

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

Mustafa Bilal Öztürk | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

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

İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı

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

İzmir/Turkey

gocmenbey@gmail.com | ORCID: 0000-0001-6879-2620

### Critique of The Criticism: Hüsâm Çelebi's Criticism of Khaṭīb-zâde in the Context of The Definition of Knowledge

#### Abstract

Since the early period of Islamic thought, studies on the subject of existence, knowledge, and value have been made by theologians. While some theology-philosophy books started with the subject of existence, some of them started with the subject of knowledge. It is known that knowledge is closely related to faith. Due to this close contact, theologians have built their philosophy of knowledge around titles such as the definition, limits, sources and possibilities of knowledge. Rather than discussing faith, which has a predominant subjective aspect, the field of knowledge, which is a more objective field, has been highlighted. Thanks to the transfer of faith to the knowledge field, people were able to conduct their discussions on rational grounds. It is foreseen that the issue will be inconclusive when faith is discussed alone. Every person is free to believe anything, regardless of right or wrong, but the same freedom does not exist in the field of knowledge. Knowledge has an objective and controllable structure. Therefore anyone who is trying to convey his or his/her belief to others should definitely explain his/her belief on a rational basis. Belief should be brought closer to knowledge in order to spread the sharing of faith. Belief cannot be examined, but knowledge cannot be ruled out. The close relationship of knowledge with belief should not be overlooked. On account of this for theologians faith and belief consist of affirmation. So what is knowledge, what does it mean to know? Is knowing the same as believing? Is the person who says he knows something different from the person who says he believes something? All these questions seem to necessitate the definition of knowledge as well as belief. The definition of knowledge changes according to schools and scholars in Islamic thought. Some scholars claim that absolute knowledge cannot be defined by counting its self-evident (*badîhi*). However, according to the great majority, knowledge is theoretical and therefore

**Yayın | Published:** 20 Mart/March 2022

**Kabul | Accepted:** 21 Şubat/February 2022

**Geliş | Received:** 01 Ocak/January 2022

**Değerlendirme | Peer Review:** Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

**Hakem Raporları | Peer Review Reports:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397>

**Atf | Citation:** Mustafa Bilal Öztürk, "Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi = Critique of The Criticism: Hüsâm Çelebi's Criticism of Khaṭīb-zâde in the Context of The Definition of Knowledge", *Eskiyeni* 46 (Mart/March 2022), 145-168. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1052186>

© Mustafa Bilal Öztürk | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

its definition can be made. In the history of kalâm, many definitions of knowledge have been made and criticized. In the article, the definition of knowledge as “an adjective that obliges to differentiate” will be investigated. According to this definition, another important feature of knowledge is that differentiation is not likely to contradict. In the final analysis, the category of knowledge is an adjective. Through the agency of this adjective, the subject knows. Knowledge is a separate activity. For something known to be knowledge, it must be certain and not otherwise likely. An imprecise comprehension is not considered knowledge according to theologians. This kind of knowledge definition, which was presented perfectly in the theological books of the late period, was criticized by Khaṭībzâde (d. 901/1496) from ten aspects. Hüsâm Çelebi (d. 926/1520), on the other hand, found all ten criticisms of Khaṭībzâde weak in different aspects. Çelebi found all ten criticisms of Khaṭībzâde weak in different aspects. In the article, first Khaṭībzâde's criticisms will be explained in order, then Çelebi's counter-criticism will be examined and strengths and weaknesses in the statements of both will be pointed out.

### Keywords

Kalâm, Hüsâm Çelebi, Khaṭībzâde, *Risâla fî ta'rîf al-'ilm*, Knowledge

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

### Öz

İslam düşüncesinin erken döneminden itibaren kelâmcılar tarafından varlık, bilgi ve değer konusu hakkında çalışmalar yapılmıştır. Kimi kelâm-felsefe kitapları varlık konusu ile başlarken, kimileri de bilgi konusu ile başlatılmıştır. Bilginin iman ile yakın ilgisi bilinmektedir. Bu yakın irtibattan dolayı kelâmcılar; bilginin tanımı, sınırları, kaynakları, imkânı gibi başlıklar etrafında kendilerine özgü bilgi felsefesi inşa etmiştir. Öznel yönü ağır basan iman tartışma konusu yapmak yerine daha nesnel bir alan olan bilgi alanı öne çıkarılmıştır. İmanın bilgiye aktarımı sayesinde insanlar rasyonel zeminde tartışmalarını yürütebilmiştir. İman tek başına tartışıldığında meselenin sonuçsuz kalacağı öngörülmüştür. Her insan doğru veya yanlış gözetmeksizin her şeye inanmakta özgürdür. Fakat aynı özgürlük bilgi alanında yoktur. Bilginin nesnel ve denetlenebilir bir yapısı vardır. İnancını başkalarına aktarmak gayretinde olan birinin mutlaka inancını rasyonel zeminde açıklaması gerekmektedir. İnancın paylaşımını yaygınlaştırmak için imanın bilgiye yaklaştırılması gerekmektedir. İnancı denetlemek olası değildir, ama bilgi denetimden çıkarılamaz. Bilginin inançla olan yakın ilgisi gözden kaçırılmamalıdır. Kelâmcılara göre inanç veya iman tasdikten ibarettir. Öyleyse bilgi nedir, bilmek ne demektir? Bilmek ile inanmak aynı mıdır? Bir şeyi bildiğini söyleyen kişi, bir şeye inandığını söyleyen kişiden farklı mıdır? Tüm bu sorular inanç kadar bilginin de tanımını yapmayı zorunlu kılmış gözükmektedir. İslam düşüncesinde ekollere ve düşünürlere göre bilginin tanımı değişmektedir. Mutlak bilgiyi bedihi sayarak tanımlanmayacağı iddiasında olan bir kesim vardır. Ancak kahir ekseriyete göre bilgi nazarîdir ve bu nedenle tanımı yapılabilir. Kelâm tarihinde farklı bilgi tanımları yapılmış ve eleştirilmiştir. Makalede bilginin “temyizi zorunlu kılan bir sıfat” şeklinde yapılan tanımı araştırılacaktır. Bu tanıma göre bilginin diğer önemli özelliği, temyizden çelişme ihtimali olmamasıdır. Nihai tahlilde bilginin kategorisi bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde özne bilmektedir. Bilgi bir ayrıştırma faaliyetidir. Bilinen bir şey, bilgi sayılması için kesinlik taşımaları aksi ihtimal taşımamalı-

dır. Kesin olmayan bir idrak, kelâmcılara göre bilgi sayılmamaktadır. Müteahhir dönem kelâm kitaplarında kusursuz olarak takdim edilen bu bilgi tanımını Hatibzâde (öl. 901/1496) on açıdan eleştirmiştir. Buna karşı Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520), Hatibzâde'nin on eleştirisinin tamamını farklı açılardan zayıf bulmuştur. Makalede ilk önce Hatibzâde'nin tenkitleri sırası ile izah edilecek, ardından Çelebi'nin karşı eleştirileri incelenecek ve tarafların açıklamalarındaki güçlü ve zayıf yönlerine işaret edilecektir.

### Anahtar Kelimeler

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

### Giriş

Varlık, bilgi ve değer alanlarını araştırma konusu yapan kelâm ilmi, bir bakıma kavramlar ve yargılar üzerine kuruludur. Kuruluşundan itibaren kelâmcılar kavram haritasına ve tanımlarına, özellikle de bilgi meselesine önem vermişlerdir.<sup>1</sup> Kelâm ilminin erken döneminden başlayarak geç dönemine kadar ilerleyen süreçte bilgi tanımı sürekli güncellenmiştir. Farklı düşünce ekolleri tarafından yapılan bilgi tanımları sürekli eleştirilmiştir.<sup>2</sup> Müteahhir dönemde kaleme alınan kelâm kitaplarının kahir ekseriyeti konu bakımından epistemoloji ile başlatılmıştır.<sup>3</sup> Burada bilginin tarifi, kapsamı, imkânı araştırılmış, ilaveten bilginin taksimi ile bunun üzerine bina edilen nazar, delil türleri, delil-medlül irtibatı vb. kavramların tarifi üzerine hassasiyet gösterilmiştir. İlahiyat, nübüvvet ve ahiret konularının bir yönüyle ontoloji, diğer yönüyle epistemoloji ve değerler ile irtibatları kurulmuştur. Kavramlara yüklenen anlamlar, kurulacak yargıların yönünü de belirlemiştir.

İslam düşüncesi başından itibaren kavramlara ve yargılara titizlik göstermiştir. Konuyu belirginleştirmek için *mevzu*, konudaki sorunu araştırmak için *mesele* ve araştırmanın ilkelerini göstermek için *mebâdî* olmak üzere yöntemde üç kritik eşik benimsenmiştir. Müttekaddim-müteahhir dönem farkı gözetilmeksizin sözü edilen yöntemin izlerini, bilgi hakkında yapılan incelemelerin kendisinde takip etmek mümkündür.<sup>4</sup>

Mantık biliminde bilgiyi tasavvur ve tasdik diye taksim etmek ne kadar önemli ise kelâmda da bilginin zarûrî ve kesbî ayrımı o kadar önemlidir.<sup>5</sup> Kelâm

<sup>1</sup> Babanzâde Ahmet Naim (öl. 1934) tarafından dile getirilen ilim, marifet ve irfan kelimelerinin farkları ile İslam düşüncesinde üretilen ilim tarifleri için bk. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 203.

<sup>2</sup> Adnan Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Nesefî Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 8. Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 259.

<sup>3</sup> Mehmet Sait Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 49.

<sup>4</sup> Müttekaddim dönemin bilgi anlayışının geniş bir biçimde araştırılması için bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012), 50.

<sup>5</sup> Mantık ilmi bağlamında tasavvur-tasdik ayrımının arka planı için bk. Mehmet Özturan, "Seyyid Şerif Cürçânî'nin Risâle fi Taksîmi'l-İlm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 104.

kitaplarına varlık veya bilgi ile başlamak mütekaddim ile başlayan ve müteahhir dönem kelâmcılarıyla devam ettirilen bir gelenek olmuştur. Bilginin hakikati, tanımı, zarûrî-kesbî ayrımı, bu iki bilgi türünün birbirine dönüşüp dönüşemeyeceği, bilginin mertebeleri, bir bilginin iki bilinene ilişmesi, bir şeyin yönüyle bilinen diğer yönüyle bilinmeyen olabilmesi,<sup>6</sup> bilinensiz bilginin imkânı temel tartışma başlıklarıdır.<sup>7</sup>

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

Bu bağlamda bilginin tanımı, kaynakları, imkânı, doğruluk ölçütleri, düşüncenin mahiyeti, doğru düşünmenin şartları, doğru düşünmenin doğru bilgi ile ilişkisi, bilginin zihinle, hariçle ve *nefsü'l-emr* ile mutabakatı kelâm kitaplarında tartışılanlar arasındadır.<sup>8</sup>

İslam düşüncesinin müteahhir döneminde öne çıkarılan ve mantık kuralları bakımından doğruya en yakın kabul edilen bilgi tanımına nasıl ulaşıldığı önemlidir. İslam düşünce tarihi boyunca bilgi tanımına yönelik verilen uğraşları ve çabaları görmeksizin, ulaşılan son noktayı anlamak zordur. Son noktayı anlamak, ilk noktadan itibaren gelişim ve değişim seyrini doğru anlamaya bağlıdır. Üretilen çeşitli bilgi tanımlarına yöneltilen eleştiriler, aslında ulaşılmak istenen bilgi tanımını göstermektedir.<sup>9</sup> Bu eleştirileri değerlendirmeye geçmeden önce mutlak bilginin mahiyeti bir kelâmcı için neden önemlidir? Sorusu çözümlenmelidir.

Kelâmcılar, inanç ve bilgi arası ayırımın farkındadırlar. İnançlar inanç olmak bakımından tartışmaya açık değildir. Akıl, düşünce ve bilgi zeminine taşımaksı-

<sup>6</sup> Bir şeyi bilmek ile o şey hakkındaki bilgiyi bilmeyi ayıran Molla Luftî'nin (öl. 900/1495) tartışması için bk. Ömer Mahir Alper - Yasin Apaydın, *Molla Luftî ve Fütühât*'i (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 133.

<sup>7</sup> Fahreddin er-Râzî'nin katkılarına temas edilerek, İbn Sînâ özelinde yazılan bir araştırma için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010), 173.

<sup>8</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/280. Ayrıca bk. Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/51.

<sup>9</sup> Teftâzânî bağlamında müteahhir dönemin bilgi serüvenine ışık tutan araştırmalar için bk. Süleyman Akkuş - Ziya Erdiñ, "Sa'düddin Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 13; Ziya Erdiñ, "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı", *Harar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 263.

zın inançları tartışmaya çalışmak, havanda su dövmeye benzemektedir. İnançları düşünce ve bilgi alanına taşımak, sadece onlardan kurtulmak amacıyla yapılmaz. İnançtan bilgiye doğru geçiş, bilgiden inanca doğru geçişi denetlemek için yapılır. Bilgiyi öne almak, inançları ötelemek, kötülemek, küçümsemek demek değildir. Olsa olsa inançları, bilgi üzerine inşa etmektir. İnançları düşünce-bilgi zeminine çekebilmenin ilk adımı onları bilginin konusu kılmaktan geçmektedir. İlk adım öznel alanı, nesnel alana taşımak olarak da görülebilir. İnanç ile bilgi ayrımları olmak ile birlikte ortak yönleri de vardır. İnanç ve bilgi her ikisi de insanla ilişkilidir.<sup>10</sup> İnsanın gönül-akıl, iman-düşün yetilerine ait fonksiyonlardır. Kimi düzeylerde inanç-bilgi ayrımını gözetebilmek oldukça zordur. Fakat herhâlükârda inançlar, öznel ve nedensiz olabilmektedir. Ancak bilgi nesnel ve nedenli olmak zorundadır. İnanç inanç olması bakımından doğru ve yanlışın konusu olmaz iken, bilgi doğru ve yanlışın konusudur. İnançları bilginin konusu yapabilmek için ise bilginin ne olduğunu bilmek, bu yönde çaba sarf etmek ve önceden sarf edilen çabaları değerlendirmek, eleştirmek önem arz etmektedir.

### 1. Eleştirisi Yapılan Bilgi Tanımı

Müteahhir dönem kelâm edebiyatına damgasını vuran, kelâm-felsefenin düşünce tarihinde yapılan bilgi tanımlarına yöneltilen eleştirilerin neticesinde yanlışsız ve kusursuz bir bilgi tanımına ulaşıldığı İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) ve Adudüddîn İcî (öl. 756/1355) tarafından açıkça ileri sürülmüştür. Bu ikisine göre bilgi: “Çelişige ihtimali olmayan ayırıştırma zorunlu kılan bir sıfattır”. Bu tanım mantık kuralları çerçevesinde doğruya en yakın olması bakımından kimi yerde *esahhut-ta'rif*,<sup>11</sup> kimi yerde *ta'rifü'l-muhtâr* payesine layık görülmüştür.<sup>12</sup> Bu ikisine göre bilginin cinsi ve kategorisi sıfattır. Bilgiyi sıfatla açıklamak bilginin bilen özne ile bağlantısı kurmak için kaçınılmazdır. Her sıfatın bir işlevi olduğu üzere bilgi sıfatının da özneye katkısı ona temyiz yeteneği sağlamasıdır. Bilgi sıfatı öznesine ayırıştırma özelliği kazandırmaktadır. Bilgi ile bilen arası bağlantının düzeyi öznenin kimliğine göre değişkenlik arz etmektedir. Bilen Tanrı olduğunda bilgi sıfatının içeriği zorunlulukla doldurulur.<sup>13</sup> Bilen, Tanrı dışındakiler olduğunda ise bilgi-bilinen bağlantısında vesileci-ilişkisel nedene dayalı (*âdet*) irtibat biçimi öngörülmektedir.

Tarife getirilen “temyiz” kelimesiyle idrak dışında kalan tüm nefsanî olan ve olmayan sıfatlar dışarıda bırakılmıştır. Nitekim bilgi dışındaki nefsanî sıfatlar-

<sup>10</sup> Ziya Erdiç, “Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 182.

<sup>11</sup> Adudüddin İcî, *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/184.

<sup>12</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/171.

<sup>13</sup> Bilginin sıfat veya izafet sayılmasını sorunlu gören Bahâeddinzâde'nin (öl. 952/1545) a'yân-ı sâbite nazariyesi çerçevesindeki önerisine değinen bir çalışma için bk. Yasin Apaydın - Musakhanov Orkhan, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 39.

dan, mesela cesaret veya nefsanî olmayan zencilik gibi hiçbirinin hem kendini hem karşısındaki bizzat temyiz/ayrıştırma faaliyeti yoktur.<sup>14</sup> Terim anlamı itibariyle temyiz; öznenin idrakindeki ayırma/ayrıştırma faaliyetidir. Öyleyse bilgi, anlamlar arasını ayırıştırma işlemidir. Özne ile ilişki olan temyiz kelimesini temeyyüz şeklinde okumak yanlıştır. Zira temeyyüz ayrılmak anlamıyla nesnede gerçekleşir, öznde değil. Sözelimi herhangi bir nesne siyah sıfatı ile beyaz sıfatından ayrılmaktadır.<sup>15</sup>

Tanımda geçen sıfat, zorunluluk, temyiz kelimeleri bilgiyi; zan, kuşku, cehl-i mürekkep ve taklit gibi diğer türlerinden ayırtmamıştır. Kelâm terminolojisinde bilgi kesin olmakla kayıtlanmaktadır. Çünkü kelâm sisteminin idealine göre kesin bilgiye ulaşılmalıdır. Yalnızca kesin bilgiyi bilgi saymak, kelâmcılara özgü bir yaklaşımdır. Onlara göre bir şeyi bilmek; sanmaktan, kuşkulandırmaktan, bilmediğini bilmemekten ve taklit etmekten farklıdır. Bu farkı göstermek için bilgi tanımına “çelişigine ihtimali olmama” ilavesi eklenmiştir.<sup>16</sup> Sözelimi “Ahmet canlıdır” yargısını bilen birinin bilgisi, Ahmet canlı kaldığı sürece çelişigi olan “Ahmet ölüdür” yargısına izin vermez, vermemelidir. Bilindiği üzere zan ve kuşku an itibariyle çelişigine ihtimal taşırken, cehl-i mürekkep ve taklit gelecek bakımından çelişigine ihtimal taşımaktadır.<sup>17</sup> Diğer tabirle zan ve şüphe edenin bilgisi her an değişime açık iken, bilmediğini bilmeyen veya taklit ile bilen birinin bilgisini değiştirmek zaman alır. Sonuç itibariyle sayılan dört çeşit bilgi türü çelişiklerine ihtimal vermektedirler.<sup>18</sup>

Seyyid Şerif Cürçânî, İcî'nin tercih ettiği bilgi tanımına açıktan bir eleştiri yöneltilmesi de imalı yeni bir teklifte bulunmuştur. İşte bu teklif, örtük bir eleştiri olarak okunabilir. Cürçânî bilginin mahiyetini açığa çıkaran doğru tanımın; “*her kimde bulunursa bulunsun mezkûru tecelli ettiren bir sıfat*” olarak yapılmasında bulunmuştur.<sup>19</sup> Muhtemelen Cürçânî bu tanıma, Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (öl. 508/1115) *Tebşiratü'l-edille*'sinden almıştır.<sup>20</sup> Tanımdaki “*mezkûr*” dile getirilebilmeyi ifade etmekte; mevcut, madum, mümkün, müstahil olmak üzere ontolojik, ayrıca müfret, mürekkep, tümel, tikel olmak üzere her türlü epistemik alanı kapsamaktadır. Benzer biçimde bulanık, karışık her türlü bilmek türünü dışarıda bırakan “*tecelli*” tam inkişaf sağlamaktadır. Dolayısıyla tam inkişaf sayesinde tanımdan zan, ceha-

<sup>14</sup> Cesaret ve zencilik örneklerini Cürçânî, bilgi sıfatının işlev alanını belirlemek ve diğer sıfatlarla olan farklılığını göstermek adına özellikle kullanmaktadır. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/171.

<sup>15</sup> Ebü Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009), 92.

<sup>16</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/171.

<sup>17</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/57.

<sup>18</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

<sup>19</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/177.

<sup>20</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî bu tanıma İmâm Mâtürîdî'ye nispet etmiştir. Neseî'nin aktarımına göre Mâtürîdî'nin kitaplarında sözü edilen düzen ve sıra içinde bu tanıma yer yoktur, ancak tanıma işaret eden ifadeler vardır. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Muîn Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûlî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/19.

let, bilmediğini bilmemek (*cehl-i mürekkep*) ve ayrıca doğruyu taklit edenin itikadı dışarı atılmıştır. Taklit ister doğruya ister yanlışla olsun bir bağlılık türüdür. Ancak bu bağlılıkta dış açılım (*inkışaf*) ve iç açılım (*inşirah*) bulunmaz.<sup>21</sup>

Tüm bu bilgilerin ardından Hatibzâde'nin (öl. 901/1496)<sup>22</sup> *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* adlı eseri çerçevesinde bilgi tanımına ilişkin eleştirileri özetlenecek,<sup>23</sup> bilahare Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520)<sup>24</sup> *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min defi 'itirâzât-ı Hatibzâde*<sup>25</sup> isimli çalışması bağlamında karşı eleştirileri araştırılacaktır.<sup>26</sup> Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* çalışmasını kendi eserinde birebir verir, ardından “ben derim ki” diyerek kendi görüşlerini açıklar.<sup>27</sup> Yapı-

<sup>21</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/177.

<sup>22</sup> Ahlâkî değerlerin kaynağı ve insan fiillerinde Hatibzâde'nin Eş'arî düşüncede olduğunu gösteren çalışması ve hakkında yapılan bir değerlendirme yazısı için bk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 226.

<sup>23</sup> Hatibzâde'nin bilgi tanımına yönelik eleştirilerini birden ona kadar sıralı bir şekilde analiz eden bir çalışma yapılmıştır. Ayrıca ilgili yazma risâlenin nüshaları da belirtilmiştir. Mebrure Hanife Özbakır, “Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri”, *Kilitbahır* 18 (Mart 2021), 89.

<sup>24</sup> Taşköprizâde, Hüsâm Çelebi'nin vefat tarihini vermiş; *Hâşiye: Şerhu't-Tecrid*, *Hâşiye: Şerhu'l-Vikâye*, *Risâle fi istihlâfi Hatib*, *Risâle fi cevâzi'z-zikri'l-cehrî* adlı eserlerinden bahsetmiş ancak burada *Hâşiye ala şerhi'l-mevâkıf fi ta'rîfi ilmi'l-kelem* ve nüshalarda bunun ardına gelen bilgi tanımı ile ilgili çalışmasına değinmemiştir. Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâ'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 610. Ayrıca akademik bir araştırma, [Veliyüddin, 3244, 41<sup>b</sup>-48<sup>b</sup>] nüshasının [41<sup>b</sup>] varlığına düşülen önemli nota binaen eseri Hüsâm Çelebi'ye nispet etmiştir. Levent Öztürk, “Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 465. Başka bir çalışma ise Adana İl Halk Kütüphanesi [01, Hk 115/2] koleksiyonuna dayanarak *Risâle fi ta'rîfi ilmi'l-kelem* eserini Hüsâm Çelebi'ye izafe etmiştir. Murat Polat, “Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) 'Risâle fi Rakı'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fikhî Açılan Bakış”, *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*, ed. Şuayip Özdemir- Ayşegül Gün (Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkanlık Klîşe ve Matbaacılık, 2017), 601. *Mevâkıf* hâşiyesi veya kelâm ilminin tanımıyla yönelik bu eserin mütemmim parçası, bilgi tanımı ile ilgili risâle olmalıdır. Kelâm ilminin tanımı meselesi, Hüsâm Çelebi'yi bilginin tanımını araştırmaya sevk etmiş gözükmektedir.

<sup>25</sup> Risâlenin [Veliyüddin, 3244, 49<sup>a</sup>-50<sup>a</sup>] olmak üzere tek el yazma nüshası tespit edilmiştir. Risâlenin tam adı nüshanın zahriyesinden alınmış, eserin Hüsâm Çelebi'ye ait olduğu yine bu nüshanın [41<sup>b</sup>]e kaydedilen not sayesinde belirlenmiştir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min defi 'itirâzât-ı Hatibzâde* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244), 41<sup>b</sup>. Araştırma sırasında Hüsâm Çelebi'nin risâlesine oldukça benzer başka bir yazma risâle daha vardır. Bu risâle de aynı şekilde Hatibzâde'nin eleştirilerini Çelebi gibi on açından eleştirmektedir. Ancak Hüsâm Çelebi'nin risâlesinden farklılıklar barındırmaktadır. Dolayısıyla müellifi ayrı bir kişi olmalıdır. Anılan bilgi tanımı hakkındaki risâlenin mecmuanın zahriyesinde Celâleddin ed-Devvânî'ye (?) nispeti kuşku ile karşılanmalıdır. Her iki risâle üzerine yapılacak tahkikli neşir çalışması risâlelerin aynı ve ayrı olduğu konusunda belirleyici olacaktır. *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3270), 118<sup>a</sup>.

<sup>26</sup> Hüsâm Çelebi'nin *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid*'i bağlamında varlık felsefesine (*umûr-ı ânme*) temas eden bir araştırma için bk. Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Ânme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 276.

<sup>27</sup> Hüsâm Çelebi'nin sıkı bir Hatibzâde eleştirmeni olduğuna dair güçlü işaretler vardır. Onun *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid*'inin derkenâr notlarına bakılırsa pek çok yerde Hatibzâde'yi hedef aldığı görülecektir. Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman Hüsâm Çelebi, *Hâşiye ala şerhi't-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye

lan karşılaştırmalar neticesinde Çelebi'nin, Hatibzâde'nin risâlesini uzatmak-saltma yoluna gitmeden olduğu gibi verdiği tespit edilmiştir. Bu nedenle Çelebi'nin bulunan tek nüshasına dayalı bir biçimde araştırma yürütülecektir. Risâlede birden başlayarak ona kadar giden eleştiriler sıra ile verilmiştir. Bu nedenle takip kolaylığı sağlamak adına makalede bu sıra numaraları aynen korunmuştur.<sup>28</sup>

## 2. Hatibzâde'nin Bilgi Tanımı Eleştirisi

**Bir:** Tanımın kapsam sorunudur. Şayet bilgi; anlamlar arasını, çelişğine ihtimali bulunmayacak biçimde ayırt etmeyi zorunlu kılan bir sıfat ise burada duylara (*mahsûsât*) ilişkin tasavvurlar dışarıda bırakılmış, demektir. Oysa dil, din, tarih ve gelenek gibi her bakımdan duyuya/nesneye ilişkin tasavvura bilgi denilmektedir. Mesela “Zeyd’i bildim” denir. Zaten ihsası bilgi kabul etmeyenler bile duyulanlara ilişkin bilinen tasavvurları bilgi saymaktadırlar. Onlar için ihsas bilgi değildir, ama mahsus bilgidir. Öyleyse ister gerçekliğin ve realitenin kendisine (*nefsül-emr*) göre, isterse duyumsananlara ilişkin tasavvuru bilgi sayanlara göre olsun sözü edilen tanım kapsamı gerekeni kapsamamıştır.<sup>29</sup>

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

Duyumdan teorik zihin düzeyine gelinirse kesin olarak işleyen bir süreç vardır. Doğru düşünmenin veya sahih nazarın kendisi bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Mesela “evren sonludur” önermesi anlaşıldığı takdirde zorunlu bilginin ortaya

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

<sup>28</sup> Hüsâm Çelebi'nin iki risâlesi üzerine tahkik çalışması yapılmıştır. Kilisenin hukuki düzenlemesi hakkında yapılan bir çalışma için bk. Levent Öztürk, “Hüsâm Çelebi'nin (öl. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâli'l-Kenâisi Şer'an Adli Eseri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 142. Sufilerin sosyal yaşamdaki sürecini ilgilendiren başka bir çalışma için bk. Murat Polat, “Tahkîku risâle fi Raksî'l-Mutasavvife li-Hüsâm Çelebi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 147.

<sup>29</sup> Muhyiddin Mehmed Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 188<sup>b</sup>.



çıkması için başka bir düşünme safhasına gerek yoktur. Benzer bir durum “bir ikinin yarısıdır”, önermesine yönelen bir zihin için de geçerlidir. Görüldüğü üzere bilginin sağladığı temyizi, doğru düşünme de sağlamaktadır. Yani bilgi, doğru düşünceden ayrıştırlmamaktadır.<sup>30</sup> Ancak bilginin, doğru düşünmekten başka olduğu söylenmektedir. Hatibzâde’ye göre bilgi tanımı, farklı oldukları halde kapsamaması gerekenleri içine almıştır. Bunlar tasdik bakımından doğru düşünmek, tasavvur bakımından ise duyu algılarının suretleridir. Tanım bu ikisini kapsadığı için sorunludur. Çünkü bilgi aracısız temyiz sağlamakta, doğru düşünce veya duyu organını kullanmak da tek başına aracısız temyizi sağlamaktadır. Her temyiz bir bilgi olduğuna göre diğerleri de bilgi tanımında yer almaması gerektiği halde almış demektir.<sup>31</sup>

**Üç:** Hatibzâde, Cürçânî’nin *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*’sındaki ifadesinden güç alarak bilgi tanımında istihdam edilen *temyiz*in tasavvur bakımından mutabık suret olduğunu belirtmiştir.<sup>32</sup> Fakat temyize suret/form anlamını vermek, Hatibzâde’ye göre bilgi tanımını sorunlu hale getirmektedir. Tanım sahiplerinin ekolüne göre zihnî varlık teorisi yadsınmaktadır.<sup>33</sup> Zihnî varlık teorisi bağlamında bir anlamı olan suretin zihinde hâsıl olmasının, kendi başına bir anlamı kalmayacaktır. Hatibzâde’ye göre zihnî varlığı kabul etmeyip yalnızca suretin husulünü kabul etmek yanlıştır.<sup>34</sup> Çünkü teorinin tamamını dışlayıp içindeki tek bir öğeyi cimbleyarak çekip çıkarmak, bağlam içinde anlamı olan unsuru anlamsız bırakır.<sup>35</sup> Şu hâlde Hatibzâde için tanımın ilâhî ilmi kapsamama sorunu çıkmaktadır. Şayet bilgi, suretin temyizi ise temyiz artmasıyla kendinden sıralı sonsuz suretlerin hâsıl olması gerekmektedir. Fakat bu, yanlışlığı üzerinde uzla-

<sup>30</sup> Fahreddin er-Râzî, nazar faaliyetinin bilgiyi içerdiğini ve ikisini birbirinden tamamen ayrılmadığı bildirmiştir. Genel kabule göre ilişki (âdet) nedenden ötürü düşüncenin ardından bilgi elde edilmektedir. Ancak bunu ifade edenler aslında doğru düşüncenin kendi içinde bilgiyi tazammun ettiğini açıklamıştır. “Tazammun”un anlamı; nazarî bilginin nazara bağlanması, nazarın da zarûfî bilgiler dolayımında dolaşım olmasıdır. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl fî dirâyeti’l-usûl*, thk. Said Fûde (Beyrut: Dârü’z-Zehâir, 2015), 1/188.

<sup>31</sup> Hatibzâde, *Risâle fî ta’rîfi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188<sup>b</sup>.

<sup>32</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 1/187.

<sup>33</sup> Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/543.

<sup>34</sup> Hatibzâde burada İbn Mübârekşâh (öl. 784/1382) ile aynı düşünmektedir. Bkz. Murat Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 55. Ayrıca Ömer Türker’in özellikle 75. dipnotta vurguladığı üzere Fahreddin er-Râzî’nin husul görüşü ile zihnî varlık görüşüne yönelttiği eleştirilerin benzer olması, Hatibzâde’nin husul ile zihnî varlığın ayrılmayacağı yönündeki tespitini doğrular niteliktedir. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 66.

<sup>35</sup> Kelâmî sistemi temsil eden Fahreddin er-Râzî kimi kitaplarında zihni varlığı eleştirmiş, kimilerinde ise kabul etmiştir. Şaban Haklı, “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013), 439. Buradan Râzî’nin tadil edilmiş bir zihni varlık teorisine ulaşmaya çalıştığı çıkarılabilir.

şılmış teselsüle yol açacaktır. Hakikaten ilâhî ilimde temyiz edilmiş suret var ise sonsuz ilim, sonsuz suretlerin varlığını gerektirecektir.<sup>36</sup>

**Dört:** Hatibzâde tanımında kullanılan kelimelerin hakiki anlamının dışına çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. *Temyiz* kelimesi buna bir örnektir. Temyizin ilk anlamı izah ve inkişaftır, söylendiği gibi “kendisi ile inkişaf olunan” değildir. Tanım sahipleri ibarede bunu gerektirecek bir karine olmadığı halde temyiz kelimesini, hakiki anlamdan çıkararak mecazi anlama getirmiştir. Peki bu hamleyi neden yapmışlardır? Çünkü temyiz, izah ve inkişaf anlamında ise bilgi tasavvur ve tasdik ile özdeş hale geleceği, bilgi o ikisinden ayrıştırılamayacağı için geçersiz olacaktır. Hatibzâde’ye göre doğrusu da budur. Ancak tanım sahipleri *temyize*; “kendisi ile inkişaf olunan” anlamını vermiş, böylece temyiz tasavvurda sureti, tasdikte ise ayıklama (*ikâ*) ve soyutlamayı (*intizâ*) gerektiren bir sıfat olmuştur.<sup>37</sup> Hatibzâde’ye göre bu bir zorlamadır ve ibare bunu desteklememektedir.<sup>38</sup>

**Beş:** Bilgi tanımında geçen “zorunlu kılan” ifadesini Cürçânî, “âdeten” zorunlu kılan diyerek daraltmıştır.<sup>39</sup> Hatibzâde’ye göre zorunluluğun “âdet” ile daraltılması, tanımın ilâhî ilmi dışarıda bırakmasına yol açmıştır. Tüm mükemmelliklerin kendisinde bilfiil zorunlu halde bulunduğu Tanrı’nın ilmi, tanımdaki daraltma sonucu kapsam dışına çıkarılmıştır. Bilindiği üzere belirli bir ihtimal ve potansiyel içeren “âdet”in Tanrı’da kesinlikle olmaması gerekmektedir. Dahası Hatibzâde için Cürçânî’nin *Şerhu’l-mevâkıf*ta başvurduğu daraltma hamlesi anlamsızdır. Çünkü bu (*Şerhu’l-mevâkıf*) kitapta temyize, izah ve inkişaf anlamı verilmiştir.

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

Öte yandan Hatibzâde, Eş’arî öğretinin “*her şey aracsız Allah’a dayanır*”<sup>40</sup> şeklindeki genel fizik anlayışını belirleyici ilkesine açıklık getirmektedir. Buna göre ilke hakiki olsun, itibari olsun tüm mümkün varlıkları kapsamaz. İlkenin kapsadığı mevcut mümkün varlıklardır, yoksa varlıklardan ayrışmayan imkân,

<sup>36</sup> Hatibzâde, *Risâle fi ta’rîfi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188<sup>b</sup>.

<sup>37</sup> Bu eleştiriyi dile getirerek eleştiren bir çalışma için bk. Muhammed Ebu’l-Fadl er-Revvâkî Cîzâvî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 1/196.

<sup>38</sup> Hatibzâde, *Risâle fi ta’rîfi’l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 188<sup>b</sup>.

<sup>39</sup> Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/171.

<sup>40</sup> Sonlu hâdis varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin daimî ve çoğunluk olması nedeniyle fizik dünyada âdete dayalı bir irtibat söz konusudur. Her şeyi fâil-i muhtar Tanrı’ya bağlamak adına âdet kuramı savunulmaktadır. Cîzâvî, *Hâşiye ‘alâ şerhi muhtaşari’l-müntehâ*, 1/145.

imtina gibi itibari varlıklar değildir. Dolayısıyla itibari varlık sayılan temyizün bilgiye istinat etmesi, “her şey aracsız Allah’a dayanır” şeklindeki genel ilkeye aykırı düşmez. Hatibzâde bu açıklamalarını gerekçe göstererek tanımda geçen “zorunlu” ifadesinin açık ve hakiki anlamından “âdeten” anlamına çekilmesine gerek duyulmadığını söylemektedir. Bilgi itibari varlık olduğu için buradaki zorunluluğu “âdet”e indirgemeye gerek yoktur. Ayrıca o, temyizün tasavvurda suret, tasdikte ayıklama (*ikâ*) ve soyutlama (*intizâ*) anlamına getirilmesini uygun görmez. Çünkü “hakiki olarak inkişafı zorunlu kılmak” ile “hakiki olarak kendisi ile inkişaf olunanı zorunlu kılmak” arasında fark yoktur. İnkişafı zorunlu kılan, kendisi ile inkişaf olunanı da zorunlu kılmaktadır. Burada ayırım gözetmek nitelik kategorisindeki suret ve İkanın da zorunlu kılmak açısından bilgi ile özdeşleşmesini gerektirecektir.<sup>41</sup> Oysa zorunlu kılan bilgi sıfatıdır, suret ve İka değildir.<sup>42</sup>

**Altı:** Hatibzâde, bilgi tanımına İcî ve Cürçânî'nin müdahalelerini titizlikle takip etmiştir. O ikisinin açık ifadelerine göre tanımda zikredilen “çelişki”; sıfat ve ilişkide (*taalluk*) değil, temyizde olmalıdır.<sup>43</sup> Yine o ikisi tasavvurların tamamının, bilgi tanımında yer almasını, tasavvurların çelişiklerinin olmamasına bağlamaktadır.<sup>44</sup> Hatibzâde'nin çıkarımına göre tasavvurun çelişki yoksa suretin de çelişki olmaması gerekir. Çünkü biri diğerine bağlıdır. Ancak bu şekilde tasavvurdaki, sureti temyizün ve tasdikteki, ispat-nefyi temyizün çelişki olmaz.<sup>45</sup> Tam bu noktada Hatibzâde bilgi tanımına tasavvurların dâhil edilmiş gerekçesine karşı çıkmaktadır. Çünkü tasavvur, çelişki olmadığı için<sup>46</sup> tanıma giriyorsa bu gerekçe,

<sup>41</sup> Cürçânî için tasdikteki temyiz, ispat ve nefydir. Fakat buna göre ispat ve nefyi bilgi değildir, aksine bilgi o ikisinin zorunlu kılandır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/188.

<sup>42</sup> Hatibzâde, *Risâle fi ta'rifi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189<sup>a</sup>.

<sup>43</sup> Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

<sup>44</sup> İcî, *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/184. “Tasavvurların/kavramların çelişikleri yoktur” cümlesini anlamak, Cürçânî'nin yorumunu anlamaya bağlıdır. Çelişki; öz bakımından iki kavramın birbirini engellenmesidir. Fakat tasavvurların birbirini arasında hiçbir engelleme olmaz. Mesela “insan” ile “insan değil” kavramını ele alalım. Bu ikisi, kavram bakımından birbiri ile çelişmez, sadece var olan bir referans dikkate alınrsa çelişki meydana gelebilir. Çünkü ikinci halde kavram, önermeye dönüştür ve doğru-yanlış konu olabilir. “Düşünen canlıdır” ile “düşünen canlı değildir” yargıları, salt yargı olarak anlaşılmalrı bakımından çelişkili olmaz, ta ki var olan dış bir referans dikkat alınrsa olur. Örneğin “vur” veya “vurma” emirleri de emir olmak bakımından çelişkili değildir, ancak harici bir referans dikkate alınrsa çelişki olur. Sonuç itibariyle tasavvurlar; tasavvur olması bakımından çelişki veya çelişkili olmazlar. Sözelimi insanın mahiyeti tasavvur edilirse, zihinde o mahiyete mutabık bir suret canlanır. İşte burada temyiz bu suretin temyizidir. Çünkü, ancak o suretle temyiz gerçekleşir ve insanın mahiyeti kişide inkişaf edebilir. Temyizün iliştiği yer sözü edilen bu mahiyetin kendisidir. Bu temyizün çelişkiye ihtimali yoktur. Zaten temyizün çelişki olmaz. Tüm bu anlatılanlardan hareket eden Cürçânî'ye göre “insanı bildim” cümlesindeki bilgi; suret değil, sureti zorunlu kılan sıfat olmaktadır. Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

<sup>45</sup> Cüzâvî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/197.

<sup>46</sup> Cürçânî tasavvurun çelişki ve mutabakatı olmadığına dair bir örnek vermektedir. Diyelim ki kişi uzaktan bir silüet/karaltı/gölge görsün ve bu “at” olsun ama kişinin zihninde de “at” yerine “insan” görüntüsü belirsün. Beliren insan görüntüsü ve o görüntünün idrak edilmesi bir surettir. Bu açıdan

diğer çelişikleri olmayan şüphe (şek) ve vehim için de geçerlidir. Böylece tanıma tasavvurlarla beraber şüphe ve vehim de dâhil edilmiştir. Her nasıl tasavvurun çelişği yoksa<sup>47</sup> vehmin de yoktur. Kaldı ki şüphe ve vehim de bir tür tasavvurdur. Son tahlilde bilgi tanımının içine şüphe ve vehim girmiştir. Hâlbuki şüphe etmek veya vehmetmek, bilmek demek değildir.<sup>48</sup> Öyleyse Hatibzâde'ye göre bilgi tanımına tasavvurların dâhil ediliş gerekçesi yanlıştır.

**Yedi:** Hatibzâde altıncı maddede çelişği olmadığı gerekçesi ile “şüphe”nin bilgi tanımına girmesi gerektiğini vurgulamıştı. Şüphe bir tasavvur türü idi. Hatibzâde'ye göre tüm tasavvurları kapsadığı iddia edilen bilgi tanımının şüpheli dışarıda bırakması anlamsızdı. Nitekim bilgiyi “akıldaki form” olarak tanımlayan felsefe sistemi için şüphenin bilgi tanımına girmesinde bir sorun görülmemişti. Bu nedenle her tasavvuru kapsadığı ileri sürülen bilgi tanımı şüpheli dışarıda bırakamaz idi. Hatırlanacağı üzere tasavvurların bilgi tanımına giriş gerekçesi onların tamamının çelişiklerinin olmamasına bağlanmıştı. Bu gerekçe Hatibzâde açısından, çelişği olmayan şüphenin veya vehmin, bir tasavvur türü olması bakımından tanım dışına atılmamasını gerektirmektedir.<sup>49</sup>

**Sekiz:** “Âlem hâdistir” önermesinden elde edilen bilginin elde ediliş sürecine yakından bakıldığında burada bir, “konu ve yükleme” ilişkin tasavvur, iki, konu ve yüklem irtibatını tesis eden nispetin ispatı/olumlanması vardır. Hatibzâde buradaki ispatın bilgi sayılmamasını eleştirmektedir. Çünkü ispat/olumlama bilgi değilse bu, bilginin tasavvurlarla sınırlandırılmasını gerektirmektedir. Ancak bu tasavvurların tasdiklerden hakiki olarak başka olduğu gerçeğine aykırı bir sonuçtur.<sup>50</sup> Bilindiği üzere tasavvur tek başına tasdiki/ispatı zorunlu kılmamaktadır.

suret yanlış değildir, yanlışa ihtimali de yoktur. Ancak yanlış aklın verdiği hükümdedir, görüntüde değildir. Dolayısıyla görüntü görüntü olması bakımından görüntüye mutabıktır, ama mutabık olmayan aklın verdiği yargıdır. Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerh muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

<sup>47</sup> İcî ve Cürcânî'ye göre tasavvurun mutabakat ve çelişği olmaz. Çünkü mutabakat ve çelişiklik, terkip ve hüküm/yargı için geçerlidir. Tasavvurda hüküm şaibesi yoksa çelişğe ihtimalin anlamı da yoktur. Fakat Teftâzânî “tasavvurların çelişikleri yoktur” ilkesinin elde ediliş sürecine ve sonucuna mesafelidir. Ömer Mahir Alper bunu çalışmasının özellikle 91 dipnotunda belirtmiştir. Ömer Mahir Alper, “Eş'arlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, ed. Hülya Alper (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 285. Teftâzânî'ye göre tasdik mutabakatla eşitlenmesi vehimdir. Mutabakat gibi bir kavramın kişiye hâsıl olması onun mutlaka vakiada tahakkuk etmesini gerektirmez. Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/61. Ziya Erdiç Teftâzânî'de mutabakatın, öznel ve nesnel olarak ikiye ayrıldığı belirtmiştir. Ziya Erdiç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 88. Teftâzânî “tasavvurun çelişği yoktur” ilkesine bu ayırım neden ile katılmamış gözükmektedir. Zira öznel mutabakat kavramın zihindeki örtüşmesi, nesnel mutabakat ise kavramın hariç/vakia ile örtüşmesidir. Dolayısıyla kavramın zihin bakımından bir çelişğinden bahsetmek mümkündür. Müteahhir kelâm-felsefe ve mantık müktebati dikkate alınarak mesele ileri araştırmalara muhtaç olduğu söylenmelidir.

<sup>48</sup> Hatibzâde, *Risâle fi ta'rifi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189<sup>a</sup>.

<sup>49</sup> Hatibzâde, *Risâle fi ta'rifi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189<sup>a</sup>.

<sup>50</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

Hatibzâde için bilgi tanımında yer alan çelişkinin olmaması gereken yerin belirlenmesi de bir sorundur. Buna göre çelişki; temyiz, sıfat ve taalluk olmak üzere üç bakımdan dikkate alınabilir. Cürcânî'nin belirlemesine göre çelişkinin sıfat ve taallukta olması yanlıştır, çelişkinin olmaması gereken yer temyiz çelişkiye ihtimali olmamasıdır.<sup>51</sup> Hatibzâde burada Cürcânî'nin "bilgi temyizdir, çelişki temyizde olmamalıdır" tespitine katılmaz. Çünkü temyiz kendisi sayılan bilginin anlamı inkişaf ve izah olacaktır. Bilgi; izah ve inkişaf olduğunda ise çelişkinin ispat ve nefiyden öte yani inkişaf ve çelişğinden öte bir şey olması gerekir. Hatibzâde bu sorunu aşmak için çelişkinin yerini sifata kaydırılmasını teklif eder. Fakat bilgi tanımının açık dizilimi ve anlamı bunu desteklememektedir, ayrıca çelişkinin sifata götürülmesi bilginin içine şüphe ve vehmi alacaktır, zira o ikisinin de çelişikleriyoktur. Hatibzâde son seçenek olarak çelişkinin yerini taalluk olarak önerir. İdrak edene kıyasla bilgi ile bilinen arası taallukun çelişme ihtimali yoktur.<sup>52</sup>

**Dokuz:** Hatibzâde bilginin değişime kapalı olduğunu gösteren gerekçeleri irdelemiştir. Cürcânî'ye göre bir bilgi kesinlik taşıdığı için şimdi değişmez, kanıtı dayandığı için gelecekte değişmez, mutabık olduğu için de *nefsül-emr*'de değişmez.<sup>53</sup> Burada bilginin değişmemesi, tersinin doğru olmasını geçersiz kılmak içindir. Hatibzâde değişmemeyi kesinliğe veya kanıtı (*mûcib*) bağlamayı yanlış bulmaktadır. Çünkü bilmediğini bilmeyen (*cehl-i mürekkep*) bir kişinin bilgisi içinde bulunduğu durum sırasında kesinlik taşır ve değişime kapalıdır. Ayrıca bilgiyi zorunlu kılan kanıtın değeri de gelecekteki bilginin değişmeyeceğini garanti etmez. Zira kanıtın unutulma riski her daim olasıdır. Bilindiği üzere burhandan elde edilen her kesin bilgi gelecekteki bilgiyi elde etmek için yeter sebep değildir. Kanıt tek başına bilgi için yeter sebep olsa idi, kesin bilgilerin unutulması mümkün olmazdı. Teslim edileceği üzere insanın her türlü bilgisini unutulması olağandır. Sözelimi duyu organımız aracılığıyla bir nesnenin varlığına hükmedilir, ama bir süre sonra o şey ve aracı unutulabilir. Duyu organı tekrar sağlığına kavuşur, nesne ile irtibat kurulur, sonunda verilmiş olan hüküm tekrar verilebilir.<sup>54</sup>

**On:** Hatibzâde, Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf* (i), *Hâşiye-i şerhi'l-Adud* (ii) ve *Hâşiye-i şerhi't-Tecrid* (iii) üç eserini karşılaştırarak aralarındaki ince farklılıkları tespit etmiştir. İlk kitap bilgi tanımının diğer tanımlardaki kusurlardan uzak olduğunu belirtmiş ve şüphenin tanım dışında kaldığını vurgulamıştır. İkinci kitap şüpheli tasavvur içine almıştır. Üçüncü kitap ise şüphenin tasavvurdan öte başka bir şey olduğunu ima etmiştir. Bilindiği üzere şüphe tasavvur ise bilgi sayılmalıdır, oysa Cürcânî şüpheli bilgi tanımının dışına çıkarmıştır. Hatibzâde, ikinci

<sup>51</sup> Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/187.

<sup>52</sup> Hatibzâde, *Risâle fi ta'rifi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 189<sup>b</sup>.

<sup>53</sup> Cürcânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, 1/190.

<sup>54</sup> Hatibzâde, *Risâle fi ta'rifi'l-ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190<sup>a</sup>.

(ii) kitaptaki ibarenin sorun çıkarmayacağını söylemiştir. Çünkü şüpheden elde edilen suretin tasavvur sayılması, şüphenin kendisini bilgi kılmamaktadır. Hatibzâde'ye göre ilk (i) kitaptaki açıklama ekol ve tanım sahiplerinin değil, Cürcânî'nin tek kaldığı bir yorumudur. Zira tanımdaki “zorunlu kılar” ibaresini ekolün iç tutarlılığını korumak adına Cürcânî; “âdeten” zorunlu kılar, diyerek kendince kayıt altına almıştır. Fakat bu hamle Hatibzâde'ye göre şüphenin tanım dışına çıkarılması için yeterli olmamıştır.<sup>55</sup>

### 3. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye Tenkitleri

**Bir:** Hüsâm Çelebi Hatibzâde'nin her yönden haksız olduğunu söylemez. Çelebi'ye göre duyumsananlara ilişkin tasavvurların bilgi sayılması için sözü edilen nesnenin göz önünde bulunma (*rüyet*) ve bulunmama (*gaybet*) gibi iki durumu ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Nesnenin göz önünde bulunduğu durum ihsas iken, nesnenin kendisi gözden kaybolduğunda onun suretini zihinde canlandırmak bilgidir. Bilindiği üzere sözü edilen bilginin tanımını yapanlara göre hârici varlıktaki tikeli idrak bilgi değil, ihsastır. Dolayısıyla kendisi ile birebir karşılaşmamış nesnenin idraki anlamdaki ihsasın bilgi dışında kalmasında bir sorun yoktur. İhsasın ikiye ayrıldığını dikkate almadığı için Hatibzâde'nin itirazı yanlıştır. Çünkü ihsas iki türdür. Rüyet halindeki ihsas ile gaybet halindeki ihsas birbirinden farklıdır. İlki nesnenin kişi tarafından doğrudan idrak edilerek ihsas halini ifade ederken, nesnenin huzurdan kalkmasının ardından nesnenin ihsas edilmesi, yeni bir idrake dönüştüğü için bilgiyi ifade etmektedir.<sup>56</sup>

Klasik İslam felsefesine göre tikeller duyu organları aracılığıyla duyumsanır, tümeller ise akledilir.<sup>57</sup> Akıl ve duyular birbiri yerine ikame edilmeyecek işlev alanına sahiptir. Akıl tümelleri, duyular tikelleri idrak etmektedir. Akıl, duyu aracılığı olmaksızın tikelleri bilmemektedir.<sup>58</sup> Hüsâm Çelebi'nin ifadesine göre kişinin nesne ile ilişkisi üç türlü gerçekleşmektedir. Nesne ile birebir karşılaşma olmaksızın gözlemeden önceki (i) rüyet öncesi hali, karşılaşma sırasındaki (ii) muayene hali, bir de karşılaşmadan sonraki nesnenin bulunmadığı (iii) gaybet halidir. Birinci durumda akıl, nesnenin kendisi ile karşılaşmadan önce nesneyi tümel açıdan bilir. Tümel açıdan bilmek, anlamları bilmektir ve tanım bunu kapsamaktadır. İkinci durumda akıl, nesne ile karşılaşma sırasında iken bu ihsas halidir ve bilgi değildir. Tanımın bu anlamdaki ihsası kapsamına gerek yoktur. Üçüncü durumda akıl, her ne kadar nesneyi tikel açıdan idrak ediyor desek bu idrak türü bir bilgidir ve tanım bunu da kapsamaktadır. Nitekim üçüncü aşamadaki tikelin durumu hârici varlık kabilinden değildir, tam da düşünen bi-

<sup>55</sup> Hatibzâde, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* (Ragıp Paşa, 1459), 190<sup>a</sup>.

<sup>56</sup> Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49<sup>a</sup>.

<sup>57</sup> Teftâzânî her ne kadar duyu organları aracılığı ile de olsa tikelleri idrak edenin nefis olduğunu filozofların aksine iddia etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2/476.

<sup>58</sup> Akledilen (*makul*) suretler tümel, duyumsanan (*mahsus*) suretler tikeldir. Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/545.

reyde bulunan muhayyel anlam kabilinden bir varlık türüdür. Dolayısıyla ihşasın bilgi olmasına karşı çıkan ekole göre tasavvur edilen, duyumsanan mahsusun bilgi olması bu anlamdadır. İhsas, harici varlıkla ilgili, mahsus ise anlamlarla ilgilidir. Öyleyse bilgi tanımında geçen ayırt etmenin, hariçteki tikellerin ihşasını kapsamamasında sorun yoktur. Hariçteki tikeller, onlarla muayeneden önce ve sonra bir şekilde zihne aktarıldığında bilgiye dönüşmektedir. Tanımın bu kadarını kapsamaya yeterlidir. Sonuç itibariyle Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin kapsam itirazı, sözü edilen üçlü aşamayı dikkate almadığı için geçersizdir.<sup>59</sup>

**İki:** Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde temyizi sağlayan “aracısız gerçekleşme”yi yanlış anlamlandırmıştır. Bilgi veren iki tür aracısız gerçekleşme vardır. Sözü edilenlerin tasavvuru zorunlu kılması tamamen aracısız (*icâb bi'z-zât*) değil, kısmen (*icâbü'l-evvelî*) aracısızdır. Bilginin; tasdik bakımından ayıklama (*ikâ'*) ve soyutlama (*intizâ'*), tasavvur bakımından suret olması kısmen aracısız gerçekleşmeler arasındadır. Dolayısıyla doğru düşünce, aklın yönelimi vb. işlemlerin her biri aslında tamamen aracısız gerçekleşerek bilgi anlamında suret, ika vermezler. Netice itibariyle Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin tanım için ileri sürdüğü işlem sorunu yoktur.<sup>60</sup> Çünkü bilginin sıfatı zorunlu kılması ile doğru düşüncenin bilgiyi zorunlu kılması birbirinden farklıdır.

**Üç:** Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin zihnî varlık ile formun husulünü ayrılmaz kılması yanlıştır. Çünkü Çelebi'nin bildirimine bağlı kalınarak söylenirse, müteahhir kelâmcılar zihnî varlık görüşünü kabul etmedikleri halde formun husulünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla iki görüş birbirinden ayrılmaz bir yapıda değildir.<sup>61</sup> Nitekim Çelebi'nin tespitine göre suretin husulünü doğrulayanlardan kimileri, mahiyetin kendisinin nefste bulunmadığını bildirmiştir. Nefste bulunan mahiyetlerin kendisi değil, belki suretleri, gölgeleri ve similasyonlarıdır. Bunlar da mahiyetin kendisi değildir. Açıklanan anlamda suretin zihinde elde edilmesini kabul edenin, yorumlanarak tadil edilmesi dışında zihnî varlık kuramını olduğu haliyle benimsemesine gerek yoktur. Hüsâm Çelebi, husul ile zihnî varlık arası irtibatın anlatılan anlamda kurulmasını Cürçânî'nin yorumlarına borçlu olduğunu söylemiştir.<sup>62</sup>

Bilgi tanımı çerçevesinde, Hatibzâde'nin ilâhî ilmi kapsamadığına yönelik eleştirisi Çelebi tarafından teslim edilmiştir. Buna göre gerçekten yapılan tanım ilâhî ilmi içine almamaktadır ve bu tanım için bir sorundur. Fakat Çelebi'nin Hatibzâde'ye katılmadığı husus onun teselsül ile ilgili ifadesidir. Çünkü yanlışlığı hakkında uzlaşa sağlanan teselsül, hârici varlık bulanlar arası teselsüldür. Yoksa

<sup>59</sup> Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49<sup>b</sup>.

<sup>60</sup> Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 49<sup>b</sup>.

<sup>61</sup> Cürçânî'ye göre bilginin tanımı ile zihni varlık irtibatı ayrılmaz değildir. Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı”, 55.

<sup>62</sup> Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 50<sup>a</sup>.

izafet/nispet ve taalluklardaki teselsül yanlış değildir. Hatibzâde'nin bilgiyi surete bağlayarak ilâhî ilimde teselsül olur, kanaati yanlıştır. Çünkü bilginin izafet olması dikkate alınırsa ilâhî ilimdeki soyut/itibarî teselsülün, realitede karşı çıkarılan somut/hakiki teselsülden farklı olduğu anlaşılacaktır.

**Dört:** Hüsâm Çelebi'ye göre Hatibzâde *temyiz* kelimesinin türetim yapısına dikkat etmediği için kelimenin hakiki-mecazi anlamlarını birbirine karıştırmıştır. Temyiz kelimesi nesne alarak geçişli (*tefil/temyîz*) veya nesne almadığı için geçişsiz (*tefa'ul/temeyyüz*) bir biçimde kullanılabilir. Buna göre bilgi tanımında zikredilen “temyiz” nesne alarak geçişli bir formda kullanılmıştır.<sup>63</sup> Dolayısıyla Çelebi'ye göre temyiz geçişli formda kullanıldığı için ilk ve hakiki anlamı; “kendisi ile inkişaf olunan” demek olmalıdır.<sup>64</sup>

**Beş:** Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin potansiyellik barındırdığı için ilâhî ilme yakıştırmadığı “âdet” fikrinde bir sakınca görmemektedir. Çünkü Çelebi'ye göre âdet; olabilir (*imkân*) ve oldu-oluyor (*vukû*) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İmkân düzeyinde âdetin potansiyellik barındırması bilfiil potansiyelin vaki olduğunu göstermemektedir. Eksiklik olarak görülen potansiyelin vukua gelmeden salt imkân düzeyinde kalması Çelebi'ye göre bir eksiklik sayılmamalıdır. Âdeten bağlılık eksikliğin imkânını gösterse bile vaki olduğunu göstermez. Dolayısıyla nesnelere arası bağı temin eden zorunluluk (*icâb*) ifadesinin “âdet” ile kayıt altına alınması Tanrı'da bir eksikliğin vaki olduğunu göstermemektedir. Çelebi âdet fikrinin, Tanrı'nın zatı ile değil, ilim sıfatı ile ilgili olduğunu düşünmektedir.<sup>65</sup> Tüm bu açıklamalara binaen bilgi, inkişafı hakiki olarak değil, âdeten zorunlu kılmaktadır.

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

<sup>63</sup> Tanımda geçen temyiz kelimesi kavram bakımından suretin kendisi değil, çelişki olmayan kavram bakımından suretten elde edilen inkişaf, yargı bakımından ise olumlu ve olumsuz olabilen inkişaf anlamındadır. Hasan Çelebi'de temyiz inkişafın kendisi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Muhammed Şah Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içinde)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 1/92.

<sup>64</sup> Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 50<sup>a</sup>.

<sup>65</sup> Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 51<sup>a</sup>.



de yer almaz. İkinci durumdaki şüphenin çelişği yoktur ve bu nedenle bilgi tanımını içinde yer alır. Dolayısıyla Çelebi'ye göre şüphenin bu iki ayrı durumu dikkate alındığı için kimi zaman tasavvurların içinde, kimi zaman da dışında sayılmıştır. Sözelimi birinci durumu dikkate alan için şüphe, bir tasavvur olacaktır. Fakat buradaki tasavvur mutlak ilmin kısmı olan tasavvurdur, yoksa tanım yapılan (*muhtar*) bilginin kısmı değildir. Binaenaleyh iki ayrı durum göz önüne alınmadan yapılan eleştiri doğru değildir. Öte yandan Çelebi, Hatibzâde'nin "vehim ve şüphenin kendisine ilişen idrak" cümlesini içeriksiz ve anlamsız bulmaktadır.<sup>66</sup>

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

Çelebi özelleştirilmiş bilgi anlayışına sahip kelâm ile genelleştirilmiş anlayıştaki felsefe sisteminin farkına değinmiştir.<sup>67</sup> Kelâm için bilgi kısıtlanmış, daraltılmış ve preslenmiş özel bir sıfat iken, felsefe için bilgi kuşatıcı, geniş ve kapsamlıdır. Kelâm terminolojisi bilgiyi "kesinlik" seviyesine tahsis etmiş, kesin olmayan bir şeyi bilgi saymamıştır.<sup>68</sup> Felsefede bilgi "bir suretin akılda husulü" olduğu için tanım zan, cehil, taklit ve hatta şüphe ve vehmi içine almaktadır. Bu tanımda önemli olan formun zihne alınmasıdır, kesinlik dikkate alınmamaktadır. Kelâm için bilgi tanımının bu sayılanları içermesi eksiklidir ve bilginin dil, din ve gelenekteki kullanımına aykırıdır. Bilginin; "çelişğine ihtimali olmayarak temyizi zorunlu kılan bir sıfat" tanımını sözü edilen kusurlardan uzak olduğu için takdire şayan bulunmuştur.

Hüsâm Çelebi, Hatibzâde'nin kelâm ve felsefe ekolünün bilgi tanımını arasında kurduğu bağlantıyı tuhaf bulmuştur. Bu çerçevede Hatibzâde felsefenin bilgi tanımında sorun çıkarmayan şüphe ve vehmin, kusursuz olduğu iddia edilen tanımında neden sorun olarak görüldüğünü sormuştur. Çelebi kelâmın bilgi tanımında gözettiği "kusursuzluk ve kesinlik" hedefinin, felsefedeki kapsayıcı bilgi

<sup>66</sup> Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 51<sup>b</sup>.

<sup>67</sup> Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Velîyüddin, 3244), 52<sup>b</sup>.

<sup>68</sup> Hasan b. Muhammed Attâr (öl. 1250/1834), *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîb'l-mantık ve kelâm* (Kahire: Matbaat-i bâbi'l-Halebî, 1355), 59.

tanımı gerekçe gösterilerek Hatibzâde tarafından göz ardı edildiğini söylemiştir.<sup>69</sup>

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

Çelebi, çelişkinin yeri ile ilgili Cürcânî'nin tespitlerini doğrularak, Hatibzâde'nin yorumlarına katılmadığını bildirmiştir.<sup>70</sup> Çelebi altıncı maddede şüphenin; olumlu ve olumsuzla ilişmedeki eşitlik bakımından çelişkiye ihtimali olacağını, ancak idrak bakımından çelişkinin olmayacağını izah ettiğini hatırlatmıştır. Buna göre pekâlâ şüphenin çelişği olabilir. Çelebi'ye göre şüphe dolayımındaki sorun çözüldüğünde Hatibzâde'nin çelişki yerini temyizden alarak sıfat veya taalluka kaydırma tekliflerinin zaten bir anlamı kalmayacaktır.

Ayrıca Hatibzâde'ye göre tasavvurun çelişği olmadığı için, çelişkinin yerini temyiz olarak belirlemek de yanlıştır.<sup>71</sup> Çünkü bilgi; tasavvur, tasavvur da temyiz ise o zaman bilginin temyizi gerektiren bir sıfat olması yanlış olacaktır. Benzer bir durum bilginin tasdik olarak alınmasında da kendini gösterecektir. Çelebi'ye göre Hatibzâde'nin bilgiyi tasavvur ve temyiz ile eşitleyerek yaptığı eleştirisi kusurludur. Çünkü bilgi tanımı etrafında yazılan ibareler, sureti temyiz etmenin çelişği yoktur, denilerek yorumlanırsa sorun ortadan kalkacak ve tasavvurun temyiz ile özdeş kılınması yanlış olacaktır.<sup>72</sup>

**Dokuz:** Hüsâm Çelebi literatürde “zorunlu kılan”ın (*delil/mûcib*) mutlak ve mukayyet olmak üzere iki anlamda kullanıldığını söylemiştir. Ona göre Hatibzâde'nin yanlışı bu iki kullanım farkına dikkat etmemiş olmasıdır.<sup>73</sup> Evet, zorunlu kılanın mutlak anlamda alınması, bilmediğini bilmeyenin bilgisini içine almaktadır. Ama mukayyet anlamdaki zorunlu kılanın içine onun bilgisi girmemektedir. Bilgi tanımındaki zorunlu kılan, mukayyet anlamda kullanılmıştır. Bilgiyi zorunlu kılan; sağlıklı duyu, bedahet, âdet ve burhan olabilir.<sup>74</sup> Dolayısıyla bilmediğini bilmeyenin zorunlu kılana bir yönden dayanıp, diğer yönden dayanmaması bununla açıklanabilir. Buradan yola çıkarak zorunlu kılan sebep devam ettiği sürece bilgi şimdi değişmez ve çelişğine ihtimali olmaz.

<sup>69</sup> Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i defî 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 52<sup>b</sup>.

<sup>70</sup> Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i defî 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 53<sup>b</sup>.

<sup>71</sup> Aynen Teftâzânî'ye göre çelişkiye ihtimali olmayan yerin temyiz olarak belirlenmesinin pek anlamı yoktur. Ona göre çelişkinin olmaması gereken yer, temyizden taalluka olmalıdır. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/58.

<sup>72</sup> Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i defî 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 53<sup>b</sup>.

<sup>73</sup> Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i defî 'itirâzât-ı Hatibzâde* (Veliyüddin, 3244), 54<sup>a</sup>.

<sup>74</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/59.

Bilginin değişmemesi onu zorunlu kılan sebebe bağlıdır. Yine bilginin gelecekte çelişğine ihtimal olmaması onu zorunlu kılanın hatırlanmasına bağlıdır. Kişi zorunlu kılan sebebi hatırladığı müddetçe gelecekteki bilgi değişmeyerek devam edecektir. Zorunlu kılan sebebin ortadan kalkması ve müstakbelde unutkanın gerçekleşmesi ile bilginin kesinliği kaybolabilir. Ama bu kayboluş bilginin güvenilirliğine zarar vermez. Gelecekte zorunlu kılan sebep hatırlansa ve kesin, değişmez bilgi elde edilmeyecek olsa işte geri gelmeyişi bilgiye güveni sarsacaktır. Dahası bilgiyi zorunlu kılan yakın sebep hatırlanır (geometri problemleri) ve uzak sebep (geometri ilkeleri) göz ardı edilse bile şu hal, bilginin kesinliğini zedelemeyecektir.<sup>75</sup>

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

**On:** Hüsâm Çelebi yedinci maddede “şüphe” ile ilgili açıklamalarını tekrar hatırlatarak, bu açıklamalar sayesinde sayılan üç kitap arasındaki farkın çözümlenebileceğini söylemiştir. Ayrıca Cürcânî'nin üçüncü (iii) kitaptaki “sanki” ifadesi, şüphenin tasavvur olduğu hakkında tereddütü değil, kesinliği belirtmek içindir.<sup>76</sup> Cürcânî'nin sözü edilen (iii) kitabındaki açıklamalarına bakılırsa şüphe ve vehimde hüküm/yargı olmadığı için tasavvur kapsamındadır. Zira yargı; en az yüzde ellinin üstünde olan bir önerme için geçerlidir. Şüphe yüzde elli sınırının tam ortasında kaldığı için, şüphenin içinde yargının bulunmadığı söylenmelidir. Vehim ise yüzde ellinin altına düştüğü için zaten, onun şüpheye oranla yargıdan oldukça uzaklaştığı daha açıktır.<sup>77</sup> Öte yandan Cürcânî tarafından tanımın mezhebe tatbik edilmesi onun tek kaldığı bir görüş değildir. Çelebi için ekolün genel duyarlılıklarına göre bilgi tanımına getirilen birtakım kayıtlar, Cürcânî'nin kendi görüşünü değil, ekolün görüşünü yansıtır.<sup>78</sup>

## Sonuç

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

<sup>75</sup> Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i defî 'itirâzât-ı Hatîbzâde* (Veliyüddin, 3244), 54<sup>b</sup>.

<sup>76</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Tesdîdül-kavâid fi şerhi Tecrîdî'l-akâid* (*Hâşiye-i Tecrîd içinde*), thk. Altaş Eşref (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 2/26.

<sup>77</sup> Cürcânî, *Hâşiye-i Tecrîd*, 2/27.

<sup>78</sup> Hüsâm Çelebi, *Hâşiye-i defî 'itirâzât-ı Hatîbzâde* (Veliyüddin, 3244), 55<sup>a</sup>.

eserlerin birebir tekrar edilmesi ve yeni bir şeyin getirilmemesi olarak açıklanmıştır.

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

Osmanlı düşünce kültürü kendi iç sorunlarını, yine iç ve dış muhasebe yöntemiyle yeniden revize etmeyi başarmış gözükmektedir. Paradigmaya yöneltilen soru ve sorunlar gözden geçirilmiş ve aksaklıklar sorgulama yolu ile giderilmeye çalışılmıştır. Açık söylemek gerekirse öz eleştiriden yoksun bir Osmanlı dünyası olmadığına dair küçük bir örneği, Hatibzâde ve Hüsâm Çelebi'nin bilgi tanımı ile ilgili risâleleri oluşturmaktadır. Elbette bu çok genellemeci bir yaklaşımdır, ayrıntıları açığa çıkarmak için farklı disiplinlere ait malzemenin üzerine derinlikli araştırmaların yürütülmesi gerekmektedir. Makalede incelemesi yapılan bilgi tanımı üzerine yazılan risâleler bu bağlamda temsil gücü yüksek büyük bir birimden damıtılarak elde edilmiş yalnızca mütevazı bir örnekten ibarettir.

Hatibzâde üzerine yapılan akademik araştırmalar, onun bilhassa ahlâkî değerlerin kaynağı (*hüsün-kubuh*) ve insan fiilleri gibi hem birbirleri hem de Tanrı ve tarih tasavvuru ile yakından irtibatlı kelâmî-felsefî problem çerçevesinde Eş'arî çizgide yer aldığını belirtmektedirler. Fakat bu husus, Hatibzâde'nin Eş'arî düşünceyi bütünüyle kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim anılan kelâmî meseleler etrafında Hatibzâde'nin Eş'arî pozisyona yakın durması Eş'arîlerce benimsenen ve sorunsuz sayılan bilgi tanımını eleştirmesine mani olmamıştır. Hâlbukî müteahhir Eş'arî kelâmcılar, sözü edilen bilgi tanımını mantık ilminin tanım kuralları açısından kusursuz bulmuşlardı. Öyleyse Hatibzâde'nin tümüyle Eş'arî sayılması pek mümkün gözükmemektedir. Fatih Sultan Mehmet dönemi ulemalarından sayılan Hatibzâde'de ve en azından devamında yetişen Hüsâm Çelebi örneğindeki ulema profilinde bilinçli bir seçicilik tavrının geliştirilmiş olduğu, herhangi bir kelâmî veya felsefî ekole tümüyle yaslanılmadığı söylenmelidir.

Hatibzâde ile Hüsâm Çelebi arasında bilginin tanımına dönük gerçekleşen eleştiri yazıları önemli bir noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Buna göre Osmanlı düşüncesi ve bu düşüncenin oluşturucu, geliştirici ve taşıyıcı konumundaki büyük zihin haritası eleştirilerle yeniden tesis ve tahkim edilmiştir. Burada araştırması yapılan sayfa bakımından hacimsiz, ama içerik bakımından derinlikli iki risâle, farklı fikirlerin öylece bırakılmadığını gösteren birer numune-i misaldir. Osmanlı düşünce dünyası yaklaşık yedi asırlık kurulu İslam düşüncesini tevarüs etmesi bakımından otorite isimlerin kitaplardaki ibarelere kimi zaman bağlı kalarak bir fikir inşa etme yoluna gitmiştir. Aynı yazarın farklı kitaplarındaki ibare farklılıklarına büyük bir titizlik gösterilmesi bunu göstermektedir. Bu husus, büyük resimdeki orman yerine küçük ağaçlara takılı kalınmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan Hatibzâde'nin bilgi tanımını on açıdan eleştirmesine rağmen yeni bir bilgi tanımı önerisinde bulunmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde'ye karşı eleştirilerine bakıldığında daha çok kavramların katmanlarını ve ayrımlarını dikkat-i nazara vererek tanımın zayıflıklarını gidermeye çalıştığı görülmektedir. Mesela Çelebi'nin saf idrak ve eşitlik durumunda kalmak gibi şüpheye farklı açılardan bakılabileceğine işaret etmesi, yine zorunluluk (*mûcib*) kavramının mutlak ve sahih olarak ikiye ayrılmasını göstermesi önemli katkılar olarak görülmelidir.

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

#### **İntihal Taraması**

##### **Plagiarism Detection**

Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

#### **Etik Beyan Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

#### **Finansman Grant Support**

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

#### **Acık Erisim Lisansı Open Access License**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GavriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

#### **Telif Hakkı Copyright**

Yazar(lar) | Author(s): Mustafa Bilal Öztürk

## Ek

Mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-'ilm min defî 'itirâzât-ı Mevlânâ Hatîbzâde Adh Eserin İlk Varağı,



(İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3244), 41b.

## Kaynakça

- Akkuş, Süleyman - Erdiñç, Ziya. "Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 7-38.
- Alper, Ömer Mahir. "'Eş'arîlerin Kavâidi ve Felâsifesinin Gavâili' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmet İzmîrî'de Bilginin Mâhiyeti Sorunu". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*. ed. Hülya Alper. 257-303. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Alper, Ömer Mahir - Apaydin, Yasin. *Molla Lutfi ve Fütûhât'ı*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- Apaydin, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Apaydin, Yasin - Orkhan, Musakhanov. *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Attâr, Hasan b. Muhammed. *et-Tezhîb: Şerhu'l-Habîsî ala Tehzîbi'l-mantik ve kelâm*. Kahire: Matbaat-i bâbi'l-Halebî, 1355.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Neseî Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 3-20.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâtî'l-Erba'ea Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 209-346. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5803745>
- Bozkurt, Mustafa. "Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 253-274.
- Cîzâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl er-Revvâkî. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid (Hâşiye-i Tecrîd içinde)*. thk. Altaş Eşref. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlîn Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*-. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.
- Erdiñç, Ziya. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erdiñç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/42 (2019), 257-286. <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdersisi.641126>
- Erdiñç, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 157-194. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.7.2.M0137](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.7.2.M0137)
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd. *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 423-452. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013.
- Hasan Çelebi, Muhammed Şah Fenârî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.

- Hatibzâde, Muhyiddin Mehmed. *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 188b-190a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2214, 1b-28a.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye ala şerhi't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 115a-132b.
- Hüsâm Çelebi, Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Hâşiye fi mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatibzâde*. 3244, İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 49a-55a.
- Îcî, Adudüddin. *Şerhi muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Kaş, Murat. "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 49-81. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M.0061](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M.0061)
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özbakir, Mebrure Hanife. "Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kilitbahir* 18 (21 Mart 2021), 81-100. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4625777>
- Özervarlı, Mehmet Said. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı] (2003), 39-63.
- Özturan, Mehmet. "Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Risâle fi Taksîmi'l-İlm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 101-138.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520) Risâle Ma'mûle li-Beyâni Ahvâli'l-Kenâisi Şer'an Adlı Eseri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 135-156.
- Polat, Murat. "Amasya Müftüsü Hüsâm Çelebi'nin (ö.926/1520) 'Risâle fi Raksi'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fikhî Açıdan Bakış". ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 597-612. Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu Başkent Klişe ve Matbaacılık, 2017.
- Polat, Murat. "Tahkîku risâle fi Raksi'l-Mutasavvıfe li-Hüsâm Çelebi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 131-170. <https://doi.org/10.26570/isad.513168>
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Risâle fi ta'rîfi'l-ilm*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3270, 118a-127a.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010.