T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KUR'ÂN'A GÖRE DOĞRU BİLGİ
(İMKÂNI, KAYNAKLARI, KRİTERLERİ)

Yüksek Lisans Tezi

NAİM DURSUN

İstanbul, 2010

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KUR'ÂN'A GÖRE DOĞRU BİLGİ
(İMKÂNI, KAYNAKLARI, KRİTERLERİ)

Yüksek Lisans Tezi

NAİM DURSUN

Danışman: Prof. Dr. Abdulaziz Hatip

İstanbul, 2010

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi NAİM DURSUN nın KUR'AN'A GÖRE DOĞRU BİLGİ (İMKANI,KAYNAKLARI,KRİTERLERİ) adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 05.07.2010 tarih ve 2010/13-26 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/~~oyçokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı	**İmzası**
Tez Savunma Tarihi	: 15.../07/2010	
1) Tez Danışmanı	: **PROF. DR. ABDULAZİZ HATİP**	
2) Jüri Üyesi	: **PROF. DR. YAKUP ÇİÇEK**	
3) Jüri Üyesi	: **DOÇ. DR. ALİ COŞKUN**	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Naim Dursun
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Programı	: Tefsir
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Abdulaziz Hatip
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans- Haziran 2010
Anahtar Kelimeler	: Bilgi, İlim, Felsefe, Epistemoloji, Bilgi Kuramı, Kur'ân

ÖZET

KUR'ÂN'A GÖRE DOĞRU BİLGİ (İMKÂNI, KAYNAKLARI, KRİTERLERİ)

"İlim-Bilgi" konusu düşünce tarihinin en köklü meselelerinden biri olup felsefe disiplini içerisinde "Epistemoloji" başlığı altında incelenmektedir. İlkçağ filozoflarından çağdaş düşünürlere, İslam âlimlerinden çeşitli din mensubu bilginlere kadar hemen herkes bu konuya eğilme ihtiyacı hissetmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'de "bilgi" konusunun nasıl ele alındığı, bilginin hangi anlamlarda kullanıldığı, doğru bilginin imkânı, kaynakları, alanları ve kriterleri gibi hususlar klasik dönemde İslam kelamcıları ve filozoflarının ilgi alanına girmiş, yer yer tefsir literatüründe de bu hususlara kısmen değinilmiştir.

Bu tez çalışması konunun bilgiye temel yaklaşımlar bakımından Kur'ân çerçevesinde incelenmesi ve bu tür inceleme için gerekli olan felsefî alt yapının tesis edilmesi amacını taşımakta, bu doğrultuda bir başlangıç yapmış olmayı hedeflemektedir. Konu daha geniş çalışmalarla ele alınmayı gerektirmektedir.

GENERAL KNOWLENDGE

Name and Surname	: Naim Dursun
Field	: Basic Islamic Sciences
Programme	: Koranic Commentary
Supervisor	: Professor Abdulaziz Hatip
Degree Awarded and Date	: Master- June 2010
Key Words	:Knowledge, Science, Philosophy, Epistemology, Knowledge Theory, Quran

SUMMARY

TRUE KNOWLEDGE ACCORDING TO HOLY QURAN (ITS POSSIBILITY, RESOURCES, CRITERIA)

The subject of "Science-knowledge" is one of the most fundamental matters and has been examined under the Epistemology topic in philosophy discipline. From the ancient times philosophers to modern scholars, from intellectuals of Islâm to members of diverse religious scholars almost everyone has felt the need to attend to this topic.

The topic of how The Holy Quran dealt with the issue of "knowledge", and in what senses the word "knowledge" has been used in Qur'an, the possibility of accurate knowledge, resources, applications and criteria have become the focus area of Islamic theologians and philosophers during the classical period, these issues have been partially addressed in the Interpretation literature of holy Quran.

This thesis intends to examine the topic in regards to fundamental approaches of knowledge within the framework of the Qur'an and to establish the philosophical framework which is necessary for this type of examination. It also aims to make a start in this direction. This topic requires to be addressed in more comprehensive studies.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

KISALTMALAR……...……...IV

GİRİŞ

KONU, AMAÇ VE YÖNTEM

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ……..1

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ, KAYNAKLARI VE İLGİLİ LİTERATÜR……...12

III. KAPSAM…….……..13

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

I. İLİM-MA'RİFET KAVRAMI……...……..…….…….15

A. İLMİN VE MA'RİFETİN SÖZLÜK ANLAMLARI…...…..……..15

B. İLİM İLE MA'RİFET ARASINDAKİ FARKLAR…….17

C. İLMİN ÇEŞİTLİ TANIMLARI……...19

1. İlmin Kaplamsal Tanımları ve Değerlendirilmesi……..25
2. İlmin İçlemsel Tanımları ve Değerlendirilmesi……..…..……..30
3. İlmin Tanımlanamayacağı Yaklaşımı……..……...44
4. Genel Değerlendirme……..46

II. BİLGİ TEORİSİNE GENEL BAKIŞ……...……..55

A. TEMEL PROBLEMLER……..…….……...58

1. Doğru Bilginin İmkânı Problemi…….58
2. Doğru Bilginin Kaynağı Problemi……...69
3. Doğru Bilginin Ölçütü Problemi……..69
4. Doğru Bilginin Sınırları Problemi……...72

B. TEMEL KAVRAMLAR…..……74

1. Özne/Bilen ve Nesne/Bilinen……...74
2. Doğruluk ve Anlamlılık……...75
3. Doğruluk, Tutarlılık ve Geçerlilik……...75
4. Haklılandırma/Gerekçelendirme/Temellendirme……76
5. Apriori ve Aposteriori Bilgi……77

6. Analitik ve Sentetik Bilgi……78

İKİNCİ BÖLÜM
KUR'ÂN'DA İLİM KAVRAMI, DOĞRU BİLGİNİN İMKÂNI VE KAYNAKLARI

I. KUR'ÂN'DA İLMİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ……..…….…...79
A. KUR'ÂN'DA İLİM KAVRAMI VE KULLANILDIĞI ANLAMLAR ……..79
B. KUR'ÂN'DA İLME EŞ VE YAKIN ANLAMLI KAVRAMLAR…….…..…102
C. KUR'ÂN'DA İLME ZIT VE UZAK ANLAMLI KAVRAMLAR……112
II. KUR'ÂN'A GÖRE DOĞRU BİLGİNİN İMKÂNI……..……125
III. KUR'ÂN'A GÖRE DOĞRU BİLGİNİN KAYNAKLARI ……..……..158
A. DUYULAR ……...……..……..160
1. Duyunun Sözlük Anlamları, Tanımları ve Çeşitleri……..……...160
2. Duyuların Önemi……..……163
3. Duyuların Nispiliği……..…….174
4. Duyusal Bilginin Alanları, Özellikleri ve Değeri……..……...178
B. AKIL…….……..……179
1. Aklın Sözlük Anlamları, Tanımları, İlişkili Kavramlar ve Çeşitleri…179
2. Aklın Önemi, Akletme Prensipleri, Akıl Yürütme ve Aklın İşlevleri..191
3. Aklî Bilginin Alanları, Özellikleri ve Değeri…….....212
C. VAHİY……..…….……...215
1. Vahyin Sözlük Anlamları, Tanımları ve Çeşitleri…..……215
2. Vahyi Bilginin Alanları, Amaçları ve Özellikleri……...219
D. HADS……..…….…….226
1. Hadsin Sözlük Anlamları, Tanımları, Çeşitleri, Önemi, Özellikleri ve Değeri…….……..…….....226
2. Kur'ân'da Hads…….……232
E. İLHÂM……...……..……..236
1. İlhâmın Sözlük Anlamları, Tanımları, Çeşitleri ve İlişkili Kavramlar.236
2. Kur'ân'da İlhâm ve İlhâmın Değeri……..……..…….……..243
F. SÂDIK RÜ'YÂ.....252

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KUR'ÂN'A GÖRE DOĞRU BİLGİNİN ALANLARI VE KRİTERLERİ

I. KUR'ÂN'A GÖRE DOĞRU BİLGİNİN ALANLARI……261

A. GAYB ALANI……262
1. Gaybın Sözlük Anlamları, Tanımları ve Çeşitleri……262
2. Gaybı Bilmenin İmkânı ve Yolları……...268
B. ŞEHÂDET ALANI……..278
II. KUR'ÂN'A GÖRE DOĞRU BİLGİNİN KRİTERLERİ ……...283
A. KUR'ÂN'DA YAKÎN VE YAKÎNİN ANLAMLARI…….…….286
B. BİLGİNİN DELİLLE İLİŞKİSİ VE HAKLILANDIRMA TEORİLERİ….303
C. İLMİN KRİTERİ/HAKÎKAT/DOĞRULUK TEORİLERİ…….……320
SONUÇ…..……..……329
KAYNAKÇA……..……..335

KISALTMALAR

AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları
as.	Aleyhisselam
Bkz/bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Hzl	Hazırlayan
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Fak.	Fakülte
FÜİFD	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	Hicri
Hz.	Hazreti
İSAM	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
KBAV	Kur'ân Bilimleri Araştırmaları Vakfı
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜ	Marmara Üniversitesi
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Nşr:	Neşr eden
s.	Sayfa
S.	Sayı
sav	Sallallahu aleyhi ve sellem
SDÜİFD	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk:	Tahkik eden
Tkd:	Takdim
trc	Tercüme

ts.	Tarihsiz
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
vf.	vefatı
v diğ.	ve diğerleri
yay.	Yayınevi
yy	Yüzyıl

GİRİŞ

KONU, AMAÇ ve YÖNTEM

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

"Bilgi" konusunun insan düşüncesi içerisinde yer alması neredeyse felsefe tarihinin ilk dönemlerine kadar uzanır. Nitekim bilinen ilk filozofların düşünceleri içerisinde bu konunun yer aldığını görmekteyiz. M.Ö. 6. yüzyılın ilk yarısında felsefî anlamda bir bilgi kavramına rastlanmamaktadır. Kozmolojik dönem olarak adlandırılan M.Ö. 600-450 yılları arasında yer alan Thales (M.Ö. 624-546) ve sonrası filozoflar daha çok dışsal temalara ağırlık verip iddiacı bir felsefî tarz izlemiş olmalarına rağmen bunlar içerisinde Herakleitos (M.Ö. 535?-475) ve Parmenides (M.Ö. 500 civarı) gibi "bilgi" mevzusuna kısmen değinmiş olanlar da göze çarpmaktadır[1]. Bunlardan önce düşünme faaliyeti, daha ziyade ateizme meyilli felsefî bir öğreti ortaya koyduğu söylenebilecek Anaksimandros'un (M.Ö. 610-546) her şeyin kökeni ve açıklayıcı nedeni saydığı *aperion/belirsiz/karmakarışık/sonsuz*'u üzerinedir; ama burada artık her şeyin kökeni ve açıklayıcı nedeni tanrılar değildir; artık mitoslar işe karıştırılmadan bilmeyi sağlayacak bir bilgiye ulaşma arzusu vardır[2]. Eleştirel düşünmenin varedicileri olarak kabul edilen Herakleitos ve Parmenides, Anaksimandros'un *belirlilik-belirsizlik* ayrımı üzerine eğilirler ve *görünüşe ilişkin bilgi* kavramına karşıt olarak *hakîkî bilgi* kavramını ortaya atarlar. Herakleitos her şeyin değişim halinde olduğunu; ama bu değişimin, değişmeyen bir *logos/yasaya* göre gerçekleştiğini belirtmiştir[3]. O, *logos*'u felsefenin temel ilkesi yaparak evreni bu ilke ile açıklamıştır. Ona göre *logos*, hakîkî bilgiyi temellendiren bilgi ilkesidir. Bu kavram, farklı içeriklerle tanımlansa da, genelde evrendeki ussal düzen ve bu ussal düzenin yaratıcısı olan evrensel akıl olarak anlaşılmıştır.

M.Ö. 5.yüzyılda bilgi kavramı şu aşamaları izlemiştir:

1.Herakleitos, Parmenides ve Pyhtagorasçılara göre bilgide apriori bir yan vardır. Bu, genel ve zaman üstü geçerliliğe sahip bilginin koşuludur.

---

[1] Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, ***Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi***, İstanbul: Kesit Yay. 2006, s.60.
[2] Doğan Özlem, ***Günümüzde Felsefe Disiplinleri***, İstanbul: İnkılâp Yay. 2007, s.205.
[3] Skirbekk, Gilje, s.29.

2.Empedokles ve Demokritos'a göre insan bilgisinin zemini duyusal algıdır.

3.Anaxsagoras ve Demokritos'a göre tüm nesnelerin nitel ya da nicel yapısına dayalı bir çalışma ile sağlam ve doğru bilgiye ulaşmak mümkündür.

4.Sofistlere göre insan bilgisi öznel ve görelidir.

5.Septiklere göre hakîkî bilginin elde edilebileceğinden ve hatta böyle bir bilginin olabilirliğinden kuşku duyulmalıdır[4].

İnsanmerkezci dönem olarak isimlendirilen M.Ö. 450-400 yılları arasında ise içsel temalara (bilgi, etik) ağırlık veren şüpheci felsefî eğilimler ortaya çıkmıştır. Sofistler ve septikler doğru bilginin imkânını sorgulayıp hiçbir şeyin temellendirilemeyeceğini savunarak bütün bir felsefe tarihi boyunca devam edecek olan bir tartışmayı başlatmışlardır[5]. Sofistik gelenek içerisinde olan Sokrates (M.Ö. 469-399) de, sofistler gibi, her şeyi önceden düzenleyen bir *logos* peşinde değildir. Sokrates'te *logos* tüm bilginin temelinde bulunan şey olarak düşünülse de bilgiyi geçerli kılan bir bilme imkânı olarak anlaşılır ve soyut ve aşkın bir hakîkat olarak anlaşılmaz. Buna göre *logos* Parmenides'de olduğu gibi insanda doğuştan bulunan bir şey olmaktan çıkar[6].

Sokrates'ten sonra gelen, hem dışsal hem de içsel temalara ağırlık veren, ve böylece daha dengeli bir felsefî tarz ortaya konulan sistematik döneme gelindiğinde (M.Ö. 400 sonrası) büyük sistem sahibi ve felsefe tarihine damgalarını vuran iki büyük filozof olan Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles'e (M.Ö. 384-322) rastlamaktayız[7]. Platon *idealar öğretisi* ile *idea* ile *görünüş* arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Bu farklılıkla *episteme* ve *doxa*, ya'nî hakîkî bilgi ve görünüş bilgisi ayrımı yapılır. Görünüşlerin bilgisini *doxa* olarak niteler ve duyusal algıları hakîkî bilginin temeli olarak yadsır. Hakîkatin bilgisinin nesnesi ise idealardır. Bu bilgilere ise insan ancak kendi içine bakarak ulaşmayı deneyebilir (anımsama-anamnesis kuramı)[8]. Platon, geniş bir şekilde bilgi mevzusunu Menon veTheatetos adlı eserlerinde açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. O, günümüzde üç koşullu bilgi anlayışı olarak kabul edilen ve formülü

[4] Özlem, ***Günümüzde Felsefe Disiplinleri***, s.206.
[5] Skirbekk, Gilje, s.60.
[6] Özlem, ***Günümüzde Felsefe Disiplinleri***, s.207-208.
[7] Skirbekk, Gilje, s.60.
[8] Özlem, ***Günümüzde Felsefe Disiplinleri***, s.208.

"doğru sanı artı logos" olarak ifâde edilen, *"logosa/kanıta/nedene dayalı doğru sanı"* ya da *"haklı çıkarılmış doğru sanı"* şeklindeki bilgi tanımı ile konuya önemli bir katkıda bulunmuştur[9].

Aristoteles ise hakîkî bilgiyi kanıtlamacı bilimin konusu yapar. Bu bilimin amacı kendi içinde zorunlu ilk temeli gösterip onu kanıtlamaktır. Bu bilim ise deneysel bilimden farklıdır; zira deneysel bilim, *sebebi* (akılsal sebep) değil varolanı bilmeye yönelir. Deney yeterli değildir; logos'a ve sebep'e götürmez[10]. Aristoteles, Platon'un idealar öğretisine karşı *töz öğretisini* geliştirmiş, *tümeller teorisini* ve dolayısıyla bilgi anlayışını bu öğreti üzerine inşa etmiştir. Ona göre bilgi, tümel olanın bilgisi, ya'nî formun bilgisidir. Aristoteles'in gözünde bir şey hakkında doğru bir bilgiye sahip olmak, o şeyi türler ve cinsler hiyerarşisi içinde bir yere, bir tür ve cins içine yerleştirebilmek ve dolayısıyla neyin onun için özsel olduğunu bilebilmektir ki bu da özsel tanım yoluyla olur. Aristoteles'e göre, bir şeyin özünü vermek ise, o şeyin nedenine ilişkin bir açıklama ortaya koymaktır. Bundan dolayı, Aristoteles bir şeyin nedenini ortaya koyabildiğimiz zaman, ilk elden, gerçek bilgimiz olduğunu söyler. Bir şeyin nedenini vermek ise o şeyin özünün ilk ilkelerden başlayarak tanıtlanmasını içerir[11].

M.S. 205-270 yılları arasında yaşayan, ortaçağda hem Hıristiyan felsefesinde ve hem de İslâm felsefesinde etkili olan ünlü Yunan filozofu Plotinos (M.S. 205-270), Plâtoncu ve Aristotelesci bilgi öğretilerini birleştirmiş ve temel hipotezi *"nous'un birliği"*, ya'nî *düşünme ile düşünme konusunun* birliği olan bir bilgi anlayışı geliştirmiştir[12]. Antik felsefeyi eleştirel yoldan bütünlemeye çalışan fakat bunu Hıristiyanlık açısından yapmayı arzulayan *"anlayabilmek için, inanıyorum"* anlayışıyla felsefeyi dine tâbi kılmış olan ortaçağ filozofu Aziz Augustinos (M.S. 354-430) ise, Plâtoncu, Aristotelesci ve Plotinoscu geleneği birleştirip Hıristiyan öğretisine uyarlamıştır[13]. İnanç-akıl ilişkisi söz konusu olduğunda, akıl karşısında inanç ya da imana, bilgi karşısında da otoriteye öncelik veren ve Hıristiyan akidesini aklî olarak temellendirmeye çalışan Hristiyan düşünür Anselmus (1033-1109) ise zorunlu ve hakîkî

[9] İhsan Turgut, ***Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu***, İzmir: 1992, s.128.
[10] Özlem, ***Günümüzde Felsefe Disiplinleri***, s.209.
[11] Ahmet Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Aristotelesteles", İstanbul: Paradigma Yay. 2002, s.92.
[12] Özlem, ***Günümüzde Felsefe Disiplinleri***, s.210; Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Plotinos", s.829.
[13] Özlem, ***Günümüzde Felsefe Disiplinleri***, s.210; Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Augustinos ", s.105.

bilginin akıl içerisinde bulunduğunu savunmuştur. Ona göre hakîkî bilgi sadece olanın değil, aynı zamanda olması gerekenin de bilgisidir[14].

Ortaçağda bilgi kuramları salt öznelcilik ve salt rasyonalizm olmak üzere iki uçtan hareket etmiştir. En önemli tartışmalardan biri evrenseller problemidir. Bu dönemde bilgi problematiğinin doruğunda evrenin bir tanrısal yaratı olarak akılsal yoldan kavranması yer alır[15]. Nitekim benzer bir yaklaşımı İslâm filozofları ve kelâmcılarında da görmek mümkündür.

Ortaçağ ilk İslâm filozofu olarak kabul edilen, felsefesinde Platon, Aristoteles ve Plotinus'un görüşlerinin bir sentezini yapan ve bilgiyi *"eşyâyı hakîkatleriyle bilmek"* olarak anlayan Kindi (801-872) bilgi teorisinde Aristotelesci görünür. Ona göre en kesin ilmi veren şey akıldır. Kindi'nin akıl ve bilgi teorileri, daha sonraki müslüman ve Ortaçağ batılı filozoflarla birlikte, biraz değişmelerle, bütün İslâm ve Hıristiyan felsefelerinde karakteristik ortak bir konu olarak devam etmiştir[16].

Aristoteles'in felsefesini İslâmî açıdan yorumlayarak İslâm düşüncesiyle bağdaştırmaya çalışmış olan, İslâm dünyasının en önemli mantıkçısı diye bilinen, mantığı felsefe için bir hazırlık olarak tanımlayan ve onu anlama yetisini ve akılyürütmeyle felsefî söylemi geliştirmenin evrensel bir âleti olarak gören ve kesinliğe götürün akıl yürütmenin *kanıtlayıcı/burhân* olduğunu belirten diğer bir ortaçağ İslâm filozofu Fârâbî'nin (870-950) bilgi anlayışı akla dayanır. Ona göre pratik akıl teorik akla hizmet için vardır ve insan teorik aklı sayesinde kendi gayreti ile elde edemeyeceği her tür bilgiyi elde eder[17]. Fârâbî doğru bilgiyi *"zarûrî yakîn"* kavramı ile ifâde etmiştir. *Nazar*'a, ya'nî spekülasyona dayanılarak eşyâ yahut şeylerin ilkeleri üzerine bilgi sahibi olunur. Ona göre gerçek bilgi nazarî, ya'nî kuramsaldır[18].

Helenistik dönemde yeniplatoncu bir kimliğe büründürülmüş olan Aristotelesciliği, felsefe yöntem ve ölçüleri içinde kalarak İslâmî bir söylemle ortaya koymaya çalışmış olan, mantığı ana çizgileriyle Aristoteles mantığının devamı olmakla

[14] Özlem, ***Günümüzde Felsefe Disiplinleri***, s.211; Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Anselmus ", s.69.
[15] Özlem, ***Günümüzde Felsefe Disiplinleri***, s.211.
[16] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Kindi ", s.610-611.
[17] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Farabî ", s.394-396.
[18] A.Kadir Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, Bursa: Asa Yay. 2001, s.157.

birlikte birçok çağdaş araştırmacıya göre modern mantığın başlangıcı sayılabilecek yenilikler de taşıyan, bütün bilgileri *"tasavvurlar"* ve *"tasdikler"* diye ikiye ayıran, İbn Sina (980-1037) ise bilgi probleminde hem deneyci hem de akılcı olup bilgiyi *"bilen öznenin, bilinen nesnenin formunu soyutlaması"* diye anlamıştır[19] ve akıl bilgisinin önemini vurgulamıştır. Ona göre insan zihninin özü bilmek olup insan her şeyi bilecek şekilde yaratılmış ve duyuları ve aklı sayesinde algı, düşünme, anlama, açıklama, soyutlama aktları vasıtasıyla nesneler ile bilgi ilişkisi içine girer; ancak bütün bu düşüncelerin sahibi olan İbn Sina hayatının son yıllarında sûfîliğe ve işrâkîliğe yönelik eğilimler göstermiştir[20].

Eleştirel bakış açısı ve kuşku yöntemi ile felsefe ve din arasında kesin ve mutlak bir ayrım yaparak felsefeye karşı çıkmış olan ünlü İslâm filozofu[21] Gazâlî'ye (1058-1111) göre bilginin beş tümele dayalı olarak içlemsel bir şekilde açıklanması mümkün değildir. Gazâlî ilmi, sebr, taksim ve misal yoluyla anlatmaya çalışmıştır. Ona göre bilme işlevinde insan, nesnenin kendisini ya da hakîkatini degil, duyu organıyla onun benzerini, sûretini veya bir bakıma resmini algılamaktadır[22]. Esasen Gazâlî bilgi anlayışını kesin bilginin elde edilmesi üzerine kurar. Bilgiye ulaşmada şüpheyi yöntem olarak kullanması açısından Gazâlî, Descartes'i önceler. Aklın insanı şüphelerden arındıramayacağını söyleyerek daha yüksek bir otorite arar ve bu yolun, Allah'ın insan kalbine bağışladığı doğal bir ışıkla olacağını kabul eder. İşte insan bu ışıkla hakîkatin bilgisine ulaşır[23].

Mantıkta koyu bir Aristoteles takipçisi olan, kesin bilgide metodu burhân olan, gerçek bilginin tümel olanı bilmek olduğunu, salt duyum ve tümevarımın kesin bilgi ifâde etmediğini dile getiren, çifte hakîkat öğretisini savunan, insanın bilen öğesi olarak nefse önem atfeden İbn Rüşd'e (1126-1198) göre ise bilgiler ya duyularla ya da akılla kazanılır; birincisiyle tikel bilgilere, ikincisiyle de tümel bilgilere ulaşılır. Akıl, tümel kavramları ve özleri idrâk eder. Akletme, soyutlama, birleştirme ve yargıya ulaşma olmak üzere üç aşamada gerçekleşir. Biz, bir bilgi nesnesini algıladığımızda onu

[19] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "İbn Sina ", s.520-523.
[20] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.158-159.
[21] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Gazâlî ", s.439.
[22] İmam Gazâlî, ***el-Mustasfâ (I-II)***, Yunus Apaydın (çev.), Kayseri: Rey Yay. 1994, C.I, s.32.
[23] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.160-161.

maddeden soyutlarız; sonra onu başka algılarımızla birleştiririz; son olarak da nesne veya olay hakkında doğru veya yanlış bir yargıya varırız[24].

Diğer İslâm filozoflarının genel olarak bilgiye yaklaşımları da benzer olduğu için kısaca İslâm felsefesinde bilgi aklî idrâk, ya'nî aklın eşyâyı nedenleri, mâhiyeti ve nitelikleri bakımından soyutlaması olarak anlaşılmıştır[25]. Bu anlayışa göre doğru/hakîkî ve kesin bilgiyi ancak *burhân* verir.

Mütekellimlerin bilgi konusuna yaklaşımlarına gelince, özetle Mu'tezile bilgiyi *"inanç/i'tikâd"* olarak, Mâtüridîler, Eşariler ve yeni ilmi kelâm bilginleri ise *cevher-araz* anlayışları çerçevesinde *"insanın bir niteliği/sıfatı"* olarak değerlendirmişlerdir[26]. Kelâmcılar bilgiyi ifâde etmek için *bilme işlemi, bilen ile bilinenin özdeşliği, ma'rifet, zihni algılama sayesinde bir şeyi elde etme ya da bulma faaliyeti, açıklama, tespit etme, kesinlikle belirleme eylemi, bir kavram ya da ma'nâ, inanç, hareket, bilen ile bilinen arasındaki ilişkiden doğan izâfî terim, amelin mebdei* gibi çok çeşitli kavramlar kullanmışlardır. Çoğunlukla kelâmcılar açısından doğru ve kesin bilgiyi *delîl* vermektedir.

Mutasavvıflar ise bilgiyi daha ziyade *"ilhâm yoluyla elde edilen deruni zevk ya da içsel tecrübe"* olarak ifâde etmişlerdir[27]. Bilgide ilhâm anlayışını ön plana çıkarmışlardır. Onların bilgi sistemi *irfân* yaklaşımı ile bilinir. Onlara göre doğru/hakîkî ve kesin bilgiyi veren ilhâmdır.

Yeniçağda Rönesansla birlikte epistemoloji sistemli bir şekilde tesis edilmiş olup modern felsefe -Avrupa'da onbeşinci yüzyıldan başlayıp, 20. yüzyıla dek olan felsefe- ile birlikte bilgi kuramı felsefenin temel konusu haline gelmiştir. Descartes (1596-1650) modern felsefeyi *en açık* ve *seçik bilgi* üzerine kurmaya çalışmış ve bu sebeple tüm modern felsefecileri bilgi kuramı üzerine yoğunlaşarak nasıl doğru bilgi edildiğini araştırmaya yönlendirmiştir. Bu dönemde J.Locke (1632-1704), D.Hume (1711-1776) ve İ.Kant (1724-1804) gibi filozoflar bizim dışımızda var olduğu kabul edilen varlığın bilinmesi konusundan önce, insanın bilgisinin imkânını (insanın

[24] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.162-164.
[25] Mehmet Bayrakdar, ***İslâm Düşünce Tarihi***, Eskişehir: Açık Öğretim Fak. Yay. 2000, s.160.
[26] Bayrakdar, s.160.
[27] Bayrakdar, s.161.

herhangibirşeyi bilip bilemeyeceğini) tartışmışlardır. Böylece modern felsefeyle birlikte insanın bilme olanağı ve kapasitesi felsefenin temel uğraşı olmuştur[28]. Bu dönemde genel olarak Batıda bilgi konusunda J.Locke ve D.Hume öncülüğünde bilgiyi deneye ve tecrübeye indirgeyen empirizm, Decartes öncüğünde bilgiyi akılla sınırlandıran rasyonalizm ve bu iki eğilimi birleştiren kritisizm olmak üzere üç yaklaşım söz konusu olmuştur. Modern felsefe için herhalde en belirleyici özellik, biraz da bilimsel devrimin etkisiyle, epistemolojinin düşünce tarihinde ilk kez ontolojinin önüne geçmesi ve dolayısıyla varlık merkezli bir düşünce tarzından ben merkezli bir düşünce tarzına geçilmesidir. Modern felsefede filozoflar zihinden ya da özneden hareket ederler ve zihinden maddeye geçişte ve öznenin varlığın bilgisine ulaşmasında birtakım güçlükler bulunduğunu teslim ederler. Bu tavrın doruk noktasında, eleştirel felsefesi ve insan bilgisinin sınırlılığına ilişkin görüşleriyle Kant yer alır.

17. yüzyıl akılcılığıyla 17. ve 18. yüzyıl deneyciliğinin bir ara noktasını bulmaya çalışan ve bilgi kuramını *"Saf Aklın Eleştirisi"* adını taşıyan eserinde çözümleyen Kant, bilgiyi bilim önermeleriyle sınırlandırmış, insan bilgisinin deneyin olanağı ölçüsünde, ya'nî *fenomenler* düzeyinde olacağını, deneyin olmadığı yerde nesnel bilgi olamayacağını, bilgiyi belirleyenin özne olduğunu; zira bilgideki apriori form ve kategorilerin nesneden gelmediğini öne sürmüştür. Kant'ın bilgi yaklaşımında *apriori-aposteriori, fenomen-numen, analitik sentetik* gibi ayrımlar önem arzetmektedir. Nitekim kendisinden sonraki filozoflar hep bu ayrımları dikkate almışlardır[29].

19. yüzyıl Kant sonrası bilgi kuramcıları ya Kant'ın görüşlerini daha ileri götürmüşler ya da tam karşı bir görüş ileri sürmüşlerdir. Kant'ın transendental idealizmini daha da geliştiren Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) ve Hegel (1770-1831) üçlüsü Alman idealizmini de en uç noktasına taşımışlardır. Bu dönemde bilgide idealizmin problemi *fenomen-numen* ayrımı ve bilen insan zihni ile bilinen nesnel gerçeklik arasındaki ilişki olmuştur[30]. Amacı dünyayı olduğu gibi kabul edip açıklamaya çalışan Fichte *kendinde-şeyin* olmadığına vurgu yapmıştır. Schelling ise bilgiyi tarisel açıdan ele almıştır. Ona göre bilgi ve bilim bir sürecin betimi ve

[28] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.30-31.
[29] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.213-215.
[30] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.223.

kurgusudur. Hegel tarafından ortaya konulan doğruluk/hakîkat görüşü ise *"saf kurgusal-mantıksal"* doğruluk olarak adlandırılmaktadır. O, Geist'in (düşünme-ide) tarih içindeki hareketinin zorunluluğunu göstermeye çalışmıştır. Hegel varlıksal hakîkat görüşüyle, ortaçağla başlayan bilgisel ve varlıksal doğruluğun karıştırılmasının günümüze kadar taşınmasında etkili olur. Özne ile onun konu edindiği şey, ya'nî varolan arasındaki temelli ayrım gözardı edilir. Buna göre Descartes'la gözardı edilmeye başlanan bilgi nesnesi iyice unutulur. Hegel'de "nesne" önceden varolan birşey değil, öznenin kurduğu, ancak onunla varlığa gelen bir oluşumdur[31]. Düşüncesi Kant ve Schleiermacher'den (1768-1834) hareket eden ve felsefedeki duruşu metafizik karşıtlığıyla belirlenen, daha doğru bir deyişle, sadece Scheleiermacher ve Kant'tan değil, fakat İngiliz empirizminden de etkilenmiş olan, duyumları ve düşünceyi olduğu kadar irâdeyi de hesaba katan bir bilgi teorisi üzerinde duran ve insan bireylerinin ve toplumların ancak tarihsel bir çerçeve içinde anlaşılabileceğini öne süren Dilthey (1833-1911), insan ya da tin bilimlerini temellendirmeye çalışmıştır. Diltey için temel nokta, bilgiyi *yeniden kuran bir anlama* olarak kavramaktır. Özne tarih tarafından belirlenmiştir ve onun tarafından tutuklanmıştır. Bu nedenle insanın hem kendini hem de evreni bilmesi ancak *hermeneutik* sayesinde tarihsel konumu yorumlamak yoluyla olanaklıdır[32].

Geç dönem 19. yüzyılda Auguste Comte (1798-1857) ve J.S.Mill (1806-1873) görülmektedir. Auguste Comte pozitivizmi sistemleştirmiştir. *Pozitivzmin temel tezi, bilimsel bilginin tek geçerli bilgi çeşidi ve sadece olguların doğru bilginin nesnesi olduğudur.* Buna göre doğru bilgi, bilimsel bilgi ile sınırlandırılmış; dolayısıyla Töz, Rûh, Geist, Tanrı, gibi metafizik unsurlar reddedilmiştir. İngiliz deneyci J.S.Mill ise tüm bilgiyi deneye ve duyulardan gelen kesin idelere indirgemiştir. Böylece Mill fenomenal temelli aşırı ve katı bir deneyciliği savunmuş olmaktadır[33].

Erken 20. yüzyılda Edmund Husserl (1859-1938), Henri Bergson (1859-1941), William James (1842-1910), C.S.Peirce (1839-1914) ve John Dewey (1859-1952) gibi bilginleri görmekteyiz. Husserl, bilgi konusunda öznenin önemini vurgular ve şeylerin özünü verecek bir yöntem olarak da kesin bilgi için *transendental fenomoloji* metodunu

[31] Harun Tepe, ***Platondan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakîkat***, Ankara: İmge Kitabevi Yay. 2003, s.72-73.
[32] Özlem, ***Günümüzde Felsefe Disiplinleri***, s.224-225.
[33] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.230-

benimser. Özü görülemenin ilk koşulu daha önceki bilgileri, inançları *paranteze* alarak şeylerin salt bilincini tecrübe etmektir. Bu da dolaysız sezgiyi aramaktır. Özü bilmek ise kendinde şeyi bilmek demektir. O öznenin bilinci içende doğru, zorunlu ve apaçık bilgiyi aramıştır. Bergson ise anti akılcı bir görüş ortaya koymuş ve sezgici bilgi kuramını öne sürmüştür. Ona göre akıl direkt ve dolayısız bilgiyi veremez; dolayısıyla bilgi akıl yoluyla yapılan bir analiz ile değil ancak sezginin doğrudanlığı ile kavranır. William James ise deneyci bir bilgi anlayışı ortaya koymuştur. Peirce de Kant'ın ve Arsitoteles'in bir sentezini yapmış ve bilgide fayda anlayışını ön plana çıkarmıştır; ayrıca John Dewey ise Peirce ve James'in sentezini yaparak paragmatik bilgi anlayışına son şeklini vermiş ve bilgiyi başarı olarak anlamıştır. Ona göre son ve tek doğru yoktur[34].

20. yüzyıl bilgi felsefesinin kapsam ve alanı tek boyutlu değildir. 19. yüzyılın bitmesiyle başlayan en önemli değişiklik idealizmden realizme dönüştür. İngiltere ve Amerika'da pragmatist anlayışın etkisiyle G.E. Moore (1873-1958) ve B.Russell'in (1872-1970) temsil ettiği, bilgide insanla insanın dışındaki nesne arasında kurulan temasın algı yoluyla olduğunu ve insanın algıda kendi zihninden bağımsız nesnelere nüfuz edebildiğini savunan doğrudan realizmin bir türü olarak bir yandan zihinden maddî nesneye geçişte problematik bir yön bulunmadığını öne sürerken, bir yandan da mantıksal ve matematiksel nesnelerin gerçek ve nesnel bir varoluşa sahip olduğunu iddia eden ve bu arada, bilinç için anlaşılması güç ve ayrıntılı görüşler geliştiren felsefî öğreti olan *yeni realizm* anlayışı ağırlık kazanmıştır. Bu dönemin diğer bir akımı yeni realizmi eleştirerek ortaya çıkan ve doğrulanabilirlik yaklaşımını benimseyen *mantıkçı pozitivizmdir*. Wittgenstein'in (1889-1951) *Tractatus* eserinin etrafında toplanan Viyana Çevresi felsefecilerinden biri olan Rudolph Carnap (1891-1970) bu grubun en önemli temsilcilerindendir. Karl Popper (1902-1994), Carnap'ın bilgi ve bilim kuramını eleştirerek kendi bilgi ve bilim anlayışını geliştirmiştir. Thomas Kuhn (1922-1996) ise Popper'ın görüşlerini eleştirerek bilgiyi ve bilimi bir etkinlik süreci olarak anlamıştır. Viyana Çevresi filozofları doğru bilgiyi, bir tümcenin, bilişsel, olgusal ya da betimsel bir anlama sahip olabilmesi için en azından ilke olarak deneyim yoluyla, empirik gözlemlere referansla doğru ya da yanlış olduğu gösterilebilen bir tümce olması

[34] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.233-240.

gerektiğini ifâde eden *doğrulanabilirlik ilkesi* içinde ele almışlar, yöntem olarak tümevarımı önemsemişlerdir. Popper ise doğrulanabilirlik ilkesini eleştirmiş ve yerine tümel önermelerin ve bilimsel genelleme ya da teorilerin, hiçbir zaman kesin sonuçlu olarak doğrulanamayacağını, fakat tek bir aykırı örnek ya da veriyle yanlışlanabileceğini öne süren *yanlışlanabilirlik ilkesini* getirmiştir. Thomas Kuhn ise bilginin gelişim sürecini bilim tarihi açısından ele almış ve bilginin gelişmesinin temeline *paradigma* kavramını yerleştirmiştir. Kuhn devrimci bilgi ve bilim yaklaşımıyla tek bir doğru olmadığını; ancak o dönemde kabul edilmiş bir paradigma ve bu paradigma ile çözülmüş problemlerin olduğunu, dolayısıyla bilginin sürekli bir gelişim içinde olduğunu, doğru bilgiyi paradigmaların belirlediğini, bilgide kesinlik ve evrensellik yerine daha iyi açıklayan paradigmaların olduğunu öne sürmüştür. Viyana Çevresi düşürleri bilgi anlayışlarını, Platon'dan beri söz konusu olan üç koşulla belirlemişlerdir. Buna göre doğru bilginin *doğruluk, inanma* ve *inancı haklı* kılma olmak üzere üç koşulu taşıması gerekmektedir, ancak onlar doğruluk koşulunu çok fazla sınırlandırmışlardır. Onların ortaya koyduğu doğruluk kuramı *anlambilimsel doğruluk* olarak bilinmektedir. Bu teoriye göre anlam ve doğruluk deney ve tecrübe ile sınırlandırılmış olup metafizik önermeler bu koşulu sağlamadığı için anlamsız kabul edilmiştir[35].

Aynı dönemde diğer bir felsefî yaklaşım Kıta Avrupa'sında oluşan ontoloji-fenomenoloji etkisiyle gelişen *varoluşculuk*'tur. Heidegger (1889-1976) ve Sartre'in (1905-1980) bilgi problemine yaklaşımları ontolojik varlığın kendini doğruluk ve hakîkat olarak açmasıyla ilişkilidir. Buna göre doğruyu/doğru bilgiyi önermede, cümlede, yargıda, deneyde, duyuda aramak yerine doğruluğu varlıkta aramak gerekir[36]. Heidegger'e göre hakîkî olan, bu ister bir tümce, ister hakîkî bir şey olsun, uygun düşen, uyandır. Hakîkî (doğru) olma ve hakîkat (doğruluk), uygun düşme anlamına gelir; hem de bu iki biçimde uygun düşmedir; ilk olarak bir şeyin kendisiyle kastedilene uygun düşmesi olarak, ikinci olarak bir önermede şeye ilişkin söylenenin şeyle uyuşması

[35] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.241-258.
[36] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.260.

olarak[37]. Heidegger bilgiyi varlığın gizini açması, varlığın açıklığı içinde çağlara özgü kalan ve tarihsellik taşıyan bir şey olarak kabul eder[38].

Çağımızın son 30-40 yılında ise bilgi problemini daha eleştirel bir anlayışla ele alan, hem yeni realizmin hem de mantıkçı pozitivizmin eleştirisi üzerine yükselen *postmodern* bilgi anlayışları söz konusudur. Postmodern bilgi anlayışı ise öncelikle modernitenin bilgi ve bilim anlayışını eleştirir. Roger Trigg modern bilimi ve bilgi anlayışını eleştirir. Ona göre modern bilim insan aklını tek şekle sokmaktadır. Monist bir yaklaşımla hakîkat peşinde koşmak, insanın inançlarını ve yeni bilgi olanaklarını köreltmektedir. Postmodern anlayışın tümü bilgiyi ve gerçekliği/doğruluğu teklikle değil çoklukla, akılla değil diğer bilgi olanaklarıyla ve tek yöntemle değil birçok yöntemle açıklamayı kendilerine hedef seçmişlerdir. Çağımız, çoğulcu görüşe paralel olarak göreceliği de benimsemektedir. Buna göre tek gerçek ve doğru yoktur[39].

Bilgi ve doğruluk/hakîkat konusunu anlama ve açıklama hususunda birbirinden farklılıklar gösteren bütün bu eğilimler arasındaki gerginlikler günümüz felsefesinde de karekteristiktir.

Buraya kadar söylediklerimiz içinde oldukça fazla terim kullanmak durumunda kaldığımız ortadadır. Nitekim ilerleyen bölümlerde de çeşitli disiplinlere ait birçok kavram ve terimi kullanmak durumunda kalacağız. Doğrusu bu durumun çalışmamızın anlaşılırlığını zorlaştırdığının farkındayız; ancak burada söz konusu olan bütün kavramları teker teker açıklamaya koyulmak takdir edileceği üzere bu çalışmanın sınırlarının aşmasına neden olacaktır. Bu nedenle biz çok temel önem arzeden bazı kavramları açıklamakla yetinip geri kalan terminolojinin anlaşılması hususunu okuyucunun çaba ve takdirlerine bırakmak durumundayız. Nitekim tezimizi titizlikle inceleyenlerin bu tutumuzun doğruluğu noktasında bize hak vereceklerini düşünüyoruz.

Kısaca vermeye çalıştığımız bu uzun tarihi süreçte doğru bilginin imkânı, kaynakları, sınırları ve değeri meseleleri de tartışılmıştır.

---

[37] Tepe, s.107.
[38] Özlem, ***Günümüzde Felsefe Disiplinleri***, s.224.
[39] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.266.

İnsanoğlu bilgi edinmek için bir takım vasıtalara sahiptir. Bunlar içerisinde elbetteki akıl ve duyular başta gelmektedir. Diğer taraftan dini geleneklerde vahiy, ilhâm, sâdık rü'yâ vb. bilgi kaynaklarına da i'tibâr edilmiştir; dolayısıyla bilginin esasen akıl, duyular, vahiy, ilhâm, sezgi ve sâdık rü'yâ kaynakları vasıtası ile elde edildiğini söyleyebiliriz. Bunlar içerinde akla merkezi bir yer verenler rasyonalistler, deneye yer verenler ise deneyciler olarak bilinmektedir.

Ancak bütün bu kaynaklar acaba bilgi sağlamada yeterli midirler? İşte bilgi kuramının en önemli meselelerinden birisi olan bilginin imkânı konusu bu sorudan hareketle ortaya çıkmaktadır. Antik dönemde sofistler ve septikler tarafından ortaya atılmış olan temel argümanlar bu hususta oldukça önemlidir. Bu argümanlara karşı Antik dönemden beri konuyla ilgilenen hemen her filozof çeşitli savlar geliştirmiş ve bütün bu düşünürler bilginin imkânını kabul edenler anlamında *dogmatikler* olarak isimlendirilmişlerdir.

Platon'dan beri kullanılan ve günümüzde kabul gören *"üç koşullu bilgi anlayışı"*na göre doğru bilgi *"gerekçelendirilmiş doğru inanç*" şeklinde tanımlanmıştır. Bilginin bu şekilde tanımlanması ise beraberinde özellikle *"doğruluk/hakîkat"* ve *"haklılandırma/gerekçelendirme/haklı kılma"*ın ne olduğu, ne olması gerektiği gibi konuları da doğurmuştur. Bu sebeple de çeşitli *"doğruluk/hakîkat"* ve *"haklılandırma"* teorileri ortaya çıkmıştır.

Özet olarak tanıtmaya çalıştığımız bütün bu problemlerin tartışılması, ilgili konularda nihai tahlillerin yapılması ve bilgi ile ilgili sistemli ve genel bir anlayışa ulaşma çabası ise epistemoloji ya da bilgi felsefesi olarak adlandırılabilir. Bizi esas ilgilendiren şey ise Kur'ân'ın ya da Kur'ân'dan hareketle -bilgi felsefesindeki temel meseleler bakımından- bir bilgi anlayışının söz konusu olup olamayacağı ve Kur'ân'ın bilgi konusuna nasıl yaklaşmakta olduğu gibi noktaların aydınlığa kavuşturulmasıdır.

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ, KAYNAKLARI VE İLGİLİ LİTERATÜR

Çalışmamız sosyal bilimler alanına dâhil olduğu ve temel olarak yazılı literatüre dayandığı için yöntem olarak dökümantasyon metodunu tecih etmemiz gerekli

olmuştur. Tefsîr geleneği ve özellikle tefsîr usûlü açısından Kur'ân'ın herhangi bir âyetinin günümüz epistemolojisindeki sorunlara cevap verecek tarzda anlaşılabileceğini söylemek pek mümkün değildir; ancak modern dönem tefsîr anlayışında bu tür konulara nispeten değinildiğini ifâde edebiliriz. Bununla birlikte olabildiğince konumuz açısından olabildiğince göze çarpan ve meselelere temel teşkil edebilecek âyetleri tespit etmeye ve bu âyetleri tefsîr iliminde yapılan yorumlar çerçevesinde kalınarak bazen âyet âyet bazen konulu tefsîr yöntemiyle ve bazen de Kur'ân'ın genel düşüncesinden hareketle anlamaya, değerlendirmeye çalıştık. Araştırmamızda dökümantasyon yönteminin gereği olarak kaynaklar taranarak veriler elde edildi ve elde edilen veriler işlenerek zaman zaman tümevarım kimi zaman tümdengelim yöntemleri kullanılarak bazı neticelere varılmaya çalıştık. İlk olarak bilgi teorisi konusunda gerek İslâm dünyasında ve gerekse Batıda yapılan çalışmaları araştırdık, sonra gerekli gördüğümüz noktalarda bazı karşılaştırmalarda bulunduk.

Kaynak olarak çalışmamızda farklı literatürlerden yararlandık. Bir taraftan felsefe ve özellikle felsefenin epistemoloji, mantık gibi disiplinlerinden diğer taraftan İslâm tefsîr geleneği literatüründen ayrıca çalışmamızın doğası gereği İslâm kelâmcılarının ve İslâm filozoflarının eserlerinden, kavram ve terim analizlerinde ise Türkçe, Arapça sözlük ve ansiklopedilerden mümkün oldukça faydalanmaya çalıştık. Konumuz açısından yapılmış olan çağdaş çalışmalara da göz atmayı ihmal etmedik.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'ân'ın bilgi anlayışının daha önce ifâde ettiğimiz bütün bu sorunlar çerçevesinde ortaya konulduğu bir çalışma, dilimizde henüz mevcûd değildir. Bu sebeple tezimizin bu hususta yapılabilecek bir başlangıç çalışması olmasını ve ileride yapılabilecek araştırmalara kaynaklık etmesini de hedeflemekteyiz.

III. KAPSAM

Çalışmamız bilgi teorisinin temel problemleri çerçevesinde Kur'ân'da ifâde edilen *insan bilgisi* ile ilgilidir, ya'nî Kur'ân'da bahsedilen, Allah'ın bilmesini, meleklerin, peygamberlerin ve cinlerin bilgisel faaliyetlerini kapsamamaktadır. Bunlara ancak meseleler gereği değinilecektir. İnsanın bilgisel faaliyetlerinden ise sadece *doğru/hak/hakîkî/yakîn bilgi* ile sınırlıdır; dolayısıyla bilginin türleri olarak

değerlendirilebilen *zan, cehl-i mürekkep, taklîd* konumuzun esasını teşkil etmemekle birlikte ilimle ilgileri bakımından *şek, şüphe*, *zan* durumları da konumuza dâhildir; ek olarak konuyu ortaya koyarken doğru bilgiye ulaşmada kelâm, mantık, felsefe, fıkıh ve tefsîr gibi ilimlerin yöntemleri ve anlayışlarından da faydalanılacaktır; bununla beraber Batı düşüncesinde ortaya çıkan şüpheci, idealist, rasyonalist ve empirist bilgi yaklaşımlarının benimsediği düşüncelerle Kur'ân bilgi sistemi zaman zaman karşılaştırılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

I. İLİM-MA'RİFET KAVRAMI

İlim ve ma'rifet kavramlarının sözlük anlamlarını, bugüne kadar yapılmış çeşitli ta'rîflerini, bunların muhtelif açılardan değerlendirmelerini ve kavramların farklı disiplinlerde nasıl bir anlayışla ele alındığını ortaya koymak, kavramların sınırlarını daha net bir şekilde tespit etmemizi ve anlamamızı mümkün kılacaktır.

A. İLMİN VE MA'RİFETİN SÖZLÜK ANLAMLARI

Arapça "ilim-ma'rifet" kelimelerinin karşılığı olarak Türkçe'de "bilgi" kelimesi kullanılmaktadır. Türkçe'de bilgi; bir iş, konu, olay ve herhangi bir şey konusunda bilinen şey, ma'lûmât[40], insan aklının erebileceği olgu, gerçek ve ilkelerin bütünü, bili, vukûf, genel olarak ve ilk sezi durumunda zihnin kavradığı temel düşünceler, insan anlığının çalışması sonucu ortaya çıkan düşünsel ürün, bir şeyi bilme hali, bilme edimi sonunda ulaşılan şey, bir şeyin doğrusunu bilme ve bilim anlamlarında kullanılmaktadır[41].

Arapça ilim kelimesi (علم) maddesinden mastar olup "bilme, biliş, bir şeyin doğrusunu bilme, okuyarak öğrenilen bilgi, nazarî bilgi[42]", cehâlet'in zıddı[43], "şuûr",

[40] Mehmet Doğan, ***Büyük Türkçe Sözlük***, "Bilgi", İstanbul: İz Yay. 1996, s.143.
[41] Türk Dil Kurumu, ***Türkçe Sözlük***, "Bilgi", Ankara: Türk Dil Kurumu Yay. 2005, s.267.
[42] Ferit Devellioğlu, ***Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat***, "İlm", Ankara: Aydın Kitapevi, 1984, s.513.
[43] İbn Manzûr, Abdullah b.Muhammed b. el-Mükerrem, ***Lisanu'l-Arab (I-VI)***, "a.l.m", Thk: Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah ve Hâşim Muhammed eş-Şazelî, Kahire: Daru'l-Maarif, ts., C.IV, s.3082,3083; el-Ferahîdi, Halil b.Ahmed, ***Kitabu'l-Ayn Müretteben ala Hurufi'l-Mu'cem (I-IV)***, "a.l.m", Thk: Abdulhamid Hendâvî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, C.III, s.221; İbn Düreyd, Ebubekir Muhammed b.el-Hasen , ***Cemheretu'l-Lüğa (I-III)***, "a.l.m", Haydarabad-Dekkan: Matbaatu Daireti Maarif el-Osmanîyye, 1345, C.III, s.138; İbn Sîde, Ebu'l-Hüseyn Ali b.İsmail, ***el-Muhassas (I-V)***, "a.l.m", Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, ts., C.III, s.28; İbn Sîde, Ebu'l-Hüseyn Ali b.İsmail ***el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-A'zam (I-XI)***, "a.l.m", Thk: Abdulhamid Hendâvî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, C.II, s.174; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b.Fâris b.Zekeriyya , ***Mekâyis el-Lüğa (I-VI)***, "a.l.m", Thk: Abdüsselam Muhammed Harun, Daru'l-Fikr, 1979, C.IV, s.110; Butrus el-Bustânî , ***Muhîtu'l-Muhît (I-II)***, "a.l.m", bs. yeri ve yayınevi yok, 1867, C.II, s.1460-1461; el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b.Ahmed, ***Tehzîbu'l-Luğa (I-XV)***, "a.l.m", Thk: Muhammed Ali en-Neccar, Kahire: ed-Daru'l-Mısriyye, 1964, C.II, s.418; ez-Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî, ***Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmus (I-XL)***, "a.l.m", Thk: İbrahim et-Tarzî, Kuveyt, 1965, C.XXXIII, s.127; el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b.Ali el-Hüseyni ***et-Ta'rîfât***, "a.l.m", Thk: Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, s. 157.

"ma'rifet", "ihâta etmek", "idrâk[44]", "yakîn[45]", "nûr[46] ", "tasavvur", "tasavvur olsun tasdîk olsun; yakîn olsun olmasın mutlak olarak idrâk etmek", "ihsâs", "tahayyül", "tevehhüm", "taakkul", "sınâat", "bilim" gibi anlamlara gelmektedir[47].

İlim, bilmek anlamındaki "arefe/irfân" kelimesi ile eş anlamlıdır[48]. Ma'rifet/irfân kelimesi (عرف) maddesinden mastar olup "eserini tedebbür ve tefekkür ile bir şeyi idrâk etmek, inkârın zıddı[49], ilim[50], beş duyudan birisi ile bilme[51], bir şeyi olduğu gibi idrâk etme[52], cehâletten sonra meydana gelen bilgi[53], tasavvur olsun tasdîk olsun mutlak olarak idrâk anlamında bilme[54], ilâhî bilgi, Allah'ı şüphesiz bilme[55], herkesin yapamadığı ustalık, her şeyde görülmeyen husûsiyet, bilme, biliş[56], bilim, bilgi[57] gibi anlamlarda kullanılır.

"Ma'rifet/örf" anlamı taşıyan ilim kelimesi ب harf-i ceri ile geçişli olup tek mefûl alırken yakîn anlamındaki "ilim" kelimesi iki mefûl alır[58]. İki mefûl alan "ilim" kelimesi nakil hemzesi aldığında üçüncü mefûlünü de alabilir[59].

Bir şeyi bilmek (ilim), onu tam olarak kavramak (itkân), şuûrlu bir şekilde idrâk etmek, ihâta etmek[60] ve ma'lûmu gizlilikten büsbütün arındırmaktır[61]; ayrıca

---

[44] ***Tâcu'l-Arûs***, "a.l.m", C.XXXIII, s.127; Râgıb el- İsfehâni, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, ***el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân***, "a.l.m", Thk: Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut: Dâru'l-Marife, s.343; ***Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, el-Mu'cemu'l-Vasît***, "a.l.m", Kahire: Mektebetü'ş-Şurûk ed-Duveliyye, 2004, s. 624; Ebu'l-Bekâ, Eyyub b.Musa el-Hüseynî el-Kefevî, ***el-Külliyyât***, ***Mu'cemu'l-Mustalahât ve'l-Furûk el-Luğaviyye***, "el-İlm", Thk: Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998, s.611.

[45] el-Feyyûmî, Ahmed b.Muhammed, ***el-Misbahu'l-Münîr fi Garîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfîî (I-II),*** "a.l.m", Mısır: Matbaatü't-Tekaddümi'l-İlmiyye, h.1322, C.II, s.38.

[46] ***el-Mu'cemu'l-Vasît,*** "a.l.m", s.624.

[47] et-Tehanevî, Muhammed Ali, ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm (I-II),*** "el-İlm" , Thk: Ali Dehrûc, Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996, C.II, s.1219,1220.

[48] ***el-Muhassas*** , "a.l.m", C.III, s.28; ***Muhîtu'l-Muhît***, "a.l.m", C.II, s.1461; ***el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-A'zam***, "a.l.m", C.II, s.108, ***el-Misbahu'l-Münîr***, "a.l.m", C.II, s.38; eş-Şertûnî, Sa'îd el-Hûrî, ***Akrabu'l-Mevârid fî fusahi'l-Arabiyye ve'ş-Şev'arid (I-II)***, "a.l.m", Kum: Mektebetu Ayetullah el-Uzmâ el-Mer'aşî, h.1403, C.II, s. 825.

[49] ***Tâcu'l-Arûs***, "a.r.f", C.XXIV, s.133; ***el-Müfredât***, , "a.r.f", s.331

[50] ***Lisanu'l-Arab***, "a.r.f", C.IV, s.2897;

[51] ***el-Mu'cemu'l-Vasît***, "a.r.f", s.595; ***el-Misbahu'l-Münîr***, "a.r.f", C.II, s. 26.

[52] ***Akrabu'l-Mevârid***, 'a.r.f", C.II, s. 768,770; ; ***Muhîtu'l-Muhît***, , "a.r.f", C.II, s.1277, 1280; ***et-Ta'rîfât***, "el-Ma'rifet", s. 218.

[53] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-Ma'rifet", C.II, s.1584; ***et-Ta'rîfât***, "el-Ma'rifet", s. 218; ***el-Misbahu'l-Münîr***, "a.l.m", C.II, s.38; ***el-Külliyyât***, "el-İlm", s. 612.

[54] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, 'a.r.f", C.II, s. 1583.

[55] Reinhart Pieter Anne Dozy, ***Tekmiletü'l-Meacimi'l-Arabiyye (I-X),*** 'a.r.f", Muhammed Selim en-Naîmî (çev.), Irak: Dâru'l-Reşîd, 1980, C.VII, s. 184,187.

[56] ***Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat***, "Ma'rifet", s.694.

[57] ***Türkçe Sözlük***, "Ma'rifet", s.1345.

[58] ***Muhîtu'l-Muhît***, "a.r.f", C.II, s.1461; ***el-Mu'cemu'l-Vasît***, "a.r.f", s. 624; ***el-Külliyyât***, "el-İlm", s.610,611; ***Akrabu'l-Mevârid***, "a.l.m", C.II, s. 824; ***el-Misbahu'l-Münîr***, "a.l.m", C.II, s.38; ***el-Müfredât***, "a.l.m", s.343.

[59] ***el-Külliyyât***, "a.l.m", s.611; ***Akrabu'l-Mevârid***, "a.l.m", C.II, s.824.

[60] ***Muhîtu'l-Muhît***, "a.l.m", C.II, s.1461; ***Akrabu'l-Mevârid***, "a.l.m", C.II, s.824; ***el-Mu'cemu'l***-Vasît, "a.l.m", s.624.

bilenin, yöneldiği konuyu bütün yönleri ve alanlarıyla kuşatıp anlamasına *ihâta*, onu tam olarak kavramasına *vukûf*, aynı konuda derinleşip uzmanlaşmasına da *rusûh* denilmiştir[62].

Ma'rifet kelimesi ile ilim kelimesi zaman zaman eş anlamlı olarak kullanılsa da aralarında bazı farklılıkların olduğu söylenmiştir.

B. İLİM İLE MA'RİFET ARASINDAKİ FARKLAR

1.Ma'rifet kavramı Allah hakkında kullanılmaz; ama ilim kavramı kullanılır; çünkü Allah tefekkür, tedebbür, duyular, eser, alâmet ya da delîl yoluyla bilmez. Onun bilgisinde bunlar söz konusu değildir. Ma'rifet cehâletten sonra ortaya çıkan ilim için kullanılır. Bunlardan dolayı *Allah hakkında âlim* denilir; fakat *ârif* denilmez.[63] Çünkü irfân kelimesi, yalnızca eksik ve sınırlı bilgi konusunda kullanılır[64]; ayrıca ma'rifet yalnızca mevcûd olduğu bilinenler hakkında kullanılırken, ilim varlığı, cinsi, keyfiyeti ve illeti bilinenler hakkında kullanılır.

2.İnsan bakımından ma'rifet eseriyle idrâk etmek için ilim ise hem eserini hem de zatını idrâk etmek için kullanılır. Özü idrâk edilemediği halde eserleri, işâretleri, alâmetleri idrâk edilen varlıklarda ma'rifet kelimesi, özü idrâk edilebilen varlıklarda ilim kelimesi kullanılır. Allah'ı bilmek anlamında ma'rifet kavramını kullanırız; ama ilim kavramını kullanmayız. Bundan dolayı *falanca Allah'ı âriftir* denir; ama *Allah'ı âlimdir* denmez; çünkü insanın Allah hakkındaki bilgisi, onun zatı ve özü hususunda değil, eserleri, işâretleri, alâmetleri hakkındaki bir bilgi türüdür.[65]

3.İlmin küllî ve mürekkeb olan şeyleri idrâk etmek, ma'rifetin ise cüzî ve basit şeyleri idrâk etmek olduğu da söylenmiştir[66]. Ma'rifet yalnızca tikel şeyleri bilmek iken, ilim hem tikel hem tümel şeyleri bilmeyi kapsar[67]. Ma'rifet tasavvurât için kullanılırken

---

[61] ***Muhîtu'l-Muhît***, "a.l.m", C.II, s.1461; ***et-Ta'rîfât***, "el-İlm", s. 157.
[62] Necip Taylan, "Bilgi", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1992, C.VI, s.157.
[63] Ebu Hilâl el-Askerî, ***el-Furûk el-Luğaviyye***, Thk: Muhammed İbrahim Selim, Kahire; Daru'l-İlm ve's-Sekafe, 1997, s.80.
[64] Râgıb el- İsfehâni, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, ***İslâm'ın Ahlâkî İlkeleri***, (Abdi Keskinsoy, çev.), İstanbul: Beşikçi Yay., 2003, s.145.
[65] Râgıb el- İsfehâni, ***İslâm'ın Ahlâkî İlkeleri***, s.145.
[66] ***Muhîtu'l-Muhît***, "a.l.m", C.II, s.1461; ***Akrabu'l-Mevârid***, "a.l.m", C.II, s. 825; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-Ma'rifet", C.II, s. 1583; ***el-Mu'cemu'l-Vasît***, "a.r.f", s. 624.
[67] Ebu Hilâl el-Askerî, s.80.

ilim tasdîkât için kullanılır; ayrıca ma'rifet mahsûsâta ve cüzî anlamlara özgü iken ilim, ma'kûlât ve küllî anlamlara özgüdür. İlim bilinenin ahvâlini tam olarak ihâtayı ifâde eder[68].

4.Ma'rifetin hem insan hem de hayvanlar için, ilmin ise sadece insanlar için kullanıldığı ifâde edilmiştir.[69]

5.Kelâm, Nahiv,… vb gibi belirli bir sistem dahilinde olan belli başlı usûl ve meselelerin toplamına da mecaz olarak ilim (bilim) denilmiştir[70].

6.Ma'rifetin zıttı inkâr, tanımamaktır. İlmin zıttı ise cehâlet (bilmemek)'tir.[71] Ma'rifetin ma'nâsında, ikrâr ve i'tiraf vardır[72]. Ma'rifet bilinmesini ifâde ettiği şeyin daha önce bilinmediğini ve zihinde bulunmadığını ifâde ettiği için ma'rifetin çelişiğinin inkâr ilmin çelişiğinin cehâlet olduğu söylenir[73].

7.İlim ile ma'rifet arasında umum-husus ilişkisi vardır. Nisbeten geç dönem sözlüklerinde ma'rifetin ilimden daha özel bir anlama sahip olduğu belirtilmiştir; çünkü ma'rifette bilme fiilinin yöneldiği nesnenin tek olduğu, ilimde ise bilmenin konusunun umumi olduğu ifâde edilmiştir[74]. Ma'rifet, bilinen şeylerin aralarındaki farkların temyîz edilmesidir[75]. Her ma'rifet ilimdir, ancak her ilim, ma'rifet değildir.[76] Zira ilim sözcüğünde bir müphemlik söz konusudur. İlim kelimesi bir şeyin mücmel ve mufassal olarak bilinmesini ifâde ederken, ma'rifet onun tanınmasını, ya'nî onu başkalarından ayıran özelliklerinin bilinmesini ifâde eder[77], dolayısıyla ilim ve ma'rifet arasındaki fark esasen, açık-seçik cümlelerde kendini gösterir.

---

[68] Racih Abdülhamid el-Kürdî, ***Nazariyyetü'l-Ma'rife Beyne'l-Kur'ân ve'l-Felsefe (I-III),*** Ummân: Dâru'l-Furkân, 2003, C.I, s.50.
[69] ***Muhîtu'l-Muhît***, 'a.l.m", C.II, s.1461; ***Akrabu'l-Mevârid***, "a.r.f", C.II, s.825; ***el-Mu'cemu'l-Vasît***, "a.r.f", s. 624.
[70]***Muhîtu'l-Muhît***, 'a.l.m", C.II, s.1461; ***Akrabu'l-Mevârid***, "a.r.f", C.II, s.825; ***el-Mu'cemu'l-Vasît***, "a.r.f", s. 624.
[71] Râgıb el- İsfehâni, s.146.
[72] el-Kürdî, C.I, s.50.
[73] Hüseyin Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", ***A.Ü.İ.F.D.*** 1986, C.XXVIII, s.4.
[74] İlhan Kutluer, "İlim", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 2000, C.XXII, s.110.
[75] Ebu Hilâl el-Askerî, s.80.
[76] Ebu Hilâl el-Askerî, s.80.
[77] Ebu Hilâl el-Askerî, s.80.

8.İdrâk edilmesi zor olan şeyler ilim olarak, idrâk edilmesi kolay olan şeyler ise ma'rifet olarak isimlendirilmiştir[78].

9.İhtilâfın çokça vukû' bulduğu konuların ilim olarak, az söz konusu olduğu şeylerin de ma'rifet olarak isimlendirildiği de söylenmiştir[79].

C. İLMİN ÇEŞİTLİ TANIMLARI

Mantık ilminde bilgiler tanım ve burhânla ile elde edilir. İlim ya tasavvur ya da tasdîk şeklinde kabul edilir. Tasavvur ve tasdîk ya bedîhî olur ya da nazarî olur. Tüm bilgiler bedîhî değildir. Aynı zamanda bilgilerin hepsi nazarî de değildir; çünkü nazarî bilgi için bedîhî bilgi gerekir. Aksi takdirde illetler bakımından teselsül ve devr olur. Teselsül ve devr ise mümkün görülmez. Nazarî bilgiyi elde etmek için de bir yol gerekir. Tasavvurun elde edildiği yol haddir. Tasdîkin yolu ise kıyâstır[80].

Bilgi mantıkta tasavvurât ile başlatılır. Tasavvurâtın konuları kavram ve bu kavramları tanımlamadır. Tanım: Bir şeyin mâhiyetini[81], varlığının sebebini[82], cinsini ve ayrımını bilmek[83], bir şeyin mâhiyetine delâlet eden söz[84], kendisiyle tasavvurun kazanıldığı şey[85], ismin anlamına delâlet eden mufassal söz[86], zâtı mâhiyetiyle tanımlayan mufassal söz[87], bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şeyi zikretme[88], bir sözcüğün ya hemen herkes tarafından kabul edilen ya da onu kullanan kişi tarafından kastedilen anlamını ortaya koyma, bir kavramın anlamını belirleme[89], o

---

[78],el-Kutbu'r-Râzî, Ebu Abdullah Kutbüddin Muhammed b. Muhammed et-Tahtani, es-Sadrî eş-Şirâzî, Molla Sadreddin Muhammed b. İbrahim ve Muhammed Zahid b. Muhammed Eslem, ***Risâletânî fi't-Tasavvur ve't-Tasdîk ve Yelihima Şerhü'r-Risâleti'l-Ma'mûle fi't-Tasavvur ve't-Tasdîk ve Ta'likâtuhu***, Thk: Mehdî Şerîatî, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, s.287.

[79] el-Kutbu'r-Râzî, es-Sadrî eş-Şirâzî ve Muhammed Zahid b. Muhammed Eslem, s.286,287.

[80] İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebu'l-Abbas Ahmed bin Abdülhalîm bin Abdisselâm, ***er-Reddü ale'l-Mantıkiyyîn***, Thk: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, s.3.

[81] Aristoteles, ***Organon IV İkinci Analitikler***, Hamdi Ragıp Atademir (çev.), İstanbul: M.E.B.Yay. 1967, s.106; Aristoteles, ***Organon V Topikler***, Hamdi Ragıp Atademir (çev.), İstanbul: M.E.B.Yay. 1967, s.7; Abdulkuddûs Bingöl, ***Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi***, İstanbul: M.E.B.Yay. 1993, s.53.

[82] Aristoteles, ***Organon IV İkinci Analitikler***, s.93,102; Bingöl, s.53.

[83] Aristoteles, ***Organon V Topikler***, s.225.

[84] İbn Sinâ, ***el-İşârât ve't-Tenbîhât***, Thk: Süleymân Dünya, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1960, C.I, s.249

[85] İbn Sinâ, ***Kitâbu'n-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantıkiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye***, Thk: Mâcit Fahrî, Beyrut: Dâru'l-İfâk el-Cedîde, ts, s.97.

[86] İbn Sinâ, ***Mantıku'l-Maşrıkıyyîn ve'l-Kasîdetü'l-Müzdevice fi'l-Mantık***, Thk: el-Mektebetü's-Selefiyye, Kâhire: Matbaatu'l-Müebbet, 1910, s.34.

[87] İbn Sinâ, ***Mantıku'l-Maşrıkıyyîn***, s.34.

[88] ***et-Ta'rîfât***, "et-Ta'rîf", s.66.

[89] Doğan Özlem, ***Mantık***, İstanbul: Ara Yay. 1991, s.87; Gülşen Öz, ***Mantık***, İstanbul: Fil Yay. 2008, s.41.

kavrama yüklenebilecek özellikleri dil yoluyla ifâde etme işlemi[90], bir şeyin, bir ma'nânın ya da bir lafzın mâhiyetini izah eden şey[91], bir kavramın ya da bir nesnenin sınırlanması, belirlenmesi, kavramın içeriğini kuran belirtilerin gösterilmesi[92], özün araştırılması, bir kavramın karakteristik içlemini tayin eden zihin işlemleri [93], bir nesne ile diğerleri arasına sınır çizmek[94] demektir.

Tanım karşılıklı konuşmalarda bir konuya cevap olarak söylenir ve her soruya değil de, ancak bazısına cevap olur[95]. Her tanım, bir adın anlamı üzerine sorulan bir soruya yanıt verir[96].

Bir kavramın anlamını belirlemek, o kavrama yüklenebilecek özellikleri dil aracılığıyla ifâde etmektir. Bunun yolu da o kavramı özne, o kavrama yüklenecek özellikleri ise yüklem olarak almaktır. Tek başına hiçbir kavram (terim) bir tanımı göstermez. Her tanım bir önermedir ama tersi her zaman doğru değildir. Örneğin, "insan akıllıdır" önermesi bir tanım sayılırken "Ahmet akıllıdır" önermesi bir tanım sayılmamıştır; çünkü tekil kavramları içeren önermeler tanım (ta'rîf) değil, betim (tasvîr) sayılmıştır; ama bu ayrım salt mantıksal değil daha çok epistemolojik ve metodolojik bir ayrımdır; ancak betim ile tanımı birbirinden ayırmak oldukça zordur[97].

Semantik açıdan bir kavramın anlamı zamandan zamana değişebilir. Felsefî, ideolojik ve hatta bilimsel kavramlar, dönemden döneme değişikliğe uğrayabilirler. Bu bakımdan kavramlar hakkında tüm dönem ve çağlar için geçerli, sâbit ve değişmez anlamlardan çok, dönem ve çağlara özgü değişebilir anlamlardan söz etmek tarihsel açıdan daha doğru olacaktır; ama kavramlara bu şekilde yaklaşmak mutlak, evrensel, genel geçer bir bilgi imkânını problematik kılabilir; çünkü tarihsellik ve görelilik anlayışı ortaya çıkar; fakat kavramlara verilen anlamlar ne kadar değişirse değişsin değişmeyen şey, kavramın anlamını belirleme ve tanımlama, onu betimleme işlemidir. Mantığın kendisi tarihsel ve göreli değildir demek pek yanlış sayılmaz; zira mantık,

[90] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Bilgi", s.993.
[91] Necip Taylan, ***Mantık Tarihçesi Problemleri***, İstanbul: M.Ü. İ.F. Vakfı Yay. 1996, s.99.
[92] Bedia Akarsu, ***Felsefe Terimleri Sözlüğü***, "Bilgi", Ankara: Türk Dil Kurumu Yay. s.156.
[93] Necati Öner, ***Klasik Mantık***, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay. 1991, s.36.
[94] Öz, s.41.
[95] İmam Gazâlî, ***Düşünmede Doğru Yöntem***, Ahmet Kayacık (çev.), İstanbul: Ahsen Yay. 2002, s. 143.
[96] Ernst Von Aster, ***Bilgi Teorisi ve Mantık***, Macit Gökberk (çev.), İstanbul: Sosyal Yay. 1994, s.83.
[97] Özlem, ***Mantık***, s.87.

kavramın anlamıyla değil o kavramı belirlemedeki mantıksal koşullarla ilgilenir. Bu koşullar, tanımın çelişkisizliği, tanımda cins-tür, içlem-kaplam ilişkisine uyulup uyulmadığı veya ne oranda uyulduğu, vb.dir[98]. Tanımı içerik açısından değil biçimsel yönüyle değerlendirir.

Tanım çok anlamlılığı, anlam belirsizliğini, anlaşılmazlığı ve karanlıklığı ortadan kaldırmaya yarar[99].

Klasik Mantıkta ta'rîf içlem-kaplam, cins-tür ilişkisi dikkate alınarak yapılır ve bir terimin içleminde bulunan esaslı karakterlerin belirtilmesi ile elde edilir[100]. Bir genel kavramın içine aldığı şeylere işâret etmesi onun kaplamını, bu şeylerin özelliklerine işâret etmesi ise içlemini ifâde eder. Klasik tanım öğretisinde tanım, nesneleri ortak özellikleriyle bir özne-yüklem ilişkisi içerisinde tertip etmektir; ancak bir kavramın içlemi potansiyel olarak sınırsız olabileceğinden potansiyel olarak sınırsız önerme kurulabilir; dolayısıyla kavramın anlamı hiçbir şekilde tüketilemez. Bu durumu dikkate alan Aristoteles, uygulamada hiçbir tanımın yetkin olamayacağını, yetkin tanımın, özne ile yüklemin bir ve aynı terimden oluştuğu totolojik önerme olabileceğini belirtmiştir; ancak bu tanım bize sadece özdeşlik ilişkisi bilgisini verir. Tanımın bize bilgi verebilmesi için içlem açısından yapılması gereklidir. Bu tanım öğretisine göre iyi bir tanımın yakın cins ve türsel ayrım gözetilerek yapılması gerektiği belirtilir[101].

Özne, yüklem arasındaki bilgi ilişkisi tanımların türlerini belirler. Özneye yüklem olan kavram, özne olan kavramın kaplamına veya içlemine bir şey katıyorsa bilgi verici tanım sayılır[102]. Klasik mantıkta tanımlar kaplama, içleme ve tanımlanana göre olmak üzere üç türdür. Kaplamına göre adsal tanım ve içkin tanım, içlem açısından beş tümele göre tanım (eksik ilintisel tanım, eksik özsel tanım, tam ilintisel tanım, tam özsel tanım[103]) ve gerçek tanım[104], tanımlanana göre ise iki tanım türünden ad tanımı (nominal definition) ve nesne tanımından (real definition) söz edilir[105]. Ad tanımı bir

[98] Özlem, ***Mantık***, s.89.
[99] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.993.
[100] Taylan, ***Mantık Tarihçesi Problemleri***, s.100.
[101] Doğan Özlem, ***Felsefe ve Doğa Bilimleri***, Ankara: Doğu Batı Yay. 2008, s.110-112; Öner, s.36.
[102] A.Kadir Çüçen, ***Klasik Mantık***, Bursa: Asa Yay. 2004, s.83.
[103] Çüçen, ***Klasik Mantık***, s.84; Öner, s.36,37.
[104] Çüçen, ***Klasik Mantık***, s.83-85.
[105] Öner, s.37; Çüçen, ***Klasik Mantık***, s.85; Özlem, ***Felsefe ve Doğa Bilimleri***, s.114. Von Aster, s.83.

adın ne anlama geldiğini ifâde eder ve tanımlayana göre belirlenir[106]. Totolojik olan ad tanımlarında bir uzlaşım söz konusu iken nesne tanımlarında empirik denetleme vardır[107]; ama tüm ad tanımlarının kaplamsal/totolojik olması da zorunlu değildir. Hem kaplamsal hem de içlemsel olabilir[108]. Tanımlayanların uzlaşıma giderek yaptıkları, öznelliğin söz konusu olduğu ve yeni bilgi vermeyen ad tanımları nesne tanımları gibi empirik yoldan denetlemeye tabi olmayıp empirik yoldan doğrulanmaları ya da yanlışlanmaları mümkün değildir[109]. Ad tanımlarında zihin iki işlem gerçekleştirir ve önce bir kavram ortaya koyar sonra o kavramın içeriği keyfi olarak ve uzlaşım yoluyla belirler. Adsal tanımlar zihin dışında varlığı olmayan kavramları ifâde eden tanımlardır. Ne isbât edilebilir ne de çürütülebilirler[110]. Nesne tanımında ise isbât ve denetleme yapılabilir. İsteğe ve uzlaşıma göre yapılamaz; çünkü burada olgu dünyası söz konusudur[111]. Reel tanım sözcüğün anlamını değil de, bir şeyin niteliğini belirlemeye çalışır[112]. Nesne tanımlarında içlemsel tanımlar ortaya koyma zorunluluğu vardır[113]. Adsal tanımlar ise hem içleme hem de kaplama göre yapılabilir. İçleme göre yapılan nesne tanımı keyfiliğe göre değil nesnenin doğada gerçekten var olma özelliği doğrultusunda yapılır[114]; ama her tanım, bir ad tanımıdır; yalnız sözcük bir şeyi gösteriyor ve tanım bu şeyin ana özelliklerini belirtiyorsa, o zaman ad tanımı bir obje analizine dayanabilir[115]. Nesne tanımı öze ait bir belirlemedir ve o şeyin ya da nesnenin ne olduğunu ifâde ederek diğerlerinden ayırır. Genelde doğa bilimlerinde kullanılır[116].

Batılı mantıkçıların "definition" ve description", İslâm mantıkçıların "had" ve "resm" diye adlandırdıkları ve beş tümele göre yapılan tanımlama işlemi öze ait ve ilintiye ait olmak üzere iki şekilde tezahür eder. Had tanımı öze ait iken resm tanımı ilintiye aittir. Öze ait olan daha doğru bir tanımdır ve kavramın yerini açıkça belirtir, diğerlerinden ayırır. İlintiye ait olan ise bir şey hakkında onun hassaları, nitelikleri ile

[106] Çüçen, ***Klasik Mantık***, s.83.
[107] Özlem, ***Felsefe ve Doğa Bilimleri***, s.114.
[108] Özlem, ***Mantık***, s.93.
[109] Özlem, ***Felsefe ve Doğa Bilimleri***, s.114.
[110] Çüçen, ***Klasik Mantık***, s.83-85.
[111] Özlem, ***Felsefe ve Doğa Bilimleri***, s.114.
[112] Von Aster, s.83.
[113] Çüçen, ***Klasik Mantık***, s.85; Özlem, ***Felsefe ve Doğa Bilimleri***, s.114.
[114] Çüçen, ***Klasik Mantık***, s.85.
[115] Von Aster, s.83.
[116] Çüçen, ***Klasik Mantık***, s.85.

ilgili olarak bazı bilgiler verir ama kavramı diğerlerinden açıkça ayırmaz[117]. Beş tümele göre tanımlamada kavramlar cins ve tür ilişkisine göre sıralanır ve Porphyrios ağacı göz önüne alınır[118]. Aristoteles mantığında bilimlerin temeli bütün gerçek veya ideal varlıkları "tam tanıma"a göre ya'nî (yakın cins ve yakın ayrım ile) tanımlamaktır. Tanımı yapılacak şeyler beş tümele göre sınıflandırılır ya'nî tanımlar sınıflama ile yapılır. Her sınıflama (gerçek veya ideal) varlıkların cins, tür ve sınıflara göre ayrılması demektir. Modern çağda Aristoteles tanımlaması ad tanımı, gerçek tanım ve öz tanımı olarak ayrılmaktadır. Öz tanımı felsefe ve mantıkta kullanılmaktadır[119]. Öze ve ilintiye ait olmak üzere yapılan beş tümel tanımlamalarında bir kavram hiyerarşisi söz konusudur; ancak böyle bir kavramlar hiyerarşisinin nasıl tanzim edileceği problemdir; zira kavramların böyle bir sınıflamasının yapılmasında tasnif yapanların ontolojileri, yöntemleri, epistemolojileri etkili olacaktır; çünkü bütün bunlar tasnifte etkilidir ya'nî öznellik ortaya çıkacaktır ve dolayısıyla nesnel bir sınıflandırmaya ulaşmak mümkün olmayacaktır; ayrıca böyle bir hiyerarşinin isabetli olabilmesi için bizim tüm varlık hakkında bilgimizin tam olması gereklidir; dolayısıyla biz mevcûd durumda ancak bilgimizin ulaştığı seviye açısından isabetli olabiliriz.

Klasik mantıkta iyi bir tanımın yapılabilmesi için bazı şartlar tespit edilmiştir. Bunlar: tanımın, tam olması (yakın cins ve ayrımın tam olarak verilmesi)[120], açık olması[121], bir şeyin kendisinden daha müphem bir şeyle tanımlanmaması[122], tanımda kısır döngü (devr) bulunmaması[123], ne çok uzun ne çok kısa olmaması[124], aks-i müstevi ile aksedebilir olması[125] gibi.

Tanımların doğru olup olmadığını test etmek için de iki özelliğe dikkat edilmiştir (in'ikas ve ıttırad). İn'ikas, tanımda kapsanmayanların dışta bırakılması iken ıttırad, içindeki tüm öğeleri toplaması, ya'nî tanımlanan öğelerden birinin tanım dışında

---

[117] Öner, s.36.
[118] Öner, s.37.
[119] Hilmi Ziya Ülken, ***Genel Felsefe Dersleri***, İstanbul: Ülken Yay. 2000, s.34.
[120] Aristoteles, ***Organon V Topikler***, s.225; Talha Alp, ***Mantık***, İstanbul: Yasin Yay. 2007, s.19; Öner, s.40; Taylan, ***Mantık Tarihçesi Problemleri***, s.101; Çüçen, ***Klasik Mantık***, s.86.
[121] Aristoteles, ***Organon IV İkinci Analitikler***, s.30; Alp, s.19; Çüçen, ***Klasik Mantık***, s.86.
[122] Öner, s.40; Taylan, ***Mantık Tarihçesi Problemleri***, s.101.
[123] Alp, s.19; Öner, s.40; Taylan, ***Mantık Tarihçesi Problemleri***, s.101; Çüçen, ***Klasik Mantık***, s.86.
[124] Nurettin Topçu, ***Mantı***k, İstanbul: Dergâh Yay. 2001, s.18; Taylan, ***Mantık Tarihçesi Problemleri***, s.101.
[125] Aristoteles, ***Organon V Topikler***, s.39; Taylan, ***Mantık Tarihçesi Problemleri***, s.101.

kalmamasıdır[126]. Her şeyi tanımlamak mümkün değildir. Kaplamsal açıdan her şeyin tanımı mümkündür fakat içlem açısından her şeyin tanımı yapılamaz; çünkü bazı kavramların içlemini belirlemek olanaksızdır veya daha açık yapmak mümkün değildir[127]. Oysa tanımda esas olan içlemin dikkate alınmasıdır. Bunun için mantıkçılar bazı şeylerin tanımının içleme dayalı olarak yapılamayacağını belirtmişler ve bunları üç grupta toplamışlardır[128]. Tecrübenin doğrudan doğruya verilerinin (duyumlar, renkler vb.), üstün cinslerin[129] (tanrı, varlık[130], mekân, zaman, birlik, çokluk vb.) ve fertlerin tam tanımı olmaz; ancak Aristoteles'e zıt olarak Stoacılar ve Stuart Mill ise gerçek olan ferttir ve ferdin bilimi olur demişlerdir[131].

Aristoteles'in geliştirdiği tanım öğretisi hiç şüphesiz günümüzde de büyük önemini korumaya devam etmektedir; ancak bilim dili analizi yapan pek çok bilim felsefecisi bilimdeki tanımlama etkinliğinin çok boyutluluğu açısından klasik öğretiyi yetersiz bulmuştur. Carnap ve Hempel (1905-1997) klasik tanım öğretisinin bir özne-yüklem bağıntısıyla sınırlı olduğunu, tanımın sadece yakın cins ve türsel ayrımla yapılmasının zorunlu olmadığını, tanımın yakın cinsle yapılabileceği gibi uzak cinsle de yapılabileceğini belirtmişleridir; ayrıca klasik tanım öğretisi özellik bildiren kavramlar için uygundur; zira tanım içleme göre yapılırsa her yüklem öznenin bir özelliği olur. İlişki ve işlev kavramları açısından ise bu öğreti yeterli olmayıp doğa bilimsel kavramların büyük çoğunluğunda kullanışlı değildir. Örneğin "hız"ı zaman içinde alınan yol olarak ancak işlevsel yoldan tanımlayabiliriz ki, burada zaman içinde alınan yol ifâdesi aslında klasik anlamıyla bir yüklem değildir[132]. Aynı şekilde hız da klasik ma'nâda bir özne değildir; çünkü zaman-hız-yol arasında cins-tür, içlem-kaplam açısından bir ilişki söz konusu değildir.

Günümüzde tanımın mâhiyeti ve işlevi konusundaki görüşler, kabaca üç başlık altında toplanmaktadır. Söz konusu tanım görüşlerinden birincisi özcü tanım anlayışı, ikincisi, Pascal (1623-1662), Hobbes (1588-1679), Russell, Quine (1908-2000), Carnap,

[126] Ülken, s.34.
[127] Taylan, ***Mantık Tarihçesi Problemleri***, s.101; Çüçen, ***Klasik Mantık***, s.87.
[128] Öner, s.42; Çüçen, ***Klasik Mantık***, s.87.
[129] Öz, s.45.
[130] Çüçen, ***Klasik Mantık***, s.87.
[131] Öner, s.42; Taylan, ***Mantık Tarihçesi Problemleri***, s.101.
[132] Özlem, ***Felsefe ve Doğa Bilimleri***, s.115-116.

Hempel ve birçok çağdaş mantıkçı tarafından benimsenen kural koyucu tanım anlayışı, üçüncü tanım görüşü ise J.S.Mill, G.E. Moore ve dilci felsefe geleneği tarafından benimsenen dilci tanım görüşüdür[133].

Özcü tanım anlayışına göre, tanımlar betimlere kıyasla kesin ve dakik bir bilgi aktarırlar; var olanların, onları her ne ise o yapan özlerini ortaya konan tanımlar, entelektüel görü, kavram analizi, sezgi veya refleksiyon adı verilen biliş tarzıyla aynı zamanda yanılmaz bir bilgi sağlar. Platon, Aristoteles, Kant ve Husserl gibi filozoflar tarafından bu tanım görüşü savunulur[134].

Kural koyucu tanım anlayışı, tıpkı özcü gelenek gibi, tanımların düzeltilemez ve kesin olduğunu kabul eder; ama tanımların yanılmazlığını ve bilgi aktardığını yadsır. Onları sembolik uzlaşımlar şeklinde açıklayarak temellendirir[135].

Dilci tanım anlayışı, tanımların bilgi aktardığını söylerken özcü görüşe yaklaşır. Tanımların kuşku duyulamaz kesin bilgiler aktardığı fikrine karşı çıkarken de kural koyucu anlayışa yaklaşır. Bu görüşe göre, tanım dilsel davranışla ilgili empirik kayıtlardan başka bir şey değildir[136].

Bilginler tarafından, aşağıda vereceğimiz tanımların nasıl tahlil ve tenkîd edildiğini ortaya koymak, neyin bilgi olarak kabul edilebiliceği ya da edilemeyeceğini açıklığa kavuşturmamızı mümkün kılacaktır.

1. İlmin Kaplamsal Tanımları ve Değerlendirilmesi

Bir kavramın kapsadığı, içine aldığı, belirttiği konu ve nesneler, o kavramın kaplamındadır. Bu tür tanımlarda kavramın içlemine dair, ya'nî özelliklerine ait hiçbir şey bildirilmez ve tanımlanan yine kendi kaplamı ile tanımlanır. Böyle yapılan ta'rîflerde önermeler özdeşlik önermesi olarak değerlendirilebilir. Her şeyin kaplamsal açıdan tanımlanması mümkündür. En yüksek cins kabul edilen kavramların dahi

[133] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.993,994.
[134] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.993.
[135] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.993.
[136] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.993,994.

kaplamsal ta'rîfleri yapılabilir. Bu tanım salt mantıksal açıdan yetkin, ama epistemolojik açıdan bilgi verici olmayan bir totolojidir[137].

Bilginin bu şekilde yapılmış muhtelif tanımlarını görmekteyiz. Öncelikli olarak bu ta'rîfleri verip sonra değerlendirmelerine geçeceğiz.

"Bir şeyi hakîkati ile idrâk etmek[138]."

"Bir şeyi olduğu gibi ma'rifet (bilmek)[139]."

"Ma'lûmu (bilinen) olduğu gibi isbât (belirleme)[140]."

"Ma'lûmu olduğu gibi ma'rifet (bilmek)[141]."

"Ma'lûmu olduğu gibi idrâk[142]."

"Bir şeyin var olduğunu ve niçin olduğunu bilmek[143]."

---

[137] Bkz: Özlem, ***Mantık***, s.78-97.

[138] ***Tâcu'l-Arûs***, "a.l.m", C.XXXIII, s.127; ***el-Müfredât***, "a.l.m", s.343; ***el-Mu'cemu'l-Vasît***, "a.r.f", s.624; ***el-Külliyyât***, "a.l.m", s.611; ***Akrabu'l-Mevârid***, "a.l.m", C.II, s. 825; ***el-Mu'cemu'l-Vecîz***, "a.l.m", Mısır, 1994, s.432

[139] el-Bakıllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, ***Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil***, Thk: İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye,1987, s.25; el-Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan el-Esedabâdî, ***el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl***, Thk: Muhammed Medkûr, C.XII, s.19; el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik, ***Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâiti'i-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd***, Thk: Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmün'im Abdulhamîd, Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950, s.12; ***el-Külliyyât***, "a.l.m", s.610; el-Hattâbî, Muhammed el-Arabî, ***Mevsûatü't-Türâsi'l-Fikriyyi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi (I-II)*** Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmiyyi, 1998, C.II, s.543.

[140] el-Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, ***Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn (I-V)***, Thk: Ahmed Muhammed Mehdî, Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2004, C.I, s.76; et-Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, ***Şerhu'l-Makâsıd (I-V)***, Thk: Abdurrâhman Umeyre, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1998, C.I, s.193; ***el-Külliyyât***, "a.l.m", s.612; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlm", C.II, s. 1222.

[141] el-Îcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed, ***el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm***, Beyrût: Âlemu'l-Kutub, s.10; el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.74; en-Nesefi, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, ***Tebsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn (I-II),*** Thk: Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2004, C.I, s.13; el-Bakıllânî, s.25; en-Neysâbûrî, Ebû Saîd Abdurrahmân, ***el-Gunye fî Usûlu'd-Dîn***, Thk: İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987, s.50; el-Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef, ***Kitabu'l-Hudud fi'l-Usûl***, Thk: Nezih Hammâd, Beyrut: Müessesetu'z-Ze'bî, 1973, s.24; ez-Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, el-***Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh (I-VI)***, Kuveyt: Dâru's-Safve, 1992, s.53; et-Teftâzânî, ***Şerhu'l-Makâsıd***, C.I, s.192***;*** ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlm", C.II, s. 1221; Gerard Cihamy, ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe inde'l-Arab***, "İlm", Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1998, s.521; Refik el-Acem, ***Mevsûatu Mustalâhâti Usûli'l-Fıkh inde'l-Müslimîn (I-II)***, "İlm", Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1998, C.I, s.1017.

[142] el-Îcî, s.10; el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.74; en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.14; ez-Zerkeşî, s.54; et-Teftâzânî, ***Şerhu'l-Makâsıd***, C.I, s.193; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlm", C.II, s. 1221

[143] Ferîd Cebr ve Diğerleri, ***Mevsûatü Mustalahâti İlmi'l-Mantık inde'l-Arab***, " İlm", Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, s.556.

"İnsan aklının idrâk edebileceği şeyleri hatasız bir şekilde idrâk etmesi. Bu yakini hüccetlerle (kesin delîllerle) ve hakîkî burhânlarla olursa hikmet olarak isimlendirilir[144]."

"Sadece küllî (tümel) şeyin bilgisidir[145]."

"İlim ma'rifettir[146]."

"İlim sadece burhândır[147]."

"İlim bilinendir[148]."

"Ma'lûmun olduğu gibi tebeyyünü (açıklığa kavuşması, bariz olarak ayırt edilmesi)[149]

"Bir şeyi olduğu gibi idrâk etme [150]."

"Ma'lûmu olduğu gibi teybin (açıklığa kavuşturma)[151]."

"Bilgi bilinenin tamamen ihata edilmesidir[152]."

"Ma'lûmu idrâk etmektir[153]."

"Bir şeyi olduğu gibi tespît (kabul etmek)[154]."

"Nâtık nefsin (akıl), şeyleri hakîkatleriyle bilmesi[155]."

"Şeyleri sebepleri ile ma'rifet[156]."

---

[144] Gerard Cihamy, ***Mevsuatu Mustalahâti İbn Sîna***, "İlm", Lübnan: Mektebetü Lübnân, 2004, s.774
[145] ***Mevsûatü Mustalahâti İlmi'l-Mantık***, "İlm", s.556.
[146] ***Mevsûatü Mustalahâti İlmi'l-Mantık***, "İlm", s.561.
[147] ***Mevsûatü Mustalahâti İlmi'l-Mantık***, "İlm", s.555.
[148] el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.75.
[149] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.15; el-Cüveynî, s.12; ez-Zerkeşî, s.54; el-Kâdî Abdulcebbâr, ***el-Muğnî***, C.XII, s.19; el-Hücvîrî, Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman b. Ali, ***Keşfu'l-Mahcûb***, Thk: Ahmed Abdürrahîm Sâyih ve Tevfîk Ali Vehbe, Kâhire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2007, s.31.
[150] el-Kâdî Abdulcebbâr, ***el-Muğnî***, C.XII, s.21.
[151] el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.76.
[152] el-Kâdî Abdulcebbâr, ***el-Muğnî***, C.XII, s.17; el-Hücvîrî, s.31.
[153] el-Kâdî Abdulcebbâr, ***el-Muğnî***, C.XII, s.18.
[154] el-Kâdî Abdulcebbâr, ***el-Muğnî***, C.XII, s.19; ez-Zerkeşî, s.54.
[155] ez-Zerkeşî, s.54; ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm" s.517; el-Kindî, Ebu Yusuf Yakup İshak, ***Resâil el-Kindî el-Felsefiyye***, Thk: Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rayde, Mısır: Daru'l-Fikri'l-Arabiyyi, 1950, s.169;

"İnsan zihninin varlıkların tasavvurlarını algılaması[157]."

"Küllîyâtı idrâktan ibarettir[158]."

"Bir şeyin olduğu gibi ve kesin olarak bilinmesi[159]."

"İlim tümellerle ilgili, ma'rifet ise tikellerle ilgilidir. Bu anlamda duyusal bilgiye ma'rifet, aklî bilgiye ise ilim denilir[160]."

"Fıkıh ile ilgili olarak şerîatın ahkâmını bilmektir[161]."

"İlim bileşiklerle, ma'rifet ise basitlerle ilgili idrâktir[162]."

"Gerek zannîyi gerekse yakîniyi kapsayan idrâk[163]."

"Dünyevi ve uhrevi işler ile aklî gerçeklikleri bilmektir[164]."

"Bilinenin açık seçik hale gelmesi [165]."

Bâkillâni (vf.403/1012) ilmi, "ma'lûmu olduğu gibi ma'rifet (bilmek)" diye tanımlamıştır. Îcî (vf.756/1355), Âmidî (vf.631/1233), Cürcânî (vf.816/1413) ve Nesefî'nin (vf.508/1114) bu ta'rîfe yönelik tenkîdleri şunlardır:

Allah'ın bilgisi ma'rifet olarak isimlendirilemeyeceği için tanım bu bilgiyi dışarıda bırakmıştır; dolayısıyla bu ta'rîf câmi değildir. Allah'ın bilgisine ıstılâh ve dil bakımından değil de, ümmetin icmâsından dolayı ma'rifet denilmemiştir; çünkü ma'rifet, mutlak ilim için değil, aksine sonradan ortaya çıkan ilim için bir addır. Şüpheden ve tevehhümden sonra meydana gelir. İlim, hem genel hem de tafsîlde ma'nâyla ilgili her şeyi kapsayan bir isim iken; ma'rifet, sadece tafsîldeki ma'nâyla ilgili durumları ifâde eden bir isim olarak kabul edilmiştir. Ta'rîfte devr söz konusudur; zira

---

[156] ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.520.
[157] Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, C.II, s.545.
[158] ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.520.
[159] ***Mevsûatu Mustalâhâti Usûli'l-Fıkh***, "İlm", C.I, s.1017.
[160] el-Kutbu'r-Râzî, es-Sadrî eş-Şirâzî ve Muhammed Zahid b. Muhammed Eslem, s.286.
[161] ***Mevsûatu Mustalâhâti Usûli'l-Fıkh***, "İlm", C.I, s.1017.
[162] el-Kutbu'r-Râzî, es-Sadrî eş-Şirâzî ve Muhammed Zahid b. Muhammed Eslem, s.286.
[163] ***Mevsûatu Mustalâhâti Usûli'l-Fıkh***, "İlm", C.I, s.1024.
[164] Refîk el-Acem, ***Mevsûatu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi***, Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1999, s.660.
[165] ***Muhîtu'l-Muhît***, "İlm", C.II, s.1461; ***et-Ta'rîfât***, "el-İlm", s.157; ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.521.

ma'lûm ilim kelimesinden müştaktır. Ma'lûmun bilinmesi, ancak ilmin bilinmesinden sonra olur. Türetilenin, kendisinden türetildiğinin anlamını bir fazlasıyla içerir. Bir şeyden müştak olan o şeyden daha gizli olur. Daha açık olanın daha gizli olanla ta'rîfi uygun değildir. Zira müştakın mertebesi, kendinden türediğinden sonradır; ayrıca tanımdaki "olduğu gibi" ibaresi fazlalıktır; çünkü ma'rifet zaten böyle olmalıdır. Bir şeyi olduğu gibi olmadan idrâk etmek ma'rifet değil cehâlettir.[166]

Eşari (vf.324/935) tarafından yapılan bir tanım olan "ma'lûmu olduğu gibi idrâk etmek" ta'rîfi için de benzer eleştiriler yapıldığı için onları tafsîlâtıyla zikretmeyeceğiz; sadece tanımda geçen idrâk kelimesi üzerinde duracağız. İdrâk ilmin bir türüdür ve cinsin türüyle tanımlanması ise mümtenidir. İdrâkın gerçek anlamı eklenmek ve ulaşmaktır; dolayısıyla tanımda mecazen kullanılmıştır; ama ta'rîfte mecaz kullanılamaz[167].

Ebu'l Kâsım el-Esferâîni'nin (vf.418/1027) "bir şeyin kendisiyle bilindiği" ta'rîfi için ise Âmidî ilmin yine kendisinden daha kapalı bir şeyle tanımlandığı şeklinde itiraz etmiştir[168].

"Ma'lûmu (bilinen) olduğu gibi isbât (kanıtlama)" tanımlaması için de daha önce zikrettiğimiz eleştiriler yöneltilir ve isbât kavramı üzerinde durulur. İlim, ma'lûmu isbât ise ma'lûmu bilen onu isbât eden olur; ama bu Allah'ın varlığına dair bilgimizin onun isbâtı olmasını gerektirir; fakat bu muhâldir. Bazen isbâtla bir şeyin icâtı kastedilir, bazen de bir şeyin hareketini durdurma kastedilir. İsbat kavramı ilim için mecazen kullanılır. Bu tanımda ilim anlamında kullanılmıştır; yalnız bilginin, bilgi ile tanımı mümtenidir[169].

Âmidî, "ma'lûmu olduğu gibi tebeyyün (anlama)" ta'rîfinin de geçerli olamayacağını, zira ilmin yine kendisinden daha gizliyle tanımlandığını, ma'lûmun ilimden daha kapalı olduğunu, tebeyyünün gizlilikten sonra ortaya çıkan açıklığı, ibhâmdan sonra vuzûhu bildirdiğini, bunun da Allah'ın bilgisini tanımın dışında

[166] el-Îcî, s.10; el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b.Ali el-Hüseyni, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, Thk: Mahmûd Ömer Dimyâtî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, C.I, s. 78-79; en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.13-14; el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.74; ez-Zerkeşî, C.I, s.53-54.
[167] el-Îcî, s.10; el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.74; el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.79.
[168] el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.75.
[169] el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.76.

tutulmasını gerektireceğini belirtmiştir[170]. Nesefî ise bu tanımın fâsit olduğuna, zira Allah için âlim denilebileceğine; ancak mütebeyyin denilemeyeceğine, çünkü tebeyyün lafzının müşterek olduğuna işâret etmiştir[171]; ayrıca Cüveynî (vf.478/1085) ilmin bu şekilde ta'rîfinden kaçınıldığını, çünkü tebeyyün kelimesinin, cehâlet ya da gafletten sonra bilmek anlamına geleceğini, ma'lûmu bu anlamda ihâta etmeyi göstereceğini, zira daha önce bilmediğini daha sonra bilen birisinin bilmediğini tebeyyün ettim dediğini ve hadden amacın kadîm ve hâdis tüm bilgiyi kapsaması olduğunu, ancak bu tanımın kadîm bilgiyi dışarıda bıraktığını zikretmiştir[172].

Kelâm tarihi boyunca, müslüman düşünürlerin yaklaşık olarak da olsa herkes tarafından kabul edilen ve genel geçer bir ilim ta'rîfinde anlaşmaları pek mümkün olmamıştır[173].

Kelâmcılar bilginin gerçeği ifâde etmiş olduğu hususunda ittifak; ancak ta'rîfi hususunda ihtilâf etmişlerdir[174]. Her mezhep hatta aynı mezhep içerisinde farklı düşünürler değişik ilim tanımları ortaya koymuşlardır[175]. İlim kelimesinin tanımı ile ilgili olarak tartışmalar daha ilk devirlerde cereyan etmiştir[176]; çünkü bu terimle ilgili tartışmalar Allah'ın sıfatları, Kur'ân'ın yaratılması meselesi, kaza-kader gibi ilk devirde tartışılan kelâm konuları ile yakından alakalıdır[177].

2. İlmin İçlemsel Tanımları ve Değerlendirilmesi

Epistemolojik açıdan bir tanımın bilgi verici olması söz konusu olduğundan, felsefede ve bilimde "tanım"dan içlemsel tanımın anlaşılacağı görülebilir[178]. Bilgi verici tanımda yüklem durumundaki terimin özne durumundaki terimden mutlaka farklı olması gerekir[179] ve tanımda daima cins-tür ilişkisi gözetilir[180].

---

[170] el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.76.
[171] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.14.
[172] el-Cüveynî s.12.
[173] Halife Keskin, ***İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi***, İstanbul: Beyân Yay. 1997, s.25.
[174] Keskin, s.25.
[175] Keskin, s.25.
[176] Keskin, s.28.
[177] Keskin, s.28.
[178] Özlem, ***Mantık***, s.91.
[179] Özlem, ***Mantık***, s.90.
[180] Özlem, ***Mantık***, s.91.

Tanımlama işlemini salt mantık açısından değil, epistemoloji, ontoloji, yöntembilim ve uygulamalı mantıkla ilgili olarak değerlendirmek gerekir[181], ya'nî mantık tanımlamanın koşullarını değerlendirirken ilgili diğer alanlar kendi açılarından tanımlama işlemini değerlendirmeye tabi tutacaklardır. Salt mantığı ilgilendiren, tanımın imkânını sağlayan formel (biçimsel) koşulları görmek, göstermek ve gözetmektir[182]; çünkü neyin cins, neyin tür veya neyin ayırım, neyin türsel ayırım olduğu mantıkçıyı değil, filozof ve bilim adamını ilgilendirir[183]. Öyleyse tanımın uzak cins veya yakın cins, ayırım veya türsel ayırım gözetilerek yapılıp yapılmaması salt mantığı ilgilendirmez[184].

Daha önce de belirttiğimiz gibi her şeyin kaplamsal açıdan tanımı mümkünken içlemsel açıdan mümkün olmayabilir[185]. İçlemsel tanımda bölme ve sınıflandırmanın büyük önemi vardır. Bölme ve sınıflandırmanın isabetli olması tanımın da isabetli olmasını sağlayacaktır.

İçlemsel anlamdaki tanımlardan bazıları şunlardır.

> *Bilgi; Genel olarak, öznenin amaçlı yönelimi sonucunda, özneyle nesne arasında kurulan ilişkinin ürünü olan şey, öğrenilen şey, bir şeyin ayırtına ya da bilincine varma, temellendirilmiş, haklılandırılmış doğru inanç, doğruluğu mevcûd öznel ve nesnel koşullarda, gerekli ve yeterli sayılan delîllerle temellendirilmiş önermelerle ifâde edilen bilinç içeriği [186].*
>
> *Bir şeyin bir şey olarak kavranması, ortaya çıkışı açısından: insandaki rûhsal bir olay olarak, özne ile nesne arasındaki ilişki olarak (bilgi bağlantısı), nesnenin öznedeki imgesi, tasarımı, izdüşümü olarak (bilgi oluşumu), tasarım imgesinin nesneyle uyuşması olarak, bilgimizin ve bilgi imgemizin nesnenin tüm içeriğine yaklaşma eğilimi olarak(bilgi süreci, bilgi ilerlemesi), bilginin başkasına ulaştırılabilir, aktarılabilir sonucu olarak ise; bilgi ürünü, bilgi sonucu [187].*

"Doğruluğu gerekli ve yeterli delîllerle temellendirilmiş şuûr muhtevaları[188]."

"Bilen varlıkla bilinmesi istenen veya bilinen varlık arasındaki ilişki[189]."

---

[181] Özlem, ***Mantık***, s.92.
[182] Özlem, ***Mantık***, s.92.
[183] Özlem, ***Mantık***, s.92.
[184] Özlem, ***Mantık***, s.92.
[185] Özlem, ***Mantık***, s.97.
[186] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.155.
[187] Akarsu, ***Felsefe Terimleri Sözlüğü***, "Bilgi", s.30.
[188] Taylan, "Bilgi", C.VI, s.157.

"Suje ile obje arasındaki bağ[190]."

"İdrak eden ile idrâk edilen arasındaki ilişkinin semeresi[191]."

"Âlim ile ma'lûm arasındaki özel bir ilişki[192]."

"Akleden ile akledilen arasındaki özel bir ilişki[193]."

"Düşünenle düşünülen arasında bir münasebet kurma, bir şeyi tahdît etme, onun şartını aramadır[194]."

"Nefsin, ma'lûmun sûretini tasavvur etmesi[195]."

"Âlim ile ma'lûm arasında izâfî (ilişkiyi, bağıntıyı sağlayan) bir sıfat[196]."

"Vâkıaya uygun kesin inanç[197], ya da zıttına ihtimal vermeyen bir temyîzi zorunlu kılan bir sıfat[198]."

"Bir şeyin sûretinin akılda husûlü[199]."

"Küllîyyât ve cüzîyyâtın idrâk edildiği sâbit bir sıfat[200]."

"Akleden ile akledilen arasındaki özel bir sıfat[201]."

"Bir şeye olduğu gibi i'tikâd (inanma)[202]."

---

[189] Ahmet Arslan, ***Felsefeye Giriş***, Ankara: Vadi Yay. 2002, s. 13.
[190] Takiyettin Mengüşoğlu, ***Felsefeye Giriş***, Ankara: Remzi Kitabevi, 2008, s.48.
[191] Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, ***el-Mu'cemu'l-Felsefiyye***, "Ma'rifet", Kahire: el-Heyetü'l-Amme lişuûni'l-Matâbii'l-Emîriyye, ts. s.186.
[192] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlm", C.II, s.1225
[193] ***et-Ta'rîfât***, "el-İlm", s.157;
[194] Emin Erişirgil, ***Filozofiye Başlangıç***, İstanbul: Devlet Basımevi, ts. s.53.
[195] Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, s.545.
[196] el-Âmidî***, Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.79; ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.518.
[197] ***Tâcu'l-Arûs***, "İlm", C.XXXIII, s.127; ***Muhîtu'l-Muhît***, "a.l.m", C.II, s.1461; ***Akrabu'l-Mevârid***, "a.l.m", C.II, s.825; ***et-Ta'rîfât***, "el-İlm", s.157; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlm", C.II, s. 1220; ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.521; ***Mevsûatu Mustalâhâti Usûli'l-Fıkh***, "İlm", C.I, s.1020.
[198] ***Tâcu'l-Arûs***, "İlm", C.XXXIII, s.127; ***et-Ta'rîfât***, "el-İlm", s.157; ***el-Külliyyât***, "a.l.m", s.612; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlm", C.II, s. 1222
[199] el-Îcî, s.10; ***Tâcu'l-Arûs***, "İlm", C.XXXIII, s.127; ***Muhîtu'l-Muhît***, "a.l.m", C.II, s.1461, ***el-Külliyyât***, "a.l.m", s.612; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlm", C.II, s. 1220; ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.521.
[200] ***Muhîtu'l-Muhît***, "İlm", C.II, s.1461; ***et-Ta'rîfât***, "el-İlm", s.157***; Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.521.
[201] ***Muhîtu'l-Muhît***, "İlm", C.II, s.1461; ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.521.
[202] Ebu Hilâl el-Askerî, s.80; el-Îcî, s.10; el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.72; ***el-Külliyyât***, "a.l.m", s.612; en-Nesefi, Ebu'l-Muîn C.I, s.9; el-Bağdadi, Ebu Mansûr Abdulkâhir b.Tâhir b.Muhammed, ***Usûlu'd-Dîn***, Lübnan: Dâru'l-

"Özel bir ilişkiyi gerektiren bir sıfat[203]."

"Cüzî hükümlerin kendisiyle idrâk edildiği meleke[204]."

"Bulunduğu kimse için fiilini sağlam ve muhkem olarak yapmayı saylayan[205]."

"Ma'lûmun olduğu gibi olduğuna duyulan güven[206]."

"Mûcibe (delîl, kanıt) mutâbık kesin i'tikâd (inanç)[207]."

"Zıddına ihtimal vermeyecek şekilde, bir şeyin onun dışındakinden kendisiyle temyîz edildiği gücü nefse zorunlu kılan nefiste kaim bir güç[208]."

"İlim ya akılda bir şeyin sûretinin hâsıl olması anlamında tasavvur ya da kendisinde hüküm bulunan tasavvur olup, bir şeyin diğer bir şeye olumlu ya da olumsuz şekilde isnâd edilmesidir. Bunların toplamına da tasdîk denir[209]."

"Nefsin bir şeyin ma'nâsına vusûlü[210]."

"Ma'lûmun sûretinin nefiste husûlü[211]."

"Ma'lûmun varlığı ile var olan, yokluğu ile yok olan âlimde hâsıl olan bir heyet (güç)[212]."

"Bir şeyin şöyle olacağına ve şöyle olmamasının mümkün olamayacağına dair bu şey şu şekildedir şeklinde inancı zorunlu kılan bir vasıtayla i'tikâd[213]."

Kutubi'l-İlmiyye, 2002, s.14; el-Kâdî Abdulcebbâr, ***el-Muğnî***, C.XII, s.13; et-Teftâzânî, ***Şerhu'l-Makâsıd***, C.I, s.193; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlm", C.II, s.1221; ***Mevsûatü Mustalahâti İlmi'l-Mantık***, " İlm", s.558; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, s.544.

[203] ***el-Külliyyât***, "a.l.m", s.613.

[204] ***el-Külliyyât***, "a.l.m", s.616.

[205] el-Îcî, s.10; el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.75; el-Cüveynî, s.12; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlm", C.II, s. 1222

[206] el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.76; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlm", C.II, s. 1222

[207] el-Îcî, s.10; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlm", C.II, s. 1222.

[208] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlm", C.II, s. 1223,1224

[209] ***Mevsûatü Mustalahâti İlmi'l-Mantık***, "İlm", s.560.

[210] ***et-Ta'rîfât***, "el-İlm", s.157; ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.521.

[211] ***Mevsuatu Mustalahâti İbn Sîna***, "İlm", s.775.

[212] ***Mevsuatu Mustalahâti İbn Sîna***, "İlm", s.775.

[213] ***Mevsuatu Mustalahâti İbn Sîna***, "İlm", s.775.

"İlmin, sınırlı olarak mâhiyetin tasavvuru olduğu da söylenmiştir[214]."

"Nefsin sukûnu (kendini rahat hissetme, güvenme) olacak şekilde bir şeye olduğu gibi i'tikâd[215]."

"Bir şeye zorunlu olarak ya da bir delîlle olduğu gibi i'tikâd[216]."

"Mevcûd bir şeyin bilincinde olmak için kalbin hareketi[217]."

"Kişiyi bilgi sahibi yapan şey[218]."

"Fiilin mükemmel şekilde yapılmasını sağlayan hayat sahibinin bir sıfatı[219]."

"Hayat sahibi olandan cehl, şek, zan ve sehvin kendisiyle çıkarıldığı bir sıfat[220]."

"Hayat sahibinin onunla âlim olduğu sıfat[221]."

"Bilme özelliğine sahip olanlar için mezkûrun, (mevcûd, ma'dûm, mümkin, mustahîl, müfred, mürekkeb, küllî, cüzî) kendisiyle tecellî ettiği sıfat[222]."

"Mahalli için zıddına ihtimal vermeyecek şekilde ma'nâlar arası temyîzi zorunlu kılan bir sıfat[223]."

"Kendisiyle vasıflanan nefis tarafından küllî ma'nâlar arasını zıddına ihtimal vermeyecek şekilde temyîzin elde edildiği sıfat[224]"

---

[214] ***Mevsuatu Mustalahâti İbn Sîna***, "İlm", s.775.
[215] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.9; el-Bağdadi, s.15; en-Neysâbûrî, s.50; el-Cüveynî, s.12; ***Mevsûatu Mustalâhâti Usûli'l-Fıkh***, "İlm", C.I, s.1017.
[216] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.10; el-Bağdadi, s.15
[217] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.12; el-Bağdadi, s.15.
[218] et-Teftâzânî, ***Şerhu'l-Makâsıd***, C.I, s.193; ***el-Külliyyât***, 'a.l.m", s.612; el-Îcî, s.10; el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.74; en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.15; ***el-Külliyyât***, "a.l.m", s.612; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlm", C.II, s. 1219; el-Cüveynî s.12.
[219] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.14; el-Bağdadi, s.14.
[220] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.19.
[221] el-Bağdadi, s.13; el-Hücvîrî, s.31; ***Mevsûatu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi***, s.659.
[222] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.19; ***el-Külliyyât***, "a.l.m", s.612; ***Mevsûatu Mustalâhâti Usûli'l-Fıkh***, "İlm", C.I, s.1023.
[223] el-Îcî, s.11.
[224] el-Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, ***el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm (I-IV)***, Thk: Abdurrezzâk Afîfî, Riyâd: Dâru's-Samîâ, 2003, C.I, s.26.

"Ma'lûmun sûretinin nefiste iz bırakması[225]."

"Hâsıl olduğu veçhin dışında bir veçhe ihtimali olmayacak şekilde bir ma'nânın nefiste husûlü[226]."

"Âlimin nefsinin elde ettiğine sukûnunu (tatmin olma, kendini rahat hissetme, güvenme) gerektiren ma'nâ[227]."

"Bir huccetle olsun ya da olmasın her doğru i'tikâddır[228]."

"Bulunduğu kimse için zıttına ihtimal vermeyen bir temyîzi zorunlu kılan[229]."

"Kendisinden ayrılamayacak sâbit bir şekilde eşyânın hakîkatlerinin künhü üzerine vâki olan bir rey (görüş, fikir, düşünce)[230]."

"İlmin tasdîkâtta, ma'rifetin tasavvurâtta söz konusu olduğu söylenmiştir[231]."

"Âlimin nefsindeki ma'lûmun sûreti[232]."

"Her ma'rifet ve ilim ya tasavvurdur ya da tasdîktir[233]."

"Bir şeyi hakîkati ve sıhhati üzerine tasavvur etmek[234]."

"Ma'lûmâtın kendisiyle kâim olduğu sıfat[235]."

"Allah'ın zatıyla kâim ma'lûmâtın sıfatı[236]."

"Maddelerinden soyutlanmış olarak mevcûdâtın sûretlerinden mukteseb (elde

---

[225] el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.76.
[226] el-Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, ***Kitabu'l-Mübîn fî Şerh-i Elfâzi'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn***, Thk: Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993, s.119,120; ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.520.
[227] el-Kâdî Abdulcebbâr, ***el-Muğnî***, C.XII, s.13.
[228] el-Kâdî Abdulcebbâr, ***el-Muğnî***, C.XII, s.18.
[229] ez-Zerkeşî, s.52.
[230] ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.517.
[231] el-Kutbu'r-Râzî, es-Sadrî eş-Şirâzî ve Muhammed Zahid b. Muhammed Eslem, s.286.
[232] ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.517.
[233] el-Kutbu'r-Râzî, es-Sadrî eş-Şirâzî ve Muhammed Zahid b. Muhammed Eslem, s.286.
[234] ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.517.
[235] ***el-Külliyyât***, "a.l.m", s.613.
[236] ***el-Külliyyât***, "a.l.m", s.613.

edilen)[237]."

"İhtilâfı zâtın ihtilâfını gerektiren zâtın bir sıfatı[238]."

"Ma'lûmun mâhiyetinin âlimde intibâı (iz bırakması)[239]."

"İlim nefsin zâtının sıfatlarından bir sıfattır[240]."

"İlim, kısmete (bölme, bölünme) ihtimâli olmayan eşyâya vusûldan (varma, ulaşma) başka bir şey değildir[241]."

"Ma'lûma mutâbık olan ve âlimde ortaya çıkan bir sûret[242]."

"Makûlun sûretinin âkilde husûlü[243]

"Ma'lûma musâvî (eşit, denk) bir sûret[244]."

"Nefsin, inancının inandığına göre olduğuna sukûnunu (tatmin olma, kendini rahat hissetme, güvenme) gerektiren bir i'tikâd[245]."

"Cüzî idrâklerin kendisiyle gerçekleştirildiği bir meleke[246]."

"Nefsin ma'lûmâtın rusûmunu (sûret, şekil) zâtında tasavvuru[247]."

"İlim, kalbi cehâletten hayâ ettiren, gözü zulmetten kurtaran bir nûr[248]."

İçlemsel açıdan yapılan bilginin tanımında kullanılan kavramlardan biri *i'tikâd/inanç* kavramıdır. Özellikle Mutezile kökenli kelâmcılar bilgiyi inanç şeklinde tanımlamışlar, Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf (vf.226/852), ilmin bir inanç/i'tikâd olduğunu

---

[237] ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.518.
[238] ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.518.
[239] er-Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, ***el-Mebâhisü'l-Maşrıkiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât (I-II)***, Thk: Muhammed el-Mu'tasımbillah Bagdâdî, Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1990, C.I, s.442.
[240] ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.518.
[241] ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.519.
[242] ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.520.
[243] er-Râzî, ***el-Mebâhisü'l-Maşrıkiyye***, C.I, s.442.
[244] ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.521.
[245] ***Mevsûatu Mustalâhâti Usûli'l-Fıkh***, "İlm", C.I, s.1016.
[246] ***Mevsûatu Mustalâhâti Usûli'l-***Fıkh, "İlm", C.I, s.1021.
[247] ***Mevsûatu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi***, s.659.
[248] ***Mevsûatu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi***, s.659.

söylemiştir[249]. Ebü'l Hüzeyl'den sonraki Mutezilîler bu tanıma yapılan itirazları göz önünde bulundurarak bir takım ilavelerle bu tanımı geliştirmişlerdir[250].

"Bir şeye olduğu gibi i'tikâd" şeklinde yapılan tanımı Kadı Abdulcebbâr (vf.425/1015), Ebû Ali el-Cübbâî (vf.303/915) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (vf.321/933) nispet ederken[251] Bağdadi ve Nesefî, Ebü'l-Kasım el-Belhi el-Ka'bî (vf.319/931) ve Ebû Ali el-Cubbâî'ye nispet etmişlerdir[252]. Abdulkahir el-Bağdâdî (vf.429/1037) ilmin, i'tikâd şeklinde yapılan tanımının muhâl şeylerin imkânsızlığını bilmekle geçersiz olduğunu, bunları bilmenin bir şey bilmek olmadığını, çünkü muhâl olanın bir şey olmadığını (varlığı imkânsız olanın yokluğunu bilmek bir şeyi bilmenin dışındadır), bununla beraber ilmin, muhâl olanın ittifakla bir şey olmasa bile muhâl ile muhâl olması bakımından ilişkisi olduğunu, zira onların (Mutezile) madûmun cevher ve araz gibi varlığı caiz olursa bir şey olabileceğini; ancak varlığı imkânsızsa bir şey olamayacağını ifâde ettiklerini, (Allah'ın zevcesi, evlâdı ve eşinin olması gibi) burada kullanılan şey kavramının tanıma sınırlama getirdiğini, diğer taraftan şayet ilim i'tikâd ise her âlim olanın mutekid olması gerekeceğini, Allah'ın âlim olduğunu; ancak mutekid olmadığını, böylelikle de ilmin i'tikâd ile ta'rîfinin bâtıl olduğunu açıklamıştır[253].

Mutezili'lerin bilginin tanımında kullandıkları kavramlardan bir diğeri ise "şey" kavramıdır. Sünni kelâmcılar tanımlamadaki bu kavrama yönelik bazı eleştirilerde bulunmuşlardır. Maturidî (vf.330/941) onun yerine *mezkûr* kavramını Bakıllanî ise *ma'lûm* kavramını kullanmaktadır. Şey sözcüğü ile ilgili eleştiri şöyledir: Varlık ve ma'dûm, bilginin konusudur; ama ma'dûm bilginin konusu olsa bile "şey" değildir. Örneğin, Allah'ın eşi, benzeri, ortağı ve çocuğunun olmaması bilgimizin konusudur. Fakat bunlar "şey" değildir. Bu durumda ya Hişam b. Amr'ın dediği gibi ma'dûmun bilinmediğini söylemek gerekir; ama bu imkânsızdır, ya da "şey" kavramını tanımda kullanmamak gerekir[254].

[249] el-Kâdî Abdulcebbâr, ***el-Muğnî***, C.XII, s.25.
[250] Muhit Mert, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", ***A.Ü.İ.F.D.*** C. XLIV, S.1, (2003), s.45.
[251] el-Kâdî Abdulcebbâr, ***el-Muğnî***, C.XII, s.13.
[252] el-Bağdadi, s.14,15; en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.9.
[253] el-Bağdadi, s.15.
[254] Mert, s.48.

Ama bu eleştiri, Basra Mutezilîleri açısından bakıldığında isabetli değildir; çünkü onlar, "şey" kavramını "ma'lûm/bilinen" anlamında kullanmaktadırlar. Bu durumda onların tanımda "şey" kavramını kullanmaları problemli değildir[255].

Ehl-i Sünnet görüşüne göre "şey" kavramı mevcudu gösterir. Ma'dûm ise onlara göre şey değildir. Mu'tezile ise tanıma göre ma'dûmu şey olarak kabul etmiş olmaktadır; ama ma'dûmu varlığı mümkün olan ve varlığı mümkün olmayan diye iki ayırır. Eleştiriye göre varlığı mümkün olmayan şey değildir; dolayısıyla tanım tüm bilgiyi kapsamayacaktır.

Nesefî ise ilmin inanç olduğu şeklinde ta'rîfi ile ilgili olarak, âlemin hâdis olduğuna, Alah'ın varlığına, vahdâniyetine ve peygamberin risâletine inanan âmmî birinin i'tikâdından dolayı bu tanımın bâtıl olacağını, bu i'tikâdın bir şeye olduğu gibi i'tikâd olduğunu, zira bu kişinin inandığı şeyin onun inandığı gibi olduğunu, bununla beraber bu i'tikâdın ilim olamayacağını, çünkü muhdes ilmin beş duyuyla elde edilen bilgi gibi zorunlu olması gerekeceğini, bir cismin aynı anda iki yerde bulunamayacağı, bir şeyin parçasından büyük olacağı bilgileri gibi bedîhi olması gerekeceğini, âlemin hâdis olduğuna ve Allah'ın varlığına dair bilgiler gibi istidlâli olması gerekeceğini, ancak halktan birisinin böyle istidlâl usûllerini bilmediğini ve bu işlere dair bilgilerin zorunlu olamayacağını ifâde etmiştir[256]; dolayısıyla Nesefî'ye göre, halktan birisinin inancı ne beş duyuyla sâbit bir ilim, ne bedîhiyât ile sâbit bir ilim ve ne de istidlâl ile sâbit bir ilimdir. Ona göre bu inanç bir taklîd olup, halktan alınmıştır; ancak halktan birisi teknik anlamda istidlâli bilmese de tecrübelerimizden biliyoruz ki akıl sağlığı yerinde olan her insanda yeterli düzeyde akıl yürütme özelliği vardır. Bu, yaratılıştan bizlerde mevcûttur; ya'nî insan fıtraten var olan bu özelliği ile yeterli düzeyde istidlâl yapabilir ve bu şekilde Allah'ın varlığına ulaşabilir. Kur'ân'da zaten bu özelliğe pek çok âyette işâret etmektedir. Herkesin bu ilimleri bilip bilgi sahibi olmasını bekleyemeyiz. Yoksa İbn Teymiyye'nin (vf.728/1328) işâret ettiği gibi kıyamete kadar kimse hiçbir şey

[255] Mert, s.48.
[256] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.9.

bilemezdi[257]. Ayrıca ilim adamları zorunlu bilgi olsun, istidlâli bilgi olsun bu konularda hem fikir olamamışlardır[258].

Kâdî Abdulcebbâr da pek çok Mutezile bilgini tarafından yapılan ilmin bu şekilde ta'rîfinin geçersiz olacağına, zira mukallid olanın bir şeyi bilmediği halde ona olduğu gibi i'tikad edebileceğine, bu kişinin durumunun ise zan ve şek halinde bulunan kişinin durumu gibi olacağına işâret etmiştir[259].

Ebû Hâşim ise "nefsin sukûnu olacak şekilde bir şeye olduğu gibi i'tikâd" şeklinde ta'rîf yapmıştır; ancak bu tanım da tenkîd edilmiştir[260]; çünkü âmmî olanın bu i'tikâddan memnun olduğu ve kalbinin mutmain olduğu söylenmiştir. Öyle ki, bir insan onu bu i'tikâddan çevirmeye çalışsa onun kanını dökmeye ve canını almaya dahi kast edebilir denmiştir[261]; ayrıca Eşarî ilmin anlamının bir şeye olduğu gibi i'tikâd/inanç olmasının mümkün olmadığını, ma'rifet, yakîn, fehm, fitnet, dirâyet, akıl, fıkh hepsinin ilimle aynı anlamda olduğunu, ilmin inanç olarak vasıflandırılmasının mecâz olduğunu, bu şekilde bir kullanımın anlamını genişletmek olduğunu açıklamıştır[262]. Bu eleştiriler bilginin sadece doğru inanç olarak tanımlamasının isabetli olmadığını, doğru olsa dahi taklîde dayalı inancın bilgi olamayacağını gösterir[263].

Ebû Ali el-Cübbâî tarafından "bir şeye zorunlu olarak ya da bir delîlle olduğu gibi i'tikâd" şeklinde yapılan tanım için Nesefî, bu tanımın da fâsit olduğunu, çünkü bunun ilmin tanımı değil de taksîmi olduğunu, zira haddin özelliklerinin hepsinin, tanımlananın bütün fertlerinde bulunması gerekliliğinin, tanımın şartlarından birisi olduğunu, haddin efrâdını câmi ağyarını mâni olması için ittirâd ve in'ikâs özelliğinin bulunması gerektiğini, bunun ise tanımın, mahdûdun bütün fertlerini kapsamasıyla olabileceğini, fakat yapılan taksîmde bunun bulunmadığını, herhangi bir bilginin hem zorunlu hem de istidlâlî olamayacağını, ya zorunlu ya da istidlâlî olması gerekeceğini, bir şeye zorunlu olarak i'tikâd ilim olursa istidlâlî bilginin tanım dışında kalacağını,

[257] İbn Teymiyye, s.8.
[258] İbn Teymiyye, s.7-8,vd.
[259] el-Kâdî Abdulcebbâr, ***el-Muğnî***, C.XII, s.17.
[260] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.9.
[261] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.9.
[262] Semîh Dugaym, ***Mevsûatu Mustalâhâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyyi (I-II)***, Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1998, C.I, s.813.
[263] Mert, s.46.

tanımın dışında olmasına rağmen bilgi olarak kabul edilirse de tanımın câzim olmaktan çıkacağı için bâtıl olacağını, aynı durumun istidlâlî bilgi için de geçerli olacağını dile getirmiştir[264].

Kâdı Abdulcebbâr tarafından yapılan "bilenin bildiğinden emin olmasını gerektiren ma'nâ[265] ya da nefsin inandığının inandığı gibi olduğundan mutmain olduğu i'tikâd[266]" tanımları için, kişiyi inandığı şeyin doğru olduğundan bir şüphe duymayacak kadar kesin bir kanaate sahip eden bu ma'nânın bilginin ayırt edici özelliği olarak kullanıldığını ve bu ma'nânın özel bir sûrette elde edilen ve kişide kesinliği meydana getiren bir anlam olduğunu, bilginin tanımında üç adet vasfın ortaya çıktığını, bunların da doğruluk, kesinlik ve kanıta dayalılık olduğunu, ilmin kesin bir kanaat veren ya da kesin kanıt içeren doğru i'tikâd olarak ta'rîf edilebileceğini, bu inancın, kesinliğin kişide özel olarak ön kabul şeklinde tezahür edeceğini, tanım için aks ve tard yaptığımızda ise, her bilginin kesin bir kanaat duyulan doğru inanç olduğunu, bunu döndürdüğümüzde kesin bir kanaat duyulan her doğru inancın bilgi olacağını, ancak öznel kesinlik içeren doğru inançların taklîdle ve kesin olmayan delîllerle kazanılmış olabileceğini, bunların da bilgi olarak adlandırılamayacağını, diğer taraftan kesin kanaat oluşturmayan inancın doğru da olsa bilgi olamayacağını söyleyebiliriz[267].

"Temellendirilmiş, haklılandırılmış doğru inanç, doğruluğu mevcûd öznel ve nesnel koşullarda, gerekli ve yeterli sayılan delîllerle temellendirilmiş önermelerle ifâde edilen bilinç içeriği" olarak verilen bilgi ta'rîfine göre ise bilinçte bulunup da, haklı kılınan ve böylelikle doğru diye değerlendirilen her şey bilgi adını almak durumundadır[268]; ancak temellendirilememiş, doğruluğu delîllerle haklılandırılamamış her bilgi doğru da olsa bilgi adını alamayacaktır; çünkü henüz yeterli derecede kanıta dayanmamaktadır. Belki bu bilgi elimizdeki bilgi ölçütleri itibariyle o zaman açısından delîllerle ortaya konamayabilir. Hatta bazı bilgilerin hiçbir zaman haklılandırılması, temellendirilmesi mümkün olmayabilir; fakat bu onun doğru olmadığı anlamına gelmez. Bu tanımda cinsin inanç, doğru inanç, bilinç içeriği olduğunu, faslın da temellendirme,

[264] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.10.
[265] el-Kâdî Abdulcebbâr, ***el-Muğnî***, C.XII, s.13.
[266] el-Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan el-Esedi Âbâdî, ***Şerhu'l-Usûli'l-Hamse***, Thk: Abdulkerîm Osmân, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2006, s.46.
[267] Mert, s.54,55.
[268] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.155.

delîlle destekleme, haklılandırma, doğruluk, kesinlik olduğunu görmekteyiz; ama her tür bilgi de bunları bulmak ve tespit etmek imkânı olmadığı gibi bir anlayıştan diğerine göre de zaman zaman haklılandırma, destekleme, temellendirme, kesinlik, doğruluk ölçütleri farklılık arz edebilmekte; dolayısıyla ulaşılan bilgilerin değeri değişik yorumlanabilmektedir; ama bu tür haklılandırılmamış, kesin ve doğru kanıtlara dayanmayanları *sanı/inanç* olarak kabul edebiliriz. Diğer taraftan kesin ve doğru bir kanıta dayananları *doğru bilgi/ doğru inanç* olarak değerlendirebiliriz. Biz de ilerde ifâde edeceğimiz üzere, her ne kadar bazı eleştirilere konu olsa da, bu tanımın doğru bilgiyi açıklamada yeterli olduğu inancındayız.

Eşâri'nin "bulunduğu kimsenin âlim olmasını gerektiren" tanımlaması için ise Îcî, tanımda açık bir devr olduğunu ifâde etmiştir[269]; ayrıca Cürcânî, Eşâri'nin bu ilim ta'rîfini bulunduğu mahalle kıyasla yaptığını, tanımda açık bir kısır döngünün mevcûd olduğunu, zira âlim lafzının kullanıldığını beyân etmiştir[270]. Âmidî ise ta'rîfte âlim kelimesinin kullanıldığını, bu kelimenin anlamının ilim kelimesinden daha gizli olduğunu açıklamıştır[271]. Cüveynî'nin de itiraz ettiği bu ta'rîfi, Nesefî'nin desteklediğini görmekteyiz[272]. Cüveynî, ilmin bu tanımının kabul edilemeyeceğine, zira tanımdan amacın kastedilenin açıkça ortaya konulması olduğuna, fakat burada icmâlin olduğuna, çünkü tanımı sorulan her ma'nâda böyle bir durumun geçerliliğine işâret etmiştir[273].

Nesefî ise ta'rîfin efrâdını câmi ağyarını mâni olduğunu[274], hasımların ise, bir şeyi kendisinin bilinmesiyle bilinecek bir şeyle ta'rîf etmek şeklinde değerlendirdiklerini belirtmiştir[275]. Size ilim sorulduğunda onu âlimle, âlim olmayı gerektiren şey diye ta'rîf ediyorsunuz, hangisi sorulursa sorulsun iki ibareden birini kullanıyorsunuz, âlim sorulduğunda ilim sahibi olanla, ilim sorulduğunda da âlimle tanımlıyorsunuz, bu ise devrdir diyerek itiraz da bulunmuşlardır[276]. Nesefî, hasımların Eşâri'ye bu şekilde tenkîdde bulunduklarını, ancak bunun tanımlanan şey hakkındaki bilgisizlikten kaynaklandığını, bu cehâletin ise ta'rîf edilen şey hakkında bilgi sahibi olmakla ortadan

[269] el-Îcî, s.10; el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.74.
[270] el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.79.
[271] el-Âmidî, ***Ebkâru'l-Efkâr***, C.I, s.74.
[272] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.16; el-Cüveynî s.12.
[273] el-Cüveynî s.12.
[274] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.15.
[275] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.15.
[276] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.15,16.

kalkabileceğini, bu ta'rîfin diğer ta'rîflerden daha az problemli olduğunu iddia etmiştir[277]. Böyle bir tanımlama, her şeyden önce tanım işleminin gereklerine cevap vermemektedir; çünkü tanım tanımlanmak istenen eşyânın açıklanmasını gerektirir[278].

Âmidî tarafından bilginin "kişinin küllî ma'nâlar arasını başka bir ihtimal kalmayacak ölçüde ayırtetmesini sağlayan sıfat" şeklinde ta'rîfinde cins olarak sıfat kavramının kullanıldığını, ayrım olarak da küllî ma'nâlar arasını temyîz öbeğinin tercih edildiğini görmekteyiz. Küllî idrâkler duyularda var olmadığı için onlar tanım dışında kalmaktadır[279].

Âmidî'nin "hâsıl olduğu veçhin dışında bir veçhe ihtimali olmayacak şekilde bir ma'nânın nefiste husûlü" tanımlaması ile Îcî'nin benimsediği ve tercih ettiği "mahalli için zıddına ihtimal vermeyecek şekilde ma'nâlar arası temyîzi zorunlu kılan bir sıfat" tanımlamalarında küllî lafzının ta'rîften çıkarıldığı görülmektedir. Îcî'ye göre kimileri ma'nâ sözcüğünü küllî ile bazıları da aklî lafızlarıyla kayıtlamışlardır. Birincisi cüzîlerin bilgisini, ikincisi ise duyuların bilgisini dışarıda bırakır. Bu sebeple ma'nâ sözcüğü nitelenmeden ve kayıt altına alınmadan kullanılmalıdır; çünkü bunlar bu tanımda fazlalıktır[280].

Îcî, kitabında beşinci tanım olarak verdiği ve İmam Râzî'ye (vf.606/1209) nispet ettiği "mûcîbe mutâbık kesin i'tikâd (inanç)" tanımı konusunda açık, net, kusursuz bir ta'rîf olduğuna, ama ilim olmasına rağmen tasavvurun dışarıda bırakıldığına hükmetmiştir[281]. Cürcâni de ister zorunlu olsun ister delîlle olsun "mûcîbe mutâbık kesin i'tikâd (inanç)" şeklinde değerlendirmiştir[282]. Râzî bilginin zorunlu olduğu görüşünden vazgeçtikten sonra ilmi böyle tanımlamıştır[283]. Cürcânî ta'rîfte herhangi bir kusur görmese de tasavvurun dışarıda bırakılmış olduğunu, tasavvurun inanca

[277] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.15.
[278] Keskin, s.36.
[279] el-Âmidî, ***el-İhkâm***, C.I, s.26.
[280] el-Îcî, s.11; Mert, s.61.
[281] el-Îcî, s.10.
[282] el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.82.
[283] el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.82.

girmediğini, ama onun da bilgi olduğunu, bu itirazın bazı mutezile âlimlerinden nakledilen ta'rîfe de yöneltilebileceğini iddia etmiştir[284].

Ayrıca filozoflara nispet edilen "bir şeyin sûretinin akılda husûlü" tanımı ister tümel ister tikel olsun, ister mevcûd ister madûm olsun bir şeyin sûretinin akılda meydana gelmesi, oluşması anlamındadır[285]. Cüzîyâtı idrâk etmeyi de kapsamaktadır[286]. Diğer taraftan şöyle de denilmiştir: "ilim idrâk edenin nefsinde idrâk edilenin mâhiyetinin temessülüdür[287]." İlmin bir şeyin sûreti olması ya da mâhiyetin temessülü zihni varlığı kabul etmeye dayalıdır[288]. Zannı, cehl-i mürekkebi, taklîdi, hatta kuşku ve vehmi de içerir[289]; ancak bunların bilgi olarak isimlendirilmesi, dilin, örfün ve şeriatın bu kavramı kullandığı anlama aykırıdır[290]. Cehl-i mürekkeble câhil olana bu sözcüğün dilde, örfte ve şeriatta kullanımlarına göre âlim denilemez [291]. Aynı şekilde zannedene, şüpheciye ve vehmedene bu kullanımların hiçbirine göre âlim denmez[292]. Belki taklîde hakîkaten değil de mecâzen ilim denilebilir[293]; ama ıstılâhta tartışma, itiraz, sınırlandırma, kısıtlama olmaz[294]. Herkes istediği şekilde ıstılâh oluşturabilir; ancak cumhûr arasında bilindik meselelerde kullanıma dikkat etmek daha yerindedir[295].

İmâm Ebû Mansûr el-Matüridî ise ilmi "bilme özelliğine sahip olanlar için mezkûrun, (mevcûd, ma'dûm, mümkin, mustahîl, müfred, mürekkeb, küllî, cüzî) kendisiyle tecellî ettiği sıfat[296]" olarak tanımlamıştır. Nesefî bu tanımın aks ve tard yapıldığında bunu sağladığını, sahîh bir had olduğunu, hiçbir itirazın yapılamayacağını ifâde etmiştir[297]; ayrıca Teftâzânî (vf.792-1390) de bu ta'rîfi tercih etmiştir ve ilmin kalp ve dille anılma özelliğine sahip olanlar için her şeyin apaçık hale geldiği sıfat olduğunu, bu ta'rîfin hem hislerin idrâkini, hem de ister kesin olsun ister olmasın aklın tasavvur ve

[284] el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.82.
[285] el-Îcî, s.10; el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.83.
[286] el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.83.
[287] el-Îcî, s.10; el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.83.
[288] el-Îcî, s.10; el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.83.
[289] el-Îcî, s.10; el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.83.
[290] el-Îcî, s.10,11; el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.83.
[291] el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.83.
[292] el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.84.
[293] el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.84.
[294] el-Îcî, s.10,11; el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.84.
[295] el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.84.
[296] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.19; ***el-Külliyyât***, "a.l.m", s.612; ***Mevsûatu Mustalâhâti Usûli'l-Fıkh***, "İlm", C.I, s.1023.
[297] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.19.

tasdîk çeşidinden olan idrâk şekillerini kapsadığını söylemiştir[298]. Eşari gibi Matüridî de ilmi sıfat diye tanımlayanlardandır.

Mu'tezî'leden Cubbâî ve taraftarları ile Ebû Hâşim'in yaptığı[299] ve İbn Fûrek (vf.406/1015) tarafından da kabul gördüğü iddia edilen "Bulunduğu kimse için fiilini sağlam ve muhkem olarak yapmayı saylayan" şeklindeki tanım için kelâmcılar zorunlu olanların zorunluluğunu, muhâl olanların da imkânsız olduğunu bilmenin bir hüküm, fiil gerektirmeyeceğini söyleyerek itiraz etmişlerdir. Îcî, kudretimizin tanıma dâhil olduğunu, ancak ilmimizin tanım dışı kaldığını, zira bilginin bir şeyi mükemmel, sağlam yapmada hiçbir etkisinin olmadığını açıklamıştır[300]. Cürcânî ise bu tanımla ilgili olarak bilginin kendi başına, fiilin mümkün olmasını saylayacağını kastetmişse bunun yanlış olduğunu, fiilin mümkün olmasına katkısı olmasını kastetmişse tanıma kudretin girdiğini ancak bilgimizin tanım dışında kaldığını, bilgimizin, fiilin sağlamlığının mümkün oluşuna katkısı olamayacağını, zira fiillerimizin kendimiz tarafından yaratılmadığını belirtmiştir[301]. Nesefî de ta'rîfin bütün fertleri içine almadığını, zira bizim, Kadîm Allah'ı, sıfatlarını ve muhâl şeyleri bilmekte olduğumuz halde bu bilgimizle fiilleri mükemmel yapmanın meydana gelmediğini, dolayısıyla bu tür bir ilmin, fiilin ihkâmında ve itkânında bir tesirinin olamayacağını ifâde etmiştir[302]; ayrıca Cüveynî ilmin, ihkâmın vasıflandırılacağı şeyle tanımının doğru olamayacağını, müstehîlatı, kadîmi ve diğer mevcûdâtı bilmenin, ihkâmı ve itkânı gerektirmeyeceğini dile getirmiştir[303].

Bağdadi de bu tanımı Kaderiyye'nin tevellüd anlayışını ortadan kaldıracağını ifâde ettiği için önemsemiştir. Mu'tezile'ye göre pek çok sağlam fiil, tevellüd yoluyla bunlar hakkında hiçbir bilgisi olmayandan da çıkabilir[304].

3. İlmin Tanımlanamayacağı Yaklaşımı

"İlmin tanımı yapılamaz, ta'rîften mustağnidir[305]."

---

[298] et-Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, ***Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi***, Süleyman Uludağ (hzl.), İstanbul: Dergah Yay. 1999, s.105.
[299] Keskin, s.33.
[300] el-Îcî, s.10.
[301] el-Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, C.I, s.80.
[302] en-Nesefi, Ebu'l-Muîn, C.I, s.14.
[303] el-Cüveynî, s.12,13.
[304] el-Bağdadi, s.14.

Bir kısım âlim bilginin tanımının yapılamayacağı yönünde bir yaklaşımda bulunmuştur. Bunlardan birisi olan Râzî, ilim ile ilgili olarak yapılan tüm tanımları eleştirmiş ve bilginin had veya resm yoluyla tanımın yapılamayacağını göstermeye çalışmıştır[306]. İlmin ta'rîfinde ihtilâf var olduğunu, tasavvurunun apaçık olduğunu, çünkü ilimden başkasının ancak ilimle açıklığa kavuştuğunu[307], başkasının onu açıklığa kavuşturmasının imkânsız olacağını, zira zorunlu olarak kendi "varlığımızı bildiğimizin şuûrunda olduğumuzu", ilmin tasavvurunun onun kendi varlığından bir cüz olduğunu, apaçık olanın cüzünün de apaçık olacağını, dolayısıyla ilmin tasavvurunun da apaçık olacağını vurgulamıştır[308]. Bilginin bu apaçık oluşu nefsî bir haldir ve bu halin ta'rîfi oldukça zordur[309].

Râzî ilimden bahsederken onu taksime tabi tutmuştur. Bu şekilde davranması ta'rîfinin mümkün olmadığına bir işâret olarak değerlendirilebilir. İlim ya bir tasavvur ya bir tasdiktir. Tasavvur menfî ya da müsbet bir hüküm vermeden mâhiyeti idrâk olarak değerlendirilirken tasdîk daha önce idrâk edilen bir mâhiyet hakkında menfî ya da müsbet bir hüküm vermek şeklinde ele alınmıştır[310].

Bilginin tanımında ihtilafın var olduğunu ve ta'rîfinin yapılmasının çok zor olduğunu ifâde edenlerden biri de Gazâlî'dir. Gazâlî, kimilerinin ilmi ma'rifet olarak tanımladığını, bunun lafzî bir tanım olduğunu, tanım çeşitlerinin en zayıfının bu olduğunu, ma'lûmu nasılsa öyle bilmek demenin uzatma ve tekrarlama mâhiyetinde olduğunu, zaten ma'rifetin böyle olması gerektiğini[311], kimilerinin bilmeye vasıta olan ve zatın kendisiyle âlim olduğu şey şeklinde tanımladığını, bunun birinci tanımdan daha uzak olduğunu, âlim, ya'lemu sözcüklerinin ilimden türemiş olduğunu, masdarı anlamakta zorlananın türemişi hiç anlayamayacağını ifâde etmiştir[312]. Gazâlî ilmin cins

---

[305] ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe*** "İlm", s.521; ***Mevsûatu Mustalâhâti Usûli'l-Fıkh***, "İlm", C.I, s.1017.
[306] er-Râzî***, el-Mebâhisü'l-Maşrıkiyye***, C.I, s.450.
[307] er-Râzî, ***el-Mebâhisü'l-Maşrıkiyye***, C.I, s.450,451.
[308] er-Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, ***Kelâm'a Giriş***, Hüseyin Atay (çev.), Ankara: A.Ü.İ.F.Yay. 1978, s.92.
[309] er-Râzî, ***el-Mebâhisü'l-Maşrıkiyye***, C.I, s.451.
[310] er-Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, ***Kitâbu Meâlimi Usûlu'd-Dîn***, Thk: Semîh Dugaym, Beyrût: Dârü'l-Fikri'l-Lübnâniyyi, 1992, s.19.
[311] İmam Gazâlî, ***el-Mustasfâ (I-II)***, C.I, s.31.
[312] İmam Gazâlî, ***el-Mustasfâ***, C.I, s.32.

ve zâtî faslı toplayan düzgün bir ibare ile ta'rîfinin mümkün olamayacağını ancak taksim ve misal yoluyla şerh edilebileceğini açıklamıştır[313].

4. Genel Değerlendirme

Yapılan tüm tanımlamalarda bazı eksiklikler olduğu ve tanımlara yönelik pek çok açıdan eleştiri getirildiği görülmektedir. Eleştiri ve değerlendirmelerde her bir bilgin, kendi sistemi ve anlayışı açısından konuya yaklaşmıştır. Dolayısıyla herkes tarafından kabul edilecek bir tanıma ulaşma imkânı olmamıştır. Ortaya konan tenkîdler, bağlı bulunulan düşünce sisteminden ve özcü tanım anlayışına dayalı tanımlama etkinliğinden kaynaklanmıştır.

Bilginin tanımında çoğu zaman Allah'ın ilmi ile beşerin ilmi bir arada değerlendirilmiştir; fakat mâhiyeti farklı olan bu iki ilmin bir tanımda toplanmasının isabetli olması mümkün gözükmemektedir; zira Allah'ın ilmini ve bu ilmin özelliklerini bilme ve bunun üzerinde akıl yürütme imkânımız pek olası değildir. Allah'ın ilmini kapsamak ya da bilmek beşerin gücünü aşmaktadır. Özellikle kelâmcılar, tanımlarda Allah'ın ve diğer varlıkların bilgilerini bir arada ifâde etmeye yönelmişlerdir. Buna karşılık filozoflar sadece insanî bilgi düzeyinde meseleye yaklaşmışlardır. Bu durum, varlık anlayışları, bilgi anlayışları ve yöntemlerinden kaynaklanmış ve tanım anlayışlarındaki akıl yürütmelerde etkisini göstermiştir. Kelâmcılar, efrâdını câmi ağyarını mâni kuralının kapsamını ontolojileri bakımından çok geniş tutmuşlardır. Kelâmcıların, klasik mantığın tanım teorisini kendi sistemlerine uyarladıkları, kendi düşüncelerine uygun yönlerini benimsedikleri söylenebilir; çünkü yapılan akıl yürütmeler çoğunlukla bu mantık sistemi açısından mümkündür. Allah için, beşerde bulunan bilgi kaynaklarından, anlama etkinliğinden, kimi başka sınırlılıklardan söz etmek mümkün değildir. Ta'rîflerde sadece beşerin bilgisinin dikkate alınması daha makul görülmektedir. Zaten mantık ve kullandığımız bilgi yollarını Allah'a izafe edemeyiz. Allah'ın bilgisi ile beşerin bilgisi bir arada değerlendirilirse, Allah'ın ilmi ile bizim ilmimizin mâhiyet bakımından benzer olduğu noktaların var olduğunu söylemiş oluruz. Bilgilerimiz akıl, duyular, sezgi gibi bilgi yolları ile olur. Bunların vereceği bilgi beşerî bilgidir ve onun bilgisinin özelliklerini taşır. Allah için böyle bilgi edinmek söz

[313] İmam Gazâlî, ***el-Mustasfâ***, C.I, s.32.

konusu değildir. Bilgi vasıtaları ve bilginin imkânı gibi hususlar Allah'ın bilgisi ile değil beşerin bilgisiyle ilgilidir. Bu yüzden ilâhî bilgiyi ifâde etsin diye tanımda sıfat kavramının kullanılması doğru değildir[314]. Bilginin bir sıfat ya da yeti olarak ta'rîf edilmesinin sebebi, kelâm ilminde kullanılan cevher-araz anlayışıdır. Cevher-araz teorisi, Allah'ın bilgisi ile beşerin bilgisinin bir tanımda toplanmasını mümkün kılmaktadır; ama böyle bir tanımlama, bir özelliği ifâde eder. Bilginin bir ürün, bir netice olduğunu kabul edersek, bilginin bir yetenek, bir özellik olarak tanımlanması, Allah'ın ve beşerin bilme özelliğini söylemektir; ama bilme özelliği ve yeteneği bilgiden başka bir şeydir.

Bütün bu tanımlama ve tahlîllerden çıkarılması gereken sonuç, apaçık bir bilgi tanımının yapılmasının pek çok açıdan mümkün olmadığıdır; ancak *bilgi ve doğru bilgi* konusunda bir tanım yapmamız söz konusu ise;

"Özneyle nesne arasında kurulan ilişki ya da bu ilişkinin ürünü" tanımını bilgi için kabul edebiliriz. Buna göre öznenin nesneyle olan her ilişkisi *zan/sanı, şüphe, cehl, taklid, vehm* düzeyinde bir bilgi olacaktır; ama yeterli düzeyde geçerliliğe sahip olan ilişkileri ise *doğru bilgi* olarak değerlendirilebilecektir.

Diğer taraftan "Temellendirilmiş, haklılandırılmış doğru inanç, doğruluğu mevcûd öznel ve nesnel koşullarda, gerekli ve yeterli sayılan delîllerle temellendirilmiş önermelerle ifâde edilen bilinç içeriği[315]", "Doğruluğu gerekli ve yeterli delîllerle temellendirilmiş şuûr muhtevaları[316]", "Gerekçelendirilmiş, haklılandırılmış, kanıta dayanan doğru/kesin sanı/inanç[317]" ya da "Vakıaya mutâbık kesin inanç/i'tikâd[318]" tanımlarını doğru bilgi için kullanmanın daha uygun olacağını düşünüyoruz. Râzi tarafından yapılan "Mûcibe(delîl, kanıt) mutâbık (dayalı) kesin i'tikâd (inanç)[319]" tanımı da bu kabildendir. Buna göre bir şeyi bilmek için, o şeyin doğru olması, doğru olduğuna dair süjede bir inancın oluşması ve bu inancın yeterli kanıtlarla temellendirilmesi, haklı

[314] Mert, s.65.
[315] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.155.
[316] Taylan, "Bilgi", C.VI, s.157.
[317] Turgut, ***Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu***, s.128; Mert, s.66.
[318] ***Tâcu'l-Arûs***, "İlm", C.XXXIII, s.127; ***Muhîtu'l-Muhît***, "a.l.m", C.II, s.1461; ***Akrabu'l-Mevârid***, "a.l.m", C.II, s.825; ***et-Ta'rîfât***, "el-İlm", s.157; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlm", C.II, s. 1220; ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "İlm", s.521; ***Mevsûatu Mustalâhâti Usûli'l-Fıkh***, "İlm", C.I, s.1020.
[319] el-Îcî, s.10; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlm", C.II, s. 1222.

kılınması gerekli olmaktadır,[320] ya'nî bilgi için üç koşul gereklidir. Bunlar: doğruluk, inanma ve inancı haklı kılma koşullarıdır[321]. Bu durum *epistemik haklılandırma* kavramı ile ifâde edilir; fakat modern epistemoloji de haklılandırma teorilerinden biri olan içselci anlayış bakımından bu da yeterli görülmemektedir. Çağdaş epistemoloji ve analitik felsefe geleneği içinde, geleneksel bilgi anlayışı içinde yer alan içselci teorilerin yetersizliğiyle ilgili olarak E. L. Gettier (1927-) tarafından ortaya konan ve Gettier problemi olarak bilinen yaklaşıma göre üç adımlı standart bilgi analizi bilgi konusunda geçerli; ama yeterli değildir. Bu yaklaşım, bilgiyi mümkün kılan bu üç koşulun (doğruluk, inanma ve inancı haklı kılma koşullarının) gerekli olsa bile, yeterli olamayacağının karşıt örneklerle gösterilmesinden meydana gelmektedir. Bilgi konusunda klâsik anlayış, öznenin bir önermeyi bilebilmesi için sırasıyla *doğruluk, inanma ve inancın haklı kılınması koşullarının* sağlanmasına ihtiyaç olduğuna işâret eder. Bunlardan birinci koşul, doğruluktur. Doğruluk koşuluna göre, P önermesi doğru olmalıdır. İkinci koşul, inanmadır. Özne, P önermesinin doğruluğuna inanmalıdır. Üçüncü koşul ise öznenin bu inancını temellendirmesidir.[322]. İşte bu nokta halis bilgi ile sıradan inanç veya kanılar arasındaki geleneksel felsefî ayrımdır, dolayısıyla halis bilgi, gerekçelendirilmiş doğru inanç olmaktadır. Bilgi kuramındaki temel meselelerin ortaya çıkmasına sebep olan delîli/gerekçeyi ifâde eden bu üçüncü koşuldur. Bir şeyi bildiğini söyleyen kişi inancını gerekçelendirmeli, onun için ortaya ikna edici iyi sebepler öne sürmeli, onu temellendirmeli veya kanıtlamalıdır ya da haklı kılmalıdır[323].

Bilgiyi, kesin bilgiyle eşdeğer tutan bazı düşünürler ya da filozoflar doğru bilginin kanıtlayabileceğimiz sebeplerden oluştuğunu, tek gerçek bilginin kesin olan bilgi olduğunu, ikna edici sebeplere dayalı olmayan inancın bilgi olamayacağını, bilgi sorununun aslında kesinlik sorunu olduğunu ifâde etmişler ve birşeyi kesin olarak bilebilir miyiz, eğer mümkünse, ne tür şeyleri kesin olarak bilebiliriz, kesin bilgiye nasıl ulaşabiliriz? sorularına cevaplar vermeye çabalamışlardır. Bilgi ile kesinliği özdeşleştirdiğimizde içinden çıkılması çok zor bir problemle karşı karşıya kalmamız kaçınılmazdır; ama bilgi söz konusu olduğunda da başka bir kriterimiz yok gibidir. Doğruluk, inanma ve gerekçelendirme/belgeleme ayrı ayrı gereklilik ve hep birlikte

[320] Mert, s.66.
[321] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.451.
[322] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.451.
[323] Alan Musgrave, ***Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk***, Pelin Uzay (çev.), İstanbul: Göçebe Yay. ts.,s.17.

yeterlilik belirten koşullardır. Bilginin oluşabilmesi için her bir koşul olmalı ve tüm koşullar bir arada elde edildiğinde bilgi ortaya çıkmalıdır[324].

Gerekçelendirilmiş doğru inancın bilgi olduğu yaklaşımına yönelik eleştiriler iki grupta toplanabilir: İlk olarak bu üç koşulun bilgi için yeterli olmadığı; ikinci olarak ise bu üç koşulun bilgi için gerekli olmadığı savunulmuştur. Birincisi, Edmund Gettier ile özdeşleştirilmiş olan, bir kişinin tüm koşullar sağlanmış olarak gerekçelendirilmiş doğru bir inanca sahip olabileceğini; ama bizim bu kişinin söz konusu önermeyi bildiğinden hiçbir şekilde emin olamayacağımızı ifâde eden tuhaf fakat reddedilemeyecek bir eğilimdir[325]. Örneğin:

> *Smith'in, eskiden beri Ford marka bir otomobili olduğunu bilen ve kendisine kısa bir süre evvel bir Ford'la gezmeyi teklif eden Jones adında bir arkadaşı vardır. Smith haklı olarak a) Jones'un Ford marka bir arabası olduğuna inanmaktadır. Smith'in nerede oturduğu hakkında hiçbir fikri bulunmayan Brown adında başka bir arkadaşı daha vardır. Ancak Smith, "Jones'un bir Ford'u vardır." ifâdesinden b) "Ya Jones'un bir Ford'u vardır, ya da Brown Barcelona'dadır önermesini çıkarmakta ve buna da inanmaktadır. Şimdi varsayalım ki aslında Jones'un Ford marka bir arabası yoktur (şu an kullandığı araba kiralıktır), ancak şans eseri Brown gerçekten Barcelona'dadır. Smith "b" şıkkını bilmekte midir? Sezgisel düzeyde hayır. Yine de Smith "b" şıkkına inanmaktadır, "b" doğrudur ve haklı olarak savunduğu "a" dan çıkardığı "b" 'ye olan inancını doğrulamıştır. Burada gerekçelendirilmiş doğru inanç görüşünü savunanların iki seçeneği vardır: Smith'in "b" şıkkını bildiğini iddia edecek ya da bilgi için gerekli üç koşuldan birinin sağlanmaması yüzünden Smith'in "b" şıkkında belirtilenleri bilmediğini savunacaklardır. Bu durumda üçüncü koşul yetersiz kalmaktadır. Aslında Smith, "b" fikrine olan inancını doğrulamamıştır. Peki, bu olumsuzluk neden ortaya çıkmıştır? Buna alternatif olarak, karşıt örneği gerçek kabul ederek, bilgi statüsüne girebilmesi için gerekçelendirilmiş doğru inanca dördüncü bir koşul getirebiliriz; bu yeni koşul "b" şıkkında Smith'in gerekçelendirilmiş doğru bir inancı olmasını engelleyecektir. Fakat bu dördüncü koşul ne olacaktır? Bu, üzerinde halen sıkça tartışılan bir konudur[326].*

Bu konuda ikinci eleştiri ise, haklılandırılmış doğru inancın bilgi için gerekli olmadığı fikrine ve bilgi çeşitlerine dayanmaktadır. Boğaz köprüsünü, şeftalinin kokusunu, elmanın tadını biliyorum. Bu durumlarda gerekçelendirebileceğim yargı ya da önerme bulunmamaktadır. Bunlar, Bertrand Russell'ın "tanıdık bilgi" ya da "tanıyarak bilme" (knowledge by acquaintance) olarak adlandırmış olduğu nesnelerin

[324] Musgrave, s.18.
[325] Musgrave, s.19.
[326] Musgrave, s.19-20.

bilgisidir. Aynı şekilde bisiklete binmeyi ve satranç oynamayı biliyorum. Bu durumlarda da önerme ya da yargı söz konusu değildir. Gilbert Rye (1900-1976) de bunları yordam bilgisi (knowledge-how) olarak adlandırmaktadır[327]. Böylece görünürde üç değişik bilgi çeşidi bulunmaktadır:

1.Nesnelerin ya da şeylerin bilgisi (tanıdık bilgi – tanıyarak bilme)

2.Birşeyin nasıl yapılacağına dair bilgi (yordam bilgisi)

3.Yargı ve önermelerin bilgisi (konular bilgisi ya da önermesel bilgi)[328]

Bu durumda gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımı sadece konular ya da önermesel bilgilere uygulanabilir; fakat başka tür bilgilerinde önermesel bilgilere indirgenebileceği veya bu önermesel bilgilere dâhil özel durumlar oluşturduğunu iddia eden bazı filozoflar bu tezi yıpratmaya çalışmışlardır. Öncelikle tanıdık bilgiyi yordamsal bilgiye daha sonra da yordamsal bilginin, konular bilgisine indirgenebileceğini söylemişlerdir[329].

Gerekçelendirilmiş doğru inanç fikrine yapılan bir başka itiraz ise üçüncü koşulun (haklılandırma/delîllendirme) ifâde edilmesi durumunda doğruluk koşulunun gereksiz olduğunu ifâde eden anlayıştır. Bu yaklaşıma göre bir inanç gerekçelendirilmişse, bu inancın doğru/gerçek olduğu kendiliğinden anlaşılmış demektir ki, bunu ayrı bir koşul olarak kabul etmek gerekmez[330].

Bir şeyin tek başına doğru olması mümkün değildir. Bir şeyin doğru olup olmadığını bilmeden ona ilişkin bir inancımızın olması onu bilmemizi sağlamakta eksik kalacaktır[331]. Yeterli kanıt ve delîlimiz olmadan bilgimizin doğruluğunu ortaya koyamayız; dolayısıyla kanıt ve delîl olmadan bir bilgi zan/sanı olarak kalır. Sanı, *"aklın doğru olmaya uygunluğu*[332]*"* şeklinde ifâde edilebilir ya'nî sanı aklın bir durumudur; ama bilgi durumu için bunu söyleyemeyiz. Bilgi durumu ise, doğru olma,

[327] Musgrave, s.20.
[328] Musgrave, s.20.
[329] Musgrave, s.21.
[330] Musgrave, s.24.
[331] Mert, s.66.
[332] İhsan Turgut, ***Felsefenin Temel Sorunları***, İzmir: Akademi Kitabevi, 1998, s.90.

emîn olma, emîn olmayı gerektirecek delîl ya da hakkı olma kavramına bağlanabilir[333]. Alfred Ayer (1910-1989), bilgi durumunun olabilmesi için bu üç şartın da sağlanması gerektiği kanaatindedir[334]. Ayer'in bilgi durumu için gerekli gördüğü üç şart, Gettier yanında Hamlyn ve başkaları tarafından da eleştirilmiştir. Bu düşünürlerin eleştirilerinde haklı oldukları yön içselci teoriler bakımındandır yoksa dışsalcı teoriler için geçerli değildir[335]. Bilgi için her zaman somut şartlar ileri sürmek mümkün olmayabilir. Somut şartlar aramak mantıksal pozitivistlerin yolu olmuştur[336]. Diğer taraftan sanının, doğru kavramı ile yakından ilgisi vardır. Örneğin bir hâkim, sanık avukatının hitâbetiyle sanığın suçsuz olduğuna inanabilir; bu inancı doğru da olabilir; ama bu onun suçlu olmadığını bildiği anlamına gelmez. Yine başka gezegenlerde yaşam olduğuna inanabilirim ve bu inancım doğru da olabilir; ancak bu başka gezegenlerde hayat olduğunu bildiğimi ortaya koymaz[337]. Belki, bilinen bir şeyin doğru olma zorunluluğu, bilginin en önemli koşuludur[338]; ancak sorunumuz doğru olanı nasıl bildiğimiz, doğruyu nasıl tespît ettiğimiz ve koşulların neler olması gerektiğidir. Sanı durumunda, neyin doğru, neyin yanlış olduğunu bize gösterecek yeterli sayıda kanıt ve delîlimiz olmazsa, böyle bir durumda doğru olup olmadığını araştırdığımız şeyi bildiğimizi iddia etmemiz mümkün olmayacaktır[339].

Çağdaş bilgi kuramında bilginin yeterli ve zorunlu koşulu hala tartışılmaktadır. Bilginin yeterli koşulu ya da kanıtı bazen "bildiğinden emîn olma" bazen de "belgeleme, haklılandırma" koşulu olarak yeterli görülmemektedir[340]. Bilgi ile ilgili olarak kesinlik kavramı şu şekilde açıklanmaktadır. Bir önerme ya da inancın doğruluğuna sarsılmaz inanç besleme durumu, sağlam ve geçerli nedenlere dayanılıp tasdîk edildiği zaman söz konusu olan zihin hali, bir şeyin doğruluğundan, hakîkatinden kuşku duymama, emîn olma durumu[341]. Günümüzde sadece matematiksel ve bilimsel önermeler için kesin koşullar aranması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Bunların dışında kalanlar için kesin

[333] Turgut, ***Felsefenin Temel Sorunları***, s.90.
[334] Turgut, ***Felsefenin Temel Sorunları***, s.90.
[335] Turgut, ***Felsefenin Temel Sorunları***, s.91.
[336] Turgut, ***Felsefenin Temel Sorunları***, s.91.
[337] Mert, s.66.
[338] Turgut, ***Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu***, s.129.
[339] Turgut, ***Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu***, s.129.
[340] Turgut, ***Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu***, s.130.
[341] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.606.

koşullar aramanın doğru olmadığı söylenmektedir[342]. Diğer taraftan bazı bilginler, gerek matematiksel önermeler ve gerekse modern bilimsel veriler ışığında, bilimsel önermeler için de böyle bir kesinlik ve doğruluk yaklaşımından uzak kalmanın gerekliliği üzerinde durmaktadırlar; dolayısıyla kesinlikten değil de kesine yakın olmadan ve olasılıktan söz edilebileceği iddiasını dile getirmektedirler.

> *Olasılık, her şeyden önce, tabiat kanununda kendini gösterir. Eskiden tabiatta her oluşun kesin kurallara göre gerçekleştiği, bu kuralların her bir olaya, sonra gelen ikinci bir olayı sımsıkı bağladığı düşünülüyordu. Laplace'ın, geçmişi, şimdiyi, geleceği bir tek matematik formül içinde toplayan o meşhur insanüstü varlığı, bu fikrin en canlı ifâdesidir*[343].

Ancak sıkı kanunluluk fikri ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren yıkılmaya başlamıştır. Bugün sıkı kanunluluk anlayışına bir yapıntı olarak bakılmakta ve gerçeğe uymadığı belirtilmektedir[344]. Bu anlayış şöyle açıklanmaktadır:

> *Tabiat kanunları, şekil bakımından birer içermedirler (tazammun; implication) ya'nî: her biri şöyle ifâde edilebilir: (a, içerir b yi).Bunu günlük dil: eğer a ise, o zaman b'dir, sözleriyle söyler. Böyle bir kanunun tam olarak tatbikinin temel şartı, şüphesiz, a'nın iyiden iyiye bilinmesidir. Bu ise, imkânsızdır. Güçlüğün içinden çıkmak için asıl a'ya bir a1 şeması tekabül ettiriliyor ve bu şema gerçeğin ta kendisi imiş gibi muamele görüyor. İşte bu tekabül ancak olasılık kavramının yardımıyla vücuda gelebilir. Vakıa çoğu zaman a1 için, asıl a'nın, ona yaklaşan, onu aşağı yukarı ifâde eden bir tasvîridir, denmekte ve gerçek olan a durumuyla a1 şeması arasındaki ayrılığın belirli dar sınırlar içinde kaldığı ileri sürülmektedir. Fakat a1 in a ya bu dar sınırlar içinde uygun düştüğünün hiçbir zaman kesin olarak ifâde edilemeyeceği, burada olasılığın kaçınılmaz bir şey olduğu unutulmaktadır. Hâlbuki böyle bir durumda söylenebilecek biricik şey, sınırları uygun bir şekilde seçmekle, olasılığı yükseltebileceğimizdir. Birçok hallerde, meselâ günlük hayatta, olasılık son derece büyük olabiliyor; fakat tam "yakına varmak hiçbir zaman mümkün değildir*[345].

Olasılık kavramı buradan b olayına da geçer ve a'dan sonra b'nin geleceği kesin kabul edilse bile bu kesinliğin işimize yaramayacağı söylenir; çünkü a'nın kendisi olası olarak ileri sürülmektedir. Demek ki asıl gerçek a'ya b olayı; ancak olasılıkla bağlanabilir. Gelecek bir olayın önceden kestirilmesi için tabiat kanunlarını kullanma, olasılık kavramını kullanmak demek olacaktır. Bunlardan hareketle nedensellik,

---

[342] Turgut, ***Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu***, s.130.
[343] Nusret Hızır, "Olasılık Kavramının Bilgi İçin Önemi", ***Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi***, C. 2 S.5, (1994), s.753
[344] Hızır, s.753.
[345] Hızır, s.753.

belirsizlik bağıntısı ve tümevarım, aynı anlayış bakımından incelenmektedir. Doğruluk ve kesinliğin belli bir frekans limitleri içinde değerlendirilmesi gerektiği iddia edilmektedir[346].

Son yıllarda, matematiğin tümdengelimsel mantığın sağlam temellerine dayanan nesnel, kesin ve düzeltilemez bir bilgi bütünü olduğunu iddia eden *mutlakçı yaklaşımlar* ile matematiksel bilginin, göreceli ve yanılabilir özelliklere sahip olduğunu, sürekli gelişmekte olan tamamlanmamış ve hiçbir zaman da tamamlanamayacak bir olgu olduğunu, yanılabilir olduğu için düzeltilebilir, gözden geçirilebilir ve değişebilir nitelikleri içinde barındırdığını iddia eden *görecelikçi* yaklaşım arasında ciddi tartışmalar yaşanmaktadır. Görecelikçi anlayışa göre, matematiksel bilgi keşfedilen bir varlık olmaktansa buluşun, icat edilmenin ürünüdür. Matematikteki yanılabilirlik, evrene ilişkin bilgi arayış süreçlerinin içinde olduğundandır. Mutlakçı bakış açısı ise matematiği evrensel, nesnel ve kesin olarak görür. Bunlar, "insanların sezgileriyle keşfettiği ve kanıtlarla saptadığı gerçekliklerdir" der[347].

Teo Grünberg (1927-), "doğruluk" kavramını sempatik, "inanmak" kavramını psikolojik, "belgeleme" kavramını ise epistemik olarak değerlendirmektedir. Ona göre doğru sanı artı belgeleme bilgi durumu olmaktadır; ancak Grünberg'in belgelemesi, mantıkçı pozitivistlerin "doğrulama ilkesini" hatırlatmakta olup, felsefedeki pek çok önermeyi dışarıda bırakmaktadır; çünkü bu belgeleme anlayışına göre metafizikteki pek çok önerme belgelenemez. Wittgenstein bu tehlikeyi görerek dile dayalı bir anlam kuramı geliştirmiştir[348].

Locke, Hume hatta Moore, Russell ve Wittgenstein gibi kimi felsefeciler, matematiksel ve bilimsel önermeler dışında, doğrulukları kabul edilen önermelerin çoğunun aslında olumsal olduğunu benimsemektedirler. Örneğin, Russell bilgi için iddia edilin tüm koşuların ya da kanıtların bir dereceye kadar güvenilmez olduğunu belirtmektedir[349]. Olumsallık, Epistemolojide dış dünyaya ilişkin olan ve dolayısıyla

[346] Hızır, s.754.
[347] Sinan Sertöz, ***''Matematiğin Aydınlık Dünyası''***, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2008, s.6.
[348] Turgut, ***Felsefenin Temel Sorunları***, s.92.
[349] Turgut, ***Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu***, s.130.

mantıksal yollarla değil de, deneyimsel yollarla kazanılan ve bu nedenle kesin olarak değil de, yalnızca muhtemelen doğru olan bilginin özelliğini ifâde eder[350].

Genel olarak bilgi tanımları ya bilenin entelektüel edimini, zihinsel durumunu dikkate alan özne temelli ya da objeyi, nesneyi dikkate alan nesne temelli olarak iki grup altında toplanabilir. Birinci gruba giren, Platon'un Theatetetos adlı diyalogunda geçen üç koşullu standart bilgi anlayışıyla, Hegel tarafından benimsenen ve çıkış noktası bilginin tarihsel boyutu olan entelektüel gelişme süreci olarak bilgi anlayışında önemli olan, öznenin zihinsel durumu ve söz konusu zihin halinin belirlediği ya da vucut verdiği entelektüel üründür. İkinci gruba giren bilgiyi objesiyle tanımlayan bilgi anlayışında –ki bu görüş de Platon'a aittir- ise önemli olan, zihinsel durum ya da süreçler değildir. Buna göre bilgi inancın bittiği yerde başlar. İnanç değişenle ya'nî maddi dünyayla ilgiliyken bilgi matematikte olduğu gibi değişmez olanı konu alır. Bilgi bizi gerçeklikle, hakîkatle (ezelî, ebedî, değişmez temeller olarak ideaların bilinmesi) tanıştırırken inanç ya da sanı ya da emprik kanaatler sadece görünüşle tanıştırır. Bu bilgi anlayışı bizim zihne kendilerini dolayımsız olarak sunan şeyleri bildiğimizi, dolayısıyla bilginin dolayımsız bir ilişkiye tekabül ettiğini, oysa inanılan şeyle ilgili olarak dolayımlı bir ilişkinin söz konusu olduğunu ifâde eder[351].

Sonuç olarak, doğru bilgiyi mümkün kılan koşullar için şunları söyleyebiliriz:

1.Doğru olmalı (doğruluk/hakîkat)

2.Yeterli, geçerli ve gerekli bir eminliğe/kesinliğe sahip olmalı (kesinlik), (bilginin doğruluğuna inanmaya götürecek, bilgi ile sanıyı temyîz ettirecek, nefsin sukûnunu sağlayacak bir psikolojiyi vermeli),

3.Yeterli ve geçerli delîller/kanıtlarla haklı kılınmalı,

4.Zıttına ihtimâli olmamalı,

5.Şüpheyi dışlamalı, bilgide şüpheye imkân olmamalı,

[350] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.772.
[351] Ahmet Cevizci, ***Felsefe***, İstanbul: Sentez Yay., 2008, s.51-53.

6.Tesâdüfî ya da şans eseri meydana gelmemeli,

7.Nesnellik ya da kısmî bir nesnellik olmalı, (mutlak ma'nâda bir objektiflik, nesnellikten ziyâde, ilim ehli olanlar arasında bir kabulden, nesnellikten söz etmek daha yerinde olacaktır)

Bu şartları sağlayan bilgiler *doğru bilgi* olarak isimlendirilebilir; ancak her bilgi çeşidinde ve alanında bu koşulları bulmak ve ona göre doğruluk ya da yanlışlık atfetmek pek de mümkün olmaz. Bunlar temel koşullar olarak kabul edilebilir. Her alanda ya da her bilgide geçerli bir doğruluk ya da kesinlik kriteri tespit etmek oldukça zordur; zira her olgunun her bilgi alanının bu şekilde değerlendirilmesi mümkün değildir. Örneğin, doğa bilimlerinde aranan kriterleri, koşulları ve metotları sosyal bilimlerde, özellikle de dini ilimler de, gayb alanında kullanmak mümkün değildir. Her bilgi alanının, kendine ait kıstasları ve yöntemleri ile bu koşulları daha özel olarak düzenlemelerinin daha makul olduğu söylenebilir. Tek bir doğruluk kriteri yerine ilgili alana göre çeşitli doğruluk ölçütleri ortaya konulmalıdır. Aksi takdirde mantıkçı pozitivistlerin yaptığı gibi tek bir anlamlılık ve doğruluk kriteri evrendeki pek çok olguyu inkâr etmekle bizi karşı karşıya bırakır. Burada en çok problem doğuran konulardan biri de *kanıtlama/delîllendirme/haklılandırma/gerekçelendirme*dir. Kanıt, gerekçe ya da delîl ya içselci ya da dışsalcıdır. Delîlin ne olduğu ortaya koyulmalı ki neyin bilgi olup olmadığı anlaşılabilsin; ancak burada da muhtelif inancı haklı kılma teorileri ya da yaklaşımları ile karşılaşırız. Bundan dolayı da farklı kriterler ortaya çıkmıştır. Delîl nasıl tespit edilirse bilgi ölçütü ona göre olur. Kur'ân'da bilgi, felsefî ma'nâda kullanılan delîlle olduğu gibi Kur'ân'ın kendi epistemolojisinde kullandığı ve onları da birer delîl olarak kabul ettiği delîllendirmelerle de olur. Kur'ân bakımından bilgi delîl ilişkisi üçüncü bölümde verilecektir.

II. BİLGİ TEORİSİNE GENEL BAKIŞ

Epistemoloji, modern felsefeyle birlikte felsefenin temel konusu haline gelmiştir. Epistemoloji, Arapça'da nazariyyetü'l-ma'rifet; İngilizce'de epistemology; Fransızca'da epistemologie; Almanca'da wissenschaftslehre şeklinde isimlendirilmiştir. Bilişsel süreçlerin oluşumlarını incelemekle beraber bundan daha ziyade, bilgiyi genel

olarak ele alan, bilgiyle ilgili problemleri araştıran, bilginin kaynağını, tabiatını (doğası), doğruluğunu, sınırlarını (hudûd) inceleyen felsefenin alt dallarından biridir. "Bilgi" anlamına gelen Yunanca episteme ve "bilim", "açıklama" anlamına gelen logos kelimelerinin birleşiminden meydana gelen disiplin olarak epistemoloji ya da "biliş" anlamına gelen Yunanca "gnosis" ve "bilim" anlamında olan logos kelimelerinden oluşan gnoseoloji, bilginin doğası, bilginin temel özellikleri, bilginin tam olarak neden meydana geldiği, bilgi iddialarının nasıl haklılandırılacağı, bilginin kuşkuculuk karşısında nasıl temellendirileceği, bilginin kaynağı ve sınırları problemleri üzerinde yoğunlaşır[352]. Epistemoloji bilginin bilimidir. Bilgi nedir diye sorulduğunda anlatılmak istenen, hem bilişsel eylemler hem de bilişsel sonuçlardır. Bilişsel eylemler dendiğinde ise algı, algılama, anımsama, yargılama, akıl yürütme, düşünme, çıkarım, çıkarsama gibi zihin faaliyetleri kastedilir. Psikoloji ile bir derece de benzerlik gösterse de psikoloji bilişsel süreçleri betimlemeye, sınıflamaya ve onların nasıl meydana geldiğini gösteren yasaları bulmaya çalışır; ama bilgi kuramı, bundan daha farklı bir şeyle uğraşır. Bilişsel eylemler ve sonuçlar değer biçilmeye konu olurlar. Bu değer biçilme ise onların doğruluk ve yanlışlıklarına yöneliktir. Doğruluk ve yanlışlıkları ise haklı kılınmaları bakımındandır[353].

Ahmed Yüksel Özemre (1935-)"Epistemoloji'nin Tanımı ve İşlevi" isimli makalesinde Epistemoloji'nin tanımı ve işlevlerinin ne olduğunun genellikle muğlâk kaldığını, çoğunluğa göre Epistemoloji "Bilgi Teorisi", ya'nî "Gnoseoloji" ile eşanlamlı olduğunu, oysa Felsefe'nin bir dalı olan "Bilgi Teorisinin" bilginin nasıl oluştuğunu incelediğini ifâde ederek epistemoloji konusunda yapılmış bazı tanımlara yer vermiştir:

Epistemoloji kavramının çeşitli tanımları:

Beşerî bilginin tabîatının, kökeninin ve sınırlarının incelenmesi,

Bilginin ve te'yid edilmiş inancın incelenmesi,

Bilginin tabîatı, kaynakları ve sınırlarıyla uğraşan bilim dalı,

[352] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.364.
[353] Kazimierz Ajdukiewicz, ***Temel Kavramlar ve Kuramlar***, (Ahmet Cevizci, çev.), Ankara: Gündoğan Yay. 1994, s.14.

Bilginin kaynaklarının, tabîatının ve sınırlarının teorilerine yönelik felsefe dalı,

Beşerî bilginin değeriyle meşgūl olan bilim dalı,

Bilimsel bilgiyi konu alan bilim dalı,

İlimlerin târihini, metotlarını ve ilkelerini inceleyen felsefe dalı,

Bilginin temellerinin öğretisi,

Bilginin ve bilimsel metodolojilerin sorgulanması ile meşgūl olan bilim dalı,

Bilginin ve inancın tabîatını ve amacını inceleyen felsefe dalı,

Hangi şartlar altında bilimsel bilgi elde edildiğini ve bu gibi bilgiye ulaşmak için yararlanılan metodları inceleyen felsefe dalıdır[354].

Tanımların çok çeşitli olmasının, Epistemoloji'nin tanımında ve işlevinde şimdiye kadar bir fikir birliğinin sağlanamamış olduğunu göstermek olduğunu, bir ömür boyu Epistemoloji ile uğraşmış ve başta Fizik olmak üzere pekçok sisteme epistemolojik analizler uygulamış biri olduğunu ifâde eden Ahmed Yüksel Özmere'ye göre; Epistemoloji,

> *Bir ilmin ya da ilmî görünüşlü bir sistemin kullandığı kavramların (ya'nî semantik vechesinin), metodolojilerinin, temelindeki modelin, dayandığı varsayımlarının, diyalektiğinin, etkisi altında kaldığı metafizik doktrinlerin ve erişmiş olduğu sonuçların realitesini, bu realitenin geçerlilik sınırlarını teşhis ve bunların isâbetliliklerini analiz ve temyîz eden, aynı zamanda analiz ettiği sistemin: kuruntu (vehim), dedikodu, efsane, spekülasyon, senaryo ya da teori olup olmadığını denetleyen bir ilim dalıdır*[355].

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) bilgi teorisinin (Epistemolojinin) bir ilim olmadığını, fakat bizim onu yine de sanki bir ilimmiş gibi değerlendirmemizin daha doğru bir yaklaşım olacağını belirtmektedir; zira bütün felsefe tarihinde süje obje münasebeti çift kutuplu bir bilgi eylemini ifâde ettiği için, yorumlamalar süjeye göre, objeye göre veya ikisi arasında ahenge göre birinin ötekine ircâ'ına göre türlü şekillerde yapılmıştır. Bu, bilgiyi farklı şekillerde yorumlama çokluğu, bilgi eyleminin tam ilim

[354] Ahmed Yüksel Özemre "Epistemoloji'nin Tanımı ve İşlevi", ***Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi***, S.11, 2007, s. 248.
[355] Özemre, "Epistemoloji'nin Tanımı ve İşlevi", s.249.

gibi kesin olarak konulmasını imkânsız kılmış olsa da kendine mahsus birtakım kurallarının olmasından dolayı bir ilim gibi kurulmasına sebep olmuştur[356].

Epistemolojide birçok alternatifli cevapları olan konulara *problem* denilirken problem koyan ve onları çözmeden önce konuluşlarını değerlendiren araştırmaya *problematik* denir. Ortaya konmuş olan problemin birçok alternatiflerinden birine göre soruyu çözerek bilgi teorisini o yönde geliştiren araştırmalara da *doktrin* denir. Bilgi teorisinde ilk problematik, sübjektif-objektif alternatiflerini ortaya koyan Duns Scot ile başlamıştır. Ondan sonra başka problemler ortaya çıktı ve her birinden birçok doktrinler doğdu. Problemler tarih boyunca devamlı olarak zuhur etmiş ve az çok değişikliğe maruz kalmıştır; ancak çağlar içinde yeni problemler ve doktrinler doğmuştur; ama doktrinler daha çabuk doğmakta ve kaybolmaktadır; çünkü aynı probleme bir yüzyılda verilen cevap, başka bir yüzyılda ilimlerin gelişmesi ve yeni görüşlerin doğmasıyla değişebilmektedir. Bundan dolayı felsefede problemler (problematik) daha temellidir ve zamana mukavemet etmektedir. Doktrin'ler ise filozofların kişilikleri, devirlerin ma'nâ' ve rûhu ile ilgili oldukları için değişmeye daha elverişlidirler. Doktrinlerin çoğu, bir alternatifinin adını alırlar. Bazan de bir filozofun adını alır[357].

Tarih boyunca problematik olarak başlamış ve gelişmiş olan[358] Epistemolojinin kapsamı içinde muhtelif klâsik problemler ve çeşitli doktrinler sözkonusu olmuştur.

A. TEMEL PROBLEMLER

1. Doğru Bilginin İmkânı Problemi

Bu problem, inancın olumsuzlanması, bir önermenin lehinde ya da aleyhinde olumlu bir sonuca ulaşmamış olma durumu, bir şeyin doğruluğuyla ilgili olarak tereddüt içinde olma, kesin karar verememe, bir iddianın doğruluğuna inanmama eğilimi, çelişik önermeler arasında duraksama durumu, ikna olmama ve dolayısıyla hüküm vermeme, yargıyı askıya alma hâli, hiçbir şeyin haklılandırılamaması ve temellendirelememesi anlamlarında, bilginin mümkün olmadığını savunan, temel ölçütleri görünüşler olan,

[356] Ülken, s.72.
[357] Ülken, s.72-73.
[358] Ülken, s.72.

zıtlıklar, çelişkiler, ikilemler, açmazlar, yıkımlar, kaos/kargaşa, kendini yok sayan negatif mantık kullanımı üzerine inşa edilen[359], kayıtsızlık, meyilsizlik, nötrlük veya yargıyı askıya alma nosyanlarını[360] kısmen ya da tamamen benimseyen negatif çeşitli şüpheci, kuşkucu yaklaşımlar ile kuşkuculuğun tam karşıtı olan ve insan zihninin varlığın kendisinin ve varlığın ilk nedenlerinin nesnel bilgisine sahip olabileceği iddiasını her türlü eleştirel düşünceden önce kabul ettiği ilkelerin bir gereği olarak benimseyen yaklaşımı ifâde eden, bu ma'nâda varlığın bizzat kendisini bildiğimizi, cismin birincil niteliklerini gerçekte olduğu şekliyle algıladığımızı, temel ilkelerin, zorunlu doğruların yalnızca zihin ve düşüncenin değil, aynı zamanda varlığın da yasası olduğunu kabul eden, bilginin kesinlikle mümkün olduğunu savunan çeşitli doğmatik yaklaşımlar arasında konu edilir[361]. Epistemoloji'de kuşkuculuk, kısmî, izâfî ya da mutlak, bütünsel, ılımlı veya radikal olabilir[362]. Gerek şüpheci gerek dogmatik eğilimlerin kendilerine mahsus argümanları söz konusudur. Bir tavır olarak kuşkuculuk[363], bir yöntem olarak kuşkuculuk[364], deneydışı bilgiye ait kuşkuculuk[365], eleştirel kuşkuculuk[366], aşırı kuşkuculuk[367] gibi türlerinden bahsedilen kuşkucu-şüpheci yaklaşımlar, kimisi özne üzerinde, kimisi de nesne üzerinde yoğunlaşarak bilginin ontolojik zeminine ve bilginin salt epistemolojik zeminine eleştiriler yöneltmişlerdir. Şüphecilerin modları, argümanları, tezleri, formülleri, ifâde tarzları ve amaçlarından bazıları kısaca şöyledir:

Akıl yürütmeyi durdurup yargıyı askıya almayı gerektiren, ya'nî herhangi bir konuda hüküm vermemeyi ifâde eden, bir kısmı özne, suje, bilen diğer kısmı nesne, obje, bilinen üzerinde yoğunlaşan şüpheci on mod şunlardır:

Farklı türden hayvanların farklı türden algılara sahip olduğunu ifâde eden *hayvanlardaki değişim ve farklılıklar modu*, farklı insanların farklı algılara sahip olduğunu ifâde eden *insanlar arasındaki farklılıklar modu*, farklı duyu organlarının

[359] Hacı Mustafa Açıköz, ***Sextus Empirikus ve Şüphe***, Ankara: Elis Yay. 2006, s.21.
[360] Açıköz, ***Sextus Empirikus ve Şüphe***, s.59.
[361] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.364.
[362] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.364.
[363] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.53.
[364] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.54.
[365] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.56.
[366] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.57.
[367] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.58.

farklı algılara yol açtığını ifâde eden *duyu organlarının yapısındaki farklılıklar modu,* aynı duyunun farklı durumlarda farklı algılara yol açtığını ifâde eden *şartlardaki, hallerdeki ve durumlardaki farklılıklar modu,* algıların, algılanan nesnenin farklı durum, mesafe ve yerde bulunmasına göre değiştiğini ifâde eden *pozisyonlar, uzaklıklar veya mesafeler ve yerlerdeki farklılıklar modu*, algıların, algılanan nesne ve algılayan öznenin her zaman bir karışım olmasından dolayı güvenilir olmadığını ifâde eden *karışımlardan kaynaklanan farklılıklar modu*, algıların, algılanan nesnenin miktarı ve parçalarının bir arada bulunma biçimlerine göre farklı olduğunu ifâde eden *nicelikler ve nesnelerin bileşenlerindeki farklılıklar modu*, hiçbirin şey kendi başına bir şey olmadığını, her şeyin bir başka şeye göreli olduğunu ifâde eden *şeylerin göreceliği modu*, algıların, algılanan şeylerin bir arada bulunmalarının sıklığına veya seyrekliğine göre değiştiğini ifâde eden *görünüşlerin veya oluşların sıklığı veya seyrekliği modu,* ahlâkî yargıların farklı hayat tarzlarına, alışkanlıklara, yasalara, inançlara vb. bağlı olarak farklı olduğunu ifâde eden *kurumlar, kanunlar, gelenekler, mitsel inançlar ve dogmacı nosyanlardan kaynaklanan farklılıklar modu*[368]*,*

Görüldüğü gibi bu modlarda her şeyde bir subjektifliğin söz konusu olduğu, dolayısıyla objektif, nesnel bir gerçekliğe değil de göreli bir gerçekliğe ulaşılacağı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Kimi şüpheciler görünüşlere dair subjektif bir bilginin olabileceği; ama bütün şüpheciler objektif bir bilginin olamayacağı iddiasındadırlar. Bundan dolayı da bu modlara yönelik geliştirilen yanıtların ya da argümanların mutlaka nesnelliğe vurgu yapmaları gerekli ve zorunlu olmuştur.

Şüpheci argümanları genel olarak gruplandırırsak kanıtları ve açıklamaları özetle şöyledir:

Görüşlerin Çelişmesiyle İlgili Argüman: Kuşkucu argümanların en eskisidir. Gezgin filozoflardan olan şüpheciler, çeşitli insanların birbirine zıt görüşler savunduklarını, farklı değerlerin benimsendiğini görmelerinin sonucu olarak hiçbir şeye

[368] Açıköz, ***Sextus Empirikus ve Şüphe***, s.125.

inanamaz olmuşlar, tek ve evrensel olması gereken doğruya ulaşamayacağımız karamsar sonucuna varmışlardır[369].

Toplumsal veya Bireysel Görelilikle İlgili Argüman[370]: Kişiden kişiye değişmeyen nesnel bir hakîkat, herkes için geçerli olan mutlak doğrular bulunmaması, hakîkatin ya da doğruların bireylere, çağlara ve toplumlara göreli olması; kişiden kişiye, çağdan çağa, toplumdan topluma değişmeyen birtakım doğrular, evrensel hakîkatler bulunmaması, mutlak veya değişmez ya da evrensel standartların ya da ölçütlerin bulunmaması; bir teorinin, kendisinin dışında ve kendisinden bağımsız olan doğruluk ölçütleri sağlayamaması durumu. Epistemolojik olarak evrensel bilgi ya da hakîkat ölçütleri olmadığını, doğru olan ya da kabul edilenin yerel kültürlere, tarihsel veya sosyo-politik ilgilere içsel ve dolayısıyla göreli olan ölçütlerin bir fonksiyonu olduğunu iddia etmektir[371]. Şüphecilere göre nesnel doğrular yoktur, yalnızca tümüyle farklı öznel görüşler vardır.

Hata İhtimaliyle İlgili Argüman: Septiklerin üzerinde ısrarla durdukları hata ihtimali; bilgi açısından önemli ve ciddi bir tehdit meydana getirir. Bilen öznenin hataya düşmesi ya da bilginin temeli olan inancın yanlış olması durumunda bilgi mümkün olmaz. Hatanın vukû' bulacağı üç nokta vardır: Bilişsel araçlarımızın yanılabilirliği, özellikle duyumlarda söz konusudur. Bilgi nesnesinin doğasından meydana gelen yanılma ve hipotezle delîl ya da inançla kanıt arasındaki mantıksal ilişkide hata[372].

Rakip Hipotezlerle İlgili Argüman: Rü'yâ hipotezi ve bir kap içerisinde bilgisayara bağlı beyin hipotezi olmak üzere iki farklı versiyonu vardır. Her iki hipotez ile dış dünyanın varlığının kuşkulu olduğu gösterilmeye çalışır. Sağduyu ve gündelik yaşam düzeyinde bize eylemde bulunma imkânı veren temel hipotezimiz hemen her şey bize göründüğü gibi düşüncesi iken rakip hipotezin her şeyin bize görünenden oldukça farklı olduğu düşüncesi olması sonucunu doğurur. Genel olarak bu hipotezlere göre şu anda gerçek dünyada olmayıp rü'yâ görüyor olabiliriz ya da bir bilgisayara bağlı deneyimleri, algıları, bilgileri bir bilgisayar tarafından yönlendirilen beyinler olabiliriz.

[369] Andre Verges ve Denis Huisman,"Batı Felsefesi Geleneği", ***Felsefe 2002***, Ahmet Arslan (çev.), İstanbul: Lebib Yalkın Yay. 2002, s.53; Cevizci, ***Felsefe***, s.76.
[370] Verges ve Huisman, s.54; Cevizci, ***Felsefe***, s.77.
[371] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.455.
[372] Cevizci, ***Felsefe***, s.78.

Uyanıklığı uyku halinden ayırt edecek elimizde kesin bir kıstas bulunmadığı için dış dünyadan geldiğini düşündüğümüz duyumların aslında başka bir kaynaktan (Tanrı'dan yahut kendimizden ya da…) gelmediğinden ya da uyanıkken sahip olduğumuz deneyimlerin gerçekte uyku halinde yaşadıklarımızın bir parçası olmadığından nasıl emin olabiliriz? Rü'yâ hipotezinin düşünce tarihindeki en önemli temsilcisi olan Descartes, bu sebeple bütün yaşamın bir düş olabileceğini ima eder; zira uykudayken gerçek sandığımız şeylerin uyandığımız zaman gerçek olmadığını görürüz. Bu argümanın çağdaş epistemolojide daha gelişmiş olarak kullanılanı, bir kap içerisinde bilgisayara bağlı beyin hipotezidir. Rü'yâ hipotezinde olduğu gibi iki farklı durumdan her birinde ya'nî hem gerçek durumda hem de bilgisayara bağlıyken her şey bize aynı ya da benzer olarak görüneceğine ve dolayısıyla tam tamına aynı deneyimlere sahip olacağımıza göre bunun böyle olmadığını bilmemizin hiçbir yolu olmadığı açıkça ortaya çıkar. Neticede bilgisayara bağlı beyinler olmadığımızdan emin olamayacağımıza göre sonuç bilgisel açıdan gerçek bir felaket olacak ve hissî dünya dâhil hiçbir şeyin doğru bilgisi mümkün olamayacaktır[373].

Sonsuz Geri Gidişler İle İlgili Argüman[374]: Yunan kuşkucuların hiçbir zaman gerekçelendirilmiş doğru inanca sahip olamayacağımızı göstermek amacıyla icat etmiş oldukları çok can sıkıcı bu argüman özellikle kavramların tanımlarında ve öne sürülen delîl/burhân/kanıtlarda söz konusu edilmiştir. Bazı kuşkucuların, inançlarımızın olduğunu ve bu inançların bazılarının doğru olabileceğini inkâr ettiklerini söylemek pek mümkün değildir. Kuşkucular eleştirilerini doğru inançlarımızı gerekçelendirmek zorunda olduğumuzu belirten bilginin üçüncü koşulu üzerinde yoğunlaşır ve işte burada inançları gerekçelendirme işleminin, kaçınılmaz *sonsuz geri gidişlere* maruz kaldığını iddia ederler[375]. Konuyla ilgili olarak, Otago Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü Alan Musgrave (1940-)şunları ifâde etmektedir:

> *Herhangi bir inancı gerekçekelendirmeye veya bu inanç için bir sebep vermeye çalıştığım zaman, sadece kabul ettiğim başka bir inancı ifâde ediyorum. Fakat bu diğer inancın da gerekçelendirilmiş olması halinde, hiçbir yere varmamış sayılırım. Eğer bu ikinci inancı gerekçelendirmeye çalışırsam, bir üçüncü inancımı ortaya koymak durumundayım. Böylece bu*

[373] Cevizci, ***Felsefe***, s.80-83.
[374] Verges ve Huisman, s.53.
[375] Musgrave, s.27.

gerekçelendirme çabasının bir ad infinitum olduğunu kabul etmek zorundayız. İnançları başka inançlarla gerekçelendirme yöntemi böylece sonsuz geri gidişlere maruz kalmaktadır. Buna bağlı olarak kuşkucu da hiçbir inancın gerçek anlamda gerekçelendirilemeyeceği sonucunu çıkarır: Bizim gerekçelendirme olarak adlandırdığımız şey, sorunu sadece farklı inançlara taşımaktadır. Sonsuz sayıdaki gerekçelendirmeleri tamamlamak imkânsız olduğu için herkes inançlarının gerekçelendirilmemiş varsayımlara bağlayacaktır. Yalnızca düşünceye dayanan şeyler, yine sadece düşünceden oluşmakta, böylece bilginin yapısı bozulmaktadır[376].

Kuşkucular, gerçekte birşeylere inanmamızın hiçbir zaman gerekçelendirilemeyeceğine ilişkin, görünüşte saçma bir görüşü desteklemek için gerekçelendirmenin sonsuz geri gidişi ilkesini kullanmışlardır, ilk başta inandığımız şeyin gerçekte ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyeceğimiz gibi imkânsız görünen bir düşünceyi de, keşfettikleri ikinci bir sonsuz geri gidişi müdaafa etmişlerdir. Bu ikinci tür geri gidiş, tanımların sonsuz geri gidişidir. Bu tartışma şu şekilde gelişmektedir, inandığımız şeyi anlamak için öncelikle bu inancımızı dile getirirken kullandığımız kelimelerin anlamlarını bilmemiz gerekir. Bir kelimenin anlamını bilmek ise onun ne anlama geldiğini söylemek ya da tanımım yapmaktır. Ancak bir kelimeyi tanımlarken yeni tanımlar gerektirecek başka kelimeler kullanırız. Bu aynı şekilde devam ederek yeni bir ad infinitum oluşturmaktadır. Hiçkimse sonsuz sayıdaki bu açıklamaları tanımlayamamakta, dolayısıyla gereken tanımları yapamadığı için anlamını bilmediği kelimeleri kullanmak zorunda kalmaktadır. En son çözümlememize dayanaraktan şunu söyleyebiliriz ki tüm inançlanmızı tanımlayamadığımız kelimelerle ortaya koyduğumuzdan dolayı inandığımız şeylerin bile ne olduğunu bilememekteyiz[377].

Döngüsellikle İlgili Argüman: Kısır döngülerden sakınarak akıl yürütmenin imkânsız olduğu iddiasıdır. Örneğin, b nin doğru olduğunu farz ederek a nın doğru olduğunu kanıtlayabilirim, a nın doğru olduğunu farz ederek de b nin doğru olduğunu kanıtlayabilirim. En kusursuz kısır döngü şöyledir: Aklımın değerini kanıtlamak için akıl yürütmem, ya'nî tam da değeri şüpheli olan aklı kullanmamın gerekmesi[378].

Doğrulanamaz Postulatlar Kabul Etme Zorunluluğu Argümanı: Kanıttan kanıta sonsuza kadar geriye gidemediğimiz için zihnin her zaman bir kanıt olmaksızın, doğruluğu garanti edilmemiş basit bir varsayımı bir hareket noktası olarak kabul etmesinin zorunluluğunu ifâde eder[379].

Bütün şüpheci araçlar aşağıdaki tezleri temellendirme, haklılandırma için kullanılmaktadır:

[376] Musgrave, s.27-28.
[377] Musgrave, s.28-29.
[378] Verges ve Huisman, s.54; Cevizci, ***Felsefe***, s.82-83.
[379] Verges ve Huisman, s.54.

1.Hangi türden olursa olsun varlık bir görünüşler (fenomen) alanı olup bütün varlıklar ancak görünüşlerden ibarettir.

2.Varlığın hakîkati ya da özü bilinemez; ancak varlığın görünüşleri bir dereceye kadar olasılıklı olarak bilinebilir; zira özne ve nesnelerin sınırlı yapıları kesin ve mutlak doğru bilgiyi imkânsız kılar.

3.Ayrıca görünüşlere dair bilgilerde de nihai noktada yargının askıya alınması, hüküm verilmemesi gerekir. Görünüşler hakkındaki bilgiler bile doğru, kesin, nesnel, genel ve geçer değildir; zira kesinlik diye bir şeyin olmadığı kabul edilir.

4.Şayet varsa fizik ötesi varlıkların bilgisine hiç ulaşılamaz; çünkü nesnel alana ait olan varlıkların bilgisi bile kesin, nesnel değildir. Bilginin kesin bir ölçütü, kriteri, dayanağı ve isbâtı yoktur.

5.Zaman, mekân, sebep, sonuç, kozalite, ölçüt, doğru, doğruluk, isbât gibi kavramlar içerikleri boş olan nosyanlardır. Varoldukları söylense bile bu lafızlar ancak göreceli nosyonlar olabilirler.

6.Kesin bilgi olmadığı için hangi türden olursa olsun teorik ya da teknik bilginin aktarımı da kesinlik adı altında eğitim ve öğretim yoluyla gerçekleştirilemez.

7.Kişisel mutluluk ve dinginlik kişinin ancak bir şey bilmediğini bilmesiyle mümkün olabilir.

8.Duyular gibi akla da güvenilemeyeceği için bilmek dogmacı bir lükstür.

9.Bunlara göre kendini toplumsal hayattaki sosyal olgulara, değerlere bırak ve teorideki tekbenci açmazlardan felsefî, diplomatik bir manevrayla kurtul[380].

Kuşkucular kullandıkları kavramlara kendilerince özel anlamlar yüklemişlerdir. Kalıplaşmış, basmakalıp anlatım ma'nâsında şüpheci formüller, şüphecilerin amaçlarını ve yaklaşımları kesin bir şekilde ortaya koyan bazı belli dilsel

[380] Açıköz, ***Sextus Empirikus ve Şüphe***, s.153-154.

cümlelerdir. Örneğin, *"Yeter daha fazlası yok... formülü"*, bunu şüpheciler kayıtsız kalma durumu anlamında kullanırlar[381].

Şüphecilerin bütün bunlardan amaçları ise, genel olarak psikolojik zeminde yapılan spekülasyon temelli fikir açıklamaları karşısında *"rûhsal dinginlik"*, pratik hayatta eylem sahalarında kaçınılmaz şeyler söz konusu olduğunda hisleri *"mutedilleştirmek"*, teorik zeminde ise yalın spekülatif ve olgusal araştırmalarda *"yargıları askıya almak"* ve en az iki farklı seçenek karşısında *"kayıtsız kalmak"* tır[382].

Kuşkuculukla Başetme Problemi: Katı, mutlak, radikal şüphecilik ile baş etme meselesi epistemolojinin en önemli problemleridir. Dogmatikler diğer bir ifâdeyle doğru bilginin imkânını kabul edenler, doğru bilginin nereden geldiği meselesinde duyu, akıl, deney, sezgi, gözlem, vahiy, olgu, yarar vb. olmak üzere farklı kaynaklar benimsemişlerdir[383]. Şüphecilerin yukarıda verdiğimiz argümanlarına yönelik olarak doğru bilginin mümkün olduğunu savunan yaklaşımların argümanları kısaca şöyledir:

Transendantal Argümanlar: Bilgi ya da deneyimi mümkün kılan koşullar bütününü, söz konusu koşullara dair araştırma, salt kişisel, özel veya psikolojik olana karşıt olarak, zorunlu ve tümel için kullanılan transendantal terimini Kant, bilinçli insan deneyimini mümkün kılan koşullara, kavram, kategori, form ve yapılara ilişkin olarak kullanmış ve bunlara ait bilgiye de *transendental bilgi* adını vermiştir. Kantın felsefesine, onun saf aklı konu alan ve aklın temel kavram ve kategorilerini ortaya koyan a priori analizine transendental felsefe adı verilir. Belirli bir bilgi türünün, örneğin aritmetiğin mümkün veya fiilen varolduğu öncülünden, onu mümkün kılan koşullann kendilerine veya onun varolabilmesi için birtakım koşulların yerine getirilmesi gerektiği sonucuna giden akılyürütme ve kanıtlama tarzına transendental argüman denmektedir[384]. Diğer taraftan böyle bir çaba içinde olan diğer iki yaklaşım idealizm ve fenomalizmdir[385].

---

[381] Açıköz, ***Sextus Empirikus ve Şüphe***, s.73-74.
[382] Açıköz, ***Sextus Empirikus ve Şüphe***, s.65-66.
[383] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.50.
[384] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.1038-1040.
[385] Cevizci, ***Felsefe***, s.86.

Sonsuz Geri Gidişlerin Durdurulması: Bilginin imkânını kabul eden eğilimler, kuşkucuların temel kriteri olan bir inancın doğrulanması için diğer bir inancın ortaya konması gerektiği fikrini eleştirerek bu soruna yönelik çözümler aramışlardır. Onlar, bir kısım belirli inançların başka inançlara dayanan gerekçelendirilmeleri gerektirmediğini, çünkü onların doğruluklarının doğrudan veya dolayısızca (aracısız olarak) kavranabileceğini iddia etmişlerdir. Gerekçelendirmenin sonsuz geri gidişini durdurmak için başka inançların bu inançlara dayanarak doğrulanması zorunluluğunun oluşması ve söz konusu inançların daha ileri doğrulamaları zorunlu kılmaması gerekmektedir. Gerekçelendirmenin sonsuz geri gidişi açıklamasını eleştirmek için dogmacılar iki farklı tür bilgi arasında bir ayrım yapmışlardır: Temel önermelerin doğrudan/aracısız bilgisi ya da ilk ilkeler veya gerekçelendirme gerektirmeyen aksiyomlar ve temel önermelerden veya ilk ilkelerden ya da aksiyomlardan hareketle gerekçelendirme gerektiren önermelerin aracılı/dolaylı ya da çıkarsanmış bilgisi[386].

Dogmacıların tanımların sonsuz geri gidişine yönelik verdikleri cevaplar yapısal olarak bir önceki yöntemleriyle benzerlik gösterir. Tanımların sonsuz geri gidişi konusunda kuşkucuların düşüncesini temellendiren fikir sorgulanmıştır. Şüpheciler, bir kelimenin anlamını bilmemizin tek yolunun başka kelimeleri tanımlamak olduğunu iddia ederlerken, dogmacılar bazı kelimelerin anlam açısından başka kelimelere bağlı bir açıklama gerektirmediğini, çünkü bu kelimelerin anlamlarını doğrudan veya derhal, dolaysızca kavranabileceğini savunmuşlardır. Bu kelimeler ya da kavramlar, başka sözcüklerin bu kelimelere göre tanımlandığı; ancak aynı şeyin kendileri için geçerli olmadığı kavramlardır. Böylelikle ikinci sonsuz geri gidiş tartışması için dogmacılar, aracısız/dolaysızca anlaşılmaları yüzünden anlamları açıklama gerektirmeyen ilkel (başlangıç)kavramlar ve anlamlarının ilkel kavramlara göre açıklanması veya tayin edilmesi gereken tanımlanmış kavramlar olmak üzere iki farklı tür kelime, terim ya da kavram geliştirmişlerdir[387].

[386] Musgrave, s.30-31.
[387] Musgrave, s.31-32.

Belli önermelerin doğruluğuna (aynı zamanda bazı terimlerin anlamlarına) ait dolaysız bilgimizin kaynağı nedir? sorusuna yönelik olarak epistemoloji tarihinde cevap olarak birisi deneyimi diğeri aklı koyan iki rakip yaklaşım oluşmuştur[388].

Gözlerimizi ve kulaklarımızı, ya'nî duyularımızı, hislerimizi kullanarak, bir takım önermelerin gerçekliğini doğrudan veya derhal bilebiliriz. Sözü geçen önermeler, ne gözlemlediğimizi ya da yaşadığımızı belirten, inançlarımızı gerekçelendirmemizi sağlayan temel önerme veya ilk ilke ya da aksiyomlar olarak kabul edilen gözlem yargılarıdır. Gözlem yargılarındaki dolaysız bilginin kaynağı olarak duyuları temel alan ve tanımların sonsuz geri gidişlerinin son bulmasını da duyularla açıklayan yaklaşıma deneycilik denilmektedir. Empiristlere göre anlamları tanım ya da açıklama gerektirmeyen asli (ilkel) kavramlar, gözlem yargılarıdır. Bunlar, deneyimlerimiz sırasında içinde yaşadığımız dünyanın dolayısızca deneyimlenen (örneğin, kırmızı, sıcak, soğuk, pürüzlü, düzgün, kaba, zarif, tatlı, acı) özelliklerini betimler. İşte deneycilere göre bu tür kelimelerin anlamlarını tanımlamaya gerek yoktur, anlamları sadece kavranır ve diğer kavramlar bu gözlem kavramlarına göre tanımlanmalıdır. Deneyciler, duyuların dünya hakkındaki dolayısız ve kesin bilginin kaynağı olduğunu; hatta bilginin tek kaynağı olduğunu söyleyerek bu geri gidişleri durdurmaya çalışmışlardır[389].

Kuşkucuların sonsuz geri gidiş açıklamasına verilen diğer bir yanıt, bilginin kaynağı olarak sebep ya da zihinsel önseziye dayanan bir düşünceyi ifâde eden ve kendinden apaçık olduğu iddia edilen aklî ilk ilkelerden başlangıçta ortada görünmeyen birçok şeyi kanıtlayabileceğimizi savunan rasyonalistler tarafından verilmiştir. Onlara göre gerekçelendirmelerin sonsuz geri gidişi, açıkça ortada olan, anlaşıldığı anda doğru oldukları hemen görülebilen ya da zihinsel önseziyle doğruluğu anlaşılan ilk ilkeler ya da aksiyomlarda son bulur. Kendiliğinden açıkça ortada olan bu önermeler hangileridir ve bu önermelerden yola çıkılarak birşeyin doğruluğu gerçekten kabul edilebilir mi? sorusunu cevaplandırmanın en iyi, hatta tek yöntemi, başta bu öğretinin temelini oluşturan Eukleides geometresi olmak üzere akılcılığın temel dayanağının matematiksel bilgi olduğunu vurgulamaktır. Bazı akılcılar sebep ya da zihinsel öngörünün gerçek

[388] Musgrave, s.32.
[389] Musgrave, s.32-33.

bilginin tek kaynağı olduğunu ve bilgiye kesinlikle başka hiçbir şekilde ulaşılamayacağını düşünürken diğer bazıları ise daha mütevazı bir şekilde başka kaynakların da (duyumsal deneyimi de kabul etmek üzere) varlığından bahsetmişlerdir[390].

Akılcılar, akıl ya da zihnin dünya hakkındaki dolaysız ve kesin bilginin kaynağı olduğunu söyleyerek geri gidişleri durdurmayı amaçlamışlardır. Bilginin akılcı paradigması genelde matematiksel bilgi ve özellikle de Eukleides geometrisi olmuştur. Eukleides'e göre kanıtlanmamış önermeler ya da aksiyomlar açıkça ya da kendinden apaçık olarak doğrudur[391]. Öklid geometrisinin aksiyomları şunlardır: Aynı şeye eşit olan şeyler birbirlerine de eşittirler. Eğer eşit miktarlara eşit miktarlar eklenirse, elde edilenler de eşit olur. Eğer eşit miktarlardan eşit miktarlar çıkartılırsa, eşitlik bozulmaz. Birbirine çakışan şeyler birbirine eşittir. Bütün, parçadan büyüktür. Öklid geometrisinin postülaları ise şunlardır: İki yol arasını birleştiren en kısa yol, doğrudur. Doğru doğru olarak sonsuza kadar uzatılabilir. Bir noktaya eşit uzaklıkta bulunan noktaların geometrik yeri çemberdir. Bütün dik açılar birbirine eşittir. İki doğru bir üçüncü doğru tarafından kesilirse, içte meydana gelen açıların toplamının 180 dereceden küçük olduğu tarafta bu iki doğru kesişir. Bir üçgenin iç açıları toplamı 180 derecedir. Bir doğruya dışındaki bir noktadan yalnızca bir tek paralel çizilebilir. Bir açı ortasından tutulursa çember çizilebilir.

Görünüşte kendinde apaçık ilk ilkelere örnekler: Tüm fiziksel nesneler yer kaplamaktadırlar. Hiçbir şey aynı anda iki yerde bulunamaz. İki nesne aynı zamanda ve aynı yerde bulunamazlar. Hiçbir şey baştan aşağı hem kırmızı ve hem de mavi olamaz. Eğer birşey diğerine sebep oluyorsa, ilk şey ikincisinden sonra meydana gelemez[392].

Akılcıların, aklın bazı kavramları deneyimden bağımsız olarak idrâk etmemizi sağladığı tezleriyle kavramların tanımlamalara ait kuşkucu sonsuz geri gidişleri de durdurduklarını söylemek mümkündür. Örneğin, geri gidiş sebebiyle Eukleides, nokta, çizgi ya da düzlem türünden bazı tanımlanmamış veya ilkel terimleri kullanmıştır. Bu terimlerin anlamları deneyim yoluyla öğrenilebileceğini rasyonalistler kabul etmez; zira

[390] Musgrave, s.33-34.
[391] Musgrave, s.236-237.
[392] Musgrave, s.240.

bu kavramlara duyularla hiçbir şekilde ulaşamayacağımız için tecrübe ettiğimiz nesneleri yorumlamakta kullandığımız bu son kavramların kaynağı deneyim olamaz. Bu anlayış deneyime dâhil olmayan, saf akıl tarafından sağlanan, doğuştan olduğu kabul edilen Tanrı, adalet, töz gibi kavram ya da idealara kadar uzanmıştır[393].

Pratik gerekçeler: Kendileri kuşkucu olmayan, belli ölçüler içinde temellendirilmiş veya haklılandırılmış inançlarla idare etmemiz gerektiğini, kuşkuculuğun pratik bir yol olmadığını, bundan dolayı da onu göz ardı etmenin veya dikkate almamanın makul bir davranış olduğunu söyleyen bazı bilgi kuramcıları ya da bilginler ise epistemolojinin kaçınılmaz sonucu olan şüpheciliğin doğru ya da en azından karşı koyulamaz olduğunu düşündükleri için kuşkuculuğu çürütmeye, geçersiz kılmaya çalışmamışlardır. Bu tarz yaklaşım felsefe tarihinde "kuşkuculuğa Hume tarafından verilen yanıt" olarak bilinmektedir[394].

2. Doğru Bilginin Kaynağı Problemi

İnsan zihninde doğuştan düşünceler ve kavramlar bulunduğu ya da kavram ve düşüncelerin tamamının deneyden geldiği alternatifleri arasında bir karşıtlık olmasından dolayı ortaya çıkan bir problemdir. Bu karşıtlıkta doğuştan bir takım fikirlerin varolduğunu, bilginin kaynağında yalnızca aklın bulunduğunu savunan ve yetkin bilgi örneği olarak matematiği görenlere genetik rasyonalistler ya da doğuştancılar denir. Buna karşın, bilginin kaynağında yalnızca algının, deneyimin bulunduğunu savunan ve bilgi örneği olarak da doğa bilimlerini görenlere ise genetik empiristler denir[395]. Bunlar bilginin kaynağına temel yaklaşımlardır. Bu konuda diğer yönelimler ise radikal apriorizm, radikal emprizim, ılımlı apriorizm, ılımlı emprizim, sezgicilik… dir.

3. Doğru Bilginin Ölçütü Problemi

Çok genel olarak, doğruluk meselesi, epistemolojik anlamda doğruluk ve ontolojik anlamda doğruluk olmak üzere iki ayrı eksende ele alınabilir. Epistemolojik anlamda doğruluk/hakîkat, bilgi felsefesinde temel bir kavram olup bilgiyi, bilgi olmayan biçimlerden ayırmanın ölçütü olarak kullanılır. Genel anlamda doğruluğun

[393] Musgrave, s.240-241.
[394] Cevizci, ***Felsefe***, s.87-88.
[395] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.365; Ajdukiewicz, s.29.

bilgilerin, inançların, düşüncelerin, kuramların, öğretilerin, önermelerin ve varlıkların bir niteliği olduğu söylenebilir. Bilgi felsefesinde doğruluk kavramı doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olan bilgi düzleminde araştırılırken ontolojik ma'nâda doğruluk kavramı ise, doğruluğun varlığın özüyle özdeş olma hali olarak anlaşılır. Ontolojik bakımdan doğruluğunun, bir özne-nesne ilişkisi sorunu değil varlığın özüyle ilgili bir sorun oldugu varsayılır.

Doğruluk konusunda önemli bir mesele doğruluk ve hakîkat kavramlarının aynı şeyi mi yoksa farklı şeyi mi ifâde ettikleri sorunudur. Zaman zaman karıştırılan doğruluk ve gerçeklik kavramları aynı şeyler midir? Doğruluk düşünceye ait bir durum, bir yargıdır. Gerçeklik ise düşünceden bağımsız olarak var olan bir durum, olgu ya da nesnedir. Doğruluk bir değeriken gerçeklik bir tür varolma durumudur[396]. Durum hakîkaten böyle midir? En genel anlamı içinde gerçeklik, dış dünyada nesnel bir varoluşa sahip olan varlık, varolanların tümü, bilinçten, bilen insan zihninden bağımsız olarak varolan her şeydir diye ta'rîf edilir[397]. Özel olarak hakîkat, zaman zaman gerçeklik, zaman zaman da doğruluk anlamında kullanılmakla birlikte, gerçekte bir şeyin kendi özü içinde örtüsünü açarak vukûa gelmesi ve insanın bunun farkında olması durumu, varlığın gizinden çıkarak olagelmesi ve insanın bunun bilincinde olması hâli anlamlarında kullanılır[398]. Bununla ilgili olarak felsefede doğruluk ve hakîkat konusunda geniş bir çalışma yapmış olan, halen Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde ve İnsan Hakları Anabilim Dalında dersler vermekte olan Harun Tepe (1956-) şunları ifâde etmektedir:

> *Sorunu çözmede, belki bu sözcüklerin Batı dillerindeki karşılıklarını ele almanın yeterli olabileceği düşünülebilir. Bu dillerden hareketle, belki gerçeklikle doğruluğu birbirinden ayırmak mümkün. İngilizcedeki "reality", Almancadaki "Realitât" ve "Wirklichkeit", Türkçedeki "gerçeklik" sözcüğünün karşılığı olarak ele alınırsa; yine İngilizcedeki "truth" ile Almancadaki "Wahrheit", Türkçede "doğruluk" ya da "hakîkat" ile karşılanırsa, en azından "gerçeklik" ile "hakîkat"/"doğruluk"un karıştırılması sorunu dilsel olarak çözülmüş olur. Ama "doğruluk" ve "hakîkat"e ilişkin olarak aynı şeyi söylemek zordur; çünkü yukarıda söz edilen dillerde "true", "truth" yanında "right", "rightness" ya da "vvafor", "Wahrheit" yanında "richtig", "Richtigkeit" sözcükleri de var. Bilgi felsefesi tartışmalarında da bu sözcükler yan yana kullanılıyor. Bu nedenle, bu sözcükleri Türkçede de ayrı sözcüklerle*

[396] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.36-37.
[397] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Gerçeklik", s.450.
[398] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Hakîkat", s.467.

karşılamanın gerekli olduğundan söz edilebilir. Öneri olarak da, "truth" ve "Wahrheit"ı, "hakîkat" olarak, "right" ve " Richtigkeit" ı ise "doğruluk" olarak çevirmenin sorunu çözeceği ileri sürülebilir. Ama bu öneri de, ancak sözcük ya da dil düzeyinde bir çözüm getiriyor. Bu sözcüklerle anlatılanın ne olduğuna bakıldığında, bu dillerin kendilerinde de bulunmayan açıklığın kavramların Türkçe çevirilerinde sağlanması zaten olanaklı değil. Kısaca sorun çeviri ya da karşılama sorununu aşıyor, doğal olarak çözümü de[399].

"Doğruluk neye ilişkindir?" ya da "doğruluğun taşıyıcısı nedir?" sorularının yanıtı ise (en azından doğruluğun genel kullanımında) "varolan" değil, bilgiler ya da "ifâdeler", "önermeler", "savlar", "kuramlar" vb.; ama hep bilgi birimleridir. Gerçeklik, bilenden, bilinçten bağımsız olarak varolan şeylere ilişkin bir özellik iken, "doğruluk" varlığını bir varolana ilişkin bildirimde bulunan bir özneye borçludur. Varolana ya da varolanlara ilişkin saptamada bulunan bir özne olmaksızın bir bilgiden, bir önerme ya da kuramdan, bunun doğal sonucu olarak da doğruluk-yanlışlıktan söz edilemez; çünkü doğru ya da yanlış olması söz konusu olan şey, yalnızca bir bilgi öznesi tarafından ortaya konulan ifâdeler ya da savlardır, kısaca bilgilerdir; şeyler, nesneler değil. Genel olarak bu tür sorunlarla uğraşmak ise bilgi felsefesinin konusudur, varlık felsefesinin değil[400].

Doğruluk sorunu, öncelikle, insanın *doğruluğa ulaşıp ulaşamayacağı ya da ne derece ulaşabileceği*[401] sorusuyla ilgilidir. İkinci olarak, *doğruluğun taşıyıcısı*[402] sorunudur. Üçüncü olarak her şeyden önce *doğruluğun ne olduğu*[403] sorunudur.

Bilgi felsefesinde doğruluğun ya da hakîkatin ne olduğu konusunda farklı teoriler ortaya çıkmıştır:

Birincisi, bilginin doğruluğunun, düşünce ile gerçeklik arasındaki bir uygunluktan oluştuğunu savunan uygunluk/mütekabiliyetçi doğruluk kuramı[404]; ikincisi bilginin doğruluğunun düşünceler ya da bilgiler arasındaki tutarlılıktan oluştuğunu savunan tutarlılık[405] ya da bağdaşımcı doğruluk kuramı; tutarlılık ya da bağdaşımcılık kuramının biraz daha gelişmiş, hatta etik içerikler taşıdığı söylenebilecek diğer versiyonu mutabatçı doğruluk kuramı/ öznelerarasıcı doğruluk kuramları[406]; üçüncüsü, bilginin doğruluğunun bilginin apaçıklığından meydana geldiğini savunan apaçıklık olarak doğruluk kuramı; dördüncüsü, temel savı içlerinde "doğru" sözcüğü yer alan

[399] Tepe, s.19-20.
[400] Tepe, s.21.
[401] Tepe, s.25.
[402] Tepe, s.26.
[403] Tepe, s.27.
[404] Tepe, s.110.
[405] Tepe, s.131.
[406] Tepe, s.158.

önermelerde bu sözcüğün gereksiz olduğunu, yeni bir bildirimde bulunmadığını, bu nedenle de bir bilgi kaybına yol açmaksızın bir yana bırakılabileceğini, "doğru" sözcüğünün tümcede taşırı olduğunu ifâde eden taşırılık (fazlalık) kuramı[407]; beşincisi, bilginin doğruluğunun yararlılığıyla belirlendiğini savunan pragmatik[408]/faydacı doğruluk kuramı temel *doğruluk/hakîkat* anlayışlarıdır[409].

5. Doğru Bilginin Sınırları Problemi

Bilenin bilme eyleminde, kendisinin ötesine geçip geçemeyeceği, kendi sınırlarını aşıp aşamayacağı problemidir. İngilizce "ötesine geçme, aşma" ifâdesinin Latince karşılığı transcendere sözcüğü olduğu için, bu soruna aşkınlık sorunu, bilenin ötesinde kalan bilinenlere de transsendental nesneler denir. O halde transsendental gerçeklikle kastedilen nedir? Bu sorunun ya da problemin iki farklı yorumu olduğunu görüyoruz. Bilen öznenin bilgi sürecinde, yalnızca kendi öznel duyu verilerini bilebileceğini, kendi zihninin, dışına çıkamayacağını kabul eden yaklaşım olan içkin epistemolojik idealizm ve bilen öznenin bilme faaliyetinde, kendi içkin küresinin ötesine geçip, nesnenin bizzat kendisine ulaşabileceğini savunan içkin epistemolojik realizm, bilginin sınırlarıyla ilgili problemin birinci yorumudur[410].

Problemin ikinci yorumunda ise, gerçekten varolan nesnelerin bilginin kendilerine nüfuz edebileceği nesneler olup olmadıkları ya da bilginin yalnızca düşüncenin gerçekte varolmayan kendi konstrüksiyonlarıyla ilgili olup olamayacağı sorunu ile karşılaşılır. Gerçekten varolan nesnelerin bilginin kendilerine nüfuz edemeyeceği nesneler olduklarını ve bilginin yalnızca düşüncenin kendi konstrüksiyonlarıyla ilgili olduğunu savunan felsefî eğilime transendental epistemolojik idealizm, buna karşın bilginin gerçekten varolan nesnelere, gerçekliğin kendisine ulaşabileceğini savunan yaklaşıma ise, epistemolojik realizm adı verilir[411].

---

[407] Tepe, s.196.
[408] Tepe, s.212.
[409] Bkz: Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Epistemoloji", s.364-365; Ajdukiewicz, s.18-24.
[410] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Epistemoloji", s.365; Ajdukiewicz, s.56-58.
[411] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Epistemoloji", s.365; Ajdukiewicz, s.57-58.

Bilgi felsefesinde bu genel problemlerin yanında bir de özel alanlar ve problemler söz konusudur. Bunların bir ucunda algı epistemoljisi diğer ucunda akıl epistemolojisi bulunur[412].

Modern filozofların çoğu bilgi teorileri ve problemleri üzerine yoğunlaşarak insan bilgisinin olanaklarını, insanın neyi bilip neyi bilemeyeceğini ve nasıl doğru bilgi elde edildiğini araştırmaya yönelmişlerdir.

Özellikle son elli yıldır bu geleneksel epistemoloji problemleri eleştirilmiştir. Modernitenin ontolojik, epistemolojik, etik ve politik duruşlarına radikal bir şekilde tepki koyanlar Nietzche (1844-1900), Heidegger ve Foucault (1926-1984) gibi kıta felsefesi düşünürleri ile epistemolojinin problemlerinin yanlış yerlerde arandığını ifâde eden, analitik-sentetik ayrımını net bir şekilde reddederek hem Kant'ın usçuluğunu hem de geleneksel deneyimciliği karşısına alan Quine ve Rıchard Rorty (1931-2007) gibi düşünürlerdir[413].

Epistemolojiye çağdaş tepkiler özellikle doğalcılık ve Richard Rorty'nin eylemci (pragmatist) eleştirisi olmak üzere gelen saldırılar literatürde derin bir etki yaratmıştır. Doğalcılık denildiğinde ilk akla gelen Quine ve onun radikal deneyimciliğidir. Epistemolojide bilgiyi doğal nesne, olay ve süreçlerin bilgisiyle sınırlayan, bilgi teorisinin a priori bir disiplin olmayıp, deneysel bilimin bir parçası olduğunu öne süren görüşe karşılık gelir. Kant, Frege ve Husserl gibi düşünürlerin anti-psikolojizmine karşıt olan bu anlayışa göre, bilgi teorisi zihnin bir parçası haline gelen duyusal verilerle ortaya çıkan bilişsel ürünler arasındaki ilişkiyi konu alan deneysel bir araştırmadır. "Doğallaştırılmış epistemoloji" adıyla ilk kez W. O. Quine tarafından formüle edilmiş olan bu yaklaşım, insanî özneyi doğal bir fenomen olarak görüp, bilgisel etkinliği inceler ya da araştırırken empirik bilimi kullanır. Klâsik epistemolojiyi Kartezyen epistemoloji diye her tür bilgiyi sıkı sıkıya mantıksal bir tarzda dolayımsız deneyime dayandırma teşebbüsü olarak yorumlayan, bu görüşün yirminci yüzyıldaki versiyonunu başta bilim olmak üzere her tür söylemi, duyu-deneyi, mantık ve küme teorisi yoluyla tercüme edip, tümdengelimsel olarak temellendiren yaklaşım diye

[412] Cevizci, ***Felsefe***, s.96-97.
[413] Cevizci, ***Felsefe***, s.98.

tanımlayan Quine, söz konusu epistemolojinin terkedilmesi ve yerine psikolojinin geçirilmesi gerektiğini savunmuştur. Epistemolojinin ana konusu-felsefecilerin çoğunun varsaydığı gibi-soyut gerekçelendirme, anlam veya doğruluk kuramları değildir. Epistemoloji açıkça deneyimsel yöntemlere başvurarak kanıt ile kuram arasındaki bağı inceler. Bu anlamda bilgi kuramı, çarpıcı bir şekilde psikolojinin bir alt alanı konumuna indirgenir. Epistemolojinin "felsefî" normları yoktur; iş görmeye yarayan "teknik" normları vardır[414].

Yakın zamanlarda ünlü Amerikan filozofu Richard Rorty tarafından, geleneksel ve analitik felsefeye bir tepki olarak geliştirilen pragmatist görüş olan; evrensel hakîkat ya da gerçeklik anlayışlarından söz etmenin mümkün olmadığını savunan toplumsal ve pratik bağlamcılığın radikal bir şekli veya versiyonu olan yeni-pragmatizm önem arzetmektedir. Dewey, Wittgenstein ve Quine'a dayanan Rorty, pragmatizme dönüş hareketinin öncüsü olmuş ve analitik ile empirik, zorunlu ile olumsal, evrensel ile tarihsel olanı, gerçeklik ile kurguyu birbirinden ayırmaya yönelik bütün felsefî girişimlerin başarısızlığa uğraması nedeniyle, anlam ve hakîkatin özgül sosyal pratiklerin birer ifâdesi veya uğrağı olduğunu öne sürmüştür[415].Genel olarak ifâde edersek, Rorty'nin karşısına aldığı temel görüş, kartezyen felsefe ve onun merkezinde yatan temsil epistemolojisidir.

B. TEMEL KAVRAMLAR

1. Özne/Bilen ve Nesne/Bilinen

Bilgi felsefesinde en temel kavramlar bilgi, âlim/bilen/özne/suje ve ma'lûm/bilinen/nesne/obje/şey'dir. Bilen varlık olarak öncelikle öznenin ortaya konulması bir zorunluluktur; zira özne ve onun bilme özelliği ortaya konulamazsa bilgi gerçekleşmeyecektir. Bilgi ise günümüz anlayışlarında daha çok bilme sürecinin sonunda oluşan ürün olarak kabul edilir. Bilinen ise bilgi nesnelerine verilen isimdir. Burada özneden kastedilen sadece insandır; zira bilgi felsefesi kendine konu olarak insan bilgisini belirlemiştir. Diğer hiçbir varlığın bilme etkinliğini incelemez[416].

[414] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Doğalcılık", s.308.
[415] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Yeni-Pragmatizm", s.1124.
[416] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.35-36.

2. Doğruluk ve Anlamlılık

Diğer bir kavram çifti bir cümlenin anlamlılığı ve doğruluğudur. Bir cümlenin doğru veya yanlış değerleri olabilmesi için önce o cümlenin anlamlı olması gerekir. Eğer bir cümle anlamlı değilse o cümlenin doğruluğundan veya yanlışlığından söz edilemez. Bir cümleyi anlamlı kılan nedir? diye bir soru sorduğumuzda bunun yanıtı farklı felsefî görüşlere göre değişir. Örneğin, önermenin anlamlı olması bir nesneye işâret etmesidir. Buna göre "masa" kelimesi anlamlıdır; çünkü bir nesneye işâret eder. Uydurulan "maa" kelimesi ise anlamsızdır: Zira bir nesneye işâret etmez. Bu sebeple onun doğruluğundan veya yanlışlığından söz edilemez[417]. Felsefede önemli bazı anlam teorileri şunlardır: Tasarımcı/ideci/zihinselci yaklaşım, göndergeci çözüm, davranışçı/etki-tepki kuramı, pragmatik/faydacı/kullanımcı yaklaşım[418]. Bunun yanında çeşitli anlam türlerinden de söz edilir. Bunlar: Bilişsel anlam, olgusal anlam, formel anlam (analitik önerme, kendi kendisiyle çelişik olan önerme), bildirici ya da ifâde edici anlam, sözde bir anlamı olan tümce, kaplamsal anlam, içlemsel anlam gibi[419].

3. Doğruluk, Tutarlılık ve Geçerlilik

Tutarlılık, şeylerin, düşüncelerin ortak bir ilkeyle, bağıntı, düzen, kavram ya da fikirle birbirine bağlanmış olması, mantıklı bir bütünün parçaları, öğeleri arasında, karşılıklı bağlantı ve uyum bulunması anlamlarında kullanılır; ayrıca çelişkiden uzak olma hali olarak tutarlılık, düşüncelerin birbirlerinden, sonuçların öncüllerinden mantıksal olarak çıkması durumunu, kümedeki önermelerin birlikte evetlenmesi hiçbir çelişkiyle sonuçlanmadığı zaman, önermeler kümesinin sahip olduğu özelliği, birkaç önermenin, birbiriyle çelişik olmayarak ifâde ettiği şeyler açısından birbirini desteklemesi durumunu ifâde eder[420].

Tutarlılık, bir önermenin en az bir defa doğru değer alması ya da diğer önermelerle olan ilişkisi sonucu ortaya çıkar. Önermeler arası ilişki bir bütünlük oluşturuyorsa tutarlı; oluşturmuyorsa tutarsızdır. Eğer oluşan ilişkinin tutarlığı her durum ve her zaman için gerçekleşiyorsa bu duruma da geçerlilik denir. Tek bir

[417] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.38.
[418] Atakan Altınörs, ***Dil Felsefesine Giriş***, İstanbul: İnkılâp Yay. 2003, s.59.
[419] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.66-67.
[420] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.1042.

önermenin doğruluk değeri, birden fazla basit önermenin tutarlılığı ve birden çok önermeden oluşmuş bir çıkarımın ise geçerliliği vardır[421].

Sonucun öncül ya da öncüllerden zorunlu olarak çıkması durumu olan geçerlilik, bir akılyürütmede, akılyürütmenin öncüllerinin doğru, sonucunun yanlış ya da öncüllerinin yanlış, sonucunun doğru olamaması, öncüller doğru ise sonucun da mutlaka doğru olması durumunu ifâde eder. Mantık bakımından doğruluk önermenin içeriği ile ilgiliyse doğruluk ile geçerlilik arasında bir ilişki yoktur; zira mantık akıl yürütmenin biçimsel yönüyle ilgilenir. Öncül ya da öncüllerin sonucu zorunlu kılamaması durumuna da geçersizlik adı verilir[422]. Bu anlamda sonucun öncüllerden kesinlikle çıktığı bir akılyürütme geçerliyken, sonucu öncüllerden zorunlu ve kesin olarak çıkmayan, öncülleri sonucu kesin bir biçimde destekleyemeyen veya doğrulayamayan, sonucunun olumsuzlanmasının bir çelişki yaratmadığı çıkarıma da geçersiz çıkarım denir[423]. Burada şunuda söylemek yerinde olacaktır. Geçerlilik denetlemeleri konusunda bazı farklılıklar vardır; zira denetlemelerin hangi mantık sistemine göre yapılacağı bir sorun oluşturmaktadır.

4. Haklılandırma/Gerekçelendirme/Temellendirme

Farklı bilgi türlerine, bilgiyle ilgili farklı tanımlara rağmen bilginin genellikle inanç şeklinde tanımlandığı görülür. Özellikle üç koşullu bilgi anlayışından dolayı epistemolojinin en önemli problem alanını haklılandırma ya da gerekçelendirme konusunun oluşturduğu söylenebilir[424]. Daha önce ifâde ettiğimiz gibi üç ölçüt doğru olma, inanç ve gerekçelendirmedir. Haklılandırmanın ya da gerekçelendirmenin yapılabilmesi için ilk iki koşul olan doğru olma ve inanç kriterinin gerçekleşmesi gerekir. Bilgi sürecinde ulaşılan bilgilerin doğru bilgi olduğunun temellendirilmesi zorunludur; aksi halde bilginin doğruluğundan söz edilemez. Bilginin doğruluğu ise öncelikle önerme veya cümlenin anlamlı olmasına sonra da anlamlı önerme ya da cümlenin dış dünyadaki gerçeklikle ilişkisini gösterecek haklılandırmaya bağlıdır; fakat cümlenin ya da önermenin anlamlı olup olmadığı ayrı bir problemdir. Daha önce

[421] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.41.
[422] Özlem, ***Mantık***, s.33.
[423] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.443.
[424] Cevizci, ***Felsefe***, s.55.

belirttiğimiz gibi anlamlılık konusunda da birbirinden farklı kuramlar söz konusu olmuştur[425].

5. Apriori ve Aposteriori Bilgi

Duyu deneyine hiç başvurmadan, yalnızca akıldan ve aklın etkinliğinden türetilen bilgi, deneyimsel olmayan, deneyle kanıtlanamayan, hiç bir gözlem ve deneye dayanmayan, önceden bilinen[426], düşünceden, ustan gelen, kavramsal olan, doğuştan, kendiliğinden (spontan) oluşan[427] bilgiler, apriori bilgi (İng. apriori knowledge; Fr. connaissance a priori) olarak isimlendirilir[428].

> *Buna göre, bir şeyi a priori olarak bilmek, onu dış dünyada tecrübe etmeden bilmektir. A priori bilginin doğruluğu duyu deneyinden kesin olarak türetilmez, duyu deneyinden bağımsız olarak, yalnızca akıl yoluyla bilinir ve duyu deneyiyle çürütülemez. A priori bilgi, inkâr edildiği zaman, bir çelişkiye yol açtığı için, kesin olan bir bilgi olarak görülür. A priori bilgi, doğruluğu duyu deneyine dayanan ve çelişkiye düşülmeden inkâr edilebilen muhtemel ya da olumsal bilgi olan a posteriori bilgiye karşıttır. A priori bilgi hiçbir şekilde geçersiz kılınamaz olan bir bilgi olduğundan, o tüm koşullar altında, her yerde ve her zaman geçerli olan, ya'nî mümkün tüm dünyalarda doğru olan bir bilgidir[429].*

Deneyden çıkan, deneye bağlı olan[430], duyusal deneyden gelen, edinilmiş, alınmış bilgilere ise aposteriori bilgi denir[431].

Apriori bir önerme, doğru ya da yanlış olduğu deneye başvurmadan bilinen önermedir. Örneğin, bütünün parçalarına eşit olduğu önermesi a priori bir önermedir. Aposteriori önerme ise, doğruluk ya da yanlışlığına, deneyime başvurularak karar verilen önermedir. Yine epistemolojide apriori ve aposteriori akıl yürütmeden, apriori doğrulardan, apriori ve aposteriori kavramlardan da bahsedilir[432].

---

[425] Çüçen, ***Bilgi Felsefesi***, s.39.
[426] Cemal Yıldırım, ***Çağdaş Felsefe Sözlüğü***, "Apriori", İstanbul: Doruk Yay. 2004, s.18.
[427] Akarsu, ***Felsefe Terimleri Sözlüğü***, "Önsel", s.133.
[428] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Apriori Bilgi", s.82.
[429] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Apriori Bilgi", s.82.
[430] Akarsu, ***Felsefe Terimleri Sözlüğü***, "Sonsal", s.152.
[431] Akarsu, ***Felsefe Terimleri Sözlüğü***, "Önsel", s.133.
[432] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Apriori Aposteriori ", s.82.

6. Analitik ve Sentetik Bilgi

Doğruluğu ya da yanlışlığı, içerdiği terimlerin tanımlarından hareketle ve yalnızca mantıksal yasalar aracılığıyla kanıtlanan, yalnızca mantıksal nedenlerle zorunlu olarak doğru olan ve öznede örtük olarak içerilen anlamları ortaya çıkarmaya yarayan; yüklemi yeni bir bilgi vermeyen, yüklemde düşünülen, anlatılmak istenen, söylenen şeyin öznesinde zaten varolduğu, öznesinin tanımından çıktığı zorunlu olarak doğru ya da zorunlu olarak yanlış olan; dünyayı betimleme tarzından dolayı değil de, içerdiği sözcüklerin anlamlarından dolayı doğru olan bilgi ve önerme türü[433].

Cümle, yargı ve önerme türleri arasında, cümle, yargı ve önermelerin doğruluklannı göstermek için gereken kanıt ya da verilerin doğasına bağlı olarak analitik ve sentetik ayrımı yapılır. Buna göre, bir cümle ya da önerme, söz konusu tümce ya da önermenin yüklemine karşılık gelen kavram, özne konumunda bulunan kavramda içeriliyorsa, analitik bir doğruya karşılık gelir; aksi takdirde, tümce ya da yargının doğru olması durumunda, o sentetik bir doğru meydana getirir[434].

Yüklemi öznesinde içerilmeyen, değillemesi mantıksal bir çelişkiye yol açmayan yargı ya da önerme, bize dış dünya hakkında yeni bir ma'lûmât veren bilgi türü için kullanılan ve analitik, totolojik, apodeiktik, apriori, tanım gereği doğru olana karşıt olumsal, olgusal, olasılı, aposteriori ve betimlemesel sıfatlarıyla eşanlamlı bir terim olarak sentetik kavramı deneyim yoluyla kanıtlanan tümce ya da önermeyi gösterir[435].

[433] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Analitik Bilgi", s.53.
[434] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Analitik Sentetik Ayrımı", s.53.
[435] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Sentetik", s.931.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'DA İLİM KAVRAMI, DOĞRU BİLGİNİN İMKÂNI VE KAYNAKLARI

I. KUR'ÂN'DA İLMİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

A. KUR'ÂN'DA İLİM KAVRAMI VE KULLANILDIĞI ANLAMLAR

Bilmek anlamında olan (علم) kökü, Kur'ân'da çeşitli türevleri ile birlikte (isim-fiil-mastar-...vb.) 750 yerde[436] geçmektedir. Bu kökten türemiş olan "âlem", "alâmet" gibi, bilgi ile ilgisi kısmen uzak olan kelimeleri çıkarsak, geriye kalan kullanım sayısı yaklaşık 655'tir. Kur'ân'da ilim lafzı hem insanın bilmesi hem de Allah'ın bilmesi için kullanılmıştır; ama bilmek anlamında olan ma'rifet kelimesi sadece insanın bilmesi için kullanılmıştır; Allah'ın ilmi için kullanılmamıştır. Allah'ın bilmesi sadece ilim kavramı ile ifâde edilmiştir. İlim kavramının çeşitli şekilleriyle Kur'ân'da defalarca tekrar edilmesi, bilginin ve bilme faaliyetinin Kur'ân mesajı bakımından önemini ortaya koymaktadır[437].

Râğıp el-İsfehânî (vf.502/1108), ilmin bir şeyi hakîkati ile idrâk etmek olduğunu, bu idrâkın da iki türünün bulunduğunu ifâde etmiştir. Birincisi, bir şeyin zâtını idrâk olup mantıkçılar bu çeşit idrâkı tasavvur olarak isimlendirmişlerdir. İkincisi ise tasavvurlar arasında menfî ya da müsbet nispeti idrâktır. Bunu ise mantıkçılar tasdîk olarak isimlendirmişlerdir[438]. Diğer bir açıdan ilim nazarî ve amelî olarak tasnîf edilir. Nazarî olan bilindiğinde tamam olurken amelî olan bilmenin yanında amel etmeyi de gerektirir; ayrıca aklî ve semî olarak da sınıflandırılmıştır[439].

İslâm kültüründe ilâhî ve beşerî bilgi yanında bilim için de kullanılan kapsamlı bir terim[440] olan ilim kavramının Kur'ân'daki kullanımlarını örnekleriyle vermemiz konunun daha net bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

---

[436] Kutluer, "İlim", C.XXII, s.110.
[437] Kutluer, "İlim", C.XXII, s.110.
[438] ***el-Müfredât***, "a.l.m.", s.343.
[439] ***el-Müfredât***, "a.l.m.", s.343.
[440] Kutluer, "İlim", C.XXII, s.109.

"...Sana gelen ilimden sonra eğer[441]*...."*, *"...Sana gelen ilimden sonra, eğer onların arzu ve keyiflerine uyacak olursan, bilmiş ol ki, Allah'tan sana ne bir dost, ne bir yardımcı vardır*[442]*."*, *"Böylece biz onu (Kur'ân'ı) Arapça bir hüküm olarak indirdik. Sana gelen bu ilimden sonra eğer sen onların heva ve heveslerine uyarsan, Allah tarafından senin için ne bir dost vardır, ne de bir koruyucu* [443]*."* âyetlerinde geçen "ilim" kavramı burhân[444], İslâm[445], delîl, âyet, mu'cize, nübüvvet[446], vahiy, hak[447] ma'nâlarında kullanılmıştır.

"Nitekim kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab'ı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir Resûl gönderdik[448]*."* âyetinde geçen "bilmedikleriniz" ibaresi, ancak vahiy yoluyla elde edilecek bilgi[449], peygamberlerin haberleri, geçmiş toplumların kıssaları, o dönem Arapların bilmediği, ancak Allah Resûlünün bildirmesiyle bilebilecekleri daha önce olmuş ve olmakta olan haberler[450], İslâm şeriatı ve ahkâmı[451] şeklinde tefsîr edilmiştir.

" Gerçekten onlara, inanan bir toplum için yol gösterici ve rahmet olarak ilim üzere açıkladığımız bir kitap getirdik[452]*."* âyetiyle Allah inkârcıları habersiz cezalandırmayacağını bildirmiştir ya'nî, insanları dünya hayatında başlarına gelecekler konusunda ayrıntılı bir şekilde bilgilendirmiştir. Âyetteki "alâ ilmin" kaydı, bu kitabın ilâhî ilme, sağlam, kusursuz bilgiye ya'nî vahye, Allah'ın ilmine dayandığını, bu sebeple onda yer alan ayrıntılı bilgilerin, haberlerin yanlışlık ihtimali, şüphe ve varsayım taşımaktan uzak olduğunu vurgular. Âyette Allah'ın inkârcıları cezalandırmadan önce,

---

[441] Bakara, 2/145.
[442] Bakara, 2/120.
[443] Rad, 13/37.
[444] ez-Zemahşeri, Mahmûd b.Ömer, ***el-Keşşâf an Hakâiki ve Ğavâmidi't- Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl (I-VI)***, Thk: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998, C.I. s.344; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b.Mahmûd, ***Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl (Tefsîru'n-Nesefi)***, Thk: Abdülmecid Ta'me Halebi, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008, s.85.
[445] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.85.
[446] Razî'nin aktardığı yorumlar için Bkz: er-Râzî, Fahreddin b. Allame Ziyâüddîn Ömer, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-Müştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtîhi'l-Gayb,(I-XXXII)***, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981, C.IV, s.141.
[447] el-Beyzâvî, Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, ***Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl el-Ma'rûf bitefsîri'l-Beyzâvî (I-V)***, Thk: Muhammed Abdurrahman el-Mer'şilî, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, C.I, s.112.
[448] Bakara, 2/151.
[449] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.87.
[450] et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b.Cerir, ***Camiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l- Kur'ân (I-XXVI),*** Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hicr, 2001, C.II, s.695.
[451] el-Beğavi, Muhyi's-Sünneti Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesûd, ***Mealimu't-Tenzîl, Tefsir-u Beğavi (I-VIII),*** Thk: Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damiriyye, Süleyman Müslim el-Hariş, er-Riyâd: Dâru Tayyibe, 1989, C.I, s.167.
[452] A'raf, 7/52.

gönderdiği bir kitapla onları başlarına gelecekler hususunda ayrıntılı bir şekilde bilgilendirmesi, bilginin bir yükümlülük ve sorumluluk şartı olduğunu gösterir[453].

"Din konusunda onlara açık delîller verdik. Ama onlar kendilerine ilim geldikten sonra, aralarındaki çekememezlik yüzünden ayrılığa düştüler[454]..." âyetindeki ilimden maksadın; Kur'ân, vahiy, nübüvvet, risâlet, mu'cize, şeriât, İslâm, burhân, ihtilafı ortadan kaldıran ilim[455], delîl, beyyinât, hak[456], din ve peygamberlere verilen bilgi anlamlarında kullanılmış olduğunu ifâde edebiliriz[457]. Bu âyetle Tevrat'ta, şeriat konusunun ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in durumunun en mükemmel bir şekilde açıklandığı ortaya çıkmıştır. Peygamberin doğruluğuna dâir, kendilerine kesin delîller geldikten sonra, kıskançlık, inat ve liderlik peşinde koşmalarından dolayı ihtilafa düştüler[458].

"Böylece bunu (bu fetvayı) Süleyman'a biz anlatmıştık. Biz, onların her birine hüküm (hükümdarlık, peygamberlik) ve ilim verdik[459]...", "Andolsun ki biz, Davud'a ve Süleyman'a ilim verdik[460]..." Bu âyetlerde geçen ilim kelimesi, hükmetme yeteneği, hâkimlik, hüküm verme bilgisi[461], din işleri, şeriat bilgisi[462], dağlar, rüzgâr, şeytanlar, cinler, kuşlar üzerinde tasarrufta bulunma özelliği, zırh yapma sanatı bilgisi[463], peygamberlik, hikmet, geniş ilim[464] ma'nâlarına gelmektedir[465]. Âyetteki ilim, dünya ve din ilimlerinin hepsini kapsamaktadır. Fizik ve fizik ötesi, şehâdet ve gayb ilimlerinin kastedildiğini söyleyebiliriz, dolayısıyla Kur'ân'da geçen ilim kavramı sadece vahiy anlamında kullanılmaz; vahiy yoluyla öğretilen teknik, san'at, fizikî veya müsbet

---

[453] Hayrettin Karaman ve Diğerleri, ***Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr (I-V),*** Ankara: D.İ.B.Yay. 2007, C.II, s.532.
[454] Casiye, 45/17.
[455] ez-Zemahşeri, C.V, s.485; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.1119.
[456] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XXVII, s.266.
[457] Musa Bilgiz, ***Kur'ân'da Bilgi***, İstanbul: İnsan Yay. 2003, s.32.
[458] es-Sâbûnî, Muhammed Ali, ***Safvetü't-Tefâsir (I-VII),*** Sadrettin Gümüş, Nedim Yılmaz (çev.), İstanbul: İz Yay. 2003, C.VI, s.40.
[459] Enbiya, 21/79.
[460] Neml, 27/15.
[461] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.723; el-Kâsımî, Muhammed Cemâluddin, ***Tefsîru'l-Kâsımî el-Müsemmâ bimehâsini't-Te'vîl (I-XVII)***, Thk: Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1907, C.XI, s.4289
[462] el-Mahallî, Celaleddin Muhammed b. Ahmed, es-Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, ***Tefsîru'l-Celâleyn***, Thk: Mervân Şevâr, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.s.428.
[463] el-Merâğî, Ahmed Mustafa, ***Tefsîru'l-Merâğî (I-XXX),*** Mısır: Şirketu Mektebe, 1946, C.XVII, s.57.
[464] es-Sâbûnî, C.IV, s.86.
[465] Razî'nin aktardığı yorumlar için Bkz: er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XII, s.194 vd.

ilimler, devlet idaresi, ilâhî bilgi, canlı ve cansızlara dair bilgi, kısaca dünya ve ahiretle ilgili her türlü bilgi ve beceriyi içeren çok geniş anlamlı bir kavramdır[466].

"Musa yiğitlik çağına erip olgunlaşınca, biz ona hikmet ve ilim verdik. İşte güzel davrananları biz böylece mükâfatlandırırız[467]." Nesefî (vf.701/1301), hüküm kelimesi ile nübüvvetin, ilim kelimesi ile dünya ve ahiret işleri bilgisinin kastedildiğini ifâde eder[468]. Taberî (vf.310/922) ise, dini anlama, din bilgisi, şeriat bilgisi, ma'rifet, akıl, fıkıh, peygamberlikten önceki amel anlamlarını vermiştir[469]. Zemahşeri (vf.538/1143) ise hükmün sünnet, ilmin ise Tevrât ma'nâsında kullanıldığını belirtmiştir[470]. Celâleyn tefsîrinde de hükmün hikmet, ilmin ise peygamberlikten önceki dönemde dinde derin anlayış olduğu söylenmiştir[471]. es-Sâbûnî de peygamberlik, anlayış ve derin bilgi şeklinde açıklamıştır[472], ayrıca *"Biz Lût'a da bir hikmet ve bir ilim verdik[473]..."* âyetinde de ilim sözü fıkıh[474], doğru anlayış, peygamberlik, vahiy[475], din ilimleri[476] anlamlarındadır.

"...Eğer doğru iseniz bana ilimle söyleyin[477]." Bu âyet, Allah'ın helal kıldığı şeyleri müşriklerin haram kılmasını kınamaktadır. Tefsîrcilerin belirttiklerine göre, müşrik Araplar, bazı hayvanların etlerinin yenilmesini haram saymışlar ve haksız olarak bunun Allah'ın bir hükmü olduğunu ileri sürmüşlerdir. Âyette koyun, keçi, deve ve sığır türleri gibi eti yenen hayvanlar özellikle zikredilmiştir; dolayısıyla onların bu hayvanların etlerinin yenilmesiyle ilgili bu iddiaları çürütülmüş, Allah'ın böyle bir hükmünün bulunmadığı açıklanmıştır[478]. Bu âyette geçen ilim kelimesi, vahye dayalı bilgi[479], nasıl haram kılındıklarına dair bilgi[480], Allah'tan geldiği bilinen bir emir[481], Allah'ın haram kıldığına dair aklın kabul edeceği bir beyyine[482] ma'nâlarındadır.

---

[466] Bilgiz, s.32-33.
[467] Kasâs, 28/14.
[468] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.863.
[469] et-Taberî, C.XVIII, s.182.
[470] ez-Zemahşeri, C.IV, s.488.
[471] el-Mahallî, es-Suyuti, s.508.
[472] es-Sâbûnî, C.IV, s.393.
[473] Enbiya, 21/74.
[474] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.722.
[475] es-Sâbûnî, C.IV, s.85-86.
[476] Karaman ve Diğerleri, C.III, s.688.
[477] En'âm, 6/143.
[478] Karaman ve Diğerleri, C.II, s.480-481.
[479] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.347.
[480] el-Mahallî, es-Suyuti, s.188.

"(Yusuf) erginlik çağına erişince, ona (isabetle) hükmetme (yeteneği) ve ilim verdik. İşte güzel davrananları biz böyle mükâfatlandırırız[483]." Bu âyette hüküm ile amelî hikmet, amelî bilgi, eşyânın hakîkatlerini bilme, nübüvvet[484] muhâkeme, yönetme ve yargılama yeteneği[485], iktidar, mülk[486] ilim ile ise peygamberlik, olayları ve rüyaları yorumlama bilgisi[487], fehm, akıl, peygamberlikten önceki ilim[488], nübüvvete ek başka bir ilim, nazarî hikmet[489] kastedildiğine yönelik yorumlar yapılmıştır.

"...Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler[490]..." Bu âyette geçen ilim kelimesi hak[491], vahiy, apaçık delîller[492], tevhîd[493], İsâ'nın Allah'ın kulu ve peygamberi olduğu bilgisi[494] gibi anlamlara geldiği söylenmiştir.

"Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve mü'minler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler[495]..." İlimde iyice derinleşmiş ve ilmi kökleşmiş olandan kastın, istidlâlde bulunan Abdullah İbn Selâm ile onun arkadaşları olduğu söylenmiştir. Âyette bahsedilen "ilimde râsih olmak", istidlâl etmektir[496]. Taklîde tabi olan kimselerin, istenildiğinde şüpheye düşürülebileceğini; ama istidlâl ederek bir şeye inananın şüpheye düşürülmesinin pek mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Âyette ehl-i kitabın gerçeğe uymayan inançları, hem kendilerine hem de başkalarına zarar veren birtakım davranışları zikredilmiş; ama hepsinin böyle olmadığı, içlerinde müstesna kimselerin de bulunduğu ifâde edilmiştir, ayrıca ehl-i kitap mensupları ilimde derinleşenler ve böyle bir özellikleri bulunmamakla beraber fıtrî akıllarını kullanarak iman edenler şekilde ikiye ayrılmıştır. Bunlardan her iki grup da, daha öncekilere

---

[481] es-Sâbûnî, C.II, s.250; Muhammed Reşîd Rızâ, ***Tefsîru'l-Kur'ân'il-Hakîm el-Meşhûr biismi Tefsîri'l-Menâr (I-XII)***, Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947, C.VIII, s.141.
[482] Reşîd Rızâ, C.VIII, s.141.
[483] Yusûf, 12/22.
[484] İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, ***Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr (I-XXX)***, Tûnus: ed-Dâru't-Tünusiyye, 1984, C.XII, s.248.
[485] Karaman ve Diğerleri, C.III,s.224.
[486] Süleyman Ateş, ***Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri (I-VI)***, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyât, 1988, C.III, s.1327.
[487] Karaman ve Diğerleri, C.III,s.224.
[488] et-Taberî, C.XIII, s.68.
[489] İbn Âşûr, C.XII, s.248.
[490] Al-i İmran 3/19.
[491] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.153; et-Taberî, C.V, s.283.
[492] Karaman ve Diğerleri, C.I,s.525.
[493] el-Mahallî, es-Suyuti, s.68; et-Taberî, C.V, s.283; el-Beğavi, C.II, s.19.
[494] el-Beğavi, C.II, s.19.
[495] Nisa, 4/162.
[496] Razî'nin aktardığı yorumlar için Bkz: er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî, C.XI***, s.107 vd.

gönderilenlere iman ettikleri gibi Hz. peygambere vahyedilmiş bulunan kitaba da iman etmişlerdir[497].

"De ki: "Ona ister inanın, ister inanmayın. Şüphesiz, daha önce kendilerine ilim verilenler, Kur'ân kendilerine okunduğunda derhal yüzüstü secdeye kapanırlar[498]." Bu âyetteki ilim sözünden maksat; Tevrat'a[499], Kur'ân'dan önceki kitaplara, vahye ve dine dair[500] bilgidir; ayrıca *"Andolsun biz İsrailoğullarını güzel bir yurda yerleştirdik ve onlara temiz nimetlerden rızık verdik. Kendilerine ilim gelinceye kadar ayrılığa düşmediler[501]..."* âyetindeki ilim ibaresiyle de Tevrât ve Tevrât'ın hükümleri[502] kastedilmiştir.

"Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik[503]." Beğavi (vf.516/1122), burada ilim kelimesinden maksadın Hızır'a verilen bâtın ilmi olduğunu ifâde etmiştir[504]. "Ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik" mealindeki cümle, Hızır'a öğretilmiş olan ilmin özel bir ilim olduğunu göstermektedir. Bilginler, kıssadaki âyetlerden hareketle bunun *"gayb ve sır ilmi"* olduğu kanaatindedirler. İslâmî literatürde bu ilme "ledünnî ilim" denilmiştir. Bu anlamda peygamberlere vahyedilen ilimlerin tamamı ledünnî ilim olmakla birlikte, âyetteki anlatım tarzı ve hadislerdeki açıklamalar, Hızır'a öğretilmiş olan ilmin özel bir ilim olduğunu gösterir. Tefsîrcilere göre Hz. Musa'nın ilmi, hükümleri bilmek ve zâhir ile fetva vermektir. Hızır'ın ilmi ise eşyânın bâtınını (iç yüzü) bilmektir, dolayısıyla buna, "bâtın ilmi" veya "hakîkat ilmi" de denmiştir[505].

"Babacığım! Doğrusu, sana gelmeyen bir ilim bana geldi. Bana uy ki seni doğru yola ileteyim[506]." âyetindeki ilim kelimesi rabbi bilme, vahiy[507], Allah'ın mukaddes sıfatlarına dair bilgi[508] ma'nâlarındadır.

---

[497] Karaman ve Diğerleri, C.II, s.182.
[498] İsra, 17/107.
[499] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.639.
[500] Karaman ve Diğerleri, C.III, s.529.
[501] Yunus, 10/93.
[502] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.484.
[503] Kehf, 18/65.
[504] el-Beğavi, C.V, s.188.
[505] Karaman ve Diğerleri, C.III, s.572.
[506] Meryem, 19/43.
[507] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.675.

"Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise, "Yazıklar olsun size! İman edip de iyi işler yapanlara Allah'ın vereceği mükâfat daha hayırlıdır. Ona da ancak sabredenler kavuşturulur" dediler[509]." Burada ilmin açıklaması şu şekilde yapılabilir: Kendilerine ilim verilmiş olanlar ibaresindeki ilim kelimesi sevâp, ikâb, dünyanın fâni olduğu, ukbânın bâkî olduğu bilgisi[510], Allah'ın ahiretteki vaat ettiği şeylerin bilgisi[511], dünya ve ahiret işlerinin bilgisidir[512].

"Melekler, "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin" dediler[513]." Kavramlar insanoğlunun eşyâyı algılamasına yarayan araçlardır. Eşyâ ile ilgili tüm bilgilerimiz, kavramlar oluşturmaya, onları anlamlandırmaya ve onlara isimler vermeye dayanır. Bu nedenle Hz. Âdem'e (s.a.) her şeyin isimlerinin öğretilmesi, onlarla ilgili bilginin de öğretilmesi anlamına gelebilir. İnsanın, eşyânın geneli hakkında belli bir bilgiye sahip olduğu ifâde edilir. Eşyânın özel bir bölümünden sorumlu olan melek ise özel bir bilgiye sahiptir. Kendi görev alanı dışındaki şeylerle ilgili herhangi bir bilgisi yoktur[514].

Allah'ın, kendisinin bildiği ve meleklerin bilmediği hikmetler, gerekçeler sebebiyle Âdem'i yarattığını haber verince bu üstü kapalı ve doğrulanması inanca dayalı olan açıklama melekleri ikna için yeterli idi; ancak yüce Allah bilginin ve imanın yalnızca kendisine güvenilen kimselerin haber ve bilgi vermesi yoluyla elde edilmesini (taklîd) yeterli bulmamıştır. İnsanları gözlem, deney ve düşünceye yönlendirmeyi murat etmiştir. Âdem'e varlıkların, kavramların isimleriyle bunların özelliklerini, isim verme, ve dil icat etme kabiliyetini öğretmiştir. Meleklerden, Âdem'e verilen vasıflarının ve kabiliyetlerinin kendilerinde mevcûd bulunduğu kanaatlerinde haklı ve isabetli iseler bunların isimlerini bilip söylemelerini istedi. Melekler kendilerine verilen bilme vasfının Âdem'e verilenden farklı olduğunu ve bu sebeple halife olmaya onun ehil

---

[508] es-Sâbûnî, C.III, s.479.
[509] Kasas, 28/80.
[510] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.880.
[511] el-Mahallî, es-Suyuti, s.519; Ömer Nasuhi Bilmen, ***Kur'ânı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri (I-VIII),*** İstanbul, Bilmen Yay., 1964, C.5, s.2630
[512] Bilmen, C.V, s.2630.
[513] Bakara, 2/32.
[514] Ebu'l-Al'a Mevdûdî, ***Tefhîmu'l-Kur'ân(I-VII),*** M. H. Kayanî (çev.), Yusuf Karaca ve Diğerleri, İstanbul: İnsan Yay. 1996, C. I, s.62.

bulunduğunu anlayıp itiraf ettiler; Allah Teâlâ'nın ilim ve hikmetini, eserini görerek (ayne'l yakîn olarak) daha üst dereceden tasdîk ettiler[515].

"İşte siz böyle kimselersiniz! Diyelim ki biraz bilginiz olan şey hakkında tartıştınız. Ya hiç bilginiz olmayan şey hakkında niçin tartışıyorsunuz? Allah bilir, siz bilmezsiniz[516]." Bildikleri şey Tevrat ve İncîl'in bahsettikleri (Hz. Musa ve Hz. İsa)'dır. Bilmedikleri ise Hz. İbrahim'in dinidir[517]. Görüş ve yorumlarda yanlışlıklar bulunsa da, mevcûd bilgiler etrafında tartışmaya girilmesi kabul edilebilir. Bilinmeyen konularda iddialar ortaya atılması ise kabul edilemez. Ehl-i kitabın ellerinde mevcûd Tevrat ve İncillerde yer alan bilgilerden hareketle bazı ilâhiyat konularında ileri sürdükleri görüşler tahlil edilebilir ve karşı görüş bu yolla ortaya konabilir. Hz. İbrahim hakkındaki Kitâb-ı Mukaddes metinlerine ve tarihi verilere dayanmayan iddialarını çürütmek için, bunların dayanaktan yoksun ve sübjektif bir yaklaşım olduğunu hatırlatmak yeterlidir. Ehl-i kitabın bu konudaki iddiaları sağlam bir bilgiye dayalı olmadığına göre, vahyin sağladığı bilgiye kulak verilmelidir: Hz. İbrahim ne Yahudi ne Hıristiyan ne de müşrik idi; o tevhîd inancına bağlı biriydi[518]. Âyette geçen ilim kelimesi ilâhî kitaplar ve şeraitler yoluyla öğretilen ilim anlamına geldiği gibi, gerçekliği ve kesinliği ifâde eden, beşeri çabalarla elde edilen beşeri bilgiler anlamına da gelebilir. Aklın ve tarihi verilerin kullanılmasıyla da Hz. İbrahim hakkında gerçeğe ulaşılması muhtemeldir[519].

"...De ki: Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi var mı? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz[520]." Bu âyette ilim kavramı söylenilenlerin, iddiaların isbâtını ortaya koyacak bir bilgi[521], Allah'ın kabul edeceği, razı olacağı bir bilgi[522], sözün doğru olduğunu gösterecek bir hüccet ve delîl[523], habere

---

[515] Karaman ve Diğerleri, C.I, s.104-105.
[516] Al-i İmran 3/66.
[517] et-Taberî, C.V, s.483-484; ez-Zemahşeri, C.I, s.567-568; İbn Kesîr, el-İmâm el-Celîl el-Hâfız İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl, ***Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm (I-XV)***, Thk: Mustafâ es-Seyyid Muhammed ve Diğerleri, Kahire: Müessesetü Kurtubâ, 2000, C.III, s.85; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.166; es-Suyûti, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, ***ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr (I-XVII)***, Thk: Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî, Kâhire: Dârü'l-Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003, C.III, s.617.
[518] Karaman ve Diğerleri, C.I, s.598-599.
[519] Bilgiz, s.27.
[520] En'âm, 6/148.
[521] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.348.
[522] el-Mahallî, es-Suyuti, s.189.
[523] et-Taberî, C.IX, s.652; es-Sâbûnî, C.II, s.252; Reşîd Rızâ, C.VIII, s.177.

dayalı yakîn bir bilgi[524] ma'nâlarını ihtiva eder. İnsanın, kendi irâde ve aklını kullanarak doğru ve yanlış olanı birbirinden ayırması, doğruyu seçme imkânına sahip olması da aynı kanunun bir parçasıdır. Bu sebeple inkârcıların kötülüklerini Allah'ın irâde ve meşîetine yüklemeye kalkışarak kendilerini mazur göstermeleri, O'nun azabını gerektirecek bir suçtur. Nitekim âyetin devamı da, müşriklerin bu istidlâllerinin, ilmî bir değer taşımayıp sadece bir zan ve kuruntudan ibaret olduğunu göstermektedir[525].

"Bir de cinleri Allah'a bir takım ortaklar yaptılar. Oysa onları o yarattı. Bilgisizce Allah'a oğullar ve kızlar da uydurdular. O, onların niteledikleri şeylerden uzaktır, yücedir[526]." âyetindeki bilgisizce sözcüğü, söylediklerinin doğru ya da yanlış olduğunu düşünmeden, câhilce[527], ahmakça[528] anlamlarında kullanılmıştır. Âyetteki ilim kelimesi mutlak anlamdadır, her türlü ilmin kastedilmesi mümkündür, ya'nî hem ilâhî hem beşeri ilim kastedilmiş olabilir; dolayısıyla o müşrikler ne vahye dayalı ne de beşeri bir ilme dayalı iddiada bulundular[529].

"ve onlara (olup bitenleri) tam bir bilgi ile mutlaka anlatacağız. Biz, onlardan uzak değiliz[530]." Allah olup bitenlerden uzak olmadığı, aksine her yerde hazır ve nazır olduğu için elçilerin ve ümmetlerin bütün yapıp ettiklerini gizlisiyle açığıyla bildiği gibi bunları ayrıntılarıyla onlara haber verecek ve bu sûretle ilminin bütün olup bitenlerle birlikte insanların her türlü tutum ve davranışlarını, hatta duygularını, düşüncelerini ve gizli hallerini kapsadığını onlara kanıtlayacaktır[531].

"Şüphesiz Allah (hakkı açıklamak için) sivrisinek ve onun da ötesinde bir varlığı misal getirmekten çekinmez. İman etmişlere gelince, onlar böyle misallerin Rablerinden gelen hak ve gerçek olduğunu bilirler. Kâfir olanlara gelince: Allah böyle misal vermekle ne murat eder? derler. Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır (çünkü bunlar

---

[524] et-Taberî, C.IX, s.652
[525] Karaman ve Diğerleri, C.II, s.484.
[526] En'âm, 6/100.
[527] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.335; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, ***Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenney er-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr (I-V)***, Thk: Abdurrahmân Umeyre, Mansure : Dârü'l-Vefa, 1994, C.II, s.208; Reşîd Rızâ, C.VII, s.646.
[528] Reşîd Rızâ, C.VII, s.646.
[529] Bilgiz, s.29.
[530] A'râf, 7/7.
[531] Karaman ve Diğerleri, C.II, s.502.

birer imtihandır)[532]*."* âyetinde geçen bilmek kelimesi mü'minlerin iman nûruyla elde ettikleri, edebilecekleri ilim ma'nâsında kullanılmıştır[533]. Bu bilgiye imanî bilgi, inanç diyebiliriz[534].

"Yûsuf, "Beni ülkenin hazinelerine bakmakla görevlendir; çünkü ben iyi koruyucu ve bilgili bir kişiyim" dedi[535]*."* Bilgili kişi ifâdesiyle mâlî konuları, tasarruf yolları[536], yurdun nasıl idare edileceği ve bütün halkın menfaatlerine nasıl çalışılacağı konusunda tam bir bilgi sahibi olduğu kastedilmiştir[537]. Yûsuf Aleyhisselâm, o yörede büyük iktisadî hâdiselerin meydana geleceğini ilâhî vahiy yoluyla ve görülen rüyanın işâretiyle bilmiş idi, kendisi ise yaratılıştan pek büyük bir zekâya, idare kabiliyetine sahip bulunuyordu[538].

"Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme; çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur[539]*."* Bu âyette önemle vurgulanan şey, kişinin bilmediği bir şeyin peşine düşmemesi, bilgisiz hüküm vermemesidir[540]. Görmediği halde gördüm, duymadığı halde duydum dememesi, iftira atmaması belirtilmekte ve her haberi iyice araştır denilmektedir[541]. Âyette insanın bilmediği bir konuda söz söylemesi, hüküm vermesi, bilgisizce davranması, maddî veya manevî zarara yol açacak şekilde konuşması ve hareket etmesi yasaklanmaktadır. İnsan ya duyduğu ya gördüğü ile veya akıl ve vicdanıyla hareket eder; ya'nî bilgilerimiz ya habere ya gözleme ya da akla dayanır. Âyette bu bilgi kaynaklarının doğru kullanılması gerektiği, bunlardan sorumlu olunduğu ifâde edilmektedir, Kuşkusuz bu yasak, insan ilişkileriyle ilgili olup bilimsel ve fikrî konularda kurallara uygun olarak tahminler yürütmek, görüş belirtip içtihatlarda bulunmak meşru, hatta gereklidir. Nitekim Hz. Peygamber, Kitap ve Sünnet'te delîl bulunmaması halinde şahsî görüş (re'y) istikametinde uygulamalarda bulunmayı tasvip etmiştir. İslâm hukukunda kıyasın delîl sayılamayacağım kabul edenlerin dayanaklarından biri de bu âyettir; çünkü âyet uygulamada kesin bilgiyi emretmektedir;

---

[532] Bakara, 2/26.
[533] Bilgiz, s.36.
[534] Bilgiz, s.36.
[535] Yusûf, 12/55.
[536] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.535.
[537] Bilmen, C.III, s.1576.
[538] Bilmen, C.III, s.1577.
[539] İsra, 17/36.
[540] Karaman ve Diğerleri, C.III, s.481.
[541] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.623.

oysa kıyas zanna dayanır; ancak bu görüş azınlıkta kalmıştır[542]. Zannı gâlip ilim olarak kabul edilmiş ve onunla amel edilmesi benimsenmiştir[543].

"İnsanlardan kimi vardır ki, hiçbir bilgisi olmadığı halde Allah hakkında tartışmaya girer ve her azgın şeytanın ardına düşer[544]." Bu âyet Nadr b. Hars'ın, *"Melekler Allah'ın kızlarıdır; Kur'ân da öncekilerin masallarıdır, Allah ölüleri diriltmeye kâdir değildir"* şeklindeki sözleri üzerine nâzil olmuştur[545]. Burada kullanılan ilimsizce ifâdesi, câhillik[546], kötü nazar, kötü tefekkür, safsata, vesvese, şeytana tabi olma, delîli olmama[547], bâtıl kanaat[548] vb ma'nâlardadır. Bu âyette ilim lafzı mutlak zikredilmiştir. Vahiy yoluyla öğretilen bilgiyi ifâde edebileceği gibi, deney gözlem, tecrübe, tefekkür, akletme, müşahede ve nazar yoluyla elde edilen beşeri bilgileri de ifâde edebilir ya'nî vahiy, haber, burhân ve delîl yoluyla ulaşılan bir ilim olmadan tartıştıklarından söz edilebilir[549]. Yine aynı şekilde *"İnsanlardan bazısı, bir bilgisi, bir rehberi ve (vahye dayanan) aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın, Allah hakkında tartışır[550]."*, *"Yine de insanlar arasında, hiçbir bilgisi, yol göstericisi ve aydınlatıcı bir kitabı olmadan Allah hakkında tartışıp duranlar vardır[551]."* âyetlerinde geçen ilim için zarûrî ilim[552], Allah'ı tanımaya ulaştıracak gerçek bir bilgi, delîl[553], direkt olarak gözlem ve deney sonucu kazanılan bilgi[554] ma'nâları verilmiştir. Hüden sözüyle, istidlâl ve nazar, kitab-ı münîr ile de vahiy kastedilmiştir. Buna göre ma'nâ, "O, zarurî, nazarî ve nakli bir ilim bulunmaksızın, mücadele eder." demektir[555].

"Bir de, kendilerine ilim verilenler, onun (Kur'ân'ın) hakîkaten Rabbin tarafından gelmiş bir gerçek olduğunu bilsinler de ona inansınlar, bu sayede kalpleri huzur ve tatmine kavuşsun. Şüphesiz ki Allah, iman edenleri, kesinlikle dosdoğru bir

---

[542] Karaman ve Diğerleri, C.III, s.481-482.
[543] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.623.
[544] Hac, 22/3.
[545] et-Taberî, C.XVI, s.459; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.731.
[546] Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, ***İrşâdü'l-Aklu's-Selîm Mezâya el-Kitabi'l-Kerîm (I-V),*** Thk: Abdu'l-Kâdir Ahmed Atâ, Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîs, C.IV, s.5.
[547] İbn Âşûr, C.XVII, s.192.
[548] Bilmen, C.V, s.2198.
[549] Bilgiz, s.27.
[550] Hac, 22/8.
[551] Lokman31/20.
[552] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.732; er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XXIII, s.12.
[553] es-Sâbûnî, C.IV, s.112.
[554] Mevdûdî, C. IV, s.334.
[555] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XXIII, s.12.

yola yöneltir[556]*..."* âyetinde gelen ilim kavramı, Allah, varlığı, dini ve âyetleri hakkında bilgi[557] ilâhî kitap, ilâhî şeriât[558], anlamındadır.

"Onlar, Allah'ı bırakıp, hakkında Allah'ın hiçbir delîl indirmediği, kendilerinin de hakkında hiçbir bilgilerinin bulunmadığı şeylere kulluk ederler[559]*..."* âyetindeki ilim kelimesi, zarûrî bilgi[560], aklî bir delîl[561], vahiy cihetinden semâvî bir burhân[562], istidlâlî ya da aklın zarûrî bir bilgisi[563], câhilce[564], hüccet[565] ifâdeleriyle tefsîr edilmiştir. "*Allah'ın hiçbir delîl indirmediği* " ibaresiyle bu konuda ellerinde naklî bir delîl bulunmadığı, *"hiç bilgi sahibi olmadıkları"* ifâdesiyle de aklî bir delîle dayanmadıkları anlatılmak istenmiştir[566].

"Nûh şöyle dedi: "Onların yaptıklarına dair benim ne bilgim olabilir[567]*?"* Hz. Nuh'un kavmi, müminlerin bir dikkat ve düşünce neticesinde olmayıp samimiyetsiz bir şekilde îman etmiş olduklarını ifâde etmişler. Nuh Aleyhisselâm da onlara cevaben o îman edenlerin ne gibi bir kanaatte bulunduklarını, onların kalbî sırlarını bilemeyeceğini söylemiştir. Onlar îmanlarını, Allah'ın dinini kabul ettiklerini açıklamışlardır. Buradan da zâhire göre hüküm verileceği ortaya çıkmaktadır[568].

"...Doğrusu birçokları bilgisizce kendi kötü arzularına uyarak saptırıyorlar[569]*..."* âyetindeki bilgisizce kelimesi, hiçbir şeraite, ilâhî kanunu uymaksızın, sadece kendi şehvet, hevâ, keyif ve arzularına bağlı olarak[570], kitap ve sünnetten şer'î bir delîl olmaksızın[571], doğru delîl, fikir, inceleme olmadan[572] anlamlarında olup hem ilâhî bilgiye hem de beşerî bilgiye şâmildir; ayrıca *"Çünkü siz bu iftirayı, dilden dile birbirinize aktarıyor, hakkında bilgi sahibi olmadığınız şeyi*

[556] Hac, 22/54.
[557] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.744.
[558] Bilgiz, s.36.
[559] Hac, 22/71.
[560] ez-Zemahşeri, C.IV, s.211.
[561] eş-Şevkânî, C.III, s. 637.
[562] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.748; el-Merâğî, C.XVII, s.86.
[563] el-Kâsımî, C.XII, s. 4378; el-Beyzâvî, C.IV, s.79; el-Merâğî, C.XVII, s.86.
[564] el-Beğavi, C.V, s.399.
[565] el-Merâğî, C.XVII, s.86.
[566] Karaman ve Diğerleri, C.III, s.752.
[567] Şuara, 26/112.
[568] Bilmen, C.V, s.2478.
[569] En'âm, 6/119.
[570] ez-Zemahşeri, C.II, s. 391; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.340; es-Sâbûnî, C.II, s.231.
[571] es-Sâbûnî, C.II, s.231.
[572] Elmalılı, M. Hamdi Yazır, ***Hak Dini Kur'ân Dili (I-X)***, İstanbul: Azim Yay. ts. C.III, s. 505.

ağızlarınızda geveleyip duruyorsunuz[573]*..."* âyetindeki ilim kelimesi de mutlak olarak zikredilmiş olup her türden bilgiyi ifâde eder.

"Eğer onlar seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi (körü körüne) bana ortak koşman için zorlarlarsa, onlara itaat etme. Onlarla dünyada iyi geçin[574]*...", "Eğer onlar, seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi (körü körüne) bana ortak koşman için zorlarlarsa, onlara itaat etme*[575]*..."* âyetlerinde ilim kavramı, Cenab-ı Hak'kın ortağı olduğuna dâir bir delîl, kanıt[576], Allah'ın varlığını ve birliğini tanımamayı ifâde edecek bir bilgi[577], başka bir ilah olduğuna dair ilim[578] ma'nâsında kullanılmış olup, mutlak olarak gelmiştir. Bütün ilimlerin (ilâhî ve beşerî bilgiler) kastedildiğini söyleyebiliriz. Şirkin hiçbir şekilde kabul edilmeyeceğine işâret edilmiş ve şirk koşmak için hiçbir bilginin, kanıtın öne sürülemeyeceği anlatılmak istenmiştir.

"Melike gelince: Senin tahtın da böyle mi? dendi. O şöyle cevap verdi: Tıpkı o! (Süleyman şöyle dedi): Bize daha önce (Allah'tan) bilgi verilmiş ve biz Müslüman olmuştuk[579]*."* Mücâhid ve Said b.Cübeyr, bu sözün Hz. Süleyman'ın sözü olduğunu söylemişler[580]. Bu âyetteki ilim kavramı, Allah'ın varlığı ve onun kudreti hakkında bilgi[581], Hz. Süleyman'ın peygamber olduğuna dair sağlam bilgi[582], melîkenin Müslüman olduğu ve gönüllü olarak geldiği hakkında bilgi[583] ma'nâlarında kullanılmıştır.

"Hayır; onların ahiret hakkındaki bilgileri yetersiz kalmıştır. Dahası, bu hususta şüphe içindedirler[584]*..."* âyetinde müşriklerin bilgilerinden bahsedilmekte ve onların bilgisinin âhireti idrâk edememe olduğu söylenmektedir[585]. Rivayete göre putperestler, Resûlullah'ın peygamberliğini reddetmek için ona kıyametin ne zaman kopacağına dair bir soru yöneltmişler; bunun üzerine inen âyette kıyametin gayb

[573] Nûr, 24/15.
[574] Lokman, 31/15.
[575] Ankebut, 29/8.
[576] Bilmen, C.VI, s.2741.
[577] Karaman ve Diğerleri, C.IV, s.257.
[578] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.886.
[579] Neml, 27/42.
[580] et-Taberî, C.XVIII, s.79.
[581] et-Taberî, C.XVIII, s.79; ez-Zemahşeri, C.IV, s.457; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.748; es-Sâbûnî, C.IV, s.360.
[582] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.748.
[583] Karaman ve Diğerleri, C.IV, s.195.
[584] Neml, 27/66.
[585] et-Taberî, C.XVIII, s.107.

olaylarından olduğu, Allah'tan başka kimsenin onu bilemeyeceği açıklanmıştır. Âhiret hayatı insanın bu dünyada algılayabileceği alanın ötesinde yer alan bir gerçeklik olduğu için insanlar onu bilemez ve tam olarak tasavvur edemezler; ancak Arapların bu bilgisizliği, kuşkuculuğa, hatta inkâra kadar götürdükleri bildirilmektedir. Ama onlar, âhirette gerçekle karşı karşıya geldiklerinde bilgileri tamamlanacaktır[586].

"İşte bu temsilleri biz insanlar için getiriyoruz. Onları ancak bilginler düşünüp anlarlar[587]." âyetinde geçen "bilginler" kelimesi, Allah'ın varlığını, isimlerini, sıfatlarını[588], ilâhî hakîkatlerini anlama yeteneğine, birikimine sahip olan; kendilerine okunanlarla gözlemledikleri şeyler üzerinde düşünerek doğru sonuçlar çıkaran inançlı ve kavrayışlı zihinleri ifâde etmektedir. İlim ve akıl kavramlarıyla insanın zihinsel yeteneklerine vurgu yapılmakla, dünya işlerinde olduğu gibi dinî konularda da bu yeteneklerin önemli rolüne dikkat çekilmiştir[589].

"Onlar, dünya hayatının görünen yüzünü bilirler. Ahiretten ise, onlar tamamen gafildirler[590]." âyetinde imandan yoksun ve âhiretten yana tamamen gaflet içindeki kimselerden söz edilmektedir[591]. Bilirler sözü, ilimsizlik, cehâlet anlamında kullanılmış olup, sadece dünyanın zâhirî hakkında bilginin, ilimsizlik olduğu, bir şey bilmek olmadığı, dünyanın hem zâhirî hem de bâtınî tarafı olduğu, câhillerin sadece zâhirini dikkate aldıkları ve bilgilerinin de zâhiri hakkında olduğu dile getirilmiştir[592]. Zâhirî yönünü bilmekten maksat dünya süsü, zevki ve nimetleriyle haşir neşir olmak, dünyadan kâm almaya çalışmak; bâtınî yönünü bilmekten maksat ise dünya hayatının asıl varlık sebebini ya'nî âhiret kurtuluşunun önemini kavramak ve ona uygun bir hazırlık içinde bulunma çabası içinde olmaktır[593]. Onlar dünya işlerini, menfaatlerini ve dünyada ihtiyaçları olan ziraat, ticaret, inşaat ve benzeri hayatla, geçimleriyle ilgili işleri, ne zaman ekeceklerini, ne zaman biçeceklerini, nasıl dikeceklerini ve nasıl inşaat yapacaklarını bilirlerken, âhiret işlerini bilmezler. Âhiret hakkında düşünmekten ve onun için amel etmekten gafil ve dalgındırlar. Fahreddin er-Râzî şöyle der: Onların

[586] Karaman ve Diğerleri, C.IV, s.202.
[587] Ankebut, 29/43.
[588] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.893.
[589] Karaman ve Diğerleri, C.IV, s.271.
[590] Rum, 30/7.
[591] Karaman ve Diğerleri, C.IV, s.293.
[592] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.902.
[593] Karaman ve Diğerleri, C.IV, s.293.

bilgileri dünyaya mahsustur. Bununla beraber onlar, dünyayı da olduğu gibi bilemezler. Sadece dünyanın dış görünüşünü bilirler. Bu da onun lezzetleri ve eğlenceleridir. Dış varlığını bilirler, onun yok olacağını bilmezler[594].

"Gel gör ki haksızlık edenler, bilgisizce kötü arzularına uydular[595]..." âyetinde geçen "bilgisizce" ibaresi, câhilce[596], Cenab-ı Hak'kın ortağı olduğuna dâir bir bilgi (delîl, kanıt)[597], geçerli bir mazeret olmaksızın[598], akıl ve nakle uymaksızın[599] anlamlarındadır. Bu ortak koşma olayında ne bir ilim ve ne de bir delîl söz konusudur[600]. Binaenaleyh bilgileri olmasına rağmen, bu bilgileri hakîkati ifâde etmemekte, gerçeklik değeri taşımamakta ve hevâ boyutundan yukarı çıkmamaktadır[601]. Şirk koşma nefsin bir arzusudur. Kurtubî (vf.671/1272), müşriklerin aleyhinde delîl gelince Yüce Allah onların, putlara tapma hususunda sırf kendi hevâ ve heveslerine uyduklarını ve bu hususta atalarını taklit ettiklerini anlatmıştır[602]. Elmalılı (vf.1942) ise bu konuda, "bilgisizce" kaydından hareketle hevânın iki kısım olduğunu, birisinin ilme uygun olan, diğerinin uygun olmayan hevâ olduğunu, ilme uygun olan hevânın, Hakk'ın nazarında yaratılış gayesine uygun düşen meyiller olduğunu, diğerinin ise böyle olmadığını söylemiştir. Zina ve gayrı meşru münasebet meyli gibi hevâlar, ilme aykırıdır. Çoğunlukla da hevâ böyle şeylere denir[603].

"Onlar orada tartışırken benim mele-i a'lâ hakkında hiçbir bilgim yoktu[604]." âyetindeki ilim kavramı vahiy, vahiy yoluyla elde edilen ilim, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğine yönelik delîl[605] ma'nâlarındadır. Hz. Muhammenin peygamberliğini reddeden putperestlere karşı şöyle bir delîl ortaya konmaktadır: O yüce topluluk ya'nî melekler insanın yaratılması konusunda aykırı kanaatler ileri sürmüşler, bir tartışmaya girişmişler; Hz. Muhammed de bu olayı anlatmıştır. Tartışırlarken o yanlarında

[594] es-Sâbûnî, C.IV, s.479-480.
[595] Rum, 30/29.
[596] et-Taberî, C.XVIII, s.492; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.907.
[597] ez-Zemahşeri, C.IV, s.577; es-Sâbûnî, C.IV, s.490.
[598] es-Sâbûnî, C.IV, s.490.
[599] Bilgiz, s.24.
[600] es-Sâbûnî, C.IV, s.490.
[601] Bilgiz, s.24.
[602] es-Sâbûnî, C.IV, s.490.
[603] Elmalılı, C.VI, s.253.
[604] Sad, 38/69.
[605] ez-Zemahşeri, C.V, s.280; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.1027; es-Sâbûnî, C.V, s.287; Karaman ve Diğerleri, C.IV, s.590.

olmadığına göre kendisine bu bilgi ancak vahiy yoluyla gelmiş olabilir; şu halde o hak peygamberdir[606].

"Peygamberleri onlara apaçık delîller getirince, sahip oldukları bilgi ile şımardılar (ve onları alaya aldılar). Sonunda alaya almakta oldukları şey kendilerini sarıverdi[607]." âyetinde ilim kelimesiyle, kâfirlerin, hidâyet ve vahiy nûrundan uzak dünyevî ilimleri, kendi zanlarınca bir ilim kabilinden olan birtakım hurafeleri, şüpheleri [608] kastedilmiştir.

"Ve dediler ki: Rahmân dileseydi biz onlara tapmazdık. Onların bu hususta bir bilgileri yoktur. Onlar sadece yalan söylüyorlar[609]." âyetinde ilim kavramı mutlak ma'nâda kullanılmıştır. Hem ilahî bilgiyi hem de beşerî bilgiyi içerir ya'nî onların ne Allah'tan vahiy yoluyla gelen bir ilimleri ve ne de kendi güç ve kuvvetleriyle elde ettikleri delîl, huccet ve burhânları vardır anlamındadır[610]. Aklî ve naklî hiçbir delîlleri yoktur.

"Hevâ ve hevesini tanrı edinen ve Allah'ın bir ilme rağmen saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi onu Allah'tan başka kim doğru yola eriştirebilir? Hâlâ ibret almayacak mısınız[611]?", "Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar[612]." "İlme rağmen" kaydı, hayatını dinî kayıt ve sınırların dışında yaşayan, Allah'ın rızasına değil, nefsinin arzusuna uyan birçok kimsenin yaptıklarını, Allah rızasına aykırı olduğunu bile bile yaptıklarını ifâde etmektedir. Doğruyu ve iyiyi bilmek ona uygun davranmak için yeterli olmamakta, sağlam imana ve uygun eğitime ihtiyaç bulunmaktadır[613]. Allah da bir ilim üzerine onu şaşırtmış *"Fakat kendilerine ancak ilim geldikten sonra, birbirlerini çekememezlik yüzünden ayrılığa düşmüşlerdi[614]."* ifâdesindeki gibi olmuş ve kulağını ve kalbini üstünden mühürlemiş ve

[606] Karaman ve Diğerleri, C.IV, s.590.
[607] Mümin, 40/83.
[608] es-Sâbûnî, C.V, s.375.
[609] Zuhruf, 43/20.
[610] el-Merâğî, C.XXV, s.79; es-Sâbûnî, C.V, s.451; Bilgiz, s.31.
[611] Casiye, 45/23.
[612] Casiye, 45/24.
[613] Karaman ve Diğerleri, C.V, s.20.
[614] Câsiye, 45/17.

gözüne bir perde çekmiştir; çünkü hevâ ve şehvet gözü kör, kulağı sağır, kalbi duygusuz eder. O kimse bilgin de olsa ilmine rağmen hakkı duymaz olur[615]. Casiye, 45/24. âyetinde geçen ilim kavramı ise yakînî bilgi, zan ve tahmînin zıttını ifâde eden bir ilim[616], akıl ve nakle dayalı bir bilgi, hüccet, beyyine[617] ma'nâlarındadır. Onların bilgisinin bir zan, şüphe ve tahmîn olduğu belirtilmektedir[618]. İlim bu âyette mutlak ma'nâda kullanılmıştır. Gerçekliği ifâde eden her bilgiyi kapsamaktadır.

"Hûd da! Bilgi ancak Allah'ın katındadır[619]..." âyetinde geçen ilim kavramı azabın ne zaman geleceği hakkında bilgi[620] anlamındadır.

"Hâlbuki onların bu hususta hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece zanna uyuyorlar. Şüphesiz zan, hakîkat namına hiçbir şey ifâde etmez[621]." Allah'a ortak koşanların sağlam bir bilgiye değil zanna dayandıkları belirtilmekte; Necm 23. âyette onların, bilgi kaynağı açısından içine düştükleri zaafı arttıran bir duruma, dinî meselelerde bile kişisel arzularına uyduklarına, dolayısıyla sübjektif âmillerle hareket ettiklerine değinilmekte ve bu tutumları eleştirilmektedir. Söyledikleri hususta hiçbir bilgilerinin olmadığı söylenmektedir; çünkü onlar, ne meleklerin yaratılışını gördüler[622], ne de onlara Allah'tan bir delîl veya hüccet geldi. Bu bâtıl sözlerde sadece zan ve vehimlerin peşinden giderler[623]. Kur'ân'da zan kelimesi bazen olumlu bir içerikte kullanılmakla birlikte bu ve benzeri yerlerde, "insanların, başta iman meseleleri olmak üzere hayatî önemi olan konularda sağlıklı bilgi edinme yöntemlerine başvurmaksızın kendi tahmin ve kuruntularına göre hareket etmeleri" anlamına gelmektedir[624].

Verdiğimiz âyetlerde geçen ilim kavramının kullanımlarını anlam açısından gruplandıracak olursak şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır:

---

615 Elmalılı, C.VII, s.91.
616 en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.1120; es-Sâbûnî, C.VI, s.47.
617 el-Merâğî, C.XXV, s.159; es-Sâbûnî, C.VI, s.47.
618 en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.1120; el-Merâğî, C.XXV, s.159.
619 Ahkaf, 46/23.
620 en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.1128; es-Sâbûnî, C.VI, s.68.
621 Necm, 53/28.
622 en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.1181.
623 es-Sâbûnî, C.VI, s.204.
624 Karaman ve Diğerleri, C.V, s.169-170.

Bilmek-haberdar olmak[625], anlamak-kavramak[626], bütün yönleri ile kuşatmak (Allah'ın sıfatı olarak ilim)[627], düşünme[628], görmek[629], ortaya koymak/göstermek[630], kesin bilgi/vahiy[631], hatırda tutmak, unutmamak[632], öğretmek, bildirmek[633], emin olmak[634], tehdit[635], delîl, kanıt[636], birikim, yetenek[637], tanımak, kabul etmek, iman[638], açığa çıkmak[639]vb.

Kur'ân'da ilim kelimesi, fiil olarak kullanıldığında genelde sözlük anlamıyla geçmektedir. Allah hakkında kullanıldığında mutlak, şüphesiz, bütün detaylarıyla, gizli, açık her şeyi bilmek ma'nâsındadır[640]. İnsanlar için kullanıldığında ise bilmek, ma'rifet, tefekkür, terbiye, idrâk, yakîn, okuma ve düşünme sûretiyle elde edilen bilgi, bir şeyin doğrusunu bilme, genel ma'nâda bilgi, haber, vukûf, fehm, şuûr, hissetmek, akletmek, nazar, rü'yet, tedebbür, istidlâl, teemmül[641] anlamlarındadır[642].

Câhiliye çağında ilim kavramı, bir kişinin bir şey hakkında kendi şahsi tecrübeleriyle elde ettiği bilgi anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda o zannın zıddıdır. Bu zan ise tecrübeden değil, salt sübjektif düşünceden hâsıl olan[643] ve güvenilemeyen bilgiyi sembolize eder. Sübjektif ve güvenilmeyen bilgi olan "zan"nın kaynağının,

---

[625] Bakara, 2/13, 22; Âl-i İmrân, 3/71; A'raf, 7/188; Enfâl, 8/27; Tevbe, 9/43; Hûd, 11/49; Yusûf, 12/44, 51; İsrâ, 17/102; Nûr, 24/33; Neml, 27/42; Secde, 32/17; Ahzâb, 33/5.
[626] Bakara, 2/26, 60, 259; Nisa, 4/43, 83, 162; Maide, 5/113; En'am, 6/114; Al-i İmrân, 7/160; Tevbe, 9/6; Hûd, 11/79; Yûsuf, 12/52, 73; Neml, 27/66; Kasas, 28/75; Ankebut, 29/64; Şuara, 26/36; şura, 42/35; Hadid, 57/29; Talak, 65/12.
[627] Bakara, 2/29, 32, 77, 115, 137, 255; Âl-i İmrân, 3/7, 34-36; Nisa,4/12, 17, 166; Maide, 5/7; En'am, 6/3, 13, 50; Enfal, 8/17, 23,70; Tevbe, 9/15; Yunus, 10/65; Yûsuf, 12/9, 34; Ra'd, 13/8, 9; Nahl, 16/23; İsrâ, 17/25; Tâ-Hâ, 20/110; Sebe', 34/2, 15; haşir, 59/22.
[628] Bakara, 2/106, 107, 113; Maide, 5/40; En'âm, 6/37; Tevbe, 9/63, 78, 104; Zümer, 39/52.
[629] Bakara, 2/197, 270; Âl-i İmrân, 3/29, 92, 115; Enfal, 8/66, 70; Yûsuf, 12/51; Nûr, 24/33; Müzemmil, 73/20.
[630] Bakara, 2/143, 187; Âl-i İmrân, 3/140, 166; Hicr, 15/24; Nahl, 16/39; Kasas, 28/13; Ankebut, 29/3; Sebe', 34/21.
[631] Bakara,2/145, 151; Âl-i İmrân, 3/18, 48, 164; Nisa, 4/113; Maide, 5/110; A'raf, 7/62; Yunus, 10/93; Hûd, 11/47, 49; Yûsuf, 12/22, 101; Ra'd, 13/37; Nahl, 16/27; Kehf, 18/65; Meryem, 19/43; Enbiyâ, 21/74.
[632] Bakara, 2/194, 196, 203, 209, 260; Maide, 5/34; Enfal, 8/25; Tevbe, 9/2, 3; Hûd, 11/14; Yûsuf, 12/89; Hucurat, 49/7.
[633] Bakara, 2/239, 251, 282; Yûsuf, 12/60; Nahl, 16/103; Rahman, 55/2.
[634] Maide, 5/113; Yûsuf, 12/44; Nûr, 24/15; Mümtehine, 60/10; Tekasür, 102/5.
[635] En'âm, 6/67, 135; Hûd, 11/39, 93; Ra'd, 13/42; Hicr, 15/3; Nahl, 16/55; Meryem, 19/75; Tâ-Hâ, 20/71, 135; Furkân, 25/42; Şuara, 26/49; Sâffât, 37/170; Kamer, 54/26; Mülk, 67/17; Nebe, 78/4, 5.
[636] En'âm, 6/143, 148; Yunus, 10/39; Hûd, 11/47; Kehf, 18/5; Meryem, 19/43; Hacc, 22/71; Nûr, 24/15; Rûm, 30/29; Lokmân, 31/6, 20.
[637] A'raf, 7/109; Yûsuf, 12/44; ; Hicr, 15/53; Nahl, 16/70; İsrâ, 17/36; Hacc, 22/5; Şuara, 26/34; neml, 27/16.
[638] Tevbe, 9/79; Yûnus, 10/89; Kasas, 28/38, 75.
[639] Nûr, 24/31.
[640]Bakara, 2/77, 216, 220, 232, 235, 255; Al-i İmran, 3/7, 29, 66, 140,142;...
[641]Bakara, 2/22, 42, 184, 280; En'am, 6/67, 135; A'raf, 7/123, 169; Yunus, 10/16; Rum 30/8, 21.
[642] Bilgiz, s.39.
[643]Toshıhıko İzutsu, ***Kur'ân'da Allah ve İnsan***, Süleyman Ateş (çev.), İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat,ts., s.67.

Kur'ân terimiyle "hevâ" olduğunu belirtmek mümkündür[644]. İslâm öncesi kullanılışta da hevâ, insanı şaşkına çeviren kara sevda anlamına gelir. Bu şekilde hevâ peşinden gitmeye Kur'ân-ı Kerim, "ittibau'l -heva[645]" demektedir[646].

İzutsu'ya göre İslâm öncesi Arapların anladıkları ma'nâda ilim, kişisel veya kabile tecrübesiyle elde edilmiş ve bu sûretle onlar açısından objektif sağlamlık kazanmış, oturmuş bir inancı gösterir. Câhiliye bilgi anlayışı ile Kur'ân bilgi anlayışı değerlendirildiğinde iki sistemdeki bilgi birbirinden farklıdır; çünkü Kur'ân'ın ortaya koyduğu ilim olgusu, Allah'tan gelmekte olup rabbanî bir özelliği sahipken câhiliyenin bilgi fenomeni kabileden kaynaklanmakta olup rabbanî bir özelliği yoktur; dolayısıyla câhiliye devrindeki ilmin anlayışının, kabile geleneğinden kaynaklandığı, bu ilmin kabile otoritesine dayandığı, kabiledeki insanların tecrübeleriyle sâbit olmuş ve asırlarca denenerek gelmiş olan kabile rûhunu taşıyan bir bilgiyi açıkladığı ifâde edilebilir[647].

Kur'ân'da ilim olgusu, ilâhî vahiy düşüncesi üzerinde yükselmiş ve câhiliye çağındakinden başka kelimelerle ilişkisi kurulmuştur. Bu anlamda ilim, Allah'ın vahyinden alınmıştır, sağlamdır, haktır ve kesindir; çünkü tek gerçek varlıktan gelmektedir. Diğer bilgi elde etme yolları bu kaynakla kıyaslandığında çürük ve güvenilmez kalırlar. Buna göre kendi tecrübesinden veya kabile tecrübesinden geldiği için sağlam kabul edilen câhiliye ilim yönelimi, zan derecesine düşer. Bu sebeple câhiliye devrinde sağlam kabul edilen bilginin pek büyük bir kısmı temelden bozuk, tutarsız tahminler olarak kabul edilmiştir[648]. *"Onların kesin bir bilgileri yoktur, onlar sadece zannediyorlar[649]."* âyetinde Allah'a ve âhiret gününe inanmamakta ısrar edenlerin, Allah ve âhiret günü hakkında kesin bir ilimleri olmadığı, sadece zanna dayandıkları, bilgileri olan zannın kaynağının ise hevâ, insan rûhunu yanlış yollara sevk eden, yanıltan hayvansal duygular olduğu belirtilmiştir. Kur'ân'da ilim, Allah'ın vahyi olup zannın karşısında yer alır[650]. Kur'ân'da olumlu bağlamda söz konusu edilen ilim,

[644] Bilgiz, s.24.
[645] Kehf, 18/28; Taha, 20/16; Kasas, 28/50; Muhammed 47/14; Kamer 54/3;...
[646] İzutsu, ***Kur'ân'da Allah ve İnsan***, s.69; Bilgiz, s.24.
[647] İzutsu, ***Kur'ân'da Allah ve İnsan***, s.67-68.
[648] İzutsu, ***Kur'ân'da Allah ve İnsan***, s.68.
[649] Casiye, 45/24.
[650] İzutsu, ***Kur'ân'da Allah ve İnsan***, s.69.

zannın, tutarsız ve sahte bilginin zıddıdır. Böyle bir ilim gerçeğe uygun, şüpheden, vehimden arınmış, sağlam, tutarlı, delîli olan, doğru ve kesin bir bilgidir[651].

Kur'ân'da geçen ilim türlerini mâhiyeti ya da alanı bakımından gaybî bilgi (metafiziksel) ve olgusal bilgi olarak, sahipleri açısından Allah'ın ilmi, meleklerin ilmi, peygamberlerin ilmi, insanın ve diğer varlıkların ilmi olarak, kaynakları bakımından duyulara, akla, vahye, rüyaya, ilhâma dayalı bilgi olarak sınıflandırmak mümkündür. Kur'ân'da insan için bilinebilir alanlar ya da insan bilgisinin sınırları da şehâdet âlemi (olgusal gerçeklikler) ile gayb âlemi (aşkın, metafiziksel gerçeklikler) dir. Aşkın, gaybî alan da bilgimizin konusudur. Çünkü Kur'ân'da vahiyle beraber bizatihi evrenin kendisi ve her bir olgusu, Tanrısal gerçekliği gösterir ve bunlar akıl sahipleri için birer "gösterge/âyet"dirler[652]. Dağ, taş, canlıların yaratılışı ve bunlardaki güzelliklere dikkat çeken Kur'ân, empirist ve rasyonalist değer biçimlerinin daha ötesine geçmeye, bu görüngüler dünyasının arkasında gerçek olanı[653] ve görünenin arkasındaki görünmeyen saklı anlamı keşfetmeye çağırır ve bütün olguları/gerçeklikleri Allah'ı gösteren âyetler/işâretler olarak takdim eder[654].

Kur'ân-ı Kerim'de ilim kavramı, Allah'tan başlayıp insan ve diğer varlıkları kuşatan, onlarla yürüyen ve nihâyetini Allah'ta bulan bir süreç, bir vakıadır. Kur'ân'ın ilim telakkisi, yalnız dini ve uhrevi bir muhtevada değildir; aynı zamanda maddi bir karakterdedir; hem ma'nâyı hem de maddeyi önemser. Temel olarak Allah'ın ilmini esas alırken, insana ve onun aklî ürünlerine de değer vermektedir. Bu yüzden Allah'ın bildirdiklerine ilim derken, insanın ortaya koyduğu bilgi ifâde eden hakîkatleri/gerçeklikleri de ilim sayar[655]. Kur'ân'ı Kerimde "ilim" kavramı daha çok vahiy, ilâhî bilgi[656] anlamında kullanılmakla beraber insanların kendi çabalarıyla elde ettikleri beşeri bilgi dışlanmayıp, insanın vahyedilmiş ilâhî hakîkate dair ilmi ve bilme melekesiyle kazandığı dünyevi ilmi ifâde etmek üzere de çeşitli âyetler bulunmaktadır.

---

[651] Bilgiz, s.24-25.
[652] Bakara, 2/106, 145, 248, 259; Al-i İmrân, 3/13, 49; Mâide, 5/114; En'âm, 6/4; A'râf, 7/73;Hicr, 15/88; Nahl, 16/11; İsra, 17/12; Ankebut, 29/15; Rum, 30/58; Sebe, 34/9; Yasin, 36/41; Fetih,48/ 20.
[653]Bakara, 2/28, 164, 259; Al-i İmrân, 3/190; Zuhruf, 43/12; Câsiye, 45/12; Nuh, 71/15; Gâşiye, 88/17, 19, 20.
[654] Temel Yeşilyurt, "Kur'ân'da Bilgi", ***F.Ü.İ.F.D.*** Sayı.9/1, (2004), s.5.
[655] Bilgiz, s.36.
[656] Bakara, 2/120, 247; Al-i İmran, 3/7, 18, 19, 61, 66; Nisa, 4/162; Yunus, 10/93; Ra'd 13/37; Nahl, 16/27; îsra, 17/85, 107; Meryem, 19/43; Hac, 22/54; Nemi, 27/42; Kasas, 28/80; Ankebut, 29/49; Kutluer, "İlim", C.XXII, s.110.

Kur'ân'da ilim sahipleri yahut kendilerine ilim verilenlerden kasıt ise ilâhî bilgiye muhatap olan ve bu bilginin doğruluğuna inananlardır[657].

Kur'ân, aslında bilgi/ilm/yakîn/hak/delîl/nûr gibi kavramlarla, Hz. Peygamber'e (ve elbette ki bütün peygamberler) vahiy yoluyla verilmiş olan "ilâhî bilgi"yi kasteder. Bu bilgi zan/cehl/gaflet/dalalet/şek/reyb gibi kavramlarla ifâde edilen şeyin zıddıdır. Bu bağlamda bilginin odak kavram olduğu bir semantik kümede bilgi/ilm/yakîn/hak/delîl/nûr/hikmet/zikr/şuûr/irfân kavramları yer alır. Karşı kümede ise odak kavram temel olarak "zan" kavramıdır. Kur'ân, vahiy kaynaklı bilginin karşıtı olarak cehl/cehâlet (bilgisizlik) kavramını kullanmaz; zira cehl kökü (Izutsu'nun isabetle kaydettiği gibi) bilmemek anlamıyla birlikte, taşkınlık ve kural tanımamazlığı da imler. "Zan" ise Kur'ân'ın kavram dünyasında insan bilgisinin temel karakteristiği olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle diyebiliriz ki Kur'ân'ın dünyasında bilginin zıddı "zan" kavramıdır; çünkü bilgi "ilâhî kaynaklı" olandır, ya'nî o vahye dayanır ve dolayısıyla kesinlik arz eder oysa insan bilgisini ifâde eden "zan" her zaman yanılma payını içinde barındırır; ancak şunu belirtelim ki Kur'ân'da, hiçbir kitabî dayanağı olmayan yanlış bilgilere de "zan" denir. Bu sebeple Kur'ân'da "zan"ın ve bu odak kavram etrafında kümelenen diğer kavramların hep olumsuz temada işleniyor olmasını "insan bilgisinin küçümsenmesi" olarak düşünmek yanlış olacaktır; zira Kur'ân'ın küçümseyip kınadığı şey insanın yanlış olma ihtimali taşıyan bilgileri değil, aslı esası olmayan, sağduyuya dayanmayan uydurma haber ve düşüncelerdir ya'nî Kur'ân'ın kınadığı şey "batıl"dır, en ufak bir düşünme ile yanlışlığı anlaşılacak olan, fakat gözleri kör olan kimselerin içine saplandıkları durumdur yoksa insan bilgisinin Kur'ân'da küçümsendiğini söylemek mümkün değildir.

Kur'ân, doğrudan doğruya insanın zihnî melekeleri sayesinde elde ettiği bilme, anlama, farkına varma, hatırlama gibi işlevler için de ilim kökünden fiiller kullanmaktadır[658]. Hırsızlıkla itham edilen Hz. Yûsuf un kardeşlerinin, Mısırlı yetkililere tepkilerini ifâde eden Yusuf suresi 73. âyette geçen لَقَدْ عَلِمْتُم fiili, zihnî çıkarıma yahut gözleme dayalı bilgiyi, bir kimsenin ne dediğini bilmeyecek kadar sarhoş olduğu durumda namaza durmaması gerektiğini belirten Nisâ suresi 43. âyette

[657] Bakara, 2/145; Âl-i İmrân, 3/19; İsrâ, 17/107; Kutluer, "İlim", C.XXII, s.110.
[658] Bakara, 2/60-65; A'râf 7/160; Yûsuf 12/73; Nisâ 4/43; İsrâ 17/12.

geçen حَتَّىٰ تَعْلَمُوا fiilî, şuûrluluk halini, Allah'ın gök cisimlerinin hareketi için belirli konaklar tayin etmiş olmasının insanların takvim ve hesabı bilmelerine yönelik olduğunu bildiren İsrâ suresi 12. âyette geçen وَلِتَعْلَمُوا fiilî, sırf aklî bilgiyi, insanın doğduğunda hiçbir şey bilmediğini dile getiren Nahl suresi 78. âyette geçen لَا تَعْلَمُونَ fiilî ve ileri yaşlılık dönemine ulaşınca da bildiklerini bilmez duruma geldiğini ifâde eden Hacc suresi 5. âyette geçen لِكَيْلَا يَعْلَمَ fiilî tecrübî birikime dayalı bilgileri anlatır[659]ayrıca Kur'ân, Kehf 114. âyette *"Rabbim, ilmimi arttır!"* diye Allah'a yakarmamızı öğütlemektedir ve bir yönüyle kendini Bakara 120. âyette Allah'tan gelmiş bir bilgi şeklinde tanımlarken, ortadan kaldırmayı hedeflediği zihniyeti de Âl-i İmrân 154. âyette "câhiliye" olarak nitelemekle hem zihnî hem de ahlâkî gelişmişliğe vurgu yapmaktadır[660].

Kur'ân, beşeri bilgi alanıyla detaylı bir biçimde ilgilendiğini söylemek pek mümkün değildir; dolayısıyla bu alanda tafsîlâtı insana bırakır. Kur'ân'ın beşeri bilgi olgusu ile ilgisi, bilgi ve bilme eyleminin daha çok ahlâkî yönüdür. Bu varılan bilginin nasıl ve niçin kullanıldığıdır. Kur'ân, insanların bilgi yeteneklerinin zayıflığına değil, ahlâkî zafiyetlerine işâret eder, salt bilgi yerine, pratik için bilgiye önem atfeder ve bu bilgi anlayışı da hikmet ile uzlaşır ve eyleme dönüşür[661].

Kur'ân'da ilim kavramı konusunda özet olarak şunları söyleyebiliriz.

1.Kur'ân'da ilmin temel kaynağı Allah'tır ve ilim rabbanîdir.

2.Kur'ân'da "ilim" kavramı ilâhî ilim, peygamberlerin ilmi, meleklerin ilmi, insanın ilmi ve diğer varlıkların ilmi için kullanılmıştır.

3.Kur'ân'da kaynağı bakımından bilgi, ilâhi/vahyî bilgi, ilhâmî bilgi, rüyaya dayalı bilgi, aklî bilgi, sezgisel bilgi ve duyusal bilgi'dir[662]. Bu bilgileri veren bilgi

[659] Kutluer, "İlim", C.XXII, s.110.
[660] Kutluer, "İlim", C.XXII, s.110.
[661] Yeşilyurt, s.6.
[662] Hüseyin Atay, ***Kur'ân'da Bilgi Teorisi***, İstanbul: Furkân Yay. 1982, s.33; Mevlüt Uyanık, ***İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması***, Ankara: Araştırma Yay. 2005, s.79 vd.

kaynaklarına indirgemeci değil de bütünsel yaklaşılırsa elde edilen bilgi insanı yanıltmayan, doğru ve kesin bilgidir[663].

4.Kur'ân'ın, bilgiyi değeri bakımından ilim/doğru/hakîkî bilgi, zan ve kuruntu (yalan, batıl, yanlış veya yanlış tahmin, zan, sanı) olarak tasnif ettiği ifâde edilebilir[664]. Bunlardan sadece ilim kesin bilgi demektir[665]. Bu nedenle ilim doğruyu/hakîkati ifâde etmelidir. Buna göre kesinliği bilinmeyen zan, tahmin, heves ve arzulara uyulmamasını bildiren, ilim dışı yolların gerçekliğe değil sapıklığa götüreceğini anlatan pek çok âyet vardır[666]. Kur'ân, zan, vehim, şüphe anlamdaki bir bilgiyi cehâlet/bilgisizlik olarak açıklar.

5.Kur'ân'daki ilim anlayışı, varlık/hakk/hakîkat/gerçeklik üzerine bina edilir. Varlıklar bilinebilir niteliktedirler ve hayal ürünü şeyler olmayıp birer gerçekliktirler.

6.Varlığı/gerçekliği bütün olarak bilmenin gerekliliğine işâret eder.

7.Kur'ân'a göre insan, madde ve rûhtan oluşan bir varlık olup ilim özelliği ile Allah'ı, varlığı ve gerçekliği bilebilir.

8.Kur'ân'da Allah'ın bilgisi mutlak ve sınırsızdır; fakat insanın bilgisi sınırlı, nispî, göreli olup mutlak değildir; dolayısıyla insanların bazı hakîkatleri anlayamamaları mümkündür.

9.Kur'ân'da ilim hususunda duyular ve akıl birbirlerine sıkıca bağlanmış ve her ikisine de önem verilmiştir[667].

10.Kur'ân, bilgiyi salt rasyonel ve emprik alanla sınırlandırmaz, gaybî bilgiyi de kuşatır. Fenomenal alandan hareketle gaybî alana yönelir. Fenomenler dünyasının arkasındaki gerçekliği kavramaya teşvik eder. Bu iki bilgi alanını parçalayıp indirgemez, bir bütün olarak değerlendirir.

---

[663] Atay, ***Kur'ân'da Bilgi Teorisi***, s.42.
[664] Atay, ***Kur'ân'da Bilgi Teorisi***, s.33.
[665] Atay, ***Kur'ân'da Bilgi Teorisi***, s.39.
[666] Bakara, 2/120, Al-i İmran, 3/66, En'âm, 6/119, 140, 144, Ra'd, 13/37, Nahl, 16/25, Ankebut, 29/49, Casiye, 45/24.
[667] Atay, ***Kur'ân'da Bilgi Teorisi***, s.37.

11.Kur'ân'da insani bilginin, tam olarak mâhiyet ya da öze ait bilgi değil de varlıklara ait özelliklerin, husûsiyetlerin bilgisi olduğu söylenebilir; çünkü insan hakîkati tam olarak kuşatamaz, mutlak bilgi ve hakîkatin gerçek bilgisi Allah'a aittir.

12.Kur'ân bilgiyi bir üstünlük ölçütü olarak kabul eder.

13.Kur'ân'a göre ilmin delîli olmalıdır; ama Kur'ânî delîl anlayışı felsefî anlamdaki delîl teorileriyle sınırlı değildir; dolayısıyla Kur'ânî delîl kavramının kapsamı felsefî anlamda kullanılan gerekçelendirme anlayışlarından daha kapsamlıdır.

14.Kur'ân bakımından insan ilmi elde edebileceği duyular, akıl, kalp, rûh, nefis gibi donanımlarla yaratılmıştır. İnsan selîm, temiz, hayra yönelen bir fıtrata sahiptir ve kendi nefsine yöneldiğinde bu hakîkatin farkına varır. Selîm fıtratın korunması, bozulmaması esastır. Takvâ ile bu fıtrat korunur ve yakine ulaşılır.

15.Kur'ân açısından bilgiyi arama ve bilmediğini bir bilene sorma bir erdemdir[668]…

Bütün bunlardan sonra birinci bölümde vermiş olduğumuz üç koşullu doğru bilgi tanımının (gerekçelendirilmiş doğru inanç) Kur'ân bilgi sistemine en uygun ya da yakın ta'rîf olduğunu söyleyebiliriz; çünkü Kur'ân insanı, bilgisel faaliyetlerinde *doğruya, hakka, hakîkate, gerçek bilgiye* ulaştırma amacındadır. Diğer taraftan muhtelif âyetlerde daima elde edilen bilginin *doğru bir delîle, gerekçeye* dayanmasını talep etmektedir. İddia sahiplerinden *geçerli* ve *yeterli bir kanıt* getirmelerini istemektedir.

Kur'ân'da "bilgi" anlamını ifâde eden başka kavramlar da mevcûddur. Bu kavramlar yardımı ile ilim kökünün ve Kur'ân'ın "bilgi"ye bakışının tahlilini yapmak daha kolay olacaktır.

B. KUR'ÂN'DA İLME EŞ VE YAKIN ANLAMLI KAVRAMLAR

Bu kavramlardan bir kısmına ilim ile ilgileri bakımından kısaca değinmek istiyoruz.

[668] Yeşilyurt, s.5.

Ma'rifet: Kur'ân 22 yerde a.r.f (**عرف**) kökünü kullanır. Bu kullanımlarda "iyice bilmek" anlamı baskın olarak mevcûddur. "*Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu, babalarını tanıdıkları gibi tanırlar*[669]*."* Kur'ân, toplumun öteden beri bile geldiği davranış kalıplarının meşru olanlarına aynı kökten türemiş olan "örf" adını verir[670]. Yine a.r.f kökünde, tıpkı a.l.m kökünde olduğu gibi; açığa çıkarmak/bildirmek[671], iyice anlayıp kavramak[672], tanımak/fark etmek[673] anlamları da mevcûddur. Daha önce belirttiğimiz gibi ma'rifet lafzı Kur'ân'da geçtiği hiçbir yerde Allah'a nispet edilmemiştir.

Ma'rifet, tefekkür yoluyla, belirli bir gayret sonucu elde edilen ilim ve duyularla birşeyi idrâk etmek[674], bir şeyi olduğu gibi idrâk etmek[675], şüphe kabul etmeyen ilim anlamındadır[676]. Gazzâlî'ye göre ma'rifet, "Hakkı vasıtasız olarak, herhangi bir keyfiyet içinde ifâde edilemez şekilde ve şüphe götürmez bir biçimde müşahede etmektir". Gazâlî alelade bilgiyi, "ilim" sözcüğü ile ifâde ederken, kalbin ürünü olan bilgi için "ma'rifet" veya "irfân" kelimelerini kullanmıştır[677]. Ma'rifet, bilinmeyenin ilk defa keşfedilmesi değildir de denmiştir. Ma'rifet, câhillikten sonra bilgilenme olmayıp, yeniden bilince varma, bilgilenme, bilgiyi artırma, kısaca bilginin bilince yükselişi anlamında da kullanılmıştır; ancak bu yeniden bilince varma tekrar bilme olmaktadır[678]. Ma'rifet tamamen salt rasyonel bir temelde anlaşılmamıştır. Kaynağının akıl olduğu tam olarak söylenemez. Hatta Muhyiddin İbn Arabî (vf.638/1240) kalbe ait olduğu düşünülen bu tarz bilginin akıl ve istidlâlle ulaşılamayacağını ifâde etmiştir; ayrıca İbn Arabî'ye göre aklın değil de nefislerin istidlâl ve aklî delîllerle Allah'ın varlığını zorunlu olarak bildiğini belirtmiştir[679].

Ma'rifetin hakîkate ulaştıktan sonra zuhur eden ilâhî ilhâmât, varidat ve ilm-i ledünnî olarak ta'rîfleri de vardır. Ma'rifetin kesbî değil, vehbî olduğu kabul edilir[680].

---

669 Bakara, 2/146; En'âm, 6/20.
670 A'raf, 7/199.
671 Tahrim, 66/3.
672 Neml, 27/93.
673 Bakara, 2/273; A'raf, 7/46, 48; Hac, 22/72; Muhammed, 47/30; Rahman, 55/41; Mutaffifin, 83/24.
674 ***el-Müfredât***, "a.r.f.", s. 231.
675 ***et-Ta'rîfât***, "el-Ma'rifet", s.218.
676 Fersahoğlu, s.160.
677 Fersahoğlu, s.160.
678 Şahin Filiz, ***İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri***, İstanbul: İnsan Yay. 1995, s. 50; Bilgiz, s.74.
679 Filiz, s. 50.
680 Fersahoğlu, s.161.

Mutasavvıflara göre, eşyânın zâhiri ile ilgili bilgiler ilim; bâtını ve içyüzüyle ilgili bilgiler ise ma'rifettir. Onlara göre şer'î bilgiler ilim, tasavvufî bilgiler ma'rifet; akla, nakle ve dış tecrübeye dayalı bilgiler ilim; keşf, ilhâm ve iç tecrübeye dayanan bilgiler ma'rifet; genel olan bilgiler ilim, özel bilgiler ma'rifet; teorik bilgiler ilim; pratik bilgiler ma'rifettir[681].

Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır: *"Daha önce kâfirlere karşı zafer isterlerken kendilerine Allah katından ellerindeki (Tevrat'ı) doğrulayan bir kitap gelip de (Tevrat'tan) bilip öğrendikleri gerçekler karşılarına dikilince onu inkâr ettiler. İşte Allah'ın lâneti böyle inkârcılaradır[682]."* Âyetteki "ma'rifet" kelimesine, bilmek, tanımak, önceden haberdar olmak, öğrenmiş olmak, anlamak ma'nâları verilmiştir[683]. Kitap Ehli Hz.Peygamber ve Kur'ân hakkında yalnız ilim sahibi değillerdir, onlar ilmin ve haberdar olmanın da ötesinde, bu hususları kitaplarında yazılı bulunan özellikleriyle görüp tanıma imkânını da bulmuşlardır[684].

"Biz dileseydik onları sana gösterirdik de, sen onları yüzlerinden tanırdın. Andolsun ki sen onları konuşma tarzlarından tanırsın. Allah işlediklerinizi bilir[685]." "Tanırdın" diye tercüme edilen ma'rifet kelimesi, bilmek anlamını ifâde ettiği gibi, özellikle bilgiye, delîle ve alâmete dayalı olarak, çeşitli nitelik, özelliklerden hareketle tanımayı da ifâde etmektedir[686]. Özet olarak ma'rifet, bir şey hakkında sadece bilgi sahibi olmayı değil aynı zamanda o şeyi tanımayı, çeşitli özellikleriyle yakinen bilmeyi de ifâde etmektir[687].

Şuûr (شعور) kelimesinin kullanımında da "bilgi" anlamı vardır. Bir şeyi his ve duygularla bilip anlamak, sezmek ve farkına varabilmek[688], idrâk etmek, hıfzetmek, tezekkür, bilgileri hatırlamaya çalışmak, fehm, fıkh, dirâyet, yakîn, zihin, fikir, hads, zekâ, fıtnat, rey, ihâta, tebeyyün, istibsâr, zan, akıl, hissetme ma'nâlarını kapsayan geniş

[681] Bilgiz, s.74.
[682] Bakara, 2/89.
[683] Elmalılı, C.I, s.346.
[684] Bilgiz, s.75.
[685] Muhammed, 47/30.
[686] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.1137; Elmalılı, C.VII, s.148.
[687] Yusûf, 12/58; Maide 5/83; Hacc, 22/72; Neml, 27/93; Bakara, 2/146; En'am, 6/20; Rahman, 55/41. Bilgiz, s.75.
[688] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.25.

bir kullanım alanına sahiptir[689]. Bu kökten türemiş olan Şiir, Şair ve Şi'ra kelimelerini saymazsak (ki bunların konumuzla ilgisi oldukça uzaktır[690]), kökün Kur'ân'da kullanım sayısı 27'dir. Bunların hepsinde kelimenin anlamı "işin farkında olmak", dilimize de geçen anlamıyla "şuûrlu olmak" ma'nâsındadır[691].

Şuûr ve ilim arasında sözlük anlamları bakımından ince bir fark vardır. Şuûr kavramında dikkat, farkındalık ve titizlik ilim kavramına kıyasla daha fazladır[692]. İnsanı şuûrsuzlukla zemmetmenin, ilimsizle zemmetmekten daha ağır bir ifâde olduğu söylenmiştir. Şuûrda duyularla idrâk etmek anlamı da var olduğu için Allah hakkında kullanılmamıştır[693].

"'Bunlar Allah'ı ve mü'minleri aldatmaya çalışırlar. Oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değillerdir[694]." âyetinde aldatmalarının sonucunda doğacak ve kendilerine dönecek olan şeyin, yine de farkında olmadıkları, bu zararın tıpkı duyu organlarıyla hissedilip anlaşıldığı gibi bizzat bu kimselere dokunacağı, onlara ulaşacağı; ancak onların sürekli gaflet içinde olduklarından ve aymazlıkları sebebiyle adeta hissiz ve duygusuz kimseler gibi oldukları ifâde edilmiştir[695].

Fıkh/Tefakkuh (تفقه/فقه) Kur'ân'ı Kerîm'de 20 farklı yerde çeşitli sigalarda gelmektedir. Bu âyetler genel olarak düşünme ve anlamaya teşvik etmektedir. Fıkıh, konuşanın sözünden neyi kastettiğini anlamak[696], bir şeyi bilmek, dinde anlayış (derin kavrayış), din ilmi, şeriat ilmi (şeriatın ahkâmını bilmek), furu ilmi, fıtnat[697], şâhit olanın bilgisiyle ğaib olanın bilgisine ulaşmak[698] gibi anlamları kapsar; ayrıca hikmet olduğu da söylenmiştir[699]. İlimden daha özel bir kullanıma sahiptir. Fıkıh gelişi güzel bir anlama ve bilme değil, ma'nâ ve maksadı da kavramaktır. Delîllerden hareketle yeni

---

[689] ***el-Külliyyât***, "eş-Şuûr", s.67.
[690] Esasen Şiir ve Şair kelimeleri özellikle Câhiliye Araplarında bir tür bilgi anlamını hep çağrıştırmıştır. Ancak Kur'ân'daki kullanımları daha ziyade Hz. Peygamber(sav)'e ve ona gelen vahye yönelik müşriklerin yaptıkları yakıştırmaları red ve eleştiri bağlamındadır.
[691] Bakara, 2/9, 12, 154; Al-i İmran, 3/69; En'âm, 6/26, 109, 123; A'raf, 7/95; Yusûf, 12/15; Nahl, 16/21, 26, 45; Kehf, 18/19; Müminun, 23/56; Şuara, 26/113, 202; neml, 27/18, 50, 65; Ankebut, 29/53; Zümer, 39/25, 55; Zuhruf, 43/66; Hucurat, 49/2
[692] Ebu Hilâl el-Askerî, s.81.
[693] Ebu Hilâl el-Askerî, s.82.
[694] Bakara, 2/9.
[695] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.25.
[696] ***el-Misbahu'l-Münîr***, "f.k.h", C.II, s.64; ***el-Külliyyât***, "el-Fıkh", s.67; ***et-Ta'rîfât***, "el-Fıkh", s.170.
[697] ***Lisanu'l-Arab***, "v.h.y", C.V, s.3450.
[698] ***el-Müfredât***, "f.k.h", s.384.
[699] Bilgiz, s.98.

bilgiler, hükümler elde etmeye yönelik bir bilme faaliyetidir. Teemmül, tefekkür ve nazar sonucunda gerçekleşir[700].

"İçlerinden, (Kur'ân okurken) seni dinleyenler de var. Onu anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler (gereriz), kulaklarına ağırlık koyarız[701]...", "...Bu topluma ne oluyor ki, neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar[702]!", " İki dağ arasına ulaşınca, bunların önünde, neredeyse hiçbir sözü anlamayan bir halk buldu[703]." âyetlerinde ve diğer pek çok âyette fıkh kelimesi anlama, düşünme ve bilme ma'nâlarına gelmektedir[704].

Tedebbür (تدبر) kelimesi işin sonuçlarını, arkasını düşünmek, akıl yürütmek (nazar)[705], tefekkür etmek, tasarrufta bulunmak[706] demektir. Tefekkür ile yakın anlamdadır. Tefekkür kalbin delîli düşünmesiyle tasarrufta bulunmasıdır oysa tedebbür, kalbin işin âkıbetlerini düşünmekle tasarrufta bulunmasıdır[707]. Bilgi kavramıyla, "düşünmek", "aklı kullanmak" bakımından bir ilişkisi vardır. Bu kelimenin kökü olan (d.b.r) aslından türemiş olup, "geri dönüp kaçmak"[708], "yüz çevirmek"[709], "arka/sırt"[710], "işleri çekip çevirmek, düzene koymak"[711] anlamlarını dışarıda tutarsak, geriye kalan kullanımlar 4 tanedir ve bunların hepsinde insanların Kur'ân ya da ilâhî kelâm üzerinde düşünüp onun amacını anlamaları kastedilmektedir[712].

"Hâlâ Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı[713]." Bu âyette أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ ifâdesinde geçen tedebbür sözcüğü ile Kur'ân'ın ma'nâları, lafzı, i'cazı gibi özelliklerinin teemmül edilmesi istenmektedir. Tedebbür kelimesi burada bir işin sonucunun, akıbetinin ne olacağını düşünmek, teemmül ve tefekkür etmek anlamında

[700] Bilgiz, s.98.
[701] En'âm, 6/25.
[702] Nisâ, 4/78.
[703] Kehf, 18/93.
[704] En'âm, 6/65, 98; A'raf, 7/179; Enfâl, 8/65; Tevbe, 9/81, 87, 122, 127; Hûd, 11/91; İsrâ, 17/44, 46; Kehf, 18/57, 93; Tâ-Hâ, 20/28; Fetih, 48/15…
[705] ***et-Ta'rîfât***, "et-Tedebbür", s.58; ***Kitabu'l-Ayn***, "d.b.r", C.II, s.6; ***el-Müfredât***, "d.b.r.", s. 165; ***Tekmiletü'l-Meacimi'l-Arabiyye***, 'd.b.r", C.IV, s. 285.
[706] ***Tekmiletü'l-Meacimi'l-Arabiyye***, 'd.b.r", C.IV, s. 285.
[707] ***et-Ta'rîfât***, "et-Tedebbür", s. 58
[708] Enfal, 8/16; Neml, 27/10; Mümin, 40/33; Kamer, 54/45.
[709] Tevbe, 9/25; Enbiya, 21/57; Neml, 27/80; Rum, 30/52; Müddesir, 74/23; Naziat, 79/22.
[710] Yusûf, 12/25, 27, 28.
[711] Bu kullanım da söz konusu fiil, esasen Allah'ın bir fiili olarak geçmektedir. Bkz:10/3,31; 13/2; 32/5. Sadece 79/5 ayetinde bu fiil meleklere isnat edilmiştir.
[712] Nisa, 4/82; Müminun, 23/68; Sad, 38/29; Muhammed, 47/24.
[713] Nisa, 4/82.

kullanılmıştır[714]. Tâberi, âyetin tefsîriyle ilgili olarak, Kur'ân'ın, Allah tarafından gönderildiğini, zira onun ma'nâlarının birbiriyle uyum içinde olduğunu, onun bir kısmının diğer bir kısmını tasdîk ettiğini, inkârcıların aleyhlerine bir delîl olduğunu; ama bu durumu idrâk etmediklerini belirtmektedir[715].

Zikr/Tezekkür/Tezkire (ذكر- تذكر), ilm kelimesine yakın anlamlı kelimeler içerisinde belki de Kur'ân'da en sık kullanılan kelime Zikr/Tezekkür kelimesidir. Bu kökten türeyen kelimelerin toplam kullanım sayısı yaklaşık 243'tür[716]. Bu kullanımların neredeyse tamamı düşünmek, hatırlamak, öğüt ve ibret almak, hatırlatmak, öğüt vermek körü körüne hareket etmemek, aklı kullanmak gibi anlam kümelerinde toplanmaktadır; ayrıca Kur'ân kendisine de Zikr ismini vermektedir.

Zikr, bir şeyi hatırlamak sûretiyle hıfzetmektir. İsfehâni zikri şöyle açıklamıştır: Bazen bu kelime ile kişinin durumu kast edilir. Bu hâl ile kişi elde ettiği bilgiyi hıfzetme imkânı bulur. Bilginin korunması bakımından ona "hıfz" denilmiştir. Zikir sürekli zihne getirmek, zihinde canlı tutmak gibidir. Bazen de kalbe gelen bir şey yahut bir söz için kullanılır. Bundan dolayı zikrin kalp ve lisan ile olmak üzere iki türünün olduğu söylenmiştir[717].

"Öyleyse yalnız beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin, sakın nankörlük etmeyin[718]."'de Zikr kelimesi Şükür ile eş ya da yakın anlamlıdır. "*Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi ve (bir zamanlar) sizi cümle âleme üstün kıldığımı hatırlayın[719]."* ve benzeri birçok âyette ise "hatırlama/hatırlatma" anlamı vardır. "*Allah'ın mescitlerinde onun adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan kim daha zalimdir...[720]"* âyetinde, içerisinde Allah'ın zikredildiği (Allah'a ibadet edilen) yerlerden söz edilmekte, bir bakıma Zikr kelimesi ibadet anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamın daha daraltılmış hali ise "*Sayılı günlerde Allah'ı anın (telbiye ve tekbir getirin)...[721]"* âyetinde söz konusudur. Nitekim bu âyette

[714] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.241.
[715] et-Taberî, C.VII, s.251.
[716] Bu sayıya "Erkek" anlamına gelen (ذكر) kelimesinin 11 yerdeki kullanımı dâhil değildir.
[717] ***el-Müfredât***, "z.k.r.", s. 179.
[718] Bakara, 2/152.
[719] Bakara, 2/47.
[720] Bakara, 2/114.
[721] Bakara, 2/203.

"*Belirli günlerde Allah'ı zikredin!*" denilmekte ve "zikr" kelimesi Hac ibadetinin içerdiği "Menâsik" anlamında kullanılmaktadır. Kelimenin bundan bir kaç âyet öncesinde(2/200) geçen kullanımı ise çok daha değişiktir. Burada "*İbadetlerinizi tamamladığınızda atalarınızı zikrettiğiniz gibi, hatta daha güçlü bir zikirle Allah'ı zikredin*" denilmektedir. Razî'nin aktardığına göre câhiliye Arapları atalarını faziletleri ile övünürler ve bu iş için epeyce çaba ve zaman harcarlardı. Kur'ân müminlerden aynı çabayı Allah'a kulluk yolunda istemektedir; ayrıca onlar her türlü iyilik ve doğruluğu "gerçeği" atalarında görürler, bir bakıma atalarını gerçeğin mutlak temsilcisi olarak düşünürlerdi. Bu bağlamda düşünüldüğünde Kur'ân müminlerden, câhiliye döneminde ataları için düşündükleri bu abartılı vasıfların esasen Allah'a ait vasıflar olduğunu fark etmelerini istemektedir.[722]

Ayrıca *"...(Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar*[723]*."* âyetinde ancak akıl sahibi kimselerin ders alacağı ifâde edilirken Zikr kökü kullanılmıştır. Benzer bir kullanım *"...Hâlâ düşünüp öğüt almayacak mısınız*[724]*?"* âyetinde de vardır. Zikr kelimesinin "öğüt almak" anlamına gelen kullanımları oldukça fazladır.[725] *"...Şayet şeytan sana unutturursa hatırladıktan sonra (kalk), o zalimler grubu ile beraber oturma*[726]*."* ve *"...Fakat üzerlerine düşen bir hatırlatmadır. Belki sakınırlar*[727]*."* âyetlerinde Zikr kökünden türeyen "Zikrâ" kelimesi neredeyse "vahiy" kelimesi ile eş anlamlı gibidir.

"İnkâr edenler seni gördükleri zaman ancak alaya alırlar. "Bu mu ilâhlarınızı diline dolayan?" derler[728]*..."* ve *"(İçlerinden bazıları), İbrahim denilen bir gencin onları diline doladığını duyduk" dediler*[729]*."* âyetlerinde Zikr kelimesi "diline dolamak" ve "eleştirmek" gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Yine *"Andolsun, Zikir'den (Tevrat'tan) sonra Zebûr'da da, "Yere muhakkak benim iyi kullarım varis olacaktır" diye yazmıştık*[730]*."* âyetinde Zikr kelimesi doğrudan "Tevrat" anlamındadır. *"Şüphesiz o*

[722] Razî'nin aktardığı yorumlar için Bkz: er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C. V, s.198 vd.
[723] Ali İmran, 3/7.
[724] En'âm, 6/80.
[725] A'raf, 7/130, 201; Tevbe, 9/126; Hûd, 11/30; Ra'd, 13/19; Nahl, 16/17; Hac, 22/40; Furkân, 25/50, 62; Fatır, 35/37; Zümer, 39/9; Zâriyât, 51/55; Kamer, 54/25, 32, 40; Vakıa, 56/62, 73 vb.
[726] En'âm, 6/68.
[727] En'âm, 6/69.
[728] Enbiya, 21/36.
[729] Enbiya, 21/60.
[730] Enbiya, 21/105.

Zikr'i (Kur'ân'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz[731]*."* âyetinde geçen Zikr ise Kur'ân'ı ifâde eder. Bundan dolayı peygamberlere indirilen ilâhi kitaplara, vahiylere zikir denilmiştir.

"Zikr"in şan, şeref, övgü anlamlarını ihtiva ettiği de belirtilmiştir. Nitekim *"Sâd. O şanlı, şerefli Kur'ân'a andolsun (ki o, Allah sözüdür)*[732]*.", "Şüphesiz bu Kur'ân, sana ve kavmine bir öğüt ve bir şereftir, ondan hesaba çekileceksiniz*[733]*."* ve *"Senin şânını yükseltmedik mi*[734]*?"* âyetlerinde şan, şeref ve öğüt anlamlarında geçmektedir.

Fikr/Tefekkür (فكر/تفكر): Kur'ân'da ilim elde etmek için sarfedilen düşünme eylemini ifâde eden kavramlardan olup 17 âyette tefekkere (تفكر), sadece bir âyette fekkere (فكر) şeklinde olmak üzere 18 defa geçmektedir. Fikr ve tefekkür, nazar etmek (düşünme, akıl yürütme, aklı işletme)[735], teemmül etmek[736], meçhûl olanı bilmek için bilinenleri tertip etmek[737], neticeye ulaşmak için eşyâ hakkında kalbin tasarrufta bulunması[738], nefsin ilkelerden sonuçlara varmak için yaptığı hareket (eylem)[739], tedebbür, ruyet[740], ma'lûmu bilmeyi sağlayan bir kuvvet (fikr) ve fikrin aklın nazarı nispetinde yürütülmesi (tefekkür)[741] anlamlarında kullanılmaktadır.

İsfehânî tefekkürün mâhiyeti ile ilgili olarak, sadece insanın tefekkürde bulunduğunu, diğer canlılardan hiçbirinin böyle bir özelliğinin olmadığını ve kalpte bir sûretinin oluşması mümkün olan şeyler için bu kavramın kullanılabileceğini dile getirmiştir. Bu açıklamasını *"Allah'ın nimetleri hakkında düşünün, zatı hakkında düşünmeyin"* hadisine dayandırmıştır; zira Allah bir sûretle vasıflandırılamaz[742].

Ayrıca İsfehânî, bazı edebiyatçıların, fikr sözcüğünün "ferk" kelimesinden dönüşmüş olduğunu iddia ettiklerini, fikrin ma'nâlar için kullanıldığını, bir şeyin

---

[731] Hicr, 15/9.
[732] Sâd, 38/1.
[733] Zuhruf, 43/44.
[734] İnşirâh, 94/4.
[735] ***el-Misbahu'l-Münîr***, "f.k.r", C.II, s.64; el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, ***el- Kâmûsü'l-Muhît, (I-IV)***, "el-Fikr", Kâhire: el-Heyeti'l-Mısriyye el-Âmme, 1983, C.II, s.110.
[736] ***Tâcu'l-Arûs***, "f.k.r", C.XIII, s.345.
[737] ***el-Misbahu'l-Münîr***, "'f.k.r", C.II, s.65; ***et-Ta'rîfât***, "et-Fikr", s.170.
[738] ***et-Ta'rîfât***, "et-Tefekkür", s.67.
[739] ***el-Külliyyât***, "el-Fikr", s.697.
[740] ***el-Misbahu'l-Münîr***, "'f.k.r", C.II, s.65;
[741] ***el-Müfredât***, "f.k.r", s.384.
[742] ***el-Müfredât***, "f.k.r", s.384.

ovalanmasının (ferk), o şeyin hakîkatine ulaşmak arzusuyla araştırılıp incelenmesi olduğunu da söylemiştir[743].

Cürcani ise tefekkürün önemi konusunda onun, kalbin hayrını ve şerrini, faydasını ve zararını kendisiyle gördüğü bir ışık olduğunu ve kendisinde tefekkür olmayan her kalbin karanlıklar içinde şaşkın bir vaziyette bulunacağını belirtmiştir[744].

Ebu Hilâl el-Askerî (vf.400/1009) tefekkür ile tedebbür arasında fark olduğu ifâde ederek şöyle demiştir: Tedebbür kalbin sonuçlar hakkında akıl yürütmesi, tefekkür ise kalbin delîller hakkında akıl yürütmesidir[745].

Hikmet (حكمة); Kur'ân'da ilim ifâde etmek için kullanılan kavramlardan biri olan hikmet sözcüğünün kökü hükm'dür. Kur'ân'da hüküm kökü, farklı türevleri ile birlikte 210 yerde geçer. Anlam sahası çok geniş olduğu için kullanıldığı yere göre farklı ma'nâlarda tefsîr edilmesi gerekli bir kavramdır. Hüküm ilim, fıkh, adalatle karar verme, yargılama, görüş belirtme, mahkûm etme, cezaya çaptırma, hâkim olma, yönetme, emretme, buyurma, yasaklama, engel olma, rey, görüş, karar, değerlendirme[746] anlamlarında ve daha pek çok anlamda kullanılmaktadır. Hikmet kelimesi ise, ilim, adalet, hüküm, nübüvvet, Kur'ân, İncîl, bir şeyi yerli yerine koyma, işin doğru, yerinde, uygun olması, beşeri imkân ölçüsünde gerçeklikleri olduğu gibi bilme, kişinin lehine ve aleyhine olanı bilmesi[747], kötülükleri ortadan kaldırmak, iyilikleri elde etmek, bir şeyin içinde gizlenen ve sonuçta ortaya çıkan fayda, iyilik[748] ma'nâlarındadır. Cürcani hikmeti, beşeri güç ölçüsünde eşyânın hakîkatinin varlıkta olduğu gibi araştırıldığı ilim, aklın aşırılıklardan uzak, denge halindeki bilme gücü, îcâd, ilim, fiiller, helal ve haramın bilinmesi, pratik ilim (amelle beraber ilim), hak, makul söz anlamlarında kullanmıştır[749].

Hamdi Yazır ise şu ma'nâları vermiştir: Sözde ve fiilde doğruyu tutturma, hem bilgi, hem de iş, ilim ve fıkıh, anlamak, varlıkların özündeki ma'nâları anlamak, Allah'ın

[743] ***el-Müfredât***, "f.k.r", s.384.
[744] ***et-Ta'rîfât***, "et-Tefekkür", s.67.
[745] Ebu Hilâl el-Askerî, s.75.
[746] ***Lisanu'l-Arab***, "h.k.m", C.II, s.951 vd.
[747] ***el-Külliyyât***, "el-Hikmet", s.382.
[748] Elmalılı, C.II, s.204-205.
[749] ***et-Ta'rîfât***, "el-Hikmet", s.96.

emrini anlamak, icad, varlık düzeninde her şeyi yerli yerince koymak, güzel ve doğru işlere yönelmek, siyasette, insanın gücü yettiği kadarıyla yüce yaratıcıya benzemeye çalışması, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak, Allah'ın emirlerini düşünmek ve ona uymak, Allah'a tâat, doğru ve hızlı karar verebilmek, rûhların sükûn ve güvenliğinin son durağı, öncesinde herhangi bir illet ve sebebe bağlı olmadan sebepsiz işâret, bütün hallere hakkı tanık tutmak, din ve dünya düzeni, ledünnî ilim, ilhâm vârid olması için sırrı saklamak[750].

Hikmet kelimesi Kur'ân'da, Kur'ân'ın öğütleri, nasihatleri anlamında (emir, nehiy, helal ve haram gibi)[751] , el-Fehm (ince anlayış, dinde derin kavrayış), aklî delîl ve ilim anlamında[752], Peygamberlik (nübüvvet) ma'nâsında[753], Kur'ân (vahiy) anlamında[754] ve Kur'ân'ın tefsîri anlamında[755] kullanılmıştır[756].

Hikmet kavramının anlamları; faydalı amele götüren bilgi, bilgiye dayalı olarak ortaya konulan faydalı amel, ilim ve amelde sağlamlık olmak üzere üç anlam grubunda toplanabilir [757].

Kur'ân'da bunların dışında ilimle doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili diğer kavramlar şunlardır: Âyet, akıl, belağ, bahs, basar/basîret, beyân/tebeyyün/beyyine, burhân, delîl, dirâyet, emr, fehm, furkân, hak, hakîkat, haber, hibr, hicr, hidâyet, hıfz, hüküm, hüccet, hubr, hass/tehassüs, ilhâm/ilm-i ledün, ibret/i'tibâr, ıttıla, ihkam, istinbât, idrâk, ikrar, izn, isbât, i'tibâr, kadr, kalp, kıraat, kitabet, lübb, nazar, nebe, nefs, nûr, nutk, nühyet, rey, rûh, rü'yâ, rusûh, rahmet, rüşd, sahhara, sem', sıdk, sultan, şehâdet, talim, tecessüs, tevessüm, te'vîl, tilavet, temyîz, yakin, vahiy, va'y. Bu kavramları tahlil etmek tezimizi çok fazla uzatacağı için bunlara değinmeyeceğiz.

---

[750] Elmalılı, C.II, s.205-215.
[751] Bakara, 2/231; Nisâ, 4/54, 113; Bakara, 2/231; Âl-i İmrân, 3/47, 164.
[752] Lokman, 31/12; Meryem, 19/12.
[753] Nisâ, 4/54; Bakara, 2/251; Âl-i İmrân, 3/48.
[754] Nahl, 16/125; Kamer, 54/4-5; İsrâ, 17/39.
[755] Bakara, 2/269.
[756] Mukatil b. Süleyman, ***el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim***, M.Beşir Eryarsoy (çev.), İstanbul: İşaret Yay. 2004, s. 138-140; ed-Dâmegânî, Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Muhammed, ***el-Vucûh ve'n-Nezâir li-Elfâzi Kitâbillâhi'l-Azîz***, Thk: Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî, Dımaşk: Mektebetü el-Fârâbî, 1998, s.248-249.
[757] Elmalılı, C.II, s.217.

C. KUR'ÂN'DA İLME ZIT VE UZAK ANLAMLI KAVRAMLAR

Cehâlet: c-h-l kökü üç ana anlam gurubunu içerisinde barındırır: 1-Bilgisizlik 2-Yanlış inanç 3-Davranış yanlışlığı (İnanç, ister doğru olsun ister yanlış)[758]

Rağıb el-İsfehâni bu üç anlam arasında esas olanın ilk ma'nâ olduğunu, ya'nî "chl" kökünün esasen bilgisizliğe delâlet ettiğini söyler. Kelâmcılar insanın davranışlarının belirli bir düzen ve tertib içerisinde olmasını sağlayan şeyin akıl yahut bilgi olduğunu düşünmüşler ve bu niteliğin yokluğuna "cehl" demişlerdir.[759]

İslâm öncesi dönemlerde cehl kelimesi bilgisizlik anlamında değil, dik başlılık, uyumsuzluk, kontrolsüzlük anlamında kullanılırdı[760]. Cehl kelimesinin karşıtı "bilgi" değil, "hilm" ya'nî yumuşaklık ve ağırbaşlılık idi. Cehl en ufak bir kızgınlık anında iradesini kaybedip parlayan, kontrolsüz bir ihtirasla öfkesine kapılıp sonucunu düşünmeden körü körüne atılan ateşli ve sabırsız kişinin sorumsuz davranışıdır.[761] Câhiliye devrini yaşamış ve sonradan müslüman olmuş ünlü Arap şairi Amr b. Ahmer el-Bâhîlî'nin şu ilginç beytinde "câhiliye" kavramının kökü olan "cehl"[762] kelimesi, kaynamak, parlamak anlamında kullanılmaktadır.

و دُهمٍ تُصاديها الولآئد جلةٍ إذا جهلت أجوافها لم تحلمِ

"Cariyelerimizin servis yaptığı kazanlar bir kere câhil oldu mu (kaynamaya başladı mı) bir daha halim olmaz (sükûnet bulmaz)lar[763]*."*

Burada şair cehâleti *tamamen kontrolden çıkma* anlamında kullanmaktadır. Esasen bu kulanım, kelimenin İslâm öncesi dönemdeki temel anlamını yansıtır.

Yine annesinin nesebi dolayısıyla bir adamı kınayan Ebu Zerr'e Hz. Peygamber(sav)'in söylediği, إنك إمرؤ فيك جاهلية (Sen, kendisinde Câhiliye eseri

---

[758] ***el-Müfredât***, "c.h.l.", s.102.
[759] ***el-Müfredât***, "c.h.l.", s.102.
[760] İzutsu, ***Kur'ân'da Allah ve İnsan***, s.237 vd.
[761] İzutsu, ***Kur'ân'da Allah ve İnsan***, s.239.
[762] C-H-L kökü üzerine detaylı bir çalışma örneği olarak bkz: Salih b. Abdullah b. Humeyd başkanlığında komisyon, ***Mevsûatu Nadrati'n-Naîm (I-XII)***, Cidde, Dâru'l-Vesile, 1998, C.VIIII, s.4366.
[763] Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. El-Hasen el-Mezrûkî, ***Şerhu Dîvâni'l-Hamâse (I-II)***, Neşr: Ahmed Emin-Abdüsselam Harun, Beyrut, Daru'l-Ceyl, 1991, C.II, s. 1720.

bulunan bir adamsın)[764] sözünde "Câhiliye" terimi bu anlamdadır. Hz. Peygamber(sav)'in hadislerinde bu sözcük ekseriyetle bu anlamda kullanılmıştır.[765] Benzer şekilde, Hudeybiye anlaşması sırasında anlaşma metninin başına "Allah'ın Resûlü Muhammed" ibaresinin yazılmasına itiraz eden müşriklerin tutumu Kur'ân'da, *gereksiz yere anlayışsız ve mantıksız davranmak, ayak direyip inat etmek* anlamında "Câhiliye hamiyyeti" diye adlandırılmıştır[766].

Bu kökten türeyen kelimelerin Kur'ân'daki toplam kullanım sayısı 20'dir; ayrıca dört yerde[767] kök "Câhiliye" şeklinde kullanılmıştır. Câhiliye İslâm öncesi müşrik Arap toplumunun inanç ve yaşam biçimini anlatan genel bir kavram olmakla beraber, kelimenin kökünde yer alan esas anlamları da barındırmaktadır.

"*...Allah'a karşı haksız yere câhiliye devrindekine benzer düşüncelere kapılıyorlar*[768]*...*", "*Yoksa onlar (İslâm öncesi) câhiliye idaresini mi arıyorlar*[769]*?...*", *"Evlerinizde oturun, eski câhiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın*[770]*....*", "*O zaman inkâr edenler, kalplerine taassubu, câhiliye taassubunu yerleştirmişlerdi*[771]*...*"

Dört âyette[772] ise "cehl" kökü "*bicehâletin*" kalıbında ve bir şeyi "kasıtsız olarak, yanlışlıkla yapmak" anlamında kullanılmıştır. *"Allah'ın kabul edeceği tevbe, ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden tevbe edenlerin tevbesidir*[773]*...", "...Gerçek şu ki: Sizden kim, bilmeyerek bir kötülük yapar, sonra ardından tevbe edip de kendini ıslah ederse, bilsin ki Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir*[774]*.", "Sonra şüphesiz Rabbin, câhillik sebebiyle kötülük yapan, sonra da bunun ardından tevbe edip*

[764]el-Buhârî, Muhammed b. İsmal b. İbrahim, ***el-Câmiu's-Sahîh (Sahîh-i Buhârî) (I-VIII)***, İstanbul, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, (Daru't-Tabâati'l-Âmire baskısı), h.1310, C.I, s.26.
[765] Hadisler için bkz: A. J. Wensinck, ***el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Hâdîsi'n-Nebevî****-Concordance et Indice de la Tradition Müslümane* (I-VII), Leiden, Brill Matbaası, 1936, C.I, s. 393-394.
[766] Bkz: Fetih, 48/26; ayrıca ayetin tefsiri ve iniş sebebi için bkz: et-Taberî, C.XI, s.364; ez-Zemahşerî, C.IV, s.335
[767] Âl-i İmran, 3/154; Maide, 5/50; Ahzab, 33/33; Fetih, 48/26
[768] Al-i İmran, 3/154.
[769] Maide, 5/50.
[770] Ahzab, 33/33.
[771] Fetih, 48/26.
[772] Nisa, 4/17; En'am, 6/54; Nahl, 16/119; Hucurat, 49/6
[773] Nisa, 4/17.
[774] En'am, 6/54.

durumunudüzeltenleri bağışlayacaktır[775]*...", "Yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük edersiniz de*[776]*..."*

Kökün "Cehûl" şeklinde geçtiği Ahzab, 33/72 "*Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yüklendi. Doğrusu o çok zalim, çok câhildir*" âyetinde ise anlam "kişinin yüklendiği sorumluluğun farkında olmaması'dır[777]. Dikkat edilirse bu kullanımda da bir nebze "câhiliye" anlamı vardır.

On yerde[778] kelime ism-i fail sigasıyla geçmekte ve bunlardan birisi (Bakara, 2/273) hariç tümünde belirli bir kınama anlamı içermektedir. *"Musa, kavmine: Allah bir sığır kesmenizi emrediyor, demişti de: Bizimle alay mı ediyorsun? demişlerdi. O da: Câhillerden olmaktan Allah'a sığınırım, demişti*[779]*", "Yapacağınız hayırlar, kendilerini Allah yoluna adamış, bu sebeple yeryüzünde kazanç için dolaşamayan fakirler için olsun. Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder. Sen onları simalarından tanırsın; çünkü onlar yüzsüzlük ederek istemezler*[780]*."* (Bu âyette kelime olumsuz bir anlam taşımamaktadır), *"...Allah dileseydi, elbette onları hidâyet üzerinde toplayıp birleştirirdi, o halde sakın câhillerden olma*[781]*!", "Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve câhillerden yüz çevir*[782]*.", "Allah buyurdu ki: Ey Nuh! O asla senin ailenden değildir; çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana câhillerden olmamanı tavsiye ederim*[783]*.", "Yusuf: Rabbim! Bana zindan, bunların benden istediklerinden daha iyidir! Eğer onların hilelerini benden çevirmezsen, onlara meyleder ve câhillerden olurum! dedi*[784]*.", "Siz, dedi, biliyor musunuz? Câhilliğinizde Yusuf'a ve kardeşine ne yaptınız*[785]*?", "Rahmân'ın(has) kulları onlardır ki, yeryüzünde tevazu ile yürürler ve kendini bilmez kimseler onlara laf*

[775] Nahl, 16/119 .
[776] Hucurat, 49/6 .
[777] Karaman ve Diğerleri, C.IV, s.405.
[778] Bakara, 2/67, 273; En'am, 6/35; A'râf, 7/199; Hûd, 11/46; Yusûf, 12/33, 89; Furkân, 25/63; Kasas, 28/55; Zümer, 39/64
[779] Bakara, 2/67.
[780] Bakara, 2/273.
[781] En'am, 6/35.
[782] A'râf, 7/199.
[783] Hud, 11/46.
[784] Yusûf, 12/33.
[785] Yusûf, 12/89.

attığında (incitmeksizin) «Selam!» derler (geçerler)[786]*;", "Onlar, boş söz işittikleri zaman ondan yüz çevirirler ve: Bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz size. Size selam olsun. Biz kendini bilmezleri (arkadaş edinmek) istemeyiz, derler*[787]*.", "De ki: Ey câhiller! Bana Allah'tan başkasına kulluk etmemi mi emrediyorsunuz*[788]*?*"

Cehl kökü beş yerde ise fiil şeklinde kullanılır. Bunların dördünde (A'raf, 7/138; Hud, 11/29; Neml, 27/55; Ahkaf, 46/23) fiil muhatap-çoğul kipiyle, birinde ise (En'am, 6/111) gaip-çoğul kipiyle kullanımıştır. Bu beş âyetin birisinde "Cehâlet" kelimesi bilgisizlik olarak kullanılmış olmakla beraber geri kalan dördünde ortak olarak gözlenmlenen husus, "Cehâlet" nitelemesinin olumsuz davranışların eleştirisinde kullanılıyor olmasıdır. Nitekim A'raf 7/138 âyetinde, Hz. Musa, kendilerine tapılacak tanrılar/putlar yapmasını isteyen kavmini "Cehâlet" ile nitelerken Hud peygamber, Hud 11/29 âyetinde muhâliflerinin, kendisine inanan alt tabakadan kimseleri kovması şeklindeki isteklerini ve Ahkaf, 46/23 âyetinde, inanmayanları tehdit ettiği azabı bir an önce getirmesini isteyen kibirli hasımlarını aynı sıfatla nitelemektedir. İlgili âyetler şöyledir: *"...Ey Musa! Onların tanrıları olduğu gibi, sen de bizim için bir tanrı yap! dediler. Musa: Gerçekten siz câhil bir toplumsunuz, dedi*[789]*.", "Ey kavmim! Allah'ın emirlerini bildirmeye karşılık sizden herhangi bir mal istemiyorum. Benim mükâfatım ancak Allah'a aittir. Ben iman edenleri kovacak değilim; çünkü onlar Rablerine kavuşacaklardır. Fakat ben sizi, bilgisizce davranan bir topluluk olarak görüyorum*[790]*.", "Hûd da! Bilgi ancak Allah'ın katındadır. Ben size, bana gönderilen şeyi duyuruyorum. Fakat sizin câhil bir kavim olduğunuzu görüyorum, dedi*[791]*."*

Benzer şekilde Lut peygamber de, kavmi içerisinde kadınları bırakıp erkeklere şehvetle yaklaşan sapkın kimseleri "Cehâlet" ile nitelemektedir. Nitekim dilimizdeki Kur'ân tercümelerinden birisinde, bu âyette geçen cehâlet nitelemesi çok isabetli bir şekilde "beyinsizlik" kelimesi ile karşılanmıştır. *"(Bu ilâhî ikazdan sonra hâlâ) siz, ille*

[786] Furkân, 25/63.
[787] Kasas, 28/55.
[788] Zümer, 39/64.
[789] A'raf, 7/138.
[790] Hûd, 11/29.
[791] Ahkaf, 46/23.

de kadınları bırakıp şehvetle erkeklere yaklaşacak mısınız? Doğrusu siz, beyinsizlikte devam edegelen bir kavimsiniz[792]*!"*

Kökün fiil şeklinde kullanıldığı âyetlerin beşincisinde ise Cehâlet kelimesi "bilgisizlik" anlamındadır.*"Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölüler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler*[793]*."*

Bu âyet incelemelerinde de gördüğümüz gibi Kur'ân'da CHL kökü, tıpkı Rağıb el-İsfehânî'nin dediği gibi 1-Bilgisizlik 2-Yanlış inanç 3-Davranış yanlışlığı (İnanç, ister doğru olsun ister yanlış) şeklinde üç ana anlam gurubunu ifâde etmektedir.

Rayb, Şüphe, Şek, Zan: Rayb kelimesi Arapça'da her türlü belirsizlik, kararsızlık, korku ve şüphenin genel ismi olarak kullanılmaktadır. Bu lafız sadece şüphe veya kuşku olarak anlaşılamaz. Araplar kuşkuyu ifâde eden veya kesinliği içermeyen diğer başka kelimeler de kullanırlar. Örneğin, şüphe ve şek lafızları gibi[794]. Rayb kelimesi, şüphe, şek veya şek ile karışık korku ya da korku ile karışık şek ve şüphe anlamlarına gelir[795]. Bir şey hususunda tevehhüm sahibi olmak, bir şey şüphe edilen şekilde olmadığı halde öyle olduğu inancında olmaktır[796]. Rayb ilimden uzak olma yönünden şek ve şüpheden daha aşağı mertebededir[797]. Kur'ân'da geçtiği yerlerde bu lafız ya "Kur'ân" ya da "yeniden diriliş" hususunda zikredilmiştir. Semantik alanı içinde endişe, korku, tasa, ihtimal, şüphe, şek, kaygı, vesvese, zan, tahmin vb. her türlü belirsizlik ve kararsızlığı ifâde eder. Kur'ân'da 17 yerde geçmektedir. Bazı örnekler:

ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين[798]

وإن كنتم في ريب مما نزلنا[799]

ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه إن الله لا يخلف الميعاد[800]

---

[792] Neml, 27/55.
[793] En'am, 6/111.
[794] İsmail Yakıt, "Semantik Analizler Işığında Kur'ân'da Reyb ve Yakîn Kavramları", ***Kelam Araştırmaları, Dergisi***, 2003, C.I, Sayı 2, s.50.
[795] Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.7.
[796] ***el-Müfredât***, "r.y.b.", s.205; Bilgiz, s.138.
[797] Bilgiz, s.139.
[798] Bakara, 2/2.
[799] Bakara, 2/23.

فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه[801]

الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه[802]

قل لمن ما في السموات والأرض قل لله كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه[803]

فهم في ريبهم يترددون[804]

لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم[805]

وإننا لفي شك مما تدعونا إليه مريب[806]

وإنهم لفي شك منه مريب[807]

"La reybe fihi" onda şek ve şüphe, zan yoktur[808]. Bu kullanımıyla Kur'ân gerçeğin, hakîkatin bizzat kendisi olduğunu ifâde eder[809]. Rayb lafzının töhmetle beraber karışık şek ve şüpheye dendiği de söylenmiştir[810]. İrtiyab aynı kökten olup, bir kimseyi şüphelenip itham etmek, töhmet altında bırakmaktır[811]. Bu kelime zihni sıkıntı, nefse bir ızdırap verme, endişe, rahatsızlık, telaş, şüphe, kuşku, vehim, suizan anlamlarındadır[812]. Fiil halinde kullanıldığında bunlara sebep olma, bunları meydana getirme anlamına gelir. Rayb lafzının içerdiği ma'nâda hile ve mekr vehmedilmektedir. Âyette bu anlamda olarak kalblerinde hile, desise, zan ve şüphe olarak geçmiştir[813]. Rayb kelimesinin Türkçe karşılığına kuşku denebilir. Kuşku kelimesinde korku ve endişeden doğan bir şüphe ma'nâsı hissedilmektedir. Buna göre âyetteki وإنا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب "murib[814]" kelimesi kuşkuya düşüren veya kuşkulu şek, şüphe içindeki

---

[800] Al-i İmran, 3/9.
[801] Al-i İmran, 3/25.
[802] Nisa, 4/87.
[803] En'âm, 6/12.
[804] Tevbe, 9/45.
[805] Tevbe, 9/110.
[806] Hûd, 11/62.
[807] Hûd, 11/110.
[808] Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.7.
[809] Bilgiz, s.139.
[810] ***Tâcu'l-Arûs***, "r.y.b", C.II, s.548.
[811] ***Tâcu'l-Arûs***, "r.y.b", C.II, s.549.
[812] ***el-Külliyyât***, "eş-Şek", s. 528.
[813] Tevbe, 9/110.
[814] Hûd, 11/62; İbrahim, 14/9.

kimse demektir. Yalnız şek ve şüphe değil, korkulu şüphe veya yalnız korkulu endişeli değil, şüphe de işin içinde bulunmaktadır[815].

Şek ile rayb arasında şöyle bir fark görülmektedir, Şek zihnin bir vakıa hakkında onun olup olmadığından şüphe etmesidir. Rayb kelimesi ise zihni şüpheden daha çok bir ma'nâ ifâde etmektedir. O da korku veya aldanma kuşkusu ve kaygısı ile şüpheyi ihtiva etmektedir. Kur'ânda rayb kelimesi şek kelimesinin sıfatı olarak kullanılmıştır. في شك مريب "Şekkin murib[816]" şüpheye düşüren kuşku ma'nâsındadır[817].

İlim kesinliğin başlangıcı olduğu gibi şek de raybın başlangıcıdır[818]. Kesin bilginin derecesi yakîn ise ilim ona varmanın başıdır ve ilk adımıdır. Şüphe ve şek de bilmemenin başı ve ilk adımı ise reyb de onun daha alt derecesi, korkuya varan mertebesi olur. Şek kelimesi ilimle, bilgi ile ilgili olarak bir şeyin varlığı ile yokluğu arasında her iki yöne eşit derecede bir tereddüttür. Rayb ise sanki daha çok rûhî bir durumu, bir psikolojiyi bildiriyor. Bu bilgisizlikler şüpheden doğan, rûhî bir huzursuzluk, rahatsızlık, endişe, sıkıntı korku ve ürkeklik gibi bir durumu ifâde eder. Âyeti Kerimede[819] ikisinin bir arada zikredilmesi ile hem şüpheden ve hem şüphenin neticesinden endişe etmek ve kuşku duymaktadırlar. Âyet hem ilmi bir tutum ve hem psikolojik bir durumu anlatmaktadır[820].

Şüphe kelimenin asıl anlamı renk, tat, adalet ve zulüm gibi nitelikler açısından olan benzerliktir. İster somut, ister soyut olsun aralarındaki benzerlikten dolayı, iki şeyden birinin diğerinden ayırt edilememesidir. *"...Bu rızıklar onlara (bazı yönlerden dünyadakine) benzer olarak verilmiştir[821]...";* ya'nî tad ve hakîkat bakımından değil, renk bakımından bir kısmı bir kısmına benzer. Kimisi de âyeti; "olgunluk ve mükemmellikte bir birine benzer" diye yorumlamıştır. Bu kelime; Birbirine benzeyen ve benzemeyen[822], birbirine benzer[823] şeklinde farklı şekilde okunmuştur; fakat anlamları birbirine yakındır. *"Sana Kitap'ı indiren O'dur. Onda Kitap'ın temeli olan kesin anlamlı*

[815] ***el-Külliyyât***, "eş-Şek", s. 528; Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.7-8.
[816] Sebe', 34/54.
[817] Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.7.
[818] ***el-Külliyyât***, "eş-Şek", s. 528.
[819] Hûd, 11/62; İbrahim, 14/9.
[820] Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.8.
[821] Bakara, 2/25.
[822] En'âm, 6/99.
[823] En'âm, 6/141.

âyetler vardır, diğerleri de müteşabihtir[824]*."* Müteşabihu'l-Kur'ân, lafız veya ma'nâ açısından başkasına benzediğinden tefsîri müşkül olan Kur'ân ifâdeleridir. İslâm hukukçuları; müteşabihi, zâhiri kastedilen ma'nâya delâlet etmeyen ifâdedir[825] diye ta'rîf etmişlerdir[826].

Mezkûr kelimenin fiil ve sıfat şeklindeki çekimleri Kur'ân'da geçmektedir. Bunlar, teşbih-benzetme, teşabuh-benzeşme, müştebi-benzeşen ve şüphelenen kelimeleridir. Bu kelime (ş.b.h) tek ma'nâya delâlet eden bir köktür. Şüphe benzemekten türemiştir ve şüphede şebeh-benzeme ma'nâsı vardır. Şüphe, biribirine benzediklerinden iki şeyi biribirinden ayıramamak ve seçememek demektir. Bu benzeşen ve biribirinden ayrı oldukları fark edilmiyen şeyler madde de olabilir, ma'nâ ve kavram da olabilir[827]. Şüphe ile iştibah, aynı anlamda olarak şüphe, karanlık, kapalı, meçhul, belirsiz, müphemlik, muğlâklık, seçilemez, tefrik olunamaz ma'nâlarında kullanılırlar. Teşabuh ve iştibah eşit ve aynı şekilde olmak, şüphe, zihin karışması, şaşkınlığı, kararsızlığıdır. "*(Ey Musa!) Bizim için, Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın, nasıl bir inek keseceğimizi anlayamadık...*[828]*"* Onun için hangisi olduğunu farkedip tanıyamadık[829]. Burada teşabüh kelimesi hem karışıklık hem de benzerlik anlamındadır. *"...fakat (öldürdükleri) onlara İsa gibi gösterildi*[830]*..."* Âyette başka birinin Hz. İsa'ya benzetildiğinden, onun gibi gösterildiğinden dolayısıyla onların bu konuda şüpheye düşürüldüğünden ve benzerlikten dolayı ihtilâf içinde olduklarından söz edilmektedir[831].

Türkçe'de şüphe, bir konuda kesin bilgi veya kanaate varamamaktan doğan tereddüt, kararsızlık, inançsızlık, kuşku, kestirememe, zan, ihtimal, emin olamama, endişe, kaygı, vesvese, kuruntu, işkil, inançsızlık, herhangi bir şeyin var oluşuna inanmayış ma'nâlarında kullanılır[832].

---

[824] Âl-i İmran, 3/7.
[825] ***et-Ta'rîfât***, "el-Müteşâbih", s.199.
[826] ***el-Müfredât***, "ş.b.h.", s.254.
[827] ***el-Müfredât***, "ş.b.h.", s.254.
[828] Bakara, 2/70.
[829] Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.8-9.
[830] Nisa, 4/157.
[831] Bilgiz, s.136.
[832] Doğan, "Şüphe", s.1030; Abdurrahman Kasapoğlu, "Şüphe İnkâr İlişkisi", ***Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi***, 2004, C.IV, Sayı I, s.57.

Şüphe kelimesi benzemekten türemiştir. İki şey birbirine benzediği zaman nasıl onları anlamak, ayırt etmek ve birbirinden ayırmak imkânsız ise, her hangi bir zihni ma'nâ ve mesele de diğerine benzerse bilgi derece ve seviyeleri ve bilinmelerinin delîlleri birbirine eşit olur ve benzeşirse o iki meseleden hangisinin doğru olduğunu kestirmek ve hangisini tercih edip almamızın gerektiğini bilmek mümkün olmaz; çünkü her ikisi aynıdır, benzerdir ve birbirine eşittir. Bunun için hüküm ve karar vermek imkânsız olur. İşte bu şüphe durumu ve onun neticesidir[833].

Kur'ân'da ilmin karşısında yer alan, cehâleti ifâde eden kavramlardan olan şek kelimesi değişik üsluplar içinde hep isim olarak kullanılmıştır. Örnek:

وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا[834]

فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك[835]

قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض[836]

هو منها في شك وربك على كل شيء حفيظ[837]

أؤنزل عليه الذكر من بيننا بل هم في شك من ذكري[838]

Kelimenin esas, temel, kök ma'nâsı bir şeyi yarmak, ikiye ayırmak ve içine girmektir[839]. Birbirine çelişik iki şeyin dengede, eşit derecede olmasına "şek" denmiştir[840]. Bu, iki çelişik şeyin aynı derecede eşit delîlleri olması veya hiçbir delîle sahip olmamalarıdır[841]. "Şek" birşeyin var olup olmadığı hakkında olan delîllerin eşit olması olarak anlaşılması mümkündür[842]. Buna göre "şek" kelimesinin kök ma'nâsı ve özellikle maddi ma'nâsı olan bir şeyi ortadan yarmak veya kesmek, onun kavram olan ma'nâsını oluşturmuştur; çünkü "şek" bir şeyde yarık meydana getirmek olduğunudan,

[833] Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.9.
[834] Nisa, 4/157.
[835] Yunus, 10/94.
[836] İbrahim, 14/10.
[837] Sebe', 34/21.
[838] Sâd, 38/8.
[839] ***Lisanu'l-Arab***, "ş.k.k", C.IV, s.2309; Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.9.
[840] ***el-Külliyyât***, "eş-Şek", s. 528.
[841] ***el-Külliyyât***, "eş-Şek", s. 528.
[842] ***el-Külliyyât***, "eş-Şek", s. 528; ***el-Müfredât***, "ş.k.k.", s.265.

fikrin, üzerine dayanacağı, kurulacağı bir yerin bulunmamasıdır[843]. Bunun için "şek" kararsızlık ve iki şey arasında sallantıda bulunmak anlamında kullanılmaktadır[844].

"Şek" kesinlik (yakîn)in karşıtıdır ve şüpheyi ifâde eder[845]. Yakîn (kesinlik)in zıddı olması, iki şey arasında müterediddid olmasından dolayıdır. İki tarafı da eşit olsa veya iki taraftan biri ağır basmış olsa bu farketmez ve bu ma'nâda iki duruma da şamil olur; zira "şek" iki şeyin eşitlik halinde bulunmasına denir. Eğer iki şeyden biri ötekinden ağır basarsa, eşitlik bozulur. Burada insanı aldatan ve yanıltan ifâde "şek" kelimesine "yakîn", kesin kelimesinin zıddı denmesi olabilir. Bir şey "kesin"in zıddı ise kesinin altında kalan "zan" anlamını verebilir. Zan "şek"ten üstündür. İki taraftan birinin ilim ve yakîn yöne doğru ağır basmasıdır[846].

Genel olarak bilgisizlik ya da bilgiye ulaşamama anlamında kullanılan ve zıt anlamları içinde barındıran zan kavramı yakîn[847], yakînin zıttı[848], şüphe[849], ilim, kesin i'tikad, görüş, kanaat[850], zannetmek, şüphelenmek, korkmak[851], zıttına ihtimaliyle beraber daha baskın i'tikâd, iki taraftan birini tercîh etmek[852] ma'nâlarında kullanılmaktadır. Bu kelime bir şeyi olduğunun zıddına olabilecek şekilde bilmek ve bildiğini araştırmadan bilmek ma'nâsındadır. İlim ise, ma'lûm/bilineni inceledikten sonra bilmektir. Kesin olmayan bir inancın varlığı ile yokluğu ve birşeyi bilmek ile bilmemek arasında ağır basan tereddüd anlamına gelen zan kelimesinin tam Türkçesi sanmaktır ve Türkçe sözlüklerde sanmak kelimesine verilen ma'nâ ile zan kelimesine Arap dilcilerinin verdiği ma'nâ biribirini karşılamaktadır. Zan, sağlam bir güvene ulaşamayan nefiste ma'nânın kuvvet bulması ve olabilir iki taraftan birinin ağır basmasıdır[853].

Kur'ân'da zan lafzının geçtiği bazı âyetler şöyledir.

---

[843] ***el-Müfredât***, "ş.k.k.", s.265.
[844] Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.10.
[845] ***el-Misbahu'l-Münîr***, "'ş.k.k.", C.I, s.158; ***Lisanu'l-Arab***, "ş.k.k", C.IV, s.2309.
[846] Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.10.
[847] ***et-Ta'rîfât***, "ez-Zan", s.147.
[848] ***el-Misbahu'l-Münîr***, "'z.n.n", C.II, s.17.
[849] ***Mekâyis el-Lüğa***, C.III, s.462; ***et-Ta'rîfât***, "ez-Zan", s.147.
[850] ***Lisanu'l-Arab***, "z.n.n", C.IV, s.2762-2764.
[851] ***Tekmiletü'l-Meacimi'l-Arabi***yye, 'z.n.n", C.VII, s. 125.
[852] ***et-Ta'rîfât***, "ez-Zan", s.147.
[853] Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.5.

الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون[854]

ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون[855]

وطائفة قد أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية[856]

ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا[857]

وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغني من الحق شيئا إن الله عليم بما يفعلون[858]

فما ظنكم برب العالمين[859]

وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا[860]

Mukatil b. Süleyman zan lafzının Kur'ân'da kesin bilgi, şek/şüphe ve töhmet olmak üzere üç ma'nâda kullanıldığını ifâde etmiştir[861]. Kesin bilgi/yakîn ma'nâsında kullanıldığı âyetlere örnek:*"... Davud, Kendisini denediğimizi sanmıştı da, Rabbinden mağfiret dileyerek eğilip secdeye kapanmış, tevbe etmiş, Allah'a yönelmişti[862]."*, *"... Doğrusu ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum, der[863]."* Şek/şüphe ma'nâsına örnek: *"...Kıyametin ne olduğunu bilmiyoruz, yalnız yoktur sanıyoruz, buna dair kesin bir bilgi elde etmiş değiliz. derdiniz[864]."* Töhmet ma'nâsına örnek: *"...Allah'a türlü türlü zanlarda bulunuyordunuz[865]."*

Zan biri yakîn ya'nî kesinlik, diğeri şek ve şüphe olmak üzere iki ma'nâda kullanılır. Bir emare ve belirtiden meydana gelen zanna dayalı bilgi kuvvetlenirse gâlip zan, ilim ve yakîn derecesine ulaşır[866]. Eğer çok zayıflarsa, vehim derecesinde kalıp şüphe ve şekke sürüklenir[867]. İbn Faris, Feyyumi, İbn Manzur ve Ezheri'ye göre zan,

---

[854] Bakara, 2/46.
[855] Bakara, 2/78.
[856] Al-i İmran, 3/154.
[857] Nisa, 4/157.
[858] Yunus, 10/36.
[859] Sâffât, 37/87.
[860] Necm, 53/28.
[861] Mukatil b. Süleyman, s.438-439.
[862] Sad, 38/24.
[863] Hakka, 69/20.
[864] Casiye, 45/32.
[865] Ahzâb, 33/10.
[866] ***et-Ta'rîfât***, "eş-Şek", s.132.
[867] Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.6.

yakîn ve şek olmak üzere iki değişik ma'nâya delâlet eder[868]. Feyyumi "şek" kelimesini "yakîn" (kesinlik)in karşıtı, zıddı olduğunu ifâde ederken dil imamlarının sözlerine dayanmaktadır. "Dil imamları şekkin, yakînin zıddı olduğunu söylemişlerdir. Yakînin zıddı demeleriyle iki tarafa ister eşit olsun, ister bir taraf öbürüne ağır bassın iki şey arasında tereddüd etmekten ibaret olduğunu kastetmişlerdir[869].

Zan kelimesinin ma'nâları özetle şöyledir:

1.Tereddüd edilen iki taraftan birinin ağır basması anlamında.

2.Bir emare ve belirtiden meydana gelen bir bilgiyi ifâde eder. Bu belirti kuvvetlendikçe, kelimenin ma'nâsı da kesinliğe doğru yükselir. Buna üstün veya yüksek derecede zan (zann-ı gâlip) denir.

3.Şüphe ma'nâsında iki şeyden hangisinin olup olmayacağı bilinmeyen hususta itham ma'nâsında kullanılır.

4.Kesinliğe götüren zan, duyu ve gözle kavranılmayan düşünceyle ilgili olan bilgilerde olur[870].

Raybın başlangıcı[871] sayılan şek bir nevi cehâlettir ve ondan daha hususidir; çünkü cehâlet iki çelişik şeyi hiç bilmemek ma'nâsına gelebilir. Her şek cehâlettir; ama her cehâlet şek değildir. Eğer olup olmama hususunda eşitlik olursa buna şek; bir taraf ağır basıyorsa, ağır basan, racih olan tarafa zan; hafif kalana, mercuh olan tarafa vehim denilir[872]. Burada üç kavram anlatılıyor. "Şek" iki taraf eşitlik varsa ya'nî %50 ise bu şek, % 50'nin üstüne çıkıyorsa bu zan oluyor. Eğer %50'nin altına düşürse bu da vehim oluyor. İşte şek iki tarafı eşit olmasına dendiği gibi, bazan da mutlak tereddüd etmeye de denmektedir. Bundan anlaşılan, mutlak şüphe ki, iki tarafın eşit olup olmaması nazarı itibara alınıp, bir tartma ve değerlendirme söz konusu olmuyor[873].

---

[868] ***el-Misbahu'l-Münîr***, "'ş.k.k.", C.I, s.158; ***Mekâyis el-Lüğa***, "z.n.n.", C.III, s.462.
[869] ***el-Misbahu'l-Münîr***, "'ş.k.k.", C.I, s.158; Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.11.
[870] Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.6.
[871] ***el-Külliyyât***, "eş-Şek", s. 528.
[872] ***el-Külliyyât***, "eş-Şek", s. 528.
[873] Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.11.

Ebu'l-Hilal el-Askeri konumuzla ilgili bazı kavramlar arasındaki farklara işâret etmektedir. Şek ile zan arasında yaptığı ayırım şöyledir: Şek caiz olan iki ihtimalin de eşit olmasıdır. Zan ise ihtimalli (caiz) olan iki taraftan birinin diğerinden ağır olması ya da caiz olan iki ihtimalden birini tercih etmektir. Şek, şüphe edenin şüphe ettiği şeyin iki sıfattan birisi üzerine olması caizdir; çünkü ortada ne delîli ne de emaresi vardır. Bundan dolayı şüphe eden şek talebi hususunda zanna muhtâç olmaz. Hâlbuki ilim ve üstün zan (zannı gâlip) tefekkürle (nazarla) elde edilir ya'nî düşünmeyi gerektirir. Zan, sâbit ve güvenilir bir duruma ulaşmada nefiste ma'nânın kuvvetlenmesidir; ama şek böyle değildir. O, iki taraftan birinin daha güçlü olmamak üzere çelişik iki şeyin arasında durmaktır[874].

Şek ile irtiyab arasında ise şöyle bir fark vardır: İrtiyab töhmet ile beraber şek ma'nâsındadır[875]. Ribe ile töhmet arasındaki fark ise şudur: Ribe insanda varolduğu zannedilen kötü bir haslet olup bununla beraber o kimsenin iyi olduğundan şek edilir. Töhmet ise ya'nî suçlama insanda bulunduğu zannedilen ya da söylenen kötü haslettir[876]. Zan ile cehl arasında ise şöyle bir fark vardır: Câhil kendisini âlim sûretinde tasavvur eder ve i'tikâdinin aksi imkânsızdır. Oysa zan sahibi böyle değildir[877]. Zan ile ilim arasındaki fark ise zan sahibinin zannettiğinin tam aksinin doğru olması ve zannının gerçek olmaması mümkündür. Hâlbuki ilim böyle değildir[878].

Tezebzüb (تذبذب), kelimesi Kur'ân'da ilim ifâde etmeyen kavramlardandır. Tereddüt, şüphe, kararsızlık, şaşkınlık ve değişkenliği gösteren bu kelime bir âyette geçmekte olup isim olarak gelmiştir.

"Bunların arasında bocalayıp durmaktalar; ne onlara (bağlanıyorlar) ne bunlara. Allah'ın şaşırttığı kimseye asla bir (çıkar) yol bulamazsın[879]*."* âyetinde terettüt

[874] Ebu Hilâl el-Askerî, s.98-99; Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", C.XXVIII, s.11.
[875] Ebu Hilâl el-Askerî, s.99.
[876] Ebu Hilâl el-Askerî, s.99.
[877] Ebu Hilâl el-Askerî, s.100.
[878] Ebu Hilâl el-Askerî, s.100.
[879] Nisa, 4/143.

etmeye, şaşkınlığa ve inançta kararsızlığa delâlet etmektedir[880]. Şeytan ve hevâları iman ile küfür arasında bocalamalarına neden olmuştur[881].

Kur'ân'da ilme karşıt ve uzak anlamda kullanılan diğer kavramlar da şöyledir: Amh,' ama, batıl, cuhud, cünun, dalalet, esatir, fısk, fucur, ğamret, ğaflet, ğurur, ğava, halt, hata, hark, hars, heva, hezl, huzuv, hamiyyetü'l-câhiliye, hesap/hisab, ifk, inad, inkar, imtar/miryet, ketm, küfr, lağv, lehv, lübs, nifak, nisyan, recm, sehv, sefeh, şirk, tahrif, tebdil, tehayyür, tekavvul, tekzib, tereddüt, tuğyan, utuv, 'usuv, ümniyye/emani, zulm, z'um, zuhrufu'l-Kavl.

Söylediklerimizden hareketle bir kanaati ifâde etmesi bakımından Kur'ân ışığında beşeri ilmin değeri yönünden bu konuda bahis konusu olan diğer kavramları da dâhil edersek şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Musa Bilgiz ilimden başlayarak cehâlete doğru şöyle bir sıralama yapmıştır:

Hakka'l-Yakîn
Ayne'l-Yakîn
İlme'l-Yakîn
Zan / Hesap
Şek/Tereddüd /Tezebzüb /Tahayyur
Şüphe/İmtar
Rayb
Hezl / Heva / Ümniyye / Gurur / Ümmiyet / Huzuv / Lağv / Gaflet
Hars / Kizb / Zu'm / Hark / Esatîr / Lehvu'l-hadis / Takavvul / Zuhrufu'l-Kavl
İnkâr / Dalalet / Küfr / Şirk / Zulm / Tekzib / Batıl / Ğamzet
Cuhûd / İnad / Tuğyan / Nifak / Tahrif / Ketm / Halt / Lübs[882]
Bakış açısına göre bunların yerleri, sıralamaları değişebilir.

II.KUR'ÂN'DA DOĞRU BİLGİNİN İMKÂNI

Kur'ân'ın gerek inanç, gerek bilgi ve gerekse değerler sisteminin, merkezinde Allah vardır[883]. Bu sistemlerde hemen her şey doğrudan doğruya merkezî bir Allah

[880]ez-Zemahşerî, C.II, s.167; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.260.
[881] ez-Zemahşerî, C.II, s.167.
[882] Bilgiz, s.157.

fikriyle, tevhîd düşüncesi ile ilişkilidir. En üstün kelime Allah'tır ve onunla ilişkisi olmayan hiçbir varlık, olgu, gerçeklik söz konusu değildir. Allah bütün varlıkların, vahyin, inancın, değerlerin temel kaynağıdır ayrıca insanın varlığa, kendi nefsine, rûhuna, şuûruna, vicdanına, idrâkine dair bilgisinin, varlık şuûrunun ve bütün ilimlerinin aslı ve kaynağıdır. Bu bakımdan insan kendi varlığında, bilgisinde ve ilmi elde etmesinde Allah'ın ilmine muhtâçtır. Allah, gerek varlığımızın, gerek ilmimizin ilk başlangıç noktası ve ilk sebebidir[884]**.** İlmin imkânı da bir taraftan Allah'ın varlığı ve ilmi ile ilgili iken diğer taraftan insanın *bilme* özelliğine ve varlığın *bilinebilme* özelliğine sahip olması ile ilgilidir. Elmalılı Hamdi Yazır bunu ya'nî insanın bilmesi ve varlığın bilinebilmesi arasındaki ilişki ve uyum konusunu şöyle sorgulamaktadır:

> *Birbirine tıpatıp çakışması mümkün olmayan zihin olgusu ile dış varlıkların, ya'nî subje ile objenin karşılıklı olarak aralarında nasıl olup da bir uyum meydana geliyor ve bu iki ayrı olgunun birliğinden birleşmesinden bilgi ve doğru hüküm doğuyor? Bu nasıl oluyor da mümkün oluyor? Nefis denilen içsel benlik, kendi dışına uzanıp da nasıl afakîleşiyor? Ve nasıl oluyor da dış dünyadaki bir gerçeği keşf ve idrâk edip ona sarılıyor? Akıl ve ilim oluyor? "Ben" denilen özü gözardı ederek şu şöyledir demek çelişki değil midir? Benim bende olan akıl ve bilgimin, bende olmayan bir bilinene uyum sağlayıp onunla bütünleşmesi ile ikinin birliği nasıl ve ne hakla iddia olunabilir? "Ben" ve "ben dışı" aynı şeydir, ya da "ben dışı" da "ben"dir demek çelişkiden başka nedir? O halde "ben" denilen nefsin, kendi özüne ve şekline, kendi izlenim ve eğilimlerine, dış dünyada gerçeklik değeri verip kendinden geçmesi, olayın gerçek delîlini bulmak imkânı olmayan indî ve zoraki bir hükümden ibaret olmaz mı? Son devir Alman filozoflarından Kant'ın da bahsettiği gibi, tabii bir bakış açısından ele alındığı zaman bu sual her zaman için geçerlidir*[885].

Özne ile nesne arasındaki bu ilişki ve bilginin gerçekleşmesi Allah'ın ilmi, izni ve iradesi ile mümkündür. Yüce Allah gerek nesnel ve gerek öznel varlığımızın ve hakîkatlerimizin bütün gidişatında varlığının zaruretini göstermektedir. Rûhumuzun derinliklerinde herşeyden önce Hakk'ın zatına ait kesin bir tasdîk ve varlığımızda bu yüce gerçekle basit, öz ve sınırsız bir ilişkimiz, bir manevi duygumuz vardır. Bütün ilimlerimizin temeli olan bu gizli duygu, sınırlı duygularımızın, anlayışlarımızın, akıllarımızın, fikirlerimizin hepsinden daha doğru, hepsinden daha kuvvetlidir[886]. Bu bakımdan Kur'ân'ın ortaya koyduğu düşünce sisteminin en belirgin husûsiyetleri şöyledir:

---

[883] İzutsu, ***Kur'ân'da Allah ve İnsan***, s.38.
[884] Elmalılı, C.I, s.40.
[885] Elmalılı, C.IV, s.483.
[886] Elmalılı, C.I, s.40.

1.Allah'ın varlığı ve birliği ile varlığın ve yaratılışın birliği ilkesi[887]: Allah'ın varlığını ve birliğini ifâde eden Tevhîd ilkesi İslâm'ın ve İslâmî olan her şeyin ilk ilkesidir. Varlık tek bir ilah tarafından yaratılmış ve tek bir düzene sahiptir. Allah'ın birliğinin doğal sonucu olarak yaratılışın birliği ilkesi ortaya çıkar. Kâinat düzeninde birlik ve nizâm vardır. Bu nizâm ve düzen tesadüfler sonucu oluşmamıştır. Varlıklar dünyasındaki bu düzen ve intizam her şeyin bir sebep ve sonuç ilişkisi dâhilinde yaratılmasından kaynaklanmaktadır[888].

2.Hakîkatin ve bilginin birliği ilkesi: Tevhîd ilkesi gereğince Allah her şeyin ilk ve nihaî yaratıcısı, mutlak gerçektir. Kaninattaki düzenin kurucusudur. Bu husus, bilgi teorisi açısından bilginin birliğini ve hakîkatin birliğini zorunlu kılmaktadır. İslâm düşüncesinde hakîkatin birliği anlayışı ulûhiyetin birliğinden kaynaklanır[889]. Hakk (doğru/gerçek) Allah'ın isimlerinden birisidir ve ilâhî gerçek de buna uygun olarak birden fazla olamaz; çünkü o hem gerçeklerin hem de doğruların/gerçekliklerin yaratıcısıdır. Bunların sonucu olarak vahiy ve akıl Allah tarafından yaratılan ve düzenlenen bu varlıktaki amaçları sebepleri, hikmetleri ve ilişkileri anlama ve anlatma hususunda yeterli, geçerli ve birbiri ile uyumludur. Kur'ân'a göre Allah bu âlemi belli bir amaç için yaratmıştır. İnsanın Allah'a kulluğunu gerçekleştirebilmesi için varlık onun hizmetine verilmiştir.

Kur'ân'da insan açısından doğru bilginin imkânının husûsiyetlerini de şöyle ifâde edebiliriz:

1.Eşyânın, âlemin/âlemlerin özneden bağımsız bir gerçeklik olarak varlığı,

2.Bir hakîkat olarak gayb âleminin idrâk edilmesinin ya da anlaşılabilir olmasının mümkünlüğü,

3.İnsanın bu gerçeklikler konusunda bilgisel kabiliyeti, istidatının varlığı,

4.Fikir ve nazarı çalıştırmanın zorunlu oluşu,

---

[887] A'raf, 7/54.
[888] Mevlüt Uyanık, ***Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi***, Ankara: Ankara Okulu Yay. 2001, s.127-128.
[889] Abdullah Muhammed el-Emîn en-Naîm, Cemalüddin Abdulaziz Şerif, ***Mesâdıru'l-Ma'rifeti'l-İslâmiyye***, Basımevi yok: Câmiatu'l-Cezîre, ts. s.17.

5.Varlığın bilgiye değil bilginin varlığa dayanması[890].

Ayrıca genel olarak İslâm düşüncesinin husûsiyetleri şöyledir:

1.İnsan bilgisinin sınırlılığı,

2.Bilgi sebeplerinin/kaynaklarının homojenliği/aynı yapı ve özellikleri göstermeleri. Hakîkatin birliği sebebiyle bilgi sebepleri benzer özellikler taşır. Varlık hakîkatin kaynağı olduğu gibi vahiy de mutlak hakîkatin kaynağıdır. Akıl ise bu hakîkatleri anlama vasıtasıdır; dolayısıyla varlık, vahiy ve akıl arasında tenaküz değil uyum söz konusudur.

3.Bilgi anlayışının varlık anlayışına tabi oluşu[891].

Batı bilgisel sisteminin ise genel özellikleri şöyledir:

1.Batılı bilgi anlayışına tecrübî, hissî, olgusal düşünce hâkimdir. Bu durum özellikle Hıristiyanlık ile laiklik arasında cereyan eden kavgalardan sonra ortaya çıkmıştır. Bilginler bu konuda en temelde tecrübî/maddi ve idealist, rasyonalist olmak üzere ayrılmıştır.

2.Bilginin insan etrafında merkezileşmesi ya'nî insan tam olarak bilinirse nihai gerçekliğe ulaşılabilir. Bu yaklaşım salt insan yetenekler çerçevesinde olduğu için vahyi dışlamaktadır.

3.Varlık anlayışının bilgi anlayışına tabi oluşu[892].

Bu genel bakıştan sonra Kur'ân inanç ve bilgi sistemini göz önünde bulundurduğumuzda doğru bilginin mümkün olduğunu ortaya koyan Kur'ân'a dayalı tespitlerimiz şunlardır:

1.Kur'ân, Allah'ın varlığına, ilmine, yaratıcı olmasına[893], öğreticiliğine[894], konuşmayı öğretmesine, diriltmesine[895], öldürmesine[896], yaratılıştaki hikmete[897] genel

[890] en-Naîm, Abdulaziz Şerif, s.45-47.
[891] en-Naîm, Abdulaziz Şerif, s.41-42.
[892] en-Naîm, Abdulaziz Şerif, s.40.

olarak varlığın, kâinat ve âlemin[898] ve özel olarak da insanın yaratılmış olmasına[899], insana hayat verilmesine[900], öğrenebilmesine, fıtrat (yaratılış) bilgi ilişkisine, Allah'tan ilim istenmesine[901], haktan şüphe edilmemesine[902] ve Allah'ın kendisine verdiği özelliklerle insanın bilen bir tabiatı olduğuna, mükellef kılındığına dair yakînî kabulden hareket eder.

2.Kur'ân'da, yeryüzünde halifelik ile nitelenen[903] ve mükellef kılınan insanın ilim ile amel etmesi istenir[904] (bilginin hayata uygulanması).

3.İnsanı evrende meydana gelen olaylardan, yaratılıştan ibret almaya teşvik eder[905].

4.İnsanın üstünlüğünü[906] ve Allah'ın emanetine tâlip olduğunu açıkça ortaya koyar[907].

5.Yerde ve göklerde varedilen her şeyin insan için olduğunu[908], yerin, her şeyin insanın emrine verildiğini belirtir[909].

6.Allah'tan başkasının ilminin sınırlı olduğunu dile getirir[910].

7.Vahiy ve her ümmete peygamberlerin gönderildiğini açıklar[911].

---

[893] En'âm, 6/102; Ra'd, 13/16; Hicr, 15/28; Mü'minûn, 25/17; Fâtır, 35/3; Sâd, 38/71; Zümer, 39/62; Mü'min, 40/62; Haşr, 59/24.
[894] Bakara, 2/32; Nisâ, 4/113; Mâide, 5/110; Hâkka, 69/51; Alak, 96/5.
[895] Bakara, 2/28, 72-73, 258-260; Âl-i İmrân, 3/27, 156; En'âm, 6/95; A'raf, 7/158…
[896] Bakara, 2/28, 258; Âl-i İmrân, 3/27, 156; En'âm, 6/2, 95; A'raf, 7/158…
[897] Yûnus, 10/5; İbrâhim, 14/19; Hicr, 15/85; Nahl, 16/3; Rûm, 30/8, 19-25; Zümer, 39/5; Necm, 53/31…
[898] En'âm, 6/101; A'raf, 7/54; Hûd, 11/7; Nahl, 16/3; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Talâk, 65/12.
[899] Bakara, 2/28, 30; Âl-i İmrân, 3/6; Nisâ, 4/1; ; A'raf, 7/11, 189; Nahl, 16/4, 72; Lokmân, 31/34…
[900] Hacc, 22/66.
[901] Tâ-Hâ, 20/114.
[902] Bakara, 2/147; Âl-i İmrân, 3/60; En'âm, 6/114…
[903] Bakara, 2/30; En'âm, 6/165; A'raf, 7/69, 74; Yûnus, 10/14, 73; Neml, 27/62; Fâtır, 35/39; Sâd, 38/26.
[904] Mâide, 5/105; Cum'a, 62/5.
[905] Bakara, 2/26; Âl-i İmrân, 3/191; En'âm, 6/95, 104; A'raf, 7/185; Yûnus, 10/3, 101; Nahl, 16/48, 66, 79…
[906] Bakara, 2/34; A'raf, 7/11, 172-173; Hicr, 15/28-30; İsrâ, 17/61-62, 70; Tâ-Hâ, 20/55; Tegâbün, 64/3; Tîn, 95/1-5.
[907] Ahzâb, 33/72-73; Haşr, 59/21.
[908] Bakara, 2/29; Ra'd, 13/2; İbrâhim, 14/32-34; Nahl, 16/5-14, 80-81; İsrâ, 17/70; Hacc, 22/36-37, 65…
[909] Hacc, 22/65; Mülk, 67/15; Nâziât, 79/30.
[910] Bakara, 2/30-33, 255; Yûsuf, 12/76; Lokman, 31/34.
[911] Nisâ, 4/41; Yûnus, 10/47; Hicr, 15/10; Nahl, 16/36; Kasas, 28/47; Rûm, 30/47…

8.Yaratılışta, her şeyde bir düzen[912] ve hikmetin olduğunu[913], Allah'ın bu düzeni sağlayıp devam ettirdiğini[914], hakkı ayakta tuttuğunu[915], Allah'ın hükümranlığını[916], göklerin ve yerin tasarrufunun Allah'a ait olduğunu ifâde eder[917].

9.Allah'ın her şeyi belli bir kader/ölçü/düzene göre yarattığını açıklar[918]. Kur'ân'a göre evrendeki her şeyde bir düzen söz konusudur.

10.Göklerin ve yerin bilhakk/hakîkat/gerçeklik olarak yaratıldığını[919], Kitabın da hak/gerçeklik olarak indirildiğini belirtir[920].

11.Muhtelif âyetlerde insanda bilgi araçlarından bahsedilir. Kur'ân'da duyulara, akla, vahye, kalbe, nefse, yakîne önem verilir.

12. Diğer taraftan Kur'ân'da; haktan şüphe etmeme[921], şüphenin, şüphecilerin[922], cehâletin, zannın reddedilişi[923], âlimlerin üstünlüğünü[924] dile getirmesi, bilginlerin övülmesi, öğrenme, bilmediğini sorarak öğrenme[925], bildiğini öğretme[926], gaybın bilinmesi, Allah'ın misaller getirmesi ve benzetmeler yapması, hak ile batılın karşılaştırılması, bilinmeyen bir şeyin ardına düşmekten sakındırma, câhillerden yüz çevrilmesinin gerekliliği, bilgisizce hüküm verenlerin zemmedilmesi, taklitten sakındırması akıl/akletme, akıl sahiplerinin, selîm akıl sahiplerinin anlaması, şuûr/farkında olma/hissetme, fıkıh/tam olarak anlama, kafa yorma/tefekkür, düşünme/ibret alma/tezekkür, kalplerin düşünmesi, teemmül, nazar ve istidlâlin teşvik edilmesi, insanın bilgisini dili ile ifâde etmesi gibi pek çok hususdan bahsedilir.

Bütün bunlar ve konumuzla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili olan daha pek çok husus Kur'ân'da yer almaktadır. Bu bilgiler, bize epistemolojik anlamda Kur'ân

[912] Furkân, 25/2; Rahmân, 55/7; mülk, 67/3-4.
[913] Yûnus, 10/5; İbrâhim, 14/19; Hicr, 15/85; Nahl, 16/3; Ankebût, 29/44; Rûm, 30/8, 19-25; Sâd, 38/27…
[914] Fâtır, 35/41; A'lâ, 87/2.
[915] Yûnus, 10/5; İbrâhim, 14/19; Hicr, 15/85; Nahl, 16/3; Zümer, 39/5; Câsiye, 45/22…
[916] Ra'd, 13/2; Tâ-Hâ, 20/5; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Hadîd, 57/4.
[917] Bakara, 2/107; Âl-i İmran, 3/189; Mâide, 5/40; Tevbe, 9/116; Nûr, 24/42; Furkân, 25/2…
[918] Furkân, 25/2; Rad, 13/8; Kamer, 54/49…
[919] En'âm, 6/73; İbrahim, 14/19; Hicr, 15/85; Nahl, 16/3; Tegabün, 64/3.
[920] Bakara, 2/176, 252; Al-i İmran, 3/3; Nisa, 4/105; Maide, 5/48…
[921] Bakara, 2/147; Âl-i İmran, 3/60; En'âm, 6/114; Yûnus, 10/94-95; Hucurât, 49/15.
[922] İbrâhim, 14/9-10; Hûd, 11/62, 110; Yûnus, 10/104; Neml, 27/66…
[923] En'âm, 6/148; Mü'minûn, 23/33-37; Câsiye, 45/24, 32…
[924] Âl-i İmran, 3/7, 18; Nisâ, 4/162; İsrâ, 17/107; Hacc, 22/54; Şuara, 26/97…
[925] Nahl, 16/43, Enbiyâ, 21/7.
[926] Bakara, 2/129, 151; Tevbe, 9/122; Abese, 80/2-4.

bakımından doğru bilginin gerçekliğinden söz etmemize imkân tanımaktadır. Bunlardan bir kısmını zikredip tespitlerimizi gerekçelendirmeye çalışacağız.

Kur'ân epistemolojisi açısından bakıldığında Kur'ân'da doğru bilginin imkânı meselesinin, Felsefe ve onun alt disiplinlerinden biri olan Epistemoloji ya da mistik bilgiyi de kapsayacak şekilde kullanılan Gnesoloji'de olduğu şekliyle ortaya konduğunu ya da yoğun bir şekilde epistemolojik tartışmalardan ya da meselelerden bahsettiğini söylemek mümkün değildir; ya'nî Kur'ân meseleye soyut felsefî bir problem olarak bakmamıştır[927]. Bilgi biliminde konunun hareket noktası insanın bir şey bilip bilemeyeceği, şayet bir şey bilecekse neyi bilebileceği ve bu bilmenin sınırlarının ve araçlarının neler olduğudur. Kur'ân bu mevzuları bilgi biliminde tartışıldığı haliyle tafsîlâtıyla ortaya koymaz; ancak mutlak şüpheyi ve mutlak zannı yadsıyarak insanın yaratılışından gelen bilmeyi mümkün kılan donanımlarıyla (rûh, nefs, duyular, akıl, kalp, sezgi, ilhâm, rü'yâ gibi) bilgiye ulaşabileceğinden, bu bilgi vasıtalarından, bunların özellikleri, nispîlikleri ve işlevlerinden, bilginin ve bilmenin sınırlarından ve bilme derecelerinden genel bir şekilde söz eder. Bunlardan dolayı bilme ve bilgiden mutlak olarak şüphe duymak Kur'ân'ın bilgiye yaklaşımına tamamen aykırı bir eğilim olacaktır[928].

Doğru bilginin imkânı hususunda en önemli mesele şüphe konusudur. Bu mesele çözüme kavuşturulmadan bilgi mevzusunda bir adım öteye gitmek mümkün gözükmemektedir. İşte bu sebeple felsefe ve kelâmda ilk olarak bu mesele ele alınır ve sonra diğer konulara geçilir. Bu bakımdan Hamdi Yazır şüphe meselesinden dolayı akaid kitaplarımızın en başında *"Eşyânın hakîkatlari sâbit ve bunları bilmek gerçekleşmiştir.*[929]*"* ilk inancının konulduğunu, şüphenin reddedildiğini, söze doğru bilginin mümkün olduğu ve insanın bilgi sebeplerine sahip olduğu ifâdeleriyle başlandığını dile getirmiştir. Ona göre yeni felsefelerde her şeyden önce bu noktaya önem verilmiştir; ancak kâinatta gerek teorik ve gerek ahlâkî şüpheciliğin zaman zaman genişlediğini, bundan dolayı insanlığın en büyük kalp ve ahlâk hastalığının mutlak şüphe ve şek meselesinde olduğunu, insanlığın mutluluğu için her şeyden önce bunun

[927] el-Kürdî, C.I, s.149.
[928] el-Kürdî, C.I, s.149.
[929] et-Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, ***Şerhu'l-Akâid***, Talha Hakan Alp (trc.), İstanbul: Yasin Yay. 2008, s.74.

ortadan kaldırılmasının gerekli olduğunu açıklamıştır. Yüce Kur'ân da bu hususlara işâret etmiştir[930]: Elmalılı, ذٰلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ âyetini tefsîr ederken genel olarak şüpheyi, her şeyden şüphe edenleri ve özel olarak da Kur'ân'dan şüphe edenleri tenkîd ederek ilmin imkânının, kesin ilmin kaynağının birinci olarak tam müşahede ve yeterli tecrübe olduğunu, ikinci olarak bizzat bu görme ve tecrübeye imkân bulunamayan yerlerde doğru haber ve tarihin şahitliği olduğunu, üçüncü olarak aklın bir delîle dayanarak netice çıkarması olduğunu, gözlem ve tecrübeye eremeyenler için de bir delîle dayanarak netice çıkarma yolunun her zaman açık olduğunu belirtmiştir; ayrıca kuşkucuların kalpleri mühürlenmiş inatçı kâfirler veya her hususta şek ve şüphe rûhlarını kaplamış, hakkı anlamaya, ilme ve sağlam bilgiye, güzel ahlâka erdirecek basîret nûrları sönmüş, münafıklığı, kötü zannı şiar edinmiş şüphecilerden oluştuğunu, bunların şüpheleri ve kuşkularının tamamen anlamsız, hükümsüz ve haksız olduğunu, Kelâm ve Felsefe ilmi açısından Kur'ân'da, mutlak şüphe ve yakîn meselesine, ya'nî ilim ve ma'rifet (bilgi) teorisinin mâhiyetine işâret edilmiş olduğunu ve bu konudaki bütün felsefî tartışmaların apaçık bir vahiy ile ortadan kaldırılmış bulunduğunu ifâde etmiştir[931] ya'nî vahyin bizatihi kendisi varlıktan ve insanın bilgi edinebilmesinden şüphe edilemeyeceğini ortaya koyar. Nesefi aynı âyet bağlamında rayb kavramını tahlil etmiş ve burada geçen "rayb"ı insanda herhangi bir kuşkunun, rahatsızlık veren bir şeyin meydana gelmesi, insanda rûh bozukluğu ve bundan doğan bir ızdırap olarak açıklamış ve Hz. Peygamber'in *"Sana şüphe veren şeyi bırak, şüpheye düşürmeyeni al. Doğrusu şek (kuşku) huzursuzluk doğurur. Doğruluk ise gönül huzurudur, tümüyle tatmin olmak, rahata kavuşmaktır."* hadisini bu izahına delîl olarak kullanmıştır[932]. Şüphe hususunu Kur'ân çerçevesinde değerlendiren Taberi ve pek çok müfessir, düşünüp tefekkür eden veya hazır bulunup da Kur'ân'ı dinleyen kimsenin, onun Allah katından geldiğinden şüphe etmeyeceğine delâlet ettiğini belirtmişlerdir[933].

"Rabbin dileseydi bütün insanları bir tek millet yapardı. (Fakat) onlar ihtilafa düşmeye devam edecekler[934]." Taberî, Yüce Allah'ın, dilemiş olsaydı bütün insanları tek bir din üzerinde ittifak eden tek bir ümmet yapabileceğini, fakat hikmeti gereği onları,

[930] Elmalılı, C.I, s.159.
[931] Elmalılı, C.I, s.157-159.
[932] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.18.
[933] et-Taberî, C.I, s.233; es-Sâbûnî, C.I, s.43; Ateş, ***Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri***, C.I, s.91.
[934] Hûd, 11/118.

kendi ilâhî iradesiyle bir dinde toplamayıp serbest bıraktığını ve insanların da bu serbestlikten istifade ile ihtilâf ettiklerini beyân etmektedir[935]. Fahrettin er-Râzî ise burada ihtilâf ile insanların din, huy ve fiil bakımından farklılıklarının kastedildiğini, insanların bazılarının "Ateş yakıcıdır, güneş aydınlatıcıdır.", "Menfî ile müsbet aynı anda olamaz" şeklindeki bedîhî (açık seçik) ilimleri kabul ederken, diğer bazılarının bunları kabul etmediğini, kabul etmeyenlerin sofestâîler (sofistler), kabul edenlerin ise, insanların çoğunluğu, bu çoğunluğun da iki kısım olduğunu, bazılarının bedihî ilimlerin terkibinin mümkün olduğunu kabul etiklerini, bazılarının ise bunu kabul etmediklerini, bunların ilimleri dikkate almayı da kabul etmediklerini ve azınlıkta olduklarını, birincilerin âlemdeki insanların çoğunu teşkil etiklerini ifâde etmiştir[936]. İnanç, düşünce, tercih farklarının, insanın fıtratına ve yaratılıştan gelen özelliklerine bağlı olduğunun dile getiren çağdaş müfessirler, insanoğlunun, şayet bu niteliklerden yoksun yaratılsaydı doğru ile eğri, iyi ile kötü arasında seçim yapma ve hayatına ahlâkî bir anlam, manevî bir boyut kazandırma imkânı veren serbest irâde ve seçme özgürlüğünden yoksun kalacağını, oysa onu diğer canlılardan ayıranın bu nitelikler olduğunu, dolayısıyla Allah'ın insanoğlunu seçme ve tercih etme yetenekleriyle donatılmış olarak yarattığını ve bu seçim ve tercihi ise akıl nimeti ile gerçekleştirdiğini söylerek insan fıtratına, insanın bilgisel yeteneklerine dikkat çekmişlerdir[937].

Kur'ân'da on dokuz yerde[938] "fatr" (فطر) kökünden türemiş fiil ve isimler ve bir âyette de fıtrat[939] lafzı geçmektedir[940]. Sözlükte "yarmak, ikiye ayırmak, orucu açmak, yaratmak, vucuda getirmek, icat etmek, bahşetmek" ma'nâlarına gelen[941] fatr kökünden isim olan ve "yaratılış, mizaç, huy, karakter, cibilliyet, içgüdü, isti'dat yapı, tabiat, din, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş, peygamberlerin sünneti, kalb-i selîm, adetullah, tabii eğilim" anlamında kullanılan fıtrat kelimesi, terim olarak insanın doğuştan sahip olduğu bütün özelliklerini, ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını, Allah'ın bütün

[935] et-Taberî, C.XII, s.632-636.
[936] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XVIII, s.78-79.
[937] Karaman ve Diğerleri, C.III, s.207.
[938] En'âm, 6/14, 79; Rûm, 30/30; İsrâ, 17/51; Ta-Ha, 20/72; Hûd, 11/51; Yasin, 36/22; Zuhruf, 43/27; Enbiyâ, 21/156; Meryem, 19/90; Şûrâ, 42/5, 11; İnfitâr, 82/1; Yusûf, 12/101; İbrâhim, 14/10; Fâtır, 35/1; Zümer, 39/46; Mülk, 67/3; Müzemmil, 73/18.
[939] Rûm, 30/30.
[940] Muhammed Fuâd Abdülbâkî, ***el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim bi Hâşiyeti'l-Mushafi'ş-Şerif***, Kâhire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısrî, ts. s.522-523.
[941] ***Lisanu'l-Arab***, "f.t.r", C.V, s.3432-3433.

varlıkları kendisini bilip tanıyacak ve idrâk edecek bir hal ve kabiliyet üzere yaratmasını ayrıca evrenin işleyişini (adetullah, sünnetullah, fıtratullah) belirtir[942]. Bahse konu olan fıtrat kavramıyla ilgili muhtelif görüşler ortaya atılmıştır. Âlimlerin önemli bir kısmı fıtrat kelimesinin "İslâm" anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir ayrıca fıtratın Allah'ın ilk yaratılışta her insan için belirlediği değişmesi mümkün olmayan farklı inanç ve bunun sonucu olan nihaî mutluluk veya bedbahtlık olduğu, Allah'ın Âdem'in neslinden, dünyaya gelmeden önce iman ettiğine dair aldığı ikrar, mîsâk ve yine fıtratın sadece müslüman doğanlar için olduğu da söylenmiştir. Fıtrat konusunda en çok benimsenen anlayış, ilk yaratılış sırasında Allah'ın insan tabiatına bahşettiği yaratanını tanıma eğilimi, rûh temizliği vb. olumlu yetenek ve yatkınlıklardır. İbn Abdilberr, fıtratı; "insana yaratılıştan verilen selâmet ve istikamet" şeklinde ta'rîf etmiş, fıkıhçı ve kelâmcıların fıtratın iman-küfür, tanıma-reddetme, hidâyet-dalâlet gibi anlamlar taşıdığı şeklindeki anlayışlarını reddetmiş ve "çocuk doğduğunda ne imanı ne de küfrü kavrayabilir" demiştir. Kurtubi de fıtratı "hakkı benimseme yatkınlığı" olarak anlamıştır[943].

Fıtratın bütün insanlarda ortak bir doğası, yapısı, zihinsel, rûhsal ve fizyolojik donanım ve yetileri, sağduyusu ve vicdanı varsa, o halde varlık, inanç, bilgi ve ahlâkî anlayışlarda farklılıklar neden görülmektedir? Bunun yanında fıtratın bozulması ne demektir? Fıtratın bozulması fıtrî değil midir? Fıtrî sağduyu fıtrattan ise fıtrî şüphe ya da insandaki inkâr, şüphe, küfür, delâlet gibi özellikler nereden gelmektedir? İnsanlarda görülen farklı ya da kötü eğilimler fıtrattan değil midir? Şayet değilse fıtratta olmayan bir şey nasıl vukû' bulur, ortaya çıkar? gibi pek çok soru cevaplandırılmayı beklemektedir ya'nî fıtrat denilen olgunun mutlaka sınırlarının çizilmesi gerekmektedir. Biz bu hususlara bilgisel açıdan çok genel olarak değinmek istiyoruz.

Fıtratı, genel olarak Allah'ın bütün varlıkları kendisini bilip tanıyacak ve idrâk edecek bir hal üzere yaratması olarak ve evrende varolan adetullah, sünnetullah olarak anlamayı daha makul görmekteyiz. Diğer taraftan insanın potansiyelinde inkâr, şüphe gibi kötü niteliklerin de bulunduğunu kabul etmekteyiz. İnsan fıtratında iyi ve kötü

[942]***Lisanu'l-Arab***, "f.t.r", C.V, s. 3433-3434; Hacı Mustafa Açıköz, ***Tevhîdi Kozmik Holizm, Şüphe ve Eski Uygarlıklar***, Ankara; Elis Yay. 2006, s.35.
[943] Hayati Hökelekli, "Fıtrat", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1996, C.XIII, s.47.

şeylerin tamamının potansiyel olarak bulunduğunu, ya'nî insanın tamamen kötü olarak addedilen şeylerden arındırılmış olarak yaratılmadığını ifâde etmek istiyoruz. İnsanın fıtratını, insanlar arasındaki farklılıkları giderecek tek ortak, bütünleştirici ölçüt ve hakem olan *fıtrî sağduyu*, doğası gereği bilmesini ifâde eden *fıtrî bilme/bilgi*, fıtrî sağduyu bilgisi ve yapıcı, olumlu, genel ve pozitif şüpheyi ve aynı zamanda yıkıcı, bozucu ve negatif şüpheyi ifâde eden *fıtrî şüphe* olmak üzere üç şekilde anlamak mümkündür.

Teorik çerçevede her şeyden şüphe edilebilir denilebilse de pratik olarak bir takım psikiyatrik rahatsızlıklar dışında şüphe edilemeyecek fıtrî sağduyuya ait ilkelerin var olduğunu ve herşeyden şüphe edilse bile dört fıtrî temel, dayanak ve ontolojik bilgiden şüphe edilemeyeceğini (bunları inkâr etmek mümkün olsa bile) söylemek mümkündür[944]. Bu *fıtrî sağduyu ilkelerini* şöyle tespit edebiliriz:

1.Bir kendilik, ontolojik kimliğinin varlığı (benler, benlikler düzlemi).

2.Bana benim varlığımı bildiren, benim türünden diğerlerinin varlığı (senler, senlikler düzlemi).

3.Beni çevreleyen bir dış dünya, evren ve bunların içerisindeki çeşitli varlık kategorilerinin varlığı (canlı-cansız, nesel ve soyut varlıklar düzlemi)

4.Bütün bu düzlemlerin varlık nedeni olan, bana benliğimi veren, bilen ve bilgilendiren aşkın varlık olan Allah'ın varlığı[945].

İşte insanın bütün hayatı bu dört ontolojik ana yargısal ilkeler ve bunların üzerine bina edilen diğer ontolojik, epistemolojik, ahlâkî ve diğer alanlara dair ilkeler çerçevesinde oluşturulur. İşte bu düzlemler temel alınarak bilgisel faaliyetler gerçekleştirilir[946].

Elmalılı bu bağlamda şunları ifâde etmektedir:

> *Ben varım, ben benim, başkası değilim." önermeleri bizim bütün şüphelerden uzak, en kesin, en açık ve en fazla öncelik taşıyan bilgimizdir.*

[944] Açıköz, ***Tevhîdi Kozmik Holizm, Şüphe ve Eski Uygarlıklar***, s.44.
[945] Açıköz, ***Tevhîdi Kozmik Holizm, Şüphe ve Eski Uygarlıklar***, s.45.
[946] Açıköz, ***Tevhîdi Kozmik Holizm, Şüphe ve Eski Uygarlıklar***, s.45.

Fakat ben, idrâkim varken ve ancak onunla "Ben varım" diyebilirim. Bu doğrulamada benim vicdanım açıktan ve ister istemez kendisi ile uyum sağlar. Bu şekilde "Ben varım." açık önermesinin ma'nâsı, kendi içinde belli olduğundan açıkça anlaşılır. Bu da "Bu idrâkim, bu duygum, kesinlikle doğrudur, gerçektir, haktır." önermesinin kefil olması ile apaçıktır. Bu da varlığı zarûrî olan, mutlak hâkim, mutlak bir Zat-ı Hakk'ın kesin olarak kabul edilmesi ile şahitlik etmesi ile besbellidir ve bu tasdîk böyle kesin bir inancın, hem başlangıcı, hem en son hedefi, hem de güç kaynağıdır[947].

Fıtrî bilgi ya da fıtrî sağduyu bilgisi ise insanın neye dayanarak, neleri, neler vasıtasıyla, hangi şartlarda niçin ve nasıl bileceğini ifâde eder. İnsanın epistemolojik etkinliğini mümkün kılan ilkeleri ya da *fıtrî sağduyu bilgisinin ilkelerini* şu şekilde ifâde edebiliriz:

1.Algı çevresinin öznesi konumunda olarak ben varım.

2.Algısal çerçeve ve bu çerçevenin algısal ögeleri, algı konularının varlığı.

3.Ben ile algı nesneleri arasındaki ilişki, zaman ve mekânla kayıtlı bir algının gerçekleştirilme ya da olmazsa olmaz şartları diye ifâde edilen içsel ve dışsal şartlar zincirinin varlığı.

4.Bu ilişkiyle kendimi, evreni ve yaratıcı gücü bilme konusunda zihinsel resimler çekmek sûretiyle algı eylemini gerçekleştiririm[948].

Peki, fıtrî sağduyu bilgisi ile fıtrî şüpheyi nasıl bağdaştırabiliriz? Ayrıca fıtrî bir şüpheden söz edilebilir mi? Yoksa bunu ifâde etmek bir çelişki doğurur mu?[949] Şüphenin genel türü olan, yapıcı ve fıtrî olan olumlu şüphecilik bilgi faaliyetinin önemli bir yönünü ifâde eder. Tam ma'nâsıyla hikmete veya bilgeliğe başka yöntemlerle ulaşılabilmesi mümkün olsa da genel şüphecilik yönteminin işlevselleştilmesiyle de ulaşılır. İnsan akıllı ve Allah'ın emanetinin taşıyıcısı ve Allah'ın halifesi olma özelliği ile adeta bilmeye mahkûm edilmiştir. Bilmesi ve olumlu ma'nâda şüphe etmesi fıtrîdir, bilmemesi ise ne mümkün ne söz konusu ne de fıtratında vardır. Negatif, yıkıcı ve felsefî doktrinel özel şüphe ise bilgi olmadan bir şeye yöneltilemez[950] ya'nî insan fıtrî olarak bir şey bildikten sonra ancak negatif bir mantık yürütme ile özel şüphe türüne

[947] Elmalılı, C.I, s.84-85.
[948] Açıköz, ***Tevhîdi Kozmik Holizm, Şüphe ve Eski Uygarlıklar***, s.46.
[949] Açıköz, ***Tevhîdi Kozmik Holizm, Şüphe ve Eski Uygarlıklar***, s.49.
[950] Açıköz, ***Tevhîdi Kozmik Holizm, Şüphe ve Eski Uygarlıklar***, s.50.

meyleder. Çünkü bu tarz şüphecilik bir şeylere dair ortaya konulan savlar, tezler, teoriler, kurallar, kanunlar husunda tepkisel olarak doğar[951]. Negatif şüphe fıtratta olmakla beraber insanın arzu, istek, şehvet ve heva gibi olumsuz niteliklerin peşinden koşmasıyla vucud bulur.

Her ilimde inanmaya dayalı bir takım ilkeler bulunmaktadır. Bunlara örtük ya da açık bir şekilde inanılmadıkça hiçbir ilim yapılamayacağı gibi tabiat ilimleri de mümkün değildir. Bundan dolayı her bilme eyleminin başlangıcında mutlaka bizden bağımsız, bizim dışımızda var olan maddî bir âlemin varlığına, bu maddî âlemden bilgi elde etmenin mümkün olduğuna ve bu maddî âlemin anlasılabilir olduğuna, ya'nî bu âlemde vukû' bulan olayların tasvîr edilebilir, açıklanabilir ve öngörülebilir olduklarına peşinen imân etmek şarttır. Bu îmân olmazsa bu maddî âlem hakkında bilgi kazanılamayacağı açıktır[952].

Bu bağlamda Albert Einstein (1879-1955) tabiat ilimlerinin temelindeki dogmalar konusunu şu şekilde ifâde etmiştir:

> *İdrâk edenden bağımsız bir dış âleme îmân bütün tabîat ilimleri'nin temelidir. Bununla beraber, yalnız hislerle idrâk bu dış âlemden dolaylı bir sekilde bilgi sağlamakta olduğundan biz fiziksel realite'yi ancak tartışmalı (diskürsif) yollardan kavrayabiliriz. Bunun sonucu olarak da fiziksel realite hakkındaki bilgilerimiz asla nihaî bilgiler olamaz*[953].

İnsan doğru bilgiye ulaşabilir; ancak bu Allah tarafından kendisine müsaade edildiği kadarıyla sınırlıdır ya'nî insanın mutlak ma'nâda bilmesi değil de sınırlı olarak bilmesi mümkündür; dolayısıyla *"...O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler*[954]*..."*

Müslüman bilginler doğru bilginin imkânını kısmen ya da bütün olarak muhâl görenleri *hissiyâtı inkâr edip bedîhyyatı kabul edenler, bedîhyyatı inkâr edip hissiyâtı kabul edenler ve her ikisini de inkâr edenler* olmak üzere üç grupta değerlendirmişlerdir[955]. Her ikisini de inkâr edenleri de *bilinemezciler, inâdiyye ve*

---

[951] Açıköz, ***Tevhîdi Kozmik Holizm, Şüphe ve Eski Uygarlıklar***, s.50.
[952] Ahmed Yüksel Özemre, ***Fiziksel Realite Meselesine Giriş***, İstanbul: Açılım Yay. 2004, s. 9.
[953] Özemre, ***Fiziksel Realite Meselesine Giriş,*** s.10.
[954] Bakara, 2/255.
[955] et-Teftâzânî, ***Şerhu'l-Akâid,*** s.74; Yahyâ Hâşim Hasan Fergal, ***el-Ususü'l-Menheciyye libinâi'l-Akîdeti'l-İslâmiyye***, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978, s.207-208.

indiyye olmak üzere üçe ayırmışlardır[956]. Bilinemezciler, yargıyı, hüküm vermeyi askıya alma taraftarıdırlar. Şüphe ederler ve şüphe ettiklerinden de şüphe ederler. İnâdiyye, hiçbir şeyin var olmadığını, eşyânın kuru hayalden ve vehimden ibaret olduğunu[957] kesin olarak savunurlar. Bunlara göre aynı güçte karşıtı olmayan hiçbir bedîhî ya da nazarî sav yoktur. Bütün yargıları inkâr etmekle kendi kendileri ile çelişirler. İndiyye ise, eşyânın hakîkatinin inançlara bağlı olduğunu; ama aksinin geçerli olmadığını iddia eder. Onlara göre insan her şeyin ölçüsüdür[958]. Müslüman âlimler, şüphecilerle tartışmaktan kaçınırlar; çünkü onlara göre tartışma, bilinen ile bilinmeyeni açıklamak üzere yapılır. Oysa şüpheciler hiçbir bilineni kabul etmezler[959]. Kur'ân'ın bu ma'nâda bir anlayışı meşru görmesi mümkün değildir; zira Kur'ân ilmi, gerçekliklerin yakînî olarak kabulu ve bilinebilirliği üzerinden yola çıkarak temellendirir ve açıklar. Bu bakımdan çağdaş müfessirler, *"Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri ancak hak ile yarattık[960]..."* âyetinde geçen hak kelimesinin, bâtılın zıddı olarak ontolojik gerçekliği ifâde ettiğini, kâinat ve onda bulunan varlıkların, akıp giden olayların, bazı aşırı şüpheci filozofların yahut bir kısım mutasavvıfların iddia ettiği gibi bir hayal, bir serap, bir vehim değil gerçek olarak var kılındıklarını, varlık gibi varlığa ilişkin bilimsel bilgilerin gerçekliğini ve bunlara güvenmenin gerekliliğini, kuşkuların yersizliğini belirtmişlerdir[961]. Cübbâî bu âyetin, Allah'ın gökleri, yeri ve bu ikisi arasındaki herşeyi ancak hak olarak yarattığına delâlet etiğini, hak olduğu için de batıl ve boş olamayacağını, çünkü batıl olarak yapılan ve batıl olsun diye yapılan hiçbirşeyin hak olamayacağını ve hak olarak yaratılmayacağını ifâde etmiştir[962]. Âyette göklerin, yerin ve bu ikisinin arasındaki varlıkların boşuna yaratılmadığı, ilâhî bir hikmetin, gayenin gereği olarak yaratıldığı beyân edilmektedir.

"De ki: Ortak koştuklarınızdan hakka iletecek olan var mı? De ki: «Hakka Allah iletir.» Öyle ise hakka ileten mi uyulmaya daha lâyıktır; yoksa hidâyet verilmedikçe kendi kendine doğru yolu bulamayan mı? Size ne oluyor? Nasıl (böyle

[956] et-Teftâzânî, ***Şerhu'l-Akâid***, s.74.
[957] Karaman ve Diğerleri, C.III, s.366.
[958] et-Teftâzânî, ***Şerhu'l-Akâid***, s.74; Fergal, s.213-214.
[959] Fergal, s.214.
[960] Hicr, 15/85.
[961] Karaman ve Diğerleri, C.III, s.366.
[962] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XIX, s.210.

yanlış) hükmediyorsunuz?[963]" Gerçek, gerçeklik, sâbit, doğru, sahîh, aslına uygun, makûl, varlığı kesin olan şey, mutabakat, muvafakat anlamlarına gelen ve genellikle bâtılın zıddı olarak gösterilen hak kelimesi, Râgıb el-İsfehânî'ye göre, Kur'ân'da başlıca dört ma'nâya gelmektedir: 1. Bir şeyi hikmete uygun olarak icat eden anlamında. Bu sebeple Allah hakkında kullanılanır. 2. Hikmete uygun iş. Allah'ın bütün fiilleri haktır. 3. Bir şeye aslına uygun ve doğru olarak inanma, bu şekilde kazanılmış inanç, bilgi. 4. Gerektiği şekilde, gerektiği ölçüde ve uygun zamanda yapılan iş[964]. Bu ma'nâlara göre hak lafzı, doğru bilgi, doğru inanç ve doğru davranışı ya'nî düzgün ahlâkı ifâde eden bir kavramdır. İnsanların bilgide, inançta ve ahlâkta hakka, doğruya, doğru olana ulaşması Allah'ı dışlayarak mümkün değildir. Allah'ı inkâr ederek ve O'na ilgisiz kalarak nihaî hakîkatlere ulaşılamaz.[965]. Allah, peygamberleri, vahyi ve âyetleri ile insanları hakka/gerçeğe ulaştırır. Elmalılı, âyetin bilgi ve ma'rifet açısından tahlilini yapmakta ve Tanrı, bilgi, varlık, inanç, ahlâk konusunda ilk işin sebep araştırmasına, yaratan ile yaratılanın durumunun, ya'nî ikisi arasındaki uyumun, uygunluğun gözönünde bulundurulmasına dikkat çekerek Yüce Allah'ın dışında, enfüs ile afakı birbirine uyumlu hale getirecek, "ben" ile "benlik dışı", rûh ile cisim, düşünce ile dış dünya, subje ile obje, bilen ile bilinen, akıl ile makul arasındaki bağlantıları, ilişki ve bütünlüğü, ilim ve isabeti kurup gerçekleştirecek, "bu böyledir" veya "değildir" diye doğru hüküm verdirecek hiç kimsenin bulunmadığını, gerek enfüs, gerek afak olsun hepsinin hak tarafından, hak olarak yaratılmışlığını, akılların bilginin, mantığın ve hakkın hükmünün yapıcısı ve yaratıcısı olmadığını, sadece anlayıcısı ve kabul edicisi olduğunu ifâde etmektedir[966].

Yüce Allah'ın varlığını ve birliğini kabul ve tasdîk etmeden kâinat ve kâinattaki düzeni hissetmek ve anlamak bir hayalden ibaret kalıp "Allah" özel ismi üzerinde birleştirilmeyen ve düzene konmayan bütün bilgilerimiz anlamsız olacaktır. Bu açıdan Elmalılı varlık, gerçeklik, nedensellik ilişkilerinin, bütün ilim ve sanatları kuşattığını kabul etmenin gerektiğini, nedensellik alanında birleştirilemeyen hiçbir ilmin bulanamayacağını, bundan dolayı sebep ve sonuç açısından varlığı düşünmeksizin

[963] Yunus, 10/35.
[964] ***el-Müfredât***, "h.k.k", s.125; Karaman ve Diğerleri, C.III, s.100-101.
[965] Karaman ve Diğerleri, C.III, s.100.
[966] Elmalılı, C.IV, s.483.

sebep ile sonuç arasındaki bağlantının tam olduğunu düşünemeyeceğimizi, tasdikimiz doğrudur diye zihnimiz ile gerçeğin uyum ve ilişkisini, üzerine kurduğumuz hakkın hakîkatına dayandırmazsak, bütün emek ve çabalamalarımızın, bütün anlayışlarımızın, yalan, asılsız ve kuruntudan ibaret bir seraba dönüşeceğini, mümkün olan gerçekler üstünde varlığı zarûrî olan *"Hakkın, gerek ilmimizin, gerek varlığımızın ilk başlangıç noktası ve ilk sebebi olduğunu"* söylemiştir[967].

Yüce Allah muhtelif âyetlerde bilenleri övmüş, bilgizlikleri, doğru bilgisi olmadan hüküm verenleri ve buna göre amel edenleri ise yermiştir[968]. *"...De ki: Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi var mı? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz*[969]*."* Câhiliye halkının Allah'ın dini hususunda delîlsiz ve hüccetsiz olarak hüküm vermeye çalıştıklarını, onların yeltendikleri ve yaptıkları her türlü küfür hususunda ileri sürdükleri bahanelerin Allah tarafından yalanlandığını[970], istidlâllerinin batıl olduğunu belirten[971] Râzî, Allah'ın insana kâmil bir akıl, tam bir anlayış, duyan bir kulak, gören bir göz vermiş olduğuna, hayra ve şerre muktedir kıldığına, önündeki her türlü özür ve engelleri gidermiş olduğuna, bu kudret ve imkânın mevcudiyetinin kesin olarak bilindiğine işâret etmiştir[972]. Evrende bütün olup bitenler, Allah'ın hür ve mutlak iradesiyle koyduğu kanunlar çerçevesinde gerçekleşmektedir. İnsanın, kendi irâde ve aklını kullanarak doğru ve yanlış olanı birbirinden ayırması, doğruyu seçme imkânına sahip olması bu ilâhî kanunun bir parçasıdır. Müşriklerin âyette belirtilen istidlâllerinin, ilmî bir değer taşımadığı, delîl ve hücetleri olmadığı sadece bir zan ve kuruntudan ibaret olduğu ve onların yalan söyledikleri ifâde edilmiştir[973].

Kur'ân, insanlar arasındaki üstünlük ölçüsü olan takvâ kriterini gerçek anlamıyla bilginlerin (Allah'ı hakkıyla bilenler) gerçekleştireceğini vurgulanmıştır. *"...Kulları içinden ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar. Şüphesiz Allah, daima*

---

[967] Elmalılı, C.I, s.39-40.
[968] Yusuf Şevki Yavuz***, Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, Bursa: İlim ve Kültür Yay. 1983, s.62.
[969] En'âm, 6/148.
[970] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XIII, s.237.
[971] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XIII, s.239.
[972] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XIII, s.238.
[973] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.348; es-Sâbûnî, C.II, s.252; Ateş, ***Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri***, C.II, s.957; Karaman ve Diğerleri, C.II, s.484.

üstündür, çok bağışlayandır[974]*."* Yüce Allah, âyetlerini, kudretinin alâmetlerini, sanatının eserlerini ve farklı cinslerde yarattıklarını sayarak ancak âlimlerin kendisinden hakkıyla korktuğunu buyurmuştur; zira âlimler Allah'ı hakkıyle bilirler. İbn Kesîr de buna işâret etmiş ve şöyle demiştir: Allah'tan ancak Onu tanıyan âlimler hakkıyle korkar; çünkü Yüce Allah'ı tam olarak tanıyıp mükemmel bir şekilde bilmek, O'ndan daha fazla korkmayı gerektirecektir[975]. Muhataplarını doğadaki muhteşem görünümlerden hareketle incelikleri keşfetmeye yönlendiren Kur'ân, bilmenin değerini önemle belirtmektedir. Âyette "bilenler" şeklinde çevrilen ulemâ kelimesinin kök anlamları arasında, bir şeyi derinlemesine tanıyıp mâhiyetini idrâk etme, bir konuda kesin bilgiye ulaşma, bir işin hakîkatine nüfuz etme ma'nâlarının bulunduğu göz önüne alınırsa, kendilerine gönderme yapılan ve Allah saygısı duyma hususunda ön plana çıkarılan kişilerin, zihnî çabalarını Allah'ın evrendeki kudret delîllerinden sonuçlar çıkarabilme düzeyine yükseltebilmiş kişiler olması muhtemeldir[976]. Çekinme ve saygı, saygı duyulan varlığın tanınmasına bilinmesine göredir. Âlim, Allah'ı bilir ve O'ndan hem korkar, hem de O'na ümid bağlar. Bu, âlimin derece bakımından, âbid'den daha üstün oluşuna da delîl olarak gösterilebilir; çünkü Yüce Allah, *"Sizin Allah katında en şerefliniz, en müttakî olanınız, (Allah'dan en çok korkanınızdır*[977]*)"* buyurarak, şerefin ve kıymetin, takvaya göre; takvanın da ilme göre olacağını beyân etmiştir. O halde, Allah katında şeref ve kıymet, amele göre olmaktan daha çok ilme göredir[978]. Bunlar bizlere ilmin ve âlimlerin faziletini göstermekte, bizleri ilme teşvik etmekte[979] ve insanın ilme sahip olabileceğini vurgulamaktadır.

Kur'ân'da Yüce Allah insanı diğer varlıklara üstün kıldığını, ona akıl, ilim, tefekkür, akletme, teemmül gibi bilmeyi mümkün kılan pek çok özelliği verdiğini beyân etmiştir. *"Biz, hakîkaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık*[980]*..."* İnsanın ilme ulaşıp ulaşamayacağı yaratılışı ile ilgili bir durumdur. Allah insana hem irâde hem de bilme özelliğini vermiştir[981]. İnsanın diğer varlıklardan farklılık ve üstünlüğü akıl sahibi

[974] Fâtır, 35/28.
[975] İbn Kesîr, C.XI, s.320; es-Sâbûnî, C.V, s.162.
[976] Karaman ve Diğerleri, C.IV, s.465-466.
[977] .Hucurat, 49/13.
[978] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XXVI, s.21.
[979] et-Taberî, C.XIX, s.364.
[980] İsra, 17/70.
[981] el-Kürdî, C.I, s.149.

olması, konuşabilmesi, iyiyi kötüden ayırtetmesi gibi nitelikleridir[982]. Tefsîrlerde insana seçkinlik kazandıran özellikler akıl, zekâ, temyîz, düşünme, yazma gibi melekelerden başlayarak çeşitli psikolojik ve fizyolojik özelliklere, estetik zevklere, ahlâkî yatkınlıklara, canlı ve cansız varlıklar üzerinde tasarruf yetkisine kadar birçok meziyete sahip olmasıyla açıklanmaktadır. Fahreddin er-Râzî bu âyeti tefsîrinde mâhlûkatı melekler, hayvanlar, bitkiler, cansızlar ve insanlar olmak üzere ayırmış ve insanın asıl şerefini ve diğer yaratılmışlar karşısındaki üstünlüğünü, "eşyâyı ve gerçeklikleri aslına uygun olarak kavrama yeteneği olan akıl gücü"yle açıklayarak[983] insanın rûh ve bedenden mürekkeb bir cevher, insanın rûhunun, süflî âlemde mevcûd bulunan en kıymetli rûh, bedeninin de yeryüzündeki en kıymetli madde olduğunu ifâde etmiştir. İnsan rûhunun (nefsinin) beslenme, büyüme ve üreme olmak üzere üç nebâtî gücü vardır. Canlıların rûhlarının hissî idrâk ve hareket etme olmak üzere iki kuvveti daha vardır. Bu kuvvetler içinde insan rûhuna bunlardan başka bir kuvvet daha verilmiştir. O da, eşyânın hakîkatini olduğu gibi idrâk eden, anlayan nefsin aklî idrâk güçleridir[984]. Bu kuvvet, mahlûkât âleminin ve emirlerin sır ve hikmetlerine muttalî olan, varlığı olduğu gibi anlayan bir kuvvettir. Böylece insan rûhu (nefsi) akletme, tefekkür gibi özellikleriyle bu âlemde mevcûd olan en şerefli rûh olarak değerlendirilir[985].

Kur'ân bilgi edinmenin, varlıklar üzerine düşünmenin ve düşüncelerini kavramlarla ifâde etmenin, insanın temel bir özelliği olduğu gerçeğini açıkça belirtmiş ve insanların güçleri ölçüsünde ve kendi sınırları ekseninde bilgi sahibi olabileceklerini kabul etmiştir[986]. İlk insan Hz. Âdem konusunda indirilen âyetlere baktığımızda ilmin önemini, bilginin üstünlüğünü, bilginin dil ile ifâde edildiğini ve fıtrat, yaratılış ile bilgi arasındaki münasebeti açık bir şekilde görürüz. Yüce Allah Kur'ân'da çeşitli âyetlerde insanı, niçin ve nasıl yarattığını anlatmış, diğer varlıklara karşı durumunu, konumunu ve bu varlıklarla olan ilişkilerini bildirmiştir. *" Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemiyeceğinizi herhalde ben bilirim,*

[982] et-Taberî, C.XV, s.5.
[983] Karaman ve Diğerleri, C.III, s.503-504.
[984] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XXI, s.13; Durusoy, s.113, 168, 205.
[985] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XXI, s.13.
[986] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.61-62.

dediAllah Âdem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklere arzedip: Eğer siz sözünüzde sâdık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi. Melekler: Yâ Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz alîm ve hakîm olan ancak sensin, dediler. (Bunun üzerine:) Ey Âdem! Eşyânın isimlerini meleklere anlat, dedi. Âdem onların isimlerini onlara anlatınca: Ben size, muhakkak semâvat ve arzda görülmeyenleri (oralardaki sırları) bilirim. Bundan da öte, gizli ve açık yapmakta olduklarınızı da bilirim, dememiş miydim? dedi [987]*..."*
İnsanın yaratılışını, yeryüzündeki halifeliğini, bilgiyi öğrenebilmesini, öğrendiklerini dile getirmesini, Allah'ın öğretici olmasını açıkça ortaya koyan bu âyetlerde yer alan halife ismi, insanın sorumluluk üstlenecek niteliklere sahip olarak yaratılışına işâret etmektedir[988]. Burada esas itibariyle anlatılan, Allah tarafından insana verilen özellikler, sorumluluklar, yetki, nimetler, bilgi ve kabiliyettir. Bunlardan belki de en önemlisi hilâfet özelliğidir[989]. Bu durum insanın, gücü nispetinde yeryüzünde hükmetme gücüne sahip olduğunun kanıtıdır. Hükmetme ise bilgiye ulaşma ve bilgiyi kullanma ile mümkündür. Âyetlerde yaratılış, ilim, Allah'ın öğretmesi ve tekliften söz edilmektedir. Teklif, ilim ve mesuliyeti gerektirir ya'nî Hz. Âdem'in imtihanı, fıtratında bulunan ilim yeteneği ile öncelikle bilmesi ve sonra bununla amel etmesi hususunda gerçekleşmiştir; zira Allah Âdem'e bütün isimleri öğretmiş ve bütün mahlûkata onu üstün kılmıştır. Âdem varoluşundaki bilme istidatı ışığında yeryüzünde halifelik görevini yapmakla mükellef tutulmuştur. İnsanın sorumluluğu, yaratılışını, rabbini ve kendini bilip, iman ve ibadet etmektir; çünkü bunlar insanın rabbiyle ilişkisinin esasıdır[990]. Kurtubi'ye göre bu âyet-i kerimede bilginin ve bilginlerin faziletine delîl vardır[991]. "Âdem'e bütün isimleri öğretti." buyruğunda ise "öğretti" ifâdesi ta'rîf etti kelimesiyle eş anlamlıdır. Âdem'e öğretmek demek kesin bir şekilde o bilgileri ona ilhâm etmek ma'nâsındadır[992]. Müfessirler âyetteki isimler lafzı konusunda farklı yorumlarda bulunmuşlardır. İbn Abbas, İkrime, Katade, Mücahid ve İbn Cübeyr'e göre Yüce Allah Hz. Âdem'e önemli

[987] Bakara, 2/30-33.
[988] el-Kürdî, C.I, s.151.
[989] Karaman ve Diğerleri, C.I, s.100.
[990] el-Kürdî, C.I, s.151.
[991] el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed İbn Ebî Bekr İbn Farh, ***el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l Mübeyyin limâ Tedammenehû mine's-Sünne ve Âyi'l-Furkân (I-XIV)***, Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006, C.I, s.430.
[992] el-Kurtubî, C.I, s.416.

önemsiz bütün eşyânın isimlerini öğretmiştir[993]. İbn Huveyzimendad bu âyet-i kerimenin dilin tevkifî olarak öğrenildiğine delîl olduğunu ve Allah'ın Âdem'e geneliyle özeliyle bütün teferruatıyla dili öğrettiğini söylemiştir. el-Kutebi'ye göre ise Allah yeryüzünde yarattığı eşyânın cins ve türlerinin isimlerini öğretmiştir[994]. "Onlara isimlerini haber ver" ifâdesi ile de Hz. Âdem'in meleklerden daha bilgili olduğuna, faziletine, şanının yüceliğine dikkat çekilmiştir[995].

"Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yüklendi[996]..." Emanet, korku ve kaygının gitmesi, insanın korunma konusunda gönül rahatlığı içinde olması, güvenme ve koruma konusu olan, korunması istenen şey, dini bir terim olarak ise tevhîd inancı, adalet, okuma-yazma, akıl ve yükümlü (mükellef) olma kabiliyeti anlamlarında kullanılmaktadır. Bu âyete göre emaneti, insan yüklenmiştir; çünkü insan bunu yüklenecek kabiliyet ve yetenektedir; ancak onu hakkıyla taşımada başarılı olamamaktadır ya'nî insan şuûrsuz ve câhil olmamalı, kimliğinin, kabiliyetinin ve yüklendiği emanetin farkında olmalıdır; dolayısıyla insanın, akıl ve hür iradeye dayalı bir yükümlülüğün içinde bulunduğunu, bilgi edinme, bilgisini, kararını ve davranışını değiştirme kabiliyeti olduğunu, ilim istidatı ile insanın seçkinlik kazandığını ve onunla mükellef tutulduğunu söylemek mümkündür[997].

İlk indirilen âyetlerden Allah'ın insanı ve tüm varlığı yaratmış olduğu gerçeğine, insanın bilen bir tabiatı ya da âlemlerin rabbinden öğrenebilen bir yapısı olduğuna işâret edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. İnsanın bilmesi, onun fıtratında zorunlu olarak bulunan bilgilerle ya da Allah'ın vahiy yoluyla verdiği bilgilerle gerçekleşir[998]. "*Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir aşılanmış yumurtadan yarattı. Oku! İnsana bilmediklerini belleten, kalemle (yazmayı) öğreten Rabbin, en büyük kerem sahibidir[999]."* Bu âyetleri tahlil ettiğimizde, Allah'ın yaratıcı olduğunu, insandaki okuma yeteneğini ve imkânını hem de onun okuduğu, incelediği, anlamaya ve kavramaya

[993] el-Kurtubî, C.I, s.420.
[994] el-Kurtubî, C.I, s.421.
[995] el-Kurtubî, C.I, s.430.
[996] Ahzab, 33/72.
[997] Karaman ve Diğerleri, C.IV, s.405-406; el-Kürdî, C.I, s.151.
[998] el-Kürdî, C.I, s.149.
[999] Alak, 96/1-5.

çalıştığı objeleri, nesneleri yaratanın Allah olduğunu, ya'nî O'nun ilmin sebebi olduğunu, insanın ise yaratılmış, bilen ve öğrenebilen bir varlık olduğunu, canlılar arasında insanın farklı ve üstün yerinin onun öğrenme özelliği ile tanımlandığını, ilim nimetinin yaratma nimeti ile ilişkilendirildiğini, ya'nî yaratma ile bilme arasındaki münasebete dikkat çekildiğini, insanın muhtevasında yaratılışından gelen bilme istidatı, mevcûd olduğuna göre bu yeteneği ile Allah'ı, varlığı ve kendini bilebileceğini, insanın, bilgi edinme sürecinde Allah'ın verdiği imkân ve yetenekleri kullandığını, O'nun yarattığı şartlarda ve onun yarattığı varlıklar üzerinde bilgisel inceleme ve araştırmalar yapmakta olduğunu görürüz[1000].

Yine *"...onu imtihan edelim diye, kendisini işitir ve görür kıldık. Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik[1001]..."* âyetlerinde insanın yaratılışına, yaratılışındaki ilim özelliğine, bilgi elde etme yollarına ve ilmin önemine işâret edilmiştir[1002]. *"O da: Bizim Rabbimiz, her şeye hılkatini (varlık ve özelliğini) veren, sonra da doğru yolu gösterendir, dedi[1003]."* Her bir şeye ilhâm ettiği bilgi yahut sanatı vermiştir[1004]. *"Rabbimiz, her şeyi yoktan yaratan, sonra da onu, menfaatli ve yararlı şeylere sevkedendir"* Zemahşerî, Allah'ın her şeye ihtiyaç duyduğu yaratılışı ya da menfaatine uygun sûret ve şekli vermiş olduğunu belirtmiştir[1005]. Örneğin; Allah göze, eşyâyı görebilecek, kulağa işitebilecek şekli, aynı şekilde el, ayak, burun ve dile görevlerine uygun şekilleri vermiştir.[1006].

Fahrettin er-Râzî'ye göre Kur'ân'ın değişmez adetlerinden birisi, bir yaratıcının varlığına, önce yaratma ile sonra hidâyet meselesi ile istidlâl etmesidir. *"Yaratıp düzene koyan, takdir edip yol gösteren Yüce Rabbinin adını tesbih (ve takdis) et[1007]."* Bu tarz bir istidlâl Râzî'ye göre çok kıymetli bir delîldir. Ona göre bedeni yaratmanın maksadı, rûh için hidâyetin gerçekleşmesidir. Nitekim *"Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler*

[1000] es-Sâbûnî, C.VII, s.309; Karaman ve Diğerleri, C.V, s.651-652; el-Kürdî, C.I, s.150.
[1001] İnsan, 76/1-3.
[1002] el-Kürdî, C.I, s.150.
[1003] Taha, 20/50.
[1004] el-Kurtubî, C.XIV, s.71.
[1005] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XXII, s.66.
[1006] ez-Zemahşeri, C.IV, s.85; es-Sâbûnî, C.IV, s.26-27.
[1007] A'la, 87/1-3.

verdi[1008]*."* buyurmuştur. Bu âyet Râzi'ye göre, Allah'ın bilgileri elde edebilmesi için bedeni bir vasıta olarak yarattığına ve ona duyu organları verdiğine delâlet etme bakımından, çok açık bir ifâdedir. Râzî, yaratılış ve hidâyet bağlamında akılların değişkenliğine, hakka ulaşmanın zor; ama imkânsız olmadığına, fikirlerin karışıklığına, bazıları hariç, hiç kimsenin yanılmaktan ve hataya düşmekten kurtulamadığına, buna göre ilme, hidâyete ve hakka ulaşmanın, ancak Allah'ın yardımı, hidâyeti ve irşadı ile gerçekleşebileceğine vurgu yapmıştır. Herkes, hidâyeti talep etmekte, dalâletten ise kaçınmakta; fakat pek çok insan dalâlete düşmüştür. Bütün bunlar, ilmin, ma'rifetin ve hidâyetin ancak Allah'dan olduğuna delâlet eder[1009].

"... ta ki bilen bir kimse olduktan sonra bir şey bilmez hale gelsin[1010]*..."* âyetinde de insanın yaratılışı, bilme melekesi ve ilim özelliğinden söz etmek mümkündür[1011].

Allah'ın ilminde sünnetullah gereği varlık ya da eşyânın hakîkati sâbit olup, varlık ve gerçekliklerin varoluşu belirli bir ecele kadar bakidir. Bunların başka bir şey olması ya da başka bir şeye dönüşmesi mümkün değildir[1012]. Allah, bilgisiyle varlığı/gerçekliği tanzim etmiştir. İnsan da Allah'ın fıratına koyduğu bilme melekesiyle bilgisini, bu gerçeklik üzerine bina eder[1013]. Eşyâ ve gerçeklikler, mükellef tutulan insan açısından birer olgudurlar. İnsan bunlarla hayatını tanzim eder ve sürdürür. Allah da âyetinde bütün bu varlıkları insanın hizmetine verdiğini beyân etmiştir. Dolasıyla insanın ve varlığın yapısı aykırılık değil birbiri ile uyumluluk arzeder. *"O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini, kendi katından (bir lütfu olmak üzere) size boyun eğdirmiştir*[1014]*..."* Eğer eşyâ sâbit bir gerçeklik olarak değil de sürekli gerçeklikleri değişen bir yapıda ya da insanın yapısıyla varlığın yapısı birbirine aykırı olarak yaratılsaydı ve insanın hizmetine uygun olarak amade kılınmasaydı, insanın iradesinin ve bu iradesiyle gerçekleştirdiği fiillerinin önemi kalmazdı. Dolayısıyla gerçeklik üzerine bina edilemeyen hiçbir şeyde teklif söz konusu olamayacaktı. Mümin bir

[1008] Nahl, 16/78.
[1009] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XVII, s.94-95.
[1010] Hac, 22/5.
[1011] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XXIII, s.8-10; el-Kürdî, C.I, s.150.
[1012] el-Kürdî, C.I, s.152.
[1013] el-Kürdî, C.I, s.151.
[1014] Casiye, 45/13.

taraftan aklını ve duyu organlarını kullanarak ilim özelliğine ve fıtratına uygun olarak kendi hizmetine verilen kâinat kitabını okuyacak, diğer taraftan Kur'ân'ı okuyarak ilâhî irşattan istifade edecek ve bilgi ufuklarına, aşkın hedeflere ulaşacaktır[1015].

İnsanın varlıkla bilgisel bir ilişki içinde olduğu aklı başında, mantıklı düşünen biri için kuşkuya yer bırakmayan bir gerçekliktir. Allah, insanı varlığı idrâk edebilecek şekilde yarattığı gibi varlığı da idrâke uygun bir şekilde yaratmıştır. İnsan ile bilmeye konu olan şeyler arasındaki bilme ilişkisini Allah takdir etmiştir. Bu şekilde bir bakışla, bilen ile bilinen ve akıl ile hisler arasındaki bilgi ilişkisi ya da aralık kapatılmış ve açıklığa kavuşmuş olur ayrıca Kur'ân akıl his ilişkisini bilginin maddi oluşuna ağırlık vererek ya da sadece aklın kurallarına eğilerek birleştirmez; çünkü bunlardan birine merkezi bir konum vermek doğru ilmin imkânı meselesini çözüme kavuşturmaz. Bu da bir şeyin zâhirî yönüne ağırlık vermenin onun zâhirinin bilgisini vereceğini; ama haddi zatında ne olduğunun bilgisini problematik kılacağını açıklar. Ne tek başına hisler ne de tek başına akıl varlıkla ilişki kurmamızı gerçekleştiremez. Bunlar bilgi ilişkisinde müştereken çalışmalıdırlar. Akıl ve hisleri aşan konularda ise bilginin imkânını sağlayan araç vahiydir. İnsanın bilmesi mümkündür; ancak onun bilgisi, Allah'ın mutlak bilgisine nisbetle nispî, izâfî bir bilgidir. Akıl ve hislerin sınırlılık ve nispîlikleri karşısında vahiy, sınırsız ve mutlak bir yapıdadır; dolayısıyla verdiği bilgide nispîlikten söz edilemez; ancak insanın bilgisinin vahiy bilgisi karşısında yeri sınırlı, nispî ve izâfîdir[1016]. *"Sana rûh hakkında soru sorarlar. De ki: Rûh, Rabbimin emrindendir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir[1017].", "... Zira her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen birisi vardır[1018]."* Bu âyetler bize insanın doğru ilme ulaşabilmesiyle birlikte onun bilgisinde nispîliğin söz konusu olabileceğini gösteriyor. Ezelî, değişmez, mutlak ve sınırsız bilgiye sadece Allah sahipken insan değişen, gelişen, ilerleyen, sınırlı, nispî, mutlak olmayan; ancak bilgi araçlarıyla bilinebilen mukayyed bir bilgiye sahiptir.

Rûh lafzı tefsîrlerde Cebrail[1019], vahiy, Kur'ân, melekten daha büyük rûhî bir varlık[1020], canlılarda hayat kaynağı olan güç olarak anlaşılmıştır. İsrâ, 17/85 âyetinde

[1015] Karaman ve Diğerleri, C.V, s.13-14.
[1016] el-Kürdî, C.I, s.168-169.
[1017] İsrâ, 17/85.
[1018] Yusûf, 12/76.
[1019] et-Taberî, C.XV, s.71.
[1020] ez-Zemahşeri, C.III, s.548;

geçen rûh kelimesini, müfessirlerin büyük çoğunluğu, "İnsanı canlı varlık yapan, bedeni yöneten manevî cevher" olarak açıklamışlardır[1021]. Felsefe, kelâm ve ahlâk kitaplarında bu anlamdaki rûh için nefis kelimesi daha yaygın olarak kullanılmıştır. Âyette geçen rûh konusunda insanlara pek az bilgi verildiği ifâdesini genel anlamda yorumlayarak "Bütün insanlara her konuda az bir bilgi verildi" şeklinde açıklayanlar da olmuştur; zira insanın bilgi edinebilmesi mümkün olsa da Allah'ın sınırsız ilmi dikkate alındığında insanın bilgisinin daima az ve sınırlı olduğu kuşkusuzdur[1022].

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre mezkûr âyetteki rûhtan hareketin başlangıcı, hayatın başlangıcı, anlayışın başlangıcı olmak üzere üç anlam kastedilmiştir. Duyumla beraber olan vicdandan başlayarak bilgi, anlama, ilim, irâde, konuşma gibi en yüksek derecelere kadar şuûrla ilgili bütün olayların ve dolayısıyla manevî bir hayatın vasıtası olması açısından rûhun özelliklerinden en seçkini idrâktır. İnsanın nefsini hayvanî rûhtan ayıran bu rûh hakkında *"Rûhumdan ona üflediğim zaman[1023]..."* buyrulmuştur. Biz kendisi ile duyma, vicdan, irâde, akıl erdirme, içten konuşma gibi etkileri ile rûhu tanırız. Her insanda bu rûhun bir parıltısı bulunduğunda şüphe bulunması insanın kendilik bilinciyle bağdaşmaz. Hamdi Yazır'a göre rûh gerçeği, insan gerçeğinin ötesindedir. Şayet insanın ötesinde olmasaydı, insan eşyânın bizzat kendisinden hiçbir gerçeği anlayamaz veya bütün gerçek, insandan meydana gelmiş olurdu. İnsanın bilmediği pek çok şey vardır; ama ne kadar az olursa olsun bildiği de vardır. İlimden hiç değil, ancak biraz verilmiştir. İnsanın ilmi sonradan ve bağıntılıdır. Sofestâîlerin dediği gibi hiçbir şey bilmez değiliz; fakat bazılarının iddia ettikleri gibi bütün gerçeklikleri bilmemiz de mümkün değildir. Hak'tan bazı şeyler bilebiliriz; ancak gerçeğin bütün derinlikleriyle değil, bazı yönleri ile rûhumuzun mertebesine göre bilebiliriz[1024].

Allah'ın kullarına peygamberler göndermesi de bilginin mümkün olduğunu gösterir; çünkü insanların, peygamberler tarafından getirilen vahye dayalı bilgiyi almasını, anlamasını ve onlarla anlaşmalarını mümkün kılan melekeleri mevcûd olmasaydı Allah'ın onlara beşer yoluyla bir ilim göndermesi mümkün olmazdı. Bu

[1021] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XXI, s.37.
[1022] et-Taberî, C.XV, s.73; ez-Zemahşeri, C.IV, s.85; Karaman ve Diğerleri, C.III, s.517-518.
[1023] Hıcr, 15/29.
[1024] Elmalılı, C.V, s.320-321.

durum insanın Allah'ın emrettiği şeylerde aklını, duyularını kullanabileceğini, duyum, algılama ve akletme ile teklifi anlayabileceğini gösterir[1025].

Kur'ân, insanları gökyüzünü, yeryüzünü ve bütün varlıkları düşünmeye teşvik eder. Nazar etmek Allah'ın varlığına, birliğine, kudretine, hikmetine, azametine istidlâl etme yoludur. Kur'ân, insanlara kendilerine verilmiş olan duyular, akıl, kalp, fuâd gibi bilgi araçlarını kullanmasını, teakkul[1026], tefakkuh[1027], tefekkür[1028], tezekkür[1029], tedebbür[1030] etmesini tavsiye eder; ayrıca kendilerine verilen idrâk ve fehmetme araçlarını çalıştırmayanları hayvanlar gibi olmakla hatta daha kötü bir yolda olmakla zemmeder; çünkü onların kalpleri vardır anlamaz, gözleri vardır görmez ve kulakları vardır işitmez[1031]. Diğer taraftan Kur'ân, insandan Allah'a davette güzel bir üslup kullanmasını, fıtratlarına hitâb etmesini ister[1032]; zira Kur'ân'a göre bozulmamış bir fıtrat doğru bir inanışın, bilmenin, davranışın ve ahlâkın temelidir.

Kur'ân nesnel gerçeklikleri (fenomenler), varlığın gerçekliğini inkâr eden sofistlerin şüphelerini ve bilginin imkânını muhâl görenlerin şüphelerinin etrafında dönüp durduğu bilginin imkânı meselesini bedîhî bir durum kabul eder ve doğru bir bilginin mümkün olamayacağını iddia eden felsefî görüşleri reddeder; ayrıca bilgiyi insanının varlığının ve mükellef kılınmasının bir zorunluluğu olarak görür. Kur'ân doğru bilginin imkânı meselesini bir araştırma konusu olarak değerlendirmez. Bu meseleyi kışkırtma yerine bilgi konusunda yakînî bir eğilimi tesis etmeye yönelir[1033].

Diyebiliriz ki insanın bilgiye sahip olması, Kur'ân'da açık, zorunlu ve mümkün bir durum olarak görülmektedir. Pek çok âyet bilme ve ilim özelliği ile mükellef tutulan insan için bilginin gerçekliğine, imkânına delâlet etmekte ve insanın bilgi edinebileceğini, doğru bilgiye varabileceğini gösteririr. Bilginin imkânını kabul eden

[1025] el-Kürdî, C.I, s.152.
[1026] Bakara 2/44, 73, 75, 76, 164, 170, 171; Maide, 5/58, 103; En'am 6/32; Enfal, 8/22; Yûnus, 10/16; nahl, 16/12; Hac, 22/46; Furkân, 25/44; Ankebut, 29/35; Rum, 30/24; Yasin, 36/68; Saffat, 37/137- 138...
[1027] Nisa, 4/78; En'am, 6/25, 65; A'raf 7/179; Enfal 8/65; Hûd, 11/91; İsra, 17/44; Kehf, 18/93; Tâ-ha, 20/28; Haşr 59/13; Münafikun 63/3…
[1028] Bakara, 2/219; Al-i İmran, 3/191; Ra'd, 13/3; Rum, 30/8; Casiye, 45/13…
[1029] Bakara, 2/269; Ra'd, 13/19; Zümer, 39/9; A'raf, 7/26; Mü'min, 40/13…
[1030] Nisâ 4/82; Muhammed, 47/24; Mü'minûn, 23/68; Sâd, 38/29.
[1031] A'râf, 7/179.
[1032] el-Kürdî, C.I, s.153.
[1033] el-Kürdî, C.I, s.153.

bozulmamış bir fıtrat nazarında insanın bilebileceği tüm alanlarda (tecrübî, aklî, teşrî alanlar) bilme ilişkisi geçerlidir[1034].

Kur'ân, Allah'ın her şeyin sahibi ve yaratıcısı olduğu gerçeğinden hareketle, ilmin asıl malikinin de yine o olduğunu bize hatırlatır, ilmimizin en esaslı sebebi olarak Allah'ı gösterir. Allah'ı kadîm varlık olarak, diğer bütün mevcudatı ise hâdis, yaratılmış varlıklar olarak ortaya koyar. Bu varlık anlayışından şüphe edilemeyeceğini apaçık olarak ifâde eder. Doğru inanç ve doğru bilgiyi bu varlık anlayışı üzerine tesis eder, ya'nî her iki âlem hakîkat olup bunlar hayal ürünü şeyler değildir. Gaybî hakîkatten ve şehâdet âlemindeki gerçekliklerden hiçbir şekilde şüphe edilmemesini öğütler. Mutlak şüphenin, insan fıtratına ve yaratılışına aykırı bir durum olduğunu söyler. İman, Kur'ân'ın başlangıç noktası olup, hedefi ilim ve ameldir. Şek ise inkâr, cehl ve ilhâddır; zira Allah Kur'ân'da şüphecileri muhtelif âyetlerde kınamıştır. Şüphenin amacı ilhâd, tereddüd, bilinemezcilik, kaos, düzensizlik, negatif akıl yürütme ve hayatın bir amacı olmadığını iddia etmektir[1035]. Kur'ân, şüphe ve şüphe eğilimi ile ilişkisi olan mirâ, nifak, rayb, kalp hastalığı gibi halleri beşeri bir rahatsızlık olarak dile getirmiştir[1036].

"İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? dedi. İbrahim: Hayır! İnandım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi[1037]...", "Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk[1038]..." Öğrenerek ve düşünerek kesin bilgiye ulaşmaya "ilme'l-yakîn", görerek ve duyu organlarıyla hissederek kesin bilgiye ulaşmaya "ayne'l-yakîn", yaparak, yaşayarak, deneyerek, olgunlaşarak kesin bilgiye ulaşmaya "hakka'l-yakîn" denilir. Hz. İbrahim Allah'ın kudretine kesin olarak inanmakla birlikte, diriltmenin nasıl gerçekleştiğini gözle görerek öğrenmek istiyordu[1039]. Hz. İbrahim, Allah'ın ölüleri nasıl dirilteceği konusunda bir şüphe veya inkâr içinde değildir. Hz. İbrahim'in sorusunun şüpheden kaynaklanmadığının ortaya çıkması için Allah "yoksa inanmadın mı" diye sormuş, peygamberi de şeksiz şüphesiz inandığını söyledikten sonra maksadını açıklamıştır:

[1034] el-Kürdî, C.I, s.152.
[1035] el-Kürdî, C.I, s.157.
[1036] Bakara, 2/10; Hûd, 11/110; İbrâhim, 14/10; Sebe', 34/21; Fussilet, 41/45; Şurâ, 42/14…
[1037] Bakara, 2/260.
[1038] En'âm, 6/75-79.
[1039] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.136; es-Sâbûnî, C.I, s.303.

"Kalbimin mutamin olması" "Kalbin tam kanaat getirmesi" diye çevrilen itminan kelimesi, zihnin ve vicdanın sakinleşmesi, şüphe, heyecan, tereddüt ve ıstırabın son bulması anlamında kullanılmıştır. Bilgi ve inanç konusu hakîkat, bilen ve inanan tarafından duyu organlarıyla hissedilmedikçe ve daha ileri bir basamak olarak bizzat yaşanmadıkça, oluşun içinde bulunulmadıkça kalbin ve zihnin gelgitleri bitmez, vehim kabilinden de olsa aksini düşünme halleri son bulmaz. Bu haller bilmeye de inanmaya da aykırı değildir, bunlara zarar da vermez; ancak bir itminan eksikliği söz konusu olur. Allah Teâlâ bir büyük peygamberinin talebi üzerine ölüleri nasıl dirilttiğini, peygamberini örnek vererek onun en üst derecedeki itminan haline ulaşmasını sağlamıştır[1040].

Elmalılı ilgili âyette Hz. İbrahim'in durumu ile ilgili olarak onun, imandan bizzat görmeye, kesin bilgiden kesin müşahedeye, hayattan hayat verilmesine geçmek için bu talepte bulunduğunu, asıl amacının her türlü leke ve kusurdan temizlenmiş ve sürekli bir kalp hayatı olduğunu ifâde etmiştir[1041]. Hz.İbrahim'in talebinin mutlak bir şüpheden kaynaklandığını söyleyemeyiz; zira O, Allah'a riayet eden bir nebidir, inkâra ve ilhâda götüren mutlak bir şüphe içinde değildir[1042]. Sadece tam bir yakîne ulaşma arzusundadır. Aynı durum Hz.Musa için de söz konusu olmuştur[1043]. Zorunlu olarak bilinmesi gerekli şeye bir de delîle dayalı bilgi eklenirse bunun insan kalbi üzerindeki etkisi daha fazla olur ve huzur sağlar. Delîllerin açıktan açığa gösterilmesi gönülleri sükûnete ve rahata kavuşturması yanında basîreti de artırır. Delîle dayalı ilimlerde kimi zaman kuşkular olabilir; fakat kesin ve zarûrî ma'nâda bilinen gerçeklerde ise herhangi bir kuşkuya yer yoktur[1044].

Varlık bilgiden öncedir, dolayısıyla varlık bilgiye değil, bilgi varlığa dayanır. Varlık gibi bilgi de bir gerçeklik ve olgudur; zira eşyâyı ve hakîkati bilmekle ilişkilidir. Şüpheci yaklaşımlardan biri olan metodik şüpheci anlayışında bu durum tersine çevrilir; çünkü bu tarz şüphecilik önceki tüm düşüncelerin reddini gerektirir. Bu bildiklerimiz her ne olursa olsun fark etmez, ya'nî eşyânın gerçekliğine, kişinin kendi varlığına,

[1040] Karaman ve Diğerleri, C.I, s.412-413.
[1041] Elmalılı, C.I, s.185.
[1042] el-Kürdî, C.I, s.160.
[1043] A'râf, 7/143.
[1044] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.136.

şuûruna olan inanç olsun, bilginin araçları olsun böyledir. Onlara göre ancak bedîhî bir bilgiye dayandıktan sonra eşyânın varlığı ve gerçekliği kabul edilebilir, bu da bir şüpheciliktir; ama nispî ve pozitif bir şüphe anlayışıdır. Gazâlî ve Descartes bu tarz bir şüpheci eğilimi benimsemişlerdir; fakat şüphe üzerine yakînin kurulması çok zor bir yoldur. Gazâlî ve Descartes bunu aklın üstünde bir güce, sezgiye (Allah'ın insanın kalbine koyduğu nûr) dayanarak aşmışlardır. Metodik şüphe bizi yakîne götürür; ama bu yakîne ulaşmanın tek yolu değildir. İnsan hisleri, aklı ve sezgisi ile şüpheye düşmeden yakîne ulaşabilir[1045].

İnsanın karmaşık yöntemlere ihtiyaç duyacak kadar ilimden uzak olduğunu söylemek mümkün değildir. Eğer kendi fıtratımıza yönelirsek bunu fark ederiz. Kur'ân da bize kendi zatımıza ve şuûrumuza dönmemizi, kendimizi gözlemlememizi hatırlatır, kendimiz hakkında tefekküre ve teakkule teşvik eder. Kur'ân bakımından insanın kendi gerçekliği ve fıtratı, onun doğru bilgiye ulaşabileceğinin en önemli delîllerinden biridir. İnsan fıtrata dönerse gerçekliği bilir ve cehâletten uzaklaşır. Akıl zatı idrâk eder, onu hatırlar ve ona yönelirse, insanın nefsî sükûn bulur ve tefekkürüne güvenir. Kur'ân bize aklın bilmesinin her ma'rifetin başlangıcı ve hareket noktası olduğunu, aklın bilmesinin ise Allah'ın âyetleriyle, eserleriyle gerçekleşeceğini hatırlatır. Fıtratta var olan bu hatırlama/hatırlatma yöntemi, eşyâ üzerinde hüküm vermek, hislerimizin verdiği hatalı bilgileri düzeltmek ve ilim olanı, ilim olmayandan ayırmak için teakkul etmeyi talep eder[1046].

Gazâlî'de olduğu gibi metodik şüpheyi doğru bir inanca ve bilgiye ulaşmanın yolu olarak kabul etsek bile Kur'ân'ın doğru inancı ve kesin bilgiyi elde etmeye yaklaşımının bu şekilde olduğunu söyleyemeyiz. Gazâlî hayatının bir döneminde safsata yoluna yönelmiş ve ilmi inkâra gidecek kadar mutlak bir şüphe içerisine düşmüştür. Hem hislerin verdiği hem de aklın verdiği bilgilerden şüphe etmiş, vesveseler kalbine doğmuş ve bunlar içinde yer etmiştir. Bundan kurtulmak için bir yol aramaya koyulmuş ve nihâyetinde Allah bu hastalıktan onu kurtarmıştır. Safsatadan kurtulması ise delîl ya

[1045] el-Kürdî, C.I, s.157-158.
[1046] el-Kürdî, C.I, s.161.

da bir istidlâl tertibiyle olmamış, ifâdesine göre Allah'ın kalbine koyduğu bir nûr ile olmuştur[1047].

Şüphe konusu, ilmin sebepleri veya elde etme yolları ve bunların tabiatları ile de ilgili bir meseledir. Yakînî bilgiye ulaşmada kesinlik ve onaylama bakımından sadece nefsimizin sükûna ermesini yeterli olarak görmemiz, bizi inanç ve bilgi konusunda tam bir güven durumuna götürmez. Bunun yanında bu bilgiyi veren vasıtaların tabiatı ve onlara olan güven de önemlidir, ya'nî bir şeyden emin olmamızı ve onu onaylamamızı sağlayan vasıtanın özellikleri nelerdir, bunlar nasıl bir yapıdadır, eşyâyı olduğu gibi idrâk edebilirler mi ya da olduğundan farklı mı idrâk ederler? Diğer taraftan bu bilme araçları eşyâyı olduğu gibi algılayacak şekilde mi yaratılmışlardır? Kur'ân'ın bu ve benzeri meselelerde bilgi araçlarına yüklediği fonksiyon, bunların ulaşılan bilgide kesinliği ve onaylamayı sağlayıp sağlayamadıkları açısındandır. Allah bilme araçları olarak insana öncelikli araçlar olarak duyular ve aklı vermiştir. İnsan bunlardan şüphe etmeden şuûrlu bir şekilde bunları ilmin araçları olarak görür ve şeylerle ilişki kurabilecek, onların kendisini bilgiye götürecek şekilde yaratıldıklarını onaylar. Kur'ân'ın, akılla teklîfin kendisiyle gerçekleştiği bir nimet olmasından daha fazla ilgilendiğini söylemek pek mümkün değildir; çünkü akıl olmadığında mükellefiyet düşer. Kur'ân'ın müminlerden isteği iman etmeleri ve uğruna yaratıldıkları gayeye yönelmeleridir. Bu gaye ibadet etmek olup[1048], teklif sonucunda gerçekleşir. Allah'a ibadet etmek ancak Allah'ın varlığını bildikten sonra gerçekleşir. Doğru ilmin mümkün olmadığını iddia ederek duyulardan ve aklın bilgi verme özelliğinden şüphe duymak, bu gayeye ulaşmaya engel olacaktır[1049].

Kur'ân'ın talep ettiği, doğru, kesin bilgi ve i'tikâd, şüphe yolunu şart olarak koşmamıştır. Allah herkesin imanını kabul edecektir. Bu imanın pek çok yolu olabilir. Herkesi imana ulaştıran yol şüphe değildir. İnsanlar talim, telkîn, fıtratın aydınlaması, şuûrlu bir taklîd, nazar, istidlâl gibi yollardan biriyle kesin bir imana ulaşabilirler. Bütün bu iman etme tarzları makbul olup bizleri yakîne ulaştırır. İnsanlar fıtratlarına uygun olarak çeşitli şekillerde iman edebilir ve yakîne ulaşabilir; ancak mütekellimlerin bir

[1047] İmam Gazâlî, ***el-Munkızu Mine'd-Dalâl***, İstanbul: Cağaloğlu Yay., ts., s.20.
[1048] Zâriyât, 51/56.
[1049] el-Kürdî, C.I, s.162-163.

kısmı, iman hususunda nazarı şart koşmuşlar ve mukallidin imanını kabul etmemişlerdir. Bu şüpheci yaklaşımı hatırlatmaktadır ve Kur'ân'ın bu konudaki eğilimine uygun değildir; çünkü Kur'ân imanı bütün insanlar için genel bir olgu olarak benimsemiş ve bu konuda insanların hakîkate pek çok yoldan ister nazarî yol olsun ister diğer yollar olsun ulaşabileceğini belirtmiştir. Hz. Peygamber kelime-i şehâdet getiren herkesin imanını makbul görmüş, onları nazar ve istidlâlle sorumlu tutmamış ve şüphe konusunda bir eğitim, öğretim de gerçekleştirmemiştir[1050].

Gazâlî olduğu gibi metodik şüphe yöntemi, ilimden, imandan daha doğrusu her şeyden şüphe duyan anlayışlara karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu bir reaksiyondur; ancak Kur'ân açısından hakîkatlerin isbâtı reaksiyona dayalı olarak değil Kur'ân'ın kendi yöntemi ile olur. Reaksiyonda çoğunlukla başkalarından etkilenme söz konusudur. Kur'ân için böyle bir şey iddia edilemez; zira muhakkak ki ne yerde, ne de gökte cüz'î, küllî, maddî, manevî, derûnî ve âfakî hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz, hepsi O'nun bilgisindedir. Hatta bütün kâinatta herhangi bir şeyin haddizatında, hangi durumda ve hangi tavırda olursa olsun,varlığı Allah'a göre ayniyle bilgi konusudur. İlâhî ilim, beşer cinsinde olduğu gibi; misallere, tasavvurlara dayalı bir gölge, izafî ve sonradan elde edilmeye dayalı bir ilim değildir, bütün varlığın üzerine kurulu bulunduğu ezelî bir ilimdir[1051]. Allah fıtratı bilen, onu aydınlatan, uyandıran, herşeyin iç yüzünden, gizli taraflarından haberdar olan, hiçbir şey ilminden uzak kalmayan mutlak varlıktır[1052]. *"Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır[1053]."* Allah, insanı fıtratının gerçek tabiatına dönmesini mümkün kılan bir özellikte yaratmıştır[1054]. Kur'ân, şüphe yoluyla isbâta ihtiyaç duymayacak ve inkâr edilemeyecek yakînî ve bedîhî olan bir takım ilkelerin bulunduğunu dile getirir ve bunlara ulaşmanın ise ancak mutedil ve hakîkî fıtrata dönmekle mümkün olduğuna işâret eder[1055].

İlim, Kur'ân açısından insanın kendi malı değildir. İnsanda başlayıp insanda son bulan bir gerçeklik olarak tasavvur edilemez. İlim insanın bir özelliğidir. Allah

[1050] el-Kürdî, C.I, s.164.
[1051] Elmalılı, C.II, s.301.
[1052] En'âm, 6/83; es-Sâbûnî, C.VI, s.465.
[1053] Mülk, 67/14.
[1054] el-Kürdî, C.I, s.165.
[1055] el-Kürdî, C.I, s.165.

tarafından ona verilmiştir. Onun yaratıcısı Allah'tır. İnsan bilme özellikleriyle, bilmeyi sağlayacak donanımlar ve bunların bilmeyi mümkün kılan tabiatlarıyla doğar[1056]. Kelâmda ve felsefede teselsül ve devr adıyla isimlendirilen ve bilgi meselesini problematik hale getiren bir konu gündeme getirilir. Bununla nazara temel olacak ama kendileri nazarla elde edilmeyen, sonsuz geri gidişleri durduracak bilgilerin var olup olmadığı kastedilir. Biz doğuştan gelen bazı bilgi biçimleri olduğunu, yaratılışımızdan bizde var olan apriori, deneyden ve tecrübeden bağımsız olarak, isbâta ihtiyaç duymadan peşinen doğru olarak kabul edilen, önerme yahut bilgilerin varlığını düşünmekteyiz; ama bu çağdaş epistemolojide hala tartışılan bir problemdir. A priori, genelde deneyle kanıtlanamayacak olgular için kullanılır; ancak bilim hiçbir önsel bilginin varlığını onaylamaz, zira bilimsel metot bu tip bilgileri reddeder. *"Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi*[1057]*."* Bu âyetten hareketle insanda doğuştan hiçbir bilginin olmadığını söylemek mümkün müdür? Kimilerine göre mümkün kimilerine göre ise değil. Kurtubî, mezkûr âyetle ilgili olarak 1- Siz, babalarınızın sulblerinde iken, sizden alınan ahde dair hiçbir şey bilmiyordunuz, 2- Sizin hakkınızda takdir edilmiş bahtiyarlık ve bedbahtlığa dair hiçbir şey bilmiyordunuz, 3- Menfeatlerinize dair hiçbir şey bilmiyordunuz şeklinde üç görüş olduğunu nakletmiştir[1058]. Zemahşerî ve Nesefî bu âyeti, insanın tanrı bilgisi gibi önsel her türlü bilgiden hâlî olarak yaratıldığı anlamında yorumlamışlar ve لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ifâdesini "siz, sizleri yaratan hakkında hiçbir şey bilmezken sizi analarınızın karnından çıkardı" şeklinde anlamışlardır[1059]. Fahreddin er-Râzî de âyette insanın fıtratı itibariyle, şeylerin bilgisinden yoksun olarak yaratıldığını, insan nefsi yaratılışının başlangıcında ma'rifetullahtan ve ilimlerden yoksun olarak yaratılınca, Allah'ın ona bilgilerden istifade edebilmesi için hissetme ve algılama kabiliyetini vermiş olduğunu, bu konudaki daha fazla izahın gerektiğini belirterek şöyle demiştir: Tasavvurât ve tasdîkat, ya kesbî olur ya da bedîhî olur. Kesbî olanlar, bedihî mukaddimeler -ki bunların içinde apriori kâbilinden mukaddimeler de vardır- vasıtasıyla elde edilirler; dolayısıyla, bedîhî olan bilgilerin, daha önce insanda bulunmuş olması gerekir, aksi halde ilmin üzerine kurulacağı bir temel problematik olacaktır. Ona

[1056] el-Kürdî, C.I, s.166.
[1057] Nahl, 16/78.
[1058] el-Kurtubî, C.XII, s.389.
[1059] ez-Zemahşeri, C.III, s.458; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.604.

göre apaçık bilgiler yaratılışımızın başlangıcında bulunmazlar. Bu bedîhî ilimlerin ya biz yaratıldığımızdan beri mevcûd olduğunun yahut da böyle olmadığının söylenilmesi gerektiğini, birinci durumun batıl olduğunu çünkü biz, anamızın karnında bir yavru halinde iken, *"Menfî ile müsbet bir arada bulunamaz"*; *"Bütün, parçasından daha büyüktür"* diye bir şey bilmediğimizi zarurî (kesin) olarak bildiğimizi, ikinci durumun ise bu bedîhî ilimlerin daha önce mevcûd değilken, bizde sonradan meydana gelmiş olmalarını gerektirdiğini belirtmiştir. Bu durumda, onlar da kesb ve taleb ile elde edilmiş olurlar. Kesbî olan her şeyden önceyse, başka bilgilerin bulunmuş olması gerekir. O halde bedihî ilimler de kesbî olur ve sonsuza kadar ondan önce de başka bilgilerin bulunmuş olması gerekir ki, bu da muhâldir. Râzî'ye göre bu çözülmesi çok zor bir meseledir[1060]. Elmalılı ise bu âyetin ilim teorisinde tecrübe ve alıştırmanın etkili olduğunu savunan ekolü destekler gibi göründüğünü ifâde etmiştir[1061].

Kur'ân'ın doğru ilmin imkânı meselesine bakışı rabbânîdir. Felsefî çözümlemeler ise insanî yaklaşımlardır. Şüpheci eğilim, bilen ile bilinen arasındaki boşluğun kapatılamayacağını, dolayısıyla doğru ilmin muhâl olduğunu, eşyânın sâbit bir varlığı olmadığını, dolayısıyla eşyâ hususunda hükmün askıya alınması gerektiğini iddia eder[1062]. Daha önce söylediğimiz gibi doğru ilim konusunda yakînî eğilim ise en temelde iki şekilde ortaya çıkar. İdealizm ya da rasyonalizm bilgi ilişkisini ya da özne ile nesne arasındaki gediği, boşluğu özne lehine çözmeye çalışır; ama eşyânın zatı hususunda gerçekliğini reddeder; ya'nî var olan idrâk edilen olur, idrâk edilemeyenin ise varlığı yoktur. Emprizm ise bilgi ilişkisinde olgusal gerçekliğe yönelerek meseleyi nesne tarafında yoğunlaştırır. İnsanın konumu olgusal gerçekliği algılayan olur. Varlık sadece tecrübenin, hislerin verdiği mahsusat ile sınırlandırılmış olur. Bu konuda diğer bir akım olan eleştirici anlayış ise bu iki eğilimi cem etmeye yönelir; ama bu bakış da bir şeyin hakîkati ile bilinemeyeceğini ve tecrübe dışındaki (transandantal) bilginin mümkün olamayacağını dile getirir[1063].

Kur'ân ise bu meseleyi sadece bir tarafa; ya'nî ne özne ne de nesne tarafını merkeze koyarak çözmez. Sadece birine ağırlık vermediği gibi ikisini cem ettiğini de

[1060] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XX, s.91.
[1061] Elmalılı, C.V, s.250.
[1062] el-Kürdî, C.I, s.167.
[1063] el-Kürdî, C.I, s.167.

söyleyemeyiz. Kur'ân insanın varlıkla meşguliyetinde rolünü teslim eder. İnsana varlıkta halifelik anlayışını getirir; ancak o evrende tek tasarrufta bulunan varlık olmadığı gibi, varlığın hükmedicisi, ilahı da değildir. Mesele sadece onun zatı etrafında gerçekleşmez. O Allah'ın kulu olarak diğer varlıklarla uyumlu bir şekilde yaşamakla da yükümlüdür. İnsanın önemi, rolünü bilen ve eda eden varlıkların en hayırlısı olmasıdır. Böylece insan kendi zatı etrafında yoğunlaşan anlayışlardan uzak olmuş olur. Yegâne kıstas insanın kendisi değildir. Aynı şekilde Kur'ân, olgusal gerçekliğin varlığını da ortaya koyar. Yine bu hususta da tek ölçüt tecrübecilerde olduğu gibi deney, tecrübe, olgu da değildir. Bu şekilde de insan olguların varlığı, kulu olmaktan kurtulmuş olur ve daha geniş bir zaviyeden varlığa bakar. Neticede hem bilen olarak insan hem de bilinenler olarak varlıklar Allah'a dayanır. İnsan tecrübeyi aşan konuları da Allah'ın öğretmesi ise bilebilir. Buna göre Kur'ân'ın beşerî düşüncenin ortaya koyduğu idealist, rasyonalist, empirist, eklektik vb. anlayış sistemleri içinde değerlendirilmesi mümkün değildir[1064].

Felsefî yaklaşımlar doğru bilginin imkânına çözüm getirmede parçacıdırlar. Kimi aklı, kimi hisleri kimi de bu ikisini cem etmeye yönelmiştir. Akıl ve hislerin verileri olgular dünyasıyla sınırlıdır. Olguları aşan konularda hükme ulaşmaları mümkün değildir. Metafizik âlem duyular ya da aklî burhân yoluyla bilinemez; ancak kritik felsefenin yaptığı gibi de metafizik konuların bilinemeyeceğini de söyleyemeyiz; zira eleştirel felsefî anlayış, nazarî akıl yoluyla gayb âlemine ya da bir şeyin zatına dair bilginin muhâl olduğunu iddia etmiştir; fakat Kur'ân'ın da dikkat çektiği gibi bazı metafizik konularda olgular dünyasından hareketle bir gayb âleminin varlığına ulaşmak mümkündür. Beşeri gücü aşan mevzularda ise vahye sığınmaktan başka yolumuz yoktur. Her şeyin sahibi Allah olduğu gibi gayb âleminin sahibi de O'dur[1065]. Eşyânın şehâdet âleminde ve gayb âleminde gerçek bir varlığı vardır. İnsana varlığın bir kısmı sunulduğu gibi ilmin de bir kısmı verilmiştir. İnsana hayatta kendine yetecek kadar bir ilim takdir edilmiştir. Kur'ân eşyânın gerçekliğini, insanın kendisinde bulunan bilme aygıtlarıyla doğru bilgiyi elde edebileceğini, vahiy yoluyla bilgilendirildiğini, varlığın sadece şehâdet âleminden ibaret olmadığını, bunun yanında gayb âlemin de hakîkat

[1064] el-Kürdî, C.I, s.167-168.
[1065] Secde, 32/6.

olduğunu belirtir. Kur'ân böylece doğru ilmin imkânını ortaya koyduğu gibi alanını da genişletmiş olur[1066].

III.KUR'ÂN'A GÖRE DOĞRU BİLGİNİN KAYNAKLARI

İlmin farklı ta'rîfleri yapıldığı gibi muhtelif açılardan çeşitli tasnifleri de yapılmıştır. İlim, fıtrat ve iktisap açısından fıtrî ya da evvelî ya da zarurî bilgi ve kesbî ya da nazarî ya da istidlâlî bilgi, açıklığı ya da kapalılığı yönünden basit, açık bilgi ve karmaşık, kapalı bilgi, gâlip olan karakteri bakımından nazarî, soyut bilgi ve amelî, uygulamalı bilgi, varoluşu bakımından zihnî, ideal ve olgusal bilgi, bilen açısından ilâhî bilgi, kadim bilgi ve insanî bilgi, hâdis bilgi, değeri yönünden zannî, yakînî, kesîn ya da ihtimâlî bilgi, zatı ve nispeti yönünden mutlak, nispî, aslî, ferî bilgi ve beşer açısından bütün bu bilgileri elde etme yolu ya da kaynağı bakımından ise hissî bilgi, aklî bilgi, sezgisel bilgi, ilhâma, rüyaya dayalı bilgi, ledünnî bilgi, vahyî, nebevî bilgi olarak taksim edilmiştir[1067].

Bilgi, insanda hâsıl olması bakımından ya da elde edilmesi bakımından zarûrî ve istidlâlî olmak üzere ikiyi ayrılmış, zarûrî ilim bedîhyyat, fıtrîyyât, müşahedât, mücerrabat (tecrübiyyât), mütevatirât ve hadsiyyât olmak üzere, istidlâlî ilim ise ta'lil, istikrâ ve temsîl olmak üzere taksim edilmiştir.

Biz bu bilgi türlerinden beşeri bilgiyi ve çalışmamızda metodolojik olarak daha basit ve sistemli bir şekilde hareket etme imkânını sunan kaynakları bakımından bilgi sınıflandırmasını dikkate alacağız.

Daha önce belirttiğimiz gibi Kur'ân'da varlığın her alanın da olduğu gibi bilgi alanında da Allah merkezî konumdadır, dolayısıyla insan bilgisinin ilk kaynağı, aslı ve ve yaratıcısı Allah'tır[1068]. Allah insana bilmediği şeyleri, insanda olmayan kuvvetleri, yetenekleri, kabiliyetleri yaratarak ve delîller getirerek ve âyetler indirerek vehbî olarak da çalışarak kazanma yoluyla da insana öğretmiştir[1069].

[1066] el-Kürdî, C.I, s.169-170.
[1067] el-Kürdî, C.III, s.59-60.
[1068] Bakara, 2/31; Nahl, 16/78; Rahmân, 55/1-4; Alak, 96/1-5.
[1069] Elmalılı, C.IX, s.325.

İnsan bilgisinin ikinci aslı ise varlıktır. Varlık bütün cüzleriyle insani bilginin esaslı bir kaynağıdır. Kur'ân bunu ifâde etmiş ve pek çok âyette önemle belirtmiştir. Kur'ân semâdan, güneşten, aydan, yıldızlardan, bulutlardan, rüzgârdan, dağlarıyla, nehirleriyle, denizleriyle yeryüzünden, sürüngeniyle, uçanlarıyla, yürüyenleriyle, yüzenleriyle çeşitli hayvanlardan, çeşitli bitkilerden… söz eder[1070]. Kur'ân'ın bu varlıkları zikretmesi çoğu zaman insanın onlara nazar etmesi, tefekkür etmesi ve ibret alması yönüyledir. Kur'ân varlığa yönelik bu bilgilere neden önem atfetmiş olabilir? Kur'ân bir tabiat ilmi kitabı değildir; ayrıca varlıkta hüküm süren kanunları zikretmeyi amaçlayan bir kitap da değildir. Amacı köklü, dinî bir hedeftir. Bunun için de varlıktan sahip olunan bilgi ile vahyin verdiği bilgi arasında irtibat kurulmasını istemiştir. Dahası insanın, varlıktan kesbettiği bilgilerden gaybî konuları, inançlarını isbât etmesi için burhân, delîl ikame etmesini beklemiştir. Bu sebeple Kur'ân'da gayb ve şehâdet âlemi bilgileri arasındaki ontolojik ve epistemolojik ilişkiler birbirini tamamlayan nitelikler arzeder. Kur'ân'a göre bu iki âlem arasındaki ilişki karşı koyma, zıtlık ya da birbirini dışlama ilişkisi değildir. Kur'ân bilgisel sistemi, birbirini tamamlayan ve birbirine bağlanmış, birisi Allah'ın yazılı kitabını okuma, diğeri Allah'ın varlık kitabını okuma olmak üzere iki okumayı birleştirme, cem etme esası üzerine oturmuştur.

Kökü açısından âlem kelimesi, bilgi edinmeye alet ve vasıta olan şey demektir. Bize mükemmel bir düzen ile görünen ve her an yokluk ile varlık arasında akıp giden ve bu akışında bir düzen sırrı ve ilişkisi takip eden ve en önemli düzeninden biri de rûhlar ve zihinler ile dış âlem ve belli şeyler arasında haklılık, gerçeklik ya'nî bir şeyin doğruluğunu tasdîk anındaki gözlem ve şahitlik, ilim, akıl ve kalp bağlantısı ile görülen her varlık topluluğu ve bütün varlık toplulukları, Allah Teâlâ'ya ve O'nun kudretine, Rabb olduğuna ve kemaline delâlet eden birer delîl, birer işâret meydana getirerek ilmimizi doğrulamamıza sebep olduklarından dolayı âlem diye isimlendirilmiştir[1071].

Bilginin en önemli iki aslını kısaca ifâde ettikten sonra asıl konumuz olan ve bilginin insanda bulunan selîm hisler, akıl, kalp, vahiy, sezgi, ilhâm, sâdık rü'yâ gibi kaynak[1072] ya da araçlarından ve bu kaynakların verdiği bilgilerden bahsetmeye

[1070] Rûm, 30/20-24; Nahl, 16/78-81.
[1071] Elmalılı, C.I, s.82.
[1072] Fersahoğlu, s.169.

geçebiliriz. Kelâmla ilgili kitaplarda bilgi edinme yolları akıl, his ve haber-i sâdık olarak sıralanırken keşf ve ilhâma yer verilmemiştir[1073]. Felsefede ise duyu, akıl ve sezgi esas alınmıştır. Sufîler bunlara ilhâm ya da keşfi eklerler. Gerek Kur'ân-ı Kerim'den yaptığımız tesbitlere dayanarak ve gerekse yukarda verdiğimiz bilgileri birleştirerek Kur'ân'da bilgi edinme yollarının duyular, akıl, sezgi, ilhâm, rü'yâ ve vahiyden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Burada özellikle şu hususu da hatırlatmakta fayda olduğunu düşünüyoruz:

> *Kur'ân bilgi anlayışı, gerçekliğin tümden ve bütün boyutlarıyla anlaşılmasını hedeflediğinden bütün doğru bilgi elde etme yollarına ve bilgi üretme yöntemlerine eşit ağırlığı verir; toplumsal ve dini olguları ve doğal olguları öznel olan ahlâk ve değerler çerçevesinde araştırma ve geliştirmenin ilerlemesine yardım eder. Bu yüzden çoklu metotlar düşüncesini ve indirgemeciliğe karşı bütüncül yaklaşımı esas almıştır. Şehristani, diğer din, medeniyet ve felsefî sistemlerin bunlardan birine veya bir kaçına başvurmakla yetindiklerini ve diğerlerini reddettiklerini; fakat Müslümanların tamamını kullanmaya çalıştıklarını gayet veciz bir şekilde açıklamaktadır*[1074].

A. DUYULAR

1. Duyunun Sözlük Anlamları, Tanımları ve Çeşitleri

Türkçe duyu lafzının karşılığı olarak Arapça'da his, hâsse ve çoğulu havâs kelimesi kullanılır. "el-Hissu", hissetmek, duymak, sezmek, algılamak, idrâk etmek, his, duyu, sezgi, algı[1075], gürültü duymak, ses, hafif gürültü, birinin, birşeyin farkına varmak, varlığını hissetmek, beş duyuyla bilmek[1076] anlamlarında kullanılır[1077]. İhsâs zâhir histen kaynaklanıyorsa müşâhedât, bâtın histen kaynaklanıyorsa vicdâniyyât denilir[1078]. Havâs, duyu gücü, kuvveti, duyu organı anlamında hâsse kelimesinin çoğuludur. İzmirli İsmail Hakkı bu duyuların göz, kulak, burun, dil ve el olmak üzere beş tane olduğunu[1079]; ancak bunları beşle sınırlamanın kelâm ilminde zorunlu olmadığını, havâs meselesinin ilmi'n-nefse ait bir konu olduğunu, ilm-i kelâmda

---

[1073] Taftazânî, ***Kelam İlmi ve İslâm Akaidi***, s.106; Fersahoğlu, s.169.
[1074] ***http://teosof.blogcu.com/İslâm-bilimlerinin-temel-verileri/6242497***
[1075] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, 'el-İhsâs", C.I, s. 111.
[1076] ***et-Ta'rîfât***, "el-İhsâs", s.17; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, 'el-İhsâs", C.I, s. 111.; Andre Lalande, ***Mevsûâtu Lalande el-Felsefiyye (I-III)***, Ta'rib: Halil Ahmed Halil İşrâf: Ahmed Uveydat, Beyrut-Pâris: Menşuratu Uveydat, 2001, C.III. s.1265; Ahmed Muhammed Hüseyin Dağşi, ***Nazariyyetü'l-Ma'rife fi'l-Kur'ân ve Tadminâtuhâ't-Terbeviyye***, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2001, s.207.
[1077] ***Lisanu'l-Arab***, "h.s.s" C.II, s.870-874.
[1078] ***et-Ta'rîfât***, "el-İhsâs", s.17.
[1079] ***Lisanu'l-Arab***, "h.s.s" C.II, s.871; ***el-Müfredât***, "h.s.s", s.116.

duyuların esbabı ilimden sayıldığını ve havâs ile hâsıl olan ilmin zarûrî olduğunu belirtmiştir[1080]. Beş duyu, samîa (duyma), basîra (görme), şamme (koklama), zâika (tatma) ve lâmise (dokunma) işlemlerinin kendileriyle gerçekleştiği organlardır[1081]. Herhangibir duyunun bir uyarıcıdan etkilenmesine ihsâs, uyarıcının zihinde tasarımına, kavranımına ma'rifet, fehim ve bağımsız bir bilgiye dönüşmesine idrâk denilir; ayrıca hislere konu olan şeyler mahsûs ya da hissî olarak isimlendirilmiştir[1082]. Duyu ve buna bağlı olarak duyum, algı, idrâk mevzuları, bilgi meselesi ve bilişsel düreçler bakımından his, havâs, havâss-ı hams, havâss-ı zâhire, havâss-ı bâtıne, havâss-ı selîme, el-kuvvetü'l-hassâse, el-kuvvetü'l-müdrike, en-nefsü'l-hayvâniyye ve esbâbı ilim gibi başlıklar altında tetkik edilmiştir[1083]. Havâs-ı hamse-i zâhire nefs-i hayvanînin (hayvansal nefs) idrâk etme, bilme güçlerinden bir bölümünü oluşturur; ancak asıl idrâk, bilme işlemi havâs-ı bâtınînin (iç idrâk güçleri) devreye girmesiyle gerçekleşir.

Râgıb el-İsfehânî hâssayı, hissî arazların kendisiyle idrâk edildiği güç olarak tanımlamıştır[1084]. Felsefî terminolojide hâssa, cisimde bulunan, insan ve hayvanların hariçteki eşyâyı ve vucutta meydana gelen değişimleri kendisiyle idrâk ettiği tabiî güç[1085] ya da canlılarda içten ve dıştan gelen uyarıları almayı mümkün kılan rûhî güç olarak ta'rîf edilmiştir[1086].

Daha teknik bir ifâdeyle duyu: görme, işitme, dokunma, tat ve koku alma yetilerine ya da organlarına veya bir insan organizmasının kendisinin dışında, zaman ve mekân içinde bulunan fizikî ya da kimyasal nitelikli öğelere ilişkin bilgi edinmesini sağlayan psiko-fizyolojik fonksiyonlar bütünü; bir canlı ya da insan varlığının dış dünyadaki fizikî veya kimyasal nitelikli öğeleri ve değişimleri, iç dünyadaki oluşumları, özelleşmiş birtakım yapıları uyarılması yoluyla algılamasıdır[1087].

Doğru bilginin kaynakları ya da diğer bir ifâde ile sebepleri, yolları, araçlarından biri olan duyuların iki tür olduğu hususunda bilginlerin aşağı-yukarı ittifak

---

[1080] İzmirli İsmail Hakkı, ***Yeni İlm-i Kelâm***, Ankara: Umran Yay. 1981, s.33-34.
[1081] ***Lisanu'l-Arab***, "h.s.s" C.II, s.871; ***Mevsûâtu Lalande el-Felsefiyye***, C.III, s.1265; Taftazânî, ***Kelam İlmi ve İslâm Akaidi***, s.108-109.
[1082] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, 'el-Hiss", C.I, s. 673-674.
[1083] Hayati Hökelekli, "Duyu", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1994, C.X, s.8.
[1084] ***el-Müfredât***, "h.s.s", s.116.
[1085] Dağşi, s.207.
[1086] Hökelekli, "Duyu" C.X, s.8.
[1087] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Duyu", s.324.

halinde olduklarını söyleyebiliriz. Birinci olarak zâhirî hislerden bahsedilir. Bunlar daha önce ifâde edildiği gibi beş tanedir. Bu konuda ihtilâf yok gibidir. İkinci olarak ise bâtinî hislerden söz edilir[1088]. Bu konuda ise bazı ihtilâfların olduğu görülmektedir; ama bunlar ifâde farklılıkları düzeyindedir[1089].

Bâtınî/iç duyular ya da iç idrâk güçleri genellikle, dış ve iç duyuları birbirine bağlayan, beş duyu tarafından edinilen duyumların toplandığı yer olan ortak duyu gücü (el-hissü'l-müşterek), ortak duyunun, beş duyudan aldığı ve idrâk ettiği sûretleri saklayan hayâl ve tasavvur gücü (el-kuvvetü'l-hayaliyye ve'l-musavvıra), hayal ve tasavvur gücündeki sûretler ile hâfıza ve hatırlama (hâfıza ve'z-zâkira) gücünde bulunan anlamları birbirleriyle birleştirir ve ayıran hayâl kurma gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile), beş duyunun idrâk etmiş olduğu cismâni sûretlerde mevcûd olan, ancak bu duyular tarafından algılanmayan cüzî ma'nâları idrâk eden, bir varlıkla karşılaşma anında hissedilen dostluk-düşmanlık, yararlı-zararlı, zevkli-acı verici gibi ma'nâları algılayan vehim gücü (el-kuvvetü'l-vehmiyye, el-mütevvehhime), vehim gücünün idrâk ettiği cüzî ma'nâları gerektiğinde hatırlamak üzere saklayan; ama bunu tek başına değil de vehim ve mütehayyile güçlerinin de yardımıyla gerçekleştiren hâfıza ve hatırlama gücü (el-kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkire; el-mütezekkire) olmak üzere beş'e ayrılır[1090].

Kur'ân'da duyular zâhir ve bâtın diye taksim edilmemiştir[1091]. Kur'ân'ın nefse ve nefsin güçlerine bakışı bütüncüldür. Nefsi hayır, şer ve idrâk bakımından taksim etse de gerek iç duyular ve gerekse dış duyulara bakışı, insan nefsenin bütünlüğü, nefsin vazifeleri ve sâhibini hayra ya da şerre götürmesi üzerinde yoğunlaşır[1092], ya'nî Kur'ân bakımından önemli olan nefsin fonksiyonları ve sahibini hayra ya da şerre götürüp götürmediğidir. Kur'ân'ın dış ve iç idrâklerden beklediği, kâinattaki eserlerine bakarak Allah'ın varlığına, birliğine, kudretine istidlâl sonra iman ve ona ibadet, boyun eğmektir. Bu hususta Kur'ân'a göre en önemli noktanın, onların idrâk ve bilgisel bakımdan taşıdıkları değerin olduğu ifâde edilebilir[1093]; ancak Kur'ân dış duyuların kognitif bir

[1088] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, 'el-Hiss", C.I, s. 673.
[1089] Dağşi, s.210.
[1090] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, 'el-İhsâs", C.I, s. 111-112; Dağşi, s.210-211; Ali Durusoy, ***İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri***, İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Yay., 2008, s.131-162.
[1091] el-Kürdî, C.III, s.68.
[1092] el-Kürdî, C.III, s.65.
[1093] Dağşi, s.212.

süreçteki rolünü teslim ederken diğer taraftan dış duyularla birlikte bu süreçte bilenin ya da aklın ya da kalbin etkinliğini de önemle belirtir[1094].

2. Duyuların Önemi

İnsaflı her araştırmacının kabul edeceği şekilde hisler doğru ilmin bir kaynağı ve yolu olup bilgi faaliyetinde önemli bir yere ve işleve sahiptir[1095]. Hisler bilgiye açılan pencerelerimizden biridir[1096]. Hemen her sıradan insan bilginin tek aracı olarak duyuları görür; zira hemen tüm bilgisi buna dayanır[1097]. İnsan nefsinin vazifelerinden özellikle nefsin idrâk eden güçlerinden biri olarak kabul edilen duyum ve duyu gücü hissî idrâklerle ilişkili araçlardır[1098].

Genel olarak hissi ya da duyumu, bilginin değerini belirleyen yegâne ölçüt olarak gören, tüm bilgilerimizin duyumlardan türediğini; bir başka şeye indirgenemezcesine, gerçekten ve en yüksek bir biçimde varolan, başka herşeyin kendisine indirgenebildiği tek şeyin duyum olduğunu, bütün zihin hâllerinin, tüm bilinç içeriklerinin, birleşim ya da çağrışım yoluyla duyumdan türediğini, duyumlarımızın inançlanmızın biricik kaynağı ve dayanağı olduğunu, dünya ile ilgili bütün önermelerin hiçbir anlam kaybı olmadan duyumlarla ilgili önermelere indirgenebileceğini savunan öğreti sensualizm'dir[1099]. Bazıları sensualizmi, empirizm şekillerinden birisi olarak görme eğilimindedir[1100]. F. Bacon (1561-1626), T. Hobbes, J. Locke, G. Berkeley (1685-1753) ve D. Hume (1711-1776) gibi İngiliz düşünürleri tarafından savunulan, tüm bilgilerin deneyime, duyu algısına[1101], görgüsel deneye dayandığı görüşünü benimseyen, Türkçede görgücülük, deneycilik olarak da isimlendirilen, batı dillerindeki kökü, deney ve görgü anlamlarına gelen empeiria kelimesinden türeyen ve rasyonalizm karşıtı olan emprizm ise, bilginin sadece duyumlardan geldiğini, deney dışında hiçbir yoldan bilgi edinilemeyeceğini, deneyden gelen bilginin, doğrudan ya da dolaylı olarak elde edilebileceğini, eğer bilgiye ulaşmak istiyorsak, deneyimi kullanmanın, deneysel

[1094] el-Kürdî, C.III, s.68.
[1095] Fersahoğlu, s.169; el-Kürdî, C.III, s.63.
[1096] Fersahoğlu, s.169.
[1097] Dağşi, s.213.
[1098] el-Kürdî, C.III, s.63.
[1099] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Duyumculuk", s.325.
[1100] Dağşi, s.208.
[1101] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.354.

araştırmanın önem arzettiğini, deneyim yoluyla veri toplayarak, verileri değerlendirmenin, gözlemden başlayan tümevarımsal akıl yürütmenin gerekli olduğunu vurgular[1102]. Bu her iki yaklaşım, rasyonalistlerin kabul ettiği gibi akılda doğuştan bir takım fikirler olduğu düşüncesini inkâr eder ve akıldan bilgi gelmediğini benimserler. Bu sebeple sensualist ve emprist eğilim aklın ilkelerini ya da o ilkelerden biri olan illiyet/nedensellik prensibinin akıldan kaynaklandığını kabul etmemişlerdir. Bu bilginlere göre rasyonalistlerin benimsediği gibi illet/sebep ile malul/sonuç arasındaki ilişki, çelişmezlik prensibine değil, tecrübe esasına dayanır[1103].

İslâm düşüncesinde ise duyuları tamamen maddeye indirgeyen eğilimlere i'tibâr edilmediği gibi bilginin imkânını reddeden çeşitli temayüller de uygun bulunmamıştır; çünkü bu tarz anlayışlar, genel olarak doğru bilginin imkânsızlığına özel olarak da duyularla elde edilen bilginin imkânsızlığına yol açmaktadır; ancak Müslüman bilginler hissî verilerin doğru ve kesin bilgiyi sağlamada tek başına bağımsız bir şekilde yeterliliğinden ve geçerliliğinden kuşku duymuşlar ve tek başına hissî idrâkleri yeterli görmemişlerdir[1104].

Yüce Allah âyetlerinde nefsî idrâklerden biri olan hissetme gücünün yapısının sadece maddi olmadığını, zira insanın yaratılışının madde ve rûh ile olduğunu, madde ve rûhun insanın tabiatının iki unsuru olduğunu, dolayısıyla hislerin maddi dünyayla ilişkili duyular olmakla beraber yalnızca maddi bir yapıda değil aynı zamanda Allah'ın insana hissî idrâkini gerçekleştirmesi için verdiği hissetmenin ve anlamanın temeli olan rûhî bir içerikte de olduğunu, bundan dolayı kâfirlerin görülen âlemin âyetlerinden faydalanamayıp iman edemediklerini, zira pek çok hayvan gibi onların sadece duyuların maddi yönüyle yetindiklerini buyurmuştur[1105]: *"Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, (şimdi) şu alevli cehennemin mahkûmları arasında olmazdık! diye ilâve ederler[1106].", "Kupkuru yerlere suyu ulaştırdığımızı, onunla gerek hayvanlarının gerekse kendilerinin yiyegeldikleri ekini çıkarmakta olduğumuzu da görmediler mi? Hâla da göremeyecekler mi?[1107]", "...Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar;*

[1102] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.355.
[1103] Dağşi, s.213.
[1104] Hökelekli, "Duyu" C.X, s.9.
[1105] el-Kürdî, C.III, s.66.
[1106] Mülk, 67/10.
[1107] Secde, 32/27.

gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar[1108]*...", "Onları doğru yola çağırmış olsanız işitmezler. Ve onları sana bakar görürsün, oysa onlar görmezler*[1109]*.", "...Kendilerine kulaklar, gözler ve kalpler vermiştik. Fakat kulakları, gözleri ve kalpleri kendilerine bir fayda sağlamadı; zira bile bile Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlardı*[1110]*..."*

Kur'ân göre ise duyular ya da tecrübe, işlerin sonuçlarını bilmeyi ifâde eder. Bilgide böyle bir yol gerçekliğe ulaşmak için katî bir araç olarak sayılır. İnsan hayatında bu yöntemi sürekli olarak kullanmaktadır. İnsan bazı duyu deneyimlerini yaşamadan o konuda bilgiye ulaşamaz. Kişi birşeyi her tecrübe ettiğinde gerçeğe daha fazla yaklaşmış olur. Bu muteber olan Kur'ânî bir metotdur. Kur'ân'da şöyle buyurulmaktadır: "*İbrahim: Peki, dedi, yalvardığınızda onlar sizi işitiyorlar mı? Yahut size fayda ya da zarar verebiliyorlar mı*[1111]*?"* Kur'ân bize bazı gerçekliklerin tecrübe ile elde edilmesinin gerekliliğin belirtmektedir. Bazı şeylerin faydalı mı zararlı mı olduğunu anlamak ancak bir deneyimden sonra mümkündür[1112].

Hamdi Yazır, *"O ki, birbiri ile âhenktar yedi göğü yaratmıştır. Rahmân olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun*[1113]*?"* âyeti bağlamında rûhun, dünyaya açılan pencereleri olarak kabul ettiği deneyim ve tecrübeleriyle bilgisini derinleştirdiğini ve rûhun görülen âleme ait bilgilerini duyular vasıtasıyla elde ettiğini vurgulayarak[1114] şöyle demektedir:

> *Sırf şuûr delaletiyle ve rûhânî yoldan giderek bir gözlem ve sınıflandırma yapmak için harekete geçerim. Yine kendimden başlayarak şuûrumda bana karşı yer almış bulunan âlemlere doğru bir daha bakışımı çeviririm. Rûhânî nazarla olan bu ikinci düşünce ile alakalı şunlar söylenebilir: Bu itibarla kendimize bakınca şuûr âlemimizin bir seması demek olan gönlümüzde, rûhumuzda bir yer gibi (ben) vicdanının merkezi bulunan kalbimizde iman ve irâde şuûru uyandırmak üzere muhît ile ilgili yedi pencere buluruz ki, bize bunlardan devamlı sûrette rûh yayılır. Beş tanesi yalnız cisimlerle alakalı çevrede meydana gelen hadiselere bakan beş duyu, altıncısı*

[1108] A'râf, 7/179.
[1109] A'râf, 7/198.
[1110] Ahkâf, 46/26.
[1111] Şuarâ, 26/72-73.
[1112] Dağşi, s.214-215.
[1113] Mülk, 67/3.
[1114] Elmalılı, C.VIII, s.187.

onların elde ettikleri bilgilerle daha ileriye bakan akıl ve mantık, yedincisi her insanda açık ve kuvvetli olmamakla beraber hepsinden geniş olan ilhâm ve vahiy kuvvetleridir. İşte biz "duyular" denilen bu yedi pencereden kalbimize inip çıkan rûh ve basîret nûrunun kuvvet ve zayıflığına göre hakîkatlerden haberdar olur, ona göre iman ve irâde gayretiyle âkıbetimiz olan gayeye doğru yürürüz[1115].

Yöntemi tümevarım olan tecrübî bakış, islâmî bir metot olup illet mantığına dayanır. İllet; lugatta, muğayyir (değiştirici) ma'nâsına gelmektedir. Hastalığa, insanda bir değişiklik meydana getirdiği için illet denilmiştir. İllet, hükümde de bir değişiklik meydana getirmektedir. Fakîhler, hükmün varlığı, kendisine nisbet ve izafet edilen, başka bir ifâde ile hükmün dayandığı şeye illet derler. Şu halde illet bir hükmü meydana getirmektedir, başka bir ifâde ile hükümde müessir ve âmil olmaktadır. Bir yerde illet var ise, hüküm de vardır, illet bulunmazsa hüküm de bulunmaz. İllet anlayışı tecrübî ilimlerde, fıkıh ve fıkıh usûlünde sıklıkla kullanılan bir yöntemdir. Fıkıh usûlünde kullanılan şekliyle bu yöntem ıttıradu'l-İllet, inıkasu'l-İllet, deveranu'l-İllet, tenkihu'l-Menât olmak üzere dört şekilde değerlendirilir[1116].

Tabii ilimlerde kullanılan tecrübî metot ile müslümanların dini ilimlerde kullandığı metot arasında kayda değer farklar vardır. Usûlcülerin kullandığı kıyastaki veriler dini kaynağa, icmaya ya da ondanlardan ortaya çıkana dayanır oysa tabi ilimlerdeki veriler doğadan elde edilir. Bununla beraber dini ilimlerle tabi ilimleri abartılı bir şekilde ayırmak da doğru değildir. Böyle bir ayrıma gitmek cehâletten kaynaklanır; ancak deney yönteminin, dini ve tabi ilimlerin hepsinde hemen her zaman kullanılması da mümkün değildir; çünkü gözlemlenmesi imkânsız olan gaybî ya da tekrarı mümkün olmayan tarihi bazı olaylar söz konusu olduğunda bu yöntem geçerli olmaz[1117].

Kur'ân tecrübî ya da deneye dayalı bilgi edinme örnekleriyle doludur. İlgili âyetlerden bazıları:

Varlık insanın hizmetine verilmiştir: *" Allah öyle bir İlahdır ki Gökleri ve Yeri yarattı ve yukarıdan bir su indirdi de onunla size rızk için türlü semereler çıkardı ve emriyle denizde cereyan etmek için size gemileri muhassar kıldı, size nehirleri de*

[1115] Elmalılı, C.VIII, s.187-188.
[1116] Fahrettin Atar, ***Fıkıh Usûlü***, İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Yay., 1996, s.134; Dağşi, s.215.
[1117] Dağşi, s.216.

muhassar kıldı. Düzenli seyreden güneşi ve ayı size faydalı kıldı; geceyi ve gündüzü de istifadenize verdi[1118]*."*

Varlık, duyular tarafından idrâk edilebilen bir gerçeklik olarak ve hareketliliği ile ortaya konulmuştur: *" Güneş, kendisi için belirlenen yerde akar (döner). İşte bu, azîz ve alîm olan Allah'ın takdiridir. Ay için de birtakım menziller (yörüngeler) tayin ettik. Nihâyet o, eğri hurma dalı gibi (hilâl) olur da geri döner. Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngede yüzerler*[1119]*.", "Ey insanlar! Eğer yeniden dirilmekten şüphede iseniz, şunu bilin ki, biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan (aşılanmış yumurtadan), sonra uzuvları (önce) belirsiz, (sonra) belirlenmiş canlı et parçasından (uzuvları zamanla oluşan ceninden) yarattık ki size (kudretimizi) gösterelim. Ve dilediğimizi, belirlenmiş bir süreye kadar rahimlerde bekletiriz; sonra sizi bir bebek olarak dışarı çıkarırız. Sonra güçlü çağınıza ulaşmanız için (sizi büyütürüz). İçinizden kimi vefat eder; yine içinizden kimi de ömrün en verimsiz çağına kadar götürülür; ta ki bilen bir kimse olduktan sonra bir şey bilmez hale gelsin. Sen, yeryüzünü de kupkuru ve ölü bir halde görürsün; fakat biz, üzerine yağmur indirdiğimizde o, kıpırdanır, kabarır ve her çeşitten (veya çiftten) iç açıcı bitkiler verir*[1120]*."*

Allah insanın varlıkta etkin olmasını, duyularını ve aklını kullanmasını ya'nî aktif bir varlık konumunda olmasını dilemiştir[1121]: *"Yeryüzünü size boyun eğdiren O'dur. Şu halde yerin omuzlarında (üzerinde) dolaşın ve Allah'ın rızkından yeyin. Dönüş ancak O'nadır*[1122]*.", " Yine O'nun delîllerindendir ki, size korku ve ümit vermek üzere şimşeği gösteriyor, gökten su indirip ölümünün ardından arzı onunla diriltiyor. Doğrusu bunda, aklını kullanan bir kavim için (alınacak) dersler vardır*[1123]*."*

Kur'ân'ı Kerim olaylar ve olgular arasındaki düzenlilik, sebeplilik düşüncesine, kimi niceliksel gerçekliklere işâretlerde bulunmuştur[1124]: *"Biz, geceyi ve gündüzü birer âyet (delîl) olarak yarattık. Nitekim Rabbinizin nimetlerini araştırmanız, ayrıca, yılların*

[1118] İbrâhim, 14/ 32-33…
[1119] Yâsin, 36/38-40…
[1120] Hacc, 22/5.
[1121] Rûm, 30/24; En'âm, 6/11; Mülk, 67/15; Nahl, 16/114…
[1122] Mülk, 67/15.
[1123] Rûm, 30/24.
[1124] Mümezzil, 73/20; İsrâ, 17/12.

sayısını ve hesabı bilmeniz için gecenin karanlığını silip (yerine, eşyâyı) aydınlatan gündüzün aydınlığını getirdik. İşte biz, her şeyi açık açık anlattık[1125]*."*

Kur'ân muhtelif yerlerde tasnif ve sınıflandırmalarda bulunmuştur: *"Allah, her canlıyı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üstünde sürünür, kimi iki ayağı üstünde yürür, kimi dört ayağı üstünde yürür... Allah dilediğini yaratır; şüphesiz Allah her şeye kadirdir*[1126]*."* Tasnif sınıflandırma fikri günümüzde tecrübî metodun kurallarından biridir

Kur'ân tecrübî yönteme olgular dünyasında önem atfeder. Varlıkta meydana gelen değişiklikleri izlemek ve mülahaza etmek için hissî idrâkin işletilmesine ve varlıktaki bu değişimlere bakarak bunları gerçekleştiren yüce Allah'ın kudretine istidlâl etmeye teşvik eder[1127]. *"Yahut görmedin mi o kimseyi ki, evlerinin duvarları çatıları üzerine çökmüş (alt üst olmuş) bir kasabaya uğradı; «Ölümünden sonra Allah bunları nasıl diriltir acaba!» dedi. Bunun üzerine Allah onu öldürüp yüz sene bıraktı; sonra tekrar diriltti. Ne kadar kaldın? dedi. «Bir gün yahut daha az» dedi. Allah ona: Hayır, yüz sene kaldın. Yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamıştır. Eşeğine de bak. Seni insanlara bir ibret kılalım diye (yüz sene ölü tuttuk, sonra tekrar dirilttik). Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor, sonra ona nasıl et giydiriyoruz, dedi. Durum kendisince anlaşılınca: Şimdi iyice biliyorum ki, Allah her şeye kadirdir, dedi*[1128]*."* Bu şekilde olgular hakkındaki bilgilerde deneyim ve tecrübenin önemine işâret eder. Hz. İbrahim'in ölülerin nasıl dirildiği ile ilgili sualine yönelik âyettede tecrübeye dayalı bir şekilde nasıl cevap verildiğine tanıklık ederiz. *"İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? dedi. İbrahim: Hayır! İnandım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi. Bunun üzerine Allah: Öyleyse dört tane kuş yakala, onları yanına al, sonra (kesip parçala), her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra da onları kendine çağır; koşarak sana gelirler. Bil ki Allah azîzdir, hakîmdir, buyurdu*[1129]*."*

[1125] İsrâ, 17/12.
[1126] Nûr, 24/45.
[1127] Dağşi, s.218.
[1128] Bakara, 2/259.
[1129] Bakara, 2/260.

Yakînî bilgiye ulaşmak için Hz. İbrahim'in takip ettiği yöntem bize tümevarım metodunu hatırlatmaktadır. *"İbrahim, babası Âzer'e: Birtakım putları tanrılar mı ediniyorsun? Doğrusu ben seni de kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum, demişti. Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk. Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, Rabbim budur, dedi. Yıldız batınca, batanları sevmem, dedi. Ay'ı doğarken görünce, Rabbim budur, dedi. O da batınca, Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum, dedi. Güneşi doğarken görünce de, Rabbim budur, zira bu daha büyük, dedi. O da batınca, dedi ki: Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben hanîf olarak, yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim*[1130]*."* Hz. İbrâhim nefsinde problemi hissetmiş, meselenin ne olduğunu tespit etmiş, çözüm için duyularını ve aklını kullanarak akıl yütüme gerçekleştirmiş, ulaştığı sonuçları tek tek incelemiş, sağlam bir şekilde değerlendirmiş, hüküm vermiş ve neticede yakîne ulaşmıştır. Hz. İbrâhim duyularını kullanarak bir akıl yürütme gerçekleştirmiş ve ilâhî hakîkate ulaşmıştır. Bu tarz bir akıl yütüme istikra ya da tümevarım ismiyle bilinmekte olup muhtelif ilimlerde ve özellikle de tecrübeye dayalı ilimlerde kullanılmaktadır. Deney ve duyular tümevarım yönteminin vazgeçemeyeceği unsurlardır[1131].

Kur'ân'da, insanın duyusal güçlerine yönelik olarak سمع lafzının ve türevlerinin tek başına 139 defa[1132] بصر lafzının tek başına 100 defadan daha fazla[1133] ve ikisi birlikte pek çok defa zikredilmesi, duyumlara ve duyu organlarına verilen önemi göstermektedir[1134]. Kur'ân-ı Kerim'de dinleyen, duydukları üzerinde düşünerek doğruyu bulabilen insanlar övülmektedir. İşitme, duyma özelliği Kur'ân bakımından bilgi edinme ve öğrenmede temel bir araçtır[1135]. *" Onlara ki, sözü dinler, sonra da en güzelin! Uygularlar. İşte onlar Allah'ın kendilerine hidâyet verdiği kimselerdir, işte temiz akıllılar da onlardır*[1136]*.", "Ve eğer müşriklerden biri senden aman dilerse, Allah'ın*

[1130] En'âm, 6/74-79.
[1131] Dağşi, s.220.
[1132] ***el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim bi Hâşiyeti'l-Mushafi'ş-Şerif***, Kâhire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısrî, ts. s.358-361;
[1133] ***el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim***, s.121-123.
[1134] Dağşi, s.221; el-Kürdî, C.III, s.69.
[1135] Meryem, 19/98; A'râf, 7/204; Yâsin, 36/25; Nûr, 24/16; Nûr, 24/51; Kasas, 28/71.
[1136] Zümer, 39/18.

kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona aman ver, sonra (müslüman olmazsa) onu güven içinde bulunacağı bir yere ulaştır. İşte bu (müsamaha), onların, bilmeyen bir kavim olmalarından dolayıdır[1137]*."*, İşitme fiilinin önemini göstermek için kâfirler ölülere benzetilmiştir: *"Ancak (samimiyetle) dinleyenler daveti kabul eder. Ölülere gelince, Allah onları diriltecek, sonra da O'na döndürülecekler*[1138]*.", " Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin*[1139]*."* İnkârda bulunanların duyularını kullanmadıkları da ifâde edilmiştir[1140].

Kur'ân'da önem verilen diğer bir bilgi aygıtı görme nimetidir[1141]. Kur'ân'ın istediği bakış ma'nâsız, sıradan bir bakış olmayıp, bilinçli, bilgi elde etmeye ve öğrenmeye yönelik bir bakıştır[1142]*."O, gökten su indirendir. İşte biz her çeşit bitkiyi onunla bitirdik. O bitkiden de kendisinde üstüste binmiş taneler bitireceğimiz bir yeşillik; hurmanın tomurcuğundan sarkan salkımlar; üzüm bağları; bir kısmı birbirine benzeyen, bir kısmı da benzemeyen zeytin ve nar bahçeleri meydana getirdik. Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine bakın! Kuşkusuz bütün bunlarda inanan bir toplum için ibretler vardır*[1143]*.", " Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi? Eğer dileseydi, onu elbet hareketsiz kılardı. Sonra biz güneşi, ona delîl kıldık. Sonra onu (uzayan gölgeyi) yavaş yavaş kendimize çektik (kısalttık)*[1144]*.", " Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca «Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!» dedi. (Rabbi): «Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!» buyurdu. Rabbi o dağa tecellî edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim*[1145]*."* Bu âyetten, bilgisel doyumun en ideal olanının gözle görmek olduğunu, görme duyusunun sınırlı olduğunu ve sınırlı duyularımızla herşeyi algılamaya kalkmamamız gerektiğini şey öğreniyoruz[1146]. Bazı âyetler görerek bilgiye ulaşmaya ve öğrenmeye işâret etmektedir.

[1137] Tevbe, 9/6.
[1138] En'âm, 6/36.
[1139] A'râf, 7/204.
[1140] Neml, 27/80-81; Tevbe, 9/6; Nûh, 71/7; Câsiye, 45/7-8; Lokmân, 31/7; Fussilet, 41/26.
[1141] Gaşiye, 88/17-20; Yunus, 10/101; Kasas, 28/72; Zâriyât, 51/21; Mü'min, 40/81; Fâtır, 35/40; Lokmân, 31/11; Zuhruf, 43/19.
[1142] Fersahoğlu, s.178.
[1143] En'âm, 6/99.
[1144] Furkân, 25/45- 46.
[1145] A'râf, 7/143.
[1146] Fersahoğlu, s.179.

"İnsan, yediğine bir baksın[1147]!", "Öyleyse insan neden yaratıldığına bir baksın[1148].", " "Onlar, üstlerindeki göğü nasıl yapmışız, süslemişiz bir bakmazlar mı? Onda hiçbir çatlak da yoktur[1149]."

İşitme ve görme duyuları Kur'ân'da ayrı ayrı zikredildiği gibi bir arada da zikredilmiştir. *"(Resûlüm!) De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da kulaklara ve gözlere kim mâlik (ve hâkim) bulunuyor[1150]?..", "...Çünkü onlar (gerçekleri) ne görebiliyorlar ne de kulak veriyorlardı[1151].", "Ve gözleri beni görmeye kapalı bulunan, kulak vermeye de tahammül edemez olan kâfirleri o gün cehennemle yüz yüze getirmişizdir[1152].", "Onlar, bizim huzurumuza çıkacakları gün (başlarına gelecek olanları) ne iyi duyarlar ve ne iyi görürler (bir görsen)[1153]!..", "...Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın[1154]?"*

Kur'ân-ı Kerîm'de, cennet ve cehennem konusundaki anlatımları dile getiren âyetlerde özellikle duyulara yönelik hitâblara yer verilmiştir[1155]. *"İman edip iyi davranışlarda bulunanlara, içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele! O cennetlerdeki bir meyveden kendilerine rızık olarak yedirildikçe: Bundan önce dünyada bize verilenlerdendir bu, derler. Bu rızıklar onlara (bazı yönlerden dünyadakine)* benzer *olarak verilmiştir. Onlar için cennette tertemiz eşler de vardır. Ve onlar orada ebedî kalıcılardır[1156].", " İşte onlara, alt taraflarından ırmaklar akan Adn cennetleri vardır. Onlar Adn cennetlerinde tahtlar üzerine kurularak orada altın bileziklerle bezenecekler; ince ve kalın dîbâdan yeşil elbiseler giyecekler. Ne güzel karşılık ve ne güzel kalma yeri[1157]!", " Ardından da (o inatçı zorbaya) cehennem vardır; kendisine irinli su içirilecektir! Onu yudumlamaya çalışacak, fakat boğazından geçiremeyecek ve*

[1147] Abese, 80/24.
[1148] Târık, 86/6.
[1149] Kaf, 50/6.
[1150] Yunus, 10/31.
[1151] Hûd, 11/20.
[1152] Kehf, 18/100-101.
[1153] Meryem, 19/38.
[1154] Meryem, 19/41-42.
[1155] Bakara, 2/25; A'râf, 7/50; İbrâhim, 14/16-17; Kehf, 18/31; Hacc, 22/19-22; Yâsin, 36/56-57.
[1156] Bakara, 2/25.
[1157] Kehf, 18/31.

ona her yandan ölüm gelecek, oysa o ölecek değildir (ki azaptan kurtulsun). Bundan ötede şiddetli bir azap da vardır[1158]*."*

Kur'ân, doğru yorumlanmayan duyumu, normal duyum olarak kabul etmez. Bir duyum doğru yorumlanmışsa Kur'ân için bir anlamı vardır. Bunun için alınan duyumların kalbe uluşması, onun değerlendirmesinden geçmesi gerekir[1159]. *"İçlerinden, sana bakanlar da var. Fakat basîretleri de yokken körlere sen mi hidâyet edeceksin*[1160]*.", "Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanları akledecek kalbleri, işitecek kulakları olsun. Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde olan kalbler de körleşir*." Duyuların değerlendirilmesinde kalbe büyük rol veren Kur'ân-ı Kerim, birçok âyette kalbi, görme ve işitme duyusuyla bir arada zikretmektedir. "*Sonra onu düzeltip içine rûhundan üfledi ve sizin için kulaklar, gözler ve kalbler yaptı. Siz pek az şükrediyorsunuz*[1161]*.", "Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme; çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur*[1162]*."* İnsan ya duyduğu ya gördüğü ile veya akıl ve vicdanıyla hareket ettiği için bilgileri ya habere ya gözleme ya da akla dayanır. Mezkûr âyette bu bilgi kaynaklarının doğru kullanılması gerektiği, bunların herbirinin sorumlu olduğu ifâde edilmektedir. İslâm hukukunda kıyasın delîl sayılamayacağını kabul edenlerin dayanaklarından biri bu âyettir; çünkü âyet uygulamada kesin bilgiyi emretmektedir; oysa kıyas zanna dayanır; ancak bu görüş azınlıkta kalmıştır[1163]. Fahrettin er-Râzî bu âyette yasaklanan hususlar ile ilgili farklı görüşler vermiştir. Muhammed b. Hanefî'ye göre âyetten murad, yalan yere şâhidlik etmektir. İbn Abbas da, *"Ancak, gözünün gördüğü, kulağının işittiği ve kalbinin iyice anladığı şeyler hususunda şâhidlik et"* demiştir. Bu âyetle yalan söylemenin ve iftira atmanın nehyedildiği de ifâde edilmiştir. Katâde: Duymadığın halde "duydum", görmediğin halde "gördüm", ve bilmediğin halde "biliyorum" deme demiştir[1164].

Elmalılı insan ilminin hepsinin bir haber, bir önerme mâhiyetinde ortaya çıktığını, duyanın duymayana karşı delîl olduğunu, peygamberlerle peygamber

[1158] İbrâhim, 14/16-17.
[1159] Fersahoğlu, s.182.
[1160] Yûnus, 10/43.
[1161] Secde, 32/9.
[1162] İsrâ, 17/36.
[1163] Karaman ve Diğerleri, C.III, s.482.
[1164] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XX, s.209.

olmayanların farkının, gözlülerle körlerin farkı gibi olduğunu, körlerin göremedikleri, şeyleri ancak görenlerin haber vermelerini dinleyerek duyma yoluyla istifade edecekleri gibi, peygamber olmayanlar da peygamberlerden öyle istifade edebileceklerini, körlere gözlülerin delîlleri ve alâmetleri olan renkleri anlatmanın mümkün olamayacağını, sağır ve deli değillerse önlerindeki uçurumu söyleyerek sakındırıp korundurmak ve duyma âletleri ve kalp sayesinde doğru yolları anlatmanın mümkün olduğunu belirtmiştir[1165].

Şüphesiz kavrama, idrâk ve anlamanın sağlam bir şekilde gerçekleşmesi için bütün duyuların müşterek olarak kullanılması en uygun yoldur. Kur'ân hem işitme hem de görme duyusunu zikretmeye değer bulmuş ve bunları birer ilim vasıtası olarak görmüştür. Bu duyuların defalarca anılması bunu gösterir. Doğru bir bilgi ve inanç için hislerin verdiği bilgilere ihtiyaç vardır. Kur'ân duyuların belki en önemlilerini zikretmiş ve diğer duyuları bilişsel eylemlerde bu duyuları destekleyen, onlara yardım eden ikincil duyular olarak değerlendirmiştir. Âyetlerde duyuların ifâdelerdeki tertibinde bilmedeki işlevselliklerinin dikkate alınmıştır. Hem işitme hem de görme duyuları tek başlarına ve birlikte anılmış, bilme konusunda birlikte geçtikleri altı yer dışında işitmenin, görme duyumundan öne alındığı görülür. Bu durum Kur'ân'ın bu konudaki genel tertibine aykırıdır. Bu sebeple işitme ve görme duyularından hangisinin daha önemli ve değerli olduğu meselesi tartışılmış; Filozoflar, işitmenin görmeden önemli olduğunu, çünkü onunla karanlıkta ve aydınlıkta altı cihetten seslerin algılandığını, buna karşılık görme duyusu ile ancak karşı yönden ve güneş ışınlan vasıtasıyla uyaranların algılanabildiğini iddia ederlerken Kelâmcıların çoğunluğu görme duyusunun işitme duyusuna üstün olduğunu, çünkü işitme yoluyla sadece sesler ve sözlerin idrâk edildiğini, görme duyusu ile cisimler, renkler ve bütün görüntülerün algılandığını savunmuşlardır[1166]. Bu konuda kesin bir hükme varmak pek mümkün görünmemektedir. Kur'ân'ın sadece bu duyuları zikretmesi diğer duyuların önemsiz olduğu ve birer bilgi aracı olmadığı anlamına gelmez. Görme ve işitme duyusunun anılması onların diğer duyulara nazaran daha önemli bir konumda bulundunu gösterebilir; ama daha fazlasını göstermez[1167].

[1165] Elmalılı, C.III, s.432.
[1166] Hökelekli, "Duyu" C.X, s.11.
[1167] Dağşi, s.225.

Kur'ân, bilgide insan nefsinin rolünü ortaya koyarken nefsin idrâk güçlerini ayrıntılarıyla vermez. İnsan nefsindeki iç duyuların ve dış duyuların foksiyonlarını zikreder. Nefsin dâhilî faaliyetlerini hissî ya da aklî olarak parçalara ayırmaz bilakis bunların bütünlüğüne önem verir, dâhilî idrâkleri hâricî duyumlarla sınırlandırmaz ve bu idrâkleri akla, kalbe[1168], fuâd[1169]a ve aynı şekilde hislerle birlikte kalbin ve fuadın fonksiyonlarına ircâ eder[1170].

3. Duyuların Nispîliği

Duyuların bilgi elde etme aracı olduğunu kabul etmekle beraber verdiği bilgilerin tamamının tartışmadan uzak bir şekilde doğru olduğunu ve hislerin mutlaklığını söylemek mümkün değildir. Duyular tek başına bilgi kaynağı olacak veya tartışmasız kesin bilgiye ulaştıracak güçte değildir; ya'nî sınırlı ve göreceli bir bilgi verirler. Yakînî hissî bilgiler, sadece hislerin tanıklığına bağlı bilgilerdir; fakat herhangibir duyunun verdiği bilgi, aklın kurallarına aykırı olmaz ve diğer duyularla ittifak halinde olursa kesinliği ve sağlamlığı artar, aksi olursa o duyu organının bilişssel seviyesi düşer[1171].

Duyu algısının nesnel değil de, öznel olup; aynı şeyin zaman zaman aynı kişiye farklı görünmesinden, aynı şeyin zaman zaman farklı kişilere farklı görünmesinden, renk, ses, koku gibi duyumlanan niteliklerin, algıladığımız nesnelerde varolmaya devam eden sürekli ve kalıcı nitelikler olmayıp, duyu organlarımızın yapılarına göreli olan nitelikler ya da görünüşler olmasından dolayı, algının ortaya çıkışı için belli bir zamanın geçmesinden ve bu süre içinde de algılananan nesnenin değişmesinden ve bundan ötürü de, algıladığımız şeyin algıladığımız nesneye benzer olmamasından dolayı, kişinin içinde bulunduğu koşullara ve kişilere bağlı olması duyu-algısının göreliliğini ifâde eder[1172]. Dış dünyaya ve kendimize ilişkin bilgileri duyum ve algı yoluyla elde ederiz. Olgusal dünyadaki bilgilerin tümü bize duyularımız yoluyla gelir. Bilgi edinme sürecinde etkili olan duyum, pek çok yaşantıyı içinde taşır ve yaşantının ham maddesidir; ama hayat sadece duyumlardan ibaret değildir. Duyumdan sonra algılama

[1168] Bakara, 2/7, 88; Nisâ, 4/155; En'âm, 6/25…
[1169] En'âm, 6/110, 113; Secde, 32/9; Ahkâf, 46/26.
[1170] Bakara, 2/7; En'âm, 6/25, 110, 113, Nahl, 16/78; Mülk, 67/23; İsrâ, 17/36; Mü'minun, 23/78; Secde, 32/9.
[1171] Dağşi, s.229.
[1172] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Duyu-Algısının Göreliliğini" s.324.

söz konusudur. Dış uyaranları algılamada, uyarının duygusal yapısı, ortam veya zemin, daha önceki duyusal deneyimler, kişisel duygu, tutum, amaç ve dürtüler önemlidir. Kendimizde ve dış dünyada olup biten herşeyi görme, işitme, dokunma, tatma, koklama gibi bütün duyu organları aracılığıyla algılıyoruz. Böylece biz eşyâları zihnimizde anlamlı bir bütün olması için biçim, şekil, ses veya görüntü biçiminde organize ederiz. Saf duyumdan ibaret bilgilerimiz hemen hemen yok denecek kadar azdır. Bir gürültü duyduğumuzda, onu hemen tanıdık bir gürültü ile karşılamaya çalışırız. Karşılaştığımız her duyum bir yorumlama işlemine tabi tutulur. Bir çocuk için portakal bir oyuncak olabilirken bir yetişkin için kahvaltıda içilecek bir meyve suyu olabilir[1173].

Immanuel Kant, bizim bazı şeyleri olduğu gibi değil de, bizim istediğimiz biçimde gördüğümüzü ifâde etmiştir. Herhangi bir zamanda algıladıklarımız sadece uyaranın yapısına bağlı değil, aynı zamanda ortama, deneyimlerimize, o andaki duygularımıza, genelde istek, tutum ve amaçlarımıza bağlıdır[1174].

İnsana etki eden, duyu organlarını harekete geçiren ışık, ses, tat, basınç, koku vb. gibi pek çok dış uyarıcı ile beraber bir de açlık, susuzluk, yorgunluk, uyku vb. gibi iç uyarıcılar da vardır. Dış uyarıcılar ya'nî zâhirî idrâkler duyumlara neden olur. İç uyarıcılar ya'nî bâtınî idrâkler ise davranışa, davranıma neden olur. İşte kişi bunlarla kendisine gelen uyarıcılara karşı bir tepki geliştirir. Karmaşık davranışlar söz konusu olduğunda kişinin özellikleri etkili olur, ya'nî halden hale durumdan duruma değişiklikler olabilir. Aynı uyarıcaların farklı tepkilere neden olduğunu söyleyebileceğimiz gibi, farklı uyarıcıların aynı tepkilere neden olacağını da söyleyebiliriz[1175].

Duyular, mutlak ve değişken duyum eşikleriyle ya da uyarıcıların şiddeti ile sınırlığı olduğu için verdiği bilgilerin değeri konusunda tartışmalar söz konusudur. Zâhirî ya da bâtınî idrâklerin oluşması için uyarıcıların belirli şiddet düzeyinde olması gerekir. "Organizmanın bir uyarıcıyı almaya başladığı en alt sınır ve artık alamadığı en üst sınır arasındaki bölüm" duyum eşiği olarak tanımlanır. Modern psikolojide

[1173] Sezen Ünlü, ***Psikoloji***, Eskişehir; Açıköğretim Fak. Yay. s. 50-51.
[1174] Ünlü, s.51.
[1175] Millî Eğitim Bakanlığı Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğü, ***Açık Öğretim Lisesi Psikoloji I***, Ankara: Açık Öğretim Lisesi Yay. 2004, s.14-15.

duyumun gerçekleşmesi için bazı şartlar ileri sürülmüştür. Uyarıcıların olması, organizmanın sağlıklı duyu organlarına, sağlıklı duyu sinirlerine ve beyne sahip olması, uyarıcıların organizmaya ulaşması, uyarıcıların şiddetinin duyum eşiği sınırları içinde olması gibi. Duyum eşikleri alt eşik, üst eşik ve farkılaşma eşiği şeklinde tasnif edilmiştir. Uyarıcının alınmaya başladığı noktaya alt eşik, uyarıcının artık alınamadığı noktaya üst eşik ve alınan uyarıcının şiddetinde değişme olduğunun fark edilebilmesi için gerekli olan en az miktardaki eşiğe de üst eşik denir. Gözümüz, 380 - 760 milimikran ışık dalgalarını renkli bir şekilde görürken mor ötesi, kızıl ötesi ışınları göremez. Kulaklarımız, saniyedeki titreşim sayısı 20 ile 20000 arasında olanları ancak ses olarak işitir. Duyum eşiği canlıdan canlıya farklılık göstermektedir. Bizim işitemediğimiz sesleri köpeklerin veya diğer bazı canlıların işitmesi gibi[1176].

Gerek kadîm ve gerekse modern felsefede duyumu her şeyin yegâne ölçütü olarak kabul eden maddeci anlayışlardan ve buna karşıt bir konumda olan idealist anlayışlara kadar çeşitli duyum, algı ve idrâk teorileri ortaya atılmıştır. Modern felsefede duyu kavramı üzerinde tam bir anlaşma sağlanamamıştır; çünkü duyum olayının rûhî mi fizikî mi olduğu hususu farklı yaklaşımların doğmasına sebep olmuş ve rûhî yöne ya da fizikî yöne ağırlık veren telakkiler ortaya çıkmıştır. Modern psikolojide ise yapılan fizyolojik ve psikolojik araştırmalar neticesinde duyum hadisesinin, psikofizik bir olgu olduğu, duyu organları ve duyum olayında etkili sinirlerin, hissî verileri saptırması sonucu yanlış duyulara neden olduğu, bu yüzden duyuların yanılabileceği, objektif olmaktan zaman zaman uzak olabileceği, hissî idrâklerin kesin ve doğru olmadığı, bütünü tam olarak kuşatamadığı, sadece duyulara dayanılarak verilecek olan hükümlerin tam ma'nâsıyla güvenilir olamayacağı tespit edilmiştir[1177].

Duyular her şeyi bilgi bakımından kuşatamaz. Sıcaklık, basınç, yoğunluk gibi özellikleri ölçen alet ya da cihazlar, hizlerimizde bilgi açısından büyük bir noksanlığın olduğuna işâret eder. Belki bunları idrâk edecek donanımlarız olsaydı durum bugünkünden farklı olacaktı. Duyuların yaptığı, mahsûsatı dış dünyadan alıp bize iletmesidir; ancak gerçeklikle naklettikleri arasında ayrım yapmamızı sağlayan bir kıstas, ölçüt sunmazlar. Hisler tabiatları bakımından sınırlı olduğuna göre bu hislere

[1176] Millî Eğitim Bakanlığı Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğü, s.16-17.
[1177] Hökelekli, "Duyu" C.X, s.9.

sahip olanlar da bu bakımdan sınırlı olacaklardır. Kişinin istekleri, dürtüleri ve değerleri gibi pek çok faktör, ferdin algılamasında, iç ve dış idrâklerinde büyük bir etkiye sahiptir. İnsan hoşuna gitmeyen arzu ve hevasıyla çatışan durumlarla karşılaştığında bunları idrâk etmemeye, kaçınmaya çalışır. Kur'ân'da pek çok âyette insanların sahip oldukları heva ve arzuları nedeniyle hislerini ve akıllarını kullanmadıkları belirtilmektedir[1178]. *"...Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır*[1179]*.", "...İnanmayanlara gelince, onların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kur'ân onlara kapalıdır. (Sanki) onlara uzak bir yerden bağırılıyor (da Kur'ân'da ne söylendiğini anlamıyorlar.)*[1180]*", "İşte bunlar, Allah'ın kendilerini lânetlediği, sağır kıldığı ve gözlerini kör ettiği kimselerdir*[1181]*.", "(Resûlüm!) Sağırlara sen mi işittireceksin yahut körleri ve apaçık sapıklıkta olanları doğru yola sen mi ileteceksin*[1182]*?", "Onu yalanladılar, biz de onu ve onunla beraber gemide bulunanları kurtardık, âyetlerimizi yalanlayanları da suda boğduk! Çünkü onlar kör bir kavim idiler*[1183]*.", "...(artık hiçbir şeyi) görmezler. Onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple onlar geri dönemezler*[1184]*.", "(Hidâyet çağrısına kulak vermeyen) kâfirlerin durumu, sadece çobanın bağırıp çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer; çünkü onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple düşünmezler*[1185]*."*

Doğru ilmin biricik kaynağı olarak duyularla yetinmek gerektiği iddiasında bulunanlara muhtelif tenkitler yapılmıştır. Böyle bir söylem öncelikle insanın fikir gücüne sınırlılık getirme ve aklın bir bilgi kaynağı olarak faaliyetini küçümseme anlamına gelir; zira sensualistler ve radikal empiristler her ne kadar açıkça söylemeseler de hislerin vermiş olduğu veriler ancak aklın hükmüne göre şekillenir ve değer kazanır; çünkü bir şey, kendisinin doğruluğunun delîli olamaz. Şayet hisleri doğru ilmin tek yolu olarak kabul edersek bir şeyin mutlak olarak imkânsızlığına dair hüküm veremeyiz; çünkü bir şeyin varolma imkânının olmaması anlamına gelen imkânsızlık, tecrübe alanında tespit edilip karar verilecek bir durum değildir. Duyular bunu hiçbir şekilde

[1178] Dağşi, s.230-232.
[1179] A'râf, 7/179.
[1180] Fussilet, 41/44.
[1181] Muhammed, 47/23.
[1182] Zuhruf, 43/40.
[1183] A'râf, 7/64.
[1184] Bakara, 2/17-18.
[1185] Bakara, 2/171.

ortaya koyamaz; zira bu duyuları aşmaktadır. Hislerin verdiği bilgilerin yakînden başlayıp mercûh zan seviyesine kadar bir aralıktadır[1186].

4.Duyusal Bilginin Alanları, Özellikleri ve Değeri

1.Bu bilginin alanı Kur'ân'ın ifâdesiyle şehâdet âlemidir; çünkü bu âlemde duyular iş görür. Duyusal bilgi duyuların rolünü ve gerçekliğini vurgular; ancak tek başına duyısal bilgi sonuca varamaz; çünkü yargı aklın işidir. Gerçi akıl duyulardan veri almadan şehâdet âlemi hakkında herhangibir veriye varamasa da akıl olmaksızın duyular tek başına iş yapamaz. Bilimsel bilgi en nihâyetinde kâinat âlemine duyulara bağlı bilgidir. Duyuların değeri ise tek tek eşyâlar hakkında insanları sûretler verir. Bu sûretleri akıl toparlar düzenler ve yargıya varır.

2.Kâinat son derece geniştir ve biz bu âlemde eşyânın duyularla sadece fenomenlerini bilebiliriz; ancak hakîkatini bilemeyiz; dolayısıyla eşyânın hakîkatlerinin ve nasıllığının duyu verileriyle elde edilebileceğini söyleyen tecrübî anlayış hatalıdır. İslâm âlimleri ise bu hatayı fark etmişler ve duyuların eşyânın hakîkatine erişemeyeceğini söylemişlerdir; çünkü bu iş duyuları aşar ve bilginin en yükseği olan ilâhî bilgi alanına girer.

3.Deneyin değeri konusunda Kur'ân'ın tutumu bütün felsefî akımlarınkinden farklıdır. Deneyselciler gibi sadece duyu verilerine dayanıp bilginin salt duyusal olduğunu söylemez; ayrıca bilgiyi sadece şehâdet âlemine de hasretmez. Duyuları aklî bilginin kapısı olarak kabul eder. Yine kritisizm de aklın alanını duyu dünyasıyla sınırlamakla Kur'ân'a göre hata etmiştir. Akıl duyusal verilerin kıyasıyla gayb âleminin varlığına istidlâl edebilir.

4.Duyusal bilgi kişilere şartlara ve deneyde etkisi olan etkenlere göre değişebilir; dolayısıyla bu şartlar duyusal idrâki aklî idrâk ile birleştirmeyi zorunlu kılar. Aklî idrâk tecrübe şartlarını belirler; dolayısıyla akıl duyusal bilgiye daha sağlam bir karakter kazandırır.

[1186] Dağşi, s.233-234.

5.Deneysel bilgi cüzî bir tabiata sahiptir. Bize şehâdet âleminde tek tek nesnelerin bilgilerini verir. Kur'ân'a göre şehâdet âleminde tek tek elde edilen deneysel bilgiler bize Allah'ın azametini gösterecek delîllerdir[1187]. Bu deneysel bilgilerle akıl tarından istidlâl edilir. Duyusal bilgi cinse değil de ferde ve neve yöneliktir; çünkü cinsi bilmek aklî bir bilgi türüdür. Akıl doğadaki tikel bilgileri umumileştirir ve kulli bilgiler elde eder.

6.Duyusal bilgi aklın yolunu açmak eşyânın bilgisini sağlamak ve insanın kâinatla olan ilişkisini kolaylaştırmak açısından önemlidir. Kurân'a göre duyular emanet ve mükellefiyette muhatab akıl olduğu için aklın hizmetindedirler[1188].

7.Duyuların eksik yönleri de vardır; çünkü duyular insanın iki yönlü yapısının bir yönünü oluştururlar oysa insan, bilgi işinde bir bütün olarak etkin bir varlıktır. Duyuların eksikliği ve kusurları kabul edilmekle beraber duyulara saldırmanın, dışlamanın da bir gerekçesi yoktur; çünkü duyuların eksikliği akıl ile tamamlanmalıdır. Bilgideki önemli rolü kabul edilmekle beraber duyuları tek bilgi yolu olarak kabul etmenin de bir anlamı yoktur[1189].

B. AKIL

1. Aklın Sözlük Anlamları, Tanımları, İlişkili Kavramlar ve Çeşitleri

Akıl/Teakkul **(عقل\تعقل):** Akıl kelimesi, üç harfli ikinci babtan "akale", "ya'kılü" fiilinin masdarıdır. Çoğulu ukûldür. el-Akl cehlin, ahmaklığın, aptallığın ve kızgınlığın zıttıdır[1190]. Akledene âkil, akledilene makûl denir[1191]. Akıl lafzı bağlamak[1192], kayıt altına almak, durdurmak, hapsetmek, kısıtlama, yasaklama, engellemek[1193], alıkoymak[1194], tutuklamak, menetmek[1195], diyet ödemek, çocuğun anlayış ve temyîze ulaşması, akıl baliğ olmak, aklı ermek, şuûrlu olmak, bilmek, bir şeyin hakîkatini

[1187] Şûrâ, 42/29; Rûm, 30/20-24; Rahmân, 55/10-16…
[1188] Ahzâb, 33/72.
[1189] el-Kürdî, C.III, s.112-116.
[1190] ***Kitabu'l-Ayn***, "a.k.l", C.III, s.203; ***Lisanu'l-Arab***, "a.k.l", C.IV, s.3046.
[1191] ***Kitabu'l-Ayn***, "a.k.l", C.III, s.203.
[1192] Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay., 1989, C.II, s.238.
[1193] Bolay, "Akıl", C.II, s.238.
[1194] Bolay, "Akıl", C.II, s.238.
[1195] Bolay, "Akıl", C.II, s.238.

anlamak, kavramak, idrâk etmek, temyîz, kalp, hastalığın karna yapışması[1196], bilmeyi mümkün kılan güç ile elde edilen ilim, bilgi anlamlarına gelir[1197]. Akıl sözcüğünün temel, kök anlamı, tutmak, sıkıca tutmak, hapsetmek, bağlamaktır. Devenin bağlanıldığı ipe, sağa sola sapmasını engellediği için "ikâl" denmiştir[1198]. Diyet de akıl olarak isimlendirilmiştir; zira öldürülen kişinin yakınlarını mecazen bağlayıp intikam almalarını ve kan dökülmesini engeller[1199]. وعَقَلَ الدواءُ بَطْنَه ifâdesinde ishalin engellenmesi, واعْتَقَلَ لِسانُه ifâdesinde dilin tutulması, وعَقَلَتِ المرأةُ شَعرَها ifâdesinde kadının saçlarını bağlaması anlamlarında ve diğer pek çok kullanımında kök anlamını muhafaza ettiğini görmekteyiz. Teakkül ise eşyâyı soyut bir şekilde idrâk etmek[1200], iyice gözden geçirme, inceleme, teemmül, tefekkür, meleke, mevhibe anlamlarında kullanılmaktadır[1201]. Istılâhta ise akıl, maddeden mücerret cevher[1202], nâtık nefis, rûhâni cevher[1203], hakkı ve bâtılı bilmeyi sağlayan kalbte bir nûr[1204], eşyânın hakîkatini bilmeyi sağlayan güç[1205], eşyânın güzel mi çirkin mi, iyi mi kötü mü, tam mı noksan mı olduğunu bilmek[1206] ", "duyu organları aracılığı ile kendisine ulaşan bilgileri değerlendirerek hakla bâtılı birbirinden ayırabilen, her türlü kavramlar ve fikirler arasında mukayeseler yapabilen, önermelerde bulunan, kıyas yapabilen[1207], varlıkları, gaye, imkân ve ihtimal noktasından inceleyip, onlar hakkında doğru bilgiler ortaya koyabilen; ancak, bütün varlık ve oluşları kuşatamadığı için sınırlı bilgi verebilen; insan bünyesinde var olan ve bilginin oluşumuna etki eden kuruntular ve çeşitli arzular nedeniyle yanılabilen, bundan dolayı da kendisine ışık tutacak sağlam bir kaynağa muhtâç olan; güzel ile çirkini, faydalı ile zararlıyı bulabilen zihnî bir kuvvet[1208]"

[1196] ***Lisanu'l-Arab***, "a.k.l", C.IV, s.3046 vd.
[1197] ***Muhîtu'l-Muhît***, "a.k.l", C.II, s.1443-1445; ***el-Müfredât***, "a.k.l", s.341.
[1198] ***el-Müfredât***, "a.k.l", s.342.
[1199] ***Tehzîbu'l-Luğa***, "a.k.l", C.I, s.240; ***el-Müfredât***, "a.k.l", s.342.
[1200] ***el-Külliyyât***, "el-Akl", s.313.
[1201] ***Tekmiletü'l-Meacimi'l-Arabiyye***, 'a.k.l", C.VII, s. 269.
[1202] ***Muhîtu'l-Muhît***, "a.k.l", C.II, s.1444; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-Akl", C.II, s.1194; Cemîl Salîbâ, ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye***, Beyrut; Dâru'l-. Kitâbi'l-Lübnani, 1982, C. II, s.84; Bolay, "Akıl", C.II, s.238.
[1203] ***Muhîtu'l-Muhît***, "a.k.l", C.II, s.1444; ***Külliyyât***, "el-Akl", s.618; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-Akl", C.II, s.1194; ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye***, C. II, s.84-85.
[1204] ***Muhîtu'l-Muhît***, "a.k.l", C.II, s.1444; ***el-Külliyyât***, "el-Akl", s.618.
[1205] ***Muhîtu'l-Muhît***, "a.k.l", C.II, s.1444; ***el-Müfredât***, "a.k.l", s.342; ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye***, C. II, s.84; Bolay, "Akıl", C.II, s.238.
[1206] ***Muhîtu'l-Muhît***, "a.k.l", C.II, s.1444; ***el-Külliyyât***, "el-Akl", s.617; ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye***, C. II, s.85; Bolay, "Akıl", C.II, s.238.
[1207] Bolay, "Akıl", C.II, s.238.
[1208] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.67.

şeklinde tanımlanmıştır[1209]. Elmalılı ise aklın, kalp ve rûhun madeninde, beynin ışığında bulunan manevi bir nûr olduğunu ifâde etmiştir[1210].

Bu kökten türeyen akletme fiili Kur'ân'da bir bilgi ifâdesi olarak biri geçmiş diğerleri geniş zamanda olmak üzere 24'ü mekkî, 25'i medenî olmak üzere 49 âyette[1211], 30 surede geçmektedir. Bu âyetlerde genellikle aklını kullanarak doğru düşünmenin önemi üzerinde durulmuştur. Muhtemelen fiil olarak kullanılması, aklın işlevselliği ve dinamik yapısıyla ilgilidir; dolayısıyla Kur'ân'nın işlevsel, fonksiyonel bir akla önem verdiğini söyleyebiliriz[1212]. Akıl kişiyi doğru yoldan çıkmaktan, çirkinliklerden ve tehlikeye götürecek şeylerden uzak tutan, alıkoyan bir işleve sahiptir[1213]. Geçtiği âyetlerde çoğunlukla "bir şeyi inceden inceye düşünmek, sonuçlarını hesaba katarak hareket etmek[1214]", "zıtlıkları, çelişkileri farketmek[1215]", "akleden kavim[1216]" ma'nâlarında kullanımları vardır.

Kur'ân Hz. Peygamber(sav)'i yüksek sesle bağırarak çağıran ve bu kaba davranışı ile ona rahatsızlık veren bedevileri "akılsızlık" ile nitelemektedir[1217]; ayrıca bu kelime günümüzde kullanılan anlamına yakın bir şekilde "anlamak" anlamında da kullanılır. Nitekim Yüce Allah Kur'ân'ın Arapça indirilişinden maksadın, onun akledilmesi (ya'nî anlaşılması) olduğunu ifâde etmektedir[1218]. Yine, insanın çevresinde cereyan eden şeylerden dersler çıkarması da akletmek fiili ile ifâde edilmiştir[1219]; ancak Kur'ân'da "akıl" ile "bilgi" kavramları arasında en bariz ilişkiyi kuran ve aklı, bilginin temeli olarak gösteren âyet *"İşte bu temsilleri biz insanlar için getiriyoruz. Onları ancak*

[1209] ***et-Ta'rîfât***, "el-Akl", s.154; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-Akl", C.II, s.1194-1201.
[1210] Elmalılı, C.I, s.467.
[1211] Bolay, "Akıl", C.II, s.238.
[1212] Mustafa Şentürk, ***Kur'ân'da Akıl***, İstanbul: Yeni Zamanlar Yay. 2004, Giriş.
[1213] ***Tehzîbu'l-Luğa***, "a.k.l", C.I, s.240.
[1214] Bakara, 2/75, 73, 242; Nahl, 6/32, 151; Â'raf, 7/169; Hûd, 11/51; Yûsuf , 12/2; Enbiyâ, 21/10; Mü'minûn, 23/80; Nûr, 24/61; Şu'arâ, 26/28; Kasas, 28/60; Yâsîn, 36/62; Sâffât, 37/138; Mü'min, 40/67; Zuhruf, 43/3; Hadîd, 57/17; Mülk, 67/10;…
[1215] Bakara, 2/44; Âl-i İmrân, 3/65; Âl-i İmrân, 7/169; Yûnus, 10/16, 51; Yûsuf, 12/109; Enbiyâ, 21/67.
[1216] Bakara, 2/164; Mâide, 5/58; Ra'd, 13/4; Nahl, 16/12, 67; Ankebût, 29/35; Rûm, 30/24, 28; Câsiye, 45/5; Haşr, 59/14,
[1217] Hucurât, 49/4.
[1218] Zuhrûf, 43/3.
[1219] Yâsîn, 36/68.

bilginler düşünüp anlarlar[1220]*."* âyetidir; zira bu âyette ancak ilim sahibi kimselerin akledeceği belirtilmiştir.

Kur'ân'da akılla eş anlamlı olarak nuhâ[1221], hicr[1222], fuâd[1223], lübb[1224], kalp[1225], sadr… gibi kavramlar geçmektedir; ancak bunlardan en dikkat çekenleri kalp ve fuâd lafızlarıdır[1226]. Kur'ân'da ve hadislerde fuâd, sadr, lübb, nühâ ve rû' gibi terimler genellikle kalp ma'nâsında kullanılmış; kimilerine göre fuâd, kalp ile eş anlamlıyken, kimileri göre ise kalp, fuâddan daha özel bir anlama sahiptir[1227].

Sözlükte kalb lafzı bir şeyin içini dışına ya da altını üstüne çevirmek[1228], ters çevirmek, ala bora etmek, döndürmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek[1229], değiştirmek[1230], işlerin akıbetine nazar etmek, ilim[1231], fehm/fıkıh, rûh[1232], şecaat, korku[1233], ayn ve akıl[1234] gibi anlamlara[1235] gelir. Vücutta kan dolaşımını sağlayan[1236], Kur'ân'da akleden ve ilim elde etme vasıtalarından biri olarak görülen kalp[1237], dinî ve tasavvufî bağlamda da bilgi ve düşüncenin kaynağı olup, bu ma'nâdaki kalbe "rabbânî, rûhânî latife[1238]", "insanın hakîkati[1239]", "nefs, rûh[1240]", "natık nefis[1241]" ve "ilâhî cevher" adı verilmiştir[1242]. Kalp kavramının öz/kök anlamının esas ma'nâsının çevirmek/döndürmek olduğu ve kazandığı tüm anlamlarda bu öz ma'nâyı muhafaza ettiği[1243], Kur'ân'da çeşitli bağamlarda tabiî ma'nâlarıyla kullanılmış olduğu

---

[1220] Ankebût, 29/43.
[1221] Tâ-Hâ, 20/54, 128**.**
[1222] Fecr, 89/5.
[1223] İsrâ, 17/36; Necm, 53/11.
[1224] Bakara, 2/269, Ra'd, 13/19; Sad, 38/29; Zümer, 39/9, 18, 21; Mü'min, 40/54.
[1225] A'raf, 7/179; Yunus, 10/31; Nahl, 16/78, 108; İsra, 17/36; Secde, 32/9; Hac, 22/46; Casiye, 45/23; Abese, 80/2-4.
[1226] Dağşi, s.238.
[1227] Süleyman Uludağ, "Kalp", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 2001, C.XXIV, s.230.
[1228] ***el-Müfredât***, "k.l.b", s.411; Uludağ, "Kalp", C.XIV, s.229,
[1229] Uludağ, "Kalp", C.XXIV, s.229; ***el-Müfredât***, "k.l.b", s.411.
[1230] Uludağ, "Kalp", C.XXIV, s.229.
[1231] ***el-Külliyyât***, "el-Kalp", s.704.
[1232] ***el-Külliyyât***, "el-Kalp", s.703.
[1233] ***el-Müfredât***, "k.l.b", s.411.
[1234] ***el-Külliyyât***, "el-Kalp", s.703.
[1235] ***Lisanu'l-Arab***, "a.k.l", C.V, s.3713-3714.
[1236] Uludağ, "Kalp", C.XXIV, s.230.
[1237] Uludağ, "Kalp", C.XXIV, s.230.
[1238] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-Kalp", C.II, s.1334.
[1239] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-Kalp", C.II, s.1334.
[1240] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-Kalp", C.II, s.1335.
[1241] ***el-Külliyyât***, "el-Kalp", s.704.
[1242] Uludağ, "Kalp", C.XXIV, s.230.
[1243] Şentürk, s.95.

söylenebilir[1244]. Dikkat edilmesi gereken husus Kur'ân'da kalbin, biyolojik bir organ olarak kullanılmaktan ziyade onun akletme, ilim sahibi olma ve anlama ma'nâsında kullanılmış olmasıdır[1245].

Hamdi Yazır, kalbin, yürek ve gönül ma'nâlarına gelip, iki ma'nâda kullanıldığını söylemiş ve birinci anlamını maddi, anatomik ve fizyolojik açıdan olduğunu kastedecek şekilde, göğsün sol tarafında, sol memenin altına doğru konulmuş bir çeşit çam kozalağı şekline benzer bir durumda ve bedendeki etlerin hiç birine benzemiyen, hem sinir ve hem kas dokularının esaslarını toplayan belli bir et parçası olarak, ikinci anlamını ise manevi açıdan rûhanî, ilahî bir lütuf olan ve bütün şuûr, vicdan, duygu ve sezgilerimizin, düşünme kuvvetimizin kaynağı ya'nî manevî âlemimizin merkezinde bulunan, insanın anlayışlı, bilgin ve ârif olmasını sağlayan, konuşulan, azarlanan, talepte bulunulan ve sorumlu özü olan, sezgi bakışı, akıl rûhu, irâde kuvveti olan insan rûhu olarak ta'rîf etmiştir. İkinci anlamıyla mekânsız olan bu rûhanî kalbin bütün beden ve cisim olan kalp ile ilişkisi içinde olduğunu; fakat âlimlerin ve filozofların bu ilginin şeklini, nasıllığını önceden ve bizzat bedenin hangi noktasıyla ilgilendiğini tayin etmede hayrete düşmüş olduklarını ifâde etmiştir[1246].

"...kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur." âyetinde[1247] fuâd kalp anlamında, *"...Şüphesiz Allah kalplerin içindekini hakkıyla bilmektedir."* âyetinde[1248] sadr, mecaz olarak kalp ma'nâsında kullanılmıştır. *"Ülü'l-elbâb[1249]"* ve *"ülü'n-nühâ[1250]"* ifâdeleriyle kalp sahiplerine hitâb edilmiş, akletme (düşünme), fıkhetme (anlama) kalbe nisbet edilmiş,[1251] dolayısıyla bunların kalbin faaliyetlerinden olduğuna dikkat çekilip, kalbin mâhiyeti ve ta'rîfi üzerinde değil işlevleri ve nitelikleri üzerinde durulmuştur[1252].

[1244] Tevbe, 9/48; En'âm, 6/110; Kehf, 18/18, 42; Ahzâb, 33/66; Nûr, 24/44; Âl-i İmrân, 3/144, 174; A'râf, 7/125, Şuarâ, 26/50.
[1245] Bilgiz, s.84.
[1246] Elmalılı, C.I,s.193.
[1247] İsrâ 17/36.
[1248] Âl-i İmrân 3/119.
[1249] Âl-i İmrân 3/7, 190.
[1250] Tâhâ 20/54, 128.
[1251] Hac 22/46.
[1252] Uludağ, "Kalp", C.XXIV, s.230.

İnsanın idrâk eden, bilen, algılayan, ilâhî hitâba muhatap kabul edilen, yükümlü, sorumlu tutulan, cezaya uğrayacak olan, dinde merkezi konumda sayılan, filozofların natık nefis olarak isimlendirdikleri, biri melekten diğeri şeytandan olmak üzere iki dürtüsü bulunan, i'tikâd, irâde, recâ, rızâ, kibir, hased, iman ve inkârın mahalli olduğu gibi vahyin, rüyanın, ilhâmın, keşfin, ma'rifetin mahalli de olan, sûfîlere göre doğru bilgiyi elde etmenin en güvenilir yolu olan, mücâhade ve riyazet ile temizlenen, verdiği bilgiler irfân, ma'rifet, ilhâm, bâtınî ve ledünnî ilim olarak adlandırılan, insanın gayb âlemine bakan penceresi olan kalp anlama, kavrama, düşünme eylemlerinin gerçekleştiği beşerî bir kuvvettir[1253]. A'râf 7/179, Hac 22/46, Kâf 50/37 âyetleri kalbin idrâk, ilim, ma'rifet ve düşünme aracı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır[1254] ayrıca Kur'ân'da kalbin yumuşak[1255], günahkâr[1256], mütevazı[1257], kaba[1258], mütmain[1259], inkârcı[1260], mü'min[1261], gaflet içinde bulunma[1262], şetta[1263], daha temiz[1264], mühürlü[1265], selîm[1266], münîb[1267], korkuyla çarpan[1268] gibi özellikleri ifâde edilmiştir[1269].

Hüseyin Atay Kur'ân'da akıl, kalp ve fuâd kelimeleri arasında sıkı bir ilişki olduğunu, Kur'ân'ın duyularla aklı birlikte kullanması yanında kalp ve fuâdı da duyularla birlikte kullandığını ve sonra hepsini bir arada zikrettiğini ifâde etmiştir[1270].

Abdüllâtif Abdurrezzâk tarafından kaleme alınan "Hakîm Tirmîzî'nin Psikoloji Anlayışında Öğrenme ve Algılama" isimli makalede Tirmizî'nin (vf.320/932), kalp terimini bütün bâtınî makamları kapsayan geniş anlamdaki kalp[1271] ve dört derûnî

[1253] Uludağ, "Kalp", C.XXIV, s.230-231.
[1254] Uludağ, "Kalp", C.XXIV, s.230.
[1255] Zümer, 39/23.
[1256] Bakara, 2/283.
[1257] Hacc, 22/54.
[1258] Âl-i İmrân3/15.
[1259] Bakara, 2/260; R'ad, 13/28.
[1260] Nahl 16/22
[1261] Hucûrat, 49/14.
[1262] Mü'minûn 23/63.
[1263] Haşr, 59/14.
[1264] Ahzâb 33/53.
[1265] Bakara, 2/7; Münâfıkûn, 63/3.
[1266] Şu'arâ 26/89, Sâffât 37/84
[1267] Kâf 50/33
[1268] Nâzi'ât 79/8.
[1269] Uludağ, "Kalp", C.XXIV, s.230.
[1270] Atay, ***Kur'ân'da Bilgi Teorisi***, s.42.
[1271] Hakîm Tirmizî, ***Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb***, Thk: Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Kâhire: Merkez el-Kitâb li'n-Neşr, ts., s. 17.

makamdan biri olan kalp olmak üzere iki anlamlı olarak tasavvur ettiğini dile getirmiş[1272] ve şunları belirtmiştir:

> *Tirmizî'ye göre, Kalb'in dört boyutu vardır: Sadr, kalp, fuâd ve lübb. Bu boyutlar öyle bir sisteme göre düzenlenmişlerdir ki, en dışta sadr bulunur, onu kalp takip eder, daha sonra fuâd ve en içte ise lübb yer alır. Tirmizî, lübbün içerisinde de daha başka makamlar olduğunu, ancak bunların kelimelerle ifâde edilemeyecek derecede latif olduklarını belirtmektedir. Bu manevi varlıklarla ilgili açıklamasında, son derece soyut olan psiko-spiritüel kavramları basite indirgemek amacıyla somut örnekler vermeye yönelir. Örneğin, Kalp'le insan gözü arasında karşılaştırmaya gider. Göz, göz kenarları arasında yer alan her şeyi, ya'nî, gözün siyah ve beyazını, gözbebeğini, camsı sıvıyı ve gözbebeğindeki ışığın tümünü birden kapsar. Bu bölümlerin kendi özel tabiatları ve önemli alanları vardır ve her biri diğerinden farklıdır. Bununla birlikte, bunların faaliyet ve fonksiyonları birbirlerine bağlı ve yardımcı durumundadırlar*[1273].
>
> *Tirmizî'ye göre, bilgi, ya dışarıdan girme yoluyla, ya da bizzat kalbden kaynaklanmak sûretiyle, iki yolla sadra ulaşır. Tirmizî, bunlardan birincisinin, dinleme, çalışma, ezberleme, gayret ve azimle gerçekleşen öğrenme sayesinde elde edilen bilgi olduğunu ifâde eder. Bu, dil ilmi (ifâde edici bilgi, el-ilmu'l-ibâre) diye isimlendirilir; çünkü bu ilim dille ifâde edilir. Bu bilginin muhafaza edildiği yer "sadr"dır. Bu bilgi, uzun süreli tekrarlar, yoğunlaşma ve gayret olmaksızın tam olarak elde edilemez. Unutulması ihtimali olan bir bilgidir; çünkü nefs sayesinde kazanılmış ve muhafaza edilmiştir. Nefs ise, doğası gereği unutkandır*[1274].
>
> *Nefsin getirdiği ve sadrın öğrendiği her bilgi, nefsin kibir ve gururunun artmasına ve hakîkati inkârına sebep olur. Böylece, nefsin bilgisi arttıkça, kardeşlerine karşı kıskançlığı, şeytanın peşinden gidişi ve azgınlığı da artar. Şunu bil ki sahip olunan bilgi ne kadar az ise bunun karşılığı da o derece az olur ve bu bilginin sahibi nihâyetinde Allah'a itaati reddeder. Bilgi, yalnızca, fıkhı uygulamak, terbiyeyi gerçekleştirmek, rûhu cehâletten koruyup geliştirmek ve ayrıca dinin ortaya koyduğu hadleri bilmek ve dinin zâhirî yönünü doğru uygulamak için öğrenilir. Bu bilgi, hakîkaten değerli olan, ya'nî Allah'ın insanın kalbine ilhâm ettiği bilgi olduğu takdirde değeri artar*[1275].
>
> *Tirmizî, kalbin derûnî boyutlarını mütalaa ederken, açık bir şekilde belli bilgileri belli mevkilere tahsîs eder. Ona göre, Allah'dan gelen ledünnî bilgi, kalbde (ya'nî, sadr'dan sonra olan ikinci alanda), ma'rifet ve rüyet fuadda, Allah'ın ihsan ve lütufları ise en içteki lübb'de muhafaza edilir. Bu bilgi her ne kadar Allah tarafından ilhâm ediliyor ise de buna talip olanın belli bir gayreti göstermesi gerekir. Böyle değerli bir bilgiye nail olabilmek için, zâhirî bilgiyi edinmedeki olağan yöntemlerde olduğu gibi öğrenme ameliyesi ve tecrübe gerekmez. Bilakis, bilginin mekânı olan kalbin temizlenip arındırılması gerekir. Tirmizî, ilhâmî bilginin nasıl elde edileceğine dair yararlı tavsiyelerde bulunur. Bu hususla ilgili şöyle demektedir*

[1272] Abdüllâtif Abdurrezzâk, "Hakîm Tirmîzî'nin Psikoloji Anlayışında Öğrenme ve Algılama", Salih Çift (çev.), ***U.Ü.İ.F.D.*** C.XI, S.II, 2002,s.239.
[1273] Abdurrezzâk, s.240.
[1274] Abdurrezzâk, s.240-241.
[1275] Abdurrezzâk, s.241.

Bu bilgi, tedricî olarak ve Allah'a karşı ihlâslı olmakla elde edilir. İhlaslı olmak da, O'nun isteğine uygun bir hayat ve hiçbir değeri olmadığına inanılan, insanın kendi arzularını kesinlikle dikkate almaması ve onları zaptetmesi ile olur. Bu kabil vasıtalar sayesinde insan Allah'ın nûruyla ödüllendirilir. Bu nûr sayesinde insan, kendisinin sırlarına ve mahlûkatın gizemlerine vakıf olur. Bütün bunlar hakkındaki bilinç, bir his olarak kalbte ortaya çıkar[1276].

Bir tasavvuf terimi olarak ilâhî tecellîleri seyretme mahalli anlamında kullanılan[1277] fuâd lafzı, kalbin eş anlamlısı olmasına rağmen aralarında umum husus ilişkisi olduğu, ilâhî tecellîlere mahal olması ve bunu anlaması bakımından fuâdın kalpten daha özel bir fonksiyonu yerine getirdiği[1278], akıl ile sözlükte öz anlamına gelen, dinî ve tasavvufî hal ve makamların bir mertebesini ifâde eden, tasavvufi kaynaklarda kuruntu ve hayal kabuğundan arınmış ve kutsal nûrla aydınlanmış akıl olarak tanımlanan, Kur'ân'da birçok yerde geçen selîm akıl sahipleri ma'nâsına gelen ülü'l-elbâb ifâdesi, kendisinin kaynağı olarak kabul edilen[1279] lübb arasındaki ilişkinin ise kalp ile fuâd arasındaki ilişki gibi olduğu, lübbün aklın özel bir fonksiyonu olduğu, bu özel fonksiyonun da tezekkür ve takvayı yerine getirmek olduğu[1280], her lübbün akıl; ancak her aklın lübb olmadığı[1281] ifâde edilmiştir.

Kur an-ı Kerîm'de kalp türevleriyle birlikte 209 defa[1282], sadr 46 defa[1283], fuâd beşi tekil, onbiri çoğul olmak üzere 16 defa[1284] ve ulu'l-elbâb 16 defa[1285] geçmektedir.

Kur'ân'da kalp kelimesinin üç ma'nâda gelmiş olduğu söylenebilir.

Birinci olarak akıl ma'nâsındadır. *"Şüphesiz ki bunda aklı olan veya hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır*[1286]*."* âyetinde geçen kalp lafzı bu anlamdadır[1287]. İkinci olarak rey ve tedbîr ma'nâsındadır. *"...Sen onları derli toplu sanırsın, hâlbuki kalpleri darmadağınıktır. Böyledir, çünkü onlar aklını kullanmayan*

[1276] Abdurrezzâk, s.242.
[1277] Uludağ, "Kalp", C.XXIV, s.231.
[1278] Şentürk, s.104.
[1279] Süleyman Uludağ, "Lüb", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, Ankara: Diyanet Vakfı Yay. 2003, C.XXVII, s.241.
[1280] Şentürk, s.108.
[1281] Şentürk, s.106.
[1282] ***el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim***, s.549-551.
[1283] ***el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim***, s.403-404.
[1284] ***el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim***, s.510.
[1285] ***el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim***, s.644.
[1286] Kaf, 50/37.
[1287] Dağşi, s.238.

bir topluluktur[1288]*."* âyetindeki kalp sözcüğü bu anlamdadır[1289]. Üçüncü olarak göğüste bulunan kalp ma'nâsındadır. *"...Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur*[1290]*."* âyetinde geçen kalp kelimesi bu anlamdadır[1291].

Bu ma'nâlar aklın fonksiyonlarına işâret etmektedir. Basar başta bulunan göz ile hâsıl olan tam bir idrâki sağlarken basîret, kalpte hâsıl olan tam idrâki sağlar. *"Artık insan, kendi kendinin şahididir*[1292]*."* âyetinde geçen basîret kelimesiyle insanın nefsini tam olarak bilmesi kastedilir ya'nî Kur'ân'da akıl, ma'rifet ve ilmin vukû' bulduğu yer olarak kabul edilmiş ve bu ma'nâda kullanılmıştır. *"Ayrıca, onu anlamamaları için kalplerine bir kapalılık ve kulaklarına bir ağırlık veririz. Sen, Kur'ân'da Rabbinin birliğini yâdettiğinde onlar, canları sıkılmış bir vaziyette, gerisin geri dönüp giderler."*, *"Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi*[1293]*?"* Bu âyetlerde görüldüğü gibi Kur'ân nazarında kalp, bilme vasıtalarından birisi olarak sayılmıştır[1294].

Akıl kelimesinin geçtiği âyetler kronolojik olarak incelendiğinde, genel olarak mekkî âyetlerde insanın kendi yaratılışı ve tabiat düzeni üzerinde düşünerek kurtuluşa vesile olacak imana ulaşması, önceki toplumlar üzerine düşünerek ibret alması, dünya ve ahiret hayatı hakkında karşılatırma yapması ve dolayısıyla davranışlarına dikkat etmesi, meselleri düşünerek kıyas yapması ve vahiyden, nübüvvetten şüphe etmemesi üzerine vurgu yapılmıştır. Medenî âyetlerde ise ehli kitap ve münafıklarla ilgili örnekler verilmiş ve bu dönemde tabiata yönelik âyetlerde imanın pekiştilmesi, taklitten, saplantıdan kurtulup akledilmesi, dini alaya alanların eleştirilerek aklını kullanmayanların yerilmesi ve hayvanlara benzemeleri üzerinde durulmuştur[1295].

"...Allah, düşünüp anlasınlar diye âyetlerini insanlara açıklar[1296]*."*, *"...Hiç düşünmez misiniz*[1297]*?"*, *"...Hâla görmeyecek misiniz*[1298]*?"*, *"...De ki: Hiç bilenlerle*

[1288] Haşir, 59/14.
[1289] Dağşi, s.238.
[1290] Hac, 22/46.
[1291] Dağşi, s.238.
[1292] Kıyâmet, 75/14.
[1293] Muhammed, 47/24.
[1294] Dağşi, s.238-239.
[1295] Şentürk, s. 14.
[1296] Bakara, 2/221.
[1297] En'âm, 6/50.
[1298] Kasas, 28/72.

bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl sahipleri bunları hakkıyla düşünür[1299]*.", "...Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı*[1300]*?.."* âyetlerinde insan, aklını çalıştırılıp düşünce üretmeye, doğal gözlem yaparak deneysel tecrübe yoluyla hidâyete ulaşmaya ve bilgi sahibi olmaya davet edilir; zira insan olgusal gaybî gerçeklikleri anlayabilme özelliği ile yaratılmıştır[1301].

İslâm'dan önceki zamanlarda akıl sözcüğü, insanın, değişen durumlarda gösterdiği "pratik zekâ"yı ifâde edecek şekilde bir kullanıma sahipti. Akıllı adam, en beklenmedik olaylar karşısında dahi bir çözüm yolunu bulup tehlikeden kendisini kurtaran adam olarak anlaşılırdı. İslâm öncesi Araplar, bu çeşit pratik zekâyı takdir eder ve hayranlık duyarlardı. Zaten çöl şartları içinde başka türlü güvenle yaşamak mümkün değildi. Ünlü soyguncu şair Şenfere, varlığını, bu tür zekâsına borçlu olduğunu gururla ifâde eden şu şi'rinde aklı pratik zekâ ma'nâsında kullanmıştır.*"Başın için (Söylüyorum ki) insan aklını kullandığı sürece ister arzuladığı şeye gitsin, ister sevmediği bir şeyden kaçsın, insana yeryüzünde hiçbir sıkıntı ulaşmaz."* Kur'ân'da çok sarih dini bir anlam taşıyan anahtar kavramlardan olup insanı Allah'ın âyetlerini anlamağa muktedir kılan insan yeteneğini ifâde eder. Allah'ın insanlara merhametinden dolayı gösterdiği âyetleri, insanlar bu yetenekleriyle kavrarlar[1302].

İslâm felsefesi düşünce sisteminde de anahtar kavramlardan biri olarak kullanılan akıl kelimesinin ifâde ettiği anlam yapısı aynı değildir. İslâm felsefesi içerisinde kullanılan teknik bir terim olarak bakıldığında câhiliye devrinde yahut Kur'ân'da ifâde ettiği ma'nâyı görmemiz pek mümkün değildir. Bu felsefî sistemdeki kullanımı Yunan düşüncesinde, Aristoteles ve Yeni Eflatun sistemindeki nous ma'nâsındadır. Bu anlam değişikliği doğal olarak değil de başlangıcı itibariyle yapay bir şekilde zuhur etmiştir. Kavram bu düşünce siteminde değişmemiş gibi kullanılmaya çalışılsa da kendi sisteminde kullanıldığı ma'nâda farklılıklar meydana getirilmiş ve hemen hemen Yunan kelimesi Nous'u anlatır olmuştur; fakat şu da muhakkak ki bu

[1299] Zümer, 39/9.
[1300] Muhammed, 47/24.
[1301] Ramazan Altıntaş, ***İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl***, İstanbul: Pınar Yay. 2003, s.37-38.
[1302] İzutsu, ***Kur'ân'da Allah ve İnsan***, s.73-74.

kelime, gerçek bir Arapça kelime olduğundan uzun bir tarihi geçmişe sahiptir. Felsefede de kullanılsa da yine bu geçmiş, kendisini hissettirmekten geri durmaz[1303].

Modern felsefedeki pozitivist rasyonel aklın İslâm düşüncesinin kaynağı konumundaki Kur'ân'ın öngördüğü akletme anlayışı ile örtüşen tarafları oldukça azdır. Modern felsefedeki aklı kesin bir bilgi kaynağı olarak gören rasyonalizm anlayışı bununla yetinmeyerek aklı adeta kutsallaştırır ve aklın üstünde bir başka hakîkatin olduğunu kabul etmez. Kur'ân'a göre ise akıl ve duyular bizim vahyi anlayabilmemize ve olayları kavrayabilmemize bir vasıta konumundadır ya'nî aklın vahyi kavrama noktasında ciddi ma'nâda bir fonksiyonu vardır. Yoksa vahyin önüne geçebilecek bir konumda değildir ya'nî bu tip bir rasyonalizm anlayışına göre akıl, bilgi edinmede ana kaynakken İslâm inancına göre aracı kaynaktır. Kur'ân'daki aklın, batıdaki rasyonalizmin ya da diğer sistemlerin ortaya koyduğu ma'nâda bir akıl olmadığı muhakkaktır; çünkü gerek rasyonalizm ve gerek diğer felsefî akımlar her türlü alanda aklın ya da duyuların sınırsız egemenliğini savunurlar. Bu bakımdan deney ve akıl mutlak bir dogma haline gelir, dolayısıyla epistemolojik anlamda dini veya vahyi reddederek her çeşit metafiziksel bilgiyi dışlarlar. Bu sebeple bazı düşünürler Kur'ânî aklın raison değil de intellect kavramıyla benzerlik arzedeceğini ileri sürürler. Örneğin, Muhammed Arkoun'a göre raison, Aristotelesci akıl olup bu ma'nâda akıl Kur'ân'da bulunmaz. Bu akıl, sadece sebep sonuç ilişkisi kurmaya dayalı istidlâlî ya da kartezyen düşüncesi üzerinde yükselen istidlâlî aklın kullanımlarından biridir. Bu minvalden bakan bilginlere göre bir isbâtlamayı nasılsa öyle sezme özelliği olması yönüyle sezgiye dayalı, kalbî akıl anlamında intellect, Kur'ân'nın kendisini çağrıda bulunduğu akıldır[1304]. İntelligence semantik olarak iyi ile kötü, büyükle küçük, faydalı ile zararlı vs. arasında seçim yapan ve ayıklayan meleke anlamındadır. Öz Türkçe'de us ile karşılanan bu lafız davranışları kontrol melekesidir. Arapça bağlama özelliği dikkate alınırken, Grekçe ve latince'de ayıklama yönü esas alınmış ve Türkçe'de kontrol etme özelliği vurgulanmıştır[1305]. Yukarıda ifâde edilen her iki aklın da Kur'ân sisteminde var olduğunu her ikisine de göndermeler olduğunu belirtmek mümkündür[1306].

[1303] İzutsu, ***Kur'ân'da Allah ve İnsan***, s.75.
[1304] Şentürk, s.33-35.
[1305] Yakıt, ***Semantik Analizler Işığında Kur'ân'da Reyb ve Yakîn Kavramları***, s.50.
[1306] Şentürk, s.35.

Kelâm, felsefe ve tasavvufta aklın çeşitlerinden bahsedilmiştir. Kelâmda daha çok kaynağı bakımından akıl sınıflandırılmıştır. Ehl-i Sünnet, mu'tezile ve şiî kelâmcıların çoğuna göre akıl ikiye ayrılır[1307]:

1.Matbû' Akıl: Her insanda doğuştan[1308] var olduğuna inanılan, insanı diğer canlılardan ayıran, yaratılıştan olan ve bilgileri kabûle yetenekli akıldır[1309]. Bütün insanlarda müşterektir[1310]. Dinî, ahlâkî ve hukukî sorumluluğun dayanağı olan bu akıl olmazsa insanın sorumluluğu kalkar; çünkü teklifin sebebidir[1311]. Rûh açısından matbû akıl beden bakımından göz konumundadır[1312]. Matbû' akla mevhûb, garazî, tabiî, asıl, kuvve-i müdrike, müfekkire, mümeyyize, pasif, edilgen[1313] ve bi'l-kuvve[1314] gibi isimler de verilmiştir[1315].

2.Mesmû' Akıl: Duyma yoluyla elde edilen akıl[1316] olup mükteseb, müstefâd, bi'l-fiil[1317], furû[1318] ve tecrübî akıl olarak da isimlendirilmiştir. Gözün ışığı ve görme yeteneği olmadığında nasıl güneşin bir yararı olmazsa, aynı şekilde tabiî akıl olmadığında işitme yoluyla meydana gelen mesmû aklın yararı olmaz[1319]. Potansiyel aklın kullanılmasıyla kazanılır. Öğrenme, düşünme, tecrübe ve sezgi yoluyla elde edilir. Allah'ın insanları akılsızlıkla zemmettiği, eleştirdiği âyetlerde kastedilen akıl, muhtemelen bu mesmû' akıldır[1320].

Akıl, idrâk ettiği özellikler bakımından da nazarî ve amelî diye ayrılmıştır. Nazarî akıl, saf akıl olup teorik bilgileri idrâk eden güçtür. Amelî akıl da pratik akıl olup bir şeyin yapılıp yapılmamasını idrâk edip fiile sevkeden güçtür[1321].

Filozofların tasnifi ise şöyledir:

[1307] Şentürk, s. 71.
[1308] Altıntaş, s.151.
[1309] Râgıb el- İsfehâni, s.135.
[1310] Altıntaş, s.152.
[1311] Altıntaş, s.152.
[1312] Râgıb el- İsfehâni, s.136.
[1313] Altıntaş, s.151-154.
[1314] El-Fârâbî, ***el-Fârâbî fi Hudûdihi ve Rusûmihi***, Thk: Ca'fer Al-i Yasin, Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1985, s.369.
[1315] Şentürk, s. 71.
[1316] Râgıb el- İsfehâni, s.135.
[1317] ***el-Fârâbî fi Hudûdihi ve Rusûmihi***, s.368.
[1318] Altıntaş, s.151.
[1319] Râgıb el- İsfehâni, s.135.
[1320] Şentürk, s. 71-72.
[1321] Şentürk, s. 72.

1.Heyûlânî Akıl: Nefsin ma'kûlâtı idrâk etmesini sağlayan salt güç olup fiilden uzaktır ve sırf kuvvedir[1322].

2.Melekî Akıl: Meleke halindeki akıl olup nefsin zarûri olanları bilip nazarî olanları da kesbedebilmesi için uygun olan güçtür[1323].

3.Fiilî Akıl: Kesbin sürekli tekrarıyla nazariyat elde edilir ve birikim olur. İstendiği zaman yeni bir kesbe dayanmaksızın hüküm ortaya koymayı mümkün kılar[1324].

4.Müstefâd Akıl[1325]: İdrâk edebildiğinden dolayı kendisine gâib olmayan nazariyatı ortaya çıkarabilen akıl olup varlığın formlarının soyutlandığı akıldır[1326]. Bazıları tarafından mutlak akıl olarak da isimlendirilir[1327].

Mutasavvıflar ise ontolojik bakımdan aklı, küllî ve cüz'î; hak ve hakîkati ifâde etmesi açısından akl-ı selîm ve akl-ı sekîm; dünya ve ahirete meyletme bakımından ise akl-ı meâd ve akl-ı meâş olarak sınıflandırmışlardır[1328].

2. Aklın Önemi, Akletme Prensipleri, Akıl Yürütme ve Aklın İşlevleri

Hamdi Yazır hak dinin, en belirgin özelliğini Allah'ın koyduğu bir kanun olarak tespit etmiş ve Allah'ın kanunun nasıl anlaşılacağı hususunu şöyle ifâde etmiştir:

> *Allah'ın kanunu bizzat Allah Teâlâ'nın ilmi ve iradesi ve rızasını gösteren delîller ile anlaşılır ki, bunların en kuvvetlisi Kur'ân gibi Allah'ın (insanlığa) hitâbıdır. Kalp ve akıl bu hitâbı zarûrî olarak veya bir delîl ile anlar ve kabul eder. Aslında rûhun bütün varlığı ile onu Allah'ın kanunu olarak anlaması lazımdır*[1329].

Bunları ifâde ettikten sonra bu noktada bazı filozofların, vicdan zevkini yeterli gördüklerini, diğer bazılarının ise yalnız akla başvurmuşdukları ve aklın hak ve iyilikte

---

[1322] ***et-Ta'rîfât***, "el-Akl", s.154.
[1323] ***et-Ta'rîfât***, "el-Akl", s.155.
[1324] ***et-Ta'rîfât***, "el-Akl", s.155.
[1325] ***el-Fârâbî fî Hudûdihi ve Rusûmihi***, s.370.
[1326] ***et-Ta'rîfât***, "el-Akl", s.155.
[1327] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-Kalp", C.II, s.1198-1199; ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye***, C. II, s.85-86; Şentürk, s. 73-74; Yaşar Fersahoğlu, ***Kur'ân'da Zihin Eğitimi***, İstanbul: Ma'rifet Yay. 1998, s.47; Taylan, ***Gazzâli'nin Düşünce Sisteminin Temelleri***, İstanbul: M.Ü. İ.F.V.Yay. 1994. s.80.
[1328] Şentürk, s. 74.
[1329] Elmalılı, C.I, s. 94.

biricik hükümdar olduğunu zannettiklerini; fakat ne vicdan zevkini ne de aklı mutlak kriter olarak değerlendirmenin uygun olmadığını ifâde etmiştir.

> *Akıl en iyi bir anlama vasıtası olmakla beraber kalble ilgili hallerde otorite olmadığından dolayı rûhun bütün varlığına uyum sağlayamaz ve bundan dolayı Allah'a ait nizâmı anlama ve kabul etmede prensiplere muhtâç ikinci derecede bir alet olmaktan ileri geçemez. O halde Allah'ın kanunu her şeyden önce insanın rûhuna bütün varlığıyla uyan, görünür ve besbelli bir zarûrî ilim ile ortaya çıkmalıdır ki, bu görünme bizzat Allah'ın nizamı ve hitabı olduğu kendi kendine anlaşılsın ve apaçık olsun da sonra akıllar tecrübe ve delîle dayanarak netice çıkarma yolu ile kalbler zevk ve ferahlık ile bundan feyz (ilim-irfân) alsınlar. İşte bu zarûrî ilime şeriat dilinde "vahiy" ve bu nimeti elde etmeye "nübüvvet/peygamberlik" denilir*[1330].

Bu zarûrî ilim ile bilgiler bir taraftan tecrübe ve tarihe ait doğrulayıcı belge ile diğer taraftan akla ait delîller ve kalbe ait zevkler ile çalışıp kazanma yolundan meydana çıkar ve umumîleşir gider[1331].

Genel olarak dinî ilimlerde akıl ve naklin önemi apaçıktır. İslâm'da ilâhî kanunları bildiren delîl dört tanedir: Kitap (Kur'ân), sünnet, ümmetin icmâ'ı ve kıyâs. Bunlardan ilk üçü kesin isbât, dördüncüsü de açıklayıcıdır[1332].

Geniş anlamı içinde, öncül ya da öncüllerden bir sonuca giden akıl yürütmenin yapısıyla, ilkelerini konu alan, düzgün düşünme, doğru düşünme kurallarının ve formlarının bilgisi olan, bir şeyin başka bir şeyden çıktığı ya da başka bir şeyin sonucu olduğu bağıntıları inceleyen ve daha dar bir çerçeve içinde, çıkarım ya da dedüktif akıl yürütmenin ilkelerini ya da kanıtlama yöntemlerini araştıran formel disipline karşılık gelen mantık[1333] ilminde, doğuştan, evrensel, zorunlu olarak kabul edilen, varlığı ve gerçekliği bir başka şeye dayanmayan, bilgi etkinliğini olanaklı kılan, bütün bilgilerimizin temelini oluşturan, apaçık şeyler olarak sezgisel yoldan verilen[1334]; ancak günümüz felsefî disiplinlerinde ve özellikle mantık felsefesinde tartışma konusu olan akletme ilkeleri (zihin ilkeleri, varlık ilkeleri, düşünme yasaları ya da bilginin normatif yasaları)[1335], bir şeyin ne ise o olduğunu açıklayan aynîlik, özdeşlik prensibi, bir şeyin aynı zamanda hem kendisi hem kendisinden başka bir şey olamayacağı anlamına gelen

[1330] Elmalılı, C.I, s. 95.
[1331] Elmalılı, C.I, s. 95.
[1332] Elmalılı, C.I, s. 97.
[1333] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Mantık" s.679.
[1334] İsmail Köz, ***Mantık Felsefesi***, Ankara: Elis Yay. 2003, s.17.
[1335] Köz, ***Mantık Felsefesi***, s.17.

tenakuz, çelişmezlik prensibi, bir şey ya vardır ya da yoktur ma'nâsında üçüncü halin imkânsızlığı prensibi, her olayın bir sebebi olduğunu dile getiren sebeplilik, kozalite prensibi, herşeyin bir gayeye yönelik olduğunu ortaya koyan gâyelilik prensibi olmak üzere[1336] beş olduğunu kabul edenler olduğu gibi bunları bire kadar indirenlerde vardır. Mantık özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü şıkkın imkânsızlığı ve kimilerinin mantık ilkesi olarak saydığı kimilerinin ise saymadığı yeter sebep ilkesine dayalı bir sistemdir. Mantık ilkeleri zorunlu olarak doğru sayılır. Şayet mantık ilkeleri doğru olmazsa diğer doğruların düşünülmesi mümkün değildir. Bunlar bütün ilkelerden ve bütün doğrulardan önce doğrudur ve her şeyden öncedirler[1337]. Mantık felsefesinde bu ilkeler üzerinde yoğun tartışmalar yapılmakta ve ilkeler evrensel midir, değil midir? İlkelerden biri olmaksızın doğru düşünebilir miyiz? Gerçeklik dünyası ile uygunlukları ne dereceye kadardır? Zihnin ilkeleri ile varlığın ilkeleri aynı mıdır?[1338] Bu ilkelerin kaynağı nedir? Gözlem ve deneyimle soyutlama yoluyla mı ilkeleştirilen şeylerdir? Yoksa doğuştan sahip olduğumuz şeyler midir? sorularına cevaplar aranmaktadır[1339]. Mantık ilkelerinin kaynağı konusunda rasyonalist, empirist, psikolojik ve sosyolojik olmak üzere dört görüş ileri sürülür[1340].Gerçeklikle uygunlukları konusunda ise iki farklı yaklaşımdan söz edilebilir. Bazı düşünürler mantık ilkelerinin gerçeklikten kopuk ve soyut olarak oluşturulmuş, değişmeye kapalı ve soyut ilkeler olduklarını bununla beraber gerçekliğin sürekli değişim alanı olduğunu, dolayısıyla gerçekliğin yasallık ve belirlenimlerinin bu ilkelerden hareketle değil yine gerçeklikten hareketle tespit edilebileceğini göstermeye yönelmişler[1341]. Kimileri ise düşünce ile varlığın aynı ilkelere sahip olduğunu savunmuşlar ve mantığın ilkelerini ontolojiye uygulamışlardır[1342]. Mantığın ilkelerinin varlığın ilkeleri olduğunu söylemek kolay olmasa da varlık ancak bu ilkeler çerçevesinde kavranmaktadır. Varlık hakkındaki bilgimiz ancak bu ilkelerin uygulanabileceği alan için mümkündür; zira varlıkta irrasyonelden bahsetmek mantık ilkelerinin varlıkta geçerli olmadığı bir alanın

[1336]Taylan, ***Mantık Tarihçesi Problemleri***, s. 62-69. Fersahoğlu, s.48.
[1337] Köz, ***Mantık Felsefesi***, s.20.
[1338] Köz, ***Mantık Felsefesi***, s.39.
[1339] Köz, ***Mantık Felsefesi***, s.18.
[1340] Köz, ***Mantık Felsefesi***, s.24.
[1341] Köz, ***Mantık Felsefesi***, s.39.
[1342] Köz, ***Mantık Felsefesi***, s.41.

olduğunu söylemek anlamına gelir[1343]. Bu durumda bilgilerimizin varlığa uygunluğu problemi ortaya çıkacağı için doğru bir bilgiye ulaşmak problematik bir hal alacaktır.

Aklı ve mantığı insan sorumluluğunun temel şartı kabul eden, aklî yeterliliği olmayanları sorumlu tutmayan, temellerini insanın akıl gücü üzerine binâ eden[1344] Kur'ân'ın, ekseriyet tarafından bu şekilde kabul edilen aklın ilkelerine bakışının ne olduğu geniş bir incelemeyi ve araştırmaya gerektireceği için belki ilkesel olarak Kur'ân'ın bu prensipleri kendi ölçüleri içinde kabul edebileceğini söylemek mümkündür; ayrıca fıtrî, olumlu şüpheyi bir vasıta olarak kullandığını, şüphede olan insanın bundan kurtulmak için yapacağı muhakemede hakemliğine başvuracağı aklın doğru prensiplerine yer verdiğini, düşünmede insanın muhtâç olduğu sarih aklın kanunlarını belirttiğini söylemek mümkündür[1345].

Kur'ân'da bir konuya aynı yüklemi aynı zaman ve şartlarda hem olumlu hem olumsuz olarak bağlanamaması ma'nâsında olan çelişmezlik ve ayniyet ilkesine şu âyetlerde görmek mümkündür: *"(Resûlüm!) De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da kulaklara ve gözlere kim mâlik (ve hakim) bulunuyor? Ölüden diriyi kim çıkarıyor, diriden ölüyü kim çıkarıyor? (Her türlü) işi kim idare ediyor? «Allah» diyecekler. De ki: Öyle ise (Ona âsi olmaktan) sakınmıyor musunuz[1346]?", " Andolsun ki onlara: «Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan kimdir?» diye sorsan, mutlaka, «Allah» derler. O halde nasıl (haktan) çevrilip döndürülüyorlar[1347]?", " Ey ehl-i kitap! İbrahim hakkında niçin çekişirsiniz? Hâlbuki Tevrat ve İncil, kesinlikle ondan sonra indirildi. Siz hiç düşünmez misiniz[1348]?"* İncil ve Tevrat Hz. İbrahimden sonra nazil olmuştur; ama ehl-i kitap onun Hıristiyan veya Yahudi olduğunu iddia etmişlerdir. *"Yoksa onlar: (O,) bir şairdir; onun, zamanın felâketlerine uğramasını bekliyoruz mu diyorlar? De ki: Bekleyin. Ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim. Onlara akılları mı bunu emreder, yoksa onlar, azgın bir topluluk mudur? Yahut «Onu kendisi uydurdu!» mu diyorlar? Hayır, onlar iman etmezler[1349]."* Mekkeli inkârcılar Hz.

[1343] Köz, ***Mantık Felsefesi***, s.39.
[1344] A'raf, 7/179; Kehf, 18/57; Hacc, 22/46; Secde, 32/9…
[1345] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.84; Fersahoğlu, s.48.
[1346] Yunus, 10/31.
[1347] Ankebut, 29/61.
[1348] Al-i İmran, 3/65.
[1349] Tûr, 52/30-33.

Peygambere bazen aklı fikri dengesiz olan mecnûn bazen zeki ve keskin akıllı biri olarak değerlendirmişlerdir. Bu durum bir çelişkidir. Âyette bu durumu ifâde etmektedir. *"(Münafıklar) inananlarla karşılaştıklarında «İman ettik» derler. Birbirleriyle başbaşa kaldıkları vakit ise: Allah'ın size açtıklarını (Tevrat'taki bilgileri), Rabbiniz katında sizin aleyhinize hüccet getirmeleri için mi onlara anlatıyorsunuz; bunları düşünemiyor musunuz? derler*[1350]*."* Yahudilerin Hz. Peygamberin peygamberliğini reddetmeleri bir çelişkidir.

Kur'ân'da ifâdesini bulan ikinci önemli akletme ilkesi bütün aklî ilimlerin esası sayılan illiyet kanunudur[1351]. *"Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdırlar*[1352]*?"* Yoksa kendileri hiçbir şey olmadan, ya'nî yaratıcısız mı yaratıldılar. Önceleri yokken sonradan yaratıldıklarına göre, şayet akılları varsa, kendilerini bir yaratanın olabileceğini hiç düşünmüyorlar mı? Elmalılı göre; "Hiçbir şey yoktan olamadığı gibi, yokluk da varlığa illet (sebeb) olamaz. Var olan şeyin illeti de aynı şekilde yok olamaz ve hiç bir varlık da yaratıcısız varlık âlemine geçemez. Yok, olan, ne kendini ne de başkasını vücuda getiremez...[1353]"

Kur'ân çelişmezlik ve ayniyet ilkeleri bağlamında, tasavvuru çelişki doğurmayan bir düşüncenin mümkün, aksi durumda olanın ise imkân dışı olduğunu ifâde eden imkân ve ihtimaliyet (zorunsuzluk) prensibinden de yararlanmıştır[1354]. Müşrikler, Hz. Peygamberden Allah'ın kendilerine azap indirmesini isteyince şu âyet indirilmiştir: *"De ki: «Allah'ın size üstünüzden (gökten) veya ayaklarınızın altından (yerden) bir azap göndermeğe ya da birbirinize düşürüp kiminize kiminizin hıncını tattırmaya gücü yeter.» Bak, anlasınlar diye âyetlerimizi nasıl açıklıyoruz*[1355]*!"* Bu âyette geçmiş milletlere gelen azabın bir başka millete de gelmesinin mümkün olduğu, istenilen azabın Allah'ın iradesine bağlı bulunulduğu anlatılmıştır, ayrıca *"De ki: Ne dersiniz; size Allah'ın azabı gelse veya o kıyamet gelip çatıverse size, Allah'tan*

[1350] Bakara, 2/76.
[1351] Tûr, 52/33.
[1352] Tûr, 52/35.
[1353] Elmalılı, C.VII, s.280.
[1354] En'âm, 6/40, 47, 65; Yûnus, 10/50; Mü'min, 40/28.
[1355] En'âm, 6/ 65.

başkasına mı yalvarırsınız? Doğru sözlü iseniz (söyleyin bakalım)[1356]*!"* âyetinde insanın bazen imkân mantığına göre düşünmesinin zorunlu olduğu belirtilmiştir[1357].

Bir şeyin niçin yapıldığını gösteren, hiçbir şeyin gayesiz olamayacağını anlatan gayelilik[1358] ilkesi de Kur'ân tefekkür sistemde yer alan akletme prensiplerindendir. Pek çok âyette yerin, göğün, hayatın boş yere yaratılmadığına, her şeyin bir hikmete binaen yaratıldığına dikkat çekilmiştir. *" Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler:) Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru*[1359]*!", " Güneşi ışıklı, ayı da parlak kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona (aya) birtakım menziller takdir eden O'dur. Allah bunları, ancak bir gerçeğe (ve hikmete) binaen yaratmıştır. O, bilen bir kavme âyetlerini açıklamaktadır*[1360]*.", "Allah'ın gökleri ve yeri hak ile yarattığını görmedin mi? O dilerse sizi ortadan kaldırıp yepyeni bir halk getirir*[1361]*.", " Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri ancak hak ile yarattık. O saat (kıyamet), mutlaka gelecektir. Şimdilik onlara güzel muamele et*[1362]*."*

Ayrıca Kur'ân, bir düşünceyi kabul etmenin bağlı bulunduğu mantığın sonucu olarak onunla ilgili başka bir düşüncenin kabulunü gerektirdiğini ifâde eden gereklilik[1363] ilkesini de kabul eder[1364]. Kur'ân'a göre varlığın, ilmin, mantığın… kaynağı Yüce Allah'tır. Allah varlığı insan aklının kavrayabileceği şekilde yarattığı için akletme ilkeleri ile varlığın ilkeleri arasında uyumluluk olması söz konusudur[1365].

Kur'ân'da tefekkürün genel prensipleri olarak olumlu şüphecilik, aklın zarûrî prensiplerine dayanma, deney ve gözlem yapma ve fıtrîlik kabul edilebilir[1366]. Kur'ân insanlara çeşitli sorular yönelterek bilgilerini bir değerlendirmeye tabi tutmalarını

[1356] En'âm, 6/40.
[1357] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.88.
[1358] İbrahim, 14/19; Hicr, 15/85; Nahl, 16/3; Rûm, 30/8; Yûnus, 10/5-6; İsrâ, 17/12; Ta-Ha, 20/50-54; Neml, 27/86-88.
[1359] Al-i İmran, 3/191.
[1360] Yunus, 10/5.
[1361] İbrahim, 14/19.
[1362] Hicr, 15/85.
[1363] Tûr, 52/34-35.
[1364] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.84.
[1365] Lokman, 31/20; İbrahim, 14/33; Câsiye, 45/13; Â'raf, 7/54; Nahl, 16/12.
[1366] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.79.

istemiştir; çünkü edindikleri bilgilerin gerçekte yanlış olma imkân ve ihtimalini onlara hatırlatmıştır[1367]. Âyetlerde Kur'ân'a uymaya çağrılan müşrikler atalarının öğretilerini takip edeceklerini söylediklerinde onlara: *" Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiyseler[1368]?", "...Ataları hiçbir şey bilmiyor ve doğru yol üzerinde bulunmuyor iseler de mi[1369]?", "... Ya şeytan, onları alevli ateşin azabına çağırıyor idiyse[1370]!", "... Ben size, babalarınızı üzerinde bulduğunuz (din)den daha doğrusunu getirmişsem (yine mi bana uymazsınız)[1371]?..."* şeklinde ifâdelerle cevaplar vermiştir. Kur'ân'da bu ifâdelerin kullanılmasından amaç insanları taklitten sakındırmak ve düşünmelerini sağlamaktır.

Bir akıl yürütme şekli olarak cedel/diyalektik/tartışma aklın fonksiyonlarından biridir ve bize göre Kur'ân'da çokça kullanılan bir metottur; ancak İslâm âlimleri bu konuda da cedeli reddedenler ve kabul edenler olmak üzere iki farklı yaklaşım benimsemişlerdir. Reddedenlerin delîl olarak kullandıkları bazı âyetler şöyledir:

... ولا جدال في الحج...[1372]

وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا...[1373]

وقالوا أآلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون[1374]

ويعلم الذين يجادلون في ءاياتنا ما لهم من محيص[1375]

Kabul edenlerin delîl olarak kullandıkları bazı âyetler:

ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين[1376]

قالوا يانوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين[1377]

[1367] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.80.
[1368] Bakara, 2/170.
[1369] Maide, 5/104.
[1370] Lokman, 31/21.
[1371] Zuhruf, 43/24.
[1372] Bakara, 2/197.
[1373] Enfâl, 8/46.
[1374] Zuhruf, 43/58.
[1375] Şurâ, 42/35.
[1376] Nahl, 16/125.

قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين[1378]

ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا...[1379]

Kur'ân hakkı savunmak amacıyla dahi olsa tartışmayı bazı şartlara bağlamıştır:

1.Tartışmada kesin delîl ve gerçek bilgiye dayanmak[1380]: Kur'ân düşünce sisteminde ilim, sultan, âyet, beyine, burhân ve huccet adlarıyla sıklıkla geçen delîl, bu şartların en önemlisidir. *"Yoksa O'ndan başka birtakım tanrılar mı edindiler? De ki: Haydi delîllerinizi getirin! İşte benimle beraber olanların Kitab'ı ve benden öncekilerin Kitab'ı. Hayır, onların çoğu hakkı bilmezler; bu yüzden de yüz çevirirler[1381]."*, *" Her kim Allah ile birlikte diğer bir tanrıya taparsa, -ki bu hususla ilgili hiçbir delîli yoktur- o kimsenin hesabı ancak Rabbinin nezdindedir. Şurası muhakkak ki kâfirler iflah olmaz[1382]."*

2.Peşin hükümden sıyrılıp getirilen delîlleri kabul etmek[1383]: *"Eğer sana kâğıt üzerine yazılmış bir kitap indirseydik de onlar elleriyle onu tutmuş olsalardı, yine de inkâr ediciler: Bu, apaçık büyüden başka bir şey değildir, derlerdi[1384]."*, *" Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölüler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler[1385]."*

3.Delîl getirdikten sonra tartışmayı kesmek[1386]: Bir delîlle gerçeği tespit ettikten sonra tartışmayı kesmek Kur'ân bakımından önemlidir. *" Eğer seninle tartışmaya girerlerse de ki: «Bana uyanlarla birlikte ben kendimi Allah'a teslim ettim.» Ehl-i kitaba ve ümmîlere de: «Siz de Allah'a teslim oldunuz mu?» de. Eğer teslim*

[1377] Hûd, 11/32.
[1378] Sebe, 34/24.
[1379] Ankebut, 29/46.
[1380] Enbiya, 21/24; Al-i İmran, 3/36; En'âm, 6/81; Müminun, 23/117; Duhan, 44/19.
[1381] Enbiya, 21/24.
[1382] Müminun, 23/117.
[1383] Hicr, 15/14-15; En'am, 6/7, 111.
[1384] En'am, 6/7.
[1385] En'am, 6/ 111.
[1386] Hacc, 22/68-69; Bakara, 2/139; Enfal, 8/6; Kasas, 28/49-50.

oldularsa doğru yolu buldular demektir. Yok eğer yüz çevirdilerse sana düşen, yalnızca duyurmaktır. Allah kullarını çok iyi görmektedir[1387]*."*

Bunların dışında tartışmayı uygun zeminde yapmak[1388], muhataba karşı nazik davranmak[1389], manevi şartlara uymak[1390] bu şartlardandır[1391].

Her nekadar katı ve ılımlı empiristler, doğru ilmin biricik yolu olarak hissi, duyuları, deneyi, tecrübeyi tek kriter olarak benimseseler de bize göre hiçbir eğilim ya da yaklaşımın aklın fonksiyonlarını ve sırf akıldan kaynaklanan, insanın fıtratında doğuştan bulunan, mantık ilminde evveliyat, fıtriyyat olarak isimlendirilen zorunlu, apriori aklî bilgileri inkâr etmesi mümkün değildir. Onlar aklî bilgiyi bir çeşit bilgi olarak inkâr etmeseler de onun tabiatını ve verdiği bilgileri duyulara indirgerler. İhtilafta bu noktada ortaya çıkar[1392]. Onlar aklî bilgi de dâhil olmak üzere deney ve tecrübenin süzgecinden geçmemiş hiçbir bilginin olamayacağı inancındadırlar; dolayısıyla her türlü doğru bilgiyi duyusal alanla sınırlamış olurlar. Bu sebeple geçmişte isbâtı yapılamadığı gibi günümüzde de isbâtlanması pek mümkün olamayan aklın ilkelerinin deneyden geldiğini dile getiren kimi görgücü tezler, tüm bilgileri tecrübeye ve duyusal bilgiye indirgemiş olurlar.

Bize göre Kur'ân, nesneler hakkındaki idrâklerden ya da duyusal tecrübelerden daha önce insanda bazı mukteseb olmayan bilgilerin bilkuvve halinde bulunduğuna işâret eder. İşte akıl felsefede, kelâmda ve özellikle rasyonalist yaklaşımlarda yakînî olduğu kabul edilen bu önsel/apriori bilgilerle ve havasların yardımıyla varlık hakkında düşünür, kıyas yapar ve hüküm verir. Yüce Allah, melekleri imtihan ederken Hz. Âdem'e telkîn yoluyla delîle dayanmayan, isbâta gerek duymayan, nazarî olmayan bir ilim vermiştir[1393]. *"Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti*[1394]*..."* âyeti bunu göstermektedir. Bu âyet noktasında Hz. Âdem'e bir ilim öğretildiği, bunun da insanın fıtratında kuvve halinde bulunan önsel, zorunlu, bedîhî bilgiler olduğu, hislerin ve aklın

[1387] Al-i İmran, 3/20.
[1388] En'âm, 6/68; Nisa, 4/140.
[1389] Al-i İmran, 3/154; En'âm, 6/107; İsrâ, 17/53; Tâ-Hâ, 20/44
[1390] Tâ-Hâ, 20/42; Neml, 28/59; Müzemmil, 73/6-9.
[1391] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.118-126.
[1392] el-Kürdî, C.III, s.132.
[1393] el-Kürdî, C.III, s.134.
[1394] Bakara, 2/31.

işlevlerini bu bilgilerle yerine getirdiği ifâde edilebilir. *"Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı*[1395]*..."* âyeti noktasında ise, insanın muktesep bilgilerden yoksun olarak yaratıldığı, önsel aklî ya da birtakım bilgilerin insanda potansiyel, kuvve halinde bulunduğu, insanın fizyolojik ve anatomik bakımdan gelişimine paralel olarak bu bilgilerin kuvve halinden fiili hale dönüştüğü şeklinde tefsîr edilmesi mümkündür.

Önsel aklî bilgiler ya da aklî bedîhî bilgiler veya aklî zorunlu bilgiler veya isbâta ihtiyaç duymayan aksiyomlar, postulatlar, ilkeler kabul etme istidlâl ve nazar yoluyla gelen aklî bilgilerin zuhûr etmesi için temel olarak alınmak durumundadır[1396]. Aksi halde gerek kavramlara yönelik tanımlarımızda gerekse delîl ya da kanıtlarımızda sonsuza dek geriye gidiş ya da devr ve teselsül söz konusu olacaktır. Bundan kaçınmak, doğru ilmin imkânına ve aklın fonksiyonlarına yer açmak için bütün bilgilerimizin yapıtaşı olan, bize göre doğuştan fıtratta var olan, tecrübe ya da deneyden değil de anatomik ve fizikî gelişmeye paralel olarak kuvveden fiili hale erişen bu bilgileri tüm bilgilerimizin temeline koymak zorunludur aksi halde ilme ulaşmada problem meydana gelir. Bu sebeple bilginler bilgiye imkân için teselsül ve devrin muhâl olduğunu belirtmişlerdir.

Hamdi Yazır, aklın ilkeleri ışığında akıl yürütmeyi, sebeplerle sebeplerin meydana getirdiği şeyler ve eser ile eseri meydana getiren şeyler arasındaki ilgiyi, ya'nî "illiyet kanunu" dediğimiz sebebi neticeye bağlayan kanunu ve ona bağlı olan gerekli ilgileri idrâk ederek eserden müessire veya müessirden esere yahut da bir müessirin iki eserinin birinden diğerine intikâl etmesi olarak ta'rîf etmiştir[1397]. İşte bu intikâli mantık olarak değerlendirmiş ve bunun sayesinde duyu organlarıyla hissedilen bir eserden, hissedilemeyen müessirin anlaşılır kılındığını, hissedilenden, hissedilemeyene intikâle sebep olan veya hissedilemeyen bir ma'nâyı bizzat ve açıklıkla keşfeden idrâk vasıtasının akıl olduğunu, bu intikâlin de başlıca üç çeşidi olduğunu ifâde etmiştir. Hamdi Yazır'a göre cüz'îden cüz'îye, fertten ferde intikâle "temsil" veya "fıkhî kıyas" veya analoji[1398], cüz'îden küllîye, bir fertten bir türe veya bir türden bir cinse intikâle

[1395] Nahl, 16/78.
[1396] el-Kürdî, C.III, s.134.
[1397] Elmalılı, C.I, s. 467.
[1398] Özlem, ***Mantık***, s.34.

"istikrâ" veya endüksiyon[1399] (tümevarım) denir. Küllî (tümel) önermelerin ve fen kaidelerinin çoğu ve belki de hepsi, görme ve deneye büyük önem verilen tümevarım yöntemiyle keşfedilir. Küllîden (tümelden) cüz'îye (tekile), bir cinsten bir türe veya bir türden bir ferde intikâle ise özel ma'nâsiyle "istintâc" veya "mantık kıyası" ya da sadece "kıyas" veya dedüksiyon[1400] (tümdengelim) denilir. Bütün ilimlerin fiilî uygulaması, istikrâların amelî sonuçları mantıki kıyasla yapılır. Hamdi Yazır'a göre ilim yollarının en kuvvetlisi kıyastır; çünkü onda bir taraftan bir esas ortaya koyma, diğer taraftan da onu pekiştirme vardır[1401]. Dedüktif mantık ya da çıkarım mantığında veya tümdengelim teoreminde çıkarımlar (dedüksiyonlar) doğrudan çıkarımlar ve dolaylı çıkarımlar olmak üzere iki ana çeşide ayrılır. Doğrudan çıkarımlar da karşıolum çıkarımları ve eşdeğerlik çıkarımları olmak üzere ikiye ayrılırken en az iki öncül ve bir sonuç önermesinden kurulu klasik mantıkta en çok önem verilen, tasım, kıyas, sillogizm adları da verilen dolaylı çıkarımlar ise kategorik tasım ve kategorik olmayan tasım olmak üzere iki alt çeşide ayrılır. Karşıolum çıkarımları karşıtlık çıkarımları, altıklık çıkarımları, çelişki çıkarımları türlerini ihtiva ederken eşdeğerlik çıkarımları evirme, çevirme, devirme türlerini kapsar. Kategorik tasım, öncülleri ve sonucu ya'nî tüm önermeleri basit (kategorik) önermelerden oluşan tasımdır. Kategorik olmayan tasım ise, hipotetik tasım, disjunktif tasım, ikilem (dilemma) olarak kendi içinde üç alt çeşide ayrılır. Klasik mantıktaki bu sınıflandırmalar modern mantıkta bazı değişikliklere uğramıştır[1402].

Kelâm âlimlerinin kıyas delîlinin temeli olarak gördükleri *"...Ey basîret sahipleri, ibret alın*[1403]*."* âyetinde geçen فَاعْتَبِرُوا ifâdesi teemmül etmek ma'nâsında kullanılmıştır[1404]. Burada, elde olan bir şeyin düşünülmesi yoluyla, henüz elde olmayan bir sonuca ulaşmak istenilmektedir. Buna kelâm geleneğinde kıyasu'l-ğaib ale'ş-şahid denilmiştir. Epistemolojik açıdan kelâmcılar delîlden hareket ettiklerinden dolayı metotlarına salt kıyas değil istidlâl adını vermişlerdir. Kıyas ise açıkça İslâm hukunda kullanılmıştır[1405]. Fıkıh ilminde kıyas işlemi, hükmü bilinen bir olay ile yeni bir olay arasında gerekçe birliği açısından kurulan fikrî bağ (illet) sebebiyle bilinen hükmü yeni

[1399] Özlem, ***Mantık***, s.34.
[1400] Özlem, ***Mantık***, s.34.
[1401] Elmalılı, C.I, s. 467.
[1402] Özlem, ***Mantık***, s.139.
[1403] Haşr, 59/2.
[1404] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.1223.
[1405] Altıntaş, s. 273.

olaya geçirmekten ibaret olduğu için, genellikle fıkıh usûlünde kıyasın muteber bir delîl (hüküm çıkarma metodu) olduğunun Kur'ân'daki dayanakları arasında bu âyete yer verilir[1406].

Ayrıca kelâmda sistematik aklî düşüncede kullanılanılan, delîllendirilenin isbâtı için delîli belirtmek anlamına gelen istidlâl metotlarının başlıcaları şöyledir: Kelâmcılara göre duyu alanına dayanarak duyu ötesi alanı çıkarsama, şâhitteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gâipteki bir şey için de geçerli olması demek olan, buna göre bu illeti gâib alanında taşıyan şey, aynı illeti şâhit alanında taşıyan şeyin hükmünü alacağını ifâde eden şâhidin gâibe delîl getirilmesi yöntemi[1407], mukaddimelerden sonuçlara varma yöntemi[1408], konu ile ilgili bir şeyin akılda iki veya daha fazla bölümlere ayrıldığı, hepsinin doğru ya da yanlış olmasının imkânsız olduğu, delîl ile bu ihtimallerden geçersiz olanların elendiği, geriye kalan olasılığın doğru olarak kabul edildiği taksim ve sebr yöntemi[1409], ittifak edilenle ihtilâf edilen üzerine istidlâl yöntemi[1410], delîlin bâtıl olmasıyla isbâtlanan düşüncenin de bâtıl olması yöntemi[1411], bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğuna, bir şeyin imkânsızlığından benzerinin imkânsızlığına delîl getirme yöntemi[1412] gibi.

Bütün bunlarla beraber gerek Müslüman ve gerekse Batılı bilginler iki değerli klasik mantık anlayışına çeşitli eleştiriler yöneltmişlerdir. Bunların bir sonucu olarak da çok değerli mantık anlayışları geliştirilmiştir. Klasik mantığa yönelik eleştiriler özetle şöyledir: Doğru mantığın insanın yaratılışında varolması, klasik mantığın şekle dayanması, bu mantığın metafizik karakter taşıması, zor, girift ve yetmez olması, bazı yanlış prensipleri benimsemesi, Yunan düşünce ve kültürünün ürünü olması gibi.[1413] Dolayısıyla Kur'ân'ı iki değerli mantık üzerinden ve bu mantığın kimi esasları üzerinden anlamaya çalışmak zaman zaman içinden çıkılması güç problemleri beraberinde getirmektedir.

[1406] en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.1223; er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XIX, s.282; Karaman ve Diğerleri, C.V, s.286.
[1407] Altıntaş, s. 281.
[1408] Altıntaş, s. 286.
[1409] Altıntaş, s. 286.
[1410] Altıntaş, s. 288.
[1411] Altıntaş, s. 289.
[1412] Altıntaş, s. 290.
[1413] Bkz: Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.36-39.

Batı felsefî tarihinde akılcı yaklaşımların, birbirlerin farklı yönleri olmakla beraber temel kriterlerinin akıl olmaları açısından birleşen ve başlıca üç genel şekil altında kendini gösteren Sokrates akılcılığı, Descartes akılcılığı, Kant akılcılığı olarak ortaya çıkmış olduğu söylenebilir[1414].

Doğru ilmin kaynaklarından birisi olarak görülen, varlıkların hakîkatinin bilinip kavramasına, iyi ile kötünün, doğru ile yanlışın ayırt edilebilmesine imkân sunan, ısrarla birçok âyette işlevsel hale getirilmesi istenen, her insana farklı farklı da olsa yaratılıştan verilen, ulaştığı her bilgi bütün varlık ve olayları kuşatan sınırsız bir bilgi olmadığı gibi çeşitli arzular nedeniyle yanılabilen, kimi gerçekliklere ulaşmada bağımsız olamayan, metafizik konularda muhtelif yerlerde vahyî bilgiye tabi olması gerektiği ifâde edilen, vahiy bakımından konumu anlama olan, görülen ve hissedilen şeylerin duyu organları vasıtası ile duyumsanmaları sonucunda zihinde soyut anlamda bilgiyi oluşturan akıl ve buna dayanan mantık ile ilgili olarak Kur'ân'ın, düşünmeye engel olan şekilci, tek değerli, çeşitli felsefî ve mantıki terimlere hâkim olmayı gerektiren, duyuları küçümseyen, sırf zihni kavrama gücünü esas alan statik bir mantığı değil aksine düşünmeyi zorlaştıran çeşitli bağlamlardan kurtaran, tartışmalara götürücü mukaddime tertibine yer vermeyen, sadece nazarî akla değil selîm akla ve bedahate önem veren, aklın yanında duyuları ve vicdanı ihmal etmeyen çok değerli, dinamik ve realist bir mantığı kullandığı söylenebilir[1415].

Filozoflar, din bilginleri, kelâmcıların hemen hepsi aklın bilişsel işlevlerinin olduğunu kabul etmekle beraber, onun bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir[1416]. Bu durum kelâm âlimlerinde çok daha belirgin olarak görülür.

1.Nakli ihmal etmemekle beraber aklı mutlak bir bilgi kaynağı olarak görenler.

2.Aklı, nakli anlamada bir araç, vasıta olarak kabul edenler[1417].

[1414] Nurettin Topçu, ***Felsefe***, İstanbul: Dergâh Yay. 2006, s.53; Fersahoğlu, s.47.
[1415] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.102.
[1416] Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay., 1989, C.II, s.245; Fersahoğlu, s.44.
[1417] Altıntaş, s.380.

Aklın tanımı ve yetkisi konusunda çeşitli kelâmî ekoller açısından farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte, aklın mutlak gerçeği idrâk etmesinin mümkün olmadığı hususunda ittifak edildiğini söylemek mümkündür.

İslâm dünyasında en radikal akıl sistemi, inanç ile bilgiyi özdeşleştiren, Allah'ın akıl ile bilineceğini, aklın herkese eşit olarak verildiğini, mü'min olsun kâfir olsun tamamıyla aynı tür akla sahip olduklarını, peygamber ve sıradan insanın bu konuda farkı olmadığını iddia eden, taklîdi imanı reddeden ve aklî bilgiden akıl yürütmeyi, tümdengelimi, mantıkî araştırmaya dayalı bilgiyi anlayan Mu'tezile mezhebi tarafından oluşturulmuştur[1418].

Müslüman kelâmcılar arasında cereyan eden en önemli konulardan birisi Allah bilgisinin zorunlu doğası ya da nasıl olduğu konusunda olmuştur. Ma'rifetullah veya Allah bilgisi, insanın düşünmeye başlamasıyla mı, yoksa bulunduğu topluluğa bir peygamberin gelmesiyle mi insanı bağlar? İşte bu soruya mezhepler tarafından farklı cevaplar verilmiştir. Özellikle radikal akıl söylemini ortaya koyan Mu'tezile ve ılımlı aklî eğilimin taraftarı olan Matürîdîler'in Allah'a dair bilginin akılla, Eşâriler'in ise peygamberlerin gönderilmesiyle gerçekleştiğini benimsediklerini söylemek mümkündür[1419]. Kelâmcılara göre bedîhî bilgiler zaten mevcûddur. Bu sebeple Allah'ın varlığı, sıfatları, peygamberlerin risaleti gibi konular istidlâli bilginin konusu olduğu için kelâm ilminde asıl önemli olan aklın istidlâl, nazar ile ulaştığı bilginin gerçekliği ve geçerliliğidir.

Ebû Hanife'nin (vf.150/767) ise bu konuyla ilgili olarak Ebû Yusuf (vf.182/798) tarafından nakledilen görüşü şu şekildedir. *"Allah, insanlığa hiç rasûl göndermemiş olsa idi bile, insandan yine akıl yolu ile O'ndan yana bilgi (ma'rifet) sahibi olması beklenecekti[1420]"* İbn Rüşd özellikle aklın verilerini önemsemiş, tasavvuf, ilhâm ve keşfin sadece aklın verdiği bilgilere uygunluğu ölçüsünde değer taşıdığını dile getirmiştir[1421]. Mâtüridî (vf.333/944) ise aklı analiz ve sentez yapma aracı olarak düşünmüştür. Akıl, analiz ve sentez görevini tekekkür ve nazar yoluna başvurarak

[1418] İzutsu, ***İslâm Düşüncesinde İman Kavramı***, s.136.
[1419] İzutsu, ***İslâm Düşüncesinde İman Kavramı***, s.136-137; Fersahoğlu, s.44.
[1420] İzutsu, ***İslâm Düşüncesinde İman Kavramı***, s.139; Fersahoğlu, s.45.
[1421] Fersahoğlu, s.45.

gerçekleştirir; dolayısıyla ona göre aklın bir şeyi bilebilmesi için mutlaka nazar ve tefekkürde bulunması gerekir; ayrıca duyu ve haberin güvenilir birer bilgi kaynağı olmalarının ancak akıl sayesinde olacağını ifâde etmiştir[1422].

Yaşar Fersahoğlu bilginlerin akıl ve diğer bilgi edinme yolları konusundaki yaklaşımlarını şu şekilde vermiştir: Meşşâî felsefesinin görüşü olan, bütün müşkilleri çözecek ve insanın bilgiye ulaşmada tek rehberi olan saf ve nazarî akıl, kelâmcıların görüşü olan, temel ölçüt olmakla beraber ana hatlarıyla nassa bağlı kalması gereken akıl, işrâkî felsefesinin görüşü olan, her sırrı anlayan, her müşkili çözen keşf ve ilhâm (sezgi), sûfîlerin görüşü olan, temel kriter olmakla beraber ana hatlarıyla nassa bağlı kalması gereken keşf ve ilhâm[1423].

Kur'ân olgu-akıl ilişkisi üzerinde durmakta ve bu olgular hususunda insanın akıl yürütmesini, aklını doğru kullanmasını istemektedir[1424]. Aklın en önemli işlevi insana varlıkla var eden arasında bağ kurdurmaktır. Kur'ân'da, insanlardan akıllarını doğru kullanmaları talep edilmekte ve göz, kulak, kalp gibi bilgi edinme vasıtalarını kullanmayanlar yerilmektedir[1425]. İnkâra şartlanmış olup aklını işletmeyenler onu doğru kullanmaya davet edilmiştir[1426]. Aklı doğru kullanmamak Allah ile ilişki kurmaktan kaçınmaktır. İnsan fıtratında Allah'a bağlanma, yönelme güdüsü vardır. Kur'ân'ın aklını kullanmayanları ve inkâr edenleri bir arada zikrederek yermesi işte insanda âtıl ve bilkuvve halinde bulunan inanma/bağlanma güdüsünü harekete geçirmek içindir[1427].

Kur'ân bilginin kaynağı bakımından akıl ile hisler arasında açık bir ilişkinin bulunduğunu ve her ikisinin idrâklerinin insanın çift yönlü (madde ve rûh) tabiatında içerilmiş olduğunu ortaya koyar; çünkü hem duyular hem de akıl insanın fıtratında iç içedir. Her ne kadar ontolojik açıdan akıl ve duyular birbirinden farklı iseler de yaratılma bakımından aynı yaratıcının eseridirler. Bu sebeple Kur'ân'da her iki ilim sebebinin faaliyeti birleştirilmiştir. Buna göre bilgide duyu akıldan akıl da duyudan olgu dünyasında bağımsız olamaz. Bu da birlikte iş yaptıklarını ve bilgi ürettiklerini

[1422] el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, ***Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi***, Bekir Topaloğlu (trc.), Ankara: T.D.V. Yay. 2002, s.13; Hanifi Özcan, ***Mâtürîdî'de Bilgi Problemi***, İstanbul: M.Ü. İ.F.V.Yay. 1998, s.90, 92, 93.
[1423] Fersahoğlu, s.46.
[1424] A'râf, 7/179; Yûnus, 10/100.
[1425] Hacc, 22/46.
[1426] Bakara, 2/171.
[1427] Altıntaş, s. 47.

gösterir[1428]. Bu ilişki, sadece herhangibiriyle sınırlı olmamak, birini diğeri ile açıklamamak, birini diğerine indirgememektir. His bağımsız bir doğru bilgi edinme yolu değildir. Aynı durum akıl için de geçerlidir. Buna göre his ve akıl birlikte fonksiyon icrâ eder[1429]. *"Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme; çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur[1430].", "...Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi[1431].", "(Resûlüm!) De ki: Sizi yaratan, size işitme duyusu, gözler ve kalpler veren O'dur. Ne az şükrediyorsunuz[1432]!"* Taberi'ye göre insan hiçbir şeye aklı ermezken Allah bilmediğini öğretmiş ve kendisiyle bilgi elde etmesi, iyiyi kötüyü ayırabilmesi için sayesinde eşyâyı tanımayı, bilmeyi sağladığımız, düşünmemizi sağlayan akıllar (kulûb) vermiştir[1433]. Bu âyetlerde fuâd, kalp ve akıl terimleri bilme melekesi ma'nâsında eş anlamlı olarak kullanılmış[1434] ve epistemolojik bakımdan bilgi faaliyetinde birlikteliklerine değinilmiştir.

Akıl ve duyu birlikteliği sadece duyular âleminde geçerlidir. Bu sebeple akıl fizik ötesi âlemi bilme konusunda duyulardan farklı olup orada kendi yasalarıyla münferittir. Duyu dünyasında tecrübî ve duyusal bilgi ya da deney ve gözleme dayalı bilgi bizi aklî bilgiye ulaştırır. Duyu idrâkleri ancak akıl sayesinde anlam kazanır; ancak bu duyuların göz ardı edildiği, verdiği bilgilerin geçirsiz olduğu ya da doğru bilgiyi elde etmede rolünün olmadığı demek değildir. Duyu bilgilerinin bizi nasıl aklî bilgiye ulaştırdığı ve akıl duyu ilişkisinin nasıl gerçekleştiği gibi konular Kur'ân'ın ilgi alananı girmez. Gerçi Kur'ân aşırı deneyci ve aşırı akılcı teorileri kabul etmez. Kritik bir eğilime de meylettiği söylenemez; çünkü kritik bakış duyu-akıl ilişkisini ve her ikisinin rolünü kabul eder; ama aklın alanını duyu verileri ile sınırlar; oysa Kur'ân'a göre akıl şehâdet âleminden yola çıkarak gaybe ulaşır. Aklın bu gayb verilerine ulaşması duyu verilerini aklî idrâklere çevirmesiyle olur veya akıl deneyden kaynaklamayan ilkeler ile çıkarımlar

[1428] Altıntaş, s. 43.
[1429] el-Kürdî, C.III, s.130.
[1430] İsrâ, 17/36.
[1431] Nahl, 16/78.
[1432] Mülk, 67/23.
[1433] et-Taberî, C.14, s.315.
[1434] Karaman ve Diğerleri, C.III, s.425.

yapar[1435]. Akıl olgusal âlemin yasalarıyla fizik ötesi alanın kavranmasına, anlaşılmasına yarayacak istidlâlde bulunmaya kudretli kılınmıştır[1436].

Kur'ân akıl ile hisler arasında bir kavga ve mücadele anlayışını kışkırtmaz. Kur'ân bilgisel sisteminde akıl ve duyular arasındaki ilişki birbirlerinden karşılıklı etkilenme ilişkisidir. Buna göre Kur'ân akıl ve duyu arasında bir çatışmayı tahrik etmez; çünkü bunlardan birinin rolünü inkâr her ikisinin bilgi faaliyetindeki rolünü ve değerini heder etmeye neden olur[1437]. Onları birbirini tamamlayan yapılar olarak değerlendirir; çünkü ikisi arasında bir tercih yapıp birini diğerine tercih etmek, herhangibirinin değerini azaltmaya ve ilmi elde etmedeki rolünü inkâra kadar götürür. Hislerin ihmali aklın da bir yönünün ihmali sonucunu doğurur[1438]. Aklın ihmal edilmesi hislerin bilgi meselesindeki rolü bakımından hislerin de ihmalini gerektirir; çünkü aklını kaybeden kimseye ilme ulaşmada hislerin bir fayda vermesi beklenemez. Aklını kullanmayan kişi duyuları işe yaramaz sayılmıştır; dolayısıyla böyle birisi ehliyetini kaybeder ve mükellef tutulamaz. Hislerin vereceği fayda diğer canlılarda olduğu gibi sadece içgüdüsel bir nitelik arzedecektir ya'nî hissî tecrübe akıl olmaksızın bir anlam ifâde etmeyecektir. Deneysel tecrübe akılla bütünleşirse anlamı vardır. Kur'ân doğru bilgiye sahip olmada hislerin bağımsız olarak tek başına bir fonksiyon icrâ edeceğini dile getirmez. Âyette kalp kelimesi ile işâret edilen aklın, akletme işlevi bozulursa hislerin ilimde bir rolü kalmaz[1439]. Duyular ancak akıl ya da kalp, fuâd ile görevlerini yerine getirir[1440]. İsrâ, 17/36; Nahl, 16/78; İnsân, 76/2-3. âyetlerinde önemli nokta, akıl ve hislerin sık sık bir arada zikredilmesidir; zira her ikisi doğru bilgiyi iktisâb etme yolları olarak diğeriyle etkinliğini meydana getirir. Allah hislerinin ve akıllarının kendilerine fayda vermediği ve cehennem ashabından olanlarla ilgili olarak şöyle buyurmuştur: *"Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, (şimdi) şu alevli cehennemin mahkûmları arasında olmazdık! diye ilâve ederler[1441]."* Âyette hislerin önce aklın ise sonra zikredildiği görülmektedir[1442]; zira hisler hüccet getirme veya delîl olmada yeterli olsaydı hemen peşinden akletme ifâdesi kullanılmazdı. Akıl olmaksızın havasların delîl

[1435] el-Kürdî, C.III, s.131.
[1436] Bakara, 2/7; En'âm, 6/46; Yunus, 10/42-43; Altıntaş, s. 43.
[1437] Altıntaş, s. 44.
[1438] 'A'râf, 7/179.
[1439] el-Kürdî, C.III, s.144.
[1440] İsrâ, 17/36;Nahl, 16/78; İnsân, 76/2-3.
[1441] Mülk, 67/10.
[1442] Nahl, 16/78; İsrâ, 17/36; Mülk, 67/ 23.

olma değeri yoktur. Akıl hislerin verdiği bilgileri gerçek bilgiler haline dönüştürür. Akıl ve hisler etkinliklerini birlikte yapsalar da doğru ilmin kazanılmasında asıl rol hislerin değil aklındır[1443].

Hisler vasıtasıyla dış gerçekliklerden gelen veriler konusunda aklın ilk etkinliği, onları alır, düzenler ve temyîz eder ya'nî tasavvur eder. Mantıkî anlamıyla tasavvur zihinde bir sûretin oluşması demektir. Tasdîk ise hükmün meydana gelmesidir. Aklın ikinci fonksiyonu ise tasavurlar ile ilgili hüküm vermektir. Akıl hislerin verdiği izlenimleri Allah'ın verdiği akletme özelliği ile tanzim eder, tecrid eder ve onları aklî idrâkler haline getirir[1444].

Mâtüridî'ye göre aklın dış dünyayı kavrayabilmesi için eşyâ ile irtibat kurması gerekmektedir. Bu irtibatı ise olgusal dünyada duyular yoluyla gerçekleştirir ve sadece dış dünyayı kavramakla kalmaz, aynı zamanda ondan hareketle akıl gaybî şeyleri de kavramaya yönelir, onlar hakkında bir fikre sahip olmaya çalışır. Buna göre duyular eşyânın dış yönünü ortaya koyarak akıl için hareket noktası oluşturur. O halde Mâtüridî'ye göre akıl, dış dünyayı ve gaybî alanı duyuların verileri üzerine düşünerek kavrayabilir[1445].

"De ki: Ne dersiniz; eğer Allah kulaklarınızı sağır, gözlerinizi kör eder, kalplerinizi de mühürlerse bunları size Allah'tan başka hangi tanrı geri verebilir! Bak, delîlleri nasıl açıklıyoruz. Onlar hâla yüz çeviriyorlar[1446]!" Âyette Allah'ın sınırsız kudretine dikkat çekilmektedir. İnsanın işitme ve görme duyularıyla akıl gücünün yok edilmesi halinde, Allah'tan başka, onu bu imkânlara yeniden kavuşturacak bir kudret bulunmadığı ve görme, işitme ve akletme nimetinin önemi vurgulanmaktadır[1447]. Doğru bir ilme ulaşabilme için hem duyu hem akıl yolu dikkate alınmıştır[1448]. Nitekim Râzî diğerlerine değil de sadece kalp ve kulağa mührün tahsîs edildiğini dile getirmiştir; çünkü semi delîller kulakla, aklî bilgiler ise kalp yoluyla elde edilir[1449].

[1443] el-Kürdî, C.III, s.145; Altıntaş, s. 45.
[1444] el-Kürdî, C.III, s.145.
[1445] Özcan, s.95.
[1446] En'âm, 6/46.
[1447] Elmalılı, C.III, s. 427, Karaman ve Diğerleri, C.II, s.405-406.
[1448] Yunus, 10/42-43; Bakara, 2/7.
[1449] el-Kürdî, C.III, s.132.

Kur'ân, aklî idrâk bakımından doğru ilmin elde edilmesinde ve ilim yolları konusunda dilin önemine de işâret eder. Dil insanın bir özelliğidir. Duyular ve aklın bilgide rolleri olmakla beraber hem akıl hem de duyular dilden müstağni değildir; çünkü insanlar idrâk ettiklerini dil ile ifâde ederler; dolayısıyla dil meselesi buna bağlı olarak delâlet, anlam meselesi açıklığa kavuşturulmadan aklî idrâklerden bahsedilemez. İlmin kesbedilmesinde dilin nasıl bir önemi hâiz olduğunu göstermek için Kur'ân'dan bu konuyla ilgili bir delîl ortaya koymamız gerekmektedir. Lafızlar ma'nâlara nasıl delâlet eder? Lafızların ma'nâlara delaletinin bilinmesi için önsel aklî bilgilere ihtiyaç vardır. İşte burada âyetlerin ma'nâlara nasıl delâlet ettiği meselesiyle karşılaşırız. Aklî bilgi ameliyesinde önce lafızların ma'nâya delaleti hususunda önsel bir takım bilgilerin bulunması gerekir ya'nî aklî idrâk için lafızlar lazımdır. Nitekim Kur'ân'da buna işâret edildiğini görüyoruz[1450]. Bakara, 2/31-32 âyetlerinde dilin ilim faaliyetinde sahip olduğu öneme dikkat çekilmektedir; zira âyette meleklere *isimler* değil bilakis *isimlendirilenler* arzedilmiştir ya'nî عَرَضَهُمْ şeklinde ifâde edilmiştir; ama عَرَضَها şeklinde ifâde edilmemiştir. Suâl isimler ile ilgili değil müsemmeyât ile ilgilidir. Burada imtihân ilim konusundadır. İlim ise ma'nâlar ya da dille ifâde edilmesi bakımından eşyâya delâlet eden zihnî tasavvurlardır. Hem lafız hem de ma'nâlar insana verilmiştir[1451].

Felsefeye göre akıl, nefsin idrâk edici gücü ya da diğer bir ifâdeyle nâtık nefistir. Felsefede aklın nefsin bir cüzü olarak kabul edilmesi yaygın bir anlayıştır. Nâtık nefsin güçlerinden biri olup nefsin hissî idrâkinin karşısında yer alır. Hissî yaklaşım nefse cismani olarak bakar; dolayısıyla akla bakışları da maddidir. Modern tecrübî eğilimde de aynı bakış devam etmektedir. Kur'ân'ın akla bakışı ise felsefede olduğu gibi değildir; zira bir cevher anlayışı ile yaklaşmaz, onu insanın ayırtedici bir özelliği olarak kabul eder. İdrâk gerek aklî olsun ve gerekse hissî olsun rûhun bir görevidir. İnsan madde ve rûhtan oluştuğu için idrâkı, felsefede olduğu gibi sadece bir yöne ağırlık vererek açıklamak Kur'ânî yaklaşıma aykırıdır[1452].

[1450] Bakara, 2/31-32.
[1451] el-Kürdî, C.III, s.142-143.
[1452] el-Kürdî, C.III, s.124.

Kur'ân'ın hiçbir yerinde akıl kelimesi isim olarak geçmemektedir; fakat onunla ilişkisi bakımından teakkül işlevine vurgu yapılmıştır. [1453]تَعْقِلُونَ , [1454]عَقَلُوهُ, [1455]يَعْقِلُونَ, [1456]نَعْقِلُ, [1457]يعقلها şeklinde gelmesi bunu göstermektedir. Kur'ân'da akla önem atfedilmesiyle beraber tefekkürde Kur'ân'a uymanın gerekliliğine de önem verilmiştir, dolayısıyla insan aklının sağlam bir rehbere ihtiyacının olması[1458], Kur'ânın buna yönelik emirleri[1459], sünnetin Kur'ân'ı Müslümanlara rehber göstermesi, İslâm bilginlerinin bu konudaki tecrübeleri hasebiyle akıl tefekküründe kayıtsız değildir[1460].

Kur'ân'da aklın fonksiyonlarını gösteren bazı ifâdeler:

Teakkul işlevi:

[1461]أفلا تعقلون...

[1462]لعلكم تعقلون...

Tefekkür işlevi:

[1463]... يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون

[1464]...ويتفكرون في خلق السموات والأرض...

[1465]...هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون

[1466]...فاقصص القصص لعلهم يتفكرون

[1467]...إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون

[1453] Bakara 2/44, 73, 76, 242; Âl-i İmrân, 3/65, 118; En'âm, 6/32, 151; A'râf, 7/169; Şu'arâ, 26/28 ; Yunus, 10/16; Hûd, 11/51; Yûsuf, 12/2, 109; Enbiyâ, 21/10 ,67; Mü'minûn, 23/80; Nûr, 24/61; Kasas, 28/60; Yâsîn, 36/62; Sâffât, 37/138; Mü'min, 40/67; Zuhruf, 43/3; Hadîd, 57/17.
[1454] Bakara, 2/75.
[1455] Bakara, 2/164, 170, 171; Mâide, 5/58, 103; Enfâl, 8/22; Yûnus, 10/42, 100; Râd, 13/4; Nahl, 16/12, 67; Hacc, 22/46; furkân, 25/44; Ankebût, 29/35, 63; Rûm, 30/24, 28; Yâsin, 36/68; Zümer, 39/43…
[1456] Mülk, 67/10.
[1457] Ankebût, 29/43.
[1458] Hadîd, 57/9; Talâk, 65/11; En'âm, 6/153.
[1459] Nisa, 4/59; En'âm, 6/38; Nisa, 4/61; Nahl, 16/89…
[1460] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.54-56.
[1461] Bakara, 2/44…
[1462] Bakara, 2/73…
[1463] Bakara, 2/219, 266.
[1464] Âl-i İmrân, 3/191.
[1465] En'âm, 6/50.
[1466] A'râf, 7/176.

Tezekkür işlevi:

...لعلهم يتذكرون[1468]

...أنكم ستذكرونهن[1469]

... فتذكر إحداهما الأخرى...[1470]

...أفلا تتذكرون[1471]

Tedebbür işlevi:

أفلا يتدبرون القرءان[1472]

Tefakkuh işlevi:

...فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم[1473]

... ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا[1474]

Tebassur işlevi:

...أفتأتون السحر وأنتم تبصرون[1475]

...أفلا تبصرون[1476]

...ولكن لا تبصرون[1477]

Nazar işlevi:

...فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين[1478]

[1467] Ra'd, 13/3.
[1468] Bakara, 2/221.
[1469] Bakara, 2/235.
[1470] Bakara, 2/282.
[1471] En'âm, 6/152.
[1472] Nisâ, 4/82; Muhammed, 47/24.
[1473] Tevbe, 9/122.
[1474] İsrâ, 17/44.
[1475] Enbiyâ, 21/3.
[1476] Zuhruf, 43/51; Zâriyât, 51/51.
[1477] Vâkı'a, 56/85.

Kur'ân insanı duyular aracılıyla varlığa yönelten âyetlerle doludur[1479]. İnsan varlığa bakması, görmesi, duyması ve dokunmasıyla duyumlar kesbedecek sonra teakkül, tedebbür, tezekkür, tefekkür edecektir. Muhtelif âyetlerde hisleri kullanarak varlığı tanzim eden, tertip eden, sınıflandıran, anlayan, karşılaştıran, müvazene eden, çıkarımlarda bulunan insanın aklî faaliyetleri açıkça dile getirilmiştir[1480].

3. Aklî Bilginin Alanları, Özellikleri ve Değeri

Kur'ân açısından, insan bilgisine konu olabilecek alanlar duyularımız yoluyla elde edilen, deney ve gözlem konusu olabilecek konular ve duyularımızı aşan aşkın konulardır. Kur'ân bir bilim ve felsefe kitabı olmadığı için, bilginin bu alanlarına ait anlatımları çeşitli ilimlerinde kullanılan kavramlarla ifâde etmez.

İdrâk eden insanî yapının en önemli özelliği olan akıl, birlikte bulunduğumuz varlıklarla uyum arzeder; zira varlık Allah tarafından akla uygun olarak yaratılmış, hislerle desteklenip donatılmış, eşyâyı bilmesi mümkün kılınmıştır. Akıl bunları sadece zâhirî bir şekilde idrâk etmekle yetinmemiş, varlıklarına dair hüküm verebilmiştir. Eşyâ hakkında duyusal ve aklî bilgi, aklî bilginin alanı ve sınırlarıdır. Dış dünyada aklın kuralları sayesinde algılanamayan, müşahade edilemeyen; ancak selîm bir şekilde kullanıldığında bu âlemin ötesinde olan gaybî bir dünya olduğu gerçeği de aklın inkâr edemeyeceği bir olgudur. Kur'ân'ın da ifâde ettiği gibi akıl hem şehâdet alanında hem de kısmen gaybî alanda bilgi aracıdır. Şehâdet âleminde duyular yoluyla gelen hissî bilgiyi düzenler, zorunlu bilgileri sayesinde idrâk eder ve çıkarımlarda bulunur. Bu âlemdeki bütün fenomenler aklın sınırları ve bilgisi dâhilindedir. Allah, fenomenler dünyasını ve gaybî dünyayı insan bilgisinin sınırları ve alanı içinde olma özelliğini ve aklın ilkeri ile olgusal ve gaybî gerçekliklerin arasındaki ilişkinin mümkünlüğü ve bilinebilme niteliğini lutfetmiştir[1481].

" ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض [1482]"

" وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنها [1483]"

[1478] Âl-i İmrân, 3/137; En'âm, 6/11, 46, 65…
[1479] Vâkı'a, 56/63-73; Gaşiye, 88/17-20...
[1480] el-Kürdî, C.III, s.147.
[1481] el-Kürdî, C.III, s.167.
[1482] Lokman, 31/20.

" وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون[1484]"

"والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره [1485]"

" وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون[1486]"

Bu âyetler insanın nazar etmek sûretiyle Allah'ın içine koymuş olduğu hakîkatlere ulaştığı ve inceleme alanı olarak tanzim ettiği varlığın insan aklının emrine, hizmetine verildiğini göstermektedir.

Aklî bilginin duyu bilgisinden ayrıldığı özellikler şunlardır:

1.Zorunluluk: Aklî bilgi önsel bilgilere dayanır. Akıl bunları nazarla elde etmez. Her halükarda bunlara sahiptir. Aklî bilgi en nihâyetinde bu zarûrî bilgiye dönüşüp dayanır; çünkü istidlâl ile elde edilmiş bilgi bir takım öncüllere dayanmalı ve bu öncüllerle istidlâl ile elde edilmiş olmamalıdır; zira teselsül ve devr olur. Zarûrî bilgiler burhânın temelidir. Gazâlî bunu şöyle açıklamaktadır: Tümel ve zorunlu bilgiler aklın husûsiyetlerindendir. Bunlar duyularla elde edilmiş değildir. Evveli ve zarûrî bilgilerin apaçıklığını kabul etmek, fıtratı bozulmamış herkesin kabul edeceği bir şeydir.

2.Tümel Oluşu: Nasıl ki duyusal bilgi tikellik ile mümeyyiz ise aklî bilginin mümeyyiz sıfatı ise küllîliktir. Aklî bilgi kesinlik, sâbitlik, kapsamlılık gibi özelliklere de sahiptir. Aklî bilgi zamanın ve mekânın değişmesi ile değişmez[1487].

İnsan insan olduğu için aklî bilgiye muhtâçtır, dolayısıyla aklî bilginin değeri insanın şu varlık içindeki değeri demektir. Bu nedenle aklî bilginin sınırları ve alanı konusunda her türlü ifrat ve tefrit insanın kaniattaki değerini de etkileyecektir. Nitekim idealizm tarafından aklın aşırı önemsenip kutsanması ve bütün varlığın akla ircası sonuçta insanın kutsanmasına ve onun kaniaattaki merkezi otorite iddiasında bulunmasına neden olmuştur. Böylece insan kendi düzenini kurma, varlığı şekillendirme iddiasında bulunmuş, yargılarının hatasız, zorunlu ve mutlak olduğunu

[1483] İbrahim, 14/33.
[1484] Câsiye, 45/13.
[1485] Â'raf, 7/54.
[1486] Nahl, 16/12.
[1487] Topçu, ***Felsefe***, s. 51; el-Kürdî, C.III, s.172.

öne sürmüş, aklın kalıpları ve kavramlarıyla dini metinler üzerinde egemen olacağını düşünmüştür. Hatta Müslüman filozoflara göre bir bilgi yolu olan vahiy, aklın verilerinin isbâtı ve tafsîlâtı olarak görülmüştür. Diğer bir deyişle insan bu aklî gücünü abartması nedeniyle bilgide akla ortak koşmak istememiş ve tek bilgi kaynağı olarak akıl benimsenmiştir. Gayb ve şehâdet âlemlerinin akılla bilinebileceği savunulmuştur[1488].

Maddeci eğilimler de aklı bir madde, bir duyu olarak kabul ederler, dolayısıyla insan varlığını da maddi bir değer olarak kabul ederler. Bunlara göre aklın bütün yapacağı ya da etkinlik alanı tecrübeden ibarettir, dolayısıyla bunlar gayb âleminin varlığını dahi kabul etmezler[1489].

Kur'ân'a göre ise insan yaratılmış ve akıllıdır. Hem yaratılması hem de bilgisi açısından Allaha muhtâçtır; ayrıca insan hem madde hem de rûhtan oluşur. Hem şehâdet hem gayb âlemi ile irtibatı vardır. Aklî bilgi şehâdet âlemi alanında kabul edilir bir bilgidir. İnsan bu âlemi kendisine verilen fıtrat sayesinde tanır, keşfeder. Ancak insan nasıl ki zaman mekân ve güç açısından sınırlı ise akıl da sınırlıdır; dolayısıyla aklî bilgi şehâdet âleminin ötesinde olan gayb âlemini kabul eder, kendisinden daha üst bir bilgi yolu olduğunu teslim eder. Böylece gayb âlemi ile ilgili detaylarda vahye olan ihitiyacını itiraf eder. Sırasıyla incelersek akıl şehâdet âleminde söz sahibidir; ancak eşyânın hakîkatini mutlak olarak idrâk edemez. Gayb de ise aklın yapacağı tek şey şehâdete bakıp gayb âleminin varlığını akıl yürütme ile kabul edip bundan sonra da vahyin verilerine teslim olmaktır; ayrıca şerri nasları anlamda da aklın rolü vardır; fakat nasların hakîkati hakkında da son yargıyı verecek olan akıl değildir ya'nî akıl Allah'ın kendisine lutfettiği sınırda durmalıdır. Allah akla çok büyük bir görev vermiştir o da imandır. Akıl böyle olduğu için dinden gelen her şeyi direkt kabul etmelidir. Nas karşısında aklın yapacağı tek şey nassın subutunü ve delaletini tespit etmektir; ayrıca eğer illeti nasda var ise o illetleri de ortaya koyar[1490].

[1488] el-Kürdî, C.III, s.173.
[1489] el-Kürdî, C.III, s.173.
[1490] el-Kürdî, C.III, s.174-175.

C.VAHİY

1. Vahyin Sözlük Anlamları, Tanımları ve Çeşitleri

Arapça "v-h-y" kökünden masdar olup Kur'ân'da 78 kere kullanılmıştır. Sami kökenli dillerin hemen hepsinde kullanılmakta ve anlamları da birbirine yakındır. Örneğin, Aramice'de acele etmek; Habeşçe'de etrafını dolaşarak gitmek, teşhis etmek anlamında kullanılmıştır[1491]. Arapça'da ise işâret etmek, süratle ve gizli bildirmek, iletmek, risâlet, acele etmek, gizli konuşmak[1492], ima etmek, ilhâm etmek, emretmek, bildirmek, fısıldamak, telkîn etmek, teşvik, tahrik etmek[1493], mektup, yazmak ve kitap anlamlarına gelmektedir[1494]. Vahyin esas, kök ma'nâsı haber iletme, bilgilendirmedir. Câhiliye şiirinde "yazmak, harfler, karakterler" anlamında yer almış ve Lebid'in Muallaka'sında terk edilmiş bir çadırın izini ifâde etmek için "vuhiyye" şeklinde "ondan işâretler" ma'nâsında gelmiştir[1495]. Genel olarak verilen ma'nâlar, gizli konuşmak üzerinde birleşmektedir. Ebû İshâk ez-Zeccac'a (vf.311/923) göre ilhâma vahiy denmesinin sebebi de bundandır[1496]. İslâmdan önce Araplar vahiy kelimesini kullanmakla beraber Kur'ân'ın ona yüklediği ıstılâhî anlamın dışında bir ma'nâda kullanımı vardı[1497]. Hem Allah'tan hem de başkalarından sadır olan işâret, ilhâm ve gizli konuşmalara vahiy denilmiştir; fakat vahyin vukû' bulduğu alanları bazı bilginler genişletirken bazıları ise sınırlandırmaya çalışmışlardır. el-İsfehânî kavramın kullanım alanını Yüce Allah'ın peygamber ve velilere gönderdiği ilâhî sözlerle[1498] sınırlandırmışken hadis ve tefsîr bilginlerinden kimileri ise bu alanı Allah'ın sadece peygamberlere çeşitli söz ve emirler gönderme şeklinde anlayarak daha da sınırlandırmışlardır. Kur'ân-ı Kerim'de vahiy kelimesinin yaygın olan kullanım şekli de

---

[1491] Mehmet Yaşar Soyalan, ***Vahiy Savunması Kur'ân dışı Vahyin İmkânsızlığı***, İstanbul: Anka Yay. 2005, s.60.
[1492] Dağşi, s.295.
[1493] İlyas Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, İstanbul; M.Ü.İ.F.V.Yay. 1996, s.145.
[1494] ***Lisanu'l-Arab***, "v.h.y", C.VI, s.4787; ***el-Müfredât***, "v.h.y.", s. 515-516; ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-Vahy", C.II, s.1776;.Mennâu'l-Kattan, ***Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân***, Beyrût: Müessesetü er-Risâle, 2006, s. 29; İsmail Cerrahoğlu, ***Tefsir Usulü***, Basım yeri yok, D.V.Yay. ts. s.37; Muhsin Demirci, ***Tefsir Usulü ve Tarihi***, İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Yay., 1998, s.20.
[1495] Soyalan, s.60-61.
[1496] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.145.
[1497] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.145.
[1498] ***el-Müfredât***, "v.h.y.", s. 516.

budur. Vahiy bu anlamıyla değerlendirilirse bazı insanlarda görülen ilhâm, keşf gibi husûsiyetler vahiy dışında kalır[1499].

Istılâhta ise genel olarak Yüce Allah'ın bütün varlıklara yaratılış düzenine uygun hareket tarzlarını bildirmesi, özel olarak da insanlara ulaştırmak istediği ilâhî emir, yasak ve haberlerinin tümünün vasıtalı ya da vasıtasız bir tarzda gizli ve süratli bir şekilde peygamberlerine iletmesi[1500], ma'nâyı, nefse gizli ve seri bir şekilde ilkâ etmek[1501] Allah'ın peygamberlerine ilkâ ettiği ilâhî kelime[1502], Suyûti'ye (vf. 911/1505) göre Allah'ın peygamberlerinden birine vahyettiği, kalbine iyice yerleştirdiği, peygamberin okuyup yazdığı Allah'ın kelâmı[1503], Zerkâni'ye (vf.1948) göre Allah'ın seçtiği kimselere kulun bilmesini istediği her şeyi beşerin alışık olmadığı gizli bir yolla bildirmesi[1504], İzutsu'ya göre Allah'ın iradesinin söz şeklindeki ifâdesidir[1505].

Kur'ân'da vahiy lafzı dışında Kur'ân'ın vahyedilişi ile ilgili diğer bazı kelimeler de bulunmaktadır. Bunların arasında inzâl, tenzîl, nüzûl, ilim, hikmet, şifâ, nûr, ilkâ, irsâl, nebî, neba, risâlet, nübüvvet, rûh, melek, vahiy meleği, Kur'ân, kitap, âyet, zikr, beyine, beyân, hüküm, hidâyet, nidâ, rahmet, furkân gibi lafızlarını zikredebiliriz[1506].

Kur'ân'da vahiy kelimesi, sözlük anlamlarıyla kullanıldığı gibi Allah'ın kullarıyla iletişimi anlamında teknik bir kavram olarak özel bir anlamda da kullanılmıştır. Sözlük anlamında kullanımlarına esas ma'nâ, teknik anlamda kullanımına ise izâfî ma'nâ diyebiliriz. Kur'ân'da çeşitli ma'nâlarda kullanılan bu kelimenin geçtiği âyetlerdeki anlamlarından yola çıkılarak "ğayri ilâhî" ve "ilâhî" olarak tasnif edilmiştir[1507].

[1499] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.146.
[1500] Demirci, ***Tefsir Usulü***, s. 20-21.
[1501] ***et-Ta'rîfât***, "el-Îhâ", s.44.
[1502] Dağşi, s.295.
[1503] Abdülgaffar Aslan, ***Kur'ân'da Vahiy***, Ankara: Ankara Okulu Yay. 2000, s.47.
[1504] ez-Zerkânî, Abdullah b. Abdilazim, ***Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân***, Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1996, s.46; Aslan, ***Kur'ân'da Vahiy***, s.47.
[1505] İzutsu, ***Kur'ân'da Allah ve İnsan***, s.158.
[1506] Soyalan, s.63 vd.
[1507] Cerrahoğlu, s.37.

Gayri ilâhî vahiyler için Zekeriyya peygamberin toplumuna imâ ve işâretle konuşması[1508], şeytanın fısıldaması, vesvesesi, gizlice söylemesi, telkîni, teşvîki[1509],bana vahyolundu şeklinde kullanım[1510] örnek olarak verilebilir.

İlâhî vahiyler ise şöyledir: Yüce Allah'ın arıya vahyetmesi[1511]. Hayvanlar için söz konusu olan içgüdüsel ilhâmdır[1512]. Gökyüzüne vahyetmesi[1513], emretmek ma'nâsındadır[1514]. Yeryüzüne vahyetmesi[1515] de emretmek anlamındadır[1516]. Hz.İsa'nın havarilerine vahyetmesi[1517] ilkâ, ilhâm ve emir mâhiyetini taşır[1518]. Allah'ın Hz.Musa'nın annesine vahyetmesi[1519] de imâ, ilkâ, kalbine atma veya emretme ma'nâsında olup insan için vukû' bulan fıtrî ilhâmdır[1520]. Meleklere vahyetmesi[1521], Allah'ın emirlerini yerine getirmeleri için meleklere ilkâ etmesidir[1522]. Hakîkî vahiy anlamında kullanımı ise, Allah tarafından peygamberlerine ulaştırılan vahiydir. Dini terim olarak anlamı da bu şekildedir. Kur'ân'da ilâhî vahye mazhar olan peygamberlerin isimleri çeşitli vesilelerle zikredilmiştir. *"Biz Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve (nitekim) İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, esbâta (torunlara), İsa'ya, Eyyûb'e, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a vahyettik. Davud'a da Zebûr'u verdik[1523]."* âyetinde pek çok peygambere bu ma'nâda vahiy gönderildiği görülmektedir. Hz. Peygambere de bu şekilde vahyedildiğine dair çok sayıda âyet vardır[1524].

Yüce Allah Kur'ân'da beşerle nasıl konuşmakta olduğunu da şöyle açıklamıştır: *"Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi*

[1508] Meryem, 19/11; et-Taberî, C.XV, s.471; Dağşi, s.296; Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.145.
[1509] En'âm, 6/121; et-Taberî, C.IX, s.530; Cerrahoğlu, s.37; Dağşi, s.296; Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.146.
[1510] En'âm, 6/93.
[1511] Nahl, 16/68.
[1512] et-Taberî, C.XIV, s286; Dağşi, s.296.
[1513] Fussilet, 41/12.
[1514] et-Taberî, C.XX, s.393.
[1515] Zilzal, 99/4-5.
[1516] et-Taberî, C.XXIV, s.561.
[1517] Maide, 5/111.
[1518] et-Taberî, C.IX, s.116-117.
[1519] Kasas, 28/7.
[1520] et-Taberî, C.XVIII, s.156-157; Dağşi, s.296.
[1521] Enfâl, 8/12.
[1522] Bkz: Subhî es-Sâlih, ***Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân***, Beyrût: Dâru'l-İlm, 1988, s.23 vd., Mennâu'l-Kattan, ***Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân***, s.29; Cerrahoğlu, s.37-38.
[1523] Nisâ, 4/163.
[1524]En'âm, 6/19, 106; A'râf, 7/203; Yunus, 10/15; Yusûf, 12/3; Fâtır, 35/31; Zümer, 39/65; Şurâ, 42/7, 13; Cerrahoğlu, s.38.

gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir. İşte böylece sana da emrimizle Kur'ân'ı vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola eriştirdiğimiz bir nûr kıldık. Şüphesiz ki sen doğru bir yolu göstermektesin[1525]*."* Bu âyetlerde Allah'ın beşerle sırasıyla vahiy, perde arkasından ve elçi göndermek sûretiyle üç şekilde konuştuğu anlatılmaktadır[1526]. Müfessirler, bu üç konuşma şeklinden birincisi olan vahyin, uykuda veya uyanıkken ilhâm, söz, ima ve remiz şeklinde bir ma'nânın kalbe bırakılması ile gerçekleştiğini, Hz. İbrahim'e, Musa'nın annesine ve peygamberlerden birçoğuna vahyin bu tarzda indirildiğini, perde arkasında konuşmanın ise kelâmın işitilmesi fakat söyleyenin görülmemesi şeklinde vukû' bulduğunu, Hz. Musa örneğinde olduğu gibi Allah'ın levhalar üzerinde ve kulakta kelâmı yaratarak mesajını ilettiğini, Allah'ın beşerle konuşmasının üçüncü şekli olan elçi göndermenin ise meleğin kendi sûretinde veya başka bir sûrete bürünerek ma'nâyı peygamberin kalbine ilkâ etmesi, sesli veya sessiz kelâm şeklinde mesaj iletmesi olduğunu belirtmişlerdir[1527].

İnsanlar arasında vahye muhatap olanların peygamberler veya güzel huy ve temiz fıtrat sahibi kişiler olduğunu, peygamberlere gelen vahyin şer'î vahiy veya yalnızca vahiy diye isimlendirilmiş olduğunu, bu şekil vahyin nübüvvetin son bulması ile nihâyete ermiş olduğunu, ilhâm olarak adlandırılan vahyin ise, Kur'ân ve hadislerin delâletine göre geçmişte vukû' bulduğu gibi hâlen de devam etmekte olduğunu, Yüce Allah'ın bazı bilgileri dilediği kişilere bildirmesi için teorik bakımdan bir engel bulunmadığı gibi pratikte hâsıl olmadığının kesin olarak ortaya konulamadığını, tarihî realitelerin şehâdeti ile vahyin pratikte gerçekleştiğini söylemek mümkündür[1528].

Kur'ân'da vahyin ancak Allah tarafından gönderildiği özellikle vurgulanmaktadır. Vahyin kaynağı Allah'tır ve vahyi kime göndereceğine de o takdir etmektedir[1529].Kur'ân'da geçen vahiy kelimesi çeşitli ma'nâlarda kullanılmış olup canlılara ve cansızlara çeşitli tarzlarda vahyedildiğinden bahsedilmektedir. Vahye insanın vakıf olması pek mümkün değildir; ama anlayamadığımız için inkâr etmek de

[1525] Şurâ, 42/51-52.
[1526] et-Taberî, C.XX, s.540; Dağşi, s.296.
[1527] et-Taberî, C.XX, s.540-541; Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.148.
[1528] Reşîd Rızâ, C.VII, s.317-319; Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.149.
[1529] En'âm, 6/124; Nahl, 16/2; Yusûf, 12/109; Nahl, 16/43.

doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Modern ilmin verileri ile de vahyi kavramak olası değildir. Vahyin tabiatı ile modern ilmin tabiatı farklıdır, dolayısıyla vahiyle müsbet ilimler mukayese edilmemelidir. Vahyin vukû' bulduğu alan ve sınırlar doğa ve kültür bilimlerinkinden tamamen ayrıdır. Bu ilimlerde kullanılan yöntemleri vahye uygulayamayız. Vahiy, tümdengelim, tümevarım, deney, gözlem, analiz ve sentez gibi metotlarla elde edilecek bir bilgi değildir. Vahyin keyfiyeti Allah ile resûl arasında bir sır olduğundan insanların tam olarak onu anlaması mümkün değildir[1530].

2. Vahyî Bilginin Alanları, Amaçları ve Özellikleri

Kur'ân'da bilgi kaynaklarının en sağlamı vahiydir. Kur'ân vahye bazen sultân, bazen hikmet, bazen ilim ve bazen de burhân adını vererek kesin bilgi ifâde ettiğini ısrarla belirtmiştir. Diğer bilgi kaynakları bütün insanlarda var olmasına rağmen vahiy sadece Allah tarafından seçilen[1531] insanlara verilmiştir. Diğer bilgi sebepleri tarafından bütün varlık ve olaylar kuşatılamadığı için bunların vereceği hükümler bazen geçersiz olabilirken[1532] vahiy için böyle bir durum söz konusu değildir[1533].

İnsanın sahip olduğu bilgiler iki alan için söz konusudur. Akıl ve duyular şehâdet âleminde bilgi yollarıdır ve her birinin kendi sınırları vardır. Aynı şekilde vahyin de kendine has bir alanı vardır ki o da gayb âlemidir[1534]. Gayb ile ilgili bilgi sadece vahye aittir. Vahyî bilginin yolunun, hissî bilgilerin ya da aklî idrâklerin elde edilmesi yollarından farklı olması gerektiği açıktır[1535]. Haddi zatında vahiy, histen, akıldan, insanın kişişel rûhî tecrübelerinden üstün olan yakînî bir bilgidir. Aklın gayb alanında etkinliği, nassın verdikleriyle yetinmektir. Akıl sadece gaybın varlığını kabul eder, detaylarını bilemez; zira vahyin künhüne, hakîkatine ulaşamaz. Vahyin tek bilgi alanı gayb mıdır? Hayır, hem gayb hem şehâdet âleminin sahibi Allah'tır. Vahiy, hem gayb hem şehâdet âlemine yöneliktir. Vahyî bilgi ne aklın ne hislerin ve ne de tecrübenin ve deneyimin vereceği bir bilgi türü değildir; ancak vahye mahsus bazı konular olgular dünyasındaki hisse ve müşâhâdeye dayalı mukaddimelerle vahyin

[1530] Cerrahoğlu, s.44.
[1531] En'âm, 6/62.
[1532] Kehf, 18/52.
[1533] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.71.
[1534] Muhsin Demirci, "Gaybî Bir Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy", ***Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları V***, İstanbul: Ensar Neş. 2003, s. 79.
[1535] el-Kürdî, C.III, s.297.

yönlendirilmesiyle bilinebilir. Akıl bunları kabul eder ve güvenir. Aynı zamanda aklî tefekkür, gaybe iman etmeye götürür[1536].

Aklın ve hislerin tek başlarına idrâkten âciz oldukları Gayb âlemi ve bu âlemin kuralları İslâm dini açısından bilinemeyecek konular arasında değildir; ancak bu alan hislerin ve aklın idrâk edebildiği şehâdet âleminin dışında bulunduğundan sadece vahiy yoluyla kavranabilir[1537]. İnsan vahye muhtâçtır. İnsan kimdir, nereden gelmiştir, nereye gidecektir gibi sorular aklî bilgilerin kesin olarak cevaplayabileceği sorular değildir. Bunlara ancak vahiy cevap verebilir. Allah'ın sıfatları, cennet, cehennem, ahiret vb. konulara insan salt akıl ve duyularla varamaz. İbadet ve ahlâk ile ilgili konular da böyledir, dolayısıyla insan nebevî bilginin konusu olan kâinat alanında vahye ihtiyaç duyduğu gibi inanç, ibadet, ahlâk gibi konularda da vahye ihtiyaç duyar; çünkü bütün bu konulardaki ilkeler, prensipler ve hakîkatler gerçek anlamıyla ancak vahiyle açıklığa kavuşur[1538].

İmam Gazâlî vahiy hususunda şunları ifâde etmiştir. İnsanın olgular âlemden haberdar olması idrâkleri aracılığı ile olmaktadır. Önce hissî idrâkler söz konusu olur. Temyîz çağına gelindiğinde mahsûsat âleminin dışında bulunan ve duyularla idrâk edilemeyen bazı şeyler idrâk edilmeye başlanır. Aklî olgunluğa gelindiğinde ise bundan önceki idrâk olunmayan bir takım haller idrâk edilir. Aklın ötesinde bir seviye vardır ki burada başka bir göz açılır. Bununla gaybı ve aklın anlamaktan âciz kaldığı bazı şeyleri görür. Temyîz kudreti ma'kûlâtı idrâkten âcizdir. His kuvveti, temyîzi idrâkten âcizdir ve akıl da gaybî ve diğer bazı hususları idrâkten âcizdir. Nasıl aklın idrâk edebileceği şeyler temyîz kudretine sahip çocuğa söylense onları kabul etmekten imtinâ eder ve olmaz şeylerden sayarsa bunun gibi bazı ukalâ da nübüvvetin idrâk ettiği şeyleri kabul etmediler ve onu olamaz diye inkâra saptılar. Bu bir cehâlettir; çünkü onların bu hususlaki iddialarını isbât edecek delîlleri bulunmamaktadır. Bu seviye onların henüz ulaşamadıkları ve kendilerince ma'lûm olmayan bir seviyedir. Bundan dolayıdır ki haddi zatında böyle bir seviyenin olmadığını sandılar. Doğuştan kör olan bir kimse tevatürle, işitmekle, renklerin, şekillerin varlığını öğrenmemiş olsa, kendisine bunlar hikâye edilse

[1536] Dağşi, s.298-299.
[1537] Dağşi, s.299.
[1538] el-Kürdî, C.III, s.299.

bunlardan bir şey anlamaz ve kabul etmeye de bir türlü yaklaşmaz. Hâlbuki Allah nübüvvetin hassasından bir numune de insanlara vermiştir. O da uykudur; çünkü uyuyan gaybdan haberdar olur. Gelecekte olacakları ya açık olarak ya da tabirle anlaşılacak şekilde misalle idrâk eder. Nasıl ki akıl insanın özelliklerinden bir özellik olup onunla manevi bir göz açılır ve hissî kudretin idrâk edemediği ma'kûlâtın bazı çeşitlerini görürse, nübüvvette de insanda manevi göz açılır. Bu gözün nûru ile gayb ve aklın idrâkten âciz kaldıkları zâhir olur. Nübüvvet hakkında şüphesi olanlar, bunun mümkin olmasından veyâ mümkin ise de, vâki' olmasından şüphe ederler. Bunun mevcûd ve vâki' olması, mümkin olduğunu göstermektedir. Bunun mevcûd olduğunu peygamberlerin aklın ermediği bilgileri haber vermeleri göstermekdedir. Akl ile hesâb ile tecribe ile anlaşılamıyan bu bilgiler, ancak Allahü teâlânın vahyetmesi ile ya'nî Peygamberlikle anlaşılmıştır[1539]. Bunları belirledikten sonra hislerin, aklın ve ikincil derecede kabul edebileceğimiz diğer bilgi kaynaklarının üzerinde vahyin egemenliğini kabul etmek gerekir.

Vahyî bilginin temel amaçlarını Kur'ân'da bu konudaki âyetlerinden hareketle genel olarak tespit etmek mümkündür. Müjdelemek, uyarmak[1540], insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak[1541], yolumuzu aydınlatmak, basîretiyle nurlandırmak[1542], mü'minler için hidâyet olmak ve anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak[1543] bunlardan bazılarıdır. Vahyin temel amacının insanları doğru bilgi, doğru inanç, doğru ahlâk ve doğru davranışa, İslâmî bir terbiyeye kavuşturmak, insanı hidâyet yoluna ulaştırmak, sâlih bir kul olmasını sağlamak, her iki dünyada da saadeti gerçekleştirmek olduğunu söyleyebiliriz.

Vahyî bilginin bazı husûsiyetleri de şunlardır:

Vahyî bilgi, nübüvvet Allah'ın mutlak iradesinden sadır olmuştur. Vahyin kaynağının Allah olduğu şüphesizdir;[1544] dolayısıyla mutlak anlamda bilginin kaynağı da O'dur. Allah gizli olsun açık olsun her şeyi bilmektedir[1545]. Nebevî bilginin yolu

[1539] İmam Gazâlî, ***el-Munkızu Mine'd-Dalâl***, s.74-77.
[1540] Sebe, 34/28; Dağşi, s.301.
[1541] İbrâhim, 14/1; Dağşi, s.301.
[1542] A'râf, 7/203; Câsiye, 45/20; Dağşi, s.302.
[1543] Nahl, 16/64; Mâide, 5/16; Dağşi, s.302.
[1544] Bakara, 2/176.
[1545] Ali İmrân, 3/5; En'âm, 6/59; Sebe, 34/3; Dağşi, s.300.

umumi değil hususi olup belirli insanlar içindir. Haber yoluyla insanlara ulaşır. Vahiy, duyular ve akıl gibi herkeste olacak bir bilgi kaynağı değildir ve çalışmakla elde edilemez[1546].

Vahyî bilginin en önemli özelliği rabbânî, ilâhî oluşudur. Bu yönüyle diğer bilgi kaynaklarından tamamen ayrılır. Rabbânî olan nebevî bilgiye peygamber hiçbir şey ekleyemez. Peygamberler böyle olmakla masumdurlar[1547]. *"Eğer (Peygamber) bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, Elbette onu kıskıvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık (onu yaşatmazdık).Hiçbiriniz buna mâni de olamazdınız[1548]."* Rabbânî kaynaklı nebevî bilgi insan bilgisini bir kenara itmez, beşeri dünyayı kabul eder, şehâdet âleminde ona yer ayırır ve kendisini anlaması için akla önem atfeder. Vahyin subutunu, bir şeyin vahiy olup olmadığını, peygamberden gelip gelmediğini akıl anlar; ama vahyin içerdiği bilgilerin mâhiyeti konusunda değer biçemez, dolayısıyla insan mutlak ezeli, ebedi hikmet karşısında vahiy dışındaki ilim sebepleriyle onu idrâkten âcizdir[1549]. *"...O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler...[1550].", "Gözler O'nu göremez; hâlbuki O, gözleri görür. O, eşyâyı pekiyi bilen, her şeyden haberdar olandır[1551]."*

Allah'ın zatı, sıfatları gibi konular insanın vahyî bilgilendirme olmadan kendi başına anlamaktan âciz olduğu konulardır. *"... O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir[1552].", "Allah için emsal göstermeyin; çünkü Allah bilir, siz ise bilmezsiniz[1553]."* İlahi irâde ve bunun varlıkla nasıl taalluk ettiği meselesi de böyledir. *" Zekeriyya: Rabbim! dedi, bana ihtiyarlık gelip çattığına, üstelik karım da kısır olduğuna göre benim nasıl oğlum olabilir? Allah şöyle buyurdu: İşte böyledir; Allah dilediğini yapar[1554].", " Meryem: Rabbim! dedi, bana bir erkek eli değmediği halde nasıl çocuğum olur? Allah şöyle buyurdu: İşte böyledir, Allah dilediğini yaratır. Bir işe hükmedince*

[1546] Şûra, 42/52; Ankebut, 29/48; Meryem, 19/64; Hac, 22/75; Ahkâf, 46/9; Yunus, 10/15-16; İsrâ, 17/86-87; En'âm, 6/8; Yusûf, 12/109; Furkân, 25/20; el-Kürdî, C.III, s.301; Dağşi, s.303.
[1547] el-Kürdî, C.III, s.301.
[1548] Hâkka, 69/44-47.
[1549] Reşîd Rızâ, C.III, s.33; el-Kürdî, C.III, s.302.
[1550] Bakara, 2/255.
[1551] En'âm, 6/103.
[1552] Şura, 42/11.
[1553] Nahl, 16/64.
[1554] Ali İmran, 3/40.

ona sadece «Ol!» der; o da oluverir[1555]*."* İnsanın bilmekten âciz olduğu diğer bir konu rûh meselesidir. *"Sana rûh hakkında soru sorarlar. De ki: Rûh, Rabbimin emrindendir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir*[1556]*."* Beşer bilgisinin ulaşamadığı diğer gayb konularını da insan, vahyî bilgi olmadan idrâk edemez[1557] *"Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez*[1558]*...", " Kıyamet vakti hakkındaki bilgi, ancak Allah'ın katındadır. Yağmuru O yağdırır, rahimlerde olanı O bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Yine hiç kimse nerede öleceğini bilemez. Şüphesiz Allah, her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır*[1559]*.", "O bütün görülmeyenleri bilir. Sırlarına kimseyi muttali kılmaz*[1560]*.", "Sana kıyameti sorarlar: Gelip çatması ne zamandır? (derler.)Sen onu nereden bilip bildireceksin! Onun nihaî ilmi yalnız Rabbine aittir*[1561]*..."*

Sebat, kalıcılık, değişmezlik de vahyî bilginin özelliklerindendir. Akıl ve duyulardan gelen bilgiler zaman zaman değişebilir. Aklî bilgiler duyusal bilgilere nazaran daha sâbit olmakla beraber değişebilir nitelikte olması mümkündür. Vahyin bilgisinin ise uygulaması değişebilir; fakat özü, hakîkati değişmez[1562].

Vahyî bilgi kapsamlılık, evrensellik, tekâmül, genellik, geçmişi ve geleceği kuşatıcı olma ve ebedilik niteliklerine de sahiptir. Vahyî bilgi gayb ve şehâdet alanlarıyla ilişkili bütün sâbit ve değişken hakîkatleri kapsar. *"O, öyle Allah'tır ki, O'ndan başka tanrı yoktur. Görülmeyeni ve görüleni bilendir*[1563]*..."* Vahyî bilgi çeşidi, herkesi şâmildir, her zaman ve mekânda geçerlidir[1564].

Vahyî bilgide tevazün/dengelilik özelliği ya'nî şehâdet ve gayb âlemi dengesi vardır. İlahi kontrol, irâde hürriyeti, insanın bireyselliği, tepkiselliği, toplumsallığı, maddi ve manevi yönleri, rabbiyle ilişkisinde recâ-havf içinde olma dengesi, madde-

[1555] Ali İmran, 4/47.
[1556] İsra, 17/85.
[1557] el-Kürdî, C.III, s.304.
[1558] Enâm, 6/59.
[1559] Lokman, 31/34.
[1560] Cin, 72/26.
[1561] Naziat, 79/42-45.
[1562] el-Kürdî, C.III, s.304.
[1563] Haşr, 59/22.
[1564] el-Kürdî, C.III, s.305.

rûh, ilim-amel, akıl-rûh-nefis-diğer insani unsurlar arasında dengelilik vb. pek çok dengeyi öne çıkaran özellikleri vardır[1565].

Olumluluk vahyî bilginin bir diğer niteliğidir. Allah'ın insan, kâinatla ilişkisi olumlu bir ilişkidir, dolayısıyla vahyî bilgi fıtratla uyumludur[1566].

Vahyî bilgi hayatın gereklerine cevap verdiği için pratik ve uygulama amaçlıdır. Salt ideal, soyut amaçlarla ilgilenmez. Karşılığı olan ve olumlu etkisi, neticeleri olan şeylerle ilgilidir. Beşer hayatına yönelik şeyleri hep uygulanabilirlik açısından gözetir ve buna göre inanç, amel ve davranış anlayışı inşa eder. Salt bilgi değil ilim-amel birlikteliğini ister. İnsan melek ya da hayvan değildir. İnsan yeryüzünde hayır ve şer yolunda yürüyebilecek, faaliyetlerde bulunabilecek bir fıtrata sahiptir [1567]. *"Gerçek şu ki, biz insanı katışık bir nutfeden (erkek ve kadının dölünden) yarattık; onu imtihan edelim diye, kendisini işitir ve görür kıldık. Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör[1568]."*

Hisler ve akıl yalnız başlarına nübüvvetin hakîkatini idrâk etmekten âciz olduğu için vahyî bilgi konusunda elimizde tek bir yakînî haber kalmaktadır. Bunun da vahiy yoluyla bildirme olduğu şüphesizdir[1569]. Vahyî bilginin yakînî olduğu ve kesinliği husunda Kur'ân'da şöyle buyurulmuştur.*"Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın[1570]."*

İslâmî inanç, bilgi ve ahlâk anlayışı açısından mutlak bilginin, mutlak doğrunun, mutlak kesinliğin ifâdesi olan, hayatı bütün yönleriyle kuşatan, Müslümanların hayat ve kâinat hakkındaki tasavvurlarında birinci derecede etkin olan vahyî bilgi mutlak, ezelî, şeksiz, şüphesiz bir bilgidir. Müslümanlar, dünya ve ahiret görüşlerini vahyî bilgi ekseninde ortaya koymaya çalışırlar; çünkü Kur'ân'ın dayanağı ve kaynağı vahiydir. Kur'ân, *"Her türlü ciddiyetsizlikten uzak, hak ile batılı kesin olarak*

[1565] el-Kürdî, C.III, s.306.
[1566] el-Kürdî, C.III, s.306.
[1567] el-Kürdî, C.III, s.307.
[1568] İnsan, 76/2-3.
[1569] Dağşi, s.300.
[1570] Bakara, 2/23; Yunus, 10/94.

birbirinden ayıran bir sözdür[1571]*."* O, noksanlığın, tutarsızlığın olmadığı tam bir ilimdir. Gerçeğin kendisidir[1572]. Allah'tan geldiğinde hiçbir şüphenin olmadığı[1573] ve Peygamberin uydurmadığı *"Hakkal-yakîndir*[1574]*."* Bu yüzden Kur'ân Kerim'de ilim mertebelerinin en yücesi *Hakka'l-yakîn'*dir[1575].

Bizim bütün bilgilerimiz vahyin karşısında nispî bir değer taşır. Bu bilgiden de ancak Allah'ın dilediği kadarına sahip olabiliriz[1576]. *"...O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler*[1577]*...", "...Size ancak az bir bilgi verilmiştir*[1578]*.", "...Zira her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen birisi vardır*[1579]*."*

Vahyin diğer bazı nitelikleri: Vurûdunun katî oluşu, delâletinin katî ve zannî oluşu, mutlak gerçeklikleri ifâde etmesi, diğer bilgi kaynaklarına, özellikle sarih akla uygun olması, icazı, uslubunun eşsizliği, verdiği bilgilerin, ma'nâların doğru olması, korunmuşluğu, diğer vahye dayalı kitabi bilgilere üstünlüğü, rahmet olması, faydayı gözetmesi, gerçeklikleri, olguları dikkate alması ya'nî olguları gözeterek inmesi, hükümlerde tedriciliği, fıtrata uygun olması gibi[1580].

Vahyî bilgi İslâmî bilginin en temel kaynağıdır. Doğru ilmi edinmenin yollarından en önemlisidir. Vahiy özetle bizleri şu şekilde bilgilendirmektedir. Allah evreni yoktan var etmiş, düzenlemiş ve planlamıştır. Kâinat bir ilahî düzen içinde varlığını sürdürmektedir. Her şeyi gerçeğiyle bilen ve her şeye gücü yeten, her an gözetleyici bir Allah vardır. O, varlıkların nereden gelip nereye gittiklerini, nasıl olduklarını, neye yaradıklarını bilir. Bilgisi geçmiş zamanı, şimdiki zamanı ve geleceği bütünüyle kuşatmıştır. Cenâb-ı Hak, bu bilgisinin bir kısmını vahiy yoluyla bizlere bildirmiştir. Fiziki ilimlerin alanından sonra, soyut düşünce alanı başlamaktadır. Bu aşamada ortaya çıkan problemlere bilim de felsefe de cevap arar; ancak her ikisi de tatmin edici bir cevap verme konusunda yetersiz kalmaktadır. Burada devreye vahiy

[1571] Tarık, 86/ 14; et-Taberî, C.XXIV, s.306.
[1572] et-Taberî, C.XXIV, s.306.
[1573] et-Taberî, C.XXIII, s.247.
[1574] Hakka, 69/51.
[1575] Bilgiz, s.43.
[1576] Dağşi, s.301.
[1577] Bakara, 2/255.
[1578] İsrâ, 17/85.
[1579] Yusûf, 12/76.
[1580] Dağşi, s.302-303.

girer ve ikisinin de yetersiz olduğu sahada etkinliğini gösterir; çünkü düşüncemiz varlık yapımızla kayıtlı olduğu için, belirli bir noktadan sonra yeterli olmamaktadır. İşte tasavvurlarımızın ve düşünme yeteneğimizin tükendiği noktada vahiy alanı başlar[1581].

Duyularla bilinebilecek konularda duyu, akıl ile bilinebilecek konularda akıl esas alınırken, nakil ile bilinecek şeylerde de nakil dikkate alınır. Aklen veya hissen isbât veya inkârı mümkün olmayan hususlarda naklî delîl gereklidir; çünkü cennet, cehennem, ahiret meseleleri gibi konular ancak vahyî bildirme ile bilinebilir[1582].

Vahiy her konuda kılavuz olduğu gibi, akıl ve duyular ötesindeki konularda da insana kılavuzluk eder. Akıl ve duyu organları ancak vahyin kılavuzluğunda selamete ulaşabilirler. Kur'ân-ı Kerim'deki vahiy ifâdesi; yalnız bir takım dinî veya ahlâkî hususların bildirilmesi değildir. İlimden sanata, kültürden irfana, teknik bilgilerden, dünya ve ahirete ilişkin bilgilere, geçmiş ve geleceğe ait gerçeklere, gayb âlemine kadar geçerliliği ve kapsamlılığı olan her konuyla irtibatlı bir kavramdır[1583].

D. HADS

1. Hadsin Sözlük Anlamları, Tanımları, Çeşitleri, Önemi, Özellikleri ve Değeri

Sözlükte, bir işin veya olayın sonucunu tahmin etme[1584], varsayma, farzetme, zannetme[1585], tevehhüm[1586], ölçüp biçme, gizli nazar[1587], içine doğma, bir şeyi direk olarak idrâk etme, doğrudan doğruya kavrama, doğruluğundan emin olmadığı açıklamlarda bulunma, hızlı ilerleyiş[1588], çabuk kavrayış[1589] gibi ma'nâlara gelmektedir[1590]. Hads/sezgi, (İng. intuiton; Fr. intuition; Al. Anschaurıg) mantık ve felsefede bir şeyin bilgisine aklı kullanmadan, doğrudan bir biçimde sahip olma yetisi,

---

[1581] Bilgiz, s.44.
[1582] Bilgiz, s.45.
[1583] Bilgiz, s.45.
[1584] ***Kitabu'l-Ayn***, "h.d.s", C.I, s.295; ***Mekâyis el-Lüğa***, "h.d.s", C.II, s.33; ***el-Mu'cemû'l-Felsefıyye***, "el-Hads", C. I, s.451; Dağşi, s.332.
[1585] ***Kitabu'l-Ayn***, "h.d.s", C.I, s.295; ***Mekâyis el-Lüğa***, "h.d.s", C.II, s.33; ***el-Mu'cemû'l-Felsefıyye***, "el-Hads", C. I, s.451; Dağşi, s.332.
[1586] ***Kitabu'l-Ayn***, "h.d.s", C.I, s.295; ***el-Mu'cemû'l-Felsefıyye***, "el-Hads", C. I, s.451.
[1587] ***el-Mu'cemû'l-Felsefıyye***, "el-Hads", C. I, s.451.
[1588] ***Kitabu'l-Ayn***, "h.d.s", C.I, s.295; ***Mekâyis el-Lüğa***, "h.d.s", C.II, s.33.
[1589] ***el-Mu'cemû'l-Felsefıyye***, "el-Hads", C. I, s.452.
[1590] ***Lisanu'l-Arab***, "h.d.s", C.II, s.805; Hayati Hökelekli, "Hads", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1997, C.XV, s.68.

analiz ya da kanıtlama yoluyla diskürsif bir tarzda elde edilen bilginin tam tersine, dolayımsız kavrayış veya doğrudan bilgi, bir nesnenin dolayımsız algısı, duyu organlarını, deneyimi ya da aklı kullanmadan kazanılan kavrayış, içgüdüsel bilgi[1591], sezgisel bir tarzda işleyen zihin eylemini, buna bağlı olarak kesbedilen bilgi türünü ifâde eder ve en yaygın biçimiyle zihnin, birlikte meydana gelmeleri sebebiyle ilkeler, prensiplerden (mebâdî) sonuçlara (metâlip) vasıtasız, aracısız olarak hızlı bir şekilde intikâl etmesi[1592], tefekkürün mevzusunu direkt olarak idrâk etmesi[1593], doğrudan doğruya kavrama[1594], nefsin iç ve dış duyuların sunduğu hissî ya da nefsî sûretleri dolaysız bilmesi[1595], bazı hakîkatleri akıl yürütme yoluyla değil ama hakkın ortaya çıktığı, parladığı bir müşahadeyle ani bir vahiyle (esin, ilhâm) keşfetmesi[1596], harici bir hisse ya da aklî bir istidlâle ihtiyaç olmadan bir durumu ya da hakîkati birdendire hızlıca idrâk etme[1597], orta terimi zihinde aniden kavrama[1598], apaçık fikirleri elde etme vasıtası[1599], zihinde hazır olan ma'nânın direkt bilgisi[1600], insanda kuvve halinde bulunan vasıtasız öğrenme gücü[1601], ma'lûmdan mechûle süratle intikâl[1602] olarak tanımlanmıştır[1603]. Hadsteki (sezgi) idrâk, kavrama, bazen duyularla, bazen akılla ve bazen de mistik bir tecrübe ile ilişkili olabilir. İdrâkin vasıtasız olması, öncüllerin bulunmaması tek bir zihin işleminde apaçık ve kesin olarak idrâk anlamındadır. Bu tarz bir idrâkte kavramlar arası ilişki kurulmadığı, bir akıl yürütme olmadığından söz edilir[1604]. Descartes'e göre zihnin ilk hareketi olan, konusu basit mâhiyetler olarak kabul edilen sezgi, apaçık fikirleri elde etme vasıtası, apaçık hakîkatin bilgisi[1605] olup dedüksiyonun karşısında yer alır ve dedüksiyonda hükümler zincirlemesi varken sezgide bir anda meydana gelme sözkonusudur[1606]. Descartes sezgiyi aklî bir eylem[1607],

---

[1591] ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye,*** "el-Hads", C. I, s.453; Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü,*** "Sezgi" s.932.
[1592]***et-Ta'rîfât,*** "El-Hads", s.88; ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye,*** "el-Hads", C. I, s.452; ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "Hads" s.244; Hökelekli, "Hads", C.XV, s,68.
[1593] Dağşi, s.333.
[1594] İsmail Köz, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", ***Kelam Araştırmaları Dergisi,*** S.1, (2005), s.25.
[1595] Dağşi, s.333.
[1596] ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye,*** "el-Hads", C. I, s.452; Dağşi, s.333.
[1597] ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye,*** "el-Hads", C. I, s.453; Dağşi, s.333.
[1598] ***Mevsûatü Mustalahâti İlmi'l-Mantık***, "Hads", s.314; ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye,*** "el-Hads", C. I, s.452; ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe***, "Hads" s.244; Hökelekli, "Hads", C.XV, s,68; Dağşi, s.333.
[1599] Hökelekli, "Hads", C.XV, s,68.
[1600] ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye,*** "el-Hads", C. I, s.453.
[1601] Hökelekli, "Hads", C.XV, s,69.
[1602]***Mevsûatü Mustalahâti İlmi'l-Mantık***, "Hads", s.314; ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye,*** "el-Hads", C. I, s.452.
[1603]***Mevsûâtu Lalande el-Felsefiyye***,"İntuition" C.II, s.701-705.
[1604] Köz, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", s. 25.
[1605] ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye,*** "el-Hads", C. I, s.452.
[1606] Nurettin Topçu, ***Bergson***, İstanbul: Dergâh Yay.2006, s.61-62.

aklî bir güdü, tabiî bir nûr[1608] olarak tasavvur etmiştir. Hads ile bildiğimiz ilk gerçeklikleri aklın gerçeklikleri ve olgunun gerçeklikleri olarak düşünen Leibniz'de (1646-1716) Descartes ile aynı görüştedir[1609]. Doğrudan ve aracısız kavrayışın önermesel olmayan nesneleri ya da konuları, sırasıyla tümeller, kavramlar, duyusal nesneler, şeylerin özleri, süre ya da Tanrı gibi, dile dökülemeyen varlıklar olabilir[1610].

Konusu, muhtevası ve psikolojik işlevlerle ilişkisi bakımından farklı sezgi türleri ve bilgilerinden söz edilir. Araştırmacılar sezginin kısımları hususunda iki gruba ayrılmıştır. Bir grup sezginin iki türü olduğunu, diğer grup da dört türü olduğunu ileri sürmüştür. İki tür olduğunu ortaya koyanlar sezgiyi, birisi hissî idrâk olup konusu olan nesnenin, duyularla doğrudan ve aracısız olarak bilindiği hissî/duyusal sezgi (sensible intuition) diye, diğeri istidlâlî olup yalnızca insana, özellikle de belli bir zihinsel gelişme düzeyine erişmiş insana özgü olan, bağıntıları, mantıksal ve nedensel ilişkileri doğrudan ve aracısız bir biçimde idrâk etmekten meydana gelen aklî/zihinsel/rasyonel/entellektüel sezgi (rationalism intuition) diye isimlendirmişlerdir[1611]. Dört türü olduğunu savunanlara göre ise tecrübî sezgi, aklî sezgi, keşfî sezgi, felsefî ya da sûfî sezgiden (işrâkîlerin idrâkı) söz edilir[1612].

Sezgi türlerinden özellikle aklî olanına i'tibâr eden mütekellimler ve filozoflara göre zorunluluk ve kesinlik arzeden hads, aklî öncüllerden sonuçlara hızlı bir şekilde varma veya öncülle sonucun aynı anda zihne gelmesi anlamındadır. Bir kısım Meşşaî filozof ve Gazâlî gibi bilginler keşf, ilhâm, rü'yâ ve vahiy gibi bilgi şekillerini sezginin türleri olarak değerlendirmişlerdir[1613]. İbn Haldun (vf.808/1405), müneccimlerin gayba dair verdikleri bilgilerin hadse dayalı zan ve tahminler olduğunu[1614], bazı İşrâkiler ise insan nefsi hakîkati yansıtan parlak bir ayna durumuna gelince onda hadsin (mistik sezgi) gerçekleşeceğini, işte bu halde nefsin kendinden geçecek derecede ilâhî bir nûrla dolduğunu ifâde etmişler ve bu duruma "rûhî keşf"

[1607] ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye,*** "el-Hads", C. I, s.452.
[1608] ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye,*** "el-Hads", C. I, s.453.
[1609] ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye,*** "el-Hads", C. I, s.453.
[1610] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***,"Sezgi" s.932.
[1611] ***Mevsûâtu Lalande el-Felsefiyye,***"İntuition" C.II, s.701-705; Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü,*** "Sezgi" s.932; Dağşi, s.334.
[1612] ***Mevsûâtu Lalande el-Felsefiyye***,"İntuition" C.II, s.701-705; Hökelekli, "Hads", C.XV, s,68; Dağşi, s.334.
[1613] Hökelekli, "Hads", C.XV, s,68.
[1614] İbn Haldun, ***Mukaddime I-II***, Süleyman Uludağ (hzl.) İstanbul: Dergâh Yay. 2007, C.I, s.307.

veya "ilhâm" demişlerdir[1615]. Bu ifâdelerden hadsin vasıtasız, irâde dışı, birden bire içe doğma şeklinde oluşan bütün bilgi şekillerini ifâde eden ortak bir kavram olduğu anlaşılmaktadır[1616]. Her insanda doğuştan az ya da çok bulunan, eğitim ve öğretimin temeli olan hads kuvvetinin kendiliğinden belirmesi ve herhangi bir öğretici olmaksızın zihinde kıyaslar yapması mümkündür[1617].

Hads gücüne doğuştan sahip olunması, bu güçün kişiden kişiye farklı olmasıyla birlikte sonradan elde edilen şartları da vardır. Örneğin, öğrenme sezgiye yol açar, onu kolaylaştırır, ayrıca zihnî bakımdan gelişip olgunlaşma ve belli bir alanda uzmanlaşma da o yöndeki sezgileri güçlendirirken, rûhî halleri bozan ve çarpıtan birtakım duygusal gerilimler ve tasavvurlar ise sezgi gücünü zayıflatabilir[1618].

> *Bilgiyi elde ederken az ya da çok sağlam bir çıkış noktası aramak önemlidir; çünkü sağlam bir dayanak noktası bulmadan, zihin güvenilir, genel geçer bilgiyi kuramaz. Sonuçta bütün bilgiler sağlam bir temele dayanırlar. Zihin bilgiyi elde ederken sağlam bir temel arayıp bulur ve buradan hareket ederek bilgiyi elde eder. Burada sağlam bir dayanak noktası aramanın yalnızca bilgi teorisiyle sınırlandırıldığını belirtmek gerekir. Sonuç olarak bu dayanak noktasının bilginin değeriyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz*[1619].

Sezgi bazı bilginler, özellikle matematikçiler ve mantıkçılar tarafından sistemlerinin temellendirilmesinde çok önemli bir araç olarak görülmektedir. Sezgi konusunun felsefede ve mantıkta daha çok önemsenmeye başlamasının sebebi bilgi teorilerinde kullanılması ve farklı mantık sistemlerinin ortaya çıkmasıdır. Özellikle Descartes bilgi teorisini temellendirirken sezgiyi büyük yer vermiştir. Yeni mantık sistemlerinin kurulmasında da aksiyomların ve ilkelerin tespitinde sezgiye müracaat etmek bir zorunluluk haline gelmiştir; çünkü aksiyomlara, postulatlara, ilkelere, prensiplere isbâtla ulaşmak mümkün değildir. Dahası bunlar mantıksal olarak da elde edilmiş değillerdir. Bunların doğruluğu, gerçekliği dedüktif/tümdengelim çıkarımdan başka bir yol olan sezgi ile ancak bilinebilir[1620].

Bilgi biliminde, sezgi ile ilgili olarak özellikle duyularla mı, zihinle mi yoksa kendi başına akıldan farklı bir bir başka bilme yetisi ile mi ilgili olduğunu gündeme

[1615] ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye***, "el-Hads", C. I, s.452; Hökelekli, "Hads", C.XV, s,68.
[1616] Hökelekli, "Hads", C.XV, s,68.
[1617] Hökelekli, "Hads", C.XV, s,69.
[1618] Hökelekli, "Hads", C.XV, s,69.
[1619] Köz, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", s. 24.
[1620] Köz, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi",s. 24.

getiren sezginin kaynağı meselesi, duyulur âleme ait olanı mı, zihinde olana mı, yoksa akılüstü başka bir alana ait olanı mı bize bildirdiğine cevap arayan sezginin konusu meselesi ve verdiği bilgilerin kesinliği, yakîn olup olmadığı, değeri meselesi tartışılır[1621].

Sezginin, isbâtlanmamış bir inanç, bir içe doğuş, bir konu hakkındaki hakîkatlerin doğrudan bilgisi anlamlarında tanımlanması bir takım soruları ortaya çıkaracaktır. Örneğin; isbâtı gerekmeyen, hatta isbâtı mümkün olmayan ilk ilkeler, mutlak prensipler… var mıdır? Şayet bunlar varsa nasıl elde edilmektedir? Bunlar olmadan zihnin bilgiyi inşası mümkün olur mu? Herşeyden önce zihnin herşeyi isbât etmesi mümkün müdür[1622]? gibi sorular bunlar arasında sayılabilir; ancak bu soruların günümüzde de hala tatmin edici bazı cevaplar beklediğini, sofistler gibi düşünenlerin bunları sık sık gündeme getirdiğini söylememiz gerekmektedir. Herşeyi isbâta çalışan bir zihin, kısır bir döngüye, teselsül, devre ya da sonsuz geri gidişlerle karşılaşır, her şeyden şüphe eder ve sonuçta da inkârcılığa kadar gider. Hilmi Ziya Ülken bu duruma Sofistleri örnek olarak gösterir; çünkü onlar ilk ilkelerin, mutlak prensiplerin isbât edilmesini istemişlerdir; bunların isbâtı mümkün olmayınca da herşeyin ancak bir varsayımdan ibaret olduğunu, genel geçer bir bilginin varolamıyacağını düşünmüşlerdir. Bunun sonucu olarak inkârcılığa düşmüşler ve şüpheci bir tavır takınmışlardır. Farklı türlerde de olsa hemen her akımın (görgücülük, akılcılık, idealizm vd.) bir şekilde sezgiye yer verdiği bilinmektedir[1623].

Bazı hissî ve aklî gerçeklikleri idrâk etmede sezgi büyük bir önem taşır. Bilgiye ulaşmak için gerekli olan ma'lûmâtlar eksik olduğunda arayı sezgi ile kapatırız[1624]. Bilimsel bilgiyi esas alanların doğrulama ilkesiyle aşamadıkları, dolduramadıkları boşlukları sezgi ile atlamak mümkündür[1625]. Bazı problemlerin çözümü sezgisel düşünmeyi gerektirir. En çok sezgi gücünün kullanımı sanat dallarında söz konusu olsa da çeşitli ilim dallarında bu özelliğin kullanılması kaçınılmaz olan bir olgudur. Sezgiyi, hemen herkes günlük hayatında tecrübe ettiği, kullandığı gibi ilim

[1621] Köz, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", s. 25.
[1622] Köz, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", s. 25.
[1623] Köz, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi",s. 25-26.
[1624] Dağşi, s.335.
[1625] Filiz, s.140.

alanında da sezgi gücü yüksek olanlar kullanır ve keşifler yapabilirler. Sezgi bilginlerin, sanatkârların, müfekkirlerin ve edebiyatçıların çokça başvurdukları bir özelliktir. Bu yolu derin bir teemmülden ve yıllarca süren çalışmalardan sonra tecrübe ederler. Bundan sonra ani bir aydınlanma yaşarlar. Sezgi hemen her alanda geçerli bir yöntemdir[1626]. Sezgisel düşünme kişinin bilgisini azaltmaz ve kuşkulu hale de getirmez. Sezgi akıl gibi muteber bir kaynağa ters ve bilişsel gelişmeye engel ise hurafeye dönüşür. Belli şartlar yerine geldiğinde sezgi her alanda bilgi elde etmek için uygun bir yöntemdir[1627]. Bir konuda az ma'lûmât bulunduğunda aradaki boşluk sezgi kapatılabilir.

Hadsî düşünce, insan şahsiyetinin içe kapanmasına değil de dışa açılmasına, genişlemeye imkân tanır. Sezgisel düşünme kötümserlikten daha çok iyimserliğe yakındır. Sezgi zamanla ve diğer düşünme biçimleriyle birlikte gelişir[1628]. Salt tahmin değildir. Tahmin anlamında sezginin bilgisel değeri yetersizdir. Sezgi sahibi kimseler daha dengeli ve daha sorumluluk sahibi kimselerdir. Sezgi bir aracıya, vasıtaya gerek duymaz ve tedrici de değildir. Doğru bir sezgiyle konunun özü dolayımsız bir şekilde süratle hemen yakalanır. Ferdî bir bilgidir, genelleştirilemez[1629].

Filozoflara göre konusunu doğrudan doğruya yakalayan zihnin hareketi olan sezgi bilgisi zarûrî olup kesinliği tartışmasız kabul edilir[1630]. Basîret veya sezgiyi bir bilgi unsuru olarak sayanları hatalı olarak sayamayız; ama hata, bunu tek bilgi sayma eğiliminde olmaktır. İşin doğrusu insan bazen şuûruyla, basîretiyle aklının ve duyularının idrâk edemediği bir şeyi idrâk edebilir. İnsanın bilen varlığı duyu, akıl, sezgi, ilhâm, basîretten oluşur. İnsan sezgi, ilhâm ya da basîretle herhangi bir bilgiye ulaştığında hem umumi bir bilgi olmaz hem de temel bir bilgi olmaz. Pratik bir yükselmenin sonucu olabilir. Daha çok keşf ve ilhâm türünden sezgisel bilgileri aynı tecrübeyi yaşamayan başka kimselere kanıtlama imkânı bulunmadığından kelâm âlimlerinin bu tür bilgileri delîl, kanıt değerinde görmedikleri söylenebilir[1631].

> *Hads yoluyla kazanılan bilgilere hadsiyyât denilmekte ve genellikle bu tür bilgilerin kesinlik değeri taşıdığı kabul edilmektedir. Hads ile elde edilen*

[1626] Dağşi, s.336.
[1627] Dağşi, s.337.
[1628] Dağşi, s.337.
[1629] Dağşi, s.338.
[1630] Hökelekli, "Hads", C.XV, s,68.
[1631] Hökelekli, "Hads", C.XV, s,69.

bilgi bunu tecrübe eden kimseye istidlâlî bir bilgiden daha fazla kesinlik sağlayabilir. İşrâki filozofu Sühreverdi'ye göre kesinlik ifâde eden hakîkatin bilgisi, ya kesin önermelere dayanan apriorik (evvelî) bir tarzda müşahedeye bağlı olarak ya da hads yoluyla elde edilir[1632].

2. Kur'ân'da Hads

Kur'ân'da hadsi düşünce konusuna geçmeden önce pozitivizmin ya da oldukça dar bir çerçeve içinde kalan bilimsel yorumların iddialarına şiddetle karşı çıkan, insanî ve tinsel değerlerin önemini vurgulayan, 20. yüzyılda gelişen akla karşı başkaldırının önemli öncülerinden biri olan, aklın gerçekliğin yapısını bilmeye yetili olmadığını dile getiren, diskürsif düşüncenin ve dolayısıyla tüm determinizmi ve mekanizmiyle bilimin kapsamı ve açıklama alanının oldukça dar olduğuna dikkat çekten ve yaşam fenomeni, bilinç ve özgürlüğün sadece ve sadece dolayımsız sezgi ile anlaşılabileceğini öne süren, evrimin gerçekliğini kabul eden, onu kesin olarak belgelenmiş ya da kanıtlanmış bir teori diye gören, bilgi görüşünde rasyonel düşünceye güvenmeyen, kuru bir akılcılık ve bilimciliğe karşı çıkıp, bunun yerine sezgiyi temel alan, akıl ve analiz yoluyla değil de, ancak yaşanarak ve sezgi yoluyla bilinebilir diyen Bergson'un[1633] sezgiye yaklaşımına kısaca değinirsek, konu ona göre şöyledir: Sezgi/hads mefhumu, bilgide sezgici görüş diye bilinen ya da doğru ilmin sezgiye dayanması gerektiğini iddia eden bir yaklaşıma ad olmuştur. Fransız Filozof Henri Bergson (1859-1941) sezgiyi, mutlak bilgiye sahip olmanın tek yolu olarak kabul etmiştir[1634]. Bergson, felsefesinde öncelikle kavramsal bilgiye şiddetli bir eleştiri yöneltmiştir. Ona göre gerçeklikle ilgili hakîkatler kavramsal yolla söze dökülemez, ifâde edilemez, bizi gerçekliğin özüne götürecek bilgi türü sezgidir. Bilimi reddetmez; fakat bilimsel bilginin en önemli bilgi türü olarak görülmesine karşı çıkar. Sezginin bize gerçekliğin şemasını değil de, bizzat kendisini bilme olanağı verdiğini ifâde eder[1635].

Bergson'nun sezgiye yönelik teorileri vahyin yönlendirmesinden uzaktır. Diğer taraftan aklın karşısında sezgiyi çok abartmıştır. Doğru bilgiyi elde etmede aklı yetersiz görmüş ve aklın sezgiyle desteklenmesi gerektiğine işâret etmiştir. Bergson'un bu

[1632] Hökelekli, "Hads", C.XV, s,69.
[1633] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü,*** "Henri Bergson" s.147.
[1634] Dağşi, s.333.
[1635] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü,*** "Henri Bergson" s.147.

konudaki fikirleri kriter değildir. Bergson'un problemi bir taraftan şahsi, sanatsal, şiirsel hayatın gerekleri ile diğer taraftan bilimsel gerekleri birbirine karıştırmasıdır[1636].

Kur'ân'ın bu meselede konumu, bütün ortaya konmuş olan teorileri kontrol ve tasdîk mesabesindedir. Sahîh olanını ikrar eder, olmayanını dışlar. Zaten İslâm düşüncesinin genel, temel karakteri de budur. Kur'ân'nın bilişsel ve bilgisel sistemi de böyledir. Bunun sebebi ise Kur'ân'nın rabbanî kaynaklı oluşudur. Bergson'u dikkate alırız; ama kabul ve red ölçütü vahiy olmalıdır. Kur'ân sezgiyi derecelendirir ve muteber bilgi kaynakları arasında bazı temel bilgi ve ilkeler hakkındaki bilgiler dışında ikinci sınıf kaynaklardan sayar[1637].

"Sonra şöyle dedi: Oğullarım! (Şehre) hepiniz bir kapıdan girmeyin, ayrı ayrı kapılardan girin. Ama Allah'tan (gelecek) hiçbir şeyi sizden savamam. Hüküm Allah'tan başkasının değildir. (Onun için) ben yalnız O'na dayandım. Tevekkül edenler yalnız O'na dayansınlar[1638]." Hz. Ya'kub'un oğullarına şehre ayrı ayrı kapılardan girmelerini emretmesini müfessirler iki şekilde yorumlamışlardır. 1.Dehhak, Süddî Mücahid, Muhammed b.Kâ'b ve Abdullah b.Abbas'a göre oğulları gösterişli ve güzel giyindikleri için birlikte aynı kapıdan girdikleri takdirde onlara göz değeceğinden korkmuş olması[1639]. 2.Görkemli, güçlü, kuvvetli insanların şehre toplu halde girmeleri gerek halkın gerekse kralın dikkatini çekeceği ve neticede başlarına bir hal gelebileceği için şehre ayrı ayrı girmelerini bir ihtiyat tedbiri olarak tavsiye etmesi[1640]. Elmalı'ya göre Hz. Yakup, esrarengiz bir durum sezmiş ve buna karşı oğullarının fazlaca dikkat çekmeden ayrı ayrı kapılardan şehre girmelerinde gizli bir tedbir görmüş ve bunu tavsiye etmiştir. Bununla beraber böyle tedbirlerle Huda'nın takdirinin önüne geçilemiyeceğini de anlatmak ihtiyacını duymuştur[1641].

"Kafile (Mısır'dan) ayrılınca, babaları (yanındakilere): Eğer bana bunamış demezseniz inanın ben Yusuf'un kokusunu alıyorum! dedi.(Onlar da:) Vallahi sen hâla eski şaşkınlığındasın, dediler. Müjdeci gelince, gömleği onun yüzüne koyar koymaz

[1636] Dağşi, s.338-339.
[1637] Dağşi, s.339.
[1638] Yusûf, 12/67.
[1639] et-Taberî, C.XIII, s.236-238; er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XVIII, s.177.
[1640] Karaman ve diğerleri, C.III, s.245.
[1641] Elmalılı, C.V,s.69.

(Ya'kub) görür oldu. Ben size: «Allah tarafından (vahiy ile) sizin bilemeyeceğiniz şeyleri bilirim» demedim mi! dedi[1642]*."* Hamdi Yazır şöyle demektedir: Kafile Mısır'dan hareket edip Kenan diyarına doğru yola çıktı, ötede babaları, inanın ben Yusuf'un kokusunu alıyorum dedi. Henüz kendi vicdanımdan başka hiçbir delîli bulunmayan bu sözüme, bu ledünnî vuslat müjdesine nerden inanacaksınız[1643]? Yakub'un tarafına doğru yönelir yönelmez, beri tarafta Yakub'un burnunda tüten ve rûhanî bir zevkle bütün vicdanını saran bu kokulu rüzgâr, bu ledünnî seher esintisi, bu Yusuf kokusu, şüphe yok ki, ona ilâhî revhtan bir esinti ve gelmekte olan müjdenin habercisi bir rahmânî nefes idi. Yakub, bununla hem uzaktaki bir ikbal olayının başlangıcından bir esinti duymuş, hem de birkaç gün sonra kavuşacağı ilerdeki müjdenin büyük sevincine yavaş yavaş hazırlanmış bulunuyordu. Bu nasıl oluyordu, seksen fersahlık mesafeden bu kokuyu taşıyan araç neydi ve bunu duyan algılama gücü ne idi, nasıl bir güçtü? Tefsîr âlimlerinin bu konuda iki ayrı yorumu vardır. Birisi Allah Teâlâ'nın bu kokuyu, bir mucize olmak üzere o kadar uzak mesafeden Yakub'un vicdanına ulaştırmasıdır. Birisi de o anda onu Yakub'un vicdanında icad ve yaratmış olmasıdır[1644].

Herhangi bir şeyin insan rûhuna ve vicdanına doğması nasıl oluyor ve vicdan denilen gücün, asgari ve azami algılama sınırı nereden başlıyor ve bunun yayılma sahası hangi sınıra kadar gidebilir, bir rûhun potansiyel güçleri, kendi dışındaki olayları, yalnızca beden sınırına bağlı olarak mı algılıyor, ısı yaymada olduğu gibi, bedenden dışarıya doğru yayılan ve etkisini uzaklardan karşılayan başka güçler yok mudur? Bunlar tam anlamıyla bilinmeden uzaktan duyguların algılanması olayını ve daha başka rûhsal olayları mutlaka te'vîl etmeye mecburiyet yoktur ve doğrusu yalnızca uzaktan his değil, yakından hissetmekve şuûr olayları dahi layıkı ile açıklanamamaktadır: *"Rûh konusunda size çok az bilgiden başka birşey verilmemiştir"*; ancak olayı olduktan sonra hissetmek normal olduğu gibi, his maa'l-vukû', ya'nî olayı olurken, meydana gelirken duyabilmek veya olmadan önce, ya'nî "kable'l-vukû'" hissedebilmek de inkâr edilemez olaylardandır[1645]. Yakub'un hafızasını yeniden harekete geçirip daha önceden bildiği

[1642] Yusûf, 12/94-96.
[1643] Elmalılı, C.V,s.91-92.
[1644] Elmalılı, C.V, s.92.
[1645] Elmalılı, C.V,s.93.

Yusuf'un kokusunu ona kendi vicdanında yeniden duyuruvermesi ihtimal dâhilindedir[1646].

Aklın ya da duyuların çabası olmaksızın haber verme, ön görme ve beklenti sezginin en önemli özelliğidir. Nitekim sezginin lüğavi tarafı bunu destekler. Sezgi luğat bakımından zan ve tahmindir. Şöyle de denilir: Psikolojik bir gerilim ve yorucu çalışmalardan, konunun önemine, meselenen özüne yönelik araştırıcı çalışmalardan sonra ortaya çıkar. O yüzden önemli olan, idrâk edilen meselenin gözlemlenmesi değil, sıkıntısının hissedilmesidir. Nitekim araştırmacı, bâtınî kıyaslar, tümevarımlarda bütün gücünü harcar bundan sonra sezgi olur. Bu durum sezginin ani oluşuyla çelişmez; çünkü özü itibariyle ani bir olaydır. Doğruluğundan emin olmak ani değildir. Kişinin uzun süre kafa yormasından sonra olduğu için doğru olduğunu ve kesinliğini anlar[1647].

Daha önce zikri geçen âyetler hissî uygulamaların hepsinin, gelecekte vukû' bulacağını açıklamaktadır. Bu âyetler bize Yakup peygamberin çocuklarına yönelik vasiyetinin vahiy türünden değil de hads kabilinden olduğunu bildirmektedir; zira bundan sonra Yakup peygamberin dilinden şu âyet zikredilmiştir[1648].

"Babalarının kendilerine emrettiği yerden (çeşitli kapılardan) girdiklerinde (onun emrini yerine getirdiler. Fakat bu tedbir) Allah'tan gelecek hiçbir şeyi onlardan savamazdı; ancak Ya'kub içindeki bir dileği açığa vurmuş oldu. Şüphesiz o, ilim sahibiydi, çünkü ona biz öğretmiştik. Fakat insanların çoğu bilmezler[1649]." Âyette geçen "*...ancak Ya'kub içindeki bir dileği (hissi) açığa vurmuş oldu...*" ifâdesi şöyle izah edilmiştir: Çeşitli kapılardan girmeleri, Allah'ın dilediği herhangi bir şeyi uzaklaştıracak değildi; ancak, Yakubun içinde, oğullarına karşı bir his bulunuyordu. O da, çocuklarına nazar değeceği korkusuydu. İşte bu sebeple bu duygularını dile getirdi[1650].

وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ sözünün anlamı, Vahidî'ye göre biz, birşey öğrettiğimizde onda bu şeyle alakalı bilgi hâsıl olmuştur demektir. Burada ilimden maksatla ilgili iki görüş daha vardır: Birincisi, bu ilimden maksadın hıfz olduğudur. İkincisi, "O,

[1646] Elmalılı, C.V,s.95.
[1647] Dağşi, s.340-341.
[1648] Dağşi, s.341.
[1649] Yusûf, 12/68.
[1650] et-Taberî, C.XIII, s.239-241.

kendisine öğrettiğimiz şeylerin faydalarını ve güzel neticelerini biliyor" demektir. Bu ifâde onun, ilmi ile âmil olduğuna işâret etmektedir[1651]. Hz. Yakup, biz öğrettiğimiz için hep birlikte tek bir yerden girdiklerinde ne olacağını tahmin etmiş, sezmiştir[1652].

Aynı durum şu âyet için de geçerlidir. *"Şu benim gömleğimi götürün de onu babamın yüzüne koyun, (gözleri) görecek duruma gelir ve bütün ailenizi bana getirin[1653]."* Muhakkikler, Hz. Yusuf'un böyle bir şeyi aklıyla bilemeyeceğini düşünerek bunun vahiy ile olacağı yorumunda bulunmuşlardır. Bununla beraber Fahreddin Râzî bu olayın akılla açıklanabilir bir tarafı olduğunu dile getirmiştir. Denilebilir ki, Yusuf, babasının görmemesinin, iç sıkıntısı ve üzüntü yüzünden, çok ağlamaktan ileri gelen bir görme zayıflığı olduğunu anladığı için belki şöyle düşünmüştür: Gömlek üzerine konulduğu zaman her halde çok sevinecektir ve yüreğine büyük bir sevinç dolacaktır. Bununla rûhu kuvvet bulacak ve gözüne fer gelecektir. Şu halde görmesi kuvvetlenince gözündeki görme zayıflığı da geçmiş olacaktır. İşin bu kadarı da kalp ile bilebileceği bir şeydir. Böyle bir düşünceyle "belki iyi gelir" denilebilirse de kesin hüküm verilemez. Yusuf'un aklına böyle bir imkân ve ihtimal doğuvermiştir[1654].

Bu âyetlerin sezginin meşruluğuna yönelik işâretler taşıdığı söylenebilir[1655].

E. İLHÂM

1. İlhâmın Sözlük Anlamları, Tanımları, Çeşitleri ve İlişkili Kavramlar

Sözlükte yutuvermek, çabucak yutmak, içmek, ateşin yakıp kül etmesi anlamındaki lehime kökünden türemiş olan birine bir şeyi yutturmak, birine bir şeyi ilhâm etmek anlamındaki ilhâm kelimesi terim olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. İlhâm, Allah'ın doğruyu, iyiyi göstermesi[1656] ya da kalbe, gönüle mutmain olunan şeyi atması, bir şeyin zihne akıtılması[1657] ve kalbe atılan şey[1658], Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla doğruluk ve iyilik telkîn eden ya da bir şeyi yapmaya veya terk etmeye

[1651] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XVIII, s.180.
[1652] Dağşi, s.341.
[1653] Yusûf, 12/93.
[1654] Elmalılı, C.V,s.90.
[1655] Dağşi, s.340.
[1656] ***Mevsûatu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi***, "İlhâm", s.85.
[1657] ***Lisanu'l-Arab***, "l.h.m", C.V, s.4088-4089; ***el-Müfredât***, "l.h.m", s.455.
[1658] ***Mekâyis el-Lüğa***, "l.h.m", C.V, s.217.

sevkeden bilgileri kesb, nazar olmadan, gaybî olarak insanın kalbine ulaştırması[1659], bir âyetle istidlâl etmeksizin veya herhangibir delîle başvurmaksızın bir şeyi yapmaya sürükleyen ilmin kalpte vukû' bulması, olağan bilgi araçalarına başvurmadan insanın kalbine Allah tarafından doğdurulan ilim[1660], kulun kalbine feyiz yoluyla bir şeyi, ma'nâyı ilkâ[1661] ve telkîn[1662], kalplere melekten gelen hitâb, ma'nâ diye tanımlanmıştır. İbni Sinâ'ya göre ilhâm faal akıl tarafından insanın nefsine atılan bilgi anlamında hads/sezgi ise bu ilhâmın kabulü anlamındadır.[1663]. el-Kâşânî'ye (vf.730/1329) göre ilhâm, evdiyede misal âleminde basîret gözüyle gaybın sırlarına hiçbir şek ve şüphe olmaksızın muttali olmak, bidayette görüntüsü havatırın doğru çıkması; ebvâbda Cebrailin salikin gönlüne gaybî veya lâfzî bir ses yahut benzer bir konuşma üflemesi; muamelatta tefhim yoluyla veya kesin bir vahiy şeklinde lafzî olarak kalbe bırakılması; ahlâkta hakkın hidâyetiyle ilâhî ahlâka yönelmek, usûlde hakkın edeplendirmesini, sülûkun şartlarını ve menzillerin hükümlerini kabul etmek, hakâikte ittisâl halinde hakîkat gözünün Hak'la aydınlanması; nihâyette vasıta olmaksızın Hakk'ın ezelî kelâmıyla konuşmaktır[1664].

İlhâm, Allah'ın insana verdiği bir bilgi türüdür. İlhâm edilen kişiye bazı hakîkatler açık seçik olur. İlhâmın özelliği, kriteri ya da şartı, hayrı yapmaya veya şerri terk etmeye yöneltici olmasıdır[1665]. Bu sebeple bazı düşünürler ilhâmı fikri bir çaba olmadan birisinin kalbine hayrın atılması olarak tefsîr etmişlerdir. Bu şekilde ortaya çıkan ilhâm vesveseyi dışlar; çünkü ilkâ Allah'tandır, vesvese ise şeytandandır[1666]. Bilgi kaynaklarını kullanmadan, delîl, nazar, istidlâl, fikir, ikna', taklîd ve iktisap olmaksızın vukû' bulur. İnsanın zihninde (kalbinde) aniden ortaya çıkması ilhâmın temel ölçütü, niteliğidir.

[1659] ***Lisanu'l-Arab***, "l.h.m", C.V, s.4089; ***el-Külliyyât***, "el-İlhâm", s. 173;.***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlhâm", C.I, s.257; ***el-Mu'cemû'l-Felsefıyye***, "el-İlhâm", C. I, s.130; Yusuf Şevki Yavuz, "İlhâm", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 2000, C.XXII, s.98.
[1660] ***el-Mu'cemû'l-Felsefıyye***, "el-İlhâm", C. I, s.130.
[1661] Yavuz, "İlhâm", C.XXII, s.98.
[1662] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlhâm", C.I, s.257; ***el-Mu'cemû'l-Felsefıyye***, "el-İlhâm", C. I, s.130.
[1663] ***el-Mu'cemû'l-Felsefıyye***, "el-İlhâm", C. I, s.131.
[1664]el-Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî, ***Menâzilü's-Sâirîn***, ***'İlelü'l-Makâmât,*** Abdürrezzak el-Kâşânî, ***Elf Makâm,*** Abdurrezzak Tek (trc.), Bursa: Emin Yay. 2008, s.285-286.
[1665] ***el-Mu'cemû'l-Felsefıyye***, "el-İlhâm", C. I, s.130.
[1666] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlhâm", C.I, s.257; ***el-Mu'cemû'l-Felsefıyye***, "el-İlhâm", C. I, s.130.

İlhâm kelimesi, Kur'ân'da bir âyette geçmektedir: *"(Nefse) kötülüğünü ve sakınmayı ilhâm edene yemin olsun ki*[1667]*"* İlhâm, fücur ve takvâ kelimeleriyle birlikte değerlendirildiğinde, Allah Teâlâ'nın insanın fıtratına doğru ve yanlışı, iyilik ve kötülüğü, günah ve sevabı bilme, tanıma, ayırt etme, birini veya diğerini seçip yapma gücü ve özgürlüğü vermesi, öğretme, eğitme ma'nâsındadır. Bu öğretme/eğitim bazen insanın nefsinde zorunlu bilgilerin yaratılmasıyla bazen de semî ve aklî delîllerle olur[1668]. Buradan hareketle ilhâm "insanın her türlü deney ve öğrenimden önce, apriori olarak bu yeteneklerle donanmış bulunması" şeklinde açıklanabilir[1669]. Genel olarak buradaki ilhâm kavramı terim anlamıyla anlaşılmamış, insanların tamamına doğuştan verilen bir kabiliyet, Allah'ın insan benliğine hem manevi zaaflarını hem de güçlerini yerleştirmesi olarak tefsîr edilmiştir[1670]. İsfehanî de ilhâmın bir şeyin kalbe atılması olduğunu, Allah ya da mele-i aladan olursa ilhâm olacağını beyân etmiştir[1671]. İlhâmın bir çeşit vahiy ya da vahyin bir şekli olduğu söylendiği gibi bâtınî, manevî bir keşif[1672] olarak da değerlendirilmiştir[1673]. Bundan dolayı Râzî, sebebi bilinmeksizin, insanın hatırında meydana gelen bilgi ile ilgili olarak bunun, bir ilhâm ya da bir tür vahiy olduğu yorumunda bulunmuştur. Genel olarak müfessirler, Hz. Musa'nın annesine yapılan vahyin de, doğrudan Allah tarafından onun kalbine ulaştırılan bir ilhâm olduğunu kabul ederler[1674].

İlhâmın dört çeşit olduğu kabul edilmiştir: Rabbânî ilhâm, melekî telkîn, şeytanî telkîn, nefsî telkîn olmak üzere. Aralarında kısmen farklılıklar olsa da ilhâm yerine yaygın olmamakla birlikte keşf, mükâşefe, hads (sezgi, sezi, instuition), tecellî, vârid, hevâcis, havâtır, firâset, basîret, feth, rü'yâ, müşâhede, ma'rifet, irfân, yakîn, ilm-i bâtın, ilm-i ledün, gariza, ilhâm-ı garizî, vahy-i sır gibi tabirler de kullanılmış, özellikle tasavvuf terminolojisinde bunlara az çok farklı anlamlar verilmiştir[1675]. İslâm bilginleri şeytanın telkînine "vesvese[1676]", nefsîn telkînine "hevacis" (fısıltı), meleklerin kalbe

[1667] Şems, 91/8.
[1668] ***el-Külliyât***, "el-İlhâm", s. 173; ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye***, "el-İlhâm", C. I, s.130.
[1669] Karaman ve Diğerleri, C.V, s.630.
[1670] Yavuz, "İlhâm", C.XXII, s.98.
[1671] ***el-Müfredât***, "l.h.m", s.455.
[1672] ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye***, "el-İlhâm", C. I, s.130.
[1673] ***el-Külliyât***, "el-İlhâm", s. 173.
[1674] Yavuz, "İlhâm", C.XXII, s.98.
[1675] Yavuz, "İlhâm", C.XXII, s.98.
[1676] ***Mevsûatu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi***, "İlhâm", s.85.

telkînine "havatır[1677]", Rabbânî telkîne "varidat" veya "ilhâm" adını vermişlerdir[1678]. İlmin, vahiyden hâsıl olanına nebevî ilim, ilhâmdan hâsıl olanına da ledünnî ya da vehbî ilim de denilmiştir[1679]. Şeytanın vesvese yoluyla kötü şeyleri telkîn etmesine karşılık Allah'ın veya meleklerin hakka ve hayra yönelten bilgileri ilhâm yoluyla insanın kalbine ulaştırdığı konusunda İslâm âlimleri arasında hemen hemen görüş birliği vardır[1680]. İlhâmdan bazıları hem insan hem de diğer canlılar için aynı olup bu tarz ilhâmlar içgüdüsel fiiller olarak isimlendirilmiştir[1681]; ancak bu kavramların sınırlarını pek tespit etmek mümkün değildir[1682]. Âlimlerin önem verdiği husus, ilhâmın kesin bilgi kaynağı olup olamayacağıdır. İbn Sînâ temiz nefislerin faal akılla ilişki kurabileceğini ve bunun vukû' bulması halinde başkalarına gelmeyen bilgilerin bu nefislere feyiz yoluyla, ilhâmla akacağını belirtir[1683].

İlhâm, Hz. Peygamberin hadiste ifâde ettiği tahdîs anlamına gelir mi? Hadiste zikredilen tahdîsin anlamı hususunda bilginlerin farklı görüşleri olsa da çoğunluğa göre tahdîs, ilhâm ma'nâsındadır. Muhaddes için zannı sâdık olan adam, kalbine mele-i aladan bir şey atılan, söyledikleri doğru çıkan, meleklerin nübüvvet olmadan konuştuğu kimse denilir[1684]. İbn Vehb (vf.197/812), Râzî ve İbn Teymiyye hadisteki tahdîsi ilhâm olarak anlamıştır. İbn Kayyım, tahdîsin ilhâmdan daha hususi olduğunu, ilhâmın genel olarak imanlarına göre Müslümanlara özgü olduğunu, tahdîsin daha özel olarak peygamber olmayan bazı özel kimselere geldiğini belirtmiştir. Herevî (vf.481/1089) de tahdîsin vahiyden bir düşük mertebede olduğu görüşündedir. Diğer taraftan Herevî ilhâm ile ferâset arasındaki farka işâret etmiş, ilhâmın ferâset makamından üstün olduğuna, ferâsetin nadiren vukû' bulduğuna, ferâsetin beklendiğinde olmayabileceğine, ilhâmın ise ihtiyaç olduğunda hazır olacağına dikkat çekmiştir. Herevî'ye göre ilhâm üç çeşittir. Birincisi, nebevî ilhâm olup vahiy olarak kesinlik ifâde eder. İkincisi, gözle görülecek şekilde vaki olan ilhâmdır. Bu tarz ilhâmın doğruluğunun alâmeti, örtüyü yırtmaması, haddi aşmaması ve asla hata etmemesidir. Üçüncüsü ise sırf tahkîkin gözüne görünen ve sadece ezelin aynından konuşan ilhâmdır. Bu ilhâm, işâretlerin

[1677] ***Mevsûatu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi***, "İlhâm", s.87.
[1678] Bilgiz, s.59.
[1679] ***Mevsûatu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi***, "İlhâm", s.86.
[1680] Yavuz, "İlhâm", C.XXII, s.98.
[1681] ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye***, "el-İlhâm", C. I, s.130.
[1682] Abdülgaffar Aslan, Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri, ***S.D.Ü.İ.F.D.*** 2008/1, S. 20, s.28.
[1683] Yavuz, "İlhâm", C.XXII, s.98.
[1684] Dağşi, s.345.

kendisini ifâde edemediği bir sondur[1685]. Aynı şekilde İbn Kayyım (vf.751/1351) da ferâset ile ilhâm arasında farklılık olduğunu, ferâsetin biraz ilimle olacağını, ilhâmın ise sadece Allah vergisi olduğunu, kazanmakla elde edilemeyeceğini ileri sürmüştür[1686].

İlhâm ile sezgi arasındaki farka gelince daha önce ifâde ettiğimiz gibi sezgide esas özellik bir tür öngörü, beklenti, haber verme temeline dayanmasıdır. Sezginin doğruluğu uzun çabalardan sonra olur. İlhâmda ise kişi kendisini bir anda kesin emin olarak konuşur bulur, söylediğine tam inanır. İlhâma bazen bazı ibadetlerin sonucu olarak ulaşıldığı da söylenmiştir. Bu özellikleri ile ilhâm dini İslâmî bir kavramdır. Sezgi ise hem dindar olan için hem de olmayan içindir[1687]. Sezgi ve ilhâmı ayna anlamda kullananlar da vardır. Örneğin Gazâlî aralarında fark gözetmez. Arap Dil Kurumu da aralarında fark olmadığına meyletmiştir. Arap dil Kurumu hadsi tanımladıktan ve aklî ve hissî çeşidini açıkladıktan sonra keşfedilmesi mümkün olmayan aklî, tecrübî hakîkatleri ve diğer gerçeklikleri ancak hads yoluyla keşfedilebileceğini, sezginin, doğrudan ve direkt görülen rü'yâ ve ilhâm gibi olduğunu kabul etmişlerdir[1688]. Gazâlî ilhâm ve sezgiyi faal akla bağlamıştır[1689].

İlhâm ve vahiy arasındaki fark ise vahyin kaynağı kesin olarak ilâhîdir. İlhâmın kaynağı ise her zaman ilâhî olmayabilir. Vahiy kesin olarak hâricîdir. İlhâm ise bâtınîdir. Vahiy katîdir, ilhâm zannîdir. İlhâm manevi bir keşfe dayalı bir olgu vahiy ise meleğin görülmesi ve sözünün işitilmesi nedeniyle şuhudî bir olgudur. İlhâm ise böyle değildir. Vahiyde meleğin hata yapması söz konusu değildir. İlhâmda çeşitli beşeri etkenlerden etkilenme söz konusudur. Bundan dolayı, ilhâmda yanılgılar olması muhtemeldir. İlhâm vahiyden daha geneldir. Vahiy nübüvvete özgüdür; zira vahiyde tebliğ şartı vardır. Peygamber, aldığı vahyi insanlara tebliğle mükellefdir. İlhâmda böyle bir durum yoktur[1690]. Vahiy bütün beşeriyete yöneliktir. İlhâm, sadece şahsa mahsustur. İlhâm herkes içinken vahiy Allah'ın seçtiği kulları içindir. Vahiy melek vasıtasıyla olur. Bundan dolayı kudsî hadisler Allah'ın kelâmı olsa bile vahiy olarak isimlendirilmez[1691].

[1685] el-Herevî, s.117.
[1686] Dağşi, s.345-346.
[1687] Dağşi, s.347.
[1688] Dağşi, s.347-348.
[1689] Dağşi, s.350.
[1690] ***el-Külliyât***, "el-İlhâm", s. 173; ***el-Mu'cemû'l-Felsefiyye***, "el-İlhâm", C. I, s.131.
[1691] ***el-Külliyât***, "el-İlhâm", s. 173.

İlhâm vahiy gibi sonuçlar doğurmaz; çünkü ilhâm mümine özel bir rü'yâ gibidir. İlhâma dayanarak şeri bir hüküm verilemez[1692]. İlhâm, vahiy, hads sübjektif bir yapıdadır.

İslâm kelâmcılarına göre peygambere verilen ilhâm ile bazı mümtaz şahıslara verilen ilhâm arasındaki farklar şu şekildedir:

1.Peygamberler aldıkları ilhâmın Allah tarafından gönderildiğini kesin olarak bilirler; fakat nübüvvet dışı ilhâmın kaynağı belli olmadığı için buna mazhar olan velilerin çoğu kalplerine gelen ilhâmı hisseder; ama nereden geldiğini kesin olarak söyleyemezler.

2.Nübüvvet dışı ilhâm rahmânî olduğu gibi şeytânî de olabilir. Buna karşılık peygamberlerin ilhâmı yalnızca rahmânîdir.

3.Emir ve yasaklar ancak vahiyle ya da vahyin bir çeşidi olan ilhâmla sâbit olur. Bu da nübüvvetin son bulmasıyla nihâyete ermiştir; ancak ilhâm devam etmektedir. Bu sebeple onunla herhangi bir emir ve yasak sâbit olmaz.

4.Nübüvvetin bir tezahürü olan ilhâm muhataplarının hepsini, nübüvvet dışı ilhâm ise ancak ona mazhar olan şahsı bağlayıcı bir nitelik arzdeder.

5.Velilerin ilhâm yoluyla elde ettikleri bilgiler birbirini nakzedebilir, dolayısıyla hangisinin doğru olduğu tayin edilemez[1693].

İlk olarak Şiî Mugire b. Saîd el-İclî'nin "ism-i a'zam" sayesinde ilâhî bilgilerin kalbe akacağını iddia etmesinden sonra ilhâm, bazı Şiî fırkaların kendi imamlarına gelen kesin bilginin kaynağı olarak görülmüştür. Haris el-Muhâsibî (vf.243/897), Zünnûn el-Mısrî (vf.245/860), Bâyezîd-i Bistâmî (261?/874) ve Ebû Saîd el-Harrâz (vf.227/890) gibi sûfîler ilhâmı duyu, haber ve aklın ötesinde bilginin asıl kaynağı olarak kabul etmişlerdir. İlk devir sûfîleri, Kur'ân ve Sünnete başvurarak değerlendirmeye tâbi tutmayı gerekli gördükleri ilhâmı sadece i'tikâdî konularda dikkate alırken daha sonra yetişen sûfîlerce ilhâm, bütün dinî konularda kullanılan müstakil bir bilgi kaynağı haline getirilmiştir. Ebû Mansûr el-Mâtüridî'ye göre ilhâm dinî konularda bilgi kaynağı

[1692] Dağşi, s.346.
[1693] Demirci, "Gaybî Bir Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy", s. 83-84.

değildir. Ona göre nesne ve olayların bilinmesine götüren yollar idrâk, haber ve istidlâlden ibarettir[1694]. Mâtürîdî, beşeri bilgilerin eksikliğini öne sürerek doğrudan doğruya Allah'tan gelen ilhâmî bilgiye başvurmak gerektiğini iddia eden çeşitli grupları ve görüşlerini eleştirmiştir. İbn Fûrek de ilhâmın kesin bilgi kaynağı olamayacağını ve dinî bir delîl teşkil etmeyeceğini kabul etmiştir. Abdülkâhir el-Bağdâdî, bazı insanlarda nazarî bilginin ilhâm yoluyla ortaya çıkabileceğini savunmuştur. Ebû Hâmid el-Gazzâlinin ilhâmî bilgiye büyük önem vermiştir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Necmeddin en-Nesefî gibi Mâtürîdî kelâmcıları ise onun kesin bilgi kaynağı oluşturamayacağına dikkat çekmişlerdir. Fahreddin er-Râzî, İbn Haldun, İbnü's-Salâh (vf.643/1245), Şevkânî (vf.1250/1834), Zebîdî, Şehâbeddin el-Âlûsî (vf.1246/1830) gibi âlimler, takvâ sahibi bazı kimselere gelen ilhâmın geçerli bir bilgi kaynağı olabileceği görüşüne meyletmişlerdir[1695].

Bazı araştırmacılar ilhâmın, insanın aklıyla idrâk edemediğini kalbiyle idrâk ettiği önsel bir güç olduğu görüşündedirler. Aynı şekilde insan kalbiyle idrâk edemediğini de aklıyla idrâk edebilir. Her birinin kendine özel husûsiyetleri vardır. Akıl istidlâl ile ilme ulaşma özelliğine sahipse kalp de ani, birden, direkt, ilhâmi yapısıyla bilgiye ulaşma niteliğine sahiptir. Burda kalp derken manevi anlamda kalbi kastediyoruz. Kalbî bilgide kişi herhangibir düşüncesine mantıkî bir delîl bulmaksızın nefsinde bir gerçekliği, hakîkati hisseder; ama kalbî olarak da ona tam kanaat getirmez[1696].

İlhâm ikinci derecede bir bilgi aracıdır. Vahiy, akıl, duyular gibi birinci derece kaynaklardan desteği olmalıdır. İşte akıl, vahiy ve hislerle keşif, zevk, ilhâm gibi bilgi yolları arasındaki cevhirî, temel fark budur; çünkü ilhâm, hads, sâlih rü'yâ bir bilgi kaynağı olmakla beraber, birinci derece bilgi kaynaklarının sahip olduğu yeterliliğe ve güce sahip değildir. İlhâm ile aklın bir ortak noktası olmadığı gibi akıl ve duyuların ilhâmın oluşmasında doğrudan etkisi de yoktur[1697].

[1694] el-Mâtürîdî, s.9.
[1695] Yavuz, "İlhâm", C.XXII, s.98.
[1696] Dağşi, s.349.
[1697] Dağşi, s.350.

2. Kur'ân'da İlhâm ve İlhâmın Değeri

Kur'ân'da ilhâm ile ilgili olarak değerlendirilen bazı âyetler:

"Sonra da o (nefis), hem kötülüğünü, hem de takvasını ilhâm edene yemin olsun ki[1698]*..."* Fücur ve takvanın ilhâm edilmesi konusunda Fahrettin er-Râzî, iki yorum nakletmiştir: İbn Abbas ve bir gurup önde gelen müfessire göre nefse, fücur ve takvasının ilhâm edilmesi, ona bunların anlatılması, birisinin güzel, diğerinin çirkin olduğunun bildirilmesi ve bunlardan dilediğini seçme imkânının nefse verilmesi demektir. İbn Zeyd, Zeccâc ve Vahidî'ye göre Allah mü'min ve muttaki olana takvayı, kâfire de fücuru ilhâm etmiştir demektir. İbn Zeyd, ilhâmı yaratma mânâsına alarak fücûr ve takvayı nefiste yarattı tarzında yorumlamaktadır. Vahidî'ye göre öğretme, anlatma ve açıklama başka bir şey ilhâm başka bir şeydir; çünkü ilhâm, Allah Teâlâ'nın, kulunun kalbine birşeyi düşürmesi koyması demektir. Allah Teâlâ, kulunun kalbine (aklına) birşey düşürdüğünde ise, onu ondan ayrılmaz hale getirir[1699].

Âyetteki ilhâmın terim olarak kullanılan ilhâm karşılığında alınmasına eleştiriler getirilmiştir. Zemahşerî, Beyzâvî (vf.791/1388) ve Nesefî fücur ve takvanın ilhâmını nefse iyilik ve kötülüklerin beyân olunması, öğretilmesi, anlatılması ve aklettirilmesi şeklinde tefsîr etmişlerdir[1700]. Bu müfessirlere göre Allah her nefse faydasına ve zararına olan şeyleri icmâlî olarak ilhâm etmiştir. İnsan, hakkında hiç bir şey bilmediği konularda vicdanına yönelirse neyin iyi neyin kötü olduğunu anlayabilir. Buna göre ilhâm doğuştan verilen bir kabiliyet olarak telakki edilmektedir[1701].

Kâdî Abdülcebbar, *"Nefse ve onu biçimlendirene"* âyetinden sonra "*hem kötülüğünü, hem de takvasını ilhâm edene"* âyetinin gelmesi, fücûr ve takvayı Allah'ın yaratmasına delâlet etmez mi? sorusuna şöyle cevap vermektedir: "feelhemehâ" sözünün "nefse bildirdi ve fücûrdan sakınması için onu nefse açıkladı" anlamında olduğunu, fücur ve takvâ kelimelerinin yaratmayla ilgisi olmadığını, çünkü âyetin zâhiri, takvâ ve fücûru nefse bildirmeye veya fücûr ve takvanın, taat ve masiyetin arasını ayırmaya delâlet ettiğini, Allah'ın bunları nefse bildirmesinin, onun

[1698] Şems, 91/8.
[1699] et-Taberî, C.XXXIV, s.440-442;.er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XXXI, s.193.
[1700] ez-Zemahşeri, C.VI, s.382; el-Beyzâvî, C.V, s.315; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, s.1353.
[1701] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.150.

masiyetlerden sakınmasına ve taata gayret göstermesine yönelik olduğunu, dolayısıyla ilhâmın insanın kendisi için gerekli olan şeyleri tercih ettiğinde anlamlı olacağını ve Allah'ın insanda takvâ ve fücûru yaratması anlamını vermenin doğru olmayacağını ifâde etmiştir[1702].

Mâturîdî ise ilgili âyeti üç yönden ele almaktadır. Birinci olarak, Allah, nefse fücûru ve takvayı açıkladı, öğretti veya çirkini güzelden, kirliyi temizden ayırt edecek gücü yarattı, ikinci olarak Allah'ın insana mücâhededе bulunacağı zaman takvayı ilhâm etti. Bir kimse sorumluluğu yerine getirdiği zaman Allah ona takvayı ilhâm eder ve ona fücûrun yolunu açıklar[1703]. Üçüncü olarak Allah'ın, nefse fücûru ve takvayı gerekli kıldı. Bu durumda onun takvası lehinde, fücûru ise aleyhinde olur[1704].

"Ey iman edenler! Eğer Allah'tan korkarsanız O, size iyi ile kötüyü ayırdedecek bir anlayış verir, suçlarınızı örter ve sizi bağışlar; çünkü Allah büyük lütuf sahibidir[1705]." "İyi ile kötüyü ayırdedecek bir anlayış" diye tercüme edilen "furkân" kelimesi, Mücahid, Abdullah b. Abbas, Dehhak ve İkrime'den nakledilen bir görüşe göre "çıkış yolu" demektir. Buna göre âyetin anlamı, *"Ey iman edenler, Allah'tan korkarsanız o size bir çıkış yolu yaratır."* olur. İkrime, Mücahid, Süddi, Abdullah b. Abbas ve Katade'den nakledilen diğer bir görüşe göre "furkân" kelimesinin ma'nâsı, "kurtuluş" demektir. Buna göre âyetin mânâsı, *"Ey iman edenler, Allah'tan korkarsanız o sizi kurtuluşa eriştirir."* olur. İbn-i İshaka göre ise bu ifâdeden maksat, hakkı bâtıldan ayırdeden kabiliyet demektir[1706]. Zemahşeri, Beyzâvî, Kâsımi ve Şevkânî'ye göre hak ile batılı, küfür ile İslâmı ayıran yardım, feth, sabah, hidâyet, beyân, fazl, meziyet, şüphelerden çıkış, kurtuluş anlamlarına gelir[1707].

Bu âyette takvayla ilgili olarak üç husus göze çarpmaktadır. Birincisi, insanda iyi, güzel ve doğruyu kötü, çirkin ve yanlıştan ayırmasını sağlayan bir anlayış, sezme ve vicdan ölçütü sunması (furkân). İkincisi, takvâ sahibi kulların günahlarının örtülmesi ve

[1702] el-Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan el-Esedabâdî, ***Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin***, Beyrut: Dârü'l-Nahdati'l-Hadîs, ts. s. 464.
[1703] Bakara, 2/40, 186; Maide, 5/12; Ankebût, 29/69.
[1704] Aslan, Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri, s.41-42.
[1705] Enfâl, 8/29.
[1706] et-Taberî, C.XI, s.127-131; el-Beğavi, C.III, s.349.
[1707] ez-Zemahşeri, C.II, s.575; el-Beyzâvî, C.III, s.56; el-Kâsımî, C.VIII, s.2981; eş-Şevkânî, C.II, s. 435; el-Beğavi, C.III, s.349.

onların bağışlanması. Üçüncüsü, insanın yaşama tarzı bilgi araçlarını etkiler, ilhâm, keşif ve sezgi kapılarını açar. İbadet ve bilginin imanı arttırması da, amelle zihin ve kalp arasında bir etkileşimin bulunduğunu göstermektedir[1708]. Kur'ân-ı Kerîm'de başka âyetlerde de takvanın, insana hayat yolunda yürürken önünü aydınlatan bir nûr oluşturduğu ifâde buyurulmuştur[1709].

"Ama bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz. Hiç şüphe yok ki Allah iyi davrananlarla beraberdir[1710].", "...Kim Allah'tan korkarsa, Allah ona bir çıkış yolu ihsan eder ve ona beklemediği yerden rızık verir[1711]...", "Ey iman edenler! Eğer Allah'tan korkarsanız O, size iyi ile kötüyü ayırdedecek bir anlayış verir, suçlarınızı örter ve sizi bağışlar; çünkü Allah büyük lütuf sahibidir[1712]." Bu âyetler, ilhâmi bilginin ortaya çıkması için mücâhade ve takvâ şartının gerekliliğine işâret etmektedir[1713]. Diğer taraftan da tedeyyün şartına vurgu yapar; zira daha önce de söylediğimiz gibi ilhâm ile sezgi arasındaki önemli fark tedeyyündür. İlhâm din ile ilgili iken sezgi böyle değildir[1714].

"Ama bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz. Hiç şüphe yok ki Allah iyi davrananlarla beraberdir[1715]." Kâdî Abdülcebbar mutasavvıflar tarafından ilim ve amel ilişkisi çerçevesinde delîl olarak değerlendirilen bu âyetin, herhangi bir yol gösterme, delâlet ve açıklamanın onlara has kılınacağı anlamına gelmeyeceğini, Allah'ın Kur'ân'da çeşitli vesilelerle hidâyet bahşedeceğini beyân ettiği yerlerdeki ifâdelerden hareketle, bazı kimselere özel bir bilgi verileceğinin söylenemeyeceğini ifâde etmiştir. Ona göre Allah bu ifâdelerle kurtuluş, refah ve sevap yollarını irâde etmektedir. Bunları da Allah'a karşı sorumluluğunu yerine getiren ve bu uğurda çabalayan herkese has kılmıştır. *"Şüphesiz peygamberlerimize ve iman edenlere, hem dünya hayatında, hem şahitlerin şahitlik edecekleri günde yardım ederiz[1716]."* âyetinde buyurduğu gibi insana hayrı ifâde eden bazı fikirleri ilhâm edebilir, müminin

[1708] Karaman ve Diğerleri, C.II, s.683.
[1709] Talâk 65/2; Hadîd57/28; Karaman ve Diğerleri, C.II, s.683.
[1710] Ankebut, 29/69.
[1711] Talak, 65/2-3.
[1712] Enfâl, 8/29.
[1713] et-Taberî, C.XI, s.127-128.
[1714] Dağşi, s.351.
[1715] Ankebut, 29/69.
[1716] Mü'min, 40/51.

başarıya ulaşması için kalbine cesaret, yenik düşmeleri için kâfirlerin kalbine de korku salabilir. Mu'tezile kelâmcıları, ilhâmın dinî alanda kullanılabilecek kesin bilgi kaynağı olmadığını ve uyulması zorunlu bir hükmün delîlini teşkil edemeyeceğini savunmaktadır[1717].

"Rabbin bal arısına vahyetti[1718]." Hamdi Yazır buradaki vahyi, müfessirlerin, ilhâm şeklindeki vahiy olarak anladıklarını ifâde etmiştir. İlhâm, ilim ve amel açısından bir gereklilik ve mecburiyet ifâde etmez. Hâlbuki bal arısında, amel ile ilgili zarureti (zorunluluğu) anlatan özel bir fıtrattır. Yüce Allah tarafından arıya bal yapmak rûh ve sanatı şaşmaz bir gereklilik ve isabetle verildiği gibi, peygamberlere gelen vahiy de zorunlu ve ledünnî (Allah'ın ihsanı olan) bilgidir ve buna işâret edilerek "senin Rabbin" buyurulmuştur. Bundan dolayı arıya vahyin mânâsı ona, o rûh ve fıtratı vermek ve açık bir vasıta olmaksızın gizli bir şekilde terbiye ederek ona, o duygu ve sanatı kesin bir mükemmellikle öğretip belletmek demektir[1719].

Bazı özel durumlarda ilhâm mümkün görülmektedir. Söz gelişi Kur'ân'da Hz. Musa'nın annesine[1720] ve Meryem'e[1721] olan vahiy ilhâm mânâsındadır. Ancak bu ilhâm da onları peygamber yapacak bir ilhâm veya vahiy olmayıp, karşılaşacakları olaylarla ilgili önceden onlara müjdeleme ve haber verme hüviyetini taşıyan bir vahiy ve ilhâmdır; ancak Mâturîdî, vahyin âni bir şekilde kalpte belirdiğini söylerken ilhâm alan kimsenin bunun nasıl ve nereden geldiğini bilmeyeceğini öne sürmektedir. Eğer bu ilhâm iyilik ve hayrı içeriyorsa melekten, aksi ise, ya'nî kötülük ve şerri içeriyorsa şeytandandır[1722]. Mâturîdî'ye göre, peygamberin ilhâmı haktır; fakat peygamber olmayan kişilerin bu gibi şeyleri iddia etmesi peygamberde olduğu gibi onun geçerliliğinin delîli olamaz; çünkü bu gibi şeylerin peygamber dışındaki kişiler için şeytandan kaynaklanması da mümkün görülmektedir[1723].

"...Çünkü insanlara sihri ve Babil'de Hârut ile Mârut isimli iki meleğe indirileni öğretiyorlardı. Hâlbuki o iki melek, herkese: Biz ancak imtihan için

[1717] Aslan, Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri, s.35.
[1718] Nahl, 16/68.
[1719] Elmalılı, C.V, s.246-247.
[1720] Tâhâ, 20/38; Kasas, 28/7.
[1721] Meryem 19/19.
[1722] En'âm, 6/112; İbrahim, 14/22
[1723] Aslan, Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri, s.42.

gönderildik, sakın yanlış inanıp da kâfir olmayasınız, demeden hiç kimseye (sihir ilmini) öğretmezlerdi[1724]*..."* Bu iki melek ve bunların öğrettikleri hakkında birçok sözler söylendiğini, çeşitli görüşler ve bahisler ortaya konduğunu dile getiren Elmalılı'ya göre meleklerin insanlara öğretileri ya vahiy veya ilhâm demektir. Harut ile Marut'un vahiy melekleri olduklarına dair herhangibir delîl yoktur. Âyet bu melekleri bilgi getiren melekler değil, bilgi gönderilen melekler şeklinde gösterdiği için nüzulde aşağı derecedeki meleklerden oldukları açıktır. Buna göre öğretilerinin de peygamberlere gelen vahiy derecesinde olmayıp ilhâm cinsinden olduğu aşikârdır. İlhâm ise herkese olabilir[1725].

Müfessirlerin ve diğer din bilginlerinin ilhâm konusunda ele aldıkları diğer bazı âyetler şöyledir: *"Allah, müminleri (şu) bulunduğunuz durumda bırakacak değildir; sonunda murdarı temizden ayıracaktır. Bununla beraber Allah, size gaybı da bildirecek değildir. Fakat Allah, elçilerinden dilediğini ayırdeder*[1726]*...", "O bütün görülmeyenleri bilir. Sırlarına kimseyi muttali kılmaz; Ancak, (bildirmeyi) dilediği peygamber bunun dışındadır*[1727]*...", "...Allah'tan korkun. Allah size gerekli olanı öğretiyor. Allah her şeyi bilmektedir*[1728]*.","Kullarım sana, beni sorduğunda (söyle onlara): Ben çok yakınım. Bana dua ettiği vakit dua edenin dileğine karşılık veririm. O halde (kullarım da) benim davetime uysunlar ve bana inansınlar ki doğru yolu bulalar*[1729]*.", "Artık kim verir ve sakınırsa, en güzeli de tasdîk ederse, biz de onu en kolaya hazırlarız (onda başarılı kılarız)*[1730]*.", "Şeytan sizi fakirlikle korkutur ve size cimriliği telkîn eder. Allah ise size katından bir mağfiret ve bir lütuf vâdeder. Allah herşeyi ihata eden ve herşeyi bilendir. Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar*[1731]*."*

"...ona katımızdan bir rahmet (vahiy ve peygamberlik) vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik[1732]*."* Şüphe yok ki bütün peygamberlerin ilmi Allah

[1724] Bakara, 2/102.
[1725] Elmalılı, C.I, s.370.
[1726] Al-i İmrân 3/179.
[1727] Cin 72/26-27.
[1728] Bakara, 2/282.
[1729] Bakara, 2/186.
[1730] Leyl, 92/5-7.
[1731] Bakara, 2/268-269.
[1732] Kehf, 18/65.

tarafından vahyetmek ve öğretmek itibarı ile ledünnîdir; fakat burada dikkate değer husus *"ve kendisine tarafımızdan ilim öğrettik."* kaydı ile Hızır'a öğretilmiş olan ilmin, Musa'nın ilminden başka bir ilim, ya'nî Allah tarafından öğretilen ilimlerden özel bir ilim olduğudur. Allah Teâlâ tarafından olağan üstü yollarla öğretildiği için İslâmî literatürde bu ilme söz konusu âyetin lafzından hareketle "ledünnî ilim" denilmiştir. Âyetteki kıssalar karinesi ile tefsîr bilginleri, bunu "Gayplar ilmi ve gizli ilimlerin sırları" diye tefsîr etmişlerdir[1733]. Ledünnî ilim, düşünmek ve istinbât ile elde edilmeyip[1734] Allah tarafından, sırf Allah vergisi olan bir mukaddes kuvvetin tecellîsidir. Doğrudan doğruya bir keşiftir[1735]. Tefsîrcilere göre Hz. Musa'nın ilmi, hükümleri bilmek ve zâhir ile fetva vermektir. Hızır'ın ilmi ise eşyânın bâtınını (iç yüzü) bilmektir, dolayısıyla buna, "bâtın ilmi" veya "hakîkat ilmi" de denmiştir[1736]. Âyetlerde geçen örneklerden bir sonuca varmak gerekirse ledünnî ilmin, insanlara verilen bilgi vasıtalarıyla elde edilmeyen, Allah'ın bildirmesiyle bilinen gayb bilgisi veya onun bir çeşidi olduğu söylenebilir[1737].

Bazı bilginler وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ifâdesine dayanarak ilhâmı ledünnî ilim kapsamına sokmuşlardır; ama bu yorum pek isabetli değildir; çünkü bu âyet Hızır (a.s) hakkındadır ve gaybten bahsetmektedir. İlhâm gaybî bilgileri içerse de ilhâmı ledünnî ilim olarak nitelemek, ilhâm ile elde edilen bilgilerin hakîkatinin kesin olduğunu söylemek demektir; ancak ilhâm emir ve nehiy bakımından şeri bir hüccet sayılmaz, başkalarını bağlamaz; zira şeriat vahiyle tamamlanmıştır[1738].

İbn Kayyım'a göre ilim delîlle isbât edilebilen şeydir. İlmin ilm-i celî, ilm-i hafî ve ilm-i ledün olmak üzere üç derecesi vardır. Ona göre ledünnî ilim ile gayb arasında perde yoktur. Bu ilim kula vasıtasız verilir. Nitekim Allah Hızır'a bu ilmi vasıta kılmaksızın vermiştir[1739]. İbn Kayyım kanıtlarla, delîllerle elde edilen bilginin hakîkî bilgi olduğunu, kanıt, delîl olmadan ulaşılan bilginin bilgi sayılamayacağını, kanıta dayalı bilginin güçlenip zayıflayabileceğini; ama herhangibir bilginin istidlâlsiz ortaya

[1733] el-Beyzâvî, C.III, s.287.
[1734] İbn Kayyım el-Cevziyye, ***Medâricu's- Sâlikîn(I-III)***, Ali Ataç ve Diğerleri (trc.), İstanbul: İnsan Yay. 2005, C.II, s.372.
[1735] Elmalılı, C.V, s.371-372.
[1736] el-Beğavi, C.V, s.188.
[1737] Karaman ve Diğerleri, C.III, s.572.
[1738] Dağşi, s.352.
[1739] İbn Kayyım, C.II, s.366-372.

çıkmasının yalan bir iddia olduğunu, çünkü Allah'ın varlıkları sebepleriyle ilişkilendirdiği gibi bilgileri de sebeplerle ilişkilendirdiğini, hiçbir beşerin delîlsiz bilgiye sahip olamayacağını, nitekim Allah'ın peygamberlerini burhânlarla desteklediğini ifâde etmiştir[1740]. Buna göre delîle dayanmayan her ilim bir iddiadır. Sonuçta ledünnî ilim, delîle dayanan ve Allah'ın peygamberin diliyle göndermiş olduğu ilim olarak tanımlanmıştır[1741].

Metot olarak zâhir ilminin eğitim ve öğretimle, bâtın ilminin ise mistik sezgi (keşf) ile elde edildiğini, belli bir silsile ile Hz. Peygamber'den gelen veya özel bir yolla naslardan çıkarılan bilgiler gibi ilhâm ve keşf yoluyla vasıtasız olarak Allah'tan alınan bilgilerin bâtın ilmi olduğunu söyleyen mutasavvıflar hadis, fıkıh ve kelâm gibi ilimlere zâhir ilimleri, bunlarla meşgul olanlara zâhir ulemâsı, rüsum ulemâsı ve ehl-i zâhir diye isimlendirirken tasavvufa bâtın ilmi, kendilerine de bâtın ulemâsı ve ehl-i bâtın adı verirler. Mutasavvıflara göre naslardaki gizli ma'nâları, ibadetlerin manevî ve ahlâkî özünü, varlık ve olayların arkasındaki sırları açıklığa kavuşturan bâtın ilmi gizli olması gerekir; çünkü halkın bu yüksek ilmi ve ondaki ince ma'nâları ya anlayamayacağı veya yanlış anlayacağı düşünülerek bâtın ilminin ancak zeki, yetenekli, istekli ve kalp gözü açık kimselere öğretilmesi gerektiği sonucuna varırlar. Başlangıçta bâtın ilminden sadece işâret yolu ile bahsedilir ve açık bir şekilde ifâde edilmezdi. Bâtın ilmini sözle anlatan ilk süfînin Zünnûn el-Mısrî, tasavvuf tarihinde bâtın ilminden kürsülerde açıkça bahseden ilk sûfînin ise Şiblî olduğu, bunun yanında İslâm'da zâhir ve bâtın olmak üzere iki bilgi türünün bulunduğu görüşünü ise ilk defa Şiiler'in ortaya atmış oldukları söylenir[1742].

Gizli hakîkatleri konu alan ve bu yolla insanı manevî kurtuluşa ulaştırdığına inanılan ledünnî ilim (bâtın ilmi), kulun hiçbir sebebi, çabası, akıl yürütmesi olmadan Allah'ın ilhâm yoluyla kalbine attığı bilgilere denir[1743]. Mutasavvıflara göre bâtın ilmi esasen nasların derîn ve ince ma'nâlarından ibaret olup Hz. Peygamber tarafından bazı sahâbîlere öğretilmiştir[1744].

[1740] Dağşi, s.353.
[1741] Dağşi, s.353.
[1742] Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmi", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1992, C.V, s.188.
[1743] Dağşi, s.352.
[1744] Uludağ, "Bâtın İlmi", C.V, s.188.

Haris el-Muhâsibî, Kelâbâzî (vf.380/990), Kuşeyrî (vf.465/1072), Hücvîrî (vf.465/1072) ve Gazzâlî gibi Sünnî mutasavvıflar Kur'ân ve hadis çerçevesinde kalan bâtın ilmini kabul etmişler, bunu da nasların ma'nâlarını derinleştirmek olarak anlamışlardır[1745].

İbn Semânî (vf.489/1095) ilhâmı inkâr etmenin mümkün olmadığını, ilhâmda kıstasın, ölçütün vahiy olduğunu, vahye uyanlarının kabul edileceğini, uymayanların nefis ya da şeytanın vesvesinden kaynaklandığı için reddedileceğini, Allah'ın kulunun kalbine fazladan bir nûr verebileceğini, ilhâmın bazı kullara verilen özel bir nûr olduğunu, bu nûrla kulun nazar ve reyinin güçleneceğini, ayrıca Allah'ın kulunun kalbine aslı belli olmayan bir söz atmayacağını, dolayısıyla böyle bir söz olduğunda reddedileceğini dile getirmiştir[1746].

Bilginler, ilhâma dayalı bilginin zor ve tehlikeli olabileceğini, mutlak sonuca ulaştıramayacağını, bu yolda uğraşanların bir kısmının nefis mücahedesi sırasında mizacının bozulabileceğini, aklının karışabileceğini, bedeninin hastalanabileceğini, rûhî dengesinin altüst olabileceğini, bu yüzden kesbî yoldan ilim elde etmenin daha güvenilir ve maksada daha uygun olduğunu söylemişlerdir[1747].

Sûfîler, İbn Sînâ, Abdülkâdir el-Bağdâdî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Haldun, Zebîdî ve Haydar el-Âmülî'ye göre Allah veya melek tarafından kalbe ulaştırıldığı için ilhâmın, dinî konularda kesin bilgi kaynağı teşkil etmesi ve delîl olarak kullanılması mümkündür. Bu âlimlerin delîlleri şöyledir: Allah takvâ sahiplerine bilmediklerini öğreteceğini belirtmektedir. Âyetlerde Allah'ın takvâ sahibi olanlara iyi ile kötüyü ayırdedecek bir anlayış vereceği[1748], Allah'tan korkan kimseye bir çıkış yolu göstereceği[1749] belirtilmektedir[1750]. Hz. Peygamberin Allah'tan ilhâm talep etmesi, bunu öğütlemesi, ilmiyle amel edenlere Allah'tan bilgiler geleceğini haber vermesi, şeytanın insana kötülüğe yönelik vesveseler telkîn etmesine karşılık meleğin iyiliği ilhâm ettiğini açıklaması, ilhâm meleğinin müminin kalbinde Allah adına nasihat verdiğini bildirmesi,

[1745] Uludağ, "Bâtın İlmi", C.V, s.189.
[1746] Dağşi, s.354.
[1747] Taylan, ***Gazzâli'nin Düşünce Sisteminin Temelleri***, s.110-111.
[1748] Enfâl 8/ 29.
[1749] Talâk 65/2.
[1750] Bakara 2/194; Ankebût 29/69; Hadîd 57/28.

sâlih kimselere sâdık rüyalar yoluyla bazı bilgilerin ilhâm edildiğinin bilinmesi, Hz. Peygamberin sâdık rüyaları nübüvvetin bir parçası olarak değerlendirmesi, vahyin kesilmesinden sonra geride bu yolun kaldığını söylemesi, dinin aslı vahye dayandığına göre onun anlaşılabilmesi için Allah'tan gelen bilgilere ihtiyacın var olması gerektiği anlayışı, Peygamberle birlikte vahiy kapısı kapandığından geride sadece ilhâm yolu kalmış olması, ilâhî emirlere uyan herkesin ilhâmî bilgilere tecrübe yoluyla ulaşabilmesi. İlhâmî bilgiler ferdî tecrübelere konu teşkil ettiğinden bunları reddetmek isabetli olmaz. İlhâmî bilgileri alan sâlih insanların dünyevî arzulardan yüz çevirip Allah'a yönelmeleri de bu hususu kanıtlayıcı mâhiyettedir[1751].

Sûfiyye ile onlara tâbi olanların dışında kalan İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre ise insan kalbine bazı bilgilerin ilhâm edilmesi mümkün olmakla birlikte bunlar subjektif tecrübeler olup nesnel, herkes için genel geçerliliği bulunan kesin bilgi kaynağı teşkil etmez ve dinî alanda delîl olarak kullanılamaz. Bu âlimlerin delîlleri ise şunlardır: Kur'ân'da insanın doğru bilgiye ulaşmak için başvurması gereken nesnel bilgi kaynaklarının duyular, akıl yürütme ve vahiy olmak üzere üç noktada toplanması ve Kur'ân'da canlı cansız bütün varlıkları gözlem altına alıp incelemeyi ve akıl yürüterek onların menşei hakkında bilgi üretmeyi emreden, daha sonra da üretilen bilgilerin vahyi teyit ettiğini açıklayan pek çok âyetin mevcudiyetine karşılık ilhâmî bilgilerin elde edilmesiyle ilgili açık anlamlı beyanların bulunmayışı, ilhâm yöntemiyle elde edilen bilgiler arasında çelişki bulunması, ilhâmî bilgilerin kontrolü mümkün olmayan sübjektif bir nitelik taşıması, bu yöntemin herkes için kesin bilgi kaynağı olmadığını gösterir[1752].

> *"İlhâm mümkündür, ama bizler ilhâmla değil, nasslarla kayıtlı ve onlardan sorumluyuz. İlhâm ile yeni bir akide sâbit olmaz. Naslardan farklı bir ziyadelik getirilmez. Ümmet için ibâdet vesilesi olmaz. Sahiplerini tasdîk ile ümmet mükellef tutulmaz. Kitap ve sünnetin naslarına muvafık ve onları destekler mâhiyette adalet sahibi kişiler tarafından ileri sürüldüğünde onları tasdîk etmede bir sakınca yoktur. Bununla beraber ilhâm sahipleri adil de olsalar ümmet onları tasdike mecbur değildir; çünkü gayb işlerinde kalbleri masum olmayıp, her zaman vehme düşmeleri mümkündür. Yine ilhâm sahibi ve*

[1751] Yavuz, "İlhâm", DİA, C.XXII, s.99.
[1752] Yavuz, "İlhâm", C.XXII, s.99.

başkaları için imtihan olabilir. Sahibi veya halk onunla imtihanı kaybedebilirler.[1753]"

İlhâm, bütün insanlar için ilmin hâsıl olduğu bir sebep olarak kabul edilmediği[1754] için hüccet değerinde görülmemiştir; ancak mutasavvıflara göre hüccettir. Bazı mutasavvıfların, "Bize şöyle ilhâm vaki oldu" dedikleri hususlar, Kitap ve Sünnet'e muhâlif değilse kabul edilebilir; muhâlif ise kabul edilmez. Bu hususta ölçü Kitap ve sünnettir. Bunlara uygun olan alınır, olmayan ise reddedilir. Keşf ve feyz yoluyla elde edilen hususlar kesin bilgi ifâde etmez. İlhâm, tecrübe eden için ilim olabilir[1755]; ama onun dışında olanlar için ilim kaynağı, sebebi sayılmamıştır[1756].

İslâmî açıdan ilhâmın meşru bir bilgi kaynağı olduğu sonucuna varmak mümkündür; ancak ilhâmda önemli olan bilginin birincil kaynaklarına ters düşmemesi, onlara tabi olmasıdır; ancak bu şekilde olduğunda verdiği bilgiler kabul edilebilir bir nitelik arzeder[1757].

Meselenin özü, ilhâm ile amel caiz değildir; ancak mübah olan bir meselede başka bir delîl yoksa ilhâm ile amel edilmesi mümkün olabilir. Neticede ilhâm bilgi kaynağı olarak nesnel, güvenilir değildir ayrıca Allah'tan geldiğini de kesin olarak bilmek mümkün değildir[1758].

F. SÂDIK RÜ'YÂ

Sözlükte görmek, gözlemlernek, anlamak, farkına varmak, sezmek, idrâk etmek, düşünmek, saymak, kabul etmek… ma'nâlarına gelen rü'yet kökünden[1759] türeyen rü'yâ lafzı, uykuda görülen şeylerin tamamı için kullanılan bir kelimedir[1760]. Elmalılı'ya göre örfte uyku halinde görülen şeylere isim olmuşsa da aslında mânâsı görmektir[1761]. İbnü'l-Arabî, rüyayı, Allahu Teâlâ'nın melek vasıtasıyla hakîkat veya kinaye olarak kulun şuûrunda uyandırdığı enfüsî idrâkler ve vicdanî duygulardır yahut

[1753] Bilgiz, s.59.
[1754] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlhâm", C.I, s.257; ***el-Mu'cemû'l-Felsefıyye***, "el-İlhâm", C. I, s.131.
[1755] ***el-Mu'cemû'l-Felsefıyye***, "el-İlhâm", C. I, s.131.
[1756] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-İlhâm", C.I, s.257; ***el-Mu'cemû'l-Felsefıyye***, "el-İlhâm", C. I, s.131; Bilgiz, s.58.
[1757] Dağşi, s.351.
[1758] Dağşi, s.354.
[1759] ***Lisanu'l-Arab***, "Reâ", C.III, s.1537-1544.
[1760] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "er-Rü'yâ", C.I, s.886.
[1761] Elmalılı, C.V, s.309.

da şeytanî telkînlerden, ya'nî "ratb-ü yabis" karışık hayallerden ibaret olarak tanımlamıştır[1762]. Sözlük anlamı aynı olan hulm ile ayrı mütalaa edilir. Hulm daha çok korkunç düşler için kullanılır. Rü'ya, hak tarafından gelir. Nefis ve şeytan tarafından gelen ve tabiri olmayan telkînlere ise hulm, vesvese, hevâcis veya edğas-ı ahlâm (karmakarışık hayaller) tabirleri kullanılır[1763]; zira peygamberimiz *"Rü'yâ Allah'tan hulm ise şeytandandır"* demiştir. Rahmanî rüyalara "rü'yay-ı sâdıka, sâliha, hasene" denir[1764]. Rü'ya anlamında kullanılan diğer kelimeler ehâdis, menâm ve mübeşşirât sözcükleridir[1765].

Rü'yâ ve hulüm zaman zaman birbirlerine karıştırılır. Rü'yâ tek başına enfüsî bir hadise olarak görülmez. Hulümden farklı olarak rüyada özüne vakıf olunabilecek hakîkî ve gizli bir mânânın yattığı düşünülür. Tabiri ve tevili olmayan sırf nefsanî veya şeytânî bir hadise olan, bir dış tesir ile meydana gelmiş olsa bile âfakî bir hakîkat ifâde etmeyen hulüm ise gerçekte hiç anlamı olmayan boş bir vehim ve hayalden ibaret olarak değerlendirilir. Gerçek anlamda sâdık olanları ifâde etmek için rü'yâ, sâdık olmayanları ifâde etmek için ise ahlâm kullanılır. Rü'yâ, "rüyet" kökünden geldiği için onda hayalin ötesinde bir hakîkat görüleceği söz konusudur. İşte rü'yâ bu hakîkat ile ilgilidir. Rüyanın haddi zatında bir anlamı ve tabirinin olacağı söylenir. Görülen hayalden bir ipucu bularak onun arkasındaki hakîkate geçebilmek demek olan rüyanın tabiri veya tevilinde en önemli noktanın, o hayalî görüntünün enfüsî olan özelliği ile afakî olan özelliğinin belirlenmesi olduğu varsayılmaktadır[1766].

Hamdi Yazır'a göre rü'yâ tabiri ilmî vehbî ve keşfî ilimlerden olduğu için düşünce ve mantıkla çözülmez. Çözülemediğinden dolayı da zâhir ehli için gerçek rü'yâ ile ahlâm adı verilen şeyin ayırt edilmesi zor ve müşkil bir şey olur[1767]. Rüyaların te'vîli kesbî ilimler ile değil, vehbî ilimler ile bilinir ki, bunun en aşağı derecesi ferâset ve ilhâmdır, zirvesi ise vahiydir[1768].

[1762] Bilgiz, s.61.
[1763] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "er-Rü'yâ", C.I, s.886; Bilgiz, s.60.
[1764] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "er-Rü'yâ", C.I, s.886.
[1765] İlyas Çelebi, "Rü'yâ", ***DİA***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 2008, C.XXXV, s.306.
[1766] Elmalılı, C.V, s.47.
[1767] Elmalılı, C.V, s.51.
[1768] Elmalılı, C.V, s.47-48.

Sâdık ve doğru rü'ya, peygamberlerin ve onlara tabi olan sâlih kişilerin gördükleri enfusî misallerdir. Yüce Allah'ın müşahadesinde oldukları için Peygamberlerin rü'yaları da uykuları da diğer insanların rü'ya ve uykularından farklıdır[1769].

Temel olarak üç tür rüyadan söz edilmektedir. Dini literatürde Allah tarafından doğrudan doğruya veya bir melek aracılığıyla meydana gelen, ilâhî bir telkîn olan, asıl, hak ve gerçek olan rüyaya rahmânî (rabbânî) rü'yâ, şeytanî bir telkîn ile meydana gelen, bilinmeyen bir dış etkenden etkilenerek yalan ve tehayyülden ibaret olan rüyaya şeytânî rü'yâ ve benliğin kendinden kendisine yapılan telkîn ile meydana gelen, geçmişten gelen hatıra birikimlerinin yeni baştan hayal edilmesinden başka bir değer taşımayan rüyaya nefsânî rü'yâ denilir[1770]. Rahmânî rü'ya Peygamberler ve sâlih müminlerden sudur eder[1771]. Rü'yanın rahmanî mi şeytanî mi olduğunu nasıl anlayacağız? Rahmanî rüyalar, sahibi için gönül hoşnutluğuna ve sevince vesile olur. Şeytanî rüyalar ise kalbi sıkıştırır, insanın içini keder ve sıkıntıya boğar[1772]. Şeytâni rü'ya, şeytanın musallat olması, aldatma, korkutma ve vesveseleriyle meydana gelen karışık hayaller, düşler ve telkînlerdir. Nefsanî rü'ya, nefsin hayal ve kuruntuları, fikirlerin çağrışımı, dış etkenler ve günlük uğraşlarla ilişkilidir[1773].

İslâm bilginleri sâdık rüyayı fasidinden ayırarak her biri için ayrı ayrı açıklamalar getirmişlerdir. Beyhâkî, rüyada görülen şeyin kısa bir zaman önce uyanık olarak idrâk edilmiş olmasını ve bu sûretinin hayalde devam etmesini, rüyada görülen şeyin, önceden üzerinde düşünülen veya gelecekte vukû'u beklenen türden olmasını, üşüyen kişinin kar, hararet olan kişinin güneş ve ateş görmesi gibi rüyanın mizaç değişikliği ile bağlantılı olmasını fasid rüyanın alâmetleri olarak değerlendirmiştir[1774].

Bazı kelâm âlimleri rüyayı, ma'nâ âlemlerinden ru'yet âlemine semboller şeklinde indirilen ilhâm olarak görürken, Mu'tezile mezhebi ile bu konuda onlara bağlı kalan diğer bazı kelâmcılar onu batıl hayaller olarak görmektedirler. Mu'tezile

[1769] Bilgiz, s.61.
[1770] Elmalılı, C.V, s.48-49; Dağşi, s.362.
[1771] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "er-Rü'yâ", C.I, s.886; Bilgiz, s.62.
[1772] Bilgiz, s.65.
[1773] Çelebi, "Rü'yâ", C.XXXV, s.307.
[1774] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.154.

kelâmcılarına göre ru'yet idrâkinin vukû'u için mesafe, ışık, mukabele (belli bir açı alanı içinde bulunmak) gibi şartlar gereklidir. Bu şartlar tahakkuk etmeden idrâk olamayacağına göre uykuda görülenler gerçek bir idrâk olmayıp, batıl hayallerden ibarettir[1775]. Tasavvuf ehli ise sâdık rüyayı rûhun uykuda misâl âlemini seyretmesi ve bu esnada gördüklerini uyanınca hatırlaması şeklinde açıklamaktadır[1776].

Kur'ân'da Hz. İbrâhim, Yûsuf ve Mısır Hükümdarının gördüğü rüyalardan[1777], Hz. Peygamberin gördüğü rüyanın gerçekleştiğinden[1778], Bedir gazvesi öncesinde rüyasında Hz. Peygambere düşmanların sayısının az gösterildiğinden[1779], Hz. Yûsuf'a rü'yâ yorumunun öğretildiğinden[1780], Hz. İbrahim, Y'akub ve Yûsuf'un gördükleri rüyaları tabir ederek buna göre hareket ettiklerinden[1781] bahsedilmiştir; ayrıca rüyaların yorumu anlamında ta'bîrü'r-rü'yâ[1782], te'vîlü'r-rü'yâ[1783], te'vîlü'l-ahlâm[1784], te'vîlü'l-ahâdîs[1785] ve iftâ[1786] lafzının çeşitli türevleri kullanılmıştır[1787].

Kur'ân-ı Kerim'de, uykuda görülen şeyler hakkında rü'yâ lafzı kullanıldığı gibi uyanıkken görülen şeyler hakkında da rü'yâ kelimesi kullanılmıştır. Miraç gecesi vukû' bulan görme hakkında rü'yâ kelimesi kullanılmıştır. Burada rü'yâ uyanıklık halinde gerçekleşen bir müşahededir. *"Hani sana: Rabbin, insanları çepeçevre kuşatmıştır, demiştik. Sana gösterdiğimiz o görüntüleri ve Kur'ân'da lânetlenen ağacı, ancak insanları sınamak için meydana getirdik. Biz onları korkuturuz da, bu onlara, büyük bir azgınlıktan başka bir şey sağlamaz[1788]."* Hamdi Yazır'a göre olay âyette rü'yâ olarak ifâde edildiğinden dolayı Mirac'ın uykuda meydana gelen bir rü'yâ olduğunu zannedenler olmuşsa da bu doğru değildir. Burada ruyet değil de rü'yâ denilmesi konusunda üç yaklaşım vardır. Birincisi, bu görmenin geceleyin meydana gelmiş olması. İkincisi bu anlatıldığı zaman müşriklerin sen bir rü'yâ görmüşsün diyerek inkâr

[1775] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.154.
[1776] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.154.
[1777] Yûsuf, 12/4-5, 43, 100; es-Sâffât, 37/105.
[1778] Feth, 48/27.
[1779] Enfâl, 8/43.
[1780] Yûsuf, 12/6, 21.
[1781] Yûsuf, 12/4-6; es-Sâffât, 37/102.
[1782] Yûsuf, 12/43.
[1783] Yûsuf, 12/100.
[1784] Yûsuf, 12/44.
[1785] Yûsuf, 12/6, 21.
[1786] Yûsuf, 12/43, 46.
[1787] Çelebi, "Rü'yâ", C.XXXV, s.306.
[1788] İsrâ, 17/60.

etmeleri[1789]. Üçüncüsü o geceki görmeler arasında rüyadaki gibi örnek olarak gösterilmiş kısmın da olması. Elmalılı'ya göre âyetteki rü'ya bir şeyi bizzat görmek anlamındadır[1790].

Peygamberimize, peygamberlikle ilgili ilk alâmetlerin rü'yâ şeklinde arz olunması, rüyayı sâliha ve sâdıkanın vahiy cümlesinden olduğuna delîldir. Hz. Peygamberin nübüvveti, rü'yayı sâdıka ile başlamıştır. Bu şekilde gelen vahiy altı ay devam etmiştir. Ondan sonra da Cibril vasıtasıyla veya vasıtasız olarak vahiy almıştır. Peygamberimizin nübüvvet ve risâlet hayatı yirmi üç yıl devam ettiğine göre, rü'ya yoluyla vahye mazhariyyeti, nübüvvet süresinin kırk altıda birine tekabül eder. Bu itibarla sâlih mü'minin gördüğü rü'yâ, nübüvetin kırkaltı cüzünden bir cüzüne[1791] muvafık bulunur denilebilir yoksa nübüvvetten böyle bir cüzü bakidir ve o kuvvette ilmî husûsiyeti hâiz olarak devam ettiği sanılmamalıdır. Sonra bu zan, rü'yayı vahiy ve nas derecesine yükseltir, bu da teşriin devamını gerekli kılar ki, çok tehlikelidir. Dinî esasların istikrarına aykırıdır. Binaenaleyh peygamberler dışında diğer insanların gördüğü rüyalar teşri kaynağı olamaz[1792].

"Bir zamanlar Yusuf, babasına (Ya'kub'a) demişti ki: Babacığım! Ben (rüyamda) on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederlerken gördüm. Yavrucuğum! dedi, rüyanı sakın kardeşlerine anlatma; sonra sana bir tuzak kurarlar! Çünkü şeytan insana apaçık bir düşmandır[1793]." Peygamberlerin rüyası vahiy kabilindendir[1794]. Yakub (a.s.), Yusuf'un rü'yasından hareketle, Allah'ın ona nübüvvet ve hikmet vererek yüce bir makama ulaştıracağını, dünya ve ahirette şerefli kılarak, ona nimet vereceğini bilmişti. Bu yüzden, Yusuf'un kardeşlerinin düşmanlık ve hasedi'nden korktuğu için, rü'yasını onlara anlatmamasını istemişti. Yusuf'un rü'yasında görülen onbir yıldız kardeşleri, ay ve güneş ise anne ve babası olarak te'vîl edilmiştir[1795].

[1789] el-Beğavi, C.V, s.103.
[1790] Elmalılı, C.V, s.309-310; Bilgiz, s.60-61.
[1791] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "er-Rü'yâ", C.I, s.886.
[1792] Bilgiz, s.61-62.
[1793] Yusûf, 12/4-5.
[1794] et-Taberî, C. XIII, s.9.
[1795] et-Taberî, C.XIII, s.11; ez-Zemahşeri, C.III, s.254.

Nitekim ona nübüvvet verilerek halkın tümünün üzerinde bir şeref ve makama yükseltilmiştir[1796].

Yine Yusuf süresinin diğer âyetlerinde bir kralın rüyasından bahsedilmektedir. *"Kral dedi ki: Ben (rüyada) yedi arık ineğin yediği yedi semiz inek gördüm; ayrıca, yedi yeşil başak ve diğerlerini de kuru gördüm. Ey ileri gelenler! Eğer rü'yâ yorumluyorsanız, benim rüyamı da bana yorumlayınız.(Yorumcular) dediler ki: Bunlar karmakarışık düşlerdir. Biz böyle düşlerin yorumunu bilenlerden değiliz[1797]."* Yusuf (a.s.)'ın hapishane arkadaşlarından biri bu rü'yanın tevilini ancak Yusuf'un yapacağını krala haber verir. Yusuf (a.s.), bu rü'yayı yedi bolluk ve ardından da yedi kıtlık yılının olacağı şeklinde te'vîl eder. Bolluk yıllarında elde edilen mahsulün bir kısmının depo edilerek kıtlık yılları için ayrılmasını öğütler. Ardından da bir yedi yıl gelir ki o yıl da bolluk olur. Bu te'vîli beğenen kral, Yusuf'u kendine özel dost ve mali işlerden sorumlu devlet yetkilisi yapar[1798]. Meclisteki o heyet, bu rüyanın bir adgâsü ahlâm, uyku hayalleri, batıl, hakîkati olmayan[1799] nefisten ya da şeytanın vesvesinden kaynaklanan[1800] eski ve yeni birtakım vehimlerle hayallerin karışımından ibaret şeyler olduğunu, tevilini bilemediklerini söylediler[1801].

Hz. İbrahimin rüyasından ise şu şekilde söz edilir. *"Babasıyla beraber yürüyüp gezecek çağa erişince: Yavrucuğum! Rüyada seni boğazladığımı görüyorum; bir düşün, ne dersin? dedi. O da cevaben: Babacığım! Emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun, dedi. Her ikisi de teslim olup, onu alnı üzerine yatırınca: Ey İbrahim! Rüyayı gerçekleştirdin. Biz iyileri böyle mükâfatlandırırız[1802]."* Hz. İbrahim, uykusunda gördüklerinin Allah'tan gelen bir rü'ya mı yoksa şeytandan gelen karma karışık hayaller mi olduğu konusunda şüphe duyar[1803]. Üç kez aynı rüyayı görünce bu rüyanın Allah'tan olduğunu anlar[1804]; çünkü *"Peygamberlerin rü'yası vahiydir."* Bu yüzden hiç tereddüt göstermeden oğlunu kesmeyi murad etti. Allah da ona seslenerek:

[1796] Bilgiz, s.63.
[1797] Yusûf, 12/43-44.
[1798] Bilgiz, s.64.
[1799] et-Taberî, C.XIII, s.179.
[1800] ez-Zemahşeri, C.III, s.290.
[1801] Elmalılı, C.V, s.46.
[1802] Saffat, 37/102-105.
[1803] ez-Zemahşeri, C.V, s.221; er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XXVI, s.153.
[1804] ez-Zemahşeri, C.V, s.221.

"sen rü'yayı gerçekten tasdîk eyledin[1805]*"* dedi. Bunun üzerine Allah, Hz. İbrahim'e, oğlunun yerine kesilmek üzere bir kurbanlık bahşeder[1806].

Peygamberin rüyalarının vahiy türünden olduğunu[1807] kabul eden görüşe göre rüyada görülen şey, sadece Hz. İbrahim (a.s)'in onu kesmesidir. Buna bakımdan, rüyada görülen her şeyin hak bir delîl ve hüccet olması, peygamberler açısından ya delîl ile sâbittir veya değildir. Şayet delîl ile sâbit ise, Hz. İbrahim niçin bu hâdise hakkında oğluna başvurmuştur? Onun vazifesi, bu işi yerine getirmesi, oğluna müracaat etmemesidir. Oğlunun "Sana emredileni yap" demesine bağlamamasıdır. Şayet, rüyada görülen her şeyin hak olduğu delîl ile sâbit olmuş olsaydı, böyle bir düşünmeye ve tefekküre ihtiyaç olmazdı. Eğer, ikincisi, ya'nî rüyada gördükleri şeyin hak olduğu peygamberce delîl ile sâbit değilse, sırf bir rü'yâ ile o çocuğu kesmeye yönelmesi, nasıl caiz olabilir?" denilirse, buna şu şekilde cevap verilmesi mümkündür: "Hz. İbrahim (a,s), gördüğü bu rüyadan dolayı tereddüt halindeydi; ancak gördüğü bu rü'yâ, açık bir vahiy ile desteklenmiştir" denilmesi mümkündür[1808].

Genel olarak âlimler rü'yâyı kesin bilgi vasıtalarından görmezler. Mutasavvıflar ise rü'yâya i'tibâr ederler. Şiiler'e göre ise masum imamın rü'yâ yoluyla gördüğü hususlar hüccet değerine sahiptir[1809]; ayrıca şu hususu hatırlatmakta fayda vardır: Peygamberler dışındaki kişilerin gördüğü rahmanî veya sâdık rüyalar sahipleri açısından ilim kaynağı olabilir; fakat bunların diğer kişileri bağlayıcı bir hususiyyeti olduğu söylenemeyeceği gibi peygamberler dışında hiç bir insanın rü'yasının başkaları için de kendisi için de teşri kaynağı olduğu da söylenemez[1810].

Peygamberlerden başkasının rüyası ya da rü'yâ tabiri, ilm-i yakîn ifâde etmez; ancak görenin ve görüşün özelliklerine göre basit bir vehimde başlayarak yüzde yüz kesinlik ifâde eden seviyeye varabilecek çeşitli mertebelerde ferdi anlamda bir bilgi husule getirir. Rüyanın asıl tabiri meydana gelen olaylar ile açıklık kazanır. Bazı rüyalar aynen görüldüğü gibi çıkar. Bazılarının tabiri de rü'yâ ile beraber görülür. Bazı rüyalar

[1805] Saffât, 37/107.
[1806] ez-Zemahşeri, C.V, s.221; Bilgiz, s.64-65.
[1807] et-Taberî, C. XIII, s.9; er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XXVI, s.153.
[1808] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XXVI, s.153.
[1809] Çelebi, "Rü'yâ", C.XXXV, s.307.
[1810] Bilgiz, s.65.

da gören kimsenin vicdanında tabir olunamamakla beraber, onun sâdık bir rü'yâ olduğuna dair mücmel ve fakat kesin bir kanaat hâsıl olabilir[1811].

"Ahlâm" veya "adğâsü ahlâm" adındaki şeytânî ve nefsanî rüyaların nefiste bilgi değeri olmasa bile, hissî bir heyecan uyandırmaktan geri kalmadığına göre yalnızca bilgi değeri açısından değil, duyguların halden hale geçmesi açısından da düşünüldüğü zaman görülür ki, ahlâm denilen kısmın bile psikolojide hesaba katılmaya değer önemli bir yeri vardır. Gerçekten de Hz. Peygamberin hadislerinde rüyaların hem bilgi değeri, hem de duygusal önemi üzerinde durulmuş, her iki faydasına da ayrı ayrı işâret buyurulmuştur[1812].

Sâdık rüyaları, dereceleri bakımından *peygamberlerin ve halis müminlerin rüyaları* olarak iki şekilde mütalaa etmek mümkündür. Peygamberlerin rüyaları vahye dayandığı için doğru ilmin temel kaynaklarından birisidir. İkinci seviyede bilgi vasıtası olarak düşünülemez; dolayısıyla vahiy seviyesindedir[1813]. *"Hatırla ki, Allah, uykunda sana onları az gösterdi. Eğer onları sana çok gösterseydi, elbette çekinecek ve bu iş hakkında münakaşaya girişecektiniz. Fakat Allah (sizi bundan) kurtardı. Şüphesiz O, kalplerin özünü bilir[1814]."*, *"Andolsun ki Allah, elçisinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse siz güven içinde başlarınızı tıraş etmiş ve kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah sizin bilmediğinizi bilir. İşte bundan önce size yakın bir fetih verdi[1815]."*

Halis müminlerin rüyaları ile ilgili olarak ise şunları söyleyebiliriz:

Allah peygamberleri ve mümin kullarını rü'yâ yoluyla bazı müjdelere mazhar kılabilir. *"Müslümanın rüyası peygamberliğin kırk altı cüzünden bir cüzdür."* Rü'yayı sâdıka sahibinin kalbi daima Hakk'ın müşahadesi ve muayenesi altındadır. O kişi uyanıkken de uyurken de kalbi Allah iledir. Allah yoluna sülük edenler bu nevi mübeşşirata (müjdelere) mazhar olurlar. Resûl-i Ekrem Efendimiz (s.a.v.) başka bir hadislerinde de: *"Nübüvvetten yalnız mübeşsirat kalmıştır."*demiş; Mübeşşirat nedir yâ

[1811] Elmalılı, C.V, s.48.
[1812] Elmalılı, C.V, s.49.
[1813] Dağşi, s.360.
[1814] Enfâl, 8/43.
[1815] Fetih, 48/27.

Resûlallah diye sorulduğunda cevaben: *"Rü'yayı Sâliha'dır"* buyurmuşlardır. Bu i'tibâr ile halis mü'minlerin gönülleri mübeşşirat dediğimiz müjdelerle, rü'yalarla ilâhi ihsanlara ve telkînlere muhatap olmaktadır.

Halis müminlerin rüyalarını bir bilgi kaynağı olarak kabul etsek bile bu rüyalar doğru ilmin temel, esas kaynakları ile kayıtlıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN'A GÖRE DOĞRU BİLGİNİN ALANLARI VE KRİTERLERİ

I. KUR'ÂN'A GÖRE DOĞRU BİLGİNİN ALANLARI

İslâmî literatürde varlık önce yaratıcı ve yaratılmış diye ikiye ayrılır. Yaratılmışlar da görünen ve görünmeyen olmak üzere taksime tabi tutulur. Görünen âleme "madde, anâsır, dünya, süflî, mülk, tabiat, halk ve şehâdet âlemi" gibi değişik isimler verilmiş, görünmeyen âlem için ise "ma'nâ, melekût, akıl, nefis, emir, ulvî, rûh, ahiret ve gayp âlemi" ifâdeleri kullanılmıştır; ayrıca mutasavvıflara yakın olan bilginler bu iki âlem arasında "berzah" ve "ceberut" adını verdikleri üçüncü bir âlemin daha bulunduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre bu üçüncü âlem, ne tamamen maddî, ne de tamamen rûhîdir. İkisinin karışımından meydana gelmiş bir âlem olduğu kabul edilir[1816].

Kur'ân'da bilgiye konu olabilecek şekilde fizik ötesi anlamında gayp ve fiziki alanı ifâde edecek anlamda şehâdet lafızları karşıt anlamlı olarak pek çok defa zikredilmektedir[1817]. Kur'ân'da bilginin sınırları ya da alanları gayb ve şehâdet âlemi olmak üzere ikiye taksim edilmiştir. Bu taksim varlığın çift yönlülüğü ile uyumlu bir durumu ifâde eder; ya'nî varlığın birinci tarafını Allah ikinci tarafını ise diğer varlıklar temsil eder[1818]. Allah hem gayb âlemi hem de şehâdet âleminin sahibidir. Melekler, cinler, şeytan, cennet, cehennem gibi gayb âleminin konuları, ancak Allah tarafından bilgilendirildiğimiz zaman bilebileceğimiz bilgi alanlarıdır[1819]. Birbirlerini dışlayacı değil de tamamlayıcı nitelik arz eden gayb ve şehâdet âlemleri bilgi alanlarından birisinin zikredilmesi, zorunlu olarak vahye teslim olan bir zihne diğerinin gelmesini sağlar[1820].

Pek çok toplumda olduğu gibi İslâm'dan önce Araplar içinde yaratıcıyı ve âhireti inkâr ederek hayatın sadece bu dünyadan ibaret olduğunu söyleyenler olmakla

[1816] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.64.
[1817] En'âm, 6/73; Tevbe, 9/94, 105; Ra'd, 13/9; Mü'minûn, 23/92; Secde, 32/6; Zümer, 39/46; Haşr, 59/22; Cum'a, 62/8; Tegâbün, 64/18.
[1818] Dağşi, s.135.
[1819] Dağşi, s.135.
[1820] Dağşi, s.136.

birlikte Arapların dinî hayatında gayb âleminin önemli bir yeri olduğunu[1821], Allah ve âhiret inancına sahip bulunanlar ve gönderilecek bir peygamberin beklentisi içinde olan Hanif denilen kimselerin görüldüğünü, müşriklerin, putların ötesinde yüce bir tanrının ve birçok görünmeyen varlığın bulunduğunu kabul etiklerini, Arap dilinde bu tür varlıkları ifâde etmek üzere rûh, şeytan, cin, melek, gül gibi isimlerin kullanıldığını, Câhiliye Araplarında gözle görülemeyen varlıklara genel olarak "âlem-i ervah" denildiğini, bunların da kötü ve iyi tabiatlı olmak üzere ikiye ayrıldığını, kötü tabiatlı olanlara şeytan ve bazı cin türlerinin, iyi tabiatlı olanlara da melek ve habis olmayan cinlerin dâhil olduğunu, Araplar'ın Allah ile cinler arasında nesep bağı bulunduğuna inandıklarını[1822], cinleri Allah'a ortak koştuklarını[1823], onlara tapındıklarını[1824], sığındıklarını[1825], rûhanî varlıkların görünmediğine inandıkları için putları onların yeryüzündeki sembolleri saydıklarını, onlara kurban kestiklerini, şefaatlerini umduklarını, mabedleri hem tapınma hem de gaybden haber alma, gayble temas kurma yeri olarak gördüklerini, kâhin, falcı, müneccim gibi kişilerin "reî" veya "tâbi'" olarak isimlendirilen cinlerden haber aldıklarına inandıklarını söylemek mümkündür[1826].

A. GAYB ALANI

1. Gaybın Sözlük Anlamları, Tanımları ve Çeşitleri

Arapça'da gayb lafzı fiil ve masdar olarak kullanıldığında "gizli kalmak, gizlenmek, saklanmak, görünmemek, uzaklaşmak, gözden kaybolmak" anlamlarında kullanılır. Gayb kelimesinin isim ve sıfat olarak anlamları türevleri ile şöyledir: Gayb: Şek, şüphe, fizikötesi, metafizik, ilâhî sır, transandantal, görünmeyen, uzakta olan yer ve nesne ma'nâlarına gelir. Buna göre cennet, cehennem, dirilme, mahşer vb. pek çok konu Kur'ân'da bu açıdan kullanılır. Alçak geçit ve vadiler için de Araplar gayb kelimesini kullanmaktadırlar. Gâbe: Orman, sık ağaçları bulunan büyük orman. Gâib: Bir yerde mevcûd olmayan, gizli, saklı, görünmeyen, bilinemeyen, kaybolmuş, hazırda olmayan, bulunmayan. Meğib: Bulunmama, batış, batma, uzakta olma, gizli ve

[1821] En'âm, 6/29; lsrâ, 17/49; Yâsîn, 36/ 78-79; Câsiye, 45/24.
[1822] Sâffât, 37/158.
[1823] En'âm, 6/100.
[1824] Sebe', 34/41.
[1825] Cin, 72/6.
[1826] İlyas Çelebi, "Gayb", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1996, C.XIII, s.405.

kaybolma yeri ve zamanı demektir. Bu kelimeler ve bunların dışında bu kökten gelen gaybî, gaybe, gıybet, gıyâb, gıyâbî, tegayyüb, mügayyeb, mugîb, müteggayyib gibi kelimelerin hemen hepsinde belirgin özellik görünmezlik, gizlilik, belirsizliktir[1827].

Gayb kavramının gizlilik ve bilinmezlik vasıflarının literatürde aslî veya ârizî bir nitelik olup olmadığı tartışması, bu terimin tanımı konusunda farklı yaklaşımların benimsenmesine yol açmıştır. Kur'ân ve hadiste gayb kelimesine yüklenen anlamları değerlendiren İslâm bilginleri bu kavramı farklı şekillerde tanımlamışlardır. Gayb kavramının bazı ıstılâhî anlamları şöyledir: Râgıb el-İsfehânî'ye göre gayb, duyuların algılayamadığı ve insan bilgisinin ulaşamadığı şeydir[1828]. İbnü'l-Esîr'e (vf.606/1232) göre kalplerde mevcûd olsun veya olmasın gözlerden gizli kalan her şeydir[1829]. Fahreddin er-Râzî, Reşîd Rızâ (1865-1935) gibi tefsîr âlimleriyle Ahmed eş-Şintunâvî ve Abdülkerim Osman gibi gayb konusunda müstakil eser yazan müelliflere göre gayb, duyularla idrâk edilemeyen her şeydir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye göre akıl ve duyular yanında bâtınî hislerle de bilinemeyendir. Tahanevi'ye, (vf. h. 12. yy) göre hissin idrâk edemediği ve bedîhî aklın gerektirmediği gizli olan şeylerdir[1830]. el-Muvatta şârihi Ebü'l-Velîd el-Bâcî'ye (vf.474/1081) göre ma'dûm ve hakkında hiçbir bilgi elde edilemeyen anlamına gelmektedir. Ferîd Vecdi'ye (vf.1374/1954) göre gayb realitenin zıddı, ontik gerçekliği olmayan, zihnî şey demektir. Bilinemezlikle, gizliliğin gaybın aslî özelliği olduğunu ileri sürenler terimi zâhirî ve bâtınî duyularla kavranamayan, delîl ve emaresi bulunmayan, insan bilgisinin kapsamı dışında kalan varlık alanı biçiminde tanımlamışlardır. Gaybın bu niteliklerini zaman, mekân ve şartlara göre değişen birer ârizî vasıf olarak değerlendirenler ise kelimeyi duyuların idrâk sınırlarını aşan mevcûd veya henüz ma'dûm durumda olan varlık alanı şeklinde ta'rîf etmektedir[1831].Bu tanımlardan hareketle gayb kavramı, ister fiziki ister metafiziki olsun zâhirî ve bâtınî duyuların* alanı dışında kalan, akıl yoluyla bilinemeyen şey olarak tanımlanabilir[1832].

[1827] ***Lisanu'l-Arab***, "g.y.b", C.V, s.3321-3323; Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.60-61.
[1828] ***el-Müfredât***, "Gayb", s.322.
[1829] İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, ***en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser (I-V),*** Tahkîk: Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâcî, Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l- Arabiyyi, ts. C.III, s.399.
[1830] ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm***, "el-Gayb", C.II, s.1256.
[1831] Çelebi, "Gayb", C.XIII, s.407.
* Bilgilerimizin meydana gelişi konusunda islâm filozofları beş duyu organının yanı sıra beş tane de "iç duyu"nun var olduğunu ilen sürmüşlerdir. Bunlar: Ortak duyum (el-hissü'1-müşterek), tasarlama gücü (el-kuvvetü'l-musavvira), sezgi gücü (el-kuvvetü'l-vehmiyye), hatırlama gücü (el-kuvvetü'z-zâkire) ve hayal gücü (el-kuvvetü'l-muhayyile)'dür.

İnsanın gayb karşısındaki durumunu ve bu alanın onun varoluşundaki rolünü ortaya koyan Kur'ân-ı Kerîm'de gayb kelimesi gıybet etmeyi yasaklamak amacıyla iftiâl babından nehy-i gaip olarak[1833], müfret, tamlama kalıbında kırksekiz yerde el-gayb olarak, bir yerde gaip zamirine muzaf olarak[1834], dört yerde el-guyûb şeklinde[1835], bir yerde gâibe şeklinde[1836], üç yerde gâibîn şeklinde[1837], iki yerde gayâbe şeklinde[1838] olmak üzere toplam altmış yerde geçmektedir[1839].

Kur'ân'da gayb lafzı Allah'a nisbet edildiği yerlerde sadece Allah tarafından bilinebilen mutlak gaybı belirtir. Gayb lafzı "âlimü'l-gayb, âlimü'l-gaybi ve'ş-şehâde, allâmü'l-guyûb, âlimü gaybi's-semâvâti ve'l-arz" şeklindeki terkiplerde Allah'ın evrende görünen ve görünmeyen her şeyi bildiğini gösterir, ayrıca "gaybü's-semâvâti ve'l-arz" tarzındaki kullanımlarda ise insanların mevcût şartlar açısından bilemedikleri her şeyi, "enbâü'1-gayb" terkibinde de geçmişte yaşanan ve ibret alınmak üzere nakledilen tarihî olayları ifâde eder[1840].

Kur'ân'da gayb kelimesi, Allah'ın görünen ve görünmeyen âlemleri bilmesi ma'nâsında[1841], görünmeyen[1842], bilinmeyen her şey[1843], insanların bilemeyecekleri gizli ve sır olan şeyler[1844] anlamında[1845], Allah'ın ilim sıfatı ile nitelendirilmesi sırasında "âlimü'1-gayb" ve "allâmu'1 guyûb" şeklinde[1846], levh-i mahfuz[1847], Bakara suresinin 3. âyetinde geçen gayp kelimesinin iman konuları[1848], Tekvîr suresinde vahiy anlamında[1849], kader ma'nâsında[1850], gizli ve kapalı anlamında[1851], azaba düçar olma

---

[1832] Muhsin Demirci, ***Kur'ân ve Yorum***, İstanbul: Ensar Neş. 2006, s. 132.
[1833] Hucûrât, 49/18.
[1834] Cin, 72/26.
[1835] Mâide, 5/109, 116;Tevbe, 9/78; Sebe', 34/48.
[1836] Neml, 27/75.
[1837] A'raf, 7/7; Neml, 27/20; İnfitâr, 82/16.
[1838] Yusûf, 12/10, 15.
[1839] Çelebi, "Gayb", C.XIII, s.406.
[1840] Çelebi, "Gayb", C.XIII, s.406.
[1841] En'âm, 6/73; Tevbe, 9/24, 105; Ra'd, 13/9; Mü'minûn, 23/92; Secde, 32/6; Zümer, 39/46; Haşir, 59/22; Cum'a, 62/8; Tegâbün, 64/18.
[1842] En'âm, 6/73.
[1843] A'raf, 7/187, 188; Hûd, 11/31.
[1844] Tevbe, 9/78; R'ad, 13/9-10.
[1845] et-Taberî, C.XII, s.587-588.
[1846] Mâide, 5/116; Tevbe: 9/78; Sebe', 34/3, 48.
[1847] Meryem, 19/79; Tûr, 52/41; Kalem, 68/47.
[1848] et-Taberî, C.I, s.242.
[1849] Tekvîr, 81/24.
[1850] A'raf, 7/188.
[1851] Kehf, 18/22; Sebe', 34/53.

vakti ve kıyamet günü anlamında[1852], kuyunun dibi ma'nâsında[1853], gıybet etme anlamında[1854], durum bildirme ve niteleme anlamında, görmedikleri halde, huzuruna çıkmadan önce, gaybında gibi sıfat ma'nâlarında[1855], geçmiş olaylar ma'nâsında[1856], bir olayın iç yüzü[1857] anlamlarında kullanılmıştır[1858].

Kur'ân-ı Kerim'de hafâ[1859], sır[1860], melekût[1861], emr[1862], habe'[1863] haft[1864], batn[1865], setr[1866],kinn[1867], ketm[1868], ve cin[1869] kelimeleri gayb yerine kullanılan ya da gayb kavramının anlamına yakın anlamlara sahip lafızlardandır[1870].

Bu kullanılışlar ışığında Kur'ân'da gayb kelimesinin belirttiği hususları geçmiş tarihî olaylar, gizli ve sır olan şeyler, bir şeyin veya olayın iç yüzü, fizik dünyada başkalarınca görülemeyen nesneler, görülmeyen ve bilinmeyen her şey, Allah, melek, âhiret, cin şeklinde özetlemek mümkündür[1871].

Gayb olarak ifâde edilen şeylerin şu anda hariçte duyularla algılanabilecek şekilde varlıklarının olmamasından ve bunlarla ilgili insanın akıl ve duyularında her hangi bir bilginin bulunmamasından, gaybın iki önemli niteliğinin olduğu anlaşılmaktadır[1872]. Akıl ve duyular yoluyla hakkında bilgi edinilemeyen varlık alanı olan[1873] gayb alanı, epistemolojik açıdan gayb, sadece Allah'ın bildiği ve O'nun bildirdikleri tarafından bilinebilen şeklinde iki kısma ayrılabilir. İslâmî literatürde hiçbir mahlûkun ne duyumlarının ne de bilgisinin ulaşamadığı gayba "mutlak gayb", bazı

[1852] Al-i İmrân, 3/179; Yûnus, 10/20; Cin, 72/26.
[1853] Yûsuf, 12/10, 15.
[1854] Hucurât, 49/18.
[1855] Nisâ, 4/34; Mâide, 5/94; A'raf, 7/7; Yûsuf, 12/52; Meryem, 19/62; Enbiyâ, 21/49; Neml, 27/20; Fâtır, 35/18; Yâsîn, 36/11; Kehf, 18/33; Hadîd, 57/25; Mülk, 67/12; İnfitâr, 82/16.
[1856] Al-i İmrân,3/ 44; Yûsuf, 15/102; Kehf,18/ 22, 26.
[1857] Yûsuf, 12/81.
[1858] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.62-63.
[1859] Tâhâ, 20/7; Ahzâ, 35/54; A'lâ, 87/7.
[1860] Nahl, 16/19; Mümtehine, 60/1; Tegabün, 64/4.
[1861] En'am, 6/75; A'raf, 7/185; Mü'minûn, 23/88; Yâsîn, 36/83.
[1862] A'raf, 7/54.
[1863] Necm, 27/25.
[1864] Tâhâ, 20/103; Kalem, 68/23.
[1865] Âl-i Imran, 3/118; En'am, 6/151; A'raf, 7/33.
[1866] Fussilet, 41/22.
[1867] Bakara, 2/235; Neml, 20/74; Kasas, 28, 69.
[1868] Bakara, 2/33; Enbiyâ, 21/110; Nûr, 24/29.
[1869] En'am, 6/76; Kehf, 18/50.
[1870] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.63.
[1871] Çelebi, "Gayb", C.XIII, s.406.
[1872] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.64.
[1873] Çelebi, "Gayb", C.XIII, s.404.

yaratıklar için bilinmesi mümkün olmayan gayba "izafî gayb" denilmektedir[1874]. Mutlak gayb da hiçbir şekilde bilinemeyen ve ancak vahiy yoluyla sadece peygamberlere bildirilen gayb olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak gayb olarak ele alınan konuların başında "beş gayb" (mugayyebât-ı hams) gelir. Vahiy yoluyla insanlara bildirilen âhiret, rûh, melek gibi hususların mutlak gayb olarak kabul edilip edilmeyeceği tartışmalıdır. İzafi gayb da fizikî âlem ile ilgili ve fizik ötesi ile ilgili olmak üzere ikiye ayrılabilir. Kur'ân, âlemde insan tarafından müşahede edilen her şeyin görünen yönünün, bilinen fonksiyonunun ötesinde görünmeyen ve bilinmeyen bir metafizik cephesinin de bulunduğunu haber vermektedir[1875]. Duyulur âlemde gerçekleştiği halde zaman, mekân ve duyuların yetersizliği gibi sebeplerle insanın bilgi sahibi olamadığı varlık alanları da mevcûddur[1876].Kur'ân-ı Kerîm, mutlak gaybın bilinmesini sadece Allah'a tahsîs etmekte[1877], yalnız O'na ait olan bu niteliğin diğer yaratıklardan birine tahsîs edilmesini tevhîde aykırı bulmakta, gayb kapılarını zorlama denemeleri olan fal, kehanet vb. yollara başvurmayı yasaklamaktadır. Dinî literatürde, Allah'ın dilediklerini muttali kılacağı gayb alanına ait bilgi edinme yollarının vahiy ve ilhâmdan ibaret bulunduğu, böyle bir bildirim olmadan gaybı bilmenin mümkün olamayacağı vurgulanmaktadır[1878].

Şu halde iki türlü gayb vardır: Bir kısmı hiçbir delîli bulunmayan gâiblerdir ki bunları ancak Allah bilir. Diğer kısmı da delîli bulunan gâiblerdir ki *"onlar gaybe inanırlar[1879]."* âyetindeki gaybden kastedilen de bu kısımdır. Allah'tan hakkıyla korkanların inandıkları, tanıdıkları gayb, delîli bulunan hak gaybdır ki, bu da Hak Teâlâ ve sıfatı, ahiret ve halleri, melekler, peygamberlerin nübüvveti, kitapları indirme... gibi imânâ ait temel konulardır.[1880]. Bugünün akla uygun olanı, yarının hissedileni olabilir. Delîlsiz olan gaybe değil, delîli olan makûl (akla uygun) gaybe iman ediyoruz. Her delîl ise, delâlet ettiği şeyin bir yanına hâiz olduğu için delîldir. Delîlimiz aklımız, nefsimiz, kalbimiz, âlem ve Allah'ın kitabı. Şu halde gaybın hakîkatine iman ederken, görünenin gerçeğini inkâr etmeyiz[1881].

[1874] Elmalılı, C.VII, s.522.
[1875] Bakara, 2/74; İsrâ, 17/44; Hac, 22/18,
[1876] Çelebi, "Gayb", C.XIII, s.407.
[1877] Mâide, 5/109, 116; En'âm, 6/73; Tevbe, 9/ 94; Rad, 13/9; Sebe', 34/48.
[1878] Çelebi, "Gayb", C.XIII, s.407.
[1879] Bakara, 2/3.
[1880] Elmalılı, C.I, s.167-168.
[1881] Elmalılı, C.I, s.165-167.

Genellikle insanın bilgiye ulaşmak için kullandığı duyuların ve zihnî fonksiyonların aracılığıyla bilinemeyen bir olgu olarak algılanan gayb kavramı, Kur'ân'da fizik ötesi âlemin varlıklarını belirtmesi yanında fizik âleminin insan bilgisi dışında kalan uzantısını ifâde etmek için de kullanılmıştır. Buna göre fizik ötesi âlem için "gaybî varlık", fizik dünyasında vukû' bulmakla birlikte çeşitli sebepler yüzünden duyularla algılanamayan olaylar için de "gaybî haber" tabirlerinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Kur'ân'da gayb kavramının sadece fizik ötesi âlem şeklinde bir anlamı bulunduğunu söyleyemeyiz. Her ne kadar Kur'ân'da sidretü'l-müntehâ, arş, kürsî, melekût[1882], cennetü'l-me'vâ[1883]ve mele-i a'lâ[1884] gibi bazı metafizik kavramlar geçmekteyse de bunlara dayanarak Kur'ân'ın gayb telakkisini yalnız felsefî bir metafizik kavram olarak kabul etmek mümkün değildir[1885].

Kur'ân-ı Kerîm'in gayb konusuna bakışı incelendiğinde problemin varlık, bilgi ve ahlâk yönlerine ışık tutulduğu görülür. Kur'ân'ın ortaya koyduğu varlık anlayışında insanın idrâk ve bilgi sınırlarını aşan pek çok alan bulunmaktadır. Allah'ın zâtı, sıfatlarının mâhiyeti, âlemin başlangıcı (mebde), ölümden sonraki hayat (meâd) vb. hususlar insan idrâkine konu teşkil etmediği gibi rûh, melek, cin, şeytan gibi duyulur âlemin ötesinde bulunan varlıklar da ontik realiteleri kabul edilmekle birlikte fizik ötesi varlıklar olarak sunulmaktadır[1886].

Kur'ân-ı Kerîm'de gayb konusu ahlâk açısından da ele alınmaktadır. Âdem'in yaratılışını anlatan âyetler "türâb[1887]", "tîn[1888]"ve "hame-i mesnûn[1889]" gibi kelimelerle fizik âleme ait maddî yönüne, ona rûh üflendiğini ifâde eden âyetlerle de[1890] gayb âlemine ait yönüne dikkat çekerek insanı gayb ve şehâdetin birleşimi olarak göstermektedir. Kur'ân'da müminlerin özellikleri anlatılırken "gayba inananlar[1891]", "görmedikleri halde rablerine gönülden saygı gösterenler[1892]" şeklinde nitelemeler

[1882] En'âm, 6/75; A'râf, 7/185; Mü'minûn, 23/88,
[1883] Necm, 53/15.
[1884] Sâffât, 37/ 8; Sâd, 38/69.
[1885] Çelebi, "Gayb", C.XIII, s.406.
[1886] Çelebi, "Gayb", C.XIII, s.406.
[1887] Âli İmran, 3/59.
[1888] A'râf, 7/12.
[1889] Hicr, 15/28.
[1890] Hicr, 15/29.
[1891] Bakara, 2/3.
[1892] Enbiyâ, 21/49; Kâf, 50/33; Mülk, 67/12.

yapılmaktadır. Kur'ân'da insanla sürekli ilişki halinde olduğu belirtilen gaybî varlıklardan birisi meleklerdir. Melekler her an insanların yanı başında onların yaptıklarını kaydetmekte[1893], onları tehlikelerden korumakta[1894], inananlara mağfiret dilemekte[1895] ve nihâyet günü gelince rûhlarını kabzetmektedir[1896]. Bu anlamda diğer bir gaybî varlık ise şeytandır. Şeytan insana vesvese vererek[1897], düşmanlık yaparak[1898], kötü şeyleri güzel göstererek[1899] meleklerin aksine kişiyi olumsuz yönde etkilemeye çalışmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm diğer bir gaybî varlık olan cinlerin hem ontik olarak varlığını, hem de insanlarla temasını melek ve şeytan kadar sık olmasa da vurgulamaktadır[1900]. Kur'ân, insanların gaybla ontik yönden olumlu ilişki içinde bulunanlarına mümin, olumsuz olanlarına ise kâfir demektedir. Kur'ân'a göre bu ikinciler gaybdan kendilerine yönelen yaratma, murakabe, yanıltma gibi mekanizmalardan habersiz oldukları için her şeyi dünya âlemi ve fizikî çevre ile sınırlı görürler. Hâlbuki Kur'ân'ın gayb telakkisi insanın dünya hayatı ve ahlâk anlayışıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu dünyada yapılan her işin gaybî âlemin bir bölümünü oluşturan âhiretle çok yakın münasebeti vardır. Mümin, âhiret sorumluluğuna ve gaybî murakabeye inanır, davranışlarını da buna göre düzenlerse İslâm'ın öngördüğü ahlâkî seviyeye ulaşır[1901].

2. Gaybı Bilmenin İmkânı ve Yolları

Gayb konusuna bilinip bilinememe açısından yaklaşmak meselenin epistemolojik yönünü ifâde eder. Konuyla ilgili âyet ve hadislerde gaybı sadece Allah'ın bildiği ifâde edilmekte[1902], Allah'ın dilediği kullarını gayb hakkında bilgilendirdiği[1903], bu bağlamda Hz. İbrahim'e yer ve göklerin melekütunun gösterildiği[1904], Hz. Yûsuf'a rü'yâ tabir etme ilminin ve kavminin yiyeceği yemekleri önceden bilme yeteneğinin

[1893] Kâf, 50/17-18.
[1894] En'âm, 6/61.
[1895] Gâfir, 40/7.
[1896] En'âm, 6/61; Nahl, 16/32; Muhammed, 47/27.
[1897] A'râf, 7/200; Fussılet, 41/36.
[1898] Mâide, 5/91; Yâsîn, 36/60.
[1899] En'âm, 6/43, 137.
[1900] Neml, 27/17, 39; Se-be', 34/12, 14; Cin 72/6.
[1901] Çelebi, "Gayb", C.XIII, s.407-408.
[1902] En'âm, 6/59; Yûnus, 10/20; Hûd, 11/123; Nahl, 16/77; Kehf, 18/26; Neml, 27/65; Fâtır, 35/38; Hucurât, 49/18.
[1903] Âl-i İmrân, 3/179; Cin 72/26-27.
[1904] En'âm, 6/75.

verildiği[1905], Hz. İsa'nın, İsrâiloğulları'nın evlerinde ne yiyip neleri biriktirdiklerine vâkıf olup bunları kendilerine haber verdiği[1906] belirtilmektedir.

Hz. Peygamber'in gaybı bilmesi hususunda ashaptan farklı görüşler rivayet edilmiştir. Mu'tezile âlimleriyle Ebû Abdullah el-Halîmî (vf.403/1012), Ebû İshak el-İsferâyînî ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî gibi bir kısım Ehl-i sünnet âlimi, bazı âyetlerde geçen[1907] "resûl" lafzını "peygamberler"le sınırlandırmaktadır. Fahreddin er-Râzî, Ali b. Muhammed el-Hâzin, Beyzâvî, İbn Kemal, Şevkânî ve İsmail Hakkı Bursevî (1653-1725) gibi müfessirler ise Allah'ın peygamberler dışında bazı seçkin kullarını da gaybî bilgiye muttali kılabileceğini, bunun Kur'ân ifâdeleriyle çelişmediğini öne sürmektedirler. Bu âlimler, gaybî bilgi elde etmek için vahiy dışında ilhâm, keşf, rü'yâ gibi yolların bulunduğunu söylemektedirler[1908]. İbn Haldun da peygamberlerin yanı sıra riyazet ve keramet ehli olanların gaybî bilgiye muttali olabileceğini kaydetmektedir[1909].

Gaybın bilinmesi ve gaybı bilme yolları mevzusunu ancak Kur'ân'dan yola çıkarak açıklığa kavuşturmak mümkündür. Gaybın bilinebilirliği ve bunu gerçekleştirme araçları bakımından konuyla ilgili birtakım âyetleri incelemek gerekmektedir.

"Allah'ın peygamberleri toplayıp da «Size ne cevap verildi» dediği gün, «Bizim hiçbir bilgimiz yok, şüphesiz gizlilikleri hakkıyle bilen ancak sensin» diyeceklerdir[1910].", *"Hem Allah buyurduğu vakit: Ey Meryemin oğlu Isâ! Sen mi dedin o insanlara; «beni ve anamı Allah'ın yanında iki ilâh edinin» diye? hâşâ, der: münezzeh sübhansın yarab! Benim için hakk olmıyan bir sözü söylemekliğim bana yakışmaz, eğer söyledimse elbette ma'lûmundur, sen benim nefsimdekini bilirsin: ben ise senin zatindekini bilmem, şüphesiz ki sen «allâmülguyub» sun[1911]."* Örnek olarak verdiğimiz bu âyetlerde gaybı bilmek sadece Allah'a mahsus kılınmamıştır. İlgili âyetlerde *gayb bilgisinin Allah'ın yüce sıfatlarından biri olduğu*[1912] belirtilmiştir. Verdiğimiz âyetlerde ve bunlara benzer

[1905] Yûsuf, 12/21, 37.
[1906] Âl-i İmrân, 3/49.
[1907] Âl-i İmrân, 3/ 179; Cin, 72/26-27.
[1908] İbn Haldun, C.I, s.299; Çelebi, "Gayb", C.XIII, s.406-407.
[1909] Çelebi, "Gayb", C.XIII, s.406-407.
[1910] el-Mâide: 5/109.
[1911] el-Mâide: 5/116.
[1912] el-En'âm; 6/73; et-Tevbe; 9/94/105; er-Ra'd; 13/9; el-Mü'minûn; 23/92; es-Secde; 32/6; Sebe'; 34/3,48; Fâtır;35/38; ez-Zümer; 39/46; el-Haşr; 59/22; et-Teğâbün; 64/18; el-Cin; 72/26.

âyetlerde hasr ifâdesi kullanılmadığı için gayb konusunda insanın bilgi edinmesi mümkündür. Diğer taraftan gayb Allah'a hasredildiği için, başka varlıklara nisbetinin tevhîde aykırı düşeceği ma'nâsı çıkmakta olan âyetler de vardır: *"Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır*[1913]*.", " Ona (Muhammed'e) Rabbinden bir mucize indirilse ya! diyorlar. De ki: Gayb ancak Allah'ındır. Bekleyin (bakalım) ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim."* âyetlerinde ve benzer âyetlerde *göklerin ve yerin gaybının, gaybın anahtarlarının ve mutlak gaybın sadece Allah'a mahsus olduğu*[1914] ifâde edilmektedir. Bu âyetlerde gayb Allah'a hasredilmişken *" Allah, müminleri (şu) bulunduğunuz durumda bırakacak değildir; sonunda murdarı temizden ayıracaktır. Bununla beraber Allah, size gaybı da bildirecek değildir. Fakat Allah, elçilerinden dilediğini ayırdeder. O halde Allah'a ve peygamberlerine iman edin. Eğer iman eder, takvâ sahibi olursanız sizin için de çok büyük bir ecir vardır*[1915]*.", " O bütün görülmeyenleri bilir. Sırlarına kimseyi muttali kılmaz. Ancak, (bildirmeyi) dilediği peygamber bunun dışındadır; çünkü O, bunun önünden ve ardından gözcüler salar*[1916]*."* âyetlerinde ise Allah *resûllerinden dilediklerine gayptan bilgi vereceğini*[1917] buyurmaktadır, dolayısıyla bu âyetlerde, gaybın kapısının resûllere aralanmakta olduğu görülmektedir[1918].

Allah'ın resûllerine gayb ile ilgili bilgi vereceği şeklinde anladığımız âyetlerdeki resûl lafzı Kur'ân'da melek[1919] ve elçilikle görevli peygamberler için kullanıldığını söyleyebiliriz. Şayet bu ma'nâyı alırsak ya'nî kavramın kapsamını daraltırsak peygamberler dışındaki varlıkların özellikle cin ve velilerin gayb hakkında bilgileri olamayacağı sonucuna ulaşırız. Nitekim Mutezile âlimlerinin görüşü bu şekildedir[1920].

İnsan, cin, şeytan ile mukayese edilmeleri mümkün olmayan, insanlar ve

[1913] el-En'âm; 6/59.
[1914] Yunus; 10/20; Hûd; 11/123; en-Nahl; 16/77; en-Neml; 27/65.
[1915] Âl-i îmrân: 3/179.
[1916] ; el-Cin: 72/26-27.
[1917] Âl-i îmrân: 3/179; el-Cin: 72/26-27.
[1918] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.94.
[1919] Meryem. 19/20; Hac, 22/75; Fatır, 35/1; Zuhruf, 43/80; Hâkka, 69/40; Tekvîr, 81/19.
[1920] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.94.

cinlerden farklı olarak nûrdan yaratıldıkları nakledilen, Allah'ın verdiği emirleri uygulamakla mükellef olan, farklı sûretlere girebilen, duyularla algılanamayan, Âdem'in yaratılışından önce mevcûd bulundukları ve Allah'ın hitâbına mazhar olup bizzat O'nunla konuştukları anlaşılan, iyi nitelikteki rûhanî varlıklar olan melekler, bizim ulaşamadığımız âlemlerden haberdardırlar; ancak istikbale ilişkin mutlak gayp türünden olaylar karşısında Allah'ın bildirmesi dışında bilgisiz oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim Bakara sûresinde, Hz. Âdem'in yaratılacağını öğrenen meleklerin: *"Kan akıtıp, bozgunculuk yapacak kimseyi mi yaratacaksın*[1921]*?"* dedikleri haber verilmektedir. Bu âyette önem arzeden noktalardan biri, meleklerin, Âdem'in gelecekte kan akıtıp, bozgunculuk yapacağını nasıl bildikleridir. Bu bilgileri gaybî bir bilgi midir? Bu soruya *"Bize öğrettiğin dışında bizim bilgimiz yoktur*[1922]*?"* ifâdesi ile kısmen açıklık getirilmekte, meleklerin her konudaki bilgileri gibi bu konudaki bilgilerinin de "ta'lîmî" oyduğu beyân edilmektedir. Diğer bir önemli nokta da Âdem'e öğretilen bilgilerden meleklerin habersiz olmaları ve acziyetlerini itiraf etmeleridir[1923]. Hemen peşinden yüce Allah, meleklere: *"Size, yer ve göklerin gaybını ben bilirim, demedim mi*[1924]*?"* diye buyurmaktadır; zira Âdem neslinin kan dökeceğine dair meleklerin öngörüsüne işâret edilmesi meleklerin gaybı bilme kapasitesini belirtiyorsa da işâret bunun mutlak ve sınırsız olmayıp Allah'ın iznine bağlı kaldığı anlaşılmaktadır; zira müteakip âyetlerde Allah meleklere bilemeyecekleri hususların bulunduğunu söyleyerek bazı nesnelerin isimlerini sormuş, onlar da Allah'ın öğrettiklerinin dışında bilgilerinin olmadığını itiraf etmişlerdir. Bu kıssanın konumuz açısından değerlendirilmesi sonucunda meleklerin sadece kendilerine öğretilenleri bildikleri ve bunlarla mahdut olduğu[1925]; kıyas ve istidlâl yeteneklerinin bulunmadığı hükmüne varıyoruz[1926].

Sözlükte "örtmek, örtünmek, gizli kalmak" anlamındaki cenn kökünden türeyen bir isim olup tekili olan cinnî "örtülü ve gizli şey" ma'nâsına gelen, terim olarak "duyularla idrâk edilemeyen, insanlar gibi şuûr ve iradeye sahip bulunan, ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan ve mümin ile kâfir gruplarından oluşan bir varlık türü olan, atalarına cân adı verilen, çeşitli türlerden oluştuğu kabul edilen, varlık ve mâhiyetleri

[1921] el-Bakara, 2/30.
[1922] el-Bakara, 2/32.
[1923] et-Taberî, C. I, s.527-528.
[1924] el-Bakara, 2/33.
[1925] et-Taberî, C. I, s.527-528.
[1926] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.95.

sadece vahiy yoluyla bilinebilen, günümüzden önce yaşanmış bazı olayları bildikleri, geleceğe yönelik bir takım yorumlarda bulunabildikleri; fakat geleceği tam olarak bilemedikleri, dolayısıyla gayp hakkında bilgi veremeyecekleri iddia edilen cinlerle ilgili olarak, Sebe' sûresinde Hz. Süleyman'ın huzurunda Allah'ın izniyle iş gören bazı cinlerin bulunduğu belirtilmekte, bunların Hz. Süleyman için kaleler, heykeller, çanaklar, kazanlar yaptıkları, içlerinden emredilenleri yapmayanların şiddetle cezalandırıldığı, sonra Hz. Süleyman'a ölüm hükmü infaz edilince, ağaç kurdunun asasını yiyip, cesedi yere düşünceye kadar çalışmaya devam ettikleri belirtilmekte ve ayetin sonunda: "*Eğer cinler gaybı bilmiş olsalardı, öyle horlayıcı bir azap içinde kalıp durmazlardı*[1927]*."* buyurulmaktadır[1928].

Yine Kur'ân-ı Kerim'de gaybın bilinmesi hususunda şeytanla ilgili olarak da göğün itaattan çıkan şeytanlardan korunduğu, onların, meleklerin kelâmını dinleyemedikleri, her taraftan kovulup atıldıkları[1929] haber verilmekte ve *"ancak kulak hırsızlığı yapan*[1930]*", "meleklerin sözlerini çalıp kapan şeytanların bulunduğu*[1931]*", "aldıkları bilgileri kâhinlere ve yaranları olan kişilere ilettikleri, bu bilgilerin çoğunun yalanla karıştırılmış olduğu*[1932]*", "haber çalmalarına engel olmak üzere üzerlerine ateş şuleleri gönderildiği*[1933]*", "semâ haberlerini dinlemekten menolundukları*[1934]*"* ifâde edilmektedir[1935].

Ayrıca Allah tarafından özel bilgilerle donatılmış, mucize ile desteklenmiş ve tebliğ ile görevlendirilmiş, bir beşer olarak bilgi hususunda her insanın uymak zorunda olduğu kanunlara tâbi olan; ancak vahiy ile desteklendikleri için zaman zaman vasıtasız bilgiler alan peygamberlerin gaybı bilmeleri konusunda Lokman sûresinin son ayetinde *hiç bir insanın yarın ne yapacağını ve nerede öleceğini bilemeyeceği*[1936] ve Mâide sûresinde ahiret gününden bahsedilirken *O gün Allah bütün peygamberleri toplayacak da: tebligatımıza ne cevap verildi? diye soracak; Onlar da: Bizim hiç bir bilgimiz yok,*

[1927] Sebe': 34/12-14.
[1928] et-Taberî, C. XIX, s.237-244; Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.95.
[1929] es-Saffât, 37/6-9.
[1930] el-Hıcr, 15/18.
[1931] es-Saffât, 37/10.
[1932] eş-Şuarâ, 26/223.
[1933] el-Hicr, 15/18; es-Sâffât, 87/10.
[1934] eş-Şuarâ, 26/212.
[1935] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.96.
[1936] Lokman, 31/34.

şüphesiz gaypları hakkiyle bilen yalnız sensin, diyecekleri[1937] ifâdelerinden hareketle bunların, insanların peygamberler hakkında, kalplerinden geçirdikleri düşünceler, inançlar veya peygamberlerin ölümünden sonra takındıkları tavırlar olduklarını, Peygamberlerin cevaplarında, ümmetlerinin kalplerinde gizledikleri şeyleri ve kendilerinden sonra neler yaptıklarını bilmediklerini itiraf ettiklerini, sonra Cenab-ı Hakk'a: *"Gaypları bilen ancak sensin"* diye hitâb etmiş olduklarını belirtebiliriz[1938]. Bu cevap adı geçen şeylerin gayp olduğunu ve gaybı ancak Allah'ın bildiğini ortaya koymaktadır[1939].

Hûd süresinde Nuh peygamber kavmini hak dine davet edince kavmi, *"...Biz, senin ancak bizim gibi bir insan olduğunu görüyoruz. İlk bakışta sana uyanların da ancak en aşağılıklarımızdan ibaret olduğunu görüyoruz. Sizin bize karşı herhangi bir üstünlüğünüzü de görmüyoruz. Aksine sizin yalancı kimseler olduğunuzu sanıyoruz*[1940]" diyerek karşı çıkmış, Hz. Nuh da onlara *"Size ben, "Allah'ın hazineleri yanımdadır", demiyorum; gaybı da bilmem. "Ben bir meleğim" de demiyorum. Sizin hor gördüğünüz kimseler için, "Allah onlara asla hiçbir hayır vermez" de diyemem. Allah onların içlerindekini daha iyi bilir. Böyle bir şey söylersem o zaman ben gerçekten zâlimlerden olurum.*[1941]" demiştir. Yine Hud süresinde Allah, Nuh'a gemi yapmasını emrettiğinde, niçin ve nasıl yapacağını bilemediği için vahiy yoluyla bilgi aldıktan sonra emri yerine getirebilmiştir. *"Gözetimimiz altında ve vahyimize göre gemiyi yap. Zulmedenler hakkında bana bir şey söyleme; çünkü onlar suda boğulacaklardır*[1942]*."*

Kur'ân'da Hz. İbrahim ile ilgili olarak gözleme dayalı doğru ve kesin bilgi elde etmesi konusunda *"Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk*[1943]*."* denilmiştir; ancak burada *göklerin ve yerin melekûtu* ifâdesinden gök ve yerin yaratılışının, bağlı olduğu kanunların kastedilmiş olduğunu, bunların Hz. İbrahim'e icmali olarak gösterildiğini kabul edebiliriz[1944].

[1937] el-Mâide, 5/109.
[1938] et-Taberî, C. IX, s.110-112.
[1939] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.96.
[1940] Hûd, 11/27.
[1941] Hûd, 11/31.
[1942] Hûd, 11/37
[1943] En'âm, 6/75.
[1944] et-Taberî, C. IX, s.347-354; Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.97.

Hz. Yusuf ve babası Yakup hakkındaki bazı âyetlerden[1945] hareketle Hz. Yusuf'a sözleri yorumlamanın öğretildiğini[1946], onun bu ilme dayanarak gelecekle ilgili yorum ve tahminlerde bulunduğunu[1947], Hz. Yakub'un da kendisine öğretilen özel bir ilme sahip olduğunu, bu ilmi Allah'a nispet ettiklerini, bu ilme dayanarak oğullarına tavsiye ve temennide bulunduğunu[1948], Hz. Yusuf'un kardeşlerinin sözlerinden de o dönemde halkın, istikbalin bilinemeyeceğine inandığını, Yakup ve Yusuf'un sözlerinden ise özel bilgi ile donatılan peygamberlerin istikbale ışık tutabileceklerni söylemek mümkündür[1949].

Hz. Peygamber ile ilgili bu konudaki bir kısım âyetler ise şöyledir:

"Allah'ın dilemesine bağlamadıkça (inşâallah demedikçe) hiçbir şey için «Bunu yarın yapacağım» deme. Bunu unuttuğun takdirde Allah'ı an ve: «Umarım Rabbim beni, doğruya bundan daha yakın olan bir yola iletir» de[1950]." Bu âyette peygamberimiz hem geçmişe dair bir olay olan Ashab-ı Kehf hakkında vahiy gelmeden konuşmaktan menedilmiş, hem de ona uzun zaman kesidi içinde vukû' bulan veya bulacak olan olaylar bir yana, yarını bile bilemeyeceği hatırlatılmıştır[1951].

Ahkâf süresinde *"De ki: Ben peygamberlerin ilki değilim. Bana ve size ne yapılacağını da bilmem. Ben sadece bana vahyedilene uyarım. Ben sadece apaçık bir uyarıcıyım[1952]."* buyrulmaktadır. Ebû Bekir el-Huzelî'nin rivayetlerine göre Hasan-ı Basrî bu âyet hakkında şöyle demiştir: Hz. Peygamber'in ahirette cennette olacağı kesin olarak bilinmektedir[1953]. O halde o, *"Bana ve size ileride ne yapılacağını bilemem"* tarzındaki sözlerle şunu kasdetmiş olmalıdır: *"Benden önce gelip geçen peygamberler ülkelerinden çıkarılıp ödürüldüğü gibi ben de ülkemden çıkarılacak veya öldürülecek miyim?"* bilemiyorum. İbn Cerir et-Taberî'nin de bu görüşü paylaştığını belirten İbn Kesîr "Allah Resûlüne yaraşan da budur, ahirette onun cennete gireceği kesindir; dünyada ise kendisinin ve Kureyş müşriklerinin işlerinin akibetinin nasıl olacağını

[1945] Yusûf, 12/15, 21-22, 37, 68, 81, 85-86, 96, 102.
[1946] et-Taberî, C. XIII, s.65.
[1947] et-Taberî, C. XIII, s.31-33, 68-69.
[1948] et-Taberî, C. XIII, s.239-241.
[1949] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.98.
[1950] Kehf, 18/23-24.
[1951] et-Taberî, C. XV, s.224-227; Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.99.
[1952] Ahkâf, 46/9.
[1953] İbn Kesîr, C.XIII, s.9.

elbette bilmemekteydi." demektedir[1954].

Hz. Peygamberden kıyametin ne zaman kopacağını bildirmesini talep edenlere karşı A'raf suresinde şöyle cevap verilmektedir. *"Sana kıyameti, ne zaman gelip çatacağını soruyorlar. De ki: Onun ilmi ancak Rabbimin katındadır. Onun vaktini O'ndan başkası açıklayamaz. O göklere de yere de ağır gelmiştir. O size ansızın gelecektir. Sanki sen onu biliyormuşsun gibi sana soruyorlar. De ki: Onun bilgisi ancak Allah'ın katındadır; ama insanların çoğu bilmezler[1955]."*

Kur'ân'da Tebük seferine katılmayanlar hakkında ise şöyle buyrulmaktadır. *"Allah seni affetti. Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancıları bilinceye kadar onlara niçin izin verdin[1956]?"*

Sonuç olarak mutlak gaybı ancak Allah'ın bildiğini, diğer taraftan Allah'ın, dilediği kişilere dilediği kadar gayp bilgisi verdiğini, bu haberleri insanlara bildiren peygamberlerin bilgilerini Allah'tan aldıklarını itiraf ettiklerini, Allah bildirmedikçe de gaybı bilemeyeceklerini, Allah'tan gayp hakkında bilgi almanın yolunun vahiy olduğunu çıkarmak mümkündür[1957].

Bazılarına göre gaybı bilmenin yolları genel olarak vahiy, ilhâm ve rü'yâ olarak ifâde edilmiştir. İnsanlar arasında vahye mazhar olanlar peygamberler veya güzel huy ve temiz fıtrat sahibi kişilerdir. Peygamberlerin mazhar olduğu vahiy mertebesine şer'î vahiy veya yalnızca vahiy de denilmiş olup bu, nübüvvetin son bulması ile nihâyete ermiştir. İkincisi ise ilhâm diye isimlendirilmiş olup Kur'ân ve hadislerin delâletine göre geçmişte vaki olduğu gibi hâlen de devam etmektedir. Vahiy, Allah'ın, bazı kişileri doğrudan bilgilendirmesi yoludur. Burada alışılmış bilgi vasıtaları, zaman, mekân sınırları ve sebep sonuç ilişkileri söz konusu değildir. Vahyin kaynağını oluşturan Allah, her türlü gaybı bilici ve her dilediğini yapıcıdır. Bu sıfatlara sahip olan Cenab-ı Hakk'ın âlemin sırlarına ait bilgilerden bazılarını dilediği kişilere bildirmesi için teorik bakımdan bir engel bulunmadığı gibi pratikte hâsıl olmadığını kesin olarak ortaya koyabilen de olmamıştır. Aksine tarihî realitelerin şehâdeti ile vahyin pratikte vaki

[1954] et-Taberî, C. XXI, s.120-124; İbn Kesîr, C.XIII, s.9; Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.99.
[1955] A'raf, 7/187.
[1956] Tevbe, 9/43.
[1957] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.103.

olduğu sâbit olmuştur. Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerim de bu durumu vurgulamıştır[1958].

Kur'ân-ı Kerim, vahye mahzar olmayı sadece peygamberlere has kılmamış, bu tabiri cansız varlıklar, hayvanlar ve özellikle sâlih kullara da nisbet etmiştir. Hz. Musa'nın annesi, ayrıca Hz. Meryem hakkında varid olan âyetler buna örnektir. Müfessirlerin kanaatine göre bu seçkin kişilere nisbet edilen vahiy vahy-i nebevî türünden olmayıp, rüyada veya uyanık iken onların kalbine tevdi edilen bir ilhâmdır[1959].

Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde takvâ ile ilim arasında ilgi kurulmuştur. Kişinin takvası arttıkça, Allah'ın ona ilim ve nûr vereceği ifâde edilmektedir[1960]. Özellikle mutasavvife bu mealdeki âyetlerin üzerinde çokça durmaktadır[1961].

Konu ile ilgili âyetleri yan yana getirdiğimiz zaman, Allah'ın göklerin ve yerin nûru olduğu belirtilmekte, O'nun nûrunun niteliğinin sanki içinde kandil bulunan bir hücre gibi olduğu, dilediği kişileri bu nûr ile aydınlattığı, bu nûrdan nasibini almayanların karanlıkta kaldıkları ifâde edilmekte, Allah'tan korkup Peygamber'ine inananlara aydınlığında yürüyecekleri bir nûr vereceği vaat edilmektedir ayrıca âhirette müminlere bir nûr verebileceği ve onunla insanların arasında dolaşacakları bildirilmekte ve münafıkların; müminlerin nûrundan bir ışık almak için onların acele etmeyip kendilerini beklemesini isteyecekleri, ancak bu isteğin geri çevrileceği haber verilmektedir[1962].

Kur'ân ve Sünnet'te rü'yâ olayı da gayba açılan kapılardan biri olarak görülür. Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İbrahim ve Yusuf un gördüğü rüyalardan söz edilmekte, bu peygamberlerin gördükleri rüyaları tabir ederek bunun ışığında hareket ettikleri haber verilmektedir yine Kur'ân'da Resûlullah'ın gördüğü bir rüyanın hak olduğu doğrulanmaktadır. Öte yandan hadis kitaplarında "Kitabu'ru'yâ" ve "Kitabu't-ta'bîr" başlıkları altında Resûlullah'ın rüyalarına genişçe yer verilmektedir. Rü'yâ, bilindiği üzere sadece peygamberlere has bir olay değildir. Onların dışında mümin, kâfir, faziletli, faziletsiz birçok insanın rü'yâ gördüğü ve bu rüyalardan birçoğunun da doğru

[1958] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.149.
[1959] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.150.
[1960] Enfal, 8/29; Hadîd, 57/28;
[1961] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.150.
[1962] En'âm, 6/122; Nûr, 24/35. 40; Zümer, 38/22; Hadid, 57/13- 28.

çıktığı tecrübelerle bilinmektedir. Bu sebeple rü'yâ olayını bütünüyle nübüvvete mazhar olan kişilerin bir tasarrufu olarak görmek mümkün değildir[1963].

Rü'yâ konusunda İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğunun birleştiği nokta şu oluyor: İnsan ahlâkını güzelleştirip, nefsini her türlü manevî kir ve pastan temizlediği takdirde duyularla idrâk ede-mediği bazı hususlar ona rü'yâ şeklinde zâhir olur. Bu zâhir oluşu bazıları görevli meleğin ilkâsı, bazıları rûhta gizli olan şeylerin ifşası, bazıları ise melekût âleminin yansıması şeklinde izah etmektedirler[1964].

Kelâmi mezhepler Allah'ın ilminin gizli açık her şeyi kapsadığını ve bu ilimden dilediği kadarını peygamber olarak seçtiği kullarına vahiy yoluyla bildirdiğini kabul etmişlerdir. Kur'ân'da geçen *"elçilerinden dilediğine gaybı açıklayacağını ifâde eden âyetleri"* [1965] bu şekilde yorumlamışlardır; fakat bu âyetlere dayanarak keramet yoluyla gaybın bilinmesi konusunda ise aralarında ihtilâf vardır. Mu'tezile, Ehl-i Sünnetten Halimi, Ebû İshâk ve Nesefî kerametle gaybın bilinmesini reddetmişler, gaybın sadece resûllerden seçilenlere bildirileceğini, velilerin ise resûl olmadıkları için gayba mutalli olamayacaklarını ifâde ederlerken, Fahreddin er-Râzî, Hâzin, Kadı Beyzavî, İbn Kemâl, Şevkânî ve Bursevî gibi ehl-i sünnet âlimleri ise söz konusu âyetlerde geçen olumsuzluğun umum ifâde edip, Allah Teâlâ'nın herkesi her gayba mutalli kılmayacağı ma'nâsına geldiğini, bunun ise bazı gaypları dilediği kullarına izhar etmesine engel teşkil etmeyeceğini söylemişler ve Fahreddin er-Râzî, İbn Haldun ve Bursevî çok iyimser düşünerek peygamber ve veliler dışında kâhin ve müneccimlerin de gayba mutalli olabileceklerini iddia etmişler, Bursevî bu iddisına delîl olarak kâhinlerin Fıravun'a Hz. Musa'nın zuhurunu, mülkünün onun eliyle son bulacağını ve Peygamberimizin zuhurunu haber vermelerini göstermiştir[1966].

İslâm'da yegâne gaybı bilenin Allah olduğuna ve O'nun dilediği kişilere gayptan bir nebze verebileceğine, ancak söz ve davranışları mucize ile teyid edilen peygamberler dışında kalan kişilerin gayp bilgisi iddialarının bağlayıcı olmadığına kesin nazarıyla bakmalıdır. Bu çerçeveyi taşmayacak inanç ve yorumların İslâm namına kabul

[1963] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.153.
[1964] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.155.
[1965] Âl-i İmran, 3/179; Cin, 72/26-27.
[1966] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.159-160.

edilebilir nitelikte olduğunu söylemek mümkündür[1967].

B. ŞEHÂDET ALANI

Gayb âlemi vahiy, ilhâm ve sâdık rü'yâ aracılığı ile bilinen gaybî bilginin alanı ise şehâdet âlemi de duyular aracılığıyla idrâk edilen müşahadeye dayalı, duyusal bilginin alanıdır. Şehâdet âleminde bulunan varlıklar ilmin sebeplerinden olan hislerle duyumlanabilen ve algılanabilen âlemin unsurlarıdır. Varlık bizatihi şehâdet âleminin alanı olduğu için İslâmın bu âleme bakışı tekâmül ve denge esasına dayanır; zira bu bakış, uygunluk ve sebeplilik perensibine dayalı bir akılcılık ile varlıkta hüküm süren kanunlar altında bulunan önemli olguları şehâdet âleminin alanı olarak değerlendirdiği için ona yönelmeye ve onunla uyumlu bir ilişki içinde olmaya dayanır[1968].

Sözlükte kesinlik derecesinde haber vermek, bir yerde hazır bulunmak anlamlarında masdar, tanıklık yapma, duyularla algılanan şey anlamında isim olarak kullanılan şehâdet ile âlem kelimelerinden oluşan şehâdet âlemi duyularla idrâk edilen varlıklar dünyası anlamında kullanılan bir terimdir[1969]. Rağıb el-İsfehânî'ye göre, şuhûd ve şehâdet gerek göz ve gerek sezgi ile olsun, görmekle beraber bir mekânda bulunmak mânâsındadır. Bazen de yalnızca hazır bulunmaya denir; ancak sırf hazır olmaya şuhûd-i evlâ, müşâhede ile beraber hazır olmaya da, şehâdet-i evlâ denilmektedir[1970]. Şehâdetten maksad, yaratıkların göz veya sezgi ile müşâhede edebileceği âlem demektir[1971]. Kur'ân'da gaybın karşıtı olarak on yerde "alimu'l-gaybi ve'ş-şehade şeklinde geçmektedir[1972]; ayrıca "yevmün meşhûd[1973]", Allah için "şâhid", mahlûkat için "meşhûd[1974]" ifâdeleri yer almaktadır[1975].

Şehâdet âlemine, müşahede ve duyularla hissedilir olmasından dolayı şehâdet denmiştir. Şehâdet âlemindeki varlıkları el ile tutup, başkalarına da göstermek mümkündür. Bu yüzden şehâdet ilmi, yaratılmışlara ait olan ilimlerdir. Dünya ve ahiret

---

[1967] Çelebi, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, s.203.
[1968] Dağşi, s.154.
[1969] İlyas Çelebi, "Şehâdet Âlemi", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 2010, C.XXXVIII, s.422.
[1970] ***el-Müfredât***, "ş.h.d", s.267-268.
[1971] Elmalılı, C.VII, s.522.
[1972] ***el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim***, s.390.
[1973] Hûd, 11/103.
[1974] Burûc, 85/3.
[1975] Çelebi, "Şehâdet Âlemi", C.XXXVIII, s.422.

hallerine taalluk eden ilimleri bilmek de şehâdet ilmiyle alakalıdır. İnsanların nazar, istidlâl, tecrübe, araştırma ve incelemeyle elde ettikleri matematik, astronomi, sosyal ilimler, ziraatle ilgili ilimler, sanatların tümü şehâdet ilmi kapsamındadır[1976]. Mutlak gayb, deney ve gözlem konusu olmadığı halde şehâdet, "görülen" anlamında olduğundan tecrübî bilgilerimize işâret etmektedir[1977].

Şehâdet âlemini, hislerimizle bilebildiğimiz her şey, insanın hissî idrâki altındaki maddi varlıklar olarak tanımlamak mümkündür. Bu âlem hissedilebilir ve akledilebilir bir özellik arzeder. Bu âlemde bilgi edinme aracımız öncelikle duyulardır. Akıl da bu âlemde etkili bir bilgi edinme vasıtası olmakla beraber aklın varlığa açılan pencereleri olmaları bakımından akıl ilk olarak hisleri izler. Bu iki insani bilgi kaynağının şehâdet âleminde bilgiyi elde etmede bağımsız bir şekilde hareket etmesi mümkün değildir; ayrıca bizleri bu âlemde araştırma, inceleme yapmamızı, tefekkür etmemizi isteyen vahiy de bu âlemde bize yol gösteren diğer bir bilgi edinme kaynağıdır[1978].

Hakîkatte varlıklar, "meşhût" ve "gayr-i meşhût" olmak üzere ikiye ayrılır. Birçok bilgine göre hakîkat, "mânâ âlemi", "gerçek âlem", "akıl âlemi", "rûh âlemi" veya "gayb âlemi"'dir. Buna göre bütün hakîkat gaybdır. Tabiat, görülen âlem bir hayaldir, hem de hareket tecellîsinin bir hayalidir. Hakîkat, dış görünüşü ile değil akıl ile basîret ile kalp gözüyle görülebilir. Hamdi Yazır'a göre felsefe'nin konusu da budur[1979].

Tabiat denilen hissedilen olaylar, kısa bir bakış halinin zâhirî görünümüdür. Dünya âlemi, hissedilen tabiat, imkân delîliyle varsa; gayb âlemi, hissedilmeyen tabiat öncelikle ve zorunlu olarak var. Bundan başka o görünüp hissedilenin iki yönünden başka, onun bir bâtını, bir iç yüzü, diğer tabirle o gözeticinin tutunduğu ve iliştiği bir fizikötesi veya tabiatüstü de vardır[1980].

İslâm bilginleri Kur'ân'dan hareketle şehâdet âlemini, âfâkî ve enfüsî olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Âfâkî ve enfüsî âlemlerin her ikisi de hissî idrâklerin

[1976] el-Kâsımî, C.XVI, s.5956.
[1977] Bilgiz, s.176; Alparslan Açıkgenç, ***Bilgi Felsefesi***, İstanbul: İnsan Yay. 2002, s.171.
[1978] Dağşi, s.154-155.
[1979] Elmalılı, C.I, s.164-165.
[1980] Elmalılı, C.I, s.165-167.

bilme alanları, bilme sınırları içindedir. İslâm düşünce tarihinde objektif karşılığında kullanılan kelâm, felsefe ve psikoloji terimi olan âfâkî lafzı Arapça ufuk kelimesinin çoğulu olan âfâka nisbet eki getirilerek ismi mensup olarak türetilmiş bir kelimedir. Genellikle bu kavramla, dış dünya ile ilgili olan, ferdin şahsî görüş ve inançlarından bağımsız olarak gerçekliği bulunan, herkesin izleyip gözleyebileceği reel, gerçek, olgusal durumlarla ilgili olan şeyler kastedilmiştir. Türkçe'de ise âfâkî kelimesi mecaz olarak, gelişigüzel söylenmiş, gayri ilmî, belli bir düşünce ve hayat düzeni olmayan gibi ma'nâlarda da kullanılmaktadır. İslâm düşünce tarihinde afakînin karşıtı olarak sübjektif karakterdeki bütün sezgi, deney ve delîller için kullanılan kelâm, felsefe ve psikoloji terimi olan enfüsî lafzı ise Arapça kişi, rûh, süje ma'nâsındaki nefs kelimesinin çoğulu olan enfüs lafzına nisbet eki getirilerek ismi mensup olarak kullanılan bir kavramdır. Değeri ve geçerliliği kişiye bağlı, başkalarınca izlenip gözlenemeyen, rûhî ve derunî durumlarla ilgili ma'nâlarda kullanılmaktadır. Bu anlamlarıyla enfüsî, insanın bizzat kendisiyle ilgili zihnî veya rûhî deney ve sezgileridir[1981].

> *Batı felsefesinde Descartes, Kant, Auguste Comte gibi filozoflar tarafından değişik anlamlarda kullanılmış olan objektif ve sübjektif terimlerinin Türkçe'ye âfâkî ve enfüsî kelimeleriyle aktarılması konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İsmail Fenni Ertuğrul kelâm ve İslâm felsefesine ait eserlerde bu iki kelime yerine haricî ve zihnî yahut hâric-i zihnî ve hâric-i nefsî gibi tâbirlerin bulunduğunu söyleyerek, âfâkî ve enfüsînin objektif ve sübjektif karşılığında kullanılamayacağını savunmuştur. Babanzâde Ahmed Naim ise Arap dil bilgisine göre çoğul kelimeler nisbet ekiyle kullanılamayacağından, objektif ve sübjektif kelimelerinin karşılığı olarak ufkî ve nefsî denilmesi gerektiğini, ancak Kur'ân'da geçen lafızları korumak amacıyla âfâkî ve enfüsî terimlerinin özellikle tercih edilebileceğini kaydetmiştir[1982].*

Müslüman bilginler, objektif ve sübjektife karşılık olarak âfâkî ve enfüsî kelimelerini kullanmaya önem vermişlerdir. Bu iki kavramın Kur'ân'da âfâk ve enfüs kelimelerinin karşıt kavramlar olarak bir arada kullanılmış olmasından hareket etmişlerdir; zira Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *"İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'ân'ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması, yetmez mi[1983]?"* Bu âyeti ile ilgili olarak iki yorum yapılmıştır. Birinci yoruma göre; âfak ile kastedilenin Kureyş kabilesinin dışındaki kabileler, komşu topraklar, İslâm'ın yayılması, fetihler, Kur'ân'ın haber verdiği

[1981] Metin Yurdagür, "Âfâkî", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1988, C. I, s.397.
[1982] Yurdagür, "Âfâkî", C.I, s.397.
[1983] Fussilet, 41/53.

şeylerin çıkması anlamında Kureyş kavmi dışında meydana gelen olaylar olduğu; enfüs ile kastedilenin ise Kureyş kabilesi, Bedir Savaşı, Mekke'nin fethi, Kureyş'in uğradığı sıkıntılar, başına gelen olaylar olduğu ifâde edilmiştir. İkinci yoruma göre; âfâktaki âyetlerden maksadın, Allah'ın, Kur'ân'da varlığının ve birliğinin kanıtı olarak yıldızlar, ışık, karanlık, güneş, ay gibi kâinat varlıkları hakkında anlattığı doğa olayları olduğu; enfüsteki âyetlerden maksadın ise insanın anne karnında yaratılışı olduğu, dolayısıyla Kur'ân'ın, gerçek vahiy olduğunun anlaşılması için doğa olaylarından ve insanın kendi yaratılışından kanıtlar sunulacağı belirtilmiştir[1984].

İnsanın bilgisi, dış duyular ve iç duyular vasıtasıyla oluşur. Kur'ân'ın övgü ile söz ettiği ilim, boş nazariyat değil, insanın iç dünyâsını ve dış dünyâsını aydınlatan ilimdir. İşte bu kesin bilgiye ermek için insanlara Allah'ın âfâktaki ve enfüsteki âyetleri gösterilmektedir. Gerçekten âfâkta gösterilen âyetler, doğa varlıkları ve bunların bağlı bulunduğu yasalar; enfüste gösterilen âyetler de insan rûhunun derin aşamaları ve bunlara konulan ilâhî nûrlardır. İşte her iki dünyâda Allah'ın yasalarını anlamak, bilgi ve hikmete bağlıdır. Kur'ân, doğa yasalarına "Sunnetullah: Allah'ın âdeti, yasası" adını verir ve dikkatimizi hep bu doğa olaylarını inceleyip onlardaki varlık yasalarını bulmaya yöneltir[1985].

Genel olarak âfâk dış dünya ve madde âlemi, enfüs ise insanın iç dünyası ve rûh âlemi olarak anlaşılmıştır. Bu şekilde şehâdet âleminin ikiye ayrılması sadece Müslümanlara özgü bir durum değildir. Aynı şekilde yapılan tasnifi yabancı filozoflarda da görmek mümkündür. İlk dönemlerden günümüze kadar ulaşan değerlendirmelerin ışığı altında, âfâkî âyetlerin tabii, müşahedeye dayanan delîller, beş duyu ile elde edilen müsbet ilimler, enfüsî âyetler'in ise psikolojik ve zihnî delîller ma'nâsına geldiği söylenebilir[1986].

Bir konunun ilmî bakımdan açıklığa kavuşturulması için ileriye sürülecek olan delîller ya duyu organlarıyla yapılacak dış gözleme ya'nî objektif metoda ya da gönül yoluyla ya'nî sezgi ile gerçekleştirilecek iç gözlem metoduna dayanmaktadır. Müslüman ilim ve fikir adamları, Allah'ın varlığını isbât konusundaki delîlleri, sonradan afakî ve

[1984] et-Taberî, C.XX, s.461-462; Karaman ve Diğerleri, C.IV, s.724.
[1985] Süleyman Ateş, ***Kur'ân Ansiklopedisi***, İstanbul: K.B.A.V. ts. C.I, s.160.
[1986] Yurdagür, "Âfâkî", C.I, s.397.

enfüsî diye adlandırılan iki kısma ayırmışlardır. Kelâm âlimleri daha çok âfâkî ya'nî dış dünya ile ilgili olan (kozmolojik ve ontolojik) delîllere ağırlık verirken, mutasavvıflar enfüsî ya'nî insanın iç dünyasına ve rûh âlemine ait psikolojik ve ahlâkî delîlleri tercih etmişlerdir[1987].

Kur'ân'da muhtelif âyetlerde şehâdet âlemine işâret edilmekte, insanların dikkatini bu âleme yöneltmektedir[1988]. Müslüman açısından varlık, bilgilerle dolu olan, Allah'ın insanlara vermiş olduğu duyular, akıl gibi bilgi donanımları, araçlarıyla sayfaları açılıp okunması, anlaşılması, üzerinde tefekkür edilmesi gereken, kanunlarla, nizâmla, sistemlerle, bilgilerle dolu olan bir kitaptır. Kur'ân'ın gökyüzünde, yeryüzünde, âfakta, enfüste bulunan âyetler hususunda insanı düşünmeye davet etmesi, varlığın düşünmenin, fikrin mihrabı, bilginin kitabı olması demektir. Kur'ân'ın âfak âyetlerinden gerçekleştirmek isteği gâî hedefi, insanları Kur'ânî hakîkatlere ulaştırmak[1989] hakîkatlerin ortaya çıkmasını sağlamaktır[1990]. Allah, denizleri, dağları, güneşi, ayı, hayvanları, hâsılı her şeyi, tüm doğayı insanın buyruğuna vermiş, melekî güçler dahi insana boyun eğmiştir. Kur'ân'ın âyetlerdeki bu hitâblarına kulak vermek bazı hakîkatlerin keşfedilmesini mümkün kılacak, varlıktaki mutlak uyumu, sistemi, güzelliği, varlığın mutlak sahibini gözlerimiz önüne serecektir.

Muhammed İkbal'e göre Kur'ân, âfâki ve enfüsü, ya'nî doğa varlıklarını gözlemlemeyi ve iç deneyimi, bilginin iki temel kaynağı saymıştır. Güneşi, ayı, gölgenin uzayıp kısalmasını, gecenin ve gündüzün değişmesini, insan renklerinin ve dillerinin çeşitliliğini, hâsılı insan duyusuna çarpan bütün doğa olaylarını, Allah'ın varlığının ve kudretinin âyetleri sayar. Müslümanların görevi, bu âyetleri derince düşünüp incelemek, bunların yanından körü körüne geçmemektir[1991].

Kur'ân-ı Kerîm'de ilim ve hikmete çok değer verilmiştir. Kur'ân, âlimi görür, câhili kör kabul eder[1992]. *"Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak öz akıl sahipleri düşünüp ibret alır*[1993]*."* Kur'ân'ın hikmet dediği ilim, rûhsuz, ma'neviyâtsız bilgi değil,

[1987] Yurdagür, "Âfâkî", C.I, s.397.
[1988] Kehf, 18/51; Rûm, 30/8, 22; Mülk, 77/19; Gaşiye, 88/17-20.
[1989] Fussilet, 41/53; Neml, 27/93.
[1990] Dağşi, s.159.
[1991] Ateş, ***Kur'ân Ansiklopedisi***, C.I, s.160.
[1992] Fâtır, 43/19-21.
[1993] Zümer, 59/9.

Yaratanını görerek yaratıkları incelemeğe iten ve inceledikçe Yaratana karşı sevgi ve saygıyı kamçılayan bilgidir. Bu bilgi insanı maddeye kulluğa değil, maddenin yaratıcısı Allah'a saygıya; imansızlığa değil, imâna götürür[1994].

İnsan, yeryüzünde Allah'ın halîfesidir. O halde Allah'ın hâkim ve âlîm sıfatlarından yararlanmaya, bilgi ve hikmet sahibi olmaya çalışmalıdır. Kur'ân, insanın bigili olmasını, doğayı incelemesini ve evrendeki ince düzeni, hârika yasaları keşfedip bunları yaratan Allah'a daha bir gönülden saygı ile bağlanıp kulluk etmesini istiyor[1995].

Kur'ân açısından varlık en genel şekilde gaybî ve şuhûdî olmak üzere iki katmanlıdır. Kur'ân bu iki âlemi açıkça ortaya koyar. Bu iki âlem hakkında sunduğu sûret bu iki âlemle ilgili bilgiyi yansıtır. Kur'ân'a göre şehâdet âleminde cereyan eden herşey akıl ve duyular yoluyla bilinebilir. Akıl istintaç ve istikra yollarını kullanarak hüküm çıkarır. Gayb âlemi ise duyuların ve aklın ötesindedir. Orayla ilgili genel bilgimiz varlığını kabul etmekir. Varlığını bilmek akıl için mümkündür. Akıl şehadatten yola çıkrak nazarla bu âlemi bilebilir; ancak gayb ile ilgili detaylı bilgileri akıl bilemez. Bundan dolayı Allah vahiyle insanı bilgilendirmiştir; dolayısıyla Kur'ân bakışıyla hidâyetine ermiş insan bilgisi, hem gaybı hem de şehâdet âlemini kapsayan bilgidir. Şehâdet âleminin ontolojik ve epistemolojik ölçütlerini gayba uygulayamaz; çünkü gaybın kendine has varlık ve bilgisel kriterleri, kanunları vardır[1996].

II. KUR'ÂN'A GÖRE DOĞRU BİLGİNİN KRİTERLERİ

Kur'ân bilginin kaynağıdır. Böyle olmakla her türlü yöntemden ayrılır. Onu herhangibir yöntemle karşılaştırmak mümkün değildir. Rabbânî bir metot ile insani metot arasında ne bir karşılaştırma ne de bir eşitlik söz konusu olmaz. Kur'ân'ın bizatihi kendisi bilginin imkânı, kaynağı, yöntemi, konusu, sınırı ve ölçütüdür. Kur'ân'ın en önemli ayrılacılığı rabbânî oluşudur. Bütün meselelere varlık olsun, bilgi olsun değer olsun bakışı rabbânîliğinden hareketle bakıştır. İnsana da öyle bakar. Bütün varlık varlığını Allah'a borçludur. İnsan varlığını olduğu gibi bilgisini de Allah'a borçludur. İnsanın yaratılış özellikleri yakînî bilginin kaynağıdır. O yüzden insanın salt beşeri

[1994] Ateş, ***Kur'ân Ansiklopedisi***, C.I, s.161.
[1995] Ateş, ***Kur'ân Ansiklopedisi***, C.I, s.161.
[1996] el-Kürdî, C.II, s.235-236.

düşünceyi kutsallaştırması büsbütün cehâlettir. Bir inançtan veya yüksek bir prensipten dayanak almaksızın yaşaması büsbütün kayıptır. İnsani bilgi de Allah'ın eseridir; çünkü insanın bilme özelliği Allah'ın nimetlerindendir[1997].

Varlık ve bilgi Allah'ın eseridir. Kur'ân'ın bilişsel hareketi varlıktan bilgiye doğrudur; tersine değil; çünkü nesnesiz bilgi yoktur. İman bilgiden öncedir. İnsan öncelikli olarak inanır. Bilginin rolü bu inançları ve kanaatlerini tartışmaya açmaktır. Doğrular kabul edilir yanlışlar reddedilir. Burada insan fıtratının yanısıra çevre, eğitim ve toplumun yapısı önemlidir. Bilgi, insanın belli bir kanaatin şuûrunda olmasıdır. Varlık ise bilgiyi aşan daha geniş bir çerçevedir; çünkü varlık insanın bildiklerinden ibaret değildir. İnsan bilemediği şeyin yok olduğuna hükmedemez. Bilgi özünde bir i'tikâdin ve kanatin ve onun gerektirdiği şeriatın bilinmesidir. Kur'ânî bilgi deyince ilk diyeceğimiz akidenin, şeriatın ve hayat düzeninin bilinmesidir. Kur'ân'dan beslenen insani bilginin temelleri işte bu düzen, şeriat ve inançtır. Kur'ân'ın ifâde ettiği varlığın özellikleri tam da bilginin özellikleridir[1998].

Allah her şeyin yaratıcısıdır. Bu yaratıcılık ilkesi inancın temelidir. Allah bilginin esasıdır; çünkü insanın varlığının temeli Allah tarafından yaratılmışlığıdır. İnsan bilgisinin temeli ise Allah tarafından öğretilmişliğidir[1999]. *"İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi? Gerçek şu ki, biz insanı katışık bir nutfeden (erkek ve kadının dölünden) yarattık; onu imtihan edelim diye, kendisini işitir ve görür kıldık. Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör[2000]."*

Kur'ân, Allah'a inanmaları için beşeri fıtratı, insani yapıyı, verilen selîm düşünme ve nazar istidatlarıyla uyandırır; ancak imanın oluşması için aklî bir incelemeyi zorunlu kılmaz. Bundan dolayı Hz. Peygambere ilk indirilen Kur'ân âyetlerinde soyut felsefî bir bilgi nazariyesi ve derin aklî bir araştırma ortaya konulmamış; sadece insana yönelik bir ikaz, uyarı söz konusu edilmiştir. Allah'ın varlığı ve genel olarak varlık, insandan ve insan idrâkinden daha öncedir. Bu durum bize

[1997] el-Kürdî, C.II, s.227-228.
[1998] el-Kürdî, C.II, s.231.
[1999] el-Kürdî, C.II, s.232.
[2000] İnsân, 76/1-3.

bilişsel konularda nasıl bir yöntem izlememiz gerektiğini gösterir; dolayısıyla bilgiye ulaşmada yöntemimiz şöyle olmalıdır: 1. Varlıktan bilgiye doğru gidilmesi, 2. Allah'ın yaratıcı ve bilen olmasının, insanın da Allah'ın öğreticiliği ile bilen, bilgi verilen olmasının bilinmesi, 3. İnsanın varlığının ve bilgisinin her ikisinin de ilâhî varlık ve bilgiden ortaya çıktığının bilinmesi, 4. İnsanın Allah tarafından yaratılmış ve öğretilmiş bir varlık olarak, yaratılmış olan kâinattaki rolünün anlaşılması[2001].

Bilgi bir varlık çeşidi ve insanın bir özelliğidir. Bütün varlık nefsin bilmesine bağlı değildir ve insanın kendisini bilmesi varlığın esası değil bilginin esasıdır. Varlığı bilen özneye indirgeyen yaklaşımlardan Kur'ânî bilgi bu yönüyle ayrılır; çünkü bilginin varlıktan kaynaklandığını belirtir. Hatta Kur'ân'ın hidâyet esasına göre varlık idrâkten kapsamlıdır; çünkü bilgi, ma'rifet, idrâk vb. bunlar sadece bir varlık çeşididir ya'nî varolanın zihinsel varlığıdır. Nitekim zihin varolmayanları da tasavvur edebilir. Üstelik bir şeyin var olması için idrâk edilmesi şart değildir. Kur'ân şeylerin reel bir varlığı olduğunu kabul eder ve bilen öznenin işte bu varlıktan birşeyler bildiğini, dolayısıyla bilgisinin o şeylerin zihni varlığı olduğununu da ifâde eder. Varlığın insan aklının idrâk edemediği alanları ya da sınırları da vardır. Nitekim Kur'ân'da gayb ve şehâdet alanlarının varlığı ana fikirlerdendir. Bu iki âlem hakkında insanın bilgisi hem nitelik hem nicelik olarak çok genel, sınırlı ve görelidir. İnsanın bilgisinin kapsamı dışında kalan bilgi alanları vardır; dolayısıyla Allah tarafından insana hayatta yeterli olacak kadar bilgi verilmiştir[2002].

Kur'ân'a göre insan varlık açısından kendisini yaratan olmadığı gibi bilişsel açıdan da kendi kendine yeterli değildir. Kur'ân açısından insan bilgisi idealist ve pozitivist eğilimlerden temel olarak iki yönden ayrılır: Birincisi, Kur'ân'ın bilgiyi varlığa tabi kılması ve ikincisi ve daha önemlisi ise bu tabiliği izahındaki yaklaşımıdır. İdealistlere göre bilgi öznenin bilgisidir. Olguculara göre ise dış varlık cinsindendir. Kur'ân'da ise bilgi yaratacının varlığı kavramına tabi olup Allah âlem ilişkisine dayalı ve rabbânîdir;[2003] dolayısıyla varlık bilgi ilişkisi ne idealistlerin dediği gibi ne de pozitivistlerin dediği gibidir.

[2001] el-Kürdî, C.II, s.232-233.
[2002] el-Kürdî, C.II, s.233.
[2003] el-Kürdî, C.II, s.235.

A. KUR'ÂN'DA YAKÎN, YAKÎNİN ANLAMLARI VE ÇEŞİTLERİ

Yakîn (الْيَقِين): Bilgide kesinliği ifâde eden Kur'ân kavramlarından birisi yakîn (الْيَقِين) kavramıdır. Bu kök Kur'ân'da 28 yerde geçer ve hepsinde "kesin bilgi", "emin olmak", "kesin olarak inanmak" anlamlarında kullanılır. Gerçi 15/99 ve 74/47 âyetlerinde geçen "yakîn" kelimesine müfessirler çoğunlukla "ölüm" anlamı vermektedirler[2004], ancak bu anlamı verirken de, ölümün kesinlikle vukû' bulacak bir olay olmasından dolayı yakîn diye adlandırıldığı mülahazasını yaparlar. Nitekim İbn Abbas'tan da böyle bir rivayet nakledilir[2005]; ayrıca kimi kullanımlarda yakîn kelimesi sadece bilgi anlamından öte, "kesin emin olarak inanma" anlamını da taşır[2006]. Ma'rifet, dirayet vb. kavramların üstünde bulunan ilmin bir özelliğidir. Yakîn ilim denir; fakat yakîn ma'rifet denmez[2007]. Lugatte şüphe bulunmayan ilim anlamında kullanılan yakîn kavramı ıstılâhta, bir şeyin nasılsa öyle olduğuna, zevâli mümkün olmayacak ve vakıaya mutâbık bir şekilde olduğuna i'tikâd demektir[2008].

"Derken Hüdhüd çok beklemedi, çıkageldi ve (Süleyman'a) şöyle dedi: "Senin bilmediğin bir şey öğrendim. Sebe'den sana sağlam bir haber getirdim[2009]." âyetinde geçen yakîn, şüphenin olmadığı doğru ve kesin bilgiyi, haberi ifâde eder[2010].

Kur'ân'ın amacı insanları doğru yola iletmek maddi düşüncenin dar kalıplarından kurtarıp manevi ufuklara da ulaşmalarını sağlamak ve böylece dünya ve ahirette onları saadete ulaştırmaktır. Bu sebeple Kur'ân insanın yaşamını kuşku zan ve vehim üzerine bina etmesini kabul etmez. Aksine insan kimdir rabbi kimdir insanın rabbiyle kendisiyle ve çevresindeki varlıklarla ilişkileri nasıl olmalıdır gibi hususları öncelikle epistemolojik bir kesinliğe kavuşturur. Peygambere daha ilk gelen âyetlerden itibaren bu kesinlik duygusunu vermeye çalışır ve şu dört gerçeğin altını çizer[2011]:

1.İnsan okumalı ve öğrenmeli

[2004] et-Taberî, C.XIV, s.154; ez-Zemahşerî, C.III, s.421
[2005] er-Râzî, ***Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî***, C.XIX, s.221.
[2006] Bkz: 2/4; 6/75; 27/3
[2007] ***el-Müfredât***, "Yakîn", s.552.
[2008] ***et-Ta'rîfât***, "et-Tefekkür", s.255.
[2009] .Neml, 27/22.
[2010] Elmalılı, C.VI, s.137.
[2011] el-Kürdî, C.I, s.183.

2.Kendisine bilgi öğreten varlığın kendisinden çok daha güçlü olan ve onu yaratmış olan Allah olduğunu kesin olarak bilmelidir.

3.Kendisini yaratan rabbini bilmelidir. Buna göre Allah yaratıcı insanda yaratılmıştır.

4.Yaratıcı insanı yarattıktan sonra ona büyük bir ihsanda bulunarak bilgi öğretmiştir; dolayısıyla yaratmak gibi bilgi öğrenmek de rabbânî bir olaydır. Nasıl ki yaratmak kesin ise bilgide de kesinlik söz konusudur[2012].

Hira mağarasında Cebraili bizzat görerek vahiy alan peygamber vahiy tecrübesini yakînî olarak yaşamıştır. *"Gözünün gördüğünü gönlü yalanlamadı*[2013]*.", "Biz Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik*[2014] *..."*

Kur'ân kendi doğruluğuna ilişkin yakînî delîller içermektedir; zira Kur'ân insanlara yapabilirlerse bir benzerini hiç olmazsa on suresini o da olmazsa bir suresini getirmelerini söyleyerek meydan okumuş ve kendi mucizeliğini kanıtlamıştır[2015]. *"Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın*[2016]*.", "Yoksa Onu (Muhammed) uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer sizler doğru iseniz Allah'tan başka, gücünüzün yettiklerini çağırın da (hep beraber) onun benzeri bir sûre getirin*[2017]*.", "Yoksa «Onu (Kur'ân'ı) kendisi uydurdu» mu diyorlar? De ki: Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin*[2018]*."*

Kur'ân'ın icaz yönü kesin bir husustur. Müslüman âlimler Kur'ân'ın birçok yönden icazını ortaya koymuşlardır. Bunlar arasında nazım, belağat, üslup, gaybî haberler verme, geçmiş toplumların kıssalarını anlatma, geleceğe dair haberler verme,

[2012] el-Kürdî, C.I, s.183.
[2013] Necm, 53/11.
[2014] Nisa, 4/163.
[2015] el-Kürdî, C.I, s.185.
[2016] Bakara, 2/23.
[2017] Yunus, 10/38.
[2018] Hûd, 11/13.

ahiret ile ilgili bilgiler verme, psikolojik yönü, kevni âyetler, ilmi yönleri, teşri yönlerini sayabiliriz[2019].

Kur'ânî yakînin temeli Allah'ın varlık ve birliğine inanmak ve bunun gereği olarak meleklere, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe inanmaktır. Bunlar imanın esasları olup içlerinden herhangi birisinin inkârı insanın iman dairesinden çıkıp küfür dairesine girmesine neden olur. Bu sebeple diyebiliriz ki Kur'ân'ın ortaya koymuş olduğu tevhîd inancı yakînî bir inançtır. Kur'ân'ın Müslüman zihinde yerleştirmeye çalıştığı Allah inancı kesinliğe dayanır. Müslüman insan tek ma'bûd olarak Allaha inanır ve ahiret hayatında onu hesaba çekeceğini bilir; dolayısıyla İslâm demek Allah'a tamamen boyun eğip itaat etmek, diğer iman esaslarını da koşulsuz olarak kabul etmek ve İslâm'ın emir ve hükümlerine bağlı kalmaktır ya'nî İslâm kelimesi tam anlamıyla Allah'ın kulu olmak demektir. Böyle bir kulluğu ve bu kulluğun gereklerini yapmanın yakîn olmaksızın gerçekleşeceği düşünülebilir mi? Bazı Müslüman düşünürler demişler ki: Bir Müslüman'ın yapması gereken ilk şey bütün sıfatlarıyla Allah'ın varlığına ve birliğine kesin olarak inanmaktır. Böylece müslümanın zihninde yaratıcısı ile ilişkisi hakkında açık ve net bir tasavvur oluşmuş olur. Onun rızasına ulaşmak için yapması gereken şeylerin neler olduğunu bilir. İşte bu bilgide yakîn içerir. Yakînî bilgi kelime-i şehâdet ile başlar[2020]. *"Bedevîler «İnandık» dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama «Boyun eğdik» deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi. Eğer Allah'a ve elçisine itaat ederseniz, Allah işlerinizden hiçbir şeyi eksiltmez; çünkü Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir[2021]."*, *"Elif. Lâm. Mîm. O kitap (Kur'ân); onda asla şüphe yoktur. O, müttakîler (sakınanlar ve arınmak isteyenler) için bir yol göstericidir. Onlar gayba inanırlar, namaz kılarlar, kendilerine verdiğimiz mallardan Allah yolunda harcarlar. Yine onlar, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler; ahiret gününe de kesinkes inanırlar. İşte onlar, Rablerinden gelen bir hidâyet üzeredirler ve kurtuluşa erenler de ancak onlardır[2022]."*

Kur'ân yakîn inanma sorumluluğunu kör taklîd ya da sürü psikolojisi değil de bireysel sorumluluk olarak ortaya koyar, dolayısıyla Kur'an'a göre inanç, insanın

[2019] el-Kürdî, C.I, s.186.
[2020] el-Kürdî, C.I, s.186-187.
[2021] Hucurat, 49/14.
[2022] Bakara, 2/1-5.

kendisi hakkındaki ve kâinattaki merkezi konumunun bilincinde olmasına dayalıdır. Kur'ân'da insanın rabbıyla olan ilişkisi, hem nefsin arzuları türünden iç baskıların hem de câhiliye azgınlıkları türünden dış baskılarının etkilerinden uzak siyasi, toplumsal, kabilevi, geleneksel her türlü otoritenin dışında salt bireysel açık ve yakînî bir ilişkidir. Bu sebeple Kur'ân yakînin düşmanı olan iç ve dış baskılarla mücadele eder. Kur'ân düşünmeksizin nefsinin arzularına tâbi olmaya karşı çıkar; çünkü bu durum insanın hayattaki vazifelerine terstir[2023]. *"Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet. Hevâ ve hevese uyma, sonra bu seni Allah'ın yolundan saptırır[2024]..."*, *"Hayır! «Sadece, biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izinde gidiyoruz» derler[2025]."*, *"Onlara (müşriklere): Allah'ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar, «Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız» dediler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiyseler? (Hidâyet çağrısına kulak vermeyen) kâfirlerin durumu, sadece çobanın bağırıp çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer; çünkü onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple düşünmezler[2026]."*

Kur'ân kuşkusuz bilgiyi, taklîd edilmeyen bilgiyi ister. Kişinin imanında hem iç hem dış dünyasını incelemek sûretiyle Allah'ın gücünü ve hikmetini fark etmesi temeline dayanmasını ister[2027]. *"Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz. Umulur ki, böylece korunmuş (Allah'ın azabından kendinizi kurtarmış) olursunuz. O Rab ki, yeri sizin için bir döşek, göğü de (kubbemsi) bir tavan yaptı. Gökten su indirerek onunla, size besin olsun diye (yerden) çeşitli ürünler çıkardı. Artık bunu bile bile Allah'a şirk koşmayın[2028]."*

Kur'ân nazarı emreder, bilinçsiz taklîdi ise reddeder. Bu hususta aklî bir delîl olarak İmam Râzî şöyle der: Taklîdi terk etmenin aklî delîli şudur: Bazılarını taklîd diğer bazılarını taklîdden daha evla değildir. Bu durumda iki ihtimal vardır: ya herkesi taklîd edeceğiz ya da bazılarını taklîd edeceğiz. Eğer herkesi taklîd edersek kâfirleri de taklîd etmek gerekecek, eğer sadece bazı kişileri taklîd edeceksek neden onları taklîd

[2023] el-Kürdî, C.I, s.187.
[2024] Sad, 38/26.
[2025] Zuhruf, 43/22.
[2026] Bakara, 2/170- 171.
[2027] el-Kürdî, C.I, s.188.
[2028] Bakara, 2/12-22.

ettiğimizin gerekçesinin ortada olması lazım. Son ihtimal ise taklîdin tamamen terk edilmesidir. Dinin istediği de budur[2029].

Nakli delîl ise *"(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et[2030]!..."* âyetidir. Burada hikmetten kasıt burhân ve hüccettir. İnsanlarla güzelce mücadele etmekten kasıt ise şeriatın furu detay konuları değil tevhîd nübüvvet gibi esas konularıdır. Nübüvveti inkâr edene furu konularını kanıtlamanın imkânı yoktur[2031].

"(Resûlüm!) De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın[2032]...", *"Andolsun, onlar sizin için, Allah'ı ve ahiret gününü arzu edenler için güzel bir örnektir[2033]..."* Bu yüzden Allah hakkında bilgisizce tartışmak yasaklanmıştır. *"İnsanlardan, bilgisi olmaksızın Allah hakkında tartışmaya giren ve her inatçı şeytana uyan birtakım kimseler vardır[2034]."*, *"...Yine de, insanlar içinde, -bilgisi, rehberi ve aydınlatıcı bir kitabı yokken- Allah hakkında tartışan kimseler vardır[2035]."* Bu yasağa göre bilgili bir şekilde tartışmak yasaklanmamıştır. Nazarı emreden âyetlere örnekler: *"Hâlâ Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı[2036]."*, *"İnsanlar) devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı[2037]?"*, *"İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki[2038]..."*, *"De ki: «Göklerde ve yerde neler var, bakın (da ibret alın!)» Fakat inanmayan bir topluma delîller ve uyarılar fayda sağlamaz[2039]."*, *"Göklerin ve yerin hükümranlığına, Allah'ın yarattığı her şeye ve ecellerinin yaklaşmış olabileceğine bakmadılar mı[2040]?.."* Tefekkürü emreden âyetlere örnekler: *"Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peydâ etmesi de O'nun (varlığının) delîllerindendir.*

[2029] el-Kürdî, C.I, s.188.
[2030] Nahl, 16/125.
[2031] el-Kürdî, C.I, s.189.
[2032] Ali İmran, 3/31.
[2033] Mümtahine, 60/6.
[2034] Hac, 22/3.
[2035] Lokman, 31/20.
[2036] Nisa, 4/82.
[2037] Gaşiye, 88/17-20.
[2038] Fussilet, 41/53.
[2039] Yunus, 10/101.
[2040] A'râf, 7/185.

Doğrusu bunda, iyi düşünen bir kavim için ibretler vardır[2041]*.", "Göklerde ve yerde nice delîller vardır ki*[2042]*...", "...Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar*[2043]*..."*

Kur'ân'ın bütün bunlardan amacı insanın yer ve gökteki varlıklar hakkında ve gayb ve şehâdet âlemleri hakkında düşünmesini sağlamak ve onu yakîne yöneltmektir. Kur'ân kâinatın sırları ve varlığın gizli yönleri hakkında böylesine geniş bir düşünce alanı açan tek ilâhî kitaptır. Kur'ân tefekkür eden düşünen insanları akıl sahipleri diye nitelemiş varlıkla ilişkisini tefekkür ve tedebbür üzerine değil de zan üzerine inşa edenleri ise akılsızlıkla itham etmiştir. En önemli mesele olan Allah'ın varlığı ve birliği husunda bile tefekkür eden akıl sahipleri için delîller ortaya koymuştur. Kur'ân insanın kâinatın sırları, bilginin derinlikleri ve kitabın âyetleri karşısında olumsuz tavır takınmasını ya da bütün bunları anlamaksızın âciz bir şekilde yaşamasını kabul etmez[2044]. *"... İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak aklıselim sahipleri düşünüp anlar*[2045]*."*

Kur'ân'ın yakîn anlayışı fıtratın yakîni ile müşterektir. Kur'ân yakînî bilgiyi temellendirirken insanın selîm ve yakînî olan fıtratına yönlendirir; çünkü bu özellikteki insan fıtratı kendisini Allah'ın yarattığına yakînî olarak bilir. İşte Kur'ân bu fıtratı harekete geçirir. İnsanın kendi iç dünyasında ve dış dünyasında, kâinatta, geçmiş ve gelecek içerisinde gözlemleyeceği şeyler vasıtasıyla fıtratının uyanmasını sağlar. Yerine göre teşvik, tehdit, korkutma ve müjdeleme gibi yöntemler kullanır. Dosdoğru önermeleri sâbit hakîkatler olarak ortaya koyar ve bütün bu kanıtlar karşısında insan aklının bilgi ve hidâyete dayanarak tercih yapmasını ister[2046]. *"Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör*[2047]*."*

[2041] Rum, 30/21.
[2042] Yusûf, 12/105.
[2043] A'râf, 7/179.
[2044] el-Kürdî, C.I, s.191.
[2045] Ali İmran, 3/7.
[2046] el-Kürdî, C.I, s.192.
[2047] İnsan, 76/3.

Kur'ân yakîni, müslümanın hem dünya hem de ahiret hayatı içerisinde en üstün amacı olarak ortaya koyar[2048]. *"Bilmeyenler dediler ki: Allah bizimle konuşmalı ya da bize bir âyet (mucize) gelmeli değil miydi? Onlardan öncekiler de işte tıpkı onların dediklerini demişlerdi. Kalpleri (akılları) nasıl da birbirine benzedi? Gerçekleri iyice bilmek isteyenlere âyetleri apaçık gösterdik[2049].", " Kesin olarak inananlar için yeryüzünde âyetler vardır[2050].", "Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş'a istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır. (Bunların) her biri muayyen bir vakte kadar akıp gitmektedir. O, Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için her işi düzenleyip âyetleri açıklamaktadır[2051]."*

Kur'ân, geçmiş milletlere dair anlattıklarını da yakînî bilgi olarak verir[2052]. *"Ve «Allah elçisi Meryem oğlu İsa'yı öldürdük» demeleri yüzünden (onları lânetledik). Hâlbuki onu ne öldürdüler, ne de astılar; fakat (öldürdükleri) onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bundan dolayı tam bir kararsızlık içindedirler; bu hususta zanna uymak dışında hiçbir (sağlam) bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmediler[2053]."*

Kur'ân tartışılan konularda Allah'ın hakemliğine başvurmanın yakîn açısından en güzel ve en sağlıklı yol olduğunu belirtir[2054]. *"Yoksa onlar (İslâm öncesi) câhiliye idaresini mi arıyorlar? İyi anlayan bir topluma göre, hükümranlığı Allah'tan daha güzel kim vardır[2055]?"*

Kur'ân yakînî bir araştırma için yöntem de ortaya koyar. Nitekim insanların kalabalığın gürültüsüne ve yaygarasına kapılmayıp tek başına yahut diyalog halinde düşünmelerini ister; çünkü kalabalık insanın fıtratı ile baş başa kalmasını engeller. Kalabalığın istekleri insanı baskı altına alır, durumu bulanıklaştırır ve insanın yanlış bir şey üzerinde taassup etmesine sebep olur. Allah insanı batıldan uzaklaşıp hakka ulaşacak şekilde yaratmıştır; ancak bunun için dingin sakin bir kafayla düşünmesi

[2048] el-Kürdî, C.I, s.192.
[2049] Bakara, 2/118.
[2050] Zariyat, 51/20.
[2051] aRad, 13/2.
[2052] el-Kürdî, C.I, s.192.
[2053] Nisa, 4/157.
[2054] el-Kürdî, C.I, s.192.
[2055] Maide, 5/50.

düşünsel ya da fikri çatışmaların hararetinden toplumun etkisinden uzak durması gerekmektedir[2056]. *"Yeryüzünde bulunanların çoğuna uyacak olursan, seni Allah'ın yolundan saptırırlar. Onlar zandan başka bir şeye tâbi olmaz, yalandan başka söz de söylemezler[2057]."*, *"(Resûlüm! Onlara) de ki: Size bir tek öğüt vereceğim: İkişerli olarak, teker teker Allah'a yönelin ve düşünün! Arkadaşınızda (peygamberde) hiçbir delîlik yoktur! O ancak şiddetli bir azap gelip çatmadan evvel sizi uyaran bir peygamberdir[2058]."*

Buradan hareketle yakîne ulaşmak için takip edilmesi gereken yöntemin kuralları olarak şunları söylemek mümkündür:

1.İnsan öncelikle gerçeği arama isteği hususunda samimi içten olmalıdır.

2.Kişisel çıkar şahsi arzu, özel dünyalık menfaat, şehvet peşinde olmamalıdır. Subjektiflikten uzaklaşıp nesnel olunmalıdır.*"Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi âdil davranmamaya itmesin. Adaletli olun; bu, Allah korkusuna daha çok yakışan (bir davranış) tır. Allah'a isyandan sakının. Allah yaptıklarınızı hakkıyle bilmektedir[2059]."*, *"Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne kadar güzel öğütler veriyor! Şüphesiz Allah her şeyi işitici, her şeyi görücüdür[2060]."*

3.Hangi türden olursa olsun bütün dış baskılardan uzak olmak. Geçmiş, bazı önderlerin kutsallığı, dönemlerin akımların etkisi, diğer toplumsal etkenler gibi.

4.Konulara sade ve gerçekçi yaklaşıp hayali eğilimden uzak durmak. Bunu yapmak için de araştırmasının kavramlarının ve hareket noktalarının iyi tespiti gerekir.

5.İnsan, düşüncesini etkileyen içi boş yaygaraları bir kenara bırakıp aklın prensiplerini ya da insanın saf fıtratının kurallarını işletmelidir.

[2056] el-Kürdî, C.I, s.193.
[2057] En'âm, 6/116.
[2058] Sebe, 34/46.
[2059] Maide, 5/8.
[2060] Nisa, 4/58.

6.Neticeye vardıran monolog ve diyalog yapması; ama yukarıda sayılan şartlar çerçevesinde olmalıdır.

7.Kanıtlanabilir doğru ve bilimsel öncüllere dayanmalı ve cehâlet ve zanna değil bilgiye dayanarak hüküm vermelidir[2061]. *"Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme[2062]...", "Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz[2063].", "Ne onların (Allah evlât edindi, diyenlerin), ne de atalarının bu konuda hiçbir bilgisi yoktur. Ağızlarından çıkan bu söz ne büyük oldu! Yalandan başka bir şey söylemiyorlar[2064]."*

Kur'ân'ın kastettiği yakîn açık ve net olan kuşku taşımayan bilgidir. Yakîn kelimesi sözlükte bir şeyin sâbit ve açık olması anlamına gelir. Bilginin sıfatı olduğunda ise kuşku ve şüphelerden arındırılmış bilgi anlamına gelir. Üzerinde hiç kimsenin görüş ayrılığı olmadığı için ölüme yakîn denir. Dinde yakîn kelimesi koşulsuz, mutlak olarak kullanıldığında kuşkusuz iman edilmesi gereken esaslar anlaşılır[2065].

Kelâm ve mantıkçıların yakînden anladığı ise kişinin başlangıçta herhangibir konuda şüpheliyken daha sonra ister zarûrî ister istidlâli bilgi yoluyla o konuda kuşkusunun gitmesidir[2066]. Zemahşeri'ye göre bilginin yakînî olması demek şek ve şüpheden uzak olması demektir. Cürcani'ye göre nazar ve istidlâlden sonra bir şeyin hakîkatini bilmektir[2067]. Bütün bu tanımlarda ortak nokta kuşkusuzluk hususudur[2068]. Yakîn şüphenin zıttı olup[2069], kesin tasdîk etmeyi ifâde eder.

Bir şeyi tasdîk etmek ise onu doğru olarak almak demektir. Sıdk (doğruluk) ise ya kelime veya sözle ilgili olduğundan, imanın da ilgilendiğiyle ilgisi bu ölçüde çeşitli şekillerde cereyan eder. Tasdikin esas kaynağı doğru sözde; doğru sözün menşei de hükmün doğruluğunda ya'nî vakıaya uygunluğundadır. Zihin ve hariç, diğer deyişle kalp

---

[2061] el-Kürdî, C.I, s.193-194.
[2062] İsra, 17/36.
[2063] Hucurat, 49/6.
[2064] Kehf, 18/4-5.
[2065] el-Kürdî, C.I, s.195.
[2066] ***Lisanu'l-Arab***, "y.k.n", C.VI, s.4964.
[2067] ***et-Ta'rîfât***, "el-Yakîn", s. 255.
[2068] el-Kürdî, C.I, s.196.
[2069] ***Lisanu'l-Arab***, "y.k.n", C.VI, s.4964.

ve göz, işte doğruluk ve gerçeklik, bu karşılıklı iki taraf arasındaki doğruluk ve uygunluk ölçüsündedir. Olaya uygun olan ve uygun olabilen zihin ve kalp doğru; bunun zıddı doğru değildir. İman ve tasdikin başlangıcı, bu doğruluk ve uygunluk ölçüsünü kabul ve itiraf etmektir. Aynı olay insan rûhunda veya huzurunda bizzat mevcûd ise görmeye ait tasdiktir, hissî veya aklî bedâheti tasdîk etmek gibi. Bizzat değil de hazır olan bir delîl veya bir gösterici aracılığı ile hazır ise gıyabî tasdiktir[2070].

Genel olarak lügatta "tasdîk", ya sözlü veya fiilî olur. Sözlü tasdîk de, biri kalbe, diğeri dile ait olmak üzere iki türlüdür. Buna göre lügat geleneği bakımından tasdikin üç derecesi vardır: Birincisi, kalbe ait tasdiktir. Bir kimse herhangi bir hükmün veya bir sözün veya söyleyeninin doğruluğunu yalnız gönlünde itiraf, teslim ve bunu kendi kendine ifâde ettiği ve onun doğruluğuna kalben emin olduğu zaman, o hükmü veya sözü veya söyleyeni tasdîk etmiş olur. İkincisi dil ile tasdiktir. Bu da, kendisinden başka birine dahi bildirecek ve duyurabilecek bir tarzda; "bu böyledir" diye, bir sözü dili ile söylemektir ki, ya gerçek veya görünürde olur. Birisinde bu dil ile tasdîk, kalbî tasdîk ile birleşir, söyleyen kendisince de doğru olur. Diğerinde dil başka, kalp başka olur ya'nî dili ile diğerini tasdîk ederken, kalbi ile kendini bile yalanlar. Üçüncüsü fiil ile tasdiktir ki, bir sözün gereğini fiilen yerine getirmekle olur. Bu da kalp ile veya dil ile tasdikten birine veya her ikisine yakın olup olmadığına göre birkaç dereceye ayrılır. Fiil ile tasdîk, kalp ile tasdike uygun düşmezse gösteriş veya zorlama ile yapılmış olur[2071].

Kişinin herhangibir şeyi tasdîk etmeye meyletmesi dört süreçte olur.

1.Kişi kabul ve inkârın arasındadır. Buna şek denir.

2.İnsan bu ikisinden birine meyleder; ama diğerinin de mümkün olduğunu bilir; fakat bu ihtimal onu seçiminden vazgeçirmez. Buna da zan denir.

3.Kişi bir şeyi tasdike meyleder, diğer ihtimalleri aklından çıkarır. Kabul etmez; fakat bununla beraber elde ettiği bilgi muhakkak kesin bilgi değildir; çünkü bu kişi iyice düşünecek şüphe ve olasılıklara kulak verecek olursa o zaman gönlü diğer olasılıklara da meyledecektir. Buna yakîne yakın i'tikâd denir.

[2070] Elmalılı, C.I, s.169.
[2071] Elmalılı, C.I, s.169-170.

4.Kuşku tanımayan burhân yoluyla elde edilen bilgi durumu. Bilgi bütün kuşku olasılıklarından arındırıldığında tam yakîn adını alır. Kelâmcılar kuşku içermeyen her türlü bilgiye yakîn derler. Yakînin zayıflıkla nitelendirilmesi söz konusu değildir[2072].

İslâm mantıkçıları tasdîk konusunu şöyle tasnif etmişlerdir:

1.Yakîn (kesin bilgi): Bir bildirimde eğer akıl iki taraftan birini kesin olarak tercih ediyor ve bu da gerçeğe uyuyorsa bu bilgi yakîndir.

2.Cehl-i mürekkep: Akıl seçmesinde kararlıdır; ama seçtiği gerçeğe uymazsa cehl-i mürekkep olur.

3.Taklit: Çelişiğe ihtimali olmayıpta şüpheye imkân veren bilgidir.

4.Zan: Bir tarafı tercih kesin olmayıp da yine de akıl bir tarafı tercih ediyor ama diğer tarafa da ihtimal veriyorsa buna zan denir[2073]

Yukarıda vermiş olduğumuz açıklamalar yakînin felsefî anlamlarıdır ya da burhânın tanımıdır. Zarûrî ya da bedîhî şeyle aynı şeydir. Burhân bedîhî yakîn ise vakıaya uygun inançtır. Bedîhî yakîn iki inancı içerir. Bir şey şöyledir ve ancak ve ancak böyledir diye inanmak. Bu tanımlarda dikkat çeken şey yakînin nesnelliğine, reelliğine odaklanılmasıdır; ayrıca kişinin öznel tutumu bu nesnelliğe tabidir. Bu sebeple bu yakîn kesinlik ifâde eder, hiçbir kuşku imkânını kabul etmez[2074].

Fıkıhçıların, sûfîlerin ve âlimlerin çoğunun tanımı ise şöyledir: Gazâlî şöyle demektedir: Kişinin hiçbir diğer olasılığa veya şüpheye iltifat etmemesi o konudaki bilginin akla tamamen hâkim olup kuşatmasıdır. Mesela denir ki: falanca adam ölüm konusunda tam yakîn sahibi değil oysa ölüm kuşkusuz bir şeydir. Denir ki: filanca adam Allah'ın kendisine rızık vereceğini inanmaktadır. İnsan nefsi herhangibir şeye meylederse ve o meyil insanın kalbinde tamamen kabul olur ve tahakküm sağlarsa buna yakîn denir. Örnek, kuşkusuz ki insanların hepsi ölüme kesin olarak inanır; fakat kimileri buna pek i'tibâr etmezler. Sanki öleceğinden emin değilmişcesine ölüme hiç hazırlık yapmazlar. Oysa kimileri ise sürekli bunu düşünürler ve bütün işleri güçleri

[2072] el-Kürdî, C.I, s.196.
[2073] Taylan, ***Mantık Tarihçesi Problemleri***, s.133.
[2074] el-Kürdî, C.I, s.196-197.

ölüme hazırlık olur. İşte bu ikinci duruma yakîn gücü denir. Öyle görülüyor ki, bu yakînin öznel yönünü vurgular. Oysa birinci tanım yakînin nesnel yönüne vurgu yapmaktadır[2075].

Kur'ân'a göre yakîn hem öznel hem nesneldir. Kur'ân, yakînî olan bu iki anlamdan hangisini kastetmektedir? Yakînî bilgi ile delîl arasındaki ilişki nedir? Delîl yakîn oluşturur mu? Yakîn ancak delîlle mi olur? Kur'ân'da ilim, zan, yakîn âyetlerini incelediğimizde ve ikame ettiği delîllere baktığımızda bu sorulara cevap olmak üzere aşağıdaki hususları ifâde edebiliriz:

1.Yakîn, Kur'ân'da bilginin amacı ve en üst derecesidir. Yakîn, aklî ve kişisel bir mesele olarak ele alınınca ikna olmak, kesin i'tikâd demektir. Nesnel bir mesele olarak ise vakıaya uygunluk demektir. Bu nedenle yakîn hem nesnel hem özneldir. Öznel yakîn durumunun yokluğu bir şeyin kendi içinde yakîn oluşunu kaldırmaz.

2.Kur'ânî yakîn daha kapsamlı olduğu için felsefedeki burhân ya da burhânî delîlden kaynaklanan yakîn anlamına indirgenemez; çünkü insan teslim olarak veya fıtrî bilince dayanarak yakîne ulaşabilir ve herhangibir felsefî anlamda delîle ihtiyaç da duymayabilir. Demek ki Kur'ân açısından burhânî delîl yakîne ulaşmanın tek yolu değildir. Buradan hareketle şunu diyebiliriz ki, Kur'ân'a göre delîlin kıymeti ve önemi insan fıtratını harekete geçirmesidir. Delîl arayan bir Müslüman başlangıçta şüphe sahibi değildir ki bu delîlle şüphesini giderip de yakîne ulaşsın. Eğer durum böyle olsaydı iman etmek çok zor bir şey olurdu, dolayısıyla Kur'ân'da burhânî istidlâlin amacı insanın şahsi itminanını sağlamak ya da yakîn duygusunu pekiştirmektir. Müslüman açısından durum budur; ancak Kur'ân Müslüman olmayanlar için burhânî delîlleri yakîne ulaşma amacı olarak da kullanır ya'nî Kur'ân'da yakîn her iki anlamıyla da kullanılmaktadır. Hem muhatabın şüphelerini gidermek hem de inanan insanın inancını pekiştirmek için. Bütün bunlardan anlaşılan şudur ki felsefî yakîn kavramı Kur'ânî yakîn kavramının bir parçası olup Kur'ânî yakîn ondan daha kapsamlıdır. Üstelik Kur'ân'i yakînin anlamı sadece şehâdet âlemi ile sınırlı olmayıp gayb âlemini de kapsar. Gayb âlemi ile ilgili yakînî inançlar artabilir eksilebilir veya farklılık gösterebilir; ancak bu artıp eksilme kuşku açısından değil mutmain olma açısındandır;

[2075] el-Kürdî, C.I, s.197.

ayrıca Kur'ân'i yakînin ayırıcı özelliği gayb konularıyla işe başlamasıdır. *" Onlar gayba inanırlar*[2076]*..."* İkinci olarak da şehâdet âlemi ile gayb âlemi arasında geçiş olan mevt kelimesi yakîn olarak isimlendirilmiştir[2077]. *"ve sana yakîn (ölüm) gelinceye kadar Rabbine ibadet et*[2078]*!"*

Vahiy ve selîm fıtrat ile insan yakîne ulaşabilir. Yine iman eksenli bir eğitim ve öğretim de insanı yakîne ulaştırır. Bütün bu yakîn türleri insanlarda farklı olur; ama her mümin yakîn sahibidir. Bu sebeple Kur'ân yakîn kelimesini bazen zannı gâlip, bazen zannı mukarib anlamlarında kullanır. *"Onlar, kesinlikle Rablerine kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini düşünen ve bunu kabullenen kimselerdir*[2079]*.", "...Doğrusu ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum, der*[2080]*."* Bu âyetlerin bağlamından anlıyoruz ki, burada zan kelimesi yakîn anlamındadır; yoksa genelin kastettiği tanımdaki zan değildir. Bu tarz bir zan ahiret konusunda küfürdür. Zemahşeri zannı yakîn olarak isimlendirmiştir. Zaten İbn Mesud mushafında "yezunnun" zan yerine "yalemun" geçer[2081].

Kur'ân yakîne ulaşma yolu olarak sahîh nazarı kabul etmekle beraber tevatür yoluyla elde edilen sahîh haberi de yakîn aracı olarak kabul eder; ancak yakîn bu yollarla sınırlı değildir; çünkü Kur'ân, yakîni, sahîh/doğru bilgi anlamında kullanır. Bunun eş anlamlısı iman ve itminan zıt anlamlısı şek ve cehldir[2082].

Kur'ânî yakîn kavramı açısından delîl ya da burhân, yakîni ve itminanı artırıcı özelliğe sahiptir; ancak yakînin artmasının tek yolu burhân ya da felsefî, kelâmî ve mantıkî delîl değildir, ayrıca sâlih amel ve takvâ da yakînin artmasını mümkün kılar. Yine Kur'ân'ın çeşitli âyetleri ve mucizeleri de müminin imanı ve itminanını artırır. Bu da göstermektedir ki, yakîn meselesi çoğunlukla kişisel olup bu bakımdan delîl ya da burhânla mutlak olarak olumlu ya da olumsuz ilişkisi pek söz konusu değildir. Nitekim kâfirler ortada birçok delîl var ve içleri hakîkati aslında kabul ediyorken yine de onları

[2076] Bakara, 2/3.
[2077] el-Kürdî, C.I, s.198-199.
[2078] Hicr, 15/99.
[2079] Bakara, 2/46.
[2080] Hâkka, 69/19-20.
[2081] el-Kürdî, C.I, s.199-200.
[2082] el-Kürdî, C.I, s.200.

imana yönlendirecek yakîn tutumu içine girmezler[2083]. *"Mucizelerimiz onların gözleri önüne serilince: «Bu, apaçık bir büyüdür» dediler. Kendileri de bunlara yakînen inandıkları halde, zulüm ve kibirlerinden ötürü onları inkâr ettiler. Bozguncuların sonunun nice olduğuna bir bak[2084]!"*

Her türlü mümkün bilginin temeli yakîndir; zira yakîn olmadığında bilginin temelleri sarsılır, imkânı yok olur. Zaten yakîn dediğimiz, bilgiye konu olan şeyin tam bir güvenle tasdîk edilmesidir. Bu tasdîk de çoğu zaman içsel olur. Yakîn meselesinde delîl, yakîni artırmak içindir[2085]. *"Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk[2086]."* Çünkü bir nebinin yakîn sahibi olmaması düşünülemez. *"İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? dedi. İbrahim: Hayır! İnandım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi[2087]..."*, *"Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca «Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!» dedi. (Rabbi): «Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!» buyurdu. Rabbi o dağa tecellî edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim[2088]."*

Kur'ân yakînin dereceleri ile ilgili olarak bazı terimler kullanır:

İlme'l-Yakîn: *"Çokluk kuruntusu sizi o derece oyaladı ki, nihâyet kabirleri ziyaret ettiniz. Hayır! Yakında bileceksiniz! Elbette yakında bileceksiniz! Gerçek öyle değil! Kesin bilgi ile bilmiş olsaydınız, (orada) mutlaka cehennem ateşini görürdünüz[2089]..."*

Ayne'l-Yakîn: *"And olsun ki, onu gözünüzle kesin olarak göreceksiniz[2090]."*

Hakka'l-Yakîn: *"ve o, gerçekten kat'î bilginin ta kendisidir[2091]."*

[2083] el-Kürdî, C.I, s.201.
[2084] Neml, 27/13-14.
[2085] el-Kürdî, C.I, s.201-201.
[2086] En'âm, 6/75.
[2087] Bakara, 2/260.
[2088] A'râf, 7/143.
[2089] Tekâsür, 102/1-6.
[2090] Tekâsür, 102/7.

Kuşeyri bu ıstılâhlar hakkında demiştir ki, "Yakîn; sahibinin hiçbir kuşku taşımadığı bir bilgi türüdür"[2092]. Bu üç terim açık (bedihî) bilgileri ifâde eder. Yakîn öyle bir ilimdir ki, bu bilgiye sahib olan kimse ulemâ dilinde kullanılan ma'nâda ve mutlak olarak şüpheye düşmez. Naslarda geçmediği için yakîn ıstılâhı Hakk Teâlâ´nın vasfı olarak kullanılmaz. İlme'l-yakîn, yakînin kendisidir. Ayne'l-yakîn de yakînin kendisidir. (Ayn, hem göz, hem de kendisi ma'nâsına gelir). Aynı şekilde hakke'l-yakîn de yakînin tâ kendisidir (lügatta üçünün ma'nâsı birdir). Sûfîlerin ıstılâhına göre ilme'l-yakîn burhân ve delîlle elde edilen bilgidir. Ayne'l-yakîn beyân hükmünde olan bilgidir, keşf ve ilimle elde edilir. Ayne'l yakîn (zevk ve keşfe dayanan) ilim sahibi olanlara, hakkel-yakîn ise ma'rifet (irfân ve hakîkat) sahibi olanlara mahsustur[2093].

Aklî nazar imana götürür. Kur'ân nazarı yadırgamaz. İnsandan kendi iç ve dış dünyasında incelemeler yapmasını ister; ancak nazarın imana götüreceğini söyleyen ve teşvik eden Kur'ân bu konuda sadece nazarla ya da mantıksal kıyasla yetinmez. Oysa kelâmcılar mükallidin imanını kabul etmezler. Ama Kur'ân kabul eder; çünkü mantıki nazar sırf insan fıtratından hareketle imana götürmez insanı. İbn Teymiyye iman ve yakîne ulaşmanın tek yolu aklî nazar değildir demiştir. Taklîd de imana götürür. İbn Teymiyyeye göre insan fıtratı gereği hakkı ve batılı bilir. Hakkı kabul batılı reddeder. Allah onu böyle yaratmıştır. Kimileri imanın yolunun akıl olduğunu kimileri de olmadığını söylemişlerdir ve aşırılığa gitmişlerdir. Her iki düşüncenin de haklılık payı vardır[2094].

Yakînin sınırları ile ilgili olarak da şunları söylemek mümkündür: Kur'ân'a göre yakîn sadece nefsin şuûrundan ibaret değil aynı zamanda fıtrat ile elde edilen bir bilinçtir ve ilim, ma'rifet kelimelerinin en geniş anlamıyla müradifidir. Yakîn cehâlet, zan ve kuşkunun zıddıdır. Yakîni kazanmak hakîkati aramaya bağlıdır. Hakîkati aramak ise bir taraftan akl-ı selime ve isabetli yargılara hükümlere dayanırken diğer taraftan kevni ve insani gerçeklik ile mukarene etmek ve tarihi örneklerden yararlanmaya dayanır. Kur'ân'da yakînle ilgili anlatımlar birkaç şekildir: Birincisi, gayb konularıdır ve onlarla ilgili gayb meseleleri ikincisi ise şehâdet âlemi ile ilgili konulardır. Şehâdet

---

[2091] Hâkka, 69/51.
[2092] el-Kürdî, C.I, s.204.
[2093] Abdulkerim Kuşeyrî, ***Kuşeyri Risalesi***, Süleyman Uludağ (hzl.), İstanbul: Dergâh Yay. 2009, s.179.
[2094] el-Kürdî, C.I, s.210-212.

âleminde üç türlü yakîne ulaşılır. Birincisi hissî hakiketler, ikincisi aklî burhânlar üçüncüsü, kalbin idrâkıdır. Yakîne ulaşmanın bir yolu duyular bir diğeri aklî yoldur. Hissî hakîkatlerle ilgili yakîne aynel yakîn diyebiliriz[2095]. Hissî hakîkatlerle ilgili âyetlerden bazıları: *"Güneşe ve kuşluk vaktindeki aydınlığına, güneşi takip ettiğinde aya, onu açığa çıkarttığında gündüze, onu örttüğünde geceye, gökyüzüne ve onu bina edene, yere ve onu yapıp döşeyene, nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilhâm edene yemin ederim ki[2096]...", "İnsan neden yaratıldığına bir baksın! Atılan bir sudan yaratıldı. (O su) sırt ile göğüs kafesi arasından çıkar. İşte Allah (başlangıçta bu şekilde yarattığı) insanı tekrar yaratmaya da kadirdir[2097].", "Biz, geceyi ve gündüzü birer âyet (delîl) olarak yarattık. Nitekim Rabbinizin nimetlerini araştırmanız, ayrıca, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için gecenin karanlığını silip (yerine, eşyâyı) aydınlatan gündüzün aydınlığını getirdik. İşte biz, her şeyi açık açık anlattık. Her insanın amelini (veya kaderini) boynuna bağladık. İnsan için kıyamet gününde, açılmış olarak önüne konacak bir kitap çıkarırız. Kitabını oku! Bugün sana hesap sorucu olarak kendi nefsin yeter[2098].", "Gökten suyu indiren O'dur. Ondan hem size içecek vardır, hem de hayvanlarınızı otlatacağınız bitkiler. (Allah) su sayesinde sizin için ekinler, zeytinler, hurmalar, üzümler ve diğer meyvelerin hepsinden bitirir. İşte bunlarda düşünen bir toplum için büyük bir ibret vardır. O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Yıldızlar da Allah'ın emri ile hareket ederler. Şüphesiz ki bunlarda aklını kullananlar için pek çok delîller vardır. Yeryüzünde sizin için rengârenk yarattıklarında da öğüt alan bir toplum için gerçek bir ibret vardır. İçinden taze et (balık) yemeniz ve takacağınız bir süs (eşyâsı) çıkarmanız için denizi emrinize veren O'dur. Gemilerin denizde (suları) yara yara gittiklerini de görüyorsun. (Bütün bunlar) onun lütfunu aramanız ve nimetine şükretmeniz içindir. Hem Arzda ağır baskılar bıraktı ki sizi çalkar diye, hem de nehirler ve yollar, gerek ki doğru gidesiniz. Daha nice alâmetler (yarattı). Onlar, yıldızlarla da yollarını doğrulturlar. O halde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu? Hâla düşünmüyor musunuz[2099]?", "Allah gökten bir su indirdi ve onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltti. Şüphesiz ki bunda dinleyen toplum için bir ibret vardır. Kuşkusuz sizin için hayvanlarda da büyük bir ibret*

[2095] el-Kürdî, C.I, s.213.
[2096] Şems, 91/1-8.
[2097] Târık 86/5-8.
[2098] İsrâ, 17/12-14.
[2099] Nahl, 16/10-17.

vardır; zira size, onların karınlarındaki fışkı ile kan arasından (gelen), içenlerin boğazından kolayca geçen hâlis bir süt içiriyoruz. Hurma ve üzüm gibi meyvelerden hem içki hem de güzel gıdalar edinirsiniz. İşte bunlarda da aklını kullanan kimseler için büyük bir ibret vardır. Rabbin bal arısına: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler (kovanlar) edin. Sonra meyvelerin her birinden ye ve Rabbinin sana kolaylaştırdığı yaylım yollarına gir, diye ilhâm etti. Onların karınlarından renkleri çeşitli bir şerbet (bal) çıkar ki, onda insanlar için şifa vardır. Elbette bunda düşünen bir kavim için büyük bir ibret vardır. Sizi Allah yarattı; sonra sizi vefat ettirecek. Daha önce bilgili iken hiçbir şeyi bilmez hale gelsin diye sizden bazı kimseler ömrün en kötü çağına kadar yaşatılacak Şüphesiz ki Allah bilgilidir, kudretlidir[2100]*."*

Aklî hakîkatlerle ilgili yakîne ilmel yakîn denilir. Bu sebeple Kur'ân putperestliği kötü anlayışlılık, ahmaklılık olarak nitelemiştir. *"Ehl-i kitaptan bir gurup, okuduklarını kitaptan sanasınız diye kitabı okurken dillerini eğip bükerler. Hâlbuki okudukları Kitap'tan değildir. Söyledikleri Allah katından olmadığı halde: Bu Allah katındandır, derler. Onlar bile bile Allah'a iftira ediyorlar. Hiçbir insanın, Allah'ın kendisine Kitap, hikmet ve peygamberlik vermesinden sonra (kalkıp) insanlara: Allah'ı bırakıp bana kul olun! demesi mümkün değildir. Bilakis (şöyle demesi gerekir): Okutmakta ve öğretmekte olduğunuz Kitap uyarınca Rabbe hâlis kullar olunuz*[2101]*."*

Kalbî hakîkatler ile ilgili yakîn ise içsel yakîndir[2102]. Bunlar duyular ya da akılla ilişkili değildir; ancak Allah'ın insana verdiği içsel yakîn ile sezilir. Kur'ânî yakînin kısımları nesnel, öznel ve sezgisel (sezgi, ilhâm)dir.

1.Nesnel Yakîn: Bu hissi ve aklî hakikatlerle ilişkili olan yakîndir. Burada yakîne konu olan şey herkes içindir. Herkes tarafından eşit olarak duyumsanır veya akledilir bir şeydir. Tümellendirilen her bilgi nesneldir. Nesnelleğin en temel iki ölçütü tümellik ve sözle herkesin anlayabileceği şekilde ifâde edilebilirliktir[2103]. Nesnel bilgi matematiksel kesinliğe sahip, durağan, sâbit ve değişmez olup her yerde her zaman aynı

[2100] Nahl, 16/65-70.
[2101] Al-i İmran, 3/78-79.
[2102] el-Kürdî, C.I, s.215.
[2103] Açıkgenç, s.94.

olarak kabul edilir. Bu sebeple nesnel doğruları kabul edip etmemede özgürlük söz konusu değildir[2104].

2.Öznel Yakîn: Genel olarak bu yakîn türü ikna olma veya kalbin mütmain olmasıdır. Bu sadece ilgili kişiye göre doğrudur. Öznellik benim yaşadığım bir durumu başkasının bilememesidir. Öznel olan tikeldir; ama bu tikellik başkalarına ifâde edilebilir ve anlatılabilir. İşte bu dil ile ifâde edilebilirliği belli ölçüde onun da tümelleştirilebileceğini savunmamıza neden olabilir. Öznel ve nesnelliğin etki alanları ters orantılıdır. Öznellik artıkça nesnellik azalır; ama bunların birbirini dışladığı söylenemez; zira nesnelliğin olduğu her bilgide azda olsa öznellik vardır. Öznel bilgi cevval (dinamik) dir ve matematiksel kesinliğe sahip değildir; ama öznel bir kesinlik ya'nî yakîn söz konusudur[2105].

3.Sezgisel Yakîn: Bu nesnel yakîn kapsamına girmediği gibi öznel yakîn kapsamına da girmez. Tevekkül durumu örnek olarak verilebilir. Dış dünyadaki olaylarla ya da aklî ya da kendi içimizden kaynaklarak değil de imanın gereği olarak olur[2106].

Kur'ânî delîllerin değeri konusunda ya da kullandığı isbât, delîllendirme, haklılandırma yöntemleri konusunda diğer temellendirme yöntemlerini kullanmakla beraber Kur'ân'da en çok hitâbî delîlin kullanılmış olduğunu ve bundan sonra cedelî yöntemin geldiğini söylemek mümkündür. Kur'ân'ın bilgiye ulaşmada kullandığı yöntem ya da istidlâl yolu ya burhân ya da cedeldir demişlerdir.

B. BİLGİNİN DELİLLE İLİŞKİSİ VE HAKLILANDIRMA TEORİLERİ

Arapça'da sözlükte yol göstermek, işâret etmek, göstermek, ifâde etmek, rehberlik yapmak, irşat etmek, belirtmek, isbât etmek, anlam, simgeleme, işâret, belirti; ıstılâhta zihnin bir şey hakkındaki bilgiden başka bir şeyin bilgisine ulaşması[2107] ya da bir şeyin bilinmekle başka bir şeyin bilindiği bir durumda olması anlamlarına gelen, dil, edebiyat, mantık, cedel, fıkıh usûlü gibi ilimleri yakından ilgilendiren delâlet

[2104] Açıkgenç, s.96.
[2105] Açıkgenç, s.95-96.
[2106] el-Kürdî, C.I, s.216.
[2107] Yusuf Şevki Yavuz, "Delîl", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1994, C.IX, s.136.

kelimesinin kökünden türemiş olan, sözlük anlamı itibariyle "kanıt, alâmet, emare, yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren" ma'nâsına gelen delîl lafzı, gerçeğe ulaştıran şey anlamında kelâm ve fıkıhta kullanılmaktadır. Kur'ân'da bir âyette "kılavuz"[2108], altı âyette "kılavuzluk etmek; göstermek, haber vermek" ma'nâlarında[2109] aynı kökten gelen formlarıyla geçmektedir[2110].

إذ تمشي أختك فتقول هل أدلكم على من يكفله ...[2111]

فوسوس إليه الشيطان قال ياآدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى[2112]

وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينبئكم ...[2113]

ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا[2114]

وحرمنا عليه المراضع من قبل فقالت هل أدلكم على أهل بيت يكفلونه لكم وهم له ناصحون[2115]

فلما قضينا عليه الموت ما دلهم على موته...[2116]

ياأيها الذين ءامنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم...[2117]

Delîl, ilk kelâm âlimlerine göre herhangi bir konuda gerçeğe veya kanıtlanması istenen hususa ulaştıran şey; Bâkıllâni ve Cüveynî'ye göre duyularla algılanmayan ve zarûrî olarak kendiliğinden bilinemeyen hususların bilinmesini sağlayan şey; Gazzâlî'ye göre yeni bir bilgi meydana getiren ya'nî sonuca ulaştıran iki öncülün birleşmesi; Seyfeddin el-Âmidî'ye göre mantıkî bir kıyas; Fahreddin er-Râzî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî'ye göre bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şeydir. Delîl daha ziyade bir hükmün isbât edilmesini veya bir sonucun ortaya çıkarılmasını sağlayan

[2108] Furkân, 25/45.
[2109] ***el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim***s, s.261.
[2110] Yavuz, "Delîl", C.IX, s.136.
[2111] Tâ-Hâ, 20/40.
[2112] Tâ-Hâ, 20/120.
[2113] Sebe, 34/7.
[2114] Furkân, 25/45.
[2115] Kasas, 28/12.
[2116] Sebe, 34/14.
[2117] Saff, 61/10.

vasıtadır. Tanımlardaki ortak nokta, delîlin bilinmeyeni ortaya çıkaran bir nevi vasıta bilgi olmasıdır[2118].

İnsanı bir konu hakkında müsbet veya menfî hüküm vermeye götüren delîle karşılık olarak kullanılan emare, beyyine, hüccet, şüphe, şâhid, sened gibi değişik terimler varsa da her birinin az çok farklı anlamları ve değişik kullanım alanları söz konusudur. Delîlin isbât konusunu kesinlikle kanıtlama özelliği taşıdığı kabul edilir. Emare mutlaka zan ifâde eden bir işâret, beyyine iddia sahibinin görüşüne açıklık getirici ilâve bir bilgi, hüccet tartışmada muarıza üstün gelme gayesiyle getirilen delîl anlamında kullanılır. Şüphe muhâlif mezhep mensuplarınca yapılan itirazlar ve ileri sürülen karşı görüşler için, sened tartışan taraflardan iddia sahibinin (muallil) öne sürdüğü tezleri kontrol edip kanıtlanmaya muhtâç bulunan hususlara yönelik delîl isteyen kişinin gösterdiği gerekçe için, şâhid ise bu kişinin akıl yürütme mevkiine geçip muallilin delîlini çürütme safhasında getirdiği karşı delîl için kullanılır[2119].

Kelâm delîl teorisinde, özellikle müteahhir kelâmcılarda, delîlin medlûlden, ya'nî isbâtlanması amaçlanan sonuçtan ayrı olduğu, bundan dolayı herhangi bir şekilde delîlin çürütülmesiyle medlulün de çürütülmüş ve gerçekliğini kaybetmiş sayılamayacağı anlayışı vardır. İlk dönem kelâm delîl anlayışına göre delîl, mantıkî bir kıyas formunda sunulmaktan çok her insanın doğuştan sahip olduğu aklî zaruretlere ve fıtrî mantığa dayandırılmış, geliştirilen delîller genellikle duyular âleminden elde edilen bilgilerden seçilmiş, dolayısıyla tecrübî bir karakterde ortaya çıkmış ve bunların mantık ilminin kurallarına uyup uymadığına önem verilmemiştir; ancak Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Amidî, Teftâzânî, Seyyid Şerif el-Cürcânî gibi müteahhirîn devri kelâmcıları ise, hangi alana ait olursa olsun delîlin klasik mantıkta esasları belirlenen kıyas şekillerinden birine göre düzenlenmesinin gerektiği hususuna önem vermişler, ilk dönem kelâm delîllendirme anlayışında benimsenen ilkeleri kabul etmemişler, buna bağlı olarak da gözlem ve deneye dayanan delîller yerine akılla ta'lil edilebilen, gerekçeleri akılla bilinebilen ta'lîlî kıyası kullanmışlardır; çünkü onlar açısından salt akıl ilkelerine dayanan delîl, duyu verilerine dayanan delîlden daha doğrudur; [2120]

[2118] Yavuz, "Delîl", C.IX, s.136.
[2119] Yavuz, "Delîl", C.IX, s.136.
[2120] Yavuz, "Delîl", C.IX, s.136.

dolayısıyla delîllerin en doğrusu mantıki kıyas formuna sokulabilenler olmaktadır. Bu sebepla kıyas temel isbât ve görüşünü haklı kılma metodu haline gelmiştir.

Kelâm âlimleri delîlleri, bir taraftan delîlin ihtiva ettiği bilginin kaynağı açısından bütün öncülleri akla dayanan aklî delîl ve bütün öncülleri nakle dayanan nakli delîl olmak üzere diğer taraftan ise delîlin verdiği sonucun değeri bakımından kanıtlamayı amaçladığı konuya ilişkin karşı ihtimallerin bütününü ortadan kaldıran kati delîl ve kanıtlamayı amaçladığı konuya ilişkin karşı ihtimallerin tamamını ortadan kaldıramayan zanni delîl (iltizâmî, iknâî) olmak üzere ayırmışlardır[2121].

İnanç ile ilgili konularda kullanılan delîller herkesi ilgilendirmektedir. Bu sebeple bu konudaki delîllerin klasik mantık ilmini bilmeyenlerce anlaşılamayacak olan mantıkî kıyas formunda getirilmemesi gerektiğini savunan İbn Teymiyye ve onun gibi düşünün bilginlerin delîle bakışları ise daha farklı olmuştur. Onlara göre delîlin bilgi ifâde etmesi için mantıkî kıyas formuna sokulması, konunun anlaşılmasını güçleştirecek ve bazı yanlış sonuçların doğmasına da sebep olabilecektir. Ta'lîlî kıyas formundaki bir delîl, büyük öncülde mevcûd bilgiyi sonuç olarak sunmaktan başka fikrî bir değer taşımaz, bu sebeple de önceden bilinmeyen bir hususu kanıtlamış olmaz. Aklî delîller alanında farklı ölçüler kabul edilebildiği, birbiriyle çelişen iki zıt delîle bile farklı düşünürlerce kesin delîl nazarıyla bakılabildiği için bir aklî delîlin doğruluğunu belirlemek için yanılmaz bir ölçüye ihtiyaç vardır ki bu da mutlak hakîkat olan şer'î delîldir. Buna göre Kur'ân delîlleri diğer bütün delîllerden üstündür, verdiği bilgilerin doğrulukları herhangi bir sebeple sona ermeyeceğinden de her zaman geçerlidir. Selef âlimlerine göre Kur'ân delîllerine aykırı bilgiler ihtiva eden bir delîl eğer aklî ise dayandığı ilke açık değil, naklî ise sahîh değildir[2122].

Kelâm ilminde, delîl ihtilaflı konuların çözümlenmesini sağlayan bir vasıta olarak görülmüş, bir iddianın doğruluğunu, yanlışlığını, haklılığını kanıtlamak, isbât için mutlaka başvurulması gereken bir esas olarak kabul edilmiştir. Delîl kavramı etrafında yürütülen tartışmalar:

1.Delîlin klasik mantıkta benimsenen kıyas formunda mı, yoksa herkesin

[2121] Yavuz, "Delîl", C.IX, s.137.
[2122] Yavuz, "Delîl", C.IX, s.138.

doğuştan sahip olduğu basit bir mantık üslûbu içinde mi sunulmasının gerektiğidir. Çoğunluk, birinci şıkkı benimsemiştir.

2.Delîllerin aklî delîllere tâbi kılınması ve naklî delîllerin değeri meselesi oluşturmuştur. Allah'ın her şeyi ilmiyle kuşattığı, bilgisinin her türlü eksiklik ve yanlışlıktan münezzeh olduğu, ayrıca insanlara zannî bilgilerden kaçınmalarını emrettiği dikkate alınırsa naklî delîllerin, dolayısıyla Kur'ân'daki bütün delîllerin kesin bilgi ifâde ettiğini savunan görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Fıkıh usûlünde de delîl konusu üzerinde çokça durulmuş ve çeşitli anlayışlar ortaya çıkmıştır. Fıkhın, mantık ve kelâm ilmiyle olan münasebeti sebebiyle fıkıh bilginleri bunların tanım ve kavramlarından oldukça faydalanmışlardır. Fıkıh usûlüne göre geniş anlamıyla delîl, üzerinde doğru düşünmek sûretiyle haberi bir sonuca (matlûb-ı haberî) ulaşılması mümkün olan şey'dir. Delîl ile ulaşılan bilgi kat'î olabileceği gibi zannî de olabilir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Beyzâvî gibi kelâm ekolüne mensup usûlcüler ilim-zan ayrımı yaparak delîlin kapsamını dar tutmuşlar ve kat'î bilgiye (ilim) ulaştırana delîl, zannî bilgiye ulaştrana da emare demeyi tercih etmişlerdir. Delîlin ta'rîfinde yer alan "haberî sonuç" ifâdesi ile doğrulanabilir (tasdiki) bilgiler kastedilir ve mantıktaki "tasavvur" kavramı ta'rîfin dışında bırakılmak istenir. İslâm hukuku açısından ta'rîfte geçen haberî sonuçtan maksat şer'î hükümdür.

Özetle söyleyecek olursak bilgi delîl ilişkisi konusunda duyu, akıl, nakil yoluyla elde edilen bilgiler mantık yoluyla çıkarımsanır. Çıkarımsama yolları olan tümdengelim (kıyas), tümevarım ve analoji İslâmî ilimlerin hemen hepsinde kullanılmıştır. Filozoflar ve özellikle meşşailer tümdengelimi benimsemişlerdir. Kelâmcılar ise özellikle tümevarımı kullanmışlardır. Onların tümevarımdan kastettikleri analojidir. Kelâmcılar ve hukukçuların şeri delîlden saydıkları ve kıyas dedikleri analojidir. Mutasavvıflar ise gerçek bilginin vehbi olduğunu düşündükleri için bu yöntemleri kabul etmezler. Delîl vasıtalı bir doğrulama yöntemidir. Buna göre delîl iknâîdir[2123]. Bilgilerimiz hangi kaynak ya da delîlden elde edilirse edilsin bilgide esas sorun hakîkat ifâde edip etmediği, doğruluğu ve yanlışlığı ile bu doğruluk ve yanlışlığın

[2123] Bayrakdar, s.161-163.

haklı kılınması sorunudur. Haklı kılma özneden kaynak alıyorsa, inancını özne içsel olarak haklılandırıyorsa ya'nî Mutezilî ifâdeyle sukunun nefs gerçekleşiyorsa içselci olduğu, nesneden kaynak alıyorsa dışsalcı olduğu ifâde edilir. Modern epistemolojide içselcilik ve dışsalcılık temel haklılandırma kuramlarıdır.

Meseleye Kur'ân açısından baktığımızda şunu söyleyebiliriz: Kur'ân bilginin delîlden nasıl elde edildiği ve bu elde edilmenin yorumlanmasında görüş ayrılığını ve bir tartışma anlayışını benimsemez. İlmin, sadece felsefî sebeplilik, illiyet ya da aklî zorunluluk yöntemleriyle hâsıl olduğunu Kur'ân'ın kabul ettiğini söyleyemeyiz; ayrıca sadece aklî delîlendirme, haklı kılma, gerekçelendirme yöntemiyle hâsıl olduğunu ölçüt olarak ortaya koyduğunu da söylemek mümkün değildir. Mukteseb bilgilerin sadece mantıki delîllere dayalı olarak gerçekleşmesini de şart olarak koşmamıştır. Yalnız bütün bu söylediklerimiz bilgi faaliyetinde gerek aklın, gerek duyuların ve gerekse nedensellik gibi bilgi sağlayacı mekanizmaların hükümsüz olduğu anlamında değidir. Bu ifâdelerimiz insan fıtratının bilginin mantıki mukaddimelerden oluşan mantıki delîllerle gerekçelendirilmesinden elde edilmesindeki ve kıyas yöntemindeki kayıtlardan daha genel olduğu sadece bunlarla sınırlı olamayacağı anlamındadır. Bütün bunlar da bilgiyi oluşturur; ama insan fıtratı sadece bu tarz bilgi edinmelerle kayıtlı değildir. Kur'ân bilgi delîl ilişkisini kabul eder, ama bilginin sadece felsefî delîllendirmelerden oluştuğunu kabul etmez ayrıca iman etmenin, inancın ya da en azından bazı bilgilerin delîl/kanıtla ilişkisini zorunlu bir durum olarak kabul ettiği de söylenemez; çünkü aklî ve naklî delîller apaçık ortada olduğu halde özne, hakîkate dair bilgiyi inkâr edebilir. İnkârcıların, münafıkların hali işte tam da böyledir. İşte burada insani fıtrat ortaya çıkmaktadır. İyi bir niyetle meselelere yönelen insan gerek düzenli ve gerekse düzensiz mantıki delîllerle bilgiyi nefsinde fıtraten bulur; çünkü insanın fıtratında hayra, iyiye, güzel olana yönelme eğilimi doğuştan vardır. Fıtratın mantığı, felsefî aklın mantığından ve istidlâl yöntemlerinden ya da pek çok alanda kullanılan muhtelif yöntemlerden daha kapsamlıdır[2124]. *"İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'ân'ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması, yetmez mi[2125]?", "Kesin olarak inananlar için yeryüzünde âyetler vardır. Kendi*

[2124] el-Kürdî, C.II, s.261-262.
[2125] Fussilet, 41/53.

nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz[2126]*?"* Nefsin kendi zatına ve dış dünyadaki kevnî delîllere nazar etmesi cem edilmiştir; ama nefis hem kendi zatına hem de haraci olgulara bu nazardan istifade etme niyeti olursa nazar edebilir, dolayısıyla delîllerin varolması ilmin ya da en azından bazı bilgilerin hâsıl olması için yetmez. Nefis ilim, ma'rifet, iman için bu delîllerden faydalanmaya doğru halis bir irâde ortaya koymalıdır. Basîreti günahlarla silinip, kazınma noktasına gelmiş, kendisindeki fıtrî mekanizması, delîlden faydalanma istidatı faaliyet göstermeyen kişiye delîllerin gösterilmesi bir fayda sağlamayacaktır. Bu delîller onda ilim meydana getirmez[2127].

Kur'ân'ın bilgisel faaliyetler konusunda pek çok âyette "لعل " kelimesini kullanması, muhtemelen bilginin kesbedilmesi için dış şartların varlığının zorunlu olarak insan için bilginin oluşması ve hakîkate ulaşılması anlamına gelmeyebilir. Bunun anlamı, ilmin hâsıl olmasının nefsin yönelmesi ya da haktan istifade etfeye yönelik bir irâde ortaya koymasıyla, hakka delâlet eden bir delîlle, Allah'ın minneti ve delîle nazar etmenin arkasından nefiste ilmi yaratması lutfuyla ilişkisi olmasıdır. Delîl olduğu halde kişide istenilen ve arzu edilen ilim olmayabilir[2128]. Bu sebeple Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *"Kendilerine bir mucize gelirse ona mutlaka inanacaklarına dair kuvvetli bir şekilde Allah'a andiçtiler. De ki: Mucizeler ancak Allah katındandır. Ama mucize geldiğinde de inanmayacaklarının farkında mısınız? Yine O'na iman etmedikleri ilk durumdaki gibi onların gönüllerini ve gözlerini ters çevirririz. Ve onları şaşkın olarak azgınlıkları içerisinde bırakırız. Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölüler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler*[2129]*."*

Bu âyet bize delîlin herhangi bir bilgiye delâlet etmesine rağmen, o delîlin o bilgiye delâlet etmesinin zorunlu olarak muhatabta sebeplilik ilkesi gereğince bilginin oluşacağı anlamına gelmeyeceğini gösterir; çünkü Kur'ân bakımından insani bilgi, Allah'ın insana hakîkati inkâr değil de itiraf etmeyi sağlayan ilmi lutfetmesi, vermesidir. İşte hasıma sadece delîl getirmek bilgi durumunun oluşması için yeterli değildir; çünkü fıtratın delîlden bilgi elde etmek için hazır olması Allah'ın iradesiyle gerçekleşecek bir

[2126] Zâriyât, 51/20-21.
[2127] el-Kürdî, C.II, s.262.
[2128] el-Kürdî, C.II, s.263.
[2129] En'âm, 6/109-11.

durumdur. Kur'ân'da ifâdesini bulan bu delîl bilgi ilişkisi durumu felsefî açıdan kabul edilmeyebilir; zira pek çok felsefî anlayışa göre delîl bilgiyi zorunlu ve kesin olarak doğurur. Onlara göre delîlin bilgiyle ilişkisi ya da mukaddimelerrle sonucun ortaya çıkması aklen zorunlu olarak kabul edilir. Kur'ân açısından bilgi rabbanîdir. Allah insanda onu delîlli ya da delîlsiz olarak yaratır. Delîl olsa bile bilgi durumu o insanda Allah istemedikçe oluşmaz[2130].

Kur'ân açısından delîl getirmek hasım için zorunlu bir huccet olmayabilir. *"(Yerine göre) müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir[2131]."*, *"... Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz[2132]."* Delîl getirmek mü'minler açısından imanlarını ve hakîkat konusundaki kesin inançlarını artırmak bakımından önemlidir. *"...İbrahim: Hayır! İnandım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi[2133]..."* İlim, bilenin varlığı biçimlendirmesinden ve varlıktaki delîllerle ilişkisinden ayrı değildir. Bu delîllerle ilişki kurmanın başlangıcı bir taraftan yaratıcının eseri olmalarına diğer taraftan öznenin de bilme özelliği olduğuna ve kendisinin sorumlu tutulduğuna iman etmektir.

Kur'ân'ın bilgiyi kalp ve fuâd ile ilişkilendirmesi, fıtratın hidâyetinden, yönlendirmesinden ve mantığından uzak olan, sadece nazarî ya da mantıkî aklî bilgiyi hedeflemediğini bize göstermektedir. Bundan dolayı Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *"Ey inananlar! Hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah ve Resûlüne uyun. Ve bilin ki, Allah kişi ile onun kalbi arasına girer ve siz mutlaka onun huzurunda toplanacaksınız[2134]."*

Kur'ân'da delîlden, bilgiden amaç en nihâyetinde iman ya da tasdiktir, yoksa bunlara götüren delîllerin kendileri ya da delîllerden hareketle istidlâl ya da nazar değildir. Ayrıca Kur'ân'ın sunduğu bilgi anlayışı tam olarak eşyânın mâhiyetinin ya da özünün bilinmesinden ziyade eşyânın özelliklerin bilinmesidir; çünkü eşyânın özünü mutlak olarak ancak Allah bilir. Allah, insana eşyânın mâhiyetini kısmen bilmeyi

[2130] el-Kürdî, C.II, s.263.
[2131] Nisa, 4/165.
[2132] İsrâ, 17/15.
[2133] Bakara, 2/260.
[2134] Enfal, 8/24.

mümkün kılmıştır. Müslüman bilginlerden kelâmcılar eşyânın mâhiyetini, künhünü, özünü araştırmakla meşgul olmamışlar, eşyânın özelliklerini incelemeye, araştırmaya, tespit etmeye yönelmişlerdir. Mâhiyet ve künhten uzaklaşmışlar, varlığın ayırıcı niteliklerini tespite çalışmışlardır. Bu bakımdan onlar mâhiyet ile ilgili çalışmaları gereksiz görmüşler ve mâhiyet yönelik yaklaşımları insanın yaratılmış ve sınırlı tabiatına uymaz bir durum olarak görmüşlerdir. Mâhiyete ulaşma konusunda aczlerini kabul etmişler ve bunu bilemeyiz demişlerdir. Dolayısıyla bu anlayışları tüm sistemlerine egemen olmuştur. Bundan dolayı kelâmcılar bilgiyi hadde göre tanımlamamışlardır; çünkü hakîkatin, künhün tam olarak tanımlanamayacağına inandıkları için böyle yapmışlardır[2135].

İbn Rüşd'e göre Kur'ânî kesin bilginin delîlleri herkesi kapsayacak şekildedir. Dolayısıyla Kur'ânî yakîn hem avamı hem de seçkinleri kapsar. Kur'ân herkese hitâb eden yolları kullanır. Ona göre bunlar dört tanedir:

1.Cedeli ve hitâbî olmakla beraber tasavvur ve tasdikte yakînî (kesin) olanıdır. Bu ölçüler meşhur ve zanna dayalı olmakla beraber mükaddimelerine arız olan ve misalleri değil de kendileri ele alındıklarında ise neticelerine hemledilen ölçülerdir. Bunları te'vîl ya da inkâr kişiyi küfre götürür.

2.Meşhur ve zanna dayalı olmakla beraber mukaddimeleri kesin olandır. Bunda neticeler elde edilmek istenen şeylerin örnekleri olur ve tevile müsaittir.

3.İkincinin aksinedir. Sonuçlar istenilen şeyin tam da kendisidir. Bunun öncülleri kesinliği söz konusu olmaksızın meşhur ve zanna dayalıdır. Sonuç te'vîl edilmez ama öncüller te'vîl edilebilir.

4.Kesin olması bahis konusu olmaksızın öncüller meşhur ya da zanni olabilir. İnsanların çoğunluğu bunları zâhirine göre anlamak durumundadır; ama havas bunu te'vîl edebilir[2136].

Kur'ân'ın, ortaya koyduğu açıklamaları haklı kılmak için kullandığı çeşitli isbât ve iptal yöntemleri söz konusudur. Merâği'nin açıklamasına göre Kur'ân'ı mantıkî

[2135] el-Kürdî, C.II, s.265-269.
[2136] İbn Rüşd, ***Faslu'l-Makâl***, Bekir Karlıağa (çev.), İstanbul: İşaret Yay. 1992, s. 102-103; el-Kürdî, C.I, s.218.

anlayışa uygun olarak açıklama çalışmaları Fârâbî ile olmuştur[2137]. Fârâbî öldükten sonra dirilişe itiraz edenlere karşı Kur'ân'ın kullandığı iptal metodunun kıyâs-ı celî olduğunu ifâde etmiştir[2138]. *"... Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?» diyor. De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek[2139]..."* âyetinde böyle bir kıyasın var olduğunu zikretmiştir.

Gazâlî, kıyas yöntemini klasik mantık kitaplarından değil Kur'ân'daki âyetlerden çıkardığını ifâde etmiş ve Kur'ân'daki tartışmalarda te'âdül, telâzüm ve te'ânüd adını verdiği bilgi kriterleri olduğunu söylemiştir[2140]. Ona göre sırf rûhî olan bilgiler ve imana ait meseler, duyular âlemindeki bazı varlıklarla münasebet kurularak insanlara anlatılmış olup mizanı-ı teadül, mizan-ı telazüm ve mizan-ı teanüd dediği bu kıstaslar iktirani ve istisnai kıyas şekillerine karşılık gelir. Bunlardan mizanı-ı teadül için örnek olarak verdiği âyetlerden biri şöyledir: *"Allah kendisine mülk (hükümdarlık ve zenginlik) verdiği için şımararak Rabbi hakkında İbrahim ile tartışmaya gireni (Nemrut'u) görmedin mi! İşte o zaman İbrahim: Rabbim hayat veren ve öldürendir, demişti. O da: Hayat veren ve öldüren benim, demişti. İbrahim: Allah güneşi doğudan getirmektedir; haydi sen de onu batıdan getir, dedi. Bunun üzerine kâfir apışıp kaldı. Allah zalim kimseleri hidâyete erdirmez[2141]."* Mizan-ı telazüm kriteri için *" Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök, (bunların nizâmı) kesinlikle bozulup gitmişti. Demek ki Arş'ın Rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir[2142]." " Eğer onlar birer tanrı olsalardı oraya (cehenneme) girmezlerdi. Halbuki hepsi (tapanlar da tapılanlar da) orada ebedî kalacaklardır[2143].", " De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah ile birlikte başka ilâhlar da bulunsaydı, o takdirde bu ilâhlar, Arş'ın sahibi olan Allah'a ulaşmak için çareler arayacaklardı[2144]."* âyetlerini, mizan-ı teanüd kriteri için ise *" (Resûlüm!) De ki: Göklerden ve yerden size rızık veren kimdir?*

[2137] el-Merâğî, C.XXIII, s.38.
[2138] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.127.
[2139] Yâsîn, 36/78-79.
[2140] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.128-129.
[2141] Bakara, 2/258; Bkz: İmam Gazâlî, ***el-Kıstâsu'l-Mustakîm***, Thk: Mahmud Beycu, Dımaşk: el-Matbaatü'l-İlmiyye, ts. s.21.
[2142] Enbiya, 21/22.
[2143] Enbiya, 21/99.
[2144] İsrâ, 17/42.

De ki: Allah! O halde biz veya siz, ikimizden biri, ya doğru yol üzerinde veya açık bir sapıklık içindedir[2145]*."* âyetini örnek olarak vermiştir[2146].

Kur'ân'ın kullandığı isbât metodları kıyas, karşılaştırma, gözlem ve deney yöntemleridir. Kur'ân'ın kullandığı kıyas yöntemi birisi basiti zora kıyaslama, diğeri benzeri benzerine kıyaslamadır. Bunların dışında yanlış kıyasa da işâret edilmiştir. Basiti zora kıyas (kıyas bitarîki'l-evlâ) Kur'ân'da en çok kullanılan kıyasların başında gelir. Bunda basit olan bir şey kendisinden daha zor olan bir olaya kıyaslanır. Öldükten sonra dirilmeyi ilk defa yaratılmaya kıyaslaması böyledir[2147]. *"İnsan der ki: «Öldüğüm zaman sahi diri olarak (kabrimden) çıkarılacak mıyım?»İnsan düşünmez mi ki, daha önce o hiçbir şey olmadığı halde biz kendisini yaratmışızdır*[2148]*?", " Andolsun, ilk yaratılışı bildiniz. Düşünüp ibret almanız gerekmez mi*[2149]*?", " Yaratmaya başlayan, sonra onu tekrarlayan O'dur, ki bu, O'nun için pek kolaydır. Göklerde ve yerde (tecellî eden) en yüce sıfat O'nundur. O, mutlak güç ve hikmet sahibidir*[2150]*.", " İnsan görmez mi ki, biz onu meniden yarattık. Bir de bakıyorsun ki, apaçık düşman kesilmiş,Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve: «Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?» diyor.De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek; çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir*[2151]*."* Âyetleri açıklamaya çalışan bilginler Kur'ân'da bir kıyasın var olduğu ve onun tarafından kullanıldığını kabul etmişlerdir[2152].

İbn Teymiyye Kur'ân'daki kıyasların hemen hepsinin *"el-Kıyâs bi'l-Evlâ"* adını verdiği kıyaslardan ibaret olduğunu söylemiş ve onu *"Getirilen delîlde isbâtı istenen hükmün bittarık sâbit olması"* olarak tanımlamıştır. Kanıtlanması istenen hükmün delîlde evveliyetle sâbit olduğunu anlatan bir kıyas yoluyla istidlâlde bulunmaktan ibarettir. İbn Kayyım ise bu kıyasa *"Kıyasu'd-Delâle*" adını verirken bazı müfessirler *"Kıyâsu'l-Gâib 'âle'ş-Şâhid"* ismini kullanmışlardır. Muhammed Ebû Zehra

[2145] Sebe', 34/24.
[2146] Bkz: İmam Gazâlî, ***el-Kıstâsu'l-Mustakîm***, s.36-39.
[2147] el-Kâsımî, C.XIV, s. 5020.
[2148] Meryem, 19/66-67.
[2149] Vakı'a, 56/62.
[2150] Rûm, 30/27.
[2151] Yâsîn, 36/77-79.
[2152] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.152.

da bu kıyası temsili kıyas olarak değerlendirmiş ve mantıktaki istikra kıyasının kullanıldığına dikkati çekmiştir[2153].

Kur'ân'ın kullandığı kıyaslardan biri de benzeri benzere kıyastır. Bu cüzîden cüzîye istidlâldir. Kur'ân'da öldükten sonra dirilmenin imkânı isbâtlanırken bu tarz kıyasın kullandığı görülmektedir[2154]. *"Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O'dur. Sonunda onlar (o rüzgârlar), ağır bulutları yüklenince onu ölü bir memlekete sevkederiz. Orada suyu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Her halde bundan ibret alırsınız[2155]."*, *" Allah gökten bir su indirdi ve onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltti. Şüphesiz ki bunda dinleyen toplum için bir ibret vardır[2156]."*

Kur'ân'da inkârcıların yaptıkları yanlış kıyaslara ya'nî mantık hatalarına da temas edilmiştir. Hz. Yusuf'un öz kardeşi Bünyamin hakkında üvey kardeşlerinin verdiği hüküm bu tarz kıyaslara örnektir. *" (Kardeşleri) dediler ki: «Eğer o çaldıysa, daha önce onun bir kardeşi de çalmıştı.» Yusuf bunu içinde sakladı, onlara açmadı. (Kendi kendine) dedi ki: Siz daha kötü durumdasınız! Allah, sizin anlattığınızı çok iyi bilir[2157]."* Müşriklerin faizi ticaretin benzeri kabul etmeleri de böyledir. *"...Bu hal onların «Alım-satım tıpkı faiz gibidir» demeleri yüzündendir. Hâlbuki Allah, alım-satımı helâl, faizi haram kılmıştır[2158]..."* Ayrıca şeytanın kendisinin Âdem'den üstün olduğunu söylerken ateşi toprağa kıyas etmesi[2159] vb. yanlış kıyaslardan kaynaklanmaktadır[2160].

Kur'ân'da kullanılan diğer bir isbât yöntemi karşılaştırmadır. Bu da karşıt iki düşünceyi karşılaştırılarak birbirine zıt olan görüşlerin aynı hükmü alamayacaklarını belirtmekten ibarettir. Bu yöntem için Kur'ân'da pek çok âyet gösterilebilir[2161]. Birkaç örnek, *"Siz, Allah'ın size haklarında hiçbir hüküm indirmediği şeyleri O'na ortak koşmaktan korkmazken, ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden nasıl korkarım! Şimdi*

[2153] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.153.
[2154] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.154.
[2155] A'raf, 7/57.
[2156] Nahl, 16/65.
[2157] Yûsuf, 12/77.
[2158] Bakara, 2/275.
[2159] Hicr, 15/33.
[2160] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.155-156.
[2161] Fûrkan, 25/11-16; Sâffât, 37/40; Fussilet, 41/40; Neml, 27/59-64; Mu'min, 40/58; Fâtır, 35/20…

biliyorsanız (söyleyin), iki guruptan hangisi güvende olmaya daha lâyıktır[2162]*?", " (Resûlüm!) De ki: (Allah'a) ortak koştuklarınız arasında, (birini yokken) ilk defa yaratacak, arkasından onu (ölümünden sonra hayata) yeniden döndürecek biri var mı? De ki: Allah ilk defa yaratıp (ölümden sonra) onu yeniden (hayata) döndürür. O halde nasıl saptırılırsınız! De ki: Ortak koştuklarınızdan hakka iletecek olan var mı? De ki: «Hakka Allah iletir.» Öyle ise hakka ileten mi uyulmaya daha lâyıktır; yoksa hidâyet verilmedikçe kendi kendine doğru yolu bulamayan mı? Size ne oluyor? Nasıl (böyle yanlış) hükmediyorsunuz*[2163]*?", " Yoksa siz, İbrahim, İsmail, İshak, Ya'kub ve esbâtın yahudi, yahut hıristiyan olduklarını mı söylüyorsunuz? De ki: Siz mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı? Allah tarafından kendisine (bildirilmiş) bir şahitliği gizleyenden daha zalim kim olabilir? Allah yaptıklarınızdan gafil değildir*[2164]*.", " Binasını Allah korkusu ve rızası üzerine kuran kimse mi daha hayırlıdır, yoksa yapısını yıkılacak bir yarın kenarına kurup, onunla beraber kendisi de çöküp cehennem ateşine giden kimse mi? Allah zalimler topluluğunu doğru yola iletmez*[2165]*."*

Kur'ân'ın iptal metotlarının ise iddiaya delîl isteme, iddianın gereğini isteme (tehaddi), iddianın realite ile çelişiğini gösterme, ihtimalleri sıralama, muarızı şüpheye düşürme, öne sürülen iddiayı yalanlama, muarızı tehtit etme, soru cevap yoluyla reddetme, kesin bir ifâde kullanma, darb-ı mesel getirme, muarızı kıssalarla karşı karşıya getirerek reddetme ve benzerleri olduğu söylenebilir[2166]. İptal yollarından bir kaçı için örnek verebiliriz. İddiaya delîl isteme: Kur'ân huccet, burhân, sultan gibi değişik isimler verdiği delîli üç kısımda ele almıştır. Bunlar aklî, nakli ve hissî delîllerdir. *"Yoksa O'ndan başka birtakım tanrılar mı edindiler? De ki: Haydi delîllerinizi getirin! İşte benimle beraber olanların Kitab'ı ve benden öncekilerin Kitab'ı. Hayır, onların çoğu hakkı bilmezler; bu yüzden de yüz çevirirler*[2167]*."* âyetini aklî delîl için, *" Tevrat'ın indirilmesinden önce, İsrail'in (Ya'kub'un) kendisine haram kıldıkları dışında, yiyeceğin her türlüsü İsrailoğullarına helâl idi. De ki: Eğer doğru sözlü iseniz, o zaman Tevrat'ı getirip onu okuyun*[2168]*."* âyetini nakli delîl için,

[2162] En'âm, 6/81.
[2163] Yûnus, 10/34-35.
[2164] Bakara, 2/140.
[2165] Tevbe, 9/109.
[2166] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.159.
[2167] Enbiya, 21/24.
[2168] Al-i İmran, 3/93.

"Putperestlere sor: Kızlar Rabbinin de erkekler onların mı? Yoksa biz melekleri onların gözü önünde kız olarak mı yarattık[2169]*?"* âyetlerini de hissî delîl için örnek olarak verebiliriz[2170]. Muarızı şüpheye düşürme yöntemi için *"... Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiyseler*[2171]*?", "... Ataları hiçbir şey bilmiyor ve doğru yol üzerinde bulunmuyor iseler de mi*[2172]*?", "... Ya şeytan, onları alevli ateşin azabına çağırıyor idiyse*[2173]*!"* âyetlerini, öne sürülen iddiayı yalanlama yöntemi için *" Onlara: Yeryüzünde fesat çıkarmayın, denildiği zaman, «Biz ancak ıslah edicileriz» derler. Şunu bilin ki, onlar bozguncuların ta kendileridir, lâkin anlamazlar. Onlara: İnsanların iman ettiği gibi siz de iman edin, denildiği vakit «Biz hiç, sefihlerin (akılsız ve ahmak kişilerin) iman ettikleri gibi iman eder miyiz!» derler. Biliniz ki, sefihler ancak kendileridir, fakat bunu bilmezler (veya bilmezlikten gelirler)*[2174]*."* âyetlerini, muarızı tehtit etme yöntemi için *"... Onların (bu) dediklerini, haksız yere peygamberleri öldürmeleri ile birlikte yazacağız ve diyeceğiz ki: Tadın o yakıcı azabı*[2175]*!", "... Onlar da «Rabbimize andolsun ki evet!» diyecekler. Allah da, Öyle ise inkâr ettiğinizden dolayı azabı tadın! diyecek*[2176]*."* âyetlerini örnek olarak verebiliriz. Diğer iptal metotlarına girmeyeceğiz.

Ayrıca Kur'ânî delîllerin özelliği, karakteri konusunda ortaya çıkan iki temel yaklaşımdan söz etmek yerinde olacaktır. Bunlardan birisi, Kur'ân delîllerinin hatabî ve iknâ'i olup zan ifâde ettiğini benimseyen görüşken diğeri Kur'ân delîllerinin katî ve burhânî olduğunu savunan görüştür. Gazâlî, İbn Rüşd, Fahrettin er-Râzî, Teftazani, Âlûsi, Abdullatif el-Harpûtî, İsmail Hakkı İzmirli gibi bilginler Kur'ânî delîllerin kuvvetli zan ifâde eden iknâi bir karakter taşıdığını iddia edenlerken Taberi, Ebu'l-Muin en-Nesefi, İbn Teymiyye, İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye, İbn Kesir, Şatıbi, Şevkani, Muhammed Reşid Rıza, Seyyid Kutup, Muhammed Ebu Zehra gibi bilginler Kur'ânî delîllerin hepsinin burhânî olduğunu savunmuşlardır[2177].

[2169] Sâffât, 37/149-150.
[2170] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.159-160.
[2171] Bakara, 2/170.
[2172] Maide, 5/104.
[2173] Lokman, 31/21.
[2174] Bakara, 2/11-13.
[2175] Al-i İmran, 3/181.
[2176] En'âm, 6/30.
[2177] Yavuz, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, s.183-187.

Epistemolojide kanıt/delîl ya da inancı haklı kılma ve bilgi delîl ilişkisi meselesine gelince öncelikle justification/gerekçelendirme kavramına değinmek gerekmektedir. Bilgi teorisinde hâkim yaklaşım olan üç koşullu bilgi anlayışı sebebiyle genel olarak bir iddiayı, bir sonucu, bir önermeyi ya da belli bir davranış tarzını, yeterli nedenler, tatmin edici delîller ve sağlam dayanaklar göstererek savunma, destekleme anlamlarında kullanılan haklılandırma, haklı kılma, temellendirme, delîl getirme kavramları (İng. justification, vindication; Fr. justification; Al. rechtfertigung) özellikle çağdaş epistemolojinin en önemli problemlerinden biri olarak ortaya çıkmıştır[2178].

Epistemolojide hâkim gelenek, doğru inançları bilgiye dönüştüren şeyin, inançların gerekçelerinin niteliği olduğunu benimser, dolayısıyla inançların kabulü veya doğrulanmaları için üretilen gerekçeler bilgisel açıdan yeterince sağlam ve güçlü ise bilgiye sahip olduğumuz söylenir. Bu tarz bir bilgi tasavvuru epistemolojide normatif bir gelenek olarak ifâde edilir[2179].

Epistemolojide haklılandırma konusunda içselcilik (İng. internalism; Fr. internalisme) ve dışsalcılık (İng. externalism; Fr. externalisme) olmak üzere iki ana kuramdan söz edilir. Haklılandırma teorileri, bilen öznenin önermeye olan inancını nasıl ve ne şekilde gerekçelendirdiği ya da temellendirdiğiyle ilgili olan teorilerdir[2180].

Bir kişinin inancını haklılandıran ya da temellendiren şeyin tümüyle içsel hâller olduğunu, bir inancı temellendiren ve doğrulayan şeyin örneğin bir algı veya düşünce olduğunu öne süren öğretiler olan içselci teorilere göre, haklı kılınmış bir inanç, kişinin ona sahip olmak için geçerli gerekçe ya da nedenleri olduğu bir inançtır. Öznenin inancının haklılandırılması, herhangi bir dış yardım olmadan salt öznenin kendi içsel, zihinsel süreçleri, bilinç hâlleri ile olur[2181]. Epistemolojide temelcilik ve bağdaşımcılık olarak adlandırılan teoriler içselci teorilerdendir. Genel olarak, tartışmacı, sorgulayıcı, refleksif (kendini gözlem ve analiz konusu olarak alan öznenin tutumu) ve eleştirel bir etkinlik türü olarak felsefeyi, kültürün temeline yerleştirme, onu tüm diğer disiplinlerin sorgulanamaz ve apaçık temeli yapma tavrı olan temelcilik (İng. foundationalism; Fr.

[2178] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Haklılandırma", s.468.
[2179] Cevizci, ***Felsefe***, s.55-56.
[2180] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Haklılandırma", s.468.
[2181] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "İçselcilik", s.527.

fondationalisme) bilginin son çözümlemede, başka bir haklılandırma veya temellenmeye ihtiyaç duymayan temel inançlara dayandığını savunan, dünyaya dair bilgimizin tartışılmaz, kendilerinden kuşku duyulamaz inançların meydana getirdiği bir temele dayandığı görüşünü ifâde eder[2182]. Bu anlayış bütün inançları *"temel inançlar"* ve *"temel olmayan inançlar"* diye ikiye ayırır. Bilginin temel yapısını bir pramide benzetir. Piramidin en altında temel olan inanç ya da önermeler bulunur. Bu önerme ya da iançların temel olmalarının nedeni ise haklılandırılmalarını başka inançlardan almamaları, tam aksine kendi kendilerini gerekçelendirmeleri ya da haklılandırmalarıdır. Bu inançlar imtiyazlı bir statüdedirler. Bu temel inançlar birkaç türdür. Hume ve Locke gibi deneyimciler temel inançların duyular ya da içe bakışla kazınıldıklarını öne sürerken; Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi akılcılar bazı temel inançların rasyonel sezgiden kaynaklandığını öne sürmüşlerdir. Bu inançların güvenilirlilik hatta kesinlik ölçütü ise bizim onları dolayımsız bir biçimde kavramamızdır. Bu şekilde temelcilik yaklaşımının temel hedefinin kuşkucuların ortaya attığı sonsuz geri gidişleri İslâmî terminoloji ile teselsülü engellemektir. Dolayısyla temelciler geriye sonsuz gidişi temel inançlarla durdurmak istemişlerdir[2183]. Bağdaşımcılık ise bu temelci anlayış pek çok açıdan eleştirilince anlayışlarını tutarlılık kriteri üzerine bina etmişlerdir ya'nî bilgi statüsü elde edilmesi, öznenin inançları arasındaki bağdaşım olmaktadır[2184]. Tabi bu da çeşitli bakımlardan eleştirilmiştir. İşte daha önce Gettier tarafından yapıldığını belirttiğimiz itirazlar bu içselci teorilere yöneliktir. Gettier'e göre içsel haller bilgi statüsü için güvenilir koşullara sahip değildir.

Diğer taraftan düşünülen veya söylenenin kısmen öznenin veya konuşan kişinin zihnine dışsal olan faktörlere bağlı bulunduğunu, bilen öznenin doğru olan önermeye olan inancının, salt öznenin kendi içsel mekanizmalarıyla haklılandırılamayacağını[2185] ifâde eden dışsalcı teoriler ise; inancın sahibi olan kişinin içsel hâlleri dışındaki faktörlerin hesaba katılması ve bilgi için önemli olan şeyin doğru inancın güvenilir bir süreçle oluşturulması gerektiğini iddia eder[2186]. Bu yaklaşıma göre inancın haklılandırılmasında vazgeçilmez ögeler, bilen öznenin dışından gelir. Bu öge

[2182] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Temelcilik", s.1016.
[2183] Cevizci, ***Felsefe***, s.56-57.
[2184] Cevizci, ***Felsefe***, s.58.
[2185] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Haklılandırma", s.468.
[2186] Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, "Dışsalcılık", s.278-279.

ya da faktörler ise örneğin, inanç oluşturma süreçlerinin güvenilirliği, kendisine inanılan önermenin sahip olduğu doğruluk veya olasılık değeridir. Güvenilirlik ve olasılık gibi ögeler dışsal olup inancı haklı kılan ve temellendiren bir işleve sahiptirler. Dışsalcılar inanç koşulu ile doğruluk koşulu arasındaki bağlantıyı kurma gayesiyle farklı dışsal koşullar önermişlerdir. Örneğin inanç ve doğruluk koşulana güvenilirlik ya da doğru inanç üretmeleri koşulu eklenmiştir. Güvenilirlik dışsal bir koşuldur. [2187].

Kur'ân'da ifâdesini bulan doğru/hak/hakîkî bilginin *"kanıta, delîle dayalı ya da gerekçelendirilmiş, haklılandırılmış doğru/kesin inanç"* olduğunu düşündüğümüzü daha önce ifâde etmiştik. Bu şekilde bilginin anlaşılması, bir taraftan doğruluk/hakîkatin ne olduğunun diğer taraftan kanıt/delîl/haklı kılmanın ne olduğunun ortaya konulmasını gerektirmektedir. Bundan dolayı daha önce de belirttiğimiz gibi hem İslâm dünyasında hem de batıda muhtelif doğruluk/hakîkat ve haklılandırma teorileri ortaya konulmuştur. Kur'ân'ın ortaya koyduğu inanç, bilgi, delîl anlayışı ve bilgi delîl ilişkisi sonucunda ulaşılanın hakîkati ifâde etmesi temel bir ölçüttür. Kur'ân muhataplarından iddia ettikleri ya da savundukları hemen her konuda mutlaka yeterli ve geçerli içsel ya da dışsal bir delîl/kanıt getirmelerini istemiştir. Bu açıdan Kur'ân'ın delîle önem vermesi hakîkate götürmesi ve kişide itminanı artırması bakımındandır. Onun için Kur'ânî delîller hem öznenin koşullarını hem de nesnenin koşullarını dikkate alır, dolayısıyla haklılandırma teorileri açısından bilgi delîl ilişkisi bağlamında Kur'ân hem âfâka hem de enfüse önem atfettiği için bir taraftan içselci diğer taraftan dışsalcıdır. Kur'ân içselci olmasıyla öznenin rolünü teslim ederken dışsalcı olmasıyla da nesnenin bilgideki rolünü teslim eder. İçselcilik ya da dışsalcılık teorilerden herhangibirinin lehine Kur'ân'ın delîl anlayışını indirgemek mümkün değildir, dolayısıyla ilgili alanlara göre bütüncül bir yaklaşım tarzı sergilemek daha doğrudur; çünkü Kur'ân'da bilinebilir alanlar ya da insanın bilme sınırları hem gayb hem de şehâdet alanları olarak kabul edilmiştir. Bilginin sınırlarının bu şekilde tespit edilmesi şehâdet alanında nispeten dışsal koşullara ağırlık verilmesini gayb alanında da dışsal koşullara önem verilmekle beraber özellikle içsel ölçütlere ağırlık verilmesini ortaya koymaktadır.

[2187] Cevizci, ***Felsefe***, s.62-63.

C. İLMİN KRİTERİ/HAKİKAT/DOĞRULUK TEORİLERİ

Birinci bölümde doğruluk ya da hakîkat kavramlarının epistemolojide temel kavramlardan olduklarını ifâde etmiştik. Doğru bilginin koşulları konusunda üç kriter ortaya koymuştuk. Bunlar doğruluk, inanma ve inancı haklı kılmadır. Şimdi bu üç kriterden biri olan doğruluk/hakîkat ölçütünü ya da ölçütlerini Kur'ân bakımından değerlendireceğiz.

Bilginin doğruluğunun ya da kriterinin ya da hakîkatin düşünce ile gerçeklik arasındaki bir uygunluktan oluştuğunu savunan uygunluk/mütekabiliyetçi doğruluk kuramının[2188]; bilginin doğruluğunun düşünceler ya da bilgiler arasındaki tutarlılıktan oluştuğunu savunan tutarlılık[2189] ya da bağdaşımcı doğruluk kuramının; bu kuramın biraz daha gelişmiş, hatta etik içerikler taşıdığı söylenebilecek diğer versiyonu olan mutabatçı doğruluk kuramı/öznelerarasıcı doğruluk kuramlarının[2190]; bilginin doğruluğunun bilginin apaçıklığından meydana geldiğini savunan apaçıklık olarak doğruluk kuramının; temel savı, içlerinde "doğru" sözcüğü yer alan önermelerde bu sözcüğün gereksiz olduğunu, yeni bir bildirimde bulunmadığını, bu nedenle de bir bilgi kaybına yol açmaksızın bir yana bırakılabileceğini, "doğru" sözcüğünün tümcede taşırı olduğunu ifâde eden taşırılık (fazlalık) kuramının[2191]; bilginin doğruluğunun yararlılığıyla belirlendiğini savunan pragmatik[2192]/faydacı doğruluk kuramının kriterlerinin, ölçütlerinin tek başlarına Kur'ân'a uygulanması oldukça zordur. Tutarlılık kuramı ve uygunluk kuramı dışındaki teoriler bu temel iki kuramdan ortaya çıkmıştır, dolayısıyla bu iki kuram açısından konuyu değerlendirmek mümkündür. Tek başına uygunluk ya da tutarlılık ölçütünün Kur'ân'da ifâdesini bulan bilgi anlayışına tatbiki mümkün de değildir doğru da değildir; zira Kur'ân tekçi ve indirgemeci bir yaklaşımdan ziyade çoklu, puluralist bir anlayışı benimser. Bilginin kriterini zihni tutarlılık olarak anlayan idealizm gibi yaklaşımlar varlığı zata indirgerler, dolayısıyla bilginin kriterinde zat lehine bir eğilimi temsil eder ve idrâk edilemeyenin varlığını kabul etmez. Varlığın aleyhine zatı dikkate alır, onu gözetir. Olguya ağırlık veren anlayışlar ise idealist yaklaşımların tersi bir konuma ölçütlerini yerleştirirler. Bilginin kriterini zihinde olanın

[2188] Tepe, s.110; Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.364-365; Ajdukiewicz, s.18-24.
[2189] Tepe, s.131; Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.364-365; Ajdukiewicz, s.18-24.
[2190] Tepe, s.158; Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.364-365; Ajdukiewicz, s.18-24.
[2191] Tepe, s.196; Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.364-365; Ajdukiewicz, s.18-24.
[2192] Tepe, s.212; Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, s.364-365; Ajdukiewicz, s.18-24.

harici varlıkta olana uygunluğu olarak belirler. Böylece bu yaklaşımda varlığın, bilginin, fikrin aslı, temeli, kıstası maddi olur ve bilgi bu varlığın yansıması olur[2193].

Kur'ân'ın bakışı ise hem zatı ve onun idrâki faaliyetini hem de insan bilgisinin alanlarından biri olan varlığı (nesne) itiraf etmeye dayanır. Öznenin ve nesnenin her ikisini de Allah yaratmıştır. Özne nesneyi bilebilir; zira Allah tarafından insan için musahhar kılınmıştır. Varlığın, düzeni, sistemi, özellikleri zat tarafından açığa çıkarılabilir, anlaşılabilir niteliktedir, dolayısıyla Kur'ânî bilginin temel ölçütleri şöyledir:

1.Özne ve nesneler Allah tarafından yaratılmışlardır.

2.Öznenin, kendisinin bilen olduğunun kesin olarak kabul edilmesi.

3.Öznenin varlık hakkında yakînî bilgiyi ve şehâdet âleminde bu varlığa mutâbık bilgiyi elde edebileceğinin kesin olarak kabul edilmesi.

İnsanın yakîne ulaşması ancak Allah tarafından ona verilen varlığı keşfedebilme izninin ve nesneye verilen özneye açılabilme izninin sınırlarında gerçekleşebilir; fakat nesneleri bilmede bu yakîniliğin eşyânın hakîkatine, künhüne, mâhiyetine mutabakatının ne ya da ne kadar olduğu meselesi insan gücünün ve bilme sınırının üstündedir ya'nî bu mutabakatın ne olduğu sorusunun cevabı oldukça zordur hatta imkânsızdır denilebilir. Hakîkatleri kapsamlılık, tamamlılık, mâhiyet açısından tam ma'nâsıyla ancak Allah bilebilir. Bilginin kaynağı, temelleri, kriterleri ya da kıstasları rabbanîdir. Bilgide uygunluk kriterine ya da zihni tutarlılık kriterine veya her ikisine itimat etmek, Allah'ın insana bilgi ve yakîn için yeterli imkânı vermesindendir[2194].

Acaba Kur'ân genel olarak bilginin uygunluk ve tutarlılık teorisi kriterine ne kadar itimat eder? Bu soru çok tafsîlâtlı bir şekilde araştırmayı gerektirir; ancak bu konuda genel olarak İslâmî bilimlerin metotlarından yola çıkarak şunları şöylemek mümkündür: Doğruluk kuramlarıyla mantık biçimleri arasında paralellikler vardır. Uygunluk olarak doğruluk teorisi ile tümevarımsal mantık, bazı ortak felsefî özellikler

[2193] el-Kürdî, C.II, s.287.
[2194] el-Kürdî, C.II, s.287-288.

taşır. Benzer olarak tutarlılık ya da iç tutarlılık kuramıyla tümdengelimsel mantık bağdaşabilir nitelikler arzeder[2195]. Zihni tutarlığı kıyasın, harici uygunluğu ise istikranın temsil ettiği söylenebilir. Kur'ân'ın bu ikisini ayırdığını ya da ayrı ayrı değerlendirdiğini söylemek mümkün değildir. O özneyi hem nefse hem de âfaka nazar etmeye yönlendirir; çünkü nefsin varlıktan bağımsızlığı mümkün değildir, dolayısıyla bilgisinin kriterinin nesneden uzak bir şekilde zihni tutarlık olduğu ya da bilgisinin kıstasının bilen zatı ihmal ederek harici uygunluk olduğu iddia edilemez. Bu sebeple Kur'ân'ın insanı bilgiye yönlendirmesinin, elde edilen bilginin bilen insani fıtratta meydana gelen bilginin kendisiyle uyumluluğunun apaçıklığını kapsadığını görürüz; ayrıca varlığın insanla uyumlu bir şekilde olduğu ilişkisi üzerinde de durur. Buna göre insan vakıayla ilgili doğru bilgiye ulaşabilir; zira Kur'ân, ilim ve buna göre amel birlikteliğine önem verir[2196].

Kur'ân'da'ki bilginin temel kriteri, niteliği yakînîliktir; ancak insanın varlıkla ilişkisinde bilgisel anlayış yakîni aramaktır. İnsanın varlıkla münasebetlerinde bilgisel ilişkisi zannın çeşitli derecelerinde olabilir; ama insan bilmesinde tam olarak bu varlığın özü, hakîkati konusunda değil de özellikleri konusunda yakîne ulaşabileceğinde şüphe içinde olamaz[2197].

Müslümanlar ilimlerinde hem tecrübi kıyas hem de istidlâli kıyas metodunu kullanmışlardır. Tümevarımsal yöntemin alanı, özellikleri olan eşyâların yer aldığı şehâdet âlemidir. Burada yapılan araştırma Allah'ın varlığına, ilmine, sair sıfatlarına dair bilginin yakîniliğini tekid etmeye götürür. Tutarlılık ölçütü olarak kıyas metodu da varlığı ihmal edemez; çünkü onda kullanılan kimi öncüller müşahedeye dayalı ve tecrübîdir; ama çoğunlukla bu yöntem fikirlerin, diğer fikirlerle ya da bedîhî fikirlerle tutarlığında söz konusu olduğu için öznede son bulur. Herhangibir fikir adamının bu iki yöntemin Kur'ân'da geçmediğini, kullanılmadığını söylemesi pek mümkün değildir; fakat burada bir ihtilâf konusu vardır. Müslüman filozoflar, mütekellimler ve Yunan medeniyetinden etkilenenler, Aristoteles'in ortaya koyduğu kıyas metodunun Kur'ân'ın istediği gibi işlevini yerine getirdiğini zannetmişlerdir. İbn Teymiyye başta olmak üzere

[2195] Stanley M. Honer, Thomas C.Hunt, Dennis L. Okholm, ***Felsefeye Çağrı***, Hasan Ünder (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 2003, s.130.
[2196] el-Kürdî, C.II, s.289.
[2197] el-Kürdî, C.II, s.289.

bu felsefî kültüre ve anlayışlarına yönelik itirazlar olmuştur. İbn Teymiyye fıtrata hitâb etme bakımından Kur'ân mantığının daha basit olduğunun, insani fıtratın bilgisel yakînilik üzere yaratıldığının ve bu fıtratın karmaşık yöntemler olmadan yakînî bilgiye ulaşabileceğinin farkına varmıştır; ayrıca onun gibi düşünenler Allah'ın varlığına istidlâl etmede Aristotelesci kıyas usûllerinden bazılarının tehlikesini de görmüşlerdir[2198].

Daha önce de ifâde ettiğimiz gibi bilgide esas sorun hakîkat ya da doğruluk ve yanlışlıktır. Bilginin doğruluğu İslâm filozoflarına göre burhân (isbât) yoluyla, kelâmcılara göre delîl yoluyla, mutasavvıflara göre ise keşf, ilhâm yoluyla gerçekleşir. Burhân filozoflara göre katiyet ifâde eden aklî isbât ya da hüccettir. Burhân gerçek veya kesin bir inanca dayanan ve yakîn ifâde eden önermelerden teşekkül eder. Filozoflara göre burhânla, ma'nânın olguya veya olgunun ma'nâya delaleti kesindir. Kelâmcıların kullandığı, iknâî ve vasıtalı bir doğrulama yöntemi olan "delîl"de ise, kendisinin bilgisi bir de başka bir şeye ait bilgi lazım gelir ya'nî birincisi delîl denilen kriterin kendisi ikincisi ise onun vasıtasıyla başka bir şey hakkında verilen hüküm ya da bilgidir. Delîlin doğruluğu kelâm ve hukukçulara göre başta dine dayanması gerektiğinden delîl iknai olarak kabul edilir, ya'nî inanç ve ön kabule dayanır. Medlûlün ise doğrudan doğrulanması söz konusu değildir[2199].

Genel olarak İslâmî ilimlerde bilgide temel kriter olarak vakıaya uygunluk ölçütünün dikkate alındığı söylenebilir; ayrıca İslâm düşüncesinde bilme fiilinde bilenin önemi ve önceliği üzerinde duranlar filozoflar ve mutasavvıflar olmuşlardır. Kelâmcılar özellikle Gazâlî'den öncekiler bu konu üzerinde çokça durmuşlardır. Mutezile kelâmcılarına göre ilmin i'tikâd oluşu, Eşari ve Mâtüridî kelâmcılarına göre ise ilmin bilenin bir sıfatı oluşu, bileni bilme fiilinin doğrudan kabul etmeyişlerindendir. Bunun sebebi ise esas bilgi kaynağı olarak vahyi ve semiyatı kabul etmeleri ve bunlara öncelik vermeleridir[2200]. Mu'tezile göre insan doğrudan doğruya hükümle âlemi kavrar. Onlara göre hüküm bedîhî olup tevlîd ile meydana gelir, dolayısıyla Mu'tezile'nin hüküm nazariyesi, *herkesin ortak olarak paylaştığı nesne ve niteliklerden kalkarak ortak görüşlere eriştiği sens commun (sağduyu fıtrî veya tabiî akıl)*a dayanmaktadır. Bazı

[2198] el-Kürdî, C.II, s.289.
[2199] Bayrakdar, s.162-163.
[2200] Bayrakdar, s.164.

Mu'tezile bilginlerine göre "Bilginin ilk şartı şüphedir.", "Elli şüphe bir yakînden daha değerlidir."Kelâm felsefesi içerisinde Mevâkıf'a göre her hüküm dış âlem ile sujenin tasmimi arasındaki bir *uyuşma (coordination)*dan vücûda gelir; ama bu da kâfî değildir. Onların birbiri ile uyuşması için *ilâhî müdahale* (Tanrı'nın işe karışması) ya'nî kelâmî ifâdeyle *"tefvîz"* lâzımdır. Her hüküm tefvîz ile tamam olur. Buna göre bilgi dış âlemle öznenin karşılaşmasından ibaret değildir. Bilginin doğruluğunu temin eden şey (ya'nî kriteryom) Tanrı'nın işe karışmasıdır. Mevâkıf'tan sonra, metafizik meselelerin akıl ile halledilemeyeceğini, aklın hiçbir zaman mutlak hakîkate ulaşabilecek bir âlet olmadığını, bu sebeple tekâfi-i edille (dichotomie) dedikleri çelişen hükümleri meydana çıkardığını ifâde eden bütün Eş'arî kelâmcıları bu nazariyeyi müdafaa etmişlerdir. Mutasavvıflarda ise bu teori iki istikamete ayrılmıştır: Bir kısmına göre Allah her zaman müdahale etmez; ancak bilgiyi bilinen şeye uygun kılacak sûrette insana kabiliyet vermiştir. Buna *"inâyet-i ezeliye"* denir. Diğer bir kısmına göre ise biz bilgiyi "inâyet-i ezeliye" ile elde etsek bile yine eşyâyı değil ancak Allah'ın takdîrini görüyoruz ya'nî Allah'ın bizim nefsimize verdiği kabiliyet nispetinde görebiliriz. Bu tarz bir görüşü İbn Arabî'de görürüz[2201].

Filozof ve mutasavvıflara göre bilginin en temelinde psikoloji vardır. Filozoflar psikolojiden daha ziyade akıl ve onun yetilerini anlamışlarken mutasavvıflar psikolojiden nefis ve nefsin yetilerini, onların terbiyesi ve tezkiyesini anlamışlardır. Bilgide diğer önemli bir nokta da mantıktır. Filozofların daha fazla önem vermeleriyle birlikte Gazâlî sonrası kelâmcılarda mantıkla ilgilenmişlerdir. Bu noktada kelâmcılar ve filozofların ortak olduklarını söylemek mümkünken mutasavvıflar onlardan ayrılarak formel mantığı bilginin temeli olarak kabul etmezler; çünkü onlara göre doğru/hakîkî bilgi ilhâm yoluyla ya doğrudan ya da dolaylı olarak Allah'ın kalbe verdiği bilgidir[2202].

Kur'ân nazil olduğundan beri tek harfi değişmemesine rağmen Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çok değişik ve çeşitli olmuştur. Bir âyetin ortaya koyduğu hakîkat hep aynı kalmakla birlikte bu hakîkat değişik şekillerde anlaşılmıştır. Kur'ân'ın ortaya koyduğu değişmeyen, hep aynı kalan bu hakîkati *"esas hakîkat"* olarak isimlendirebiliriz. Bu hakîkatten çıkarılan zaman ve zemine göre değişiklik arzedebilen

[2201] Hilmi Ziya Ülken, ***İslâm Düşüncesi***, İstanbul: Ülken Yay. 2005, s.53.
[2202] Bayrakdar, s.164.

anlayış şekillerine ise *"türev hakîkat"* denilebilir. Esas hakîkat yorumsuzdur; dolayısıyla onun için doğruluk ya da yanlışlıktan söz edemeyiz. Bunun yanında türev hakîkatleri ise esas hakîkatin yorumlanması ile elde edildikleri ve beşeri özellik taşıdıkları için doğru ya da yanlış olarak değerlendirilebilir. Bu ayrımı yönelik olarak hakîkatin parçalandığı itirazı yapılabilir; ancak hakîkatin birliği ya da izâfîliği hakîkatin konusuna ya'nî o hakîkatin ne olduğuna bağlıdır. Burada hakîkatten doğruluğu kastetmekteyiz yoksa gerçekliği/realiteyi değil. Kur'ân'da insan için bilgi alanı ikiye ayrıldığına göre hakîkatin konusu olan alanlar da *olgusal hakîkat*, *gaybî/aşkın hakîkat* ve *pragmatik* ya da *günlük hakîkatler* olmak üçe ayırmak mümkündür. Filozoflar hakîkatin alanlarını kesin bir şekilde ayırmadıkları için hakîkatin izâfîliği sorunu ortaya çıkmıştır. Hâlbuki bazı hakîkatler mutlak, diğer bazıları ise izâfî olarak değerlendirilebilir; zira bazı hakîkatler zamana ve zemine göre değişebilir[2203].

Olgusal hakîkat durağan, sâbit ve değişmez olup bu sebeple onun uygulandığı alanlar veya durumlar değişmediği sürece onun değişmesi mümkün değildir. Bu yüzden bunlar her zaman aynıdır ve yoruma tabi tutulmazlar. Bunların doğrulanması bilimsel olarak yapılabilir. Olgusal doğrular deneyle incelenebilir, gözlemlenebilir ya da ölçülebilir. Bunlar duyusal tecrübenin kendisini oluştururlar. Duyusal tecrübe, deney olgusal hakîkatlerin doğrulanmasının en önemli kriteridir. Olgusal şeyler kuram ya da teori olarak ifâde edilebilir. Bu hakîkatlerin isbâtı demek onların keşfedilmesi demektir. İspat edilip kesşfedildikten sonra kuram değil bir hakîkat olarak ortaya konulabilir; ayrıca olgusal hakîkatler nicelik ifâde ettikleri için matematiksel bir kesinliğe yaklaşabilirler. Olgusal doğruların geçerli olduğu alana bilimsel ya da olgusal alan denilebilir. Kur'ân açısından bu alan şehâdet âlemidir. Bu alan duyusal alandır ve duyularımıza hitâb etmeyen bir durum bu alana girmez, dolayısıyla olgusal doğruluğun ya da hakîkatin konusu olamaz. Şu halde olgusal doğruluk ya da hakîkat için uygunluk ya'nî bilgi ile nesnesi arasında uygunluk kriteri en uygun ölçüttür. Buna göre olgusal doğru ilgili olduğu nesne bakımında isbât edilirse ya da yanlışlanırsa bu doğrunun olgusal hakîkat olduğunu söylemek mümkündür. Bunu isbât etmenin yolu ise deney, gözlem ya da benzeri tecrübeye dayalı yöntemlerdir. Bu yöntemlerden birine girmeyen duyusal olgular varsa bu durum muhtemelen henüz teknoloji ya da bilgisel seviyenin

[2203] Açıkgenç, s.122-123.

yetersizliğidir; ama her ne şekilde olursa olsun tecrübî yöntemlere tabi tutulmayan ya da bu duruma düşen olguların hangi şekilde ifâdesinin doğruluğu hiçbir zaman bilinemeyeceği için bunlara izâfî doğruluk değeri vermekten başka seçenek kalmaz[2204].

Gaybî hakîkat mutlaktır. Mutlak olan bir şey ise izâfî değildir. Aşkın doğru sâbit ve değişmez olmakla beraber bilimsel hakîkatler gibi durağan değil, cevvaldir. Bu sebeple onda iki yönü bulunmaktadır. Buna göre onun cevval ve devamlı gelişerek değişen yönünü sâbit ve değişmeyen, dolayısıyla mutlak olan yönünden ayırmak gereklidir. Örneğin bir âlemin yaratıcının olup olmaması aşkın doğrunun/hakîkatin meşru uygulama alanına girer. Bu sorunun gerçek cevabı mutlak ve belirgindir ya'nî ona tekabül eden aşkın olgu ya olumlu olarak mutlak ya da olumsuz olarak açıktır; ancak bu soruya olgusal doğruluk kriterinin uygulanması durumunda ne olumlu olarak isbâtlayabilir ne de olumsuzluğunu keşfedebiliriz; çünkü olgusal hakîkatlerde kullanılan yöntemler aşkın hakîkatler için nispî değer taşıdıkları söylenebilir daha fazlasını değil. Olgusal hakîkatin yöntemi tecrübîdir. Bu yöntem aşkın doğruluğunun kriteri olamaz. Bunun sebebi ise birinci olarak aşkın doğrunun duyusal tecrübenin konusu olmaması ikincisi ise niceliksel olmamasıdır. Aşkın hakîkatler nesnel olarak bir kesinlik ifâde etmezler. Aşkın hakîkatleri kabul edip etmemede insan iradesi önem arzetmektedir. Aşkın hakîkatlerin anlaşılış şekli zamanla, hatta mekânla da değişir; ancak bu hakîkatin kendisi hiçbir zaman değişmez. Değişen şey bizim onu anlama, kavrama şeklimizidir; çünkü biz bu aşkın hakîkatleri daima yorumlara tabi tutarız. Yorumlarda ise öznellik kaçınılmazdır; zira işin doğasında, fıtratında bu vardır. Aşkın hakîkatlerde doğruların anlaşılması, kavranması ve yorumlanmasının öznel olduğunu; ancak bu hakîkatlerin kendilerinin nesnel olduğunu ifâde etmek mümkündür; fakat bu nesnellik olgusal hakîkatlerde olduğu gibi değildir[2205]. Aşkın hakîkatlerin tek kriteri vahiydir; ayrıca aşkın hakîkatlerde nesnel olabilecek belli bir ölçüt, doğruluk kriteri için insanın fıtratı, yaratılışı da ileri sürülebilir. En azından şu bir gerçek ki her insan bir yaratıcaya, bu evrenin bir sahibinin olduğuna yönelik fıtratında bir inanma duygusunu şüphesiz bir şekilde hisseder. İşte insanın yaratılışında bulunan inanma duygusu bu hakîkatlerde hakîkatin nesnel tarafını oluşturabilir; çünkü inanma farklı farklı da olsa geçmişten günümüzü bütün insanlara ve toplumda görülen, inkârı mümkün olmayan bir olgudur.

[2204] Açıkgenç, s.124-126.
[2205] Açıkgenç, s.126-127.

Bu hakîkatlerde olgusal hakîkatler gibi bir kıstası olsaydı onlar gibi olurlardı. Dolayısıyla aşkın hakîkatlerde uygunluk ölçütünün kullanılması mümkün değildir. Bu kriteri bu alana taşırsak mantıkçı pozitivistlerin yaptığı gibi metafiziği elemekten başka yolumuz kalmaz; çünkü uygunluğunu arayacağımız şey fizikî dünyada yoktur. Hiçkimse Tanrıyı, melekleri, cinleri vb. nesneler dünyasında duyuları ile algılayıp sınama, test etme, doğrulama ya da yanlışlama imkânına sahip değildir.

Pragmatik ya da günlük hakîkatler ise genelleme ile ve mutlak olarak doğru olmayan, ancak mukayyed olarak doğru olan hakîkatlerdir. Bu yüzden bunlar sâbit değil devamlı değişmektedirler. Aynı anda günlük bir doğru ile onun zıttı doğru olabilir; çünkü bu tarz hakîkatlerde doğruluk bizzat amaç değildir. Bunlarda pragmatik amaç olduğu için bunlara aynı zamanda pragmatik doğrular demek mümkündür. Günlük doğruların konusu ya'nî uygulandıkları alan günlük bilgiler alanıdır. Pragmatik ya da günlük bilgiler ise olgusal ve aşkın bilgilerin etkisiyle günlük yaşantıda ve özellikle uygulamalı ahlâk, hukuk, ekonomi ve teknoloji gibi etkinliklerimiz neticesinde oluşan düşünsel ya da tecrübî birikimlerdir. Bunların doğruluk açısından değerlendirilmeleri günlük hakîkatlerin ortaya çıkması sebep olmaktadır. Bunlar ne durağan ne cevvaldir. Durağan değildir, her zaman değişebilir. Bugün doğru olan yarın değişebilir. Bugün burada doğru olanın yine bugün başka bir yerde zıttının doğru olması mümkündür. Bu doğrular cevval değildir; çünkü tekâmül halinde değildirler; fakat devamlı bir değişme içindedirler. Bunlar faydacı gayelerin değişmesine göre olan değişmelerdir. Bu sebeple cevval değildirler. Günlük doğruların uygulandıkları alana pragmatik alan denilebilir. Bu alanın pratik yaşantı olduğu açıktır. Bu durumda paragmatik doğruluk kriteri bunlar için uygundur ya'nî bizi amacımıza ulaştırdıkları nispetle, ayrıca uygulanabilir oldukları sürece doğrudurlar. Bunlar izâfîdir. İslâmî ilimlerin hemen hepsinde amaç teorik tartışmalar ya da boş nazariyatlar değil pratik ve uygulamaya yönelik olmaktır. Kur'ân defaatle teoriye değil pratiğe önem atfettiğini ifâde eder. Kur'ân hikmet anlayışı teoriyle birlikte uygulmayı kapsar. İslâmî ilimlerden özellikle fıkıhta geliştirilen maslahat anlayışları da bundan ilhâm almaktadır.

Bu arada bütün bu alanlarda elde edilen bilgilerin diğer bilgilerle tutarlı olması önemlidir aksi halde tutarlığı olmayan bilgisel sistem geçerli kabul edilemez,

dolayısıyla zihinsel tutarlılık da son derece önemlidir. Herhangibir bilgisel gerçeklikle karşılaşıldığında doğruluk ölçütünü kullanırken hangi alana girdiğine bakmak gerekir, ya'nî doğruluk alanının özelliğine göre doğruyu ele almalıyız[2206].

Bu üç hakîkat alanını ve kıstaslarını göz önünde tutarak eğer bir nas olgusal alanda ise o olgusal hakîkati temsil etmektedir. Bu durumda onun doğruluğu tecrübî yollarla isbâtlanabilir. Buna göre esas hakîkat ile türev hakîkatin aynı olması zorunludur; fakat henüz isbâtlayacak kadar veri ve tecrübî yoksa esas hakîkatin eldeki bilimsel verilerle açıklanması ihtiyacı olabilir ki bu durumda türev hakîkatler ortaya çıkabilir. Diğer taraftan bir nas aşkın hakîkat alanına giriyorsa bu durumda yukarıda verdiğimiz Allah'ın varlığı örneğinde olduğu gibi değişik yorumlar mümkündür; fakat bu yorumların hiçbirisi Allah'ın varlığı gerçeğini değiştiremez. Aşkın doğrular öznel bir kesinlik ifâde edebilir, bu da sadece o yakîne/kesinliğe ulaşan kişiye özgüdür. Günlük doğrular alanın da ise nasslar, yukarıda verdiğimiz doğruların mâhiyetleri bakımından yorumlanacağı için birçok değişik yaklaşımların, anlayışların çıkacağı bir gerçektir. Bunun örneklerini özellikle fıkıhta görmek mümkündür. Kur'ân'ın değişik şekillerde anlaşılıp yorumlanması çoğu kez müslümalar tarafından korkutucu bir durum olarak değerlendirilir. Kur'ân'ın değişik şekillerde yorumlanması mümkündür; fakat herkesin istediği gibi, arzu ve hevalarına uygun olarak anlayamaz ve ben böyle anlıyorum diyemez. Kişinin samimi olması ve ilgili alanlarda belirlenen kurallara, kritelere uyması bir zorunluluktur[2207].

[2206] Açıkgenç, s.127-128.
[2207] Açıkgenç, s.128-129.

SONUÇ

Kur'ân'da doğru bilginin imkânını araştıran bir çalışmanın öncelikle "bilgi/ilim" kelimesini etimolojik ve terminolojik açıdan incelemesi ve kavramsal olarak bu kelimeye yüklenen anlamlar üzerinde yoğunlaşması gereklidir. Biz de bu doğrultuda "ilim" kelimesinin sözlük anlamı üzerinde durduktan sonra kelimenin "terim" anlamını tespit etmeye, bir bakıma "ilim" kelimesini tanımlamaya çalıştık; fakat söz "tanım"dan açılınca ortada çeşitli tanım teorilerinin bulunduğunu ve tanımlamanın hangi kriterlere göre yapılacağının tartışılması gerektiğini gördük. İşte bu nedenle çalışmamızın ilk bölümünün bir kısmını "tanım teorileri" ve "bilginin tanımı" hususlarına ayırdık.

Tanımlama konusunda ortaya çıkan farklılıkların sebeplerinden birini tanımlayıcının varlık hakkındaki genel düşünceleri (ontolojisi) oluşturmaktadır. Örneğin aynı kavramın Hıristiyan teolojisindeki varlık anlayışı çerçevesinden hareketle yapılan tanımı ile Aristotelesci yahut İslâm varlık anlayışı çerçevesinden hareketle yapılan tanımı haliyle birbirinden farklı olacaktır.

Kur'ân'ın ortaya koyduğu "bilgi" anlayışını tespit edebilmek için genel olarak İslâm düşüncesinin bu konudaki anlayış ve yaklaşımını tespit etmek gereklidir. İslâm düşüncesinde "bilgi"nin tanımlanması ve bu tanım ile diğer düşünce sistemlerinde yer alan tanımlar arasındaki farkların ortaya konulması ise, "tanım"ın ardında yer alan ontolojik anlayışın tespit edilmesine bağlıdır. Bu durumda "tanım teorileri"nin bilinmesi, her bir tanımın hangi anlayıştan hareketle yapılmış olduğunun, ya'nî yapılan tanımın iyice anlaşılmasının adeta ön şartı sayılabilir. Bu çerçevede yaptığımız tahliller bize, İslâm felsefesinde "bilgi"nin (diğer pek çok kavram gibi) beş tümele göre özcü tanım teorisinden hareketle, Kelâm'da ise cevher-araz anlayışından hareketle yapılmış olduğunu göstermiştir. Filozoflar bir şeyin esasında ne olduğuyla meşgul olurlarken kelâmcılar onu diğerlerinden ayıran özelliğin ne olduğuna ağırlık vermişlerdir. Bu farklılığın temelinde ise filozofların eşyânın mâhiyetinin bilinebilir olduğuna, kelâmcıların ise eşyânın ancak özelliklerinin bilenebileceğine kanat etmiş olmaları yatmaktadır. Bu bağlamda tefsîr geleneğimizde "ilim/bilgi" kavramının tanımlanması hususunda bu noktalara pek değinilmemiş olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında

Fahreddin Râzî ve Mutezile ekolüne mensup âlimlerin bilginin tanımlanmasında beş tümele dayalı tanımlamaya göre hareket etmiş olduklarını söyleyebiliriz.

Biz de doğru bilginin tanımlanmasında beş tümele dayalı klasik tanım anlayışını temel alarak hareket etmenin daha sağlıklı olacağını düşündük. Bu anlayışa göre tanım, bir şeyin ne olduğunun, onu her ne ise o yapan özlerinin, ya'nî mâhiyetinin ortaya konulması demektir. Buradan hareketle bilginin değil doğru bilginin; "kanıta/delîle dayalı doğru/kesin inanç" ya da "gerekçelendirilmiş doğru inanç" şeklinde yapılmış olan ve düşünce tarihinde Platon'dan başlayıp modern epistemolojide de üç koşullu bilgi olarak adlandırılan tanımını benimsedik. Konu ile ilgili detayları ve bu tanım çerçevesinde yapılmış olan tartışmaları (Gettier problemi) birinci bölümde genişçe ele aldık.

Birinci bölümde ayrıca ma'rifet nazariyesine genel bir giriş yaptık ve bilginin imkânı, kaynakları, sınırları ve bilgi teorisinde kullanılan temel kavramlar üzerinde durduk.

İkinci bölümde Kur'ân'da "ilim" kavramının kullanılışını inceleyerek anlamlarını tespit ettik ve birinci bölümde "ma'rifet nazariyesi" çerçevesinde ele alınan konuların Kur'ân açısından değerlendirmesini yaptık. Bu bağlamda Kur'ân'da "ilim-bilgi" kelimesinin kavramsal çerçevesini, doğru bilginin imkânı ve kaynakları konusunu ele aldık.

Kur'ân'da vahye aykırı olmayan, şüpheye imkân tanımayan, kuşkudan emîn olduğumuza dair bir inancı ortaya koyan, inancımızı haklı kılan, yeterli ve geçerli koşulları taşıyan, delîle dayanan, doğru ve kesin ilmin geçerliliğinden ve gerçekliğinden söz edildiği; ancak doğru ve kesin olmayan, hevaya, zanna, vehme, kuruntuya dayanan bir bilginin bilgisel değerinden, geçerliliğinden ve gerçekliğinden söz edilmediği sonucuna ulaştık. Kur'ân, zan, vehim, şüphe anlamdaki bir bilgiyi cehâlet/bilgisizlik, hevaya uyma olarak açıklar. Kur'ân'da zanna dayalı bilgi anlayışı, reddedilmiş, bir bütünlük içerisinde deneye, gözleme, akla ve vahye dayalı bilgi anlayışı geçerli kabul edilmiştir. Kur'ân-ı Kerim metafizik alanda her türlü zan, şüphe ve vehimden sakınmayı, sadece kesin ve açık bilgi anlamında ilme, burhâna, yeterli,

geçerli, doğru, kesin ve sağlam delîle dayanmayı emreder. Kur'ân bakımından hem beşeri alanda hem metafizik alanda istidlâl, nazar, düşünme ve tartışma delîle ve bilgiye dayandırılmalıdır.[2208].

Bilginin imkânı konusunda ise Kur'ân'ın açık ve net bir şekilde *"doğru bilginin imkânını"* kabul etmekte olduğu sonucuna vardık. Kur'ân bilgiyi, eşyânın hakîkatinin sâbit olduğu, varlığın gerçekliği ve bunlara dair bilginin mümkünlüğü üzerine binâ etmiştir. Kur'ân'a göre her iki âlem de gerçekliktir, onlardan şüphe edilmez. Felsefî anlamda varlık konusunda bir tartışmayı ma'kûl görmediği gibi bilginin imkânı konusunda da bir münakaşayı kesinlikle kabul etmez. Hiçbir Müslüman da varlık ve bilgi konusunda imkânsızlığı ifâde eden bir yönelimde bulunamaz; zira bu durum vahye aykırıdır. Kur'ân'a göre gerçeklik/varlık, bilme eyleminin başlangıç noktasında yer alır, ya'nî bilme faaliyetinin merkezinde varlık/gerçeklik vardır. Kur'ân, varlık ve bilgi meselesinde şüpheye, zanna, vehme ve kuşkuya imkân tanımaz. Kur'ân'a göre bilgiye dayanmayan ve delîli olmayan hiçbir açıklamanın, yorumun ya da söylentinin[2209] bilgisel değerinden, geçerliliğinden ve gerçekliğinden söz edilemez; çünkü Kur'ân, gerçekliği/varlığı, bilgi temelinde açıklar[2210].

Çağdaş dünyada, bilgiyle ilgili rasyonalist ve deneye dayalı varsayımlar büyük ölçüde indirgemecidirler; çünkü her ikisi de ancak kendi ulaşabileceği bilgi alanını gerçek kabul etmekte ve onun dışındaki bilgi alanlarını yok saymaktadır. Kur'ân ise bilgiye yaklaşımında ne özne ne de nesne lehine avantaj kazandırmaz, dolayısıyla bu bakımından bütüncül bir nitelik ortaya koyarak indirgemeci eğilimlere izin vermez. Kur'ân bilgi anlayışında fiziksel olanla metafizik olan bir bütünlük arzeder. Kur'ân'ın bilgiye bu şekilde bütüncül yaklaşımı, gerçeklikleri bir bütün olarak kavramanın öneminden kaynaklandığı içindir[2211]. Kur'ân'ın bütünsel bilgi ve varlık anlayışı, insanın duygu, düşünce ve aksiyondan oluşan üç yönüne hitâb ettiğini gösterir[2212]

Mutlak ve en yetkin şekliyle bilme Allah'a aittir. Allah'a ait olan mutlak bilme edimi beşeri bilginin imkânını dışlamaz. Kur'ân, beşeri bilginin imkânından söz etmekte

[2208] Yeşilyurt, "Kur'ân'da Bilgi", s.4.
[2209] Furkân, 25/5; Kalem, 68/15; Mutaffifin, 73/13.
[2210] Yeşilyurt, "Kur'ân'da Bilgi", s.2.
[2211] Yeşilyurt, s.2.
[2212] Yeşilyurt, s.6.

ve pek çok âyette bilgiyi bizatihi insanın kendisine atfetmektedir. Allah'ın âyetlerini anlayan, akleden ve düşünenler bilgi sahipleridir. Kur'ân'da bilgi ve bilme edimi konusunda bazen fiil ve zihni çıkarıma dayalı süreci ifâde eden[2213], bazen bir bilinçlilik durumunu öne çıkaran[2214], bazen de tümüyle rasyonel yetilere çağrı yapan[2215] vurgular yer aldığına tanık oluruz[2216].

Ayrıca insanın sahip olduğu *bilgi kaynakları* konusunda Kur'ân'ın; duyular, akıl, vahiy, sezgi, ilhâm ve sâdık rüyaya i'tibâr etmekte olduğunu gördük; ancak Kur'ân'a göre vahiy, bilgi kaynakları içerisinde temel ve mutlak bir yere sahip olup diğer bütün kaynaklar vahye nazaran ikincil ve nispî durumdadırlar. Bunun yanı sıra Kur'ân; şehâdet âleminde sezgi, ilhâm ve sâdık rü'yâ kaynaklarına karşın akıl ve duyulara daha büyük önem atfetmekte, bunları daha nesnel kabul etmektedir.

Kur'ân, bilgi sürecinde Allah'ın varlığının anlaşılmasında akıl için malzeme sağlayan duyulara, Allah'ın varlığının bilinmesi yönündeki kognitif (bilişsel) bir faaliyette, beşeri yeteneklerin evrene ilişkin duyumlarına/algılarına, insan ve evrende kendini açığa vuran gerçekliklerde tecellî eden Tanrısal niteliklere, Allah'a işâret etmesi bakımından düşünen akıllar için bir âyet olan[2217] varlıktaki her bir gerçekliğe büyük önem verir. Dış duyular olarak kabul edilen beş duyu sadece şehâdet âlemine, dış gerçekliklere, gözlem ve deneye dayalı veriler sunarken; iç duyular insanın tecrübesi alanında olan içsel gerçekliklere, iç duyumlara ait çıkarımlar verir. Kur'ân iç duyumları daha çok kalple ilişkilendirir ve kalbi düşünen, akleden ve iman eden bir hakîkat olarak değerlendirir[2218]. Kur'ân inanç, bilgi ve değerler sisteminde duyular, akıl, kalp birbirini dışlayan, birbirine zıt olan unsurlar olarak değil, birbirini tamamlayan aygıtlar olarak görülür[2219]. Özne nesne arasındaki bilgisel ilişkiye duyular, akıl, kalp, sezgi, ilhâm, sâdık rü'yâ gibi farklı ilim sebepleri bazen birlikte bazen de ayrı olarak vasıta olurlar. Pek çok âyette muhtelif bağlamlarda bu ilim yollarına göndermeler yapılır. Özellikle dış gerçekliklerde beş duyuya ve bunlardan kaynaklanan duyumlara, insanın iç

[2213] Yusûf, 12/73.
[2214] Nisa, 4/43.
[2215] İsrâ, 17/12.
[2216] Yeşilyurt, s.7.
[2217] Bakara, 2/106, 145, 248, 259; Al-i İmrân, 3/13, 49; Mâide, 5/114; En'am, 6/4; A'râf, 7/73; Hicr, 15/88; Nahl, 16/11; İsra, 17/12; Ankebut, 29/15; Rum, 30/58; Sebe, 34/9; Yasin, 36/41; Fetih, 48/20.
[2218] A'r af, 7/19; Tövbe, 9/87, 127; İsra, 17/36; Münâfikûn, 63/3.
[2219] İsra, 17/36.

gerçekliklerinde ise iç duyulara ve bunlardan kaynaklanan iç duyumlara ve genel olarak akla ve kalbe diğer taraftan olguları aşan alanlarda vahye vurgu yapılmaktadır. Kur'ân duyu organlarının çalıştırılmasını talep eder, onları işletmemeyi, onları dışlamayı, devre dışı bırakmayı tenkîd eder[2220]. Allah'ın insanı hiçbir şey bilmediği halde yaratmış olduğunu ve ona işitme duyusu, gözler ve gönüller verdiğini[2221], bilmeden ve körü körüne bir şeyin arkasına düşülmemesi gerektiğini, kulak, göz ve kalbin bundan sorumlu olacağını[2222], doğrudan doğruya bakma, müşahede, görmenin, olgulara bakıp onlardan sonuç çıkarmanın[2223] bilme sürecinde önemli olduğunu[2224] ifâde eder; ayrıca devenin yaratılışına, göğün yükseltilişine ve dağların nasıl dikildiğine veya yeryüzünün nasıl döşendiğine bakılmasını ve onlardan bilgiye ulaşılmasını tavsiye eder[2225].

Üçüncü bölümde Kur'ân'da *doğru bilginin alanları* ve *ölçütleri* konusunu işledik. Buna göre Kur'ân bilgiyi, "gayb âleminin bilgisi" ve "şehâdet âleminin bilgisi" şeklinde ikiye ayırmakta, şehâdet âlemi için duyular, akıl, vahiy, sezgi, ilhâm ve sâdık rüyaya i'tibâr etmekte, gayb âlemi için ise vahiy bilgisini esas kabul edip aklın sadece bu âlemin varlığını anlayabileceğini, bundan öteye geçemeyeceğini belirtmektedir. Şehâdet âleminde vahiy, akıl, sezgi ve duyular insani bilgi için bize göre daha ağırlıklı konumda olduğu için birincil ilhâm ve sâdık rü'yâ ise daha subjektif olduğu için ikincil olarak nitelendirilebilir. İslâm âlimlerine göre gaybı "mutlak" ve "izâfî" olarak iki kategoride değerlendiren Kur'ân, mutlak gayb ile ilgili bilgiyi sadece vahye hasrederken izâfî gayb ile ilgili bilgi konusunda "ilhâm"a, sübjektif bir kaynak olarak da olsa, i'tibâr etmektedir.

Bu bölümde son olarak *doğru bilginin ölçütleri* konusuna girdik; çünkü bilginin tanımı noktasındaki tercihimiz üç koşullu bilgi anlayışına dayanmaktaydı. Doğruluk, inanma ve inancı haklı kılma şeklinde ifâde edilen bu üç koşul içerisinde özellikle "doğruluk" ve "inancı haklı kılma" kriterleri önem arz etmekte ve beraberinde birçok tartışmayı getirmekte, farklı yaklaşımları doğurmaktadır. Doğruluk kriteri çerçevesinde, uygunluk, tutarlılık, özneler arası doğruluk, taşırılık, apaçıklık,

[2220] A'râf, 7/179.
[2221] Nahl, 16/78
[2222] İsra, 17/36.
[2223] Enbiyâ, 21/30; Nuh, 71/15.
[2224] Bakara, 2/51, 44, 60, 128; Nisa, 4/105; Enbiyâ, 21/30; Zümer, 39/75; Münâfikûn, 63/4.
[2225] Gâşiye, 88/17-20.

anlambilimsel doğruluk, pragmatist doğruluk gibi "doğruluk kuramları"nı inceleyip bunların Kur'ân'a ve onun bilgi anlayışına uygulanıp uygulanamayacaklarını ifâde ettik. Bunlar içerisinde İslâm düşüncesinde özellikle uygunluk kuramının benimsenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki uygunluk kuramının kabul edilmesi metafiziksel bilgi alanının ve bir bütün olarak dini ilimlerin zeminini sarsacak bir yaklaşımdır. Bu nedenle, konuyla ilgili yorumlarımızda bu hassasiyeti dikkate alıp uygunluk kuramının en nihâyetinde şehâdet âlemi ile sınırlı tutulmasının gerekliliğini vurguladık. Aşkın/transendent âlem konusunda ise vahyin ve insan doğasında fıtrî olarak yer alan inanma duygusunun, inanç realitesinin ölçüt alınmasının daha doğru bir yaklaşım olacağı kanaatini savunduk ayrıca şehâdet âleminin pratik alanında, ya'nî günlük yaşamın çeşitli alanlarında, İslâm hukuku felsefesine uygun olarak, pragmatik (maslahatçı) doğruluk kriterinin esas alınabileceği kanaatine vardık. Diğer taraftan tüm bu bilgilerimizde zihinsel tutarlılık kriterinin vazgeçilmez olduğunu ifâde ettik.

Haklılandırma teorileri açısından ise Kur'ân hem âfâka hem de enfüse önem atfettiği için bir taraftan içselci diğer taraftan dışsalcıdır. Kur'ân içselcilik ya da dışsalcılık teorilerden herhangibirine indirgenemez. Kur'ân'ın gerekçelendirme anlayışı öznenin koşullarını da nesnenin koşullarını da dikkate alır.

Bütün bunlarla birlikte Kur'ân'ın hem doğruluk/hakîkat anlayışının hem de temellendirme/gerekçelendirme anlayışının çok daha detaylı bir çalışma ile ortaya konulması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Abdulbâki, Muhammed Fuad, ***el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm***, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1994.

Abdurrezzâk, Abdüllâtif, "Hakîm Tirmîzî'nin Psikoloji Anlayışında Öğrenme ve Algılama", Salih Çift (çev.), ***U.Ü.İ.F.Dergisi***, C.XI, S.II, 2002,s.239.

el-Acem, Refik, ***Mevsûatu Mustalâhâti Usûli'l-Fıkh inde'l-Müslimîn (I-II)***, Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1998.

-------***Mevsûatu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi***, Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1999.

Açıkgenç, Alparslan, ***Bilgi Felsefesi***, İstanbul: İnsan Yay. 2002.

Açıköz, Hacı Mustafa, ***Sextus Empirikus ve Şüphe***, Ankara: Elis Yay. 2006.

-------***Tevhîdi Kozmik Holizm, Şüphe ve Eski Uygarlıklar***, Ankara; Elis Yay. 2006.

Ajdukiewicz, Kazimierz, ***Temel kavramlar ve Kuramlar***, (Ahmet Cevizci, çev.), Ankara: Gündoğan Yay. 1994.

Akarsu, Bedia, ***Felsefe Terimleri Sözlüğü***, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay. ts.

Altıntaş, Ramazan, ***İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl***, İstanbul: Pınar Yay. 2003.

el-Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, ***Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn (I-V)***, Thk: Ahmed Muhammed Mehdî, Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2004.

-------***el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm (I-IV)***, Thk: Abdurrezzâk Afîfî, Riyâd: Dâru's-Samîâ, 2003.

-------***Kitabu'l-Mübîn fî Şerh-i Elfâzi'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn***, Thk: Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993.

Alp, Talha, ***Mantık***, İstanbul: Yasin Yay. 2007.

Altınörs, Atakan, ***Dil Felsefesine Giriş***, İstanbul: İnkılâp Yay. 2003.

Aristoteles, ***Organon IV İkinci Analitikler***, Hamdi Ragıp Atademir (çev.), İstanbul: M.E.B.Yayınları. 1967.

-------Aristoteles, ***Organon V Topikler***, Hamdi Ragıp Atademir (çev.), İstanbul: M.E.B.Yayınları. 1967.

Arslan, Ahmet, ***Felsefeye Giriş***, Ankara: Vadi Yay. 2002.

el-Askalânî, ***el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe(I-VIII),*** Kalküta, 1853 Basımının Tekrar Basımı, Baskı Yeri Ve Tarihi Yok.

Aslan, Abdülgaffar ***Kur'ân'da Vahiy***, Ankara: Ankara Okulu Yay. 2000.

-------"Kelâm'da İlhâmın Bilgi Değeri", ***S.D.Ü.İ.F.D***, 2008/1, S.20.

Atar, Fahrettin, ***Fıkıh Usûlü***, İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Yay., 1996.

Atay, Hüseyin, "Müslümanlarda Şüphecilik", ***A.Ü.İ.F.D.*** 1986, C.XXVIII.

-------***Kur'ân'da Bilgi Teorisi***, İstanbul: Furkan Yay. 1982.

Ateş, Süleyman, ***Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri (I-VI)***, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyât, 1988.

-------***Kur'ân Ansiklopedisi***, İstanbul: K.B.A.V. ts.

Aster, Ernst Von, ***Bilgi Teorisi ve Mantık***, Macit Gökberk (çev.), İstanbul: Sosyal Yay. 1994.

el-Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef, ***Kitabu'l-Hudud fi'l-Usûl***, Thk: Nezih Hammâd, Beyrut: Müessesetu'z-Ze'bî, 1973.

el-Bağdadi, Ebu Mansûr Abdulkâhir b.Tâhir b.Muhammed, ***Usûlu'd-Dîn***, Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

el-Bakıllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, ***Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil***, Thk: İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye,1987.

Bayrakdar, Mehmet, ***İslâm Düşünce Tarihi***, Eskişehir: Açık Öğretim Fak. Yay. 2000.

el-Beğavi, Muhyi's-Sünneti Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesûd, ***Mealimu't-Tenzîl, Tefsir-u Beğavi (I-VIII),*** Thk: Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damiriyye, Süleyman Müslim el-Hariş, er-Riyâd: Dâru Tayyibe, 1989.

el-Beyzâvî, Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, ***Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl el-Ma'rûf bitefsîri'l-Beyzâvî (I-V)***, Thk: Muhammed Abdurrahman el-Mer'şilî, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, ts.

Bilgiz, Musa, ***Kur'ân'da Bilgi***, İstanbul: İnsan Yay. 2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi ***Kur'ânı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri (I-VIII),*** İstanbul, Bilmen Yay. 1964.

Bingöl, Abdulkuddûs, ***Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi***, İstanbul: M.E.B.Yay. 1993.

Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1989.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmal b. İbrahim, ***el-Câmiu's-Sahîh (Sahîh-i Buhârî) (I-VIII)***, İstanbul, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, (Daru't-Tabâati'l-Âmire Baskısı), h.1310.

Butrus el-Bustânî, Muhîtu'l-***Muhît (I-II)***, Basım Yeri ve Yayınevi Yok, 1867.

Cebr, Ferîd ve Diğerleri, ***Mevsûatü Mustalahâti İlmi'l-Mantık inde'l-Arab***, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Cerrahoğlu, İsmail, ***Tefsir Usulü***, Basım Yeri Yok, D.V.Yay. ts.

Cevizci, Ahmet, ***Felsefe Sözlüğü***, İstanbul: Paradigma Yay. 2002.

-------***Felsefe***, İstanbul: Sentez Yay., 2008.

el-Cevziyye, İbn Kayyım ***Medâricu's- Sâlikîn(I-III)***, Ali Ataç ve Diğerleri (trc.), İstanbul: İnsan Yay. 2005.

Cihamy, Gerard, ***Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe inde'l-Arab***, Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1998.

-------***Mevsuatu Mustalahâti İbn Sîna***, Lübnan: Mektebetü Lübnân, 2004.

el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b.Ali el-Hüseyni ***et-Ta'rîfât***, Thk: Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

-------***Şerhu'l-Mevâkıf***, Thk: Mahmûd Ömer Dimyâtî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik, ***Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâiti'i-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd***, Thk: Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmün'im Abdulhamîd, Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950.

Çelebi, İlyas, ***İslâm İnancında Gayb Problemi***, İstanbul; M.Ü.İ.F.V.Yay. 1996.

-------"Rü'yâ", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 2008, C.XXXV.

-------"Gayb", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1996, C.XIII.

-------"Şehâdet Âlemi", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 2010, C.XXXVIII.

Çüçen, A.Kadir, ***Bilgi Felsefesi***, Bursa: Asa Yay. 2001.

-------***Klasik Mantık***, Bursa: Asa Yay. 2004.

Dağşi, Ahmed Muhammed Hüseyin, ***Nazariyyetü'l-Ma'rife fi'l-Kur'ân ve Tadminâtuhâ't-Terbeviyye***, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2001.

ed-Dâmegânî, Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Muhammed, ***el-Vucûh ve'n-Nezâir li-Elfâzi Kitâbillâhi'l-Azîz***, Thk: Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî, Dımaşk: Mektebetü el-Fârâbî, 1998.

Demirci, Muhsin, ***Tefsir Usulü ve Tarihi***, İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Yay. 1998.

-------"Gaybî Bir Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy", ***Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları V,*** İstanbul: Ensar Neş. 2003.

-------Demirci, Muhsin, ***Kur'ân ve Yorum***, İstanbul: Ensar Neş. 2006.

Devellioğlu, Ferit, ***Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat***, Ankara: Aydın Kitapevi Yay. 1984.

Doğan, Mehmet, ***Büyük Türkçe Sözlük***, İstanbul: İz Yay. 1996.

Dozy, Reinhart Pieter Anne, ***Tekmiletü'l-Meacimi'l-Arabiyye (I-X),*** Muhammed Selim en-Naîmî (çev.), Irak: Dâru'l-Reşîd, 1980.

Dugaym, Semîh, ***Mevsûatu Mustalâhâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyyi (I-II)***, Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1998.

Durusoy, Ali, ***İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri***, İstanbul: M.Ü.İ.Fak.Yay., 2008.

Ebu Hilâl el-Askerî, ***el-Furûk el-Luğaviyye***, Thk: Muhammed İbrahim Selim, Kahire; Daru'l-İlm ve's-Sekafe, 1997.

Ebu'l-Bekâ, Eyyub b.Musa el-Hüseynî el-Kefevî, ***el-Külliyyât, Mu'cemu'l-Mustalahât ve'l-Furûk el-Luğaviyye***, Thk: Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998.

Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, ***İrşâdü'l-Aklu's-Selîm Mezâya el-Kitabi'l-Kerîm (I-V),*** Thk: Abdu'l-Kâdir Ahmed Atâ, Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîs.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır, ***Hak Dini Kur'ân Dili (I-X)***, İstanbul: Azim Yay. ts.

el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b.Ahmed, ***Tehzîbu'l-Luğa (I-XV)***, Thk: Muhammed Ali en-Neccar, Kahire: ed-Daru'l-Mısriyye, 1964.

el-Fârâbî, ***el-Fârâbî fî Hudûdihi ve Rusûmihi,*** Thk: Ca'fer Al-i Yasin, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1985.

el-Ferahîdî, Halil b.Ahmed, ***Kitabu'l-Ayn Müretteben Ala Hurufi'l-Mu'cem (I-IV)***, Thk: Abdulhamid Hendâvî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Fergal, Yahyâ Hâşim Hasan, ***el-Ususü'l-Menheciyye libinâi'l-Akîdeti'l-İslâmiyye,*** Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978.

Fersahoğlu, Yaşar, ***Kur'ân'da Zihin Eğitimi***, İstanbul: Ma'rifet Yay. 1998.

el-Feyyûmî, Ahmed b.Muhammed, ***el-Misbahu'l-Münîr fî Garîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfiî (I-II),*** Mısır: Matbaatü't-Tekaddümi'l-İlmiyye, h.1322.

Filiz, Şahin ***İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri***, İstanbul: İnsan Yay. 1995. s.140.

Erişirgil, Emin, ***Filozofiye Başlangıç***, İstanbul: Devlet Basımevi, ts.

el-Hattâbî, Muhammed el-Arabî, ***Mevsûatü't-Türâsi'l-Fikriyyi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi (I-II)*** Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmiyyi, 1998.

Hayrettin Karaman ve Diğerleri, ***Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr (I-V),*** Ankara: D.İ.B.Yay. 2007.

el-Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî, ***Menâzilü's-Sâirîn***, ***'İlelü'l-Makâmât,*** Abdürrezzak el-Kâşânî, ***Elf Makâm,*** Abdurrezzak Tek (trc.), Bursa: Emin Yay. 2008.

Hızır, Nusret, "Olasılık Kavramının Bilgi İçin Önemi", ***Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi***, C. 2, S.5, (1994).

Honer, Stanley M., Thomas C.Hunt, Dennis L. Okholm, ***Felsefeye Çağrı***, Hasan Ünder (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 2003.

Hökelekli, Hayati, "Fıtrat", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1996. C.XIII.

-------"Duyu", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1994.

-------"Hads", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1997. C.XV.

el-Hücvîrî, Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman b. Ali, ***Keşfu'l-Mahcûb***, Thk: Ahmed Abdürrahîm Sâyih ve Tevfîk Ali Vehbe, Kâhire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2007.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, ***Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr (I-XXX)***, Tûnus: ed-Dâru't-Tünusiyye, 1984.

İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b.Ğâlib, ***el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz (I-XV)***, (Thk: Abdullah b.İbrahim el-Ensârî-Abdulâl es-Seyyid İbrahim ve diğ.), Riasetu'l-Mahakim eş-Şer'iyye, Katar, ts, C.XIII, s.466.

İbn Düreyd, Ebubekir Muhammed b.el-Hasen, ***Cemheretu'l-Lüğa (I-III)***, Haydarabad-Dekkan: Matbaatu Daireti Maarif el-Osmanîyye, 1345.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b.Fâris b.Zekeriyya, Mekâyis ***el-Lüğa (I-VI)***, Thk: Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrût: Daru'l-Fikr, 1979.

İbn Haldun, ***Mukaddime I-II***, Süleyman Uludağ (hzl.) İstanbul: Dergâh Yay. 2007.

İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. el-Mükerrem***, Lisanu'l-Arab (I-VI)***, Thk: Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah ve Hâşim Muhammed eş-Şazelî, Kahire: Daru'l-Maarif, ts.

İbn Kesîr, el-İmâm el-Celîl el-Hâfız İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl, ***Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm (I-XV)***, Thk: Mustafâ es-Seyyid Muhammed ve Diğerleri, Kahire: Müessesetü Kurtubâ, 2000.

İbn Rüşd***, Faslu'l-Makâl***, Bekir Karlıağa (çev.), İstanbul: İşaret Yay. 1992.

İbn Sîde, Ebu'l-Hüseyn Ali b.İsmail, ***el-Muhassas (I-V)***, Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, ts.

--------***el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-A'zam (I-XI)***, Thk: Abdulhamid Hendâvî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Sinâ, ***el-İşârât ve't-Tenbîhât***, Thk: Süleymân Dünya, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1960.

-------***Kitâbu'n-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantıkiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye***, Thk: Mâcit Fahrî, Beyrut: Dâru'l-İfâk el-Cedîde, ts.

-------***Mantıku'l-Maşrikıyyîn ve'l-Kasîdetü'l-Müzdevice fi'l-Mantık,*** Thk: el-Mektebetü's-Selefiyye, Kâhire: Matbaatu'l-Müebbet, 1910.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebu'l-Abbas Ahmed bin Abdülhalîm bin Abdisselâm, ***er-Reddü ale'l-Mantıkiyyîn,*** Thk: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, ***en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser (I-V),*** Tahkîk: Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâcî, Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l- Arabiyyi, ts.

el-Îcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed, ***el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm***, Beyrût: Âlemu'l-Kutub, ts.

İmam Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, ***el-Mustasfâ (I-II),*** Yunus Apaydın (çev.), Kayseri: Rey Yay. 1994.

-------***Düşünmede Doğru Yöntem***, Ahmet Kayacık (çev.), İstanbul: Ahsen Yay. 2002.

-------***el-Munkızu Mine'd-Dalâl***, İstanbul: Cağaloğlu Yay. ts.

-------***el-Kıstâsu'l-Mustakîm***, Thk: Mahmud Beycu, Dımaşk: el-Matbaatü'l-İlmiyye, ts.

İzmirli, İsmail Hakkı, ***Yeni İlm-i Kelâm,*** Ankara: Umran Yay. 1981.

İzutsu, Toshıhıko, ***Kur'ân'da Allah ve İnsan***, Süleyman Ateş (çev.), İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

el-Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan el-Esedabâdî, ***el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl,*** Thk: Muhammed Medkûr, C.XII. ts.

-------***Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin***, Beyrut: Dârü'l-Nahdati'l-Hadîs, ts.

-------***Şerhu'l-Usûli'l-Hamse***, Thk: Abdulkerîm Osmân, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2006.

Kasapoğlu, Abdurrahman, "Şüphe İnkâr İlişkisi", ***Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi***, 2004.Sayı I.

el-Kâsımî, Muhammed Cemâluddin, ***Tefsîru'l-Kâsımî el-Müsemmâ bimehâsini't-Te'vîl (I-XVII)***, Thk: Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1907.

Keskin, Halife, ***İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi***, İstanbul: Beyân Yay. 1997.

el-Kindî, Ebu Yusuf Yakup İshak, ***Resâil el-Kindî el-Felsefiyye,*** Thk: Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rayde, Mısır: Daru'l-Fikri'l-Arabiyyi, 1950.

Köz, İsmail, ***Mantık Felsefesi,*** Ankara: Elis Yay. 2003.

-------"Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", ***Kelam Araştırmaları Dergisi,*** S.1, (2005).

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed İbn Ebî Bekr İbn Farh, ***el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l Mübeyyin limâ Tedammenehû mine's-Sünne ve Âyi'l-Furkân (I-XIV)***, Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Kuşeyrî, Abdulkerim, ***Kuşeyri Risalesi***, Süleyman Uludağ (hzl.), İstanbul: Dergâh Yay. 2009.

el-Kutbu'r-Râzî, Ebu Abdullah Kutbüddin Muhammed b. Muhammed et-Tahtani, es-Sadrî eş-Şirâzî, Molla Sadreddin Muhammed b. İbrahim ve Muhammed Zahid b. Muhammed Eslem, ***Risâletânî fi't-Tasavvur ve't-Tasdîk ve Yelihima Şerhü'r-Risâleti'l-Ma'mûle fi't-Tasavvur ve't-Tasdîk ve Ta'likâtuhu***, Thk: Mehdî Şerîatî, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Kutluer, İlhan, "İlim", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 2000, C.XXII.

el-Kürdî, Racih Abdülhamid, ***Nazariyyetü'l-Ma'rife Beyne'l-Kur'ân ve'l-Felsefe (I-III),*** Ummân: Dâru'l-Furkân, 2003.

Lalande, Andre, ***Mevsûâtu Lalande el-Felsefiyye (I-III),*** Ta'rib: Halil Ahmed Halil İşrâf: Ahmed Uveydat, Beyrut-Pâris: Menşuratu Uveydat, 2001.

el-Mahallî, Celaleddin Muhammed b. Ahmed, es-Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, ***Tefsîru'l-Celâleyn***, Thk: Mervân Şevâr, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, ***Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi***, Bekir Topaloğlu (trc.), Ankara: T.D.V. Yay. 2002.

Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye**,** ***el-Mu'cemu'l-Vasît***, Kahire: Mektebetü'ş-Şurûk ed-Duveliyye, 2004.

-------***el-Mu'cemu'l-Felsefiyye***, Kahire: el-Heyetü'l-Amme lişuûni'l-Matâbii'l-Emîriyye, ts.

Mengüşoğlu, Takiyettin, ***Felsefeye Giriş***, Ankara: Remzi Kitabevi, 2008.

Mennâu'l Kattan, ***Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân***, Beyrût: Müessesetü er-Risâle, 2006.

el-Merâğî, Ahmed Mustafa, ***Tefsîru'l-Merâğî (I-XXX),*** Mısır: Şirketu Mektebe, 1946.

Mert, Muhit, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", ***A.Ü.İ.F.D.*** C. XLIV, S.1, (2003).

Mevdûdî, Ebu'l-Al'a ***Tefhîmu'l-Kur'ân(I-VII),*** M. H. Kayanî (çev.), Yusuf Karaca ve Diğerleri, İstanbul: İnsan Yay. 1996.

el-Mezrûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. El-Hasen ***Şerhu Dîvâni'l-Hamâse (I-II)***, Neşr: Ahmed Emin-Abdüsselam Harun, Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1991.

Millî Eğitim Bakanlığı Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğü, ***Açık Öğretim Lisesi Psikoloji I***, Ankara: Açık Öğretim Lisesi Yay. 2004.

Mukatil b. Süleyman, ***el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim***, M.Beşir Eryarsoy (çev.), İstanbul: İşaret Yay. 2004.

Musgrave, Alan, ***Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk***, Pelin Uzay (çev.), İstanbul: Göçebe Yay. ts.

en-Naîm, Abdullah Muhammed el-Emîn ve Cemalüddin Abdulaziz Şerif, ***Mesâdıru'l-Ma'rifeti'l-İslâmiyye***, Basımevi yok: Câmiatu'l-Cezîre, ts.

en-Nesefi, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, ***Tebsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn (I-II),*** Thk: Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2004.

-------***Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl (Tefsîru'n-Nesefi)***, Thk: Abdülmecid Ta'me Halebi, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008.

en-Neysâbûrî, Ebû Saîd Abdurrahmân, ***el-Gunye fî Usûlu'd-Dîn***, Thk: İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.

Öner, Necati, ***Klasik Mantık***, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay. 1991.

Öz, Gülşen, ***Mantık***, İstanbul: Fil Yay. 2008.

Özcan, Hanifi, ***Mâtürîdî'de Bilgi Problemi***, İstanbul: M.Ü. İ.F.V.Yay. 1998.

Özemre, Ahmed Yüksel, "Epistemoloji'nin Tanımı ve İşlevi", ***Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi***, S.11, 2007.

-------***Fiziksel Realite Meselesine Giriş***, İstanbul: Açılım Yay. 2004.

Özlem, Doğan, ***Günümüzde Felsefe Disiplinleri***, İstanbul: İnkılâp Yay. 2007.

-------***Mantık***, İstanbul: Ara Yay. 1991.

-------***Felsefe ve Doğa Bilimleri***, Ankara: Doğu Batı Yayınları. 2008.

Râgıb el- İsfehâni el- İsfehâni, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal ***el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân***, Thk: Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

-------***İslâm'ın Ahlâkî İlkeleri***, Abdi Keskinsoy (çev.), İstanbul: Beşikçi Yay. 2003.

er-Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, ***el-Mebâhisü'l-Maşrıkiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât (I-II)***, Thk: Muhammed el-Mu'tasımbillah Bagdâdî, Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1990.

-------***Kelâm'a Giriş***, Hüseyin Atay (çev.), Ankara: A.Ü.İ.F.Yayınları, 1978.

-------***Kitâbu Meâlimi Usûlu'd-Dîn***, Thk: Semîh Dugaym, Beyrût: Dârü'l-Fikri'l-Lübnâniyyi, 1992.

Reşîd Rızâ, Muhammed, ***Tefsîru'l-Kur'ân'il-Hakîm el-Meşhûr biismi Tefsîri'l-Menâr (I-XII)***, Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947.

es-Sâbûnî, Muhammed Ali, ***Safvetü't-Tefâsir (I-VII),*** Sadrettin Gümüş, Nedim Yılmaz (çev.), İstanbul: İz Yay. 2003.

Salih b. Abdullah b. Humeyd başkanlığında komisyon, ***Mevsûatu Nadrati'n-Naîm (I-XII)***, Cidde: Dâru'l-Vesile, 1998.

Sertöz, Sinan, ***Matematiğin Aydınlık Dünyası***, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2008.

Skirbekk, Gunnar, Nils Gilje, ***Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi***, İstanbul: Kesit Yay. 2006.

Soyalan, Mehmet Yaşar, ***Vahiy Savunması Kur'ân dışı Vahyin İmkânsızlığı***, İstanbul: Anka Yay. 2005.

Subhî es-Sâlih, ***Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân***, Beyrût: Dâru'l-İlm, 1988.

es-Suyûti, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, ***ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr (I-XVII)***, Thk: Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî, Kâhire: Dârü'l-Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.

Şentürk, Mustafa, ***Kur'ân'da Akıl***, İstanbul: Yeni Zamanlar Yay. 2004,

eş-Şertûnî, Sa'îd el-Hûrî, ***Akrabu'l-Mevârid fî fusahi'l-Arabiyye ve'ş-Şev'arid (I-II)***, "a.l.m", Kum: Mektebetu Ayetullah el-Uzmâ el-Mer'aşî, h.1403.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, ***Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenney er-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr (I-V)***, Thk: Abdurrahmân Umeyre, Mansure: Dârü'l-Vefa, 1994.

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b.Cerir, ***Camiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l- Kur'ân (I-XXVI),*** Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Taylan, Necip, "Bilgi", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1992.

--------***Mantık Tarihçesi Problemleri***, İstanbul: M.Ü. İ.F. Vakfı Yay. 1996.

-------***Gazzâli'nin Düşünce Sisteminin Temelleri***, İstanbul: M.Ü. İ.F.V.Yay. 1994.

et-Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, ***Şerhu'l-Makâsıd (I-V)***, Thk: Abdurrâhman Umeyre, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1998.

-------***Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi***, Süleyman Uludağ (hzl.), İstanbul: Dergah Yay. 1999.

-------***Şerhu'l-Akâid***, Talha Hakan Alp (trc.), İstanbul: Yasin Yay. 2008.

et-Tehanevî, Muhammed Ali, ***Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm (I-II),*** Thk: Ali Dehrûc, Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996.

Tepe, Harun, ***Platondan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakîkat,*** Ankara: İmge Kitabevi Yay. 2003.

Tirmizî, Hakîm, ***Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb***, Thk: Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Kâhire: Merkez el-Kitâb li'n-Neşr, ts.

Topçu, Nurettin, ***Mantı***k, İstanbul: Dergâh Yay. 2001.

-------***Felsefe***, İstanbul: Dergâh Yay. 2006.

-------***Bergson***, İstanbul: Dergâh Yay.2006.

Turgut, İhsan, ***Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu***, İzmir: Bilgehan Yay. 1992.

-------***Felsefenin Temel Sorunları***, İzmir: Akademi Kitabevi, 1998.

Türk Dil Kurumu, ***Türkçe Sözlük***, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay. 2005.

Uludağ, Süleyman, "Kalp", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 2001. C.XXIV.

-------"Lüb", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, Ankara: Diyanet Vakfı Yay. 2003. C.XXVII.

-------"Bâtın İlmi", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1992, C.V.

Uyanık, Mevlüt, ***İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması***, Ankara: Araştırma Yay. 2005.

-------***Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi***, Ankara: Ankara Okulu Yay. 2001.

Ülken, Hilmi Ziya, ***Genel Felsefe Dersleri***, İstanbul: Ülken Yay. 2000.

-------***İslâm Düşüncesi***, İstanbul: Ülken Yay. 2005.

Ünlü, Sezen, ***Psikoloji***, Eskişehir; Açıköğretim Fak. Yay. s. 50-51.

Wensinck, A. J. ***el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Hâdîsi'n-Nebevî***-Concordance et Indice de la Tradition Müslümane (I-VII), Leiden, Brill Matbaası, 1936.

Verges Andre ve Denis Huisman,"Batı Felsefesi Geleneği", ***Felsefe 2002***, Ahmet Arslan (çev.), İstanbul: Lebib Yalkın Yay. 2002.

Yakıt, İsmail, "Semantik Analizler Işığında Kur'ân'da Reyb ve Yakîn Kavramları", ***Kelam Araştırmaları Dergisi***, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki, ***Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu***, Bursa: İlim ve Kültür Yay. 1983.

-------"Akıl", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay., 1989.

-------"İlhâm", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 2000, C.XXII.

-------"Delîl", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1994, C.IX.

Yeşilyurt, Temel "Kur'ân'da Bilgi", ***F.Ü.İ.F.D.*** Sayı.9/1, (2004).

Yıldırım, Cemal ***Çağdaş Felsefe Sözlüğü***, İstanbul: Doruk Yay. 2004.

Yurdagür, Metin "Âfâkî", ***Diyânet İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1988, C. I.

ez-Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî, ***Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmus (I-XL)***, Thk: İbrahim et-Tarzî, Kuveyt, 1965.

ez-Zemahşeri, Mahmûd b.Ömer, ***el-Keşşâf an Hakâiki ve Ğavâmidi't- Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl (I-VI)***, Thk: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

ez-Zerkânî, Abdullah b. Abdilazim, ***Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân***, Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1996.

ez-Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, el-***Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh (I-VI)***, Kuveyt: Dâru's-Safve, 1992.

Web adresleri

http://teosof.blogcu.com/islam-bilimlerinin-temel-verileri/6242497