

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLER (KELÂM) ANA BİLİM DALI

EBU'L-MUÎN EN-NESEFÎ'DE BİLGİ TEORİSİ

Doktora Tezi

Mustafa YÜCE

ANKARA-2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLER (KELÂM) ANA BİLİM DALI

EBU'L-MUÎN EN-NESEFÎ'DE BİLGİ TEORİSİ

Doktora Tezi

Hazırlayan
Mustafa YÜCE

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

ANKARA-2007

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	1
ÖNSÖZ	3
KISALTMALAR	5
GİRİŞ	6
1. KONUNUN KAPSAMI, ÖNEMİ VE AMACI	6
2. KAYNAKLAR	11
3. METOD HAKKINDA	13
4. MUHTEVA	14
5. VARSAYIMLAR	14

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN KAVRAMSAL ALANI

1. BİLGİNİN TANIMI	16
1.1. Sözlük Anlamı	16
1.2. Terim Anlamı	20
1.2.1. Felsefede Bilgi	20
1.2.2. Kelamcılara Göre Bilgi	35
1.2.3. Bilgi Konusunda Neseî'nin Semantik Tahlili	39
2. BİLGİNİN MAHİYETİ	54
2.1. Bilgi-İ'tikad ilişkisi	55
2.2. Bilgi-İdrâk ilişkisi	62
2.3. Bilgi-Ma'rifet ilişkisi	64
2.4. Bilgi-Tasdik ilişkisi	66
3. BİLGİDE SUJE-OBJE İLİŞKİSİ	69
4. NESEFÎ'YE GÖRE SUJE-OBJE İLİŞKİSİ	72

İKİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN İMKÂNI, KAYNAĞI, TÜRLERİ VE BİLGİ AKTLARI

1. BİLGİNİN İMKÂNI	75
2. BİLGİNİN KAYNAĞI	82
2.1. Duyular	85
2.2. Akıl	87
2.3. Doğru Haber (Haber-i Sâdık)	93
2.4. İlham/Sezgi	97
3. BİLGİ TÜRLERİ	99
3.1. Bilen Bakımından Bilgi Türleri	99
3.2. Elde Ediliş Bakımından Bilgi Türleri	102
3.3. Nitelikleri Bakımından Bilgi Türleri	104
4. BİLGİ AKTLARI	107
4.1. Algı Aktı	107
4.2. Düşünme Aktı	108
4.3. Anlama Aktı	112
4.4. Açıklama Aktı	113
5. BİLGİNİN DEĞERİ	114
5.1. Doğruluğa Bağlı Değer	115
5.2. Faydaya Bağlı Değer	116
SONUÇ	119
BİBLİYOGRAFYA	122
1. KLASİK KAYNAKLAR	122
2. ÇAĞDAŞ ÇALIŞMALAR	125
3. MAKALELER VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ	130

ÖNSÖZ

Bilgi Teorisi (epistemoloji), Kelâm ilminin önemli konularının başında gelir. Kelâmın, bir anlamda kendi düşünce sisteminin temelini oluşturan bilgi konusuna atfettiği değer, bir yandan bize kadar gelen İslâm kültürünü oluşturan mirasın analizi, diğer yandan da bu mirası temel alıp konu hakkında yeni açılımlar getirilmesi itibariyle önem arz etmektedir.

Kelâmcıların, epistemolojik çalışmalarını öncelikle bilginin imkânı meselesi üzerinde yoğunlaştırdıkları, daha sonra bilginin kaynağını inceledikleri görülür. Kelâmcıların en genel anlamı ile bilginin insan için mümkün olduğu fikri üzerinde önemle durmaları, hem nazarî karakterli Kelâm ilmi için sağlam bir temel tesis etmek, hem de “sofestaiyye” adı altında inceledikleri akımların objektif bilginin imkânından kuşku duyan veya onu tamamen imkânsız gören septik ve rölativist tutumlarını şiddetle reddetmek içindir.

Bilginin tanımı, imkânı, kaynakları, tasnifi, değeri vb. üzerinde erken dönemlerden itibaren başlayan tartışmalar III/IX. asrın sonlarına doğru Kelâm düşüncesinde hiç de küçümsenemeyecek bir birikim oluşturmuştur. Bilgi teorisi, Mâtüridî (333/944)’den itibaren Kelâm literatüründe müstakil bir konu olarak ele alınmıştır.

Ebu’l-Muin en-Neseî (508/1115) Kelâm ekolünün önde gelen bilginlerinden ve Mâtüridî ekolünün mühim takipçilerinden olması nedeniyle üzerinde çalışılması gereken önemli şahsiyetlerin başında gelir. Özellikle onun bilgi teorisi hakkında ilgi çekici fikirlerinin olması ve Kelâm ilmine dair telif ettiği *Tabsiratu’l-Edille* adlı eserinde bilgi

meselesine geniş ölçüde yer vermesi, konuyu daha da çok önemli kılmaktadır.

Çalışmamız, Giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte; konunun önemi, kapsamı, kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, bilginin tanımı, ilim-bilgi ilişkisi, bilginin kavramsal alanı gibi konulara yer verilmektedir. Ayrıca önde gelen kelâmcı ve filozofların bilgi hakkındaki görüşlerine temas edilmektedir. İkinci bölümde, bilginin imkânı, kaynağı bilgi türleri konusu Neseî'nin görüşleri bağlamında incelenmektedir. Üçüncü ve son bölümde ise bilginin alanı ve değeri gibi konulara yer verilmektedir. Sonuç'ta da bu çalışmamızda elde ettiğimiz neticelere temas edilmektedir.

Çalışmalarım esnasında gerekli akademik desteğini ve ilgisini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün Bey'e şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Ayrıca tez konusunun tespitinde ve şekillenmesinde değerli fikirlerinden istifade ettiğim değerli hocam Prof. Dr. Hüseyin Atay'a, Prof. Dr. Ahmet Akbulut'a, Prof. Dr. İlhami Güler'e, Doç. Dr. Muhit Mert'e ve Doç. Dr. Muammer Esen'e teşekkür ederim.

Mustafa YÜCE

Ankara 2007

KISALTMALAR

- AÜİFD. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- AÜİİED. : Ankara Üniversitesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi
- AÜSBE. : Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- b. : Bin, İbn
- Bkz. : Bakınız
- c. : Cilt
- DEÜİFD. : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
- DİB. : Diyanet İşleri Başkanlığı
- h. : Hicri
- İ.A. : Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
- s. : Sayfa
- krş. : Karşılaştırınız.
- MÜİFV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
- trc. : Tercüme
- thk. : Tahkik
- ts. : Tarihsiz
- Yay. : Yayınevi, Yayınları

GİRİŞ

1. KONUNUN KAPSAMI, ÖNEMİ VE AMACI

Kelâm ilmi, tarihsel olarak üç döneme ayrılır: Birincisi oluşum dönemi, ikincisi kelâm ekollerini sistemleşme dönemi, üçüncüsü de klasik dönemdir.¹ Kelâm tarihi açısından bakıldığında ise kelâm ilminin oluşum dönemi, Hz. Peygamber'in vefatı ile başlayan siyasi, kültürel ve fikri çatışmaların merkezinde yer alır. Dolayısıyla bu dönemdeki siyasi, kültürel ve fikri çatışmalar kelâm düşünce tarihinde önemli etkiler bırakmıştır.²

Tarihi süreçte bazı siyasi ve itikadi tartışmaların etkisiyle de ortaya çıkan kelâmi görüşler, zamanla sistemleşerek kelâm ekollerini meydana getirmiştir. Bu tür kelâm ekolleri, epistemolojik tartışmaları da merkeze alarak kendi görüşlerini temellendirmiş/sistematize etmiştir.

Kelâm ilmi, çeşitli konuları problem olarak ele alan dini delillerin yanında akli ve nazari, yani felsefi delilleri de kullanan bir ilim dalıdır. Bu bağlamda temel konuları olan ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret konularının yanında varlık ve bilgi meselesini de bir araştırma ve inceleme alanı olarak ele alır. Kelâmın asıl amacı, Allah, insan ve âlem konusuna açıklık

¹ Bkz. Yazıcıoğlu, M.Sait, *Kelâm Ders Notları*, Ankara, 1996, s. 14-5

² Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara, 2001.

getirmektir. Bu da ancak varlığın bilinmesine ve varlık ile Yüce Yaratıcı arasındaki ilişkilerin daha iyi bilinmesine bağlıdır. Bu nedenle kelam âlimleri, Allah, insan ve âlem konusunu ele alarak bu konudaki bilgileri genişçe incelemişlerdir.³

Bu noktada kelâm ilmi, felsefenin temel problemi ele alması bakımından onunla ortak bir alanda söz söyleme cesareti gösterir. Bilgi, felsefenin temel bir disiplindir. Bu disiplin batı literatüründe epistemoloji, bizde ise bilgi (ma'rife) teorisi, bilgi kuramı olarak adlandırılır. Bu anlamda, epistemoloji (epistemology), “Bilgi Teorisi” veya “Bilgi Kuramı” bilginin temelini ve yöntemini başlıca ve sınırları ve güvenilirliği bakımından inceleyen felsefe teorisidir. Diğer bir ifade ile bilenle bilinen arasındaki ilişkileri inceleyen felsefi bir disiplindir.⁴

Kelâmın teşekkülünden itibaren kelâmcılar bilgi konusunu incelemişler ve bilginin ne olduğu, kaynakları, değeri ve imkânı konusuna ışık tutmaya çalışmışlardır. Biz de bu çalışmalara ve özellikle “Bahrü'l-Kelâm” lakabıyla bilinen meşhur kelamcı Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed en-Nesefî (508/1115)'nin görüşlerine büyük ölçüde yer vereceğiz. Zira kelâm ilmine göre bilgi teorisinin incelenmesinde, problemin sistematik olarak ele alınmasında ve soyut

³ Bkz. Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi) İSAM Yay. Ankara 2003, s.11-21; Nesefî, Ebül Muîn Meymun Muhammed, *Tabsîratü'l- Edille*, (thk. Hüseyin Atay) Ankara 1993, 9-37; Cüveynî, Ebu'l Meâlî, *Kitâbü'l-İrşâd*, Beyrut 1995, s.7-12; eş-Şâmil fî usûlid-dîn, Beyrut 1999, s.5-23; Sabûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî usûli'd – dîn* (thk. Bekir Topaloğlu), DİB. Yay. Ankara 1991, s.16-19. Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (trc. Şerafettin Gölcük) İstanbul, 1980, s. 7-16

⁴ Bkz. Fritz, Heinemann, *Bilgi kuramı*, s.182; Mengüşoğlu, Takiyyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1983, s.47-48; Çüçen, Abdulkadir, *Bilgi Felsefi*, s. 30

olarak akıl yürütme eyleminin sağlıklı yapılabilmesinde Ebu'l-Muîn en-Nesefî gibi klasik kelâmcıların görüşlerinin önemli rolü vardır. Nitekim akıllı, olması gereken yerde tutan meşhur Mâtürîdî kelâmcısı Nesefî'nin, konu hakkındaki görüşlerini ortaya koymak, kelâmın bilgi teorisi araştırmalarına katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda Nesefî'nin bilgi teorisi hakkındaki düşüncelerini, etkilendiği kelâmcıları, kendisinden sonra kelâma nasıl bir etki bıraktığını ortaya koymaya çalışacağız.

Tarihte, kültür ve medeniyette önemli bir role sahip olan Mâverâünnehir, ilim açısından da ayrı bir değere sahiptir. Özellikle o bölgede pek çok âlimin yetişmiş olması bunun en önemli göstergesidir. Irak bölgesine nisbeten siyasal ve sosyal açıdan daha sakin olan ve bu yüzden de ilmî meseleleri Irak âlimlerine nisbeten daha objektif bir bakışla inceleme altına alan Mâverâünnehir âlimleri arasında bilim tarihimizde önemli etkiler bırakan pek çok ilim adamı yetişmiştir. Mâverâünnehir bölgesinin Buhâra, Semerkant, Merv, Tirmiz, Nesef gibi ilim merkezlerinde yetişen âlimler İslamî ilimlerin değişik alanlarında vermiş oldukları eserlerle asırlar boyunca insanlığa ışık tutmuşlardır. Bu merkezlerden birisi de Nesef'tir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî de burada yetişmiş önemli kelâm âlimlerindendir.

Mâtürîdî kelâm ekolünde, İmam Mâtürîdî (333 / 944)'den sonra en büyük kelâmcının Nesefî olduğu ifade edilmektedir. Nesefî'nin büyüklüğü de kendine has metodu, üslubu ve kültür birikiminden kaynaklanmaktadır.⁵ **Nesefî** bilgi teorisinde daha çok semantik metodu kullanmaktadır. Semantik metod, kelimenin anlamının nesneye, dışarıdaki müsemmaya

⁵ Atay, Hüseyin, *Tabsıra*, (Mukaddime), I/16.

uygunluğunu ele alır. Böylece kelimelerin anlam ilmi yapılmaktadır.⁶ Neticede kelimelerin anlamlarının tam olarak kavranılması, kavrama ile ilgili olarak zihinde bir eksikliğe yer bırakılmaması sağlanmaktadır.

Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin kelama dair en önemli eseri, *Tabsıratu'l-Edille*'dir.⁷ Bu eser, İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid*'inden sonra Mâtürîdî ekolünün en değerli kaynağını oluşturur.⁸ Mâtürîdî'nin eserinin Arapça ifadeleri bakımından muğlâk oluşu ve zor anlaşılması –ki muhtemelen bu eser öğrencilerin tuttuğu ders notlarından oluşmaktadır– ayrıca bir sistematığının olmaması sebebiyle fazla istifade edilememektedir. Zira Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde rivayet ilimlerine daha çok önem verilmekte, dolayısıyla o alanda sistematik eserler telif edilmekteydi. Kelâm ve mantık gibi ilimler, henüz İslam toplumunda tam anlamıyla benimsenmemişti. Kelâm ilminin sistematığının oluşması, İmam Mâtürîdî'den sonraki asırlarda mümkün olmuştur. Netice itibariyle kelâm, usul-i fıkıh vs. ilimlerin ancak beşinci asırdan itibaren Nizâmiye medreselerinde ders olarak okutulmasıyla birlikte sistematiklerinin oturması söz konusudur. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî'den iki asır sonra gelen Ebu'l Muîn en-Neseî, kelâm ilminin geçirdiği sürece göre daha uygun bir dönemde yaşadığı için mezkur eserini de daha sistematik metotla yazma imkanı bulmuştur. Bu itibarla onun eseri, konuları ele alış ve anlatış yönünden Mâtürîdî'den daha metodik ve sistematiktir. O,

⁶ Atay, Hüseyin, *Tabsıra*, (Mukaddime), I/17.

⁷ İki ciltlik bu eserin ilk cildi Hüseyin Atay tarafından 1993 yılında, diğer cildi ise Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün tarafından 2003 yılında Ankara'da neşredilmiştir.

⁸ Huleyf, Fethullah, *Kitâbu't-tevhîd*, Mukaddime, s. 5

eserinde ele alacağı bir konunun önce planını zikreder, sonra da bunu titizlikle uygular. Konuyu izah ederken, varsa İmam Mâtürîdî'nin görüşüne temas eder. Birçok yerde *Kitâbu't-tevhid*'den iktibasta bulunur, hatta aynı ifadeleri kullandığı olur.⁹ Ancak her konuda hocasına tâbi olmayıp bazen onun görüşlerini eleştirir.

Ne var ki kelâm ilminde bu kadar önemli bir yeri olan *Tabsîretü'l-Edille* adlı eser, uzun yıllar boyunca mahdut birkaç kütüphanedeki elyazma nüshaları hariç, ilim dünyasının istifadesine sunulamamıştır. Hocalarımızdan Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın belirttiği gibi, “Matürîdîlerin en büyük kelâmcısı olan Ebu'l-Muîn Neseî'nden sonra onun yolunda ve sisteminde kimse yetişmemiştir ve onun “*Tabîratü'l-Edille*”si ihmal edilmiştir.¹⁰ Ancak son dönemde Neseî ve eserleri hakkında çalışmalara önem verilmiştir.¹¹

Mâtürîdî kelâm ekolu hakkında yapılacak araştırmalarda, **Ebu'l-Muîn Neseî** ihmal edilecek olursa, Matürîdîlik üzerine doğru bir değerlendirme yapmak zor olacaktır. *Kitâbü't Tevhid*'in zor, karmaşık ve muğlâk üslubu ancak Neseî'nin *Tabîratü'l-Edille*'siyle açığa kavuşturulabilir. Çünkü bu iki eser birbirini tamamlar mahiyettedir. Hatta *Tabîra*, Mâtürîdî kelâmının en önemli kaynağıdır. Neseî, Matürîdî'nin peşinden gitmiş ve birçok konuda aynı delilleri kullanarak aynı yoruma

⁹ Yazıcıoğlu, M.Sait, “*Mâtürîdî Kelâmının İki Büyük Siması: Ebu Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Muîn Neseî*”, AÜİFD, c.XXVII, Ankara 1985.

¹⁰ Atay, Hüseyin, “*Fahreddin Râzî'nin Kelâm İlmindeki Yeri*”, F. Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserinin tercümesine yazdığı önsöz, bkz. *Kelâma Giriş*, Ankara, 1978, s. 2.

¹¹ Neseî ile ilgili yapılan bir Doktora çalışması için bkz., Düzgün, Şaban Ali, *Neseî ve Müslüman filozoflarda Allah-Alem ilişkisi*, Ankara-1996.

ulaşmıştır. Bu yüzden *Kitâbü't-Tevhid*'in kapalı kalan yönleri, *Tabsıra* vasıtasıyla daha iyi anlaşılabilir.¹²

Konumuz itibariyle *Tabsıratü'l-Edille*'nin giriş kısmı, bilgi teorisi açısından önemli verilere sahiptir. Müellif, bilgi teorisini kendi dönemine kadar ele alan kelimcilerden daha kapsamlı işlemiştir. Bu itibarla İslâm düşünce dünyasıyla ilgilenen araştırmacıların kelâmın diğer konularında olduğu gibi bilgi teorisi konusunda da Neseî'nin mezkûr eserinden müstağni kalmaları uygun olmaz.

Bu araştırma, bilgi teorisini doğrudan ilgilendiren *Tabsıratü'l-Edille*" adlı eserin, giriş bölümüne ve lüzum görüldüğünde aynı kitabın diğer bölümlerine de müracaat edilmesiyle sınırlı tutulacaktır. Ayrıca, gerek kendisinden önce yaşamış, gerek kendisiyle çağdaş, gerekse kendisiyle paralel düşünen ya da düşünmeyen diğer kelimcilerin görüşlerine de karşılaştırmalı olarak yer verilecektir. Bu yönüyle çalışmamızda hem tanımlayıcı hem de karşılaştırmacı bir metot takip edilecektir.

2. KAYNAKLAR

Genellikle Mâtürîdî ekolüne dair eserlerin azlığından şikâyet edilir. Mevcut olan kaynaklar üzerine yeterli akademik çalışmanın olduğu da söylenemez. Bu çalışma ile de Mâtürîdî ekolünün önde gelen bilginlerinden Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin bilgi teorisini ele alarak bu alandaki bir boşluğu doldurmayı hedefledik.

¹² Yazıcıoğlu, M.Sait, *İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, s. 122.

Bu çalışmada Neseî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'sini esas alarak konuları bu esere göre karşılaştırmalı metotla inceledik. Ayrıca kelâm ilminin diğer ana kaynaklarından da istifade ettik. Özellikle Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid*, Eş'ârî'nin *Makâlât*, Beyadî'nin *İşârâtü'l-Merâm*, Cüveynî'nin *el-İrşâd*, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal*'ı gibi eserlere başvurduk.

Bütün bunlarla beraber bilgi ve bilgi felsefesi üzerine yapılan çağdaş çalışmalardan da yararlandık. Hanîfî Özcan'ın *Maturidi'de Bilgi Problemi*¹³, Emrullah Yüksel'in *Âmidî'de Bilgi Teorisi*¹⁴, Alparslan Açıkgenç'in *Bilgi Felsefesi*,¹⁵ Takiyyettin Mengüşoğlu'nun *Felsefeye Giriş*, Hasan Küçük'ün *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*¹⁶, Şaban Ali Düzgün'ün *Neseî ve İslam filozuflarına göre Allah -Alem ilişkisi*,¹⁷ ve Allah Tabiat ve Tarih¹⁸ gibi çalışmalarından istifade ettik.

Ayrıca bu alanda yazılmış birçok makale ve ansiklopedi maddelerine başvurduk. Söz konusu makalelerden bir kısmını şöyle sıralamak mümkündür:

Hüseyin Atay, “Kur'an'da Bilgi Teorisi”¹⁹; Mehmet Dağ, “Eş'ârî

¹³ MÜİFV Yay. İst 1993.

¹⁴ İşaret yayınları, İstanbul, 1991.

¹⁵ İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.

¹⁶ Dersaadet Yayınları, İstanbul, 1980.

¹⁷ Akçağ yayınları. Ankara 1998.

¹⁸ Lotus Yayınları, Ankara, 2005.

¹⁹ AÜİFD., Sayı XVI, (1968), s.15-176.

Kelâmında Bilgi Problemi”²⁰; Marie Bernard, “İlk Mu’tezililerde İlim Kavramı”²¹; Şaban Ali Düzgün, “Bir Problem Alanı olarak Metafizik ve Metafizik Olmayan bir Teolojinin İmkânı”²²; Muhit Mert, “Nesefî’de İman-Bilgi İlişkisi”²³ ve “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”²⁴

3. METOD HAKKINDA

Çalışmamızda iki ayrı metot takip edilecektir. Bunlardan biri betimleme (tanımlama), diğeri ise karşılaştırma metoduna dayanmaktadır. Betimleme ile incelenen bilginin mahiyeti ve ne olduğunu tespit edebilmekteyiz. Karşılaştırma ile de incelenen düşünce ya da kavramı daha anlaşılır hale getirme, onu başka düşünce ya da kavramlar ile farklı boyutlardan değerlendirme yapma imkanı bulmaktayız.

Bilgi teorisini geniş açıdan ele alırken daha çok “*Tabsiratü’l-Edille*” adlı eserin ilgili bölümlerinden nakillerde bulunulacaktır. Ayrıca bu konuda daha önceki âlimlerin verdikleri bilgilerle olan benzerlikler ve farklılıklar karşılaştırılacaktır. Yeri geldikçe Nesefî’nin kendinden sonraki kelamcılara etkisine de temas edilecektir.

²⁰ İİED., Sayı IV, s. 97-114.

²¹ EAÜİFD., Sayı II, trc. Şerafettin Gölcük, s. 321-39, Ankara 1977.

²² Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu, Erzurum, 7-9 Eylül 2001, s.9-27.

²³ Kelâm’da Bilgi Problemi Sempozyumu, s. 221-229, Bursa-2003.

²⁴ AÜİFD c. XLIV (2003), Sayı: I, s. 41-67.

4. MUHTEVA

Çalışmamız, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte konunun önemi, kapsamı ve amacı üzerinde durulmaktadır. Bilgi teorisinin kelâm açısından taşıdığı değer ve Neseffî'nin bu konudaki yaklaşımları ele alınmaktadır. Bu bağlamda Neseffî'nin *Tabsıratül-Edille* adlı eserinde bilgi teorisi konusuna geniş ölçüde yer vermesine dikkat çekilmektedir. Mâtürîdî ekolünde Neseffî'nin ve eserinin taşıdığı öneme vurgu yapılmaktadır.

Birinci bölümde; bilginin anlamı, bilgiyle eş anlamlı kelimeler, felsefeci ve kelimcılara göre bilginin tanımı ele alınmaktadır. Yine bilginin tabiatı bağlamında bilgi-itikat, bilgi-idrak, bilgi-marifet, bilgi-taklit ilişkileri gibi hususlara temas edilmektedir.

İkinci bölümde; bilginin imkânı, bilginin kaynağı, bilgi sahibi, bilginin elde ediliş yönü ve bilginin nitelikleri bakımından bilgi türleri incelenmektedir. Bu konularla ilgili Neseffî'nin görüşlerine yer verilmektedir.

Üçüncü ve son bölümde bilginin alanı ve değeri gibi konular ele alınmaktadır.

Sonuç kısmında ise çalışmamızda elde ettiğimiz bulgular ve neticeler kaydedilmektedir.

5. VARSAYIMLAR

- 1) Neseffî, bilgi konusunu en geniş ele alan kelimcilerden biridir.

2) Nesefî, kendi dönemine kadar ulaşan eserleri tetkik etmiş ve kimi zaman onların görüşlerine katılmış, kimi zaman da tenkit etmiştir.

3) Nesefî, bilgi konusundaki tanımlamalarda kullanılan kavramların göstergelerini vererek onların anlam alanlarını ve bilgiyle ilişkilerini tespit etmeye çalışmıştır.

4) Nesefî, Mâtürîdî ekolüne mensup olmasına ve İmam Mâtürîdî'nin bilgi tanımını doğru bulmasına rağmen İmam Eş'arî'nin de bilgi tanımlamasını savunmuştur.

5) Nesefî'nin yaşadığı dönemde Mâverâünnehir bölgesinde yetişen kelamcılara etkisi olmuştur. Ayrıca eserleri, kendisinden sonra da birçok kelâm ekolünde etkili olmuştur. Günümüzde de etkisi görülmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN KAVRAMSAL ALANI

1. BİLGİNİN TANIMI

1.1. Sözlük Anlamı

Bilgi, İslâmî terminolojide genel olarak “el-İlm”²⁵ ve “el-Ma’rife”²⁶ terimleriyle ifade edilir. Bilginin, “ma’lûmat” kelimesi ile de karşılandığı görülür. Bilmenin çeşitli boyutları farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Bilen kişi, konuyu bütün yönleriyle biliyorsa “ihâta”, tam olarak kavramasına “vukûf”, aynı konuda uzmanlaşmasına “rüsûh”²⁷, tanıma anlamındaki bilmeye marifet denir. Bilgide kesinliği ifade etmek üzere kullanılan “yakîn” terimine karşılık “zan”²⁸ “şek” ve “vehim” gibi terimler de, bilgide kesinliğe yaklaşılan veya uzaklaşılan durumları ifade etmek üzere kullanılır. Bilginin tam zıddı olan bilgisizlik ise “cehl” kelimesiyle ifade edilir.²⁹ Bilmeyi ifade eden ve en çok kullanılan ifadelerden biri de

²⁵. Bkz., İsfahanî, Ebu’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’an*, “İlm” md., Mısır, 1324, 343; Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitabu’t-Ta’rifât*, thk., İbrahim el-Ebyârî, Daru’r-Reyyan li’t-Turâs, ts., s. 199; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “a l m.”, md., Beyrut, 1990; Kutluer, İlhan, “İlim”, DİA., XXII/109.

²⁶ Bkz., İsfahanî, *el-Müfredât*, “’A R F ” md., 331; Uludağ, Süleyman, “Ma’rifet”, DİA., XXVIII/54. İdrak eden kimsenin, bir şeyi idrak ederek bilgiyi elde etmesine, o şeyi başka bir zaman veya başka bir yerde tekrar idrak ettiğinde, bu ikinci kez idrak ettiği şeyin, daha önce idrak ettiği şey olduğunu bilmesine (ma’rifet)denir. Marifet kavramının Kur’an da kullanımıyla ilgili olarak Bkz . Züneydiyyi, Abdurrahman b.Zeyd, *Masâdirü’l Ma’rife*, Riyad 1992, s. 38 vd.

²⁷ Bkz., *Hak Dini Kur’an Dili*, II/1044.

²⁸ Yakın ve şekk arası kullanılan, içeriğinde tezat bulunma ihtimaline rağmen i’tikad edilen husustur. Bkz., Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 187.

²⁹ Taylan, Necip, *Bilgi*, DİA, VI/157.

ilim'dir. Fiil, mastar ve isim kipleriyle Kur'an'da en çok geçen kelimelerden birisi olan ilim, hem Allah, hem insan, hem de melekler ve diğer ruhani varlıklar ile ilgili olarak kullanılmıştır. Geçtiği pek çok ayette bilgi ve bilmek anlamına gelen bu sözcük, kimi yerlerde *anlama*, *görme*, *rey* ve *dirâyet* gibi anlamları da içerir.³⁰ Ancak somut olarak bilginin tanımı, kısımları hakkında dile getirilmiş müspet veya menfi bir hüküm, insanla Allah ilmi arasındaki farklar gibi bilgiler Kur'an'da yer almaz.³¹ Yine Kur'an'da "ilm" "zan"nın zıddı olarak kullanılmaktadır.³² Kur'an da bilgi kelimesi "zan"nın karşıtı olarak ele alınmıştır.³³ *Zan*, sözlük anlamı itibarıyla sanma, sezme, şüphe ve kesin olmayan bilgi manalarında kullanılmaktadır. *Zan*, zıttı muhtemel olmakla beraber tercih edilen i'tikad olarak tanımlanmıştır.³⁴

Zan kelimesi bazen *şek* anlamına da gelmektedir. *Şek*, ihtimalli olan iki tarafada eşit olmasıdır. Bir taraftan diğer tarafa meyili gerektirecek her hangi bir tercih sebebi yoktur. *Zan* ise ihtimalli olan iki taraftan birinin diğerine ağır gelmesidir. Böylece *zan* da bir tarafın tercihi söz konusudur, *zannın* da bir kısmı tahmin ve yalan ile sonuçlanabilir.³⁵

Arapça bir kelime olan "ilm" ve Türkçede bunun yerine kullanılan "bilgi", sözlükte "bilme", "bilış" ve "tanıma" gibi anlamlara gelmektedir.

³⁰ Canatan, Kadir, *"İslam Epistemolojisinin Temelleri: İlim ve Hikmet"*, İslâmiyât, c. III, sayı: 1, Ankara, Ocak-Mart 2000, s. 148

³¹ Bkz. Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 90

³² Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, s. 106

³³ Câsiye, 45/24

³⁴ Cürcanî, *Ta'rifât*, "zan" md.

³⁵ Bkz. Hucurât, 49/12; İsrâ, 17/12

Tecrübî bilgi anlamına gelen “*ma’rifet*” ise Arap dilcilerince ilim kelimesi ile eş anlamlı kabul edilmiş³⁶ ise de, çeşitli ilim dallarının ortaya çıkması neticesiyle, müteahhir dönemlerde bazı metafizik kaygıların da etkisiyle bu iki kelimeye farklı terim manaları yüklenmiştir. Mesela, ilerde ele alacağımız üzere, marifetin ilme göre daha özel anlam içerdiği, Allah’ın bilgisi için “ilm” kelimesinin, Allah’ı bilmek için “marifet”’in kullanılabileceğinin söylenmesi bunlardan biridir.³⁷

Sözlükte “bilmek” anlamına ilim (İlm), genellikle “bilgi” ve” bilim” karşılığı olarak kullanılır. Klasik lügatlara bakıldığında ilmin tarifiyle ilgili bir güçlüğü olduğu görülmektedir.³⁸ Mesela *Tâ’cul Arus*’ta: Bazılarına göre ilmin apaçık bir terim olduğu ve zaruriyat kabilinden olduğundan dolayı tanımlanamaz bir kelime olduğu zikredilmektedir.³⁹ Fakat Kavramın bilinmesine yönelik olarakda çeşitli anlamlandırmalar yapılmaktadır. Ancak bilgi bilim değildir. Bilim bir alandaki bilgilerin sistematik bir şekilde ortaya konulmasıdır. Bu kelime dilimize aynen geçtiği için nerede bilim anlamında nerede bilgi anlamında kullanıldığı konusunda bir karmaşa meydana gelmektedir. Bizim burada ele alacağımız ilim kavramı ile kastettiğimiz bilim değil bilgidir. Bilmek/ bilgi anlamındaki ilim klasik sözlüklerde “bir şeyi gerçek yönü ile kavramak, gerçek ile örtüşen kesin inanç (i’tikad), bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan

³⁶ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l- Arab*; Ahmet er-Raci, *Tertîbu Kâmûsi’l - Muhît*, “ilm” ve “marifet” md. leri

³⁷ Bkz, Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtî’l Funûn*; İsfehani, *el-Müfredât*, “marifet” md.

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “A.L.M” md; Zebidî, *Tâcu’l Arûs* “A.L.M” md.

³⁹ Zebidî, *Tâcu’l Arûs* “A.L.M” md.

kalkması, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfat” gibi değişik şekillerde tarif edilmiştir. “Bilgisizliğin (Cehl) karşıtı” biçiminde de tanımlandığı görülmektedir. Aynı kökten türeyen, âlim, alîm, allâm, ve allâme, ma’lûm, ma’lûmât, muallim, müteallim, muallim kelimeleri bilgi anlamı ile bağlantılı olarak kullanılmaktadır.⁴⁰

Sözlükte masdar olarak “bilmek, tanımak, ikrar etmek”, isim olarak “bilgi” anlamına gelen m’arifet (irfân) kelimesi ilim ile eş anlamlarda kullanılmakla beraber, aralarında bazı farklar vardır. İlim tümel ve genel nitelikteki bilgileri, ma’rifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder. İlmin karşıtı cehil, marifetin karşıtı inkârdır. Bu sebeple ilim kelimesi her zaman ma’rifetin yerini tutamaz.⁴¹

Ma’lumat kelimesi de bilgi anlamı ile bağlantılı olarak kullanılan kavramlardandır. Malumat doğrulanmamış, test edilmemiş yığma bilgidir. Genelde haber kaynağı ile gelir ve biz onları zihnimizin bir köşesinde depolarız. Zaman zaman doğruluklarını test eder bilgiye dönüştürür veya eleriz. Zaman zaman da bir bilgi ifade ediyormuş gibi kullanırız. Ama şunu söylemeliyiz ki ma’lumât sahibi olmak bilgi sahibi olmak değildir.

İlimle eş anlamlı kelimelerden biri *rûsûhtur*. Elmalılı Hamdi Yazır, İlimde rûsûh sahibi olan kimseyi, eğilmeyen, eğrilikten hoşlanmayan, ilim yolunda dirâyetli, bildiği ve bilmediğini seçebilen, ma’lûmâtıyla

⁴⁰ Bkz., İsfahanî, Ebu’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, “İlm” md., Mısır, 1324, 343; Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, thk., İbrahim el-Ebyârî, Daru’r-Reyyan li’t-Turâs, ts., 199; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “A L M.”, md., Beyrut, 1990; Kutluer, İlhan, “İlim”, DİA., XXII/109.

⁴¹ Bkz., İsfahanî, *el-Müfredât*, “A R F” md., 331; Uludağ, Süleyman, “Ma’rifet”, DİA., XXVIII/54.

meçhulâtını mümkün mertebe halletme gücüne sahip ilim erbabı olarak tanıtır.⁴²

Bilgiyle eş anlamlı kelimelerden biride *yakîndir*. Yakîn, aksine ihtimal olmayan, şüphenin zıttı bir mana taşıyan yani kesinlik derecesinde yerleşmiş sağlam ve güvenilir bilgidir. Bir terim ve ıstılah olarak yakîn; vakaya uygun düşmek şartıyla sabit ve kesin inanç manasını da ifade eder.

Arap dilinde ve Kur'an-ı Kerim'de ilim kavramı Allah ve yarattığı şuur sahibi varlıklar hakkında kullanılabilen müşterek bir kavramdır.⁴³ İlmin hem Allah'a hem de yaratılmış olan varlıklara izafe edilir bir mefhum olması, tarifinde ve özelliklerinin tespit edilmesinde bazı güçlükler ortaya çıkarmaktadır. Bazı İslam bilginleri, bu durumun Allah'ın bilgisiyle yaratılmışların bilgisi arasında bir müşterek tanım gerektirmeyeceğini söylemişlerdir.⁴⁴

1.2. Terim Anlamı

1.2.1. Felsefede Bilgi

Episteme, epistamai ya da epignosis kavramı bazen "ilm'el yakîn", "hakka'l-yakîn", "ma'rifetü'l-yakîn, ma'rifetü'l-'akl" anlamlarını ihtiva ediyorsa da,⁴⁵ çoğu kez "ilim ve idrâk anlamına gelmektedir. Bunun için episteme, gnosis (irfan, ma'rifet)'den ziyade deneysel ve akli bilgiyi anlatmak için kullanılmaktadır. Ancak kavramsal anlam, bu disiplinin

⁴² Bkz., *Hak Dini Kur'an Dili*, II/1044.

⁴³ Bkz, *Bakara*, 2/30. 33. 72 vb.

⁴⁴ İbn Hazm, *Kitâbu'l-fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, (Mısır 1320) V/108

⁴⁵ Bkz. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 198–201.

amaç ve kapsamına aynı kısıtlılığı getirmemekte; epistemoloji, ilgilendiği alan itibariyle, türediği aslından daha geniş anlama gelmektedir.

Türkçe'de bilgi kelimesi başlıca öğrenme, gözlem ve araştırma yoluyla elde edilen "gerçek" ve "insan zekâsının çalışması sonucu ortaya çıkan zihnî ürün" anlamlarında kullanılır. Fransız dilinde bilgi, esas itibarıyla "öğrenmek için tanınıp bellenen şey (connaissance)" ve "sürekli bir zihni faaliyet sayesinde kazanılan, az-çok sistemli çağrışımlarlar bütünü olarak tanımlanmaktadır."⁴⁶

Dikkat edilirse, burada bilgi, tecrübî ve rasyonel düzlemde tanımlanmaktadır. Oysa bu tanım, bilgi kavramını tam olarak izah etmekten uzaktır. Empirist ya da rasyonel bakış açısı, bilgiyi bu iki zemine birden ya da herhangi birisine oturtarak anlamlandırmakta; tek yönlü bir tanım getirmektedir. Halbuki düşünce tarihine baktığımızda bilgiye sadece bu anlamın verilebileceği tartışma götürür bir hal arz etmektedir.

1.2.1. Bilginin Felsefede Bir Disiplin Olarak Ele Alınışı

Bilgi kuramı/epistemoloji âlemi nasıl bildiğimiz ve onu kendimize nasıl sunduğumuz sorusunu cevaplamaya çalışırken birbiriyle ilişkili bir takım görevler yüklenir; ilk olarak, hangi ilke ve varsayımların bir şeyi bilmede gerekli olduğunu, ikinci olarak da bunların araştırma konusuna göre nasıl değişkenlik gösterebileceğini göz önüne alır. Üçüncü olarak da âleme iliştiirdiğimiz umumi kavramları, eleştirel açıdan inceler. Bilgi kuramı için gerekli olan bir başka zorunluluk da, bu temel kavramları

⁴⁶ Dura, Cihan, *Bilgi Toplumu*, s.99.

sistemli bir biçimde birbirine bağlamaktır.⁴⁷

Epistemoloji ile dar anlamda bilimler felsefesi de anlatılmak istenir. Epistemoloji özel olarak mantık ve metodolojinin dalı olan bilimlerin metotlarını inceler. Pozitivizmin ve Evolutionizmin yaptığı gibi, bilimsel yasaların bir sentezi veya önceden tahmini habercisi değildir. Epistemoloji özsel olarak, çeşitli bilimlerin ilkelerini, varsayımlarını, sonuçlarını, mantıksal kaynaklarını, değerlerini ve nesnel dayanağını belirlemek için yapılan eleştirel incelemedir. O halde epistemolojiyi bilimlerin ve nesnelerin çeşitliliğinde bilgiyi ayrıntısıyla ve a posteriori (sonsal) olarak incelemeye bir giriş ve mutlaka gerekli bir yardımcı olan bilgi teorisinden ayırmak gerekir.⁴⁸

Epistemolojinin en önemli konuları, bilginin doğası ve elde edilmesi, bilginin alanı ve bilginin ileri sürdüklerinin güvenilirliğidir.⁴⁹ Şimdi, epistemolojinin konularını süje-obje, yani bilen-bilinen bağlamında ele alırsak, karşımıza şu unsurlar çıkmaktadır: Sübjektiflik ve objektiflik, ifadeler (states) ve ben'in objeleri, sembollerle bilme (cognition), fikirler (ideas) ve kavramlar, Düşünce (thought) nin formları, A priori (önsel)⁵⁰ ve

⁴⁷ Rickman, H.P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s.3.

⁴⁸ Duran, Recep, *Felsefe Kültürü ve Hacı Bektaş*, s.35.

⁴⁹ Duran, *Felsefe Kültürü ve Hacı Bektaş*, 35.

⁵⁰ Apriori bilgi: “Duyu deneyine hiç başvurmadan, yalnızca akıldan ve aklın etkinliğinden türetilen bilgi, deyimsel olmayan bilgidir. “Bir şeyi apriori olarak bilmek, onu dış dünyada hiç tecrübe etmeden bilmektir”. “Akılcı düşünürlere göre, deneyimden bağımsız olarak oluşturulan ya da doğuştan getirilen ide ya da kavramlara apriori, buna karşı soyutlama yolu ile oluşturulan kavramlara aposteriori kavramlar denir.” Bu hususta akılcı ve deneyci filozofların farklı yaklaşımları için bkz. Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, s.82; Akarsu,

A posteriori (sonsal)⁵¹, Bilgi ve sanı (belief).⁵²

Epistemoloji bilgi kavramlarının, bilgi tiplerinin, bilgi koşullarının, bilginin öge, yapı ve yasalılıklarının ve bilginin oluşma sürecinin, ölçüt ve sınırlarının açıklanması fonksiyonunu üstlenen bir disiplindir.⁵³ Onun için burada, "bilgi" yi salt anlamını vermek suretiyle kavramayı deneyeceğiz.

Bilgi felsefesi, mantık ve varlık felsefesi kadar eski olmayan, eski zamanlarda temellendirilmeyen bir felsefe disiplindir. Bilgiyi özel bir alan olarak ne Aristo, ne de genellikle eskiçağ felsefecileri tanıdı. İlk kez Yeniçağ felsefecileri, onu felsefenin özel bir alanı olarak ortaya koydu ve adı da ancak yakın zamanlarda, 19. yüzyılda belirmeye başladı.⁵⁴ Bu terim, 19. yüzyılın ortalarında J.F. Ferrier tarafından *Institutes of Metaphysics* adlı eserinde kullanılıncaya kadar, felsefenin diğer bölümlerinden ayrı bölüm olarak ele alınmamıştır.⁵⁵

John Locke'un 1680 de *Essay Concerning Human Understanding*" adlı eserinin, bilgi teorisinin problemlerine yer veren ilk kitap olduğu

Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.141 vd; Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi sözlüğü*, Ankara 2003, s.235 vd.

⁵¹ A posteriori bilgi: Duyu tecrübesinden elde edilen bilgiye verilen isimdir. A posteriori olarak bir şeti bilmek demek, gerçek var olan bir şeyi duyuları aracılığı ile bilmek demektir. Geniş bilgi için bkz. Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, s.81; Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.142, 161; Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s.53.

⁵² Bkz. Sinclair, Angus, *The Conditions of Knowing*, s.100–134.

⁵³ Diemer, Alwin, *Bilgi Kuramı*, s.157-158.

⁵⁴ Heimsoeth, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, s.40.

⁵⁵ Dağ, Mehmet, *Eş'ari Kelâmında Bilgi Problemi*, AÜİFD, c.IV, S.4, s. 97.

iddia edilmektedir.⁵⁶ Daha sonra, yani 19.yüzyılda “ilk kez Yeniçağın, onu felsefenin özel bir disiplini olarak ortaya koyduğu ve “bilgi teorisi” ve “Gnoseoloji” adını aldığı da⁵⁷ bu teze ilave edilmektedir.

Bilgi felsefesinin geçmişı Locke'den çok öncelerine kadar uzanır. Yeniçağ'da olduğu kadar, felsefi tecessüsün her ne kadar özel bir alanı haline gelmemiş olsa da ilk çağ filozoflarının çoğu, varlık, dolayısıyla bilgi problemleri üzerinde durmuşlardır. Ne var ki bu çalışmalar, sistemli değildi ve felsefi çalışmaların büyük bir bölümünü oluşturmuyordu. Ancak Platon'a gelinceye kadar varlık ve bilgi problemleri ibtidaî tarzda da olsa ele alınmış; modern çağın mantıkçı pozitivist bilgi anlayışı ile sezgici bilgi görüşünün ilk temellerini teşkil edecek meselelere yer verilmiştir. Platon'un *Theaetet* diyalogu, İlk Çağda kısmen de olsa tartışılan bilgi meselelerinin daha ileri bir aşamada ele alındığını gösterir. Bu bağlamda Platon'un *Diyalog*'u "bilgi nedir ya da bilme (knowing) nedir" problemini öne çıkararak başlar.⁵⁸

Felsefe literatüründe bilene “özne” (suje), bilinen'e ise “nesne” (obje) denilmektedir. Bilen varlık olarak özne, bir şeye yönelerek o şeyi kendi bilgi nesnesi yaparak onun ya bir kısmı ya da tamamı hakkında bilgi sahibi olur. O halde bilgi, bir sürecin sonunda oluşan ürüne verilen addır. Özne ve bilgi nesnesi veya bilen ve bilinen arasındaki ilişki sürecinde ortaya çıkan olguya bilgi denir. Başka bir söyleyişle, bilme etkinliği özne (bilen) ve nesne (bilinen) arasında oluşan süreçtir. Böyle bir etkinliğin

⁵⁶ Heimsoeth, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, s.40-41.

⁵⁷ Heimsoeth, s.41.

⁵⁸ Bkz., Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, s. 16.

sonucunda çıkan ürüne de bilgi adı verilir.⁵⁹

Bilgi özne ve nesne arasında kurulan bağdan oluştuğuna göre, bu bağlar ancak özne tarafından kurulabilir. Çünkü nesneye yönelen ve onu algılayan, anlayan ve açıklayan öznedir. Nesne (bilinen), öznenin yöneldiği pasif konumdaki bir olgu, olay ve varlıktır. Etkin özne, bilinçli ve akıllı varlık olarak ya kendisinin dışındaki bir varlığı bilmek ya da kendisini bilgi nesnesi yaparak kavramak ister. Nesnelere yönelen özne, onlar üzerine düşünerek, bir zihinsel etkinlik gerçekleştirir. Bu etkinlik sonucu kavramlara ve kavramlardan önerme ve çıkarımlara varır. İşte varılan son noktaya bilgi denir.⁶⁰

Felsefi olarak bilgi, insanın sadece varlıkla çevresi yani suje ve obje arasındaki ilişkiden ibaret değildir. Bilgi aynı zamanda öznenin kurumsal bir eylemidir. Çünkü suje ve obje ilişkisi anlamındaki bilgi sadece tikel olarak varlığı bilmektir. Kurumsal olan bilgi ise varlıklar arasındaki ilişkiyi bilmektir. Genel olarak ve ilk sezi halinde zihin tarafından kavranmış temel düşüncelerdir; bir şeyi bilme hali yani “marifet” veya bir yargılama yapabilmek için bilinmesi gereken öğelerin her biridir. Bilgilerin düşünselleştirilmesi, kavram ve hüküm geliştirmekte görüldüğü gibi soyut olarak “akıl yürütme” oluşumu da bu bilgi seviyesinde olur.

İnsan objeler ve nesneler dünyasının oluşturduğu bir evren içinde yaşar. Bu evren en yakın çevremizden, içinde oturduğumuz evimizden,

⁵⁹ Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, s.47-48.

⁶⁰ Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, s.54-70

yürüdüğümüz yollardan, bindiğimiz araçlardan, etrafımızı kuşatan ormanlardan, denizlerden başlayarak uçsuz bucaksız yıldızlara, ay ve güneşe kadar uzanır. İnsan ise bu nesnelerle hemen her gün karşı karşıya bulunur, onlarla devamlı temas halindedir. Bu bakımdan onları da görür, kavrar. Bir başka deyimle onların bilgisini edinir. Nitekim elimizdeki kalem, giydiğimiz ceket, bindiğimiz otomobil, yediğimiz yemek, nefes alıp verdiğimiz hava, rengiyle, kokusuyla, tadıyla, şekliyle ve her türlü hususiyetiyle duyu organlarımız vasıtasıyla algılayıp kavradığımız nesnelerdir. Bu kavramaya bilme denir.

Çağdaş felsefede bilgi, “insan zihninin eşya ve hâdiselere yönelik kavrama faaliyetinin ürünü”⁶¹ olarak tanımlanır. Filozof Rıza Tevfik de “bilgi, bilen ile bilinen arasında gerçekleşen bir ilişkidir” tanımının muteber ve doğru bir tanım olduğunu ifade ettikten sonra, “binaenaleyh, bilgi bilen ile bilinen arasında gerçekleşen ilişkiden ibarettir diye hükmediliyor ve hakikaten bugün her filozof teslim eder ki bilgi suje ile obje arasındaki ilişkinin ta kendisidir” demek suretiyle bu tanıma benimser.⁶²

Bilgi, yalnızca duyu verileri ile temellenen algı aletiyle sınırlanamaz. Anlama aleti ile özne gerçekte olan varlığı kavrayabilir veya anlayabilir. Anlama aleti, doğruyu bütünüyle kavramayı içerdiğinden sezgisel ya da etkinsel içerikli olabilir.⁶³ Örneğin; “şu resimdeki gerçeği

⁶¹ Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefi Antropoloji*, İstanbul, 1971, s.65; a.mlf., *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1983, s.51-57.

⁶² Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 417

⁶³ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.59-63.

kavradım” ifadesiyle resimde verilen bir gerçekliği bütün açılardan anladığımı söylemek istemekteyim.

Açıklama aktı, öznenin nesne hakkında olan bilgileri, nedenleri, gerekçeleri veya komutları ile adım adım vermesini sağlar. Açıklama, mantıksal bir bilgi türü olup, bir şey hakkında ilk bilgiden hareketle son bilgiye doğru giden bir sıra içerir.⁶⁴ Örneğin yağmurun nasıl yağdığını açıklamak gibi...

İnsan olarak bizler, her zaman kendimizi, içinde yaşadığımız dünyayı, geçmişimizi, nihai sonumuzu bilmek istemiştizdir. Bilgi ve hayat birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bundan dolayı bilgi, hayatı hayat da bilgiyi etkiler.⁶⁵ İçinde yaşadığımız toplum, tarihi süreç dilimi, kültürel- bilimsel ortam, bilgi ihtiyacımızı ve bilgiye ilişkin görüşümüzü etkiler. Nitekim felsefi düşünce tarihi bu olguyu doğrulayacaktır. İnsanın değişik alanlara ilişkin bilgi ihtiyacını mitoloji, din veya sözlü gelenek karşılarken, ⁶⁶ tarihin belli bir döneminde insanlar sistematik araştırma ve düşünce yoluyla bilgiye yönelmişlerdir.⁶⁷

Düşünce tarihinde bilgi, daima birbirinden farklı iki anlam içerisinde değerlendirilegelmiştir. Bilgi, bazen kendi içimizde bir ilerleme olarak düşünülmüş, bazen de eşya üzerindeki gücümüzün artması olarak tasarlanmıştır. Birinci bilgi anlayışı Platon’a dayanır. Ona göre bilgi bizi varlıkla birleştirmek suretiyle daha önce bizde olmayan bir mükemmellik

⁶⁴ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* s.70.

⁶⁵ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.65.

⁶⁶ Bkz. Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, “Felsefe” md.

⁶⁷ Bkz. Keklik, Nihat, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, s.3-20.

ufkuna ulaştırır. İkinci anlayışa göre ise, bilginin amacı bilgi değildir. Bilgi, eşya ve doğaya egemen olmak için bir araçtır (F.Bacon, A. Comte).

Varlığımızın değiştirilmesi olarak anlaşılan bilgi ile nesne ve olaylar üzerindeki gücümüzün devamlı bir şekilde artması olarak düşünülen bilgi arasındaki temel farklardan biri de, birincisinin edilgen, ikincisinin etken oluşudur. R. Descartes, insan yaşamının koşullarını düzeltmeye çalışırken ikinci görüşü kabul eder, fakat üstünlüğü düşünceye verir. Oysa Kant, evrensel gerekliliği kabul ederken bunun yalnız maddi olaylar için geçerli olabileceğini savunmuyor.⁶⁸

Yunan felsefesinde Eflatun'a gelinceye kadar sofistler dışında pek az filozof tabiat hakkındaki bilginin imkânından şüphe etmiştir. Onlar, tabiatın bilgisinin imkânını kabul etmekle birlikte, bu bilginin kaynağının ne olduğu hususunda ayrılığa düşmüşlerdir. Nitekim Herakleitos, bilginin kaynağı olarak duyular üzerinde durduğu halde, Parmenides bilginin elde edilmesinde akla ağırlık vermiştir.⁶⁹

Bilginin imkânı hakkındaki şüpheler M.Ö. VII. yüzyıldan itibaren Sofistlerle başlamıştır. Bu devrede beşeri faaliyetler ve kurumlar tenkitçi bir açıdan ele alınarak incelenmiş ve o zamana kadar tabiatın bir parçası olarak görülen pek çok şeyin böyle olmadığı anlaşılmıştır. Böylece tabiatla insanın kendi ürünü olan şeyler ve müesseselere karşı konmuş; bu iki kutup arasında kesin ayrılık gösterecek olan hattın nereye çizileceği tartışmaları, bilgi problemi ile ilgili tartışmaları alevlendirmiştir.

⁶⁸ Armağan, İbrahim, *Bilgi ve Toplum*, I, s.8.

⁶⁹ Dağ, Mehmet, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, s. 97.

Sofistlerin, objektif bilginin imkânını yadırgamaları, Parmenides'in aklın gerçeklerine ağırlık veren tutumu ile birleşerek bilgi nazariyesinin büyük ustalarından biri olan Eflatun'u hazırlamıştır. Eflatun'la birlikte bilgi nazariyesinin, "Bilgi nedir? Kaynakları nelerdir? Bilgimiz, sanıyı mı (belief) yoksa kesinliği mi (certainty) ifade eder? Değeri nedir? Sanı ile kesinliği birbirinden nasıl ayırt ederiz?" gibi temel meseleleri ele almaya başlamıştır.⁷⁰

Filozoflar antik çağdan beri bilgi konusuyla meşgul olmuşlar, ancak belli bir döneme kadar bilginin tam tanımını yapmadan sadece bilgi ve bilgi kaynaklarıyla ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Mesela M.Ö. VI. yüzyılda ilk bilgi problemini ele alan **Parmenides** (M.Ö. 540–450), rasyonalist bir filozof olması nedeniyle bilginin salt düşünmeyle elde edilebileceğini söylemiş, fakat bilginin tam tanımını yapmamıştır.⁷¹

Daha sonra Helenizm ve Roma Felsefesi döneminde filozofların bilgi problemini sistemleştirme yolunda çalışmalarına karşın, o dönemde de bilginin tam tanımına rastlanmamaktadır.⁷²

Yeniçağda "Bilgi Felsefesi" adını alan bu disipline, John Locke gibi empirist bir filozofun başlangıç verdiği bir disiplin olarak aynı zamanda "Gnoseoloji" denmesi,⁷³ dikkat çekici ve bir o kadar da tuhaf görünmektedir. Empirik tavrın bilgi probleminde belirleyici bir öge

⁷⁰ Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan yayınları, İstanbul, 1995, s. 15.

⁷¹ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, s. 27.

⁷² Adı geçen dönemlerde bilgi problemleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Gökberk, *Felsefe Tarihi*; Birand, Kamuran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*.

⁷³ Heimsoeth, , s.41.

olduğu; fizik ile metafizik dünyayı yan yana gelemeyecek biçimde birbirinden kesin olarak ayıran bir bilgi disiplini olduğu göz önüne alınca, empirizmle sistemleşerek bütüncül bir felsefe disiplinine, "Episteme" (ilim) veya "Epignesis" anlamını taşıyan epistemoloji değil de, "irfaniye" anlamında "Gnoseoloji"⁷⁴ denmesi, anlamlı bir adlandırma olmaktadır. İlim ile marifetin pratikte ayrılrsa da teori de birbirini bütünülediği düşüncesini akla getirmektedir.

Bilgi kuramının problemlerine dair John Locke'un söz konusu eserinden sonra David Hume'un *Treatise of Human Nature*, ve *Inquiry Concerning Human Understanding* adlarıyla 1748'de kaleme alınan iki eserini görüyoruz. Bilgi teorisinin bir ana yapıtı da Kant'ın 1781'de *Kritik der Reinen Vernunft* adlı eseridir. Bu tarihten sonra bilgi teorisi hakkında yazılan hemen bütün yazılar, herhangi bir şekilde Kant'ın bu kitabının ya yanında ya da karşısında olmuştur.⁷⁵

Bilgi kuramını da içerecek biçimde "bilgi felsefesi" tarihini üç büyük evreye ayırabiliriz.

Birinci evre, Eleştiri öncesi dönem olup Yeniçağ başlarına kadar uzanır. İkinci evre, Locke ile birlikte genel anlamda özgül bir bilgi kuramı ve bilgi eleştirisi dönemi başlar. Üçüncü evre ise, XX. yüzyılda yaşanmakta ve bu dönemi özellikle fenomenoloji ve analitik felsefe olmak üzere Neo-pozitivist akımlar karakterize etmektedir.⁷⁶

⁷⁴ Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant*, s. 198-201.

⁷⁵ Rosenthal, 198-201

⁷⁶ Diemer, Alwin, *Bilgi Kuramı*, s.158.

Bilgi problemi üzerine tartışmaların başlangıcında Parmenides bulunur. Onun süje-obje ilişkisi modeli (Parmenides Modeli) ana çizgileriyle günümüze kadar geçerli olmuştur. Parmenides modeli daha sonraki çağlarda hep tasarımlanır; özellikle Platon, Aristo, Thomas ve Descartes'de tüm bilginin taşıyıcısı objedir ve objeyi bilme, objenin kendi başınlığına göre ikincil bir olaydır (Realizm). Zaman zaman bilginin süjeye dayandırıldığı da olmuştur. Örneğin sofistler, özellikle Protogoras, "insanı her şeyin ölçüsü" yapmıştır. Skolastisizmde ise bilginin bilen süjenin ölçütlerine göre oluştuğu ifade edilir.⁷⁷

İlk kez Descartes'la birlikte felsefe'ye yeni bir temel önerme ve yeni bir süje kavramı girer: "Cogito ergo sum", tüm bilginin süje'den yola çıkılarak ele alınabileceğini postula eder.⁷⁸

Buradan hareketle, felsefede bilgi kuramında süje-obje ilişkisine, ağırlık verildiği tarafa göre yani süjeden ya da objeden hareketle ilişki kurma geleneği oluşmuştur.

Bilgi kuramının mantıkla ayrılmaz bir birlikteliği söz konusudur. Mantık, esas olarak bilginin biçimini çözümler. O, doğru düşünmek ve sağlam çıkarımlar yapmak için gözetilmesi gereken kuralları formüle eder. Formel mantık, önermelerin, çıkarımların ve yöntemlerin yapısını araştırır; bunu yaparken de önermelerin içerikleriyle ilgilenmez ve sadece onların mantıksal formuna bakar. O, 'doğru', 'yanlış' gibi doğruluk değerlerine başvursa da, bu kavramların tanımını, anlamını, bilgi kuramına bırakır.

⁷⁷ Bkz., Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 16 vd.

⁷⁸ Diemer, s.159.

Bilginin içeriksel yönü, tamamıyla bilgi kuramının konusudur.⁷⁹

Görüldüğü gibi, bilgi teorisinin mantıkla yakın bir ilişkisi vardır. Ancak bu, önermelerin biçimi ve içeriği söz konusu olduğunda ortadan kalkmaktadır. Önermenin formsal düzgünlüğü mantığa; içeriksel düzgünlüğü, doğruluğu-yanlışlığı, bilgi teorisine ait problemdir. Yine de, mantıksal bir temelden yoksun önermelerin mantık formlarından koptuğu takdirde iç bütünlüğünü yitiren bir bilgi teorisinin sorunlarını çözmeye yetmeyeceğini söylemek zorundayız.

Bilgi probleminin mantığın tanım teorisiyle de yakın bir ilişkisi vardır. Klasik mantığın tanım teorisi, aslında varlığı tam olarak bilmeye yönelik bir faaliyettir. Zira bu tanım teorisi kategorilerle yani beş tümelle yapılmaktadır. Özellikle “*had*” anlamındaki tanım bir şeyin neliğini/mahiyetini bilmeye yönelik bir tanımdır. *Resm* anlamındaki tanımda en azından “şey” hakkında bizde kesine yakın bir bilgi oluşturur. Bizim varlığı bilmemiz onu sınırlamamızla mümkündür. Sınırları olmayan bir şeyi bilmemiz mümkün değildir. “*Had*”sınırlamak demektir ki bu sınırlamayla birlikte bizde bilgi oluşur.⁸⁰

Bilginin tanımı konusunda genel olarak belirlememiz gereken hususlardan birisi, yapılan tanımlarda öne çıkartılan yönün ne olduğu problemidir. Bilgi tanımı yapan gerek kelamcı gerek filozof, bilgiyi tanımlarken, bilginin temel unsurlarından birini öne çıkartmaktadır. Bu

⁷⁹ Heinemann, *Bilgi Kuramı*, s.171.

⁸⁰ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 42; Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999 s. 101 -103; Mert, Muhit, *Kelamcıların Bilgi Tanımları üzerine Bir Tahlil Denemesi*, s.43-44

tanımları kısaca, “bilen merkezli tanımlar”, “bilinen merkezli tanımlar” ve “bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi temel alarak yapılan tanımlar” olarak üç kısımda incelemek mümkündür.⁸¹ Bu şekildeki bir yaklaşım, tanım konusunda çok farklı tariflerin yapılmasına neden olmuştur.

Bu genel açıklamadan sonra İslam filozoflarının ve kelimcilerin bilginin tanımı konusunda neler söylediklerine ve tanımda neyi öne çıkardıklarına geçebiliriz.

İlk İslâm filozoflarından **Kindî** (252–866),⁸² bilgiyi “eşyanın hakikatlarıyla kavranması” olarak tanımlar.⁸³ Yine “bilenin zihninde, bilinenin belli bir tarzda yer etmesi” şeklinde bilginin oluşacağını belirtir.⁸⁴

İhvânü’s-Safâ da bilgiyi, “bilenin zihninde bilinenin formunun oluşmasıdır” şeklinde tanımlar. Bilginin zıddının cehl olduğunu söyleyen İhvanu’s-Safa, bunun mezkur formun zihinde oluşmaması anlamına geldiğini ifade eder.⁸⁵

Farabi ise bilginin tanımı ile ilgili olarak bilgi “varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların

⁸¹ Bkz. Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi*, (trc. Lami Güngören), İstanbul 2004 s.69-91.

⁸² Kindî’nin hayatı ve eserleri için bkz. Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s.159-172.

⁸³ Kindî, Yakup b. İshak, *Risaletü’l-Kindi fi hududi’l-eşya ve rusumiha* (Resailü’l-Kindi el-Felsefiyye içinde), I, s. 169.

⁸⁴ Kindî, *Felsefî Risaleler*, (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s.32.

⁸⁵ İhvanu’s-Safa, *Resail*, I, 262, 399; III, 385.

mevcudiyeti ile ilgili akılda kesin hükmün hâsıl olmasıdır”⁸⁶ şeklinde açıklar.

İbn Sîna “bilgi, bilenin sûretinin, bilende bulunmasından ibarettir”⁸⁷ demektedir. İbn Sinanın bu tanımı realistlerin tanımına uygun bir tanımdır. Realistler bilgiyi “dış dünyadaki şeylerin, zihindeki suretidir” şeklinde tanımlar.⁸⁸ Yine İbn Sina bilgiyi “herhangi bir şey hakkında sahip olduğumuz kesin kanaattir” şeklinde tanımlar.⁸⁹

Alâuddin Ali b. Muhammed et-Tûsî (887/1482), filozofların bilginin hakikatıyla ilgili çok şey söylediklerini ve büyük ihtilaflara düştüklerini belirttikten sonra İbn-i Sîna’nın bile bilginin hakikatının ne olduğu hususunda net bir tanım yapamadığını ve birbirinden farklı izah ve yorumlarda bulunduğunu ifade eder. Bunu da filozofların görüşlerinin sağlam bir temele dayanmayıp, zanna ve tahmine dayandığına bir delil sayar.⁹⁰

İcî (756/1355) ve **Cürcânî** (816/1413) filozoflara ait iki tanım zikrederler. Ancak her iki tanım da bazı lafız farklılıkları dışında yukarıda

⁸⁶ Farabi, *Fusulül-Münteza* “Nşr. Fevzi m. en- Neccar” Beyrut 1986 s.51

⁸⁷ İbn sinanın bilgi tasavvuru birkaç doktora çalışmasına konu olmuştur. Ayrıntılı tahliller için şu eserlere bkz. Cihan, Ahmet Kamil, *İbn Sina ve Gazzali’de Bilgi Problemi*, İnsan yayınları, İstanbul 1998; Peker, Hidayet, *İbn Sina Epistemolojisi*, Arasta Yayıncılık, Bursa 2000; Bkz. Kuşpınar, Bilal, *İbn Sina’da Bilgi Teorisi*, s. 20, İstanbul 1995.

⁸⁸ Atay, Hüseyin, “*Kur’an da Bilgi Teorisi*” s.158.

⁸⁹ İbn Sina, *Şifa –el-Burhân* (thk. Abdurrahman Bedevi) Mektebetü’n Nehdati’l –Mısıriyye, Kahire 1954 s.189.

⁹⁰ Alâuddin Ali b. Muhammed et-Tusî, *Tehâfitu’l-Felâsife*, Beyrut 1990, s.226-7.

verdiğimiz İhvanu's-Safâ ve Kindî'ye ait tanımlarla aynılık arzeder.⁹¹ Bu tanımlar içinde geçen **“formun oluşması”** ve **“algılananın mahiyetinin temessülü”** gibi ifadeler, zihinsel varlıklar üzerine bina edildiği kabul görmemiştir.⁹²

Bu tanımlardan özellikle ikincisiyle, Cürçânî'nin filozoflara nispet ettiği **“bilgi, bilen/suje ile bilinen/obje arasındaki özel ilişkidir”** şeklindeki tanım arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Hatta **Tehânevî** (1158/1745), benzer bir yaklaşımın çoğu kelâmcılarda da görüldüğünü, bilenle bilinen arasındaki ilişkiye **“taalluk”** adını verdiklerini ve bu taallukla bilgiyi kastettiklerini zikreder.⁹³

1.2.2. Kelamcılara Göre Bilgi

Kelam'da ilim hem teolojik hem de epistemolojik açıdan ele alınmıştır. Allah'ın ilim sıfatının ezeli olup olmadığı hakkındaki tartışmalar kavramın teolojik boyutuna işaret etmekte, insan bilgisinin mahiyeti ve kaynağı gibi meseleler ise epistemolojik çerçevede ele alınmaktadır. Dolayısıyla kelâm geleneğinde ilim kavramı daima ilahî ve beşerî bilgi problemine atıfta bulunmaktadır. Hadis veya fıkhîtakinin aksine kelâm konusu olarak ilim, bilgi kavramının analizini gerektiren temel kelâmi meseleyi ifade eder. Kelâmcının sorusu neyin ilim olduğu değil, ilmin ne olduğudur. Bu kavramsal analiz yaklaşımı onu kaçınılmaz

⁹¹ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 10; Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, Mısır 1907, I, 76.

⁹² Geniş bilgi için bkz. İcî, *el-Mevâkıf* s. 10, 141; Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf* I, 76.

⁹³ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtı'l-Fünûn*, “İlim” mad. İstanbul, 1983.

olarak felsefenin problematik alanına sokmaktadır.⁹⁴

Kelamda bilginin ne olduğu konusunda ortaya konmuş tek bir tanım yoktur. Bilgi kelamcılar tarafından farklı terimlerle ve farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Ancak yapılan tanımların bilginin gerçekliğini ifade edip etmediğı tartışma konusu olmuştur.⁹⁵

Teknik anlamda tanım yapmak aslında başlı başına bir zorluk içerir. Çünkü bir şeyi tanımlamak için, onun varlık kategorisinde bulunduğu yeri cins ve fasla/ayrıma göre belirlemek gerekir. Bu yüzden üstün cinsler ve türü olmayan fertler ile duygular ve duyuların doğrudan tecrübeleri tanımlanamazlar kategorisinde değerlendirilir.⁹⁶ Zihin dışı varlığı olan nesneleri kategoriler içerisinde belli bir yere oturtarak onların tanımını yapmak daha kolayken, zihinsel kavramları tanımlamak için onları kategorilerde bir yere oturtmak kendi içinde bir zorluk taşımaktır.

Bütün zorluklara rağmen, sadece zihinsel varlığı olan kavramları da tanımlamak zorunda olduğumuz açıktır. Çünkü bunlar tanımlanmadıkları zaman kavram kargaşasına yol açar ve insanlar arasındaki iletişimi bozarlar.⁹⁷ İşte kelamcıların, başta bilgi olmak üzere soyut kavramları tanımlama gayretleri; üzerinde konuşulan kelami problemlerde ortak bir dil oluşturup, iletişimi koruma çabasını içermektedir. Bu zorunluluk sebebiyle bunlar nihaî anlamda bir tanımla tanımlanacaksa, mutlaka

⁹⁴ Kutluer, “İlim”, DİA, XXII/112.

⁹⁵ Mert, Muhit, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, AÜİFD, c. XLIV, Sayı: I, s. 41-2.

⁹⁶ Daha Geniş bilgi için bkz., Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 42.

⁹⁷ Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık İstanbul, 1999, s. 101-3.*

zihinsel bir kategori olarak cins ve tür belirlemeleri yapılmalıdır. Aksi takdirde yapılanlar ya eksik tanımlama ya da sadece birer betimleme olacaktır. Betimleme ise tanımlamanın daha alt bir derecesidir. Çeşitli betimlemeler arasında birini tercih etmek gerekirse, bu elbette ki onu benzerlerinden en iyi ayıran betim olacaktır. Din bilimlerinin çeşitli alanlarında soyut kavramlar için yapılan tanımların, bir tanım olmaktan daha çok birer resm/tasvir yani betimleme olduğunu söyleyebiliriz. Tek bir kavram üzerinde farklı tanımların ortaya konması ve genelde tanımlarda taksimin ve birden fazla niteliğin ifade edilmesi de yapılanların birer tanım olmaktan daha çok birer tasvir olduğunun göstergesidir.⁹⁸

Bilginin tanımlanabileceğini ister kabul etsin isterse etmesinler, hemen hemen bütün kelamcılar, bilgiyi tanımlamaya çalışmış; ya da yapılan bir tanıma kabul etmişlerdir.

Kelamcılar ilmi “mutlak olarak bilmek”, “şuurda hasıl olmak sağlam ve kesin bir biçimde bilmek” veya “bir şeyin gerçeğini bilmek” gibi manalara almışlardır. İstilahtaki anlamına gelince, Kelâm Bilginleri bu hususta esasta olmasa bile detayda farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır.⁹⁹ Kelamcıların yapmış oldukları bilgi tanımlarının kayda değer gördüğü kısmını tek tek ele alan Neseî, bu tanımları en geniş anlamda tahlil eden bir kelâmcıdır. Dolayısıyla biz burada Neseî’nin tanımlara getirdiği eleştirileri, bu eleştirilerin nedenlerini, tercih ettiği tanımın gerekçelerini ortaya koymaya çalışacağız. Ancak Neseî’nin bilgi

⁹⁸ Mert, Muhit, *Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine bir Tahlil Denemesi*, s. 43.

⁹⁹ Kelâmcıların “İlim” tanımları için Bkz., Karaman, Fikret , “*Kur’an’da İlim kavramı ve Değeri*”, Kelâm’da Bilgi Problemi Sempozyumu, Bursa, 2003, 7-22.

konusundaki görüşlerinin incelenmesine geçmeden önce kendisinden önce yaşamış olan ekolün hocası Mâtürîdî ve Pezdevî gibi kelamcılarının bu konuda söylediklerini ortaya koymak istiyoruz. Bunu yapmaktan amacımız Nesefî'nin bu konudaki düşüncelerinin ekol içindeki köklerini göstermektir.

Mâtürîdî kelimasında bilgi teorisi Ebu Mansur el-Mâtürîdî (333/941)'den itibaren ma'rife bağımsız başlığı altında ele alınıp incelenmiştir. Mâtürîdî *Kitâbü't- Tevhid*'inde nesne ve olayların gerçeklerini (hakâikü'l-eşya)bilmenin yollarının idrâk, haberler ve istidlâlden ibaret olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰

Matürîdî'nin bilgiyi nasıl tanımladığını kendi eserlerinde açık bir şekilde bulamamaktayız. O'nun bilgiyi öğrencileri ile sohbet sırasında “kendisinde bulunan kimseye zikrolunan şeyin açık hale gelmesini sağlayan bir sıfattır” şeklinde tanımladığını görmekteyiz.¹⁰¹ Matürîdî'nin bu tanımında bilgi bir nitelik olarak kabul edilmekte ve nitelikle bilinebilecek şeyler kişiye bu sıfat sayesinde açık hale gelmektedir. Bu durumda bilgi insanda adeta var olan bir cevher, insan ise bilgi edinmede pasif bir konumda görülmektedir. Zira bilginin potansiyel olarak varlığı kişinin varlığa yönelmesi durumunda varlığın ona açık hale gelmesini sağlar. Burada insan bilmede etkin değil sadece varlığa yönelmede etkin kabul edilmektedir. Halbuki bilme, vasıtaları kullanarak insan tarafından irâdî olarak yapılan bir fiildir. Dolayısıyla bilgi de irâdî olmalıdır.

¹⁰⁰ Matürîdî, *Kitabü't-Tevhid*. s.9.(trc. Bekir Topaloğlu)

¹⁰¹ Nesefî, *Tabsıra*, I/19.

Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (493/1099) *Usûlu'd -dîn*'inde bilgi teorisine yer vermiştir. O, ilim kavramının tarifi için idrâk kelimesini anahtar terim olarak kullanmış, bütün Ehl-i Sünnetin kabul ettiği tanım olarak bilgiyi “ma'lûmu olduğu üzere idrâk etmektir” şeklinde tanımlamıştır.¹⁰² Bu tanım aslında Eş'arî ekolüne mensup kelimciler tarafından benimsenmiş bir tanımdır. Bunu sadece Mâtürîdî ekolünün kendine mahsus bir tanımı olarak kabul edemeyiz. Dolayısıyla Mâtürîdî'den bir buçuk asır sonra yaşayan bir kelimci olan Pezdevî, Matürîdî ekolüne mahsus bir tanım olmadığından, Bakillanî'ye atfedilen “bilgi ma'lumu, olduğu hal üzere marifet etmektir” ifadesindeki marifet kelimesinin yerine idrâk kelimesini daha tanımlayıcı bulduğu için koymuş olmalıdır.

1.2.3. Bilgi Konusunda Nesefî'nin Semantik Tahlili

Nesefî, dilsel yönden bir terimin farklı anlamlar kazanabileceğini göstermek üzere, ilmu me'ânî'l-elfâz (semantics) denilen yöntemi kullanmaktadır.

Nesefî, bilgi konusunu selefleri gibi ele almaz öncelikle bilginin ne olduğunu ortaya koymakla işe başlar. O, geniş bir şekilde mevcut bilgi tanımlarının eleştirisine girer. Hatta bilgiye ilişkin yapılmış tanımları mantık ve dil bilimlerinin prensiplerinden hareket ederek değerlendirmeye tabi tutar. Nitekim *Tabsıra*'da Kelâmcıların ilmin (bilginin) tanımında ihtilaf ettiklerini aktardıktan sonra şu tanımlara yer verir:

Birincisi: Ka'bî'ye nisbet edilen tanımdır. Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-

¹⁰² Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, s.10; Gölcük, Şerafettin, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.14.

Ka'bî, bilginin, “bir şeyi olduğu hal üzere i'tikad etmek” olduğunu ifade etmiştir. Ancak Neseî Mu'tezileden diğerlerinin bu tarifi kabul etmediklerini kaydeder. Mu'tezile O'nun iddiasına göre tanımın geçersizliğini ispat etmek için şu gerekçeleri öne sürer: Halktan bir adamın âlemin hudûsu, yaratıcının varlığı ve birliği, peygamberliğin sahilliği gibi hususları i'tikad ettiği göz önüne alınırsa bu tanım bâtıldır. Çünkü bu i'tikad, bir şeyin olduğu hal üzere i'tikadıdır. Onun itikad ettiği şeyler de i'tikad ettiği üzeredir. Bununla beraber bu inanç(i'tikad) bilgi değildir. Çünkü edinilmiş bilgi (muhdes ilim) ya beş duyu organıyla (işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma) elde edilen veya bir cismin aynı anda iki mekânda bulunmasının muhal olduğunu ve bir şeyin parçasından büyük olduğunu bilmek gibi bedîhî/a priori olarak sabit olan bilgiler gibi ya zorunlu olur, ya da âlemin hudusunu, yaratıcının varlığını bilmek gibi istidlâli olur. Halbu ki avamdan olan kimse istidlâl edemez. Dolayısıyla bu şeyleri bilmek zarîri bilgi nevinden değildir.¹⁰³

Kâ'bî'den başka Mu'tezile ekolünden böyle bir tanımlı benimseyen kimsenin çıkmadığını belirten Neseî, bu tanımlı şöyle tenkit eder: Âlemin sonradan meydana geldiğine, Yaradanın varlığına ve birliğine, peygamberliğin hak olduğuna inanmış cahil bir kimsenin bu inancı objeye olduğu gibi inanma olmakla birlikte, bir bilgi değildir. Çünkü insanın elde ettiği bilgiler ya duyularla elde ettiği zorunlu bilgilerdir ya bir bütünün parçasından daha büyük olduğunu, bir cismin aynı anda iki yerde olamayacağını bilmek gibi bedihî bilgilerdir ya da âlemin hâdis olduğu ve bir yaratıcısının bulunduğunu delillere dayalı çıkarımlarla bilmek gibi

¹⁰³ Neseî, *Tabsıra*, I/9

istidlâli bilgilerdir.¹⁰⁴

Bunun dışında insanın bilgi edinmesini sağlayan başka bir yol yoktur. Bu durumda, söz konusu inanca sahip olan cahil kimse, bu yollardan hiçbirine başvurmadığı için onun inandığı şeyler, inandığı gibi olmasına rağmen bu inancı bir bilgi ifade etmemektedir.¹⁰⁵

İkincisi: Mu'tezile'den Ebû Hâşim (321/933)'e ait olan tanımdır. Ancak bu ona özgü başlı başına bir tanım olmayıp Ka'bi'nin tanımına yapılan eleştiriyi bertaraf etmeye yönelik yapılan bir tanımdır. Neseî'nin bahsettiğine göre Ebû Hâşim tanıma “*sukûnu'n-nefs*” tabirini ilave etmiştir. Yani bu durumda bilgi, nefsin karar kılmasıyla ve kesinlik kazanmasıyla (sukûnu'n-nefs) beraber bir şeyin olduğu hal üzere itikad edilmesi olmaktadır. Ancak Ebû Hâşim'in tanımına yönelik yapılan eleştiriden kurtulmak için yapmış olduğu bu ilaveyi ya da koymuş olduğu bu şartı Neseî bir çıkış yolu olarak görmemektedir. Gerekçesi de şudur: Avamdan olan bir kimse inancında mutmaindir. Nefsi o konuda karar kılmıştır. Hiç bir tereddüdü olmadığı halde kalbi o hususta sukûna ermiştir. Ama bu, o kimsenin inandığı şeyi bildiği anlamına gelmez.¹⁰⁶ Mu'tezile kelâmcılarının ilmi, tereddüdün zihinde yol açtığı istikrarsızlıktan insanı kurtarıp teskin eden inanma (i'tikad) olarak tanımlamaları Ebu Hâşim'in tanımıyla uygunluk arzetmektedir. Bu tanım aynı zamanda Zâhirî kelâmcısı İbn Hazm'ın da katıldığı bu görüşe göre

¹⁰⁴ *Tabşıra*, I/9.

¹⁰⁵ *Tabşıra*., I/9.

¹⁰⁶ *Tabşıra*, I/9

i'tikatta kesinlik kazanmış bilgi anlamına gelmektedir¹⁰⁷ tespiti de Ebû Hâşim'in görüşünün muhakkik kelimciler tarafından nasıl kabul edildiğinin bir göstergesidir.

Önceki tanımlarda belirtilen hatalara düşmemek için **Ebû Hâşim** bilgiyi: *“bilgi, nefsin karar kılmasıyla/zihinde kesinliğin oluşmasıyla (sükûnu'n-nefs) beraber bir şeyin olduğu hal üzere “itikad edilmesidir”*¹⁰⁸ şeklinde tarif etmesine rağmen, Nesefî, Ebû Hâşim'in de aynı hataya düşmekten kurtulamadığını ifade eder. Çünkü yukarıda bahsi geçen inanca sahip olan kişinin kalbi gayet mutmaindi. İncasında en ufak bir şüphesi bulunmayacak şekilde samimidir. Hatta bu kimsenin inancına biri dokunacak olursa onun kanını akıtıp öldürmekten geri durmayacak derecede sağlam inanca sahiptir.¹⁰⁹ Bununla birlikte onun bu inancı duyularla veya bedihî olarak kazanılmış bir bilgi olmadığı gibi, delillere dayalı istidlâl (akıl yürütme) ile elde edilen bir bilgi de değildir. Dolayısıyla mutmain bile olsa cahilin inancı kâmil manada bilgi sayılmaz.

Üçüncüsü: Ebû Hâşim'in babası olan Ebu Ali el- Cübbâî (303/915)' ye ait olan tanımdır. Cübbâî, bilginin “zorunlu olarak veya bir delile dayanarak olduğu hal üzere bir şeye inanmak” olduğunu söyler.

Nesefî ise Cübbâî tarafından yapılan bu tanımın bozuk bir tanım olduğunu ifade eder. Çünkü bu, edinilmiş (muhtes) bilginin tanımı değil taksimidir. Tarifin sıhhatinin şartı, tarifi niteliklerinin tarif edilenin

¹⁰⁷ Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XII/13; Bkz., İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/39-40.

¹⁰⁸ *Tabsıra*, I/9; *Şerhu'l-Mekâsıd* I/193; *el-Mevâkıf*, s.10; *el-İrşâd*, s.34; George F. Hourani, *İslamic Rationalism*, Oxford, 1971, s. 17-20.

¹⁰⁹ *Tabsıra*, I/9; *el-İrşâd*, s.34.

fertlerinin her birinde bulunmasıdır. Zira tanım, efrâdını câmi ağıyârını mâni olmalıdır. Bunun hâsıl olabilmesi için ittîrad ve in'ikâs¹¹⁰ şartları aranır. Çünkü tanım, tanımlananları cem eder, başkalarını ortaklıktan men eder. Cübbâî'nin bu ifadesiyle tanımın tanımlananın fertlerine şâmil olması gerçekleşmemiş olmaktadır. Zira onun taksiminde bu anlam bulunmamaktadır. Herhangi bir bilgi hem zarûrî, hem de istidlâlî olamaz. Zaruri olan bilgiler istidlâlî olamaz, istidlâlî olanlar da zarûrî olmaz. Bir şeyi zarûrî olarak olduğu hal üzere itikad etmek bilgi olursa -ki bilgi, bir şeyi zaruri olarak olduğu hal üzere itikad etmektir denmişti- istidlâlî bilgi tanımın dışında kaldığı için bilgi ifade etmez. Tanımın dışında kalmakla birlikte onun bilgi olduğu kabul edilirse, tanım cazim olmaktan çıktığı (kapsamını yitirdiği) için bâtil olur. İstidlâlî bilgi için de durum aynıdır.¹¹¹

Nesefî yukarı da geçen bu üç tanımın yeterli olmadığını ifade ederek bunları deliller ile ispatlamaya çalışır. Nesefî'nin Cübbâî'ye getirmiş olduğu tanımda taksim kullandığı eleştirisi aslında tanımın bâtil olduğunu göstermez. Zira Nesefî, Aristo mantığının kategorilerinden hareketle tam anlamıyla bir “had” anlamındaki tanım aramaktadır. Belki reel varlıkları böyle bir kategoriyle tanımlamak mümkün olabilir. Ancak zihnî kavramlarda aradığımızı vermeyebilir. Aslında Cübbâî'nin tanımı, bilginin ne olduğunu anlatmak bakımından yeterli bir tanım olarak

¹¹⁰ Her tanım küllî bir önermeyi ifade eder. Tanımın ya da bu küllî önermenin doğruluğu test edilmek için ittîrad ve in'ikas yapılır. Yani bu küllî önerme içerdiği fertlere tatbik edilir. Eğer o fertlerden hiçbirini dışarıda bırakmıyorsa ihtiva ettiği fertlerin niteliklerinden hareketle küllî önermeye gidilir. Eğer her fert yerini orada buluyorsa tanımın doğruluğu kabul edilir. Ittîrad (tanımın fertlere tatbiki) İn'ikas (fertlerden hareketle genel bir kurala, küllî bir kaideye ulaşmak)

¹¹¹ Nesefî, *Tabsıra*, I/10

görülebilir.

Ebû Ali el-Cübbâî önceki tanımlarda düşülen hatalardan kurtulmak için bilgiyi “*zaruri olarak veya bir delile dayanarak, olduğu hal üzere bir şeye itikad etmek*” şeklinde tarif eder.¹¹² Neseffî, Cübbâî tarafından yapılan bu tanımın bozuk bir tanım olduğunu ifade eder. Çünkü Ona göre bu, edinilmiş (muhtes) bilginin tarifi değil taksimidir. Tarifin sıhhatinin şartı, tarifin niteliklerinin tarif edilenin fertlerinin her birinde bulunmasıdır. Cem (fertlerini içine almak) ve men'in (kendi ferdi olmayanları tarifi dışında bırakmak) hasıl olabilmesi için ittîrad ve in'ikâs da bunun şartlarındandır. Çünkü tanım, tanımlananları cem eder, başkalarını ortaklıktan men eder. Cübbâî'nin bu ifadesiyle tanımın tanımlananın fertlerine şamil olması gerçekleşmemiş olacaktır. Onun taksiminde bu anlam bulunmamaktadır. Herhangi bir bilgi hem zorunlu, hem de istidlâli olmaz. Zorunlu olan bilgiler istidlâli olmaz, istidlâli olanlar da zorunlu olmaz. Bir şeyi zaruri olarak olduğu hal üzere itikad etmek bilgi olursa -ki bilgi, bir şeyi zaruri olarak olduğu hal üzere itikad etmektir denmişti- istidlâli bilgi tanımın dışında kaldığı için bilgi olmaz. Tanımın dışında kalmakla birlikte onun bilgi olduğu kabul edilirse, tanım cazim olmaktan çıktığı (kapsamını yitirdiği) için batıl olur. İstidlâli bilgi için de durum aynıdır.¹¹³ Ayrıca tanım; “Külliler vasıtasıyla cüz'ileri bilmek” için yapılır. Mantıkçıların burhan dedikleri budur. Taksim ise, “Cüz'iler vasıtasıyla küllileri bilmek” için yapılır. Mantıkçılar buna da istikra

¹¹² *Tabsıra*, I/10; Cüveynî, *El-İrşâd*, s.34; Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 10.

¹¹³ *Tabsıra*, I/10.

demektedirler.¹¹⁴

Öte yandan bilgi hem istidlâli hem de zorunlu olamaz. Çünkü zorunlu olup da istidlâli olmayan, ya da istidlâli olup da zorunlu olmayan bilgiler de vardır. Bu tanıma göre sadece zorunlu bilgi vasıtasıyla objeye ilişkin olan inanç bilgi kabul edilirken, istidlâl yoluyla objeye olduğu gibi inanılarak elde edilen bilgi, bilgi olarak kabul edilmektedir. Aynı durumu zorunlu olarak varılan bilgi için de düşünmek mümkündür. Çünkü birinin bilgi olarak kabul edilmesi, diğerini bilgiye ilişkin yapılan tanımın dışında bırakmaktadır. Ya sadece zorunlu bilgi ya da sadece istidlâli bilgi ile hasıl olan inancı bilgi olarak kabul eden bu tanım, iki bilgi türünü aynı anda kapsamadığı için eksik bir tanımdır.¹¹⁵

Dördüncüsü; Mu'tezile'ye nisbet edilen şu iki tanımdır. Bu iki tanımda bilgi şöyle tarif edilmektedir: “*bulacağı şeyi bulması için kalbin hareketi*” ve “*nazar edilen şeyi kalbin görmesi*”dir.¹¹⁶ Nesefî aynen bilginin itikat kavramıyla tanımlanmasında olduğu gibi, mecâzî lafızlar üzerine kurulduğu gerekçesiyle bu tanımları uygun bulmamaktadır. Zîra o, tanımların gayesine uygun olabilmesi için mecâzî değil, hakiki lafızlarla yapılması gerektiği görüşündedir. Çünkü mecâzî lafızlar muhtelif manalara hamledilebilir. Böyle olunca tanımlar kişilerin bakış açılarına göre yorumlanacağı için, tanımlanmak istenen şey gerçekte tanımlanmamış olarak kalır.¹¹⁷ Bu düşünceden hareketle Nesefî, kalb ile ilgili kelimeler

¹¹⁴ *Tabsıra*, I/10.

¹¹⁵ *Tabsıra*, I/10.

¹¹⁶ *Tabsıra*, I/10.

¹¹⁷ *Tabsıra*, 1/12.

kullanılarak bilgiye ilişkin yapılan tanımları tanım tekniği açısından uygun bulmaz.¹¹⁸

Beşincisi: Eş'arîlerden Kâdı Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib **el-Bâkılânî** (403/1013)'ye ait olan tanımdır. O, bilgiyi, “*bilineni olduğu hal üzere marifet etmek*” şeklinde tanımlar. Neseî bu tanımında fâsîd olduğunu ifade eder. Çünkü Ona göre, bilgi marifet olursa âlim de arif olur. Halbuki Allah âlim olarak vasıflanır, ama ârif olarak vasıflanmaz. Bu görüşün Müslümanların icmâına aykırı olduğunu ifade ile marifet'in, mutlak bilginin değil, sonradan elde edilen bilginin adı olduğuna yer verir.¹¹⁹

Neseî bu tanımları semantik olarak tenkit eder ve yanlış olduğuna kanaat getirir.¹²⁰ Çünkü Neseî ilim ile marifetin ayrı kavramlar olduğu görüşündedir. Neseî'nin bu konuya ilişkin görüşleri ileride “bilgi-marifet” başlığı altında ele alınacağından dolayı burada üzerinde durmayacağız.

Altıncısı: **İbn Fûrek**(406/1015)'e ait olan tanımdır. İbn Fûrek, bilgiyi şöyle tanımlar: “Muktedir olan kimseye sağlam ve doğru iş yapma imkânı sağlayan bir niteliktir.”¹²¹ **Neseî**'ye göre bu tanım efrâdını câmi ağyârını mâni olmadığı için yeterli bir tanım değildir. **Neseî** bu tanımlama biçimini şöyle tenkit eder: “Biz Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla kadîm

¹¹⁸ *Tabsıra*, I/12.

¹¹⁹ *Tabsıra*, I/13

¹²⁰ *Tabsıra*, I/13; Cüveynî, *El-İrşâd*, s.33; İcî, *el-Mevâkıf*, s.10. Gölcük, Şerafattin, *Kelam Tarihi*, Esra Yay. Konya, 1992, s.89.

¹²¹ Teftazani, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/193; Gazali, *İhyâu 'l-Ulûmi 'd-Dîn*, Beyrut, Tarihsiz, 1/33.

olduğunu biliyoruz, meydana gelmesi muhal olan şeyleri de biliyoruz. Fakat bizim bu bilgimiz, bildiğimiz halde muhal şeyleri yapma imkânını bize sağlayamaz. Zira mücerret bilgi, bilene bildiği her şeyi sağlam ve doğru yapma gücü veremez.”¹²² Bilene sağlam iş yapma imkânı tanımayan bir bilgi, bu tanıma göre bilgi değildir. Oysa kelâmcılar bu tür bilgiyi bilgi olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla böyle bir tanım, doğru ve yeterli bir tanım değildir.

Yedincisi: Ebû İshâk el-İsferâyînî (418/1027)'ye ait olan tanımdır. O'na göre bilgi: “Bilinen (obje)’nin olduğu gibi açıklığa kavuşmasıdır (tebeyyün)”¹²³. Nesefî, bu tanımı da yanlış bularak tanımlamada müşterek lafızların kullanılmaması gerektiğini kaydeder. Çünkü kastedilen mana başka kelimelerle tam olarak belirlenmeden, müşterek lafızlarla yapılan tanımlarda anlam kargaşasının önüne geçilememektedir. Bu ise tanımlamada gözetilen maksada zıt bir durumdur. Çünkü tanımın gayesi tanımlanmak istenen şeyin mahiyetiyle bilinmesini sağlamaktır. Oysa müşterek (birçok anlama gelen) lafızlar böyle bir gayeye uygun değildir. Bu tanımda kullanılan “Tebeyyün: Açıklığa kavuşma” lafzı müşterek bir lafızdır. Allah’a “bilen: Âlim” denilebildiği halde “Mütebeyyin: Açıklığa kavuşan” denilememektedir. Çünkü “tebeyyün” sözcüğü “âlim” sözcüğünden farklı anlamlara gelmektedir. Mesela “tebeyyentu el-emre” cümlesinde “bilmek” manası varken “tebeyyene li” cümlesinde bilme manası yoktur. O halde “bilgiyi” müşterek lafız olan “tebeyyün” kelimesi ile tanımlamak doğru değildir. Bilginin tanımında müşterek lafız olan

¹²² Nesefî, *Tabsıra*, I/14; İci, *el-Mevâkıf*, s. 10.

¹²³ *Tabsıra*, I/15.

“tebeyyün” kelimesinin kullanılmış olması yanlışlığa sebep olmuştur.¹²⁴

Sekizincisi: İmam Ebû'l-Hasan **el-Eş'arî** (324/936)'ye ait olan tanımdır. O, bilgiyi : “Bilgi (ilim) âlim (bilen) olmayı sağlayan niteliktir”¹²⁵ şeklinde tanımlar. Bazı Eş'arî âlimleri de bu tanımları şöyle yorumlarlar: “Bilgi, kendisinde bulunduğu kimsenin âlim olmasını sağlayan bir niteliktir.”¹²⁶ Bazıları da İmam Eş'arî'nin tanımını şu şekilde açıklamaya çalışırlar: “Bilgi, kendisinde bulunan kimseyi âlim yapan bir sıfattır.”¹²⁷ Eş'arîlerin çoğu İmam Eş'arî'nin yukarıda verilen tanımını bu şekilde yorumlamışlardır.

Yapılan bilgi tariflerini yeterli bulmayan Nesefî, bilginin hakikati “*kendisinde olanı bilen yapmasıdır*”, veya “*kendisinde olanı bilen yapan sıfattır*” şeklinde izah eder. Bu ise bizim bilgiyi ve bilenini mutlak bir biçimde bildiğimizden; bunları diğerlerinden ayıran hakikatleriyle bilmeyişimizden kaynaklanmaktadır. Zira biz çok iyi biliriz ki, bilen kimse siyah olduğundan dolayı bilen değildir çünkü biliyoruz ki, cisimlerdeki siyahlık bilen değildir. Renklilik, hareketlilik, sakinlik, toplanma, dağılma, uzunluk ve kısalık da böyledir, koku ve tatlar da. Şu halde bilen, kendisinde bilgi olduğu için bilendir. Bu bilenin gerçekliğidir. Yine bilgiyi de düşündüğümüzde biliriz ki bilgi, kendisinde olduğu kimseyi hareketli, sakin, toplanmış, dağılmış, siyah, beyaz, yapmaz. Biliriz ki onun hakikati,

¹²⁴ Tabsıra, I/15.

¹²⁵ Tabsıra, I/15; Cüveynî, *El-İrşâd*, s.33; İcî, *El-Mevâkıf*, s.10; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/193; Beyadî, *İşârâtü'l-Merâm*, thk., Zâhid el-Kevserî, İstanbul, 1949, s.39.

¹²⁶ Tabsıra, I/15.

¹²⁷ Tabsıra, I/15.

kendisinde olduğu kimsenin alim olmasını gerektirmektir, çünkü onun başka bir eseri yoktur. Bilinenin durumları üzerinde düşünmekle onun kendisinde bulunan, onu başkalarından ayıran hakikat ortaya çıkar. Böylece biz, onların verdiği örneğin zıddına, her biri hakkında mutlak bilgimiz sabit olduktan sonra bilginin de bilenin de hakikatlerini kendi vasıfları ve halleri üzerinde düşünmekle bildik, diğeri üzerinde değil. Çünkü Zeyd de babası da bilinmiyorlar, dolayısıyla onlar hakkındaki bilgi, diğesine dayalı olarak hâsıl olmaz.¹²⁸

Nesefî, Eş'arînin bu tanımını, efrâdını câmi' ağıârını mâni' bir tanım olarak görmektedir. Bununla birlikte bazı âlimler bu tanıma şöyle eleştirmektedir: “Siz, tanıma; tanım yapıldıktan sonra bilinecek şeyle yapıyorsunuz. Size bilgi nedir? diye sorulduğunda bilgiyi bilenle tanımlayarak 'Kişiyi bilen yapan niteliktir.' diyorsunuz. Sonra bilen kimdir? diye sorulduğunda da 'Kendisinde bilgi olan kimsedir.' diyorsunuz Böylece bilgiyi bilenle, bilenle de bilgi ile tanımlamaktasınız.”¹²⁹ Tanımlandıktan sonra bilinecek bir şeyle başka bir şeyi tanımlamaya çalışmak, her iki şeyi de tanımsız bırakmak demektir. “Bize Zeyd geldi.” diyen birine “Zeyd kimdir?” denildiğinde “Amr'ın oğludur.” diye cevap verince: “Peki 'Amr kimdir?’” diye sorulduğunda da “Zeyd'in babasıdır.” diye cevap verirse hem Zeyd'i hem de 'Amr'ı tanıtmamış demektir. İşte bilginin bilenle, bilenin de bilgi ile tanımlanması da bunun gibi bir tutumdur.¹³⁰

¹²⁸ *Tabsıra*, I/10

¹²⁹ *Tabsıra*, I/15.

¹³⁰ *Tabsıra*, I/16.

Neseî, Eş'arî'nin tanımına karşı yapılan bu tenkitleri haksız bulmakta ve tenkitlerden kurtulmanın yolunu şöyle göstermektedir: Bu tenkitler, tanımın konusu olan bilgi hakkındaki cehaletten kaynaklanmaktadır. Tanımı yapılmaya çalışılan bilgi hakkında verilecek izahlar anlaşılnca bu konuda yapılan tenkitlerin boşuna ortaya çıktığı görülecektir.¹³¹

İnsan değişik bilgilere sahiptir. Bir kısım bilgileri yüzeysel ama gerçek iken bir kısmı da tafsilidir. Mesela bir objenin gerçek mahiyetini, o objenin diğer objelerden ayrılan veya ortak olan bütün özelliklerini, yakın ve uzak ilintilerini bilmeden de o obje hakkında mutlak (müphem) ama kesin bilgi sahibi olmamız mümkün olabildiği gibi başka bir objenin mahiyeti ve o objeyi diğer objelerden ayıran nitelikleri hakkında ayrıntılı (tafsili) bilgiye de sahip olmamız mümkündür. Âlim olmayan sıradan insanların Ali'yi tanımlaması gibi. Zira Ali'nin insan oluşunda hiç kimse en ufak bir kuşkuya dahi düşmemektedir. Bununla beraber bu mutlak (müphem) bir bilgidir. Zira âlim olmayan sıradan bir kimse, insanın ne olduğunu, mahiyetini, insana ait nitelikleri, en yakın cins olan hayvanla olan bağıntısını, en yakın ayrımı olan akıl ve konuşma (düşünme) hassasını mahir bir kelâmcı, filozof ya da mantıkçı kadar bilmemektedir. Buna rağmen Ali'nin insan olduğuna ilişkin sıradan insanın sahip olduğu bilginin kesin bir bilgi olmadığını iddia etmek mümkün değildir. Tam aksine her türlü bilgisizlik, şüpheyi meydana vermeyecek şekilde hakiki bir bilgidir. Yine de halktan âlim olmayan sıradan birinin Ali'nin insan oluşu ile ilgili bilgisi insan olmanın hakikatine vâkıf olacak şekilde mükemmel

¹³¹ *Tabşıra*, I/16.

bir bilgi değildir. Öte yandan âlim kimse Ali'nin insan olduğunu bilmesi yanında insan olmanın mahiyetini de daha tafsilatlı bir şekilde bilmektedir.

Bu husus göz önünde bulundurulduğunda Eş'arî'nin tanımı, halktan âlim olmayan birinin Ali'nin insan oluşuna ilişkin sahip olduğu mutlak bilgi için uygun bir tanım olarak kabul etmek gerekmektedir. Zîra bu tanım mutlak bilgi kavramının içine giren bütün bireyleri içine aldığı gibi, bu kavramın içine girmeyen bireyleri de dışlamaktadır. Böylece mantık ilminin tanım için koyduğu şartlara uygun bir tanım olarak değerlendirmek mümkündür.¹³²

Durum böyle olunca bilgi hakkında her insan mutlak (müphem) bilgi sahibi olabilmektedir. Bu demektir ki bilgi, insanlar tarafından bilinmeyen bir şey değildir. Aynı şekilde bilen (âlim) hakkında da insanların mutlak (müphem) de olsa bir bilgileri vardır.¹³³

Bu konuyla ilgili olarak toplumda herkesin “falan adamın mesleği şudur” derken o kişi ve mesleğine ilişkin halkın bilgisini de misal getirmek mümkündür. Mesela halkın bir insanın fırıncı olduğunu bilmesi, insan oluşun fırıncılığın bütün yönlerini kapsayacak şekilde bilgiye sahip olduğu anlamına gelmez. Bunun gibi insanların bilgi ve bilen hakkında kesin bilgileri vardır. Bilgi ve bilen her insana malum olan iki kavramdır. Dolayısıyla Eş'arî'nin bilgiyi bilenle, bileni de bilgi ile tanımlamasını eleştirmek doğru olmasa gerekir. Ayrıca buraya kadar verilen bilgilere

¹³² *Tabşıra*, I/17.

¹³³ *Tabşıra*, I/18.

dayanarak Eş'arî'nin, tanımını yapıldıktan sonra bilinecek bir şeyle tanım yapmaya çalıştığını böylece her ikisinin de meçhul bıraktığını iddia etmek imkânsızdır. Zîra bilgi ve bilene ilişkin bütün insanların az-çok sahip oldukları bir bilgileri vardır. Oysa Zeyd ve 'Amr misalinde kimse ne Zeyd'i ne de 'Amr'ı tanımamaktadır, her ikisi ayrı ve bilinmeyen objeler oldukları için birini diğeri ile tanıtmamanın imkânı yoktur. Bilgi ve bilen ise az-çok bilinen iki kavram olmaları sebebiyle, muhaliflerin getirdikleri misalde söz konusu edilen iki şahıstan çok farklı şeylerdir. Çünkü bütün insanlar birinin âlim (bilen) olmasının sebebini o şahsın sahip olduğu eni, boyu, kilosu, renginden değil sadece âlim olmasından kaynaklandığını bilmektedir.¹³⁴

Dokuzuncusu: İmam Mâtürîdî (333/944)'ye ait olan tanımdır. Neseî, Mâtürîdî'nin söz esnasında bilgiyi şöyle tanımladığını ifade etmektedir: “Bilgi, bulunduğu şahısta akıl ve duyuların alanına giren nesnenin (mezkûrun) açık ve seçik hale gelmesini sağlayan bir sıfattır.”¹³⁵ Fakat Mâtürîdî'nin bilgiye ilişkin tanımını söz konusu cümlede mevcut kelime düzeni içerisinde gelmemiştir. Bununla birlikte doğru bir tanımdır.¹³⁶ Ancak Mâturidi'ye nisbet edilen yukarıdaki tanım, *Kitabu't-Tevhid*'te bulunmamakla birlikte, bu tanıma yakın bir ifade *Te'vilât* ve *Şerh-i Semerkandî*'de bulunduğu ifade edilmektedir.¹³⁷

Daha iyi anlaşılmasını sağlamak için tanımın kapsadığı anahtar

¹³⁴ *Tabsıra*, I/18-19.

¹³⁵ *Tabsıra*, I/19.

¹³⁶ *Tabsıra*, I/19.

¹³⁷ Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİFV Yay. İst 1993, s.35.

sözcükleri açıklamamız faydalı olacaktır. **Taftâzânî** "tecelli" sözcüğünü, "zan", "cehl" ve "mukallidin imânı" gibi her türlü bilgi-karşıtı durumu ortadan kaldıracak şekilde kendisinde bilgi vasfı bulunan insan veya başka bir varlığın tam bir inkişafı anlaması diye ifade eder.¹³⁸

“Mezkûr” sözcüğü ise, hem hakiki vücudu olan varlıkları hem de gerçekte vücudu bulunmayan varlıkları kapsar. Böylece duyuların ve aklın algı alanına giren tasavvur ile yakîn ifade etsin-etmesin tasdiki de içine almaktadır.¹³⁹ Yine tanımda “şey” veya “ma’lum” sözcükleri yerine “mez-kûr” sözcüğü kullanılmıştır. Bu yolla “şey” kavramı hakkındaki kargaşadan ve “ma’lumun ”ilm” kökünden gelmesi sebebiyle ortaya çıkacak kısır döngüden kaçınılmıştır.¹⁴⁰

Tarifte geçen “men” sözcüğü insanın yanında melek ve cin gibi diğer varlıkları¹⁴¹ da kapsamaktadır.

Nesefî, Mâtürîdî’nin yukarıda izah edilen tanımından sonra bazı Mâtürîdîlere ait olduğu ifade edilen şu tanımı da beğenir: “Bilgi, hayat sahibi olan kimseden cehalet, şek, zan ve yanılmayı kaldıran bir sıfattır.”¹⁴² Nesefî bu tanımı, Eş’arînin tanımını savunmaktan daha kolay olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadesiyle Nesefî’nin bu tanımı Eş’arînin tanımından daha iyi bulduğu anlaşılmaktadır.

¹³⁸ Taftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, (thk . Ahmet Hicâzi es-Sakâ), Mısır, 1987, s. 15; *Şerhu'l-Mekâsid*, 1/195.

¹³⁹ *Tabsıra*, 1/195-6; *Şerhu'l-'Akâid*, s..5; *Beyâdî, İşarâtu'l-Merâm*, s.39.

¹⁴⁰ *Tabsıra*, I/135-6; *Şerhu'l-'Akâid*, s..5; *İşaratu'l-Merâm*, s.39.

¹⁴¹ *Tabsıra*, I/195.

¹⁴² *Tabsıra*, I/19.

2. BİLGİNİN MAHİYETİ

Bu bağlamda **Nesefî**, daha çok bilginin kavramsal alanı, i'tikâd, idrâk ve ma'rifetle olan ilişkisini değerlendirmektedir. İnsan eşyanın ne olduğunu (hakikatını) hakikat olarak bilebilir mi? Eşyanın hakikatı bilinebilir mi? Burada öncelikle, gerçeklik anlamında kullanılmakla birlikte esasen bilginin temel bir özelliği olarak, doğruluk için kullanılan hakikatın ne olduğu belirlenmelidir. Ya da bir bilginin hakiki olup olmadığını nasıl bilebiliriz? Bu da hakikatın ölçüsünün belirlenmesini gerektirir. Hakikat, dışarıdaki nesnelerin dış dünyadaki nesnelere uygunluğunu ifade eder. İnkârı mümkün olmayan gerçek anlamında olan “hak” terimi ise genelde “mevcud” anlamına ve bâtılın zıddı, doğruluk karşılığında kullanılmıştır.¹⁴³ Ancak “hak” daima varoluştan sonraki hali gösterir.¹⁴⁴

Sözlükte doğruluk anlamına gelen ”hakikat: düşüncenin gerçeğe uyuşması, yargı ve önermelerin gerçeğe uygun olması, bir olguyla uyuşması”, ”gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek” anlamlarına gelir.¹⁴⁵ Başka bir ifadeyle hakikat; dinî, ilmî, ahlakî, vb. hakikatlar bağlamında bir bilgi alanı ya da disiplini konu aldığı varlık alanı ile ilgili temel doğrular bütünüdür.¹⁴⁶

¹⁴³ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, ”Hak”, ”el-Hakika” md.leri.

¹⁴⁴ “Hak”ve”Hakikat”terimleri için bkz. Olguner, Fahrettin, *Üç Türk İslam Mütefekkeri”İbn Sina, Fahrettin Râzi, Nasirettin Tûsi”Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul,1984, s.30.32.

¹⁴⁵ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, ”Doğruluk”md., s.58.

¹⁴⁶ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s.424.

İnsan, varlık ve bilgi arasında kurduğu ilişki ile hakikatı keşfetmeye çalışır. Hakikatin, varlık ve bilgi arasındaki, ilişkinin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkmasını bekler.¹⁴⁷ Bir şeyin tabiatını araştırmak bize o şeyin ne olduğunun bilgisini verir. Bu bilgiye ulaşmak için onu o yapan karakter ve niteliklere tam anlamıyla ulaşmak ve onlardan bir terkip yaparak o şeyin mahiyetinin hakikatine ulaşabiliriz. Bu bölümde Nesefî'nin ele alıp incelediği tanımların toplu bir değerlendirmesini yaparak bir sonuca ulaşmaya çalışacağız.

Nesefî bir önceki kısımda geçtiği üzere bilgiyi tanımlayan kavramlardan bilginin özelliği olarak kabul edilen i'tikad, idrâk, ma'rifet, tebeyyünü eleştirmişti. Şimdi biz bu kavramlara yeniden dönerek bilginin ne olduğu konusunda bir açılım sağlamaya çalışacağız. Bundan maksadımız da gerek günlük dilde gerekse herhangi bir bilimin ıstılahında kullandığımız kavramların tam olarak bize ne anlatmak istediklerini bulmak suretiyle onların zihinde meydana getirdiği kapalılıktan zihni kurtarmak, onların anlamları üzerinde meydana gelen belirsizliği gidermek bu kavramları kullanarak iletişim kuran insanların iletişimde yaşadıkları sorunlara engel olmaktır. Şimdi bu kavramları tek tek ele alarak inceleyelim.

2.1. Bilgi-İ'tikad İlişkisi

Kelâm ilminde imanın tanımında iki ana görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Cehmiyye'nin, dolayısıyla Mu'tezililerin tanımıdır ki onlar imanı bilgi (ma'rifet) olarak tanımlarlar. Diğer de imanın tasdik

¹⁴⁷ Komisyon, *İslam Bilimlerinde Yöntem*, Ankuzem, Ankara, 2005, s.164.

olarak tanımımızdır ki Ehl-i Sünnet'in genel görüşüdür.¹⁴⁸

İman ve bilgi ilişkisi üzerine yapılan tartışmalar bir hayli eskiye dayanmaktadır. Eski felsefede, Hristiyan ve Yahudi Teolojilerinde bu mesele üzerine bir hayli tartışmalar olduğu gibi, İslâm dünyasında da çeşitli alanlardaki düşünürler tarafından tartışılmıştır.

İman-bilgi ilişkisinin temel problemlerini; “iman bir çeşit bilgi midir, yoksa bilgiden farklı bir şey midir?” sorusu ile “iman bir bilgiye dayanmalı mıdır, dayanmalıysa bu bilgi nasıl bir bilgi olmalıdır, iman bir bilgiye dayanmıyorsa gerçekliğini nereden almaktadır? soruları oluşturmaktadır. Birinci soru iman neliği ile ilgilidir. Dolayısıyla problemin çözümüne iman ve bilgi kavramıyla, bu ikisi arasında bir ara kavram gibi duran, çoğu zamanda iman kavramı ile beraber aynı anlamda kullanılan inanç (i'tikat) kavramına yüklenen anlamlardan başlamak gerekecektir. Bu nedenle kavramlara yüklenen ve herkesin ortak ve ortalama olarak kabul edeceği bir anlamın bulunması gerekmektedir.¹⁴⁹

İman ve inanç (akide) genel olarak, tamamıyla eş anlamda ve “tartışmasız bir şekilde doğru olarak kabul edilen, doğruluğuna tamamıyla güvenilen, doğruluğu başka bir şeyden elde edilmeyen, başka bir şeyden türetilmeyen, kendisi diğer doğruların temeli olan cevher bilgi” şeklinde tanımlanabilir.¹⁵⁰ **Rosenthal**'a göre, Kelâm'da bilgi teorisi ele alınmaya

¹⁴⁸ Pessagno, J. Meric, “*Akıl ve Dini Tasdik*” trc. A. Bülent Baloğlu- Adil Çiftçi, DEÜİFD, VIII, İzmir 1994, s. 448-9.

¹⁴⁹ Mert, Muhit, “*Nesefî'de İman-Bilgi İlişkisi*, ” Kelâm'da Bilgi Problemi, Sempozyum, Bursa 2003, 221 vd.

¹⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, “E M N” mad.; Nesefî, *et- Temhîd*, s. 100.

başladığı günlerden beri tartışma konusu edilen bilgi-iman ilişkisi, Grek mantığının ve Hristiyan Kelâmının etkisiyle İslâm kelâmına girmiştir.¹⁵¹ Bununla birlikte İslam kelimasında bilginin hem neliğine ilişkin tartışmalar hem de bilgi ile ilintilendirilen problemler Yunan ve Hristiyan geleneğinden farklılık taşımaktadır. Bu anlamda Rosenthal'ın genellemede bulunan yargısı çok tutarlı görünmemektedir.

İ'tikad Arapça a-k-d kökünden iftial kalıbında bir masdardır. "Akade" düğümlemek, bağlamak, kesinleştirmek anlamına gelir.¹⁵² İ'tikad ise kalbin bir şeye bağlanmasını, bir şey hakkında kesin bir kanaate ulaşmasını ifade eder. Mu'tezîlîlerin bilgiyi tanımlarken bu kavramı tanımda kullanmaları onların bilgiyi bir inanç kategorisi olarak gördükleri anlamına gelir. Dolayısıyla inanç bilgiye nazaran daha kapsamlı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat Mu'tezîlîler onun kapsamını daraltarak bilginin ne olduğunu anlamaya çalışırlar. Cübbâî'nin tanımında bilginin "bir şeye zorunlu veya istidlâli olarak olduğu gibi inanmak"¹⁵³ olduğu söylenmişti. Bilginin zorunlu ya da istidlâli olması onun kaynaklarına, olduğu gibi tabiri onun doğruluğuna işaret etmektedir. Yani bilgi belirli kaynaklar vasıtasıyla elde edilmiş olgu ya da varlığa uyumlu, yani bir gerçekliği yansıtan inançtır. Bu durumda bir inanç eğer bir gerçekliği yansıtmıyorsa, ya da belli vasıtalarla elde edilmemiş bir inanç ise o bilgi olmaktan uzaktır.¹⁵⁴ Bu tanımlama biçimi her ne kadar ehl-i

¹⁵¹ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 97-8.

¹⁵² Bkz. Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, "A K D" mad.

¹⁵³ Nesefi, *Tabsıra*, I/10

¹⁵⁴ Mert, Muhit, *Kelamcıların Bilgi tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi*, AÜİFD, c.XLIV,

sünnet kelimcileri tarafından eleştirilse de ilerleyen zamanlarda özellikle Râzî¹⁵⁵ ve sonrasında benimsenmiş ve kullanılmış bir tanımdır.

Ancak i'tikad kavramının bilgide kullanılması Neseî tarafından hem dil yönünden hemde kelâmî açıdan eleştirilmiştir.

Bununla beraber İmam Eş'arî ve takipçileri, i'tikat teriminin bilgiyi tanımlamak için elverişli olmadığı kanaatine varmışlardır. Çünkü inanma, kavramlara (mana) dayalı olmaktan ziyade psikolojik bir fenomendir. Eş'ariyye çevresinde Bakıllanî'nin, "İlim bilinebilir nesneyi olduğu gibi bilmektir." tanımı yerleşti.¹⁵⁶ Fakat daha sonra Cürcanî'nin, "Gerçekliğe uygun kesin inanma"¹⁵⁷ şeklindeki tanımını ön plana çıkardığı görülmektedir. Kelâmcılar, bilgi türlerini Allah'ın ilmi veya yaratıklarının ilmi şeklinde ikiye ayırmışlardır. İlkinin kadîm olup olmadığı ile ilgili tartışmalar bir tarafa bırakılacak olursa insanın bilgisi de kendi içinde zarurete dayalı bilgi ve istidlâle dayalı bilgi olarak bölümlenmiştir. Mesela, a priori yahut beş duyu ile edinilen bilgiler zarûrîdir. Buna karşılık istidlâli bilgide nazari araştırmaya ve delil getirmeye ihtiyaç vardır. Bu tür bilgiler hakkında kuşku duyulabilir ve sonuçta ulaşılan fikirlerden geri dönülebilir.¹⁵⁸

Neseî, bilgi-i'tikâd ilişkisini *Tabsiratu'l-Edille*'de etraflıca

Sayı I, s.46.47.

¹⁵⁵ Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri(Kelâm) Anabilim Dalı, Ankara, 2006, s.54 vd.

¹⁵⁶ Bakıllanî, *et-Temhîd*, 34; Kutluer, "İlim", DİA, XXII/112.

¹⁵⁷ *et-Ta'rifât*, "İlim" md., s.199.

¹⁵⁸ Bkz., Bakıllanî, *et-Temhîd*, 14.

tartırır. O, bilgi-iman ilişkisini, Mu'tezîlîlerden Ka'bî'nin bilgiyi itikâd ile tanımlamasını tenkit ederek ele alır.

Daha önce geçtiğı gibi **Ka'bî**, bilgiyi “objeye olduğı gibi inanmaktır”¹⁵⁹ şeklinde tanımlamaktadır. **Nesefî**, cahil olan bir insanın inancı, o cahil insanı bilgili kılamayacağından hareketle, inanç (i'tikâd)ın cehaleti ortadan kaldıramadığını, bu sebeple de bilgi olamayacağını ifade etmektedir. Nesefî bu görüşünü şöyle ispatlamaktadır: Cahil olan bir insan, âlemin sonradan yaratıldığına, yaratanın varlığına ve birliğine, peygamberliğin hak olduğuna inanır; bu şekilde inanmış cahil kimsenin i'tikadı, objeye olduğı gibi bir inanmadır. İnanıldığı şeyler gerçekte inandığı gibi doğrudur. Bununla birlikte bu inanç bilgi değildir. Çünkü bu inanca sahip olan cahilin inancı bedihî olmadığı gibi zorunlu ya da istidlâli bir bilgiye de dayanmamaktadır. Oysa insanın elde ettiği bilgiler sözü edilen üç yoldan birine dayanmak zorundadır.¹⁶⁰ Öyle ise i'tikâd doğru da olsa bilgi değildir. Bilgi olamayınca insanlara güven verici değildir. Böyle olunca herhangi bir bilgiye dayanmayan i'tikâd insana bir şey öğretemez.¹⁶¹

Nesefî, bilgiyi i'tikâd ile tanımlamaya çalışan **Ka'bî**, **Ebû Hâşim** ve **Ebû 'Ali el-Cübbâî'nin** tanımlarını ayrı ayrı tenkit ettikten sonra, bilgi-i'tikâd ilişkisini değerlendirmeye tabi tutar ve bilginin i'tikâd ile tanımlanmasının yanlış olduğunu üç yolla şöyle izah eder.

1. Eğer bilgi (ilim), inanç (i'tikâd) olsaydı, bilen (âlim)in, inanan

¹⁵⁹ *Tabsıra*, I/8.

¹⁶⁰ *Tabsıra*, I/9.

¹⁶¹ Atay, Hüseyin, *Tabsıra*, (Mukaddime), I/17.

(mu'tekid) olması gerekirdi. Çünkü “âlim” ve “mu'tekid”, “ilim” ve “i'tikâd” kelimelerinden türetilmiş birer öznelerdir. Eşanlamlı iki fiilden türetilen iki özne aynı anlama gelebilmelidir. Mesela eşanlamlı olan “cülûs” ve “ku'ûd” masdarlarından türetilen “câlis” ve “kâ'id” özneleri aynı anlama gelebilmektedir. Oysa “âlim”, “mü'tekid” ile aynı anlama gelmemektedir. O halde “i'tikâd” kavramı “bilgi” kavramını zihinde hiç bir eksikliğe yer bırakmayacak şekilde ifade etmekten uzaktır.¹⁶²

2. Aklî ve naklî delillerle Allah'ın âlim olduğu bilinen bir gerçektir. Zira kâinattaki, tertip düzen ve mükemmel intizam onun yaratıcısının sonsuz ilim ve kudretine delâlet etmektedir. Aynı şekilde naklî delillerde Allah'ın âlim olduğu sıklıkla vurgulanmaktadır.¹⁶³

Eğer bilgi (ilim), inanç (i'tikâd) ile tanımlanabilseydi Allah'ın inanan (mu'tekid) olarak nitelenmesi de mümkün olacaktı. Halbuki Allah'ın inanan (mu'tekid) olarak nitelenemeyeceği aklî ve naklî delillerle sabit olan bir gerçektir. Bu da bilginin inanç olamayacağına delalet etmektedir.

3. Eğer Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi bilgiyi i'tikâd ile tanımlamayı kabul edersek, Allah'ın âlim olmasının imkânsızlığı gibi bir yanıla düşmekten korunamayız.

Daha önce geçtiği gibi eşanlamlı fiillerin failleri de aynı anlama gelmelidir. Eğer bilgi i'tikâd ile aynı anlamda kabul edilirse, inanan (mu'tekid) ile bilen (âlim)in de aynı anlamda olması gerekir. Buna göre

¹⁶² *Tabsıra*, I/11.

¹⁶³ *Tabsıra*, I/11-2.

daha önce izah edildiği gibi bir şey “mu'tekid” olamıyorsa bilen “âlim” de olmamalıdır.¹⁶⁴

Aynı durum Allah için de söz konusudur. Eğer i'tikâdın bilgi ile dolayısıyla “mu'tekid”in âlim ile eş anlamlı olduğu farz edilir ve Allah'ın da “mu'tekid” olamayacağı aklî ve naklî delillere dayanarak ispatlanırsa dolayısıyla Allah'ın âlim olmasının imkânsızlığı da ispatlanmış olacaktır.

Nesefî'nin bu eleştirisinin bir gerçeği yansıtmadığını söyleyemeyiz. Nesneleri ya soyut gerçekleri fizik, ya da metafizik olanları tanımlayan kavramlar ortak olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla kavramları kullanırken ya alan ayrıştırmasına gidilerek bunların üzerine yüklediğimiz anlamları farklılaştırmamız gerekir, ya da kavramlara öyle bir anlam yüklemeliyiz ki her iki alanı da problemsiz bir şekilde ifade etmelidir. İşin zorluğu burada ortaya çıkıyor. Örneğin bilgiyi tanımlarken bizim bilginin yanında bir ilahi bilgi, bize nisbet edilen bilen niteliği yanında Tanrıya nisbet edilen bir bilen niteliği varlığını bize gösteriyor. Bu durumda Tanrının bilgisi ve bilen niteliğini dışta bırakarak ya sadece bizim bilginizi ve bilen niteliğinizi tanımlamamız gerekiyor ya da Eş'arî'nin tanımında olduğu gibi bilgi hem bize hem Tanrıya uygulanabilecek şekilde kendisinde olanı bilen yapan sıfat diye tanımlanması gerekiyor. Öyle gözüküyor ki Mu'tezilîler sadece bizim bilginizi tanımladıkları için i'tikad terimini kullanmakta rahat davranıyorlar. Nesefî, hem dil yönünden hem de teolojik yönden bunun mahzurlarına dikkat çekerek daha iyi gördüğü Eş'arî tanımını benimsiyor.

¹⁶⁴ *Tabsıra*, I/11-2

2.2. Bilgi-İdrâk İlişkisi

İdrâk, farkına varma, tanıma, kavrama, tasavvur etme, bilme gibi zihnin çok çeşitli ve karmaşık faaliyetlerini ifade eden genel bir terimdir. Terim olarak, “bir nesneyi tam manasıyla ihâta etmek, bir nesnenin suretinin akılda hâsıl olması, bir şeyin hakikatine ait imaj ve fikirlerin algılayanın zihninde temessül etmesi” şeklinde tanımlanmaktadır. Eğer idrâk, olumlu veya olumsuz hiçbir yargı ihtiva etmeden yalnızca zihinde oluşan imaj ve kavramları ifade ediyorsa tasavvur, onlar hakkında bir yargıyı da beraberinde taşıyorsa tasdik adını almaktadır.¹⁶⁵

Nesefî, Eş'arîye ait olduğu belirtilen¹⁶⁶ “bilgi bilineni olduğu gibi idrâk etmektir”¹⁶⁷ şeklindeki tanımı eleştirirken bilgi-idrâk ilişkisini tahlil eder. Nesefî'ye göre “idrâk” çokanlamlı bir kelimedir.¹⁶⁸ Hangi anlamın kastedildiği başka bir delille belirlenmedikçe çokanlamlı bir kelime tanımlamada kullanılmamalıdır. Çünkü tanımlamadan maksat, kavramın alanını ortaya koymaktır. Çokanlamlı kelimelerle bunu gerçekleştirmek mümkün değildir.

Nitekim idrâk, bilmek, kavuşmak, varmak, yetişmek, zamanı gelmek, gözle görmek, mahiyetini anlamak gibi manalara gelmektedir.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Cürcânî, *et-Ta'rifat*, “el-idrâk” md. s.29; Hökelekli, Hayati, “İdrâk”, DİA, XXI/477.

¹⁶⁶ Yüksel, Emrullah, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yay. İstanbul, 1991, s.47.

¹⁶⁷ Nesefî, *Tabsıra*, I/14.

¹⁶⁸ Bkz., Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “el-idrâk” md.s. 29; Hökelekli, Hayati, *İdrâk*, DİA., XXI/477.

¹⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1990, 10/419, 420; Cevherî, *es-Sihâh*, Beyrut, 1984, V/ 582.

Neseî “idrâk”ın kavramsal alanını belirlerken nasıl bazı farklı anlamlara geldiğini örnekler vererek açıklamaktadır.¹⁷⁰ Daha sonra Allah'ın bilinebileceği, fakat idrâk edilemeyeceğinden hareketle, bilgi (ilim) kavramının, anlama (idrâk) kavramından daha geniş anlamı olduğuna işaret etmektedir. Çünkü idrâk bir objenin mahiyet ve sınırlarını kavramaktır.¹⁷¹ Bilgi (ilim)de ise bir objenin mahiyet ve sınırlarını tam olarak kavrama şartı yoktur. Başka bir ifade ile “bilgi” “idrâk”ten daha genel bir anlam ifade eder. Bu nedenle bilgi tümel (külli) idrâk ise tikel (cüz’î) bir kavramdır. İdrâk, bilgi cinsinin bir türüdür. Cinsler türlerle tam olarak tanımlanamazlar. Dolayısıyla bilgi (ilim)nin idrâkle tanımlanması tam bir tanımlama olamaz.¹⁷²

Sözün özü idrak hem duyusal olarak bir şeyi duyumsamak hem de bir manayı soyut bir kavramın delalet ettiği şeyi anlamak anlamına geliyor. Bilmeyle idrâk etmeyi karşılaştırdığımızda bir içlem-kaplam münasebeti ortaya çıkıyor. Bir şeyi duyumsamak anlamındaki idrâk bizim bilgi vasıtalarımızdan duyulara dayalı bilme şekli olduğu için bu manadaki idrâk bilgi oluyor. Ancak soyut bir manayı ya da bir kavramın delâlet alanını anlamak anlamındaki idrâk ise her zaman bize bilgiyi tam idrâk kavramıyla ifade edemez.¹⁷³

¹⁷⁰ *Tabsıra*, I/14.

¹⁷¹ *Tabsıra*, I/14.

¹⁷² Yüksel, Emrullah, *Âmidî’de Bilgi Teorisi*, s.44.

¹⁷³ Bilgi-İdrak ilişkisi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Taşçı, Özcan, *Takiyyüddin Negrânî’nin Mu’tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri(Kelam) Anabilim Dalı, 2005, s.117-135.

2.3. Bilgi–Ma’rifet İlişkisi

Ma’rifet bir şeyin niteliğini bilmek, Allah’ı sıfatlarıyla bilmek anlamına gelir. Daha önce bilinen bir şeyin tekrar bilinmesine tanınmasına ve anlaşılmasına ma’rifet denir. Bu bilgi çeşidinde bir şeyi diğerinden ayırarak fark ettirerek bilmek söz konusudur.¹⁷⁴ Hakikate ulaşan kişi varlığından soyunmuş, benliğinden arınmıştır. Ancak bu halde olan olgunluk hali değildir çünkü bu hal cezbe ile kendinden geçiştir. Tam olgunluğa, kemâl mertebesine ulaşabilmek için mutlak varlığın sıfatlarının tezahürü olan her varlığı kendi durağında kendi mertebesinde görmek, hepsiyle gereken muamelede bulunmak lazımdır. Bu olgunluk durağına, son durağa marifet denir.¹⁷⁵

Nesefî, Bakıllânî’nin bilgiyi ma’rifetle tanımlamasını tenkit ederken bilgi ma’rifet ilişkisini de ele alır.

Nesefî’ye göre tanıma (ma’rifet), bilgisizlikten sonra meydana gelen bir bilgi (ilim) türüdür. Dolayısıyla ma’rifet, mutlak ilim yerine kullanılamaz. Çünkü mutlak ilim Allah’ın ilmidir. Allah’ın ilmi herhangi bir bilgisizlikten sonra meydana gelmiş değildir. Nitekim “Allah âlimdir” denilebilirken, “Allah ârifdir” denilemez.¹⁷⁶

Etimolojik açıdan ma’rifet, tevehhüm ve şüpheyi düşüldükten sonra bir objeyi bilmektir. İlim ise, tevehhüm ve şüpheyi düşmeden de meydana gelebilir. İlim ve ma’rifet kavramsal alan itibariyle biri diğerinden

¹⁷⁴ Atay, Hüseyin, *Müslümanlarda Şüphencilik*, AÜİFD, S.XXVIII, s. 45.

¹⁷⁵ Fırlalı, E.Ruhi, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*, s.166-167.

¹⁷⁶ Nesefî, *Tabsıra*, I/13.

ayrılır.¹⁷⁷ Bilgi (ilim) hem basit olan cümlelerdeki manayı, hem de bileşik olan cümlelerin ifade ettiği manayı kapsamaktadır. Ma'rifet ise sadece basit cümlelerdeki manayı içine alır. Mesela Arapçada “Zeydi bilirim” ile “Zeyd'i tanırım” cümleleri basit cümleler olduğu gibi eş anlamlı cümlelerdir. Bu cümleleri bileşik hale getirirsek “bilgi” ile “ma'rifet” arasındaki anlam farkı ortaya çıkar ve bu durum cümleleri eş anlamlı cümle olmaktan çıkarır. Mesela “Bilirim ki Zeyd bilgidir” cümlesi bileşik ve doğru anlamlı bir cümle iken, “Tanırım ki Zeyd bilgidir” cümlesi bileşik fakat doğru anlamlı olmayan bir cümledir. Dolayısıyla bileşik cümlede “bilgi” ile “ma'rifet” kavramlarının farkı ortaya çıkmaktadır. Son cümlenin haberini hale çevirerek basit cümle durumuna getirirsek, **bilgi** (ilim) ile **tanıma** (ma'rifet) kavramlarının arasındaki farkı daha açık bir şekilde ortaya koymuş oluruz. Bu durumda cümle: “Zeyd'i bilgin biri olarak tanırım.” şekline dönüşür.¹⁷⁸

İlim, bir şeyi teorik anlamda bilmektir. Ma'rifet pratik anlamda bilmektir. Mesela bir mühendis teorik anlamda inşaatın nasıl yapılacağını bilir. Usta ise pratikte inşaatın nasıl yapılacağını bilir. Mimar ve mühendisin bilgisi ilim anlamında bilgidir. Ustanınki ise ma'rifet anlamında bilgidir. Bu sebeple bir mimar ya da mühendise ma'rifetli denmez ama işini iyi bilen bir ustaya ma'rifetli denir. Ben Avustralya'yı bilirim ama orada yaşayan biri de bilir. Ama ikimizin bilgisi farklıdır. Benimki ilim anlamında bilgidir orada yaşayanın bilgisi, tanışıklığı yani ma'rifet anlamında bilgidir. İlim bir şeyin hakkında olan bilgidir. Ama

¹⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX/236-7.

¹⁷⁸ *Tabsıra*, I/14.

ma'rifet bir şeyin zatını bilmektir. Bundan dolayı Allah bilgisine ma'rifetullah denmektedir. Çünkü Allah'ın zâtını ilim anlamındaki bilgiyle bilmek mümkün değildir. O, ma'rifet anlamındaki bilgiyle bilinir. Fakat Allah'ın var ve bir olduğu, sonsuz kudretinin olduğu ilim anlamındaki bilgiyle bilinir. Çünkü bunlar O'nun hakkındaki bilgidir.

Bilgi (ilim) ile tanıma (ma'rifet) arasındaki kavram farkı ortaya çıkınca, ma'rifetin tür, bilginin ise cins olduğu açıkça anlaşılır. Bu nedenle bilgiyi ma'rifet ile tanımlamak eksik bir tanımlamadır.

2.4. Bilgi-Tasdik ilişkisi

Her ne kadar Neseî, bilginin “tasdik” olarak tanımına yer vermese de biz önemine binaen bu hususa da temas edeceğiz. Neseî sonrası kelamcılardan özellikle Râzî ve diğerleri, bilgiyi klasik mantıkçıların tanımladığı gibi tanımlamışlardır. Bu tanıma göre bilgi ya tasavvur olur ya da tasdik olur. Tasavvur, kavramları tek başına algılamaktır. Tasdik ise kavramlar arasında ilişki kurarak bir hükme ulaşmaktır. Kelâmîcılar (Neseî dahil) imanı da tasdik olarak tanımlamaktadırlar.

Daha önce bilgiye ilişkin yapılan tanımlar değerlendirmeye tabi tutulurken bilginin i'tikâd, idrâk ve ma'rifetle olan ilgisi ortaya konmaya çalışıldı. Buna göre bilgi söz konusu kavramlardan daha geniş bir kavramsal alana sahiptir. Bu nedenle bilgi yerine diğer kavramların kullanılmasının doğru olmadığı ifade edildi. Ancak kelâmî açıdan bilgi elde etmenin bir gayesi insanı taklitten kurtarmak, tasdike erdirmektir. Bu nedenle bilgi kavramını incelerken tasdikle ilişkisine temas etmekte

yarar görüyoruz.

Kelâmcıların tasdik olarak tanımladıkları bilgi ile imân arasında acaba nasıl bir ilişki var? Acaba bu tür bir bilgi imân anlamına mı gelmektedir? Şimdi bu hususu tahlil edelim.

Taklit, delilsiz inanmadır.¹⁷⁹ Taklit yoluyla imân etmiş bir kimse istidlâlde bulunmadığı gibi, şüphelerini giderecek şekilde fikir yürütmede de bulunmamıştır. Şüphe ile delile dayalı hakikatlerin arasını ayırmadan imân etmiştir.¹⁸⁰ Böylece mukallid hiç kafa yormadan imân etmiştir. "Rabbinin bazı âyetleri geldiği gün, önceden inanmamış ya da imânında bir hayır kazanmamış olan kimseye imânı bir fayda sağlamaz"¹⁸¹ âyetinde olduğu gibi mukallid (taklit yoluyla iman etmiş kimse) kendisine imânı fayda vermeyen kimselerden mi sayılmalıdır?

Ancak **Ebû Hanife** (150/767) imânı tasdik olarak nitelemiştir.¹⁸² Bu durumda tasdik, imân demektir. Kim tasdik ediyorsa inanıyor demektir. Tasdikte delil olsun veya olmasın fark etmez.¹⁸³

Öte yandan âlemdeki varlıklar, âlemin hudûsu, Yaratıcısı, Yaratıcının birliği, sıfatları ve peygamberlik hakkında tefekkürde bulunmak suretiyle imânın hâsıl olmasıyla, katlanılan sıkıntı ve

¹⁷⁹ *Tabsıra*, I/42.

¹⁸⁰ *Tabsıra*, I/39.

¹⁸¹ *En'âm*, 158.

¹⁸² Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, Darul-Kitabi'l-İslâmi, İstanbul, 1955, s.85; Öz, Mustafa, *İmam Azam'ın Beş Eseri*, (Fıkhu'l-Ekber), MÜİFV. İstanbul, 1992, s.74.

¹⁸³ *Tabsıra*, 1/38; *İşâratu'l-Merâm*, s.39; *El-İrşâd*, s.334; Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etu'l- Fikri'l-Felsefi'l-İslâm*, Kahire, 1977, s.277; Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, (thk. Hellmut Ritter), 1980, s. 138, 139.

meşakkatte, peygamberin ve mu'cizelerinin bilinmesiyle imân hâsıl olması esnasında katlanılan sıkıntı arasında fark yoktur.¹⁸⁴ Dolayısıyla peygamberin haber verdiğini tasdik etmekle akıl yürüterek imân etme arasında gayret gösterip sıkıntıya katlanma açısından fark bulunmamaktadır.

Bu nedenle **Mâtürîdî** ekolüne göre, kim kalbiyle tasdik eder, dil ile ikrar ederse, istidlâlde bulunmasa dahi o kimse mü'mindir. Bununla birlikte herkesin gücü nisbetinde nazar ve istidlâlde bulunması gerekir, terk edenler günahkârdırlar.¹⁸⁵

Ebû Hasan el-Eş'arî'den nakledilen meşhur görüşe göre, dinin aslı olan imân esaslarının her birini aklî delil ile bilerek inanmadıkça, bir kimse mü'min sayılmaz. Aklî delillerin dil ile ifade edilebilmesi zorunlu değildir. Fakat kalben bunu kavramak gerekmektedir.¹⁸⁶

Mu'tezile ise mukallidin imânı hususunda farklı yargılarda bulunmaktadır. Mu'tezile ekolünün çoğunluğu delilsiz inanan mukallidi mü'min kabul etmemektedir. Hatta **Ebû Hâşim** mukallidi kâfir olarak değerlendirmektedir. **Ebû Hâşim**'in mukallidi kâfir olarak nitelemesi, Mu'tezile ekolünde mukallidin ne kâfir ne de mü'min, ikisi arasında bir yerde kabul edildiğini göstermektedir.¹⁸⁷

Gerek **Mâtürîdî** ve **Eş'arî**, gerekse **Mu'tezîlî**lerin yukarıda zikrettiğimiz görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla imânın taklitten kurtulup

¹⁸⁴ *Tabsıra*, I/40.

¹⁸⁵ İbn Hazm, *İlmü'l-Kelâm*, Kahire, 1989, s.85; Eş'ari, a.g.e., 138.

¹⁸⁶ *Tabsıra*, I/42; Harputi, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm*, Dersaadet Yay. İstanbul, 1330, s.260.

¹⁸⁷ *Tabsıra*, I/43.

tahkike erişmesi için bir bilgiye dayalı olması gerekir. Bu bilgi elbetteki tasdikî bilgidir. Yani doğruluğu test edilmiş bir gerçeği yansıtan bilgidir. O halde burada bilgi =tasdik, imân = tasdik, bilgi= imân ya da imân = bilgi gibi bir sonuç çıkıyor. Ancak bu eşitleme doğru görünmemektedir. Zira insan her bildiği şeye imân ediyor değildir. O halde bilgiyi tanımlarken kullanılan tasdik ile imânı tanımlarken kullandıkları tasdik arasında bir mahiyet farkı olmalıdır. İmân bir bilgiye dayalıdır. Ancak bilginin sadece kendisi değildir. Ondan daha geniş kapsamlı bir şeydir. Dolayısıyla, bilgiyi içerdiği gibi duyguyu ve bağlanmayı da içerir. Duygu ve bağlanmayı içermeyen bir imân sadece bir bilme ve inanma düzeyinden ibarettir. Bilgi sadece zihinsel bir süreç iken imân hem zihinsel, hem duygusal süreçleri ifade eden varoluşsal bir boyuttur.

3. BİLGİDE SUJE-OBJE İLİŞKİSİ

Bütün ilmi disiplinler bilginin peşinden koşarlar. Her bilim kendi yöntemi içerisinde, alanına giren bilgiyi bulmaya ve sistemleştirmeye çalışır. Fakat bilimler, bilgi sahibi olan suje (bilen) ile bilgi elde edilen obje (eşya) arasında, bilgi elde edilirken oluşan ilişkiyi araştırmazlar. Bilimler için bu konuda bir problem yoktur. Oysa hangi bilim alanına girerse girsin, bilginin birbirinden ayrılmayan iki ögesi vardır. Bunlardan biri bilen (suje), ötekisi bilinen, bilinebilen, araştırmaya konu edilen şey (obje) dir.

Önce objeyi, yani bilineni ele alalım. Her şeyden önce objeler hakkında değerlendirmeler yaptığımıza göre, objelerin bilgimize konu olabilecek mahiyette olduklarını böylece bilgi elde etmenin mümkün olduğunu kabul etmiş oluyoruz. Yalnız objelerin bilgimize konu olma

yolları farklıdır.¹⁸⁸

Objeler hakkında elde ettiğimiz birikimler, duyu veya duygular yoluyla olmaktadır. Duyular genellikle somut objeleri, duygular da soyut objeleri algılar. Böylece bilgiye konu olan nesneler üç ayrı kategoriye ayrılır.

1. Somut nesneler ya da olgular alanı.
2. Soyut nesneler ya da aşkın (metafizik) alan.
3. Davranışlar veya uygulamalı konular alanı.¹⁸⁹

Bu sınıflamaya göre objeler; var olan bir madde, tabii bir olay, tarihi bir vesika olabileceği gibi somut, Allah'ın sıfatları cin ve meleklerin varlığı gibi soyut objeler ya da psikolojik, sosyal bir olay, hukuki bir durum gibi pratik bir alan da olabilir.¹⁹⁰

Şimdi sujeyi yani bileni ele alalım. Bilen insan obje hakkında hüküm verme, yani bilgi üretme yeteneğine sahiptir. Ayrıca bilgisine konu olan obje ile ilişki içerisine girmeye kabiliyetlidir. Bu ilişki iki türdür: Bunlardan birincisi bilme yani duysal bir ilişkidir. İkincisi ise duygusal bir ilişkidir.

Sujenin obje ile olan duysal ilişkisi epistemik bir ilişki olup, nesnellik özelliğine sahiptir. Yani herkesin bilme imkânına sahip olabileceği bir ilişkidir. İkinci ilişki olan duygusal ilişki ise öznel

¹⁸⁸ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.62.

¹⁸⁹ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s.118.

¹⁹⁰ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.48; Küçük, Hasan, s.96.

özelliğine sahiptir. Yani benden başkasının bilmeme özelliği vardır.¹⁹¹
Suje-obje ilişkisinden şu felsefe teorileri geliştirilmiştir.

3.1. İdealizm

İdealist bilgi teorisinde suje bağımsızdır. Kendi başına bir varlıktır. Objeye ise sujeye bağlı kalan, onsuz var olmayan bir varlıktır: Böylece obje mutlak ben'in tasavvurun, idrâkin, düşünmenin bir ürünüdür. Objeye düşüncelerden, ya da duyu, izlenim gibi bir şuur muhtevâsından¹⁹² başka bir şey değildir.

3.2. Sensualist - Empirizm

Sensualist-Empirizm, sujenin herhangi bir şuur muhtevâsından hareket ederek objeyi duyu veya izlenim olarak görmektedir. Objeye, duyuların dışında kalan kendi başına bir varlık karakteri tanımamaktadır.¹⁹³

3.3. Realizm

Realist bilgi teorisine göre obje, bağımsız ve kendi başına var olan şeydir. Objenin alanı sujenin alanını da kapsamaktadır. Sujeye objeden hareketle varılmaktadır. Hatta aşırı realistler sujenin objeden nasıl meydana geldiğini ispatlamaya çalışmışlardır.¹⁹⁴

3.4. Monizm

Bu teori suje ve obje sferlerini tek alana indirgeyerek, suje-obje

¹⁹¹ Arslan, Hüsamettin, *Felsefeye Giriş*, s.118, 119.

¹⁹² Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.49, 50; Küçük, Hasan, s.97.

¹⁹³ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.50; Küçük, Hasan, s.98.

¹⁹⁴ .Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.52; Küçük, Hasan, s.99.

düalitesini kaldırdığı için ona "Monist" teori adı verilir. Suje ve objeyi içine alan tek ve üstün bir sfer vardır. Suje ve obje bu sferin nitelikleridirler. Bu bakımdan bu teori idealizme benzemektedir. Fakat idealizmde yalnız suje, objeyi meydana getiriyorken, Monizmde hem suje hem de obje üstün bir sferin nitelikleridir.¹⁹⁵

4. NESEFÎ'YE GÖRE SUJE–OBJE İLİŞKİSİ

Nesefî, bilgi teorisinde Allah, âlem, insan, peygamberlik, âhiret vb. varlık alanlarını tahlil eder. Bu alanlar hakkında akıl, duyular ve haber-i sâdık vasıtasıyla bilgi elde etmeyi mümkün görür.¹⁹⁶ **Nesefî**, bilen öznenin sahip olduğu bilginin salt inanca dayalı olmaması gerektiğini savunurken objeler hakkındaki duyu, akıl ve naklî delillere dayanmadan sahip olduğumuz inanışları bilgi olarak kabul etmez.¹⁹⁷ O, objenin gerçekliğini kabul eder. Ayrıca objenin suje tarafından tanınması ile bilginin meydana geldiğini savunup **Bakıllânî**'nin görüşünü reddederek bilgide bir mutlaklığın varlığını ortaya koyar. Bu mutlak bilginin Allah'a ait olduğunu, bu nedenle Allah'a bilen (âlim) denildiği halde tanıyan (ârif) denilemeyeceğini ifade eder. **Nesefî** bu görüşleriyle bilgi teorisine mutlak bilen (sujenin) Allah olduğunu, bu sebeple bütün objelerin (Allah'ın ilminin taalluk ettiği her şeyin) Allah'ın bu ilmine göre varlık kazandığını kaydeder. Zira Allah'ın mutlak ilmine göre objenin varlığı söz

¹⁹⁵ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, .52; Küçük, Hasan, s.99.

¹⁹⁶ Nesefî, *Tabsıra*, I/24.

¹⁹⁷ *Tabsıra*, I/9-11.

konusudur.¹⁹⁸

Öte yandan Neseî, Eş'arî'nin bilgi tanımını savunurken bilmenin her insanda bulunduğu ve her insanın, bilginin kendisi hakkında müphem de olsa bilgi sahibi olduğunu suje (bilen)in bilme yetisine doğuştan sahip olduğunu ortaya koyar.¹⁹⁹

Neseî, bilgi teorisinde bilginin müteallıkının yani obje'nin “şey” olarak nitelenip nitelenemeyeceği tartışmasına girer. Bilginin konusu olan “şey” kavramı kelâmcılar arasında tartışmalı bir kavramdır. Mütezîlîler “şey” kavramını var olan her varlık için kullandıkları halde, var olmayanlar için “şey” kavramını kullanmazlar. Neseî, Mu'tezile'nin “şey” kavramını bilginin tanımı için kullanmış olmalarını şöyle tenkit eder: Mu'tezile hem yokluk için “şey” kavramının kullanılmasına karşı çıkmakta hem de “yok”luğa ilişkin bilgiye “şey” demektedir. Bu durumda, bilinebildiği için ya “yok”luğa “şey” demeleri ya da “yok”luğa ilişkin bilgiyi kabul etmemeleri gerekir.²⁰⁰

Neseî, bilgi konusunda Mâtürîdînin tanımını en iyi tanım olarak görmektedir. Tanımda “obje”, “şey” değil “mezkûr” olarak ifade edilmekte ve bilginin sujede tecellî yolu ile meydana geldiği dile getirilmektedir. Bu durumda bilginin suje-obje ilişkisinde tecellî olarak ifade edilmesi, bilginin sujede net açık ve seçik olarak her türlü bilgi karşıtı durumdan

¹⁹⁸ *Tabsıra*, I/13, 256–7.

¹⁹⁹ *Tabsıra*, I/17-8.

²⁰⁰ *Tabsıra*, I/11.

uzak bir şekilde meydana geldiği söylenebilir.²⁰¹

Mâtürîdî'nin objeyi “mezkûr” diye nitelemiş olması, gerçek vücudu olan ve olmayan bütün varlıkları, sujenin akıl ve duyularının alanına giren her nesneyi, bilginin alanına dâhil ettiğini göstermektedir.²⁰²

Ayrıca yukarıdaki tanımda sujenin “men” tanımlayanı ile ifade edilmesinden hareketle bilginin sadece insana ait bir nitelik olmadığını, akıl ve şuur sahibi olan melek ve cinlerin de bilgi sahibi olmaları sebebiyle suje olarak görüldükleri anlaşılmaktadır.²⁰³

Böylece Neseî, bilgi türlerine göre suje-obje ilişkisini temellendirmektedir. Mutlak (kadîm) bilgide suje Allah'tır, obje ise Allah'ın ilim sıfatının taalluk ettiği her şeydir. İnsanın elde ettiği bilgide ise; bilen (suj) insan iken, (bilinen) obje insanın akıl ve duyu alanına girenler hakiki vücudu olsun ya da olmasın her varlıktır. Zira cin ve meleklerin de birer bilen (suj) olduğu anlaşılmaktadır.

²⁰¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I/195; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 15.

²⁰² Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I/195, 196; *Şerhu'l-Akâid*, s.15.

²⁰³ *Şerhu'l-Mekâsıd*, I/195.

İKİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN İMKÂNI, KAYNAĞI, TÜRLERİ VE BİLGİ AKTLARI

1. BİLGİNİN İMKÂNI

Bilginin imkânı ile ilgili tartışmada iki problem karşımıza çıkmaktadır. Bilebileceğim bir varlık var mıdır? Eğer böyle bir varlık var ise, hangi yolla olursa olsun, onun hakkında edindiğim izlenimler gerçeğe uygun mudur? Bu iki problem aslında ilkçağ felsefesinin de en çetin problemlerini oluşturmaktadır. Aslında birinci soru biraz metafizik gibi görünse de bilgi teorisiyle doğrudan ilgilidir. Çünkü eğer ortada mevcut olan bir şey var ise onun bilinmesinin imkanından bahsedilebilir. Aksi takdirde olmayanın bilgisinden bahsetmenin imkansız olduğu aşikardır.²⁰⁴

Burada birbirinden oldukça farklı iki soru vardır: Birisi “neyi bilebiliriz?”, diğeri ise “bir şeyi bilip bilmediğimize nasıl karar veririz?” Başka bir deyişle “bilgimizin kapsamı ve sınırı nedir?”; “bilmenin kriteri nedir?” Bu sorulardan birisine cevap verilebilirse o zaman diğerine de cevap vermek mümkün olur. Sorulardan birisine cevap verilemezse, diğerine de cevap verilemeyecektir. Çünkü bilginin kriteri ve sınırı birbiriyle irtibatlıdır. Eğer biz bilginin sınır ve kapsamını belirler ve neleri bilebildiğimizi ortaya koyabilirsek, o zaman bilebildiğimiz ve bilemediğimiz şeyleri birbirinden ayırmamızı sağlayacak bir kriter belirtebiliriz. Bunu yapabilmek için de ister istemez bilgi kaynaklarının

²⁰⁴ Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 127.

kritiğine başvurmak gerekecektir.²⁰⁵

Bilgi teorisi veya epistemoloji, önce bilginin imkanına ilişkin tartışmaları ele alır. Bizden bağımsız gerçek bir dünya bulunduğunu düşünen saf gerçekçiler olduğu gibi, sahip olduğumuz bilgi güçlerimizin, özellikle duyularımızın bize dış dünyayı olduğu gibi doğru olarak yansıttığını savunan saf dogmatikler de mevcuttur.²⁰⁶

İnsanın doğa hakkında bilgi sahibi olmasını mümkün gören, böylece ilk defa bilginin imkânı, kaynağı, sınırı ve ölçütü gibi konularla uğraşanlar: **Thales** (m.ö. 545), **Anaximandros** (m.ö. 545), **Anaximenes** (yaklaşık m.ö. 480), **Heraklitos** (m.ö. 480), **Parmenides** (m.ö. 5. yy), **Demokritos** (m.ö. 420) ve **Anaxagoras** (m.ö. 428) gibi ilkçağ filozoflarıdır.²⁰⁷

Felsefe tarihinde şüpheciler olarak bilinen Sofistler, objektif olarak geçerli bir bilginin olmadığını, her şey değişim halinde olduğu için hiç bir nesneye “bu, şudur” denilemeyeceğini, bu nedenle algılamanın değişken olduğunu, zira objenin bize, ancak algılayanın algılama anındaki durumuna göre nasıl şekillenmişse öylece algılandığını, kısaca herkesin doğru kabul edeceği bir bilgiye varmanın mümkün olmadığını savunmuşlardır.²⁰⁸ Bu nedenle hem Kelâm kitaplarının hem de Akaid risalelerinin bilgi teorisi ile ilgili bölümlerinde Sofistlere şiddetli ve

²⁰⁵ R.M.Chisholm, *Theory of Knowledge*, (Amerika, 1966), s. 56-7.

²⁰⁶ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*. Vadi Yay. Ankara, 1994, s. 18.

²⁰⁷ Birand, Kamuran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, AÜİF Yay. Ankara, 1987, s. 13-30; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, s.20-38; Arslan, Ahmet, *a.g.e.* s. 17.

²⁰⁸ Birand, Kamuran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.30-43; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.42-50.

kararlı bir biçimde karşı çıkmıştır. Çünkü Kelâmcılar dış dünyanın gerçek bir varlığa sahip olduğunu, bu âlemin mahiyetini tam olarak kavrama mümkün olmasa da, doğru, gerçek, sağlam, değişmez ve kesin bazı bilgilere ulaşmanın mümkün olabileceğini kabul ederler. Bu gerçek dünyadan ve buna dayanılarak elde edilen gerçek bilgilerden hareketle, âlemin yaratıcısına ulaşmaya çalışırlar.²⁰⁹ Zîra bu evrenin; yaratıcı, sani', mubdi', muhdis, müsebbibu'l-esbâb ve vacibu'l-vücûd olan bir Allah'ın eseri olduğunu ispatlamak isterler. Dolayısıyla Allah'ın eseri olan âlemle ilgili bilgilerimiz kesin olmaz ve şüphe içinde bocalarsak, o zaman Allah'ın varlığını aklî delillerle ispat etme imkânı kalmaz. Aslında bütün dinler Sofizm/Agnostizm veya Septisizm adı verilen şüpheci düşünce tarzını daima ciddi ve büyük bir tehlike olarak görmüşlerdir. Bu nedenle sadece İslâm kelâmcıları değil, diğer din mensupları da bu düşünce tarzı ile mücadele etmişlerdir.²¹⁰

Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, ilk filozoflar dışında kalan bütün filozofların bilginin mümkün ve objelere ilişkin varlığın gerçek olduğunda görüş birliğine vardıklarını belirtir. Daha sonra, yukarıda sıraladığımız sebeplerden dolayı olsa gerek, hiç bir objenin gerçekliğinin olmadığını ve objeye ilişkin bilginin olmadığını savunan ilk filozoflara (Sofistlere) karşı çok şiddetli bir dil kullanarak karşı çıkar."²¹¹ Daha sonra da bunlarla münazara yapmayı yersiz bulur. Zîra **Nesefî'ye** göre münazara iki görüşten

²⁰⁹ Nesefî, *Tabsıra*, I/62.

²¹⁰ Harputî, s. 4, 5; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ümran Yay. Ankara, 1981, s.28, 35, 37, 38.

²¹¹ Nesefî, *Tabsıra*, I/20.

birisinin doğru diğerrinin de yanlışlığını ortaya koymak için yapılır. Oysa Sofistler doğruluğu kabul etmedikleri gibi, kesin bir yanlışlığın varlığını da kabul etmemektedirler. Ayrıca bir konuda mantıki olarak münazara etmek için, iki kişinin bir asıl üzerinde ittifak ettikten sonra, bu aslın ferlerinden biri üzerinde ihtilaf etmeleri gerekir. Böylece kim kuvvetli delil getirirse asıl olan, ölçü alınarak bir sonuca varılır. Halbuki Sofistlerin kabul edecekleri hiç bir asılları yoktur ki bir fer' üzerinde bunlarla tartışma yapılabilsin.²¹²

Nesefî, Sofistlerle yapılacak en iyi tartışmanın onlara bedeni bir takım şiddetler, eziyetler uygulamak ve onları yeme ve içmeden menetmek gerektiğini belirterek ağır eleştiride bulunur. Daha sonra: “Bu cahiller, imdat dileyip feryat ettikleri ve yeme içme talebinde bulundukları vakit onlara: “Bu bedeni eziyetler ile, aç ve susuz kalmanızın hiç bir gerçekliği yoktur. Bu şikâyetleriniz birer ham hayal ve kuruntudur. Aslında siz rahatlık ve konfor içindesiniz” diye onlara cevap vermek gerekir, diyerek Sofistlerin gerçeğe karşı inatçı olmalarına karşı gerçekçi bir ders vermek ister.²¹³

Ayrıca **Nesefî**, Sofistlerin iddia ettikleri ile günlük hayatta yaptıkları arasında çelişki içinde olduklarını mantıki delillerle şu şekilde izah eder. Onlar, bilginin ve hakikatlerin varlığını inkâr etmekle aslında kendi felsefî görüşlerinin doğruluğunu inkar etmiş olmaktadırlar. Bu durumda Sofistler, görüşlerinin doğruluğunu savunamayacakları gibi, muhaliflerin görüşlerinin yanlışlığını da ortaya koyamazlar. Kendi

²¹² *Tabsıra*, I/20-1.

²¹³ *Tabsıra*, I/21.

görüşlerinin doğruluğunu savunmaktan aciz olan kimselerle tartışmak da beyhude bir iştir.²¹⁴

Nesefî’ye göre Sofistlerin hiç bir tehlikeye maruz kalmadan hayatta kalmış olmaları, onların bazı bilgilerin doğruluğunu kabul ettiklerinin bir göstergesidir. Dolayısıyla felsefelerinde samimi olmadıkları, kuru bir inat içinde bulundukları anlaşılmaktadır. Zîra insanın hayatını idame ettirmesi için, sıcağa ve soğuğa karşı elbisenin faydalı olduğunu; yeme, içme, barınma, uyku gibi ihtiyaçların birer zaruret olduğunu bilmeyi gerektirir. Eğer Sofistler, bütün bunların birer hakikat olduğunu kabul etmemiş olsalardı ve birer hayal olarak telakki etselerdi, yememeleri, içmemeleri, giyinmemeleri, uçurumlardan kendilerini atmaları, zehirli yiyecek ve hayvanlardan sakınmamaları, su ile ateşi eşit kabul etmeleri gerekirdi.²¹⁵

Öte yandan “objenin hakikati yoktur” görüşü kendi içinde çelişkilidir. Çünkü objenin hakikati yoksa bir obje olan bu sözün de hakikatinin olamayacağı anlamı ortaya çıkar. Sofistler, bilginin hakikatini inkâr ederlerken dayandıkları delilleri şöyle ortaya koyarlar: Bilginin en güvenilir vasıtası güya beş duyu organıdır. Halbuki bunların verileri tenakuz içindedir. Mesela safra hastası, balı acı olarak algılarken, bir başkası tatlı olarak algılamaktadır. Yine şaşkınlık olan bir kimse bir cismi iki cisimmiş gibi algılarken, bir başkası aynı cismi tek olarak görmektedir. Bu algı tenakuzları bilgi vasıtalarından en güvenilir olarak kabul edilen duyularda meydana gelmektedir. Bu da bilginin hakikatinin olmadığına delalet eder.

²¹⁴ *Tabşıra*, I/21.

²¹⁵ *Nesefî, Tabşıra*, I/22.

Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, Sofistlerin bu şüphelerini ve buna dayandırdıkları iddialarını, onların da gerçekleri bildiklerinin, ancak bilerek hakka karşı inat ettiklerinin bir göstergesi olarak görür. Çünkü Sofistler, duyuların, duyular arasındaki çelişkilerin, balın, acılığın, tatlılığın, tekin, çiftin ne olduğunu ve hükümleri arasında çelişki olan duyuların neden bilginin kaynağı olamayacağını bilmeselerdi, bu yargıya varamazlardı. Duyuların verileri arasında tenakuz bulunduğu yargısına varırken Sofistlerin delil olarak kullandığı vasıtalara, vardıkları yargının yanlışlığını da ortaya koymaktadır.²¹⁶

Aramızda tartışma konusu olan, duyuların sağlıklı oldukları tabii durumlarıdır. Hastalıktan salim oldukları zaman duyuların algılamasında herhangi bir çelişkinin olmadığı açıktır. Sofistlerin iddiaları, duyuların hasta olma hallerine dayanmaktadır. Halbuki hastalık halindeki duyuların algılamasındaki bozukluklar tartıştığımız konunun dışındadır.²¹⁷

Sofistlerden bir mezhep daha vardır ki, kendilerine **Müşekkike** denmektedir. Bunlar bilginin hakikatini inkâr etmeseler de objenin hakikatinin olup-olmadığını bilmediklerini iddia etmektedirler. Görüşlerinde çelişki içinde olduklarını ispatlamak için Müşekkike'ye: "Siz objenin hakikatini bilmediğinizi biliyor musunuz?" diye soru soran Nesefî'ye göre eğer onlar: "Evet eşyanın hakikatini bilmediğimizi biliyoruz." diye cevap verirlerse problem kalmamaktadır. Çünkü neticede eşyanın hakikatini bilmediklerini bilmekle, hakikatin varlığını kabul etmiş olmaktadır. Ancak "Eşyanın hakikatini bilip-bilmediğimizi de

²¹⁶ *Tabsıra*, I/22.

²¹⁷ *Tabsıra*, I/22.

bilmiyoruz.” diye cevap verirlerse onlara: “Eşyanın hakikatini bilip-bilmeme halini bilmediğinizi biliyor musunuz?” şeklinde sorular artırılarak sorulmalıdır. Neticede ya bildiklerini kabul edeceklerdir ya da teselsül çıkmazına düşeceklerdir. Teselsülün bâtil olduğu ise kabul edilen bir hakikattir. Daha sonra hakikatı bildiklerini itiraf etmeleri için, Sofistler için yapılması önerilen muamele, bunlara da yapılmalı, bedeni eziyetler yapılmalı, aç susuz bırakılmalı. Bundan şikayet ettikleri vakit duyuların bilgisini kabul etmiş olurlar. Ayrıca bunların sağlık ve selamet içerisinde hayatlarını devam ettirmiş olmaları, mezkûr hakikatleri kabul ettiklerinin ancak hakka karşı inatçı olduklarının bir göstergesidir.²¹⁸

Yine Sofistlerden bir grup (**İndiyye**), eşyanın hakikatinin kişilerin inancına göre değiştiğini, dolayısıyla sabit bir hakikatin bulunmadığını savunmuşlardır. Onlara şöyle cevap verilmelidir: “Biz, eşyanın hakikatinin kişilerin inancına göre değişmediğine inanıyoruz. Bizim bu inancımıza bağlı olarak eşyanın hakikati insanların inançlarına bağlı olmaktan çıkar mı?” diye sorulur. Onlar bizim bu inancımızı kabul ederlerse mesele kalmaz. Eğer inancımızı reddederlerse, o zaman inanılan hakikatlerin inançlara bağlı olmadığını inancımızı reddetmekle itiraf etmiş olurlar.²¹⁹

Bunların da hakikatı eğer münazara yoluyla kabul etme durumu yoksa Nesefî hakikatı itiraf edebilmeleri için daha önce Sofistlere uygulanan muamelelerin bunlara da uygulanmasını teklif eder. Bu durumda acı duyup bağırınca da onlara: “Size yapılan bu muamelenin aslında iyi bir muamele olduğuna, hatta size yapılmış bir iyilik olduğuna

²¹⁸ Nesefî, *Tabsıra*, I/23.

²¹⁹ *Tabsıra*, I/23.

ve rahat sağladığına inanın da inancınıza bağlı hakikatlere dönüşsün” diye cevap verilmelidir. Böylece onların hakikatlerden yana gizledikleri gerçeklerle inatçılıkları ve kibirleri ortaya çıkmış olur.²²⁰

Bu şekilde **Ebû'l-Mu'în en-Neseî** XII. y.y.'daki felsefî anlayışlardan hareket ederek objelerin varlığının sabit olduğunu ve bu objelere ilişkin bilgilerimizin tahakkuk ettiğini ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken de kendine has bir metod takip eder. Muhaliplerine karşı mantıki deliller kullandığı gibi, dil inceliklerinden faydalanarak kelime ve cümle yapılarında meydana gelen anlam farklılıkları ve nüanslarından da yola çıkarak güçlü bir mantık örgüsü içinde meseleleri rahatlıkla vuzuha kavuşturur.

2. BİLGİNİN KAYNAĞI

Bilgi ve bilmek kelimeleri belki de hayatta en çok kullandığımız kavramlardandır. Bunun nedeni, varlıkla ilişkimizin zihinsel bir boyutu olan bilme eyleminin pek çok vasıtaya dayalı olarak hayatın büyük bir bölümüne yayılması olsa gerek. Kimi zaman bir duyumsama ile kimi zaman da aldığımız bir haberle ilişkili olarak bir şeyi bildiğimizi söyleriz. Bazen bir takım delillerden hareket ederek bir şeyi bildiğimize hükmeder, bazen de bir şeyi tecrübe ederek ve bu tecrübeyi defalarca tekrarlayarak o şeyin bilgisine ulaştığımıza inanırız.

Objelere ilişkin bilginin mümkün olduğu ortaya konulduktan sonra bilginin kaynağı ve araçları üzerinde de durulmasında yarar var. Zira

²²⁰ *Tabşıra*, I/23.

bilginin kaynağını ve sınırlarını araştırmak bilgi teorilerinin açıklık getirmek zorunda oldukları problemlerdendir.²²¹

Bilgiyi mümkün gören felsefî düşüncelerin çoğuna göre insanda bilgiyi doğrudan algılayabilen iki kaynak vardır. Akıl, düşünme; duyular da algılama ve gözlemlene yetisine sahiptir. Ancak bilgi edinmede hangisinin rolü büyüktür? Akıl, zihin veya düşünme yeteneği kendi başına bilgi elde etme kudretine sahip midir? Yoksa insan sadece duyularıyla, yani algı ve gözlemi ile mi bilgi elde eder?²²² şeklindeki sorular tartışma konusu olmuştur.

Bilgi edinmede akla ve duyulara müşterek pay verenler olduğu gibi, tamamen akla ya da tamamen duyulara pay veren felsefî ekoller de mevcuttur.²²³ Öte yandan maddi âlemde hem akla hem duyulara önem vermekle beraber, metafizik alanda akli ve duyuları yetersiz görüp, mutlak hakikatlere ancak Allah'ın kalbe atacağı bir nur sayesinde ulaşmanın mümkün olacağını savunan ekoller de vardır.²²⁴

Bu bağlamda bilgide akıl yürütme ve düşünmeyi esas alan **Platon** (m.ö. 347), **İbn Sînâ** (370/980), **Descartes** (1650), **Spinoza** (1677),

²²¹ Heinemann, Fritz, "*Bilgi Kuramı*", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s. 171.

²²² Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, s. 19.

²²³ Hacıkadiroğlu, Vehbi, *Bilgi Felsefesi*, Metis Yay. İstanbul, 1985, s.48-106; Râzî, *el- Muhassal*, (Kelâm'a Giriş, trc. Hüseyin Atay), AÜİF Yay. Ankara, 1978, s.11-15; İzmirli İsmail Hakkı, 37-40; Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, s. 1 9; Çubukçu, İbrahim Agah, *Gazzali ve şüphecilik*, AÜİF Yay. Ankara, 1989, s. 17; Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.31.

²²⁴ Gazzâlî, *El-Munkizu Nine'd-Dalâl*,(trc. Hilmi Güngör), MEB. Yay. İstanbul,1989, s. 17-20; Çubukçu, İ. Agah, s.81-92; M.Umaru'd-Din, *The Etichal Philosophy of Al-Ghazzali*, Lahore, Tarihsiz s. 130-145; İzmirli İ. Hakkı, s.35, 36.

Leibniz (1716) vb. filozoflara rasyonalistler denilirken, gözlem ve deneyi esas alan **Epikür** (m.ö. 270), **Locke** (1704), **Hume** (1776), **Condillac** (1780), **Comte** (1857) gibi filozoflara da empiristler denilmiştir.²²⁵

Felsefi, ekoller bilgi için iki kaynak iddia ederken kelamcılar buna bir üçüncüsünü ilave etmişlerdir. Bu da haberdur. Ancak kelamcılar haberin bütününe değil de bir kısmını bilgi kaynağı olarak gördüklerini ifade etmek için haberi, sadık kavramıyla kayıtlamışlardır. Bu da “doğru haber” demektir. Nitekim haberi bilgi kaynağı dışında tutmak mümkün değildir. Zira hayatımız haber üstünde durmaktadır. Bizim beşeri ilişkilerimizin, hukuki akitlerimizin, kültürel malumatlarımızın, her şeyden önce dil olgumuzun haber üzerine dayandığı bir gerçektir. Dolayısıyla haber, en temel bilgi kaynaklarından biridir.

Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, bilginin kaynağını farklı açılardan değerlendiren ekolleri bir tasnife tabi tutar. O, Sofistlerin bilginin bütün kaynaklarını, **Sümeniye**'nin doğru haber ve aklı; **Berâhime**'nin haber-ı sâdık'ı; **Müşebbihe**'nin bir kısmı ile **Rafızîler** ve **Mülhide**'nin de aklı bilgi kaynağı olarak kabul etmediklerini kaydeder.²²⁶

Bu bağlamda, bilginin kaynağı olan duyular, akıl, haber-i sâdık ve ilham/sezgi'yi Ebu'I-Muin en-Nesefî'nin görüşleri çerçevesinde açmakta yarar var.

²²⁵ Arslan Ahmet, *Felsefeye Giriş*, s.19.

²²⁶ *Tabsıra*, I/19; Sâbunî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, (trc, Bekir Topaloğlu, Matürîdiye Akaidi), DİB Yay. Ankara, 1979, s. 17, 18.

2.1. Duyular

Dış dünyada olup biten bütün fiziksel ve iç dünyamızda meydana gelen bütün ruhsal objeler duyuların bilgi alanıdır.²²⁷ Ancak duyular daha çok eşyanın fiziksel yönünü anlamada hüccettir. Duyu idraklerinin akılla idrâki imkansızdır. Ayrıca duyu idrâklerinin oldukça sınırlı olduğu her duyunun ancak kendine uygun belirli bir varlık alanını idrâk edebileceği unutulmamalıdır.²²⁸

İslam kelamcıları, duyuları bilgi kaynaklarından kabul etmişlerdir. Hatta ilk dönemlerde özellikle Mu'tezile kelamcıları ilmin iki kaynağı olduğunu birisinin akıl diğzerinin duyu olduğunu söylemişlerdir. Bu tasnifte, haberler de duyu delilinin içinde mütalaa edilmiştir. Çünkü haber de neticede işitme duyusu tarafından öğrenilen bilgidir. Ancak daha sonraki dönemlerde vahyi de (haber-i resûl) kapsaması maksadıyla haber ayrı bir ilim kaynağı olarak kabul edilmiştir. Nitekim ilk Sünnî kelamcılardan ibn Kuteybe duyu hakkında “haberler hatalı nakledilmiş olabilir; halbuki “iyân/müşahede”den şüphe edilmez”²²⁹ demiştir. İlk dönemlerde daha çok “iyân/müşahede” kelimesi kullanılmışsa da sonraki kelamcılar his, hâsse ve onun çoğulu olarak da havâs kelimelerini tercih etmişlerdir.²³⁰ Mâtürîdî, bu iki kelime arasındaki ilgiyi “iyân, hislerle

²²⁷ Özcan, Hanifi, *Matürîdî'de Bilgi Problemi*, s.48.

²²⁸ Turhan, Kasım, *Âmiri ve Felsefesi*, s.170-1.

²²⁹ İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim, *el- İhtilâf fi'l-lafz ve'r-redd 'ale'l Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Beyrut 1985.

²³⁰ Neseî, *Tabşıra*, s.24 vd.

meydana gelen şeydir”²³¹ şeklinde açıklamaktadır. Bu durumda, insanın beş duyusu ile elde edilen izlenimlere iyân denilmektedir. Türkçede bu kelimenin karşılığında duyum kelimesi kullanılmaktadır.

Nesefî’ye göre tabii durumları itibariyle duyular, hastalıklarından ve duyumlarına engel teşkil edecek durumlardan sâlim oldukları zaman kesin olarak bilgi kaynağıdır. Bu arada Sofistler duyularla ilgili olarak safra hastasının tatlıyı acı, şaşkınsenin de bir cismi iki cisimmiş gibi görmesini, en güçlü bilgi kaynağı olarak bilinen duyulara olan güveni zedelediği şeklinde iddialarda bulunmuşlardır. Ancak Nesefî’ye göre duyular, duyu organları sağlam oldukları zaman doğru bilginin kaynağı olarak kabul edilmektedir. Oysa Sofistlerin iddiaları hasta duyu organlarının verilerine dayanmaktadır. Bu nedenle sağlam olan duyuların bilgi kaynağı olamayacağı iddiaları doğru görülmemektedir.

Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, Sofistlerin bu şüphelerini ve buna dayandırdıkları iddialarını, onların da gerçekleri bildiklerinin, ancak bilerek hakka karşı inat ettiklerinin bir göstergesi olarak görür. Çünkü Sofistler, duyuların, duyular arasındaki çelişkilerin, balın, acılığın, tatlılığın, tekin, çiftin ne olduğunu ve hükümleri arasında çelişki olan duyuların neden bilginin kaynağı olamayacağını bilmeselerdi, bu yargıya varamazlardı. Duyuların verileri arasında tenakuz bulunduğu yargısına varırken Sofistlerin delil olarak kullandığı vasıtalar, yine vardıkları yargının yanlışlığını da ortaya koymaktadır.²³²

²³¹ Mâtüridî, *Kitâbu't Tevhîd*, s.7.

²³² Nesefî, *Tabsıra*, II/22.

2.2. Akıl

“Akıl” kelimesi Arapça “a-k-l” kökünden gelmektedir. Sözlükte, bilmek, anlamak, şuurulu olmak, duymak, temkinli olmak anlamlarına gelir. Ayrıca “akıl” kelimesi dilde “devenin ayağını bağlamak” manasında da kullanılmıştır. Kelimenin bu anlamı ile insandaki akıl arasında bir alaka kurulmuştur. Buna göre ayağındaki bağ deveyi tehlikeye düşmekten alıkoyduğu gibi insandaki akıl melekesi de insanı kötülüklere düşmekten alıkoyar denilmiştir.²³³ Akıl kelimesinin anlamlarından birisi de tedbirli davranmaktır. Utanç verici işlerden uzak duran, çirkin davranışları yapmayan kimseye akıllı denilmiştir.²³⁴

Arap dilinde ve dini nasslarda akıl kelimesi, akıl melekesini anlatmamakla birlikte, kısa zaman içinde akıl melekesini anlatmak için bu kelimenin kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Akıl kelimesinin soyut zihni melekeyi anlatmak için kullanılmaya başlanması ile birlikte çeşitli tanımların yapıldığı ve aklın muhtelif şekillerde kısımlara ayrıldığı görülmektedir. Bu sınıflandırmalar bir açıdan akletme sürecini anlatan ya da açıklamaya çalışan girişimler olarak değerlendirilebilir. Genelde ikili bir taksim tercih edilmiştir. Buna göre insanların doğuştan sahip olduğu bir akıl melekesi vardır. Bu melekenin “aklî ilkeler” (mebâdi’u’l-akl) denilen bazı yeteneklere doğuştan sahip olduğu kabul edilmiştir. Bunun yanında insanda “istidlâl veya nazar” denilen akıl yürütme özelliği

²³³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “A K L” md.; Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, “A K L” md.

²³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “A K L” md.; İbnü’l-Enbârî, *Kitâbu’l-Ezdâd*, “A K L” md.

bulunduğu da bilinmektedir. Aklî ilkeler ile vasıtasız bilgi, nazar ile spekülatif bilgi elde edilir. İslam felsefecileri mutlak manada “akıl” dedikleri zaman doğuştan fikirleri (aklî ilkeler), “nazar” ile ise akıl yürütmeyi kastetmişlerdir.²³⁵ Kur’ân’da akıl bulunmadağı için insanlardan teklifin kaldırıldığı anlatılırken fitrî akıl yeteneğı kastedilmiştir; akılsız oldukları için inanmayanların kınandığı bütün yerlerde ise akıl gücü ile kazanılan ilim kastedilmiştir.²³⁶ Bir başka deyişle onlar, kesbî akılları bulunmadağı için kınanmışlardır.

Felsefe ve bir mantık terimi olarak akıl “varlığın hakikatını idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher: maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” anlamındadır.²³⁷

Akıl, bilimsel köken olarak akletme mantıksal çıkarımlarda bulunma, birtakım deliller sayesinde sonuçlara gitme gibi anlamlara gelmektedir. Akıl, insanı insan yapan ve diğer canlılardan ayıran en önemli güçtür. İnsan bu güç sayesinde çevresi ile ilgili bilgi sahibi olabilmekte, bazı çıkarımlarda bulunarak bir takım planlar yapabilmekte, bu planlarıyla ilgili eylemlerde bulunabilmektedir. Akıl ve akletme denildiğı zaman kastedilen dar anlamda, duruk bir öz olmayıp, insanın düşünme kapasitesidir.²³⁸

Akıl, sadece insanın düşünme yeteneğı olarak kalmayıp daha geniş

²³⁵ Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm felsefesi*, s.55.

²³⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, “A K L” md.

²³⁷ Bolay, S.Hayri, ”Akıl” md. DİA, II/238; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, s.33.

²³⁸ Düzgün, Şaban Ali, *Allah Tabiat veTarih*, s.38.

bir kullanım alanına sahiptir. Akıl vasıtası ile sahip olunan gücün, sistematik, metodik, eleştirel vb. kullanımı, kısaca akıl, bilimsel düşünce anlamına da gelmektedir. Bu anlamda akıl, güçlü bir kültürel ve tarihsel güç anlamında kullanılmaktadır.²³⁹

Akılda biri duyular vasıtasıyla kazanılan, öteki doğrudan akılda bulunan iki tür bilgi vardır. İnsanın doğuştan sahip olduğu aklî ilkeler (mebâdiu'l-akl) denilen bu bilgiler küllî ve zorunludur. Bu aklî ilkeler ise, aynîlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkansızlığıdır. İlk defa Aristo tarafından belirlenmiş olan söz konusu ilkeler, genelde daha sonraki filozoflar tarafından da benimsenmiştir.²⁴⁰ Akıl yürütme işleminde temel olarak alınan önermeler aklın ilk ve apaçık ilkelerine dayalı ise, sonuçta elde edilen bilgilerde “kesin ve zarurîdir” denilmiştir.²⁴¹ Keza **Nesefî**'de, bu tür bilgiyi “bedihî bilgi” şeklinde nitelendirmiştir.²⁴²

Akıl, bilginin kaynağı olması açısından oldukça önemli bir konuma sahiptir. Çünkü genelde bilgi ile uğraşanlar, sansüalistleri bir kenara bırakacak olursak, gerek İslam filozofları gerekse batı felsefesi bilgi teorilerinde öne çıkan hususların başında akıl yer almaktadır. Akıl kendi başına bir bilgi kaynağı olmakla beraber, diğer bilgi elde etme yollarının da bir denetleyicisi konumundadır. Bütün kaynaklardan gelen bilgileri faal olan akıl tasnif eder ve o bilgilerin güvenilirliği ile ilgili kararlar verir. Akıl

²³⁹ Düzgün, Şaban Ali, *Allah Tabiat veTarih*, s.39.

²⁴⁰ Aster, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık* (trc. Macit Gökberk), s.113, İstanbul 1972.

²⁴¹ Olguner, Fahrettin, *Fârâbî*, s.96.

²⁴² Nesefî, *Tabsıra*, I/9.

bununla da kalmaz bu bilgilere dayanarak başka bilgiler de üretir.²⁴³

Aklın bilgi vasıtası olduğunda çok az istisna dışında ittifak vardır. Sadece Sofistler, Sümeniler, Müşebbihe'nin bir kısmı, Rafiziler ve Mülhidler aklın çelişkili hüküm verdiğiinden dolayı bilgi vasıtası olamayacağını iddia etmişlerdir. Nesefî onların bu iddialarını reddederek aklın bilgi kaynağı olduğunu ispata çalışır.

Nesefî, aklın bilgi vasıtalarından biri olmasının apaçık bir gerçek olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Nesefî'ye göre akıl ile istidlâlde bulunmak insanı bilgiye ulaştırır. Buna göre aklın bilgi vasıtası olmadığını iddia edenler bu iddialarını akla dayandırıyorlarsa çelişkiye düşmüş olurlar. Çünkü bir şeyin yokluğu varlığıyla ispatlanamaz. Eğer bu iddialarını haber-i sâdika dayandırıyorlarsa hangi haber-i sadık olduğunu ve doğruluk derecesini ispatlamak zorundadırlar. Şayet duyulara dayanarak böyle bir iddiada bulunuyorlarsa bunu da ispatlamak zorundadırlar. Hemen her insan duyu sahibi olmasına rağmen aklının bilgi kaynağı olmadığını, duyularından anladığını söyleyebilecek kimse yoktur. Çünkü sağlam duyu sahipleri çelişkili yargılara düşmezler. Bu demektir ki aklın bilgi vasıtası olmadığı iddiası tamamen boştur.²⁴⁴

Eşyanın hakikatinin (Varlığın gerçekliğinin) gerçek olduğunu kabul edenlere göre akıl bilgi vasıtasıdır. Aklın açık olarak vardığı hükümler bedihî bilgilerdir. Bu bilgilerle duyular vasıtasıyla edindiğimiz bilgiler arasında gerçeklik itibariyle hiç bir fark yoktur. Bunu çeşitli örneklerle

²⁴³ Atay, Hüseyin, *Cehaletin Tahsili*, Ankara 2004, s.208 vd., 224; *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, Ankara 1995, s.71.

²⁴⁴ Nesefî, *Tabsira*, I/17.

göstermek mümkündür. Mesela: “Bütün parçasından daha büyüktür.” önermesi aklın bedaheten kabul ettiği bir gerçektir. Buna göre bir adamın, kendi parçası olan elinden daha büyük olduğu kesin bir bilgidir. Yine, uzayda paralel ve eşit iki doğrudan biri sonsuza doğru uzanıyorsa, öteki doğrunun da sonsuza doğru uzadığını aklımızla biliriz.²⁴⁵ Ayrıca iki insanın aynı anda doğduğunu ve birinin yirmi yaşında olduğunu bildiğimizde ötekisinin de yirmi yaşında olduğunu akıl vasıtasıyla hemen anlarız.²⁴⁶

Bedihî olan bu bilgilerde insanlar hiç bir tereddüte düşmezler. Durum böyle olunca akli bilgi vasıtası olarak kabul etmemek inatçılıktan başka bir şey değildir. Akli bilgi vasıtası olarak kabul etmeyenlere de Sofistlere yapılması gereken muameleyi uygulamak gerekir.²⁴⁷

Öte yandan akli bilgi vasıtası olarak kabul edip de istidlâl ve nazari bilgiye götüren bir yol olarak görmemek yanlış olur. Zîra aklî hükümler bir bütündür. Bir kısmını kabul eden, tamamını kabul etmek zorundadır.²⁴⁸

İstidlâl metodunun da bilgiye götüren bir yol olduğunu şöyle ispatlamak mümkündür: Her insan günlük hayatta sıkıntıya düştüğü zaman, fitratında bulunan aklî yeteneklerini kullanarak olaylar arasında muhakeme yapmaya, yani istidlâlde bulunmaya başlar. Böylece günlük problemlerine çözüm aramaya çalışır. Hatta bir kimse muhakeme yapmayacağım diye direnmeye çalışsa bile, kendini muhakeme yapmaktan

²⁴⁵ *Tabsıra*, I/27.

²⁴⁶ *Tabsıra*, I/28.

²⁴⁷ *Tabsıra*, I/28.

²⁴⁸ *Tabsıra*, I/28.

alı koyamaz. Bu durum, her insanın aklını kullanarak gücü nispetinde istidlâl yaptığını göstermektedir. Bu yolla insanlar, günlük hayatlarını tanzim etmekte, kendilerini maddi ve manevi zararlara karşı önceden tedbirler alarak korumaktadırlar.²⁴⁹

Aklı bilgi kaynağı olarak kabul etmeyenlerin, hayatlarını tabii süreçleri içerisinde devam ettirmiş olmaları, onların da muhakeme ve istidlâl yoluyla akıllarını kullandıklarını gösterir. Fakat onlar bir türlü bu inadı bırakıp doğruyu ikrar etmemektedirler. Belki de ibahiyeciler gibi bunlar da emir ve nehiyleri anlayamıyoruz diye kendilerini mesuliyet duygusundan kurtarmaya çalışmaktadırlar.²⁵⁰

Aklı bilgi kaynağı olarak kabul etmeyenler, bundan hareketle nazar ve istidlâl yoluyla varılan bilgileri reddedenler, ancak akıl, dolayısıyla nazar ve istidlâl metoduyla bu hükme varmışlardır. Zîra akıldan başka bizi böyle bir yargıya götürebilecek herhangi bir bilgi vasıtamız yoktur. Bedihi olarak biliyoruz diyorlarsa, akıl ve duyularımız sağlam olmasına rağmen biz neden bilmiyoruz? Aklın bilgi fonksiyonunu kabul etmeyenin demagojiden başka başvuracağı bir metodu yoktur. Çünkü bir şeyin yokluğuna varlığını delil getirmek, o şeyin varlığını apaçık ortaya koymak demektir.²⁵¹

Münazarada en sağlam delil, muhalifin şahitliğidir. Aklı bilgi kaynağı olarak görmeyen muhaliflerin nazar ve istidlâli, yine nazar ve istidlâl metoduyla çürütmeye çalışmaları haddizatında nazar ve istidlâlin

²⁴⁹ *Tabsıra*, I/28-9.

²⁵⁰ *Tabsıra*, I/29.

²⁵¹ Neseî, *Tabsıra*, I/29.

varlığını kabul ettiklerini gösterir. Zîra bir şeyin yokluğunu varlığıyla ispatlamak imkânsızdır.²⁵²

Böylece **Ebû'l-Mu'in en-Nesefî** aklın bilgi vasıtası olduğunu, aklın bilgisinin bedihî olduğunu ortaya koyar. Aklın nazar ve istidlâl yoluyla ulaştığı bilgiler arasında tenakuz olmasını da akıl, nazar veya istidlâlin yanlış bir vasıta olduğundan değil heva ve heveslere uyularak doğru kabul edilen yanlışları vasıta olarak kullanmaktan kaynaklandığını belirtir.

2.3. Doğru Haber (Haber-i Sâdık)

Haberlerin bilgi değeri ve kesin ilim ifade etmesinin şartları üzerinde teorik açıklamalar ilk defa Mu'tezile kelamcıları tarafından yapılmıştır. Onları, haberler hakkında fikir yürütmeye sevk eden âmillerin birincisi, Berâhime gibi, nübüvveti kabul etmeyenlerin ortaya attığı, “haberler kesin bilgi ifade etmez” şeklindeki şüpheleri izale etmek arzusudur. Bir diğer sebep ise bazı fırkaların farklı haberlere dayanarak, değişik görüşler ileri sürmelerini engellemek; hüccet olacak haberleri objektif kriterlerle belirleyerek, Müslümanlar arasındaki ihtilafları engelleme arzusudur.

Hicrî ikinci yüzyılın sonlarına doğru Beytü'l-Hikme'de geniş bir tercüme faaliyeti başlamıştır. Aristo'nun mantık ve tabiat felsefesi hakkındaki kitapları, Eflâtun'un bilgi, bilginin şartları ve doğru bilgiye ulaşma yolları gibi epistemoloji bahislerini içeren kitapları Arapçaya

²⁵² *Tabşıra*, I/30.

tercüme edilmiştir.²⁵³ Mu'tezile mezhebinin önde gelen imamlarından Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (227/841) da tercüme edilen felsefe kitaplarının tesiriyle, bilginin tasnifi ve değeri ile ilgili teorik açıklamalar yapmış; İslâm dünyasında bu konudaki tartışmaların başlamasına öncü olmuştur.²⁵⁴ Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'ın kelâm ilmini Yunan felsefesiyle mezc eden ilk Mu'tezile âlimi olduğu dikkate alınırsa, onun yaşadığı dönemi epistemoloji konusundaki teorik tartışmaların başlangıç noktası olarak kabul etmenin yerinde olacağı aşîkârdır.²⁵⁵

Her şeyden önce Nesefî, haber-i sâdık'ın bir bilgi kaynağı olduğunu kabul eder. O, haberin bilgi kaynağı olamayacağını, haberin bir kısmının yalan olmasından hareketle kabul etmeyenlere karşı doğru haberin bilgi kaynağı olduğunu ispata çalışır.

Nesefî haber-i sâdık'ın bilgi vasıtası olmadığını savunan **Sümeniyye** ve **Berahime**'nin görüşlerinin yanlışlığını ispatlamaya çalışarak bu konuyu ele alır.²⁵⁶

Haber-i Sâdık'ı bilgi vasıtası olarak kabul etmeyenler, haberlerin bazen doğru bazen de yanlış olmasını sebep olarak öne sürmektedirler. Dolayısıyla bazen doğru bazen de yanlış olan böylece değişkenlik vasfına sahip bir şey, bilginin kaynağı olamayacağı gibi bilginin vasıtası da olmaması gerektiğini iddia etmektedirler.

²⁵³ Gurâbi, Ali Mustafa, *el-Fıraku'l İslâmiyye*, s 143.

²⁵⁴ Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 123.

²⁵⁵ Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Bernard, Marie, “*İlk Mu'tezilîlerde İlim Kavramı*”, EAÜİFD. , S. 2, s. 321-339, Ankara 1977.

²⁵⁶ *Tabsıra*, I/24.

Nesefî onların bu iddialarını: “Haberin bilgi vasıtası olmadığını, söylemeniz de bir haberdur. Siz haberin yanlışlığını iddia etmekle sözünüzün de yanlışlığını kabul etmiş olursunuz.” şeklinde kullandıkları dili habere dayalı olarak öğrendiklerini, dolayısıyla iddialarında çelişki içinde bulunduklarını ortaya koyarak reddeder.²⁵⁷

Daha sonra haber-i sâdık’ı bilgi vasıtası olarak kabul etmeyen **Sümeniye** fırkasına **Nesefî** şu soruyu yöneltir: “Siz duyulardan başka hiç bir şeyin kesin bilgi kaynağı olamayacağını iddia ediyorsunuz. Bunu duyularınızla mı anlıyorsunuz yoksa başka bir vasıta ile mi biliyorsunuz?” Akabinde “Duyularla biliyoruz” diye cevap verirlerse, bütün duyuları sıraladıktan sonra “Hangi duyu ile biliyorsunuz?” diye sorma lüzumu duyar. **Sümeniye**’nin buna cevap veremeyeceğini savunun **Nesefî**: “Sağlam duyulara sahip olmamıza rağmen, haber-i sâdık’ın bilgi kaynağı olmadığı gerçeğine biz neden ulaşamıyoruz?” sorusu ile onları düşünmeye zorlar. Neticede onların bunu ikrar etme zorunda kalacaklarını, zira duyulardan başka bilgi vasıtalarının da bulunduğunu itiraf etmek zorunda olduklarını belirtir.²⁵⁸

Haberin bilgi vasıtası olamayacağını iddia edenlerin kullandığı dil de bir haberdur. Çünkü onlar dil kullanarak bunu ifade etmektedirler. Dil ise haberin kendisidir. Zîra dil bilmek, ne beş duyuya ne de salt akla dayanır. En zeki ve yetenekli bir insan bile, daha önce telkin yani haber verilme yolu ile öğrenmediği bir dille konuşamayacağı gibi, bu dil ile

²⁵⁷ Nesefî, *Tabsıra*, I/24.

²⁵⁸ *Tabsıra*, I/25.

yapılan konuşmaları da anlayamayacaktır.²⁵⁹

Dilin tamamı haber ifade etmez, gibi bir iddia da yanlıştır. Zîra dilin haber dışında kalan istifhami, emir, nehiy, temenni, terecci, dua... ifade eden bütün cümlelerinde de haber manası gizlidir. Mesela “falan evde mi? diye sorulduğunda, muhataptan o kimsenin “evdedir” ya da “evde değildir” şeklinde bize haber vermesini isteme manası vardır. "Su ver!" diye verilen emirde "su vermen gereklidir" manası gizlidir. “İçki içme!” gibi bir yasakta da “içki içmen kötüdür” manası gizlidir. Örneklerde görüldüğü gibi emir ve yasaklarda haber manası bulunmasaydı emir ve yasakların Hâkim olan Allah’tan sâdır olmaması gerekirdi. Aksi takdirde her emir ve yasaklarında hikmetler bulunan Allah'ın haber manası olmayan boş lafızlarla kullarına muhatap olduğu anlamı çıkar.²⁶⁰ Bu ise Allah hakkında muhaldır.

Durum böyle olunca, haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmemek dilin, kültürlerin, örfün, âdetin, diğer insanlardan bize aktarılan bilgi ve birikimlerin hatta akrabalık nisbetlerinin varlığını inkâr etmek anlamına gelir.²⁶¹

Şu kadar var ki, haberin bilgi kaynağı olabilmesi için o haberin doğru olması ve doğru belgelere dayanması gerekir. Geçmiş ve uzak yerlere dayalı mütevâtir haberlerle ve mu’cize ile desteklenmiş, böylece peygamberliği kesinleşmiş kimsenin verdiği haberler doğru haberlerdir. Nesefî mütevâtir haberlerin ve Peygamberin bizzat bildirdiği haberlerin

²⁵⁹ *Tabsıra*, I/25.

²⁶⁰ *Tabsıra*, I/26.

²⁶¹ *Tabsıra*, I/24-5; Sâbûnî, s. 18.

yanlışlığını imkânsız görmektedir.

2.4. İlham/Sezgi

Ehl-i Sünnet kelâmının oluşmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren ilhamın neliği ve bilgisel değeri kelam ilmi ile ilgili eserlerin içerisinde tartışılmıştır.²⁶² Bu tartışmada, ilhama yüklenen anlam anahtar rol oynamaktadır. İhamı, akıl ve duyu verilerini de aşan kesin bir bilgi kaynağı olarak görenlere karşı özellikle kelamcılar cephesinden şiddetli eleştiri gelmiştir.

Nesefî, özellikle dinlerin doğruluğunun ya da yanlışlığının bilinmesi hususunda ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedir. Çünkü, dini verilerin akıl ve duyu verilerinin dışında ve herkesin doğrulamasına açık olmayan bir kaynağa dayandırılmasının, dinin bilgisel temelini sarsacağı yönündeydi. Herkes, kendi dininin ve mezhebinin doğruluğunu içinde hissetmektedir. Öte yandan dinlerin ve mezheplerin çokluğu biri dışında diğerlerinin yanlışlığına delâlet eder. Zîra doğru tektir, birbirinden farklı ve zıt şeylerin tamamı aynı anda doğru olamaz. Bu arada inanmadığı din ve mezheplerin yanlışlığını insanın içinde hissetmesi, ilhamın kesinlikle doğruluk ölçüsü ve dolayısıyla bilgi kaynağı olamayacağını ortaya koymaktadır.²⁶³

Nesefî, ilhamın doğru bilgi kaynağı olduğunu savunanların içinde bulundukları çelişkiyi şöyle sorgular: "Bana, dinlerin doğruluğunu bilme hususunda ilhamın bilgi kaynağı olmadığı ilham olunuyor. Bana gelen bu

²⁶² Komisyon, *Sistemâtik Kelâm*, (Ankuzem) s.128.

²⁶³ Nesefî, *Tabsıra*, I/14, 25; Sâbûnî, a.g.e., s. 19.

ilham doğru mu yoksa yanlış mıdır?" Sana gelen ilham doğrudur dense, ilhamın bilgi kaynağı olmadığı kabul edilmiş olur. Eğer bana gelen ilhamın yanlış olduğu söylenirse, en azından ilhamın bir kısmının doğru olamayacağı savunulmuş olur. Bir kısmı yanlış bir kısmı da doğru olan, mutlak manada doğru bilgi kaynağı olamaz. Ancak ilhamdan başka delillere dayanılarak doğruluğu tespit edilebilir. Bu durumda ölçü ilham olmaktan çıkar.²⁶⁴

Nitekim **Nesefî**'nin eş-Şeyhu'l-İmam dediği **Mâtürîdî** ekolünün imamı **Ebû Mansur el-Mâtürîdî**'de ilhamı bilgi kaynağı olmaktan uzak görmektedir. Çünkü ilhamı bilgi kaynağı kabul edenlerin dinleri arasında çelişki ve yanlışlıklar olmasına rağmen her biri kendisinin doğruluğunu başkalarının da yanlışlığını savunmaktadır. Bu durumda hepsinin doğru olması tasavvur olunamayacağına göre, ilhamın doğru bilgi kaynağı olması imkânsız olur.²⁶⁵

İlham, bir bilgi değil, bilgiye zemin oluşturan temel insani yetenek olarak görülmelidir. Allah'ın bütün insanlara iyilik ve kötülüğün bilgisini ilham ettiğini söylediği âyet buna işaret etmektedir.²⁶⁶ Aynı şekilde ilhamın varlığını temellendirmek üzere işarette bulunulan "Ey iman edenler! Eğer Allah'tan korkarsanız, O, size iyi ile kötüyü ayırt edecek bir anlayış (furkan) verir"²⁶⁷ âyeti de, insanın iyiyi kötünden ayıracak bilgi yeteneğine sahip olduğuna işaret edilir. Bu çerçevede furkan, iyiyi kötüyü

²⁶⁴ *Tabsıra*. I/24, 25; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.22.

²⁶⁵ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, (thk., Fethullah Huleyf), s.6.

²⁶⁶ Şems, 91/8

²⁶⁷ Enfâl, 8/29

birbirinden ayırt etme gücü anlamını kazanmakta ve ilhamla özdeş hale gelmektedir.²⁶⁸

Buraya kadar verdığımız bilgilerden kelamın bir özelliği ortaya çıkmaktadır. Bu hususiyet, sözden hareketle kelam yapmaktır. Belki de kelam ilmine bu adın verilmesi de bu hususiyetten kaynaklanmaktadır. Nesefi, çeşitli ekollerin bilginin kaynakları hakkında ileri sürmüş oldukları iddiaları, onların iddialarından yola çıkarak çürütmektedir. Onların iddialarındaki çelişkileri göstermekte ve doğrunun ortaya çıkmasını bu yolla temine çalışmaktadır.

3. BİLGİ TÜRLERİ

Ebû'l-Mu'în en-Nesefî bazı meseleleri işlerken bilgi türlerinden bahsetme ihtiyacı duymuştur. Tespit ettiğimiz kadarıyla o, kadîm, hâdis, mutlak (müphem), icmâlî, tafsîlî, zorunlu, kesbî ve bedihî gibi bilgi türlerinden sıklıkla söz eder.

3.1. Bilen Bakımından Bilgi Türleri

3.1.1. Kadîm Bilgi Ve Yarattığı Teolojik Sorunlar

İlim sıfatı Allah'a mahsus kemâl sıfatların en önemlilerinden biridir. İslâm kelimcileri ve filozoflarının Allah'ın “alim” olduğunda ittifak ettikleri görülür.²⁶⁹ Fakat bu bilginin mahiyeti, kapsamı, ezeliliği,

²⁶⁸ Komisyon, *İslam Bilimlerinde Yöntem*, (Ankuzem) s.136.

²⁶⁹ Râzi, *Muhassal* (trc. Hüseyin Atay, Kelama Giriş, Amkara 1978) s.171-172.

taalluku, zâtla olan ilişkisi v.b konular İslâm düşünce tarihi boyunca tartışılmıştır.²⁷⁰ Daha önce de belirttiğimiz gibi Kur'an'da Allah'ın ilim sahibi olduğunu ifade etmek için “âlim, alîm, allâm” isimlerinin kullanıldığı görülür.²⁷¹ Madem ki ilim, bütün eşya ve durumların vacip varlıkça bilinmesini sağlayan bir sıfattır, o halde kemal sıfatlardan biridir. Bundan dolayı Allah'ın ilmi, tıpkı varlığı gibi, mümkün varlıkların ilminden yücedir. O'nun ilminden daha yüce bir ilim düşünülemez. Dolayısıyla O'nun ilmi bilinebilen her şeyi kuşatır; aksi takdirde akıl Allah'ın ilminden daha kapsamlı bir ilim tasavvur edebilecektir ve bu ilim de zorunlu olarak O'ndan daha kâmil bir varlığa ait olacaktır. Bu durum ise muhaldir.²⁷²

Kadîm bilgi, öncesiz, yani bir başlangıcı olmayan bilgi demektir.²⁷³ Bununla Allah'ın bilgisi kastedilir. Bu, Allah'ın zâtıyla beraber bulunduğu için, yaratılmış olanların bilgisine benzemez.²⁷⁴ Kadîm bilgiye genel olarak Ehl-i Sünnet âlimleri hiçbir şeyle kayıtlanmamış olmak anlamında mutlak bilgi adını verirler.²⁷⁵

İmam Matürîdî'ye göre kadîm bilgi, kazanılmış (mükteseb) bir bilgi

²⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Korkmazgöz, Recep, *Kelâm'da İlahî İrade ve İlim İlişkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı, Ankara 2005, s.41-65.

²⁷¹ Bakara, 2/115,127; Âl-i İmrân, 3/34; Mâide, 5/109; Tevbe, 9/78 vb.

²⁷² Abduh, Muhammed, *Risâletü't- Tevhîd* (trc. Sabri Hizmetli, Tevhid Risalesi) Ankara 1986, s.96-7.

²⁷³ Bkz. Râzî, *Muhassal* (trc. Hüseyin Atay, Kelama Giriş, Ankara 1978), s. 117.

²⁷⁴ Bkz. Sâbûnî, *el-Bidâye* (trc. Bekir Topaloğlu, Maturidiye Akaidi, Ankara 1979), s. 55.

²⁷⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 10.

olmadığı gibi, sebebe bağlı bir bilgi de değildir. Ancak yaratılmış olanlar bir sebeple bilir ve onların bilgileri bir sebebe bağlı olur. Ayrıca Allah, insanlarda olduğu gibi bir öğretici ile öğrenen de değildir. O, kendiliğinden bilir. Yine Mâtürîdî'ye göre ilim, bir şeyi arada vasıta bulunmaksızın bizzat bilmeyi, bir tecelli ve zuhuru ifade ettiği için Allah'ın bilgisinden ilim diye söz edilmekte ve kendisine âlim denilmektedir. Çünkü Allah'ın bilgisi kesin bir bilgidir. Diğer taraftan ilim, sebepli ve vasıtalı olmayan bilgi için lullanılmaktadır. O halde vasıtalı bilgiyi ifade eden terimler kadîm bilgi için uygun görülmemektedir.²⁷⁶

Kelâmcıların çoğunda görüldüğü gibi Nesefî de bilgiyi önce Allah'ın bilgisi ve yaratıkların bilgisi olarak iki kategoriye ayırır. Allah'ın bilgisi kadîmdir. Kadîm bilgi, öncesi olmayan yani bir başlangıcı olmayan, dolayısıyla varlığına yokluk sebkât etmemiş bilgi demektir. Bununla Allah'ın bilgisi kastedilmektedir. Oysa Mutezile ekolü Allah'ın âlim olduğunu kabul etmekte ancak Allah'ın kadîm bilgisinin olduğunu reddetmektedir.²⁷⁷

Bu nedenle Ehl-i Sünnet kelâmcıları sonradan olma anlamına gelebilecek mükteseb, muhdes, fıkıh, tebeyyün, itkân, idrâk, ma'rifet ve i'tikâd gibi sıfatlarla Allah'ın ilminin nitelenemeyeceğini savunmuşlardır.²⁷⁸

²⁷⁶ Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s.80-2.

²⁷⁷ Nesefî, *Tabsira*, I/264, 269; Eş'arî, *el-Luma'* (nşr. R.J.McCharty), el-Matbaâtu'l-Katolikiye, Beyrut, 1952, s. 11; Sâbûnî, s.25, 26.

²⁷⁸ Eş'arî, s. 11, 12; Cuveynî, *Akidetu'n-Nizâmiyye*, MÜFİV. Yay. İstanbul, Ts., s. 24;

3.1.2. Hâdis Bilgi

Sonradan meydana gelen bilgiye hâdis bilgi denir. Allah'ın bilgisi dışındaki bilgiler için kullanılmaktadır.²⁷⁹ Hâdis bilgiyle genellikle insan bilgisi kastedildiği halde, o, bir şüura dayanmamasına rağmen bilgi diye adlandırılabilen, hayvanların bir takım sezi, hareket ve davranışlarını da içine almaktadır. İnsan bilgisine hâdis bilgi denmektedir.²⁸⁰

Nesefî, zorunlu, bedihî ve istidlali bilgileri hâdis bilgi türleri olarak inceler.²⁸¹ Buna göre haber-i sâdık, akıl, duyular ve bedâhet vasıtasıyla elde ettiğimiz bütün bilgiler hâdis bilgi grubuna dahildir. Hatta hâdis bilgiyi kadîm bilginin karşıtı olarak değerlendirirsek Allah'ın ilmi dışındaki bütün bilgileri hâdis bilgi olarak mütalaa etmek mümkündür. Bu durumda yaratıkların sahip olduğu bilgilerin tamamı hâdis bilgidir.

3.2. Elde Ediliş Bakımından Bilgi Türleri

3.2.1. Zorunlu Bilgi

Kendisini alıkoyamayacak şekilde iradeleri dışında insan ve hayvanlarda meydana gelen bilgidir.²⁸²

Cuveynî, *Luma'u'l-Edille*, (thk.Abdu'l-Aziz İzze'd-Din,), l.b.Beyrut, 1987, s. 178; Gazzali, *el-iktisad fi'l-İ'tikad*, (thk. Muhammed Mustafa Ebû'l-Ûla), Mısır, ts., s.90; Neşşâr, 239-270; Râzî s.158, 159.

²⁷⁹ Râzî, *Muhassal* (Kelama Giriş), s.77-110; Gazzali, *el-İktisâd*, s.90

²⁸⁰ Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 83.

²⁸¹ Nesefî, *Tabsira*, I/9

²⁸² *Tabsira*, I/9; *el-Mevâkıf*, s. 11; Hourani, F.George, *İslâmic Rationalism*, s.20.

Zarûrî bilgi, yaratılmışların iradesine bağlı olmaksızın beş duyunun algı gücüne dayalı olarak meydana gelir. Bir kimse iradesi ile kulağına gelen bir sesi duymazlıktan, gözüne görünen bir cismi görmezlikten, dokunduğu ateşin yakmasını bilmezlikten gelemmez.

O halde insanlar açısından değerlendirdiğimizde, beş duyu organının istemimiz dışında bizi bilmek zorunda bıraktığı bilgiler zarûrî (zorunlu) bilgilerdir.

3.2.2. Kesbî Bilgi

Kesbî bilgi, insanın zorunlu bilgilere dayanarak bir başka bilgiye ulaşmasıdır. Bu akıl yürütme, “istidlâl” ve “nazar”²⁸³ gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Kesbî bilgi, zarûrî bilginin karşıtı olan bilgidir. Zorunlu bilgide irademize rağmen bilgi sahibi olmaktayız. Ancak kesbî bilgide irademiz sonucu aklımızı kullanarak nazar ve istidlâlde bulunmak gerekir.²⁸⁴ İstidlâlin türlü şekilleri vardır.²⁸⁵

²⁸³ Bkz. Demir, Hilmi, *Delil ve istidlâlin Mantıki Yapısı* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı, Ankara 2001, s.47 vd.

²⁸⁴ *El-Mevâkıf*, s. 11, *İslâmic Rationalism*, s.20, 21; *Tabsira*, I/9-10.

²⁸⁵ Müttekaddimîn dönemi kelamcılarının kullandıkları istidlâl yöntemlerinin önemli olanları şunlardır: “şâhidin gâibe delil getirilmesi”, “mukaddimelerden sonuca varmak”, “Bölgümlere ayırarak inceleme”, “ittifak edilen şeylere dayanarak ihtilaf edilenler hakkında istidlâlde bulunmak”, “delilin batıl olmasıyla medlûlün de batıl olması”, “bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğuna, bir şeyin yanlışlığından benzerinin de yanlışlığına delil getirme” gibi birçok istidlâl yöntemi kullanılmıştır. Müttehahirin döneminde Aristo mantığının etkisiyle bu istidlâl yöntemlerinin yeniden gözden geçirildiğini görmekteyiz. Bazıları yeniden düzenlenmiş bazılarıda artık istidlâl yöntemi olarak görülmemiştir. Bu delillerin ayrıntıları için bkz. Altıntaş, Ramazan, “*Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*”

Kesbî bilgi bazı Kelamcılar tarafından istidlâli bilgiden daha geniş bir anlamda kullanılmıştır. Onlara göre kesbî bilgi, fiillerin yaratılması bahsinde olduğu gibi, insanın iradesiyle sebeplerine sarılmak suretiyle elde ettiği bilgi olarak kabul edilir.²⁸⁶ Bu tarife göre kesbî bilgi, istidlâli bilgiyi de içine alır. İstidlâli bilgiyi sadece delillere dayanılarak elde edilen bilgi olarak tarif edersek, bu durumda kesbî bilginin sahası daralır. Bu manada istidlâli bilgi matlup olan bilgilerin ve bilhassa dini akidelerin, Allah'ın bilinmesinin hâsıl olması için akıl yürütmek anlamına da gelir.²⁸⁷

Nesefî, âlemin hudusu ile Allah'ın varlığını bilmeyi kesbî bilgiye örnek olarak verir. Bu tür bilgiye nazar ve istidlâl bilgisi de denir.²⁸⁸

3.3. Nitelikleri Bakımından Bilgi Türleri

3.3.1. Bedihî Bilgi

İnsanın fitraten sahip olduğu bilgidir. Nesefî'ye göre zarûrî bilgi ile bedihî bilgi arasındaki fark, zarûrî bilgilerin beş duyu, bedihî bilgilerin de akıl vasıtasıyla bilinmesidir.

Bedihî bilgi insanda fitraten mevcuttur. Kaynağı mücerret akıldır.

Nesefî, bir bütünün parçasından büyük olduğu ve bir cismin aynı anda

İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı 15-17 Eylül 2000 Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu Bildirisi, Arasta Yay. Bursa 2003, s.83-90; Özdemir, Metin, “*Kelâmî İstidlâlin Problematikliği*”, Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu Bildirisi, Arasta Yay. Bursa 2003, s.160 vd.

²⁸⁶ Saduddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, (trc. Süleyman Uludağ, Kelam İlmi ve İslam Akaidi), s.120, İstanbul, 1982.

²⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 72.

²⁸⁸ Nesefî, *Tebşira*, I/9-10

farklı iki mekanda olamayacağı şeklindeki bilgilerimizi bedihî bilgi için örnek gösterir.²⁸⁹

3.3.2. İcmâlî Bilgi

Nesefî, insanın bazı objeler hakkında hiç şüphe etmediği ancak hakikatinin de farkında olamadığı bilgilere sahip olduğunu belirtmektedir. Bu bilgiyi bazen mutlak bazen de müphem bilgi şeklinde ifade etmektedir.²⁹⁰

Nesefî icmalı bilgiyi "Sûjenin, bir objeyi diğerlerinden ayıran özelliklerinin, uzak ve yakın ayırımlarının **hakikatine** vâkıf olmadan sahip olduğu bilgidir" şeklinde tanımlar.²⁹¹

Buna göre insanın sahip olduğu icmâlî bilgi doğrudur, yanlış değildir. Ancak bu bilgi objenin hakikatine nüfûz etmiş bir bilgi değildir. **Nesefî** icmâlî bilgiyi şöyle bir örnekle temellendirmeye çalışır. Mesela, cahil bir insan Zeyd'in insan olduğunu bilmektedir. O cahil insanın bu bilgisi kesinlikle doğru bir bilgidir. Bunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Ayrıca cahil adamın kendisi de Zeyd'in insan oluşu ile ilgili herhangi bir zan, şek, şüphe veya tereddüt içerisinde değildir. Buna rağmen cahilin Zeyd'in insan olduğu şeklindeki bilgisi icmâlî bir bilgidir. Çünkü cahil insan, Zeyd'in insan vasfını kazanmasını sağlayan ve onu diğer varlıklardan ayıran hayvani (canlılık) güçleri gibi uzak özellikleri ile

²⁸⁹ *Tabsıra*, I/9; *el-Mevâkıf*, s. 11.

²⁹⁰ *Tabsıra*, I/15-18.

²⁹¹ *Tabsıra*, I/16.

akıl ve konuşma gibi yakın özelliklerinin hakikatine vâkıf değildir. Ama bir Kelâmcı veya bir filozof insanın yakın ve uzak ayırıcı özelliklerinin hakikatine vâkıf bir şekilde Zeyd'in insan oluşunu bilmektedir.²⁹²

Buna rağmen Neseî, cahil insanın bilgisinin doğru bilgi olmadığını kaydetmemektedir. Bilakis onun bilgisini, ilmin zıddı olan cahillik, zan, şek, şüphe gibi bütün vasıflardan uzak gerçek bir bilgi olarak görmektedir.²⁹³

İnsanların, her objeye ilişkin o objenin hakikatine vakıf olabilecek şekilde tafsili bilgilerinin olması mümkün değildir. Ancak bu alandaki eksiklikleri icmâlî bilgi ile gidermek mümkün olabilmektedir.

3.3.3. Tafsîlî Bilgi

Neseî tafsîli bilgiyi, icmâlî bilgi karşıtı olarak kullanır. Dolayısıyla tafsîli bilgide suje, bilgisinin taalluk ettiğı objeyi, bu bilgisinin ilişkili olduğı özelliklerinin hakikatine vâkıf olacak şekilde bilmektedir.

Neseî tafsîlî bilgiyi sujenin, objeyi diğerlerinden ayıran uzak ve yakın ayırımlarının hakikatine vâkıf olacak şekilde bilmesi olarak tanımlar.²⁹⁴

Dikkat edilirse **Neseî**, icmâlî ve tafsîlî bilginin tanımlamalarına mantık ilminin prensiplerinden hareketle yaklaşmaktadır.

²⁹² Neseî, *Tabsıra*, I/16, 17.

²⁹³ *Tabsıra*, I/17.

²⁹⁴ *Tabsıra*, I/16.

4. BİLGİ AKTLARI

Bilginin alanı, kapsamı, sınırları ve değeri problemi, daha önce ele alınan bilginin imkânı, kaynağı ve türleri ile yakından ilgili, bir bakıma devamıdır. Örneğin bilginin sadece duyularla elde edilebileceğini savunan bir bilgi teorisi, bilginin alanını duyularla kavrayabildiğimiz alanla sınırlandırmış olmaktadır, öte yandan insan aklının duyulardan bağımsız olduğunu öngören bir bilgi teorisi, bilgi alanını duyusal alanda değil düşünsel alanda temellendirmek durumundadır.²⁹⁵

O halde bilginin alanını tespit etmek için bilgi vasıtalarının alanlarını bilmek gerekmektedir. Bilgi vasıtalarının alanı bilgi aktları ile sınırlı bulunmaktadır. Bu nedenle bilgi aktlarını kısaca izah edeceğiz.

4.1. Algı Aktı

Algı aktı, görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma gibi duyu organlarımızın fonksiyonlarıyla gerçekleşir. Fakat algı aktı bütün bu fonksiyonların yan yana, alt alta ya da üst üste gelerek birbirine eklenmesiyle gerçekleşmez. Aksine bütün duyuların birlikte çalışarak koordineli bir şekilde fonksiyonlarını icra etmeleriyle gerçekleşir. Hatta bu koordinasyonda duyuların yanında aklın da yeri vardır.²⁹⁶

Algı aktı bizi varlıklar dünyası ile doğrudan bir ilişki içine sokmaktadır. Böylece çevremizi, çevremizdeki objeleri, eşyanın mekândaki duruşu, şekli, sahip olduğu nitelikleri, sanatsal ya da doğal

²⁹⁵ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, s.20.

²⁹⁶ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 55-6; Küçük, Hasan, s.95-6.

güzellikleri, gündelik hayatta karşılaşacağımız sorunları bilmemizi ve buna göre çözüm geliştirmemizi sağlamaktadır. Bilgi aktı denince sadece çıplak gözle gördüğümüz, yalın kulakla işittiğimiz veya dokunduğumuz objeleri değil, aynı zamanda duyu organlarımızın teleskop, mikroskop, radyo, telefon, televizyon, bilgisayar gibi duyarlı aletlerle beraber çalışmasını da anlıyoruz. Bu yolla biz yıldızları, ses ve elektrik dalgalarını, çok uzaktaki bir sesi bir görüntüyü bir mikrobu inceleyerek bilgi edinebiliyoruz.²⁹⁷

Diğer kelamcılarda olduğu gibi Nesefî'nin de algı aktı dediğimiz duyu organlarının alanına giren hususlarda bilgi kaynağı olduğunu kabul etmektedir. **Nesefî**, sadece bunu kabul etmekle kalmayıp aynı zamanda reddedenlerin iddialarını da çürütmektedir. O, özellikle Sofistleri algı aktının alanına giren bilgileri kabul etmedikleri için tenkit etmekte ve bu bilgilerin insanda zorunlu olarak meydana geldiğini ²⁹⁸dolayısıyla hayatta kalmayı başaran herkeste bulunan bir akt olduğunu ²⁹⁹savunmaktadır. Duyu idraklerine dayanan zorunlu bilgilerin imkanı kabul edildikten sonra, âlemin gerçek olduğu ve âlem hakkındaki bilginin de ilke olarak mümkün olduğu ortaya çıkmış olur.³⁰⁰

4.2. Düşünme Aktı

Daha önce algı aktının suje ile gerçek varlıklar arasında kurulan

²⁹⁷ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.55.

²⁹⁸ Nesefî, *Tabsıra*, I/9.

²⁹⁹ *Tabsıra*, I/21-2.

³⁰⁰ *Tabsıra*, I/25.

bilgisel bağ olduğu ifade edilmişti. Ancak duyularla algılayamadığımız halde varlıklarını aklen bilebildiğimiz objeler de vardır. O halde algı aktının alanına girmeyen objeler var demektir. Buna göre Algı aktı sınırlıdır ve alanı duyulara göre değişir. Mesela dokunma duyusunun alanı daha dar iken, doğrudan obje ile temas etmek gerekirken, göz ile çok daha geniş bir alanda algılama yapılabilir. Böylece, görme duyusunun alanı daha geniş olmaktadır. Bilim ve teknolojinin geliştirdiği bütün teknik alet ve donanımlara rağmen algı aktının alanı yine de sınırlıdır.³⁰¹

Algı aktı sadece reel varlıklar alanı ile sınırlı iken, düşünme aktı bütün varlık alanlarını hatta varlıkla ilgisi olmayan hayal alemini bile içine almaktadır.³⁰² Düşünme aktı, maddi gerçekliği olan varlıkların yanında, maddi gerçekliği olmayan ruh, melek ve cin gibi metafizik varlıklarla tamamen örnek zihni varlık olan anka kuşu ile vâcibü'l-vücûd olan Allah'la ilgili bilgilerimizi de içine almaktadır.

Bu demektir ki, algı aktı zaman ve mekanla sınırlı iken, düşünme aktı ne zamana ne de mekana bağlıdır. Bütün varlık alanlarına ve duyular ötesi âlemlere uzanmakta, algı aktının tersine herhangi bir sınır tanımamaktadır.³⁰³

Nitekim **Platon (m.ö. 347)**, **Aristo (m.ö. 322)**, **Farabi (950)**, **Hegel (1831)** gibi filozoflara göre insan bilgisinin sınırı yoktur. İnsan sahip olduğu bilgi yetileriyle Tanrı, ruh, evrenin kaynağı, insanın kaderi gibi her

³⁰¹ Mengüsoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 59, 60.

³⁰² Mengüsoğlu s.60.

³⁰³ Mengüsoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.60.

türlü soruya felsefî bir uygunluk içinde cevap verebilir. Böylece insan doğru davranışın, doğru yönetimin, güzel olanın ilkelerini ortaya koyabilir.³⁰⁴

Düşünme aktının sınırsızlığı, düşünmeye dolayısıyla bilgimize olumlu katkı yaparken aynı zamanda bu durum düşünülen her şeyin bir bilgi niteliği kazanamayacağını göstermektedir. Zîra düşünce, varlık sferlerinin fenomenleri içinde kaldıkça bize doğru bilgi sağlayabilir. Bu sebeple düşünme aktının algı ile kontrol edilmesi gerekir. Algı alanı dışında kalan kısmı da mantık prensipleriyle kontrol altında tutulmalıdır.³⁰⁵ Ancak düşünme aktının hem algı alanı hem de mantık prensiplerinin kontrol imkânı bulamadığı alanları da vardır. Doğru bilgilere ulaşabilmek için bu alanın, kelâmcıların haber-i sâdık içerisinde değerlendirdikleri vahiy bilgisiyle kontrol edilmesi gerekmektedir.

Nitekim Nesefî duyulara ya da haber-i sâdık'a dayalı doğru bilgilerden hareketle mantık kuralları içerisinde nazar ve istidlâl yoluyla doğru bilgiye varılacağını savunmaktadır. Böylece Nesefî düşünme aktının sınırsızlığı içerisinde bocalama yerine, şartlarını yerine getirmek suretiyle doğru bilgiye ulaşmayı mümkün görmektedir.³⁰⁶

Öte yandan akıl, dolayısıyla düşünme aktının alanına giren bilgiler arasında yanlış bilginin de bulunabileceğini ifade eden Nesefî, bunun sebebini, mantık prensiplerine dayanmadan, duyu ve haber-i sâdık'dan, yanlış bilgilerden hareketle yapılan istidlâlde bulmaktadır. Dolayısıyla bir

³⁰⁴ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, s.20.

³⁰⁵ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.60.

³⁰⁶ Nesefî, *Tabsıra*, I/28.

kimse heva ve hevesine uyarak uydurduğu öncüllerden hareket ederse elbette yanlış bilgiye ulaşır. Çünkü doğru bilgiye dayanan istidlâl doğru sonuca götürdüğü gibi, zannî bilgiye dayanan istidlâl zannî, yanlış bilgiye dayanan istidlâl de yanlış sonuca götürür.³⁰⁷

Böylece düşünme aktının bir kısmının bazen yanlış çıkması, bu aktın bütün hükümlerinin yanlış olmasını gerektirmez. Nesefî bu yanlışlıkların mantık kaideleriyle düzeltme imkânının bulunduğunu savunmaktadır.³⁰⁸

Düşünce kendini çeşitli şekillerde göstermektedir. Eğer düşünme tipik olmayan bir durumu hemen anlarsa buna "zekâ" denilmektedir. Eğer düşünme belli problemleri tasarlar, onları kavramlarla anlatır ve bunlar üzerinde düşünmeye dayanan açıklamalarda bulunursa, düşünmenin bu şekline "akıl" adı verilmektedir. Eğer düşünme, algılama alanında olan bir fenomeni hiç tasarım yapmadan doğrudan doğruya kavrama durumuna "anlama" denilmektedir. Eğer düşünme olup biten bir şeyi, ya da içinde bulunduğumuz bir durumu doğrudan doğruya, yani hiç bir kavrama başvurmadan sezerse, düşünmenin bu şekli "seziş" diye adlandırılmaktadır. Düşünmenin hiç bir kayıt ve şarta bağlı olmadan meydana geliş şekline "hayal" denilmektedir. Eğer düşünme algı aktı alanına giren bir objeyi bu akttan sonra canlandırıyorrsa buna "imgeleme" adı verilmektedir. Düşünme aktının objektif hale gelmiş verileri de "düşünce" diye ifade edilmektedir.³⁰⁹

³⁰⁷ *Tabsira*, I/31.

³⁰⁸ Nesefî, *Tabsira*, I/32.

³⁰⁹ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.61-2; Küçük, Hasan, s. 106.

Görülüyor ki düşünme aktı, ayırma, birleştirme ve muhakeme yapmaktan ibaret değildir. Bunun yanında olaylar arasında ilişki kurmak, olaylar arasında prensipler koymak, olup bitenleri değerlendirmek, tasnif etmek, geleceğe ilişkin tasarımlar yapmak, tasarımların nasıl gerçekleşeceğini imgelemek, problemlerin özüne inmek gibi pek çok fonksiyonları vardır.

4.3. Anlama Aktı

Daha önce ifade edildiği gibi algı aktı suje ile reel varlık alanı, düşünme aktı ise suje ile bütün varlık alanları arasında bağ kurmaktaydı. Anlama aktı ise suje ile düşünmenin algı alanına giren olayları herhangi bir kusur aramadan kavrayarak kabul etmesidir.³¹⁰

Anlama aktı, algı aktının alanı kadar geniştir. Bir sanat eseri, bir dil, yüz ifadesi, gelenek, görenek, zevk, şiir, edebi anlayış ve benzeri pek çok fenomeni anlamak, anlama aktının alanına girmektedir.³¹¹

Anlama aktı daha önce geçen aktlardan farklıdır. Her şeyden önce anlama aktına, psikolojik fonksiyonlar karışmaktadır. Bu sebeple diğer aktların aksine, anlama aktında, başkalarının fenomenlere ilişkin değer yargılarını, dünya görüşlerini, sanatını, ahlakını, felsefesini, tarihini, eylemlerini, mantık ilkelerinden ve nedensellik ilişkisinden uzak, sorgulamadan, ayıklamadan, önyargısız, doğrudan sevgiye, saygıya dayalı

³¹⁰ Mengüşoğlu, s.66; Küçük, Hasan , s. 107.

³¹¹ Mengüşoğlu, s.66-7; Küçük, Hasan, s. 106-7.

bir şekilde anlamaktır.³¹²

4.4. Açıklama Aktı

Açıklama belli bir ilkedен hareketle bir şeyi, bir olayı izah etmektir. Böylece belli olan ilkedен, yasadан, temelden hareketle yapılan açıklamalar bize bilgi sağlamaktadır.

Açıklama aktının "immanent/içkin" ve "transendent/aşkın" alanları vardır. İmmanent alanda, belli bir mantık ilkesinden hareket edilerek çıkarsama yapmak suretiyle sonuca varılır.³¹³

Nesefi çeşitli ekollerin bilginin kaynakları hakkında ileri sürmüş oldukları iddiaları onların iddialarından yola çıkarak çürütüyor. Onların iddialarındaki çelişkileri gösteriyor. Böylece doğrunun ortaya çıkmasını bu yolla temin ediyor.

Açıklama aktının bilgi teorisini daha çok ilgilendiren yanı transendant alanıdır. Bunda suje sferini obje sferine bağlayan bir bağ vardır. Bu nedenle akt belli bir objektif ilkedен hareketle fenomeni açıklamaktadır. Böyle bir olay bütün varlık alanlarıyla ilgili olabilir. Mesela bazı belirtileri esas alarak bir hastalığın açıklanması, belli bir ekonomik ya da siyasal temele dayanarak bir savaşın izah edilmesi, fosillere dayanarak yer tabakasının yaşının tespit edilmesi, bir ayete dayanarak ahirete ilişkin bazı yargılara varılması gibi bilgiler açıklama

³¹² Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.66, 67; Küçük, Hasan, s. 107-8.

³¹³ Mengüşoğlu, s.70; Küçük, Hasan, s.110.

aktının alanına girmektedir.³¹⁴

Açıklama aktının bilgi teorisindeki önemi kelâm için de söz konusudur. Vahiy bilgisinin bir yasa, bir ilke, bir temel, kabul edilerek buna göre Allah, peygamberlik, âhiret, varlık, ahlak, hukuk, ekonomi hakkında açıklamada bulunarak bilgi üretmek mümkündür.

Açıklama aktı, anlama aktından daha kesin bilgilere götürür. Bu aktta sevgi veya sübjektiflik yoktur, en sevgisiz tavır bile bilgiye götürebilir. Fakat bilgi, "aktla-bütünü"n ürünüdür. Bu nedenle doğru bilgiye ulaşmak için tek bir aktın değil, bütün aktların verilerinin değerlendirmeye tabi tutulması gerekmektedir.

5. BİLGİNİN DEĞERİ

Bilginin değeri veya geçerliliği meselesi bilgi teorisi'nin üzerinde durduğu temel problemlerden biridir.³¹⁵ Bilgi felsefesi, bilginin ölçüsü, yani bilgide doğruluğun ölçütleri ve standartlarının ne olduğunu önemli bir problem olarak görmektedir. Doğru bilgi nedir? Doğru bilginin doğruluğunu nereden ve neye dayanarak bilmekteyiz? Felsefe tarihinde bu sorulara verilmiş cevapları bir kaç grupta toplamak mümkündür.

Mu'tezile çevrelerinde, bilgi problemi, temelde, bilginin hangi şartlarda gerçekleşebileceği, yani bilginin imkânı; diğeri ise bilginin

³¹⁴ Mengüşoğlu, s.70-71; Küçük, a.g.e, s.110.

³¹⁵ G.D.Hicks, *Theory of Knowledge*, Encylopedia Britanica (Chicago-London-Toronto 1953), c. XIII, s. 448; D.W. Hamlyn, "History of Epistemology", The Encylopedia of Phil., nşr. P. Edwards, c. III, s. 9.

değeri, bilginin inanana ahlaki bir eylemler alanı açıp açmayacağı (Söz-Eylem Teorisi) ekseninde tartışılmıştır.³¹⁶

5.1. Doğruluğa Bağlı Değer

Bazı filozoflar bilginin değerini doğruluğunda görmüşlerdir. Çünkü doğru bize bir hakikat ifade eder. En yaygın görüşe göre "doğru", düşüncemizin gerçekle uyuşmasıdır.³¹⁷ Bir obje hakkındaki bilgimiz o nesne ile mutabıksa doğrudur; uyuşmuyorsa yanlıştır. Buna göre zihin bir ayna, obje aynanın karşısındaki varlıktır. Bu varlığın aynada bir yansımasının bir imgesinin olacağı açıktır. Bu yansıma objeyi doğru gösteriyorsa aynanın iyi olduğunu göstermiş olur. Fakat komik gösteren aynalar da olduğu gibi doğru yansıtmıyorsa, çarpıtarak, ekleyerek, çıkararak, yansıtıyorsa kusurlu bir ayna olduğunu göstermiş olur. Zihnin, kusursuz, çarpıtmadan, ekleme veya çıkarma yapmadan algılamasına doğru bilgi denmektedir.³¹⁸ O halde, doğruluk düşünseye ait bir durumdur. Her ne kadar düşünceye ait olsa da düşünen öznenin varlığını belirten bir durum değildir. Demek ki doğruluk ve gerçeklik bir ilişki içinde bulunmakla beraber aynı şey değildirler. Doğruluk düşüncedeki bir şey üzerine söylenmiş bir yargıya veya önermeye aittir.³¹⁹

Doğruluğun yargıda, düşüncede, önermede ve zihinde olduğunu

³¹⁶ Bu Teori için Bkz., Düzgün, Şaban Ali , *Allah, Tabiat ve Tarih*, Ankara, 2005, s.87.

³¹⁷ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.80-1; Arslan, s.21.

³¹⁸ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 21.

³¹⁹ Çüçen, A.Kadir, *Bilgi Felsefesi*, s. 36-7

belirledikten sonra gerçekliğin ne olduğunu izah etmemiz gerekir.³²⁰

Tutarlılık teorisine göre hakikat, suje ile objeyi birbirine bağlayan aktların sujedeki uçlarıyla, objedeki uçları arasındaki uygunluktur.³²¹ Hakikate ilişkin bu tanıma göre doğruluk, zihindeki tasarımın dış dünyada bulunan nesneye veya olguya uyması olarak değil, bunun yerine zihindeki bir başka tasarıma bu tasarımdan önce gelen ve daha asıl olan bir tasarıma uyması onunla uyuşmasıdır.³²²

5.2. Faydaya Bağlı Değer

Bazı filozoflarda bilginin değerini onun faydalı olup olmamasında mütalaa etmişlerdir. Eğer bilgi faydalıysa değerlidir. Faydasız ise değersizdir demişlerdir.

Pragmatik bilgi kuramına göre doğru bilgi, pragmatik olarak doğrulanabilen ve insana fayda sağlayan bilgidir, pragmatizm her bilgiden bizim hayat kaygılarımıza, hayata ilişkin ihtiyaçlarımıza bir çare bulmasını ister. Buna göre bilginin doğruluk ölçüsü bilginin yararadır.³²³

Pragmatist **William James** (1910)'e göre bir önermenin doğruluğunun tek göstergesi pragmatik olarak işe yaramasıdır. Teoriler problemlerimizi çözmek için teklif ettiğimiz araçlardır. Doğru olup

³²⁰ Tepe, Harun, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ankara, Ark Yayınevi, 1995, s. 4.

³²¹ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.81.

³²² Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, s.21.

³²³ Tepe, Harun, a.g.e., s. 170; Arslan, s.21; Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.75.

olmadıkları pratikte işe yarayıp yaramadıklarına bağlıdır.³²⁴ Başka bir pragmatist **John Dewey** (1952) "doğru"yu, deneyle karşılaştırdığımız problemleri çözmede bir araç olarak görür. Sûje-obje ayrımını reddeder. İnsan zihni doğanın karşısında ve ondan ayrı görmez.³²⁵

Septikler ise bilginin doğruluğu bir yana, bilginin imkânından şüphe etmişlerdir. Bunlara göre mutlak doğru yoktur. Şüphecilik bir şey kazandırmaz, şüphe etmek yerine eleştirmek doğruya ulaşmada daha tutarlıdır.³²⁶

Post-modern epistemolojilerde doğruluğun ölçüsü çoğulculuktur. Buna göre "tekil akıl" yok, "akıllar" vardır. Tekil aklın reddi de "tekil doğru"ların reddi anlamına gelmektedir. Doğruluk planında çoğulculuğu savunan Post-modern felsefe, modern bilimin epistemik dayanağı olan söylemler arası geçerliği olan objeye ilişkin evrensel doğruların varlığını anlamsızlaştırmıştır. Zîra Post-modernistlere göre doğrular söyleme bağımlıdır. Söylemler arası mukayeseyi mümkün kılacak bir doğru yoktur.³²⁷

Buna göre Post-modern felsefe "epistemolojik çoğulculuk" teorisini savunmaktadır. Doğrular "tekil" değil "çoğul"durlar. Doğruluk teori bağımlıdır, teoriler gerçekliği farklı algılamakta, farklı doğruluk standartları önermekte bunun sonucunda farklı doğrular üretmektedir. Bu durumda her teori kendi özgül kriterleri içerisinde doğrudur. Doğrular da

³²⁴ Arslan, s.40.

³²⁵ Arslan, s.41.

³²⁶ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.79.

³²⁷ Kara, Ahmet, "Post-modern Epistemolojiler ve Modern Bilim"; Bilgi, Bilim ve İslâm, II/154-5.

doğruluk ölçütleri de teori içinde geçerlidir.³²⁸

Nesefî bilgide doğruluğun mümkün olduğunu savunmuştur. Duyular alanına giren bilginin doğruluğu duyuların sağlamlığı ve aklın rehberliğine bağlıdır. Şaşı göz bir cismi iki cisimmiş gibi görebilir ama bu yanlışlığı diğer duyular ve aklın yardımıyla fark etmek mümkündür. Buna göre yanılmamak için tedbir alma imkânımız bulunmaktadır.³²⁹

Akıl doğru bilgi verilerine dayanarak vardığı hükümde asla yanılmaz. Aklın vardığı hükümlerdeki yanlışlık aklın kendisinden değil, akıl yürütmede bulunan kimsenin heva ve hevesine uyarak yanlış düzenlediği öncüllerden hareket etmesindendir.³³⁰

Haberin doğru olabilmesi için, bu haberi yanlış üzerinde ittifak etmeleri imkânsız olacak şekilde çok insanın rivayet etmesi gerekmektedir. Ya da mucize ile desteklenmiş bir kimsenin peygamber olarak haber vermesi gerekmektedir. Bunların dışındaki haberler zan ifade eder.³³¹

Nesefî daha önce geçen Post-modern epistemolojinin "doğru"luk anlayışına benzeyen Mutezile'nin "her ictihad doğrudur" prensibini kabul etmemektedir.³³² Çünkü Nesefî'ye göre doğru tektir. Bir şey aynı anda hem doğru hem yanlış olamaz.

³²⁸ Kara, s.156.

³²⁹ Nesefî, *Tabsıra*, I/22.

³³⁰ *Tabsıra*, I/31.

³³¹ *Tabsıra*, I/26.

³³² *Tabsıra*, I/35.

SONUÇ

İnsanlık tarihinde meydana getirilen görkemli kültür ve medeniyetlerin temelinde tartışmasız bilgi yatmaktadır. Kültür ve medeniyetlerin temelinde bilginin bulunması gibi, bilginin üretilmesinde ve sistemleştirilmesinde de kültürlerin ve medeniyetlerin büyük etkisi vardır. Bilgiyi özü itibarıyla yani neyin bilgi olduğu/neye bilgi denileceği tartışmalarında İslam düşüncesinin özgün bir katkısı olduğu genel bir kabul görmektedir. Kelamcılar bu katkının içinde bilginin teolojik yönünü ciddi bir şekilde irdemişlerdir. Kelamcılar içinde de, bilgiyi müstakil bir araştırma alanı olarak ilk kez öne çıkaran Mâtürîdî ve onun takipçisi durumundaki Neseî’dir.

Bilginin tanımlanması ve kısımlara ayrılması İslam Kelâmının metodunun temelini oluşturmaktadır. Zira kelamcılar için sağlam bir inanç ancak kesin bilgi kaynakları ile elde edilmiş sağlam ve içinde şüphe olmayan bir bilgi üzerine bina edilirse mümkündür.

Görülen o ki, Müslüman Kelamcılar arasında bilginin ne tanımında ne de taksiminde bir mutabakat oluşmuştur. Her Kelâm ekolü bilgiyi kendi kabullerini ispat etmeye yarayacak şekilde tanımlamıştır. Mesela Mu’tezile”Allah’ın ilim sıfatı yoktur” inancını temellendirebilmek için bilgiyi beşeri özellik olan inanç kavramı ile tanımlamıştır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet kelamcıları bütün çabalara rağmen genel kabul görececek bir tanıma ulaşamamışlardır. Taksiminde ise önceliği kadîm veya hâdis oluşa

vermişlerdir.

XII. y.y. İslâm dünyasında yetişen ve Mâtürîdî ekolünün en önemli bilginlerinden olan **Nesefî**, bilgi felsefesinin bilgiye ilişkin problemlerini kendine has bir metotla çözmeye çalışmıştır.

Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'nin en önemli yanı, varolan Meşşâî felsefe yönteminden farklı olarak, problemlere dilin inceliklerini kullanarak semantik bir metotla yaklaşmış olmasıdır. Bu metottan hareketle, kelimenin değişik cümlelerde uğradığı anlam değişimleri, cümle yapıları ve tahlillerinden faydalananarak, kelime ve cümleleri kendi gayesine uygun bir şekilde ortaya koymuştur. Bunun yanında diğer Kelâmcılardan ve mantık ilminin metotlarından da yararlanmıştır.

Böylece **Nesefî**, bilgi, itikad, idrâk, marifet kelimelerinin tahlilini yaparak, bilginin bu kelimelerle tanımlanamayacağını, bilgi kavramının bu kavramları içine alacak kadar geniş bir alana sahip olduğunu savunmuştur.

Bilgiye ilişkin tanımları değerlendiren **Nesefî**, sonunda **Mâtürîdînin**: "Bilgi, bulunduğu sujede akıl ve duyuların alanına giren objenin (mezkûrun) açık ve seçik hale gelmesini sağlayan bir niteliktir" şeklindeki bilgiye ilişkin tanımını benimsemektedir.

Bilgiyi mümkün gören **Nesefî** sağlıklı oldukları zaman duyuları, heva ve hevesten uzak aklı, doğru haberi dolayısıyla vahy bilgisini insanlar için bilgi kaynağı olarak görmektedir. Çok değişik yargılara götürdüğü için dinlerin doğruluğunun araştırılmasında ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedir.

Öte yandan **Nesefî** bilgi teorisi Allah'ın ilmini kadîm, insan, melek

ve cin gibi diğer varlıkların bilgisini hâdis bilgi olarak değerlendirmektedir. Her insanın "bilgi" ve "bilen" hakkında az-çok bir bilgisinin olduğunu savunan **Nesefî**, insan bilgisini, kavrama yönündün tafsili (ayrıntılı) ve icmalî (müphem-mutlak) şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ayrıca bilgi kaynaklarına göre değerlendirildiğinde duyuların tabii haldeki algısı sonucunda meydana gelen bilgiyi "zorunlu", aklın doğal bilgisini "bedîhî" nazar, istidlâl yoluyla varılan bilgiyi de "kesbî" bilgi olarak değerlendirmiştir.

Nesefî'ye göre akıl ve duyu alanına giren bilgilerin doğruluğunu, akıl ve duyuların koordinasyonu ile belirlemek mümkündür. Ancak tarihi olaylar ile ahiret hayatı, gayb âlemi gibi akıl ve duyuların ulaşamadığı alanlara ilişkin bilgilerin değerlendirmesinde, vahiy bilgisi ve doğru haber ışığında akıl ve duyuların müşterek verilerini ölçü olarak kabul etmek gerekmektedir.

Nesefî eşyanın hakikatının olduğunu kabul eder. Dış âlem bir işaret olarak insana verilmiştir. Bunların boşuna olduğunu söylemek imkansızdır. İnsanlar bu dış âlemden, müşahade alanından aldıkları izlenimlerle kendilerini yaratanı bulmak ve O'nun istediği erdemli bir toplumun oluşmasına katkıda bulunmak durumundadırlar. Bütün insanlar yaratılışları gereği doğru yolu bulabilecek ve doğruya erişebilecek şekilde yaratılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

1. KLASİK KAYNAKLAR

AMİDÎ, Seyfuddin, *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm*, Mısır, 1914.

ASİM EFENDİ, *Kâmûs Tercemesi*, IV cild, İstanbul, 1305.

BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Kitâbu Usûli 'd-Dîn*, İstanbul, 1928.

BAKILLÂNÎ, Kadı Ebu Bekr, *et-Temhîd*, Kahire, 1931.

....., *Kitâbu 'l-Beyân*, Beyrut, 1958.

BEYÂDÎ, Kemalu'd-Din Ahmed; *İşâratu'l-Merâm*, (thk. Zahid el-Kevseri), İstanbul, 1949.

CEVHERÎ, *Es-Sıhâh*, Beyrut, 1984.

CUVEYNÎ, Ebu'l-Me'âli Abdulmelik; *el-İrşâd*, (thk. Es'ad Temim), Beyrut, 1992.

.....eş-Şâmil fî Usûli 'd-Dîn, Beyrut, 1999.

..... *Akidetu'n-Nizâmiyye*, MÜİFİV. Yay. İstanbul, Tarihsiz

..... *Luma'u'l-Edille*, (thk. Abdu'l-Aziz İzze'd-Din), I. baskı. Beyrut 1987.

CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed b. Ali, *Ta'rifât*, (thk. İbrahim el-Ebyârî), Daru'r-Reyyân Li't-Turâs, ts.

....., *Şerhü'l-Mevâkif*, 1. Baskı. Mısır, ts.

ENBÂRÎ, Muhammed b. El-Kâsım, *Kitâbu'l-Ezdâd* (nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl) Kuveyt 1960.

el-KÂRÎ, Ali, *Şerhu Fıkhu'l-Ekber*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmi, İstanbul, 1955.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen ismail b. Muhammed; *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, (thk. Hellmut Riter), Weisbaden, 1980.

....., *el-Lum'a*, (nşr., R.J. Mc Charty), el-Matbaâtu'l-Katolikiyye, Beyrut, 1952.

FARABÎ, *Fusulü'l-Münteza* (nşr. Fevzi m. En-Neccâr), Beyrut 1986.

GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed; *İhyâ-u Ulumi'd-Dîn*, Beyrut, Tarihsiz.

....., *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (thk. Muhammed mustafa Ebû'l-Ûla), Mısır, ts.

....., *El-Munkizu Nine'd-Dalâl*, (trc. Hilmi Güngör), M.E.B. Yay. İstanbul, 1989

HUCVÎRÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb* (Hakikat Bilgisi, trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1982.

İBN HAZM, el-Endulusî, *İlmu'l-Kelâm*, Kahire, 1989.

.....*Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, (Mısır 1320)

İBN KUTEYBE, Abdullah b. Muslim, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Redd 'ale'l-Cehmiyye ve'l Müşebbihe*, Beyrut 1985 (**el-İhtilâf fi'l-lafz**).

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990.

İBN SİNA, *Şifa –el-Burhan* (thk. Abdurrahman Bedevi) Mektebetü'n Nehdati'l – Mısriyye, Kahire 1954.

İCÎ, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf*, I. Baskı. Mısır, 1325.

İHVANU'S-SAFÂ, *Resâil*, Dâru Sâdır, Beyrut 1957

ISFEHÂNÎ, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, Mısır, 1324.

KÂDÎ ABDÜLCABBAR, Kadî'l-Kudât Abdulcebbâr b. Ahmet, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid*, Kahire, 1962.

KİNDÎ, Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak, *Risaletü'l-Kindî fi Hududi'l-Eşyâ ve Rusûmiha* (Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye içinde) (I-II), thk. Muhammed Abdulhâdi Ebu Ride, Kahire 1369/1950 – 1372/1953.

....., *Felsefi Risaleler*, (trc.Mahmut Kaya), İstanbul,1994.

MÂTÜRÎDÎ, Ebu'l-Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitabu't-Tevhîd*, (thk.Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi) İSAM Yay. Ankara 2003.

....., *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*,(trc.Bekir Topaloğlu), İSAM Yay. Ankara 2002.

MUHÂSİBÎ, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, (thk. Hüseyin Kuvvetli), Daru'l-Kindî,. 1978.

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi, *Tabsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din*,I-II (thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara, DİB, 1993-2003.

.....*et-Temhid fi Usuli'd-Dîn*,(thk. Abdülhay Muhammed Kabil),

Kahire, Darü's-Sakafe, 1987.

.....*Bahrü'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslam*, İstanbul, Matbaatu'l-Maşrık, 1910.

PEZDEVÎ, Ebu'l Yusr M., *Usulu'd-Dîn*, Kahire, 1963.

RÂZÎ, Fahru'd-Dîn; *el-Muhassal*, (Kelâm'a Giriş, trc. Hüseyin Atay), AÜİF Yay. Ankara, 1978.

SÂBÛNÎ; *el-Bidâye fî Usuli'd-Dîn*, (trc. Bekir Topaloğlu, Maturidiye Akaidi) DİB Yay. Ankara, 1979.

TAFTÂZÂNÎ, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şeh'ul-Makâsıd*, İstanbul, 1305.

.....*Şerhu'l-'Akâid*, (thk. Ahmet Hicâzi es-Sarâ), Mısır, 1987.

TÛSÎ, Alâuddin Ali b. Muhammed, *Tehâfîtu'l-Felâsife*, (thk. Rıza Saâde), Daru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1990.

ZÛNEYDİYYÎ, Abdurrahman b. Zeyd, *Mesâdiru'l-Ma'rife fî Fkri'd-Dîn ve'l Felsefe*, Riyad 1992.

2. ÇAĞDAŞ ÇALIŞMALAR

ABDUH, Muhammed, *Risâletu't- Tehîd* (trc. Sabri Hizmetli, Tevhid Risalesi) Ankara 1986.

AÇIKGENÇ, Alparslan; *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay. İstanbul, 1990.

ADJUKIEWİCZ, Kazimierz; *Felsefeye Giriş*, (trc. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yay. Anki 994.

- AKARSU**, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, T.D.K. yayını, Ankara 1979.
- AKBULUT**, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2001.
- ARSLAN**, Ahmet; *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay. Ankara, 1994.
- ARSLAN**, Hüsamettin; *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yay. İstanbul, 1992.
- ASTER**, Ernest Von, *Bilgi teorisi ve Mantık*, (trc. Macit Gökberk), 3. baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994.
- ATAY**, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara, 1961.
-, *Cehaletin Tahsili*, Ankara 2004.
-, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, Ankara 1995.
- BAYRAKDAR**, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1997.
- BİRAND**, Kamıran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, AÜİF Yay. Ankara, 1987.
- , *Manevi ilimler Metodu olarak Anlama*, Ankara, AÜİF Yayınları, 1960.
- BOZKURT**, Mustafa, *Fahreddin Razi'de Bilgi Teorisi*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri(Kelam) Anabilim Dalı, Ankara, 2006.
- CEVİZCİ**, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2002.
- CİHAN**. A.Kamil, *İbn Sina ve Gazzali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yay. İstanbul 1998.
- CORNFORD**, Francis Mac Donald, *Platon'un bilgi kuramı*, trc. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.
- CHISHOLM**, R.M. *Theory of Knowledge*, Amerika, 1966.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, *Gazzâli ve şüphecilik*, AÜİF Yay. Ankara, 1989.

ÇÜÇEN, A.Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Bursa, 2001.

DEMİR, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantıki Yapısı* (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı, Ankara 2001.

DIEMER, Alwin; *"Bilgi Kavramı"*, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, trc. Doğan Özlem, Ara Yay. Ankara, 1994.

DURA, Cihan, *Bilgi Toplumu*, KB. Yayınları, Ankara, 1990.

DÜZGÜN, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Ankara, 1998.

..... *Allah, Tabiat ve Tarih*, Ankara, 2005.

EMİROĞLU, İbrahim, *Anahatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999.

FIĞLALI, E. Ruhi, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*, Selçuk yay, İstanbul, 1991.

FİLİZ, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay, İstanbul, 1995.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990.

GÖLCÜK, Şerafettin, *Kelâm tarihi*, Esra Yay. Konya, 1992.

GURÂBÎ, Ali Mustafa, *el-Fıraku’l-İslâmiyye ve neş’etü ilmi’l-keâm inde’l-Müslimîn*, Kahire 1959.

HACIKADİROĞLU, Vehbi, *Bilgimizin doğası ve kaynakları üzerine*, İstanbul, May Yayınları, 1981.

.....*Bilgi Felsefesi*, Metis Yay. İstanbul, 1985.

HARPUTÎ, Abdullatif, *Tenkihu'l-Kelâm*, Dersaadet Yay. İstanbul, 1330.

HEİMSOETH, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, trc. T. Mengüşoğlu, İstanbul, 1967.

HEİNEMANN, Fritz, *Bilgi Kuramı*, (Günümüzde Felsefe Disiplinleri, trc. Doğan Özlem), Ara Yay. Ankara, 1994.

HOURLANİ, F.George, *İslâmic Rationalism*, Oxford, 1971.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi kelâm*, Ümran, Yay. Ankara, 1981.

KARA, Ahmet, *"Post-Modern Epistemolojiler ve Modern Bilim"*, Bilgi, Bilim ve İslâm, İİİAV Yay. İstanbul, 1991.

KEKLİK, Nihat, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, İstanbul 1982.

KESKİN, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1996.

KOMİSYON, (Şaban Ali DÜZGÜN, Muammer ESEN, Mahmut AY), *Sistemik Kelâm* (Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları) Ankara 2005. **(ANKUZEM)**

.....(Hasan ONAT, Sönmez KUTLU, Mehmet PAÇACI, Şaban Ali DÜZGÜN), *İslam Bilimlerinde Yöntem* (Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları) Ankara 2005. **(ANKUZEM)**

KORKMAZGÖZ, Rıza, *Kelam'da İlâhi İrade ve İlim İlişkisi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı, Ankara 2005.

KÜÇÜK, Hasan, *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistemik*

Problemler, Dersaadet Yay. İstanbul, 1980.

LOCKE, John, *İnsan anlığı üzerine bir deneme*, trc. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1996.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin; *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.

....., *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

....., *Felsefî Antropoliji*, İstanbul, 1971.

NEŞŞÂR, Ali Sami, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Kahire, 1977.

OLGUNER, Fahrettin, *Fârâbî*, İzmir, 1993.

....., *Üç Türk İslam Mütefekkeri"İbn Sina, Fahrettin Razi, Nasirettin Tusi"Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul, 1984.

ÖNER, Necati; *Klasik Mantık*, AÜİF Yay. Ankara, 1974.

ÖZ, Mustafa; *İmam Azam'ın Beş Eseri*, (Fıkhu'l-Ekber), MÜİFV İstanbul, 1992.

ÖZCAN, Hanifi; *Maturidide Bilgi Problemi*, MÜİFV Yay. İstanbul, 1993.

PEKER, Hidayet, *İbn-i Sina Epistemolojisi*, Arasta yayıncılık, 2000.

RİCKMAN, H. P, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, trc. M. Dağ, Ankara, 1992.

RIZA TEVFİK, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330

ROSENTHAL, Franz, *Bilginin Zaferi*, (trc.Lami Güngören), İstanbul 2004.

SİNCLAİR, Angus, *The Canditions of Knowing*, M.Y., 1985.

TABAKOĞLU, Ahmet; *"Zihniyet ve Bilgi"*, *Bilgi Bilim ve İslâm*, İİAV

Yay. İstanbul, 1992.

TAŞÇI, Özcan, *Takiyyüddin Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı, 2005.

TEPE, Harun, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ark Yayınevi, Ankara 1995.

TURHAN, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992.

UMARU'D-DİN, M, *The Etichal Philosophy of Al-Ghazzalı*, Lahore, Tarihsiz.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri*, Ankara ts.

VURAL, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara 2003.

YAZICIOĞLU, M. Sait, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001.

.....*Kelâm Ders Notları*, Ankara, 1996.

YAZIR, Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, ts.

YÜKSEL, Emrullah; *Amidide Bilgi Teorisi*, İşaret yay. İstanbul, 1991.

ZÜHDÎ CARULLAH, *el-Mu'tezile*, 1987.

3. MAKALELER VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

ALTINTAŞ, Ramazan, “*Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*” İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı 15-17 Eylül 2000 Kelamda Bilgi

Problemi Sempozyumu Bildirileri, Arasta Yay. Bursa 2003.

ATAY, Hüseyin, “*Kur'an'da Bilgi Teorisi*, ” AÜİFD. XVI., Ankara, 196, s.155-176.

.....“*Müslümanlarda Şüphcilik*”, AÜİFD., XXVIII, Ankara, 1986.

BERNARD, Maria, “*İlk Mu'tezililerde İlim Kavramı*”, trc, Şerafettin Gölcük, EAÜİFD, Sayı II, Ankara 1977, s.321-39.

CANATAN, Kadir, *İslam Epistemolojisinin Temelleri: İlim ve Hikmet*, İslâmiyât, c. III, sayı: 1, Ankara, 2000

DAĞ, Mehmet, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, AÜİFD., c.IV, Sayı 4, Ankara, 1980.

DURAN, Recep, “*Felsefe Kültürü ve Hacı Bektaş*”, Milli Kültür, Sayı 75, Ankara, 1990.

DÜZGÜN, Şaban Ali, “*Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan bir Teolojinin İmkânı*”, Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu, Erzurum, 2001, s.9-27

HİCKS, G.D. *Theory of Knowledge, Encyclopedia Britanica (Chicago-London-Toronto 1953)*, c. XIII,

HAMLYN, D.W. “*History of Epistemology*”, *The Encyclopedia of Phil.*, nşr. P. Edwards, c. III, New York-London 1967.

HÖKELEKLİ, Hayati, “İdrak” DİA, XXI, s.477.

KARAMAN, Fikret, “*Kur'an'da İlim kavramı ve Değeri*”, Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu, Bursa, 2003, 7-22.

KUTLUER, İlhan, “*İlim*”, DİA, XXII, s.109-114.

MERT Muhit, “*Kelamcılarının Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi*”, AÜİFD c. XLIV, Sayı: I (2003), 41-67.

..... “*Nesefî’de İman-Bilgi İlişkisi*” İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı 15-17 Eylül 2000 Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu Bildirileri, Arasta Yay. Bursa 2003.

ÖZDEMİR, Metin, “*Kelâmî İstidlâlin Problematîği*” İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı 15-17 Eylül 2000 Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu Bildirileri, Arasta Yay. Bursa 2003.

PESSAGNO, J. Meric, “*Akıl ve Dini Tasdik*” çev. A. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, DEÜİFD, VIII, İzmir 1994.

TAYLAN, Necip, “*Bilgi*”, DİA., VI, s., 157-161.

ULUDAĞ, Süleyman, “*Mârifet*”, DİA., XXVIII/54.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “*İlim*”, DİA., s.108-9.

YAZICIOĞLU, M. Sait “*Mâtürîdî Kelâmının İki Büyük Siması: Ebu Mansur Mâtürîdî ve Ebu’l-Muin Nesefî*”, AÜİFD, c.XXVII, Ankara 1985.