zihnî Varlık İlişkisi



Aynî varlık, hüviyyetin kendisiyle ortaya çıktığı aslî varlık olup hâriçte meydana gelendir. Aklî suretin kendisiyle ortaya çıktığı gayri aslî varlık ise zihinde hâsıl olandır. Aklî suretle kastedilen, şeyin mahiyetidir.⁴¹⁷ Şeyin aklî sureti anlamındaki mahiyeti, birçok gereklilikte şeyin hüviyyetinden farklılaşır. Bu anlamda zıtların bir arada bulunmasının imkânsızlığı, sıcaklığın mahallini ısıtması ve büyük bir cismin geniş bir mekânı kuşatması gibi durumlar hüviyyetin yani aslî varlığın gereklilikleri olup gayri aslî varlığa sahip olan aklî suretlerde bunların hiçbiri söz konusu olmaz.⁴¹⁸ Dolayısıyla zihnî varlığı reddedenlerin delillerinin tamamı aslî varlıkla gayri aslî varlığın tam olarak birbirinden ayrıştırılmamasından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki aslî varlık ile gayri aslî

⁴¹⁷ Bununla birlikte mahiyet ve hakikat kavramları bazen de şeyin hüviyyeti için kullanıldığından karışıklığa neden olabilmektedir.

⁴¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 79; 2: 226.

varlık birbirinden farklı şeylerdir.⁴¹⁹ Teftâzânî'ye göre, zihnî mevcûdun hüviyyete mutâbık olması “Eğer o, dışta mevcûd olsaydı bu hüviyyetin ta kendisi olurdu.” anlamındadır. Yine cevherlik ve arazlık da dışta bulunduğu mahiyetin kendisiyle nitelendiği hususlardır.⁴²⁰

Zihnî varlıkla ilgili kaleme alınan yaklaşımları inceleyen Murtâzâ Mutahharî ve onu takiben İran'da yayımlanan makalelerde genel olarak Teftâzânî'nin yaklaşımı dıştaki nesne ile zihindeki mahiyet bakımından farklı olduklarını varsayan şebeh (gölge)⁴²¹ teorisini benimseyen düşünürler arasında zikredilmektedir.⁴²² Bu çalışmalarda Teftâzânî'ye şebeh görüşünün nispet edilmesine karşı çıkan yakın zamanda yayımlanmış ve Teftâzânî'nin zihnî varlık görüşünü inceleyen bir makalede ise onun zihnî varlık ile dıştaki varlığın mahiyet bakımından özdeşliğinin savunulduğu İbn Sînâcı çizgide yer aldığı ifade edilmektedir.⁴²³ Esasen Teftâzânî'nin zihnî varlık görüşüyle ilgili her iki tür değerlendirmenin de haklı tarafları bulunmaktadır. Zira açık bir şekilde dıştaki nesne ile onun zihindeki suretinin mahiyet bakımından özdeşliğini savunmakla birlikte Teftâzânî, sonraki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde inceleneceği üzere nefsin ve tikellerin suretinin de nefiste meydana geldiğini iddia etmektedir. Halbuki İbn Sînâ, zihnî suretin mahiyet bakımından dıştakine özdeş olduğunu savunduğundan nefsin sureti ile tikellerin suretlerinin nefiste meydana gelmesine kesin olarak karşı çıkar.

Teftâzânî'nin zihnî varlık anlayışında dıştaki nesne ile onun zihindeki sureti mahiyet bakımından aynı olmakla birlikte kendilerine ilişkin varlık bakımından farklılaşmaktadır. Dıştaki nesne ve zihinde meydana gelen sureti analiz ettiğimizde nihayet itibariyle ikisinin mutlak mahiyet bakımından özdeş oldukları görülür. Eğer ikisi mutlak mahiyet bakımından özdeş iseler sıcaklık mahiyetinin, zâtî sıfatı olan sıcaklığı neden zihinde meydana getirmediği sorusunun Teftâzânî açısından henüz tam olarak cevaplanabildiğini

⁴¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 79.

⁴²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 226-227.

⁴²¹ Zihnî varlık bağlamında tartışılan mahiyet, şebeh ve izâfet teorilerinin gerekçeleri ve bunlara yönelik eleştiriler hakkında genel bir bilgi için bk. Ahmet Pirinç, “İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vücûd-ı Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014): 138-158.

⁴²² Murtâzâ Mutahharî, *Mecmûa-i Âsâr* (Tahran: Sadrâ, 1389), 13: 291-292; Muhammed Mehdî Mişkâtî - Mehdî Mansûrî, “Berresî-yi Nazariye-i Şebeh Der Mebhas-ı Vücûd-ı Zihnî (Ve Tebyîn-i Nisbet-i Ân Bâ-Nazariye-i Mâhuvî)”, *Âmûzehâ-yı Felsefe-i İslâmî*, 17 (1394): 152-155; Hüccet Kevseriyân, “Berresî-yi ve Nakd-i Dîdgâhhâ-yı Marifet Şenâhetî Derbâre-i Vücûd-ı Zihnî”, *Meârif-i Aklî*, 14 (1388): 126-128.

⁴²³ Habîbî - Envârî, “Mukâyese-i Dîdgâh-ı Teftâzânî ve İbn Sînâ Der Mebhas-ı Vücûd-ı Zihnî”, 1-2, 19-20.

söylemek güçtür. Öyle görünüyor ki o, İbn Sînâ'nın mahiyet fikrini metafizik imalarından uzaklaştırarak sistemine dahil etmiştir. Bu durumda Teftâzânî'nin mahiyet ile kastettiği şeyle İbn Sînâ'nın mahiyet anlayışının aynı olup olmadığı daha detaylı bir şekilde başka bir çalışmada araştırılması gereken bir husustur. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Teftâzânî'nin varlığın mahiyete dışta özdeş ve zihinde zâit olmasını bedihî bir husus olarak görmesi,⁴²⁴ varlık-mahiyet ayrımının zihni varlığı kabule dayandığını reddetmesi ve varlık-mahiyet özdeşliğini savunduğu ifade edilen Eş'ârî'nin bile bu ayrımı kabul ettiğini ifade etmesi onun daha çok kavramsal düzeyde bir mahiyet fikrini benimsediğini ima etmektedir.⁴²⁵

2.5.3. Bilginin Hakikati

Önceki başlıklarda Teftâzânî'nin, apaçıklığından dolayı mutlak bilginin tanımının yapılamayacağını ve zikredilen tariflerin mutlak bilgiyi tanımlamak amacıyla değil ekollerin kendi disiplinleri içinde kullandıkları bilgi teriminin farklı anlamlarını tefsir etmeye yönelik olarak ileri sürüldüğünü savunduğu ifade edilmişti. Daha sonra ise onun benimsediği tarife uygun olarak alınan bilginin, idrakle nasıl bir ilişkisi olduğu ve suretin husul bulmasının bilgi-idrak açısından ne anlama geldiği üzerinde duruldu. Bu başlık altında ise bilginin dışta bilen öznedeki varlığının ne olduğu yani ontolojik statüsü incelenecektir. Ancak konuyla ilgili görüşlerin incelenmesi ve Teftâzânî'nin yaklaşımına geçmeden önce bilginin hakikati konusunda yapılan tartışmaların ve bu bağlamda düşünürlerin ileri sürdükleri görüşlerin sadece insanî bilgiye mi münhasır olduğu yoksa Allah'ın bilgisi hakkında da geçerli mi olduğu sorusunu cevaplandırmak gerekecektir. Zira bu hususun açığa kavuşturulması, Teftâzânî'nin hem ilahî bilgiyi hem de insanî bilgiyi kuşatan bir hakikat açıklamasını tutarlı bir şekilde yapıp yapmadığını görmek açısından önemlidir.

Düşünürlerin bilgi konusundaki tartışmalar bağlamında yaptıkları açıklamalar

⁴²⁴ Varlık-mahiyet ayrımı hakkında detaylı bir inceleme için bk. Fedor Benevich, "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute", *Oriens* 45/3-4 (2017): 203-258; Robert Wisnovsky, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Maşrig): A Sketch", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag N. Hasse - Amos Bertolacci (Berlin: De Gruyter, Inc., 2011), 27-50; Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Arzu Meral, 26 (Ocak 2014): 85-118; Seyyid Hüseyin Nasr, "İslâm Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Arife Ünal Süngü, 36 (Ocak 2016): 167-189; Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği: Kaynakları ve Gelişimi*, trc. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 189-232.

⁴²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 61, 63, 70-71.

incelendiğinde onların bilginin hakikatine dair ileri sürdükleri görüşleri hem insanî hem de ilâhî bilgiyi kuşatacak şekilde serd ettiklerini söylemek mümkündür.

Bu hususu teyit eden örneklerden biri, Râzî'nin bilginin hakikati konusunda İbn Sînâ'yı tutarsızlıkla suçladığı ifadeleridir. Ona göre, İbn Sînâ, bazen Allah'ın akleden, akıl ve ma'kûl olmasının zâtında bir çokluk gerektirmediğini açıklamak için bilginin maddeden soyutlanmak olduğunu söylemiştir. Oysa maddeden soyutlanmak 'ademîdir. Bazen de o, bir şeyin kendi zâtını aklettiğini açıklamak için bilginin, akledilene eşit ve bilende resm olan veyahut onun nezdinde hazır bulunan suretlerden ibaret olduğunu ifade etmiştir. Bazen de Zorunlu Varlık'ın basit akıl oluşunun suretlerin onda meydana gelmesinden dolayı değil de ondan taşması sebebiyle olduğunu açıklamak için de o, bilgiyi salt bir izafetten ibaret kılmıştır. Bazen de bilginin bizzât nitelik kategorisine ve bil-araz izâfet kategorisinde bulunduğunu ortaya koymak için İbn Sînâ, onun izâfet sahibi bir nitelik olduğunu söylemiştir.⁴²⁶ Râzî'nin eleştirisi, İbn Sînâ'nın söz gelimi Allah'ın bilgisi ile ilgili karşı karşıya kalınan problemlerin üstesinden gelebilmek için bilginin hakikatine dair bir görüş zikrederken başka bir yerde insanî bilginin hangi kategoride bulunduğunu açığa kavuşturmak için bilginin hakikatine dair önceki görüşlerinden farklı ifadeler zikretmesine yöneliktir. Dolayısıyla Râzî hem insanî bilgi hem de ilâhî bilginin hakikatine dair farklı bağlamlarda ve farklı problemleri çözmek için bilginin hakikatine dair ileri sürülen görüşlerin tutarlı olması gerektiğini düşünmekte ve bu hususta başarısız gördüğü İbn Sînâ'yı eleştirmektedir.

İkinci bir örnek ise Tûsî'nin de yine benzer gerekçelerle Râzî'yi eleştirmesidir. Farklı bağlamlarda bilginin hakikatine dair farklı görüşler ileri sürdüğünü iddia ederek İbn Sînâ'yı eleştiren Râzî de aynı husustan dolayı Tûsî'nin eleştirisine maruz kalmıştır. Allah'ın tikelleri bilmesine dair ileri sürülen şüphelere Râzî'nin öncelikle bilginin bir izâfet olduğu ve ardından da ikinci sırada onun bir sıfat olduğu görüşüne dayanarak verdiği cevaplara⁴²⁷ Tûsî tarafından yapılan değerlendirme bilginin hakikatiyle ilgili oldukça önemli notlar ihtiva etmektedir:

“Birisi de çıkıp [Fahreddin Râzî'ye cevâben] şöyle diyebilir: Sen, bilginin mâhiyeti konusunda âlimlerin görüşlerini zikrettiğinde ‘Bilginin izâfî bir durum olduğu söylendi.

⁴²⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1: 444. Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik bu eleştirilerinin Cürçânî tarafından nasıl aktarıldığı ve değerlendirildiğini görmek için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1266, 274.

⁴²⁷ Râzî, *Muhassal*, 176.

Onlardan bir kısmı da bu izâfeti taalluk olarak isimlendirdi.’ dedin. Sonra da ‘Bize gelince, onun ancak bu taalluk olduğunu söyleriz.’ dedin. Şu hâlde nasıl oluyor da burada ‘O’nun bilinenleri bilen olması, bilgisiyle bu bilinen arasında bir izâfettir.’ deyip bilginin bir izâfet olduğu görüşünden kendisiyle bilinen arasında izâfete sahip bulunan bir şey olduğu görüşüne dönüyorsun.⁴²⁸

Tûsî’nin dikkat çektiği husus, Râzî’nin yine aynı eserinin yani *Muhassal*’in hâdislerin taksimi ile ilgili kısmında bilginin hakikatının taalluk olarak da isimlendirilen bir izâfetten ibaret olduğunu söylemekle birlikte burada bilgi sıfatı ve izâfet olmak üzere iki şeyden bahsetmesidir.⁴²⁹ Diğer bir deyişle ilk başta bilginin salt izâfetten ibaret olduğunu söylerken burada izâfete sahip bir sıfat olduğu görüşüne sapmaktadır. Bu ikisi ise bariz bir şekilde birbirlerinden farklı şeylerdir. Her ne kadar Râzî’nin bilgiyi izâfet olarak açıkladığı yerde hâdislerin bilgisi, izâfet sahibi bir sıfat olarak zikrettiği burada ilâhî bilgi hakkında konuşuluyor olsa da Tûsî, bilginin hakikatının bir olup bilen ve bilinene göre değişmediğini düşünmektedir. Bu yüzden de o, aynı eserinde bile bilginin hakikatine dair tutarlı bir şekilde belirli bir görüş ileri sürmediğini söyleyerek Râzî’yi eleştirmektedir. Tûsî’nin yukarıdaki ifadelerinin devamındaki şu açıklamaları da bilginin hakikatının hâdis ve kadimde tek bir hakikat olması gerektiğini teyit etmektedir:

Yine ‘Bilgi, kendisi için değişimin mümkün olmadığı kadim bir sıfattır.’ diyorsun ama burada onu değişen bir izâfet yaptın. Dahası eğer bilgi, bilen ile bilinen arasında bir izâfet olsaydı ma’dümları ve imkânsızları bilmek mümkün olmazdı. Bunların yanı sıra ‘İzâfetlerin a’yânda varlıkları yoktur.’ dediğinden Allah’ın bilgisinin a’yânda bir varlığı olmayacaktır.⁴³⁰

Burada da Tûsî, daha önce Râzî’nin bilginin hakikatının izâfet olduğunu söylemesinin hangi sonuçlara götürdüğüne dikkat çekmektedir. Buna göre bilginin izâfet olduğu söylendiğinde ve izâfetlerin de dışta varlıklarının bulunmadığı benimsendiğinde Allah’ın bilgisinin de dışta bir varlığının bulunmaması gerekecektir. Zira eğer bilgi izâfetse O’nun bilgisinin de izâfet olduğunun kabul edilmesi gerekir.

Üçüncü bir husus da düşünürlerin bilginin hakikatine dair hâdis varlıkların bilgisi ile ilgili tartışmalarda ileri sürdükleri “izâfet”, “izâfet sahibi bir sıfat”, “husul” ve “suretin husulü”

⁴²⁸ Tûsî, *Telhîs*, 295-296.

⁴²⁹ Râzî, *Muhassal*, 101, 176.

⁴³⁰ Tûsî, *Telhîs*, 295-296.

gibi görüşlerin ilâhî bilgi konusunda tekrar gündeme gelmesidir. Teftâzânî dahil birçok düşünür, bilginin hakikatine dair benimsedikleri görüşlerin Allah'ın muhtelif bilinenlere dair bilgisini dışarıda bırakmadığını ve bu hakikatin O'nun bilgisi için de geçerli olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.⁴³¹ Eğer söz gelimi arazlar başlığı altında insanın bilgisinin hakikatine dair ileri sürülen görüşler sadece insanî bilgiyi ifade edecek şekilde söylenmiş olsaydı düşünürlerin bu görüşleri ilâhî bilgiye de tatbik etme gibi bir çaba içine girmeleri söz konusu olmazdı. Ancak Teftâzânî'nin de açık bir şekilde ifade ettiği üzere bilgi tek bir mana olup bu mana idrak eden ve idrak edilene nispetle değişmez. Bu genel ilkedен hareketle düşünürlerin tutarlı bir bilgi anlayışı geliştirip geliştiremediklerinin sağlamlasının yapıldığı çok sayıda örnek zikredilebilir. Ancak burada aktardığımız örneklerin, maksadı ifade etmek bakımından yeterli olacağını düşünüyoruz. Şu hâlde hâdis ve Kadîm varlıkta ortak bir hakikat olarak bulunan bilgiyle kastedilen nedir?

Diğer düşünürler gibi Teftâzânî de hadislerin bilgisi ile ilâhî bilginin aynı hakikate sahip olduğunu düşündüğüne göre acaba o, Allah'ın bilgisi ile hadislerin bilgisinin hakikatlerinin aynı olduğunu mu savunuyordu? Bunu iddia etmek ilâhî bilgi açısından kabul edilemez sonuçlara yol açacaktır. Bu bağlamda Teftâzânî'nin açıklamaları incelendiğinde tıpkı daha önce Zorunlu'nun varlığı ile mümkünlerin varlıklarının hangi yönlerden ortak hangi yönlerden farklı olduğunu açığa kavuşturmak amacıyla ileri sürülen hususî varlık-mutlak varlık ayrımının benzerinin bilgi için de düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Buna göre bilgi de varlık, beyaz, siyah vb. mefhumlarda olduğu gibi şeylere dereceli olarak söylenmektedir. Tüm bilgiler, mutlak bilginin hakikatine sahip olmak bakımından ortak iken mümkünlerin hususî bilgisi ile Allah'ın hususi bilgisinin hakikati birbirinden farklıdır. Dolayısıyla ortak hakikate sahip olduğu ifade edilen bilgi mutlak bilgidir. Yoksa hususî bilginin hakikatinde mümkünler ile Zorunlu Varlık'ın ortak olması söz konusu değildir.

Buna işaret eden pasajlardan birisi, varlığın tasavvuru bedihî olduğu halde neden Allah'ın varlığının bilinmediği sorusunun mutlak varlık-hususî varlık ayrımıyla çözüme kavuşturulduğu yerde geçmektedir:

“Daha önce işaret ettiğimiz üzere, Allah'ın varlığının bilinmesinin anlamı onun ma'dûm

⁴³¹ Teftâzânî'nin bilginin hakikati konusunda ileri sürdüğü görüşü ilâhî bilginin muhtelif bilinenlere dair bilgisi hakkında geçerli olduğunu nasıl göstermeye çalıştığı diğer görüşlerle mukayeseli bir şekilde tezimizin son bölümünde incelenecektir.

değil mevcûd olduğunun tasdik edilmesidir yoksa hususî varlığının, hakikatiyle tasavvur edilmesi değildir. Aynı şey sıfatlar için de söz konusudur.⁴³²

Daha önce varlık-mahiyet ayrımı başlığında da değinildiği üzere mutlak varlığın mümkün olsun Zorunlu olsun tüm mevcûdlarda farklı derecelerde de olsa ortak olarak bulunduğu ve bu varlığın tasavvurunun bedihî olduğu savunulurken mevcûdların hususî varlıklarının farklı hakikate sahip oldukları söylenerek Zorunlu'nun hususî varlığının insanlar tarafından bilinmediği ifade edilmektedir. Teftâzânî bu pasajda ilâhî sıfatların durumunun da varlıkla benzer olduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede Allah'ın bilgisi, apaçık olarak tasavvur olunan mutlak bilgi açısından mümkünlerin bilgisiyle ortak iken O'nun hususî bilgisi ise diğer hususî bilgilerden hakikat bakımından farklıdır. Bizim Allah'ın bilgisine dair bildiğimiz şey diğer bilgilerle ortak olduğu bu mutlak bilgidir yoksa O'nun hususî bilgisi değildir.⁴³³

Beyaz arazının tür olup olmadığı hususunu inceleyen Teftâzânî, mutlak beyazın tür olmadığını aksine kar beyazı, tuz beyazı gibi hususî beyazların tür olduğunu belirtir. Mutlak beyaz, bu hususî beyazlara dereceli olarak söylenir. Ona göre, bu durum, diğer renklerde de söz konusu olduğu gibi hatta kategorilerin tamamı bu şekilde dereceli olarak varlıklara söylenir.⁴³⁴ Dolayısıyla özellikle varlıkla ilgili Teftâzânî'nin açıklamaları incelendiğinde onun, mutlak varlığın Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklarda aynı derece olmadığını gerçekliğine inandığı görülecektir. Diğer bir ifadeyle Teftâzânî, mutlak varlığın şeylere özellikle Kadîm Varlık ile hâdis varlıklara yüklenmesinin dereceli (teşkîk) yoluyla olduğunu düşünmektedir. Benzer şekilde mutlak bilginin Allah'ın bilgisi ile mümkünlerin bilgisi hakkında da dereceli olarak söylendiği ve Allah'ın hususî bilgisinin hakikatının mümkünlerin hususî bilgilerinin hakikatinden farklı olduğu anlaşılmaktadır.

Bilginin hakikati konusundaki tartışmaların mutlak bilgi ile ilgili olduğu tespit edildikten sonra onun hakikatine dair ne tür görüşlerin ileri sürüldüğü üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda Teftâzânî'nin yaklaşımının nereye oturduğu ve bu görüşünün onun hem insanların bilgisi hem de Allah'ın bilgisine dair anlayışıyla tutarlı olup olmadığı incelenecektir.

⁴³² Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 2: 124.

⁴³³ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 2: 124.

⁴³⁴ Teftâzânî, "Makâsîd", 1: 210.

2.5.3.1. Yokluk (‘Adem)

Allah’ın zâta zâid sıfatları bulunmadığını düşünen filozoflar, zâtında çokluğu gerekli kılacak durumlardan kaçınmak için Allah’ın bilgisinin olumsuzlama ve soyutlamadan (*tecerrüd*) ibaret olduğunu söyleyerek onu ‘ademî bir durum kıldılar.⁴³⁵ Nitekim *er-Risâletü’l-‘arşîyye*’de sıfatlar meselesini detaylı bir şekilde inceleyen İbn Sînâ, ilâhî sıfatları âlim sıfatına indirgemektedir. Bu eserde Allah’ın Vâcibu’l-Vücûd, tüm yönlerden Bir ve illetlerden münezze bir varlık olduğunu açıkladıktan sonra O’nun sıfatlarına dair yaklaşımına geçer. Buna göre, Allah’ın sıfatları zâtına zâid olamaz. O, âlim, kâdir, hay, semî, basîr, mürîd, mütekellim ve bunların dışındaki övgü ve yetkinlik bildiren güzel sıfatlarla mevsuf olup bu sıfatlar ya bir selbe yani olumsuzlamaya (âlim ve kâdim sıfatları gibi), ya izâfete (hâlık vb. fiilî sıfatlardaki gibi) ya her ikisinin birleşimine (mürîd ve kâdir gibi sıfatlar) döner. Dolayısıyla selb ve izâfetten mürekkep olan mürîd ve kâdir gibi sıfatlar bilgi ve yaratılmışlara yönelik izâfetin birleşiminden ibarettir.⁴³⁶ Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre, bilgi, selbe karşılık gelmektedir. Buradaki selb, tüm maddî ilintilerin O’ndan olumsuzlanması anlamındadır. Tüm maddî ilintilerin soyutlanması ise O’nun soyut bir hakikat olması demektir. Bir şey soyut bir hakikat olduğunda bizzat bilendir. O hem bilgi hem bilen hem de bilinendir. Bilgi ise soyut hakikatten ibarettir. Dolayısıyla bu hakikat soyut olduğunda bilgi; bu soyut hakikat O’nun olduğunda ve nezdinde hâzır bulunduğu bilene ve bu soyut hakikat ancak O’nunla gerçekleşen olduğunda ise bilinen olur.⁴³⁷ Burada İbn Sînâ’nın bilginin anlamı için kullandığı diğer bir ifade ise “cisimsellik ve cisimlik sıfatlarından soyutlanmış hakikatin husulü”dür.⁴³⁸ İbn Sînâ’nın, burada da görüldüğü gibi, bilgiyi bazen selb, bazen soyutlama, bazen soyut hakikatin kendisi ve bazen soyut hakikatin husulü şeklinde açıklaması, müteahhir dönemde bilginin hakikatine dair tartışmalarda etkili olmuştur.

Allah’ın bilgisi söz konusu olduğunda İbn Sînâ’nın yaptığı açıklamalar onun ya selb ve soyutlama gibi ‘ademî bir durum ya da hakikatin kendisi veya husulü gibi hakikate özdeş bir şey olduğu yönündedir. Diğer bir ifadeyle o, Vâcibu’l-Vücûdun birliğine halel getirdiğini düşündüğü zâta zâid manalar ve haller gibi ifadelerden mümkün olduğunca

⁴³⁵ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, 1: 444.

⁴³⁶ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, “*er-Risâletü’l-‘arşîyye fî tevhîdihî te’âlâ ve sıfâtihi*”, *Mecmû’u resâil-i Şeyhi’r-Reîs* (Haydarabad: Dâiretu’l-Meârifî’l-Usmâniyye, 1355), 7-8.

⁴³⁷ İbn Sînâ, “*er-Risâletü’l-‘arşîyye fî tevhîdihî te’âlâ ve sıfâtihi*”, 8.

⁴³⁸ İbn Sînâ, “*er-Risâletü’l-‘arşîyye fî tevhîdihî te’âlâ ve sıfâtihi*”, 8.

kaçınmaya çalışmaktadır. Allah'ın âlim olması dışında kalan ve Eş'ârîlerin zâtın ne aynı ne gayrı olarak nitelediği sıfatların tamamı İbn Sînâ'nın Vâcibu'l-Vücûd tasavvurunda zâta özdeş olan ilim sıfatına indirgenmektedir. Buna göre, O'nun hayat sıfatı zâtına ilişen bir mana değil zâtını olduğu gibi bilmesinden ibarettir. O'nun iradesi, fiilinin, bilgisine uygun olarak kendisinden sudur etmesi ve alemin hayır düzenini varlığının yetkinlik eserlerinden olarak bildiği vecih üzere bilmesidir. O'nun kudreti, irâdesine uygun olarak fiilin kendisinden sudur etmesidir. O'nun görmesi ve işitmesi görülenleri ve işitilenleri bilen olması anlamına gelmektedir. O'nun mütekellim olması ise bilgilerin faal akıl veya melek-i mukarreb olarak bilinen kalem-i nakkâş vasıtasıyla kendisinden Hz. Peygamber'in kalbine taşmasıdır. Yani kelâm sıfatı, Hz. Peygamber'e özgü olan bilgilerden ibarettir.⁴³⁹

Teftâzânî bir şeyi bildiğimizde bu bilmenin daha önce bulunmayan yeni bir durumun meydana gelmesiyle oluştuğunun kesin olduğunu ifade ederek insanî bilgide bilginin 'ademî bir durum olmasına karşı çıkar. Diğer taraftan ilâhî bilgi konusunda da sıfatların zâta indirgenmesine karşı çıkarak bilginin zâta zâid olduğunu kesin bir şekilde savunduğu için ilâhî bilginin de 'ademî bir durum olmasını kabul etmediği görülmektedir.⁴⁴⁰

2.5.3.2. İzâfet

Mu'tezile bilginlerinin çoğunluğu ve Râzî'ye göre bilgi, bir izâfetten ibarettir.⁴⁴¹ İlâhî sıfatları zâta özdeşleştiren Mu'tezile'nin bilgiyi, bilen ile bilinen arasındaki bir izâfet olarak görmesi sıfat anlayışlarının bir gereği gibi görülebilir.⁴⁴² Bilginin aklî suret olması görüşüne şiddetle karşı çıkan Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, *Muhassal*, *Mebâhis* ve *Metâlib* gibi

⁴³⁹ İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-'arşîyye fi tevhidihî te'âlâ ve sıfâtihi", 8-12; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 2: 112-113.

⁴⁴⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 225; 2: 74-75. Râzî'nin bilginin 'ademî bir durum olarak görülmesine yönelik eleştirileri için bk. Râzî, *Muhassal*, 100; Râzî, *Metâlib*, 3: 104-105; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2: 164; Râzî, *Mülâhhas*, 78a-78b.

⁴⁴¹ *Metâlib*'te bu görüşün filozof ve kelâmcılardan büyük bir grup tarafından savunulduğunu belirten Râzî, kendisinin tercihi ve hak olan görüşün de bu olduğunu ifade eder. Râzî, *Metâlib*, 3: 103-104. Tezde hem bu görüşü hem de "izâfet sahibi bir sıfat" görüşünde yer alan izâfeti ifade etmek için bazen nisbet bazen taalluk kavramları da eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Zira literatürde bu görüşü ifade etmek için bu üç kavram birbirlerinin yerine ve eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Râzî, *Metâlib*, 3: 104; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1266, 272.

⁴⁴² Cürçânî, izâfetin dışındaki şeylerin delille sabit olmadığını gören kelâmcıların çoğunluğunun bilginin hakikatini buna münhasır kıldıklarını belirtmektedir. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1266, 272; İcî, *Mevâkıf*, 140.

önemli eserlerinde izâfet görüşünü açık bir şekilde savunmaktadır. Ona göre, bilgi bir izâfet olduğundan onun varlığı, birbirine izâfe edilen iki şeyin bulunmasına bağlıdır.⁴⁴³ Söz gelimi *Metâlib*'te bilginin hakikatini detaylı bir şekilde inceleyen Râzî, kelâmcılara nisbet ettiği ve bilginin izâfet sahibi bir sıfat olduğu görüşünün üç farklı versiyonunu zikrettikten sonra şu ifadeleri kullanır:

“Bize gelince, burada zât ve taalluk olarak isimlendirilen nisbet olmak üzere sadece iki durum isbât ederiz. Bu nisbetin zâtın kendisi olduğunu iddia etmiyoruz. Aksine o, zâta zâid bir durum olup onda mevcûddur.”⁴⁴⁴

Râzî'nin burada geçen ifadelerinin takririne yer veren Teftâzânî, ilim ve kudret gibi ilâhî sıfatların isbâtı konusunda i'tizâle kaydığını ifade eder.⁴⁴⁵ Daha sonra bilginin izâfetin kendisi olamayacağını belirten Teftâzânî, Râzî'nin *Nihâyetu 'l-ukûl*'daki açıklamalarının da bunu açıkça ortaya koyduğunu vurgular.⁴⁴⁶ Teftâzânî bilginin taalluka indirgenemeyeceği ve taallukun ötesinde bilen özenin bilen olmasını sağlayan bir mananın varlığını ispatlamaya çalışmakta ve bu hususta son derece net bir pozisyonda olduğunu göstermektedir.⁴⁴⁷ Bu anlamda özellikle Teftâzânî'nin ilim, kudret ve hayat gibi zâta zâid ilâhî sıfatlarla ilgili görüşleri genel olarak bilginin tanımını ve hakikati konusundaki yaklaşımını önemli ölçüde etkilemiştir.

Allah'ın bilgi ve kudretini hakiki bir sıfat değil de izâfet olarak kabul etmenin yol açacağı en önemli sorunlarından birisi âlemin ezeliyeti ve tikellerin bilinmesi problemidir. Ma'dûmun şey'iyetini savunan Mu'tezile açısından bilgiyi izâfet olarak görmenin âlemin ezeliyeti fikrini gerekli kıldığı söylenemez. Zira mümkünlerin zâtlarının var kılınmadan önce de yani ma'dûm iken de sübutları bulunmaktadır ve şeydirler. Dahası mümkünlerin bu anlamda mahiyetleri Allah tarafından yaratılmamıştır yani mec'ûl değildir. Bu da onların ezeli olmaları anlamına gelmektedir. Dolayısıyla onlar açısından şeylerin var kılınmadan önce Allah tarafından biliniyor olması gerektiği hususunun bilginin izafetine aykırı bir tarafı bulunmamaktadır. Zira izâfetin iki tarafı olan bilen ve bilinen burada bulunmaktadır. Bilen ile bilinen arasında bir taalluk ya da izâfetin meydana

⁴⁴³ Râzî, *Şerhu 'l-İşârât ve 't-tenbîhât*, 2: 226, 233; Râzî, *Muhassal*, 101, 176; Râzî, *Metâlib*, 3: 103-104, 223-224; Râzî, *el-Mebâhisü 'l-meşrikiyye*, 1: 450.

⁴⁴⁴ Râzî, *Metâlib*, 3: 223-224.

⁴⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 2: 73.

⁴⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 2: 73.

⁴⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 2: 72-76, 92.

gelmesi için bilinenin mevcûd olması gerekmez. Onların sübutlarının bulunması, zâtın kendilerine taalluk etmesi için yeterli görülmektedir.

Ma'dûmların bilinmesinde bilen zâtın ma'dûma nasıl taalluk edebildiği sorunu onların şey olduklarını ileri sürerek çözmeye çalışan Mu'tezile için, asıl problem imkânsızların bilgisindedir. Zira bunların sâbit ve şey olmadıklarını kabul etmelerine rağmen onların bilindiğini kabul ettikleri açıktır. Bu yüzdendir ki Ebû Hâşim, imkânsızlara dair bilginin bilineni bulunmayan bir bilgi olduğunu savunur. Zira ona göre, bilinen şey olmasına rağmen imkânsız şey değildir.⁴⁴⁸

Ma'dûmların şey'iyyeti görüşlerini, bilginin bir izâfet olduğu şeklindeki görüşlerini desteklemek için kullanan Mu'tezile'nin aksine ma'dûmların şey'iyyetini kabul etmemesine rağmen bilginin izâfet olduğunu savunan Râzî gibi kelâmcılar için durum oldukça zordur. Özellikle ma'dûmlar ve imkânsızlar gibi dışta mevcûd olmayanların nasıl bilindiği ve bilen ile herhangi bir sübutu bulunmayan bu iki grup bilinen arasında bir izâfetin nasıl meydana geldiği sorunu Râzî'nin işini oldukça zorlaştırmıştır. Râzî'nin suret görüşüne yönelik itirazları defetmeye güç yetiremediği için izâfet görüşünü benimsediğini ifade eden Kutbüddin Râzî, izâfet görüşünü savunanların mevcûd olmayanların idrakini açıklayamadığını düşünmektedir. Zira izâfet, birbirine muzaf kılınan iki şeyin bulunmasını gerektirmesine rağmen onlara göre gayri mevcûdlar hiçbir yerde bulunmamaktadır. Eğer idrak edilen gayri mevcûdların zihinde bulunduğunu iddia etseler bu durumda onlar, kaçındıkları suret görüşüne sarılmış olacaklardır. Eğer dışta bulunduğunu söyleseler ma'dûmun dışta mevcûd olduğunu söylemiş olurlar ki dışta mevcûd olan şey ma'dûm değil mevcûddur. Dolayısıyla izâfet görüşünü benimseyenlere göre, sadece mevcûdların idrak edilebilmesi gerekmektedir.⁴⁴⁹ Bu yüzdendir ki Râzî, dışta varlığı bulunmayan ma'dûmlar ile mümteni'lerin bilinmesinde suret görüşünü kabul etmek zorunda kalmış ancak bunların kiminle ve nerede kâim oldukları hususunu kapalı bırakmıştır.⁴⁵⁰

2.5.3.3. Suret

Bilginin hakikatinin, suretin husulü veya suret olduğu filozoflar tarafından savunulan

⁴⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 229.

⁴⁴⁹ Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2:369.

⁴⁵⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 235-236; Râzî, *Mûlahhas*, 78b; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 228-229.

görüştür. İlâhî sıfatları zâtla ve bilen öznenin kendi zâtına dair bilgisini bilen zâtla özdeşleştiren filozoflar açısından bilginin bir sıfat olarak kabul edilmesi ilâhî bilgiyi ve bilen öznenin zâtına dair bilgisini dışarda bırakacağı açıktır. Bu anlamda ilâhî bilgiyi, bilen öznelerin zâtlarına ve zâtları dışındaki bilinenlere dair bilgisini kuşatacak şekilde bir hakikat tespit etmek daha uygun olacaktır. Bilginin suret olduğu savunulduğunda meydana gelen suret, insanların kendi zâtları dışındaki şeylere dair bilgisi söz konusu olduğunda bir sıfat olarak tahakkuk ederken kendi zâtlarına dair bilgisinde ve ilâhî bilgide ise bilen zâtına zâid bir sıfatın bulunmadığı düşünülmektedir.⁴⁵¹ İshrâkî filozof Sühreverdî, suretin meydana gelmesi yoluyla gerçekleşen insanın kendisi dışındakilere dair bilgisini sûrî bilgi olarak tanımlarken insanın kendi zâtına dair bilgisi ile Allah'ın bilgisini ise suretin bulunması söz konusu olmadığından huzûrî bilgi şeklinde isimlendirmektedir.⁴⁵² Bilginin suret olduğu veya suretin husulü olduğu yönündeki görüşün de zâhiren bakıldığında ilâhî bilgi ile bilen öznelerin zâtlarına dair bilgisini dışarda bıraktığı düşünülebilir. Ancak müteahhir dönemde suret görüşünün açıklanmasında zikredilen “suretin husulü” veya “husul bulan suret” şeklinde ifadeler incelendiğinde burada yer alan “suret” ve “husul” kavramlarının daha geniş bir anlamda yorumlanarak bilen öznelerin kendi zâtlarına dair bilgisinin ve Allah'ın şeylere dair bilgisinin herhangi bir sıfatın tahakkukuna gerek kalmayacak şekilde bilginin hakikati kapsamına alınmaya çalışıldığı görülmektedir.⁴⁵³ Bu çerçevede “suret” kavramı hem şeyin kendi hakikatini hem de onun bir aklî suretini ifade edecek şekilde ve “husul” kavramı da hem sonradan meydana gelme hem de baştan beri hazır bulunuş (*huzûr*) anlamını da ihtiva edecek şekilde geniş bir anlamda kullanılmıştır.

Suret görüşünün en önemli özelliği idrak edilen nesnenin suretinin nefiste meydana geldiğinin savunulmasıdır. Bu durumda Râzî'nin itirazları nasıl ortadan kaldırılacaktır? Zira Râzî'ye göre “idrak, mahiyete özdeş bir suretin nefiste husul bulması” ise birincisi, sıcaklık ve daireselliğin tasavvurunda zihnin sıcaklıkla ve dairesellikle nitelenmesi ve ikincisi, sıcaklık ve daireselliğin kendisinde husul bulduğu dıştaki nesnelere de sıcaklık ve daireselliği idrak etmesi gerektir. Yani söz gelimi siyah arazının dışta kendisinde

⁴⁵¹ İnsanların zâtları dışındaki bilinenlere dair bilgisi söz konusu olduğunda suretin sıfat olarak tahakkuk ettiğinden dolayı Râzî de filozofların çoğunluğuna nisbet ettiği bu görüşü, bilginin hakikî bir sıfat olarak görüldüğü bir yaklaşım şeklinde zikreder. Râzî, *Metâlib*, 3: 104.

⁴⁵² Sühreverdî, “el-Meşârî' ve'l-Mutârahât”, 1: 485, 487-489.

⁴⁵³ Buna dair detaylı bilgi bu bölümün idrak başlığı ve son bölümde yer almaktadır.

husul bulduğu herhangi bir cismin de siyahı idrak etmesi gerekecektir.⁴⁵⁴

Teftâzânî'nin meseleye dair ileri sürdüğü çözümler esas itibariyle Tûsî ve Kutbüddin Râzî'nin cevaplarından hareketle geliştirildiğinden kısaca bu iki düşünürün cevaplarına değinmek faydalı olacaktır.

Birinci cevap, bir şeyin sureti ile 'aynı arasında fark bulunduğunun söylenmesidir. Buna göre sıcak ve dairesel olan şey, kendisinde hâricî sıcaklığın ve hâricî daireselliğin yani sıcaklık ve daireselliğin 'aynalarının bulunduğu nesnedir. Sıcaklık ve daireselliğin sureti ise bulunduğu yeri sıcak ve dairesel yapmaz. Sıcaklığın sureti ile hâricî sıcaklık mahiyet bakımından ortak olsalar da sıcak olan şey sadece hâricî sıcaklığın bulunduğu nesnedir.⁴⁵⁵

İkinci cevap ise bilgide söz konusu olan husulün farkına işaret etmektir. Buna göre husul kavramı, iştirakle ve benzerlik yoluyla farklı manalar için söylenmektedir. Arazın cevher ve araz için husulü, cevherin cevher ve araz için husulü, suretin madde ve cisim için husulü ve hâzır olanın bir şey için hazır olması vb. husulün farklı anlamları bulunmaktadır. Dolayısıyla suretin husulü ile herhangi bir husul değil idrak edilen suretin idrak eden için meydana gelmesi anlamına gelen bilişsel husul (*idrâkî husul*) kastedilmektedir. Bilişsel husul ise arazın konusu için meydana gelmesinde olduğu gibi konusunun kendisiyle nitelenmesini gerektirmez.⁴⁵⁶ Burada Tûsî "bilişsel husul" kavramını kullanmakla birlikte Teftâzânî de açık bir şekilde kullanılan "niteliksel husul (*ittisâfî husul*)" kavramına yer vermez. Ancak o, niteliksel husulün örneği olan arazın konusu için meydana gelmesine yer vermektedir. Kutbüddin Râzî de arazın mahalli için husul bulması ile idrak edilenin idrak eden için hazır bulunmasının farklı olduğunu ifade eder. Ona göre arazın konusu için husulünde aslî varlığın aslî varlık için husulü söz konusu iken idrak edilenin idrak eden için husulünde ise gayri aslî bir mevcûdun aslî için husulü gerçekleşmektedir.⁴⁵⁷ Burada Kutbüddin Râzî'nin vurguladığı husus zihinde meydana gelen suretin araz gibi aslî varlık değil aksine gayri aslî bir varlık olmasıdır.

Teftâzânî'nin söz konusu itirazlara yönelik cevabı da mezkûr iki cevap üzerinden gelişmektedir. Ona göre itirazın birinci cevabı, suret ile hüviyyetin farklı olduğundan hareketle ileri sürülebilir. Sıcak olan şey, kendisiyle sıcaklığın suretinin ve mahiyetinin

⁴⁵⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 2: 219-226; Râzî, *Muhassal*, 100; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 227.

⁴⁵⁵ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 2: 364; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 374.

⁴⁵⁶ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 2: 365-366.

⁴⁵⁷ Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 375.

kâim olduğu nesne değil hüviyyetinin kâim olduğudur. Bütün sıfatlarda durum bunun benzeridir. Hüviyyet ile suret arasındaki fark ise açıktır. Zira hüviyyet tikel olup arazlarla kuşatılmış ve dışta bazı sıfatların meydana gelmesine yol açarken suret ise tümel ve soyut olup söz konusu hâricî hükümler ve eserler ona ilişmez. Hüviyyet ile suret farklı hükümlere sahip olmakla birlikte suret dışta var olsaydı bu hüviyyetin ta kendisi olurdu. Bu anlamda hüviyyet ile suret mahiyet bakımından aynıdırlar.⁴⁵⁸

Teftâzânî'nin hüviyyet-suret ayrımına denk gelecek şekilde yer verdiği diğer bir ayrım ise 'ayn-suret ayrımıdır. Nefsânî keyfiyetlerin nefiste husul bulmalarını izah ederken o, Kutbüddin Râzî'de de gördüğümüz 'aynıyla ve suretiyle husulü ayrımını da kullanmaktadır. Teftâzânî'ye göre nefsânî keyfiyetler, özüyle ve suretiyle olmak üzere iki tarzda nefiste husul bulabilir. Nefsânî keyfiyet birinci durumda aslî varlığıyla ikincisinde ise gayri aslî varlığıyla nefiste bulunur. Söz gelimi nefsânî keyfiyetlerden olan iman, küfür, cömertlik ve cimrilik gibi manalar, onların tanımlayıcı özelliklerinin bilinmesi anlamında suretleriyle bulunup da 'aynları meydana gelmezse kişinin zâtının söz konusu anlamlarla nitelenmesi gerekmez. Benzer şekilde nefsânî manalar nefiste 'aynlarıyla meydana geldiğinde ise nefsin mümin, kâfir, cömert ve cimri gibi sıfatlarla nitelenmesi gerekmektedir birlikte bu manaların suretleri nefiste meydana gelmediği sürece nefsin bunları bilmesi söz konusu değildir.⁴⁵⁹ Ancak Tûsî ve Kutbüddin Râzî açısından meseleye bakıldığında bu sıfatların zaten hakikatleri nefiste meydana geldiğinden yani sıfatların 'aynları orada hazır bulunduğu aslında idrake engel herhangi bir durum yoksa nefsin bu sıfatlarının bilgisine de sahip olması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle onlara göre nefsin kendi zâtını ve sıfatlarını idrak etmesinde suretin husulüne gerek yoktur. Bu bilgi, onlara göre suretin husul bulması ile değil bizzât hakikatin hazır bulunması ile gerçekleşen bilgidir. Söz gelimi iman ve cömertlik gibi sıfatların kendisinde bulunduğu nefsin bu sıfatları da bilmesi gerekmektedir. Halbuki daha önce de ifade edildiği Teftâzânî, nefsin kendi zâtı ve sıfatları dahil tüm bilgilerin meydana gelmesinde suretin husulü veya hazır bulunmasının gerekli olduğunu savunduğundan bu sıfatların idrak edilmesi için onların 'aynlarına ilaveten suretlerinin de husul bulmasının gerektiğini söylemektedir.

Teftâzânî'nin Râzî'nin itirazına yönelik ikinci cevabı ise, *niteliksel (ittisâfî) husul* ve

⁴⁵⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 226.

⁴⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 5, 16.

bilişsel (idrâkî) husul ayrımını yapmaktır. Bu ayrım, her ne kadar Tûsî ve Kutbüddin Râzî tarafından mana bakımından yer alsa da onun kavramsal olarak net bir şekilde belirginleştirilmesinin Teftâzânî ile gerçekleştiği söylenebilir. Teftâzânî'ye göre, bir şeyin diğeri için husul bulması, farklı anlamlarda kullanılır ve hepsinin hükümleri ayrı ayrıdır. Meselâ mâlın sahibi için, siyahlığın cisim için, hızın hareket için, suretin madde için, hâzırın hâzır olduğu şey için husulü... Bu husul çeşitlerinden arazın mahallinde husul bulması anlamında olanı nitelenmeyi gerekli kılar. Ancak hazır bulunanın, huzurunda hazır bulunduğu şey için hazır bulunuşu anlamındaki husulde ise huzurunda hazır bulunan şeyin, hazır bulunanla nitelenmesi gerekmez. Kendisinde husul bulduğu şeyin onunla nitelenmesini gerektirmeyen bu ikinci anlamdaki husulün bizde gerçekleştiğini vicdânî bir bilgi ile biliyoruz. Ona göre idrak, bilgi, şuur ve kühüyle ihâta vb. ifadeler dışındaki başka bir şeyle onun kendisine özgü niteliğini açıklamak zordur. Teftâzânî, arazın mahalline yerleşmesiyle meydana gelen niteliksel ilişkiyi içeren husule *niteliksel (ittisâfî) husul*, böyle bir niteliksel ilişkinin bulunmadığı diğer husule ise *bilişsel (idrâkî) husul* ismini verir.⁴⁶⁰

Bu ayrımları sıcaklık ve iman örneklerine uygulayarak meseleye açıklık kazandırabiliriz. Söz gelimi “sıcaklık” bilişsel husul yoluyla veya suretiyle insanın nefsinde meydana geldiğinde bu husul gayri aslî bir varlığa sahip olduğundan nefis sıcaklıkla nitelenmez. Bu itibarla bilişsel husul, bilgi değildir ancak bilgiye konu olmaktadır. Başka bir itibarla bu zihinde bulunuş, “sıcaklık”ın değil ama “sıcaklığa dair bilgi”nin niteliksel husul yoluyla veya ‘aynıyla nefiste meydana gelmesidir. Yani nefsin “sıcaklık”ın bilişsel husulüyle nitelenmesi ve “sıcaklığa dair bilgi”nin niteliksel husul ile onda oluşması zât bakımından aynı şeydir. “Sıcaklığa dair bilgi” niteliksel husul ile meydana geldiğinden aslî bir varlığa sahip olup bir sıfat kabul edilir. Diğer bir ifadeyle “sıcaklık”ın suretiyle nefiste husulü ve “sıcaklığa dair bilgi”nin ‘aynıyla nefiste husulü zât bakımından tek bir şey iken itibar yönünden iki farklı şey olmaktadır. Teftâzânî “Şeyin suretinin nefiste husulü, onun tasavvurudur.” derken tam da buna işaret etmektedir.⁴⁶¹ Bu cümlelerin birinci kısmı bilişsel husul, ikinci kısmı ise niteliksel husule tekabül etmektedir. Zira suretin husulü gayri aslî olarak bulunurken tasavvur, bilginin bir türü olup o da bilgi gibi nefisle kâim bir sıfattır, araz kategorisindedir ve hâricî varlığa sahiptir.

⁴⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 1: 226.

⁴⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 1: 5, 16.

Meselâ “iman”ın bilişsel sureti, bir kâfirin nefsinde husule geldiğinde zât bakımından bir olan bu husul farklı itibarlarla iki husul olmaktadır. Birincisi, zihinde bulunuştan sarfi nazar edilerek sadece imanın bilişsel suretinin kendisinin dikkate alındığı husuldür. Burada “iman”ın bilişsel suretinin husulü, aslî bir varlığa sahip olmadığından kâfirin bu husulden dolayı imanla nitelenmesi gerekli olmaz. İkincisi ise bilişsel husul ile nefiste meydana gelen “iman”ın suretinin, nefiste bulunması ve zihinle kâim olması dikkate alındığında tahakkuk eden husuldür. Bu, “imana dair bilgi”nin niteliksel olarak veya ‘aynıyla kâfirin nefsinde husul bulmasıdır. Bu husul aslî bir varlığa sahiptir ve bir sıfattır. Bu yüzden “iman”ın değil ancak “imana dair bilgi”nin niteliksel husul ile kendisinde meydana geldiği kâfir, “iman”ı bilmekle nitelenir. Birinci tarzdaki husulde suret, zihnî varlıktır; ikinci tarzdaki husulde ise bilgidir.⁴⁶² Nefsânî keyfiyetlerin *bilişsel husul* ile nefiste oluşmasından onlarla vasıflanma gerekmiyorsa sıcaklık ya da dairesellik gibi nefsin kendisiyle nitelenmesi mümkün olmayan sıfatların bilişsel husul ile nefiste meydana gelmesinde bunlarla nitelenmenin gerekmeceği daha açıktır.⁴⁶³

Teftâzânî’ye göre, bilişsel ve niteliksel husul ayrımı dikkate alındığında Râzî’nin “husulün kendisinde meydana geldiği herhangi bir cismin de husul bulan şeyi idrak edeceği” yönündeki ikinci itirazı da suret görüşüne yöneltilemez.⁴⁶⁴ Zira ona göre Râzî, bilişsel ve niteliksel husul ayrımını yapmadığından söz gelimi cismin kendisinde husul bulan siyah arazının hakikatini idrak etmesi gerektiğini söylemiştir. Siyah arazının cisimdeki niteliksel husulü, cismin siyahı idrakini mümkün kılacak bir bilişsel husulü gerektirmez. Bilgiyi mümkün kılacak bir bilişsel husulün gerçekleşmesi için idrak edici bir güç bulunmalıdır.

Râzî’nin idrak edilen suretin dıştaki nesnenin hüviyyetine özdeş olduğunu varsayarak yönelttiği itirazları bu ikisi arasındaki farka dikkat çekerek cevaplandırmaya çalışan Teftâzânî’nin özdeşlik görüşü değil temsil görüşünü benimsediği görülmektedir. Ancak bu temsil görüşü, Râzî’nin iddia ettiği gibi bilgi ile bilinen arasında mutabakat sorununa yol açmaz. Zira zihnî varlık başlığında da değinildiği üzere aklî suret ile dıştaki hüviyyet mahiyet bakımından aynıdır. Ona göre zihinde meydana gelen suret sayesinde dıştaki nesne idrak edilmektedir. Yoksa bu suret, idrak edilen şeyin kendisi değildir. Bu

⁴⁶² Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 5, 16, 226-229.

⁴⁶³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2: 226.

⁴⁶⁴ Râzî, *Muhassal*, 100; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2: 227.

çerçevede onun aklî suret ile idrak edilen arasındaki farkı göstermek bakımından gelen bir itiraza verdiği cevap oldukça önemlidir:

“İtirazlardan birisi de şudur: Biz kesin olarak biliyoruz ki, duyu ve akıl aracılığıyla idrak edilen şey ‘bu siyah’, ‘bu ses’, ‘insan’ gibi aynî mevcûdlardır. İdrak edilenin, bu mevcûdun kendisi değil de misâl ve gölgesi olduğunu söylemek ise safsatadır. Bunun cevabı şöyledir: İdrak edilenin bu mevcûdun kendisi olduğunda tartışma yoktur. Fakat bu mevcûdun idraki, onun bir sureti veya misalinin idrak edende veya organında husul bulması dolayısıyla o suretin idrak eden nezdinde husul bulmasından ibarettir.”⁴⁶⁵

Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi Teftâzânî, zihinde meydana gelen aklî suretin bilinenin kendisi değil onun bir sureti olduğunu ve aynî varlığa sahip bilinenin bilinen olmasını sağlayan bir araç olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle misal ve suret, “idrak edilen” değil idrak edilenin “idraki”dir. Zihinde meydana gelen suret ile idrak edilen nesne arasındaki örtüşme ise “Bu suret ve misal, dışta bulunacak olsa bizzat dıştaki nesnenin kendisi olur.” anlamındadır.⁴⁶⁶ Görüldüğü gibi misâl ve suret görüşünü kabul eden Teftâzânî, husul bulan suretin misâl olduğunun savunulması halinde dıştaki nesnenin bilinmiş olmayacağı ve onunla mutabakatın gerçekleşmeyeceğini ileri süren Râzî’nin söz konusu itirazlarını bu şekilde cevaplandırmaktadır.

Teftâzânî’nin surete yüklediği bu anlam, suretin Aristotelesçi ve Yeni Platoncu güçlü özdeşlik bağlamından koparıldığını göstermektedir. Teftâzânî’ye göre ma’kûl suret zihnî varlıktır ve gayri aslî bir varlığa sahip olup ne cevher ne de arazdır. Dışta var olması halinde akledilirin ta kendisi olması bakımından ona eşittir. Söz konusu suret, zihinde husul bulunması itibariyle niteliksel bir husule sahiptir ve bir araz olan bilgidir. Teftâzânî, zihnî varlık veya aklî sureti yukarıda geçtiği şekilde temsil anlamında almak suretiyle cismânî nefsin tümelleri, soyutları, basitleri ve imkânsızları idrakine zemin hazırlamaya çalışır.⁴⁶⁷

Burada üzerinde durulması gereken son derece önemli bir mesele de aklî suret ile bilgi

⁴⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 227. Burada duyu organında suretin meydana geldiğinin ifade edilmesi Tûsî ve Kutbüddin Râzî gibi filozofların görüşüne göredir. Yoksa tezin muhtelif yerlerinde değinildiği üzere Teftâzânî tikellerin suretlerinin de nefiste husul bulduğunu düşünmektedir.

⁴⁶⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 227.

⁴⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2: 31-33. Teftâzânî, İcî’nin zihnî varlıkla varlık-mahiyet ayırımı arasında kurduğu lüzum ilişkisini doğru bulmaz. Ona göre zihnî varlığı kabul veya reddetmek, varlık-mâhiyet ayırımı kabul veya redde götürmez. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 71. Krş. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1266, 97-98; İcî, *Mevâkıf*, 49-50; Türker, “Kelam ve Felsefe Geleneklerinin Keşişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 41.

ilişkisidir. Acaba bilgi veya idrak olduğu söylenen suret ile aklî suret aynı şeyler midir? Eğer aynı şeylerse gayri aslî varlığa sahip bir şey aslî varlığa sahip bir şey ile aynı görülecektir ki bu çelişkiye yol açmaktadır. Eğer farklı görülecekse aralarında nasıl bir fark ve nasıl bir ilişki bulunmaktadır ki aklî suret sayesinde bilgi meydana gelmektedir?

Zihinde husul bulan aklî suret yani zihnî varlık ile bilginin tam olarak birbirinden nasıl ayrıştırılacağı meselesi zihnî varlık ve suret anlayışının karşı karşıya kaldığı oldukça zor problemlerden birisidir. Zira bir şeyin zihindeki aklî sureti gayri aslî bir varlığa sahip olduğundan nefis onunla nitelenmemektedir. Teftâzânî'nin aklî suretin zihinde bulunduğunu savunabilmesini mümkün kılan şey de bu suretin aslî değil de gayri aslî bir varlığa sahip olmasıdır. Eğer suret aslî varlığa sahip olsaydı zihindeki ateş suretinin de tıpkı dışta aslî bir varlık olarak mevcûd olduğunda yaktığı gibi yakması gerekirdi. Ayrıca gayri aslî bir varlık olan bu aklî suret, yapısından dolayı cevher ve araz kategorilerinden birine dahil edilememektedir. Zira cevher ve araz, aslî varlığa sahip yani dışta mevcûd bulunan şeylere söylenen kategorilerdir. Aklî suretin bu gayri aslî varlık yapısının aksine bilgi denilen nitelik ise aslî bir varlığa sahip olup zihinde doğrudan bir husul ile meydana gelmekte ve nefsin bir sıfatı olmaktadır. Aslî varlığa sahip bu bilgi sıfatı, insanlarda bulunduğu araz kategorisine ve arazın bir alt grubu olan nitelik kategorisine dahil olacaktır. Teftâzânî'ye göre nitelik kategorisinde olan şeylerin ise dışta bir varlıkları vardır. Diğer bir ifadeyle beyaz arazının cisme yerleşmesi, cismin beyaz olmakla nitelenmesini gerektirdiği gibi insanî nefiste meydana gelen bu bilgi sıfatı bir araz gibi ona yerleşmekte ve yerleştiği nefsin bilen olmakla nitelenmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla aklî suret gayri aslî bir varlığa sahip iken bilgi veya idrak aslî bir varlığa sahip olduğuna göre ikisi nasıl tek bir şey olarak görülebilir?

Teftâzânî'nin nefsanî keyfiyetlerin nefiste bulunuşu ile ilgili zikrettiği şu ifadeler de bu karışıklığı pekiştirmektedir:

“Nefsânî manaların nefiste bulunuşu (husul), bazen o manaların ‘aynlarıyla gerçekleşir ki bu, aslî varlıkla kastedilendir. Bunda o manaların tasavvuru bulunmaz sadece onlarla nitelenme söz konusudur. Bazen de o manalar, suretleriyle nefiste bulunurlar. Bu ise gölgenin ağaca olan konumu gibi olan gayri aslî varlıkla kastedilendir. Bu bulunuş ise onların tasavvuru olup kendileriyle nitelenmek değildir.”⁴⁶⁸

Bu pasajdan da görüldüğü üzere imân, küfür ve bilgi gibi nefsanî niteliklerin suretiyle

⁴⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 5, 16.

nefiste bulunması onların gayri aslî varlıklarıyla bulunmasıdır ki bu durumda nefis onunla nitelenmez. Bu tür bir husul, nefsin onlarla nitelenmesi değil nefsin onları tasavvurdur. Ancak tasavvur da bir bilgi olduğuna göre ve dolayısıyla da aslî varlığı bulunduğu göre gayri aslî varlığa sahip olduğu söylenen suretin aynı zamanda aslî varlığa sahip bir şey olduğu ifade edilmiş olunmaktadır ki bu bir çelişkidir.

Şu hâlde idrak veya bilginin aklî suret olduğunun söylenmesi aslî varlığı bulunan bilginin gayri aslî bir varlık olan aklî suretle aynı görülmesi sonucu çıkmaktadır. İnsanların bilgisi söz konusu olduğunda araz kategorisinde ve aslî bir varlık olarak görülen bilgi ve onun türleri, gayri aslî bir varlığa sahip olan suretle veya suretin husulüyle nasıl eşit görülebiliyor?

Bilgi ve idrakin suret olarak görülmesine yönelik karşı karşıya kalınan bu problemin farkında olan Teftâzânî onun takririni şöyle yapmaktadır:

“Eğer denilirse ki, bilginin dışta mevcûd bir araz olduğunda şüphe yoktur. Zira nefsin diğer sıfatları gibi bilgi de nitelenmeyi gerekli kılan doğrudan bir bulunuşla nefiste bulunmaktadır. Halbuki suret böyle değildir. Çünkü suretin sadece nefiste husulü bulunmaktadır ve nefisteki husulü de daha önce geçtiği gibi arazın mahallinde husul bulmasındaki gibi niteliksel bir husul ile değildir.”⁴⁶⁹

Bu itirazı zikrettikten sonra Teftâzânî, “Bu problemin zorluğuna diyecek söz yoktur.” diyerek sorunun zorluğuna dikkat çeker ve onu çözmeye çalışır. O, husul ve suret kavramlarının farklı manalar ve itibarlar için kullanılmasından dolayı karışıklıkların ve problemlerin meydana geldiğini düşünür. Nitekim itirazda da “daha önce geçtiği gibi” diyerek niteliksel husul-bilişsel husul ayrımına işaret etmektedir.

Teftâzânî bu sorunu çözmek için zihinde meydana gelen suretin iki farklı anlamını ortaya koyar. Bunlarla ilgili herhangi bir kavramsallaştırmada bulunmamakla birlikte iki suretin karışmaması için niteliksel husul ve bilişsel husul ayrımından hareketle suretlerden birini “niteliksel suret” diğerini de “bilişsel suret” olarak isimlendireceğiz. Buna göre suret kavramı, bazen dışta varlık ve mahiyetin aynı görülmesinde olduğu gibi husulün onun kendisi olması bakımından alınır. Niteliksel suret olarak isimlendirdiğimiz bu suret, bir idraktır ve bu yüzden de “idrak, surettir” denilmesinde bir problem yoktur. Niteliksel suret, nefisle kâim bilgi sıfatıdır ve arazdır. Dolayısıyla niteliksel suret, aslî bir varlığa

⁴⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 227-228.

sahip olup nefsin kendisiyle nitelenmesini sağlar. Bazen de suret kavramı, varlığın mahiyete zihinde zâid görülmesinde olduğu gibi husulden başka bir durum gibi alınır. “Bilişsel suret” olarak isimlendirdiğimiz bu suret ise “aynî varlığın suret ve mahiyeti” kabul edilir. Bu itibarla alınan suret, sadece zihinde tahakkuku bulunan bir mefhum olup ikinci ma‘kûller kendisine ilişir ve tümel olarak nitelenir. Bilişsel suret söz konusu olduğunda “idrak, surettir.” yerine “idrak, suretin husûlüdür.” demek daha doğru olacaktır.⁴⁷⁰ Bilişsel husulün bilişsel surete nisbeti dışta varlığın mahiyete nisbeti gibidir. Nasıl ki dışta varlık ve mahiyetin ayrı tahakkukları bulunmayıp sadece akılda onları birbirinden ayırıştırıyoruz. Benzer şekilde akıldaki bilişsel husul ile bilişsel suretin de ayrı ayrı tahakkukları yoktur. Husulün surete zaid olması husulün mefhumunun suretin mefhumundan farklı olmasıdır.⁴⁷¹ Bilişsel husul ile bilişsel suret tek bir şey olarak alındığında bilgiye özdeş olduğuna göre akli suret ile bilgi zât bakımından tek bir şey olup itibar bakımından farklıdır.

Niteliksel suret anlamında alınan suret bilgiye eşit görülüp onun bir sıfat olduğu savunulduğunda bilginin suret olduğu görüşü ile bilginin sıfat olduğu görüşü aynı anlama gelmektedir.⁴⁷² Bu yüzden Teftâzânî'nin gayri aslî varlığa sahip akli suretin nefiste bulunması ve bilginin suret olduğunu kabul etmekle birlikte kelâmcılar tarafından savunulan bilginin izâfete sahip bir sıfat olduğu görüşünü benimsemesi mümkün

⁴⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 228.

⁴⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 227.

⁴⁷² İbn Mübârekşâh (ö. 784/1382'den sonra), zihnî varlıkla ilgili tartışmaların bilginin hakikatinin tefsiri ile ilgili fikir ayrılıklarından kaynaklandığını ve filozofların, bilgiyi suretin husulü olarak tanımladıklarından dolayı zihnî varlığı kabul ettiklerini, kelâmcıların ise bilginin sıfat veya izâfet olduğunu kabul ettiklerinden dolayı zihnî varlığı reddettiklerini belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre, bilginin suretin husulü olması ile zihnî varlık görüşü arasında bir tür gereklilik ilişkisi bulunduğundan bilgiyi suretin husulünden başka bir şey olduğunu söyleyenler zihnî varlığı reddetmektedirler. Mîrek Şemsüddîn Muhammed el-Buhârî İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, nşr. Muhammed Can el-Kerîmî (Kazan: Şerif Can-Hasan Can Matbaası, 1319), 18-19. Ancak Cürçânî'ye göre bilginin hakikatinin ne olduğu ile zihnî varlık arasında böyle bir gereklilik ilişkisinin bulunduğu söylenemez. Zira bilginin sıfat veya izâfet olduğunu kabul etmekle birlikte zihnî varlığı savunanların, zihnî varlığın bu izâfet veya sıfattan başka bir şey olduğunu savunmaları mümkündür. Söz gelimi Râzî, bilgiyi izâfet olarak kabul etmekle birlikte zihnî varlığı da benimsemektedir. Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, nşr. Muhammed Can el-Kerîmî (Kazan: Şerif Can-Hasan Can Matbaası, 1319), 19. Cürçânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta da izâfet görüşünü kabul eden Râzî'nin gayri mevcûdların bilinmesinde karşı karşı kaldığı problemten kurtulmak için *Mebâhis*'te zihnî varlığı kabul ettiğini belirtmektedir. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1266, 275; Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Levâmi'*, 20. Bununla birlikte *Mebâhis* eseri bağlamında Râzî'nin zihnî varlık anlayışını ele alan yakın dönemde yapılmış bir çalışmada bu eserinde zihnî varlığı kabul ettiğini gösterir tarzda bir zihnî varlık savunusuna girişmesinin eserin yazım tarzından kaynaklandığı ifade edilmektedir. Korkmaz'a göre Râzî, burada esas itibariyle kendi görüşünü değil İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışını ortaya koyma amacı taşımaktadır. Hasan Korkmaz, *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahas Bağlamında Bir İnceleme* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 136.

olmaktadır.

2.5.3.4. İzâfete Sahip Sıfat

Bilginin “izâfete sahip bir sıfat” olduğu görüşü mütekaddimîn döneminde Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Zira hem Allah'ta hem de insanda bilginin bir mana olarak zâta zâid bir şekilde bulunduğunu kabul ettiklerinden bilginin hakiki bir sıfat olması onlar açısından bir sorun oluşturmamaktadır. Burada sıfatla kastedilen mana sıfatı olduğundan bilginin sıfat olduğunu söylemek için Allah'ın mana sıfatlarının bulunduğu kabul etmek gerekmektedir. Ancak zâta zâid hakiki manaların insanlarda bulunmakla birlikte onların Allah'ta bulunmasının tevhide aykırı olduğunu düşünen filozoflar ile Mu'tezile düşünürler ise sıfat görüşünü reddetmişlerdir.

Halleri kabul eden Bâkılânî ve Cüveynî dahil mütekaddimîn dönemi Ehl-i sünnet kelâmcılarının büyük çoğunluğu zâid sıfatları kabul ettiklerinden bilgiyi izâfet sahibi bir sıfat olarak görmüşlerdir. Bununla birlikte detayda halleri kabul edenler ile reddedenlerin yaklaşımı arasında bazı farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede haller görüşünü kabul etmeyenlere göre, bilme işlemi esnasında bilen özne bakımından üç şey bulunmaktadır: Zât (bilen), bilgi sıfatı ve bilginin bilinene taalluku. Ancak haller görüşünü kabul edenlere göre, bu üçünün dışında bir de bilginin gerekli kıldığı âlimiyyet hali bulunmaktadır. Bunu savunanlar da taallukun hangi şeyler arasında bulunduğuna göre iki gruba ayrılmışlardır. Birincisine göre, bilinene taalluk eden şeyin, bilgi sıfatı ya da âlimiyyetten herhangi biri kabul edildiğinden burada dört şey bulunacaktır: zât (bilen), bilgi sıfatı, âlimiyyet hali ve bilinene taalluk (taalluk eden, sıfat ya da halden biri olabilir). İkincisine göre ise hem bilgi sıfatının hem de âlimiyyet halinin bilinene taallukunun bulunduğu düşünüldüğünden yani iki tane taalluk varsayıldığından burada beş şey bulunmaktadır: zât (bilen), bilgi sıfatı, âlimiyyet hali, bilgi sıfatının bilinene taalluku ve âlimiyyet halinin bilinene taalluku.⁴⁷³ Sonuç itibarıyla birincisi, haller görüşünü kabul etmeyen kelâmcılar, diğer ikisi ise Bâkılânî ve Cüveynî gibi halleri benimseyen kelâmcılar tarafından savunulan olmak üzere üç farklı “izâfete sahip sıfat” anlayışı bulunmaktadır. Bu görüşlerden anlaşıldığı gibi bilginin hakikati aslında sadece onun bir sıfat olmasıdır.⁴⁷⁴ İzâfet bilginin ayrılmaz bir lazımı olarak görüldüğünden bilginin

⁴⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 228; 2: 73.

⁴⁷⁴ Râzî'nin görüşleri taksiminde “izâfet sahibi bir sıfat” görüşünü “sıfat” görüşünden ayrı bir şekilde

bulduğu her yerde izâfetin de bulunması gerektiğini düşündüler. Bu yüzden de bilginin hakikatini açıkladıklarında onun hakikati olan “sıfat” kavramının yanında hakikatinin ayrılmaz bir lazımı olan izâfeti de zikrettiler. Ancak onun bilginin ayrılmaz bir lazımı olması, bilginin hakikatine dahil edildiği anlamına gelmemektedir.

Mütekaddim dönem Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi hem ilâhî bilginin hem de insanî bilginin zâta zâid bir mana olduğunu düşünen Teftâzânî de bilginin hakikatinin “izâfet sahibi bir sıfat” olması konusunda onlarla hem fikirdir. Zira söz gelimi bilgi, sadece izâfete indirgendiğinde dışta varlığı bulunmayan şeylerin idrakinin nasıl bilgiye dahil edileceği çok büyük bir sorundur. Ona göre, dışta varlığı bulunmayan şeylerin idrakinde karşı karşıya kalınan güçlükten dolayı Râzî de *Nihâyetü'l-ukûl*'da bilginin bir izâfetten ibaret olamayacağını söylemiştir. Zira izâfet, bilen ve bilinene bağlı olduğundan bilginin izâfetten ibaret görülmesi Allah'ın bilgisinin bilinenlere dayanması gerektiği şeklinde bir neticeye yol açmaktadır. Buna göre, eğer Allah'ın bilgi ve kudretinin izâfetin kendisi olduğunu kabul edersek bu izâfet, âlim olan Allah'ın zatı ile bilinenlere dayanacaktır. Dolayısıyla bu taraflardan birisinin bulunmadığı yerde bilgiden bahsetmek mümkün olmayacaktır.⁴⁷⁵

Bilginin izâfet sahibi bir sıfat olduğu konusunda mütekaddim dönemi kelâmcılarıyla aynı fikirde olan Teftâzânî, zihnî varlığı kabul etmesi bakımından onlardan farklılaşmaktadır.⁴⁷⁶ Onun zihnî varlığı kabul etmesi aynı zamanda bilginin “suretin husulü” olduğu görüşünü kabul etmesi anlamına geldiği ve bu iki fikrin eş zamanlı olarak savunulmasının mümkün olmadığı düşünülebilir. Ancak burada bilginin hakikatinin suretin husulüne yani surete özdeş kılınması ile bilginin gerçekleşmesinde suretin husulünün de bulunduğunu kabul etmek arasında fark bulunmaktadır. Birinci yaklaşım filozofların görüşü iken Teftâzânî tarafından savunulan ise ikinci yaklaşımdır. Filozoflar, bilginin suretin akıldaki husulü olduğunu savunduklarından ve onlara göre tikellerin

zikretmesi burada geçen izâfetin de bilginin hakikatine dahil edildiğini ima etmektedir. Râzî, *Metâlib*, 3: 103-104; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2: 143. Ancak Teftâzânî'nin kendisi izâfeti bilginin hakikatinin bir parçası olarak görmediği gibi izâfet sahibi bir sıfat görüşünü savunan kelâmcıların da böyle görmediklerini düşünmektedir. Zira eğer izâfet de bilginin bir parçası olsaydı son bölümde görüleceği üzere bu görüşü benimseyenlerin, tikeller değişmekle birlikte ilâhî bilginin değişmediği yönündeki düşüncelerini temellendirme imkânı ortadan kalkacaktır. Bu görüş sahipleri ilâhî bilginin tikellere dair bilgisinde izâfetin değiştiğini ancak bilginin değişmediğini savunmaktadırlar.

⁴⁷⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2: 210; Krş. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 73.

⁴⁷⁶ Nitekim bu görüşü kelâmcıların çoğunluğuna nisbet eden Râzî, bu kelâmcıların burada geçen sıfat kavramının “bilinenin mahiyetine eşit bir suret olduğu” fikrini reddettiklerini belirtir. Râzî, *Metâlib*, 3: 104.

akılda husul bulmaları mümkün olmadığından meydana gelen suretler bilgidir. Dolayısıyla bilgi, suretin akıldaki husulü olduğu gibi suretin akıldaki husulü de bilgidir. Diğer bir ifadeyle bilgi ile suretin akıldaki husulü arasında tam bir örtüşme olduğu söylenebilir. Ancak bilgi-idrak ilişkisi başlığında da detaylı bir şekilde ifade edildiği üzere Teftâzânî hem tikel hem de tümel suretlerin nefiste husul bulunduğunu ancak bunlardan duyulur tikellerin husul bulmasının bilginin dışında kaldığını düşündüğünden akılda husul bulan her suretin bilgi olamayacağını savunmaktadır. Ancak her bilgide suretin husulünün bulunması gerekmektedir. Zira ona göre dışta varlığı bulunmayanların suretlerinin husul bulunduğu kabul edilmesi zorunludur. Bilgi de tek bir anlam olup bilen ve bilinene göre değişmediğinden dışta varlığı bulunmayanların bilinmesinde onların suretleri meydana geldiği gibi tüm bilinenlerin bilinmesinde de suretin meydana gelmesi veya hazır bulunması gerekmektedir.⁴⁷⁷

Bu çerçevede Teftâzânî'nin aşağıdaki ifadeleri, onun bilgi sürecinde nelerin meydana geldiği ve bilginin hakikatinin ne olduğu hususundaki görüşlerini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir.

“Bir şeyi idrak ettiğimizde hiç şüphesiz daha önce olmayan bir hal oluşur. Bu halin, önceden var olan bir durumun kaybolması ile değil de olmayanın husulüyle olduğuna fitrat şahittir. Bu durum ise şeyle ilgili olarak akılda oluşan *ayrışma* ve *açığa çıkmadır*. Yoksa dış dünyada şeyin var olması değildir. Çünkü ma‘dûm ve mümteni‘ gibi idrak edilen bir çok bilinen bulunmaktadır ki onların hâriçte bir varlığı yoktur. Yine dışta mevcûd bulunan çoğu şey vardır ki onlara dair bir iştiyaki bulunmakla birlikte akıl, onları idrak etmemiştir. Dolayısıyla [idrak edilen şeyle ilgili] bu durum, akıldaki varlığı bakımındandır. Akılda var olma ise bu şeyle örtüşen (*mutâbık*) uygun bir *eserin* -ki bu eser dış dünyada var olsa ancak o şeyin hüviyeti olur- onda meydana gelmesi anlamındadır. İşte suretin husulü, huzuru, temessülü, resmolması ve nefsin surete ulaşması gibi kavramlarla anlatılmak istenen budur. Yine şeyin idrakinden anlaşılan mana da budur.”⁴⁷⁸

Teftâzânî'nin bu anlatımına göre, idraki ve bilgiyi ifade etmek için kullanılan suretin husulü, hazır bulunması, temessülü, resmolması ve nefsin o surete ulaşması gibi kavramlarla ile kastedilen şey, aslında idrak edilen şeyin mahiyetine eşit bir suretin nefiste

⁴⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 228.

⁴⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 225.

meydana gelmesidir.⁴⁷⁹ Burada özellikle vurgulanması gereken bir husus, duyularla başlayıp akla kadar devam eden idrak veya bilgilenme sürecinde muhtelif kavramlarla ifade edilen durumların meydana geldiğidir. Süreç boyunca hangi durumların gerçekleştiği ve bu gerçekleşen durumlardan hangisine bilgi denileceği noktasında tartışmalar meydana gelmektedir. Yaptığı açıklama ve değerlendirmelerden Teftâzânî'nin bu idrak sürecinde, izâfet, suretin husulü ya da huzuru ve araz kategorisinde olan bir sıfatın bulunduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁸⁰

Bilginin gerçekleşmesinde suretin bulunmasının gerekli görülmesi Teftâzânî açısından meseleye bakıldığında sıfat, suret ve izâfet olmak üzere üç farklı şeyin kabul edildiği gibi bir sonuca yol açtığı söylenebilir mi? Teftâzânî'nin suretle ilgili daha önce yer verilen açıklamaları dikkate alındığında onun, bilgilenme sürecinde meydana gelen niteliksel surete özdeş bilgi sıfatıyla bilişsel surete özdeş aklî suretin zât bakımından aynı itibar bakımından farklı şeyler olduğunu savunduğu görülmektedir. Diğer bir ifadeyle ona göre zihinde meydana gelen aklî suret ile bilgi, zât bakımından tek bir şey olmakla birlikte zihin bu tek şey üzerinde düşünüp farklı itibarlarla onu incelediğinde iki farklı anlam söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla zât bakımından bakıldığında iki şey varken itibarların farklılığı dikkate alındığında bu sayı artmaktadır.

2.5.3.5. Husul

Şemsüddîn Isfahânî'ye göre bilginin hakikati olarak ifade edilen şeyin tüm bilgilerde bulunması gerekmektedir. Bu bakış açısıyla bilgiler incelendiğinde bilginin hakikati olabilecek tek şeyin husul olduğu görülür. Bu çerçevede Isfahânî, bilginin hakikatine suret ve izâfetin dahil olamayacağını ortaya koymak için bunların hangi tür bilgilerde bulunmadığını tespit etmeye çalışır.

İnsanların kendi zâtı dışındakilere dair bilgileri incelendiğinde bu bilgilerde bilinenin sureti nefiste husul bulmaktadır. Dolayısıyla burada bilgi, suretin husûlünden ibarettir. Ancak insanın kendi zâtı dışında bulunmayan şeylere yani zâtı ve zatının hallerine dair bilgisinde ise bilgi, şeyin kendisinin husûlünden ibarettir. Bu ikinci tür bilgide suret değil şeyin kendisi bulunmaktadır. Bunda suret bulunmadığına göre suret, bilginin hakikatine

⁴⁷⁹ İbn Sînâ düşüncesinde idrak sürecinde bu manaların meydana gelmesi ve aralarındaki nüanslar için bk. Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu", 40.

⁴⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 5,6; 2: 153; Teftâzânî, *Tehzibu'l-mantık ve'l-keîâm*, 114-115.

dahil olamaz. Zira eğer bilginin hakikatine dahil olsaydı suret bulunmadığında bilginin de bulunmaması gerekirdi.⁴⁸¹ Burada birinci tür bilgide bilen ve bilinen ayrı şeyler olduğu için doğal olarak izâfet de bulunmaktadır. Ancak ikinci tür bilgide bilen ve bilinen aynı şeyler olduğundan izâfetin bulunup bulunmadığının incelenmesi gerekmektedir. Mümkünler, kendi zâtları dışında olmayan şeyleri bildiklerinde bilen-bilinen itihâdı bulursa bile yine de iki farklı şey tahakkuk ettiğinden dolayı izâfet gerçekleşmektedir. Zira mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayrımı kabul edildiğinden varlık ve mahiyetin ayrı ayrı tahakkukları bulunmaktadır. Buna göre tahakkuk eden şeylerden birincisi olan şeyin husulü onun varlığına tekâbül etmektedir. Bilgi de sadece husul olduğundan şeyin varlığı aslında kendisine dair bilginin ta kendisi olmaktadır. Tahakkuk eden şeylerden ikincisi ise şeyin kendisi olup mahiyete tekabül etmektedir. Bu mahiyet ise hem bilen hem de bilinendir. Zira kişinin kendisine dair bilgisinde bilinen şey ile bilen kimse kendi mahiyetidir. Dolayısıyla varlık mahiyetten farklı olduğuna göre şeyin husulü de şeyden farklıdır. Böylece husulün şeye nisbet edilmesi bakımından izâfet, husûle ârız olmaktadır.⁴⁸²

Ancak Zorunlu Varlık'ın bilgisine bakıldığında O'nun kendi zâtı dışındakilere dair bilgisi bir sıfat olup sıfat ile bilinen arasında bir izâfet söz konusu iken kendi zâtına dair bilgisinde ise izâfet bulunmamaktadır. Zira Allah'ta varlık-mahiyet ayrımı bulunmadığından ve mahiyeti varlığına özdeş olduğundan O'nunla ilgili sadece varlıktan bahsedilebilir. Dolayısıyla O'nun bu varlığının bulunuşu husule tekâbül etmektedir ve husul de bilgi olduğundan varlığı bilgiye özdeştir. Varlığı dışında başka bir şey bulunmadığından bilen ve bilinen de yine varlığının kendisidir. Dolayısıyla Allah'ta bilgi, bilen ve bilinen O'nun varlığına özdeştir. Varlık-mahiyet ayrımı bulunmadığından ve bilgi-bilen-bilinen tek bir şey olduğundan bunlar arasında bir izâfet bulunamaz. Allah'ın kendi zâtını bildiği açık olduğundan ve varlık-mahiyet ayrımının bulunmamasından dolayı izâfet de gerçekleşmediğinden izâfet, bilginin hakikatine dahil olamaz. Zira eğer izâfet bilginin hakikatine dahil olsaydı Allah'ın kendi zâtına dair bilgisinde de izâfetin bulunması gerekirdi.⁴⁸³ Isfahânî'nin bilen öznelerin kendi zâtlarına dair bilgisinde varlığı bilgiye özdeş görmesi varlığın devamlılığından dolayı zâta dair bilginin de devamlı olması gerektiği sonucu çıkar. Halbuki bazen kişinin kendi zâtına dair bilgidan gafil

⁴⁸¹ Isfahânî, *Tesdîd*, 2: 784.

⁴⁸² Isfahânî, *Tesdîd*, 2: 784, 788.

⁴⁸³ Isfahânî, *Tesdîd*, 2: 784, 788, 935.

olduğu vakidir. Diğer taraftan İsfahânî'nin varlık ve mahiyetin ayrı ayrı tahakkuklarının bulunduğunu ifade etmesi varlık-mahiyet ayrımının sadece zihni bir durum olmadığını aksine bilen öznenin dışında da metafizik seviyede bu ayrımın bulunduğunu ima etmektedir.

Sonuç olarak İsfahânî'ye göre suret ve izâfet gibi hususlar bilginin lazımları olmakla birlikte bunların bilginin hakikatine dahil edilmesi mümkün değildir.⁴⁸⁴ Hem mümkünlerin hem de Zorunlu Varlık'ın bilgileri de dikkate alındığında bilginin hakikati olmaya elverişli tek şey "husul"dür.

2.5.4. Bilginin Kategorisi

Bilginin kategorisi konusundaki tartışmalar, Aristoteles'e kadar uzanmaktadır. Aristoteles Kategoriler kitabında bilgiyi doğrudan nitelik kategorisine ve dolaylı olarak izâfet kategorisine yerleştirirken diğer taraftan *De Anima (Ruh Üzerine)* ve *Metafizik* kitabında bilgiyi bilen-bilinen özdeşliği olarak tanımladığından onu, araz değil de cevher kategorisine dahil ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁸⁵ Aristoteles'in güçlü özdeşlik görüşü çerçevesindeki fikirlerini esas alan Forfiriyos ve takipçileri ittihat görüşünden dolayı bilginin cevherliliğini savundular.⁴⁸⁶ *el-Mebde' ve'l-me'âd* adlı eserinde ittihat fikrini savunan İbn Sînâ, bu eserde bilginin bilenden ayrı bir varlığının bulunmadığını savunurken *İşârât*'ta Forfiriyos'un ittihat fikrini kesin bir şekilde reddetmekte ve *Kategoriler* ile *Metafizik*'te de açıkça bilginin nitelik kategorisinde olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸⁷ İbn Sînâ sonrası dönemde bilginin kategorisi ile ilgili tartışmalarda onun nitelik kategorisinde bulunması ile bilginin idrak edilenin mahiyetine eşit akli bir suret olması hususunda ortaya çıkan sorunların nasıl çözüleceği önemli bir yer tutmaktadır.⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, 2: 783.

⁴⁸⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, trc. Saffet Babür, 2. Bs (Ankara: İmge Kitabevi, 2002), 45, 47, 51, 53; Mervener Yılmaz, *İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Kategorisi Problemi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 27-28.

⁴⁸⁶ Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu", 21-28; Yılmaz, *İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Kategorisi Problemi*, 65-69.

⁴⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 1: 126-129; Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kategoriler*, trc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 186, 228; Yılmaz, *İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Kategorisi Problemi*, 8-12; Ömer Mahir Alper, "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status", *Journal of Islamic Philosophy* 2 (2006): 25-32.

⁴⁸⁸ Bilginin kategorisi ile sorunların çözümünde müteahhir dönemde başvuru olan teorilere dair detaylı bilgi için bk. Murat Kaş, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*

2.5.4.1. Nitelik

Müteahhir dönem kelâm ve felsefi düşüncede bilginin kategorisi konusundaki en yaygın görüş onun arazın bir alt kategorisi olan nefsânî niteliklere dahil olduğu yönündedir. Bilginin arazlığı ile ilgili en önemli sorun zihinde meydana gelen suretin mahiyet bakımından dıştakine eşit olması halinde cevherin bilgisinin cevher ve arazın bilgisinin araz olması gerektiği halde nasıl her ikisinin bilgisinin de araz kategorisine dahil edilebildiğidir. Zira bilgi, cevher ve arazların suretleri olduğundan arazların suretleri araz olursa cevherlerin suretleri nasıl araz olabilir? Cevher özü gereği cevher olduğundan mahiyetinin cevher olması ve ister dışta ister akılda olsun bir konuda bulunmaksın mevcûd olması gerekir. *Metafizik III.8*'de bu itirazı dile getiren İbn Sînâ, cevherin mahiyetinin “Dışta bir konuda bulunmaksızın mevcûd olan şey” anlamında cevher olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bir mahiyet dışta bazen cevher ve bazen araz olarak bulunmaz ancak dışta cevher olarak bulunan bir mahiyet zihinde araz olur.⁴⁸⁹

Kutbüddin Râzî ise zihindeki suretin iki farklı itibarla dikkate alınabileceğini söyleyerek sorunu çözmeye çalışır. Zihindeki suret, nefisle kâim olması bakımından alındığında bilgidir ve araz kategorisine dahil olmaktadır. Bu itibarla alınan suret, dışta ister cevherin ister arazın sureti olsun arazdır. Ancak bu suret dıştakine mutabık olması bakımından alındığında ise dıştakinin mahiyetine eşittir. Bu yönüyle suret gayri aslî bir varlığa sahiptir. Bu anlamıyla suretin cevherlik ve arazlığı dış varlık bakımındandır. Birinci yönüyle suret, tikel olmakla nitelenirken ikinci yönüyle tümel olmakla nitelenir.⁴⁹⁰

Bilginin nitelik kategorisinde olduğunu savunan İbn Sînâ, Tûsî ve Kutbüddin Râzî gibi düşünürlerin bu görüşlerini bilen öznenin kendi zâtına dair bilgisine teşmil etmek mümkün değildir. Zira bu düşünürler bilen öznenin kendi zâtına dair bilgisinde bilen-bilinen-bilginin özdeşliğini savunduklarından bu idrak çeşidinde bilgi, bir cevher olan bilen öznenin kendisidir. Dolayısıyla huzûrî bilgi olarak ifade edilen bu tür bilgiyi nitelik veya araz kategorisine dahil etmek onlar açısından mümkün değildir. Benzer şekilde ilâhî bilgi de zâta özdeş olduğundan o da nitelik kategorisine dahil edilemez.

Teftâzânî'nin hâdis bilginin kategorisi ile ilgili kabul ettiği görüş, onun araz gruplarından

4/3 (Ekim 2018): 50-79; Murat Kaş, *Seyyid Şerîf Cürçânî'de Zihni Varlık* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 329-359.

⁴⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 1: 126-128.

⁴⁹⁰ Kutbüddin Râzî, “Risâle fi tahkîki'l-külliyât”, 23; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 3: 307.

nitelik kategorisine girdiği yönündedir. O'na göre, bilgi nitelik kategorisinden nefsanî nitelikler kısmında yer almaktadır. Nefsanî nitelikler ile kastedilen şey, bunların hayvanî nefislere özgü olmasıdır. Ancak onların hayvanî nefislere özgü olması, cisimler arasında bitkiler ve cansızlarda değil de hayat sahiplerinde bulunmasıdır. Dolayısıyla hayvanî nefislere özgü kılınması, onların, mevcûdların tamamı içinden sadece hayvanî nefis sahiplerine tahsis için değil sadece cisimler arasında hangi gruba özgü olduğunu belirtmek amacıyla. Bu anlamda nefsanî nitelikler arasında yer alan ilim, kudret ve hayat gibi bazı sıfatların soyut bir varlık olan Vâcib'te bulunduğunu kabul edenler açısından O'nun bu sıfatlara sahip olması imkânsız değildir. Ancak onlara göre bu sıfatlar, Vâcib'te nitelik kategorisi ve arazlar arasında yer almaz.⁴⁹¹ Nefsanî nitelikler eğer tam olarak nefse yerleşmişse (*râsih*) meleke, değilse hâl olarak isimlendirilir. Bilgi sıfatı, nefse tam olarak yerleştiğinden meleke grubuna girmektedir.⁴⁹² Bilgiyi bir nitelik olarak kabul eden Teftâzânî, bilginin türlerinden biri olan tasdik in de nitelik kategorisinden mi yoksa fiil kategorisinden mi olduğu hususundaki tartışmalarda kesin bir şekilde onun da nitelik kategorisinde yer aldığını savunur.⁴⁹³

Kutbüddin Râzî gibi zihinde meydana gelen suretin iki farklı itibarı olduğunu savunan Teftâzânî, nefisle kâim olması bakımından dikkate alındığında suret, bilginin kendisidir ve aslî bir varlığa sahiptir. Bu yönüyle suret nefsin niteliklerinden birisi olup arazdır. Tikel bir nefisle kâim olduğundan dolayı bu itibarla alınan suret, tikeldir. Bu yönüyle suretin araz olması, idrak edilen şeyin cevher veya araz olmasına bağlı değildir. Nefisle kâim olmasından sarfi nazar ederek bizzât kendisinin dikkate alınması itibarıyla alınan zihindeki suret ise gayri aslî bir varlığa sahip olup bu suret, “O, dışta mevcûd olsaydı bir konuda bulunmayan bir mahiyet olurdu.” anlamında cevherdir. Bu itibarla alınan suret, “Fertler, ilişkinlerinden soyutlanıp akılda meydana geldiğinde bunun ta kendisi olurdu.” anlamında çok sayıda ferde örtüşmesi açısından tûmeldir. Dolayısıyla ona göre imkânsız olan şey, bir şeyin tek bir itibarla hem cevher hem de araz olmasıdır. Ancak burada olduğu gibi farklı itibarlarla araz ve cevher olmasında ise herhangi bir imkânsızlık bulunmamaktadır.⁴⁹⁴

⁴⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 222.

⁴⁹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 222.

⁴⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 251-253.

⁴⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 226-227.

Tûsî ve Kutbüddin Râzî'nin aksine cismânî nefis anlayışından dolayı bilen öznenin kendi zâtı dışındakilerin idrakinde olduğu gibi kendisine dair bilgisinde de suretin bulunduğunu düşünen Teftâzânî'ye göre, bu tür bilgi de nitelik kategorisine dahil olmaktadır. Ancak ilâhî bilginin kategori dışında kalması hususunda ise onlarla aynı görüştedir. Dolayısıyla bilginin hakikatının sıfat olduğunu söyleyen Teftâzânî, insanların bilgisini nitelik kategorisine dahil ederken ilâhî bilginin herhangi bir kategoriye dahil edilemeyeceğini düşünmektedir. Hem ilâhî hem de beşerî bilginin bir meânî sıfat olduğunu savunan diğer kelâmcılar da ilâhî bilginin nitelik kategorisine girmediğini aksine onun ezeli bir sıfat olduğunu düşünmektedirler.

Bilginin hakikati konusunda değinildiği üzere incelenen bilgi, Allah ve mümkün varlıklara ortak olarak söylenen mutlak bilgidir. Eğer tartışma konusu mutlak bilgi ise mutlak bilginin insanlarda nitelik kategorisinde ve Allah'ta herhangi bir kategoriye dahil olmadığını söylemek tutarsızlığa yol açacaktır. Mutlak bilginin bir ferdinin bir kategoride başka bir ferdinin başka bir kategoride bulunması nasıl mümkün olabilir? Burada Teftâzânî'nin nitelik kategorisinde olduğunu söylediği bilginin, mutlak bilgi değil hâdislerin bilgisi olduğu söylenebilir. Bu durumda da bilginin hakikati konusundaki tartışmaların aksine bilginin kategorisinde tartışılan bilginin, kadim olsun hâdis olsun tüm bilgilere söylenebilen mutlak bilgi değil farklı hakikatlere sahip hususî bilgiler olduğu söylenmiş olacaktır. Bu anlamda Teftâzânî tarafından savunulan "izâfet sahibi bir sıfat" olarak bilgi görüşüne, bilginin kategorisinin belirlenmesi konusunda tatmin edici bir açıklama sunamadığı itirazı yöneltilebilir.

2.5.4.2. İzâfet

İzâfet her mevcûda ilişebilen bir kategoridir. Söz gelimi Vâcib'e (el-Evvel), cevhere (baba), niceliğe (en az), niteliğe (en sıcak), neredeliğe (en yüksek), ne zamanlığa (en önce), izâfete (en yakın), konuma (en uygun), sahiplik (en fazla giyilmiş), fiil (en çok kesici) ve infî'âl (en fazla ısınan) şeklinde bütün mevcûdlara ilişir. Teftâzânî'ye göre, her ne kadar izâfetle ilgili açıklamalar onun bazen dışta mevcûd olduğunu gösterse de kelâmcıların çoğunluğu ile bazı filozofların görüşü dışta bir tahakkukunun bulunmadığı yönündedir.⁴⁹⁵

Bilginin bir izâfetten ibaret görülmesi, doğal olarak onun izâfet kategorisinde yer aldığını

⁴⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 282.

söylemek anlamına gelmektedir. Öyle görünüyor ki, izâfet görüşünün bilginin kategorisi konusundaki güçlü pozisyonu, Râzî'nin aslında kendi düşünce sistemine uygun olmamasına rağmen izâfet sahibi bir sıfat yerine bu görüşü benimsemesinde önemli bir etkenlerden biridir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi ilâhî sıfatları reddeden ve ma'dûmların şey'iyetini kabul eden Mu'tezile açısından bilginin sıfat değil de izâfet olarak kabul edilmesinin anlaşılabilir ve oldukça makul yönleri bulunmaktadır. Ancak sıfat görüşü yerine izâfeti benimseyen Râzî'nin ise bilginin izâfet olduğunu savunduğu eserlerinde bile hakikî ilahî sıfatları açık bir şekilde reddettiğini söylemek güç durmaktadır. Diğer taraftan ma'dûmların şey'iyetini de kabul etmeyen Râzî, dışta varlığı bulunmayan şeylerin bilinmesinde bir sıfatın bulunduğunu kabul etmeksizin izâfeti savunmanın çok zor olduğunu farkında olmasına rağmen niye sıfat görüşünü değil de izâfeti savundu? Zira bilginin bir sıfat olduğunu kabul ettiğinde dışta varlığı bulunmayan bilinenlerin idrakinde bir problemle karşılaşmayacaktır. Kanaatimizce Râzî, dışta varlığı bulunmayan şeylerin idrakinde sıfat görüşü güçlü bir teori olarak görünmesine rağmen bilginin kategorisi meselesinde ilâhî bilginin de nitelik kategorisine dahil edilebilmesinin onun izâfet görüşünü benimsenmesinde etkisi olduğu söylenebilir. Zira bilginin bir izâfet olduğunu savunmak kategori meselesinde bütüncül bir açıklama yapma imkânı sağlamaktadır. İzâfet görüşü savunulduğunda onun kategorisinin de izâfet olduğu kabul edilecek ve izâfet kategorisi de kadim olsun hâdis olsun her mevcûda ilişebilen bir kategori olduğundan tüm bilgilerin izâfet kategorisine dahil edilmesinde bir problem yaşanmayacaktır.

Râzî'nin tüm bilgilerde ortak olarak bulunan mutlak bilginin bir izâfet olduğunu savunması, Allah'a mahsus olan hakiki sıfat olarak bilgiyi inkâr ettiğini düşündürebilir. Ancak Râzî'nin bilginin lafzî iştirakle farklı anlamlara söylendiğini düşünüyor olması ihtimali de söz konusudur. Buna göre Allah'ta bilgi olarak isimlendirilen hakikî kadîm bir sıfat bulunduğu gibi insanda da bilgi olarak isimlendirilen nitelik kategorisinde olan bir sıfat bulunmaktadır.⁴⁹⁶ Ancak bu iki sıfatın hakikatleri birbirinden farklı olduğu için bilginin bu ikisi hakkında kullanılması ancak lafzî iştirak yoluylaadır. Diğer taraftan hem insanlarda hem de Allah'ta ortak olarak bulunan "bilen ile bilinen arasındaki izâfet" denilen bir hakikat vardır ki bu hakikat bilgi diye isimlendirilmiştir. Sadece Allah'ta

⁴⁹⁶ Hem *Muhassal*'da hem de *Nihâyetü'l-ukûl*'da bir taraftan bilginin bir izâfet olduğunu söylerken diğer yandan izâfetin dışında hakikî bir sıfat olduğunu söylemesi, Râzî'nin farklı görüşleri aynı eserinde savunmasına dair Tûsî'nin ileri sürdüğü bu gerekçeyi güçlendirmektedir. Râzî, *Muhassal*, 101, 176; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2: 163, 209-210; Tûsî, *Telhîs*, 295-296.

bulunan ve lafzî iştirakle bilgi olarak isimlendirilen sıfatın hakikatının ne olduğunu zaten bilmediğimizden tartışma konumuz bu sıfat değildir. Aksine burada tartışma konusu olan şey, tüm bilenlerde ortak bulunan ve tasavvuru bedihî olan mutlak bilgidir. Bu bilginin hakikati de ona göre izâfet olup o hem Allah hem de insanlara ilişkin izâfet kategorisinde yer almaktadır. Tûsî'nin aşağıdaki ifadeleri, Râzî'nin bilgiyi lafzî iştirakle hem sıfat hem de izâfetler için kullandığına işaret etmektedir:

Yine ‘Bilgi, kendisi için değişimin mümkün olmadığı kadim bir sıfattır.’ diyorsun ama burada onu değişen bir izâfet yaptın. Dahası eğer bilgi, bilen ile bilinen arasında bir izâfet olsaydı ma‘dûmları ve imkânsızları bilmek mümkün olmazdı. Bunların yanı sıra “İzâfetlerin a‘yânda varlıkları yoktur.” dediğinden Allah’ın bilgisinin a‘yânda bir varlığı olmayacaktır. Diyebilirsin ki, bilginin bu sığata ve izâfetlere söylenmesi iştirakle gerçekleşir. Ama o zaman da senin iddiana göre bu sıfat, bilinenleri bilmek ve bu mevcûd olmaz.⁴⁹⁷

Pasajda da görüldüğü gibi Tûsî, Râzî'nin bilgi hakkında birbiriyle uzlaştırılması güç ifadelerinin sarfetmesinin gerekçesi olarak onun bilgiyi lafzî iştirakle farklı manalara söylenen bir lafız olarak görmesi olabileceğini zikretmektedir. Ancak Tûsî'ye göre, bu durumda da söz gelimi Allah'ta bulunan sıfatın, bilinenleri bilmek olduğunu söyleme imkânı ortadan kalkmaktadır. Çünkü bir lafzın lafzî iştirakle söylendiği manaların - ‘ayn lafzının, lafzî iştirakle birbirinden farklı olan “pınar” ve “göz” manaları için kullanılmasında olduğu gibi- farklı olması gerekmektedir. Bilgi lafzının kendisi için kullanıldığı manalardan biri, bütün bilenlerde bulunan ve tasavvuru bedihî “bilinenleri bilmek” manası olduğuna göre lafzî iştirakin gereği olarak kendisi için söylendiği sıfatın manasının bundan farklı olması gerekmektedir. Oysa bu sorunlu bir yaklaşımdır.

2.5.4.3. Edilgi

Edilgi (*infi‘âl*), etkilenme ve etkinin kabulüdür. İdrak, “nefsin, bir şeyin suretiyle nakşolunması” şeklinde tefsir olunursa bilgi, edilgi kategorisine dahil olur. Ancak “nefiste meydana gelen suret” şeklinde açıklanırsa bu durumda o, nitelik kategorisine girer.⁴⁹⁸ *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*’de tasavvuru bir idrak çeşidi olarak zikreden Râzî, onun, beraberinde herhangi bir hüküm bulunmaksızın suretin nefisteki husulünden ibaret olduğunu belirttikten sonra nefsin bu suretle ilişkisinin ancak kabul yoluyla

⁴⁹⁷ Tûsî, *Telhîs*, 295-296.

⁴⁹⁸ Cürcânî, *Hâşîye ‘alâ Tahrîri’l-Kavâidi’l-mantıkıyye*, 35.

gerçekleştiğini ve bunun da edilgi olduğunu ifade etmektedir. Bu noktadan hareketle o, tasavvurun edilgi kategorisinde bulunmakla birlikte hükümden ibaret olan tasdik in ise etki (*fiil*) kategorisinde yer aldığını söyler.⁴⁹⁹

Bilgi, suretin husulünden önce bulunmayıp suretle birlikte meydana geldiğinden bu husulde iki durumun meydana geldiği düşünülmüştür: resmolan suret ve nefsin bu sureti kabul etmesinden dolayı ondan etkilenmesi (*infi 'âl*). Bu noktada söz konusu iki durumdan hangisinin bilgi olduğuna bağlı olarak bilginin kategorisi konusundaki görüşler nitelik ve *infi 'âl* şeklinde farklılaşmıştır. Bilginin izâfet kategorisinde olduğunu söyleyenler ise suretin resmolması durumunda bilen ile bilinen arasında özel bir izâfetin de meydana geldiğini ve bilginin bu izâfet olduğunu savundular.⁵⁰⁰ Diğer bir ifadeyle bilginin meydana gelmesi esnasında üç durum bulunmaktadır: (1) suret (2) suretin feyz edici ilkeden alınması ve kabul edilmesi ve (3) bilen özne ile bilinen nesne arasındaki izâfet. Bilginin tam olarak bunlardan hangisi olduğu konusunda ihtilaf, onun hangi kategoriye dahil olduğu hususunda görüş farklılığına yol açmıştır. Birincini savunanlara göre, bilgi, nitelik kategorisinde olup bilginin tanımında yer alan “suretin husulü (*husûlu 's-sûreti*)” ise “husul bulan suret (*es-sûretu 'l-hâsiletu*)” manasında kabul edilmelidir. Bilginin, zihnin bu sureti kabul etmesi olduğunu savunanlara göre o, edilgi kategorisindedir. Çünkü feyz edici ilkeden alınan bu suretin kabul edilmesiyle nefis etki altında kalmaktadır. Buna göre, bilginin tarifinde geçen “suretin husulü” zâhir manasında alınmalıdır. Bilginin, “bilen özne ile bilinen arasındaki izâfet” olduğunu söyleyen üçüncü görüşe göre ise bilgi, izâfet kategorisindedir.⁵⁰¹

Kutbüddin Râzî'nin görüşü genel olarak bilgi ve kısımları olan tasdik ve tasavvurun edilgi kategorisinde olduğu yönündedir. Bu bağlamda o, hükmün tasdik veya idrak olamayacağını gerekçelendirmek için onun fiil kategorisinde bulunduğunu ancak bilgi ve tasdik in edilgi kategorisinde olduğunu belirtir.⁵⁰² Kutbüddin Râzî *Tahrîru 'l-kavâi 'd* ve *Risâletü 'l-ma 'mûle fi 't-tasavvur ve 't-tasdik* eserlerinde bilginin edilgi (*infi 'âl*)

⁴⁹⁹ Râzî, *Şerhu Uyûni 'l-hikme*, 2: 271.

⁵⁰⁰ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Levâmi*, 20.

⁵⁰¹ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn 'an esâmi 'l-kütüb ve 'l-fünûn* (Beyrut: Darü İhyâi 't-Türâsi 'l-Arabî, t.y.), 1: 5; Abdünnafi İffet Efendi, *Terceme-i Burhân-ı Gelenbevî ve Şerhi*, 1: 16-17.

⁵⁰² Kutbüddin Râzî, “er-Risâletü 'l-ma 'mûle fi 't-tasavvur ve 't-tasdik”, 108; Kutbüddin Râzî, *Tahrîru 'l-kavâi 'di 'l-mantıkıyye fi şerhi risâleti 'ş-Şemsiyye*, 35.

kategorisine dahil olduğunu ifade etmekle birlikte *Şerhü'l-Metâli* adlı eserinde ise bilginin ve dolayısıyla onun kısımları olan tasdik ile tasavvurun nitelik kategorisinde yer aldığını söylemektedir.⁵⁰³

2.5.4.4. Kategori Dışı Olması

İsfahânî'ye göre, akledilirin kendisi olmak bakımından mahiyetinin aklî surette muhafaza edilmesi gerektiğinden dolayı ve kendi olması bakımından mahiyet, cevher olduğu zaman mahiyet bakımından ona eşit aklî sureti de cevher olmalıdır. Bu durumda cevherin aklî suretinin araz olduğu savunulamaz. Ancak zihinde bulunan aklî suretin mahiyet bakımından dıştakinden farklı olup onun sadece bir gölge (*şebeh*) ve misâli olduğu kabul edildiğinde aklî suretin arazlığını iddia etmenin mümkün olabileceğini ifade eder. Bir şeyin gölge ve misali ise her ne kadar ona mutâbık olsa da o şeyden farklıdır. Ona mutabık olması ise şu anlamdadır: Bu şeyden akılda meydana gelen (*hâsıl*), gölgenin ta kendisidir. Nihayet itibariyle aklî suret, akledilirin mahiyetine mugâyir olduğundan akledilirin mahiyetinin cevherliliğinden onun aklî suretinin cevherliliği gerekli olmaz. Bu durumda da tek bir mahiyetin hem cevher hem araz olması şeklindeki çelişkili durum ortadan kalkmış olur.⁵⁰⁴ Bununla birlikte İsfahânî, bilginin bu aklî suret değil sadece husul olduğunu söylemektedir. Hem Zorunlu Varlık'ın hem de mümkün varlıkların muhtelif bilinenlere dair bilginlerinde ortak bulunan şeyin "husul" olduğunu tespit eden İsfahânî, bilginin hakikatinin husulden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Şu hâlde bilginin hakikati olan husul, hangi kategoride yer almaktadır?

Kendisi olması bakımından alındığında husulün ne cevher ne de araz kategorisinde yer aldığını belirten İsfahânî, böylece bilginin herhangi bir kategoriye dahil edilmesi halinde söz konusu kategorinin Allah'ın bilgisi hakkında söylenememesi sorunu defetmeye çalışmaktadır. Ona göre gerek bilinen şeyin suretinin gerekse bilinen şeyin kendisinin meydana gelmesinde olsun bir şeyin husûlü olması bakımından husûl ne cevher ne de arazdır. Çünkü bu itibarla "Bir konuda mevcûd olan bir mahiyet olmak" veya "Bir konuda bulunmaksızın mevcûd olan bir mahiyet olmak" manaları ona doğru olarak yüklenmez. Bu itibarla alınan husul, husûl sahibi bir mahiyet değil aksine bir şeyin husulüdür. Diğer

⁵⁰³ Kutbüddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâi'di'l-mantıkıyye fî şerhi risâleti's-Şemsiyye*, 35; Kutbüddin Râzî, "er-Risâletü'l-ma'mûle fî't-tasavvur ve't-tasdik", 100, 108, 126, 129; Kutbüddin Râzî, *Şerhü'l-Metâli*, 1: 28, 30.

⁵⁰⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, 2: 785-7.

tarafından husûl, zâtında akılda bir varlığın kendisine iliştiği bir mefhum olması itibariyle araz olur. Çünkü bu durumda araz tanımı ona doğru olarak yüklenir.⁵⁰⁵

İsfahânî daha sonra bilginin kategori dışında görülmesi şeklindeki ileri sürdüğü yaklaşıma bilginin araz olduğunu iddia ederek karşı çıkıldığını belirtir. Ona göre bilginin araz kategorisinde yer aldığını iddia edenler buna, husulün arazlığıyla değil aklî suretin arazlığıyla istidlâlde bulundular. Halbuki aklî suret araz olsa bile bilgi, bu aklî suret değil husulden ibarettir. Suretin husulü ile suretin kendisi arasındaki fark, şeyin kendisi ile varlığı arasındaki fark gibidir. Burada suretin husulü onun varlığı anlamındadır.⁵⁰⁶

İsfahânî'nin husul görüşü de bilginin kategorisi konusunda hem ilâhî bilgiyi hem de mümkünlerin bilgisini kuşatacak bir açıklama sunduğundan kategori açısından bütünlüğü sağladığı ve güçlü olduğu söylenebilir.

⁵⁰⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, 2: 787.

⁵⁰⁶ İsfahânî, *Tesdîd*, 2: 787.

BÖLÜM 3: BİLEN-BİLİLEN İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA BİLGİ TEORİSİNİN İNCELENMESİ

Daha önceki bölümlerde Teftâzânî'nin cismânî nefis, zihnî varlık ve bilgide suretin meydana geldiği şeklindeki görüşleri savunduğunu ve bunların birbiriyle ilişkilerini nasıl kurduğunu ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde ise bu görüşler savunulduğunda bilen öznenin farklı şeyleri bilmesinde karşı karşıya kalınan sorunlara Teftâzânî tarafından nasıl cevap verildiği incelenecektir. Benzer şekilde onun, diğer teorilerinde bu problemlere çözüm bulma hususunda hangi açılardan yetersiz kaldığını düşündüğü ele alınacaktır. Böylece onun benimsediği bilgi anlayışının kendi içinde sistemli ve tutarlı olup olmadığı ve sorunlara cevap verip veremediği soruşturulacaktır.

Farklı öznelerin farklı bilinenlere dair bilgisi konusundaki tartışmalar üzerinden düşünürlerin teorilerinin iç tutarlılıklarını takip etmek mümkündür. Bilgi mefhumunun Allah hakkında söylenmesi ile insan hakkında söylenmesinin aynı anlamda olmadığı dolayısıyla bilginin insan ile Allah'taki mahiyet ve hakikatinin farklı olduğu iddia edilebilir. Kimi düşünürlerin bunu savundukları da söylenebilir. Ancak erken dönem kelâmından itibaren yapılan bilgi tariflerinde Allah'ın bilgisi ile insanın bilgisini içine alacak bir tarif ortaya koyma çabaları ve Allah'ın bilgisini dışarda bırakan bilgi tariflerinin bundan dolayı eleştirilmeleri mütekaddimîn kelâmcılarının onu ortak bir mana olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Yine Râzî, Tûsî, Isfahânî, İcî, Teftâzânî ve Cürçânî gibi müteahhirîn dönemi kelâmcılarının eserlerinde, Allah'ın bilgisinin incelendiği bölümlerde, O'nun bilgi sahibi olmadığını savunan grupların daha öncesinde bilginin hakikati ve tarifi bağlamında ileri sürülen muhtelif görüşlerin Allah'ın bilgisi söz konusu olduğunda batıl sonuçlara ulaştırdığından hareketle kendi görüşlerini nasıl temellendirmeye çalıştıkları incelenmektedir. Bu çerçevede bu kelâmcılar, böyle bir temellendirmeye Allah'ın bilgisini reddedenlere karşı, sadece insanın bilgisi hakkında geçerli olacak şekilde bilginin tarifi ve hakikatini tespit ettiklerini söylemiyorlar. Aksine onlar, bilginin hakikatine dair benimsedikleri yaklaşımın Allah'ın farklı şeylere dair bilgisinde de nasıl geçerli olduğunu göstermeye çalışmaktadırlar.

Teftâzânî de idrakin tek bir mana olduğunu yani mana bakımından müşterek olduğunu söyleyip bu mananın idrak eden ve idrak edilenin değişmesine bağlı olarak değişmeyeceğini düşünmektedir. Yani idrak eden kim olursa olsun ve idrak edilen de ne olursa olsun idrak hakkında tespit edilen mananın bilgi denilen şeyde bulunması

gerekmektedir.⁵⁰⁷ Bu şu anlama gelmektedir: Teftâzânî, bilginin tanımını ve hakikatine dair kabul ettiği görüşün bilen bir özne olarak Allah'ın ve insanın gerek kendi zâtları ve sıfatları gerek tikeller, tümeller, imkânsızlar, ma'dûmlar gibi zâtları dışındaki farklı bilinenlere dair bilgilerinin tamamında geçerli olduğunu düşünmektedir. Ancak böyle bir bilgi anlayışının geliştirilmesinin güç olduğunda şüphe yoktur. Bu bölümde, benimsediği bilgi anlayışı çerçevesinde Teftâzânî'nin cismânî bir yapıya sahip olan insan ve zâtına zâit sıfatlara sahip Allah'a dair kelâmî tasavvuru muhafaza etmekle birlikte insan ve Allah'ın muhtelif bilinenlere dair bilgisi konusunda ortaya çıkan problemlere nasıl çözüm bulmaya çalıştığı ele alınacaktır. Böylece onun bilgi teorisinin kendi içinde bir tutarlılık arz edip etmediği tespit edilecek ve bilgi anlayışının bir tür sağlaması yapılacaktır.

3.1. İnsanın Bilgisi

Bilen bir özne olarak insanın nasıl bir varlık yapısına sahip olduğu ve bu varlık yapısına bağlı olarak neleri nasıl bilebileceği bilgi teorisi çerçevesinde tartışılan önemli sorunlardandır. İnsanın hakikatinin onun bedenine taalluk eden soyut bir nefis olduğunu ve bu nefsin birtakım güçlere sahip bulunduğunu düşünen filozoflar, bu varlık yapısına sahip insan için muhtelif bilinenlere dair bilginin nasıl mümkün olduğunu ortaya koymaya çalıştılar. Soyut nefis görüşünü savunan filozofların ve kelâmcıların bu görüşü temellendirmek için getirdikleri delillerin büyük çoğunluğu bilgiden hareketle ileri sürülmüştür. Bu düşünürler insanın, kendi zâtlarını, soyut varlıkları, basitleri, zıtları ve tümelleri bildiğinin kesin olduğunu ve bu şeylerin insanlar tarafından bilinmesinin ancak onların soyut bir nefse sahip olmalarıyla mümkün olabileceğini söylediler.⁵⁰⁸ Bu iddialarını tersten ifade ettiğimizde şu sonuca ulaşıyoruz: Onlara göre, nefsin cismânî bir varlığa sahip olduğunu savunan bir kimse, bu zikredilen şeylerin nasıl bilindiğini ma'kul bir şekilde açıklayamaz. Diğer bir ifadeyle cismânî nefis anlayışı ile nefsin kendi zâtını, soyut varlıkları, basitleri, zıtları ve tümelleri bildiği görüşlerinin birlikte tutarlı bir şekilde

⁵⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 228-229.

⁵⁰⁸ İbn Sînâ, *İşârât*'ta "nefsin akledilir suretlerin bir konusu olduğu ve cisme yerleşmediği"ni ifade ederek akledilir suretler ile nefsin cismânî olamayacağı arasında bir ilişki kurmaktadır. Yine burada o, nefsin soyutluğunu daha çok onun kendi zâtını idrak etmesinden hareketle temellendirmektedir. Buna göre cismânî bir şeyin kendi zâtını akledemeyeceği ancak nefsin kendi zâtını aklettiği dolayısıyla da cismânî olamayacağı ifade edilmektedir. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbihât*, 160-162. Râzî'nin İbn Sînâ'ya nispet ettiği ve İbn Sînâ'nın burhânî olarak gördüğünü ifade ettiği delillerden ikisi nefsin tümelleri ve kendi zâtını idrak etmesini temel almaktadır. Râzî, İbn Sînâ'nın bu delilleri bütün eserlerinde ifade ettiğini ancak kendisinin farklı bir takrifle bunları zikredeceğini ifade eder. Râzî, *Metâlib*, 7: 69-85. Ayrıca nefsin soyut bir cevher olduğuna ilişkin İbn Sînâ'nın delilleri için bk. Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 67-77.

kabul edilmesi mümkün değildir.

Bu bağlamda nefsin cismânî bir varlığa sahip olduğunu savunan Teftâzânî'nin filozofların zikredilen şeylerin cismânî bir nefis tarafından idrak edilemeyeceğine dair yaptıkları açıklamaları göz ardı etmesi beklenemez. Dolayısıyla onun, cismânî nefis anlayışının zikredilen şeyleri bilmeye engel olmadığını göstermesi gerekmektedir. Daha önce de değinildiği üzere Râzî'nin gayri mevcûdlara münhasır kıldığı suret fikrini bilen öznenin kendi zâtı dışındaki mevcûdlar hakkında genişleten Tûsî ve Kutbüddin Râzî gibi düşünürler benimsedikleri aklı suret görüşünün sonuçlarını nefsin soyutluğu konusunda ileri sürülen delillere tam olarak takip etmediler. Bu hususla onlar, temsil görüşünden ziyade özdeşlik görüşünü savunuyor gözükmektedirler. Bu bağlamda temsil anlamında suret görüşünü savunmasına rağmen Tûsî, nefsin soyutluğunu ispatlama sadedinde soyut, bölünme kabul etmeyen ve birbirine zıt akledilirlerin onda meydana geldiğinden hareketle nefsin cismânî olamayacağını savundu.⁵⁰⁹

Temsil görüşünü benimseyen Teftâzânî ise bu görüş kabul edildiğinde söz konusu gerekçelerin nefsin soyutluğu için delil olamayacağını düşünür. Zira ona göre, burada ileri sürülen gerekçeler, bilinenler suretleriyle değil hakikatleriyle zihinde meydana gelirse yani temsil görüşü değil de özdeşlik görüşü kabul edilirse söz konusu olur. Zira daha önce ifade edildiği gibi, bir suretin zihinde meydana gelmesi ya arazın mahalliyle kâim olması gibi hulul ile olur ya da bir şeyin diğerinin yanında hazır bulunması gibi hazır bulunuş anlamında olur. Birincisi yani hulûl yoluyla meydana geldiği kabul edildiğinde bu özdeşlik görüşü olup şeyin hakikati nefiste meydana gelir. Bu durumda da nefis onda meydana gelen bu şeyle nitelenir. İkincisi yani hazır bulunuş anlamında zihinde meydana gelirse bu temsil görüşü olur ki nefsin hazır bulunan suretle nitelenmesi gerekmez. Bu durumda da suret, kendi mahiyetinin gereklerini ve mahiyetinin özelliklerini ortaya çıkarmaz. Birincisi aynıyla husul, hulul yoluyla husul veya niteliksel (ittisâfi) husul gibi kavramlarla ifade edilirken ikincisi ise suretiyle husul, hazır bulunuş yoluyla husul veya bilişsel (*idrâkî*) husul kavramlarıyla açıklanır.

Bu çerçevede Teftâzânî, nefsin soyutluğu için getirilen delillerde idrak edilenlerin

⁵⁰⁹ Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, 96-97; Isfahânî, *Tesdîd*, 1: 680-689. Nefsin bekâsını ele aldığı küçük risalesinde önce idrak edilenin misâlinin idrak edende irtisam ettiğini açıklayan Tûsî, daha sonra tümellerin ve birliğe sahip şeylerin ancak soyut bir varlıkta irtisam edebileceğini ifade ederek onun soyutluğunu ispatlar. Ardından da o, soyut olan bu nefsin bedeninin dağılıp bozulmasından sonra varlığını devam edeceğini ortaya koyar. Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, "Bekâi'n-nefs ba'de verâi'l-beden", *Telhîsu'l-Muhassal*, 2. Bs (Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1985), 486-490.

suretlerinin nefiste birinci tarzda husul ile bulunduğu varsayımından hareket edildiğini düşünerek bu delillerin tamamının takririnde “hulul” ifadesine yer verir. Buna göre filozofların idrak edilenlerden hareketle yaptıkları soyut nefis temellendirmeleri genel olarak şöyledir: Nefis, cismânîlere hulul etmesi imkânsız olan şeyleri idrak ediyor. Öyleyse bunları idrak eden nefsin zorunlu olarak soyut olması gerekir.⁵¹⁰ Dolayısıyla bu gerekçe aslında idrak edilenlerin suretlerinin nefiste hazır bulunmasının hulul şeklinde olduğunu düşünen özdeşlik görüşü sahiplerini bağlamaktadır. Dolayısıyla Teftâzânî açısından idrak edilenlerin idrakinde onların hakikatlerinin değil suretlerinin nefiste bulunduğu ve suretlerin de bilişsel husul ile onda bulunduğuna dikkat çekmek suretiyle delillere karşı koymak mümkündür. Bu yüzden o, filozofların görüşlerinin kabul edilmeyen ve fasit olan bazı ilkelere dayandığını söyleyerek onların delillerini eleştirir.⁵¹¹

3.1.1. Tikellerin Bilgisi

Duyulurların idrak edilmesi konusunda kelâmcı ve filozoflar arasındaki ana tartışma konularından birisi, insanda cismânî tikelleri idrak eden yetinin hangisi olduğudur. Nefsin gayri cismânî olduğunu savunan filozofların dayandıkları deliller genel olarak bilen ile bilinenin varlık yapısının benzer olması gerektiği ilkesidir. Filozoflar bu ilkeden hareketle nasilki soyutları, tümelleri ve basitleri ancak soyut bir aklın idrak edebileceğini iddia ediyorlarsa benzer şekilde yine aynı ilkeden hareketle maddî ilintilerden tam olarak soyutlanmamış olan tikel suretlerin gayri maddî bir varlığa sahip nefis tarafından doğrudan idrak edilmesinin mümkün olmadığını düşündüler. Dolayısıyla onlara göre cisimsellikten soyutlanmamış tikeller, soyut nefis değil ancak cismânî bir yapıda olan dış ve iç duyular tarafından idrak edilebilirler. Dış ve iç duyuların cismânî tikelleri idrak etmeleri sayesinde soyut nefis, faal akıldan tümel sureti feyiz yoluyla almaya istidatlı hale gelir.⁵¹² Mütakaddimîn filozoflarda tikellerin idrakine dair anlayış böyle olmakla beraber müteahhir filozoflarda bu yaklaşımın idrak edenin birliği ve nasların yorumlanması noktasında bazı problemlere yol açtığı görüldüğünden teoride birtakım değişiklikler yapıma ihtiyacı hissedilmiştir.

Cismânî tikellerin nefis tarafından idrak edildiğini kabul etmeyen filozofların bu

⁵¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 31-32.

⁵¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 32.

⁵¹² Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 28, 32, 42, 45.

yaklaşımındaki gerekçeleri, esas itibariyle idrak edilen tikellerin suretlerinin konum, miktar, nitelik gibi cisimlere ait niteliklere sahip oldukları ve bu hususiyetlere sahip olan suretlerin gayri cismânî bir varlıkta irtisam etmesinin imkânsız görülmesidir.⁵¹³

Nefsin maddî bir yapıda olduğunu savunan mütekaddimîn kelâmcılar ise tüm bilinenlerin duyular aracılığıyla nefis tarafından idrak edildiğini düşündüler. Bu çerçevede nefsin cismânîliğini kabul eden Teftâzânî de tüm bilgilerde idrak edenin nefis olduğunu düşünmektedir. Ona göre, tümelleri idrak edenin nefis olduğu hususunda bir tartışma bulunmamakla beraber tikellerin hangi güç tarafından idrak edildiği hususu tartışma konusu olmuştur.⁵¹⁴

Teftâzânî'nin tikellerin nefis tarafından idrak edildiği konusunda dayandığı en önemli delili şudur: “Bu insan, insanlığın bir ferdidir.” önermesinde olduğu gibi nefis tümel “insan” mefhumu ile tikel “bu insan” arasında hükümde bulunmaktadır. Yine “Bu şahıs, bu at değildir.” önermesinde olduğu gibi iki tikel arasında hükümde bulunmaktadır. İki şey arasında hükümde bulunan nefsin her ikisini de idrak etmesi gerekir. O halde tümel olsun tikel olsun insandaki bütün idrak edilirlere idrak eden tek bir şeydir. O da nefistir.⁵¹⁵ Tikelleri idrak edenin duyu organları olmadığını düşünen Teftâzânî, idrak sürecinde onlara sadece bir araçlılık işlevi verir. Bunun yanı sıra onun, tikellerin nefis tarafından idrak edildiğini kabul edip duyuların birer araç olduğunu savunan Müteahhir filozoflardan ve Mu‘tezile kelâmcılarından ayrıldığı nokta onların şartiyyetini de reddetmesidir. Dolayısıyla ona göre aletler olmaksızın nefsin tikelleri idrak etmesi mümkündür, hatta nasların delâletiyle idrak ettiği vâkidir.

Tûsî'ye göre her ne kadar Râzî, muhtelif yerlerde “tikellerin idrak edici ile tümellerin idrak edicisinin farklı şeyler olduğu” görüşünü soyut nefis görüşünü savunanlara nispet etse de bu, soyut nefis görüşünü savunanlara bir iftiradır. Aslında onlar da hem tikelleri hem de tümelleri idrak edenin nefis olduğunu kabul etmektedirler. Ancak onların, cismânî tikellerin duyu organları vasıtasıyla idrak edilmekle birlikte tümellerin aletsiz idrak

⁵¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 41-42.

⁵¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 41. Teftâzânî kelâmcıların görüşünün tikellerin nefis tarafından idrak edilmesi yönünde olduğunu belirttikten sonra “bize göre” diyerek sahiplendiği bu görüşün delillerine yer verir.

⁵¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 41. Kelâmcıların diğer delilleri ve muhaliflerin kendi delilleri için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 41-42.

edildiğini söylemelerinden ötürü kendileri hakkında böyle yanlış bir yargı oluşmuştur.⁵¹⁶ Bu noktada Tûsî, filozofların görüşünü de idrak edicinin sadece nefis olduğu yönünde yorumlayarak her iki görüş arasındaki ihtilafı ortadan kaldırmaya çalıştı. Dahası ona göre aslında bu konuda bir ihtilaf da yoktu.

Tûsî'nin yapmaya çalıştığı şey, tikellerin nefis tarafından idrak edildiğini savunanlar ile duyular tarafından idrak edildiğini iddia edenlerin görüşlerini telif etmektir. Teftâzânî de Tûsî gibi düşünürlerin bu telif çabalarını dikkate alarak filozoflar ile kelâmcıların görüşlerinin telif edilmesinin mümkün olduğunu söylemektedir. Cismânî güçler, duyumsama ve tikellerin idraki için âlet; nefis ise idrak edici olarak kabul edildiğinde iki ekol arasındaki ihtilaf ortadan kalkmış olur. Teftâzânî'ye göre müteahhir hükemâ⁵¹⁷ bu yaklaşımı benimsemiştir.⁵¹⁸ Duyuların âlet ve nefsin idrak edici kabul edildiği bu yaklaşım, müteahhirin dönemi düşünürlerinin önemli bir kısmı tarafından benimsenmekle birlikte kelâmcılar ile müteahhir filozofların detayda birbirlerinden ayrıştıkları ifade edilmelidir. Zira duyu organlarının idrak süreci için tam olarak ne anlam ifade ettiği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu organların tikel bilgilerin elde edilmesi için şart olup olmadıkları hususunda Ehl-i sünnet kelâmcıları filozoflardan farklı düşünmektedirler. Filozoflar duyular olmaksızın nefsin tikelleri doğrudan idrak edemeyeceğini savunduklarından nefsin bedenden ayrılmasından sonra tikellerin idraki için imkân kalmadığını düşünmektedirler. Çünkü soyut nefsin tikellerle etkileşimi ancak duyu organları aracılığıyla olabilir. Bu anlamda organlar nefsin tikelleri için şart koşulmaktadır. Bu noktada nefsin cismânî olduğunu savunan Mu'tezile kelâmcılarının da filozoflarla aynı kanaatte olduğunu belirtmek gerekir. Mu'tezile her ne kadar nefsin hakikati konusunda filozoflardan ayrılrsa da hayat sıfatı için mizacın itidali, bünye ve hayvanî ruhun; tikellerin idraki için de duyu organlarının bulunmasının şartıyeti hususunda onlarla aynı noktada durmaktadırlar.⁵¹⁹ Bu noktadaki benzer yaklaşımı paylaşımlarının ilâhî sıfatlar konusundaki görüşlerinin benzer olmasıyla

⁵¹⁶ Tûsî, *Telhîs*, 381-382, 388-389.

⁵¹⁷ Teftâzânî'nin kimi kastettiği net olmamakla birlikte Râzî, Tûsî, Urmevî ve İcî'nin eserlerinde tikellerin idrakinde nefsin idrak edici ve duyu organlarının alet olduğuna dair açıklamalar görebiliyoruz. Râzî, *Mûlahhas*, 164a; el-Urmevî, *Kadı Siraceddin el-Ûrmevi ve Metâliu'l-Envâr (tahkik, çeviri, inceleme)*, 1: 330; Tûsî, *Telhîs*, 382; İcî, *Mevâkıf*, 241.

⁵¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 42.

⁵¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 223.

irtibatlı olduğu açıktır.⁵²⁰

Diğer taraftan ilâhî sıfatlar konusunda Mu‘tezile ve filozoflardan ayrılan Ehl-i sünnet kelâmcıları ise zikredilen hususların hayat sıfatının bulunması ve tikellerin idraki için şart koşulmasını kabul etmemişlerdir.⁵²¹ Bunun yanı sıra nefsin cismânî olduğunu savunan Ehl-i sünnet kelâmcılarından zihnî varlığı kabul etmeyenler açısından tikel suretlerin nefiste meydana gelmesi söz konusu olmamakta; Teftâzânî gibi zihnî varlığı kabul edenler için de tikel suretlerin nefiste resmolmasında bir sorun bulunmamaktadır. Bu anlamda bu dünyada tikellerin nefis tarafından idrak edilmesi âdet ve duyular aracılığıyla gerçekleşse de onların idraki için duyu organlarının bulunması şart veya zorunlu değildir. Aksi takdirde nefsin öldükten sonra tikelleri idrak ettiğine dair naslarda açıkça yer alan İslâmî ilkelerden biri tehlikeye düşecektir.⁵²² Dolayısıyla Teftâzânî’ye göre, öldükten sonra bedenini ve organlarını terk eden cismânî ruh, tikelleri idrak etmeye devam eder.⁵²³ Tikellerin idraki belli organların bulunmasıyla şart koşulduğunda Allah’ın görmesi (*sem*) ve işitmesi (*basar*) gibi ilâhî sıfatlarının izah edilmesinde de güçlük ortaya çıkacaktır. Zira şâhitte bu olguların nefsî sıfatları olarak şart koşulan hususlar, gâib hakkında geçerli olacaktır. Diğer bir ifadeyle insanlarda duyu organlarının görme ve işitme sıfatları için şart koşulması halinde Allah hakkında da bunların şartiyyetini kabul etmek gerekecektir. Ancak ilâhî sıfatların zâta zâid olduğunu kabul etmeyen Mu‘tezile açısından şartiyyetin kabul edilmesi bir sorun oluşturmayacaktır. Zira onlar, hâdis varlıklarda bu şartların ortaya çıkmasının sebebinin onların zâid manalardan dolayı hay ve âlim olmakla nitelenmeleri olduğunu düşünüyorlardı. Allah’ın âlim ve hay olmakla nitelenmesi zâid manalardan dolayı değil de zâtından dolayı olduğu için bu şartlar O’nun hakkında söz konusu olmamaktadır.

Müteahhir hükemânın idrak edicinin birliğini sağlamak amacıyla “nefsin tikelleri de idrak ettiği ve duyu organlarının bu idrak için araç olduğu” şeklindeki görüşü benimsemeleri

⁵²⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 2: 98.

⁵²¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 2: 98.

⁵²² Teftâzânî, ölümden sonra nefsin tikelleri idrak etmeye devam ettiği hususunda açık nassın bulunduğunu vurgulayıp bunu İslâm’ın bir ilkesi olarak ifade etmekle birlikte bu nasların hangileri olduğuna değinmez. Ancak Devvânî’nin insanın hakikati ile ilgili küçük risalesi incelendiğinde o, eserinin girişinde Bedir savaşında çukura gömülü olan müşriklerin söylenenleri işittiğinin Hz. Peygamber tarafından ifade edildiği ve yine Hz. Peygamber’in kabirde yatan müminlerin ölümlerine hitap ettiğine dair sahih hadis kitaplarında geçtiğini belirttiği hadisler rivayet eder. Böylece Devvânî söz konusu naslardan hareketle ölümden sonra ruhların işitme gibi idraklere sahip bulunmasının dinî esaslardan olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Öyle görünüyor ki Teftâzânî’nin kastettiği naslar bunlardır. Devvânî, *Hakikatü’l-insân*, 12-13.

⁵²³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 2: 43.

nefsin soyutluğunu savunan bu düşünürlerin konuyla ilgili yeni problemlerle karşılaşmalarına yol açmayacak mıdır? Diğer bir ifadeyle soyut nefis düşüncesini kabul etmekle birlikte cismânîlikten soyutlanmamış tikellerin nefis tarafından idrak edildiğini söylemek onlar açısından bir çelişkiye yol açmayacak mıdır? Bu noktada Teftâzânî tikellerin idrakinde nefsin idrak edici ve duyu güçlerinin araç olarak görülmesi durumunda bazı problemlerle karşı karşıya kalındığını belirterek onların bilgi teorileri çerçevesinde bu sorunları çözüme kavuşturmaya çalışır.

Teftâzânî'ye göre bu problemlerden birincisi, düşünen (*nâtık*) olmayan hayvanların tikelleri nasıl idrak ettiği sorunudur. Tikelleri idrak edenin düşünen nefis olduğu kabul edilirse, hayvanların düşünen nefisleri olmadığı için tikelleri idrak etmemeleri gerekirdi. Hâlbuki onların duyulurları ve tikelleri idrak ettikleri bilinmektedir. Teftâzânî'ye göre, hayvanların tikelleri idrak ettikleri kabul edilse bile onların da düşünen nefislere sahip olmaları gerekmediği söylenebilir. Tikellerin idrak edici, insanlarda duyular vasıtasıyla düşünen nefis iken hayvanlarda ise idrak güçlerinin kendisidir. Çünkü lâzımda ortak olmak melzûmda ortak olmayı gerekli kılmaz.⁵²⁴ Diğer bir ifadeyle soyut insan nefisleri ve cismânî hayvan nefislerinin tikelleri idrak etme gibi bir lâzımda ortak olmaları onların varlık tarzlarının da benzer olmasını gerektirmez. Bu cevap insan nefislerinin soyutluğunu savunanların karşı karşıya kaldığı soruna yöneliktir. İnsan nefsi ve hayvan nefislerinin cismânî olmak bakımından farklı olmadıklarını ve filozofların “Birden ancak bir çıkar.” ilkesini kabul etmeyen Teftâzânî gibi kelâmcılar açısından bu husus zaten bir problem teşkil etmemektedir.

Sorunlardan ikincisi, nefsin kendi hüviyyetini nasıl idrak ettiği hususundadır. Buna göre eğer nefsin tikelleri duyu organları vasıtasıyla idrak ettiği söylenirse bu durumda yine tikel olan kendi hüviyyetini de duyu organları aracılığıyla idrak etmesi gerekecektir. Halbuki kendisi ile hüviyyeti arasına başka bir şeyin bulunması mümkün değildir. Teftâzânî'ye göre, onların bu soruna yönelik çözümleri de duyu organları aracılığıyla idrak edilen tikellerin sadece cismânî tikeller olduğunu ifade etmektir. Zira onlara göre, sadece nefiste irtisam etmesi imkânsız olan cismânî tikellerin idrakinde duyu organları aracılık eder. Yoksa nefsin kendi zâtı ve ayırık akıllar gibi soyut tikelleri idrak etmesinde duyu organlarının aracılığına ihtiyacı yoktur. Çünkü zâten cismânî olan duyu organları kendilerinden farklı varlık tarzına sahip olan bu gayri cismânî tikellerin idrakine vasıta

⁵²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 25, 42.

olamazlar. Dahası onlara göre, nefsin kendi zâtını idrakinde duyu organına ihtiyaç bulunmadığı gibi suretin husulü de gerekmez. Zira daha önce de ifade edildiği gibi nefsin kendi zâtını ve sıfatlarını idrak etmesinde akleden, akıl ve akledilen farklı itibarlarla tek bir şeydir.⁵²⁵

Sorunlardan üçüncüsü ve dördüncüsü ise nefsin tikel şahsi bedenini ve duyu organlarını nasıl idrak ettiğine dairdir. Buna göre nefsin bedene taalluku esnasında ve duyu organlarını kullanmasından önce onları idrak etmesi gerekir. Hem beden hem de duyu organları cismânî şeyler olduğundan nefsin, bunları idrakinde bir vasıtaya ihtiyacı olacaktır. Beden ve duyu organları, nefsin soyut zâtı ve ayırık akıllar gibi tikellerin aksine maddî olduklarından soyut nefis bunları vasitasız idrak edemez. Eğer bir vasitanın bulunduğu iddia edilirse bu durumda bu vasitanın kullanılması için de onun önceden nefis tarafından idrak edilmiş olması gerekecektir. Bu ikinci vasıta da cismânî olduğundan nefis bunu da doğrudan değil üçüncü bir vasıta aracılığıyla idrak etmek durumunda kalacaktır. Bu şekilde sonsuza kadar devam edip gitmektedir. Teftâzânî'ye göre, bu sorunların cevabı da filozoflar açısından mevcûddur. Nefsin bedene taalluku irâdî değil aralarında münasabetin gereği olarak doğal bir şevk (*şevk-i tabi'î*) ile olur. İrâdî olmadığından taalluk esnasında onun idrak edilmesine gerek yoktur. Duyu organlarının kullanılmasından önce idrak edilmeleri ise onların zâtında tikeller olmaları bakımından değildir.⁵²⁶

Bu dört sorunun onların sistemi açısından çözümlerini sunan Teftâzânî, bir sorunun ise henüz devam ettiğini ifade etmektedir. Onun taktirine göre, benimsedikleri görüşler dikkate alındığında filozofların bu soruna bir çözüm bulmaları mümkün gözükmemektedir. Bu sorun, nefsin duyu organları aracılığıyla idrak ettiği tikellerin suretlerinin nerede resm olduğuna ilişkindir. Bu sorunun incelenmesine geçmeden önce tartışmanın tarafı olan Tûsî ve Kutbüddin Râzî gibi düşünürlerin bu mesele bağlamındaki kabullerini tekrar gözden geçirmekte fayda vardır. Bu kabuller şunlardır:

1. Nefis, soyut bir varlıktır.

⁵²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 42. Tikellerin mutlak olarak zikredilmesi tüm tikellerin idrakinde onların duyu organlarının bulunmasını gerekli gördükleri gibi yanlış bir algıya yol açabilmektedir. Ancak onların da ifade ettiği üzere gayri maddî tikellerin idrakinde duyu organlarına gerek yoktur. Ayrıca bu tür tikellerin idraki, idrakin son aşaması olan ve filozofların bilgi olarak nitelediği taakkula yani akli idrake girmektedir. Maddî tikeller ile gayri maddî tikellerin birbirlerinden ayrıştırıldığı bazı pasajlar için bk. Tûsî, *Telhîs*, 382; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 380.

⁵²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 42.

2. Bir şeyin idraki, şeyin suretinin idrak edende meydana gelmesidir.
3. Duyu organlarında suretleri husul bulan tikeller, eğer nefiste meydana gelecek olsa onların hakikatleri yani aynî varlıkları nefse yerleşir.

Daha önce idrak meselesinde de değinildiği gibi Râzî hem aklî idrak hem de duyu idraklerinde idrak edilenin suretinin nefiste meydana gelemeyeceğini ifade ederek idrakin hakikatının suretin husulü olmasını reddedip onu izâfet olarak kabul etmektedir. Zira ona göre suretin özdeşlik (misl) ve temsil (misâl) anlamında alınması sorunlara yol açmaktadır. Tûsî ve Kutbüddin Râzî ise nefsin kendi zâtı dışındakileri idrakinde suretin özdeşlik değil temsil anlamında meydana geldiğini ancak temsille Râzî'nin varsayımında olduğu gibi idrak edilenden farklı mahiyete sahip sureti değil onun mahiyetine eşit bir sureti kastetiklerini belirtmektedirler. Böylece onlara göre, zihinde meydana gelen ateş sureti dıştaki ateş mahiyet bakımından aynı olsalar da varlık bakımından farklı olduğundan zihindeki ateş yakmamaktadır. Benzer şekilde duyu organında meydana gelen kocaman bir dağın sureti de dıştaki dağın büyüklük gibi özelliklerine sahip değildir. Zira duyu organında meydana gelen dağın tikel sureti ile dağın varlık tarzları farklıdır. Dolayısıyla tikellerin suretlerinin duyu organlarında meydana gelmesinde de bu düşünürler temsil görüşünü savundular. Bununla birlikte onlar, tikellerin suretlerinin nefiste meydana gelmesi halinde sahip oldukları konum, miktar ve nitelik gibi hususlarla birlikte bulunacaklarını iddia ettiler. Diğer bir ifadeyle eğer tikellerin suretleri nefiste meydana gelecek olsa özdeşlik yoluyla husul bulacaktır. Zira temsil görüşünde, idrak edilenin sureti olmak bakımından nefiste ya da duyu organlarında meydana gelen suretin konum, miktar ve nitelik hususları kendinde devam ettirmesi söz konusu olamaz. Bu hususlar suretin değil idrak edilenin kendisinin özellikleridir. Eğer suretin nefiste bulunması halinde bu hususiyetleri muhafaza ettiği söylenirse suretin özdeşlik yoluyla meydana geldiği varsayılmaktadır.

Tûsî ve Kutbüddin Râzî'nin aksine Teftâzânî, temsil görüşünü tikellerin idrakinde tam olarak işlettiğinden nefsin tikelleri idrak etmesini de temsil görüşü çerçevesinde yorumlar. Bu yüzden de ona göre nefsin cismânî tikelleri idrakinde tikellerin suretleri duyu organlarında değil doğrudan nefiste meydana gelir ve bu yüzden tikellerin suretlerinin kendisinde bulunduğu nefis onların idrak edicisidir.

Onların bu üç kabulünü dikkate alarak nefsin duyu organları aracılığıyla tikelleri idrak ettiği yönündeki görüşlerinin yol açtığı ve Teftâzânî'nin çözümsüz gördüğü soruna geri

dönebiliriz. Buna göre nefsin tikelleri idrak ettiği iddia edildiğinde ikinci kabullerinden dolayı tikellerin suretlerinin idrak edende meydana gelmesi gerekecektir. Tikellerin suretlerinin duyu organında husulü hususunda onlar açısından bir problem gözükmemektedir. Ancak sorun tikellerin suretlerinin duyu organlarının yanı sıra ayrıca nefiste de meydana gelip gelmediği konusundadır. Zira ikinci kabul gereği, tikelleri idrak eden nefis ise onda da bir şeyin husul bulması gerekmektedir. Bu noktada iki ihtimal bulunmaktadır. Birinci ihtimal: Duyulur tikellerin sureti nefiste de meydana gelmektedir. Teftâzânî’ye göre onların şu sözleri nefiste de suretin husul bulduğunu göstermektedir:

“İdrak sadece suretin duyu organındaki husulü ile (*bi-husûli’s-sureti fi’l-âleti*) gerçekleşmez, aksine (a) suretin duyu organındaki husulü nedeniyle (*li-husûli’s-sureti fi’l-âleti*) nefisteki husulü ile (*bi-husûli’s-sureti fi’n-nefsi*) ve (b) burada iki defa hazır bulunma olmaksızın duyunun nezdindeki hazır bulunuşundan dolayı (*li’l-huzûri ‘inde’l-hissi*) nefis nezdinde hazır bulunması ile (*bi’l-huzûri ‘inde’l-müdrük*) gerçekleşir. O zaman da duyulur ve tikelin suretinin soyut varlıkta resm olması mahzuru geri döner.”⁵²⁷

Daha sonra Teftâzânî, bu ihtimal kabul edildiğinde pasajdan da anlaşıldığı üzere onların kabul etmekten kaçındıkları “cismânî tikellerin suretlerinin soyut nefiste resm olması” hususunu benimsemek zorunda kaldıklarını vurgular. Burada dikkat çekici olan husus, Teftâzânî, pasajda hem a şıkkında geçen suretin nefisteki husulünü hem de b şıkkında geçen nefis nezdindeki hazır bulunuşu “cismânî tikelin nefiste resm olması” şeklinde yorumlamaktadır. Yani ister suretin nefiste (*fi’n-nefs*) husul bulduğunu söyleyelim ister suretin nefis nezdinde (*‘inde’l-nefs*) hazır bulunduğunu söyleyelim kastedilen şey aynıdır. Zira daha önce idrak bahsinde de geçtiği üzere suretin ister duyu organlarında isterse nefiste husul bulduğu söylensin bununla kastedilen suretin onların nezdinde hazır bulunması anlamındadır. Aksi takdirde suretin husul bulması ile eğer arazın bir mahalle yerleşmesi kastedilseydi bu anlamıyla suretin husulü sadece nefiste gerçekleştiğinde imkânsızlıklara yol açmaz aynı zamanda duyu organlarında meydana geldiğinde de imkânsızlıklara yol açacaktır. Söz gelimi kocaman bir dağın suretinin arazın mahalline yerleştiği gibi duyu organlarına yerleşecek olursa Râzî tarafından dile getirilen “kocaman dağın büyüklüğünün küçük gözde meydana gelmesi” şeklindeki imkânsızlığın kabul edilmesi gerekecektir. Bu durumda Teftâzânî’nin eleştirisi, bu düşünürlerin söz konusu üç kabulü devam ettirdikleri sürece nefis nezdinde bir hazır bulunuşu savunamayacakları

⁵²⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2: 42; Krş. Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, 2: 360; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 367-368.

yönündedir. Zira onların birinci ve üçüncü kabulleri dikkate alındığında tikellerin suretlerinin nefis nezdinde hazır bulunduğunu kabul etmeleri mümkün değildir. Tikellerin suretleri konum, ölçü ve nitelik gibi idrak edilene ait cismânîlere özgü hususları muhafaza ettiğinden gayri cismânî olan nefiste meydana gelemez. Diğer bir ifadeyle üçüncü kabule göre onlar tikellerin nefiste husulü ya da nefis nezdinde hazır bulunmasını “hulul” şeklinde anlamaktadırlar. Birinci kabule göre ise nefis soyuttur. Dolayısıyla tikellerin suretlerinin nefse hulul etmesi söz konusu olmaz.

Teftâzânî'nin yukarıda aktardığı sözler Tûsî ve Kutbüddin Râzî tarafından idrak tarifine itiraz sadedinde zikredilen “Eğer hazır bulunuş idrak için yeterli ise neden idrak edilenin sadece duyunun yanında hazır bulunması idrak için yeterli olmuyor da ayrıca nefsin bu idrak edilen tikele yönelmesi gerekli görülüyor?” şeklindeki soruya cevap olarak ileri sürülmüştür. Tûsî'nin cevabı şöyledir:

“İdrak, sadece şeyin duyu nezdinde hazır bulunmasından ibaret değildir. Aksine iki defa hazır bulunma gerçekleşmeksizin şeyin, duyu nezdindeki hazır bulunuşu nedeniyle idrak edici (nefis) nezdinde hazır bulunmasıdır. Böylece idrak edici, duyu organı vasıtasıyla nefistir.⁵²⁸”

Tûsî'ye göre İbn Sînâ'nın ifadeleri de buna işaret etmektedir. Böylece tikellerin idraki, tikellerin suretlerinin duyu nezdinde hazır bulunmasından dolayı nefis nezdinde hazır bulunuşudur. Buna göre tikeller, nefis nezdinde de hazır bulunmaktadır.⁵²⁹

Nefsin hem tikelleri hem tümelleri idrak ettiğini söyleyen Cürcânî, cismânî tikellerin suretlerinin nefiste resm olmasının imkânsız olduğunu iddia eder.⁵³⁰ Cürcânî, tikellerin suretlerinin duyu organlarında husul bulunduğunu kabul etmelerine rağmen onların nefis tarafından idrak edildiğini savunanların karşı karşıya kaldığı bu problemi çözmek için “akıl nezdinde (‘inde’l-‘akl) husul” ile “akılda (fi’l-‘akl) husul” mefhumlarını birbirinden ayırır. Ona göre, tikellerin suretleri duyu organlarında husul bulmakla onların nefis tarafından idrak edildiğini savunanlar idraki “şeyin suretinin akıl nezdinde husulü” şeklinde tanımlamışlardır. Bu durumda tikellerin suretleri duyu organlarında (fi’l-‘âlât) husul bulunduğu gibi akıl nezdinde (‘inde’l-‘akl) de husul bulmaktadır. Diğer taraftan tümel

⁵²⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 360. Kutbüddin Râzî'nin ifadeleri de Tûsî'ninkiyle benzerdir. O şöyle demektedir: “İdrak, salt duyu nezdindeki hazır bulunmadan ibaret değildir. Aksine o, duyu nezdindeki hazır bulunuş dolayısıyla nefis nezdindeki hazır bulunmadır.” Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 367.

⁵²⁹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 360.

⁵³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1266, 433-434.

suretler zâten akılda husul bulduğu için akıl nezdinde de husul bulmuştur. Böylece idrak de akıl nezdindeki husul olduğuna göre hem tikellerin hem de tümellerin idrakinde suretlerin mahalleri her ne kadar farklı olsa da tamamı akıl nezdinde husul bulduğundan onların idrak edicisi akıl yani nefistir. Tikellerin suretlerinin nefiste meydana gelmesinde bir sakınca görmeyenler ise idraki, “şeyin suretinin akılda (*fi'l-‘akl*) husulü şeklinde tanımlamışlardır. Bunlara göre cismânî tikel suretlerin idrak edicisi nefis olduğundan onların sureti de nefiste husul bulmaktadır.⁵³¹

Görüldüğü gibi Cürcânî husulün, “‘inde (عند)” harfi cerriyle kullanılması ile “fi (في)” harfi cerriyle kullanılması arasında fark bulunduğunu söyleyerek problemi çözmeye çalışmaktadır. Buna göre, husul, “fi” harfi cerriyle birlikte kullanıldığında iki şey arasında bir tür hâl-mahal (yerleşen-yerleşilen) ilişkisinin bulunması anlamına gelirken “‘inde” harfi cerri ile birlikte kullanıldığında iki şey arasında hâl-mahal ilişkisi değil birinin diğerinin huzurunda bulunması veya birarada bulunma şeklinde bir ilişki tarzına işaret etmektedir. Teftâzânî’nin meseleye yaklaşım biçimi noktasından bakıldığında bu tarz ayırım da problemin çözümü için yeterli olmayacaktır. Zira akılda husulü imkânsız görülmekle birlikte duyu organlarında husulü yani duyu organına yerleşmesi mümkün görülen cismânî tikele ait suret, eğer dıştaki aynî varlığında görülen eserleri -ki cisimsellik de bunlara dahildir- hala gösteriyorsa bu durumda duyu organlarında husulü de söz konusu olamaz. Zira ancak bir araz başka bir cisme yerleşebilir. Yoksa bir cismin diğer bir cisme yerleşmesi mümkün değildir. Ayrıca çok büyük bir cismin söz gelimi kocaman bir dağın sureti, eğer onun hüviyyetinin özelliklerini devam ettiriyorsa bu dağın büyüklük gibi en önemli özelliğini husul bulduğu duyu organında da muhafaza ediyor olması gerekir. Ancak suretin, hüviyyetin eserlerini husul bulduğu organda devam ettirerek bulunması imkânsızdır. Nitekim Tûsî ve Kutbüddin Râzî gibi düşünürler de cismânî tikellerin duyu organlarında meydana gelen suretlerinin büyüklük-küçüklük, soğukluk-sıcaklık gibi dıştaki hüviyyetlerinin eserleri olan özellikleri izhâr etmediklerini açıkça ifade etmişlerdir. Şu hâlde duyu organlarında meydana gelen suretin, dıştaki hüviyyetin aynısı olduğu söylenemez. O zaman bu suretler, dıştaki hüviyyetin özelliklerini izhâr etmeksizin duyu organlarında bulunan bir suretten ibarettirler. Eğer dıştaki hüviyyetlerinin eserlerini izhar etmeden duyu organlarında bulunuyorlarsa aynı şekilde dıştaki hüviyyetlerinin eseri olan cisimsel özelliklerin hiçbirini izhar etmeden

⁵³¹ Cürcânî, *Hâşiye ‘alâ Levâmi’*, 88.

nefiste husul bulmaları niye mümkün olmasın?

Sonuç olarak suretin nefsin yanında da hazır bulunduğunu söylemek Teftâzânî'ye göre sorunu çözmemektedir. Şu hâlde ikinci ihtimale geçilebilir.

İkinci ihtimal: Duyulur tikel suret, sadece duyu aletlerinde meydana gelmiştir. Nefiste herhangi bir şey meydana gelmemiştir. Bu durumda da Teftâzânî, nefsin o tikellerin idrak edicisi olduğunu söylememizi gerektiren niteliğin ne olduğunu sorar. Eğer tikel bir şeye dair herhangi bir suret kendisinde meydana gelmeksizin onların idrak edicisinin nefis olduğunu söylüyorsak neden tümellerin idrakinde de nefiste herhangi bir suret husul bulmaksızın idrakin gerçekleştiği söylenemesin? Bu durum, her halükârda “idrakin suretin husulü” olduğu şeklindeki baştan varsayılan kabulle çelişmektedir.⁵³²

Anlaşıldığı kadarıyla Teftâzânî, nefsin tikelleri duyular aracılığıyla idrak ettiğini savunan müteahhir ve muhakkiklerin daha önce zikredilen üç kabulden birini terk etmedikleri sürece bu sorundan kaçınmalarının mümkün olmadığını düşünmektedir. Peki Teftâzânî'nin bilgi anlayışında tikellerin bilinmesi nasıl gerçekleşmektedir ve nasıl mümkün olmaktadır?

Ona göre tikeller, nefis tarafından duyu organları vasıtasıyla bilinmekle birlikte duyu organlarının aracılığı idrak için şart değildir. Bu durumda o, Tûsî ve Kutbüddin Râzî'ye yönelttiği eleştiriye kendisi de muhatap olmayacak mıdır? Teftâzânî, “bize göre” diyerek kelâmcılar açısından tikellerin nefis tarafından idrakinin nasıl gerçekleştiğine dair iki alternatif zikreder. Birincisi, idrakin suretin husulü ile olmadığını iddia etmektir.⁵³³ Bu, Tûsî ve Kutbüddin Râzî'nin ikinci kabullerinin terk edilmesi anlamına gelmektedir. Râzî'nin yaptığı da idrakin suretin husulü ile gerçekleşmediğini söyleyip izâfet görüşünü savunmaktı. Bu şekilde onun açısından nefsin tikelleri idrakinde bir problem kalmamaktadır. Benzer şekilde nefsin soyut bir varlık olduğu ve tikelleri idrak ettiğini savunan Ebü'l-Berekât Bağdâdî (ö. 547/1152 [?]) de suretin husulü görüşünden vazgeçip idrakin bilen ile bilinen arasında bir nisbetten ibâret olduğunu savunmuştur.⁵³⁴ Ancak

⁵³² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 43.

⁵³³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 43.

⁵³⁴ Ebü'l-Berekât Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme* (İsfahan: Dânişgâh-ı İsfahân, 1373), 2: 397, 413-417, 440-441; Kutlu Okan - Ömer Türker, “Husulî ile Huzurî Bilgi Arasında: Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Epistemolojisi ve İbn Sînâ Eleştirileri”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - V (Felsefe - Eğitim - İletişim)* (IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, İstanbul: İLEM, 2015), 98; Kutlu Okan, *Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal

Teftâzânî açık bir şekilde idrakte suretin husulünü kabul ettiğinden bu alternatif onun işine yaramayacaktır. Bu yüzden de o ikinci alternatifi zikreder. Ona göre ikincisi ise tikellerin suretlerinin nefiste husul bulmasının mümkün olduğunu savunmaktadır.⁵³⁵ Bu da Tûsî ile Kutbüddin Râzî'nin üçüncü öncüllerinden vazgeçmek demektir. Teftâzânî'nin tercih ettiği alternatife bu olduğu görülmektedir. Zira o, Tûsî ve Kutbüddin Râzî tarafından kısmî olarak uygulanan temsil görüşünü genelleştirerek nasıl ki ateşin zihinde ya da nefiste husul bulan sureti dıştaki ateşin hususiyetlerini göstermiyorsa aynı şekilde nefiste meydana gelen cismânî tikel suretlerin de cismânîliklerine dair hususiyetleri göstermediklerini düşünmektedir. Diğer bir deyişle Teftâzânî, hem tikellerin hem de tümellerin suretlerinin nefiste husul bulmalarının, arazın mahalliyle kıyâmı gibi hâl-mahal ilişkisi şeklinde değil bir şeyin diğer şey için hazır bulunması şeklinde kabul etmektedir. Dolayısıyla nefse bir araz gibi yerleşen şey, tikellerin ve tümellerin suretleri değil onların idrakleri yani bilgileridir. Suretler ise akıl yani nefis nezdinde hazır bulunur.

3.1.2. Zâtî ve Sıfatlarının Bilgisi

İnsanın diğer bütün bilgilerinden öncelikli olarak sahip olduğu bilgi kendi zâtı ve varlığına dair bilgisidir. İnsanın kendi zâtı ve sıfatlarına dair bilgisinin nasıl meydana geldiği ve bilgi teorileri çerçevesinde bu bilmenin açıklanması tartışmalara yol açmıştır. İnsanların kendi zât ve sıfatlarına dair bilgisinin nasıl gerçekleştiği hususundaki tartışmalar iki noktada yoğunlaşmaktadır. Bunlardan birincisi, cismânî bir nefsin kendi zâtını bilmesinin mümkün olup olmadığına dair tartışmadır. İkincisi ise kişinin kendi zâtına dair bilgisinde sureti kabul edenlere göre herhangi bir suret meydana gelip gelmediği ve suret yerine izâfeti kabul edenler açısından da kişiyle kendi zâtı arasındaki bir izâfetin nasıl mümkün olabileceğine ilişkin tartışmalardır.

Bu iki tartışmanın müteahhir dönemdeki seyrini belirleyen temel metinlerden biri, İbn Sînâ'nın *İşârât*'inin yedinci namatındaki açıklamalardır. Bu bölümde İbn Sînâ, bilen öznenin cismânî bir varlık olması halinde kendisine dair bilgisinin mümkün olamayacağı yönündeki delilden hareketle nefsin soyutluğu ve dolayısıyla bâkiliğini ispat etmeye çalışır. Bu delile göre, eğer akıl gücü kalp ve beyin gibi cismânî bir yerde bulunsaydı ya mahallini sürekli aklederdi ya da hiç akletmezdi. Akledilene ait herhangi bir suret

Bilimler Enstitüsü), 20, 41-44.

⁵³⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 43.

bulunmaksızın bulunduğu cismin suretinin hazır bulunuşu yeterli olması halinde akıl gücü onu sürekli aklederdi. Zira cismin suretinin hazır bulunuşu süreklidir. Oysa aklın bu cisimsel aleti sürekli akletmediği bilinmektedir. Öyleyse ona dair taakkulunda daha önce bulunmayan bir suret meydana gelir. Böylece suretin bulunduğu zamanlar akletme vardır, bulunmadığı zamanlar da akletme yoktur. Ancak suretin meydana gelmesi de imkânsızlıklara yol açmaktadır. Zira bu durumda meydana gelecek suret yine akıl gücünün maddesinde bulunacaktır. Böylece tek bir şey için iki benzer suret bulunmuş olacaktır ki bu da mümkün değildir.⁵³⁶

İbn Sînâ'nın bu delilinin bozuk öncüllere dayandığını savunan Râzî'nin bu soruna cevabı öncelikle kendi bilgi anlayışı çerçevesindedir. Bu bağlamda ona göre aklın yerleştiği cismi idrak etmesinde ona eşit bir suretin meydana gelmesi imkânsız olup bilgi, bilen ile bilinen arasındaki bir izâfet ve nisbetten ibarettir. Dolayısıyla akıl gücü ile mahalli arasındaki bu özel izafetin bulunması bazen de bulunmaması mümkün olduğundan onu akletmesinin zaman zaman gerçekleşmesi de mümkündür. Bu anlamda nefse yerleşmesi imkânsız olan suret, nefsin hakikati olan suretin misli anlamındaki surettir. Ayrıca Râzî'ye göre suretin meydana geldiği kabul edilse bile bu suret akıl gücüne yerleşir. Bu durumda suretlerden birincisi akıl gücünün mahalli iken sonradan meydana gelen ise akıl gücüne yerleşendir. Bu açıdan aralarında fark bulunduğu için iki benzerin bir araya gelmesi gerekmez.⁵³⁷ Bu ikinci cevapta iki suret zât bakımından misil olarak görülmekte ancak bunların mahallerinin farklılığından dolayı ikisinin bir yerde bulunmadıkları ve bir arada bulunmanın gerçekleşmediğine vurgu yapılmaktadır. Yoksa ikinci meydana gelen suretin, bilişsel husul yoluyla meydana gelen suret olduğu şeklinde bir çözüm burada yer almamaktadır.

Nefsin soyutluğunu savunan Tûsî ise İbn Sînâ'nın nefsin soyutluğuna dair getirdiği bu delili savunmaya çalışır. Ona göre Râzî'nin getirdiği itirazların tamamı bozuk esaslardan doğmaktadır. Daha önce idrak bahsinde de değinildiği üzere Râzî'nin idrak edilene mahiyet bakımından eşit bir suretin akılda meydana gelebileceğine dair itirazına yine karşı çıkar. Ona göre, nefiste idrak edilen gökyüzüne dair meydana gelen suret mahiyet

⁵³⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*, 161-162. Râzî'ye göre, aklın cisimde bulunmadığına delâlet eden bu hüccet, İbn Sînâ tarafından *Şifâ ve Necât* eserlerinde burhân-ı azîm şeklinde isimlendirilmiştir. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 521.

⁵³⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 522-524.

bakımından onun aynısı iken hâricî ilişenler bakımından farklıdırlar. Dolayısıyla gökyüzünün suretinin nefiste bulunmaması problem teşkil etmemektedir.⁵³⁸ Ancak Tûsî bu suret anlayışını, akıl gücünün yerleştiği mahalli akletmesinde devam ettirmez. Ona göre İbn Sînâ'nın belirttiği gibi aklın kendi mahallini akletmesi esnasında bir suret meydana gelecek olursa bu suret, dıştakinin misli olacağından ikisinin bir arada bulunması imkânsız olur.⁵³⁹ Tûsî gibi nefsin soyutluğunu ve temsil görüşünü benimseyen Kutbüddin Râzî de yine aklın yerleştiği bedenini idrakinde eğer suretin meydana geldiği kabul edilirse bu suretin dışta maddede bulunan suretle misil olacağını iddia ederek nefsin cismânîliği görüşünün imkânsızlığını ispatlamaya çalışır.⁵⁴⁰

Tûsî ve Kutbüddin Râzî, İbn Sînâ'nın nefsin soyutluğunu savunmak için ileri sürdüğü bu delile hâlel getirmemek için soyut nefsin kendi zâtını idrakinin de suretin husulü ile gerçekleşmesi halinde iki mislin bir arada bulunmasının gerekeceğini iddia etmişlerdir. Yani aklın kendi zâtını idrak etmesinin iki mislin bulunmasını gerektireceği şeklindeki sonuç, sadece cismânî nefis anlayışı için geçerli değil aynı zamanda soyut nefis anlayışı için de geçerlidir. Bu yüzden onlar soyut nefis anlayışını benimsemekle birlikte nefsin kendi zâtı ve sıfatlarını idrakinde suretin bulunmasına gerek olmadığını söylemişlerdir. Zira nefsin kendi zâtı ve sıfatlarının hakikatleri hazır bulunduğundan onun idraki için bu hazır bulunuş yeterlidir. Onların suretleri nefiste meydana gelecek olsa bu suret, sureti olduğu hakikatin misli olacağından iki mislin bir arada bulunması imkânsızlığı söz konusu olur.⁵⁴¹

Filozofların nefsin soyutluğuna dair getirdiği delillere yer veren Teftâzânî'nin zikrettiği delillerin bir diğerinde ise nefsin cismânî kabul edilmesi halinde kendi zâtını, aletlerini ve bedenini akletmesinde karşı karşıya kalınacak sorunlara dikkat çekilmektedir. Teftâzânî'nin bu delilin takririne dair açıklamaları, İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki ifadelerinin bir şerhi gibidir.⁵⁴² Tûsî ve Kutbüddin Râzî'nin aksine cismânî nefis anlayışını kabul eden Teftâzânî, bu sorunun çözümüne yönelik olarak Râzî'ninkilere benzer iki alternatif cevap zikreder. Birincisi suretin husulünün kabul edilmemesidir. Buna göre eğer akletmenin suretin husulü ile gerçekleşmediği aksine onun bir izafetten ibaret olduğu söylenirse

⁵³⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 3: 523-528.

⁵³⁹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 3: 585-560.

⁵⁴⁰ Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 3: 302-309.

⁵⁴¹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 2: 361-362; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 367-368.

⁵⁴² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 33.

suretin meydana gelmesine gerek kalmaz. Böylece iki mislin bir arada bulunması sorunu da ortadan kalkar. Ancak Teftâzânî suretin husulünü kabul ettiğinden bu cevap onun işine yaramayacaktır. İkinci cevap ise iki suret arasında benzeşme (*temâsiil*) bulunmadığının söylenmesidir. Bunlardan soyutlanmış suret nefse yerleşmişken cismin aslî sureti cismin maddesine hulûl etmiştir. Eğer bu iki suretin tek bir şeyle kâim olduğu düşünülse bile aslî suret maddeyle, soyutlanmış suret (madde ve suretten oluşmuş) cisimle kâim olabilir. Bu durumda iki suretin mahalleri farklı olduğundan birarada bulunmaları söz konusu olmaz. Öte yandan filozofların cismânî nefis anlayışına yönelik bu eleştirisi, ancak nefsin bedene hulûlünün, parçaları arasına girme yoluyla değil de arazların cevhere hulûlü tarzında olması durumunda söz konusu imkânsızlıklar gerekli olur.⁵⁴³ Diğer bir ifadeyle bu eleştirisi, cismânî nefis-beden ilişkisi araz-cevher ilişkisi gibi kabul edildiğinde geçerli olur. Bu durumda zâten nefis bir cisim değil cisme veya atoma yerleşen bir araz gibi düşünülmektedir. Halbuki kelâmcılara göre nefis-beden ilişkisi araz-cevher ilişkisi gibi değildir.

Daha çok Râzî'nin cevaplarından beslenen bu çözümler nefsin cismânîliğinin mümkün olduğunu göstermeye yöneliktir. Bunun yanı sıra Teftâzânî'nin, nefsin kendi zâtı ve bedenini taakkulu esnasında onda meydana gelen suretin dışta bulunan hakikatle özdeş (*misil*) olmadığı yönünde üçüncü bir çözümünün olduğunu da belirtmek gerekiyor. İdrak bahsinde yer alan bu çözüm ise kanaatimizce onun görüşünü yansıtmaktadır. Zira bu görüşü verirken öncekilerin görüşünü aktardıktan sonra “doğrusu şudur” diyerek kendi görüşünü zikretmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere Tûsî ve Kutbüddin Râzî tarafından geliştirilen suret anlayışını tevârüs eden Teftâzânî, bu suret fikirini sadece nefsin kendi zâtı dışındakilerin idrakine münhasır kılmayıp aksine kendi zâtını idrakinde de geçerli kabul etmiştir. Ona göre, onların iddia ettiğinin aksine nefsin kendi zâtını idrakinde iki mislin bir arada bulunması gerekmez. Zira bu durumda idrak edilen zât hüviyyet iken meydana gelen ise onun suretidir. Hüviyyet ile suret mahiyet bakımından aynı olsalar da kendilerine ilişkin varlık bakımından farklılaşmaktadırlar. Her ikisini suret olarak adlandırsak bile Teftâzânî'nin meşhur ayrımıyla ifade edecek olursak ilk suret, niteliksel husul yoluyla meydana gelen suret iken ikinci suret bilişsel husul yoluyla

⁵⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 33.

meydana gelen surettir.⁵⁴⁴

Nefsin kendi zâtı ve sıfatlarına dair bilgisinde ikinci problem ise bilen ile bilinen arasında nasıl bir ayrışmanın bulunduğu.⁵⁴⁵ Tûsî ve Kutbüddin Râzî'ye göre nefsin kendi zâtını idrak etmesinde idrak edilen zât, hakikatiyle hazır bulunduğu anda ayrıca suretinin hazır bulunmasına gerek kalmaz. Bu durumda zât, farklı itibarlarla hem âlim hem mâlum hem de ilim (bilen, bilinen ve bilgi) olur.⁵⁴⁶ Dolayısıyla bilen ile bilinen arasındaki itibarî başkalık izafetin gerçekleşmesi için yeterli bulunmaktadır.

Suretin husulünü kabul etmeyen ve bilgiyi salt bir izafet olarak gören Râzî ve Mu'tezilî düşünürler veya izâfete sahip bir sıfat olarak yorumlayan Bâkîllânî ve Cüveynî gibi kelâmcılar da bu bilgi anlayışları dolayısıyla kişinin kendi zâtını bilmesinde benzer sorunla karşı karşıya kalmışlardır. Yani taalluk iki şey arasında meydana geldiğine göre ve kişinin kendi zâtına dair bilgisinde tek bir şey bulunduğu göre bu tür bir bilgide izâfetin bulunmaması gerekir. Bilgi de izâfet veya izâfet sahibi bir sıfat olduğuna göre kişinin kendi zâtını bilmesinin, mümkün olmayacağı şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Tefâtânî'ye göre onların "itibarî başkalığın yeterli olduğu"nu söyleyerek bu itirazı cevaplandırmaları mümkündür.⁵⁴⁷

Tefâtânî'nin yaklaşımı ise özellikle nefsin kendisini sürekli akletmesi problemini de çözüme amacıyla nefsin kendi zâtını idrakinde de suretin husulünün kabul edilmesi şeklinde olduğu ifade edildi. Bu yaklaşıma göre akleden ile akledilen zât bakımından tek bir şey iken itibar yönünden farklı şeylerdir. Zira Tefâtânî'nin bilgi anlayışına göre bilginin gerçekleşmesinde izâfetin de bulunması gerekmektedir. İzâfetin olması için de akleden ile akledilen arasında en azından itibarî bir farklılığın bulunması gerekmektedir. Ancak akletme ya da bilgi olarak ifade edilen şey ise bir araz olup akleden ve akledilenden zât bakımından da farklıdır. Nefsin kendi zâtına dair meydana gelen suret ise kendisi dikkate alındığında gayri aslî bir varlığa sahip olup mecâzî anlamda bilinendir. Bu suret nefisle kâim olması bakımından dikkate alındığından bilgidir, nefsin bir sıfatıdır.⁵⁴⁸

⁵⁴⁴ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 226-227.

⁵⁴⁵ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 225.

⁵⁴⁶ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 225.

⁵⁴⁷ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 228.

⁵⁴⁸ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 226.

3.1.3. Allah'ın Zât ve Sıfatlarına Dair Bilgisi

Bilgi bağlamında tartışılan konulardan biri de insanın metafizik bir varlık olan Allah'ı bilmesinin imkânı ve eğer mümkünse bilgi teorisi bağlamında bunun nasıl açıklanabileceğidir. İslâm düşünce geleneğinde ekollerin Allah'a dair tasavvurları birbirinden farklılaşmaktadır. Teşbih ve tecsîmci azınlığın aksine çoğunluk Allah'ın madde ötesi bir varlık olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte Ehl-i sünnet âlimleri O'nun zâtına zâid hakikî sıfatlarının bulunduğunu savunurken Mu'tezile bilginleri ile filozoflar ise O'nun basitlik ve teklîğine zarar verdiğini ve O'nda çokluğa yol açtığını düşündükleri bu anlayışa şiddetle karşı çıkmışlardır. Filozoflar Allah hakkında varlık-mahiyet ayrımına karşı çıkmışlardır.

Allah'ın varlığı, hakikati ve sıfatlarına dair tartışmaların yanı sıra daha önce yer verildiği üzere insanın hakikatinin maddî mi yoksa gayri maddî bir cevher mi olduğuna dair görüş farklılıkları da insanın Allah'ı nasıl bilebileceği meselesini girift hale getirmektedir. Konuyla ilgili görüşleri Allah'ın hakikatini bilindiğini savunanlar ve bilinmediğini savunanlar olmak üzere ikiye ayıran Râzî, bilindiği görüşünün “bizden kelâmcılar” dediği Eş'âriler ile Mu'tezile'nin çoğunluğuna dayandırırken bilinmediği görüşünü ise Dırâr b. Amr (ö. 200/815), Gazzâlî ve filozoflara nisbet etmektedir.⁵⁴⁹ Birincisi görüşü savunan kelâmcılar, Allah'ın hakikatini insanlar tarafından halihazırda bilindiğini düşünürken filozoflar ise hâlihazırda bilinmesi bir tarafa bilinmesinin imkânını bile kabul etmediler. Allah'ın hakikatini hâlihazırda bilindiğini savunduğu için birinci görüşü “vukû'cu”, bilinmesinin imkânsızlığını iddia ettiği için ikinci görüşü “imkânsızcı” şeklinde isimlendirmek mümkündür. Savunduğu görüş bu iki gruptan her ikisine de tam olarak uymayan İcî ise bu konudaki görüşleri önce bilinmesinin gerçekleşip gerçekleşmediği (vukû') yönünden ikiye ayırır. Buna göre, birincisi bilinmenin gerçekleştiğini savunan Mu'tezile ile kelâmcıların çoğunluğu (vukû'cu) ve ikincisi ise gerçekleşmediğini iddia eden muhakkiklerin cumhuru ile filozoflar (gayri vukû'cu) olmak üzere iki görüş bulunmaktadır. Daha sonra o, bu ikinci görüşü bilinmenin mümkünlüğü açısından iki kısma ayırır. Yani Allah'ın hakikatini bilinmediğini savunan düşünürler (gayri vukû'cular), bilinmeyi mümkün görüp görmemek bakımından birbirlerinden ayrılmaktadır. Bunlardan bilinmenin gerçekleşmemiş olmakla birlikte mümkün olduğu görüşü (gayri vukû'-mümküncü) İcî'nin de aralarında bulunduğu muhakkik kelâmcılar

⁵⁴⁹ Râzî, *Muhassal*, 188.

tarafından savunulmaktadır. Allah'ın hakikatinin bilinmesi gerçekleşmediği gibi o onun imkânsız olduğu görüşü (gayri vukû'-imkânsızcı) ise filozoflar tarafından savunulmaktadır.⁵⁵⁰ İcî'nin tasnifinde ortaya çıkan bu son grup bilinmenin imkânsızlığını savunduğu için ayrıca gayri vukû' kaydını koymaya gerek kalmamaktadır. Dolayısıyla İcî'nin tasnifindeki bu görüş, Râzî'nin ikinci grubuyla aynı olduğu için bunu da "imkânsızcı" diye isimlendirebiliriz. Sonuç olarak İcî'nin tasnifine göre konuyla ilgili olarak Râzî'nin zikrettiği "vukû'cu" ve "imkânsızcı" görüşlerinin yanı sıra "gayri vukû'-mümküncü" diye isimlendirdiğimiz üçüncü bir görüş ortaya çıkmaktadır. İlahiyyât başlığı altında bu meseleyi ele alan Teftâzânî de İcî'nin tasnifini dikkate alarak Allah'ın hakikatinin kühüyle insanlar tarafından bilinmesine dair bu üç farklı görüşe yer verir.⁵⁵¹ Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Vukûcu görüş: Allah'ın hakikatinin kühüyle insanlar tarafından bilindiğidir. Râzî, "bizden olanlar" diye nitelediği kelâmcıların cumhurunun ve Mu'tezile'nin bu görüşte olduğunu belirtmişti. Teftâzânî'ye göre de kelâmcıların cumhuru bu görüşü savunmaktadır. Bu görüşü savunanların en önemli gerekçeleri, varlık-mahiyet özdeşliğinin esas alınmasıdır. Buna göre eğer Allah'ın varlığının bilindiği ve varlığının zâtına özdeş olduğu kabul ediliyorsa zorunlu olarak mahiyetinin yani hakikatinin bilindiği kabul edilmelidir.⁵⁵²

Bu görüşü savunanlara göre Allah'ın kâdir, hay, semî' vb. olmasını gerektiren varlığı, zorunlu bir zât olması dışında bir hakikati yoktur. Hatta öyle ki Mu'tezile'nin önde gelenlerinden bazıları, insanın kendi zâtını bildiği gibi Allah'ı da bildiğini iddia etmiştir.⁵⁵³

2. Gayri vukû'-mümküncü görüş: Allah'ın hakikatinin kühüyle insanlar tarafından bilinmesinin mümkünlüğüne rağmen onlarda böyle bir bilginin meydana gelmemiş ('adem-i husûl) olmasıdır. Bu, muhakkiklerin çoğunluğunun görüşüdür. Bu görüşün

⁵⁵⁰ İcî, *Mevâkıf*, 310-311.

⁵⁵¹ "Gayri vukû'-mümküncü" ile "imkânsızcı" görüşleri bir olarak gören Râzî'nin bu görüş için zikrettiği delillerden birincisi, Teftâzânî ve İcî tarafından "gayri vukû'-mümküncü" görüşün delili, ikincisi ise "imkânsızcı" görüşün delili olarak ele alınmaktadır.

⁵⁵² Râzî, *Muhassal*, 188; Râzî, *Metâlib*, 1: 301-302; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1: 124; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 359-360; Eşref Altaş, "Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî'nin Yakaşımı", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 105.

⁵⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 124.

filozlarınkinden temel farkı, hâlihazırda Allah'ın hakikatine dair bilginin insanlarda meydana gelmemiş olduğu kabul edilmekle birlikte bunun mümkün görülmesidir. Oysa filozofların savunduğu görüşe göre Allah'ın hakikatinin bilgisine sahip olmak insan için imkânsızdır.

Bu görüşü savunan Teftâzânî'ye göre, insanın Allah'a dair hâlihazırda bildiği şeyler onun varlığı, sıfatları, olumsuzlamaları ve izâfetleridir.⁵⁵⁴ Dolayısıyla insanlar Allah'ın hakikatinin bilgisine sahip değildirler. Böyle olmakla birlikte O'nun hakikatine dair bilginin insanlarda meydana gelmesi de mümkündür.

Bu görüşün temellendirilmesi için ileri sürülen deliller ve bunlara yönelik eleştirilere cevap veren Teftâzânî, bu delillerden hareketle esasen Allah'ın hakikatinin insanlar tarafından halihazırda bilinmediğini göstermeyi amaçlamaktadır. Diğer bir ifadeyle bu deliller, vukû'cu görüşün iddiasını reddetmeyi hedeflemektedir. Diğer taraftan imkânsızcı görüşün ileri sürdüğü delillere yönelik eleştiri ve cevaplarıyla da o, savunduğu görüşünün diğer ayırt edici özelliği olan bilinmenin imkânını ispat etmeye çalışır.

Birinci delil: Allah'a dair insanların bildiği şeyler ancak olumsuzlama (selb), izâfetler ve sıfatlardır. Allah'ın dışta olması anlamında varlığını; hay, âlim ve kâdir olması manasında sıfatlarını; ezeli ve ebedi olması, cisim ve araz olmaması anlamında olumsuzlamaları ile rezzâk ve hâlık olması anlamında izâfetlerini bilmek O'nun zâtını bilmek değildir.

Delille ilgili üzerinde durulması gereken ve tartışmaya yol açan hususların başında Allah'ın varlığının insanlar tarafından bilindiğinin ileri sürülmesidir. Bir kelâmcı olan Teftâzânî açısından kelâmın en önemli gayelerinden birisi olan isbât-ı vâcibin mümkün olduğunu ve bu konuda mevcut delillerin insanda Allah'ın varlığına dair bilginin meydana gelmesini sağladığını kabul etmesi kaçınılmazdır. Ancak diğer taraftan da onun, Allah'ın hakikatinin bilinmediğini isbât etmesi gerekecektir.

Allah'ta varlık-mahiyet özdeşliği kabul edildiği takdirde varlığınma dair bilgi insanda meydana gelince mahiyet ya da hakikatine dair bilgi de meydana gelmeyecek midir? Râzî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu sorun Allah'ın hakikatinin bilindiğini iddia edenlerin görüşüne temel dayanak oluşturmaktadır. Allah'ın varlığını bildiklerini ve varlığının da zâtına özdeş olduğunu iddia eden bu görüş sahipleri, bu iki öncülden hareketle Allah'ın zâtını yani hakikatini de bildikleri sonucuna ulaşırlar.⁵⁵⁵ Bu bölümü

⁵⁵⁴ Teftâzânî, *Tehzîbu 'l-mantık ve 'l-keîâm*, 87.

⁵⁵⁵ Râzî, *Muhassal*, 188.

şerheden Tûsî Allah'ta varlık-mahiyet ayrımını kabul eden Râzî'nin görüşünün "Allah'ın varlığı bilinmekle birlikte hakikatinin bilinmediği" şeklinde olduğunu ifade eder.⁵⁵⁶ Teftâzânî de birinci delile getirilen itiraz bağlamında bu sorunu ele almaktadır. Buna göre Allah'ta varlık-mahiyet özdeşliği muhakkikler tarafından kabul edilmesine rağmen O'nun varlığının bilindiğini savunup hakikatinin bilindiğini reddetmeleri nasıl mümkün olabiliyor?⁵⁵⁷

Allah'ta varlık-mahiyet ayrımını kabul eden Teftâzânî'ye göre, Allah'ın varlığını bilmek zâtını bilmek anlamına gelmemektedir. Bunun yanı sıra dışta bulunuş anlamındaki varlık ile özel varlık birbirinden farklı şeylerdir. Dışta bulunuş anlamında varlık tüm mevcûdlara yüklenmekle birlikte özel varlık mevcûdlar arasında farklılaşmaktadır. Allah'ın özel varlığı ile mümkünlerin özel varlığı hakikat yönünden birbirinden farklıdır. Filozoflara göre, mümkünlerde mahiyete zâid Allah'ta mahiyetin aynı olan varlık bu özel varlıktır. Teftâzânî'nin görüşü ise bu özel varlığın hem mümkünler hem de Allah'ta mahiyete zâid olduğu yönündedir. Dolayısıyla öncelikle Allah'ın varlığına dair bilginin insanlarda oluştuğu söylenirken bu iki varlıktan hangisinin kastedildiğinin belirtilmesi gerekiyor. Bu bağlamda Teftâzânî soruyu şöyle cevaplandırır:

"Daha önce işaret ettiğimiz üzere, Allah'ın varlığının bilinmesinin anlamı onun ma'dûm değil mevcûd olduğunun tasdik edilmesidir yoksa özel varlığının, hakikatiyle tasavvur edilmesi değildir. Aynı şey sıfatlar için de söz konusudur."⁵⁵⁸

Görüldüğü gibi Teftâzânî'ye göre, insanlar tarafından bilinen şeyin Allah'ta dışta bulunma (*el-kevn fi'l-hâric*) anlamındaki varlığıdır. Diğer taraftan bilinmeyen şey ise Allah'ta varlık-mahiyet ayrımını kabul edenler açısından O'nun hem mahiyet hem de özel varlığıdır. Allah'ta varlık-mahiyet ayrımını kabul etmeyenler açısından ise mahiyetine özdeş olan özel varlığı bilinmemektedir. Hatta Teftâzânî'ye göre, Allah'ın sıfatlarına dair bilgimiz de bu şekildedir. Meselâ bizim Allah'ın bilgi sahibi olduğuna dair tasdiki bilgimiz bulunmakla birlikte bilgisinin hakikatine dair tasavvurumuz yoktur.⁵⁵⁹

Genel varlık ve özel varlık şeklinde iki farklı varlığın bulunduğu görüşüne karşı çıkan İcî ise bu sorunu ele almaz. Öyle anlaşılıyor ki o, sorunu görmezden gelmektedir. Halbuki Râzî'nin Mu'tezile ve kelâmcıların çoğunluğunun görüşüne dayanak olarak zikrettiği tek

⁵⁵⁶ Tûsî, *Telhîs*, 316.

⁵⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 124.

⁵⁵⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 124.

⁵⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 124.

delil bundan hareketle ileri sürülmüştü.

İkinci delil: Allah'ın kendisine özgü zâtı, hakikîtikel olduğundan onun tasavvuru, ortaklığı men' eder. Halbuki bilinen şeylerden hiçbiri böyle değildir. Bu yüzdendir ki, tevhidin açıklanması yani ortaklığın nefyedilmesi için delile ihtiyaç duyulur. Eğer Allah'a dair bilinen şey, ortaklığı men' edici olsaydı tevhid için delile ihtiyaç duyulmazdı.⁵⁶⁰

3. İmkânsızcı görüş: Allah'ın hakikatının insanlar tarafından bilinmesinin imkânsız kabul edilmesidir. Filozoflar tarafından savunulan bu görüşün iki gerekçesi vardır.⁵⁶¹

(i) Bilgi tarifinden hareketle ileri sürülen bir gerekçedir. Buna göre bilgi, bilinenin suretinin nefiste resmolmasıdır. Suret ise şahsî kılan unsurlardan ayırmak suretiyle şeyin aynî varlığından soyutlanmış tümel mahiyettir. Allah hakkında teşahhusun kendisine iliştiği tümel bir mahiyet düşünmek mümkün değildir. Zira Vâcib'in tümel bir mahiyeti bulunsa O'nun zihinlere alınmış suretlerin hepsi için söylenilmesi söz konusu olacaktır. Halbuki bu, O'nu çoğa dönüştürür ve tevhide zarar verir.

Teftâzânî'nin bu soruya cevabı üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci aşamada o, bilgi-suretin husulü ilişkiden hareketle cevap vermeye çalışır. Bilginin hakikatının suretin husulü olduğunu savunan bir kimsenin, insanın Allah'ı bilmesinde bu hakikatin bulunmadığını söylemesi makul olmayacaktır. Zira bilgiye bilgi dememizi sağlayan hakikat bir olup tüm bilgilerde geçerli olmalıdır. Diğer taraftan bilginin hakikatini izâfet sahibi bir sıfat veya izâfet olarak görmekle birlikte bu süreçte suretin de gerçekleştiğini savunan düşünürler de bulunmaktadır. Söz gelimi Teftâzânî, bilginin hakikatini izâfet sahibi bir sıfat görmekle birlikte bu süreçte bilinenin suretinin meydana geldiğini de kabul etmekte hatta ma'dûmun bilinmesinde bedahet derecesinde görmektedir. Bilgiyi izâfet sahibi bir sıfat veya izâfetin kendisi olduğunu savunanlardan bazıları (mütakaddimîn Ehl-i sünnet kelâmcıları ve Mu'tezile gibi), bilgi esnasında herhangi suretin meydana gelmediğini iddia etmektedirler. İşte bu kısımda onun cevabı bu görüştekilerin yaklaşımına uygundur. Bu bağlamda Teftâzânî, "bilginin, suretin husulü aracılığıyla gerçekleştiğinin" kabul edilmediğini belirtir. Bu durumda öncülü kabul edilmediğinden dolayı ona dayanan gerekçe de ortadan kalkar.

İkinci aşamada bilginin suretin husulü vasıtasıyla gerçekleştiği kabul edilse bile Allah'ın bilinmesinde veyahut Allah'ın bilgisinde böyle olmadığı söylenir.⁵⁶² Zira suretin husulü

⁵⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 124.

⁵⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 125.

⁵⁶² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 125.

bilginin hakikati değil bilgi sürecinde meydana gelen bir olgu olarak kabul edildiğinden bunun bulunmadığı durumlarda da bilgi gerçekleşebilir. Ancak Teftâzânî sureti bilginin bir lâzımı ve suretle zât bakımından özdeş itibar bakımından farklı bir şey olarak kabul ettiğinden tüm bilgilerde suretin bulunması gerektiğini düşündüğünden bu cevap da onun görüşüne uygun değildir.

Üçüncü aşamada ise hem bilgiyi suretin husulü olarak gören hem de bilgiyi izâfet sahibi bir sıfat veya izâfet gibi suretin husulü dışında bir şey olarak görmekle birlikte onun da her bilgi sürecinde bulunması gerektiğini düşünenlerin görüşüne uygun cevaptır. Anlaşıldığı kadarıyla Teftâzânî'nin bilgi anlayışına uygun bir şekilde problemin cevaplanması bu aşamadır. Buna göre Allah'ın bilinmesinde de suretin varlığı kabul edilse bile sonuç önermesinde geçen ifadenin yani bu suretin tevhide zarar verdiğinin reddedilmesidir. Çünkü tevhide zarar veren şey, Vâcib'in fertlerinin çokluğudur yoksa O'nun hakikatine dair suretin farklı zihinlerde bulunması değildir. Diğer taraftan O'nun şahsiliğine zarar veren şey, 'aynî mevcûdun suretler için doğru olarak söylenmesi değil Vâcib mefhumunun çok sayıdaki fertlere doğru olarak söylenmesidir.⁵⁶³

Filozofların Vâcib'in tümel mahiyetinin zihinde bulunmasını ikinci bir Vâcib'in orada bulunması olarak görmesi misil anlamındaki suret anlayışı ile ontoloji alanındaki iddialarından kaynaklanıyor gözükmektedir. Zira Vâcib'in mahiyeti varlığını zorunlu kılan ve varlığına özdeş bir mahiyet olduğuna göre zihinde meydana geldiğinde varlığı da zorunlulukla meydana gelecektir. Dolayısıyla her bir insanın Allah'ın hakikatini bilmesinde başka bir Allah'ın daha var olması söz konusu olacaktır. Bu anlamda Teftâzânî'nin üçüncü aşamada zikrettiği cevap, İbn Sînâcî ontolojiyi ve misil anlamındaki suret anlayışını kabul edenler için bir çözüm sunmamaktadır.

(ii) Tarif teorisinden hareketle ileri sürülen bir gerekçedir. Buna göre Allah'ın hakikatinin tasavvur edilmesi ittifakla bedihî olmadığına göre kesbî olması gerekmektedir. Kesbî tasavvurlar ise ya tanımla ya da betimle meydana gelir. Betimle meydana gelen tasavvur Allah'ın hakikatine dair bilgi sağlamaz. Tanım ise ancak cins ve fasıldan oluşmuş şeyler içindir. Allah'ın hakikati basit olup cins ve fasıldan meydana gelmediğine göre tanım yoluyla tasavvuru da mümkün değildir.

Teftâzânî'ye göre bir şeyin tasavvurî bilgisini elde etmenin yolu sadece tarif teorisi değildir. Aksine bazen ilhâm yoluyla da şeyin tasavvurî bilgisine ulaşılabilir. Veyahut bazen kesbîler vasıtasıyla Allah'ın zorunlu bilgiyi yaratması yoluyla da olabilir. Diğer

⁵⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 125.

tarafından tanımla elde edilmeyeceği kabul edilse bile betim hakikatin bilgisini gerektirmemesine rağmen bazen ona sevk eder.⁵⁶⁴

Sonuç itibariyle Allah'ın hakikatinin hâlihazırda bilinmediğine inanan Teftâzânî, buna dair bilginin insanda meydana gelmesini ise mümkün görmektedir. Onun Allah'ın hakikatinin insanlarda meydana gelmesini mümkün görmesi de onun bilginin nefiste meydana gelmesinde temsil görüşünü savunduğunu göstermektedir. Zira özdeşlikçi görüşü benimseyen bir kimsenin Allah'ın hakikatinin künhüyle insanlarda meydana geldiğini iddia etmesi mümkün değildir. Nitekim filozoflar, O'nun hakikatinin insanlar tarafından bilinmesinin imkânsızlığına inanmaktadırlar.

3.1.4. Soyutların Bilgisi

Kelâmcıların cismânî nefis anlayışına yöneltilen diğer bir eleştiri ise nefis cismânî kabul edildiğinde soyutları idrak etmesinin mümkün olmayacağıdır. Cismânî nefis, gayri cismanî olan varlıkları nasıl akledebilir?⁵⁶⁵ Zira idrak, idrak edilenin suretinin nefiste husul bulması olduğundan idrak edilen şey, gayri cismânî ise onun soyut suretinin cismânî bir nefiste meydana geldiği nasıl söylenebilir?

Teftâzânî'nin bu soruna yönelik çözümü, zihnî varlık ve aklî suret anlayışına dayanır. Ona göre soyutların suretleri akleden cisme yerleşir ancak burada soyut olarak bulunmaz. Zira zihinde bulunan surete zihnî varlık ilişmektedir. Bu suret zihnin dışında var olduğunda idrak edilen soyut varlığın kendisi olmaktadır.⁵⁶⁶ Aslında soyut olsun veya olmasın tüm varlıkların suretleri aklî suret olmak bakımından aynı varlık tarzına sahiplerdir. Yani gayri aslî bir varlıkları vardır. Gayri aslî bir varlığa sahip olan zihnî suretin soyut cevher olması mümkün değildir. Bu durumda, bilinenin soyut veya maddî olması arasında bir fark yoktur. Söz gelimi, insan gayri cismânî bir varlığı idrak ettiğinde onun ma'kûl sureti zihinde meydana gelir. Bu m'akûl suret zihnî varlık olup aslî bir varlığa sahip değildir. Bu yüzden de maddî veya soyut varlık olarak nitelendirilemez. Ancak bu suretin zihinde bulunması dikkate alındığında gayri cismânîye dair bilgi, niteliksel husul ile meydana gelir. Bu itibarla alınan suret, aslî bir varlığa sahip olduğundan nefsin kendisiyle nitelenmesini gerekli kılar. Bu durumda nefis, gayri

⁵⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 125.

⁵⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 32. Aklî suretlerin soyutluğundan hareketle nefsin soyut olması gerektiğine dair delil için bk. Isfahânî, *Tesdîd*, 1: 680-681.

⁵⁶⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 32.

cismânîyi bilmekle nitelenebilir. Bu bilgi sıfatı bir araz olarak nefiste oluşur.

3.1.5. Tümellerin Bilgisi

Tümellerin cismânî bir varlık olan nefiste tümelliği bozulmadan nasıl bulunacağı kelâmcıların karşı karşıya kaldığı diğer bir sorundur. Tümel manaların tasavvuru, tek tek fertlerde ortak olmalarına engel olmaz. Tümel manalar (insanlık gibi), konum, miktar, ölçü, keyfiyet vb. arazlara sahip bir şeyle (Ali, Hasan vb.) bireyselleştiğinde artık ona özgü hale gelir ve tümel olmaktan çıkar. Buna göre tümelin sureti, cismânîlere ait hususiyetleri kendisinde bulunduran nefse hulul ettiğinde bu tümel suret, söz konusu cismânî hususiyetlerle özgülenecektir. Bu durumda da onun tümel olduğunu söyleme imkânı ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla nefis soyut olmazsa bu tümel suretlere mahal olması mümkün olmaz.⁵⁶⁷

Teftâzânî'ye göre, tümel kendi zâtında konum, ölçü, miktar vb. arazlarla hususileşmemesine rağmen onun sureti zihinde bunlarla özelleşebilir.⁵⁶⁸ Sorunun takririnde de vurgulandığı gibi aslında bu, tümel suretin nefse “hulul etmesi” durumunda gerekli olmaktadır. Ancak suretin nefiste husul bulması ona hulul etmesi şeklindeki niteliksel husul ile değil aksine bir şeyin diğerinin yanında hazır bulunması anlamındaki bilişsel husul ile olur. Dolayısıyla Teftâzânî burada zımnî olarak daha önce ayrıntılı olarak izah edilen bilişsel husul ve niteliksel husul ayrımı ile suretin anlaşılma biçiminden hareketle sorunun çözülebileceğini düşünmektedir. Bu ayrım bağlamında soruna bakıldığında tümellerin nasıl idrak edildiği daha iyi anlaşılacaktır. Bilinen şeyin sureti bilişsel husul itibariyle nefiste bulunması dikkate alındığında gayri aslî bir varlığa sahip olduğundan tümel veya tikel olmakla nitelenir. Diğer bir ifadeyle bu zihnî suret gayri aslî varlığı itibariyle tümel olmakla ve ikincil ma'kûllerle nitelenebilir.⁵⁶⁹ Bu tümel suretin çok sayıda ferde mutâbık olmasının anlamı, onların bilinmesi durumunda ilişenlerden soyutlanarak akılda meydana gelen suretlerinin bu suretin ta kendisi olacağıdır. Ancak bu suret nefiste bulunması itibariyle dikkate alındığında ise aslî varlığa sahip bilgi arazı olmaktadır. Bilgi arazı ise bir keyfiyet olduğundan ve bireysel bir nefiste meydana geldiğinden cismânî hususiyetlere sahiptir. Diğer bir ifadeyle suret, niteliksel husul

⁵⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 31.

⁵⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 32.

⁵⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 228.

itbarıyla bilgidir ve bilgi ise bir araz olup kendisini kâim kılan nefisle hususileşmektedir.⁵⁷⁰

3.1.6. Zıtların ve Basitlerin Bilgisi

Cismânî nefis anlayışına yöneltile eleştirilerden biri de zıtların ve basitlerin bilgisi konusunda ortaya çıkmaktadır. Siyah ve beyazın tek bir cisme aynı anda yerleşmek suretiyle bulunmaları imkânsız olduğu gibi yine bir cisim olan nefse de hulul etmeleri imkânsız olacaktır. Bu sorunun takririnde de “hulul” kavramını kullanan Teftâzânî’ye göre, bu da şeyin kendisinin husulü ile suretinin husulünün birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle zıtların suretlerinin nefse hulul etmeleri ile onda hazır bulunması birbirinden farklı şeylerdir. İmkânsız olan, tek bir cisimde zıtların kendilerinin bir araya gelmeleri yani suretlerinin ona hulul etmeleridir. Yoksa zıtların suretlerinin cismânî nefiste bilişsel husul yoluyla meydana gelmesinde herhangi bir sorun yoktur.⁵⁷¹ Zira nefiste bulunan zıtların suretlerinin kendileri dikkate alındığında bunlar gayri aslî bir varlığa sahip olup herhangi bir çelişkiye yol açmaz.

Basitlerin cismânî nefse yerleşmeleri halinde mahalleri olan nefis bölündüğünden ona yerleşen bu basitlerin de bölünmesi gerekmeyecek midir? Eğer basitler akleden nefiste bölünerek bulunursa o zaman akledilen basit değil başka bir şey olmayacak mı? Teftâzânî, sorunun birinci kısmını, nefis ve zihnî varlık anlayışı ile çözmeye çalışırken ikinci kısmını örtüşme problemi bağlamında ele almaktadır. Diğer taraftan ona göre, basitin suretinin basit olması gerekemeyebilir. Çünkü basitin kendisi ile sureti gereklilikler bakımından birbirinden farklıdır.⁵⁷² Bunun yanı sıra soyut cevher görüşüne muhalif olup nefsin bölünmeyen bir parça olduğunu kabul eden muhalif kimse açısından da bu delil kolayca savuşturulabilir.⁵⁷³ Diğer bir ifadeyle ona göre bu soruna muhtemel cevaplardan biri de nefsin bölünmeyen parça olduğunu kabul ederek basitlerin bölünmeden onda oluştuğunu iddia etmek şeklindedir.

3.1.7. Ma‘dûmların ve İmkânsızların Bilinmesi

Ma‘dûmların ve imkânsızların bilinmesi nefsin cismânîliği veya soyutluğu bağlamında

⁵⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 228.

⁵⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 32.

⁵⁷² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 31-32.

⁵⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 31-32.

ele alınan bir problem olmaktan ziyade zihni varlık ve suret görüşü kabul edilmediğinde onlara dair bilginin nasıl mümkün olacağına ilişkindir. Bilgide idrak edilene dair bir suretin idrak edende husul bulduğunu düşünen Teftâzânî'ye göre, dışta bir hakikati bulunmayan ma'dûmlar ile imkânsızların zihindeki suretleri, zihinle kâim olması bakımından alındığından aslî bir varlığa sahip olan bilgi iken zihinle kıyâmı dikkate alınmaksızın sırf kendisi olması bakımından alındığında ise gayri aslî bir varlığa sahip bilinendir. Ma'dûm ve imkânsızların ma'lûm olarak ifade edilen bu gayri aslî varlığının dışında ayrıca dışta bir gerçeklikleri yoktur. Mevcûdlarda ise ma'dûm ve imkânsızların aksine bilinen, zihindeki gayri aslî varlığa sahip suret değil dıştaki aslî mevcûddur. Mevcûdun zihindeki suretine bilinen denilmesi sadece mecâzî anlamdadır.⁵⁷⁴ Dolayısıyla suret görüşünü kabul eden Teftâzânî açısından ma'dûmların ve imkânsızların bilinmesi bir sorun oluşturmamaktadır. Ancak ona göre, suretin meydana geldiğini reddedip bilginin salt bir izafetten veya izâfet sahibi bir sıfattan ibaret olduğunu savunanların karşı karşıya kaldıkları en önemli sorun ma'dûmların ve imkânsızların nasıl bilindiği hususundadır. Çünkü izafetin gerçekleşmesi için izafetin iki tarafının bir tür sübutlarının bulunması gerekmektedir. Dışta herhangi bir tahakkukları bulunmayan ma'dûmlar ve imkânsızların eğer zihinde de bir tahakkukları yoksa bilen özneyle bunlar arasında bir izâfetin gerçekleşmesi mümkün değildir. Kimi zaman bu problemin çözümü için ileri sürülen Platoncu kendi kendine kâim soyut müsül görüşü veya onların suretlerinin bize görünmeyen göksel cisimlerle (*ecrâm*) kâim olduğu şeklinde Râzî tarafından savunulan yaklaşımların batıllığı özellikle imkânsızların bilinmesi söz konusu olduğunda açıktır. Ona göre Râzî, ma'dûmların bize görünmeyen göksel cisimlerle kâim olduğunu söylediğinde tıpkı filozofların oluşların suretlerinin faal akılda meydana geldiğini iddia etmeleri gibi bu suretlerin faal akılda resm olduğunu kast etmektedir. Diğer bir ifadeyle onun "ecrâm"la kastettiği şey faal akıldır. Yoksa Râzî'nin ma'dûmların cisimlerle kâim olduğunu kastetmesi Teftâzânî'ye göre, mantıklı değildir.⁵⁷⁵

Râzî'nin iddia ettiği üzere, ma'dûmların bize görünmeyen ecrâmla yani faal akılla kâim olduğu kabul edildiğinde imkânsızların herhangi bir hüviyeti bulunmadığından bu, aklın onları tasavvur etmesi şeklinde olabilir. Aklın onları tasavvur ve akletmesi ise imkânsızların suretinin akıl gücünde meydana gelmesi ve onda resm olması anlamına

⁵⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 228-229.

⁵⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 78, 228; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 235-236.

gelir. Şu hâlde taakkul ve tasavvurun yolu bir olduğuna göre, aynı şekilde mevcûdların akledilmesinin de onların suretlerinin akılda meydana gelmesi ile olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu aynı zamanda insanların da bu şeyleri aklettiğinde onların suretlerinin akılda meydana geldiği sonucuna götürecektir. Teftâzânî'ye göre, zihnî sureti reddedip izâfeti savunanlar açısından nihai anlamda yapılabilecek şey, sadece ma'dûmların bilinmesinde onların suretlerinin akılda meydana geldiğini kabul edip diğer şeylerin bilinmesinde zihnî varlığı reddetmektir. Nitekim Râzî'nin yaptığı da budur. Ancak Teftâzânî'ye göre bu da çözüm olamaz. Zira idrak veya bilginin anlamı, idrak eden ve idrak edilene bağlı olarak değişiklik göstermediğinden bir yerde onun izâfetin dışında bir şey olduğu söylendiğinde mutlak anlamda böyle olduğunun kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla eğer ma'dûmların ve imkânsızların bilinmesinde idrakin zihnî suretin meydana gelmesi ile gerçekleştiği kabul ediliyorsa tüm bilenlerin bilgilerinde de böyle olması gerekir.⁵⁷⁶

3.2. Allah'ın Bilgisi

Allah'ın bilgisine dair ekollerin ve düşünürlerin yaklaşımları büyük ölçüde onların zâtî sıfatlar veya sübûtî sıfatlar olarak nitelendirilen ilâhî sıfatlara dair görüşlerinin bir uzantısıdır. Allah'ın âlim, kâdir ve hay olduğu konusunda Mu'tezile, Ehl-i sünnet kelâmcıları ve İslâm filozofları arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Âlim, kâdir, hay, semî', basîr, mürîd ve mütekellim sıfatlarının her birini ayrıntılı inceleyen Teftâzânî, bazı sıfatlarda Allah'ın onlarla nitelendiği hususunda akıl sahiplerinin çoğunluğunun bazılarında ise dinler ve mezheplerin ittifak ettiklerini belirtir.⁵⁷⁷ Ancak O'nun âlim, kâdir ve hay gibi sıfatlarla nitelenmesinin keyfiyeti hususunda ekoller birbirlerinden farklılaşmaktadır.⁵⁷⁸

Mu'tezile bilginlerinin çoğunluğu Allah'ın bir ilim, kudret ve hayatla değil zâtıyla âlim, kâdir ve hay olduğunu savunmuştur.⁵⁷⁹ Diğer bir ifadeyle onlara göre, Allah kendisi için

⁵⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1:78-79, 228-229.

⁵⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 87, 94, 97, 99; Ebû Abdullah Celaleddin Muhammed b. Esad Devvânî, *Celâl: Şerhü'l-Akâidi'l-Adûdiyye* (İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290), 27.

⁵⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 72, 94, 98, 99; Devvânî, *Celâl*, 27; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 182. Burada Kâdî Abdülcebbâr, âlim, kâdir ve hay gibi sıfatlarla nitelenmenin nasıl hak edildiği (*istihkâk*) konusunda ehl-i kible arasında ihtilaf bulunduğunu belirterek meselenin incelenmesine geçer.

⁵⁷⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*, thk. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü Nehdai'l-Mısriyye, 1950), 1: 224.

ilim, kudret ve hayat manaları isbât edilmeksizin sadece isimlendirme yoluyla âlim, kâdir ve haydır.⁵⁸⁰ Allah'ın ilim, kudret ve hayat gibi bir takım manalara sahip bulunduğunun kabul edilmesi onlara göre, bu manaların ya hâdis ya kadîm olması gerekirken hâdislik zâta değişikliğe ve kadîmlik de taaddüd-i kudemâya götürmektedir.⁵⁸¹ Dolayısıyla Allah'ın bu sıfatlarla nitelenmesini gerekli kılan şey, zâtının dışındaki herhangi bir mana değil bizzât zâtın kendisidir.

Ehl-i sünnet kelâmcıları ise Allah'ın âlim, kâdir ve hay olmakla nitelenmesinin zâtından dolayı değil zâtına zâid ilim, kudret ve hayat sıfatları sebebiyle olduğunu düşündüler. Onların bu görüşü benimsemelerinin temel amacı, Allah'ın âlim, kâdir vb. olmakla nitelenmesinin hakiki anlamda olduğunu göstermekti. Ancak bu durumda taaddüd-i kudemâ problemiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bunun için de sıfatların Allah'ın zatının ne aynı ne gayrı olduğunu söyleme yoluna gittiler. Ancak bu da üçüncü şikkın imkânsızlığı olarak ifade edilen aklın temel ilkelerinden birisini ihlal anlamına geldiği eleştirilerine maruz kalmıştır.⁵⁸² Bu yüzden de müteahhir dönem sünî kelâmcılar arasında bu sıfatların zâta zâid olmalarıyla kastedilenin dış bakımından mı yoksa zihin bakımından da mı olduğu tartışmalıdır.⁵⁸³

Bir taraftan taaddüd-i kudemâ tehlikesi diğer taraftan da Allah'ın mecâzî anlamda sıfatlarla nitelenmesi sorunundan kaçınmak isteyen Basra Mu'tezilesinden Ebû Hâşim haller görüşünü ortaya attı. Buna göre, müşâhede edilen âlemde bir kimseyi âlim, kâdir ve hay gibi sıfatlarla nitelememizin sebebi ilim, kudret ve hayat gibi manalar olamaz. Zira Allah'ta taaddüd-i kudemâya yol açan bu manalar bulunmadığı halde O'nun da âlim,

⁵⁸⁰ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil Eş'ârî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, t.y.), 142.

⁵⁸¹ Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, thk. H. S. Nyber (Beyrut: Mektebetü'd-Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993), 111; Teftâzânî, *Tezhibu'l-mantık ve'l-keâm*, 2: 76.

⁵⁸² Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 229, 325; 2: 202; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil Eş'ârî, *el-Lumâ' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeygi ve'l-bide'*, thk. Abdülaziz İzzeddin (Lübnan: Dâru Lübnan, 1987), 87-89; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınları, 2006), 8: 351. Erken dönem kelâmında bu sıfat anlayışının savunusuna dair pasajlar için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Akîde*, thk. Abdülaziz Şirvânî (Dimaşk: Dâru Kuteybe, 1988), 105; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Ömer b. Mahmud Ebû Ömer (Riyad: Dâru'r-Râye, 1991), 37; Ebû Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *et-Tabsîr fi me'âlimi'd-dîn*, thk. Ali b. Abdülaziz eş-Şibl (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1996), 140-141; Eş'ârî, *el-İbâne*, 147-148; İbn Fûrek, *Mücerred*, 267; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 113-114, 197.

⁵⁸³ İcî, *Mevâkıf*, 81, 279-280; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 140-143; 2: 73-76; Ferhârî, *Nibrâs*, 77; Devvânî, *Celâl*, 28; Ebû'l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevi, *Haşiyetü'l-Fâzıl İsmail Gelenbevi 'ale'l-Celâl* (Dersâadet: Şirket-i Hayriye-i Sahafiye, 1307), 229-230.

kâdir ve hay gibi sıfatlarla nitelendiğini biliyoruz. Şu hâlde bu sıfatlarla nitelenmenin sebebi, âlimiyyet (bilen olmak), kâdiriyyet (güç yetiren olmak) ve hayyiyyet (diri olmak) gibi hallerdir. Haller ne mevcûd ne ma'dûm, ne ma'lûm ne meçhul olduklarından taaddüd-i kudemâ tehlikesinden ve her bir sıfat için farklı bir hal bulunduğu için de mecâze düşme sorunundan kurtulmuş olmaktadır. Müşâhede edilen âlemde bu hallerin bulunmasının sebebi, insanlarda bulunan ilim, kudret ve hayat gibi manalardır.⁵⁸⁴

Filozofların sıfatlarla ilgili incelemeleri genelde onun basitliğini ihlal etmeme çerçevesinde gelişmiştir. Onlara göre, Tanrı hiçbir vecihle kendisinde çokluğun bulunmadığı hakikî anlamda Bir'dir. Hakikî anlamda Bir olmasından dolayı O'nun "fâil ve kâbil olma"sı mümkün değildir. Bu görüşlerinden dolayı da O'ndan birden fazla şeyin sudur etmeyeceğine inandılar. Zikredilen bu temel görüşlerinden dolayı Tanrı'nın kendisiyle nitelendiği sıfatların keyfiyeti konusunda kelâmcılardan farklı görüşleri sürdüler.⁵⁸⁵ İbn Sînâ'nın Allah'ın bilgi sıfatı ile ilgili açıklamaları incelendiğinde o, bilgiyi bazen selb, bazen soyutlama, bazen soyut hakikatin kendisi ve bazen soyut hakikatin husulü şeklinde açıklamaktadır.⁵⁸⁶ Allah'ın bilgisi söz konusu olduğunda İbn Sînâ'nın yaptığı açıklamalar ya selb ve soyutlama gibi 'ademî bir durum ya hakikatin kendisi veya husulü gibi hakikate özdeş bir şey yönündedir. Diğer bir ifadeyle o, Vâcibu'l-Vücûd'un birliğine hâlel getirdiğini düşündüğü zâta zâid manalar ve haller gibi ifadelerden mümkün olduğunca kaçınmaya çalışmaktadır. Allah'ın âlim olması dışında kalan ve Eş'ârîlerin zâtın ne aynı ne gayrı olarak nitelediği sıfatların tamamı İbn Sînâ'nın Vâcibu'l-Vücûd tasavvurunda zâta özdeş olan ilim sıfatına indirgenmektedir.⁵⁸⁷

Bâkılânî ve Cüveynî gibi haller görüşünü kabul eden Eş'ârî âlimler ise hallerin yanı sıra mana sıfatlarının da varlığını kabul ettiler. Daha önce halleri ileri sürmüş olan Ebû Hâşim'de Allah'ın bilgisi, âlimiyyet hali olarak görülürken yine halleri kabul eden Bâkılânî ve Cüveynî ise âlimiyyetin bir izâfet olduğunu ve bu halin dışında ayrıca bunun

⁵⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 129, 199; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: rü'yetü'l-bâri*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Guneymî ve Muhammed Mustafa Hilmi (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1963), 4: 270; Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ*, 228; Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*, 132-138.

⁵⁸⁵ İsfahânî, *Metâli'u'l-enzâr*, 176-177.

⁵⁸⁶ İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-'arşîyye fi tevhîdihî te'âlâ ve sıfâtihi", 7-8.

⁵⁸⁷ İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-'arşîyye fi tevhîdihî te'âlâ ve sıfâtihi", 8-12; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 2: 112-113.

sebebi olan ilim manasının Allah'ta bulunduğunu savundular.⁵⁸⁸

Teftâzânî'nin Allah'ın sıfatlarına dair görüşleri de mütekaddimîn Ehl-i sünnet kelâmcılarında olduğu gibi O'nun mana sıfatlarına sahip olduğu ve bu mana sıfatlarının O'nun zatının ne aynı ne gayrı olduğu şeklindedir. Sıfatların zâta zâid olduğukabul edilmediği takdirde birçok imkânsızlıkların meydana geleceğini ifade eden Teftâzânî'ye göre, (i) sıfatların zâta yüklenmesinin bir anlam ifade etmemesi; (ii) ilim, kudret ve hayat gibi bütün sıfatların birbirlerine eşit olması; (iii) aklın herhangi bir delile gerek duymaksızın Zorunlu Varlık'ın âlim, kâdir, hay, semî' ve basîr olmasına hükmetmesi ile (iv) ilmin zâtı gereği zorunlu varlık ve âlemin yaratıcı olması bu imkânsızlıklardan bir kaçıdır. Ona göre, “Âlim, kâdir ve hay gibi sıfatların mefhum bakımından zâttan ve birbirlerinden farklı olması yüklemenin anlam ifade etmesi için yeterlidir.” şeklinde bir cevapla bu itirazlar savuşturulamaz. Zira burada tartışma konusu olan âlim, kâdir ve hay gibi tam eşitlikle (*muvâta'a*) ile zâta yüklem yapılan sıfatlar değil aksine ilim, kudret ve hayat gibi iştikâk ile yüklem yapılanlardır. Eğer bu iştikâk ile yüklem yapılan sıfatlar, zâtın aynı kabul edilse zikredilen imkânsızlıkların hepsinin gerekli olacağı açıktır.⁵⁸⁹

Teftâzânî'ye göre, “Sıfatlar birbirleri ve zâtle mefhum itibariyle farklı ve varlık yönünden birdirler. Dolayısıyla zât bilinenlere taalluku bakımından âlim ve ilim; güç yetirilenlere taalluku bakımından kâdir ve kudret; bilmesi ve güç yetirmesinin mümkün olması bakımından da hay ve hayattır.” denilerek bütün sıfatların taalluka indirgenmesi mümkün değildir. Ona göre zât, âlim olmakla birlikte ilim şeklinde ifade edilen kök mananın taallukun kendisine indirgenmesinin batıllığı zorunlulukla bilinir. Dolayısıyla ilim, kudret ve hayat gibi iştikâkın kaynaklarının zâtın ötesinde manalar olması gerekmekte ve bunları taalluk şeklinde ifade etmek bir fayda sağlamamaktadır. Bu sıfatlar, kıdem ve hudus gibi aklî itibarlar değil hakikî manalardır. Eğer bunlar zâtın bir duruma taallukundan ibaret görülse bile her birini diğerlerinden ayrıştıracak bir niteliğin bulunması gerekecektir ki sözgelimi bunlardan birinin ilim ve diğerinin kudret olması mümkün olsun. Zâta zâid manayla kastedilen işte budur. Sonuç itibariyle her halükârda

⁵⁸⁸ Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*, 40, 80, 81-83; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 630; Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*, 139. Âmidî, Cüveynî ve Bâkîllânî'yi kastederek sıfatları kabul edenlerden bir kısmının “önce sıfatların hükümlerinin isbâtına ardından bunlardan hareketle sıfatların isbâtına geçmek” şeklinde zayıf bir yola saptığını belirtmektedir. Ardından da hallerden veya Cüveynî'nin de ifadesiyle hükümlerden (*ahkâm*) hareketle Allah'ın zâtına zâid manaların nasıl isbât edildiğini göstermek suretiyle bu zayıf yolu açıklamaktadır. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 269-271.

⁵⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 74.

bu hakikî kök manaların zâta zâid olarak var olmaları gerekmektedir.⁵⁹⁰

Allah'ın her şeyi bildiği kelâmcıların ve İslâm filozoflarının ortak kabülü olmakla birlikte Allah'ın kendi zâtını veya tümelleri veyahut da tikelleri bilmediğini iddia eden muhalif gruplar onların mevcut bilgi anlayışlarından hareketle kendi görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Bu anlamda kelâmcıların ve filozofların benimsedikleri bilgi anlayışının Allah'ın bilinenlere dair bilgisine de uygulanabilir olması gerektiği anlaşılmaktadır. Zira kelâmcılar ya da filozoflar benimsedikleri bilgi anlayışının sadece mümkün varlıkların bilgilerine tatbik edilebileceğini ve Zorunlu'nun bilgisini dışarda bırakan bir teori geliştirdiklerini söylemediler. Aksine onlar gelen eleştirileri kendi bilgi anlayışları çerçevesinde çözüme kavuşturmak suretiyle teorilerinin Allah'ın tüm bilinenlere dair bilgisine uygulanabileceğini göstermeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla Allah'ın bilinenlere dair bilgisi bağlamında muhalif gruplar tarafından gelen eleştiriler aslında ekollerin bilgi teorilerinin bir anlamda sağlamasının yapıldığı bir alan olarak görülebilir. Özellikle nasları referans alan bir kelâmcının Allah'ın bilgisinin her şeyi kuşattığını ve O'nun her şeyi bildiğini ifade eden nasların tutarlı bir savunusunu yapmak için benimsediği bilgi anlayışının bu konudaki problemlere çözüm sunabilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede bu başlık altında Teftâzânî'nin benimsediği bilgi anlayışı dikkate alınarak söz konusu eleştirilerin nasıl çözümlendiği rakip anlayışların da aynı sorunlara yönelik çözümleriyle mukayeseli bir şekilde incelenecektir.

3.2.1. Zâtı ve Sıfatlarının Bilgisi

Düşünürlerin bilgi anlayışlarına yönelik eleştirilerin ortaya çıktığı alanlardan birisi, Allah'ın zâtı ve sıfatlarına dair bilgisinin nasıl gerçekleştiğidir. Allah'ın kendi zâtı ve sıfatlarını bildiği İslâm düşünürlerinin geneli tarafından kabul edilmektedir. Bilgi sıfatının varlığını kabul eden kelâmcılar Allah'ın bilgi sıfatı dolayısıyla kendi zâtını bildiğini düşünürken sıfatları nefyeden Mu'tezile ve filozoflar Allah'ın zâtı sebebiyle kendi zâtını bildiğini savunmaktadırlar.⁵⁹¹

Allah'ın kendi zâtını bilmediğini savunan Dehrîler, bu görüşlerini temellendirmek için

⁵⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 74-75.

⁵⁹¹ İbn Sînâ Allah'ın zâtını bilmesini şöyle açıklar: "Allah, zâtı sebebiyle kendi zâtını aklettiğinden kendisinden sonra geleni de kendisinin onun varlığının illeti olması bakımından akleder." İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*, 165; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 535-538; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 3: 278-280; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 3: 326.

bilginin hakikatının ne olduğuna dair ileri sürülen görüşlerden hareket ederler.⁵⁹² Onların bu görüşlerine yönelik temellendirmeleri şöyle zikredilmektedir: Bilgi ya bir izâfet ya da izâfet sahibi bir sıfattır. Bilginin izâfet veya izâfet sahibi bir sıfat kabul edilmesi halinde bilen ile bilinen arasında ikililik ve başkalığın bulunması gerekecektir. Çünkü her iki tanıma göre bilgide bir izâfet bulunması gerektiği ifade edilmektedir. İzâfet ise birbirine izâfe edilecek iki şeyin bulunmasını gerektirir. Dolayısıyla hakiki Bir olan Allah'ın kendi zâtı veya sıfatlarını bilmesinde zâtında çokluğun meydana geldiği söylenmiş olunacaktır. Allah'ın hakiki birliğine zarar verdiği için O'nun zatını bildiği söylenemez.⁵⁹³

Bilginin izâfet sahibi bir sıfat olduğunu savunan Teftâzânî'ye göre, öncelikle bilginin sıfat olması yani Allah'ın zâtında bilgi sıfatına sahip olması başkalık gerektirmemektedir.⁵⁹⁴ Zira kendisinin de kabul ettiği Ehl-i sünnet'in genel görüşüne göre Allah'ın zâtı ile sıfatları arasında hakikî bir başkalık (*gayriyyet*) yoktur. Dolayısıyla bu anlamda zâtında bir çokluğun bulunduğu söylenemez. Ancak bu durumda bilgide bulunması gereken izâfet, nasıl meydana gelecektir? Zira izâfet iki şey arasında olur. Bu noktada Teftâzânî izâfetin gerçekleşmesi için zât ile sıfat arasında itibârî bir başkalığın bulunmasının yeterli olduğunu belirtir.⁵⁹⁵

Allah'ın zatını bilmesini nefyeden Dehrîlerin aslında bilginin izâfet olması görüşünden hareketle bu iddialarını temellendirdiklerini düşünen İcî ise onların temellendirmelerini şöyle zikreder: Bilgi bir nisbet olup nisbet ise iki şey arasında gerçekleşir. Bir şeyin kendisine nisbeti mümkün olmadığına göre Allah'ın kendisini bilmesi de mümkün değildir. Ona göre, bunun reddi bilginin bir nisbet olduğunu men' etmek suretiyledir. Bilgi nisbet değil nisbete sahip bir sıfattır. Sıfatın zâta nisbeti ise mümkündür.⁵⁹⁶ Ancak ona göre bilginin sadece nisbet olduğu görüşü kabul edilse bile şeyin kendi zâtında bilgisel bir nisbetle izafe edilmesi de mümkündür.⁵⁹⁷

Bilgiyi izâfet veya izâfet sahibi bir sıfat olarak görenlerin yanı sıra bilginin suretin husulü olduğunu savunan filozoflar da bilgide bilen ile bilinen arasında bir izâfetin bulunduğunu

⁵⁹² İcî, *Mevâkıf*, 287.

⁵⁹³ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsıd*, 2: 89.

⁵⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsıd*, 2: 89.

⁵⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsıd*, 2: 89.

⁵⁹⁶ İcî, *Mevâkıf*, 287.

⁵⁹⁷ İcî, *Mevâkıf*, 287; Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsıd*, 2: 89; Cürçânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, 1266, 488.

kabul etmektedirler. Bu yüzden suretin husulü görüşünü kabul eden filozoflar da Allah'ın kendi zâtını bilmesinde O'nun hakikatının hazır bulunmasının bilgi olduğunu ve burada suretin husulüyle kastedilenin de O'nun hakikatın hazır bulunması olduğunu söylediler. Bu durumda onlara göre Allah'ın zâtı tek bir şey iken farklı itibarlarla bilgi, bilen ve bilinen olmaktadır. Allah'ın zâtına dair bilgisi, zât bakımından zâtının aynı olup itibar bakımından farklıdır. İtibar farklılığı izâfetin gerçekleşmesi için yeterlidir.⁵⁹⁸

Bilginin hakikatının sadece husulden ibaret olduğunu düşünen Isfahânî ise suret ve izâfet gibi hususları bilginin lazımları olarak görmekte ve bu lazımların tüm bilgilerde bulunması gerektiğini düşünmemektedir.⁵⁹⁹ Suret ve izâfet bilginin hakikatine dahil olmayıp lazımları olduğundan her bilgide bunların bulunması gerekemeyebilir. Mümkünlerin kendi zâtlarına dair bilgisini varlık-mahiyet ayrımından hareketle açıklayan Isfahânî, burada mümkünin varlığının “husul”e yani bilgiye tekâbül ettiğini, mahiyetin ise bilen ve bilinene tekâbül ettiğini ifade eder. Ona göre mümkünlerde varlık ve mahiyetin tahakkuklarının ayrı ayrı olması bunu söyleme imkânı veriyor. Ayrı tahakkukları bulunan varlığın mahiyete izâfe edilmesi de mümkün olduğundan bilginin, bilen ve bilinene izâfesi de mümkün olmaktadır. Zorunlu Varlık'ta ise varlık mahiyet ayrımı olmadığından bilgi, bilen ve bilinen tek bir şey olup bunlardan birinin diğerine izâfe edilmesi mümkün değildir.⁶⁰⁰ Bilgi, idrak edilenin, soyut varlığın nezdinde hazır bulunuşudur. Allah'ın zâtı ise kendisinden gâib olmaz.⁶⁰¹ Şu hâlde ona göre idrak edilen, Allah'ın varlığına özdeş olan zatıdır; idrak eden, varlığına özdeş mahiyetidir ve idrak, O'nun hazır bulunuşu yani mahiyetine özdeş varlığıdır.

3.2.2. Tümellerin Bilgisi

Allah'ın tümel mahiyetlere dair bilgisinin tartışma konusu olması bu bilgilerin O'nda çokluğa yol açmaksızın nasıl bulunacağına ilişkindir. İbn Sînâ, *İşârât*'ın yedinci namatında ele aldığı bilgi anlayışına yönelik olarak zikrettiği bir soruda bu problemi dile getirmektedir. Bu soruya göre, akledilirlerin akledenle ittihadı reddedildiğinde ve Zorunlu'nun her şeyi bildiği de kabul edildiğinde bu durumda O'nun tek bir şey olmadığı

⁵⁹⁸ Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, 117; Isfahânî, *Tesdîd*, 2: 934-935; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 225.

⁵⁹⁹ Isfahânî, *Tesdîd*, 1: 743.

⁶⁰⁰ Isfahânî, *Tesdîd*, 2: 784, 788.

⁶⁰¹ Isfahânî, *Tesdîd*, 934.

aksine burada zâtında çokluğun bulunduğunun da kabul edilmesi gerekmeyecek midir?⁶⁰² İbn Sînâ'nın kendisine yönelik olarak zikrettiği ve ardından cevaplamaya çalıştığı bu soruyu inceleyen Râzî de bunun gerçekten iyi bir soru olduğunu ifade ederek onu detaylandırır. Râzî'ye göre (1) Allah'ın bütün mahiyetleri bildiği ve (2) bilginin, bilinenin suretinin bilen nezdinde husul bulması olduğu görüşlerini benimseyen kimsenin O'nun zâtında, bilinenlerin suretlerinin meydana geldiğini de kabul etmesi gerekiyor. Bu kimse, (3) meydana gelen suretlerin bilenle ittihad etmediğini savunduğuna göre (4) sonsuz çokluktaki suretlerin Allah'ın zâtına yerleştiğini de kabul etmesi gerekir. Dolayısıyla İbn Sînâ tarafından savunulan birinci, ikinci ve üçüncü görüşler, onun dördüncü görüşü kabul etmesini gerekli kılıyor gözükmektedir.⁶⁰³

İlk üç öncülün dördüncü öncülü kabul etmeyi gerektirdiği açık olunca düşünürlerin kimisi dördüncü öncülden uzaklaşmak için bu öncüllerden en az birini reddetmek veya farklı yorumlama yoluna gitmiş kimileri de dördüncü öncülü farklı yorumlamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Allah'ın şeylere dair bilgisi konusunda karşılaşılan sorunların çözümü bağlamında özetle şu yaklaşımların bulunduğu görülmektedir:

Birinci öncülün reddedilmesi, kadim filozoflara nispet edilen bir görüştür. Allah'ın bilmesini nefyedenlerin görüşlerinin tartışıldığı bölümde İbn Sînâ tarafından dile getirilen soruya yer veren Teftâzânî, bundan hareketle bazılarının Allah'ın bilmesini reddettiğini belirtir. Zira bu kimselere göre bilgi, bilinene eşit bir suretin bilende meydana gelmesi kabul edilmesi halinde farklı şeylerin suretleri farklı olduğuna göre Allah'ın bilmesinde bilinenlerin çokluğu kadar çok sayıda suretin Allah'ın zâtında meydana gelmesi gerekirdi.⁶⁰⁴

İkinci öncülün reddedilmesi veya farklı yorumlanması ise Râzî ile Tûsî ve Isfahânî'nin tercih ettiği yoldur.⁶⁰⁵ Her ne kadar Tûsî, bilginin suretin husulü olduğunu söylese Allah'ın bilgisi söz konusu olunca bu ilkedен sapmamakla birlikte onu farklı bir şekilde yorumlamaya çalışır. Ancak Kutbüddin Râzî ve Teftâzânî'ye göre onun bu yorumlama biçimi bilginin suretin husulü olduğu ilkesinden bir vazgeçştir.

⁶⁰² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve 't-tenbîhât*, 166.

⁶⁰³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve 't-tenbîhât*, 2: 538.

⁶⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 89. Isfahânî bu sorundan hareketle Allah'ın bilen olmasını -akıl sahiplerinin ortak görüşlerinin aksine- nefyedenlerin kadim filozoflar olduğunu ifade eder. Isfahânî, *Tesdid*, 2: 933.

⁶⁰⁵ Râzî ikinci öncülü tamamen reddederken Tûsî ve Isfahânî ise görüşü farklı bir şekilde yorumlamaktadırlar.

Üçüncü öncülün reddedilmesi, İbn Sînâ öncesi Meşşâiler'in genelinin tercihidir. Yani onlar, bilenin bilinenle ittihad etmediği şeklindeki üçüncü öncülü reddedip Allah'ın akledilirlerle ittihadını kabul etmişlerdir. Böylece Allah'ın her şeyi bildiği ve bilgisinin suretin husulü olduğu ilkeleri muhafaza edilmiş ancak O'nun zâtında çokluğun meydana geldiği veya ona çokluğun gerekli olduğu şeklindeki dördüncü öncülden uzak durmuşlardır.⁶⁰⁶

Dördüncü öncülün farklı bir şekilde yorumlanarak Allah'ın birliğine zarar vermediğinin savunulması ise İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki tercihi ve bilgide suretin husulünü kabul eden Teftâzânî gibi kelâmcıların görüşüdür.⁶⁰⁷

Allah'ın bilgisinin nefyedilmesi naslara açık bir şekilde aykırılık teşkil ettiğinden ve ittihadın kabul edilmesinin de İbn Sînâ'nın eleştirilerinden sonra savunulamaz bir pozisyon olarak görüldüğünden müteahhir dönemde birinci veya üçüncü öncüllerin reddedilmesi yoluyla problemin çözümü, kabul gören yaklaşımlar değildir. Bu dönemde genelde bilginin suretin husulü olması ile şeylerin suretlerinin Allah'ta meydana gelmesi şeklindeki ikinci ve dördüncü öncüller farklı yorumlanarak problem çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Bu çerçevede İbn Sînâ'nın bu soruna yönelik *İşârât*'taki çözümü, Allah'ın kendi zâtına dair bilgisinin şeylere dair bilgisini gerektirdiğini söylemek suretiyle O'nun zâtını çokluktan tenzih etmektir. Ona göre Allah, zâtı sebebiyle kendi zâtını aklettiğinden kendisinden sonra geleni de kendisinin onun varlığının illeti olması bakımından akleder.⁶⁰⁸ O'nun kendi zâtını zâtı sebebiyle akledici oluşu ise çokluğu akletmeyi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla çokluk, O'nun zâtından sonra gereken olarak gelmekte olup zâtına dahil değildir. Bu anlamda izâfî olsun gayri izâfî olsun gerekenlerin çokluğunun O'na ilişmesi birliğine zarar vermez.⁶⁰⁹ Allah zâtından dolayı kendi zâtını bildiğinden ve zâtının kendisinden sonra gelenlerin varlığının illeti olduğunu da bildiğinden zâtının bilgisinden zâtının ma'lûllerinin de bilgisi gerekli olur. Diğer bir ifadeyle illetin bilgisi ma'lûlün bilgisinin gerektirir.⁶¹⁰ Râzî, Tûsî ve Kutbüddin Râzî gibi İbn Sînâ şârihlerine

⁶⁰⁶ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 3: 283.

⁶⁰⁷ Tûsî'ye göre, Platon bu dördüncü öncülün yol açtığı imkânsızlıklardan kaçınmak için kendi kendilerine kâim akledilir suretler görüşünü ve Meşşâiler de ittihad fikrini benimsemişlerdir. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 3: 283.

⁶⁰⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*, 165.

⁶⁰⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*, 166.

⁶¹⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 535-536, 539; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 3: 278; 281-282;

göre onun bu çözümü “Allah’ın fâil ve kâbil olamayacağı” ile “Allah’ın izâfetler ve olumsuzlamalar dışında sıfatlarının bulunmadığı” şeklinde filozofların genel kabulü olan iki ilkeye ters düşmektedir. Onlara göre İbn Sînâ’nın “izâfi olsun gayri izâfi olsun” ifadesi hakikî sıfatların O’nun zatının gerekleri olduğunu kabul etmeye yol açmaktadır.⁶¹¹

Allah’ın bilgisinin de diğer mana sıfatları gibi zâtına zâid bir sıfat olarak kabul eden Teftâzânî, bilgisinin tek olmakla birlikte birçok şeye taalluk ettiğini savunmaktadır. Dolayısıyla Allah’ın zâtında sıfatların çokluğunu sorun olarak görmeyen ve Allah’ın hem fail hem kâbil olamayacağı şeklindeki felsefî ilkeyi de reddeden Teftâzânî açısından şeylerin mahiyetlerine eşit suretlerinin O’nun ezeli ilminde bulunduğu şeklindeki bir sonucu kabul etmek mümkün görülmektedir.⁶¹² Bilginin Allah’ın zâtına zâid bir sıfatı olduğunu kabul eden Teftâzânî her ne kadar bilgi ile ilgili görüşlerinde tutarlı bir teori geliştirmeye çalışsa da bu görüşüne yönelik en önemli eleştirilerden birisi olan taaddüd-i kudemânın gerektiği sorununa onun tatmin edici bir cevap bulduğunu söylemek güçtür. Zira Teftâzânî de mütekaddim dönemi kelâmcılarının taaddüd-i kudemâdan kaçınmak için onların ileri sürdükleri ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkesiyle çeliştiği eleştirilerine maruz kalan “Allah’ın sıfatları, zâtın ne aynı ne gayridir.” fikrini benimsemeye devam etmektedir.⁶¹³

İkinci öncülün reddedilmesi veya yorumlanmasından hareketle ileri sürülen çözümlere gelince, bunlardan birincisi Râzî tarafından temsil edilen ve Mu‘tezile kelâmcılarına da nispet edilen izâfet görüşüdür. Bilginin suretin husulü değil izâfet olduğunu düşünen Râzî açısından bilen olarak Allah’ın bilinenlerin mahiyetine taallukları zâtında herhangi bir çokluğa yol açmamaktadır.

İkinci çözüm ise Tûsî tarafından ileri sürülen “suretin husulünün yeniden yorumlanması” şeklinde ifade edebileceğimiz çözümdür. Tûsî öncelikle insanın kendi zâtı ve kendisinden sudur eden şeylerin suretlerine dair bilgisi üzerinde fikir yürütür. İnsanın şeyleri tasavvur etmesi, onların kendisinde meydana gelen sureti sayesinde gerçekleşir. Bu suretlerin

Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 3: 326; İsfahânî, *Tesdîd*, 2: 934.

⁶¹¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 2: 538-539; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 3: 282-283; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 3: 331.

⁶¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 73-75, 79, 89. Allah’ın sıfatlarının zâta zâid olduğunu kabul etmekle birlikte detayda Teftâzânî’den farklı düşünen İcî’ye göre, Allah’ın zâtı dışındakileri bilmesinde bir şeyin bilgisi diğer şeyin bilgisinden farklı değildir. Bilgi tek olup, farklı olan izâfetlerdir. Dolayısıyla Allah’ın kendi zâtı dışındakileri bilmesi durumunda zâtında sonsuz çokların bulunmasını gerektirmez. İcî, *Mevâkıf*, 288.

⁶¹³ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, 80.

bizde sudur etmesi bizden herhangi birine mahsus bir şey olmayıp bu konuda bizim dışındakilerle bir tür ortaklığımız da bulunmaktadır. Yani bu suretler, ma'lûl olmak bakımından sadece bizim ma'lûlümüz değildirler. Bizden sudur eden bu suretleri akletmeye çalıştığımızda ise ayrıca onların suretlerinin de meydana gelmesine ihtiyaç duymayız. Bizden sudur eden bu suretlerin sudurları onların bizim bilgimize konu olmaları için yeterlidir. Diğer bir ifadeyle bu suretlere dair bilgimizde, onların suretlerinin husulü, onların bizden sudur etmelerinin kendisi olup ayrıca ikinci bir suretlerinin husulü gerçekleşmez. Bizden sudur etmeleri bakımından bizim dışımızdakilerle bir ortaklığımızın da bulunduğu bu suretlerde durum böyle iken Allah'tan zâtı gereği sudur eden şeylere dair O'nun bilgisinde de ayrıca bir suretin husul bulması gerekmez. Aksine Allah'ın onları akletmesinde, suretin husulü, o şeylerin sudurlarının ta kendisidir. Bilgide gerekli olan şey, suretin husulü olup suretin bilene yerleşmesi şart değildir. Bizim şeylere dair bilgimizde olduğu gibi bazen bilene yerleşir ancak bazen de Allah'ın şeylere dair bilgisinde olduğu gibi şeylerin suretleri bilene yerleşmez. Dolayısıyla Tûsî'ye göre, suretin husulü, şeylerin Allah'tan sudur etmelerinin kendisi olduğundan suretin husulüne eşit olan bilgi de şeylerin sudurlarına yani ma'lûllerine eşittir.⁶¹⁴ Kutbüddin Râzî, onun bu yorumunu Allah'ın bilgisinin O'nun ma'lûlüne özdeş kılınması olarak yorumlar. Ona göre, bu durumda suretin husulü bulunmayıp sadece Allah'ın zâtı ve şeylerin zâtları vardır. Şu hâlde bilgi ya “şeylerin Allah nezdindeki ayrışmasıdır” denilerek O'nun zâtına özdeş kılınır ya da “şeylerin ayrışmasıdır” denilerek şeylere özdeş kılınır. Sonuç itibariyle bilginin hakikatinin suretin husulü olduğu fikirinden bir tür taalluk veya izâfet görüşüne sapma söz konusudur.

Bilginin suretin husulü olarak kabul edilmesi halinde Allah'ın şeylerin mahiyetlerine dair bilgisinde zatının çokluğun mahalli olacağı sorununa dair Teftâzânî'nin yer verdiği çözüm Tûsî'den aktardığımız açıklamalardır. Ancak Teftâzânî'ye göre bu açıklamalar, bilgiyi suretin husulü olmaktan çıkarmakta ve onun, bilen bilene taalluk etmesi olarak ifade edilmesi anlamına gelmektedir.⁶¹⁵

İkinci öncül bağlamında geliştirilen çözümlerden üçüncüsü ise Isfahânî'nin genel olarak bilginin suretin husulü olmasını farklı yorumlamasıdır. Bilginin hakikatine dair yaklaşımlarda da değinildiği üzere Isfahânî, bilginin suretin husulü olduğu şeklinde filozofların geneli tarafından savunulan görüşte tüm bilgilerde bulunan şeyin suret değil

⁶¹⁴ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 3: 283-285.

⁶¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 89.

husul olduğunu savunmuştu. Dolayısıyla Allah'ın şeylere dair bilgisinde Tûsî'nin açıklamalarından hareket eden Isfahânî, burada da husulün bulunduğunu ve bunu bilgi olarak ifade etmemizi sağlayan şeyin bu husul olduğunu düşünür. Bu da onun, bilginin hakikatının sadece husul olduğu yönünde ifade ettiği görüşle uyumluluk arz etmektedir.⁶¹⁶

3.2.3. Tikellerin Bilgisi

Genel olarak Allah'ın her şeyi bildiğini söyleyen kelâmcılar ve İslâm filozofları, O'nun cismânî tikellere dair bilgisinin nasıl gerçekleştiği konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁶¹⁷ Zira cismânî tikeller, zamansal varlıklar olup sürekli olarak değişim içinde bulduklarından onlara dair bilginin bu değişimden etkilenmeden nasıl devam edebildiği hususu tartışmalara yol açmıştır. Söz gelimi eğer Allah, Zeyd'in yarın eve gireceğini bilseydi yarın olup da Zeyd eve girdiğinde iki ihtimal söz konusu olurdu. Birincisi, Allah'ın “Zeyd yarın eve girecektir.” bilgisi olduğu gibi kalmaya devam ederdi. Bu ise gerçeğe uygun olmadığından bilgi değil cehâlet olurdu. Zira Allah'ın bilgisi “Zeyd eve girecektir.” şeklinde iken gerçekte Zeyd eve girmiştir. İkincisi ise Zeyd'in eve girmesiyle birlikte Allah'ın “Zeyd, yarın eve girecektir.” bilgisinin yok olup onun yerine “Zeyd, eve girdi.” bilgisi varlığa çıkardı. Bu durumda Allah'ın zâtı hâdislere mahal olmuş olacaktı.⁶¹⁸ Böylece Allah'ın cismânî tikelleri bildiği görüşünü kabul eden kimse ya O'na cehâletin nisbetini ya da O'nun imkânsızlara mahal olması şeklinde iki imkânsız durumdan birini kabul etmeye mecbur kılınmaktadır.

Allah'ın cismânî tikelleri bilmesine dair ortaya çıkan diğer bir sorun ise belli bir şekle

⁶¹⁶ Isfahânî, *Tesdid*, 2: 935-936.

⁶¹⁷ Allah'ın tikelleri bilip bilmediği meselesi Gazzâlî'nin filozofların tekfire gittiğini belirttiği üç konudan biridir. Gazzâlî, İbn Sînâ'yı merkeze alarak yönelttiği eleştirilerde filozofların nihaî itibarıyla Allah'ın tikelleri bilmediğini iddia ettiklerini belirtir. Ancak İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki açık ifadeleri ve Tûsî'nin kapsamlı değerlendirmelerinden anlaşıldığı üzere İbn Sînâ, Allah'ın tikelleri mutlak olarak bilmediğini değil tikel olmaları bakımından bilmediğini iddia etmektedir. İbn Sînâ'nın görüşlerinin detaylı bir incelemesi için bk. Rahim Acar, “Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 11/20 (Ocak 2006): 99-118; Rahim Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13 (2005): 1-23. Gazzâlî'nin bu meseleyi geniş bir şekilde tartıştığı *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseri ve bu eser etrafında oluşan Tehâfüt geleneğinde ilâhî bilginin tikelleri nasıl kuşattığı hususu detaylı bir şekilde incelenmiştir. Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, 3. Bs (İstanbul: Klasik, 2009), 125-130; Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 180-189; Ahmet Akgüç, “Tehâfüt Geleneğinde İlahî Bilgi Problemi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014): 169-199.

⁶¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 91; Râzî, *Muhassal*, 176.

sahip bu varlıkların cismânî duyulardan münezzehe olan Allah tarafından nasıl bilineceğidir. Zira filozoflara göre cismânî hususiyetlerle kuşatılmış olan şeylerin bu cismânî hususiyetleri ancak cismânî duyular tarafından idrak edilebilir. Allah cismânî duyulara sahip olmadığından cismânîlerin O'nun tarafından bilinmesi mümkün değildir.⁶¹⁹

Söz konusu iki imkânsızlıktan birini kabul etmek zorunda kalmamak ve şekilsel varlıkların gayri cismânî bir varlık olan Allah tarafından idrak edildiği şeklinde bir sonuçtan kaçınmak için İbn Sînâ, Allah'ın tikelleri tikel olmaları bakımından değil tümel olmaları bakımından bildiğini ileri sürer.⁶²⁰ Bu tür bilgi, tikellerin kendisine nispet edildikleri tikel sebeplerinin bilinmesi yoluyla bilinmeleri anlamına gelmektedir.⁶²¹ Tikellerin tikel olmaları ile kastedilen şey, değişimin kendileri için kaçınılmaz olduğu zâmansal varlıklar olmalarıdır. Allah, hâdis olan tikellerin tamamını bildiği gibi onların kendisinde meydana geldikleri zamanları da bilir. Ancak bu zamanları bilmesi onların bir kısmının şimdiki zamanda olması, bir kısmının geçmiş zamanda ve bir kısmının da gelecek zamanda olması yönünden değildir. Bu yüzden de şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek zamanın değişmesiyle O'nun bilgisi değişmez. O'nun bilgisi zamanlardan herhangi birisi altına girmeyip her zaman var olan sâbit bilgidir.⁶²²

Söz gelimi, Allah ayın ve güneşin her gün kaç derece hareket ettiğini bildiğinden bu bilgisinden ayla güneşin hangi gün karşı karşıya geleceğini ve ayın tutulacağını bilgisi de meydana gelir. Allah'ın bu bilgisi ay ile güneşin karşı karşıya gelmesinden önce, o esnada ve ondan sonra sâbit olan bir bilgidir. Diğer bir ifadeyle O'nun bilgisinde “oldu”, “olacak” ve “oluyor” gibi zamansal kayıtlar bulunmaz. Aksine her şey kendi

⁶¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 91; Râzî, *Muhassal*, 176.

⁶²⁰ Her ne kadar Teftâzânî, İbn Sînâ'yı ve filozofları Allah'ın tikelleri bilmediğini iddia etmekle suçlamasa da Râzî'nin de ifade ettiği üzere değişken ve şekle sahip tikellere Allah'ın bilgisinin taalluk etmediği görüşünün onların ilkelerine daha uygun olduğunu ifade eder. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 91. Eserleri incelediğinde İbn Sînâ'nın Allah'ın tikeller dahil her şeyi bildiğini açık bir şekilde söylediğini belirten Acar, onun bu bilginin nasıl gerçekleştiğini açıklayan tutarlı bir teoriye sahip olmadığı düşünülerek aslında aksi görüşü savunduğunu söylemenin niyet okuyuculuğu olacağını belirtmektedir. İbn Sînâ'nın tikellerin nasıl bilindiğine dair teorisinin her şeyi bildiğine dair açıklamalarıyla çelişiyor olması, onun tikellerin bilinmesini reddettiği anlamına gelmez. Acar, “Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumununun Değerlendirilmesi”, 114-116.

⁶²¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 91; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbihât*, 166; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 2: 540; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 3: 335-336. Tûsî'ye göre, tikellerin tümel olması bakımından bilinmesi idrak türlerinden akletme ile gerçekleşirken tikel olması bakımından bilinmesi ise duyumsama, tahayyül ve tevehhüm gibi idrak türleri ile gerçekleşir. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 3: 286.

⁶²² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 91.

zamanlarında ezeli ve ebedi olarak O'nun nezdinde hâzır olarak bulunur.⁶²³

Bilginin bir izâfet olduğunu savunanlar açısından bu sorunun çözümü tikellerin zamana bağlı olarak değişmesiyle birlikte değişen şeyin Allah'ın zâtı değil izâfetler olduğunun söylenmesidir. Dolayısıyla bilginin bir izâfet olduğunu savunan Mu'tezile ile Râzî gibi kelâmcılara göre, bilinenin değişmesiyle Allah'ın zâtında değil sadece bilgisinde değişme meydana gelir. Zira Allah'ın bilgisi, bilen ile bilinen arasındaki izafettir. İzâfetler ve hallerde değişmenin meydana gelmesi ise imkânsız değildir.⁶²⁴ Râzî açık bir şekilde bilginin bilen ile bilinen arasında bir nisbet ve izâfet olduğunu, tikelerde meydana gelen değişimin Allah'ın ilminde de değişmeyi gerekli kıldığını ifade eder. Bilgide meydana gelen değişme ise salt izafette meydana gelen bir değişme olduğundan imkânsız değildir. Zira imkânsız olan değişme hakikî sıfatlar ve zâttaki değişmedir.⁶²⁵

Bilginin izâfet olduğu görüşünün doğal sonucunun Allah'ın bilgisinin değiştiğini kabul etmek olduğunu söyleyen Teftâzânî, bununla birlikte Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin çoğunluğunun O'nun bilgisinin değişmediği görüşünde olduğunu belirtmektedir.⁶²⁶ Onların çoğunluğuna göre, bir şeyin gerçekleşeceğine dair Allah'ın bilgisi ile onun gerçekleştiğine dair bilgisi aynıdır. Diğer bir ifadeyle Allah, Zeyd'in yarın eve gireceğini bildiğinde bu bilgisi, yarın olup Zeyd eve girdiğinde de devam eder ve yeni bir bilgiye gerek duymadan bu bilgiyle Zeyd'in eve girdiğini bilir. Onların bu genel kabulüne göre ise Allah'ın bilgisinde bir değişme meydana gelmemektedir. Halbuki Teftâzânî'ye göre, bilginin izâfet olduğu kabul edildiğinde onun değişmediğini savunmak mümkün değildir. Bu yüzdendir ki ona göre, Allah'ın bilgisinin izâfet olduğu ile bu bilginin değişmediği görüşlerin arasındaki tutarsızlığı fark eden Mu'tezilî bilgin Ebü'l-Hüseyin Basrî (ö. 436/1044), Allah'ın tikellere dair bilgisinin değiştiğini ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre, Allah'ın tikellere dair bilgisi, tikellerin değişmesiyle değişir ve onların varlığa çıkmasından sonra meydana gelir. Değişime uğrayan ve hâdis olan bu bilgi türünün, Allah'ın kadim olan zâtında meydana gelmesi eleştirilecek bir husus değildir. Ondan önce Cehm b. Safvan ve Hişâm b. Hakem gibi ilk dönem kelâmcılarının savunduğu da buydu.

⁶²³ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve 't-tenbîhât*, 166; Râzî, *Şerhu 'l-İşârât ve 't-tenbîhât*, 2: 540-541; Tûsî, *Şerhu 'l-İşârât ve 't-tenbîhât*, 3: 287-289; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 3: 337-338.

⁶²⁴ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 2: 92; Râzî, *Muhassal*, 176.

⁶²⁵ Râzî, *Şerhu 'l-İşârât ve 't-tenbîhât*, 2: 544.

⁶²⁶ Mu'tezile'nin çoğunluğunun ilâhî bilgide değişmeyi kabul etmedikleri hakkında bilgi için bk. Hamdi Gündoğar, *Erken Dönem İslam Düşüncesinde İlahî Bilgi* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017), 91-92.

Onların görüşüne göre, Allah'ın mahiyetlere ve hakikatlere dair bilgisi ezeli olup değişmez. Ancak tasdikler yani “Bu, vardır.”, “Şu, yoktur.” gibi hükümlerden meydana gelen bilgiler, sonradan meydana gelir ve hâdistirler. Benzer şekilde Allah'ın hâdis olan tikellere dair tasavvuru da sonradan meydana gelmiştir. Allah'ın birer izâfet ve taalluktan ibaret olan bu tür hâdis bilgilerle nitelenmesinde onlara göre herhangi bir imkânsızlık yoktur.⁶²⁷

Bilgiyi bilen ile bilinen arasında bir izâfet kabul eden Mu'tezile aynı zamanda Allah'ın bilgisinin ezeliğini savunmaktadır. Yani Allah'ın şeylere olan izâfeti ezeldir. İzâfet, izâfetin tarafları olan bilen ile bilinenin sübutlarını gerektirir. İzâfetin bir tarafı olan Allah'ın zâtı ezeli olduğundan diğer tarafın da ezeli olması gerekmez mi? Dolayısıyla bilginin izâfet olduğunu ve Allah'ın şeylere dair bilgisinin de ezeliğini savunmak, âlemin ezeliğini de kabul etmeyi gerektirmez mi? Mu'tezile'nin mümkün ma'dûmların şey olduğu yönündeki görüşleri onları bu sorundan kurtarmaktadır. Mu'tezile şeylerin varlığa çıkmadan önce ma'dûm olduklarını söyleyip onları da şey olarak isimlendirip sübutlarını iddia etmişlerdir. Şeyler mevcûd kılınmadan önce de şeydirler ve bu sübutlarından dolayı ezelde Allah'ın bilgisinin onlara taalluk etmesi ve izâfetin gerçekleşmesi mümkün olmaktadır. Şeylerin Allah tarafından yaratılması için bir tür ayrılmış olarak sâbit olmaları gerekir ki Allah'ın bu ayrılmış şeylere taalluk etmesi suretiyle bilmesi ve daha sonra da onları irade etmesi ve yaratması mümkün olsun.⁶²⁸

Teftâzânî, tikellerin tikel olmak bakımından da Allah tarafından bilindiğini düşündüğünden filozofların yaklaşımı onun düşüncesine uygun değildir. Bu durumda Allah'ın tikelleri tikel olmaları bakımından bilmesinde karşı karşıya kalacağı imkânsızlıklardan kaçınmak için Mu'tezile âlimleri ve Râzî gibi kelâmcıların yaptığı gibi bilgiyi bir izâfet olarak görebilir. Ancak bilginin izâfet olduğunu iddia etmek Teftâzânî'ye göre Allah'ın tikellere dair bilgisinin değişime uğradığı sonucunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Halbuki Allah'ın bilgisinin değişime uğradığını kabul etmek, Allah'ın bilgisinin değişmediği şeklindeki icmâya aykırıdır. Bu durumda Teftâzânî için hem

⁶²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 92-93.

⁶²⁸ Muhammet Ali Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 95-100. Mu'tezile'nin madumların şey'iyyeti görüşüne benzer şekilde tasavvufî düşüncede de her ferдин ilahî ilimde sabit bir hakikatının bulunduğu şekilde tikel a'yân-ı sâbitelerin kabul edildiği bilinmektedir. Detaylı bilgi için bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 335-336.

Allah'ın bilgisinin değişime uğraması hem de O'nun cehâletle nitelenmesi şeklindeki savunulması güç sonuçlardan kaçınabilecek bir çözüme ihtiyaç vardır. Bu çerçevede daha önceki bölümlerde onun tarafından savunulduğunu ifade ettiğimiz “bilginin, izâfet sahibi bir sıfat olduğu” görüşü, Allah'ın tikel olmaları bakımından tikellere dair bilgisini söz konusu imkânsızlıklara düşmeden açıklama imkânı sağlamaktadır.

Teftâzânî tarafından da savunulan “bilginin izâfet sahibi bir sıfat olduğu görüşü”ne göre bilginin hakikati onun bir sıfat olmasıdır. Ancak bu sıfatın olmazsa olmaz gerekenlerinden birisi izafettir. Bilgi sıfatının bulunduğu her durumda onun gerekeni olan izâfet de bulunur. Bir sıfat olarak bilgi gerçek bir varlığa sahip iken izâfetin gerçek bir varlığı olmayıp o itibardan ibarettir. Bu görüşe göre, Allah'ın tikel olmaları bakımından tikellere dair bilgisinde hakiki sıfat olan ve bilgisinin hakikatini oluşturan şey, zamana göre değişmeden sabit kalırken bu bilginin geçmiş, şimdi ve gelecek gibi farklı zamanlara bağlı olarak bulunan muhtelif taallukları yani izâfetleri ise değişmektedir. Halleri kabul eden Cüveynî ve Bâkılânî gibi kelâmcıların yaklaşımı da bilginin izâfet sahibi bir sıfat olması şeklindedir. Zira onlara göre sıfat bilgi iken izâfet de âlimiyyettir. Bilgi değişmeksizin kalırken bir izâfet olan âlimiyyet ise değişime uğrayabilir.⁶²⁹ Bilginin izâfet sahibi bir sıfat olarak kabul edildiği bu yaklaşıma göre bilgi, kendisi sayesinde suretlerin inkişaf ettiği bir ayna gibidir. Suretin değişmesiyle ayna değişmediği gibi bilinenin değişmesiyle bilgi de değişmez. Bilgi kendisine izâfetlerin ve taallukların iliştiiği bir sıfat olup solunda Zeyd'in oturduğu sonra Zeyd'in kalkıp onun sağına oturduğu bir kişi konumundadır ki bu kişide kesinlikle herhangi bir değişme meydana gelmeksizin önceden Zeyd'in sağında iken sonradan onun solunda olana dönüşmüştür.⁶³⁰

Sonuç olarak Allah'ın kendi zâtı olsun tümeller olsun tikel olmak bakımından tikeller olsun her şeyi en ince detayına kadar bildiğini savunan Teftâzânî'nin bilginin hakikati ve idrak konusundaki görüşlerinden hareketle bu farklı şeylerin bilinmesinde karşı karşıya kalınan sorunlara çözümler sunduğu görölmektedir. Böylece Allah'a zâid sıfatlar nispet etmek suretiyle taaddüd-i kudemâya düştüğu eleştirisi bir tarafa bırakılacak olursa Allah'ın muhtelif bilinenlere dair bilgisine dair ileri sürölen sorunların çözümünde bilgi teorisini başarılı bir şekilde kullandığını söylemek mümkündür.

⁶²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 228; 2: 92.

⁶³⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 92.

3.2.4. Ma‘dûmların Bilgisi

Allah'ın bilgisinin hem mevcûd hem de ma‘dûma taalluk ettiğini ve onun her şeyi bildiğini savunan Teftâzânî, ma‘dûmların bilgisi konusunda Allah ile ma‘dûm arasında izâfetin nasıl gerçekleştiği sorunuyla karşı karşıya kalmaktadır. Ma‘dûmun dışta bir sübutu bulunmadığından onunla Allah arasında izâfetin gerçekleştiğini söylemek sorun oluşturacaktır. Bu bağlamda izâfet gerçekleşmediği takdirde bilginin de bulunamayacağını düşünen Teftâzânî'nin, ilâhî bilgi ve ma‘dûmların ezelde bilinmesi görüşleri çerçevesinde ilâhî bilginin konusu olan bilinen ma‘dûmların, izâfetin taraflarından biri olmasının nasıl mümkün olduğunu makul bir şekilde izah etmesi gerekmektedir.

Bilginin hakikatini bilen ile bilinen arasındaki bir izâfetten ibaret gören Mu‘tezile, aynı zamanda Allah'ın bilgisinin ezeliğini savunmuştur. Yani onlara göre, Allah'ın şeylere olan izâfeti ezeldir. İzâfet, izâfetin tarafları olan bilen ile bilinenin sübutlarını gerektirir. İzâfetin bir tarafı olan Allah'ın zâtı ezeli olduğundan diğer tarafın da ezeli olması gerekmez mi? Dolayısıyla bilginin izâfet olduğunu ve Allah'ın şeylere dair bilgisinin de ezeliğini savunmak, âlemin ezeliğini de kabul etmeyi gerektirmez mi? Mu‘tezile'nin mümkün ma‘dûmların şey olduğu yönündeki görüşleri onların bu sorundan uzak kalmalarını sağlamıştır. Zira varlığa çıkmamış mümkün ma‘dûmları da şey olarak isimlendiren Mu‘tezile, onların da dışta bilen öznenen bağımsız bir sübutlarının bulunduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla onlara göre, şeyler mevcûd kılınmadan önce de şeydirler ve bu sübutlarından dolayı ezelde Allah'ın bilgisinin onlara taalluk etmesi ve izâfetin gerçekleşmesi mümkün olmaktadır. Şeylerin Allah tarafından yaratılması için bir tür ayrılmış olarak sâbit olmaları gerekir ki Allah'ın bu ayrılmış şeylere taalluk etmek suretiyle onları bilmesi ve daha sonra da onları irade etmesi ve yaratması mümkün olsun.⁶³¹

Ancak ma‘dûmların ezelde bilindiğini kabul eden Ehl-i sünnet düşünürleri gibi Teftâzânî, de ma‘dûmların şey'iyetini reddettiğinden dolayı onun bu soruna başka bir çözüm bulması gerekmektedir. Bu sorundan hareketle bazılarının Allah'ın ma‘dûmları bilmesinin imkânsızlığı fikrine saptığını belirten Teftâzânî, onların bu görüşlerini şöyle

⁶³¹ Koca, *Ma‘dûmun Şey'iyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı*, 95-100. Mu‘tezile'nin madumların şey'iyeti görüşüne benzer şekilde tasavvufî düşüncede de her ferdin ilâhî ilimde sabit bir hakikatinin bulunduğu şeklinde tikel a'yân-ı sâbitelerin kabul edildiği bilinmektedir. Detaylı bilgi için bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 335-336.

temellendirdiklerini söyler:

Her bilinen ayrıştır. (Küçük Öncül)

Ma' dūmdan hiçbir şey ayrıştır. (Büyük Öncül)

O halde O'nun ma' dūmu bilmesi imkânsızdır.

Teftâzânî'ye göre onların bu delillerine yönelik cevap, ayrıştımayla ne kastedildiğine bağlı olarak değişir. Eđer “dışta ayrıştı olma” kastediliyorsa, “Her bilinen ayrıştır.” şeklindeki küçük öncül men' edilir. Zira her bilinenin dışta ayrıştı bulunması gerekmemektedir. Eđer “zihinde ayrıştı olma” kastediliyorsa “Madūmlardan hiçbir şey ayrıştır.” şeklindeki büyük öncül men' edilir.⁶³² Diđer bir deyişle Teftâzânî'ye göre ma' dūmlar, zihinde yani ilâhî bilgide ayrıştı olarak bulunduğundan büyük öncülün “Ma' dūmdan hiçbir şey zihinde ayrıştır.” Şeklindeki yorumu da men' edilir. Onların ayrıştı olarak bulunmaları ma' dūmların zâtları bakımından olmadığına göre suretleri bakımındandır. Zira zâtları bakımından ayrıştımaları aynî bir varlığa sahip mevcûdlar için söz konusudur.

Bu anlamda Teftâzânî'nin, ilâhî bilgide de şeylerin suretlerinin bulunduğunu kabul ettiği sonucu çıkmaktadır. Nitekim o, bilginin tek bir mana olup bilen ile bilinene bağlı olarak değişmediği ilkesini benimsemektedir. Buna göre bilginin hakikatının bir gereği olarak insanların bilgisinde suretin bulunduğu kabul ediliyorsa ilâhî bilgide de suretin bulunması gerekmektedir. Arazlar bölümünde idrak meselesini inceleyen Teftâzânî, “izâfet sahibi bir sıfat” görüşünü benimseyen kelâmcıların, ma' dūmların bilinmesi meselesinden dolayı suretin husulünü kabul etmekten kaçınmalarının mümkün olmadığını açıklar. Ardından da o, mezkûr ilkedden dolayı onların, suretin husulünü tüm bilgilerde kabul etmeleri gerektiğini söyler.⁶³³

Teftâzânî'nin bir mana sıfatı olan ilâhî bilgide bilinenlerin suretlerinin bulunduğunu kabul ettiğini gösteren diğer bir pasaj da ilâhî irade meselesini tartışırken bilginin vükûya tâbi olmasının nasıl anlaşılması gerektiğini açıkladığı kısımda yer almaktadır:

“‘İlim, vükûya tâbidir.’ sözü, ‘O, şeyi gerçekleştireceği gibi bilir ve bilinen de o şeyin misali ve sureti olması dolayısıyla örtüşmede temeldir.’ anlamındadır. Yoksa bu söz, ilmin dışta şeyden sonra geldiği anlamında değildir.”⁶³⁴

⁶³² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 91.

⁶³³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 228-229.

⁶³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 94.

Teftâzânî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere, şey, meydana gelmeden önce Allah'ın ilminde misal ve suret olarak bulunmaktadır. Şey henüz mevcûd olmadığından onun bilinen olması mümkün değildir. Dolayısıyla bilinen, Allah'ın ilminde bulunan suret olduğundan O'nun ilmi bu surete taalluk edecektir.

Öyle görünüyor ki Teftâzânî, şeylerin suretlerinin ilâhî zâta zâid ezeli bir mana olan bilgisinde bulunduğunu kabul etmektedir. Özellikle zâid manaların yani hakikî ilâhî sıfatlarda çokluğu kabul etmesi suretlerin hazır bulunuşu meselesinde onun için büyük bir kolaylık sağlamaktadır. Eğer mana sıfatların varlığını kabul etmeseydi, bu suretlerin zâta bulunduğunu kabul etmek gibi savunulması güç bir durumla karşı karşıya kalacaktı. Diğer taraftan idrak bahsinde de açıklandığı üzere o, “suretin husulü” ifadesinde geçen “husul” kavramını da “huzûr” yani hazır bulunma şeklinde yorumladığından suretlerin sonradan ilâhî bilgide meydana geldiğinin ima edilmesi ve ilâhî zâtın bu suretlerle nitelenme probleminden kaçınmış olmaktadır.

SONUÇ

Bilginin tanımı, imkânı, hakikati ve dıştaki nesneyle örtüşmesi gibi temel problemleri inceleyen bilgi teorisi, esasında fizikten metafiziğe, ontolojiden teolojiye ve psikolojiden ölüm ötesi hayata dair birçok alandaki teorilerle etkileşim halinde şekillenmektedir. Bu alanlardan herhangi birinde meydana gelen bir farklılığın bilgi teorisi üzerinde yansımalarını ve etkilerini veyahut da bilgi teorisindeki herhangi bir farklılığın bu alanlara etkisini görmek mümkündür.

Müteahhir dönem kelâmınının genel karakteristiği olarak İbn Sînâ felsefesi birçok kelâmî meselede etkilerini göstermiştir. Bu durum, bazen mütekaddim dönem kelâmında savunulan yöntemlerin eleştirilmesi ve terkedilmesine bazen de eleştiriler sonucu zayıf öncüllere dayandığı tespit edilen cismânî nefis anlayışı ve atomculuk gibi görüşlerden vazgeçilip bunların felsefedeki alternatiflerinin kabul edilmesine yol açmıştır. Müteahhir dönem kelâmının önemli simalarından biri olan Teftâzânî'nin bilgi anlayışında İbn Sînâ felsefenin izleri ve etkileri açık bir şekilde kendini göstermekle birlikte o, uluhiyyet, sem'ıyyât ve nübüvvât gibi kelâmın temel meselelerinde mütekaddim dönem kelâmınının doktrinlerini devam ettirmektedir. Ayrıca o, bazı değişiklikler ve farklı okuma biçimleriyle birlikte fizik ve nefis anlayışı gibi konularda da genel hatlarıyla mütekaddimîn kelâmının yaklaşımını benimsemektedir. Teftâzânî kelâmın temel maksatlarının savunusunu yapabilmek için, içerdiği metafizik imaları dolayısıyla bu maksatlarla çeliştiği noktalarda İbn Sînâ epistemolojisini Râzî, Tûsî, Kutbüddin Râzî ve İcî gibi seleflerinin yorumlarından da istifade etmek suretiyle (söz gelimi "suret" ve "husul" kavramlarında olduğu gibi) dönüştürmüştür. Bunun yanı sıra Teftâzânî, İbn Sînâcı epistemolojinin "tikel suretlerin aletsiz bir şekilde nefiste bulunamayacağı" ilkesi gibi kendi bilgi anlayışıyla uyuşmayan bazı ilkelerini de reddetmiştir. Bununla birlikte o, bilgi anlayışında tutarlı bir teori geliştirmeye çalışmış ve oluşan boşlukları bazı yeni kavramsallaştırmalarla doldurmaya çalışmıştır. Bilginin tanımı, kısımları, imkânı ve hakikati gibi konularda onun görüşleri incelendiğinde bu çabanın birçok örneği görülebilir.

Tanım teorisinin şartları açısından incelendiğinde mevcut bilgi tariflerinin kusurdan uzak olmadığını gören Teftâzânî, bu durumun bilginin apaçık olmasından kaynaklandığını ve apaçık bir kavram olmasından dolayı onun tanımının yapılamayacağını savunmaktadır. Ona göre, kelâmî ve felsefî düşüncede mevcut farklı bilgi tariflerin birçoğunda esas

itibariyle mutlak bilginin hakikati ve tasavvuruna ulaşma amacı güdülmemiştir. Dahası Teftâzânî'ye göre, bilginin tanımının yapılamayacağı hususu aslında önceki düşünürlerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Dolayısıyla öncekiler arasında bu hususta meydana gelen temel ihtilaf, onun tanımlanamamasının sebebinin ne olduğudur. Bu sebep, muhakkiklerin büyük çoğunluğuna göre bilginin apaçıklığı iken bazı âlimlere göre ise bilâkis kapalıdır.

Teftâzânî, önceki düşünürlerin bilginin tarifi bağlamında zikredilen ifadelerle mutlak bilgiyi tanımlamayı değil, aksine ona yükledikleri istilahî yani terim anlamı tefsir etmeyi amaçladıklarını düşünmektedir. Bu anlamda birbirinden oldukça farklı tariflerin bulunması da bilginin farklı terim anlamlarının bulunduğunu apaçık bir şekilde göstermektedir. Diğer bir ifadeyle ona göre, bilgi lafzı herkesin zihninde apaçık olarak bulunan bir manaya karşılık olarak vaz' edilmiştir. Bilgi lafzının dildeki kullanımı bu manayı ifade etmek içindir. Bu mana herkesin zihninde apaçık olarak bulunduğu için onu tanımlamak mümkün değildir. Zira tanımın tanımlanandan daha açık bir şeyle yapılması gerekmektedir. Âlimler dilde apaçık bir mana için vaz' edilen bilgi lafzını, bu manasını da dikkate alarak kendi disiplinlerinde başka anlamları ifade etmek için kullanmışlardır. Bu kullanımın akabinde onlar, belirli bir disiplinde bilgi terimini kendisi için kullandıkları istilahî anlamı bazı ibarelerle netleştirmeye ve tefsir etmeye çalışmışlardır.

Kaynaklarda yer alan tarifleri bu şekilde okuyup değerlendiren Teftâzânî, bu doğrultuda tanımın yapılmasını mümkün gören ve söz konusu tariflerin de mutlak bilginin tanımlanması bağlamında ileri sürüldüğünü savunan düşünürler gibi bu tanımlardan her birinin hangi yön(ler)den tanımın şartlarını yerine getirmediğini tespit etme gereği duymaz. Onun yapmaya çalıştığı asıl şey, başlıca terim anlamları belirleyip bunlardan hangisinin hangi tariflerle tefsir edildiğini ortaya koymaktır. Bununla birlikte o, kendi tercihini göstermek amacıyla bu terim anlamlardan hangisinin “efrâdını câmî ve agyârını mâni” olmak bakımından mutlak bilginin anlamına yakın olduğuna işaret etmekten de geri durmaz. Bu çerçevede Teftâzânî genel olarak “mutlak idrak”, “aklın idraki”, “tasdikın kısımlarından biri” ve “mutâbık tasavvur ile yakinî tasdike şâmil anlam” olmak üzere bilginin dört tane terim anlamını inceler. Mutlak idrak anlamı dış duyu, hayal, vehim ve aklın idraki olmak üzere dört idrak türünü de içerirken aklî idrak sadece sonuncu idrak için söylenir. İdrakin suretin akıldaki husulü olduğunu ve dört idrak türünde de idrak edilenlerin suretlerinin akılda husul bulduğunu kabul eden Teftâzânî, ilâhî sıfatlar konusundaki görüşlerinden dolayı dış duyu idrakini bilgi kapsamında

değerlendirmediyğinden “mutlak idrak” terim anlamını kabul etmez. Diğer taraftan akli idrak de onun tasavvûri bilgi kapsamında değerlendirdiği hayalî ve vehmî idraki dışarda bıraktığı için dil ve örfteki anlamına uygun bir anlam olmamaktadır. Bilginin “yakinî tasdik” anlamı ise tasavvurî bilgileri dışarda bırakmaktadır. Hâlbuki Teftâzânî bilginin tasavvurî ve tasdikî olmak üzere iki kısma ayrıldığını düşünmektedir. Ayrıca idrak kavramı, yakinî ve mutâbık tasdikleri içerdiği gibi gayrı yakinî ve gayrı mutâbık olan idrakleri de içerdiğinden bilginin dildeki ve örfteki anlamına uygun değildir. Dolayısıyla Teftâzânî’ye göre bilginin dilde ve örfteki anlamına uygun olan terim anlamı, “mutabık tasavvur ve yakinî tasdike şâmil anlam” şeklindeki dir. Bu anlamı ifade eden tarifler ise “çelişğine muhtemel olmayacak şekilde manaların ayrışmasını sağlayan bir sıfat” ve “kendisiyle kâim olduğu kimse için mezkûrun tam olarak inkişâf etmesini sağlayan bir sıfat” olmak üzere iki tanedir. Bu iki tarifte esas itibariyle bilginin bir sıfat olması ve bilenle bilinen arasında bir nisbete vurgu vardır.

Bilgilerin tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayrıldığını söyleyen Teftâzânî, bu iki tür bilgi arasındaki farklılığın salt bir izâfetten ibaret olmadığını aksine ikisinin hakikî anlamda farklı olduğunu savunur. Bu çerçevede tasavvurî bilgiye ulaştırıcı tarif teorisi ve tasdikî bilgiye ulaştırıcı burhan teorisi olmak üzere iki farklı yol bulunmaktadır. Tasavvur ve tasdiklerin bir kısmı zorunlu iken diğer bir kısmı ise nazarîdir. Bilgilerin elde edilmesini mümkün kılan şey her iki tür bilgide bulunan zorunlu bilgilerdir. Eğer bu zorunlu bilgiler olmasaydı her bir bilginin başka bir bilgiye dayanmak suretiyle sonsuza kadar devam edip gitmesi gerekirdi. Dolayısıyla tek bir şeyi bilmek için sonsuz bilgiyi bilmek gerekecekti. Nazarî bilgilerin kendisine dayandığı zorunlu tasavvurlar bedihiyyât ve müşâhedât iken zorunlu tasdikler ise bedihiyyât, müşâhedât, fitriyyât, hadsiyyât, mütevâtîrât ve mücerrebât olmak üzere altı kısımdır. Ona göre zorunlu bilgiler, nazarî bilgilerin kendisine dayandığı son nokta olduğundan onların isbât edilmesi ve onları inkâr edenlerin iddialarının reddedilmesi kelâm ilminin ilkeleri haline gelmiştir.

Zorunlu önermeleri diğer türleri de kuşatan hissiyyât ve bedihiyyât türüne indirgeyen Teftâzânî, bunların dışındakilerin zorunlu olup olmadığına dair muhakkik âlimler arasındaki tartışmanın lafzî olduğunu belirtir. Zira bu iki gruptan, zorunlu önermelerde akıl ve duyuya ilave bir vasıta bulunduğu için zorunlunun tarifine “bir vasıtanın araya girmemesi” şartını koşarlara göre bunlar zorunlu değilken tarifi “bir vasıta bulunsa bile onun bilinmesine gerek kalmadan meydana gelen” şeklinde kayıtlayanlara göre ise bunlar zorunlu bilgiye dahildirler. Ona göre, çelişkiye düşülmeden hissiyyât ve bedihiyyât

türündeki bilgilerin reddedilmesi mümkün değildir. Hissiyât türündeki zorunlu bilgileri reddetmek için duyu organlarının yanıldığına dair getirilen tikel örneklerin tamamından çıkan sonuç, aklın salt duyumsamadan dolayı duyulularla ilgili hükümlerinde kesinliğe hükmetmesinin yanlış olacağıdır. Yoksa bu örneklerden hareketle aklın tikellerle ilgili vardığı kesin hükme güvenmemesi ve vardığı hükmü çelişige muhtemel görmesi gerektiği sonucuna varılamaz.

Teftâzânî'ye göre, bedihî bilgileri reddedenlere karşı bu bilgilerin ispatını yapmaya çalışmak bedihînin ispatlanmayacağı ilkesine aykırı olduğundan yanlış olacaktır. Diğer taraftan bedihî ve evvelî önermeler, bütün bilgilerin kendilerine dayandığı temel bilgiler olduğundan onların ispatı için dayanak oluşturacak herhangi bir bilginin bulunması mümkün değildir. O yüzden yapılabilecek şey, onları inkâr edenlere acı çektirmek suretiyle onların en azından acının varlığını ve “Bir şey hem var hem yok olamaz.” bedihî ilkesini kabul etmelerini sağlamaktır. Bedihî bilgilerin reddedilemeyeceği ve şüpheye konu olamayacağı kelâm ve felsefe geleneklerinin ortak kabulüdür. Yine her iki gelenekte de bu bilgileri inkâr edenlere karşı yapılacak şeyin, onların acı çekmesini sağlamak suretiyle evvelî bilgileri itiraf etmeye mecbur kılınmaları olduğu ifade edilmektedir.

Teftâzânî'nin bilginin hakikati konusundaki görüşü de onun bilginin tarifi konusunda benimsediği “sıfat” ve “izâfet” anlamlarını içeren tariflere uygundur. Müteahhir dönem kelâmında bilgi teorisi bağlamında tartışılan en önemli problemlerden birisi de bilginin hakikatının ne olduğudur. Mütekaddim dönem kelâmından farklı olarak bu dönemde zihnî varlık düşüncesi kelâmî düşünceye girdiğinden bilginin hakikati tartışmalarının en fazla odaklandığı husus zihnî varlık ve zihnî varlık-bilgi ilişkisi meseleleri olmuştur. Teftâzânî ve onun tevârüs ettiği müteahhir kelâmî ve felsefî düşünce incelendiğinde bilginin hakikati konusunda bilen öznenin kim olduğuna ve bilinenin ne olduğuna göre değişmeyecek kuşatıcı bir hakikat açıklaması yapma çabası dikkat çekmektedir. Bundan dolayıdır ki bilginin hakikatine dair mevcut farklı yaklaşımların, söz gelimi Allah'ın hangi bilinenlere dair bilgisini açıklamada yetersiz kaldığı veyahut da insanın hangi bilinenlere dair bilgisini açıklamakta tutarsız olduğu ispat edilmek suretiyle eleştiriye tabi tutulduğu görülmektedir. Bu yüzden bu dönemde yaşamış bir kelâmcının, bilginin hakikati konusundaki yaklaşımını ilâhî bilgiyle ilgili açıklamalarından bağımsız bir şekilde ortaya koyması çok zor olacaktır.

Bilginin hakikatının ne olduğu konusunda öne çıkan ve tartışmaların merkezini oluşturan

ana görüşleri “izâfet sahibi bir sıfat”, “izâfet” ve “suretin husulü” olmak üçe ayırmak mümkündür. Bir taraftan kendisinden önceki Ehl-i sünnet kelâmcılarının önemli bir çoğunluğu tarafından savunulan “izâfet sahibi bir sıfat” görüşünü benimseyen Teftâzânî, diğer taraftan da zihnî varlık fikrinin kelâma dahil olmasının bir sonucu olarak filozofların “suretin husulü” görüşünü, varlık-mahiyet anlayışı doğrultusundaki yorumsal değişikliklerle birlikte bilgi anlayışının önemli bir parçası haline getirmiştir. Teftâzânî'nin her iki yaklaşımı uzlaştırarak bilgi anlayışına dahil ederken dayandığı iki önemli ilke bulunmaktadır: (i) bilgi, tek bir mana olup bilen ve bilinene bağlı olarak farklılaşmaz ve (ii) akletmenin yolu bir olup bilinene bağlı olarak değişmez. Bu iki temel ilke doğrultusunda teorisini inşa eden Teftâzânî'nin görüşleri bir bütün olarak incelendiğinde onun bilgide üç şeyin bulunması gerektiğini savunduğu görülmektedir: sıfat, suret ve izâfet. Aslında bilginin hakikati sadece sıfat olup suret de zât bakımından bu sıfatla aynı, itibar bakımından ondan farklıdır. İzâfet ise zât bakımından da sıfattan ayrı olmakla birlikte bilginin hakikatine dahil olmayıp onun bir lâzımıdır. Her bilgide izâfetin kesinlikle bulunması gerektiğini düşündüğünden o, sıfatla birlikte izâfeti de zikretmektedir. Dolayısıyla esasen onun benimsediği bilgi tanımına da uygun olarak bilginin hakikati bir sıfat olup bu sıfata her zaman eşlik eden ve ondan ayrılmayan izâfet denilen bir lâzım bulunmaktadır. Diğer taraftan zât bakımından bilgi sıfatıyla aynı ancak itibar bakımından ondan farklı bir suretin de bulunması gerekmektedir. Bilgide bulunması gereken sıfat, suret ve izâfetin ne olduğu ve bunların neden bulunması gerektiği aşağıdaki gibi özetlenebilir:

1. Sıfat: Esasen insanların bilen olmasını sağlayan ve bilgi olarak nitelenmeye elverişli hakikî bir sıfatın bulunması herhangi bir sorun oluşturmadığı gibi bu, genellikle filozoflar ve Mu‘tezile tarafından da kabul edilen bir husustur. Ancak Allah'ın bilen olması söz konusu olduğunda O'nun zâtında hakikî sıfatların ya da manaların bulunması tevhide aykırı görüldüğünden ilâhî bilginin hakikî bir sıfat olması sorun oluşturmaktadır. Bu anlamda özellikle mana sıfatları olarak ifade edilen ilâhî sıfatlar konusunda Teftâzânî'nin benimsediği görüş önem arz etmektedir. Mütekaddim dönem kelâmından beri savunulagelen zâta zâid hakikî ilâhî sıfatlar görüşünü açık ve net bir şekilde savunan Teftâzânî, beşerî bilgi gibi ilâhî bilginin de hakikî bir mana ve sıfat olduğunu ve hem gâib hem de şâhitte bir öznenin bilen olarak nitelenmesini gerekli kılan şeyin bu ilim sıfatı olduğunu düşünmektedir. Ona göre sadece izâfetin bulunduğunu söylemek, Allah'ın gerçek anlamda âlim, kâdir ve hay olmasını açıklamak için yeterli olmamakta hakikî bilgi,

kudret ve hayat gibi hakikî sıfatları da kabul etmek gerekmektedir.

Allah'ın zâtına zâid hakikî sıfatlara sahip olduğunu kabul etmesi, her ne kadar tevhidin savunulması konusunda onu bazı güçlüklerle karşı karşıya bıraksa da bilginin hakikatine dair tutarlı ve kuşatıcı bir açıklama yapma noktasında Teftâzânî'nin düşüncesinde çok önemli bir işlev görmektedir. Bu bağlamda söz gelimi Allah'ın tikelleri bildiğini ve tikel bilinenlerin değişmesinden dolayı Allah'ın zâtında ve bilgisinde bir değişmenin meydana gelmediğini temellendirme hususunda hakikî sıfat görüşü oldukça merkezi bir rol oynamaktadır. Tikel bilinenlerin değişmesiyle Allah'ın bilgisinin değişmediğini savunan Teftâzânî'ye göre, bilginin hakikatinin hakikî sıfat değil de izâfetten ibaret olduğu kabul edilmesi halinde zorunlu olarak O'nun bilgisinin de değiştiğinin kabul edilmesi gerekmektedir. Zira izâfetin iki tarafından herhangi birinde bir değişikliğin meydana gelmesi izâfette de değişikliğe yol açar. Bu anlamda ona göre, Allah'ın tikellere dair bilgisinde tikellerin değişmesiyle birlikte burada bulunan izâfet değişmekte ancak Allah'ın hakikî sıfatı olan bilgisinde herhangi bir değişme meydana gelmemektedir. Bu açıklamalar aynı zamanda onun bilgide bulunması gerektiğini söylediği izâfeti, bilginin hakikatine dahil etmediğini, aksine bilginin hakikati olarak gördüğü sıfatın bir lazımı olarak gördüğünü göstermektedir. Dolayısıyla Teftâzânî'nin "izâfet sahibi bir sıfat" görüşünü savunması, onun hem izâfet hem de hakikî sıfatı bilginin hakikatine dahil ettiği anlamına gelmemektedir. Zira eğer hakikî sıfat gibi izâfet de bilginin hakikatine dahil olsaydı onun değişmesiyle bilginin de değiştiğinin kabul edilmesi gerekirdi.

Hakikî bir varlığa sahip bilgi sıfatı mümkünlerde bulunduğu anda araz kategorisinde yer alır. Bu sıfat, arazlar arasında da nefsanî nitelikler grubuna dahildir. Zihinde meydana gelen suret, nefisle kâim olması bakımından alındığından bilgiye özdeş olup bir niteliktir, arazdır ve aslî varlığa sahiptir. Diğer taraftan suret, nefiste meydana gelmesinden sarfı nazarla sadece kendi zâtı bakımından alındığında aşağıda açıklandığı üzere gayrı aslî bir varlığa sahiptir, cevher veya araz olamaz.

2. Suret: Zât bakımından hakikî sıfatla aynı olup itibar bakımından farklı olan bu suretin bilgide bulunduğu kabul edilmesi Teftâzânî'ye göre neredeyse zorunluluk derecesindedir. İnsanî bilgi söz konusu olduğunda aynı zamanda zihnî mevcûd olarak da isimlendirilen aklî suretle ilgili en önemli gerekçelendirmeyi o, zihnî varlığın isbâtı hususunda ifade etmektedir. Ona göre, aklî suretin varlığının kabul edilmesi bilginin, "suretin akıldaki husulü" şeklinde tarif edenlere münhasır olmayıp bilgi her ne şekilde tarif edilirse edilsin bu suretin varlığını kabul etmek kaçınılmazdır. Zira bilginin tarifi ve

hakikati konusundaki bu farklı yaklaşımların tamamına göre bilgide izâfetin bulunması zorunludur. İzâfetin gerçekleşmesi için burada izâfetin iki tarafını meydana getiren bilen ve bilinenin bir tür sübutlarının bulunması gerekmektedir. Dışta bir sübutları bulunmayan tümeller ve gayri mevcûdların bilinmesinde de izâfetin gerçekleşmesi için bunlar en azından zihinde bir sübuta sahip olmalıdırlar. Aksi takdirde izâfet meydana gelmeyecek, dolayısıyla da bilgiden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Teftâzânî'ye göre sureti kabul etmeyip sadece “izâfet sahibi sıfat” görüşünü benimseyen kelâmcıların karşı karşıya kaldıkları en büyük problem gayri mevcûdların bilinmesi hususundadır. Bu görüşü savunanların suret fikrini benimsemeksizin bu problemi çözüme kavuşturmaları mümkün değildir. Gayri mevcûdların bilinmesinin onların suretlerinin husulü vasıtasıyla olduğu söylendiğinde, “Akletmenin yolu bir olup bilinene göre değişmez.” ilkesinden dolayı diğer bilinenlerde de aynı yolla gerçekleştiğinin kabul edilmesi gerekmektedir. Böylece o, tüm bilinenlerin bilinmesinin suretin bulunmasıyla gerçekleştiği sonucuna ulaşmaktadır.

İdraki “bir şeyin idraki, onun hakikatının idrak edicinin yanında temessül etmesi” şeklinde tarif eden İbn Sînâ'nın bu ifadeleri bağlamında aklî suretin mahiyeti, sonraki düşünürler tarafından detaylı bir şekilde tartışılmıştır. Bilginin hakikatini izâfetten ibaret gören Râzî, zihinde meydana gelen suretin ya bilinenin misli ya da misali olacağını ancak her iki ihtimalin de mümkün olmadığını savunmuştur. Ona göre misli olduğunda mahiyet bakımından ona eşit olması gerekeceğinden söz gelimi zihinde bulunan ateşin dıştaki gibi yakması gerekecektir. Halbuki ateşi idrak ettiğimizde zihnimizin yanmadığını biliyoruz. Eğer dıştakinin misâli olursa bu durumda da ondan mahiyet bakımından farklı olacağından nesnenin kendisi değil sadece bir resmi bilinmiş olacaktır. Bu ise düşünürlerin bilgi ile ilgili temel iddialarına aykırıdır. Bununla birlikte gayri mevcûdların bilinmesi konusunda izâfetin gerçekleşmesi için bilinenin bir tür sübutunun bulunması gerekliliğinden dolayı Râzî, sadece bu bilinenlerde suret görüşünü kabul etmiş ancak onun nasıl ve kiminle kâim olduğu hususunu kapalı bırakmıştır. Tûsî ve Kutbüddin Râzî ise varlık-mahiyet anlayışından hareketle Râzî'nin misâl görüşüne yönelik eleştirilerini reddettiler. Onlara göre suret, “zihinde meydana gelen bu suret dışta mevcûd olsaydı nesnenin ta kendisi olurdu” anlamında mahiyet bakımından dıştaki nesneyle aynıdır. Nesnenin mahiyetine ilişen zihnî varlıktan dolayı mahiyetin gerekleri tam olarak yerine gelmemektedir. Bu yüzden de zihinde meydana gelen ateşin misali ve sureti dışta bulunduğu meydana getirdiği eserleri izhâr etmemektedir. Diğer bir ifadeyle zihinde

meydana gelen surete ilişen varlık, gayri aslî bir varlık olduğundan aslî varlığın dışta kendisine ilişmesi durumunda ortaya çıkan gereklilikler bulunmamaktadır. Bu anlamda zihinde meydana gelen suretin dıştakinin özdeşi değil temsili olduğunu söyleyen Tûsî ve Kutbüddin Râzî, sadece gayri mevcûdların değil bilen öznenin kendi zâtı ve sıfatları dışında bulunan bilinenleri idrak etmesinde de suretin meydana geldiğini ve bunun çelişkiye yol açmadığını savundular.

Suret anlayışı konusunda Tûsî ve Kutbüddin Râzî'nin fikirlerini takip eden Teftâzânî, onlardan farklı olarak bilen öznenin kendi zâtı ve sıfatlarına dair bilgisinde de suretin meydana geldiğini iddia etmektedir. Bu anlamda Teftâzânî, Tûsî ve Kutbüddin Râzî'nin temsil anlamındaki suret anlayışının imkânlarını fark ederek teoriyi bilen öznenin kendi zâtı ve sıfatlarına dair bilgisine tatbik etmekle kalmayıp aynı zamanda cismânî nefis anlayışı ve tikellerin nefis tarafından idrak edilmesi konularına uygulamaktadır. Nefsin kendi zâtına dair bilgisinde suretin meydana gelmesi halinde bu suretin zâta özdeş olduğunu söyleyerek cismânî nefis anlayışını çürütmeye çalışan İbn Sînâ'nın bu temellendirmesi Tûsî ve Kutbüddin Râzî tarafından da kabul edilmiştir. Halbuki Teftâzânî'ye göre bu düşünürlerin benimsedikleri temsil anlayışı tutarlı bir şekilde devam ettirildiğinde bilen öznenin kendi zâtına dair bilgisinde de suretin meydana gelmesi mümkün olmakta ve hatta gerekmektedir. Bunun yanı sıra yine bu düşünürler, soyut nefisle ilgili temellendirmelerde idrak eden öznenin cismânî olması halinde tümellerin, basitlerin ve zıtların idrakinin mümkün olmayacağından hareket etmişlerdir. Zira onlara göre tümeller, basitler ve zıtların mahiyetleri cismânîlerde değil ancak soyut varlıklarda bulunabildiğinden cismânî bir nefsin bunları idrak etmesi mümkün değildir. Cismânî nefis anlayışını savunduğunu tespit ettiğimiz Teftâzânî ise onların aksine daha önce mevcut suret anlayışından hareketle nefsin kendi zâtını bilmesinde meydana gelen suretin bilen öznenin özdeşi olmayacağını; tümel, basit ve zıtların idrakinde bunların suretlerinin cismânî bir nefiste meydana gelmesinin imkânsız olmayacağını savunmaktadır. Zira zihinde meydana gelen suretin nefiste husul bulması, *bilişsel husul* yoluyla olduğundan nefsin bu sıfatın mahiyetiyle nitelenmesi gerekmemektedir. Diğer bir ifadeyle suretin nefiste ya da zihinde bulunması bir şeyin diğerinin yanında hazır bulunması anlamındaki *bilişsel husul* ile olup bir arazın cevherde husulü anlamındaki *niteliksel husul* ile değildir. *Bilişsel husul* ile meydana gelen suretlerin içerikleri farklı olsa da zihinde bulunmaları ve zihnî varlığın kendilerine ilişmesi bakımından tamamı gayri aslî denilen bir varlık tarzına sahiptir.

Temsil anlamındaki suret anlayışının imkânlarının Teftâzânî tarafından ortaya çıkarılarak problemlere uygulandığı diğer bir konu ise tikellerin bilinmesi meselesidir. Tikellerin suretlerinin gayri cismânî nefiste değil onun cismânî güçlerinde irtisam ettiğini ancak bununla birlikte idrak edenin nefis olduğunu savunan Tûsî ve Kutbüddîn Râzî, bu konuda idrak meselesinde genel olarak savundukları temsil anlamındaki suret anlayışından uzaklaşarak yine özdeşlik anlamındaki suret görüşü doğrultusunda açıklamalar yapmışlardır. Halbuki idrak meselesinde daha önce onlar, tikellerin suretlerinin cismânî organlarda meydana gelmesinin de temsil yoluyla olduğunu savunmuşlardı. İç ve dış idrak güçlerinin bu dünyada âdet çerçevesinde bilgide vasıtalık rolünü kabul etmekle birlikte Teftâzânî, sem´ ve basar gibi Allah´ın tikellere dair bilgisinde herhangi bir aracın bulunmasının idrak için şart görülmemesi gibi teoloji konusundaki görüşlerinden dolayı genel olarak hem şâhit hem gâibte tikellerin bilinmesinde idrak güçlerinin şart koşulmasını kabul etmez. Teftâzânî, duyu güçlerinin idrak için şart koşulmasını kabul etmeyince tikellerin suretlerinin duyu güçlerinde değil de nefiste resm olduğunu kabul etmek durumunda kalmıştır. Onun, tikellerin suretlerinin nefiste resm olduğunu savunmak durumunda kalmasını gerektiren diğer bir husus ise me´âd konusundaki görüşleridir. Ölümünden sonra nefsin tikel idraklerinin devam ettiğine dair naslardan dolayı Teftâzânî, ölümle birlikte duyu organlarını terk etmesine rağmen nefsin tikelleri idrak ettiğini savunur. Bir şeye dair bilgi ve idrakin, o şeyin suretinin hazır bulunması ile gerçekleştiğini savunduğundan dolayı onun, bu suretlerin hazır bulunacağı yerin ya nefis ya da duyu organları olduğunu söylemesi gerekmektedir. Ölümünden sonra nefsin duyu organları bulunmadığından o, tikellerin idraki esnasında tikellerin suretlerinin nefiste hazır bulunduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla hem bedensel organlarla birlikte bulunduğu hem de onlardan ayrı olduğunda nefis, bilinenlerin tamamını idrak eden özne olduğundan suretlerin onda meydana gelmesi gerekmektedir.

Tikel olsun tümel olsun tüm bilinenlerin suretlerinin nefiste meydana geldiğinde kazandığı varlık tarzı aynı olacağından husul bulan suretin tikele ya da tümele ait olması arasında bir fark yoktur. Tikellik ve tümellik vb. hususlar meydana gelen suret üzerinde yapılan ikincil bir akletmeyle ona ilişkin ikincil akledilirlerdir. Zihinde meydana gelen suret ile dıştaki nesne mahiyet bakımından aynı olmakla birlikte kendilerine ilişkin varlıkları farklıdır. Zihindeki ile dıştakinin mahiyet bakımından aynı olmaları, “Eğer zihindeki suret dışta bulunsaydı dıştakinin ta kendisi ve dıştaki de zihinde meydana geldiğinde bu suretin ta kendisi olurdu.” anlamındadır. Öyle görünüyor Teftâzânî,

filozofların mahiyet anlayışını metafizik bağlamından koparıp düşünce sisteminde kullanmaktadır. Onun varlık-mahiyetin dışta özdeş olmakla birlikte zihinde ise varlığın mahiyete zâitliğinin bedihîliğini savunması ve zihnî varlığın kabul edilmesinin zorunluluk derecesinde olduğunu iddia etmesi de mahiyetin farklı bir çerçevede kullanıldığına işaret etmektedir. Bununla birlikte mahiyet anlayışındaki değişme ve dönüşmenin tam olarak nasıl gerçekleştiği ayrıca araştırılmayı hak eden bir konudur. Zira birçok meseledeki fikirlerin odaklandığı nokta mahiyet fikridir.

Teftâzânî'nin bilginin hakikati konusundaki genel ilke ve görüşlerinin sonucu, hakikî bir sıfat olan ilâhî bilgide de bilinenlerin suretlerinin bulunması şeklindedir. Allah'ın şeyleri ezeli olarak bildiğini ve âlemin hadis olduğunu savunan Teftâzânî'nin, O'nun ma'dûm olarak bulunan bu nesnelere varlığa çıkarmadan önce bildiğini de kabul etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın ezelde ma'dûmların bilgisine sahip olduğunu kabul etmektedir. Bu durumda bilen Allah ile bilinen ma'dûm arasında izâfetin gerçekleşmesi için bilinenin en azından zihinde ayrılmış olmaları ve bir tür sübutunun bulunması gerekmektedir. Dışta sübutu bulunmayan ma'dûmlar ya Allah'ın zâtında ya hakikî bir sıfat olan ilminde sübut bulacaktır. Ma'dûmların O'nun zâtında sübut bulması mümkün olmadığına göre ilminde sâbit olduğu ve ayrılmış buldukları sonucu çıkmaktadır. Bu ise tasavvuftaki a'yân-ı sabiteye benzer bir yaklaşımı savunmak anlamına gelmektedir. Her ne kadar suretin ilâhî bilgide bulunduğunu çok açık bir şekilde ifade etmese de Teftâzânî'nin, ilâhî bilginin ma'dûmlara taalluku hakkında konuşurken onların zihinde ayrılmış olarak bulunduğunu savunması ve şeylerin mahiyetlerinin O'nun nezdinde hazır bulunması ile hakikî sıfatların çokluğunu kabul etmek arasında kurduğu ilişki bunu kabul ettiğini göstermektedir.

3. İzâfet: İzâfetin bilginin hakikati mi yoksa onun bir parçası olduğu tartışmalı olmakla birlikte bilgide izâfetin bulunması gerektiği düşünürler tarafından ittifakla kabul edilen bir husustur. Teftâzânî ise her ne kadar izâfeti, bilginin hakikatine dahil etmese de onun bilginin bir lazımı olduğunu düşünmekte ve mutlaka bulunması gerektiğine inanmaktadır. Ona göre izâfet, aklî itibarlardan olup aynı bir varlığa sahip değildir. Dolayısıyla söz gelimi tikellerin değişmesiyle birlikte bunlara dair ilâhî bilgide bulunan izâfetin değişmesi herhangi bir problem oluşturmamaktadır. Yine ilâhî bilginin tek bir sıfat olup gayri mütenâhî izâfetlerinin bulunması mümkün olmaktadır.

Sonuç olarak Teftâzânî'nin bilginin hakikati konusunda tutarlı ve kuşatıcı bir açıklama yapmasında hakikî ilâhî sıfatları kabul etmesinin önemli bir katkısı bulunmaktadır. Ancak diğer taraftan da o, hakikî ilâhî sıfatların zâtle ilişkisini açıklama konusunda güçlükle

karşılaşmaktadır. Bu noktada o, üçüncü halin imkânsızlığı ilkesine zarar verdiği eleştirilerine maruz kalan “sıfatların zâtın ne aynı ne gayrı olduğu” şeklindeki mütekaddimîn kelâmcıların görüşünü savunmuş ve buradaki aynıın gayrının çelişği olmadığını söyleyerek problemi çözmeye çalışmıştır.

Teftâzânî'nin genel olarak mütekaddim dönem kelâmının doktrinlerine bağlı kalmasının onun dil konusundaki görüşlerinde de yine mütekaddimîn kelâmcıların ve dilcilerin fikirlerine yakın bir çizgiyi temsil etmesinin etkisinin bulunduğu söylenebilir. Ancak araştırmamızda eksik bıraktığımız bu hususun daha ayrıntılı çalışmalarla detaylandırılması gerekmektedir. Bunun yanı sıra aşağıdaki konularla ilgili müstakil çalışma yapılabileceğini düşünüyoruz:

- Teftâzânî'de nefsi sıfatların konumu ve mahiyetle ilişkisi
- Teftâzânî'nin mahiyet anlayışı
- Teftâzânî'nin ilâhî sıfatların zâtla ilişkisi konusunda görüşlerinin diğer müteahhir âlimlerle mukayeseli incelenmesi
- Teftâzânî'nin benimsediği atomculuk görüşünün epistemoloji ve diğer konulardaki görüşlerine etkisi
- Teftâzânî'nin bilgi anlayışının sonraki gelenekte nasıl alımlandığı
- İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-müntehâ* adlı eserinin şerh ve haşiyeleri bağlamında bilginin tanımı, tarif teorisi, tasavvurların zorunluluğu vb. bilgi teorisinin belirli problemlerinin incelenmesi.

KAYNAKÇA

- Abdurrahmanov, Azer. *Şerhu'l-Makâsîd Adlı Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Abdünnafi İffet Efendi, Ramazanzâde. *Terceme-i Burhân-ı Gelenbevî ve Şerhi*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1302.
- Acar, Rahim. "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi". *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 11/20 (Ocak 2006): 99-118.
- Acar, Rahim. *Molla Sadra'nın Bilgi Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- Acar, Rahim. "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 13 (2005): 1-24.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Akîde*. Thk. Abdülaziz Şirvânî. Dımaşk: Dârü Kuteybe, 1988.
- Akgüç, Ahmet. "Tehafüt Geleneğinde İlahi Bilgi Problemi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014): 169-201.
- Akkuş, Süleyman - Erdinç, Ziya. "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi". *Usûl İslam Araştırmaları* 21/21 (2016): 7-38.
- Alper, Hülya. *Düşünmenin Anlamı: Şerhu'l-Mevâkıf Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Alper, Hülya. *İmanın Psikoloji Yapısı*. 2. Bs. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Alper, Ömer Mahir. *Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004.
- Alper, Ömer Mahir. "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status". *Journal of Islamic Philosophy* 2 (2006).
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. 91-164. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Altaş, Eşref. "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs

- Görüşünün Eleştirisi-". *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. 139-199. Ankara: İLEM Yayınları, 2019.
- Altaş, Eşref. "Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî'nin Yakaşımı". *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 97-129. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. 5 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Nşr. Abdürrezzak Afî. 4 Cilt. Riyad: Dârü's-Samî'î, 2003.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed. *Keşfü't-temvîhât fi Şerhi'r-Râzî 'ale'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed el-. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Aristoteles. *Kategoriler*. Trc. Saffet Babür. 2. Bs. Ankara: İmge Kitabevi, 2002.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Trc. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Arkan, Atilla. "Psikoloji: Nefis ve Akıl". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Arslan, İshak. "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Nisan 2017): 47-68.
- Attar, Muhammad Fariduddin. *Fahr al-Din al-Razi on the human soul: a study of the psychology section of al-Mabahith al-masriqiyya fi'ilm al-ilhahiyyat wa-l-tabiiyyat*. Yüksek Lisans Tezi, McGill University Institute of Islamic Studies, 2014.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *er-Rüdûd ve'n-nükûd: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*. Thk. Dayfullah b. Sâlih b. Avn el-Ömerî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *el-Mu'teber fi'l-hikme*. 3 Cilt. Isfahan: Dânişgâh-ı Isfahân, 1373.

- Bâkılânî, Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Batak, Kemal. “Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize- Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir Mi?” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20 (2009): 33-68.
- Benevich, Fedor. “The Classical Ash‘ari Theory of Aḥwāl: Juwaynī and his Opponents”. *Journal of Islamic Studies* 27/2 (2016): 136-175.
- Benevich, Fedor. “The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute”. *Oriens* 45/3-4 (2017): 203-258.
- Beyzâvî, Kâdî Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer. *Tavâli‘u'l-envâr*. Thk. Abbas Süleyman. Beyrut ve Kahire: Dârü'l-Cîl ve el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-turâs, 1991.
- Biçer, Ramazan. “İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri ve Etkileri”. *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004): 17-34.
- Bingöl, Abdülkuddûs. *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi (Aristoteles, İbn Sînâ ve Port-Royal Mantıkçıları ile sınırlandırılmış olarak)*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Bozkurt, Mustafa. “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2008): 253-274.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Cengiz, Yunus. “Mu‘tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018): 55-72.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye ‘alâ Levâmi‘*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye ‘alâ Şerhi Hikmeti'l-‘ayn*. Nşr. Muhammed Can el-Kerîmî. Kazan: Şerif Can-Hasan Can Matbaası, 1319.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye ‘alâ Tahrîri'l-Kavâidi'l-mantıkîyye*. Thk. Muhsin Bîdarfer. Kum: Menşûrat-ı Bîdâr, 1426.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiyetü ‘alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ'l-usûlî*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 1266.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*. Trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: Câmiatu Katar, 1399.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh. *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*. Thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sâmî en-Neşşâr. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Çüçen, A. Kadir. *Bilgi Felsefesi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*. 4 (1980): 97-114.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Deniz, Gürbüz. *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Devvânî, Ebû Abdullah Celaleddin Muhammed b. Esad. *Celâl: Şerhü'l-Akâidi'l-Adûdiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290.
- Devvânî, Ebû Abdullah Celaleddin Muhammed b. Esad. *Hakikatü'l-insân ve'r-rûhu'l-cevâl fî'l-'avâlim*. Nşr. Muhammed Zâhid Kevserî. Kahire, 1947.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri : (Nefs, Akıl ve Ruh)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2012.
- Ebherî, Esîrüddîn. "Tenzîlu'l-efkâr". *Mantık ve mebâhisu'l-elfâz*. Mehdi Muhakkik, Toshihiko İzutsu. 137-248. Tahran-Montreal: Müessese-i Motaleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1974.
- Ebû Reşîd Nîsâbü'rî, Sa'îd b. Muhammed. *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma'n Zeyd - ve Rıdvân Seyyid. İskenderiye: ed-Dirâsetü'l-İnsâniyye li'l-Fikri'l-'Arabî, 2002.

- El-Rouayheb, Khaled. *The development of Arabic logic (1200-1800)*. Basel: Schwabe Verlag, 2019.
- El-Rouayheb, Khalid. "Theology and Logic". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el-. *el-Gunye fi'l-keîâm*. Thk. Mustafa Haseneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.
- Erdinç, Ziya - Kartaloğlu, Habib. "Teftâzânî'ye Göre 'Büyük Sahabî'lere Dayanan Âhâd Haberlerin Bilgi Değeri". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe-III: Sahabe ve Dirâyet İlimleri*. 443-462. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, t.y.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-Lumâ' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeygi ve'l-bide'*. Thk. Abdülaziz İzzeddin. Lübnan: Dâru Lübnan, 1987.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*. Thk. Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Nehdai'l-Mısriyye, 1950.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. Thk. Fevzî Mitrî Neccâr. 2. Bs. Beyrut: Darü'l-Maşrık, 2012.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu'l-Burhân*. Trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed. *en-Nibrâs (Şerhu Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye)*. Nşr. Abdulkadir Yılmaz. İstanbul: Mektebetü Yâsin, 2012.
- Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*. Albany: State University of New York Press, 1978.
- Frank, Richard M. "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Hayrettin N. Güdekli 46/46 (2014): 225-236.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Nşr. Hamza b. Zühayr Hâfız. 4 Cilt. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*. Trc.

- Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. 3. Bs. İstanbul: Klasik, 2009.
- Gelenbevî, Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa. *Haşiyetü'l-Fâzil İsmail Gelenbevi 'ale'l- Celâl. Dersaâdet: Şirket-i Hayriye-i Sahafiye*, 1307.
- Gündoğar, Hamdi. *Erken Dönem İslam Düşüncesinde İlahî Bilgi*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017.
- Habîbî, Kudsiye - Envârî, Saîd. “Mukâyese-i Dîdgâh-ı Teftâzânî ve İbn Sînâ Der Mebhas-ı Vücûd-ı Zihnî”. *Hikmet-i Muâsır* 8/2 (2017): 1-21.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed. *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*. Thk. H. S. Nyber. Beyrut: Mektebetü'd-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.
- Heemskerk, Margaretha T. “‘Abd al-Jabbâr al-Hamadhânî on Body, Soul and Resurrection”. *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. kitap editörü Camilla Adang - Sabine Schmidtke - David Sklare. 127-156. Würzburg: Ergon Verlag in Kommission, 2007.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen İbnü'l-Mutahhar. *Keşfu'l-murâd fi şerhi Tecrîdu'l-i'tikâd*. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988.
- Hûnecî, Efdalüddin. *Keşfu'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*. Thk. Halid Ruveyhib. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1389.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b Hasan el-Ensârî. *Mücerredü makâlâti 'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. Thk. Ömer b. Mahmud Ebû Ömer. Riyad: Dâru'r-Râye, 1991.
- İbn Mübârekşâh, Mîrek Şemsüddîn Muhammed el-Buhârî. *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*. Nşr. Muhammed Can el-Kerîmî. Kazan: Şerif Can-Hasan Can Matbaası, 1319.
- İbn Seb'in, Ebû Muhammed Abdülhak b. İbrâhim. *Büddü'l-'ârif*. Thk. Corc Kettûre. Beyrut: Dâru'l-Endelüs-Darü'l-Kindî, 1978.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*. Trc. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. “er-Risâletü’l-‘arşîyye fî tevhîdihî te‘âlâ ve sıfâtihî”. *Mecmû‘u resâil-i Şeyhi‘r-Reîs*. Haydarabad: Dâiretu‘l-Meârifî‘l-Usmâniyye, 1355.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve‘t-tenbîhât*. Trc. Muhittin Macit - Ali Durusoy - Ekrem Demirli. 3. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kategoriler*. Trc. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu‘ş-Şifâ: Kitâbü‘n-Nefs*. Ed. Fazlurrahman. London: University of Durham, 1959.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu‘ş-Şifâ: Mantığa Giriş*. Trc. Ömer Türker. 2. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu‘ş-Şifâ: Metafizik*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2. Bs, 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbnü‘l-Hâcib, Ebû Amr Osman b. Ömer. *Muhtasaru‘l-müntehâ‘l-usûlî*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Darü‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 2004.
- Îcî, Adudüddin. “Cevâhirü‘l-kelâm”. *Mecelletü Külliyyeti‘l-Âdâb*. Nşr. Ebü‘l-Alâ Affî 2/2 (1934): 133-243.
- Îcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fî ilmi‘l-kelâm*. Beyrut: Âlemu‘l-Kütüb, t.y.
- Îcî, Adudüddin. *Şerhu Muhtasari‘l-müntehâ‘l-usûlî*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Darü‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 2004.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn. *Beyânü‘l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü‘l-Hâcib*. Thk. Muhammed Mazhar Bekâ. 3 Cilt. Cidde: Dârü‘l-Medenî, 1986.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn. *Metâli‘u‘l-enzâr: Şerhu Tavâ‘liu‘l-envâr*. Kahire: Dârü‘l-Kütübî, 2008.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn. *Tesdîdü‘l-kavâid fî şerhi Tecrîdü‘l-akâid*. Nşr. Hâlid b. Hammâd el-Advânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü‘l-Ziyâ‘, 2012.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü‘l-Hasen. *el-Mugnî fî ebvâbi‘t-tevhîd ve‘l-adl: en-nazar ve‘l-maârif*. Thk. İbrahim Medkûr. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü‘l-Mısriyye, t.y.

- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-teklîf*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr - ve Abdülhalîm en-Neccâr. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: rü'yetü'l-bâri*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Guneymî - ve Muhammed Mustafa Hilmi. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İliyet Teorisi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Kaş, Murat. "Gazzâlî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 3/1 (Haziran 2018): 5-28.
- Kaş, Murat. *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- 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 (Ekim 2018): 49-81.
- Katib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Alî b. Ömer. *el-Mufasssal fî şerhi'l-muhassal*. New Jersey. Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section), 3041: 185. Princeton University Library Garrett Collection.
- Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Alî b. Ömer. *Şemsiyye Risalesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh*. Thk. Ferruh Özpılavcı. İstanbul: 2017, Litera Yayınları.
- Kaya, Cüneyt. "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 27 (2012): 29-67.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan, 1997.
- Kevseriyân, Hüccet. "Berresî-yi ve Nakd-i Dîdgâhhâ-yı Marifet Şenâhetî Derbâre-i Vücûd-ı Zihnî". *Meârif-i Aklî*. 14 (1388): 113-136.
- Kindî, Ya'kûb b. İshâk. "Fî mâhiyeti'n-nevm ve'-ru'yâ". *Kindî: Felsefî Risâleler*. Ed.

- Mahmut Kaya. 3. Bs. 253-263. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî, Ya'kûb b. İshâk. "Fi'l-'akl". *Kindî: Felsefî Risâleler*. Ed. Mahmut Kaya. 3. Bs. 264-267. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Koca, Muhammet Ali. *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Korkmaz, Hasan. *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülâhhas Bağlamında Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Kuşçu, Ali. *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Kutbüddin Râzî. *el-Muhâkemât beyne Şerhayi'l-İşârât*. Nşr. Kerîm Feyzî. 3 Cilt. Kum: Matbuât-ı Dînî, 1383.
- Kutbüddin Râzî. "er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik". *Risâletâni fi't-Tasavvuri ve't-Tasdik*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kutbüddin Râzî. "Risâle fi tahkîki'l-külliyât". *Tümeller Risalesi ve Şerhleri*. Ömer Türker. 16-38. *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kutbüddin Râzî. *Şerhü'l-Metâli'*. Nşr. Usâme es-Sâ'idî. 2 Cilt. Kum: Menşûrâtü Zevî'-Kurbâ, 1395.
- Kutbüddin Râzî. *Tahrîru'l-kavâi'di'l-mantıkıyye fi şerhi risâleti's-Şemsiyye*. Thk. Muhsin Bîdarfer. Kum: Menşûrat-ı Bîdâr, 1426.
- Kutbüddin Şîrâzî, Mahmûd b. Mes'ûd. *Şerhü Hikmeti'l-işrâk*. Nşr. Abdullah Nûrânî ve Mehdî Muhakkik. Tahran-Montreal: Dânişgâh-ı Mütâlaât-ı İslâmî, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu - ve Muhammed Aruçi. Beyrut-İstanbul: Dârü Sâdır-Mektebetü İrşâd, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Halil İbrahim Kaçar. 19 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2006.

- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2001.
- Mengüşoğlu, Takıyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Mert, Muhit. "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003): 41-67.
- Mert, Muhit. "Kelamcılarının Tanım Kuramları". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2003): 81-92.
- Mişkâtî, Muhammed Mehdî - Mansûrî, Mehdî. "Berresî-yi Nazariye-i Şebeh Der Mebhas-ı Vücûd-ı Zihnî (Ve Tebyîn-i Nisbet-i Ân Bâ-Nazariye-i Mâhuvî)". *Âmûzehâ-yı Felsefe-i İslâmî*. 17 (1394): 149-174.
- Molla Sadra. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'ati*. 4. Bs, 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1990.
- Musgrave, Alan. *Sağduyu, Bilim ve Şüphecilik: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*. Trc. Nur Küçük. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- Mutahharî, Murtâzâ. *Mecmûa-i Âsâr*. 28 Cilt. Tahran: Sadrâ, 1389.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. "İslâm Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Arife Ünal Süngü. 36 (Ocak 2016): 167-189.
- Necrânî, Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd. *el-Kâmil fi'l-istikâsâ fi mâ beleganâ min kelâmi'l-kudemâ*. Thk. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Tebziratü'l-edille fi usuli'd-din*. Thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Okan, Kutlu. *Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, t.y.
- Okan, Kutlu - Türker, Ömer. "Husulî ile Huzurî Bilgi Arasında: Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Epistemolojisi ve İbn Sînâ Eleştirileri". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - V (Felsefe - Eğitim - İletişim)*. 91-102. İstanbul: İLEM, 2015.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. 3. Bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı, 2012.

- Özen, Şükrü. “Teftâzânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40: 299-308. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Özturan, Mehmet. “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?” *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Ekim 2018): 83-114.
- Özturan, Mehmet. *Müteahhirin Dönem Mantığına Tasavvurât- Alî b. Ömer Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği*-. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, t.y.
- Özturan, Mehmet. “Seyyid Şerîf Cürcânî’nin Risâle fî taksîmi’l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015): 101-138.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b Muhammed b Hüseyin. *Usûlü’-d-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 2003.
- Pirinç, Ahmet. “İslam Düşüncesi’nde Zihni Varlık (Vucud-ı Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014): 131-162.
- Platon. “Menon: Erdem Üstüne”. *Diyaloglar*. Trc. Adnan Cemgil. 139-191. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Platon. *Phaidon*. Trc. Furkan Akderin. 2. Bs. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. “Theaitetos”. *Diyaloglar*. Trc. Macit Gökberk. 448-540. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. “el-Âyâtü’l-beyyinât”. *Şerhü’l-Âyâti’l-beyyinât*. Muhtâr Cebli. Beyrut: Dârü Sâdır, 1996.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Erba’in fî usûli’-d-dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli’-l-fikh*. Thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî. 3. Bs, 6 Cilt. Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1418.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fî ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabî’iyyât*. Thk. Muhammed Mu’tasım el-Bağdâdî. 2 Cilt.

- Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. Nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1987.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Kitabü'l-Mülahas fi'l-mantık ve'l-hikme*. Şehid Ali Paşa, 1730: 185. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mantiku'l-Mülahas*. Thk. Ahad Ferâmerz Karamelekî - ve Âdîne Asgarînejâd. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Me'âlimu usûli'd-dîn*. Nşr. Semih Dugaym. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübni, 1992.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhurin mine'l-ulema*. Ed. Taha Abdürrauf Sa'd. Kahire, t.y.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukûl*. Thk. Saîd Abdullatîf Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Şerhu Uyûni'l-hikme*. 3 Cilt. Tahran: Müessetü's-Sâdık, 1415.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Nşr. Ali Rızâ Necefzâde. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384.
- Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*. Trc. Lamia Güngören. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. Thk. Bekir Topaloğlu. 13. Bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. Thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014.
- Semerkindî, Şemsüddin. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. Thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.

- Semerkindî, Şemsüddin. *Kıstâsu'l-efkâr= düşüncenin kıstası:(eleştirmeli metin-çeviri)*. Thk. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Shihadeh, Ayman. "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit". *The Muslim World* 102/3-4 (Ekim 2012): 433-477.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Ref'u'l-Hâcib'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Thk. Ali Muhammed Muavviz - ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1999.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. "el-Meşârî' ve'l-Mutârahât". *Mecmû'a-ı Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*. Henri Corbin. 1: 194-505. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsanî ve Motâleât-ı Ferhengî, 2009.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. "Hikmetü'l-işrâk". *Mecmû'a-ı Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*. Henri Corbin. 2. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsanî ve Motâleât-ı Ferhengî, 1993.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. "Kitâbü't-Telvîhât". *Mecmû'a-ı Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*. Henri Corbin. 1: 194-505. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsanî ve Motâleât-ı Ferhengî, 2009.
- Şehrezûrî, Şemseddîn Muhammed. *Şerhü Hikmeti'l-işrâk*. Thk. Ahmed Abdurrahîm Sâyih - ve Tefîk Ali Vehbe. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2012.
- Şeriatî, Mehdî, ed. "Giriş". *Risâletâni fi't-tasavvur ve't-tasdik*. 5-46. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *et-Tabsîr fi me'âlimi'd-dîn*. Thk. Ali b. Abdülaziz eş-Şibl. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1996.
- Taşçı, Özcan. *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyyüddin Negrânî*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Taşkın, Bilal. *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-ı Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği*. Doktora Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. "Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü". *Mantık Risaleleri*. Mehmet Özturan. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017.

- Taylan, Necip. “Bilgi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Teftâzânî, Sa’düddin Mes’ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Hâşiyetü ‘alâ Şerhi Muhtasari’l-müntehâ’l-usûlî*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.
- Teftâzânî, Sa’düddin Mes’ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. “Makâsîd”. *Şerhu’l-Makâsîd*. İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305.
- Teftâzânî, Sa’düddin Mes’ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*. Nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1988.
- Teftâzânî, Sa’düddin Mes’ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Şerhu’l-Makâsîd*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305.
- Teftâzânî, Sa’düddin Mes’ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Şerhu’t-Teftâzânî alâ Ehâdîsi’l-erba’ini’n-neveviyye*. Nşr. İsmâil Muhammed HasanEd. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.
- Teftâzânî, Sa’düddin Mes’ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Şerhü’ş-Şemsiyye*. Thk. Câdullah Bessâm Salih. Amman: Dârü’n-Nûri’l-Mübîn, 2011.
- Teftâzânî, Sa’düddin Mes’ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Şerhü’t-Telviḥ ale’t-Tavziḥ*. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1957.
- Teftâzânî, Sa’düddin Mes’ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Tehzîbu’l-mantık ve’l-keḷâm*. Kahire: Matbaatü’s-Saade, 1912.
- Tûsî, Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. “Bekâi’n-nefs ba’de verâi’l-beden”. *Telhîsu’l-Muhassal*. 2. Bs. 485-490. Beyrut: Dârü’l-Edvâ’, 1985.
- Tûsî, Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*. Thk. Süleyman Dünya. 3. Bs, 4 Cilt. Kahire: Dârü’l-Me’ârif, 1960.
- Tûsî, Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. “Ta’dilü’l-mi’yâr fî nakdi Tenzîli’l-efkâr”. *Mantık ve mebâhisu’l-elfâz*. Mehdi Muhakkik, Toshihiko İzutsu. 137-248. Tahran-Montreal: Müessesesi-i Motaleât-ı İslâmî-i Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1974.
- Tûsî, Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Tecrîdü’l-akâid*. Thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman. İskenderiye: Dârü’l-Ma’rifetü’l-Câmiyye, 1996.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Tecrîdü'l-mantık*. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Telhîsü'l-Muhassal*. Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1985.
- Türkben, Yaşar. "Platon ve Abdülkerim Amasî'de Ruh Anlayışı". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2017): 57-75.
- Türker, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 19 (2008): 1-23.
- Türker, Ömer. "Giriş". *Tümeller Risalesi ve Şerhleri*. 9-14. *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. "Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-Îcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*. 299-337. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Türker, Ömer. "Kelam ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî". *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 1-61. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Türker, Ömer. "Nefis". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32: 529-531. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir?: İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014): 35-50.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Urmevî, Ebü's-Senâ Siraceddin Mahmud b. Ebi Bekr el-. *Kadı Siraceddin el-Ürmevi ve Metâliu'l-Envâr (tahkik, çeviri, inceleme)*. Thk. Hasan Akkanat. 3 Cilt. Ankara:

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Üçer, İbrahim Halil. “Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ’ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018): 1-54.

Wisnovsky, Robert. “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Maşrig): A Sketch”. *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*. Ed. Dag N. Hasse - Amos Bertolacci. 27-50. Berlin: De Gruyter, Inc., 2011.

Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafizigi: Kaynakları ve Gelişmi*. Trc. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Wisnovsky, Robert. “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Arzu Meral. 26 (Ocak 2014): 85-118.

Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısında İnsan Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2000.

Yılmaz, Mervener. *İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Kategorisi Problemi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Yılmaz, Sadi. *Şemsüddin Semerkandî’nin Beşârâtü’l-İşârât Adlı Eserinin 3. Bölümünün Tahkik ve Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Yüksel, Emrullah. *Amidî’de Bilgi Teorisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.

ÖZGEÇMİŞ

1988 yılında Adıyaman'ın Gerger ilçesinde doğdu. 2006'da Kâhta İmam Hatip Lisesi ve 2010'da İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2013 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfât İlişkinine Yaklaşımlar ve Delilleri" başlıklı teziyle Yüksek Lisansını tamamladı. Yine aynı enstitüde "Teftâzânî'de Bilgi Teorisi" başlıklı doktora tezi hazırlamıştır. 2011 yılında Sakarya Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelâm Ana Bilim Dalı'nda başladığı araştırma görevliliği vazifesine devam etmektedir. 2018 yılında TÜBİTAK tarafından verilen doktora tezi araştırma bursu desteğiyle McGill Üniversitesi Institute of Islamic Studies'te misafir araştırmacı olarak bulundu.

Evli ve iki çocuk babası olup Arapça ve İngilizce bilmektedir.