

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İSLAM FELSEFESİNDE YAKÎN KAVRAMI VE
İÇERİĞİ

YASEMİN KÖYCÜ

2501171459

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. VEYSEL KAYA

İSTANBUL-2021

ÖZ

İSLAM FELSEFESİNDE YAKÎN KAVRAMI VE İÇERİĞİ

YASEMİN KÖYCÜ

Bilgi felsefesi içerisinde düşünürlerin ortak hareket noktasını kesinlik arayışı oluşturmaktadır. Sabit olmak ve sükûnete kavuşmak kökünden gelen yakîn, doğruluğunda şüphe olmayan kesin inanış anlamında kullanılırken belirli bir düşünme sürecini de ihtiva etmektedir. Kesinliğin mümkün olup olmadığı konusunda düşünce sistemleri farklı sonuçları benimsese de her durumda sistemlerin ana arterini kesinlik konusundaki yaklaşımlar oluşturmaktadır. Bilgiden yakîne giden düşünme ve öğrenme süreci ontolojiyle doğrudan bağlantılı olmakla beraber sistemlere isim kazandıran faktörlerden biridir.

İslam düşünürleri arasında bilgi gerek zihni gerek tecrübi olarak aşamalı şekilde ele alınmıştır. Bu mertebeler aşağıdan yukarıya cehalet, zan, şek, bilgi ve yakîn olarak sıralanır. Bu çalışma yakîn kavramı özelinde İslam Felsefesindeki belirli isimleri merkeze almasının yanında Kelâm ve Tasavvuf disiplinlerini de göz önüne almayı hedeflemiştir. Her bölümde bir disiplin ele alınarak öncü düşünür ve teorisyenlerin görüşleri üzerinden kavram takibi amaçlanmıştır. Yakîn kavramının hangi mesele çerçevesinde ele alındığı ve nasıl bir kavram sıralaması yapıldığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bunun yanı sıra disiplinlerin yakîn tanımları, tanımlar arası farklar ve bu farklılıklara etki eden unsurlara değinilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, bedihilik, burhan, marifet, öncüller, sebeplilik, tasavvur, tasdik, yakîn

ABSTRACT

THE CONCEPT AND CONTENT OF CERTAINTY IN İSLAMİC PHILOSOPHY

YASEMİN KÖYCÜ

The common point of thinkers in the philosophy of knowledge is the search for certainty. While the word "yakin", which comes from the root of being stable and attaining tranquility, is used in the sense of a certain belief that has no doubt in its correctness, it also includes a certain thought process. Although the thought systems adopt different results about whether certainty is possible, in any case, the main artery of the systems is the approaches to certainty. While the thinking and learning process extending from knowledge to certainty is directly related to ontology, it is one of the factors that give systems a name.

Among Islamic thinkers, knowledge has been interpreted gradually, both intellectually and experientially. These levels are listed from bottom to top as ignorance, presumption, suspicion, knowledge, and certainty. This study aims to center certain names in Islamic Philosophy, in particular, the term "yakin", as well as taking into consideration the disciplines of Kalam and Sufism. In each part of the study, it is aimed to follow the term through the views of leading thinkers and theorists by examining a discipline. It will be discussed in which context the term "certainty" is analyzed and how the concept sequence is made. In addition, "certainty" definitions of disciplines, differences between descriptions, and the factors affecting these distinctions will be mentioned.

Keywords: Knowledge, Self-Evidence, Demonstration (Burhan), Premises, Causality, Conception, Affirmation, Evidence.

ÖNSÖZ

Bilmek deyince insan için hedeflenen merteye ihtilafın bulunmadığı seçeneksiz bir bilme halidir. İnsan varoluşla irtibatını bilmek üzerinden kurarken kendiyle arasındaki mesafeyi de bilmek ve takiben eylemek üzerinden kısaltabilmektedir. Kendiyle ve evrenle irtibatını doğru konumlandıran insanın hedefi ise ebedi mutluluğa erişebilmektir. Bu yetkinleşme serüveni süresince iç ve dış birçok yetisini kullanan insan, zihin ve harici gerçeklik gibi farklı varoluş formlarını deneyimler. Bu süreç kişiyi farklı ilimlere ve bilme biçimlerine açar. Konu, ilke ve mesele üzerinden özgünleşmiş ilimlere farklı sorular sorarak ilerlemeyi öğretir. Yol boyunca biriken veriler hem düşünsel bir çeşitliliğe sebep olmuş hem de görüşlerin birbirine temas ederek tamamlanma imkanını doğurmuştur. Bu çalışma ihtilafsız bilmeye doğru ilerleyen bu süreci takip etmeyi hedeflemiştir.

Çalışmamızın ivücuda gelmesinde başta Değerli Danışmanım Veysel Kaya'ya şükranlarımı belirtmek isterim. Kıymetli yönlendirmeleri ve titiz geri dönüşleri sayesinde tezimiz son şekline kavuşmuştur. Tez yazım aşamasında takip ettiğim Kadim Hikmet Akademisi vesilesiyle desteklerini esirgemeyen ve dersleriyle bakış açımı besleyen değerli hocalarıma da minnetlerimi ifade etmeliyim.

Tezin her bölümünü itinayla tashih ederek zahmet verdiğim değerli arkadaşım Rahşan Tekşen'e ve kaynak noktasında elindeki tüm imkanları teklifsizce paylaşan dönem arkadaşım Masum Sağlam'a hassaten teşekkürlerimi sunarım. En büyük teşekkürü yol boyunca sağladıkları rahatlık, gösterdikleri eşsiz sabır ve yorgunluk alan motivasyonları sebebiyle aileme borçluyum. Bundan sonra da tecrübeleriyle her daim yolumu aydınlatacak olmaları en büyük duamdır.

Son olarak zamanımın büyük çoğunluğunu geçirdiğim ve kaynak noktasında ziyadesiyle istifade ettiğim Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Kütüphanesi ve Bilim Sanat Vakfı Kütüphanesinin değerli personeline teşekkür ederim.

Yasemin Köycü

Temmuz 2021, İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNİN TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE YAKÎN KAVRAMI

A- Kuran Ayetleri ile Hadis Kaynaklarında Yakîn ve Yakîn’le ilgili kavramlar	9
B- Kelam Disiplini Açısından Yakîn Kavramı	17
1. Yakînin Öncülü Olarak Zorunlu Bilgi	19
2. Mu‘tezilî Düşüncede Yakîn Kavramı (Kâdî Abdulcebbar Örneği)	20
3. Eş‘arî Düşüncede Yakîn Kavramı	23
3a- Bâkılânî	24
3b- Cüveynî	28
3c- Gazâlî	31
3d- Fahreddin Râzî	35
C- Kelamdan Felsefeye İntikal Sürecinde Bilgi/Yakîn	38
1. Kindî	38
2. Âmirî	44
Sonuç	49

İKİNCİ BÖLÜM

MEŞŞÂÎ YAKÎN KAVRAMI

A- Farâbî Felsefesinde Yakîn	51
B- İbn Sinâ’da Yakîn Bilgi	61
Sonuç	77

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İRFÂNÎ GELENEKTE YAKÎN KAVRAMI

A- Erken Dönem Teorisyenlerinden Hakîm Tirmizî’de Yakîn	80
B- Sadreddin Konevî’de Yakîn	82
Meratibu’l-Vücûd	84
Nedensellik	86

İnsân-ı Kâmil.....	87
Zâhir/Bâtın	90
Müşâhede ve Burhân	93
Sonuç.....	95
SONUÇ.....	97
KAYNAKÇA	101



KISALTMALAR

bkz.	:	Bakınız
ev.	:	Çeviren
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Ed. : Edition
ed.	:	Editör
m.ö.	:	Milattan Önce
nşr.	:	Neşreden
ö.	:	Vefat
s.	:	Sayfa
S.	:	Sayı
thk.	:	Tahkik
v.d.	:	Ve devamı

GİRİŞ

Araştırmanın Bağlamı

Bilgi hem kendisiyle düşündüğümüz hem de her ulaşılan veriyle kendisini yeniden ele alıp büyüttüğümüz bir yapıya sahiptir. Öyle ki varlığı anlama ve var olanlarla sağlıklı bir iletişim kurmanın yolu bilmek hatta nasıl bildiğini bilmek üzerinden geçmektedir. Bu alanı kendine mesele edinmiş epistemoloji neyi biliyoruz, nasıl biliyoruz, ne kadar biliyoruz ve bildiğimizi hangi kesinlikte biliyoruz, bilginin alanı, kapsamı, imkânı nedir sorularını irdelemiştir. Bu sorgulamanın ileri evresini ise kesinlik arayışı oluşturur.

Bilgi doğruluk, gerçeklik ve gerekçelendirme üzerine otururken kesin bilgi bunlara ek olarak süreklilik gerektirmektedir. Gerek bilgi gerekse de bilgide kesinlik çabası öznenin nesneye bilinçli yönelimini ifade eder. Bilgi, nesneyle öznenin irtibatına bağlı olarak gelişir. Nesnede bulunan veriler duyularla algılanır ve öznenin zihninde soyutlama evresine giren veriler önce kavramlaşır sonra kategorileşir ve nihayetinde yasalaşır. Öznedeki bu sürecin ardından bilgi tekrar nesnesine doğru hareket eder ve doğada kendini tecrübe ederek bilgi kimliğine erişir.¹ Özne ve nesnenin bu irtibatı dolayısıyla özneyi etkileyen her durum bilginin tanım ve süreciyle ilgili açıklamaları da şekillendirmektedir. Bu sebeple bilginin gerek tanımı gerekse imkânı, doğruluğu, kaynağı ve sınırları konusunda çeşitlilik mevcuttur.

İlk çağlardan itibaren varlığa dair kesin bilginin mümkün olup olmadığı merak konusu olmuş ve zengin bir epistemoloji birikimi oluşmuştur. Doğa filozofları her ne kadar bilgiden çok varlığın kökenini sorunsallaştırsalar da Herakleitos, Parmenides ve Elea Okulu duyular yerine akıllı takip etmemiz gerektiğini söyleyerek sorunu bilginin kaynağı üzerinden ele alan ilk akılcı filozoflardır.² Doğa filozoflarının bilgi konusundaki farklı yaklaşımları M.Ö 5. yüzyılda şüpheciliğin etkisini artırmıştır. Bu dönem görünmeye başlayan Sofizm ve Septisizm varlığa dair kesin bilgiye ulaşamayacağını iddia ederken Sokrates (M.Ö. 469-399) ile başlayan süreç, Platon (M.Ö. 428-347) ve Aristoteles (384-322)'in kesin bilginin mümkün olduğunu savunmalarıyla sistematik bir izaha kavuşmuştur. Mümkün olduğunu düşünenlerin görüşleri de zaman içerisinde farklı odak noktalarından hareketle çeşitlenmiştir. Empiristler, Rasyonalistler, Materyalistler, Pozitivistler ve Entüistyonistler (Sezgiciler) bilgiyi, temeline yerleştirdikleri tecrübe, akıl, gözlem ve sezgi üzerinden ele almışlardır. Orta Çağ'a

¹ Erdem, Hüseyin Suphi, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, Etik yayınları İstanbul, 2004, 5, c. 2 s. 381- 393

² Çüçen, Kadir, **Bilgi Felsefesi**, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 125.

gelindiğinde bilgi, amacı üzerinden tanımlanmaya başlanmış, akıl, Tanrı ve tanrısal olanın bilinmesi için varolan bir yetenek olarak kabul edilmiştir. Bilgi inanç içindir görüşü hakim hale gelmiş ve bilgide uygunluk kuramı ön plana çıkmıştır. Uygunluktan maksat Hakikat olan Tanrısal verilere karşı insan bilgisinin uygunluğu yani inancın bilgiye öncelenmesi durumudur. Bunun temsilcilerinin başında ise Aziz Augustinus (M.S. 354-430) gelmektedir.³ İslam felsefesine gelindiğinde Fârâbî ile bilgi kaynakları akıl, duyular ve nazar olarak şekillenmiştir. Bu, Fârâbî'nin sudûr teorisini benimsemesiyle yakından alakalıdır. Öyle ki varlıktaki hiyerarşik işleyişe uygun bir bilgi teorisi geliştirir. İbn Sînâ ile sezgi kuramı peygambere verilmiş kutsal akla kadar uzanır. Müslüman filozoflar genel itibariyle felsefe ve vahiy olmak üzere bilginin iki yolundan söz etmişlerdir. İlki akıl yürütme ve mantığın kullanıldığı çıkarımsal bilgi formudur. İkincisi ise vahyî bilgi formudur ki peygamberlerle taşınan, tümel hakikatleri tikel durumlar için somutlaştıran, bütünsel bilgiyi geniş kitleler için kolaylaştıran, o bilgilerle amel etmenin imkanını öğreten bir ilhamdır. İslam filozofları bilgiyle mutluluğu irtibatlandırarak ezeli ve ebedi mutluluğun imkanını bilginin sürekli kesinlik özelliğine sahip olmasıyla açıklamışlardır.

İslam'ın kurucu metni olan Kur'an'da yer alan yakîn kavramının teorikleşmeden önce inanç hasebiyle yaşamsal bir karşılığı oluşmuş olsa da üzerine düşünülmesi görev addedilmiştir. Gerek İslam düşüncesinin kapsamına giren Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf gibi disiplinlerde gerekse diğer düşünce sistemlerinde inanç her zaman bilgi tanımına dahil edilmiş ve bu durum konuyu anlamada irade kavramını belirleyici bir noktaya taşımıştır. Bunu takiben sebeplilik, bedihîlik, yöntem gibi başlıklar konuyu anlamamanın uğrak noktaları haline gelmiştir.

İslam düşünce geleneklerinin gerek başka sistemlerden etkilenmeleri gerekse zaman içerisinde sistem içi onarıma yönelmeleri hasebiyle yakînin tanımında farklı unsurları öne çıkardıkları görülür. Kelâm atomculuk görüşünü benimsemesi sebebiyle şahidin gaibe kıyası gibi yöntem başlıklarıyla öne çıkmaktadır. Örneğin yakîn bilginin zeminini oluşturan zorunlu bilgi içinde yaratılış düşüncesi şart kabul edilmiş, erken dönem kelamının sıhhat arayışı, deliller, zorunlu bilgi, inanç ve itikat kavramlarıyla özdeş ilerlemiştir. Mutezili kelâmı ise itikat kavramını öne çıkarırken, iman ve taklit konusuna odaklanarak bilgiyi tenzih temelinde açıklamıştır. Örneğin Kâdî Abdülcebbar bilginin özünde meydana gelen fakat ondan ayrılabilen özgün bir mana olduğunu belirtir. Eşari Kelamında ise bilgide sıhhat arayışı deliller üzerinden görünür olmaktadır. Sistem kendini her etkin isimle onarmayı

³ Çüçen, Kadir, Bilgi Felsefesi, s. 149-159.

sürdürmüştür. Cüveynî tüm bilgiler zorunludur fikriyle bir revizyona gitmiş, insan için güç yetirilen şeyin talep olduğu düşüncesiyle irade kavramını farklı bir yöne çevirmiştir. Gazali'nin disipline katkısı ise epistemik kavramların tanımlarının netleşmesi, kelâmda bulunmayan sezgi yöntemini kaynak kabul etmesi, iman-yakîn eşleşmesi yapması ve şüphe yöntemini kullanması olmuştur. Razi ise kelâm sistemi içinde kalmakla beraber iç duyular gibi bazı felsefi kabullere gitmiş, fakat yakiniyyât dışındaki zorunlu bilgilerin yakîn kaynağı olamayacağı fikriyle ayrışmıştır.

Tasavvufa gelindiğinde bilgiyi ele alışındaki en ayırıcı vasfı ontoloji ile epistemolojiyi iç içe geçirmiş olmasıdır. Bununla irtibatlı olarak özneyi öncelemiş, bilginin mekânı kabul ettikleri kalp üzerinden akıllar teorisi geliştirerek kesin bilginin yöntemi olarak sezgi ve mükâşefeyi kabul etmişlerdir. Eylem bilginin tanımına dahil edilmiş, bilginin kesinlik seviyesi iman ve kişisel profillerle karşılıklı ilerlemiştir.

Bu yaklaşım farkları İslam düşüncesi açısından üzerinde uzlaşa bulunan bir kesinliğin söz konusu olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Kesinlik konusundaki çeşitliliğin farka dönüşüp dönüşmediği, ortak bir anlama işaret edip etmediğinin tespiti felsefenin giriş kapısı niteliğindedir.

Araştırmanın Metodu

İslam felsefesi Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf gibi tüm düşünsel akımları kapsamı hasebiyle ortak bir kavramsal ağı sahiptir. Fakat bu benzerlikle beraber kavramlar arası öncelik-sonralık sırası, kavram içeriklerinin değişkenliği, kullanım alanının çeşitliliği gibi noktalar farklı bakış açılarının oluşmasını sağlamıştır. Buradan hareketle yakîn kavramı nihâi olarak benzer tanımlara sahip olsa da sonuçta ulaşılan bilginin sıhhat derecesi ekollere göre farklılaşmakta, tanımdaki netliğe son noktada erişilen bilgi açısından ulaşılamamaktadır. Farklılığa sebep olan etkenler sarıh şekilde ortaya konmadan bilgi üzerine konuşmak oldukça parçacı kalacak ve büyük resmi görmeyi zorlaştıracaktır.

Bu sebeple çalışmamızda düşünce ekollerinin görüşleri öncü isimler üzerinden irdelenirken farklı yaklaşımların dayanak noktaları gösterilmeye çalışılmıştır. Değinilen tüm görüşlere kesin bilgi var mıdır, varsa hangi yolla mümkündür, dayanak noktaları nelerdir ortalama bir kesinlik üzerinden konuşulabilir mi gibi sorularla ilerlemeye çalışıldı.

Çalışmada değinilen isimlerin hem ait olduğu disiplin için kurucu ya da etkin bir isim olması hem de sistemin başka alanlarla etkileşimine dair ipucu niteliği taşıması dikkate alındı.

Çalışmamızın özgün tarafını oluşturan kısım ise yakîn kavramının bir düşünür ve disiplin ile sınırlı kalmayıp kavramın hem disiplin içerisindeki yolculuğunu hem de disiplinler arası serüveninin benzerlikleri ve farklılıkları öne çıkararak takip etmeyi amaçlamasıdır.

Literatür Değerlendirmesi

Şimdiye kadar yapılan çalışmalara bakıldığında yakîn (kesinlik) kavramı tek bir disiplin özelinde ya da bir öncü düşünürün yaklaşımı üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır. Biz tezimizde İslam düşünce sistemini oluşturan Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf'un yakîni tanımlarken odaklandığı noktaları tespit edip farklılıkları açığa çıkarmayı hedefliyoruz.

Kelâm ilminde bilgi konusu imanla birlikte ele alınmış, irade ve kader tartışmaları çevresinde gelişmiştir. Bu noktada gösterilen çabanın bir bilgi teorisi kurmaktan öte ait olunan inanç bütününe temellendirmek olduğu söylenebilir. Bu sebeple olsa gerek ilk dönem kelimcilerin bilgide epistemik derecelendirmeye girmemişlerdir. Fakat bilginin sıhhatini belirlemek adına duruma mutabakat, bilen özne için sükûnun oluşması, güçlü delillere dayanmak gibi ittifak alanları oluşmuştur. Her ne kadar konu Allah ve İnsan bilgisini kapsayacak düzeyde ele alınsa da insan için beşerî ve ilahi bilgi ayrımına gidilmiş, insanın bilgisinin beşerî alan için kapsayıcılığından bahsedilmiştir.

İlk elde kullandığımız kaynakları ve konuyla alakalı öne çıkan kısımları belirtmek gerekirse, Mutezîlî bilgi teorisi için baş vurduğumuz *Bir Tümel Disiplin Olarak Kelâmın İnşası* isimli doktora çalışmasında Hayrettin Nebi Güdekli “Mu‘tezile kelâmcıları bilgiyi *sebeplilik* üzerinden, sebeplilik konusundaki görüşlerini ise *fîller* tartışması üzerinden ortaya koymuşlardır” der ve tüm bunların insanın ahlâkî sorumluluğunu temellendirme amaçlı olduğunu belirtir.⁴ Diğer bir kaynağımız İbrahim Aslan'ın *Mu‘tezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği*, makalesinde bilgi sürecinin sırasıyla delilden manaya, manadan hale, halden nefsin sükûnuna varan kavramsal ağına değinilmektedir.

Kelâm ilminin ana gövdesini oluşturan Eş'arilik için Bâkılânî'nin *Kitabü't-Temhid* ve *Kitabü't-Takrib* eserlerinin ilgili bölümlerine yer verilmiştir. Bâkılânî'de bilgi konusunda deliller üzerinden bir kesinlik arayışının öne çıktığını söyleyebiliriz. Çünkü o delili *hakkında zorunlu bilginin bulunmadığı durumların bilgisine ulaşmayı sağlayan şey* olarak tanımlar ve *Temhid* 'inde istidlâli, delillerle irtibatına bağlı olarak sahih olan ve olmayan şeklinde ayırır.⁵ Bu bağlamda delilin batıl oluşu kanıtlanmak istenen hükmün de batıl olmasını

⁴ Güdekli, Hayrettin Nebi, “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”, **Doktora Tezi**, Marmara Ün. İstanbul, 2015 Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelâm Bilim Dalı. s. 190-191.

⁵ Bâkılânî, **et-Temhidul-Evail ve't- Telhisu'd-Delail**, thk. Ahmet Haydar, Beyrut, 1987 s. 3.

gerektirir (in'ikasu-edille) ilkesini öne çıkarır. *Takrib*'de ise nazarın geçerlilik şartlarından biri olarak doğru delili zikreder.⁶

Sisteme eleştiri ve önerileriyle ivme kazandıran isimlerden bir diğeri Cüveynî'dir. *Kitabü'l-irşad*'ında bilgide kesinlik mevzusunu “nazar” bahsi üzerinden temellendiren Cüveynî, bu temellendirme için “Tüm bilgiler zorunludur”⁷ görüşünden hareket eder. Doğru bir akıl yürütme sonucu elde edilen bilginin kesinliğini tartışma konusu yapmaz. *Burhân*'ında ise nazarın en belirleyici unsuru olan zorunlu delilleri dakik bir derecelendirmeye tabi tutar.⁸ Ömer Türker'in *Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi* makalesinde yer alan tespite göre bilgi teorisindeki nazar vurgusu onu kaçınılmaz olarak yöntem eleştirisine götürmüş, gaibin şahide kıyasını yetersiz bulurken gaybî durumlar için hulfî kıyası önermiştir.⁹

Kelâm'ın en etkin isimlerinden Gazâlî hem felsefe hem de tasavvufla irtibatlı bir müteakillimdir. Müteahhir dönem kelamcılarında olan Gazâlî'nin eserlerinde şüphe, zan, itikat ve yakîn gibi epistemik tanımların artık net bir şekilde ayrıştığı görülür. Felsefeyle dirsek temasını, *Mi'yaru'l-İlm*'de burhânı kesin bilgi yöntemi olarak sunmasında¹⁰ *Mihakkü'n-Nazar*'da ise iç duyuları kabul etmesi üzerinden¹¹ takip edebiliyoruz. Kaynak aldığımız Bedriye Reis'in “*Gazâlî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet*” makalesinde ise Tasavvufla irtibatını *marifet* ve *yakîn* kavramlarını aynı anlamda kullanmasıyla gözlemlemeye çalıştık.¹²

Eş'ari Kelâmında değindiğimiz son isim olan Râzî, *el-Mebahis*'de kendine kadar gelen bilgi tanımlarını kritik etmiş, faal aklı reddederek bilgiyi bir izafet olarak tanımlamış,¹³ *el-Muhassal*'da ise bedihî bilgileri irdlemiştir.¹⁴ Diğer bir kaynağımız olan Osman Demir editörlüğünde *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahrettin Râzî* isimli çalışmada Şaban Haklı, Râzî'nin evveliyât hariç diğer önermelerle kurulan kıyaslar kesin sonuç vermez

⁶ Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-İrşadu's-Sağîr**, thk: Abdullah b. Ali Ebû Zenîd, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998, c. 1, s. 215-216.

⁷ Cüveynî, **el-Burhân fi usulu'l-Fıkh**, thk. Abdülazim ed-Dib, Doha, Camiatu'l-Katar, 1978, c. 1, s. 131-133.

⁸ Cüveynî, **el-Burhân fi usulu'l-Fıkh**, s. 131-133.

⁹ Türker, Ömer, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, 2007 14-25.

¹⁰ Gazâlî, **Mi'yaru'l-İlm**, çev. Ali Durusoy, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu, 2013, s.356

¹¹ Gazâlî, **Mihakkü'n-Nazar Düşünmede Doğru Yöntem**, çev. Ahmet Kayacık, Ahsen Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 99-101.

¹² Reis, Bedriye, “Gazâlî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet”, **Albü İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2017, c.5, s. 11; İhyâ, c.1, s. 78.

¹³ Râzî, **el-Mebâhîsu'l-Meşrikiyye fi İmi'l-İlahiyyât ve't-Tabi'îyyât**, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bagdadî, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1990, c. 1, s. 450.

¹⁴ Râzî, **el-Muhassal**, s. 28.

dediğini belirtir.¹⁵ Yine başvurduğumuz bir doktora çalışması olan *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi'nde* Mustafa Bozkurt, Razi'nin özgün nefis anlayışına ve iç duyular üzerine yaptığı kritiğe yer vermiştir.¹⁶

Kimi Kelâmî kabulleri devam ederken Yeni Eflatuncu geleneğe entegre olan Kindî'nin epistemolojisini anlamak için Mahmut Kaya'nın derlediği *Felsefî Risaleler* adlı çalışmadan faydalandık. Bilhassa *İlk Felsefe Üzerine*, *Tanımlar Üzerine* ve *Nefs Üzerine* isimli risalelerinden. Diğer kaynağımız ise Ömer Türker'in *İslamda Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî* isimli çalışmasıdır. Türker burada Kindî'nin küllî akıl ve bilgi ilişkisini sarih şekilde yorumlamaktadır. Değindiğimiz diğer bir kaynak ise Halil İmamoğlu'ın *Kindî'nin İspat-ı Vacip için Kullandığı Aklî Delillerin Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi* makalesidir. İmamoğlu burada Kindî'nin burhânı veren en sağlam yöntem dediği hulfi kıyası anlama konusunda yolumuza ışık tutmuştur.

Kelâm ve felsefe arasında düşünce üreten diğer bir isim olarak Âmirî *Kitabu'l-Emed'de* akıl, bedihîler ve burhânı dayandırdığı özgün nefis teorisini serimlemiştir.¹⁷ Ayrıca bu eserinde epistemik kategorilerden zannı küfürle, yakîni ise imanla eşleştirdiği görülmektedir.¹⁸ *Kitabu'l-İlam*'ında ise düşünce dünyasına armağan ettiği ve hem ontoloji hem de epistemoloji alanında işlevselliği tartışılmaz olan zorunlu, mümkün, mümteni kavramsallaştırmasını tasnif etmektedir. Diğer bir kaynağımız Cüneyt Kaya'nın derlediği ve Âmirî'nin *el-Mecalisu's-Seb'a* ve *el-Fusûl fî Meâlimi'l-İlahiyye* risalesine yer verdiği çalışması *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem* kitabıdır. Her iki makalede de aklı, bedihi bilgileri ve burhânı içine alan nefis teorsine dair kısımlara değindik. Âmirî'yi genel itibarıyla tanıma ve epistemolojisini konumlandığı yeri anlama notasında yolumuza ışık tutan diğer bir çalışma ise Kasım Turhan'ın *Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi* kitabı oldu.

Tezimizin ikinci bölümünde Meşşâî felsefeyi sistemleştiren Fârâbî'nin genel *Mantiğa Giriş Risaleleri* ismiyle Yaşar Aydın'ı tarafından derlenen risalelerine ayrıca Hanefi Özcan'ın derlediği *Fusulu'l-Medenî* ve *Tenbih alâ sebîli's-Sa'âde* risalelerinin bilgi süreçleriyle ilgili kısımlarına değindik. Yine risalelerinin bilgi süreçleriyle ilgili kısımlarına değindik. Yine *İhsau'l-Ulûm* ve *Medînetü'l-Fâzıla*'dan faydalanmakla beraber *Kitabu'l-Burhân* ve *Şerâitu'l-*

¹⁵ Haklı, Şaban, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", ed. Osman Demir, Ömer Türker, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, s. 447; Râzî, **Lübâbü'l-İşârât**, s. 53-54-55.

¹⁶ Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, **Basılmamış Doktora Tezi**, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 72.

¹⁷ Âmirî, **Kitabu'l-Emed Ale'l-Emed: Sonsuzluk Peşinde** çev. Yakup Kara, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu, 2013, s. 72.

¹⁸ Âmirî, **Kitabu'l-Emed Ale'l-Emed: Sonsuzluk Peşinde**, s. 179.

Yakîn kitaplarını merkeze aldık. *Burhan*'da Fârâbî kıyasla elde edilmiş kesin bilgilere odaklanırken *Şerâitu'l-Yakîn*'de kıyas olmadan edinilen kesin bilgileri konu edinir. Fârâbî *Burhan*'da nefsin fonksiyonu, varlık ve bilgi açısından öncelik sonralık, bedihî öncüller ve burhânın bölümlerine yer vermiştir. *Şerâitu'l-Yakîn*'de inancı, *inancın doğru olduğunun bilincinde olma*¹⁹ diye tanımlar ve yakîn için inancın fonksiyonel yapısını inceler.²⁰ Ömer Türker *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, çalışmasında evvelî bilgilerin genelden özele evrilme sürecini anlamada, Mehmet Özturan'ın ise *Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri* makalesinden yakîn ve tasdik ilişkisi bağlamında çok faydalandık.

İkinci bölümde değinilen ve Meşşâî felsefenin zirve ismi olan İbn Sînâ insanın amacını yetkinlik olarak tanımlar. Bu yetkinliğin oluşması kişinin varlıkla hakkaniyetli bir ilişki kurmasının imkânıdır. Bu ahlaklı ilişkinin en mükemmel formu ise bilginin en yetkin hali olan yakînle mümkündür. Bu açıdan yetkinlikle yakîn arasında doğrusal bir irtibat bulunur.²¹ Konuya dair İbn Sînâ'nın *İlahiyyât*, *Burhân*, *Necât*, *Dânişnâme-i Alâî* ve *İşârât* kitaplarının ilgili kısımlarına başvurduk. İbn Sînâ üzerine yapılan çalışmalardan bize kılavuzluk eden ve birçok önemli nokta ve bağlantıyı görmemizi sağlayan Ömer Türker'in *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı* çalışması oldu. Bilhassa İbn Sînâ'nın vehme verdiği rolü bu çalışma üzerinden takip ettik. Sezgi içinse Şaban Haklı'nın *İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi* makalesine başvurduk. Ömer Mahir Alper'in *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi* makalesi ise İbn Sînâ'da insan bilgisinin sınırlarını anlamamız açısından yolumuzu aydınlatmıştır.

Son bölümde yer verdiğimiz Tasavvuf ise nev'i şahsına münhasır konumunu eylemle iç içe geçmiş bilgi teorisinden alır. Bunun en belirgin örneği sûfîlerin kesin bilgiyi ilme'l-yakinden hakka'l-yakîne taşımalarıdır. Zühed hareketi olarak başlayan tasavvufun ilk dönem teorisyenlerinden Hakîm Tirmizî'de bilgi-eylem-kişilik bütünlüğü *Beyânü'l-Fark* risalesinde açıkça görülmektedir. Yakîn ve marifet kavramlarının analizi içinse Salih Çift'in *Sûfîlere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet* makalesine, kalbin mertebelerine dair izahları için Abdüllâtif Abdurrezzâk'ın *Hakîm Tirmizî'nin Psikoloji Anlayışında Öğrenme ve Algılama* isimli çalışmasına başvurduk.

¹⁹ Fârâbî, *Şerâitu'l-Yakîn*, çev. Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990, s. 56.

²⁰ Fârâbî, *Şerâitu'l-Yakîn*, s. 55-56.

²¹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, s. 4-6.

Önceleri zühdle denk sayılan Tasavvuf Sadreddin Konevî'yle sistemleşip bir disiplin özelliği kazanmıştır. Konevi'yle birlikte Ekberilik'in de varlık ve bilgi münasebetini, kavramlar arası irtibatını görmemizi sağlayan baş ucu kaynağımız Ekrem Demirli'nin *Sadreddin Konevi 'de Bilgi ve Varlık* çalışması oldu. Konevi'nin bilgi teorisine dair görüşleri eserlerinde serpilmiş halde bulunduğundan *Miftâhu'l-Gayb*, *Î'câzu'l-Beyân*, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, *İlahi Nefhalar*, *Mektuplaşmalar* kitaplarının ilgili yerlerine değinmeye çalıştık. Bunlarla beraber tez içinde pek çok değerli çalışmaya yer verildi.

Bu konuda çalışmamıza form olarak en yakın görünen eserlerden biri Mustafa Armağan'ın derlediği *İslam'da Bilgi ve Felsefesi Kindî'den İkbâl'e İslam Düşünürleri* isimli çalışmadır. Kitapta bilgi teorisi İslam felsefesi, İshrâkîlik ve Tasavvuf hakkında kısa bilgiler verildikten sonra hemen tamamı İslam filozoflarının kaynak ve hedef arasındaki bilgi teorilerinden oluşur. Mütakellim ve mutasavvıfların görüşlerine yer verilmemiştir. İslam filozofları tarafından işlevsel kılınmış ilham ve mütevâtir habere değinilmiş ayrıca bilgi çeşitlerine yer verilmiştir. Eserde isimler üzerinden bir tespit öne çıkmamış konu merkezli yaklaşılmıştır. Yine tezimize form olarak yakın bulduğumuz çalışmalardan diğeri Halife Keskin'nin *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi* kitabıdır. Keskin daha çok tanımlar üzerinden bir karşılaştırmaya gitmiş ve bilgi kaynaklarına yer vermekle yetinmiştir. Düşünürler üzerinden öne çıkarılan kavramların takibini yapmamıştır. Yakîn başlığı üzerine yapılan çalışmalar genellikle doktora ve yüksek lisans düzeyinde çalışmalardır. Hacer Ergin'in *İbn Sina'da Kesin Bilgi ve Kesin Bilginin Unsurları* başlığını taşıyan yüksek lisans tezi, Ekrem Sefa Gül'ün ise *Yakîni İmanın İmkân ve Mahiyeti* başlıklı doktora tezi, İbn Ebi'd-Dünya'nın *Hadislerde Yakîn* çalışması ve Martin Lings'in *Gerçek Bilgi/Yakîn Risalesi* bir alan ya da kişi üzerinden yakîn araştırması içeren çalışmalardır. Bizim tezimizin bu değerli çalışmalardan farkı, İslam düşünce ekollerini yakîn kavramı üzerinden incelemek disiplinler arası irtibat ve fark noktalarını tespit etmektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNİN TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE YAKÎN KAVRAMI

A- KUR'AN AYETLERİ İLE HADİS KAYNAKLARINDA YAKÎN VE YAKÎN'LE İLGİLİ KAVRAMLAR

Kur'an-ı Kerim'de bilgi kavramı, anlayanın anlama derecesi, bizâtihi bilginin sıhhat değeri, bilginin kaynakları ve bilgi vasıtaları gibi kapsam alanıyla oldukça geniş bir yer tutar. Her kategori birbirinin muadili gibi görünen fakat çeşitli idrak aşamalarını ifade eden kavramlar içerir. Kur'an-ı Kerim'de geçen fuâd, lüb, kalp ve yürek kelimeleri, anlayanın anlama derecesi açısından konumuza örnek teşkil eder. Yakîn, hüccet ve burhân ise bilginin sıhhat derecesindeki farklı aşamaları izhar eden kavramlardır. Yukarıdaki iki kategoriye ek olarak Kur'an'ın bilgi vasıtaları olarak ısrarla vurguladığı taakkul, tefekkür, tezekkür ve tedebbür kavramlarının yanı sıra bilginin kaynağı olarak değindiği vahiy, duyu, sezgi ise aynı konunun diğer önemli bileşenleridir.

Kur'an-ı Kerim'de ilim kelimesi ve ondan türeyen isim ve fiiller yaklaşık olarak yedi yüz elli yerde geçmektedir. İlim kelimesinin müterâdifleri olan ve yine epistemolojik anlama sahip *kitap* ve *hikmet* kelimeleri, farkındalık (şuur), aklî faaliyet (taakkul) aşamalı düşünme (tedebbür) gibi terimler ile bunlarla kök birliği olan yüzlerce sıfat ve fiil belirtilen sayının dışındadır.²² Bu geniş epistemolojik alan içerisinde üzerinde durulacak kavramlar kesin bilgiyi ifade eden yakîn ve müterâdifleri ile kesin bilgiyi mümkün kılan vasıtalarlardır.

Yakîn kavramı, sükûn bulmak, sabitlik ve durulmak anlamlarına haizdir. Istilâhî karşılığı ise doğruluğu ile ilgili bir şüphe taşımayan, halihazırdaki duruma mutabık, sabit ve kat'i bir inançtır. 'Duruma mutabakat' cehaleti, 'sabitlik' taklidî, 'kat'ilik' ile zannî, 'inanç oluş' ile de öznedeki şüphe durumunu saf dışı bırakmaktadır.²³ Aynı kökten türemiş 'îkân' kavramı ise akıl yürütmeyle zihnin kesinliğe ulaşması anlamındadır. Yakînin akıl yürütme ve düşünme eylemlerini içerdiği şeklindeki tanımını benimseyenler, bu sürecin sonunda elde

²²Aydın, Mehmet "İslam'a Göre İlim", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı.3, s.1-18.

²³ Cürçânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, "yakîn" md. Kazablanka, Daru'l-Beyza, 2006, s. 231; *Tehânevî*, II, 1812.

edilen bilgiyi kesbî kabul etmişler ve bu özelliğinde dolayı Allah'ın ilmini bu kavramın dışında değerlendirmişlerdir.²⁴

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) Kur'an-ı Kerim'de yakîn'in tasdik, sıdk, müşâhede, ölüm ve ilim anlamlarında kullanıldığını belirtir.²⁵ Ayetlerde geçen yakîn kavramı yakından ele alındığında kavramın Nisa 4/15, Hicr 15/99, Müddessir 74/47'de gerçekliğinde şüphe bulunmayan bir olgu olarak ölüm için; Neml 27/22, Vakıa 56/95, Tekâsür 102/5,7, Hakka 69/51'de ise gayb haberleri bağlamında ilahî bilgiye sıfat olarak geldiği görülmektedir. Fiil formunda geçtiği ayetlerde ise Bakara 2/118, Neml 27/14, Ahzab 33/31, Casiye 45/32, Müddessir 74/31 ilahî bilgi/haber karşısında iman edenin inancının ya da inançsızlığının kesinliğini ifade etmek için kullanılmıştır. Kavram dört ayette ise terkip şeklinde geçmektedir. Şöyle ki, Hakka'l-yakîn ifadesi "Şüphesiz Kur'an, gerçek kesin bilgidir." (Hakka 69/51), ilme'l-yakîn ifadesi "Hayır, kesin olarak bir bilseniz." (Tekâsür 102/5), ayn'e'l-yakîn ifadesi "Yine andolsun, onu gözünüzle kesin olarak göreceksiniz" (Tekâsür 102/7) şeklindedir. Fakat yine bu terkiplerin tamamında yakîn kavramı ilahî bilgi ekseninde kullanılmaktadır.

İnsan zihninin başlangıçta bir tür *boş levha* olduğunu haber veren Kur'an "Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredersiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi." (Nahl 16/78) ayetiyle akli meydana getiren şuur muhtevalarının tecrübelerle sonradan oluştuğuna işaret etmektedir. Kur'an tecrübeyle bilmeyi mümkün kılan duyma ve görme duyularının özelinde dış duyulardan ve sezgi de denilen bir idrak alanından da bahsetmektedir.

Konuyu bazı örnek ayetler üzerinden değerlendirmek gerekirse, "Hâlbuki O, sizin için kulakları, gözleri ve gönülleri yaratandır. Ne kadar az şükrediyorsunuz!" (Mü'minun 23/23); "Kâfirler, hiçbir şey duyup dinlemeden, anlamadan bağırıp çağıran kimseye benzerler. Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, akıl da edemez onlar." (Bakara 2/171); "Onlar, öyle kişilerdir ki Allah onların kalplerini, kulaklarını, gözlerini mühürlemiştir ve onlardır gaflet edenlerin ta kendileri." (Nahl 16/108). Duyu yetilerinin geçtiği her ayetin "Akletmez misiniz? Fehmetmez misiniz? Tefekkür etmez misiniz?" gibi zihnî çabaya davet ifadeleriyle bitmektedir. Aklın isim olarak değil fiil olarak geçmesi, onun bilgi kaynağı olmasından çok, verileri işleyen bir işletim mekanizması olduğuna işaret eder görünmektedir. Bahsedilen kaynaklarla ulaşılan verilerin zihnî bir süreç olmaksızın bilgiye dönüşmesi mümkün olmamakla birlikte, burada, vahiy karşısında bilme ve inanmanın birbirine dönüştüğü

²⁴ Demir, Osman, "Yakîn" md, **DİA**, c.43, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s. 271-273.

²⁵ Erkaya, Mahmud Esad, "Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2015, c. 15, s. 136.

müşâhede edilebilmektedir. Nisa suresi 46. ayette apaçık görülmektedir ki aynı verilerle karşı karşıya kalan bir grup insan, iman ve inkâr şeklinde iki farklı sonuca varabilmektedir. “Yahudi olanlardan, sözleri yerlerinden alıp değiştirenler de var ve işittik de isyan ettik derler, işit, işitmeyesice ve dillerini eğip bükerek ve dini kınayarak bizi de gözet derler. İşittik ve itaat ettik, bizi de dinle ve bize de bak deselerdi onlar için daha hayırlı, daha doğru olurdu, fakat Allah, küfürleri yüzünden onları rahmetinden uzaklaştırdı, pek azından başkası imana gelmez onların.”

Kur'an-Kerim'de algı merkezi olarak dört kavram öne çıkmaktadır. Bunlardan biri akleden kalp kavramıdır. Ayette “Akletmek için onlarda kalp yok mu?” (Hac/46) şeklinde yer almaktadır. Bir diğeri fuâd kavramı ki, “Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp (fuad), bunların hepsi ondan sorumludur.” (İsra/36) ayetinde geçmektedir. Diğer başka kavram olan lüb, “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır.” (Al-i İmran/3) ayetinde yer almaktadır. Son olarak sadr ise, “Allah bir kimsenin hidayetini dilerse göğsünü İslâm'a açar.” (En'âm 6/125; Zümer 39/22) şeklinde yer almaktadır.

III. yy. filozof ve mutasavvıflarından Hakîm Tirmizî'nin, aralarında fark var dediği bütün bu araçlar günlük dilde sadece kalp ismi altında bilinmektedir. Yazar bahsi geçen kavramlar arasındaki farkı “Her bilgi sahibinin üzerinde başka bir bilen vardır.” (Yusuf 12/76) ayetini merkeze alarak “dinî bilgilerdeki derecelendirme” başlığı altında anlatır. Sadr, kalp, fuâd ve lüb'ü iç içe geçmiş ve birbirini kuşatan halkalar şeklinde tasvir eder. Sadr en dış halka ve kalbi koruyan mekandır. İslam'ın nuruyla beraber işitilmiş bilginin yeridir. Ayrıca kuruntu, arzu, kin ve beklentilerin kalbe giriş yeridir. Kalp ise sadrın içinde bulunur. Burası İslam'ın nurunun bulunduğu yerdir. Kalp bilginin esaslarının kaynağıdır. Fuâd ise kalbin içindedir. Burası bilgi ve düşüncenin merkezidir ve olduğu gibi görme de burada gerçekleşir. Öğrenme önce burada, sonra kalpte gerçekleşir. Lüb ise gözde görme ışığının durumu gibidir. Cevizin içinde bulunan yağ gibi. Burası bilme nurunun ve Hakk'ı yarattıklarından ayırıştırmanın yeridir. Birleme bir sır, bilgi bir iyiliktir. İman ise sırrın koruyucusu ve iyiliğin müşâhede edilmesidir. İslam ise iyiliğe şükretmek ve kalbin sırra (tevhid) teslim olmasıdır.²⁶ Sûfîler, sözü edilen kavramlar arasındaki anlam farklılıklarını korumayı elzem görürler. Her isim kendi boşluğunu doldurmaktadır. Farklı kelimeler için seçilmiş bir isim diğerlerinin anlamından bîgane kalmaya neden olacaktır.²⁷ Hac/46 ayeti ise hem dış duyulara hem harici varlığın gerçekliğine hem de yargı/bilgi/idrak zemininde zihinsel

²⁶ Tirmizî, Hakîm, **Beyânü'l-fark**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Hayy Kitap, 2006, s.15-23.

²⁷ Tirmizî, Hakîm, **Beyânü'l-fark**, s.3.

bir iç mekanizmaya işaret etmektedir “Onlar, yeryüzünde gezip dolaşmıyorlar mı ki, orada olup biteni kalpleri kavrasın ve kulakları işitsin? Ne var ki, gözler kör olmaz, göğüslerdeki kalpler kör olur!”

Konuyla alakalı diğer bir kavram ise vahiyden ayrı olarak ilahî bir ileti şeklinde nitelenen “ilham” kavramı ki ayetlerde “insanda kuvve halinde bulunan vasıtasız bir öğrenme gücü” anlamıyla yer almaktadır. Bireysel bir tecrübe olarak kalması ve bu şekliyle paylaşım ve üretime kapalı olması ayrıca vehimle karıştırılma ihtimali bulunmasına rağmen ilahî kaynaklı oluşu sebebiyle sonraki dönemlerde oldukça tartışmalı hale gelecek ve çok farklı değer sınıflandırmaları içinde yer alacaktır. Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) ve Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890 [?]) gibi sûfîler ne duyu ne sâdık haber ne de aklî idrakle kesin bilgiye varılacağını kabullenmişlerdir. Bu sûfîlere göre bilginin esas kaynağı ilhamdır. Kesin bilgiye de ancak ilhamla ulaşılır.²⁸ Onlara göre ilham sadece itikadî bilgi alanında değil tüm dinî konularda kaynaklık değerine sahiptir. Sadece sûfîlerde değil Mu'tezile'nin içinde de bir grup, bilginin ilmî gayretin sonunda gelen ilham ile mümkün olduğuna inanmaktadır.²⁹ Ehl-i sünnet kelâmından Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Gazâlî (ö. 505/1111), Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Haldun (ö. 808/1406) gibi isimler de ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olduğu görüşünü benimseyenler arasındadır.³⁰

Bilginin değeri açısından Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında *bilgide kesinlik* mefhumunun öne çıktığı görülür ve yakîn kısımları verilerin hangi yolla edinildiğiyle oldukça bağlantılıdır. İlme'l-yakîn (kesin zihnî bilgi), ayne'l-yakîn (kesin, açık seçik gözlem), hakka'l-yakîn (bilginin yaşanarak tahakkuku) terimlerinin geçtiği ayetler, bu bakımdan dikkat çekicidir. Yine bu yakîn sınıfları bilimler arasında yöntem farkı gözetilmediğinin de bir göstergesidir. Teorik bilimlerde kesinlik mümkün olduğu gibi gözlem ve tecrübeye dayalı ilimlerde de kesinliğe ulaşmak mümkündür.

Bilgi, doğruluk vasfından ayrıışmaması sebebiyle farklı kavramlarla ifade edilen şey bilginin değil verinin, İbn Sina'nın tespitinde olduğu gibi görüşün farklı aşamalarıdır. Örneğin, zan (Bakara 2/78), şek (Nisa 4/157) ve reyb (Bakara 2/2) terimlerinin “kesinlik” kavramına ters orantılı şekilde kullanıldığı görülür. “İbn Sina'ya göre güvenilirlik bakımından bilgiden daha aşağıda yer alan zan *görüş* olma bakımından bilgi ile aynı kategoride yer

²⁸ el-Muhâsibî, Hâris, **el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an: Akıl ve Kur'an'ın Anlaşılması**, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret Yayınları, 2003, s. 78.

²⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, “İlham”, **DİA**, c. 22, İstanbul, 2000, s. 100; Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, c. 12, s. 96.

³⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, “İlham”, **DİA**, c. 22, s. 98-100.

almaktaysa da mahiyet itibariyle ondan ayrılmaktadır. Zirâ zan, bilgide olduğu gibi bir nesne durumuna yönelik inancı ifade etmekle birlikte bu nesne durumunun farklı olabileceğine dair bir inancı da içerisinde barındırmaktadır.”³¹ Bir kısım ayetlerde, ilerleyen dönemlerde meşhurât olarak isimlendirilecek olan yaygın görüş ve alışkanlıkların yakîn bilginin öncülü olamayacağı fikrinin apaçık ortaya konmuştur. “Yeryüzündekilerin çoğuna uyarsan, seni Allah’ın yolundan saptırırlar. Onlar ancak zanna uymaktadırlar ve onlar sadece tahminde bulunuyorlar. Rabbin, yolundan sapanları en iyi bilendir; yolunda olanları da en iyi bilen O’dur.” (En’am 6/116-117), “Hâlbuki onların bu hususta hiç bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez.” (Necm 53/28). Burada vurgu onların hareket noktasının bilgi, delil, gözlem ve akletme değil, taklit olduğudur.

Yakîn, burhân ve hüccet gibi yakın anlamlı kelimeler arasındaki farka bakıldığında, “yakîn” bilgide amaçlanan kesinlik olarak sunulur. “Derken uzun zaman geçmeden geldi ve dedi ki: ‘Senin kuşatmadığın (öğrenemediğin) şeyi ben kuşattım ve sana Saba’dan kesin bir haber getirdim.’” (Neml 27/22). “Burhân” Kur’an-ı Kerim’de, hak ile bâtılı birbirinden ayıran kesin delil karşılığında kullanılır. “Bir de Yahudi ve Hristiyanlardan başkası Cennet’e girmeyecek.” dediler. Bu, onların kuruntuları. De ki, eğer doğru söyleyenler iseniz (iddianızı ispat edecek) delilinizi getirin.” (Bakara 2/111) “Hüccet”, tartışmalı bir konu da iddianın doğruluğunu ispat için gösterilen delildir. “... Allah, bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbinizdir. Bizim amellerimiz bizim, sizin amelleriniz sizindir. Bizimle aranızda deliller getirerek tartışma (ya, hüccete gerek) yoktur. Allah bizi bir araya getirip toplayacaktır. Dönüş O’nadır.” (Şuara/15)

Aklî süreçlerin farklı aşamalarına işaret eden ve tefa’ul kalıbıyla yani peyderpey gerçekleşen bir çaba anlamına gelen bir kavram grubuna da değinmek gerekir. Tezekkür (Duhan/58), zihnin sebepler ve illetler üzerinde yoğunlaşmasıdır. Yönü geçmişe yönelik derin düşüncedir. İstikameti mazidir ve hatırlama eksenlidir. Tedebbür (Sad/29), zihnin sonuçlar ve maksatlar üzerinde yoğunlaşmasıdır. Geleceğe yönelik derin düşüncedir. Tedbir alma eksenlidir. Taakkul, zihnin sebepler ve sonuçlar arasında bağ kurmasıdır. Tefakkuh, zihnin yoğunlaştığı şeyden damıttığı sonucu o an ki duruma taşıyarak fıkıh üretmesi, lehinde ve aleyhinde olanı tespit etmesidir. Şimdi ve burada’yı temsil eden “hal”dir. Tefekkür, zihnin

³¹ Alper, Ömer Mahir, **İbn Sina**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2008, s.62.

deliller üzerinde yoğunlaşmasıdır. Tezekkür, tedebbür, taakkul ve tefakkuh'tan oluşan bütün süreci içine alan düşünme faaliyetini kapsayan şümulü bir düşünme faaliyetidir.³²

Bir başka kaynak olarak erken dönem sözlük çalışmalarına bakıldığında Ezherî'nin, *Tehzîbu'l-Luğa*'da yakîn kavramının, “şüphenin izah edilmesi/giderilmesi ve işin aslının ortaya konması” şeklinde izah ettiği görülür.³³ *Lisânu'l-Arab*'da ise “Yakîn, şüphenin çelişigi; bilgi de cehaletin çelişigidir. Örneğin bir şeyi şüpheyeye düşmeksizin (yakînen) bildim denir. Kur'an'da “Bu şüphesiz (yakîn) doğrudur.” şeklinde geçmektedir. Burada yakîn sıfatı doğru sıfatına nispet edilir ve bu durum bir şeyin kendisine nispet edilmesi değildir. Çünkü doğru (hakk), kesinlik (yakîn) değildir. Fakat onun daha halis, daha doğru biçimidir. O halde buradaki nispet, parçanın bütüne nispet edilmesi mesâbesindedir.³⁴

Teşekkül devrinde kaynak niteliği taşıyan çalışmalardan bir diğeri hadis ilmidir. Hicrî II. ve III. yüzyıllarda tasnif edilen ve hadis ilminin kaynak metinleri kabul edilen Kütüb-i Tis'a'da yakîn (يَقِين) kökünden gelen استيقن - تيقن - يقن - يقن - استيقن kelimeleri tekrar rivayetler hariç otuz üç yerde geçmektedir. Bizzat yakîn ifadesi ise on yedi farklı rivayetle yirmi altı kez geçmektedir.³⁵ Bu rivayetlerin bir kısmında yakîn, ölüm ile eş anlamlı kullanılırken³⁶ bazı kısımlarda ilme³⁷, diğer kısımlarda ise itikada sıfat olarak gelmektedir.³⁸ Örneğin Buhârî'nin 'iman', 1 babında kavram “... اليقين الإيمان كله...” “...yakîn imanın tamamıdır...” şeklinde gelerek inanca sıfat olmaktadır.³⁹ Müslim 'imare', 34'de yer alan hadiste ise “... ويعبد ربه حتى ...” “...ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet eden...” ibaresiyle ölüme sıfat olarak geçmektedir. Nesâî 'sehv 24'te ise “... فليبلغ الشك واليقين على اليقين...” kesin bilgi anlamında kullanılmaktadır.

Hicrî II. Yüzyılda İslam düşüncesi için haberin epistemik değeri iki sebepten önemli hale gelmeye başlamıştır: İlki iç sebepler diyebileceğimiz, yeni tedvin edilmeye başlanan

³² Kutluer, İlhan, “Düşünme”, *DİA*, c.10, s.53-57.

³³ Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzibü'l-Luğa*, thk. Abdüsselam [Muhammed] Harun, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, c. 9, s.325.

³⁴ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, Dâru's-Sâdır, c. 13, s.200.

³⁵ Arent Jean Wensick, J.P Mensing, J Brugman, *Concordance*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1986 c:7, s.376.

³⁶ Buhârî 'İman '1, İbni Mace 'Fiten '13.

³⁷ Tirmizî 'Davet '106, Nesâî 'Sehv '24.

³⁸ İbni Mace 'Dua '5, 'Züh'd '32, Tirmizî 'Davet '30, 80, 106, Nesâî 'Ezan ' 34.

³⁹ Buhari Şarihi Hattabi 'Yakîn-İmân ilişkisi 'başlığı altında şu açıklamayı yapar: “İbn Mesud'un “yakîn imanın tamamıdır” sözüne gelince; “İman yalnızca, tasdikten ibarettir” görüşünü kabul edenler bu söze dayanmışlardır. Oysa İbn Mesud iman kökünün yakîn olduğunu belirtmek istemiştir. Kalpte yakîn olunca, organların tümü salih ameller işlemek suretiyle Allah'a kavuşmayı arzular. Nitekim Süfyan-ı Sevrî de şöyle demiştir: ‘Yakîn, gerektiği gibi bir kalbe yerleşse cennet iştiağı ve cehennem korkusu ile o kişi uçardı.’ İbn Hacer el-Askânî, *Muhtasar Fethu'l-Bârî*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Polen Yayınları, 2007, c. 11, s.351.

İslâmî ilimler arasındaki ihtilafların çözümü, ikincisi ise dış neden olarak nesnel, tarafsız ve herkes için bağlayıcı olan bilgiyi bulma gereksinimidir. Bu dönem hadis ilminde cerh ve tadil sistemi oluşmaya başlamış, İslam mantıkçıları tevâtür teorisini geliştirmiş, mütevâtir haberler yakîniyyâtta olan ve kesinliği veren bilgiler olarak kabul edilmiştir.⁴⁰ Bu açıdan mütevâtir kavramı insan elinin değdiği noktada kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olduğu kabulüne işaret etmektedir.

Burada mantığın hadis ilmine girişi noktasında oluşan gerilime değinmek gerekmektedir. Mantığın hadis ilminde kullanımı açısından hadisçiler iki farklı görüş sergiler: İlk kısım ulema, hadis ve Kur'an ayetlerinin mantık terimleri kullanılarak izah edilmesine tepki gösterip bunu *şer* kabul ederek içe kapanma tavrı sergiler. Diğer kısım ise mantık dilini kullanarak ifade gücünü zenginleştirmeyi ve muhaliflerinin silahını kuşanarak hadisleri müdafaa etmeyi tercih eder. İlk sınıfa dâhil olan İbn-i Salâh (ö. 643/1245) “Şer’i hükümler bahsinde mantık ıstılahlarını kullanmak çirkinlik ve bidattir. Allah’a hamdolsun ki şer’i ilimler asla mantığa muhtaç değildir. Mantıkçının had ve burhân gibi iddiaları boş şeylerdir. Allah Teâlâ sahih zihni bunlardan müstağni kılmıştır... İslam şeriatı ve onun ilimleri tamamlanmıştır... Kimi mantık ve felsefeyi kullanmanın, nefesine karşı mücadelede kendine göre faydalı olduğunu ileri sürerse, şüphesiz onu şeytan kandırmış ve tuzağa düşürmüş demektir.”⁴¹ der. İkinci gruptaki önemli isimlerden biri de mantık ilmini kullanarak hadislerin sıhhat derecesini belirlemenin önemine vurgu yapan İbn Hacer el-Askalanî’dir (ö. 852/1447). Ona göre mütevâtir haber, yakîn bilgiyi ifade ettiği gibi aynı zamanda nazarî bilginin zıttı olan ve bir delile ihtiyaç duymadan doğruluğu kavranabilen zaruri bilgiyi de ifade eder.

Mütevâtir kavramı özelde dinî bilgi açısından değil, genel anlamda bilgi için kesinlik ifade eder. Kesin delil olabilmesi başka bir ek delile ihtiyaç duymadan bilgi ifade etmesinde yatar. Bu şekliyle zannın karşıtıdır. Bu bilginin kat’î ve zarurî olmak gibi iki şartı bulunur. Zorunludur çünkü çocuk, aptal ya da sıradan kişilerde yani akıl yürütme zorunluluğu olmayan kimselerde dahi bulunmasıdır.⁴² O doğrulamalardan bağımsız şekilde basit olarak vardır. Kat’îlikten kasıt ise tersiyle amel etmenin mümkün olmayışıdır.⁴³ Muhaddisler buradan manevî mütevâtir tanımına ulaşacak ve birçok dinî bilgiyi bu kavramla destekleyeceklerdir.

Tevâtür bir hadis terimi olmaktan ziyade, kelâm ve usûl-i fıkıhta kullanılan epistemolojik bir kavramdır. İbn-i Salah’tan beş asır önce yaşamış olan İmam Şafiî’den beri

⁴⁰ Hansu, Hüseyin, **Mütevâtir Haber: Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri**, Van, Bilge Adam Yayınları, 2008, s.78.

⁴¹ Hansu, Hüseyin, **Mütevâtir Haber**, s.89; İbn Salah, **Fetava**, Diyarbakır ts. s.35.

⁴² Hansu, Hüseyin, **Mütevâtir Haber** s.100; Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma**, c. 2, s.576.

⁴³ Hansu, Hüseyin, **Mütevâtir Haber**, s.98; el-Haşimi, “**Dirase Havle Haberi'l-Mütevâtir**” s.42-43.

pek çok âlim bu kavramı kullanagelmıştır. Mütevâtir ve tevâtür kavramlarının kullanımı hicrî ikinci asrın başlarına kadar gider. İlk dile getiren Vasıl b. Ata (ö. 131/748) mütevâtir yerine *hüccet olabilecek haber* kullanımını benimsemiş ve has-âmm şeklindeki ayrımı daha sonra ahad ve mütevâtir haber şeklindeki tasnife temel oluşturmuştur. Takipçilerinden Dırar b. Amr (ö. 200/915) ise *üzerinde icma 'edilmiş haber* kavramını kullanmaktadır. İmam Şafîi tarafından ise *el-ihata* ve *el-ilmu l-âmm*e tabirleri kullanılmıştır.

Erken dönem İslamî ilim ekollerinden hanefî usulcü Serahsî'nin (ö. 483/1090) mütevâtir tanımı, yalan üzere birleşmeleri ve müttetik olmaları mümkün olmayan bir topluluğun, kendileri gibi bir topluluktan, Peygamber'e varıncaya kadar başı, sonu ve ortası aynı olan rivayettir. Senedin muttasıl olması ve munfasıl ihtimalinin kalkmasıyla haberin Resulullah'a ait olduğu ve yakîn bilgi ifade ettiği anlaşılır. Şafîi fakih Ebu İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) Şerhu'l-Luma'da mütevâtiri, *zorunlu bilgi doğuran haber* şeklinde tanımlar.⁴⁴

Usulcülerin kullandığı anlamda mütevâtir-ahad taksimini etkili olarak ilk kullanan hadis âlimi ibn Hacer'dir (ö. 852/1449). Öncesinde mütevâtir, hadis ilminin konuları arasında değilse de üçüncü asra dair kimi eserlerde bir hadisin Hz. Peygamber'den tevâtüren nakledildiğini bildiren ifadelere rastlanır. Müslim bin Haccac'ın (ö. 261/875) "Rasulullah'ın sesli olarak 'âmin 'dediğine dair rivayetlerin tamamı tevâtür derecesine varmıştır." ifadesinde olduğu gibi. Dördüncü asırda vefat eden ve ilk sistematik usul-i hadis yazarlarından kabul edilen el-Hakîm en-Nişaburâ, *Ma'rifetu Ulûmi l-Hadis* adlı eserinde bazı konuların akabinde "Bu konudaki haberler tevâtür derecesine varmıştır." ifadesini kullanmıştır. Ancak el-İrâkî (ö. 806/1404) bu tür kullanımların usuldeki anlamıyla değil hadisin yaygınlık kazanmış ve şöhret olmuş manasında olduğunu söylemektedir. En az üç kanaldan gelen haber olarak tanımlanan meşhur hadis ise yakînî bilgi değil kuvvetli zan ifade eder. Bu sebeple usul kitaplarında mütevâtir genellikle meşhur hadisin kısımları arasında sayılır ve usulcülerden farklı anlamda kullanıldığı hassaten belirtilir.⁴⁵ Mütevâtir terimi, hadis alanında kelâmcılardan farklı şekilde kullanılmıştır. Hadis merkezli yapılan tanımları kelâmî tanımdan ayıran en belirgin fark ise mütevâtirde isnad bulunmazken, hadiste isnadların tevâtürünün bulunmasıdır. Diğer bir fark ise isnadı yapan kişilerin durumudur. Genel mütevâtirde haberin râvisinin inancı önemli değilken aslolan zorunlu bilgi ifade etmesidir. Oysa hadis ilminde haberin güvenilirliği râvinin durumuna göre şekillenir. Bu tanımsal ayrışmalara rağmen az sayıda da olsa genel anlamıyla mütevâtir derecesinde hadislerin bulunduğu kabul edilir.

⁴⁴ Hansu, Hüseyin, **Mütevâtir Haber**, s.87-90; eş-Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma**, c.2, s.569.

⁴⁵ Hansu, Hüseyin, **Mütevâtir Haber** s.153.

Hadisçilerin derlediği malzeme ahad (zan ifade eden) haberlerden oluşur. Sahih hasen ve zayıf gibi değer taksimleri ahad başlığı altındadır. Böyle olunca mütevâtir bu tertibin dışında tutulmuştur. Çünkü hadis ilminde haberin kendisi değil isnadın sıhhati önemlidir. Mütevâtir, zannın karşısı kesin bilgi olarak kullanılsa da muhaddisler hadisin güvenilirliğine farklı bir noktadan yaklaşırlar. Sahih, hasen, zayıf gibi taksimlerde bulunurken amel edilebilirlik ölçütünü kullanırlar. Usulcülerin aksine epistemik anlamda zayıflık ve kesinlik amacı gütmedikleri görülür. Onlar için hadisler zaten itimat edilen sözlerdir bu sebeple içlerinden amel edilebilir olanlarını belirlemeye çalıştılar. Bu bağlamda hadisçilerin uğraştıkları alan tamamen ahad haber alanıdır.⁴⁶

Babanzâde Tecrîd-i Sarîh mukaddimesinde şöyle söyler:

“Hadis-i mütevâtir için isnad aranmadığı ve senedsiz olmakla beraber ilmi yakîn ifade ettiği için bu taksimden (sahih, hasen, ahad vb.) hariç tutulmuştur. Hadis ehli ile fakihlerin bu denli inceledikleri bu taksimat ve ıstılahat hep haber-i vahidin ne dereceye kadar mevsukun bir olduğunu ve hangileriyle amel caiz olup olmadığını tespit etmek içindir.”⁴⁷

B- KELÂM DİSİPLİNİ AÇISINDAN YAKÎN KAVRAMI

İslam düşünürleri arasında bilgi, nefsânî bir eylem olarak görülür. Akıl ise bilginin imkânını tesis eden bir yeti olarak kabul edilmiştir. Elde edilen bilgi önermeler ve sonuç arasındaki doğrusal ilişki üzerinden zan, şek, yakîn gibi sıfatlara sahip olmaktadır. Düşünürlerin yakîn tanımı büyük oranda aynılık gösterse de son noktada yakîn olarak tasdik edilen bilgilerin kabulünde ayrışma görülebilmektedir. Bunun en büyük sebebi yakîniyyât olarak isimlendirilen önermeler hakkında oluşan görüş farklılıklarıdır. Örneğin, kelâmcılar açısından yakîn mutlak kesinlik taşıyan tasdik iken, sûfîler açısından bilgi ve eylem arasındaki tutarlılığın en üst derecesi olarak benimsenmiştir. Yine Fahreddin Râzî'nin zorunlu bilgileri yakîn olarak kabul etmeyip “Var olduğumu yakînen bildim” kullanımını yanlış olarak değerlendirirken, aynı sebeple sonradan öğrenilmiş olmadığı için “Allah eşyayı yakîni olarak bilir” kullanımını yanlışlaması buna örnek verilebilir.⁴⁸ Hangi önermelerin zorunlu

⁴⁶ Kırbaçoğlu, Hayri, **İslam Düşüncesinde Sünnet**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1993, s.19-20.

⁴⁷ Hansu, Hüseyin, **Mütevâtir Haber**, s.151; Babanzade Ahmed Naim **Tecrid-i Sarîh Mukaddimesi**, s.200.

⁴⁸ Osman Demir, “Yakîn” **DİA**, c. 43, s. 271-273; Râzî, Fahreddin, **Mefâtihü'l-ğayb**, c.2, s. 32-33.

olduğu, tasdik için seçilen yöntemin işlerliği ve nihaî kertede elde edilen bilginin bağlayıcılığı düşünürlerin yakîniyyât tanımlarıyla birinci dereceden alakalıdır. Bu sebeple bilgi/yakîn kavramı tüm bu dolaşımdaki ana duraklara değinilerek bilhassa da öncüller üzerinden ortaya konmaya çalışılacaktır.

Kelâm disiplini genel itibariyle bilgi ile yakîni kastetmiş ve daima kesinlik kavramı bilgi tanımlarının içinde yer almıştır. Müttekaddim kelâmın bilgi yaklaşımı iki noktada toplanmıştır. Eş'arilerde, *bilinenin olduğu hal üzere bilinmesi* şeklinde tanımlanıp âdet teorisi ile biçimlenirken, Mu'tezile *nefsin sükûneti* olarak tanımlayıp itikatla özdeşlik kurulmuştur. Tanımı takip eden süreçte neler bilinebilir, bilgiye nasıl ulaşılır, ne şekilde bağlayıcıdır ve bilginin itikatla olan bağı nedir, gibi konular kelâm epistemolojisinin ana başlıklarını oluşturmaktadır. Kelâm ekollerini epistemik açıdan birbirinden ayıran asıl nokta ise bilginin işleyiş sürecinde görülmektedir. Bu itibarla zorunluluk, iktisab, delil, istidlâl, itikat, sükûn, lüzum, akıl, mana, nefis gibi kavramlar bilginin oluşumu ve doğruluk derecesinin belirlenmesinde örgütlü ve birbirlerine atfı gerekli kavramlar olarak belirginleşmiştir. Kelâmın ilk muhatapları olan yerel dinler ya da diğer kelâmî ekollerin yerini Meşşâî filozofların almasıyla nefis, iç duyular, faal akıl gibi kavramlar da bilgi sürecine eklenmiş ya da halihazırda var olanlar anlam genişlemesine uğramıştır.

Kelâm disiplini salim duyular, sağlıklı akıl/nazar ve doğru haberi bilgi edinme yolları olarak kabul etmiştir.⁴⁹ Bilhassa Allah'ın âlemi eşsiz bir düzene göre yaratması, duyuların bilgi kaynağı olmasını anlamlı kılan en temel inançtır. Bu inanç *gâibin şahide kıyası* yönteminin de dayanak noktasını oluşturur. Kelâmda bilgi, zorunlu ve iktisabî olarak ikiye ayrılırken duyular bu bilgi çeşitlerinden zorunlu alana karşılık gelmektedir. Beş duyudan alınan veriler âlemdeki nizama uygun olarak ve belli bir düzen içinde meydana gelirler. *Haber-i sâdıkın* bilgi kaynağı olmasına imkân tanıyan şey, âlemde eşsiz bir düzenin bulunuşu ve bunun duyularla bilinebilir olması sayesinde haberin gerçeğe uygunluğunun tespit edilebilmesidir. Bu aynı zamanda zorunlu bilginin öncüllerinden mütevâtir kavramının dayanak noktasını oluşturmaktadır. Akıl ile elde edilen bilgilerin ise bir kısmı zorunlu yani aklın doğrudan ulaştığı bilgiler olmakla beraber diğer kısmı akıl yürütme yoluyla elde edilmiş iktisabî bilgilerdir.

İlk dönem kelâmcıların Aristoteles'e nispet edilen kıyasın burhân formunu benimsemedikleri görülür. Bunun yerine diyalektik ve gâibin şahide kıyası, mukaddimelerden

⁴⁹ Taftazânî, bilginin asıl ve tek kaynağının akıl olduğunu, duyuların akılda işlenmesi ve hüküm oluşturması için veri sağlayıcı bir işleve sahip olduğu görüşündedir. Haber de son tahlilde işitme duyusuna dayandığından veri sağlayıcı bir fonksiyona sahiptir. Taftazânî, **Şerhu'l-Akaid**, çev. Talha Hakan Alp, İstanbul, Rihle Kitap, 2011, s. 80.

sonuca varmak, sebr ve taksim, delilin batıl olması ile medlûlün de batıl olması gibi daha sistem içi yüksek fakat kapalı yöntemler izlenmiştir. Gâib alanı açıklamayı hedefleyen kelâm ilmi, şahid alandan örnekler seçip bunu epistemik bir teoriye dönüştürmüştür. Şahid/fizikî alana yapılan vurgu, kelâmcıların atomcu yönelimlerinin temelini oluşturmaktadır. Aynı zamanda yoktan yaratma düşüncesini savunmaları, nedensel bir zorunluluk değil imkân üzere bir teori oluşturmalarını sağlamış bu da epistemik teorilerini etkilemiştir.⁵⁰

1. Yakının Öncülü Olarak Zorunlu Bilgi

Kelâmcılar ilk aşamada bilgiyi ilahî bilgi ve beşerî bilgi olarak ikiye ayırırlar. Beşerî bilgi, kendi içinde zorunlu ve kazanılmış bilgi olarak tekrar ikiye ayrılır. Zorunlu bilgi, kelâm açısından kesin bilginin kaynağı olmanın yanında bizzat teolojik bir tartışmanın kendisi olarak da işlev görmektedir. Allah'ın zâtı gereği bilgisi, Allah'ın tikellere dair bilgisi, insanın amellerinin belirleyicisi olması, irade vb. tartışmalarda merkezî bir konuma sahiptir. Bağdâdî (ö.429/1037) zorunlu bilgiyi insanın kendisini meydana getirmek ve ispat etmek için güce sahip olmaksızın gerçekleşen şey olarak tanımlamaktadır. Bağdâdî zorunlu bilgiyi de bedîhî yani önsel olanlar ile duyu idraki şeklinde ayırır. Bedîhî olanları da kendi içinde olumlu dolaysız bilgi (kendilik bilinci, acı, haz, açlık vb.) ve olumsuz dolaysız bilgi (bir kişinin aynı anda hem ölü hem de diri olamayacağına dair bilgi) olarak ayırır. Buna ilaveten her çeşit nazarî yani ikinci dereceden bilginin Allah'ın iradesiyle doğrudan bilgiye dönüşebileceğini ileri sürmektedir.⁵¹

Bâkılânî (ö.403/1013) ise insanın varlığından şüpheyne düşmediği bu tür bilgiyi almaya zorlanmakta olduğu görüşündedir. Zorunlu bilgiye ulaştıran yollar, beşi duyular, biri de bedîhî bilgi olmak üzere altıdır.⁵² Mutezilî âlim Kâdî Abdulcebbâr (ö.415/1025), zorunlu bilgiyi insanın kuşkuyla reddedemediği bilgi olarak tanımlar. Bilginin bu türünün Allah tarafından yaratıldığını da ekler. Zorunlu bilgiyi üçe ayırır: İlki vasıtasız, insanda doğrudan meydana gelen bilgilerdir ve şu maddeleri içerir: a) Kişinin insan olmaktan ötürü kendine has halleri. Düşünen, irade eden olması gibi. b) Tecrübeye dayanan, eylem ve failin ilişkisinden doğan eylemlerin etik yargısına dair bilgi. c) Yine tecrübeye has olan, iki durumdan birinin

⁵⁰ Cengiz, Yunus, "İlk Dönem Kelâmında Teolojiyi Aşma Tecrübesi", ed. Mahmut Çınar, **Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu**, Gaziantep, Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2017, s.80.

⁵¹ Bağdâdî, Abdulkâhir, **Ehli Sünnet Akâidi**, çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016. 8-12.

⁵² Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, **Kitâbu't-Temhîd**, thk. Şeyh İmadu'd-din Ahmet Haydar, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye 1987, s.28.

doğru olabileceğine dair bilgi. Bir cevherin mevcut-ma'dum ya da kadim-hâdis olduğunun bilgisi. Kâdî Abdülcebbâr'ı diğer kelâmcılardan ayıran husus, etik yargıları zorunlu bilgiye dahil etmiş olmasıdır. Bilginin ikinci aşaması ise duyu idraki ile meydana gelen bilgilerdir. Kâdî, bunlara bir de vasıtayı andıran bir şey vesilesiyle ortaya çıkan üçüncü bir bilgi türünü ekler. Zâtını bildiğimiz bir şeyin durumuna dair olan bilgilerimiz bu sınıfa girer. Allah'ın varlığı bilinmedikçe varlığına dair bilginin bilinmemesi gibi. İkinci ve üçüncü bilgi türleri arasındaki fark ise, ikinci tür bilgi yani vasıta ile husule gelen bilgi (duyusal olan) kendine ileten vasıta olmasa da var olmaya devam ediyor. Oysa durumun bilgisine ulaşabilmek için özün bilgisine vakıf olmamız şarttır.⁵³

Kelâmcılara göre zorunlu bilginin ayırt edici özellikleri şöyle özetlenebilir: Bir kimsenin iradesi olmaksızın meydana gelmesi, kaçınılmaz olması, Allah tarafından yaratılmış olması, kuşku içermemesi, nazarî bir çaba sonucu oluşmaması.⁵⁴

Zorunluluk meselesine farklı açıdan yaklaşan düşünürler ise bütün bilgilerin zorunlu olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüşü hicri ikinci yüzyılda ilk ortaya atanlar Rafizîler olmuştur. Bunlara göre bilgiler zorunlu olsa da insanda içkin halde bulunur ve ancak nazar ve istidlal yoluyla açığa çıkmaktadırlar. Yine Mu'tezile içerisinde Câhız gibi zorunluluk fikrini benimseyenlerin dayanağı "insanın iradeden başka fiilinin olmaması" görüşüdür. Buna göre bilgi, tabiatı gereği zorunludur. Allah insandaki tabiat aracılığıyla bilgileri yaratır.⁵⁵ Cüveynî ve Râzî'deki zorunluluk ise nazar ve istidlalle açığa çıkan bir zorunluluk görüşüdür. Burada dikkate değer nokta, görüşlerin tamamındaki "bilginin yaratıcısının Allah olduğu" kabulüdür.

Kelâmda bilgi nazariyesi ile ilgili tartışmalar Mutezilî ve Eş'arîlik olmak üzere iki farklı gelenek üzerinde varlık göstermiştir. Gerek mütekaddim gerekse müteahhir dönem kelâmcıları teorilerini bu iki gelenek üzerinden şekillendirmişlerdir.

2. Mu'tezilî Düşüncede Yakîn Kavramı (Kâdî Abdülcebbâr Örneği)

Düşünürlerin, bilgi tanımlarında bir yönü öne çıkararak bu yön çevresinde teorilerini temellendirdikleri görülür. Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) özelinde Mu'tezile kelâmının

⁵³ Abrahamov, Binyamin "İslam Kelâmında Zorunlu Bilgi", çev. Fethi Kerim Kazan, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, s.237.

⁵⁴ el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, **eş-Şâmil fî Usûlü'd-Dîn**, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, İskenderiye, Münşetü'l-Maârif, 1969, s.111.

⁵⁵ Ayşe Kaya "Fahreddin Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi", Marmara Ün. Yüksek Lisans Tezi, s.25; İsferyânî, s. 81.

bilgi tanımı ve süreci itikat kavramı çerçevesinde şekillenmiştir. Bu konuyu *tevlîd* teorisi ismiyle geliştiren ise Bağdat Mu'tezilesi'nden Bîşr b. el-Mu'temir (ö. 210/825)'dir.⁵⁶

Kâdî, bilgi anlayışını şu ana sorular etrafında derinleştirmiştir. Nazar, nesnel bir bilgi kaynağı mıdır? Nazar ve bilgi ilişkisi nasıldır? Nazarî bilginin temeli nedir ve öznesi kimdir? Birkaç isim dışında Mu'tezile nazarî bilgiyi, aklın doğuştan sahip olduğu zorunlu bilgilerle mümkün olan delil ile medlul arasında bir ilişki olarak görür ve bu teoriyi “tevlid” şeklinde isimlendirir. Yani hem düşüncenin delille bağlantısı bulunmalı hem de düşünen özne bu delilin ilgili konuya delalet açısını bilmelidir. Bu ilişki *ittisali* bir yapıda olması hasebiyle sebep-sonuç arasındaki ilişki vaciptir. Kâdî Abdülcebbâr sebep-sonuç ilişkisini illet-malul ilişkisinden ayırır. Çünkü sebep-sonuç ilişkisinde diğerinden farklı olarak üçüncü bir aktör olan fail bulunmaktadır.⁵⁷ Eş'arîlik ise düşünceyle bilgi arasındaki ilişkiyi ardışık bir ilişki olarak tanımlamaktadır. Eşya üzerinde gerçekleşen ilişki sebep-sonuç ilişkisi şeklinde olmayıp infisâli olduğu düşünüldüğü için *lüzum* ilişkisi olarak isimlendirilmiştir.

Mu'tezilî kelâmcılar bilgiyi nedensellik üzerinden, nedenselliği de fiiller tartışması üzerinden ele alırlar. Buna bağlı olarak geliştirilen tevlid teorisiyle vuzûha kavuşturulmak istenen şey ise fiillerin sebebinin kim olduğunu tesbit etmektir. Çünkü Kâdî'ya göre sebebin fâili müsebbebin de fâilidir.⁵⁸ Kâdî, insanın fiillerini dolaysız ve nedensel olarak ikiye ayırır. Nedensel olanlarda kendi içinde doğrudan ve ilişkisel olarak ikiye ayrılır. Tevlid, yapılan bir fiil vasıtasıyla başka bir fiilin meydana gelmesidir ve tanım gereği nedensel bilgi kapsamına girmektedir. Fakat teorinin başarısı hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan hudûsün izahını içinde barındırabilmesinde yatmaktadır. Örneğin, düşünme aktivitesinin sonucu olarak bilginin ortaya çıkması ki burada ilk fiil doğrudan yapılırken ikinci fiil nedenlidir. Yani tevlid sonucu ortaya çıkan sonuç (bilgi), sebebin (düşünmenin) öznesine aittir. Düşünce ile bilgi arasında gördüğü zorunlu takibi doğadaki hudûs ile yan yana düşünen Kâdî, hudûs ile ilim, irade, itikat gibi fiillerin arasında niteliksel anlamda bir fark görmez. Çünkü Kâdî Abdülcebbâr tevlid kavramını doğadaki fiillerin nasıl oluştuğunu izah için de kullanmış, epistemoloji kapsamında ise kavramın anlam aralığını genişletmiştir.⁵⁹

İnsanda önce duyuşsal tecrübeler gerçekleşir. Bu bilgiler zaman içerisinde bazı aklî bilgilerin (bedîhiyyât) oluşmasını sağlar. Bu aklî bilgilerden sonra oluşacak her aklî ve tecrübî

⁵⁶ Demir, Osman, “Tevlid”, *DiA*, c. 41, s. 38-39.

⁵⁷ Aslan, İbrahim “Mu'tezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 51, 2010 s.164.

⁵⁸ Güdekli, Hayrettin Nebi, “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı”, *Doktora Tezi*, Marmara Ünv. İstanb, 2015 Temel Slam Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelâm Bilim Dalı. s. 190-191.

⁵⁹ Aslan, İbrahim, “Mu'tezile Kelâmında Düşünce nazar Bilgi İlişkisi: Kâdî Abdülcebbâr örneği”, s.156.

bilgi bu ilkeye göre değerlendirilir. Bu tümel tikel arasında karşılıklı ve sürekli devam eden ilişkide akıl her zaman yargıç görevini korumaktadır. Tümel aklî bilgilerle duyusal tikel bilgiler arasındaki ilişkide olgunluğa erişen özne için bazı tümel bilgilerde kesinlik oluşmaya başlar. Kâdî bu bilgileri sürekli meydana gelmesiyle oluşan kanaatten ayırır. Ona göre bunlar bilgi değil alışkanlıktır.

Kâdî Abdülcebâr'a göre şeylerde bulunan manalar aslen delalettirler. Yine akılda bulunan zorunlu bilgiler de bilgiye ulaşmak için delil durumundadır. Böylece bilgi nesnesinde bulunan manalar ile zorunlu bilgiler arasında tam bir mutabakat vardır. Sonuç olarak nazar, delil ile medlul arasında bağ kurma ameliyesi olarak nasıl insana ait bir fiilse, sebebin öznesi olması hasebiyle düşünme sonucu ortaya çıkan bilgi de insana aittir.

Düşünce ve bilgi, mahalli kalp olan içsel fiillerdir. Düşünme fiilini takip eden sorgulama, anlama, bilme gibi fiillerle diğer içsel fiiller olan sevmek, nefret etmek, inanma gibi fiiller aslen kalbî bir "mana" olmaktadır. Rasyonel ve duygusal yönlerin iç içe geçtiği bu yapı bilhassa bilgi ve itikat kavramlarını yan yana hatta iç içe düşünmeye imkân vermesi yönünden oldukça önemlidir.⁶⁰

Kâdî Abdülcebâr, bilgiyi, mana, hal, sükûnu'n-nefs ve itikadın bulunduğu bir kavram örgüsü içerisinde tanımlar. Ona göre *bilgi, bilgi nesnesinde var olan, elde edilebilir bir manadır*. Bu kendinde bulunan mana ile şey, makul bir değer kazanır. Bu manalar insan kudretini aşanlar (ölüm, beka, acz, şüphe, unutkanlık, idrak) ve aşmayanlar (irade, şehvet, elem, nazar vb.) olarak ikiye ayrılır. Tevlid teorisi ile açıklanan bilgi süreci düşünüldüğünde ortaya çıkan bilgi öznedeki meydana gelen fakat teorik açıdan ondan ayrılabilen bir manadır. Manalar, dolaysız şekilde hal olarak idrak edilirler. Bilgiye mana denmesinin nedeni mananın bir fiil ve araz olarak nitelenmesinden dolayıdır. Bu teoriye göre hal, özneye bilgi arasında yer alan sezgisel bir durumdur ve tanım olarak, manaların bilişsel niteliğini delilde ihtiyaç bırakmaksızın en dolaysız şekilde bilmektir. Bu durumda kendisini taklit ya da zan gibi bir aralıkta bulan kişi hal dediğimiz o sezgisel bilme ile manayı idrak eder ve kalbi bir seçenek üzerinde sükûn bulur. Kâdî sükûnu'n-nefs ve itikat kavramını içinde düşünme faaliyetinin yer almadığı inançtan ayırmak için kullanır.

Sükûnu'n-nefs bilginin öznedeki hükmüdür ki sadece delil üzere nazar edildiğinde erişilebilir bir manadır. İşte bu hem bilmek hem de itikat etmek demektir. Bu şekilde psikolojik ima içeren öznel bir durummuş gibi görünse de kaynağını bilgidir almaktadır. Özneye atfı ise bilginin mahal olarak kalpte ortaya çıkan bir fiil olmasındandır. Nihai olarak

⁶⁰ Aslan, İbrahim, "Mu'tezile Kelâmında Düşünce nazar Bilgi ilişkisi: Kâdî Abdülcebâr örneği", s.148.

bilgi, düşünme ameliyesinin sonunda açığa çıkan kalbî bir fiildir ve insan bunu nefsinde bir hal olarak bulur. Bu teoriye göre sükûnu nefs, duyusal ve makulâta dâhil bilgilerin iki koşulundan biridir, bilginin nesnesiyle oluşturduğu *mutabakat* ve zihinsel kesinlik olan *sükûnu'n-nefs*. Bilginin oluşum sürecinde delil üzerinde düşünme *manaya*, mananın özneyle ilişkisi *hale*, hal ise bilgi olma özelliği bağlamında *sükunu'n-nefs*'e temel oluşturmaktadır.⁶¹

Bu teoriye göre bilgi bir inançtır ve sadece bilgi nesnesiyle olduğu hal üzere bir bağlantısı varsa ve nefste sükûna sebep oluyorsa bilgi olur. Bir başka deyişle Kâdî itikadı kesinlik kazanmış bilgi olarak tanımlarken kesin bilgiyi bir şey hakkında şüphe duyulmayan inanç şelinde tanımlamaktadır.⁶² Bilgi nesnesiyle bir taalluku yoksa ya da eksikse ortaya çıkan şey cehalet olur. Onu güçlendirecek bir bağlantı varsa bu ne bilgi ne de bilgisizlik yani taklit olur. Bilgi iki evreden oluşmaktadır. *Bilgi oluş* yani, delilin öznedey meydana getirdiği sükûn hali ve *meydana geliş* ki bu da sürecin sonunda öznenin bu sükûn haliyle kurduğu bağdır yani itikat.⁶³ Bu ayrımla yapılmak istenen bilginin sübjektiflik iddiasını nakzettir. Buna göre itikat edenin itikat edilen şey üzerinde bir etkisi olamaz. Aksi halde itikat edilen şey öznenin itikadına göre şekillenir ve böylece görecelilik oluşurdu. Kâdî Abdülcebbar bilgisizliğin hem bilgiyi hem de itikadı nefyettiğini söyler. İtikat bilgiyi de bilgi olmayanı da üst cins olarak kapsar ve bu ikisi birbirinden sükûnu'n-nefs ile ayrılırlar. Geline bu noktada Kâdî, nazarın bilgiyi tevlid ettiğini fakat İtikadın nazar ile tevlid edilemeyeceğini söyler. Yani itikadın nazar ile değil bilgi ile doğrudan bir ilişkisi vardır.

Tüm bu süreçlerin sonunda ulaşılan 'yakîn' korku, kaygı, endişe gibi zihni gerilimlerin sona erdiği, nefsin sükûna erdiği bir kesinlik haline tekabül eden bilgi/itikaddır.

3. Eş'ari Düşüncede Yakîn Kavramı

Kelâmın iki güçlü geleneğinden biri olan Eş'arilik bilgi tartışmalarında oldukça zengin bir çalışma sahasına sahiptir. Eş'arilik süreç içerisinde aklı kullanma noktasında bir ivme yakalamış, Bâkılânî ile başlayan süreçte bilhassa Cüveynî ile Aristoteles mantığı kelâma

⁶¹ Aslan, İbrahim "Mu'tezile Kelâmında Düşünce Nazar Bilgi İlişkisi: Kâdî Abdülcebbar örneği", s.158.

⁶² Kutluer, İlhan, İlim ve Hikmetin Aydınlığında, İz Yayınları, İstanbul, 2012, s. 81; bk. Kadı Abdülcebbar, *e/-MugHf*, XII, 13 .

⁶³ Bu bağlamda itikat kavramı birtakım eleştirilere maruz kalmıştır. Bilgi itikat olarak tanımlandığında, avamdan kişilerin bilgisel süreçler olmaksızın Allah'ın varlığına ve birliğine inanması, peygamberlik müessesesine inanması vb. bilgi olarak tanımlanamaz. Bu inançlar zorunlu bilgi kapsamında şeyler ya da duyusal bilgilerden de değildir. Ancak istidlâli olabilir fakat o da avamın kullanacağı bir yöntem değildir. Dolayısıyla bu tarz inançlar bilgi olarak nitelenemezler. Neseff, *Tabsiratu'l-Edille fi Usulu'd-Din*, çev: Hüseyin Atay, DİB Yay. Ankara 1993, s.1-9."

dahil edilmiştir. Bu durum Gazâlî ile yerleşik hale gelmiş, Râzî ile en sistematik haline kavuşmuştur.

3.a. Bâkıllânî

Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) *et-Temhîd*’inde Mu’tezile’ye dair bilginin “bir şeye olduğu gibi inanmaktır” tanımını verir. Mu’tezile’ye göre bu buradaki “şey” varolan ya da varolması mümkün şeyleri içerir. Eş’ariler bu tanımda bir sorun gördüler. Eğer “şey” varolmamış mümkün (henüz ma’dum) kapsıyorsa Allah’tan başka ezeliilerin varlığından söz ediliyor demektir ve bu hudûs teorisiyle çelişmektedir. Bu sorunu dikkate alan Bâkıllânî *et-Temhîd*’inde bilgi tanımıyla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: “Eğer biri size göre ilmin tarifi nedir diye sorarsa ona, ilim malumu olduğu gibi bilmektir” deriz. Eğer biri bize “Neden ilim bir şeyin olduğu gibi bilinmesidir?” demeyi tercih etmedin diye sorarsa ona şöyle denilir; çünkü malumun bir şey olması veya hiçbir şey olmaması mümkündür. Ma’dum ise ne bir şeydir ne de mevcuttur ama malumdur. Eğer ilmi tanımlarken bir şeyin olduğu gibi bilinmesidir dersek, bu durumda ma’dum-malumlardan hiçbir şey olmayanlar hakkındaki bilgi, bir bilgi olmaktan çıkar, tanım dışında kalırdı. Bu ise tanımı bozan bir husustur. Bundan bizim dediğimizin doğru olduğu ortaya çıkar.⁶⁴

Akidenin gerekliliğinin aklî delillerle savunulduğu, mantık sanatının henüz yaygınlık kazanmadığı Eşariliğin bu erken döneminde de tam teşekküllü bir yakîn tanımından bahsedemiyoruz. Daha sonra olgunlaşacak olan yakîn kavramının yerine doğruluk (sahih)⁶⁵ kelimesinin tercih edildiğini söyleyebiliriz. Gerek delil gerek nazar gerekse de nazar sonucu ulaşılan bilginin doğruluğu için sahih kavramı kullanılmaktadır. Bunun karşısı olarak delilde ve nazarda bozukluk anlamında fesad kavramı kullanılırken fasit nazar sonucu ulaşılan bilgi için şekk kavramı kullanılmaktadır. Bâkıllânî’de bilginin dayanağı olan deliller üzerinden bir kesinlik arayışının öne çıktığı görülür. Öyle ki Bâkıllânî savunduğu delilin çürütülmesi halinde kanıtlayacağı hükmün zarar göreceği ilkesini (in’ikasu’l-edille) sıklıkla yöntem olarak kullanmıştır.

⁶⁴Aydın, Nurullah, “Bâkıllânî’de Bilgi Teorisi”, Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006, s.6; Bâkıllânî, *et-Temhidul-Evail ve’t- Telhisu’d-Delail*, thk. Ahmet Haydar, Beyrut, 1987 s.25. Amidi bu tanımı eleştirerek ilim tanımından türeyen malum kelimesinin kapalı olduğunu ve ilim tanımı için yetersiz kaldığını söyler. Seyfuddin Ebu’l-Hasan el-Amidi, *Ebkaru’l-Efkâr fi Usulu’d-Din*, Thk: Ahmet Ferid, Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrut, 2003,1,16. Benzer bir eleştiri Gazâlî, *Mustesfa*, c. 1, s.62-66.

⁶⁵ Bâkıllânî, *et-Temhîd*, thk. Ahmet Haydar, Beyrut, 1987, s. 33.

Bâkıllânî'nin bilgi edinme yollarını izah ederken öne çıkardığı kavramlardan bir diğeri *idraktır*. İlk olarak duyularımız (havvâs-ı selime) yoluyla bir idrak sahibi olur buna bağlı olarak bilgiye ulaşırız. Fakat burada duyular için zorunlu olarak *selime* sıfatı getirilir. Gerçek bilgi için duyuların sağlıklı işlemesi şarttır. Bâkıllânî'ye göre görme, işitme, koklama ve tat alma olarak dört duyudan bahsedilebilir. Dokunma duyusu ise bütün organlara mündemiştir. Dokunma duyusunu da dâhil ettiğimizde zorunlu bilgiyi elde etmek için altıncı yol olarak bedîhî bilgileri sayar. O, nefiste olan zorunlu bilgileri ikiye ayırır. İlki sebebe bağlı olmayıp kişinin kendine dair bilgisidir ki hastalık, gam, zayıflık, güç bu kısma dâhildir. İkincisi ise görülür ve duyulur bir sebebe bağlı olarak bilinenler ile utangaçlık korkaklık ve mütevâtir haberi verenin bilgisi gibi. Bâkıllânî'ye göre haberin duyumu olmadan ve belli emareler görülmeden bilgiye ulaşabilmek mümkün değildir. Cesaretli birinin gözlemlenebilmesi ve korkunun yüz ifadelerinden algılanması gibi. Bilgi, emarelerin takibi ve duyumsanması esnasında oluşur. Yine mütevâtir haberler de zorunlu bilgiler kapsamında yer alır.⁶⁶

Bâkıllânî'nin en özgün görüşü aklı “Akıl, bazı zorunlu bilgilerdir” şeklinde tanımlamasıdır. Aklın cevher olduğu fikrini eleştirir ve araz olması gerektiğini söyler. Fakat o diğer ilimler gibi bir araz değildir. Böyle olsaydı ilimlerin akıldan bağımsız var olabilmeleri gerekirdi. Diğer ilimlerin aynısı da değildir. Yoksa ayrıca akla ihtiyaç doğmazdı. Diğer ilimlerin zıddı ya da muhalifi de değildir. Öyle olsaydı ilimler ve aklın bir arada bulunmasından söz edilemezdi. Zarurî ve kesbî ilimlerin tümü de değildir. Sonuç olarak Bâkıllânî aklı, oldukça özgün bir şekilde ‘zorunlu bilgilerin bir kısmı’ olarak tanımlar.⁶⁷ Aklın işleyişini delil, nazar, gâib ve şahit gibi özel yöntemlerde aldığı rol üzerinden izah eder.

Bâkıllânî bilgi sahasına kuvvetli bir delil vurgusuyla çıkmaktadır. Onun için delil, duysal alanın dışında olan, hakkında zorunlu bilgilerimizin bulunmadığı bir alanda bilmediğimiz hususları bilmeyi sağlayan şeydir. Bâkıllânî epistemik doğruluk için kullandığı “sahih” ifadesini hükme dair değil delillerin sınıflandırılması sırasında kullanılır. Yani bilgiye değil bilgiye götüren delile sıfat olarak getirmiştir.

Delillerin kaynağı konusunda tevkifi, ıstılâhî hem tevkifi hem ıstılâhî ve ne tevkifi ne de ıstılâhî olduğu şeklinde dört yaklaşım bulunmaktadır. Bâkıllânî tüm iddiaları değerlendirir ve delillerin kaynağının tam olarak bilinemeyeceğini savunur ve bu farklı duruşuyla ‘tavakkuf’ adlı özgün bir deliller teorisinin kuruculuğunu üstlenir. Bâkıllânî'ye göre delil, emârelerden kurulan, îmâlar ve işaretlerden bize ulaşan, duyular yoluyla ve zorunlu olarak

⁶⁶ Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşadu's-Sağîr**, thk: Abdullah b. Ali Ebû Zenîd, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998, c. 1, s. 192; **et-Temhîd**, s. 29-30.

⁶⁷ Bâkıllânî, **et-Takrib**, c. 1, s.197.

elde edemediğimiz bilgilere ulaşmamızı sağlayan şeydir. Başka bir deyişle îmâ ve işaretlerden oluşan emârelerdir. Yani akıl, verileri kısımlara ayırır. Hepsinin aynı anda doğru ya da yanlış olması imkansızdır. Delil bu noktada devreye girer ve bir tarafın yanlışlığını izhar eder. Akılda zıddı olan seçeneği doğrular. Düşünür, delilleri aklî, sem'î ve luğavî olarak sınıflandırır. Aklî delil, medlulüne taalluku olan delildir. Fiilin faile nispeti bu nevidendir. Sem'î delil, konuşma sırasında ortaya çıkan manaya delalet edendir. Luğavî delil ise sayı, lafız, şekil ve işaretler gibi uzlaşma ihtiyacı duyan şeylerdir. Kelimelerin manaları, isim, fiil ve sıfatların delaleti üzerine uzlaşımın bulunması bu türdendir. Bâkılânî bu uzlaşımı kelâmî bir istidlâl için asıl kabul eder ve gramer üzerinden özgün bir ispat yöntemi geliştirir. Dilin sem'î delilden ayrı olarak bir delil niteliği taşıdığını kuramsal düzeyde tespit eden ilk kelâmcı Bâkılânî'dir.

Delillerin işleme süreci olan nazar hususunda ayırıcı nokta Eş'arîler de ki nazarın, istidlâl ve tefekkür süreçlerinden sonra oluşan ayrı bir merhale oluşudur. Oysa Mu'tezilî kelâmcılarda nazar ve fikir eş anlamlı kullanıma sahiptir. Fakat Bâkılânî, Mu'tezile'nin, tam ve mükemmel bir nazardan sonra ilmin muhakkak ortaya çıkması görüşünü isabetsiz bulur. İlim-nazar ilişkisini öncelik sonralık ilişkisi gibi görmez ve içlem kaplam ilişkisi şeklinde değerlendirir. Sonuç itibarıyla nazar ve istidlâl mertebelerinden sonra ilmin zorunlu olarak ortaya çıkacağı iddia edilemez. Yine kast ve ispat açısından olaya bakıldığında ilmin doğuşu, kastın onu doğurması değil içermesi şeklinde anlaşılmalıdır. Diğer bir konu nazarın sahipliğinin zorunlulukla mı, delille mi tespit edileceği noktasındadır.

Bâkılânî, nazarın geçerliliğinin iki yolla bilineceğinden söz eder. İlki, nazarın doğru bir delile bağlı olması, yine zorunlu ve delille bilinmeyen bir durum hakkında olması gerekir. İkinci olarak, nazar yapan kişi açısından salim bir akıl ve delilin elde edilmesi, konuya dair oluşu, vehim ve zandan arı şekilde değerlendirme yapabilmesi gerekir. Bâkılânî nazara dâhil edilecek konuları da üç sınıfa ayırır. Sadece akılla bilinen hususlar ki, âlemin yaratılması, yaratıcının varlık delilleri, sıfatları vb. konulardır. Sadece nakille bilineceğini söylediği hususlar ise, güzel, çirkin, itaat, isyan, vacip vb. konulardır. Hem akıl hem de nakille bilinebilir olanlar ise, cahillik dolayısıyla bozulması mümkün olmayan aklî hüküm ve önermelerdir. Kıyas, günahkâr olanların affedilmesinin mümkün oluşu, ru'yetullah, ibadetlerde haberi vahidin bir bilgi kaynağı oluşu vb.⁶⁸

⁶⁸ Bâkılânî, **et-Takrib**, c:1, s. 215, 216.

Kelâm bilgi sisteminde kullanılan en mühim kavramlardan biri de ‘haber’dir. Bâkılânî haberi, doğrulanması ve yanlışlanması mümkün olan şey olarak tanımlar. Üç kısma ayırır: Vacip bilgi veren haber. İki zıddın bir arada bulunmayacağına dair bilgi gibi. Diğer, imkânsıza dair olan haberdir. İki zıddın aynı anda bir arada olması gibi. Son kısım ise mümkün alana dair olanlardır. Filan kişinin evde olduğu, falan yerde patlama olduğu gibi. Bu kısımda haberi destekleyecek delilin bulunması doğruluğuna, yanlışlığına delil olması ise batıl olduğuna işaret eder. Fakat mümkün alana dair bir haberin Peygamber’den sadır olması ya da yalan söyleme ihtimali olmayan ve bilgisi müşâhedeye dayanan bir gruptan gelmesi durumunda, bu bilgi türü habere kesinlik vasfı kazandırmaktadır.

Haber ehline dair şartları da belirten Bâkılânî, sonunda mütevâtir ile ahad bilgi türlerinin bağlayıcı olduğu kanaatinde. Haber ehlinin verdiği bilgi, müşâhedeye dayalı zaruri bir bilgi olmalıdır. Haber verenlerini sayısının Kur’an’da belirtilen şahitlik konusunda istenen sayıdan fazla olması gerekir. Çünkü belirtilen bir, iki, dört ya da kadından iki erkekten bir şeklinde verilen sayılar olayın doğruluğuna dair bir hükme yetmediğinden nazar ve istidlâl yapmayı gerektirmektedir. Mütevâtir ise istidlâl gerek bırakmayan haber demektir.⁶⁹ Tevâtür ehlinin tüm tabakalarındaki topluluğun ilim meydana getirecek şekilde doğruluk vasfına sahip olması gerekir. Bâkılânî mütevâtir haberin bilgiyi gerektirdiğini fakat ahad haberin bilgi oluşturmadığını, ahad haberlerin ancak istidlâl yöntemi kullanılmak kaydıyla adaletle ilgili konularda amele kaynaklık edeceğini söyler.

Mu’tezile’den farklı olarak Eş’arî âlimleri itikatla ilmi eşleştirmezler. Onlara göre bilgi, imanın dayandırılabilmesi en sağlam zemindir. Çünkü Kur’an araştırma ve tefekkür sonucu ihtiyara bağlı bir imanı istemektedir. İmanın gayb alanına dair konularını ise şahitten gâibe kıyasla temellendirmeye çalışırlar. Genel olarak Eş’arî’ler özel olarak Bâkılânî imanı, istidlâl süreci sonucunda elde edilen bir değer kabul eder. Buna bağlı olarak da sezgiyi bilgi kaynağı olarak kabul etmez.

Eş’arîliğe göre bilgi kaynakları duyular, haber ve nazardır. Duyular ve mütevâtir haber, yukarıda değinilen deliller ve nazar konusundaki gerekli şartlar oluştuğunda zaruri bilgiyi verirler. Zaruri ve iktisâbî diye ayrılan beşerin bilgisi, zaruriler vasıtasıyla kesbîye ulaşmayı mümkün kılarken, kimi kesbîler de başka kesbî bilgilere temel oluşturur. Kimi gaybî bilgiler ise nazar ve istidlâl ile bilinmeyeceğinden tek yol olarak haber/vahiy devreye girer.

⁶⁹ Bâkılânî, **et-Temhid**, s. 440.

3.b. Cüveynî

İmâmü'l-Haramayn el-Cüveynî (478/1085), bilginin gerçek bir tanımının yapılamayacağı, bunun ancak taksim yoluyla mümkün olacağı görüşündedir. Eserlerinde farklı tanımlara yer verse de genel itibariyle Bâkıllânî'nin *bilineni olduğu hal üzere idrak etmek* şeklindeki tanımı benimser. *Kafiye* isimli eserinde ma'rife, fehm, fıkıh, dirâyet, akıl, yakîn kavramlarını bilgi ile aynı manada kullandığı görülür.⁷⁰ Yine *eş-Şâmil*'de kendinden önceki bilgi tanımlarında geçen tebeyyün kelimesini eleştirir. Bu kavram önceden bilinmeyen şeyi ve hata edilen veriyi de içerdiğinden kadîm bilgi için kullanılamaz der. Bu açıdan bilgiyi tebyîn (gerçeği apaçık ortaya koymak) marifet ve istiykân (kesin olarak bilmek) şeklinde tanımlar.⁷¹

Bu sistemde bilgi zorunludur yani Allah'ın yaratmasıyla ve buradaki zorunluluk nazarda kullanılan kaynakların zatlarıyla ilişkili değildir. Bu bağlamda zorunlu ve kesbî ifadeleri karşıtlık içermeyen özel bir kullanıma sahiptir. Cüveynî, tüm bilgilerin zorunlu olduğu görüşüyle Eş'arî kelâmından ayrılır. Bu bağlamda insanın teklife muhatap olduğu kısmın nazar/akıl yürütme olduğunu belirtir. Cüveynî'ye göre kullar için nazar vaciptir. Bilgi nazarı takip etmektedir ve nazar, bilgilerin sebeplerden sonuçlara nasıl oluştuğunu ortaya çıkaran bir akıl yürütme sürecidir. Bu bağlamda aslında nazar zorunlu bilgiler arasında bir dolaşımdır. Bu dolaşım şu şekilde gerçekleşir:

“Bilgilerin hepsi zorunludur. Bunun delili, kim ki nazarını doğru yapar ve sonuna kadar ulaşırsa ve nazarı da incelenen konuya dair bilginin zıtlarından bir zıt takip etmezse bilgi, incelenen konuda bir tereddüt varsayılmaksızın kesin şekilde oluşur. Bize göre nazar, zorunluların kısımlarında ve türlerinde bir incelemedir. Sonra zorunluların akabinde oluşan bilgilerin tamamı zorunludur. Bu kısımlardaki söz, olumlama ve olumsuzlamayla çevrilmiş olup zorunluların arasında sınırlı olan taksimlere döner. Akıl sahibi, bu kısımları aklî düşünceye sunar ve bunlarda olumlama ve olumsuzlama ile hüküm verir. Olumlama veya olumsuzlama bu bilgilere yüklenirse bunlarla kesinleşir. Delil, düşünceyi elde ettirmez fakat onu, doğru yapıya sahip olandan aklın, benzerine yol bulduğu bir yöne sevk eder.”⁷²

⁷⁰ Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, İsa el-Babi el-Halebi, Kahire, 1989, s. 25.

⁷¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûlûd-Din*, thk. Ali Sâmî en-Neşşar, Süheyr Muhammed Muhtar, Faysal Bedri Avn, İskenderiye, Münşetü'l-Maarif, 1969, s.102.

⁷² Kaya, Ayşe, “*Fahreddin Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi*”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019, s.27; Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh*, s.126,138.

Cüveynî zorunlu bilgiyi apaçık olan ile düşünmeye ve taksime ihtiyaç duyulan şeklinde ayırır. İlkini zorunlu, ikincisini nazarî olarak isimlendirir.

Cüveynî nazar ile bilgi arasındaki ilişkinin ne Mu'tezilîler gibi tevliid ne Eş'arîler gibi âdet ne de Meşşâîler gibi îcab olduğunu düşünür. Ona göre bilgi ile nazar arasındaki ilişkiye ancak *aklî zorunluluk* denebilir.⁷³ Aklî deliller lazım bir sıfatla medlulüne delalet eder. Nazar doğru şekilde yapıldıktan sonra nazar işlemine dair ifsat edici bir şey de söz konusu olmadığında konuya dair bilginin akılda meydana geliş zorunludur. Çünkü nazar, öncüllerin lâzımî olarak neticeyi içermesi yöntemiyle gerçekleşir. Cüveynî büyük oranda takipçisi olduğu Eş'arî geleneğin nedenselliği reddeden görüşüne referansla nazar-bilgi ilişkisini bilgi-irade ilişkisine benzetir. Bir şey istemek için bilmek gerekse de bu durum birbirlerini zorunlu kılmaları, var etmeleri anlamına gelmez. Bilgi sağlıklı bir nazar sonucu yaratılmayabilir veya Allah öncesinde bir akıl yürütme süreci olmadan bilgiyi yaratabilir.

Cüveynî'nin bilgi teorisinde aklî bilginin kaynakları *bedîhî* ve *idrakî* olarak ikiye ayrılır. Bedîhî olanları, elde etmek için zihni ya da hissî bir çaba sarf edilmemiş, kişide tabii olarak bulunan bilgiler olarak tanımlar.⁷⁴

Bedîhî bilgiler bir ihtiyaçla ilgili değildir. Peş peşe yaratılırlar, araya fasıla girmez ve haklarında bir şüpheye düşmek imkânsızdır. Bu bilgiler akıl yürütmenin kaynağını oluştururlar. Bedîhî bilgilere dayanarak yapılan akıl yürütme, kurallara uygun olup süreci sekteye uğratacak herhangi bir engel bulunmadığında zorunlu olarak bilgi hâsıl olur. İnsan ulaştığı bu bilgiler vesilesiyle yapabildiği akıl yürütme faaliyeti sayesinde teklife muhataptır. İdraki bilgi kaynağının genel tanımı, öznenin hem kendisini hem de dış dünya ile ilgili durumu fark ederek bilgi elde etmesini sağlayan algılama eylemidir. Duyu gücünün bir dış etkenle uyarılması sonunda oluşan bağımsız bilgiye idrak denmiştir.⁷⁵ Cüveynî ise Eş'arî idrak tanımını kullanmış ve "İdrak, müdrikin, sayesinde müdrîk olduğu şeydir." tanımını esas

⁷³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad ilâ Kavâtî'l-Edilleti fi Usûlî'l-İ'tikad*, thk. Esad Temim, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1985, s. 6-7.

⁷⁴ Taftazanî zaruri bilgi çeşitlerini sayarken müşâhedât kısmında, duyular vesilesiyle elde edilen tikel bilgilerin akılda oluşan aklî bilgilerin imkânını oluşturduğunu söyler. Ve Ona göre bedîhî bilgiler hissi bilgilerin alt başlığı gibidir. Çünkü tikellerin duyularla algılanması sonucunda bedîhî bilgilere ulaşılır. Ancak ne var ki, tecrübî bilgilerde sebep olarak sadece sebebiyet ilişkisi bilinirken hadsî bilgilerde hem sebebiyet ilişkisi hem de mahiyet yani sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği bilinmektedir. Hadsîyyâtta mahiyete dair bu bilgi, düşünme ve tefekkürle değil sezgiyle elde edilir. Aksi takdirde bunlar da kesbî bilgiler olurdu. Öyle ki Taftazanî, zaruri bilgilerin tamamında aklın fonksiyonunu ön plana çıkarmaktadır. Bütün zaruri bilgi çeşitlerinde aklın hükümde bulunması kaydını koyan Taftazanî, böylece hiçbir bilginin doğuştan olmadığını aksine evvelî olarak nitelendirilen bedîhî bilgilerin bile daha sonradan akılla elde edildiğini düşünmektedir. Süleyman Akkuş / Ziya Erdiç, "Sa'düddîn Taftazanî'de Bilgi Teorisi", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı. 21, 2014, s.29.

⁷⁵ Hayati Hökelekli, "Duyu", *DİA*, c.10, s.8-12.

almıştır. İdrak Allah'ın süregelen âdetine dayanır. Allah onları (duyu yeteneğini ve duyu idrakini) peş peşe yaratır ve adetlerin işleyişi arasında bir zorunluluk ilişkisi değil imkân ilişkisi bulunur. İdrakler insanın gücü dâhilinde değildir. Özneye nesne arasında bir mâni olmadığında idrak, insan iradesinden bağımsız olarak o anda yaratılmaktadır. Bilgi, duyulardan gelen verilerin akılda işlenmesinden sonra oluşur. Sonuçta ulaşılan bilgiler kesinliği verdiği takdirde vasıtaların yani duyu verileri arasında bir derece farkı öngörmez. Görmenin işitmeden, dokunmanın görmeden önemli olduğu söylenemez.

Cüveynî, akıl yürütme sürecinde kullanılan zaruri delilleri açıktan kapalıya doğru on maddede derecelendirir. İnsanın kendisine dair bilgisi, imkânsızların imkânsız oluşuna dair bilgi, mahsusatın bilgisi, tevâtürün bilgisi, sanatların bilgisi, hallerin (korkaklık, kızgınlık vb.) bilgisi, aklî delillerle ulaşılan bilgi, şeriatlerin gelmesinin mümkün olduğunun bilgisi, mucize bilgisi ve sem'iyâtın bilgisi.⁷⁶ Cüveynî bu sıralama da ulaşılan bilginin kesinliğini tartışmaz. Çünkü akıl yürütmenin sonunda elde edilen bilgiler zaten zorunlu ve kesindir. Onun dikkat çektiği şey düşünmenin yoğunluğunun derecelere göre değişmesidir. Bedîhî bilgiler üzerine kurulan nazarda çok düşünmek gerekme de diğer aşamalarda yoğun bir akletmenin gerektiridir.

Bilgi ilahî kaynaklı olduğundan zorunlu olsa ve yakîn ifade etse de akıl yürütme insanın kudreti dâhilinde olduğundan nazar doğru ve yanlış olarak ikiye ayrılır. Doğru nazar delil ile medlul arasındaki ilişkiyi bilmeyi içeren akıl yürütme sürecidir. Fasit nazar ise akıl yürütmenin yanlış kurallar üzerine kurulması ve süreç içerisinde ya da sonunda bilgiye ulaşmada bir engelin ortaya çıktığı nazarlardır.

Cüveynî burhânı ikiye ayırır: Düz burhân, öncüllerden sonuç çıkarma yöntemidir. Ters burhân ise sebr ve taksim yöntemlerini içerir. Yani araştırılan şeye direk gidilemeyen durumlarda kişinin olumlama ve olumsuzlama ile öncüllerden birinin kesinliğine karar verdiği nazardır.⁷⁷ Cüveynî tüm ilahî hükümlerin ters burhâna dayandığı görüşündedir.

Cüveynî sisteminde güç yetirilen şeyin *talep* olduğu görülmektedir. Yola çıkılan bilgiler zorunlu, sahih delillerle yapılmış doğru bir nazardan sonra elde edilen bilgiler de zorunlu olduğuna göre insanın sorumluluk alanı talep edebilmesi ve bilgi sürecinin başındaki delillerin sıhhatini (akıl-delil-medlul ilişkisi) tespit edebilmesidir. Nazarın vacip olduğu görüşünü benimseyen Cüveynî bu vacipliğin şey hakkındaki bilgiyle değil o bilgiye ulaşma imkânıyla alakalı görmektedir. Buradan hareketle, nazarın vacipliğinin şeriata dayanmasını

⁷⁶ Cüveynî, **el-Burhân fi usulü'l-Fıkıh**, thk. Abdülazim ed-Dib, Doha, Camiatu'l-Katar, 1978, c. 1, s. 131-133.

⁷⁷ Türker, Ömer, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 2007 s.20.

mümkün görür. Bu noktada nazarda kullanılan delillerin türü söz konusu olmaktadır. Cüveynî delilleri aklî ve sem’i olarak ayırır. Aklî deliller özünde madlûlüne atıf barındıran delillerdir. Sanat eserinin sanatçıya işaret edişi gibi. Sem’i deliller ise zatlari gereği değil, harici bir etkenle medlulüne işaret eden delillerdir. Cüveynî sadece Kur’an, sünnet ve icma’nın -ki icma ’mütevâtir habere dayanmalıdır- bu gruba girdiğini belirtir.⁷⁸

3.c. Gazâlî

Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî et-Tûsî (ö. 505/1111) ile Bâkılânî ve Cüveynî’yi de içine alan Eş’ari bilgi tanımları terkedilmiş ve yerini felsefe zemininde yapılan tanım ve çalışmalar almıştır. Örneğin; öncüller çok daha detaylı hale gelmiş ve yakîn, bilgiden farklı bir kavram olarak kullanılır olmuştur.

Mantık ilminin Kur’an kaynaklı olduğunu savunan Gazâlî “Biz elçilerimizi gönderdik, beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik” (Hadid/25) ayetindeki mizanın mantık ilmi olduğunu söyler. Yine bu ayetten hareketle mantık ilminin ancak peygamberlerden öğrenileceğini belirtir. Bu yakın münasebetin Müslümanlar arasında kabulünü sağlamak amacıyla mantık ıstılahlarını Kur’an kavramıyla eşleştirmek ya da Arap diline has kavramlar teklif etmek gibi bir çabanın içerisine girmiştir. Burhân, yakîn, zan gibi kavramları değiştirmeden kullanırken, kül yerine mutlak, cüz yerine muayyen, tasavvur ve tasdik yerine marifet ve ilim, kıyas yerine mizan; iktiran yerine izdivaç kavramlarını kullanır.⁷⁹

Gazâlî için bilgi öznenin, nesnenin maddesinden bağımsız hakikatini ve suretini elde etmesidir. Bilinen, bilen ve bilgi arasında mahiyet, hakikat ve lafza dair bir bağ bulunduğunu söyler. Böylece ilim, eşyanın harici alemde ve zihindeki varlığı arasındaki bağı sözle ifade etmesidir.⁸⁰ İmam, aklın metafizik alanda yetersiz olduğu fikrini benimsediği için iki yönlü bilgi anlayışını benimser. Duyu ve akıl yoluyla ulaşılan *Zâhirî bilgi* ile keşf ve ilham gibi akıl ötesi güçlerle varlığın özüne ulaşılan *bâtınî bilgi*. Diğer bir ayrım ise bilgi ve marifet ayrımıdır. Gazâlî marifeti sûfilerin ilham ve keşf kavramları ile elde edilen kalbî bilgi, bazen de salt bilme olarak kullanır. En üstü bilgi kabul ettiği kalbî bilgiyi anlatırken kullandığı marifeti şöyle tanımlar,

⁷⁸ Türker, Ömer, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi”, s.25; Cüveynî, **Burhân**, 1, 147.

⁷⁹ Özpilavcı, Ferruh, “Gazâlî’nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, **İslâmî İlimler Dergisi**, 2012, c. 7, s. 719.

⁸⁰ Bolay, Süleyman Hayri, **Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, İstanbul, Kalem Yayınları 1980, s. 24.

“Marifetullah derken halk yığınlarının atalarından öğrendikleri i’tikadı veya kelâmcıların hasımlarına karşı mücâdele etme ve kelâmı güçlendirme yolunu kastetmiyorum. Benim kastettiğim bir tür yakîn bilgisidir. Bu yakîn bilgisi mücâhede yoluyla içini manevî kirlerden temizleyen ve Hz. Peygamber’in hakkında "âlemlerin imanı tartılsaydı Ebû Bekir'in imanı ağır gelirdi" buyurduğu Hz. Ebû Bekir'in imanı seviyesine yükselen kulun kalbine Allah'ın bıraktığı bir nurdur.”⁸¹

Gazâlî'nin bu tanımında tecrübe ve sezgi gibi bilgi kaynakları öne çıkmaktadır. Bilgi ile marifeti karşılaştırdığı diğer bir tanımında "Marifet bizzat yaklaşmanın (kurb) kendisidir. Bu da kalbin aldığı, onda etkili olan ve bir eser bırakan şeydir. Hatta bu bilgi maddî organlarda bile tesirli olur. İlim ateşi görmek, marifet ona dokunmak gibidir." diyerek marifetle ve yakîn kavramlarını eşleştirmiştir. Kesinliği ve sezgisel oluşu gibi özelliklerinden dolayı yakîn bilgiyi iman ile eş anlamlı kullandığı da vâridir. İmama göre bilginin tek kaynağı Allah, nihâi hedefi ise marifetullahtır.⁸²

Gazâlî (555/1111) Mi'yâru'l-İlm kitabında yakînin yöntemini “Hakiki burhân, değişmesi tasavvur edilemeyen bir şekilde bir şeyi ortaya koyan burhândır” şeklinde verir. Bu ise burhânın öncüllerine göre olur. Dolayısıyla burhânın öncülleri, imkânsız olmayan ve sonsuza dek değişmeyen ebedî-yakînî öncüllerdir. Bununla, her ne kadar insan ondan gafil olsa da öncül olan şeyin değişmediğini söylemek istiyorum. Tıpkı bizim *bütün parçadan büyüktür* ve *bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir* ve benzeri sözlerimiz gibi. Öyle ise bu öncüllerden hâsıl olan sonuç da yakînî olur. Çünkü yakînî bilgi, bir şeyin belirli bir vasıfta olduğunu bilmen ve bu bilgiye, o şeyin öyle olmamasının imkânsız olduğu hususunun tasdikinin eşlik etmesidir. Şayet bu bilgide hata yapılmasının ve bir şeyin gözden kaçırılmasının mümkün olduğunu aklına getirirsen bu durum senin nefsinde asla bir etki meydana getirmez. Ancak bu bilgiye, onda hata bulunmasının mümkün olduğu kanaati eşlik ederse bu bilgi yakînî bir bilgi değildir.⁸³ *El-Munkız*'da ise yakîn bilgiyi, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde, her türlü yanılğıdan âri kesin bilgi olarak tanımlar. Kalbe bu kesinliğin eşlik etmesi gerektiğini belirtir. Biri çıkıp yakîn bir bilgi olan on sayısının üç sayısından büyük olduğunu reddetmek ve tersini ispat etmek için bana olağan üstü bir hal gösterse, örneğin, bir değneği yılanı çevirse, yine bilgimde asla şüphe oluşmaz. Sadece o kişinin bu işi

⁸¹ Reis, Bedriye, “Gazâlî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, c.5, s. 11; *İhyâ*, c.1, s. 78.

⁸² Gazâlî, *Mearicü'l-Kuds*, çev. Serkan Özburun, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s. 159-160.

⁸³ Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu, 2013, s.356.

nasıl yaptığına şaşırırm, demektedir. Kendisiyle güven (emân) içinde olunmayan hiçbir bilginin kesin bilgi olamayacağını ekler.⁸⁴

Tanımın maddesi tasavvur, kıyasın maddesi ise tasdiktir. Kendiliğinde doğruluk olan yani tümel (her durumda ve tüm zamanlar için geçerli) olan yakînî tasdik kıyasın maddesidir. Bunun için önce zihinde bilgilerin oluşması gerekir. Bu bilgiler ve Allah'ın inayeti, nefsi bir konuda sonuca ulaşmak için hazır hale getirir. Bu sonuç şüphe, zan, itikat ve yakîn şeklinde bir değere sahip olabilir. Burada 'burhâna dayalı tasdik' olarak tanımlanan yakîne ulaşmak güçlü öncüllerin kullanılmasıyla mümkündür. Yakînî öncüllerin ilki evvelîler ve sadece aklîdirler. Mahsusât ise ancak duyular vasıtasıyla aklın idrak edebildiği önermelerdir. Mücerrebât, gizli bir kıyasın sonunda duyunun tasdikiyle meydana gelen bilgilerdir. Bu idrakten şüpheden uzak güçlü bir kanaat gelişir. Mücerrebât bazen kesin önermeyi bazen de *çoğunlukla doğru olan* önermeyi verir. *Çoğunlukla doğru* kısmı üzerine kelâmcılar başın kesilmesi ölümün, yemek doymanın, ateş yakmanın sebebi değildir ve Allah sonucu, sebepler gerçekleşirken yaratmıştır derler. Gazâlî'nin bu tartışmaya cevabı, kelâmcıların tartışmalarının (başın kesilmesi ve ölümün gerçekleşmesi) birliktelik ilişkisinin bizzat kendisi ve doğruluğu değil nasıllığı üzerine olduğu şeklindedir. Hadsıyyât ise sezgiye dayalı, zihnin temizliği ve bir şeyleri ardı ardına müşâhede etmeyle oluşan önermelerdir. Bu önerme de sezgi, gözlem delillerine vâkıf olundukça daha güçlü hale gelir. Gizli bir kıyas barındırır. Gazâlî burada ilim ehlinin burhân getiremediği birçok konuda şüphe duymadığı bazı önermelere sezgisel olarak sahip olduğunu belirtir. Fakat âlimlerin muhataplarının hazırlıksızlığı nedeniyle durumu anlatmakta güçlük çektiklerini, bu bilgiye erişim için ancak metot gösterebildiklerini söyler. Bu sebeple hadsiyyât her durumda ikna edici bir önerme değildir. Gazâlî bu önermenin yapısını "tatmayan bilmez ve erişmeyen idrak edemez" sözüyle tasvir eder. Bir diğer önerme ise, kendisinden dolayı değil de orta önerme vasıtasıyla bilinenlerdir. Matematik hesaplamaları gibi durumlar buna örnek gösterilebilir. Mütevâtir haber de yakînî öncüller arasındadır. Gazâlî, Mihakkü'n-Nazar adlı diğer eserinde ise bilgide kesinliği evveliyât, iç müşâhedeler, dış duyumlar, mücerrebât, müttevâtirat, vehmiyyât ve meşhurât olarak yedi sınıfta inceler.⁸⁵

Yakînî kıyaslar için uygun olmayan fakat fikhî konularla ilgili zannî kıyaslar için uygun meşhur, makbul ve meznun önerme şekillerinden bahseden Gazâlî meşhur önermeyi şöyle tanımlar; doğru sözlülük, akraba ziyareti, adaletin gerekliliği gibi hükümlerdir. Öyle ki

⁸⁴ Gazâlî, **el-Münkız mine'd-Delal**, çev. Osman Arpaçukuru, İstanbul, Beyan Yay, 2015, s.50.

⁸⁵ Gazâlî, **Mihakkü'n-Nazar Düşünmede Doğru Yöntem**, çev. Ahmet Kayacık, Ahsen Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 99-105.

insan sadece akıllı, hissî ve vehmiyle bu önermelere vakıf olamazdı. Ancak ârizî sebeplerin zihni pekiştirmesiyle bu önermeye varılabilir. Yakînî önermelerle bu önermeler arasındaki ayırımı bilmek için şöyle bir yöntem önerir: akıllı ve yetişkin biri dünyaya inse, hiçbir mezhebi, öğretiyi, siyaseti, geleneği bilmeseydi ve tanımasaydı, sadece duyulur olanı gözlemlese ve “insan öldürmek kötüdür, kurtarmak ise iyidir” sözü arz edilseydi o kişi duraksayacak, kuşkulanan ve hüküm veremeyecektir. Fakat yakînî öncüller için bu bilememe durumundan kaynaklı tekinsizlik hali yaşanmaz.⁸⁶

Gazâlî, *Mihakkü'n-Nazar*'da bir önermenin doğruluğunun üç şekilde kabul edilebileceğini söyler: İlki, bir konuda hem kesin bilgiye ulaşmak hem de bu bilgide herhangi bir yanlış olmayacağından emin olmak. İkincisi, doğru bilgiye ulaşmakla beraber ulaşılabilecek daha kesin bilgilerle yargının değişebilir olması. Sıradan mü'minlerin inançları ile çoğu kelâmcının mezhebi kanaatlerinin bu tür bilgilere dayandığını söyler. Üçüncüsü ise, kişilerin kesinlik derecesi zayıf birtakım kanaatlere dayalı önermelere sahip olmasıdır.⁸⁷

Yakîne ulaşmak ve düşüncenin doğruluğunu tespit için metodik bir şüphe yöntemini kullanan Gazâlî her şeye şüphe ile yaklaşmış ve bilgi yollarından sırasıyla duyu, akıl ve ilhamı analiz etmiştir. Beş dış duyularla birlikte beş iç duyuyu da kabullenen Gazâlî'ye göre duyular yoluyla ulaşılan tecrübî bilgi bir illet-malul ilişkisini içermez.⁸⁸

Gazâlî güneş-ışık, meyve-toprak benzetmesiyle akıllı, bilginin doğduğu mahal olarak tanımlar. Akıllı Allah'ın nurlarından bir nur olarak isimlendirirken, maddeden şekli soyutlayan, kavram oluşturan, önerme kuran, kıyas yapabilen ve doğruyu yanlıştan ayırabilen bir güç olarak tanımlar. Akıllı doğal ve müktesep olmak üzere ikiye ayıran Gazâlî doğal olan ile zorunlu/bedîhî bilgileri, müktesep ile sonradan öğrenilen bilgileri yani nazarı kastederek. Duyu organlarının sınırlı oluşu gibi nazarî aklında sınırlı olduğunu ve bazı (gaybî) bilgilerin ancak vahiyden kalp gözü dediği bir aracıyla alınabileceğini söyler. Gazâlî kalbi, duyu algısının ötesinde, hakikatin külli bilgisine ulaşmayı sağlayan, aklın algılayamadığı şeylerin idrakini mümkün kılan bir güç olarak tanımlar.⁸⁹ Aklın ve duyuların yakînî bilgiye ulaşmada kifayetsizliklerini ise kendisinin şüpheden kurtuluşunun delil ve önermelerle değil Allah'ın kalbine attığı bir nur sayesinde olduğunu söyleyerek örneklendirir.⁹⁰

⁸⁶ Gazâlî, *Mî'yarü'l-İlm*, s. 244-262.

⁸⁷ Gazâlî, *Mihakkü'n-Nazar Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 99-101.

⁸⁸ Gazâlî, *Mihakkü'n-Nazar Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 99-101.

⁸⁹ Gazâlî, *el-Münkız*, s.28-29.

⁹⁰ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 8.

3.d. Fahreddin Râzî

Fahrettin Râzî (606/1210) kelâm disiplini açısından yeni bir dönemin öncüsü sayılsa da bu disiplin içerisinde yakîn terimi, önermeler ve istidlâl metodunun geçirdiği anlam genişlemesini gösteren tamamlayıcı bir isim olması hasebiyle görüşlerine değinilecektir.

Fahrettin Râzî (606/1210), bilginin zorunlu olduğu görüşünü İmam Cüveynî'den almakla beraber sisteminin özgün kısmını tasavvur ve tasdiklerin zorunluluğu fikri oluşturur. Râzî kendisine kadar gelen ve bilginin bir çeşit taksim, misâl, tecrid, ittihad, olduğunu söyleyen yaklaşımları doğru bulmaz. Bilginin tanımının yapılamayacağı fikrindedir. Ona göre bilgi bedîhî ve apaçıktır. Her şey onunla izah edilir ve hal böyleyken onu tanımlayan bir şey düşünmek imkansızdır. Kendilik bilincimizi örnek göstererek bilginin kavranmasının da bedîhî olduğu iddiasındadır. Bu yüzden bilgiyi tanımlamak anlamında değil ama nasıl gerçekleştiğini ifade etmek için bilginin bir izafet olduğunu belirtir. Bu fikriyle bilginin *formun zihinde bulunması* ya da bir çeşit *soyutlama* olduğunu söyleyen filozoflardan ayrılarak bilginin *zihnin formula kurduğu bir ilişki* yani *izafet* olduğunu söyler.⁹¹

Râzî nefis anlayışıyla kelâmî çizgiden farklılaşır. Nefs varlığa geldiğinde bilginin oluşması için yeterli durumda değildir. Tikel duyularla birlikte duyulurların benzerlik ve farklılıklarını bilmeye başlamasıyla gelişir. Bu yolla nefis tümel tasavvurların zâtî ve arazîlerini de bilir. Bu, hangi tasavvurların konu hangilerinin yüklem olacağını bilmesini de sağlar. Bir yüklem konuya hamledilmesi kendinden dolayı olduğunda ise bu yüklem o konu için *evvelî* olur. Râzî insanın bütünlüğüne vurgu yaptığından filozofların duyular tikelleri, akıl ise tümelleri algılar görüşünü parçacı bulur. Filozofların bu görüşlerini “birden bir çıkar” ilkesi gereği savunduklarını fakat bu ilkenin epistemolojye uyarlanmasının tutarsızlığa sebep olduğunu söyler.⁹² Dolayısıyla duyular aracılığıyla bilmekten bahsedilse de duyuların bilmesinden bahsedilemez. Duyular nefisle alakalı yetiler değildir.

Nefsin tikeli bilemeyeceği görüşünü eleştirerek her insan nesfinin içinde bulunduğu tekil bedeni bildiğini söyleyerek görüşünü delillendirir. Tikellerle beraber nefsin tümelleri de bileceğini söyler ve “Zeyd insandır” cümlesinde hem tikel Zeyd’in hem de onun türsel tümeli olan “insan”ı bilmesiyle örneklendirir.

⁹¹Râzî, *el-Mebâhîsu'l-Meşrikiyye fi lmi'l-İlahiyyât ve't-Tabi'îyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bagdadî, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1990, c. 1, s. 450.

⁹²Haklı, Şaban “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 423.

Râzî, iç (vehim, hayal, hafıza ve müfekkire) ve dış (görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma, Râzî buna bir de hayvansal güç⁹³ dediği organlardaki yetenek anlamındaki bir gücü ekler) tüm idraklerin, nefsin bir yetisi olduğunu belirtir. İbn Sina felsefesinden ayrı olarak ortak duyuyu kabul etmez. Hayal ve vehim güçlerinin ayrı birer güç olarak görülmesini reddeder. Bu yetiler veri sağlar fakat bilgi bizâtihi nefsin kendisinde oluşur. Öyle ki bilen, akıl değil nefistir. Filozofların faal akılla ittisal fikrine karşı çıkararak tüm bu verilerin nefiste işlenerek bilgi haline dönüştüğünü ifade eder.⁹⁴ Bilen özne faal akılla birleşemediği gibi bilen ile bilinenin ittihadı da söz konusu değildir. Her türlü bilgi nefisle bilinir.

Râzî için kesbî bilgiler bedihîlerle, bedihîler ise konu ve yüklemelerinin tasavvuru esnasında oluşur. Bu tasavvur ise duyulara bağlıdır. Râzî bedihî tasavvurları dört maddede sınırlar. a. Beş dış duyuyla bilinenler. b. Sevinç, öfke, açlık gibi kişinin kendiliğine dair bildikleri. c. Varlık, birlik, zorunluluk, imkân gibi mahiyete dair bilinenler. d. Tüm bunlardan aklın ve hayalin çıkardıkları.⁹⁵ Tasdiki bilgiler yakînî öncüllerden lüzum suretiyle elde edilebilmektedir. Tasdiklerin tümü bedihî ya da tümü nazarî olamaz. Olması halinde kısırdöngü ve teselsülün mümkün olması gerekirdi ki bu imkânsızdır. O halde bilgiler ya doğrudan zorunludur ya da bunlardan zorunlu olarak lazımdır. Ona göre zorunlu bilgiler nazarî bilgi de müessirdir. Her bilginin bir önceki bilgiden lüzumu da böyledir. İkisi de değilse bilgi değildir. Dolayısıyla bilgi her şekilde zorunludur. Râzî bu iddiasını menon paradoksuna dayandırır.⁹⁶

Râzî hem kısırdöngü ve teselsülü engellemesi hem de kesin bilgiye ulaştırması açısından üç türlü bilgi kaynağından söz etmektedir. Bunlar, *duyusal* (ateşin yakıcı olduğunun bilinmesi), *vicdaniler* (acıkmak, kokmak, sevmek) ve *bedihîlerdir* (olumlu ve olumsuzun aynı anda bir araya gelmemesi). Vicdaniler herkeste olmakla beraber şiddetinin herkes için ortak olmaması dolayısıyla ilme kaynaklık derecesi zayıftır.

Yukarıdaki üçlü ayrımı detaylandıran Râzî, İbn Sina'nın önerme biçimlerinden olan evveliyât, müşâhedât, mücerrebât, mütevâtirât ve hadsiyyâtı kabul ederken evveliyat hariç diğerleriyle kurulan kıyasın kesin sonuç vermeyeceğini belirtir. Tikelin bilgisiyle o tikeli kuşatan tümelin bilgisinin aynı şey olmadığını ve duyusal olan “bu ateş yakıcıdır” yargısıyla, aklî olan “bütün ateşler yakıcıdır” yargısının farklı şeyler olduğunu belirtir. Bu sebeple müşâhedâtın kıyasta kesin bilgi için öncül olamayacağını iddia eder. Yani duyular tümel bilgi

⁹³ Haklı, Şaban “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, s. 435.

⁹⁴ Bozkurt, Mustafa, **Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006; Râzî, **Mebâhis**, I/465-466.

⁹⁵ Râzî, **el-Muhassal**, nşr. Eşref Altaş. İstanbul, Klasik Yayınları, 2019, s. 28.

⁹⁶ Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu, 2015, s.190.

veremediklerinden ve yanılabilir özelliklerinden dolayı yakîni kıyaslarda öncül olarak kullanılamazlar. Aynı şekilde tecrübeye dayalı bilgiler de burhânî kıyasa öncül olamazlar. Gerek müşâhedât gerekse mücerrebâtta iki şeyin varlığının ve yokluğunun takibinin yapılması yetmemekte, gözlem için aradaki nedensellik ilişkisinin de bilinmesi gerekmektedir. Râzî bu nedensellik bilgisinin bedîhî olup olmadığını tartışır ve bedîhî olması halinde mücerrebât kategorisinin gereksizliğini vurgulamaktadır. Aradaki bağlantının apriori olmadığı kanıtla bilinir olduğu durumda ise kesin sonuç veren kıyasa öncül olamaz. Tecrübi bilgilere Tanrısal irade açısından da eleştiri getiren Râzî, Tanrı bir sonucu tecrübeye bildiğimiz şeylerden başka bir nedenle de yaratabilir demektedir.⁹⁷

Kelâmcılar için haber, özel bir öneme hâizdir. Aslında haber kesin veya değil bir bilgi aktarmaktadır ve en nihayetinde akıl ya da duyuya dayanmak zorundadır. Aktarım sürecinde muhataplar için yeni bir bilgiyi ortaya çıkarması sebebiyle bilgi kaynağı özelliği taşımaktadır. Öyle ki Râzî haberin bilginin eş anlamlısı olduğunu ifade eder.⁹⁸ Bilgide olduğu gibi haberin de had ve resim yoluyla tanımlanamayacağını söyler. Düşünür, haberin apaçık tasavvurlara dayandığını belirtir. Şöyle ki, kişi haberin konuya uygunluğunu zorunlu olarak bilmektedir. Haberi kesin doğru olanlar, kesin yanlış olanlar ve doğruluğu yanlışlığından emin olunamayanlar şeklinde sınıflandırır. Doğruluğu kesin olan mütevâtir haberi orijinal bir yaklaşımla ele alır. Haberin mütevâtir olması için gerekli şartlar ya haberi verenle ya da duyanla ilgilidir. Duyan açısından, haberle gelen bilginin daha önce bilmediği bir konuda olması, reddetmek için şüphesinin bulunmaması gerekir. Haber verenle ilgili olarak ise haberi vermek zorunda olmaları, belli bir sayıda olmaları gerekli değildir, önemli olan haber verenlerin haber alanları ikna edecek durumda bulunmalarıdır. Yani yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan kimseler olmalarıdır. Yine Râzî bazı haberlerin verdiği bilgi açısından değil anlam açısından mütevâtir olduğundan bahseder. Bir kimseyle ilgili rivayetlerin birinde beş altın, diğerlerinde sekiz ya da on altın hibe ettiği söylene buradan mütevâtir anlamda bilgi çıkmasa bile bahsi geçen kişinin cömertliğine dair kesin bir anlam çıkacağını belirtir. Mütevâtir haber dışındaki doğru haber türlerini üç sınıfta ele alır. Gerçekliği zorunlu olarak bilinenler, istidlâli olarak bilinenler ve inanç sahibi kişiler için “Allah’ın haberi” doğru haber türlerindendir.⁹⁹

⁹⁷ Haklı, Şaban, “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, ed. Osman Demir, Ömer Türker, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, s. 447; Râzî, **Lübâbü’l-İşârât**, s. 53-54-55

⁹⁸ Bozkurt, Mustafa, **Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi**, s.121; Râzî, **Mefâtih**, II/119.

⁹⁹ Bozkurt, Mustafa, **Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi**, s. 130; **Mahsûl**, c.2, s.122.

Râzî, *el-Mulahhas'ın* Burhân bölümünde yakînî öncüllerden oluşmuş ve doğru bir terkipile düzenlenmiş kıyastan sonucun (bilginin) zorunlu olarak lüzum ettiğiinden bahseder. Bu şekilde lüzum eden bilgi yakîndir.¹⁰⁰ Dolayısıyla yakînînin iki varlık şartı vardır: Kesin öncüller ve doğru işleyen bir nazar süreci. Burhânî kıyasın öncülleri gibi sonuçları da külli ve yakîndir. Fakat Râzî *Metâlibü'l-Âliye* isimli eserinde teoloji gibi bazı konularda kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını söyler. Bu noktada yapılacak şey daha evla olanını seçmek olacaktır. Bu iddiasına benlik üzerinden delillendirme getiren Râzî, apaçık olduğu söylenen kendilik bilincinin bile tanımlanmaya kalkıldığında ne kadar karmaşık olduğu ve çok farklı yaklaşımlar bulunduğunu örnek verir. Bu konuda getirdiği diğer bir delil ise görme ile aklın karşılaştırması üzerine kuruludur. Göz nasıl ki fazla sönük ya da aşırı parlak görüntüleri göremiyorsa akılda ancak orta derecedeki şeyleri bilebilir. Yine tasavvur ve tasdiklerin sınırlılığı hasebiyle Tanrı'nın mahiyetinin asla bilinemeyeceğini örnek gösterir.¹⁰¹

Sonuç olarak Râzî, “Bütün bilgiler zorunludur, çünkü bütün bilgiler ya başlangıçta zorunludur ya da başlangıçta zorunlu olan bilgilerin zorunlu gerekleridir. Zira en uzak şekilde bile olsa gerekliliğin bulunmama ihtimali kalırsa bilgi olmaz. Durum böyle olduğuna göre bütün bilgiler zorunludur.” görüşünü benimser.

C- KELÂMDAN FELSEFEYE İNTİKAL SÜRECİNDE BİLGİ/YAKÎN

1. Kindî

İslam düşünce tarihinin ilk filozofu kabul edilen Ebu Yusuf Yakub b. İshak b. es-Sabbah el-Kindî (ö. 252/866), Tanrı kanıtlaması, evrenin ezelîliği, bilginin imkânı gibi temel meselelerde kelâm ile felsefe arasında geçiş arz etmektedir. Kindî'nin metafizik düşüncesi özellikle hudûs ve illiyet konularındaki görüşleri kelâmî tartışmalarla doğrudan bağlantılıyken, hudûs delilini temellendirdiği birlik ve hareket kavramlarıyla da Yeni Eflatuncu geleneğe bağlıdır. Kindî'nin bilgi teorisi ise ispatı vacip merkezinde şekillenmektedir.

¹⁰⁰ Kaya, Ayşe, **Fahreddin Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi**, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019, s.57; Râzî, *Mantıku'l-mulahhas*, s.343-344.

¹⁰¹ Râzî, *el-Metalibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlahi*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987, c. 1, s. 41-49.

İlim tasnifleri ve bu ilimlerin münasebetleri hakkındaki görüşler filozofların ilim anlayışları ve benimsedikleri metodu yansıtmaları açısından önemlidir. Kindî bilgiyi ilahî ve beşerî olarak ikiye ayırır. Bu alanlardan biri felsefe diğeri dindir. Keskin çizgilerde birbirinden ayrılmayan bu alanlar konu, gaye ve hakikat birliğine sahiptirler.¹⁰² Kindî dini bilginin kaynağı olan vahyin istek ve irade dışı olduğunu, mantık, matematik gibi hiçbir yöntemin kullanılmadan Allah'ın temiz ruhları aydınlatması sonucu ortaya çıkan bir bilgi olduğunu belirtir. Hem insan fitratına uygunluğu hem de benzerini ortaya koymaktan aciz kalınması sebebiyle Kindî aklın bu bilginin ilahî olduğunu yakîn olarak bildiğini ifade eder.¹⁰³ Bilhassa insanın akıl erdiremediği konularda vahyin kılavuzluğunu erdem gören Kindî, vahyî bilginin felsefeden üstün olduğu görüşündedir. Fakat felsefe ile Peygamberin getirdiği vahiy arasında bir tenakuz ilişkisini mümkün görmez. Felsefe çatısı altında toplanmış beşerî bilgi ise, duyu verilerine ve kıyasa ihtiyaç duyar. Duyuyla temas, nitelik ve niceliğin bilgisinin imkânıdır. Cevherle beraber bu iki kategori sahip olduğumuz ilk apriori (el-mukaddematü'l-üvel) bilgilerdir. Öyle ki cevhere yüklenen dokuz kategori ancak nicelik ya da nitelik kategorisiyle birleşerek yüklenebilir. Niceliği inceleyen bilim matematiktir ve alt kolları aritmetik, geometri, astronomi ve telif ilmidir. Bu dört ilimle nicelik ve nitelik ilmine oradan da ilk cevherlerin bilgisine erişiriz. İkinci cevherler dediğimiz zihinsel tümel kavramlara ise birinci cevherler yoluyla ulaşırız. Bu sebeple felsefe için matematik bilmeyi şart koşar. Kindî'nin tasnifine göre felsefe yapabilmek için sırasıyla matematik, mantık, tabiiyyât (fizik), psikoloji ve metafizik ilimleri bilinmeli sonrasında ahlak ve siyasete geçilmelidir.¹⁰⁴ Maddeden manaya doğru ilerleyen bu yolda Kindî maddeyi misâl olarak tanımlarken metafiziği misâlsizin araştırması olarak nitelendirir. Çünkü imajlar maddi varlığa ait bir özelliktir. “Akıl, aksiyomların doğruluğunu (yakîn) zorunlu olarak tasdik eder.”¹⁰⁵

Kindî bilgiyi “İlim, varlığın hakikatini idrak etmektir” şeklinde tanımlar.¹⁰⁶ Burada idrak kavramı yerine vicdan (vücut) kavramını kullanarak idrakin kısımları ile varlığın kısımlarının aynı olduğunu ima etmektedir.¹⁰⁷ Bilginin kaynakları olarak duyu, akıl, sezgi ve vahyi kabul eder. Duyu ve akıl birbirine uzak yetenekler olduğundan bunları yakınlaştıran aracı güçler bulunur. Bu sebeple dış duyularla birlikte ortak duyu, musavvire ve hafıza

¹⁰² Alper, Ömer Mahir, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2008, s. 31.

¹⁰³ Kindî, “Aristoteles’in Ktaphlarının Sayısı Üzerine”, **Felsefi Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klsik Yayınları, 2018 s. 275.

¹⁰⁴ Kindî, “Aristoteles’in Ktaphlarının Sayısı Üzerine”, **Felsefi Risaleler**, s. 279.

¹⁰⁵ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, **Felsefi Risaleler**, s. 132.

¹⁰⁶ Kindî, “Tanımlar Üzerine”, **Felsefi Risaleler**, s. 181.

¹⁰⁷ Türker, Ömer, **İslam’da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019, s. 29.

şeklinde üç iç duyuyu kabul eder. Duyu algılarıyla elde ettiğimiz veriler ortak duyu tarafından birleştirilerek musavvire gücüne gönderilir. Bu güç nesnelerin soyut formunu verir ve oradaki işlemten sonra hafıza gücüne giderek kavramların oluşmasını sağlar. Fakat bu kavramlar cins ve tür gibi tümellere değil tikellere dairdir. Özne nesne arasındaki ilişki hem süreksiz hem de nesnelerin değişken oluşu sebebiyle duyu bilgisinin sabit ve güvenilir olması söz konusu değildir.

Sezgiyi de bilgi kaynakları arasına alan Kindî, kişinin arınma yoluyla doğrudan bilgi alma imkânına sahip olduğunu belirtir. Arınan nefiste varlığa dair bilgi formları kendiliğinden belirmeye başlar.¹⁰⁸ Ancak bu süreçte arınan nefsi bilgiyle donatıp sezgiye hazır hale getirmek gerekmektedir. Bilgiyle donanmış ve arınmış nefis düşünme eylemini benimseyip ve bilgiyle aydınlandığında nesnelerin suretinin parlak bir aynada belirmesi gibi varlığın bilgisine erişir. Kindî burada mistik sezgiden çok aklî/rasyonel bir sezgiden bahsediyor gibidir.

Varlık cüz'i ve küllilerden oluştuğu için insan idraki de duyu ve akıl olarak ikiye ayrılır. Bu da nefisteki kavram ve algıdan ibarettir. Duyular insana yakın doğaya uzakken, akıl insana uzak doğaya yakın bir algı türüdür. Kindî, bilgi kaynaklarından aklı, *varlığın hakikatini kavrayan basit bir cevher* şeklinde tanımlar. Akıl insana bedihî/apriori bilgileri vermektedir. Çelişmezlik ilkesinde olduğu gibi akıl aksiyomların doğruluğunu zorunlu olarak tasdik eder. Tümeller ya da önsel bilgiler gibi gayri maddî alanın bilgisi akıl tarafından imajsız (tasavvursuz) ve zorunlu olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁹

Kindî hem bilginin oluşumunu hem de bilginin mertebesini dört aşamada ele aldığı akıllar teorisi üzerinden izah etmektedir. Tüm bilme imkânımızın kendisinde gerçekleştiği kuşatıcı cevher nefistir. Kindî suret, mahiyet ve hüviyet kavramlarını da cevher ile eş anlamlı olarak kullanır. Nefiste kuvve halinde bulunan akıl, duyulur nesnelerin suretlerini bilerek fiil hale geçer. Bu geçişte bilfiil akıl ve soyut formlar başat rol oynar. Duyu verilerini soyut ve tümel bilgilere çeviren nefistir. Yani Akıl kategorilerinden olan kuvve halindeki akla bilfiil akıl etki eder. Soyutlama ve bilgi böyle başlar. Bu aşamada bilen ve bilinen ayrı şeyler değildir. Madde ile ilişkisi kalmayan bilgi/suret, nefis için kazanılmış bir (müstefad) akıl haline gelmiştir. Yani aklî suretler nefisle birleşince nefis ve akıl tek bir şey haline (ittihad) gelmiştir.¹¹⁰ Burası filozofların faal akıl anlayışından kısmen farklı bir noktadır. Çünkü felsefi

¹⁰⁸ Kindî, "Nefis Üzerine", **Felsefi Risaleler**, s.247.

¹⁰⁹ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", **Felsefi Risaleler**, s. 132.

¹¹⁰ Kindî, "Akıl Üzerine", **Felsefi Risaleler**, s. 266.

epistemolojide faal aklın söz konusu olmasıyla akleden ile akledilen asla aynı şey değildir.¹¹¹ Her ne kadar Kindî bir ittihâd fikrini benimsemiş olsa da nefsin kuvveden fiile çıkışını mümkün kılan *birinci akıl* adını verdiği külli bir akıldan bahseder. Dolayısıyla buradaki ittihâdın mahiyeti oldukça farklıdır.

“Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren yani varlığın külli olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o külli kavramlardır. Küliller nefisle birleşince nefis akletmeye (düşünce üretmeye) başlar, yani varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o [aktif] akıl sayılır. (...) İşte nefsi kuvveden fiile çıkaran fiil halindeki akıl bu akıldır.”

Kuvveden fiile geçişte nefste meydana gelen akıl ile külli (birinci) akıl ayrı şeylerdir. Kindî'nin duysal ve aklî suret ayrımı buradaki kapalılığı aydınlatmak için önemlidir. Külli (birinci) akıl nefse suretleri verdiğinde nefsin karşılaştığı ve kendisiyle ittihadı girdiği akıl ikinci bir akıldır. Külli aklın bilgisi nefse geldiğinde şeylerin suretlerine dönüşür. Külli akıl bir zât (cevher) iken, nefse intikal edip onunla ittihâd eden bilgisel bir surettir. Bu teoriye göre verici olan külli akıl, alan nefis, alınan ise akıldır ve ittihâd verilen (akıl) ve alan (nefs) arasında olmaktadır.¹¹²

Filozoflar araştırdıkları varlığa dair dört soru yöneltir. Bunlar “Var mıdır, nedir, nasıldır ve niçin?” sorularıdır. Bu sorulardan amaç şeyin gâye, fâil, sûri ve maddi sebeplerine dair veri elde edebilmektir. Böylece araştırılan şeyin cinsine, türüne, faslına ulaşıp bir tanım yapılabilen keskin bilgi için burhânî kıyas kurulabilmektedir. İlk sebebin bilgisine ilk felsefe adının verilmesini de illet üzerinden açıklar. Bir şeyin keskin (yakîn) bilgisine ulaşmak için gereken şey tertip ve zaman bakımından ondan önce olmaktır. İlk sebebin bilgisi de bu açılardan ilktir. Çünkü o zamanın da sebebidir.¹¹³

Kindî burhânî kıyas sonucu ulaşılan keskin bilgiyi “el-Yakîn: Önermenin ispatlanmasıyla birlikte düşüncenin doyuma ulaşması.” şeklinde tanımlar.¹¹⁴ *Tarifler Üzerine* risalesinde filozofun epistemolojiye dair bilgi ve yakînle beraber tanımladığı diğer iki kavram zann ve şekktir. Zann “Bir şeyin dış görünüşüne bakarak onun hakkında karar verme. Bir görüşe göre, kadı'nın kendi kararını değiştirmesini mümkün kılacak kadar delil ve ispata

¹¹¹ Karadağ, Caağfer, “Gazâlî'nin İki Döneminde Değişenler ve Değişmeyenler”, ed. Bayram Ali Çetinkaya, **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015 c.6, s.618-622.

¹¹² Türker, Ömer, **İslamda Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî**, s. 36.

¹¹³ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, **Felsefi Risaleler**, s. 127.

¹¹⁴ Kindî, “Tarifler Üzerine”, **Felsefi Risaleler**, s. 183.

dayanmayan gerçek dışı karar ve açıklama” şeklinde bir epistemik seviye olarak tanımlarken, şekk “zannı hoş karşılamamakla beraber, bu zannın iki tarafından birinde durma hali” diyerek bilginin karşıtı bir konumda değerlendirir. Bilgi ve zann arasındaki mesafenin ancak ilimlerin kendilerine has metodlar kullanılmasıyla aşılacağı tavsiyesinde bulunur.¹¹⁵

“Matematik ilimlerinde ikna değil, ispat metodunu kullanmalıyız. Eğer matematikte ikna metodunu kullanacak olursak o konudaki bilgimiz ilmi değil, zanni olur. Her bilgi alanını diğerlerinden ayıran kendine özgü bir metot vardır. Araştırmacıların çoğu, neyi nerede ve nasıl arayacaklarını bilmedikleri için bu konuda yanılmışlardır. Bazıları ikna metodunu, bazıları analojiyi (*emsal*), kimisi rivayeti (*ahbar*), kimisi duyuyu (*deney*), kimisi de ispat metodunu (*burhân*) benimsemiştir. Bazısı da ya araştırma yöntemine ait bilgisinin kıtlığından ya da gerçeğe ulaşan yolların çok olmasını arzuladığından bunların hepsini kullanmıştır. Bize gelince, her alanda yapılması gerekeni yapmalıyız. Matematik alanında ikna metodunu, metafizikte duyu ve analojiyi, tabiat ilminin ilkelerinde kıyası, belagatta ispatı ve ispatın ilkelerine ait bilgilerde ispat metodunu kullanmamalıyız. Bu şartlara riayet edersek amacımıza ulaşmak kolaylaşır; bunlara aykırı hareket edecek olursak amacımızı gerçekleştirmede hataya düşeriz ve istediğimizi elde etmemiz zorlaşır.”¹¹⁶

Tüm İslam düşünürleri gibi Kindî’nin de amacı inancı taklidî olmaktan kurtarmak ve aklî süreçleri işleterek delillere dayalı bir ispat sistemi oluşturabilmektir. Kindî Allah’ın varlığını ispat için hudûs delili, gaye ve nizam delili, illet-malul delili, birlik-çokluk delili, ilk illet gibi çeşitli yöntemler kullanmıştır. Mantıkî ispat metodları içinde en çok hulfî kıyası kullanan Kindî’nin illet-malul delili, hulfî kıyasın bir türüdür ve kelâmî argümanlarda sıklıkla kullanılan sebr ve taksim yöntemine denk gelmektedir. Kindî, burhâna ulaşmada hulfî kıyası en geçerli yöntem olarak benimser. Bir burhân çeşidi olan burhân-ı hulfî, öncüllerden hareketle sonuca gidilemeyen durumlarda kullanılan bir ispat yöntemidir. Mantıkçılar bu yöntemi, sonucun doğruluğu, karşıt halin iptali ile ispat edilen kıyas şeklinde tanımlamışlardır.¹¹⁷ Başka bir ifadeyle hulfî kıyas, karşıt önermenin yanlışlığı kanıtlanırken hatıra gelebilecek bütün iddia ve ihtimallerin elenip ispatlanmak istenen hükmün doğruluğuna ulaşma çabasıdır. Bu kıyasa şöyle bir örnek getirilir, “bir şey kendini yoktan var edemez”. Bu

¹¹⁵ Kindî, “Tarifler Üzerine”, **Felsefî Risaleler**, s. 183, 186.

¹¹⁶ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, **Felsefî Risaleler**, s. 135.

¹¹⁷ İmamoğlu, Halil, “Kindî’nin İspat-ı Vacip için Kullandığı Aklî Delillerin Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, **Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, 2018, c. 10, s.212; Kazvînî, **er-Risâletü’ş-Şemsiyye**, s.165.

hüküm doğru olmazsa “Bir şey kendini yoktan var eder” hükmü geçerli olur. Eğer bir şey kendini yoktan var edebiliyorsa öncesinde yok demektir. Bir şeyin yok iken var olması imkânsızdır. O halde “Bir şey kendini yoktan var edemez”. Sonuç olarak hulfî kıyasta iki seçenek belirir. Bir hüküm (önerme) doğru değilse, karşıtı geçerli olmalıdır.¹¹⁸ Kindî *İlk Felsefe Üzerine* risalesinin bir şeyin kendisinin sebebi olup olamayacağını incelediği kısımda bu yöntemi kullanmaktadır.¹¹⁹

Bunun dışında en çok kullandığı yöntemlerden biri matematiğin aksiyomları üzerine kurduğu ispat yöntemidir. Değişken maddeyi konu alan fizikle değişmeyi konu edinen metafizik arasına yerleştirdiği matematik yönteminin kesinliğine vurgu yapar.

Öyleyse bu matematik ilimlerin (*et-te‘âlim*) fizik ve metafizik arasında yer alması gerektiği açıktır. Çünkü fiziğe konu olan şeylerin (tabî‘î) idraki için duyuya, metafiziğe konu olan şeylerin (ilahî) idraki için ise akla ve anlayışa (fehmi) ihtiyaç vardır. Ara (evsat) ilim olan matematik ilimlere konu olan şeylerin idraki ise hem duyuya hem de duyudan akla mümkün. (...) İşte bu sebeple biz matematik ilimler sınıfını, diğer iki ilim sınıfına kıyasla öne aldık. Aynı şekilde bize göre fiziğe konu olan şeyler, maddenin (unsur) akışkanlığı (seylân) ve çok hızlı bir şekilde değişmesi sebebiyle kuşatılabilir değildir. Zira madde her an başka bir şey [e dönüşmektedir]. Metafiziğe konu olan şeyler ise onları kuşatabilecek bir bilgiyle algılanabilir değildir. Çünkü bunlar içinde duyulara konu olan bir şey bulunmadığı gibi, duyulardan yakın bir şey de yoktur; bilakis bunlar tümüyle duyulardan farklıdır. Biz bu hususu, *Fî'l-felsefeti'l-ula ed-dahile* adlı eserimizde açıkladık. Var olan (mevcud), O'nun fiillerinden ibarettir ki, bunlar dolayısıyla şâni yüce olan O'nu bilmek gerekli olmuş ve insanların akılları O'nu[n var-lığını] kabul konusunda boyun eğmiştir. Matematik ilim sınıfına gelince, onun idrak edilme yolu, haklarında hiç şüphe bulunmayan geometrik ve aritmetik kanıtlamaların ortaya koyduğu hakiki yöntemlerdir.¹²⁰

Kindî alemin ezeliğini tartıştığı risalelerinde Öklid'in *Elementler* eserinde geçen aksiyomları kullanır.¹²¹

¹¹⁸ Emiroğlu, İbrahim, **Klasik Mantığa Giriş**, İstanbul, Babil Yayınları, 2019, s.130.

¹¹⁹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, **Felsefi Risaleler**, s. 144-145.

¹²⁰ Kindî, **Felsefi Risaleler**, s. 31-32; Kindî, **Fî's-sina'ati'l-uzma**, nşr. Azmi Taha es-Seyyid Ahmed, Kıbrıs 1987, s. 126-127.

¹²¹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 136-137, “Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine”, **Felsefi Risaleler**, s. 203.

- 1) Birbirinden büyük olmayan aynı cinsten (mütecanis) ve nicelikler (kemiyetler) eşittir.
- 2) Birbirinden farksız olan nicelikler bilfiil ve bilkuvve birbirine eşittirler.
- 3) Aynı cinsten olan iki eşit nicelikten birisinin miktarına aynı cinsten bir nicelik eklenerek çoğaltıldığında birbirine eşit olamazlar.
- 4) Bir niceliğe aynı cinsten diğer bir nicelik ilave edilince ikisinin niceliğinin tamamı, kendisini oluşturan niceliklerin her birinden büyük olur
- 5) Aynı cinsten olan sonsuz iki nicelikten biri diğerinden daha az veya daha çok olamaz.
- 6) Aynı cinsten olan sonlu niceliklerin bir araya gelmesiyle hâsıl olan nicelikler de sonludur.

Kıyas, orta terimin öncüllerle ve sonuçla ilişkisi bağlamında belli form ve modlara ayrılır. İki öncül bir sonuçtan oluşan kıyasta orta terimin küçük öncülde yüklem, büyük öncülde konu olarak bulunması kıyasın birinci şeklinin birinci moduna tekâbül eder. Bu kıyas şeklinde terimlerin öncüldeki yeri neyse sonuçtaki yeri de odur. Yani küçük terim öncülde konuya sonuçta da konudur. Bu şeklin bu modunda sonuçlarla öncüller arasındaki bağ zorunludur. Bu tarz mantıkçılar tarafından “kıyas-ı kâmil” ve “mi‘yâru’l-ulûm” şeklinde de kullanılmıştır. Bu insan zihnine en uygun kıyas şekillerindendir.

2. Âmirî

Ebu'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) Felsefî ilimlere dair referans noktasını “Sözü dinleyip de faydalı ve güzel olanına uyan kullarımı müjdele. İşte onlar Allah’ın kendilerine hidayet ettikleridir ve akıl sahipleri de onlardır.” (39/17) ayetiyle temellendirir. Bir diğer teşvik noktası ise “İlim çoktur siz her şeyin güzel ve faydalı olanını alın” hadis-i şerifidir. Âmirî’nin günümüze ulaşan tüm eserleri dinin felsefi yorumunu içermekte, felsefe ile dinin kaynak ve hedef birlikteliğini izah etmeye çalışmaktadır.

Âmirî’nin bilgi teorisine dair görüşleri varlık ve psikoloji bağlamında ele alınmakla beraber eserlerinde dağınık halde bulunur. Bu sebeple yakîn kavramının içeriği, yer aldığı pasajlar üzerinden ortaya konmaya çalışılacaktır.

Varlığa dair yaptığı ulvî-süflî, cismanî-ruhanî, cevher-araz gibi tüm sınıflandırmalar insan nefsinin hissî ve nutkî ayırımına dayanır. Yine tüm kategoriler bilgi görüşüyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Filozof *Fusul*’de varlığı beş mertebede ele alır. Bunlar sırasıyla (1)

Zâtıyla kâim varlık, (2) ibdâ‘ ile yaratılan akıl (kalem), (3) halk ile yaratılan nefis, (4) teshir ile var olan ilk cisimler, (5) tevlid ya da tekvin ile var olan dört unsurdur.¹²² Bu ayırımı gördüğü gibi hem sudûr hem yaratılış teorisini benimseyen Âmirî sudûra dair varlık sınıflamasını kullansa da varlıktan sadece aklın ibdâ‘ yani doğrudan (yoktan ve maddesiz) yaratıldığını belirtir. Allah’a diğerlerinden daha yakın olan akıl “emr” adı verilen varlık suretlerini içerir. Burada akıldan maksat mutlak bilgiyken emirden maksat mutlak güçtür.¹²³ Âmirî insan nefislerinin de ibdâ‘ ile yaratıldığını ve varlık hiyerarşisinin en üstünde olduğunu savunur.¹²⁴ Akıldan farkı ise nefiste bulunan suretlerin zatları açısından sonlu olmasıdır.

Âmirî’nin İlimler tasnifi, kaynağı peygamberler olan *dinî ilimler* ve kaynağı filozoflar olan *felsefî ilimler* şeklindedir. Filozof bu ilimler arasında tam bir mütakabiliyet ilişkisi olduğunu öngörür. Dinî ilimler, hadis, kelâm, fıkıh ve dil ilminden oluşurken felsefî ilimler tabiiyyât, matematik, metafizik ve giriş mesabesindeki mantık ilminden oluşur. Özgün yanı ise düşünürün bu bilgileri elde ediliş açısından yani duyusal, aklî ve hem duyusal hem aklî olmasına bakarak eşleştirmesidir. Dinî ilimlerden hadis ile felsefî ilimlerden tabii ilim duyularla elde edilir. Kelâmla metafizikte ise akıl vasıtasıyla elde edilen bilgiler kullanılır. Fıkıh ve matematik ise hem akıl hem duyu verilerinin alanıdır. Dil ve mantığa gelince bunlar alet ilimleridir. Âmirî’ye göre bütün dinlerin itikat, amel, ceza gibi uygulamaları aklî temellere dayanır.¹²⁵ Âmirî açısından iman:

“İman hakikatte kesin (yakîn), doğru (sâdık) bir inançtır ve onun mahalli temyiz [ayırım yapma] güçleri içerisinde olan akletme gücüdür. Küfür ise hakikatte kesin olmayan (zann), yanlış (kazib) bir inançtır; onun mahalli de temyiz güçleri içerisinde olan tahayyul gücüdür. Takvâ ise bir kimsenin, kesin (yakîn) inanç ile birlikte amellerini Allah rızası için yapmayı alışkanlık edinmesidir.”¹²⁶

Varlıkları akla konu olmaları bakımından ilk kez zorunlu, mümkün ve mümteni‘ olarak sınıflandıran Âmirî, epistemolojisini de bu varlık tasnifi üzerinden şekillendirir.¹²⁷

¹²² Âmirî, “el-Mecalisu’s-Seb’a”, s. 102-103, “el-Fusûl fi Meâlimi’l-İlahiyye”, s. 188, nşr. Cüneyt Kaya, **Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

¹²³ Âmirî, “el-Mecalisu’s-Seb’a”, s.107,114, “el-Fusûl fi Meâlimi’l-İlahiyye”, s. 182, **Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem**.

¹²⁴ Türker, Ömer, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, ed. Cüneyt Kaya, **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, s. 625.

¹²⁵ Âmirî, **Kitâbü’l-İlâm bi Menâkıbi’l-İslâm**, nşr. Ahmed Abdülhamid Gurâb, Riyad, Dâru’l-İsâle, 1988, s. 79-81.

¹²⁶ Âmirî, **Kitabu’l-Emed Ale’l-Emed: Sonsuzluk Peşinde** çev. Yakup Kara, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu, 2013, s. 179.

¹²⁷ Kaya, Veysel, **İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi**, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s. 89-90.

Varlığı zorunlu olanın bilinmesinin de zorunlu, mümkün ve mümteni‘ olanın bilinmesiyle ilgili de aynı hükümlerin geçerli olduğunu belirtir. Zorunlu bilgiler kategorisinde Allah’ı bilmek ve evvelî bilgiler yer alır. Matematiksel önermelerin de evvelî bilgilere dahil olduğu fikrindedir.¹²⁸ Mümteni‘ kısmında ise düşüncede bile varlığı mümkün olmayan bilgiler yer alır. Bu ikisinin arasında bulunan mümkün ise daha çok insanın üretimine dair bilgiler alanıdır. Bu ayrımları kendi içinde daha da dakikleştiren Âmirî zorunlu kısmı bizzât (Tanrı) ve bilaraz (dairenin merkezinin olması) şeklinde, mümteni‘ olanı mutlak (köşeli daire) ve mukayyet (yanan ateşin soğuk olması) olarak ayırır. Mümkünü ise gerçekleşme sıklığına göre çoğunlukla olanlar (yazın sıcak kışın soğuk olması), nadir (mucizeler) ve değişken (kişinin uyuyor ya da uyanık olması) olarak ayıran ilk düşünürdür.¹²⁹ Çoğunlukla ve eşitlikle olanların bilinebileceğini söyler. Varlıkla yokluğa eşit mesafede duran mümkün, varlığa geldiğinde artık zorunlu sınıfında olduğundan akıl varlığı vacib bi’z-zât vâcib bi’i-izâfe olarak iki kategoride ele alır.

Bilgiyle bağlantılı diğer bir varlık tasnifi ise yönteme vurgu yaptığı cismanî-ruhanî sınıflamasıdır. Âmirî, *cismanî cevher* alanına dair bilginin gözlemle, *ruhanî cevhere* dair bilginin ise burhân yöntemiyle elde edildiğinden söz eder.¹³⁰ Duyulur olmayan bir şeylere duyulur örnek getirmek suretiyle kesin (yakîn) bilgi ve hakikate ulaşmanın mümkün olmadığını da ekler.¹³¹ Yöntemle beraber kullanılan verilerin de ilimlere özgü olması gerektiğini vurgulamaktadır. Şöyle ki: “Geometri meselelerinde kesin (zaruri) burhân delilinin değeri neyse ve fizik meselelerde apaçık delillerin değeri neyse vahyin ahiret hakkındaki sorular hususundaki değeri de aynı olur.”¹³²

Âmirî’nin nefsi, nutkî ve hissî olarak iki kısımda ele aldığından bahsetmiştik. Hissî olan, cüz’i idrakleri algılayan, mümkün ve zamanla kayıtlı olan yandır. Hissî nefsin ‘ihlas’, ‘arzu’, ‘iradeli hareket’ ve ‘tahayyül’ gibi kuvveleri bulunur.¹³³ Bu idrakler cüz’i, mümkün ve zamanla mukayyettir. Bu durumlarda insan hep pasif haldedir. Bu kuvveler arasında muhayyile imtiyazlı bir konuma sahiptir. Hissî nefis bilgiyi duyu ve organlar gibi bir vasıta ile algılayabildiği gibi tahayyül yoluyla vasıtasız da edinebilir. Bu güç hissî nefsten cüz’i verileri

¹²⁸ Âmirî, *el-Emed*, s. 176, *el-İ’lâm*, s. 84.

¹²⁹ Turhan, Kasım, *Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1992 s. 130.

¹³⁰ Âmirî, *el-Emed*, s. 100.

¹³¹ Âmirî, “el-Mecalis”, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 116.

¹³² Âmirî, *el-Emed*, s. 176.

¹³³ Âmirî, *el-Emeds*. 108.

alırken, nutkî nefsten de külli verileri alır. Bu tanımlamayla muhayyile nefsin iki yanını birbirine bağlayan hem ruhanî hem cismanî özelliğe sahip bir kuvvedir.¹³⁴

Âmirî hem nutkî hem hissî nefsin kendilerine özel fiilleri ve bilgi edinme yetileri olduğundan bahseder. Nutkî nefsin fiillerini beş aşamada izah eder: İlki, *bedenle birlikte düşünce ortaya koymak (el-hatra)*; ikincisi, bu düşünceyi geliştirme (el-fikr), üçüncüsü, sonuca ulaşmak için öncülleri terkip edip bir görüş haline getirme (er-ra'y); dördüncüsü inanmak (el-i'tikad), sonuncusu ise o inançta/fikirde sebat etmektir (es-sebat).¹³⁵ İlk üç aşamayı sırasıyla *akıl* (evvelî bilgiler), *ilim* (burhânı kullanmak) ve *hikmet* (kıyas gücüne sahip olmak) olarak da isimlendirir. Hissî nefsin fiilleri *gazap* ve *şehvet* yetileri üzerinden iradeye bağlı olarak gerçekleşir. Bilgi edinmesi ise ya varlığa gelmiş şeyleri organla ya da gaybî olanları organsız ayırt etmesi şeklinde gerçekleşir. Nefsi nâtika duyu vasıtasıyla edinilen verileri kavramsallaştırır ve cüz'i önermeler oluşturur. Bunlar arasında zorunlu-mümkün, külli-cüz'i ayırımına varabilir. Âmirî aradaki farkı net bir şekilde ortaya koyar:

“Eğer bizim aklî malumatları tahsil etmemiz hisseden ruha bağlı olsaydı tikeller (cüz' iyyat) hakkındaki olan kesin (yakîn) bilgimiz, tümeller (külliyyat) hakkındaki kesin (yakîn) bilgimizden daha güçlü olurdu... Çünkü bizim, "aynı şeye eşit olan şeyler birbirlerine de eşittirler" hususundaki bilginin kesinliği -ki bu, tümel bir makuldür- bizim, "işaret ettiğimiz şu çizgiye eşit olan bu çizgiler aynı zamanda birbirlerine de eşittirler" hususundaki bilginin kesinliğinden çok daha güçlüdür.”¹³⁶

Âmirî nutkî nefsi bilme ve eyleme gücü açısından sınıflara ayırır. Bilgide (itikad) doğruluk ve istekte güzeli aramayan nefis hayvani (behîmî), bunlarda yanlışa ve çirkine meyleden nefis vahşî (sebu'i), bilme gücü açısından kesin (yakîn) doğruyu, yapma gücü açısından ise gerçek güzeli arayan nefis melekî yapıya sahiptir.¹³⁷ Hikmetin bilgisi için saflık, ünsiyet ve eğitim¹³⁸ gerekliliğinden bahseden Âmirî'nin saflıkla kastı, var olanlara dair illet malul bilgisinin zihinde netleşmesidir. Akleden nefisler kâmil bir hikmet ve içten bir kullukla

¹³⁴ Âmirî, **el-Emed**, s. 90.

¹³⁵ Âmirî, **el-Emed**, s. 72.

¹³⁶ Âmirî, **el-Emed**, s. 158.

¹³⁷ Âmirî, **el-Emed**, s. 161.

¹³⁸ Âmirî, “el-Fusûl”, **Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, s. 191.

donandıklarında semavi cisimlerin sahip olduğu bilgilere erişebilir, illet ile malul arasında ayırım yapıp süfli alemleri anlayabilirler.¹³⁹

Akıl, Âmirî'nin teorisinde nutkî nefsi, hissî nefsten ayıran ve onun cevherini kemâle erdiren bir kuvvet olarak belirir. Akıl gücünün biricik fiili kuşatma ve kesinlik (yakîn) yoluyla var olanları bilmektir. Akıllı yetkinliğine göre dört aşama da ele alınır. (1) heyûlânî akıl, tümel bilgileri almaya elverişli olma durumudur. (2) Sûrî akıl, on kategori ve burhânın ilkelerinin edinildiği aşamadır. (3) Müstefâd akıl, önermeler oluşturmak ve bunların doğru-yanlış yargısına varılabilen aşamadır. Filozof için bu "akletme"dir. (4) Faal akıl, İlelebet varolan gerçeğe benzer bir duruma gelme aşamasıdır.¹⁴⁰ Aklın nefiste etkinleşmesiyle nefis tikel kavramlardan tümellere geçer, tabii cisimleri yönetebilir ve ilimleri en üst doğruluğa ulaştıracak yakîn ile tasavvura sahip olur.¹⁴¹ Bedihî/evvelî öncüllerden bilgi üretir ve nefsi noksanlardan arındırarak kemâle taşır Nefsin ebedi kesin (yakîn) bilgileri idraki yalnızca akılla mümkündür. Aynı şeye eşit olan şeylerin, birbirlerine de eşit olduğu veya bütünü, parçasından daha büyük olduğuna dair inancımız örneklerinde olduğu gibi, kesinliği süreklilik arz eden gerçek bilgilerin doğrulukları bedeni bir duyu organıyla kanıtlanamaz. Bu fonksiyonu sebebiyle Âmirî aklı, nefsin zâtî manası ve sûreti olarak vasıflandırır. Akleden nefis ebedi kazanımları ve aklî suretleriyle ilahî manaya en çok benzeyen ve ebedî, bâkî olmaya en uygun şeydir.

Âmirî bilgiyi "bir şeyi olduğu gibi, yanlışsız ve eksiksiz ihata etmektir."¹⁴² Nefsin özelliklerinden bahsettiği bir bölümde nefsin tabii cisme hayat verici, idare edici ve tabii cisimlerin bilgileri tasavvur edici olduğunu belirtirken, kesinlikle onların doğruluklarının son noktasındaki taasavvuru kastettiğini ekler.¹⁴³ Burada bilgidan daha ötedeki bir kesinliğe işaret etmektedir.

Âmirî'nin diğer bir vurgusu, burhânla elde edilmiş yakînî bilginin vahiyle çelişmezliğidir. Öyle ki metafizik bilginin imkânı olan aklı, ayette geçen lüb kavramıyla eşleştirir. Âmirî'nin bilgi kaynağı olarak aklî mefhumlarla duyu verilerini kabul ettiğini,¹⁴⁴ zorunlu bilgilere sadece apriori bilgileri dahil edip duyusal verileri zorunlu bilgi kapsamına almadığını belirtmiştik. Buna rağmen gerçek bilgiye duyu verileri ve aklın meczîyle ulaşılacağını ifade eder. Fakat aklî nefisle duyusal nefsin verilerini birbirinden ayırmak her

¹³⁹ Âmirî, *el-Emed*, s. 150, *el-İ'lâm*, s. 83.

¹⁴⁰ Âmirî, "el-Mecalis", *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 140.

¹⁴¹ Âmirî, "el-Fusûl", *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 185.

¹⁴² Âmirî, *el-İ'lâm*, s. 80.

¹⁴³ Âmirî, "el-Fusûl", *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 183.

¹⁴⁴ Âmirî, *el-Emed*, s.11.

zaman kolay değildir. Bu noktada aklî nefsi sağlıklı olana yönlendirme noktasında dinî kurallara tabi olmasının gerekliliğine değinir. Hatta bu sebeple “insan doğası gereği dinî bir canlıdır”¹⁴⁵ gibi bir tanım ortaya koymaktadır.

Düşünüre göre her varlığın kendine özgü ayırt edici bir vasfı vardır. Bu vasf sayesinde o var olanın varlığı abes olmaktan çıkar ve bir anlam/tanım kazanır. İnsan için bu ayırt edici özellik gerçeği bilmesi ve ona uygun davranmasıdır. Âmirî bilme ve uygulama arasına mesafe koymaz. Varlıklar arasında kimi bilmeye kimi ise bilinmeye elverişli yaratılmıştır. Onun sisteminde bilen, bilinen ve bir de bilgi (alaka) bulunur. Buradan hareketle cevherler ile maksatlar arasında zâtî bir münasebet ve tabii bir alaka görür. Bu bakış obje ile süje arasında bulunan hikmeti açığa çıkarır ve görünen bu hikmet sayesinde varlıkların varoluşu abes olmaktan çıkar.

Bilgiden amacın hikmeti elde etmek olduğunu söyleyen Âmirî, bunun ancak mantık ilminin kullanılması ve dinî kurallara sadık kalınmasıyla mümkün olduğunu belirtir. Hikmet ehli olan kişinin gayesini ise inancını hakikat üzere kılmak ve ahlaki fiiller ortaya koyarak âlemi mamur etmek olarak izah eder.¹⁴⁶

Sonuç

Yakîn, ayet ve hadislerde bilgiye, itikada ve hassaten ölüme sıfat olarak geldiği için gaybi/ilahî alanla doğrudan irtibatlı bir kavramdır. Bu irtibat kelâm ve felsefede de devam etmiş, bilgi teorileri ilahî feyz ya da yaratma görüşü üzerinde şekillenmiştir.

Îcî *Mevakıf*’ta kelâmı “kesin deliller getirmek ve ileri sürülecek karşı fikirleri çürütmek suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilimdir” şeklinde tanımlar. Çıkış noktası olarak kelâm, varlığın ve vasıflarıyla birlikte Tanrı’nın bilinir olup olmadığını, bilinebilirse bunun nasıl olacağını mesele edinmiştir. Bunun için akıl, duyu ve vahyi bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir. Zorunlu kesbi bilgi ayırımına giden kelimciler zihinde bulunan ilk bilgilerin insanla beraber yaratıldığını söylerken bu bilgilerin insana verilmesi aşamasında duyu verilerinin hazırlığını kabul etmezler. Bu aşamadan sonra mütekaddim kelimcilerle Gazâlî sonrası kelimcilerin bilgi anlayışı bazı farklılıklar gösterir. Nedensellik görüşü ve madde-suret teorisini reddedip atomcu ve vesileci bir anlayışı benimsedikleri için iç duyuları kabul etmezler. Zorunlu/ilk bilgilerden hareketle kesbi bilgilere ulaştıran yöntem olarak kıyası

¹⁴⁵ Âmirî, **el-Emed**, s. 69.

¹⁴⁶ Âmirî, **el-Emed**, s.91.

kullanmışlardır. Kıyasın öncülleriyle sonuç arasında, diğer bir değişle düşünmeyle bilgi arasındaki ilişkiyi kabullenmekle beraber mahiyeti konusunda farklılaşmışlardır. Mutezile ikisi arasında “tevlid” ilişkisi olduğunu söylerken Eş’ari kelimacılar “âdet”sel bir ilişki olduğunu düşünmüşlerdir. Fakat Cüveynî ve Râzî ikisi arasında zorunluluk ilişkisi olduğunu savunarak kısmen bu çizgiden farklılaşır. Müteahhirûn dönemin kıyası kullanma noktasında felsefeyle arasında bir fark bulunmaz.

Hem ilahiyat sahası hem de ontolojik görüşleri için fizik alanı konu edinen kelimacılar delillendirme üzerinde incelikli bir yapı kurmuşlardır. En yaygın kullandıkları yöntemler sebr ve taksim, gaibin şahide istidlali ya da hulfî kıyastır. Bilginin mahiyeti ve işleyiş süreci bilhassa delillendirme teorileri üzerinden görünür olmaktadır. Fakat mütekaddimun dönemde yakîn kullanımının bu denli oturmuş bir kullanımıyla karşılaşmak zordur. Yine de tanımlardan anlaşıldığı üzere bilgi kavramı, yakınle kastedilen kesinliği içinde barındırmakta Cüveynî’de olduğu gibi yer yer eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Gazâlî ile birlikte mantığın yerleşik hale gelmesi hem iç duyuların kabulü ve sezginin kaynak olarak alınması hem de burhânın yöntem olarak benimsenmesi ile yakîn gibi epistemik kavramların daha ayrıntılı kullanıldığı görülmektedir.

Kindî ve Amirî nedensellik ve madde-suret teorisini benimsemeleri, nefsin mahiyeti, iç duyular ve faal akli kabulleriyle kelâmın bilgi teorisinden ayrılmış, yaratılış düşüncesi ve vahyin bilgi kaynağı olduğu kabulleri ile kelâmıla ortaklıklarını sürdürmüşlerdir. Kindî ve Âmirî felsefî ve dinî bilgilerin hakikati ifade ettiğini düşündüklerinden mantığı, Allah’ı ve sıfatlarını ispat etme yöntemi olarak kullanmışlardır. Felsefî disipline geçişle birlikte görülen diğer bir fark bilhassa mütekaddimun kelâmının fizik üzerinde yaptığı ispat çabalarının felsefeyle birlikte metafizik alan üzerinde yoğunlaşmasıdır. Doğruya ulaşmak için her bilginin kendine has yöntemle delillendirilmesi gerektiğine vurgu yapan filozoflar burhânla elde edilen yakînî bilginin vahiyle çelişmezliği noktasında hemfikirdirler.

İKİNCİ BÖLÜM

MEŞŞÂİ GELENEKTE YAKÎN KAVRAMI

A- FARABÎ FELSEFESİNDE YAKÎN

Fârâbî (ö.339-950) felsefesi “insanın kendisi için var olduğu en son yetkinlik, mutlak iyilik” dediği mutluluk amacı üzerine kuruludur. Bu sistemde bilgi, kişiyi mutluluğa götürme ve acıdan uzak tutma fonksiyonunu yüklenir. Bilgi, nefis ve mantık olmak üzere iki sütun üzerine oturur. Mantık sanatı bilgiye, o da mutluluğa vesile olmaktadır.

“Mutluluğa güzel şeyler bizde yerleşik hale geldiğinde ulaştığımıza ve güzel şeyler de bizde ancak felsefe sanatı sayesinde yerleşik hale geldiğine göre, bundan, kendisi ile mutluluğa ulaşılan şeyin felsefe olduğu, zorunlu olarak ortaya çıkar. Felsefe ise ancak temyiz yetkinliği ile oluşur. Bize bu yetkinliği kazandıran şeye mantık sanatı denir.”¹⁴⁷

Aristoteles, ilimler tasnifinde teori, pratik ve poetik şeklinde üçlü bir sınıflamaya giderken Fârâbî, dil, mantık, matematik, fizik, metafizik ve siyaset şeklinde beşli bir tasnif ile mantık ilmine özgün bir yer tahsis etmiştir. Zira insan için karar verememe en kötü haldir ve zanlarla yetinmek istemeyen insan için mantık zorunludur.¹⁴⁸ Mantık ilmini kategoriler, önermeler, kıyas, burhân, cedel, sofistika, hitabet ve şiir şeklinde sekiz bölümde inceleyen filozof, bu bölümlerden burhâna merkezi bir konum atfeder.¹⁴⁹ Mantığın sözü edilen ilk üç bölümü burhânı anlamak adına bir hazırlık aşaması oluştururken, sonraki bölümler kesin bilgi ile zan arasındaki farkı ve bunların kullanım alanlarını gösteren bölümlerdir. Öyle ki Fârâbî yakînî bilgi veren burhânı “felsefe” olarak isimlendirmektedir.¹⁵⁰

Fârâbî, bilgi anlayışına zemin oluşturan mantığı *et-Tevtie* isimli eserinin girişinde “O, düşünme yetisini, yanılmanın mümkün olduğu her şeyde doğruya yönlendiren şeyleri

¹⁴⁷ Fârâbî, **Fârâbî'nin iki eseri: Fusûlu'l-Medenî, Tenbîh alâ Sebîli's-Sa'âde**, çev. Hanifi Özcan, İstanbul, İFAV Yayınları, 2005, s. 184.

¹⁴⁸ Fârâbî, **İhsâu'l-Ulûm**, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Vadi Yayınları, 1999, s. 57.

¹⁴⁹ Fârâbî, **İhsâu'l-Ulûm**, s. 66-68.

¹⁵⁰ Fârâbî, “et-Tevtie”, **Mantiğa Giriş Risaleleri**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul, Litera Yayınları, 2018, s. 56-57.

kapsayan ve akıl ile çıkarsanma özelliğine sahip olan her şeyde yanılmaktan koruyan şeyleri bildiren sanattır.” şeklinde tanımlar.¹⁵¹ Aynı eserde burhânın amacından bahsettiği kısım ise mantığın tanımına oldukça benzemektedir. “Burhân ile gerçeğin öğretimi ve onun, şey hakkında kesin bilgi verme özelliğine sahip olan şeylerle açıklanması amaçlanır.” Kesin bilgi verme özelliğine sahip olan şeylerden kasıt ise zorunlu kesin öncüllerdir. O halde kesin öncülleri burhânın ilkesi, burhânı da mantığın ilkesi ve amacı olarak tarif etmek yanlış olmayacaktır.

Fârâbî zorunlu kesin bilgileri kıyasla elde edilenler ve kıyasla elde edilmeyenler olarak ayırır. Bu yaklaşıma göre kıyastan çıkarılmış zorunlu kesin bilgi burhâna karşılık gelmektedir. İki eserinde yakîn konusuna yoğunlaşan Fârâbî, *Şerâitu'l-Yakîn*'de kıyasla elde edilmemiş kesin bilgiyi merkeze alırken *Burhân*'da kıyastan çıkarılmış kesin bilgiye odaklanır.

Fârâbî sisteminde bilgi ya tasavvur (kavram) ya da tasdiktir (yargı). Tasavvur tikellerden hareketle yapılan soyutlamaya, tasdik ise bu soyutlama sonucu ulaştığımız kavramlara dayanır. Bu kavramların dilsel ifadesi olan lafızlar ise tikel (birinci cevherler) ve tümel (ikinci cevherler; cins, tür vb.) olarak ikiye ayrılırlar. Kavramlar mantık ilminde “tanım” başlığı altında incelenmektedir.

Tasdik ya zorunlu kesindir (sürekli) ya da her şartta kesin değildir (süreksiz). Fârâbî, bilgi deyince kesin doğru bilgiyi, yani “bütün zamanlarda kesin olan doğru bilgi”yi kastetmektedir. Bu anlamda, “yakîn” ile “bilgi” özdeşleşmektedir.¹⁵² Fârâbî, kesin zorunlu olan yakînî, “varlığında, realitede olduğundan farklı olması mümkün olmayan şey hakkında, asla ve hiçbir zaman inanıldığı şekilden farklı olmasının mümkün olmayacağına inanılmasıdır.” şeklinde tanımlar.¹⁵³ Örnek olarak, bütünün parçadan büyük olması gibi apriori bilgileri verir. Zorunlu olmayan kesinlik için halden hale geçebilen durumlardan yani Zeyd'in biraz önce otururken şimdi ayağa kalkması gibi hallerden söz eder. Zorunlu kesin, kıyasla ya da kıyassız elde edilebilir. Kıyasla elde edilen ya bizzât ya da bilarazdır. Kıyasla ve bizzât elde edilen zorunlu kısım araştırma konumuzu oluşturmaktadır.

Fârâbî, zorunlu kesinliğin kıyassız meydana geldiği öncülleri iki sınıfa ayırır. İlki kendiliğinden elde edilenler ikincisi tecrübeyle kazanılanlar. Doğal olarak elde ettiklerimiz, ne zaman ve nasıl elde ettiğimizi bilmediğimiz, öğrenmek için çaba göstermediğimiz bilgilerdir. Nasıl bildiğimizi bilmiyor oluşumuz kesinliklerine asla şüphe düşürmez. Fârâbî

¹⁵¹ Fârâbî, “et-Tevtî”, **Mantiğa Giriş Risaleleri**, s.16.

¹⁵² Fârâbî, **Kitabu'l-Burhân**, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012, s. 7.

¹⁵³ Fârâbî, **Kitabu'l-Burhân**, s. 2.

bunları *ilk ilkeler* ya da *doğal ilk öncüller* (المقدمات الأول البيعية) olarak isimlendirir.¹⁵⁴ Bu bağlamda insanda oluşan ilk kavram “varlık”, ilk önerme ise “şey vardır” önermesidir.¹⁵⁵

İlk bilgilerin evvelî olduğu iddiası Meşşâî gelenekte fizik-metafizik ayrımından hareketle, kuvve-fiil ayrımına dayanır. Başlangıçta nefis, kendi varlığını fark etme yeteneğine sahip bir akıl şeklinde var olur ki bu heyûlanî akıldır. Bu akıl, varlığı açısından bilfiil, halleri bakımından bilkuvvedir. Bu sebeple duyu algılarının verilerine ihtiyaç duyar. Bu hazırlık sonucu metafizik ilkedен gelen feyizle kuvveden fiile çıkar ki bunun ilk safhası ilk bilgilerdir.¹⁵⁶ Aklî bilginin oluşumunda duyu verilerinin önemine vurgu yapan Fârâbî, aklın duyu tecrübesinden ibaret olduğunu söyler. Tecrübelerin çokluğu aklın yetkinliği ile doğru orantılıdır. Bu bağlamda yeni doğan çocuk üzerinden verdiği örnekte Platon’un aksine, bebeğin doğuştan “bilen” değil, bilgi kaynaklarına sahip olması dolayısıyla “potansiyel bilen” olarak isimlendirileceğini söylemektedir.¹⁵⁷ Heyûlani aklı bilfiil akıl ve müstefâd akıl takip eder. Müstefâd akıl küllî akıl ya da küllî nefis olarak da isimlendirilir. İlmu’l-yakîni hedefleyen filozofların bilfiil akılla âlemi müşâhede ettikleri merteye burasıdır.

Özü gereği bilmeye elverişli nefsin işleyiş düzeni şöyledir: Heyûlânî akıl beş dış duyu ile ortak duyu, hayal, hafıza ve hatıra gibi aracı güçlerle bilgi almaya hazırlanır. Duyumsama sonucu duylarda birtakım sûretler oluşur. Oluşan bu sûretler önce ortak duyuya, oradan mütehayyileye ve buradaki bir takım temyiz işleminden sonra akla iletilmektedir.

Zihin, varlığa dair bu ilk tasavvurlar ve evvelî bilgilerle bir şeyin varlığına dair genel bir tasdike ulaşır. Bu, insanda var olmak bakımından varlığa dair bir kavrayıştır. Hiçbir duyu idraki varlığa dair bu külli idraki tek başına bize sunamaz. Filozofların, evvelîlerin doğuştan olmadığına dair vurguları ise şu anlama gelir. Evvelîler zihinde bulunan, duysal olmayan kavramlara da indirgenemezler. Diğer bir önemli husus ise duyların hazırlığıyla faal akıldan gelen evvelîlerin bir kavram ya da önerme olmadığıdır. Faal akıldan gelen şey feyzdir ki bu feyz de ancak “hal” olabilir. Bu hal aynı zamanda bilgisel bir sûrettir. Nefste duyların hazırlığına paralel şekilde hususileşir.¹⁵⁸ Filozof, ilk ilkeleri üç ana kategoride inceler: İlki amelî sanatların ilkeleri, ikincisi ahlakî fiillerin ilkeleri, üçüncüsü ise insan fiiline dâhil

¹⁵⁴ Fârâbî, *Kitabu’l-Burhân*, s. 5-6.

¹⁵⁵ Türker, Ömer, *İslam’da Metafizik Düşünce Kindi ve Fârâbî*, s. 113.

¹⁵⁶ Türker, Ömer, *İslam’da Metafizik Düşünce Kindi ve Fârâbî*, s. 114.

¹⁵⁷ Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2008, s. 100; Fârâbî, *Cem*, s. 98-99; a.mlf., Fârâbî, *Ta’likat*, s. 373; a.mlf., *Telhis*, s. 34.

¹⁵⁸ Türker, Ömer, *İslam’da Metafizik Düşünce Kindi ve Fârâbî*, s. 116.

olmayan fizik ve metafizik alanla ilgili ilklere.¹⁵⁹ Öyle ki ilk öncüller bilginin tüm alanlarında işlevsel bir konuma sahiptir. Kişinin mizacında ilk ilkeleri almaya engel bir durum olmadığı takdirde bu ilkseller tüm insanlar için ortaktır. Bu ilk ilkelerin kendiliğindenliğini vurgularken Fârâbî “garîzî” kavramını kullanır. Bu kavramla, insan nefsinin özgül düşünme yeteneğinden bile önce gerekli olan bir hazırlık aşamasından ve bu aşama sonunda gelen ilklere işaret etmektedir.¹⁶⁰

Kıyasla elde yakîni veren burhân, kesin bilgi veren öncüllerden hareketle kurulan bir kıyastır. Bu ilk öncüller (أوائل اليقين) en genel varlık idrakleridirler. “Şey vardır”la başlayıp o şeye dair hareket, miktar gibi bilgilerle ilk öncüllere, oradan da müktesep bilgilere ulaşılır. Bilgi her aşamada daha özelleşir. Bilgi, bu aşamaların ilk adımı maddeden soyutlanma sebebiyle tecrit anlamına gelirken, son aşamada hakikatin kavranmasıyla nefis dönüşür yani tecrüde gerçekleşir. Bu noktada elde edilen evvelîlerin detaylandırılması ise tecrübî öncüllerle mümkündür. Tecrübîler bu genelliğin ilk özelleşmiş hallerine karşılık gelir ve cisme dair tasdiklerdir. İkinci tecrübîler, cismin daha alt kategorisi olan cins ve türe dairedir. Nihâî olarak nefsteki bilgi süreci, genelden özele doğru yani evvelî bilgilerin özelleştirilmesine doğru hareket eden bir soyutlama ameliyesidir.¹⁶¹

Tecrübî bilgiler, tikellerini duyumsamaya yönelik bizde oluşan bir kasıt sonucu edindiğimiz bilgilerdir. Şöyle ki, tecrübe aslen bir inceleme, yüklem izini sürmedir. Bizde kesinlik oluşana kadar öncüllerdeki yüklemelerin, tikellerinin bir kısmında, çoğunda ya da tümünde bulunup bulunmadığına dair bir tespit çabasıdır. Bu şekliyle tecrübe tüme varıma çok yakın durmaktadır. Fark şu ki, tümevarımda tümel hükme dair bir kesinlik oluşmazken tecrübe de böyle bir kesinliğin meydana gelmesidir. Belirtmek gerekir ki burada nefis inceledikleriyle kalmamakta, inceleme sonunda incelemediklerini de kapsayan genel bir hükme varmaktadır.¹⁶² Tecrübeye akıl tikelden tümele geçebilir fakat bunu tikelleri tek tek duyumsama yoluyla yapmaz. Çünkü duyu idraki, iç duyularda gerçekleşen terkip ve tahlil aşamaları sonunda, akla tikellerdeki hakikati kavrama imkânı verir. Tecrübeye tümevarım arasındaki fark burada ortaya çıkar. Tecrübeye nefsin hazırlık aşaması söz konusuysa tümevarımda bundan söz edilemez. Böylece tümevarım tikellerin arazlarını geçip cevherine ulaşamaz. Oysa tecrübe ile nefis hem incelediklerini hem de incelemediklerini kapsayan genel bir hükme varabilir.

¹⁵⁹ Fârâbî, **Medînetü'l-Fâzıla**, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Divan Kitap, 2011, s. 87.

¹⁶⁰ Türker, Ömer, **İslam'da Metafizik Düşünce Kindi ve Fârâbî**, s. 118.

¹⁶¹ Türker, Ömer, **İslam'da Metafizik Düşünce Kindi ve Fârâbî**, s. 125.

¹⁶² Fârâbî, **Kitabu'l-Burhân**, s. 6.

“ Bir kıyastan bilaraz olmaksızın elde edilen zorunlu kesin (البيّن الضروري) ise, yine zorunlu bir kesinlikle kesin olarak bilinen iki öncülünden meydana gelir. Bunlar da ya ilk başlangıçlarında bir kıyas olmaksızın elde edilmişlerdir ya da kendileri hakkında zorunlu kesinliğin kıyassız meydana geldiği öncüllere tahlil yoluyla irca edilebilirler”.¹⁶³

Fârâbî, bilginin kuvveden fiile diğer bir ifadeyle genelden özele intikal olduğunu söylerken aslında dışarıda sübûtu bulunan şeyin üzerinde genel varlık algısının bir gölge olarak dolaştığını ima etmektedir. Fârâbî bu konuyu “öncelik-sonralık” başlığında şöyle izah eder: Tümellik (yani aklın dış duyuların idraki ve iç duyu aşamalarından sonra vardığı hazırlık neticesi metafizik ilkeden gelen feyzle bilmesi) bilgide önce, öğrenmede/varlıkta sonra gelir. Örneğin tümele dair idrakimiz olmasa, önümüzde duran “bu masa”ya dair bir fikrimizin olması mümkün değildir.

“Dış dünyadakilerin, duyu ile bilinmesi noktasında daha önce geldiği, tümellerin ise, daha sonra geldiği söylenir. Genellik bakımından daha eksik olan her şey, bu açıdan bilgice daha öncedir. Tümeller ile dış dünyadaki varlıkları, [duyu ile algılanmaları bakımından değil de] duyuların dışındaki bir şeyle algılanmış olmaları ve bunların bilgisinin meşru ve açık olması bakımından karşılaştırdığımızda bu bilgide tümellerin daha önce geldiği ve dış dünyadaki varlıkların daha sonra geldiği söylenir. Tümellerin sınıfları arasında bir karşılaştırma yaptığımızda ise, tümellik bakımından daha fazla olanın, bu bilgide daha önce geldiği söylenir.”¹⁶⁴

Tümel konusunu takiben Fârâbî *Burhân* kitabında öğrenmenin öncelik ve sonralık sıralamasına değinir. Bu sıralamanın bir kısmı varlık, bir kısmı bilgi hakkındadır. Bilgi ve varlıkla ilgili iki şekilde öncelik ve sonralıktan bahsedilebilir: Zaman açısından ya da doğa açısından. Bilgi, zaman açısından bakıldığında bir şeyin bilgisinin başka şeye dayanması anlamındadır. Bilginin doğa bakımından bilinmesi ise, duyularla algılanması bakımından tümellerin dış dünyadaki varlıklarla kıyaslandığında tümelin bilgisinin sonra gelmesi şeklindedir. Fakat meşhur ve açık olmaları bakımından tümeller, duyu algılarıyla algılanan şeylerden öncedir. Tümellik bakımından fazla olan bilgide önceliklidir.¹⁶⁵

Fârâbî *Burhân*’da varlığın öncelik-sonralık açısından bulunuşunu dört sınıfta inceler:

¹⁶³ Fârâbî, *Kitabu’l-Burhân*, s. 4.

¹⁶⁴ Fârâbî, *Kitabu’l-Burhân*, s. 18.

¹⁶⁵ Fârâbî, *Kitabu’l-Burhân*, s. 18.

1. Önce gelen ve sonra gelenin birbirine döndürülebilmesi. Bu, mutlak burhân iledir.
2. Sonra gelenin öncekini gerektirmesi ama önce gelenin illa sonra geleni gerektirmemesi. Dumanın varlığının ateşi gerektirmesi örneğinde olduğu gibi. Bu ise varlık burhânı iledir.
3. Önce gelenin sonrakini gerektirmesi fakat sonra gelenin önce geleni gerektirmemesi. Nedensellik ilişkisini verdiğiinden sebep burhânı iledir.
4. Önce gelen ile sonra gelen arasında bir gerektirme ilişkisinin bulunmaması. Bu durum bilgiye konu olmaz.¹⁶⁶

Bilgi açısından öncelik-sonralık sıralaması ise şöyledir:

1. Birincinin bilinmesi ikincinin bilinmesini zorunlu olarak gerektirmez. Fakat ikincinin bilinmesi birinciye bağlıdır
2. Zaman bakımından birinci bilinme ikinci bilinmeden öncedir.
3. Birinciye dair bilgi ikinci olandan bağımsızdır. İllet ve malulden birinin bilinip diğerinin bilinmediği durumların görülmesi olasıdır.
4. Birinci bilginin bilinmesi ile ikinci bilgi elde edilir.
5. Duyu ile bilinebilir olanın bilgisi zihindeki tümel bilgiye kıyasla daha öncedir.
6. Tümel ise bilinmek bakımından duyudan öncedir. Çünkü duyu ile yaklaştığımız şeye dair tümel bir algımız sezgisel olarak da olsa vardır.¹⁶⁷

Bilgideki bu sıralama sebeplilik anlayışıyla beraber bilginin kesinliğinin vechesine dair bir ölçü (innî ve limmî) verir.

Fârâbî kesin bilgileri (العلوم اليقينية) üçe ayırır: Şeyin varlığına dair, varlığının sebebine dair ve şeyin hem varlığına hem sebebine dair kesinlik. Zorunlu öncüllerle kurulan ve bu üç kısımdan birini veren kıyasa burhân denmektedir.¹⁶⁸ Hedeflenen bilgiye nispetle burhân yöntemi varlık burhânı (burhânı innî), sebep burhânı (burhânı limmî) ve mutlak burhân (varlık ve sebebin bilgisini veren) olarak üç kısma ayrılır.

Varlık açısından öncelik sonralık ise, biri diğerinin sebebi olan iki şey hakkındadır. Bir şeyin varlığının sebep olan şeyin varlığına bağlı fakat sebeplinin ortadan kalkmasının sebebi etkilemediği durumlar için insanlar birinin diğerinden önce geldiğini söylemeyi âdet edinmişlerdir. Aynı şekilde bir şeyin bilinmesinde ilk bilginin ikinciye illa gerektirmemesi

¹⁶⁶ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 20.

¹⁶⁷ Türker, Ömer, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindi ve Fârâbî*, s. 142-143; Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 18-23.

¹⁶⁸ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 7.

ama diğerinin bilgisi için birincinin bilinmesinin şart olduğundan sebebin bilgisinin daha önce olduğu söylenir. Bu da burhânın parçalarının bilgide zaman bakımından sonuçtan önce geldiğini gösterir. Yine varlığının da bilgiden önce olmasını gerektirir. Fakat dış dünyadakilere kıyasla tümellerin bilhassa ilk öncülerin zihinsel açıdan bilinmesi daha öncedir. Bu farklı açılardan öncelik sonralık ilişkisi bize burhânın kısımlarını verir.

Varlık burhânı, şeyin varlığını veren burhândır. Bu burhânda önce gelenin ispatı sonra gelenle mümkündür. Ama önce gelen illa sonra geleni gerektirmez. Fârâbî buna duman ve ateş örneğini verir. Bir yerde duman varsa orada ateş vardır fakat ateşin mevcudiyeti dumanı zorunlu olarak gerektirmez.¹⁶⁹

Yakîn bilgi için sebeplerin bilgisine, sebeplerin bilgisi içinse varlığın doğru sorularla soruşturulmasına ihtiyaç vardır. Fârâbî için şeyin varlığının ve illetlerinin istendiği sorular üç tanedir: Niçin (لماذا), neyle (بماذا) ve neden (عن ماذا). Bunlar sırasıyla gayeyi, etkeni ve maddeyi soruşturmaktadır. Üç soru kalıbı da içinde “nedir” (ما) soru harfini barındırdığından, tanıma yani mahiyete delalet eden cevapları talep ederler.¹⁷⁰

Varlıkların sebep bilgisi dört cihetten edinilebilir: Maddi, sûrî, fâil ve gâî sebep. Bu sebepler de kendi içinde farklı cihetlerden ele alınırlar: Yakınlık-uzaklık, bizzât-bilaraz, genel-özel, bilfiil-bilkuvve. Bu özelliklerin çeşitli terkiplerinden çok sayıda kıyas şekli ortaya çıkmaktadır. Bu türlerin içerisinde en kesin bilgi veren kıyas bilfiil, zâtî ve yakın sebebi verendir ve burhân adına en layık kıyas budur. Bu sebepler kıyastaki orta terim yerine konumlandırılır. Kıyaslar içinde bilaraz sebebin bilgisini veren kıyasa ise burhân denmez. Bu kıyas üzerine sanat inşa edilmez. Fârâbî’nin yakîn tanımını Aristoteles’in tanımından ayıran en önemli husus “bizzât” olma şartıdır. Çünkü Fârâbî yakînî, inancın bir türü olarak alır. “Bir şeyin öyle olduğuna inanmak ya da inanmamak”¹⁷¹ sözündeki inanç yakîn’in cinsidir. Bu şekliyle inanç hem nesneyi hem de özneyi kuşatacak şekilde yapılandırılmıştır.¹⁷² Aristoteles sisteminde ise yakîn sadece bilinen üzerinden ele alınır.¹⁷³

¹⁶⁹ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 20.

¹⁷⁰ Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker. İstanbul, Litera Yayınları, 2008 s. 133-134; Fârâbî, *Tahsilu's-Sa'ade*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Vadi Yayınları, 1999, s. 54-55

¹⁷¹ Fârâbî, *Şerâitu'l-Yakîn*, çev. Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990, s. 55.

¹⁷² Özturan, Mehmet, “Fârâbî’ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri”, *İnsan ve Toplum Dergisi*, 2013, c.3, s. 151, 12. Dipnot.

¹⁷³ Aristotelese göre her bilimin özgün bir doğası vardır. Kesinlik arayışı her bilimin nesnesine göre değişen yöntemlerle olmalıdır. “Her bir alanda ancak konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik aramak eğitim görmüş kişinin özelliğidir. Nitekim bir matematikçinin olası şeyler söylediğini kabul etmek, bir söylev ustasından kanıtlar göstermesini istemeye benzer.” Aristoteles, “*Nikomakhos’a Etik*”, çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997, s. 15, 1094 b-25.

Sebeb burhânı varlığın bilinmesinden sonra gelir. Fârâbî'nin bunun için verdiği örnek şudur: “İnsan niçin ölür?” sorusuna, insanın ölümlü olduğu bilgisine vâkıf olduktan sonra cevap ararız. “İnsan niçin ölür?” sorusuna, insana dair farklı cihetlerden cevap verilebilir. “Çünkü o, zıtlardan mürekkeptir.” (maddi sebebe dair) ya da “Çünkü o, düşünen ölümlü canlıdır.” (sûrî sebebe dair) veya “Çünkü onun için en iyi olan ölmektir.” (gaye sebebe dair) ya da “Çünkü onun fâili değişkendir.” (fâil sebebe dair) şeklinde cevaplar verilebilir. Maddî ve fâil sebebiyle mevcut olan şeyin varlığı zorunlu değildir. Fakat gaye ve sûri sebep kendisiyle var olan şeyin varlığına eşlik ettiğinden o şeyin varlığı zorunludur.¹⁷⁴

Mutlak burhânın hem varlığın hem sebebin bilgisini verdiğini söylemiştik. Mutlak olmayan yani varlığı zorunlu olmayan da ikiye ayrılır; çoğunlukla var olan ve eşit ya da daha az var olan. Eşit ya da daha az var olanlar hiçbir ilmin inceleme alanına girmez. Çoğunlukla var olan ise birçok ilim için inceleme konusudur. Bu vasıftaki öncüllerin sonuçları da aynı vasıftadır. Çoğunlukla var olanlar zorunlularla aynı kategoride ele alınır. Yalnızca zâtiliğinin gerçekleşmesi ve ilimlerde kullanılmaları gerekir.¹⁷⁵

Fârâbî *Burhân*'da bilgi için tasavvur ve tasdik¹⁷⁶ derken *Şerâitu'l-Yakîn*'de bilgiyi, insanın inancının (الإعتقاد) varlığa uymakta olduğunun bilincine varması¹⁷⁷ şeklinde tanımlar. Bu tanım varlık ve sebep bilgisini kuşatarak tüm bilgi çeşitlerini içine alır. Burhâni bilgiyi ise *kesin öncüllere dayanan kıyas*¹⁷⁸ şeklinde tanımlar. Yine burhâni bilgi yerine yakînî bilgi terimini kullanarak "burhân" ile “yakînî bilgi”nin özdeşliğini ve sarsılmaz oluşunu vurgular.¹⁷⁹ Burhânî bilgi için *el-ilm*, genel anlamda bilgiyi ifade etmek için ise *ma'rife* terimini kullanır.¹⁸⁰

Fârâbî'nin yakîn kavramı inanç ve doğruluk şartı üzerine kuruludur. Burhân yöntemi ile hedeflenen “yakîn”, inancın bir türüdür ve tasdike sıfat olarak kullanılır. Zihinde inancı olan şeyin gerçeğe mutabakatı bulunmasa bile orada bir tasdikten bahsedilebilir. Fakat bir inancı olmadığı halde rastgele doğruya mutabakatı bulunan bir durum tasdik içermez. Zihnimizin dışarıdaki olgulardan bağımsız olarak onlar hakkında oluşan kanaatlerimize inanç,

¹⁷⁴ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 21.

¹⁷⁵ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 23.

¹⁷⁶ Fârâbî inançla başlayan sürecin kesin bilgiye (yakîn) varması için belli şartların gerektiğinden bahseder. Bu koşulların ilkinin, *Şerâitu'l-Yakîn*'de itikat terimi ile ifade ederken *Kitabu'l-Burhân*'da "tasdik" le ifade eder. Tasdik kavramı bilgi için kullanıldığında inanç anlamı taşır. “Tasdik, üzerinde hüküm verilmiş bir şey hakkında, onun zihin dışındaki varlığının, zihinde inanıldığı şekilde olduğuna inanmasıdır.” Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 1.

¹⁷⁷ Fârâbî, *Şerâitu'l-Yakîn*, s. 56-57.

¹⁷⁸ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 7.

¹⁷⁹ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 2.

¹⁸⁰ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 7.

bu inancın olgulara mutabakatı ise doğruluk olarak nitelendirilir. Dolayısıyla Fârâbî’de bilgi, bu iki yapının birleşmesi ve “inancın doğru olduğunun bilincinde olma” sonucuna ulaşılmasıdır.¹⁸¹ Bir kişinin bir şeye inancı doğru olursa yani zihin dışındakilere uygun olursa ve o kişi bu doğruluğun farkında olmazsa kişide en fazla bir zan bulunduğundan söz edilebilir. Yakînî tasdike gelindiğinde o herhangi bir tartışmada çürütülemez. Eğer bir bilgi muhatapların karşı delilleriyle çürütülüyorsa ya o bilgi doğru değildir ya da bahsi geçen tasdik doğrudur, fakat doğruluğu bilen özne tarafından yakînî bir tarzda bilinmiyordur. Yakînin arandığı durumda doğru olmayan bir tasdikten bahsedilemeyeceği gibi tasdiksiz bir doğrudan da bahsedilemez.¹⁸² Bu sistemde özne oldukça aktiftir.

Doğru olan yargısal bilgiye dair kesin inanç olan yakîn, doğru tasdik halinde oluşmaktadır. Bu noktada çözüm bekleyen soru, doğru kavramına nasıl ulaşılacağıdır. Tüm tasdikler içinde bilgi olanı olmayandan ayıran faktör kanıtlamadır. İnsan bilgisinin sınırlı oluşu ve ihtiyaç duyduğu kanıtların doğruluk ve geçerlilik derecesi, elde edilen bilgiye farklı nitelikler kazandırmaktadır.

Fârâbî, inançtan kesin bilgiye giden süreci altı epistemik evrede izah eder. Konuyu bir tanım teorisi içinde ele alan Fârâbî ilk evre olan inancı cins, diğer evreleri ise onun faslı olarak sınıflandırır:

1. İnanç (itikad). Bu seviyeye kanaat ve icmâ da dahil edilebilir.
2. Doğruluk. İnancın zihin dışındaki gerçekliğe uygunluğu olarak anlaşılmalıdır.
3. Bilinç (şuur). Kişinin inancının doğru olduğuna dair bilinci.
4. Hiçbir durumda aksinin mümkün olmaması hali. Bu seviye için ilk ilkeler ya da kıyas yöntemi gereklidir. Bu seviye pekiştirme içermektedir. Burada kanıtların duyuru ile bağlantısı vardır ve varlık bilgisi içerir.
5. Hiçbir zamanda karşıtının oluşmaması. Bu seviye de inanca eklenen bir pekiştirme içerir.
6. Bi’z-zât. Bu seviye bilginin rastlantısal değil bilişsel bir çabayla elde edilmesini içermektedir.¹⁸³

Bilginin diğer yakası olan tasavvura gelindiğinde Fârâbî, “Tasavvurların en eksiği tekil bir lafza delalet ederken, en tamı tanımların oluşturduğu tasavvurlardır.” şeklinde giriş

¹⁸¹ Fârâbî, *Şerâitu’l-Yakîn*, s. 56.

¹⁸² Özturan, Mehmet, “Fârâbî’ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri”, s. 152-153.

¹⁸³ Fârâbî, *Şerâitu’l-Yakîn*, s. 55-56.

yapar.¹⁸⁴ Sûreti anlatırken tasavvura da değinen Fârâbî, suretin varlıkla zihin arasında bir köprü olduğunu söyler. Sûret dış dünyada (cisimsel varlık), duyuda (tasvvur) ve akılda (bilgi) olmak üzere üç farklı varoluş biçimine sahiptir. Tanımda yakın cins ve fasla karşılık gelirken burhânî kıyasta orta terime tekabül eder. Bu tasavvurlar ya tikelidir ya da tümel. Tikel olanlar şahıslara karşılık gelen cevherlerken, tümel olan tasavvurlar cins ve türe tekabül eder. Zihinde oluşan bu kavramlar bize tanım imkânı vermektedir. Varlığın gerçek mahiyetini veren ise yakın cins ve faslın yüklem yapılmasıyla oluşan tam tanımdır. Eksik tanım elde edebilmek için tür, hassa ve ilinekler olmak üzere beş tümel gereklidir.

Tanımlar, konu ve yüklem olarak en az iki parçadan oluşmaktadır. Tanım içerisinde, tanımın parçalarının tanımlanandan önce geldiği şekil, şeyin zâtını bilaraz değil ayrıntılı olarak verir ve bu diğer tanım şekillerinden daha güçlüdür. Bu noktada Fârâbî, tanımın parçalarının tanımlanan için varoluşu ya kendiliğinden ya da burhânla daha önceden biliniyor olmalıdır, vurgusunu yapar.

Burhân ile tanım arasında parçalarının dizilimi konusunda bir fark vardır. Fârâbî, mutlak burhânın parçalarını aynıyla tanım için kullanır. Bunu gök gürültüsü örneğiyle açıklar. Gök gürültüsünün varlığı kanıtlanacak olsa önce gök gürültüsü lafız olarak “Bulutta olan sestir.” şeklinde açıklanır. Sonra kanıtlama için tertip değiştirilir. “Rüzgâr bulutta hareket etmektedir; rüzgârda ses vardır; o halde bulutta ses vardır.” Bu burhânın parçalarının sadece yerini değiştirerek bir tanım oluşturabiliriz: “Gök gürültüsü, rüzgârın buluttaki hareketi dolayısıyla buluttaki sestir.”¹⁸⁵

Fârâbî, burhânî kıyasla eş değer tuttuğu felsefenin zaman içerisinde ulaşılan bir yapı olduğunu belirtir. İnsanlık önce muhatabı iknayı amaçlayan hatâbî kıyası kullanmış,¹⁸⁶ sonra hatâbî yöntem bırakılmasına rağmen birçok kişi cedelî kıyasa geçememiş ve sofistik kıyas yönteminde takılıp kalmıştır. Cedelî yöntem iyice şekillendiğinde sofistik kıyas sadece zorda kalındığı zamanlarda kullanılır olmuştur. Burada önemli olan kısım hem cedelî hem de sofistik kıyasta doğrunun ortaya konması değil muhataba üstünlüğün hedeflenmesidir.¹⁸⁷ Cedelî kıyasın kullanılması ve geliştirilmesi sonunda yakîn bilgiyi veren burhânî kıyas keşfedilmeye başlanmıştır.

İçeriklerine bakılacak olursa kıyasa dayalı sanatlar iki kısımdır: Tümel ve tikel. Konuları tümel olan sanatlar, sırasıyla hikmet (ilk felsefe), cedel ve safsatadır. Bunları yakîne

¹⁸⁴ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 2.

¹⁸⁵ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 26.

¹⁸⁶ Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, s. 85-88.

¹⁸⁷ Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, s. 136.

yakın sanatlar olarak isilendirir. Bu üç sanat ilkesi, yöntemi ve gayesinde ayrışır. Hikmet yakînî öncüllere dayalı, üzerine düşünülen şeyi tüm yönleriyle ele alan, gaye olarak şeylerin en uzak sebeplerini bilme amacı güden sanattır. Fârâbî, *Et-Tevtîa* isimli eserinde hitabet ve şiiri de ekleyerek sanatları beşe çıkarır.

Fârâbî yakîne yakın tasdikler arasına cedel ve hitabetle birlikte istikrayı (tümevarım) da dahil eder. Tümevarım da diğerleri gibi meşhur öncülleri kullanır. Tümevarım tikellerinin tamamını incelediğinde tam tümevarım, çoğunluğunu incelediğinde eksik tümevarım olur. Tümevarım her ne kadar tikelleri üzerinden onların tümel vasıflarını arasa da bazı tikellerin istisna kalması sebebiyle yakîn bilgiyi veren bir yöntem olarak kabul edilmez.

Bu sistemde kesin bilgiye dair son olarak şunu söylemek yerinde olacaktır: Fârâbî'ye göre insan sınırlı bir varlıktır ve bu sınırlılığı bilme noktasında da bir eksikliğe neden olmaktadır. Hikmetin tanımını yaparken bunu açıkça ifade etmiştir:

“Hikmetin [Metafizik] ilkeleri, kesin (yakînî) öncüllerdir; araştırma tarzı, şeyin bütün yönlerden düşünülmesidir; bilgi miktarı, şeyin doğasının insanın bilmesine imkân verdiği ölçüde insanın şeyi bilmede ulaşabileceği en son sınıra ulaşmasıdır; gayesi ise bütün mevcutların en uzak sebeplerini bilmektir.”¹⁸⁸

Kesinlik, ancak insanın bilmesinin söz konusu olduğu alanlar için mümkündür. Gerek hakikatin “bir” ve “bütün” halinde bilinmesi gerekse Allah, nefis, akıl, cevher ve cisim gibi kavramların hakikatının bilgisine erişmek, insanın kapasitesini aşmaktadır. İnsan bu ve benzeri şeyleri, ayırıcı vasfı olan fasıllarıyla değil en fazla hassa, levâzım ve arazlarıyla bilebilmektedir.¹⁸⁹

B- İBN SÎNÂ'DA YAKÎN BİLGİ

İbn Sînâ (ö. 429/1037) sisteminde bilgiden amaç yetkinleşmek ve nihaî gaye olarak Tanrı'ya benzemektir. Bu bilen, bilinen ve bilginin özdeşliği demek olurken nefsin kendi zâtını bilmesiyle her şeyi bilmesi anlamındadır.¹⁹⁰ Bu gaye gereğince Tanrı'nın müdahalesi epistemik sürece dahil olmuş, ilk adımdan son aşamaya kadar farklı kategorilerde de olsa ilahî bir esinden daima söz edilmiştir.

¹⁸⁸ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 38. ,

¹⁸⁹ Fârâbî, *Ta'likat*, thk. Cafer Al-i Yasin, Beyrut, Dârü'l-Menahil, 1988, s. 40.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-İlâhiyyât*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2017, c. 2. s.140-141.

İbn Sînâ bilgi için “ilim” kavramını kullanmakta ve “Bilgi, bilinen şeyin sûretinin bilende açığa çıkmasıdır.”¹⁹¹ şeklinde tanımlamaktadır. İslam felsefesinde ilim konusu mantık ve bilhassa psikoloji (ilmu’n-nefs) çerçevesinde ele alınmıştır. İbn Sînâ nefsi, insanî ve hayvanî olarak ayırır. Hayvanî nefsi beş dış duyuyla beraber ortak duyu, hayal, tahayyül/tefekür, vehim, hafıza şeklindeki beş iç duyu üzerinden açıklar. İnsanî nefse gelindiğinde, insanın yetkinleşmesi bedeni bir hazırlık süreci gerektirdiğinden nefis iki bölüm olarak düşünülmüş ve insanî nefis de kendi içinde nazarî ve amelî olarak ikiye ayrılmıştır. Nazarî nefsin -ki aynı zamanda akıldır-¹⁹² görevi varlık, birlik vb. meselelerde yakîn bilgiye ulaşmakken amelî nefsin görevi insanın ortaya koyduğu eylemler konusundan isabetli bir kanaate sahip olup iyi kötü şeklinde anlamlandırabilmesidir.

Amelî nefis iç duyularla birlikte hareket ederek eylemsel alana yani bedenin tikel fonksiyonlarına dair düşündürücü ve hareket ettirici öncüllere ulaşır. Amelî nefsin hayvanî arzu gücüne, mütehayyile, mütevehhime güçlerine ve benzeri yapılara neden olurken mütehayyile ve mütevehhime ile kurduğu ilişki hem yaşamsal konularda tedbire hem de zanaatların oluşumuna imkân vermektedir. Kendine olan nispeti ise nazarî akılla kurduğu ilişki vechesiyledir. Nazarî akılla irtibat sonucu ise yalan ve zulüm kötüdür gibi yaygın ve meşhur çıkarımlar yapılabilir.¹⁹³ Elbette bu çıkarımlar sadece aklî olan öncüllerden farklıdır. Amelî akıl mertebe olarak nazarî aklın altındadır çünkü görevi bedeni yöneterek tezkiye etmek ve nazarî aklın kemâle ulaşmasını sağlamaktır.

Nazarî akıl duyulardan hareketle faal akıldan gelecek feyze kadar geçen süreçte, başka bir deyişle aklın nesnesini idrak etmesi sürecinde belli aşamalardan geçer. Aristoteles, aklın aşamalarını etken ve edilen olarak ikiye ayırırken, Fârâbî bilkuvve, bilfiil ve müstefâd akıl olarak üç aşamada incelemiştir. İbn Sînâ ise nazarî akıllı makullerle ilişkisi açısından beş aşamada ele alır. (1) *Heyulânî akıl* ki, nefste bulunan ve biçimleri almaya hazır kuvvedir. (2) *Meleke olan akıl*, evvelî öncülleri taşıyan ve bu öncüllerin külli biçimlerini kavramaya gücü olan akıldır. (3) *Bilfiil akıl*, ilk makulün meydana geldiği yetkinliğe sahiptir. Sûretler onda depolanmış gibidir ve onları istediği zaman inceler, akleder. (4) Müstefâd akıl ise bilfiilliğin en yetkin halidir. Biçimler kendisinde hazırdır. Akleder ve aklettiğini de akleder. (5) *Kutsi akıl*, mükemmel sezgi gücü anlamında kullanır. İbn Sînâ bu akıllı, insanî kuvvelerin en

¹⁹¹ İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-Tenbîhât**, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayınları, 2013, s. 110.

¹⁹² İbn Sînâ, **en-Necât**, çev. Küba Şenel, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2012, s. 151.

¹⁹³ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 151.

mükemmel hali olması sebebiyle peygamberlere has bir durum olarak tarif eder.¹⁹⁴ Bu akılların ardından İbn Sînâ'nın kozmolojisiyle ontolojisini birbirine bağlayan faal akıl gelir. Hem iç duyu idraklerinde hem de akılların birbirine geçişinin her aşamasında etkin bir ilahî esindir.

İdrak, maddeden kavrama doğru yol alan bir soyutlama ameliyesidir. Nefs, cüz'i olan mahsûsâtı alet ile idrak ederken, ma'kulâtı zâtıyla idrak eder. İdrak hissî, tahayyulî, vehmî ve aklî olmak üzere dört aşamada gerçekleşir. Sırasıyla izah etmek gerekirse “şey” önce duyumsanır, sonra elde edilen duyu verileri hayalde saklanırken vehimle birlikte ilk anlam yakalanır ve akılla tam soyutlama sağlanır. İbn Sînâ psikolojisindeki en kritik kavram vehimdir. Vehim hem tikelden duyulur olmayan bir anlam elde etme hem de bir şeyin bir durumda olup olmaması konusunda kesin bir hükme varma özelliğine sahiptir. Vehim bahsi geçen hükümleri zâtı cihetiyle gerçekleştirir. İbn Sînâ tahayyül, tefekkür, hatırlama gibi işlevlerin vehim tarafından yapıldığını ve hepsinin vehmin farklı görünümüleri olduğunu belirtir.¹⁹⁵ Vehim, makulleri almaya nefsi hazırlarken yine makullerin tikel anlam ve fiillere dönüşmesini sağlar.¹⁹⁶ İbn Sînâ Vehmin başka bir fonksiyonuna ise *Burhân*'da “Tikeli duyumsayanın bir yönden tümeli duyumsamıştır.”¹⁹⁷ sözüyle işaret etmektedir. Tikelin şahsında tümelin duyumsanması, nefsin vehim yardımıyla genel bir anlam idrak etmesinin ilkesidir. Nesnede tümel olan kavrama ulaşmaktan maksat ise “bu” diye işaret edebileceğimiz tikeli kavramaktır. Sonrasında ise idrakte tam bir soyutluğa ulaşmaktır.

Vehmin yargıları muhteva açısından olmasa da sûret açısından aklın yargılarına benzer. Bu sebeple İbn Sînâ vehmî manalarla aklî idraklerin ayrımının zor olduğunu belirtir.¹⁹⁸ Aslen vehmin yargıları henüz aklın yargılarının oluşmadığı bir aşamada söz konusudur. Vehmiyyât denen bu yargılar kimi zaman doğru da olabilir. Kıyasa ihtiyaç bu noktada hasıl olur. Yine denebilir ki kişinin kabullenmesi açısından vehmî manalar meşhur önermelerden daha güçlüdür.

Vehmî zorunlulara gelince uygun olan, bunların meşhurlardan daha güçlü olmalarıdır.

Fakat daha güçlü oluşları fayda bakımından değil, bunlara direnemeyen nefsin

¹⁹⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 153-155.

¹⁹⁵ Türker, Ömer, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, İstanbul, İSAM yayınları, 2010, s. 27; İbn Sînâ, *eş-Sifâ Kitâbü'n-Nefs* (nsr. George Kanavâtî-Saîd Zâyed), Kahire: el- Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1975, s. 150.)

¹⁹⁶ Türker, Ömer, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 45.

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 265.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 15.

kabullenme şiddeti bakımındandır. Bunlar bazen meşhur olarak kalır bazen de çirkinleşir. Bu durumda hem yanlış hem de çirkin olurlar. Çirkin hale gelmeleri, garîzeler, huylar ve maslahatların sevk ettiği bir şey nedeniyle değil aklın sevk ettiği bir şey nedeniyledir¹⁹⁹.

İbn Sînâ *el-İşarat*'da vehmî yargıların ancak kamu vicdanı tarafından kabul gördüğünde meşhûrâtta olabileceğini bunun da ancak dinî inançlar ve bilimsel kabullerle çatışmadığında mümkün olduğunu söyler.²⁰⁰ Zannî önermelere mukayese edilecek olursa vehmî önermeler kesin önermelerin son basamağında yani zannî önermelerin bile altında yer alır. *İşârât*'ta ise müsellemlât, meznûnât, müşebbehât ve muhayyelât şeklindedir.²⁰¹ Şu sebeple ki, zannî önermelerde akıl bu önermelerin doğru olmadığını bilirken, vehmî önermeleri doğru kabul etmektedir.²⁰²

Vehim kaynaklı mana idrak olarak isimlendirilemez çünkü idrak tam bir soyutlama durumunu ifade eder. İbn Sînâ aradaki farkı belirtmek için vehmin yakaladığı manayı marifet, tam bir soyutlamayla makulün elde edilmesini ise ilim olarak isimlendirir.²⁰³

İbn Sînâ, gerek bedene yani duylara bağlı manalar gerekse aklî soyutlama sonucu edinilen bilginin mahiyetini tartışmaya açar. Bu sistemde bilgi bir ittihâd değildir. Bilen ve bilinen aynîleşmesinden söz edilemez. Bu sebeple sûretin nefste husûle geldiğini vurgulayarak idrak edenle edilen arasındaki farklılaşmayı korur.²⁰⁴ O halde bilmeyle meydana gelen şey nedir? Filozof İdraki, aklî nefsin zâtı açısından değil ama halleri açısından bir değişim yani bir hal değişimi olarak ifade eder.

Nefs, zâtı ve bedenın yetileri arasında parçalı bir yapıda olması sebebiyle tüm makulleri tek bir birlik halinde algılayamaz. Bilinenlerden bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmak için bir orta terime bunun için de illetlerin bilgisine ihtiyaç duyar. İbn Sînâ felsefesinde mümkün varlıkların ve bu varlıkların durumları bir sebebe bağlı bulunur. Zorunlu varlık ise sebeplerin ilki ve kendisinde sebeplerin son bulduğu varlıktır. Sebep-sebepli arasındaki ilişki zorunludur ve mümkünlerde bir sebebe bağlı olarak var oldukları için bir yanıla zorunludurlar. İlliyet, hükmün kendisine bağlandığı durumdur. Şeyin ilk başta

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 17.

²⁰⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 53.

²⁰¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 50-56.

²⁰² Durusoy, Ali, "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, s. 132.

²⁰³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 19-23.

²⁰⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 190. Konuyla ilgili bir aştırma için bkz. İbrahim Halil Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2018, c. 4, S. 2, s. 1-53.

kavrayamadığımız bütünlüğü çeşitli veçheleriyle parça parça kavramayı sağlar. Bu muhtelif yönler sûret, madde, fâil ve gayenin bilgisini veren yönlerdir. Sûret, şeyin varlığının parçası olup ve onu bilfiil yapandır. Maddî (unsurî), şeyin varlığının parçası, şeyin varlığının bilkuvve olarak kendisine yerleştiği şeydir. Fâil, şeyle parça bütün ilişkisi bulunmayan, şeye kendi zâtından farklı bir varlık verendir. Gâi illet ise şeyin varlığının kendisi için meydana geldiğidir.²⁰⁵ Fâil illet hem metafizik hem de fizik illeti kapsar. Metafizik yönüyle varlık veren iken fizik yönüyle hareket ettirendir. Burada varlıktan maksat ilk varoluştan ziyade türsel değişimdir. Bu durum cevherde bir dönüşümü gerektirdiğinden yeni bir varoluş meydana gelir ve bu yanıla metafizik illete dayanır. İbn Sînâ fâil ve gâi illeti iç içe geçmiş şekilde izah eder. Fâili, gayenin ortaya çıkışını mümkün kıldığı için gayenin illeti, gayeyi de fâili harekete sevk ettiği için fâilin illeti olarak açıklar. İbn Sînâ bu şekilde mümkünler alemindeki hareketin sürekliliğini fizik ve metafizik illet ortaklığına bağlar. Vurgu bu iki illetin ortaklığıdır.²⁰⁶

İletlerin tamamı her zaman her varlıkta bulunmak zorunda değildir. Zorunlu varlık fâil ve gaye almadığı gibi, matematiksel varlıklarda yalnızca sûri illet, aklî varlıklarda ise sadece fâil illet bulunur. Bahsi geçen dört illetin malulleriyle kurduğu irtibat üzerinden birtakım ortak noktaları bulunur. Fârâbî’de illetlerin ortaklıkları yakınlık-uzaklık, bizzat-bilaraz, genel-özel, bilfiil-bilkuvve olarak dört sınıfta ele alınırken İbn Sînâ bunlara, basit-bileşik ve tümel-tikel bölümlerini de ekler. Tüm bu ortak durumlar kesin bilgiye ve tam tanıma ulaşma noktasında oldukça belirleyici kavramlardır.

İbn Sînâ bilgiyi hiçbir çaba göstermeksizin elde edilen bilgilerle (bedihî), düşünsel faaliyet sonucu elde edilen bilgiler (müktesep) şeklinde ikiye ayırır. Bilinme yönleri açısından ise bilgileri tasavvur ve tasdik olarak ayırır.²⁰⁷

“(Düşünceyle) kazanılan bilgi ile düşünsel bir çaba olmaksızın meydana gelen bilgi, birincisi tasdik ve ikincisi tasavvur olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Düşünceyle kazanılan tasdik bizde bir kıyasla meydana gelirken, düşünceyle kazanılan tasavvur bizde bir tanımla meydana gelmektedir. Tasdîkin bir kısım mertebeleri vardır. (a) Bir kısım tasdikler kesin (yakînî) olup onunla ya bilfiil ya da fiile yakın bilkuvveyle ikinci inanca inanılır. Bu ikinci inanç ise şudur: Tasdik edilen şey hakkındaki inancın

²⁰⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. 2, s. 1.

²⁰⁶ Türker, Ömer, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 12.

²⁰⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 16.

ortadan kalkması mümkün olmadığında tasdik edilen şeyin bulunduğu durumda olmaması imkansızdır.”²⁰⁸

Tasavvur İbn Sînâ'nın ilk bilgi dediği kavram bilgisinden oluşur.²⁰⁹ Yargı barındırmadığı için bu aşamada doğru ve yanlış söz konusu değildir. Tasavvur, tasdik ilkesi konumundadır. Çünkü her tasdik öncesi tasavvur zorunlu olarak bulunur. Tasavvurlar neticesinde şeyin doğruluğuna dair oluşan inanç ise tasdiktir. Tasavvurların kimisi şeyin arazına dairken kimisi zâtına dairdir. Zata dair olanlar şeyin dışarıdaki sûretinin zihinde de oluşmasına imkân verir. Tanımda böyledir. Sözü tarif edileni ayrıştırması araza dair olur ve dışarıdakilerin bir kısmını ayrıştırırsa betim olur. Bütün zâtileri içine alacak ayrıştırma ise tam tanımlar verir.²¹⁰

Kıyas bilinenden bilinmeyene giden yolları verir. “Vazedildiğinde onun dışındaki başka bir söz arazî (ilineksel) olarak değil zorunlu olarak bizâtihi gerekir.”²¹¹ Kurulan kıyasların verdiği kesinlik delillerin niteliği ve kıyasın kuruluş modlarına göre değişkenlik gösterir. İbn Sînâ'nın sıralamasına göre sürekli kesinliği vermesi açısından ilk sırada burhânî kıyas bulunur. İkinci sırada kesine benzer kıyaslardan olan diyalektik, sofistik ve mugalatalı kıyaslar; üçüncü sırada ise retorik kıyaslar bulunur. Şiirsel kıyaslar ise tasdik oluşturmaz sadece tahayyül oluşturur.²¹²

Kıyasın dışındaki tasdik şekilleri ise tümevarım ve analogidir. Analogi benzer iki cüz'î önermeyle yapıldığı için kesin/yakîn bilgi vermez. Tümevarım tikellerin hükmünden hareketle tümele dair verilen hükümdür. Analogiden daha güçlü bir yöntemdir Tüm tümellerini kuşan bir hükme varıldığında tam tümevarım, tikellerinin bir kısmını dışarıda bırakacak şekilde verilen hüküm ise eksik tümevarım olarak isimlendirilir.²¹³

Müktesep bilgi, bilinenlerde bilinmeyenlere doğru bir süreç izlediğinden ilk bilinenlerin ortaya konması öncelik arz eder.

“Her tasavvur ve tasdik ya araştırmayla elde edilmiş ya da başlangıçta var olmuştur. Tasdikle elde edilen kıyastır ve zikrettiğimiz hususlardan ona benzeyenlerdir. Tasavvurla elde edilenler tanım ve zikredeceğimiz hususlardan ona benzeyenlerdir. Kıyas için tasdik edilen ve tanım için de sonsuza kadar gitmeyen, tasavvur edilen

²⁰⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 1.

²⁰⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 11.

²¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 2.

²¹¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 34.

²¹² İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 2.

²¹³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 34.

parçalar vardır. Öyle ki bu parçalarla diğer parçalar elde edilmek sûretiyle bilgi meydana gelir. Bu sonu olmayan bir durumdur. Fakat bu şeyler vasıtasız olarak tasdik ve tasavvur edilmiş olanlarla son bulur.”

Başlangıç noktasında insanın edindiği ilk bilgi, diğer öncüllerin temelini oluşturan kendilik bilincidir.²¹⁴ İbn Sînâ bunu uçan adam metaforuyla izah eder. Şöyle ki, bir anda yaratılan, hiçbir şey görmeyen, organları birbirine değmeyen ve havada asılı duran biri, zâtının var olduğundan asla şüphe etmez.²¹⁵

Burada elde edilen ilk tümel kavramlar “varlık” ve “şey”dir. “Ben” bilincinden “varlık” ve “şey” gibi tümel kavramlara ulaşmak duyu gücünün yardımıyla mümkündür. Nefis, duyu verilerini işlemesi için vehme gönderir. Yine nefis vehim gücü sayesinde tikelde bulunan tümel makulleri terkiye sokarak ilk önermelere ulaşır. Fakat bu vehim dahil tüm duyu güçlerinin hazırlayıcı konumunda olmasını değiştirmez. Makuller her zaman faal akıldan gelir.²¹⁶

İlk tümel kavramların ardından elde edilen öncüller orta terimsiz, yüklemle konusu arasında bir aracı olmayan ve tüm varlığa yüklenebilen öncüllerdir.²¹⁷ Fakat nefsin faal akıldan aldığı önermelerin tümü orta terim değil. Evvelî önermeler orta terimsiz olanlardır. Diğerleri zorunlu bilgi kapsamına girer. Zorunlular da duyusal ve fitrî kıyas olarak ikiye ayrılırlar. Fitrî olanlar, zihnin kendiliğinden sahip olduğu bir orta terimle gerçekleştirdiği kıyas sonucu vardığı öncüllerdir.²¹⁸ Duyusal öncüller ise ancak duyular yoluyla ulaşılan makullerle ilgili önermelerdir. Müşâhede, tecrübe, sezgi ve tevatür duyusallara dahildir.²¹⁹

İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*,²²⁰ *Dânişnâme-i Alâî*,²²¹ *el-İşârât ve't-Tenbîhât*²²² ve *Kitâbü'l-Burhân*’da²²³ öncüllerin sayısını farklı şekillerde belirtmiştir.

İşârât’ta bahsi geçen önermeleri ele aldığımızda *müsellemât* (doğru kabul edilenler), *meznûnât*, (doğru zannedilenler), *müşebbehât* (sayılan iki önermeye benzeyenler) ve

²¹⁴ Türker, Ömer, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 175-177.

²¹⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 107.

²¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 264-265.

²¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 121.

²¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 14.

²¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. 2, s. 167-169.

²²⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 59-65.

²²¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 96.

²²² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 50.

²²³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 17.

muhayyelât (hayali önermeler) şeklinde sınıflandırılır. Biz doğru kabul edilen müsellemler üzerinden takibe devam edeceğiz. Müsellemler de kendi içinde *kesin doğru olanlar* ve *başkasından dolayı doğru kabul edilenler* olarak ayrılır ki bura da yolumuzu kesin doğru olan önermelerle sürdüreceğiz. Kesin doğru olanlarda *zorunlu*, *yaygın* ve *vehmî* olarak ayrılır ki burhân için *zorunlu doğruları* detaylıca ele almaya çalışacağız. Nihayetinde sıralamamız *müsellemler*, *kesin doğru olanlar* ve *zorunlu önermeler* şeklindedir.

Zorunlu önermelerin kendi içinde sıralanışı şu şekildedir:

1. Evveliyat: Apaçık ve aracısız ilk ilkelerdir. Aklın bunların doğruluğu üzerine herhangi şüphesi söz konusu değildir.²²⁴ Bu önermelerin tasdikinde kişilerin kavrayış yeteneğindeki olgunluklarına göre çabukluk ya da gecikme farkı gözetilebilir. Akıl bu noktada ya kendinden hareketle ya da yardım alarak bir zorunlu tasdike ulaşır. Sadece aklın kendisiyle bildiği öncüller “Bütün, parçadan büyüktür.”, şeklinde bilmesidir. Aklın dışında verili olan başka bir şey aracılığıyla zorunlu bilmeye ise “Bütün dörtler, çifttir.” önermesi teşkil eder. Burada akla verili olan sonuç değil sonuca zorunlu olarak götüren bir orta terimdir. Akıl ne zaman dört ve iki sayısını duysa dördün ikinin katı olduğu bilgisi zorunlu olarak belirir.²²⁵
2. Müşâhedât: Sezgisel önermelerdir. “Ateş yakıcıdır.” harici gerçeklikteki algılarımıza dayanan önermelerdir. Bu başlığa dahil edilebilecek diğer bir önerme çeşidi de *i’tibarî önermeler*dir. İç duyuların algılarının aktif olduğu mutluluk, öfke, korku gibi durumların bilincinde olma durumudur.²²⁶
3. Mücerrebât: Deneye dayalı önermelerdir. Duyusal tecrübeye giren bu önerme şekli kesinliğini kendisine eşlik eden bir kıyastan alır. İbn Sînâ buna “*sanki o kıyas ve tümevarım karmasıdır*” der. Fakat tecrübe bizzat olanla bir arazın ayırımına dayanır. Bilaraz devamlı olandır. Çok kere tekrarlanan şeyde akıl, bir zorunluluk olduğuna hükmeder. Mıknatısın demiri çektiğine hükmetmemiz gibi. Sürekli tekrarlanan durumda aklın sebebi keşfetmesi önermeyi zorunlu kılar.²²⁷
4. Hadsıyyât: Sezgiye dayalı önermelerdir. Sebeplilik zincirinin gerçekliğini gösteren orta terimin zihinde çaba sarf etmeksizin oluşmasıyla oluşur.²²⁸ “Ay kendi

²²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 121.

²²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 14.

²²⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 51.

²²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 168.

²²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 9.

ışığını şekillendiren yapılar nedeniyle ışığını güneşten alır.” önermesinde olduğu gibi. Bir kıyası kuvve vardır ve bu yanıyla deneyle (mücerrebât) sıkı bir ilişkisi bulunur. Rededilmesi ise sezginin sahibi nezdinde tahakkuk etmemesine işaret eder.²²⁹

5. Mütevâtirât: Kesin sözel iletilere dayalı önermelerdir. Yanlış üzerinde anlaşılması mümkün olmayan haberlere dayanan önermelerdir.²³⁰ Tevâtürün şartı kişide bir şeyle ilgili hiçbir şüphenin bulunmayışıdır. Bu yanıyla tevatür bizzat kesinlik ifade eder. Mısır’ı görmeden varlığını bilmemiz gibi. Burada şüphenin zâil olup kesinliğin mümkün olmasını sağlayan şey rivayetlerin sayısı değil rivayetler arasındaki örtüşmedir. Tevâtürün yakîn hükmünü oluşturan şey müşâhedelerin sayıları değil yeterliliğidir.

6. Kıyası kendi içinde olan önermeler: Bir orta terim nedeniyle tasdik edilen önermelerdir. Bu orta terim kişinin talebine ve uğraşına gerek kalmaksızın zihninde oluşan bir terimdir. Büyük ve küçük terim akla gelir gelmez orta terim de akla gelmesidir. “İki, dördün yarısıdır.” önermesinde olduğu gibi.²³¹

Dikkatten kaçmaması gereken diğer bir nokta, doğruluğu veren kıyasla sürekli doğruluğu veren kıyasların aynı olmadığıdır. Burhânî kıyas için öncüllerin doğruluğunun yanı sıra sürekliliğini sağlayacak ilave şartlara ihtiyaç bulunur.²³²

- a. Öncüller evvelî olmalıdır.
- b. Öncüller zorunlu olmalıdır. Mümkün varlıkların imkânı çokluk, eşitlik ve azlık olarak değişebilmektedir. Varlığı çoğunlukla gerçekleştirenler de yine gerçekleşeceğine dair beklenti oluşturduğundan bir tür zorunluluk barındırmaktadır. “Mümkünler ya çoğunluktadır ya da rastlantısaldır. Çoğunlukla olan mümkünlerin kaçınılmaz olarak çoğunlukla bulunan illetleri vardır. Orta terim yapırlarsa bilgi ve çoğunlukla elde edilen zan meydana gelir. Bilgiye gelince, o çoğunluk imkânıyladır ve yakîndir. Zan ise, onlarla olur, çünkü eğer şey doğru olursa onun onu meydana getiren çoğunluk illeti bulunur. Bu ergenlik döneminde çene üzerinde cildin olgunlaşması ve kökünün kuvvetlenmesinden dolayı biten tüye benzer. Çoğunlukta olanlarda bir yönden

²²⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 51.

²³⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 60.

²³¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 52; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 17.

²³² İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s.121.

zorunluluk vardır. Bundan dolayı onun varlığı, onun çelişiklerinin varlığından ayrılır.”

233

c. Yüklemleri zâti olmalıdır.

d. Külli olmalıdır.

e. Yüklemleri evvelî olmalıdır. Bu, şeyin ilksel bir yüklem alması anlamındadır. “Bütün insanlar cisimdir” yüklemesi gibi olmamalıdır. Çünkü cisimlik insan için öncelikli bir yüklem değildir. İnsan için öncelikli olan canlı olmasıdır. Burada cisimlik insana nazaran daha genel olana yüklenmiş oradan konuya yüklenmiş olmaktadır.²³⁴

f. Yüklemleri konularına has olmalıdır. Yüklemin sadece konunun tikellerinde bulunmasıdır.

g. Öncüller konularıyla ilişkili olmalıdır.

Tüm bu özellikler doğruluğa birleştiğinde artık hem zorunluluğu hem de niçinin cevabını verdiğinden aksi mümkün olmayan yakîn bilginin öncülüne ulaşılmış olur.²³⁵

Yakîn önermelerin dışında meznûnât, müşebbihât ve muhayyelât gibi farklı özellikte önermeler bulunur. *Meznûnât*, zanna dayalı ve çelişigiyle birlikte düşünülmesi mümkün tasdiklerdir. Eğer meşhur bir zan ise tersi akla da gelmeyebilir. Aslında o doğruluğuna inanılandır.²³⁶ *Müşebbehât* daha genel durumlar için söz konusu olan ve duyuları önceleyen tasdiklerdir. Bir topluluğun, toplumun, alim ya da erdemlilerin şahitliğiyle nefislere yerleşmiş önermelerdir. Bunlar evvelî ve meşhur önermelere benzerler ve onunla karıştırılma ihtimali bulunur.²³⁷ Muhayyelât ise daha çok nefsi tutmak ya da teşvik etmek için öykünme yoluyla söylenen hayale dayalı önermelerdir.²³⁸ İnsanların çoğu bilgi ve zanna göre değil de bu önerme üzerinden hareket ederler. Bir şeyleri yapmaya karar verir ya da vazgeçerler. Hayale dayalı tüm önermeler illa yanlış olmak zorunda değildir.²³⁹ Bu öncüllerle oluşan cedel, hitâbet, şiir gibi sanatların konusu tikel şeylerdir tümel ve nazarî şeyler hakkında yararsızdırlar. Cedel ve hitabet kısmen yararlıdır ve maksat bakımından değil ama zaman bakımından burhândan öncedir. Burhân büyük oranda sorunsalı cedel sanatından alır. Bunlara ek olarak bir de mugâlata bulunur ki onun hiçbir faydası bulunmadığı gibi burhânla hiçbir ortaklığı da yoktur. Burhân dışındaki bu sanatlardan amaç toplumsal yaşamda bazı

²³³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 73.

²³⁴ Türker, Ömer, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 239.

²³⁵ Türker, Ömer, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 227-242.

²³⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 63; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 16.

²³⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 53-54.

²³⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 63.

²³⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 56.

durumlardan faydalanmak, bazı durumlardan korunmak, kimi zaman doğruyu kabule yanaşmayan inatçı kimselere karşı mücadele edebilmek, kimi zaman da halkı yararlı şeylere yönlendirebilmek içindir. Bunlarla bir yetkinlik kazanmayı mümkün görmez İbn Sînâ. Bireysel yetkinlik toplumsal amaçların üzerindedir ve bu ancak burhân yöntemiyle mümkündür.²⁴⁰

En-Necat'ta İbn Sînâ burhânî kıyası “Burhân, yakînî olanla sonuçlanması için yakînî olanlardan oluşturulmuş olan bir kıyastır.” şeklinde tanımlar.²⁴¹ Burada kesinlik açısından öncüle vurgu yapıldığı görülmektedir. Öncülle sonucun kesinliği arasındaki farkı İbn Sînâ şöyle ifade eder:

“Kesinlik, öncüllerde olduğunda bu, burhânın kendisi bakımından durumudur. Kesinlik, sonuçta olduğunda ise bu, burhânın başkasına kıyasla durumudur. Dolayısıyla burhânın öncüllerinin kesin olması onun kendinde sahip olduğu bir durumdur. O halde öncüllerin kesin oluşu, burhânın tanımında zikredilmeye ve onun doğasını tarif etmeye daha layıktır.²⁴²

Burhânî öncüller bilhassa illiyet ilkesini bünyelerinde bulundurmaları sebebiyle ilkseldirler. Bahsi geçen öncüllerin yüklemeleri özellikleri açısından farklılaşmaktadır ve bu kıyasın farklılaşmasını da beraberinde getirmektedir. Bu sebeple burhânî kıyas, varlık burhânı (burhân-ı enni) ve sebep burhânı (burhân-ı lime) olarak ikiye ayrılır.

Burhânın kısımları için belirleyici noktalardan biri bilmek istediğimize şeye ya da duruma dair taleplerin şekillenmesi ve doğru soruların sorulmasıdır. İbn Sînâ soruları sırasıyla “ne”, “mi” ve “niçin” olmak üzere üç sınıfta değerlendirir. “Ne” sorusu iki kısma ayrılır: İlki, “Ankara nedir?” örneğinde olduğu gibi ismin anlamını isteyen sorulardır. İkincisi, “Hakikat nedir?” sorusunda olduğu gibi mahiyete dair sorulardır. “Mi” sorusu ise ismi bilinen şeyin dış dünyada bulunup bulunmadığını sorgulayan bir varlık sorusudur. Bu soru da kendi içinde ikiye ayrılır: Şeyin sadece varlığına dair bir soru *basit* olarak isimlendirilir. “*Şey var mıdır?*” sorusunda olduğu gibi. Şeyin hangi durumda olduğunu sorgulayan soru ise bileşiktir. “*Şey şöyle var mıdır?*” örneğinde olduğu gibi. “Niçin” sorusu illeti veren sorudur. Bu soru da kendi içinde ikiye ayrılır. İlki, söz bakımından ki burada gerekli olan orta terim tasdikini illetidir. İkincisi ise şeyin varlığının ya da varlıktaki durumunun illetidir. Niçin sorusu gaye ve fâil illete tekabül etmektedir. Sorular hangi, nasıl, nerede, ne zaman gibi çoğaltılabilir. Fakat

²⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 4-6.

²⁴¹ İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 65.

²⁴² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 28.

asıl ilmi sorular “ne”, “mi” ve “niçindir”. Fakat “hangi” sorusu da dikkate şayandır çünkü diğerlerinden basittir, talep edilen şeye nispeti güçlüdür ve şeye dair zati özelliği hedefler.²⁴³

Bir şeyi kesin olarak bilmek onun sebeplerini bilmek demektir. Aksi takdirde şeyin varlığına dair bilgimiz oluşurken “Bunun dışında bir şey olması mümkün değildir.” yargısı oluşmaz. Bu ayrımı veren niçin sorusu ise iki kullanım alanına sahiptir. Burhânın kısımlarından olan varlık burhânı; kıyasta kullanılan orta terimin şeyin varlıktaki illetini vermeyip bilgideki illetini verecek şekilde kurulan burhândır.²⁴⁴ Burada niçin sorusu varlık burhânı ile sebep burhânını ayıran farklı fonksiyonlara sahiptir. Burhânda *varlığın kendinde sebebiyle* (niçinliğiyle) *söylenen sözün sebebi* (niçinliği) ayrıdır. “Niçin şey kendinde olduğu gibidir?” sorusuyla, “niçin şey söylediğin gibidir?” sorusu farklı yerlere işaret eder. İlki sebep burhânını verirken ikincisi varlık burhânını verir. İbn Sînâ buna örnek olarak, biri “Fılan yerde ateş var.” dese ve ona “Niçin bunu söyledin?” diye sorulsa “Çünkü orda duman vardır.” diye cevap verir ve bu sözüyle ateşin varlığını ispat eder. Fakat ateşin niçin meydana geldiğini ve sebebini açıklamış olmaz, diyerek konuyu izah eder.²⁴⁵ Varlık burhânı iki şekilde kurulabilir:

1. Orta terim, varlıkta büyük terimin küçük terimde varlığının illeti ve malûlü olmaz da onun görelisi veya sebebine nispette eşiti olup onunla birlikte ilişen veya doğası gereği onla birlikte olan başka şeylerden biri olursa bu şekilde kurulan kıyas varlık burhânıdır. İbn Sînâ’nın buna verdiği örnek şudur: Humma hastalığına yakalanmış birinin idrarı çok beyaz bir renge dönüşür. Böyle çok beyaz idrarı olan kişinin menenjit olma ihtimalinden korkulur. Öyleyse hummalının menenjit olma ihtimali vardır. Burada beyaz idrar menenjit olmanın illeti değildir. Aksine ikisi tek bir illetin sonucudur. Bu illet de keskin karışımların başa doğru hareketi ve itilmesidir. Bu örnekte aynı illetin sonucu olan iki önermeden biri diğerine orta terim yapılmıştır. Varlık burhânını diğer burhânlardan ayıran en belirgin özellik, orta terimin büyük terimin illeti veya malûlü olmamasıdır. Bu burhân şeklini *mutlak varlık burhânı* olarak isimlendirir İbn Sînâ.²⁴⁶ Dikkate şayan bir diğer nokta Mutlak varlık burhânı hem sebebi olan hem de sebebi bulunmayan şeyleri içine alan kapsamlı bir burhân çeşididir.²⁴⁷

²⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 18.

²⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 28.

²⁴⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, s. 122.

²⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 28.

²⁴⁷ Türker, Ömer, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 248.

2. Orta terim, varlıkta büyük terimin küçük terimdeki varlığının malulü olur. İbn Sînâ bu burhân şeklini *delil* olarak isimlendirir. Buna getirdiği örnek ise şudur: Bu ahşap yanar, yanan her şeye ateş değmiştir. O halde bu ahşaba ateş değmiştir.²⁴⁸

Burhânî kıyasın diğer kısmı sebep (illet) burhânıdır. İlet, fâil ve hareketin ilkesidir. Çocuk için baba, sandalye için marangozun bulunması gibi. Kıyasta orta terim, büyük terimin küçük terime olumlanması ya da olumsuzlanması zihinde, sözde ve dış varlıkta illeti olması haline sebep burhânı denir.²⁴⁹ Bu burhânda bulunan orta terim hem yargının varlığının sebebini hem de doğru yargının sebebini verir.²⁵⁰ Sebep burhânı da kendi içinde iki şekle sahiptir.

1. Orta terim hem büyük terimin kendi varlığının hem de onun küçük terimdeki varlığının illetidir. Buna örnek olarak, safranın bozulmasının hummanın sebebi olduğunu söyler. Burada safranın bozukluğu hummanın hem kendi varlığının hem de herhangi bir konudaki varlığının sebebidir.

2. Orta terim, büyük terimin sadece küçük terimdeki varlığının sebebidir. Buna örnek olarak, cismin canlıya yüklenmesi üzerinden insana yüklenmesini dile getirir.

3. Burhânın kısımlarıyla ilgili bir karşılaştırma yapıldığında şunlar söylenebilir; Varlık burhânı sebebi olmayan şeylerde sürekli kesinliği verir ve bu fonksiyonuyla illet burhânı gibidir. Fakat sebebi bulunan durumlarda sürekli kesinliği veremez.²⁵¹ Sebep burhânının ikinci kısmı yani orta terimin, büyük terimin küçük terimdeki varlığının sebebi olması durumu da sürekli kesinlik için yeterli değildir. İbn Sînâ gerçek anlamda kesin bilgiyi şöyle tanımlar:

“Şu halde gerçek anlamda kesin olan bilgi kendisi hakkında "şu, şöyledir" diye inanılan ve "böyle olmamasının mümkün olmadığına" değişmesi mümkün olmayan bir inançla inanılan bilgidir.”²⁵²

²⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 29.

²⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 28.

²⁵⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 73.

²⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 35.

²⁵² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 27.

İbn Sînâ felsefesinde psikolojiden ahlaka, bilgiden metafiziğe kadar birçok alanı ilgilendiren kavramlardan biri de sezgidir. Filozof, akli sezgi olarak özetlenebilecek hads kavramını kullanır ve *herhangi bir öğretim olmaksızın kıyastaki orta terimi kavramak* olarak tanımlar. Çünkü kesin bilgi, sebebe işaret eden orta terimi bilmeyi gerektirir. Orta terimi bize veren ise Faal akıldır. Kıyasta faal aklın feyzi için bir hazırlık aşaması gerekirken hads anlık bir bilme özelliği taşımaktadır.

İbn Sînâ müktesep bilgiye ulaşmanın yollarından bahsettiği *Burhân*'da “Her türlü zihinsel ve düşünsel öğretim ve öğrenim, daha önce var olan bir bilgiyle gerçekleşir.” diyerek zihinsel nitelemesini vurgular. Zihinsel öğrenim düşünsel, sezgisel ve fehmi öğrenme biçimlerini kapsamaktadır. Düşünsel olanda nefis bir talebe doğru hareket ettiğinden orta terimi bulmaya kasteder.²⁵³ Fehmi olanda ise orta terim taleple değil bir öğretici vesilesiyle bilinir. Sezgisel olana gelindiğinde, bir şey öğrenirken orta terim bir kasıt ve öğrenme süreci olmaksızın hızlıca zihne gelir. İki öncülden biri zihne gelir ve buna küçük ya da büyük terim bir anda eklenir. Talep ve düşünce olmaksızın hızlıca sonuca varılır.²⁵⁴ İstidlal ve ittisal kavramlarına dayanan bu sistemde orta terim ya da sonuç bilgisi her durumda faal akıl kaynaklıdır.

“Belki de sen şimdi düşünme ile sezgi arasındaki farkı bilmek için tutuklusun. O halde dinle! Düşünme, nefsin çoğu durumlarda hayal etmekten yardım alarak yaptığı bir çeşit hareketidir. Ki bu hareketle, bilinmeyenin bilgisine götüren şeylerden olan orta terim ve yerine geçen şeyin yokluğu halinde onlar, içeride veya benzerlerinde gömülü olanı meydana çıkarmak şeklinde talep edilir. Böylece bazen (düşünce) sonuca ulaşır, bazen de ulaşamaz. Sezgiye gelince, bu da zihinde orta terimin bir defada temsil edilmesidir. Ki bu, ya hareket olmadan istek ve arzu olur olmaz meydana gelir ya da istek ve hareket olmaksızın meydana gelir. Ve sezgiyle beraber orta terim veya onun hükmünde olan, temsil olunur.”²⁵⁵

İbn Sînâ'da sezgisel bilgi (hads) “doğrusal” özelliğine rağmen mistik sezgiden ayrı bir kategoride yer alır. Mistik teorilerde sezgi kutsala dair bir tecrübeyken İbn Sînâ bilme şekli olarak ele alır. Sezginin geriye doğru izi sürüldüğünde müsellemler, mu'tekedat, kabulü zorunlu olanlar ve mücerrebât şeklindedir. Bu sınıflamadan hareket edildiğinde Mücerrebâtla beraber sezginin de rasyonel yöntemlerle elde edildiği söylenebilir. Sezgiyle deney arasındaki

²⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 8.

²⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 8-9.

²⁵⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 114.

farklılık ise deneyde A ile B sadece illetleri açısından bilinirken sezgide illet bağlantılarının yanında mahiyetleri de bilinmektedir.²⁵⁶

"İnsanlar arasında hiç sezgi yeteneği olmayan insan olduğu gibi, bütün konularda ya da pek çok konuda sezgisel olarak doğru bilgiye ulaşan ve sezgi ile bilgiye ulaşma hızı çok yüksek insanlar da vardır. İşte bu yüksek düzeydeki insanların nefislerinin, son derece temiz (şiddetu's-safa) olduğunu ve aklî ilkelerle (mebadî') güçlü iletişiminden (ittisal) dolayı sezgi ile aydınlatılarak desteklenmiş (müeyyed) olduğunu söyleyebiliriz. Bu nefsin her şey konusunda faal akıldan gelenleri kabul edici olmasının ve ondan gelen tümel sûretlerin kendinde irtisamının mümkün olduğunu kastediyorum. Bu durum bütün orta terimleri kaplamasına almasını ve herhangi bir otoriteye dayanmayan bir irtisam tarzında bir anda (def'aten) meydana gelmesini ifade eder. Çünkü nedenleri ile bilinen şeylerde otoriteye dayalı (taklidiyyen) bilme, aklî bakımdan kesin doğru olmayı (yakîn) gerektirmez."²⁵⁷

İbn Sînâ üstün sezgi yeteneğini kutsi aklın bir niteliği olarak nübüvvetin ispatı için kullanır. Vahyi "Faal akılda mevcut olan akledilirlerin peygamberin zihninde bir anda yer etmesi (irtisam)" şeklinde sezgi kavramından hareketle tanımlar. Burada dikkate şayan olan nokta, varlığın kıyasî yapısına uygun şekilde orta terimi içeren nebevi bilginin aklî karakterine yapılan vurgudur.

Gerek "Şeyin idraki, onun hakikatının idrak eden nezdinde temessül etmesidir. Kişi, bu hakikat sayesinde idrak edilen şeyi müşâhede eder."²⁵⁸ tanımında geçen temessül, gerek bedenin iç ve dış yetilerini sayarken söz ettiği parçalılık ve sınırlılık,²⁵⁹ gerekse de oluş bozuluşa konu olanlar şeylerin sürekli ve kesin bilgi vermemesi sebebiyle insanın yaşarken hakikatin bilgisine tam bir birlik halinde ulaşması mümkün görülmemektedir. Fikir ve kıyas yolu, kemâlle ilgili sadece varlık bilgisi vermektedir. İbn Sînâ için bilmek eşyanın hakikatine vukûfiyet değildir çünkü bu tarz bir bilmek beşerin kudreti dahilinde bulunmaz. İnsan şeylerin ancak hassalarını, gerekliliklerini ve arazlarını bilebilmekte fakat hakikatine işaret eden fasılların bilememektedir. İnsan aklı ne nefsi, aklı, feleği ne de ateşi, toprağı hakikatiyle bilemez. İnsanın cevhere dair bilgisi de hâssasından ibarettir, çünkü ona dair bilğimiz "konuda bulunmayan" oluşuyla sınırlıdır. Cisme dair bilğimiz de onun en, boy, derinlik gibi

²⁵⁶ Haklı, Şaban, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2007, c. 6, s. 38.

²⁵⁷ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: en-Nefs**, s. 220.

²⁵⁸ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân**, s. 52.

²⁵⁹ İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, thk. Muhsin Bidarfer, Kum, Beydar Yayınları, 1992, s. 199.

bazı özelliklerini bilmek şeklindedir. Bu örneklerden hareketle denebilir ki insanın bilgisi, aşamayacağı ölçüde sınırlıdır. Fakat bu sınırlılık insanın çeşitli yollarla edindiği bilgisinin yanlışlığını değil olsa olsa eksikliğini göstermektedir.²⁶⁰ Mümkün alana dair olanların hiçbirinde sürekli doğruluğu verecek bir bağ bulunmaz. Zira oluş bozuluşa konu olanlar için kurulan kıyaslarda küçük öncüller sürekli doğruluğu vermez.²⁶¹ İnsan bir şeyi emek verdiği yerden bilebilir fakat tüm cihazlarıyla bilmesi mümkün değildir. Bu eksikliğimize rağmen doğru bilgidен söz edebiliriz hatta bununla yükümlüyüz. Dolayısıyla İbn Sînâ, bilgi teorisinde süreci içine alan bir ittisalden (faal akıl) bahsederken sonuca dair bir ittihâtan (akıl-makul birlikteliği) bahsetmektedir. Bu aşamada burhânın verdiği kesinlik sebepten hareketle sonucu bilme şeklinde olsa da metafizik illetten birliği sağlayacak şekilde bilmeyi vermemektedir. Bu durum burhânla ede ettiğimiz konuya dair bilginin yanlışlığına değil, hakikate dair eksiliğine işaret eder. Bilgide doğruluğa erişimin delillerinden biri de gerek baştaki apriori bilgiler gerekse fikrî bir süreç ya da hadsle ulaşılan bilgiler, faal akıldan feyezana oluşmuştur. İlahî olan bilginin yanlışlığı düşünülemez.²⁶²

Hakikate vukûfiyet için müşâhede yönteminden bahseden İbn Sînâ *İşârat*'ta konuya açıklık getirir. Bu metotta ne parçalardan oluşmuş kıyasa ne de iç ve dış duyuların çeşitliliğine ihtiyaç duyulur:

“Burada kemâli idrakini ve iç duyumsamayı tarifi başka bir yolu vardır. Bu yol, kıyas yolu değildir, bilakis herkese nasip olmayan müşâhede yoludur. Müşâhede ancak bu değişken âlemden ve bu âleme ilişkin şehvetlerin meblağı, gazap, tamah vb. maksatların düşüklüğünden yıkanmakla ve bütün bunların himmet harcamaya değmeyeceğinde yakîne ulaşmış kimseye nasip olur. Kişi nefsinin tezkiye ettiği, ondan söz konusu örtüleri attığı, onu eğittiği ve terbiye ettiğinde ulvi feyzin kabulüne hazırlıklı hale gelir. Böylece ilk önce hürriyetinde, yükselişinde ve taptığı başka şeylerden kurtuluşunda nefsinin güzelliğini görür. Allah'tan onun nefsinin bir nur gelir de bu nur, onu her şeyden alıkoyar ve onun nezdinde her türlü güzelliği hakir kılar. Sonuçta o kişi, sevinir, hoşnut olur ve nefsi nezdinde yücelir. Bu hükümlerliliğin hiçlikte debelenen ve hiçlik için mücadele eden güvelerine -bunlar o bocalama içindeyken- merhamet eder. Zira bu güveler helake sürüklenmişler ve aradıkları şey de onları azıtmıştır. Bunlar gam, korku, hüsranlılık, üzüntü, arzu ve uğraş içinde uğraşla

²⁶⁰ Alper, Ömer Mahir, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, Kitabevi Yay., İstanbul, 2008, s. 187; İbn Sînâ, *et-Talikat*, s. 52.

²⁶¹ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 72.

²⁶² Alper, Ömer Mahir, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, s. 213.

çevrelenmiş olmalarından dolayı onlara merhamet eder. İşte bu, mutluluktur ve akıl nuru vasıtasıyla Allah katından gelen bir nurdur. Fikir ve kıyas ancak bunun varlığını tespit edebilir ama onun kendisine özgü mahiyetini ve keyfiyetini yalnızca müşâhede gösterir. O müşâhedeye ise yalnızca nefsin mizacının sahilhliğı sayesinde hazırlananlar nail olur. Nitekim tatlıyı tatmayıp da bir tür kıyas veya tanıklıkla onun haz verdiğini tasdik eden kimse tatlının kendisine özgü hazzına şayet bedeninin mizacının sahilhliğıyla ona hazırlıklı ise tadarak ulaşabilir. Şayet orada bir afet varsa onun hazzına varamaz ve müşâhedenin önceki tasdikini gerçekleştigi şeye aykırı olduğunu görür.”²⁶³

SONUÇ

Fârâbî bilgiyi “bütün zamanlarda kesin olan doğru bilgi” olarak tanımlarken, yakîni varlığın da “Realitede olduğundan farklı olması mümkün olmayan şey hakkında, asla ve hiçbir zaman inanıldığı şekilden farklı olmasının mümkün olmayacağına inanılmasıdır.” şeklinde tanımlar. Yine Fârâbî yakîni bilgi veren burhânı “felsefe” olarak isimlendirmektedir. Felsefeyi (hikmet) “Yakîni öncüllere dayalı, üzerine düşünülen şeyi tüm yönleriyle ele alan, gaye olarak şeylerin en uzak sebeplerini bilme amacı güden sanat.” olarak tanımlar. Görüldüğü üzere yakîn, burhân ve felsefe tanımları neredeyse özdeştir. İbn Sînâ’ya gelindiğinde bilgi, “*bilinen şeyin sûretinin bilende açığa çıkması*” iken yakîn, “*şu halde gerçek anlamda kesin olan bilgi kendisi hakkında ‘şu, şöyledir’ diye inanılan ve ‘böyle olmamasının mümkün olmadığına’ değişmesi mümkün olmayan bir inançla inanılan bilgidir.*” Burhânı ise “*yakînî olanla sonuçlanması için yakînî olanlardan oluşturulmuş olan bir kıyastır.*” Metafizik ise “*değişime konu olmayan mutlak varlığa dair bilgidir.*” Metafizik en üstün bilgidir ve bu üstünlüğünü burhâna dayalı yakînî bilgi vermesinden alır. İbn Sînâ’da da bilgi, yakîn, burhân ve metafizik tanımları özdeşlik içindedir.

Fârâbî kesin bilgiyi oluşturan ilk ilkeleri temelde doğal olarak oluşanlar ve tecrübe yoluyla oluşanlar şeklinde ikiye ayırmıştır. Evveli de dediğimiz orta terimsiz olanların mantık sanatının alanına dahil olmadığını söyleyerek menşesine dair bir açıklama getirmez. İbn Sînâ’ya göre ilk ilkelerin tasdikî olarak değil ama tasavvurî açıdan ilkeleri bulunmaktadır. Onların tasavvur açısından ilkeleri duyu, tahayyül ve tevehhüm yoluyla edinilir. Tasavvurla

²⁶³ İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 277-278.

elde edilen ilkeler, akletme eylemiyle bir terkip ve tahlil fiilinin konusu yapılarak ilk tasdiklere ulaşılır. Şu halde İbn Sînâ'ya göre ilk bilgilerimiz dış duyu ile başlayıp iç duyularda geçerek akılda son bulan bir süreç sonunda oluşmaktadır. Deneyim ve tümevarım yoluyla elde edilen ilk tümel tasavvurlarla ilk tümel tasdikler bu şekilde kanıta dayalı olmaksızın elde edilir.

Fârâbî'de ortak duyu, hayal, hafıza ve hatıra olarak sınıflanan iç duyular, İbn Sînâ'da daha detaylı olarak ortak duyu, hayal, tahayyül/tefekür, vehim, hafıza şeklinde tasnif edilmiştir. Fârâbî'de hayal yetisi İbn Sînâ'daki hayal ve vehim gücünün birleşiminden oluşan bir fonksiyona sahiptir.

Fârâbî'de tasavvur tasdik ayrımı İbn Sînâ'da bilkuve ve bilfiil ayrımıyla detaylandırılır. Tasavvur şeyin bilfiil bilgisiyken, tasdik bil kuvve bilgisidir. Yani zorunlu önermelerle tümeller bir kez bilindiğinde atık bilkuve olarak diğer şeyler de bilinebilir olur.

Fârâbî ve İbn Sînâ, tanrısal bilme ile beşerî bilmeyi ayırmış ve yakîn bilgiyi beşerin bilme sınırları içinde ulaşılabilir bir bilgi olarak kategorize etmişlerdir. Bu anlamıyla yakîn öne çıkan anlamlarından biri, kişinin uğraş alanları açısından hakikate dair ulaştığı parçanın kesin ve sürekli olduğuna inanmasıdır. İki filozof da hakikati bir ve parçasız halde bilmenin parçalı bir yapıya sahip olması nedeniyle bedenden ayrıldıktan sonra mümkün olduğunu kabul eder. Yine iki filozof için yakîn tanımında özne çok aktif bir role sahiptir. Tasdikler doğruya tekabül etse de öznede buna dair bir inanç oluşmadığı takdirde bilgide yakîn oluşmayacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İRFÂNÎ GELENEKTE YAKÎN KAVRAMI

Tasavvuf, birinci asrın sonunda bir zühd hareketi olarak ortaya çıkmış fakat İslam toplumunda henüz sistemli bir yapı olarak nüfûz etmemiştir. İlk dönem zahitler Kur'anî bir kavram olan “yakîn”i bilgiden ziyade imanla irtibatlandırarak kalp, rıza, sükûn, nur ve marifet kavramları çevresinde anlamışlardır.

Veysel Karânî yakîni (ö. 37 /657) “senin için seçtiği şeye tüm kalbinle razı olmak” şeklinde izah ederek “rıza” ile arasındaki bağa vurgu yapmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)’de ise şüphenin ortadan kalkarak değişmeyen bilginin kalpte karar kılmasıdır. Abdullah bin Sehl (ö. 283-896) yakîni “marifet”e ulaştırın ilk eşik olarak izah eder. Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1165), imanın özü diyerek kavramı inanca sıfat olarak kullanmıştır. Mevlânâ Celaleddin Rûmî (ö. 672/1273) ise Mesnevî’sinde yakînin sahibine kazandırdığı “sükûn” halinden bahseder.²⁶⁴

Diğer sûfilerden farklı olarak Kelâbâzî (ö. 380/990), yakîn marifetin ilk makamıdır, beden yakînle sükûna erer dedikten sonra umumi ve hususi yakîn ayrımına gider. Kişinin ihsan ile ibadet edişini hususi yakîn, Allah’ın kişiyi görüp gözetmesini ise umumi yakîn olarak isimlendirir. Yakînin imandan kısmen bağımsız şekilde bilgiye sıfat olarak tanımlanması daha geç dönemlere tekabül eder. İbn’ül-Arabî (ö. 638/1240), “Bilginin kişinin nefsinde karar kılmasıdır.” diyerek şüphe ve korkudan uzak tam bir sükûnet hali olarak tanımlar. İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1624), “nihaî amaç” olarak tanımlar. Ona göre yaratılışın amacı amel, amelin amacı imanın özgü olan yakîne ulaşmaktır.²⁶⁵ Bilgi ile yakîn arasındaki fark en bariz şekilde Tehânevî (ö. 1158/1745)’de görülür. İlmin sûfiyi kullanırken, yakînin sûfiyi taşıdığını söyler.

Erken dönem sûfiler yakînin kesbî mi yoksa vehmî mi olduğunu da mesele edinmişler fakat bu konuda bir ittifaka varamamışlardır. Vehbî olduğunu düşünenler yakînin bir “hal” olduğunu söylerken kesbî olduğunu düşünen kimi sûfiler makam olduğunu söylemiş ve katedilmesi gereken mertebeleri marifet, yakîn, tasdik, ihlas ve taat olarak sıralamışlardır.²⁶⁶

²⁶⁴ Yüksel Göztepe, Muhammed Yusuf Abak, “Sûfî Terminolojide Yakîn” **Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2018, c. 4, S. 7, s. 231-234.

²⁶⁵ Yüksel Göztepe, Muhammed Yusuf Abak, “Sûfî Terminolojide Yakîn”, s. 232-233.

²⁶⁶ Yüksel Göztepe, Muhammed Yusuf Akbak, “Sûfî Terminolojide Yakîn”, s. 234.

A- ERKEN DÖNEM TEORİSYENLERİNDEN HAKÎM TİRMİZÎ'DE YAKÎN

İlk dönem mutasavvıflarından Hakîm Tirmizî (ö. 320/932 ?) aynı zamanda nazârî irfanın kurucularından kabul edilmektedir. Kendine özgü bir kalp teorisi (ki aslında akıllar teorisi) bulunan Tirmizî, teorisini zâhir bilginin iktisabî, bâtinî bilginin ise vehbî oluşu üzerinden temellendirir. Buna göre her ne kadar bâtinî bilgi vehbî yani Allah tarafından ilham ediliyor olsa da bunu arzulayan açısından kalbin arındırılması gibi bir çaba gerekli görülmektedir. Yine zâhirî bilgi şeriatın, bâtinî bilgi ise hakikatin temeli konumundadır. Sadece zâhirî bilgiye itibar etmek münafıklık, tek başına bâtinî bilgiyi kabullenmek ise zındıklıktır. Tirmizî bâtinî bilgiye eş değer olarak marifet kavramını kullanır. Onun düşüncesinde marifet, aklın ihtimal içeren yargı sürecini aşarak, yanılma ihtimalinin devreden çıkması ve nihayetinde yakîn bilginin kalbe yerleşmesidir. Tirmizî nur olarak isimlendirdiği bu bilgi türünün ancak belli bir arınma ile mümkün olduğunu söyler. Nefsin arınması neticesinde kalp bu nurla dolar ve eşyanın hakikatine dair bilgi kulun kalbine izhar olur.²⁶⁷ Bu teori üzerinden Tirmizî'nin asıl vurgusu kalbin marifet vesilesiyle hayvanî nefse egemen olması ve onu kontrol ederek ahlakî pratikler ortaya koyabilmesidir.

Tirmizî'nin düşüncesinde kesin bilginin imkânı olan kalp iki anlamda kullanır. Birincisi, insanın hakikati olan ve tüm batını mertebeleri kuşatan büyük başlıktaki kalp, ikincisi ise dört batını makamdan biri olan kalptir.²⁶⁸ Kalbin her mertebesi farklı bir akıl boyutuna ve buna bağlı olarak ayrı bir insan karakterine işaret etmektedir.²⁶⁹

Büyük başlıkta işaret ettiği kalbi dışardan içeriye doğru sadr, kalp, fuad ve lüb olarak sınıflandırır. İlk mertebede yer alan sadrı Tirmizî eve nazaran avlunun konumuyla örnekendirir. Avlu niteliğindeki sadr kalbe giriş mekanıdır. Burada nur ve karanlık çekişmektedir. Öyle ki kuruntu ve vesveseler de buradadır işitilme yoluyla (dinleme, çalışma, ezberleme) öğrenilmiş bilgi de buradadır.²⁷⁰ Bu açıdan sadr mantıksal düşünmenin mekanıdır. Burada bulunan ilim unutmaya ihtimalini barındırır da Tirmizî bu tarz bilgi konusunda takipçilerini cesaretlendirmekle beraber içerdiği kusur ve eksiklikler sebebiyle batını bilgiyle bütünleşmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü insana verilmiş yetenekler arasındaki en

²⁶⁷ Çift, Salih, "Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet", **İnönü Üniversitesi Gnostik Akımlar ve Öklütizm Sempozyumu**, s. 239.

²⁶⁸ Abdurrezzâk, Abdüllâtif, "Hakim Tirmizî'nin Psikoloji Anlayışında Öğrenme ve Algılama" çev. Salih Çift, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**, c. 11, S. 2, s. 239.

²⁶⁹ Tirmizî, Hakîm, **Beyânü'l-fark**, çev. Ekrem Demirli, Hayy Kitap, İstanbul, 2013, s. 16.

²⁷⁰ Tirmizî, Hakîm, **Beyânü'l-fark**, s. 18.

ayırıcı vasıf akıldır. Tirmizî aklı fitrî, kanıt ve tecrübi olan şeklinde üçe ayırır.²⁷¹ Aklın bu veçhelerini kateden insan her ne kadar yolun sonunda marifeti talep etse de bu bilgi ona verilmeyebilir. Sûfîler'in eksiklikle niteledikleri akıl ise sadr aşamasındaki eyleme dönmemiş bu akıldır.

İkinci aşama olan *kalp* ise marifetin yani takva, rıza, kesin inanç, bilgin mekanıdır. bunun yanında niyet, korku, ümit ve kanaat de burada bulunur. Sadrden gelen veriler burada bilgiye dönüşür. Tirmizî bunu kalp kökse sadr daldır şeklinde örneklendirir.

Bilgi Tirmizî'ye göre ya dışardan öğrenilir ya da kalpten neşet eder.²⁷² Dolayısıyla kalp vehbî olanın mekanıdır. Bu bilginin metodu öğrenme değil tezkiyedir ve Allah kalbi arınmışlığı ve hazırlığı ölçüsünde feyizlendirir.

“Bu bilgi, tedricî olarak ve Allah’a karşı ihlaslı 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 nuruyla ödüllendirilir. Bu nur sayesinde insan, kendisinin sırlarına ve mahlukatın gizemlerine vakıf olur. Bütün bunlar hakkındaki bilinç, bir his olarak kalpte ortaya çıkar.”²⁷³

Kalbin üçüncü mertebesi ise *fuaddır*. Tirmizî fuadı cevizin içindeki öz, evin içindeki oda misaliyle anlatır. Buradaki bilgi görmeye dayanan bir bilgidir. Fakat Tirmizî fuadın sadece görebileceğini, o görülenin bilenmesinin ise kalple mümkün olduğunu vurgular. Fuadın görmesi ve kalbin bilmesiyle kişi eşyanın hakikatini müşâhede edebilmektedir. Tirmizi bunu körün görmediği için eşyadan gerektiği gibi faydalanamayacağı gibi kalpte fuadın müşâhedesini olmadan sahip olduğu ilimden faydalanamaz şeklinde izah eder. Yine Tirmizî Peygamber’in “ihşan”ı görmeye sınırladığını ve ihşanın yerinin fuad mertebesi olduğunu söyler.²⁷⁴

Kalbin dördüncü mertebesi ise *lûbdür*. Tirmizî bu mertebeyi cevizin içindeki özün yağı olarak örneklendirir. Burası hakkı birlemenin ve onu yaratılmışlardan ayırtmanın mekanıdır. Lûb’dan sonra daha nice zarif sırlar olduğundan söz eder. Birlemeyi sır bilgiyi ise iyilik olarak isimlendirir. Tüm mertebelerde görülen bilgi nurları ancak lûb yerleşik

²⁷¹ Tirmizî, Hakîm, *Beyânü'l-fark*, s. 74-76.

²⁷² Tirmizî, Hakîm, *Beyânü'l-fark*, s. 34.

²⁷³ Abdurrezzâk, Abdüllâtîf, “Hakim Tirmizî'nin Psikoloji Anlayışında Öğrenme ve Algılama”, s. 242; el-Ceyûşî, ‘al-Tirmidhi’s Theory of Gnosis’ *The Islamic Quarterly* 15, no: 4, 1971, s. 171.

²⁷⁴ Tirmizî, Hakîm, *Beyânü'l-fark*, s. 64.

olduğunda sabit olabilirler hatta lüb olmadan mevcut bile olamazlar. Öyle ki lüb bileşik bir yapı arzetmez. Ona göre “O, aslî şeyler gibi (bütüne) yayılmış bir nurdur”.²⁷⁵ Tirmizî lübbün sadece seçkin ve mümin kullarda bulunduğunu söyler. Aslen akıl olan lübbün diğer akıllardan farkını güneş ışığının lamba ışığına olan gücüyle izah eder. Akıllar arasındaki bu hiyerarşi nefsin mertebelerini konumlandırmaktadır.

Her dağın başında bir kuş vardır. Sadr dağının kuşu, kötülüğü emreden nefstir (nefs-i emmare). Kalp dağının üstündeki kuş ise, (iyiliği) ilham eden nefstir. Fuad dağının kuşu ise, kendini kınayan nefstir (nefs-i levvame). Lüb dağının kuşu ise, nefs-i mutmainne’dir (tatmin olmuş nefs).²⁷⁶

Tirmizî kalbin anlamı ve mertebeleri arasındaki farkı bilmenin bizi hakikate yaklaştıracakını söyler. Yine bu aşamaları nefis mertebeleri, kişi profilleri ve inanç seviyeleriyle eşleştirmektedir. Hepsi alt alta düşünüldüğünde aşağıdaki gibi bir tabloya ulaşılmaktadır.

sadr	kalp	fuad	lüb
nefs-i emmare	nefs-i mülhime	nefs-i levvame	nefs-i mutmainne
müslüman	mümin	arif	muvaahhid
islam	iman	marifet	tevil

Tirmizî kalp olarak isimlendirse de aslında bahsi geçen dörtlü tasnifle yaptığı şey akli sınıflarına ayırarak izah etmektir. Filozofların akıl düşüncesinden farklı olarak ortaya koyduğu kalp teorisinin en ayırıcı vasfı yukarıdaki şemadan da anlaşılacağı üzere akıl ve eylemi birlikte düşünmesidir. Çünkü ona göre yetkinleşmiş akıl ahlaka dönmüş akıldır. Ahlak da aklın sıhhat derecesini belirleyen en önemli göstergelerden biridir.

B- SADREDDİN KONEVÎ’DE YAKÎN

Bu zühd hareketi için ilk belirlenim Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ile ortaya konmuş ve “Bizim bu ilmimiz Kur’an ve Sünnet ile sınırlıdır.” sözüyle tasavvufun dinî ilimler arasına

²⁷⁵ Tirmizî, Hakîm, **Beyânü’l-fark**, s. 71.

²⁷⁶ Tirmizî, Hakîm, **Beyânü’l-fark**, s. 84.

girme süreci başlamıştır. Bir sonraki önemli eşik, tasavvufun dinî bilgiler arasındaki yerini belirlemek olmuş ve Serrâc (ö. 378/988) bu yeri terbiye, tezkiye ve takva gibi işlevleri üzerinden “ahlâk ilmi” olarak belirlemiştir. Daha ileri bir aşama olan metafizikleşme evresi ise İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) öncülüğünde Ekberî gelenek ile başlamıştır. İbnü'l-Arabî ve bilhassa öğrencisi Konevî kendilerine kadar gelen dağınık bilgi birikimini yeniden yorumlayarak tasavvufun metafizik ilimler arasında yer almasını sağlamışlardır.²⁷⁷ Tasavvufun metafizikleşmesi ile sûfiler, sübjektif kabul edilen müşâhede ve keşf yöntemlerinin izahı için bir mizana, bu yöntemlerle elde edilen bilginin sıhhatini tespit için bir mi'yara kavuşmuşlardır.²⁷⁸

Bir bilim olarak şekillenen tasavvufun konusunu Yaratıcı'nın ezelî ve ebedî niteliklerini bilmek oluştururken meselelerini, çokluğun bir olandan sudûru ve o bir'e yeniden dönüş imkânlarının araştırılması oluşturur. Bilgide birlik ve bütünlük fikri de bu ontoloji görüşüne dayanır. İlkeleri ise müktesep bilgilerin dayandığı ilk bilinenler şeklinde izah edilmiştir. İlk bilinenler tasavvurlar ve tasdiklerden ibarettir. Tasdikleri, ilimlerin dayandığı öncüller (mukaddimeler) olarak tanımlayan Konevî, onları kesinlikleri açısından ikiye ayırır. Bizâtihi apaçık tasdikler için yakîn kavramını kullanır. İkinci kısmı ise hüsn-i zanna dayalı bir inançla elde edilir. Bu şekilde kabul gören tasdiklerin bir kısmı bir süreliğine kabul edilmiştir. Bunlar üzerinde daha sonra oluşacak şüphe ya nazarî ya da ilahî-fitrî bir burhânla ortadan kalkar. Kesin tasdikler tüm ilimlerin ilkesidir. Olumlama ve olumsuzlamanın aynı anda olmaması gibi. Bu tasdiklerin bir kısmı ise sadece bazı ilimler için ilkedir. “Üçüncü niceliğe eşit iki nicelik kendi aralarında da eşittir.” tasdikinin matematiğin ilkesi olması gibi.²⁷⁹

İlimler tasnifine gelindiğinde Konevî, ilimleri farklı açılardan ve çeşitli şekillerde sınıflandırır. Bazı eserlerinde filozofların tasnifindeki gibi ameli gerektirenler (pratik) ve gerektirmeyenler (teorik) olarak ayırırken²⁸⁰ bazı eserlerinde konusu açısından ele alarak insanın müdahale alanına giren ve girmeyen ilimler şeklinde, başka bir yerde ise madde ile ilişkisi üzerinden sınıflandırır. Maddeyle iç içe olanı *tabii ilim*, maddeye ilişik ilmi *matematik*, maddeden bağımsız olan ilmi ise *metafizik* (ilm-i ilahî) olarak isimlendirir. İlahî isimleri ve küllî hakikatleri içine alması sebebiyle metafiziği en şerefli ilim kabul eder.²⁸¹ Konevî bu

²⁷⁷ Demirli, Ekrem, “İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedahül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, ed. Cüneyt Kaya, **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 506.

²⁷⁸ Demirli, Ekrem, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2015, s. 11.

²⁷⁹ Konevî, Sadreddin, **Miftâhu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014, s. 16-17. Bundan sonra esere atıf **Miftâhu'l-Gayb** olarak devam edecektir.

²⁸⁰ Konevî, **Miftâhu'l-Gayb**, s. 129.

²⁸¹ Konevî, **Miftâhu'l-Gayb**, s. 130-131.

ilmin erbaplarını *muhakkikler* olarak isimlendirir. Dolayısıyla metafizik için kullandığı diğer isim *tahkik ilmidir*. Bu isim metafiziğin hem yöntem hem de ulaştığı verinin kesinliğini ifade için bilhassa seçilmiştir.²⁸² Kendi yolunun mensupları için de muhakkik kavramını kullanan Konevî, ortaya koyduğu ilmi disiplin içerisinde “kesinlik”i düşünce ve çaba ile elde etmediğini belirtir. Bu sebeple delillendirme yapmaktan kaçınır fakat nadiren de olsa meseleleri delillerle ortaya koymasındaki amacın düşünce erbabını ve bilhassa felsefecileri konuya ısındırmak olduğunu söyler.

“Bu kaidelerde zikredilen ve sonra gelecek meseleleri şer’î veya nazarî ve zevkî deliller ile ortaya koymaya çalışmadım; fakat Allah takdir etmişse, yazarken bu delillerden zikrettim. Bunu da perdeli kimseleri meseleye ısındırmak, tereddüt sahibi zayıf kimseleri teskin ve bu bilgilere ortak olanlara da hatırlatmak için zikrettim.”²⁸³

Anlaşılabacağı üzere Konevî sisteminde bilgi ilahî ve beşerî diye ayrılmaz. Tasavvufta bilmekten kasıt bütünü bilmektir. Bu düşünce kaynak, yöntem ve kesinlik anlayışına da etki eder. Konevî bilginin kaynağı olarak nefsin tezkiye ve tasfiyesini öne çıkarırken bu yolla elde edilecek bilginin, akıl ve düşüncenin ulaşacağı bilginin çok daha ötesinde bir kesinliğe sahip olduğunu belirtir.

“Kalbiyle hakikate yönelen kimse, kendisine gelen manayı tertemiz mahal ile çaba sarf etmeksizin keşfeder. Böylece mananın saflığı asıl üzerinde kalır. Perdeli kişi ise gelen manayı beşeriyetin ve fikir perdesi ardından bir uğraşla ve kirli bir mahalle algılar. Mana da şaibe ve kisveye bürünür.”²⁸⁴

Merâtibu’l-Vücûd

Tasavvuf, özgün bir ontoloji ve ona sıkı sıkıya bağlı bilgi teorisine sahiptir. Varlığı mertebeler üzerinden izah eden sûfîler, insanın bu mertebelerde yaptığı yolculuk ve kazandığı ivme sonucunda bir kemâlin oluştuğunu düşünürler. Bu “kemâl” kişinin bilgisinin hem niteliğini hem de sıhhatini veren bir özelliğe sahiptir. Konevî, kemâlin delili olarak kişinin bir anda iki şeyi birden yapmasını yani Hakk’ın birliği ile halkın (mevcûdâtın) kesretini

²⁸² Demirli, Ekrem, **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, s. 84.

²⁸³ Konevî, **İ’câzu’l-Beyân**, s. 40.

²⁸⁴ Konevî, **Miftâhu’l-Gayb**, s. 20.

düşünebilmesini örnek verir. Çünkü mümkünler âlemi Yaratıcı'nın ezeli ilminde sabit bulunması sebebiyle kadîm, çeşitli biçimlerde taayyün etmeleri açısından ise hâdistirler. Düşünce ve bilgide bu bütünlüğü yakalama iddiası tasavvufun en ayırıcı noktalarından biridir. Konevî, insanın kesretten vahdete yükselişini mümkün kılan bu mertebeleri beş başlıkta ele alır: La taayyün (mutlak gayb), ilk taayyün (izafî gayb), ruhlar mertebesi, misal âlemi, şehâdet âlemi. Farklı eserlerinde mertebelerin sırası değişse de iki temel varlık âlemi olarak baştaki gayb âlemi ile sondaki şehâdet âleminin yeri daima sabittir. Şehâdet âleminin idraki duyu, gayb âleminin idraki akıl ve keşfle mümkündür. Bu ikisi arasında üçüncü bir ontolojik mertebeye olan ve muhayyile gücü ile idrak edilen hayal hazreti (misal âlemi) yer alır.²⁸⁵ Sonra gelen her mertebeye öncekinin hayali ve gölgesi kabul edildiğinden şehâdet (mülk) âlemi de gayb (melekût) âleminin gölgesi durumundadır. Bu âlem mutlak varlık ile mutlak yokluk arasında bir “berzah” olarak kabul edilmiştir. İnsan da Allah'ın isimlerinin en güçlü tecelligâhı olması hasebiyle bu berzahta yer alır. İnsanın hakikati “vücûb” ve “imkân” hükümlerini birleştiren/câmi' berzâhlıktan ibarettir ve Dolayısıyla insan, her iki tarafı da ihata etmektedir.²⁸⁶ Sûfiler bir yanıyla varlığa diğer yanıyla yokluğa bakan mümkün vasfı dolayısıyla Allah dışındaki her şeyi bir hayal olarak kabul etmişlerdir. Buradaki hayal kavramı mevcûdâtın var olup olmadığı anlamında bir gerçeklik sorgulaması içermez. Maksat, mevcûdâtın değişebilir özelliği ile farklı sûretlerde tecelli etmesinin ortaya çıkardığı kesrettir. İbnü'l-Arabi, Allah dışındaki her şeyin hayal olması durumunu üç aşamada izah eder: Birincisi, mikrokozmos düzeyinde ve insana ilişkin bir hayaldir. Örneğin ruh ile beden arasında berzah görevi gören ve insanın dinamiğini sağlayan “nefs” buraya ait bir hayaldir. İkincisi, makrokozmos hayaldir ve madde ile mana arasında yer alan misal âlemi buraya aittir. Üçüncüsü ise ontolojik hayaldir. Mutlak vücûd ve mutlak yokluk içinde bulunan bu âlem, bütünüyle bir hayalden ibarettir. Konevî ise bu yapıyı iki aşamada açıklar. İlki mutlak (munfasıl) hayaldir ki burası tahakkuk etmiş ve değişmez olan zâhirin mekânıdır. Burada küllî heyuladan başlayıp en son insana varana dek soyut akıllar, nefisler, misalî ve unsurî cisimler bulunur. İkinci hayal kuvvesi ise insanda bulunan mukayyet (muttasıl) hayal kuvvesidir. Bu hayal, misal âlemine bağlı olup değişkenlik özelliğine sahiptir. Konevî'nin kendi ıstılahında

²⁸⁵ İbnü'l-Arabi'de hayal, idrakin tüm aşamalarında hakimdir. Sezgi, nazar ya da istidlal süreçlerinde akıl hayal ile görülen şeyi kavramaya çalışır. (Ömer Türker, **“Tasavvufî Bilgi Şâirâne Bir Tasavvur mudur?”** Davud Kayserî Sempozyumu. 2015); Aristoteles ise hayalin his ve akıldan, tahayyülün duyumsama ve düşünmeden ayrı bir yeti olduğunu ileri sürmüştür. Uyku ya da uyanık her durumda aktif olan tahayyül nesne olmadan da gerçekleşir... Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğinde ise, tahayyül yetisi bir ara yeti olarak tanımlanmakla beraber başka fonksiyonları da icra eden bir hüviyete sahiptir. (M. Nesim Doğru, **“Sadreddin Konevî'nin Düşünce Sisteminde Hayal”** Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2018).

²⁸⁶ Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014 s. 84..

bilgiyi ve sıhhat derecesini sınıflandırmak için kullandığı zâhir ve bâtın kavramlarının dayanağını oluşturan kısım burasıdır.²⁸⁷ Tasavvufta hayal âlemine dair bilgi yakînî olarak nitelendirilemez. Yakînî bilgi asıl olana, hakikate ve değişmeyeine dairdir. Fakat bu değişmeyenin bilgisinden kasıt hiçbir zaman Tanrı'nın zâtının bilinmesi değildir. Çünkü Tanrı hiçbir şekilde tecellilerine indirgenemez ve onlarla ortaklık nispet edilemez.²⁸⁸ İnsanın bilgide geleceği son nokta Hakk'ın eşyayı bilme mertebesidir.

“Böylece insan bildiği her şeyi, bu bilinen şeyin varlığı (*keynûnet*) ve kendisinde yansımasıyla, o şeyin hakikatiyle bilir. Bu bilme Hakk'ın eşyayı bilmesi gibidir. İşte bu idrak eden ile idrak edilen arasındaki ortak ölçü (*el-kadrü'l-müşterek*) cihetinden her şeyi her şey ile idrak etmektir. Söz konusu ortak ölçü cihetinden bilen bilinenen farklı değildir.”²⁸⁹

Nedensellik

Felsefe ve tasavvufu hem varlık hem de bilgi açısından ayıran en önemli nokta, nedensellik görüşüdür. Felsefede bilginin imkânı ve kesinliği nedensellik (*burhân-ı limmî*) üzerinden izah edilirken Konevî, sistemini nedenselliğin reddi üzerine yapılandırır. Bu konudaki ayrışma en sarîh şekliyle “Bir'den bir çıkar.” ilkesinin yorumunda kendini gösterir. Konevî'nin sisteminde, Bir'den bir çıkar ilkesi gereği ortaya konan “genel varlık”la (*el-vücûdu'l-âmm*) İbn Sînâ'daki genel varlık anlayışı birbirinden farklılaşır. Filozoflar bu ilkeden ortaya çıkan genel varlık kavramıyla, ikinci makullerden olan ve Tanrı'dan en aşağıya kadar tüm varlığa dereceli olarak yüklenebilen bir varlığı, aslında harici varlığı kastetmişlerdir. Konevî'de ise genel varlık (*el-vücûd'l-âmm*), Tanrı ile arasında farklılaşma olmayan ve Allah'ın ilmindeki hakikatlerin tezahürü olarak meydana gelmiş varlıkları ifade eder. Yaklaşım tarzlarındaki bu farklılığın sebebi İbn Sînâ'nın illetle var olmuş her mümkünün, varlığıyla illeti arasında mesafe olduğunu düşünmesidir. Filozof, kavramsal düzeyde birliğe sahip bir varlık fikrini kabul etse de taşahhus etmiş haliyle bir çokluğu da mümkün görür. Konevî'de ise hem kaynak hem taşahhus anlamında birlik fikri hâkimdir. Her iki yaklaşım da varlığın sudûr şeklinde yaratıldığını kabul etmektedir. Fakat Konevî felsefede

²⁸⁷ Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, s. 23-24.

²⁸⁸ Konevî, **Miftâhu'l-Gayb**, s. 34-35.

²⁸⁹ Konevî, **İlahi Nefhalar**, çev. Ekrem demirli, İstanbul, Kapı Yayınları, 2015, s 316-317.

olduğu gibi önce var olanın sonra gelene hiyerarşik şekilde varlık vermesi görüşünden hayli uzaktır. O, Tanrı'nın doğrudan varlık verdiğini savunur. Varlığın meydana gelişindeki öncelik sonralığı ise *sabit ayn*ların varlığı alma kabiliyetlerine göre değişmesi olarak izah eder. Bu şekilde nedensellikten uzak bir sudûr düşüncesini benimseyen Konevî, hem filozofların Bir'den bir çıkar ilkesini benimser hem de bununla nedensellik²⁹⁰ (sebeup sonuç ilişkisini zorunlu gören Belirlenimcilik) düşüncesinden uzak bir teori kurarak onlardan ayırır.²⁹¹ Bunun bilgiye etkisini ise İlahî bilginin eşyaya sirayetinin illetler ve lazımlar açısından değil, ortak varlık yönünden, küllî ve tafsîlî olarak gerçekleştiği şeklinde açıklar.²⁹²

Bir'den bir çıkar ilkesinin farklı bir yorumu olarak tasavvufta Bir'i bir bilebilir ve kişi seyr-i sülûk ile dağınık ilgilerini birliğe dönüştürerek hakikatin bilgisini almaya talip olur.²⁹³ Bu düşünce kesin bilgi arayışında Konevî'yi, felsefedeki varlık ve sebeup burhânı gibi nesneyi önceleyen bir sistem yerine, tezkiye riyazet, takva üzerinden öznenin hazırlık durumunu önceleyen bir sıhhat sistemini kullanmaya götürür. Bu cihetten “Kendini bilen Rabbini bilir.” cümlesi sistemin mottosunu oluşturmaktadır.

İnsân-ı Kâmil

Tasavvuf ekolünde ve bilhassa İbn Arabî düşüncesinde insan, hem Yaratıcı'yı bilmekle kendi anlamını kavrayabilen hem de Yaratıcı'nın bilinmesi kendi sayesinde gerçekleşen bir role sahiptir. Bu sebeple Tanrı ve insan metafizik bir araştırmaya konu olması

²⁹⁰ Bu konuda İlhan Kutluer genel olarak İslam düşüncesinin özel de ise İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımını şöyle izah eder “Sebeup ile sonuç arasında zorunluluk ilişkisi vardır ve sebeup sonucunu zorunlu olarak gerektirir. Bu formülasyon, her sonucun bir sebebi olduğu teorisinin ifadesi olan Nedensellik (Causality) teriminden farklı olarak sebeup-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğu bağlamında Belirlenimcilik (Determinism) terimiyle ifade edilmektedir.... Fakat İslâm felsefesinde bu iki problem o kadar iç içedir ki, sebeup-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını ileri sürmek zaman zaman bizzat Nedenselliği reddetmek şeklinde algılanmıştır. Oysa kelâm geleneğinde de rastladığımız gibi bizzat Nedenselliği inkâr etmeden sebeup-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu reddetmek veya mümkün olduğunu ileri sürmek, sistemin öteki unsurlarıyla da tutarlı olmak şartıyla pekâlâ makul karşılanacaktır... Sebeplere başvurmak, tanrısal kudret, fiil ve iradeyi gizleyen birer örtü olan nedensellik görünümüne bağımsız bir gerçeklik gibi bağlanıp kalmak ve nedenselliği ardındaki gerçekliğe ve dolayısıyla Allah'a ırcâ etmemek anlamına geldiği ölçüde reddedilmekte ve tevekküle aykırı görülmektedir. Aynı şekilde yalnızca kozmik planda geçerliliği teslim edilen sebeup-sonuç ilişkisi, konu Allah-âlem ilişkisi olduğunda bütün yönleriyle elverişli bir açıklama modeli olarak görülmemekte, özellikle zorunluluk fikrinin hem âlemi kadîm kabul etmek hem de Allah'ın yaratmasındaki özerklik ve bağımsızlığı göz ardı etmek riskini taşıdığı düşünülmektedir” (İlhan Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s. 432-434).

²⁹¹ Türker, Ömer, “Birden Bir Çıkar ilkesinin Sadreddin Konevî Tarafından Yorumlanması”, **1.Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri**, Konya, Mebkam Yayınları, 2008. s. 233.

²⁹² Konevî, **Mektuplaşmalar**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014, s. 80.

²⁹³ Demirli, Ekrem, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 182.

açısından birbirini zorunlu olarak gerektirmektedir. Bu ikisinden hangisi öncelenirse öncelensin zorunlu olarak diğerine ulaşılmaktadır. Buna ilaveten mevcudâtın varoluş amacı da insan ile bilinir olmaktadır. Evrenin varoluşunu “Allah bilinmek istedi” üzerinden ele alan sûfiler Yaratıcı’nın fiilleri yoluyla varlığa tecelli ettiğini, kendisini takdir etme kabiliyeti açısından insana ayrıcalıklı bir konum bahsettiğini söylerler. Bu da insanı evrenin yaratılışındaki gaye mesabesine yükseltmektedir.

Konevî için “İnsan her şeyi kapsayan bir nüsha, varlığının sûreti her sırrı içeren bir hazine, sûret ve mertebe açısından da ihata edici bir daire” dir.²⁹⁴ Mevcûdât Allah’ın tecellilerinin zuhurudur. Her zuhur Allah’ın bir ismine karşılık gelmektedir. Taş, ağaç, ya da hayvanlar gibi değişik mevcutlar üzerinden tecelli eden isimler kısmî tecellilerdir. Âlemde dağınık halde zuhur eden isimlerin topluca görüldüğü yegâne varlık insandır. Fakat insan fertleri kuvve olarak bu isimlere sahip olsa da bunlar kendiliğinden ve hakkıyla ortaya çıkamazlar. İsimleri layıkıyla temsil için kişinin sulûk sürecinden geçip kemâlât noktasına varması gerekir. Bu süreçle birlikte marifetü’n-nefs ve marifetü’l-hakk bilgisi ortaya çıkar ve kendini bilen nefis Rabbini bilebilir. Başka bir deyişle kişinin bilgisi Hakk’ın bilgisi olacaktır. Bu sebeple Konevî ilm-i ilahî dediği metafizikten söz ederken “yakîn bilgiye ulaşmış kâmil insan”²⁹⁵ terkinini kullanır. Yine kâmil insanın vasıflarından bahsettiği aynı eserde şu mısralara yer verir:

“Müşâhedem büyümüş, adeta

Vehim ile görmeden yakîn meydana gelmiştir.”²⁹⁶

Konevî *İlahi Nefhalar* kitabında “Tasavvura Tabi Tasdik” şeklinde oldukça ilginç bir başlığa yer verir. Buna göre hüküm sahibinin halleri, eşyaya dair verdiği hükümlerde en önemli etkindir ki “hüküm” sahibinin mertebesine göre farklılık arz eder. “Bilinmelidir ki her hüküm sahibinin mahkûm-ı aleyh hakkındaki hükmü, hüküm sahibinin hüküm esnasındaki haline ve hakkında hüküm verilen o şeyi –her ne olursa olsun– idrak etmesine bağlıdır.”²⁹⁷ Yine aynı eserde konuya “Vasıflar ve durumlar bir veya daha fazla hüküm sahibinin farklı mertebelere, mevzûtlara ve hallere göre farklı hükümler vermelerini gerektirmiştir.”²⁹⁸ diyerek

²⁹⁴ Konevî, *Miftâhu’l-Gayb*, s. 110.

²⁹⁵ Konevî, *Miftâhu’l-Gayb*, s. 19.

²⁹⁶ Konevî, *Miftâhu’l-Gayb*, s. 207.

²⁹⁷ Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 146.

²⁹⁸ Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 322.

mertebe ve hüküm irtibatından söz eder. Sülûk sürecindeki tasavvuf mertebelerini içine alsada bilhassa nazar ile müşâhede ehli arasındaki farka vurgu yapar.

“Bazı bilenlere nispetle bilginin zan olduğunu gördüm. Bazılarına göre zan olan şey diğerlerine göre kesin bilgi idi. Hâlbuki her iki gurup kesin hüküm sahibiydi. Bilgiyi bazılarına nispetle müşâhede, bazılarına nispetle arızı hal, bazılarına nispetle ortadan kalkması mümkün yenilenen sıfat diye gördüm... Bazılarına nispetle bilgi duyusu cihetinden bir sıfatıydı. Bazılarına nispetle bilgi hayalinin bir sıfatı idi. Bilginin nakışları öyle insanlarda ‘hayal’ mertebesini aşamıyordu. Gördüm ki bazı insanlar için bilgi fikrinin bir sıfatıdır. Bazıları için bilgi sınırlı aklının bir sıfatı, bazılarına göre aklının bir haliydi. Bu durum o insanların fikir ve zihninin kayıtları veya bilineni ezberlemesi ve sürekli tekrarlamasına göre gerçekleşir.”²⁹⁹

Konevî, kâmil insanın mertebesini de bilgisine etkisi üzerinden ele alır:

‘Orta’ noktada duruşu, hatta oturuşu olmayan bir insanın bilgisinin sahih olmadığını gördüm. ‘Orta’, varlık ve mertebe dairesinin vasatı ve Hakk’ın mertebesine tam paralel makam demektir. Üstelik bu karşı karşıya olma (mukabele) makamının dışındaki kimsenin bilginin sahih veya batıl olmak itibarıyla noktada sabit duranın bilgisi karşısındaki durumu ‘orta’dan sapmanın azlığı ve çokluğuna bağlıdır. Bazı insanlar o noktaya yakın iken bazıları uzak, bazıları daha yakın ve bazıları daha uzaktı. Noktanın üzerinde duran ve onun sahibi olan kişi Allah’ın kâmil, genel ve kapsayıcı terazisidir. Üstelik bu durum sadece bilgide böyle değildi; iyilikte, kötülükte, Hakk’a yakınlık ve uzaklıkta, muhalefet, muvafakat, gazap, rıza, zarar, menfaat, şakilik, saadet ve öteki tümel ve tikel, kevnî ve ilahî sıfat ve hallerde geçerlidir.³⁰⁰

Konevî’nin sözleri, bilgide görecelilik fikrini hatırlatıyor görünse de aslında “Hakk’ın zâtını bilemesek de O’nun bildiği gibi bilebiliriz.” diyerek hem insanın diğer varlıklardan üstün olan “cem” yeteneğine hem de yetilerinin hakikat karşısındaki sınırlılığına vurgu yapmaktadır.³⁰¹

²⁹⁹ Konevî, **İlahi Nefhalar**, s. 36.

³⁰⁰ Konevî, **İlahi Nefhalar**, s. 37.

³⁰¹ Konevî, **Miftâhu’l-Gayb**, s. 96.

Zâhir/Bâtın

Konevî, bilgiyi her şeyin kendisiyle bilindiği bir “nur” olarak isimlendirir ve bilginin bilenle bilinen arasındaki bir münasebet sayesinde mümkün olduğunu söyler. Bilgiyi cüzî ve küllî diye ayırırken cüzînin (zâhir) bilgisinin küllîden (bâtın) önce geldiğini belirtir. İnsandaki yetileri de hissî idrak ve aklî idrak olarak ayırır. Cüzîyi algılayan birden fazla zâhir idrak bulunmakla beraber bunların bir aslı vardır ve bunları birleştiren asla “his” der. Yine bâtinî idrakleri kendinde birleştiren asıl ise “müşterek his”tir. İdrak buradan hareketle “fikir” seviyesine, daha ilerlerse “taakkul” seviyesine ulaşır. Konevî “Bilgilerimiz ya histen alınmıştır ya da vehbîdir.”³⁰² diyerek aklî bilginin kaynağını “his” olarak belirler ki vehbîden kastı bedîhilerdir. Aslen duyu ve akıl birbirini tamamlayan yetilerdir. Algıya konu olan eşyayı da görünüş (ez-zevâhiru’l-eşyâ) ve hakikat (el-hakâiku’l-eşyâ) olarak ayırır. Duyular nesnelerin görünüşüne dair ârazları idrak ederken akıl nesneyi ârazlarından ayırarak cevhere dair bir soyutlama yapar. Konevî sınırlı oluşu yönünden aklın fiilini şöyle açıklar: “İnsan kevnî hükümler ve cüzî sıfatlarla kayıtlı bulunmaktan kurtulamaz. Dolayısıyla onun idraki de kendisine hâkim olan cüzî sıfat hasebiyle mukayyet olur. İnsan cüzî sıfatın mukabil benzerlerini idrak edebilir.”³⁰³ Burada önemli nokta iki idrakin (duyu ve akıl) de eşyanın hakikatine değil maddî dünyadaki görünüşüne dair bilgi veriyor olmasıdır. O halde akıl ancak bir şeyin varlık bilgisini verebilir ki Konevî’ye göre bu, gölgenin (misal âlemi) bilgisine tekabül eder. Bu tespiti için İbn Sînâ’nın “Eşyanın hakikatini bilmek insan kudretinin üstündedir.”³⁰⁴ görüşünü kendi görüşüne destek kılar. Fakat İbn Sînâ’yla hemfikir olduğu yer bu bilginin “nazari yöntem”le erişilemez olduğudur. Oysa Konevî için bu bilgi sülûk sürecinden geçmiş kâmil insan için mümkündür.

³⁰² Konevî bu bağlamda İbn Sînâ’dan bir alıntıya yer verir. “İnsanın bir şeyin hakikatini bilmesi, kesinlikle mümkün değildir. Çünkü eşyayı bilmenin kaynağı, histir; sonra insan, benzer ve zıt olan şeyleri akıl ile ayırt eder. Bu durumda akıl ile o şeyin bazı şartlarını, fiillerini, tesir ve özelliklerini bilir. Buradan kesin/muhakkak olmayan mücmel bir bilgi ile, aşama aşama onun bilgisine ulaşır. Bu durumda insan, genellikle o şeyin sadece bazı özelliklerini bilebilmiştir.” (Konevî, **Mektuplaşmalar**, s. 64; İbn Sînâ, **Ta’likat**, s. 82) Konuya dair aynı eserde Tûsî’nin şöyle bir açıklamasına yer verilmiştir. “İbn Sînâ, “Eşyanın hakikatlerine vakıf olmak, insanın kudretinde değildir” derken “eşya” ile “varlıkların tabîatları” diye isimlendirilen varlıkların ayanını kastetmektedir. İbn Sînâ, bunları tanımlamanın güçlüğünü açıklamak için böyle demiştir, yoksa bununla, makûllerin hakikatlerini kastetmemiştir.” (Konevî, **Mektuplaşmalar**, s. 121.)

³⁰³ Konevî, **İ’câzu’l-Beyân**, s. 84.

³⁰⁴ Konevî, **Mektuplaşmalar**, s. 62; İbn Sînâ, **Ta’likat**, s. 34.

Konevî'ye göre varlık bedihî olduğundan³⁰⁵ eşyayı zâhiri cihetten bilmek zor değildir. Zor olan, ikinci bir itibar ile yani hakikatleri açısından bilmektir. Çünkü yakînî bilgiler makullerin hakikatlerini bilmeye bağlıdır. “Bu kendisinde hiçbir kuşkunun bulunmadığı burhân veya onun yerini alan bir delil ile gerçek ve tam bilgidir.”³⁰⁶ Bunun yolu ise Hakk'ı bilmektir; fakat kendi meleke ve akılları ile değil, Hakk ile onu bilmektir. Hakk bilinmediği sürece bir şeyin hakikatini bilmek imkânsızdır. Buradaki Hakk'ı Hakk ile bilmek aklî bilmenin karşısında konumlandığı zevkî bilmenin de ifadesidir.³⁰⁷

Eşyanın hakikatine dair tam ve kesin bilginin mertebelerinden bahseden Konevî yine öznenin hazırlık durumunu merkeze almaktadır. Bunlardan birincisi müşâhede (ilme'l-yakîn) ki duyu ve akılla bilinmesi mümkün olan nesnelerin cevher ve arazlarını idraktır. Sûfîler bu mertebenin keşifle olabileceği gibi burhânla da elde edilebileceğini söylerler. Deliller kullanılarak avam düzeyinde elde edilen bir bilgi olarak da tanımlanmıştır. İkincisi ise mükâşefe (ayne'l-yakîn) ki “cevheri kendisini örten arazlardan kurtararak soyutlama yapabilmek” demektir. Burada idrakin konusu idrak edilen şeyin zâhiridir. Bunun için ilahî bir feyz verilmesi gerekir. Tecelli (hakka'l-yakîn) ise, hakâiku'l-eşyânın insan ruhunda ışıldamasıdır. Bu idrak zâhir-bâtın, çokluk-birlik, ruhanî-cismanî gibi zıtlıkları birleştiren kuşatıcı bir idraktır.³⁰⁸ Bu makam burhân hükümleri ile müşâhedenin verilerini uzlaştırma talebi barındırır.³⁰⁹ Bir kavram kargaşasına mahal vermemek adına bu kavramların farklı düşünürlerde başka anlamlara geldiğini belirtmek gerekmektedir. Konevî'de “mükâşefe”nin manasını İbn Sînâ'da “müşâhede” Gazâlî'de ise “marifet” kavramları karşılamaktadır.

Konevî'ye göre tam idrake engel olan durum, bilenle bilinen arasındaki “ayrıt edici” şeyin (tenzih) hükmünün baskın oluşudur. Ona göre bunun nedeni manevi uzaklıktır.³¹⁰ Oysa bilen-bilinen ittihadı gerçek bir yakınlıktır. “Gerçek/tam bilgiyi, müessirin müteessirdeki tesirinin, bir irtibata bağlı olması şeklinde izah etmiştir. İki şey ya da şeyler arasında olan irtibat, bir münasebet ya da aralarındaki müşterek bir emre göre olur.”³¹¹ Hakk'ın yakınlığı da böyledir. Hakk, kâmil bilmesinde şeylerin çokluk ve farklılıklarını kendi birliğinde silmiştir.³¹² Farklılık hükümlerinin azlığına göre oluşan yakınlık dolayısıyla insan bilmek istediği şeye yönelir. Bunu ayna metaforuyla izah eden sûfîler insanı, Allah'ın tecellilerini en

³⁰⁵ Konevî, **Mektuplaşmalar**, s.190.

³⁰⁶ Konevî, **İlahi Nefhalar**, s. 64.

³⁰⁷ Konevî, **Mektuplaşmalar**, s. 64.

³⁰⁸ Konevî, **İlahi Nefhalar**, s. 309.

³⁰⁹ Konevî, **Mektuplaşmalar**, s. 90.

³¹⁰ Konevî, **Vahdet-i Vücûd**, s. 57.

³¹¹ Konevî, **Mektuplaşmalar**, s. 88.

³¹² Konevî, **Mektuplaşmalar**, s. 58.

mükemmelen yansıtan bir ayna gibi düşünmüşler ve ayna ne kadar parlak (saf, temiz) olursa Hakk'ı o kadar şüpheden uzak bir netlikle göstereceğini iddia etmişlerdir.³¹³ Oysa akıl şeyi benzerlerinden ayıran cins, tür fasıl gibi ayrılık özellikleri üzerinden tanımlar. Bu durum bilhassa Tanrı'yı ve tanrısal olanı bilme konusunda bir krize sebep olmaktadır. Cins, fasıl gibi özellikleri bilinmeyen Tanrı için akıl sadece olumsuz/selbî bir hüküm verebilecektir. Konevî bunu bilgi olarak kabul etmez. “Akılların fikir ve basiretlerine göre yaptıkları bütün tenzihler, olumsuzlama içeren hükümlerdir ve onlar gerçek bilgi ifade etmezler.”³¹⁴

Konevî, hakikatin tek olması hasebiyle kesin bilginin sûretsiz olma niteliğine değinir. Kesin bilgiyi tanımlarken felsefedeki şekliyle insanın duyu güçlerinde bulunan sûretlerle akıl gücünde bulunan sûretleri bir karşıtlık üzerinden ele almaz. O, insanın düşünmesine dair duyu ve aklî tüm yetilerini bir taraf olarak ele alırken diğer tarafta keşfi ve doğrudan bilmeyi ele alır. Bu, Meşşâî felsefe de aynı sonucu veren iki farklı yöntem (fikir ve hads) iken Konevî’de bunlar bir karşıtlık oluşturmakta ve kesin bilgi vermesi açısından ilham, lehine sonuçlanmaktadır. Çünkü Tanrı’nın bilgisi tektir. Mevcûdât ise Yaratıcı’nın tecelligâhı olduğundan tüm ilimler onunla ilişkilidir. Bu zaviyeden Tanrıyı bilmek eşyayı bilmenin sebebinin teşkil eder. Bu sebebin bilgisine Konevî “kâmil bilgi” der ki anlamı bir şeyi, hakkın ilminde görmenin sonucu ortaya çıkan bir tamlık içinde bilmektir. Bu tarz bilmenin en belirgin özelliği nazar ve tekrara gerek duymaması, şeye dair bilginin bilinenin sınırlarını aşıp mutlak olanla birleşmesidir.³¹⁵

Sûfîler elde ettikleri bilginin sıhhatinden önce tasavvufun ayırıcı vasfı olan bilgi kaynaklarının güvenilirliğini izah etmek durumunda kalmışlardır. Bu teoride bilhassa sezgi bir bilgi kaynağı ya da bilgi şeklinden çok kutsala dair bir tecrübe hatta o tecrübenin gayesi olarak ortaya konur. Konevî, sûfîlerin ilham, sezgi, keşf ve vâridât yoluyla elde ettiği bilgileri “şairane tahayyüller” olmaktan kurtaran, bunların sahihiyle bâtılı arasındaki farkı veren bir ölçünün mümkün olduğunu söyler. İlk ölçüt olarak ise Kur’an ve sünneti kaynak alınmıştır.³¹⁶ Konevî vahyin zorunluluğunu farklı bir açıdan daha ele alır. İnsanlar arasında daima var olagelmiş görüş farklılıklarının nedenlerini araştıran sûfîler bu ayrışmada bir mâkûliyet öngörürler. Bu farklılığın nedenleri öznenin durumu, kaynak, araç ve yöntem farklılığı olarak belirlense de Konevî asıl nedenin, bilinmesi amaçlanan eşyanın tabiatı olduğunu söyler. Eşyanın tabiatı yani hakikati oldukça kompleks bir yapı arz eder. Aklın kudretini aşan bu

³¹³ Konevî, **Mektuplaşmalar**, s. 170.

³¹⁴ Konevî, **Miftâhu'l-Gayb**, s. 35.

³¹⁵ Konevî, **Vahdet-i Vücûd**, s. 63.

³¹⁶ Demirli, Ekrem, **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, s. 108; İbnü'l-Arabî, **Kitabu't-Terâcim**, s. 28.

durum karşısında kaçınılmaz olarak fikir ayrılıkları zuhur etmektedir. Farklı yaklaşımların sonucu oluşan bu çelişki ancak eşit imkânlarla sahip görüşlerin ötesinde bir hüküm vericiyle aşılr. Konevî'ye göre bu üst bilgi vahiydir ve vahyin kaynak olmasının yanında bu tarz bir hakemlik görevi de bulunmaktadır.

Müşâhede ve Burhân

Konevî doğru ve kesin bilgi için iki yöntem bulunduğundan söz eder. Bunlardan biri burhân diğeri ise keşf ve müşâhede yöntemidir. Nazar ehli, burhânla bilgi nesnesinin sıfat, hassa ve levazımlarına ulaşırken kimi zaman da idrakteki bir takım kusurlardan ötürü ya da o an bilinmeyen başka sebepler yüzünden şeyin bilgisine ulaşamamışlardır. Konevî bilgi sürecinde merkeze özneyi aldığından burhândan oldukça ihtiyatlı sözeder.³¹⁷ Konular üzerine getirilen nazarî delillerle şüpheden uzak ve itirazları sonlandıracak bir ispatın mümkün olmadığını söyler. Şu sebeple ki, bilginin sıhhatini belirleyen faktörlerden en önemlisi bilenin bilme esnasındaki durumudur. Nazarî hükümler kullanılan yöntemlere, yöntemler kişinin yönelimine, yönelimler ise kişinin maksadına göre değişmektedir. Bu maksatların üzerine ittifak ise her zaman mümkün değildir çünkü onlar da inanç, mizaç ve münasebetlerin farklılığına göre şekillenir.³¹⁸ Aslında insanın müşâhede alanında bulunan tecelliler, birlik ve kutsiyet mertebesinde birdir ve heyûlânidir. Fakat belirtilen sebepler dolayısıyla nazar ehli görüş ayrılıklarına düşmektedir. Bu ayrılıkların diğeri sebepleri de karinelerin geçerliliği, bazı hükümlerin zorunlu olup olmadığı, bilginin bedihî ilkeye dayanması, selim fitratın bilgi edinmede yeterliliği ve bir düşünme kanunundan en azından bazı kimselerin müstağni olup olamayacağı noktasında ihtilafların bulunmasıdır. Konevî, herhangi bir konu üzerine filozofların ayrışmalarını delil göstererek birine göre hüccet olanın ötekine göre şüphe barındırdığını söyler. Burhânla ispat edilmiş pek çok meselenin kesinliğine bir grup ikna olurken onları yakînî zannettiği halde sonra gelen düşünürlerin aynı önerme ve delillerde yanlışlık bulup burhânı tezyif eden sorunlarla karşılaştığını söyler. Sonuç olarak, bir dönemde yaşamış bir grup insan bu hataya düşüyse her devrin insanı bu hataya düşebilir görüşüne varır.³¹⁹ Yine nazar ehline göre kanunun bir bölümü müktesep tir ve müktesep olmayan diğeri bölümünün üzerine inşa edilir. Öyle ki burhânın özünün müktesep olmadığı ortadadır. Yine

³¹⁷ Konevî, *İ'câzu'l-Beyân*, s. 55.

³¹⁸ Konevî, *İ'câzu'l-Beyân*, s. 46.

³¹⁹ Konevî, *İ'câzu'l-Beyân*, s. 47.

üzerine burhân kurmanın imkânsız olduğu ve buna rağmen insanın doğruluğunda kuşku duymadığı durumları örnek göstererek sahih bilginin müktesep olmayıp vehbî olduğu sonucuna varır.³²⁰ Tûsî (672/1274) ile mektuplaşmalarında Konevî, kesin bilginin herhangi bir delil olmaksızın kişinin zevkî vesilesiyle doğruluğunun ortaya çıktığı ve kişinin kendisiyle tatmin bulduğu bilgiler olduğunu söyler. Doğru kabul edilen bu bilginin gerçekte mutabakatı ise ancak keşf ve müşâhedeyle bilinebilir.

“Öyleyse şu durum kesinleşmiştir: Kuşkunun bulunmadığı yakînî bilginin düşünce kanunu ve nazari burhân ile elde edilmesi çetindir. Bununla birlikte gerçekte doğrulukları ve kabul edenlerinin nazarında kuşkulardan salim olmaları itibariyle burhânlarla ispat edilen şeyler doğruluk ve yanlışlıklarına dair herhangi bir kesin delilin bulunmayışından dolayı ihtimalli ve tereddütlü olan şeylere nispetle son derece azdır. Hal böyleyken şunu söyleyebiliriz: ‘Eşyayı sadece burhân yoluyla bilebilmek, ya mutlak anlamda veya pek çok durumda imkânsızdır.’”³²¹

Esasen Düşünür burhân yönteminin geçerliliğini sadece kabullenmekle kalır ama kendi yöntemi olarak benimsemez; yüzünü bunu aştığını söylediği keşf ve müşâhede çevirir. Soyutlanma ve muhtaçlık olarak tanımladığı keşf ve müşâhede için “aklı kevnî ilgilerden, bilgilerden ve alışkanlıklardan tümüyle boşaltarak Hakk’a yönelmek”³²² olarak açıklar.

Müşâhedenin gerçekleşmesi için gerekli olan seyr-i sülûk ise insanın varlığa çıkarken geçtiği aşamaları somuttan soyuta doğru yeniden kat etmesidir. Bu varlığa çıkışı cem mertebesiyle ile başlar sırasıyla kalem, arş ve unsurlardan sonra insanın rahme düşmesine kadar gelir. Varlık sûretini kabul eden insan, diğer sûretlerle münasebet kurdukça tavırdan tavra geçer. Sülûktan maksat a’yân-ı sabitedeki tümel bir istidat olan cem yani kemâlât seviyesine yeniden dönebilmektir. Bu döngüsel sistem sebebiyle sûfîler “Bilmek hatırlamaktır.” derler.

Bu aşamada izaha muhtaç nokta, bahsi geçen iki yöntemin aynı disiplin içerisindeki kullanım alanlarını belirlemek olacaktır. Konevî bilgiyi “bilginin kaynağı” ve “bilginin ifade düzlemi” olarak iki aşamada ele alır. Aslen bu ayrım aklın düşünme ve algılama şeklindeki iki fonksiyonuna dayanır. Akıl, düşünme açısından sınırlı olsa da algılama yönünden çok daha büyük bir kapasiteye sahiptir. İbnü’l-Arabî buna sûretlerin hakikatlerinin bilinmesinden

³²⁰ Konevî, *İ’câzu’l-Beyân*, s. 51.

³²¹ Konevî, *Mektuplaşmalar*, s. 37.

³²² Konevî, *İ’câzu’l-Beyân*, s. 52.

bahsederken “*Bu, aklın fikir nazarı yoluyla ulaşamayacağı türden bir bilgidir.*”³²³ diyerek işaret eder. Akıl tek başına sülûk süreciyle elde edilen bilgiye varamaz fakat ulaşılan bilgiyi tartıp ifade edilebilir bir noktaya taşır. Burhânın rolü burada açığa çıkar.³²⁴ Sûfîler kaynağa keşf yöntemiyle varırken yaşadıkları tecrübenin anlamı ve mahiyetine dair delillendirmeyi nazar ya da istidlal yöntemiyle yaparlar.

Konevî, ilham ve keşf ile elde edilen bilgilerin objektif bir yorumunun mümkün olduğunu belirtir. Genel olarak ispat yöntemini benimsemese de gerektiği durumlarda tahkik unsurlarından akıl, vahiy ve açık keşifle delillendirme yoluna gider. Bilhassa muhakkiklerin³²⁵ ortak kabullerinin³²⁶ bulunduğu ilkeleri kullanır. Bunun için getirdiği izah ise Hakikatin özü itibariyle değişken olmadığı, sûfînin sülûk sürecinde edindiği bilgiyle varlığa şamil kaidelerin birbirinden farklı olmayışındır. Konevî “Kesin bilgi şunu ifade etmiştir: Gaybî hakikat ne değişme ne de başkalaşma kabul eder. İnsanın varlığı üzerinde bütün veya özetle verilmiş hüküm, tafsilî ve mücmel olarak bütün âlem hakkında verilmiştir.”³²⁷ der. Bu sebeple genel ilkeleri (mukaddimeler) delillendirme sürecinde dayanak olarak kullanmaktan çekinmez.

Sonuç

Düşüncelerini ilmi bir disiplin içinde izah etmek isteyen sûfîler Ekberilik’le birlikte müşâhede yönteminin nazar ve istidlalle irtibatını formüle etmeye çalışmışlardır. Bilhassa aklî bilgiye zevkî bilginin nesnelliğini ispat sadedinde bir mi‘yar (ölçü) belirlenmesiyle metafizikleşme sürecine girilmiştir. Bilgi konusunda teoriden çok pratiğe, nesneden çok özneye odaklanan sûfîler tezkiye, takva ve salih ameller ile saflaşan kullara Allah’ın bilgisini açacağı iddiasında bulunmuşlardır. Allah’ın en mükemmel tecellisi olan insan, potansiyelini

³²³ Özdemir, Sema, “Bir Konevî Mirası: Dâvûd Kayserî’de Metafizik Bilginin Temellendirilmesi”, **I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri**, Konya, MEBKAM, 2008, 197.

³²⁴ Demirli, Ekrem, **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, s. 64.

³²⁵ Konevî’nin muhakkiklerden kastı kendi takipçileri ve kısmen filozoflardır. Bu kısma kelâmcıları bilhassa dahil etmez. “Şöyle ki: Onlar görüş birliği dediklerinde, bunula filozofların kendileriyle olan görüş birliğini kastederler. Çünkü muhakkikler nazârî aklın kendi başına idrak edebildiği konularda filozoflara katılırlar. Ardından düşüncenin tavrının ve sınırlı hükümlerinin dışında kalan diğer idrak araçları ve bilgilerde filozoflardan ayrılırlar. Buna karşın muhakkikler, farklı tabakalarıyla, kelâmcılara pek az meselede muvafakat ederler. (Konevî, **Mektuplaşmalar**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014, s. 209.)

³²⁶ Konevî şöyle der: Bu kaidelerden her birisi, temel hakikatler ve metafizikle ilgili meseleleri kapsar. Bunların bir kısmını şer’î deliller, bir kısmını nazârî deliller, diğerlerini ise zevk ve keşfe dayanan burhânlarla tespit etmek mümkündür. **İ‘câzu’l-Beyân**, s. 39.

³²⁷ Konevî, **Miftâhu’l-Gayb**, s. 209.

aktive etmek için mertebeler arasında sülûkunu tamamlayıp varlıkla bütünleşmesi oranında bilgide kesinliğe ulaşabilecektir. Nedenselliğin zorunluluğu konusuna itiraz eden sûfîlerin en ayırıcı vasıflarından biri burhânı bilginin kaynağına götürecek bir yöntem değil bir ifade biçimi olarak kabul etmeleridir.



SONUÇ

Çalışmada yer verilen tüm gelenekler Allah-insan ilişkisini anlamlı ve dengeli bir zemine yerleştirmek ayrıca sofistlere karşı bilginin imkânını ispatlamak gibi müşterek bir hedefe sahiptir. Varlığın ve bedîhî bilgilerin ispatı mümkün olmayacak şekilde apaçık olduğunun kabulü üç geleneğin de hareket noktasını oluşturur. Ortak oldukları diğer bir nokta ise Aristoteles mantığını kullanmış olmalarıdır. Disiplinlerin epistemolojik görüşleri, ontolojik kabulleriyle doğrudan bağlantılıdır. Bu hususta Kelâm'ın atomcu ve vesileci anlayışına karşılık Meşşâîlerin madde-sûret teorisi ve determinizmi benimsemeleri, varlığı tecellilerden ibaret gören Ekberilik'in ise belirlenimcilik anlamında bir nedenselliği reddetmesi ve kevni câmi olarak nitelediği? insan anlayışı epistemik yaklaşımlarındaki temel farklılık noktalarını oluşturur.

Kur'an-ı Kerim'de geçen yakîn kavramı ölüm, inanç ve gaybî bilgi için kullanılmış, aklın izahta yetersiz kalsa da inkâr edemeyeceği kadar açık gerçeklere işaret etmiştir. Ayetlerde bilgiye sıfat olarak gelen yakîn'in sebep-sonuç bütünlüğüne dair bir bilme biçimine işaret ettiği açıktır. Kavramın bilgi ve inanca sıfat olma özelliği daha sonra oluşacak İslam düşünce ekolleri tarafından yakîn tanımı altında birleştirilecektir. Mantığın yaygınlaşmasıyla birlikte Hadis ilmi yakîn'in *aksi düşünülemez kesin bilgi* anlamındaki tanımını kabullense de farklı kavramlarla irtibatlandırılarak *mütevâtirle* işaret edilen sistem içi özel bir anlam alanına kavuşturulmuştur. Bu çabadan maksat eminliğinden şüphe edilmeyen Peygamber sözünün ameli gerektirip gerektirmediğinin belirlenmesi olmuştur.

İslam düşünce sistemi özünde bir Tanrı fikrine dayanır ve bilgi ondan hareketle ve onunla mümkündür. Bilgide kesinlik meselesinin merkezini ise Allah-insan arasındaki mesafenin konumu oluşturur. Dolayısıyla bilgi bir yanıyla insanın sınırlarını belirleyen diğer yanıla Yaratıcının tenzihini gözetten bir yapı şeklinde ilerlemiştir. Düşünürlerin bilgide kesinlik arayışları müşterek olsa da öne çıkardıkları başlıklar bu sebeple farklılaşmaktadır. Bunun diğer nedeni de içinde bulundukları şartlar ve yer aldıkları disiplinin olgunluk seviyesindeki farklılıktır. Kesinliğin imkânını izah ederken kimi düşünür zorunlu bilgileri, kimi delillendirmeyi, kimi nazar veya keşf gibi yöntemleri, kimi de sezgi veya mütevâtir gibi bilgi kaynakları üzerinden arayışlarını şekillendirmiştir. Bu çeşitlilik en açık biçimiyle

Mu'tezile ve Eş'ari gelenekleri üzerinde şekillenen Kelâm disiplini izlenebilmektedir. Başlarda bilgi ile eş anlamlı kullanılan yakîn ilerleyen dönemlerde *aksi düşünilemeyecek kesin bilgi* olarak genelleşse de sonuç itibariyle elde edilen verinin zann, bilgi ya da yakîn olması konusunda ihtilaf oluşabilmektedir. Verinin sıhhati açısından farklı isimlendirilmelere gidilmesinin nedenleri arasında, illiyetin zorunluğu, özelde bedihî genelde zaruri bilgilerin içeriği, bilgi edinme kaynakları ve yöntem açısından farklı kabullerin bulunması sayılabilir.

Kelâm bilgi konusunu ahlakın teşekkül sorunu olarak görmüş, irade ve sebeplilik üzerinden ele almıştır. Kendi içlerinde irade konusunda tevlid ve âdet teorisi üzerinden kısmi bir ayrıma düşseler de sonuç itibariyle farklı amellere sebep olacak bir ayrımdan söz etmek doğru olmaz. Örneğin, Mu'tezile kelâmı tevlid teorisiyle nazar-bilgi ilişkisini *zorunlu* görürken ilk dönem Eş'ariler âdet teorisiyle bu ilişki biçimini *mümkün* görmüşlerdir. Bâkılânî deliller üzerinden bir sıhhat arayışına giderek in'ikasu-edille yöntemini ilke edinmiştir. Cüveynî ise tüm bilgiler zorunludur ilkesini benimseyerek nazar üzerinden bir kesinlik arayışına gider. O da kaçınılmaz olarak yöntem eleştirisi yapar ve bilhassa gaybi konular için hulfî kıyası önerir. Gazâlî ile mantık Kelâm'da tartışılmaz yerin alır ve tüm epistemik kavramlar ayrışarak en net tanımlarına ulaşırlar. İlahî ve beşerî bilginin tek kanağının Allah olduğunu? söyleyen Gazâlî bilmenin en üst seviyesini belirtirken marifetullah kavramını öne çıkarır. Bunun imkanından bahsederken duyu ve aklın yanına ilhamı ekler. Yine yakîne ulaşmak için eleştirel bir araç olarak metodik şüpheyi önerir. Râzî bilginin bedihî olduğunu söylerken benlik bilincinin bedihî olamayacağını söylemesi ve *müşâhedâtı* yakîni öncüllerden saymaması, kesin bilgi ve duyular arasındaki irtibata vurgusu ve üzerinde icma olan zannın bağlayıcılığından söz emesi? gibi konunun herkesçe farklı noktalardan ele alınması son noktada elde edilen bilginin sıhhat açısından isimlendirilmesini etkilemiştir.

Üzerlerinde hem kelâmî (yaratılış) hem felsefî (nedensellik ve madde-suret) kabullerin görüldüğü Kindî ve Âmirî'ye gelindiğinde ise farklı bir sistemin ayak sesleri duyulur. Kindî, felsefî yöntem ve kabullerle dinî müdafaa çabasına girmiş, fizikten metafiziğe yani varlıktan hakikate doğru bir yol takip etmiştir. Son kertede amaç hakiki Bir olan Allah'ın bilgisine ulaşmaktır. Bu ancak vahiy sayesinde mümkündür ve felsefe bu amaca hizmet eden bir yoldur. Bu sebeple Kindî düşüncesinin odak noktasını ispat-ı vacip yöntemlerinden hulfî kıyas oluşturur. Kindî'ye göre bu kıyas burhânî bilgiye ulaştırmaktadır. Âmirî ise bilgide kesinlik konusunu felsefe ile dini meczetme sâikiyle ele alır. Zorunlu bilgiyi kabul ederken bunu bilmenin de zorunlu olduğunu söyler. İmkânsız bilmek de imkânsızdır. Fakat mümkün dairesindeki bilgilerde kesin bir sonuca varmak insan kudretini aştığından İlahi emrin aydınlatması beklenmelidir. Kesinlik arayışında yakînin imkânı olarak aklî nefsi öne çıkaran

Amirî, sürekli kesinliği gören aklın bu fonksiyonunu vehim gücünden aldığını belirtir. Bilinen arasındaki bağı atıf yaparak buradan delillendirme konusuna dikkat çekmesi de sisteminin özgün başlıklarından biridir.

Bilginin metodik olarak ele alınıp bir problem olarak incelenmesi felsefeyle başlamıştır. Meşşâî felsefe diğer disiplinlere kıyasla yöntem açısından çok rafine bir izaha sahiptir. Sistemin kurucu ismi olan Fârâbî, mantık ve siyaset alanına yoğunlaştığından yakînin öncülleri, akıl/idrak aşamaları, tasavvur tasdik gibi epistemolojik ayrımları güçlü olsa da detaylandırma görevini İbn Sînâ üstlenmiştir. İbn Sînâ'da bilmek tam bir soyutlamaya dayanır ve sürekli kesinliği buraya dayandırır. İlahî ve beşerî bilgi ayırımına giden Meşşâîler yakînî, beşerî bilgi sınırları içinde mümkün görmüşlerdir. İbn Sînâ'da kesinlik kişinin bilgi alanında yetkinleşmesi ile ilgilidir. Burhânî kıyasla ulaştığı formülasyonu bilimsel bilginin ölçüsü olarak alan İbn Sînâ cehalet, zan, bilgi ve yakîn olarak dört epistemolojik düzey belirler. Her mertebe bir alttakini kuşatırken ilave şartlara sahiptir. Hem Fârâbî'de hem İbn Sînâ'da yakîn, bilgiye ilave olarak zorunluluk ve inanç gibi iki şartı bünyesinde barındırır. Öyle ki yakîn, hem aksini düşünmenin imkânsız oluşu gibi bir zorunluluk hem de kişinin buna dair bir inanç sahibi olmasını gerektirir. Yine iki filozofa göre de yakîn sürekli ve süreksiz şeklinde ikiye ayrılır. Fakat sistemden amaç sürekli yakîne varabilmektir. Bilmek ise insanın bilişsel imkanları içinde sınırlı bir bilmektir.

Başlarda bir zühd hareketi olarak doğan tasavvuf, Ekberîlik'le birlikte metafizikleşerek düşüncelerini bir ölçü içinde ifade etme imkânına kavuşmuştur. Ekberîlik bilgiyi ilahî ve beşerî diye ayırmadığı gibi bilmekten kastettiği şey bütünün bilgisine vakıf olmaktır. Aslen tasavvuf, yaparak öğrenme üzerine kurulu bir sistemdir. Marifet amellerden sonra ortaya çıkan bir bilgidir. Başlarda bilgi sanılan şey üzerin amel edilerek bir ahlaka sahip olunur, sonrasında ise marifet elde edilip hakikate erilir. Bu kısaca bildim, yaptım, oldum, erdim biçiminde formüle edilir. Tasavvuf bilgi edinme kaynağı noktasında kelâm ve felsefeden ayrılarak ilham ve rüyayı bilgi kaynağı, keşf ve müşâhedeyi ise yöntem olarak önceler. Sûfîler kelâm ve felsefede elde edilen yakînî bilginin yanlış değil fakat eksik olduğunu iddia etmişlerdir. Sebep olarak ise sadece aklın değil iç ve dış duyuların da sınırlı bir bilgi kaynağı olduğunu gösterirler. Bunlar nefsi saflaştırmadığı için hakikate ulaştırmada yetersiz kalmaktadır. Bu yüzden ilme'l-yakînî ayne'lyakîn ve hakka'l-yakîne taşıdılar. Potansiyel olarak Allah'ın isimlerini en mükemmel şekilde kendisinde bulunduran insan, seyr-i sülûk ile nefsinin arındırarak üzerinde görülen esma sayısını artırmakla sorumludur. Bu sayede varlığa gelmeden önce Allah'ın ilmindeki (a'yân-ı sabite) birlik makamına (cem) yeniden yükselecektir. Bu makama ulaşan kâmil insan kesin bilgiye ulaşacak, bütünün bütünü

görmesi gibi eşyanın hakikatine vâkıf olacaktır. Burhân ise bu tecrübenin izahı için en güvenilir yöntem olarak kabul edilmiştir.

Gerek madde-suret teorisini benimseyen Meşşâîlik gerek atomculuk görüşünü benimseyen Kelâm gerek vahdet-i vücûd teorisini benimseyen Tasavvuf farklı yollar takip etseler de yakînin mümkün olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Konu, yakînin hakikate dair mutlak mı yoksa mukayyet bir erişim mi sağladığı noktasında düğümlenmiştir. Düşünürlerden bir kısmı beden-ruh birlikteliği nedeniyle insanın hakikati mutlak anlamda değil ancak beşerî bilgi dairesinde ve mukayyet olarak bilebileceğini söylerken bazı düşünürler şehâdet âleminde olması ve kesret halinde bulunmasına rağmen insanın bunları aşarak Hakk'ın bütünsel bilgi mertebesine ulaşabileceğini söylemişlerdir.



KAYNAKÇA

- Âmirî. 2017 «el-Fusûl fi Meâlimi'l-İlahiyye.», *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Cüneyt Kaya, 181-195. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Âmirî. 2017 «el-Mecalisu's-Seb'.» *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Cüneyt Kaya, 18-86. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Âmirî. 1988 *Kitâbü'l-İ'lâm bi Menâkibi'l-İslâm*. Riyad: Dâru'l-İsâle.
- Âmirî. 2013 *Kitabü'l-Emed ale'l-Emed: Sonsuzluk Peşinde*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu.
- Abdürrezzâk, Abdüllâtif. 2002 «Hakîm Tirmizî'nin Psikoloji Anlayışında Öğrenme ve Algılama.» *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2): 373-250.
- Abdurrahmanov, Binyamin. 2010 «İslam Kelâmında Zorunlu Bİlgi.» *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (28): 231-251.
- Akkuş, Süleyman. 2014 «Sa'düddîn Taftazanî'de Bilgi Teorisi.» *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* (21): 7-38.
- Alper, Ömer Mahir. 2008 *İbn Sînâ*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Alper, Ömer Mahir. 2008 *İslam Felsefesinde Akıl-Vahit Felsefe-Dîn İlişkisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Aslan, İbrahim. 2010 «Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi-Kâdı Abdülcebbâr Örneği.» *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51: 151-176.
- Aydın, Mehmet. 1986 «İslam'a Göre İlim.» *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (3): 1-8.
- Aydın, Nurullah. 2006 «Bâkıllânî'de Bilgi Teorisi.» *Yüksek Lisans Tezi*.

- Yüzüncü Yıl Üniversitesi Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı.
- Bâkıllânî. 1998 *et-Takrîb ve 'l-İrşadu's-Sağîr*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. Cilt 2. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Bâkıllânî. 1987 *Ktâbu't-Temhîd*. thk. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'Kitâbi's- Sekafiyye.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. 2016 *Ehli Sünnet Akâidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları. Bolay, Süleyman Hayri. 1980. *Aristo Metafiziği İle Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. Ankara, İstanbul: Kalem Yayınları.
- Bolay, Süleyman Hayri. 1980 *Aristo Metafiziği İle Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. Ankara, İstanbul: Kalem Yayınları.
- Bozkurt, Mustafa. 2006 «Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi .» *Doktora tezi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelâm Ana Bilim Dalı.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. 2006 *et-Ta'rifât*. Kazablanka: Dâru'l-Beyza.
- Cürcânî. 2015 *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: İstanbul Yazma Eserler Kurumu.
- Cüveynî. 1978 *Burhân fi usulu'l-Fıkıh*. thk. Abdülazim ed-Dib. Doha: Camiatu'l-Katar.
- Cüveynî. 1969 *eş-Şamil fi Usûlü'd-Din*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. İskenderiye: Münşetü'l-Meârif.
- Cüveynî. 1979 *el-Kâfiye fi'l-cedel*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mhmud. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi.
- Cüveynî. 1985 *Kitabü'l-İrşad ilâ Kavâti'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikad*. thk. Esad Temim. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye.
- Cengiz, Yunus. 2016 «İlk Dönem Kelâmında Teolojiyi Aşma Tecrübesi. Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu.» ed. Mustafa Ünerdi vd. Mahmut Çınar. *XXI. Kelâm Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı ve Kelam İlminde Metodoloji Sorunu*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi. 71-118.
- Çift, Salih. 2012 «Sûflere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet.»

- Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*. Malatya : İnönü Üniversitesi XVII. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı. 217-232.
- Demir, Osman. 2013 «Yakîn.» *Dîyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 43: 271-273
- Durusoy, Ali. 2005 İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği.» *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (28): 125-141.
- el-Muhâsibî, Hâris. 2003 *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an: Akıl ve Kur'an'ın Anlaşılması*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Emiroğlu, İbrahim. 2019 *Klasik Mantığa Giriş*. İstanbul: Babil Yayınları.
- Erkaya, Mahmud Esad. 2015 «Tarikatların teşekkülü Öncesi Dönemde Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları.» *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergii* 15 (3): 117-147.
- Ezherî. 1976 *Tezhibü'l-Luğa*. Cilt 9. Kahire: Darü'l-Mısriyye.
- Fârâbî. 2018 *et-Tevtîe. Mantığa Giriş Risaleleri*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayınları.
- Fârâbî. 2005 *Fârâbî'nin iki eseri: Fusûlu'l-Medenî, Tenbîh alâ Sebîli's-Sa'âde*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fârâbî. 1999 *İhsâu'l-Ulûm*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları.
- Fârâbî. 2012 *Kıtabu'l-Burhan*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Fârâbî. 2008 *Kıtabu'l-Huruf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları.
- Fârâbî. 2011 *Medinetü'l-Fâzıla*. ev. Ahmet Arslan. Ankara: Divab Kitap.
- Fârâbî. 1990 *Şerâitu'l-Yakîn*. çev. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Ankara Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

- Fârâbî. 1999 *Tahsilu's-Sa'âde*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları.
- Fârâbî. 1988 *Ta'likat*. Düzenleyen: thk. cafer Al-i Yasin. Beyrut: D'arü'l-Menahil.
- Gazâlî. 2015 *el-Münkız mine'd-Delal*. çev. Osman Arpaçukuru. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Gazâlî. 2002 *Mearicü'l-Kuds*. çev. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gazâlî. 2002 *Mihakku'n-Nazar Doğru Düşünmede Doğru Yöntem*. çev. Ahmet Kayacık. İstanbul: Ahsen Yayıncılık.
- Gazâlî. 2013 *Mi'yarü'l-ilim*. çev. Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Haklı, Şaban. 2007 «İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi.» *Hiti Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (11): 35-52.
- Hansu, Hüseyin. 2008 *Mütevâtir Haber: Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. Van: Bilge Adam Yayınları.
- Hökelekli, Hayati. 1994 «Duyu.» *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 10: 8-12.
- İbn Hacer Askalânî. 2007 *Muhtasar Fethu'l-Bârî*. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Polen Yayınları.
- İbn Hacer Askalânî. 1902 *Nüzhetü'n-Nazar*. çev. Delhi: el-Matbaatü'l-Müctebai.
- İbn Munzûr. tarih yok *Lisanu'l-Arab*. Cilt 13. Beyrut: Dâru's-Sâdır.
- İbn Sînâ. 2013 *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- İbn Sînâ. 1992 *el-Mübâhasât*. tsh. Muhsin Bidarfer. Kum: Beydar Yayınları.
- İbn Sînâ. 2012 *en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- İbn Sînâ. 2006 *Kitabü'ş-Şifâ: el-Burhan*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Sînâ. 2017 *Kitabü'ş-Şifâ: el-İlâhiyat*. çev. Ömer Türker, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları.

- İbn Sînâ. 2013 *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy. İstanbul: Litera Yayınları.
- İmamoğlu, Halil. 2018 «Kindî'nin İspat-ı Vacip İçin Kullandığı Aklî Delillerin Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi.» *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10 (19): 197-229.
- Karadaş, Cağfer. 2015 *Gazâlî'nin İki Döneminde Değişenler ve Değişmeyenler*. Cilt 6, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi*, Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kaya, Ayşe. 2007 «Fahreddin Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi.» *Yüksek Lisans Tezi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı.
- Kaya, Veysel. 2015 *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları.
- Kırbaçoğlu, Hayri. 1993 *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Kindî. 2018 *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kutluer, İlhan. 2012 *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yayınları.
- Kutluer, İlhan. 2012 *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kutluer, İlhan. 1994 «Düşünme.» *Diyanet İslam Ansiklopedisi Türkiye* Diyanet Vakfı Yayınları 10: 53-57.
- Nesefî. 1993 *Tabsiratu'l-Edille fî Usulu'd-Din*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Özpilavcı, Ferruh. 2012 «Gazâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi.» *İslami İlimler Dergisi* (7): 715-728.
- Özturan, Mehmet. 2013 «Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri.» *İnsan ve Toplum Dergisi* 5 (3): 135-158.
- Râzî, Fahreddin. 1990 *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabiiyyât*. thk. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. Bağdat: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi.

- Râzî, Fahreddin. 1987 *el-Metalibu'l-Âliye minne'l-İlmi'l-İlâhi*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Cilt 1. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi.
- Râzî, Fahreddin. 2019 *el-Muhassal*. nşr. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Reis, Bedriye. 2017 «Gazâli'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet.» *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (9): 1-40.
- Taftazânî. 2011 *Şerhu'l-Akaid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Rihle Kitap
- Tirmizî, Hakîm. 2006 *Kalbin Anlamı*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayy Kitap.
- Turhan, Kasım. 1992 *Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Türker, Ömer. 2007 «Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi.» *İslam Araştırmaları Dergisi* (18): 1-26.
- Türker, Ömer. 2013 Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Teorisi.» *Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Teorisi*, Şaban Haklı, 423-453. İstanbul : İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Türker, Ömer. 2010 *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Türker, Ömer. 2019 2019. *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Türker, Ömer. 2013 «Metafizik: Varlık ve Tanrı.» *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, Cüneyt Kaya, 603-654. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Üçer, brahim Halil. 2018 «Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsanî Nefste Bilen- Bilinen Özdeşliği.» *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4 (2): 1-53.
- Wensick, Arent Jean. 1986 *Concordance*. Cilt 7. İstanbul: Çağrı Yayınları.

- Yavuz, Yusuf Şevki. 2000 «İlham.» *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) 22: 100-101.
- Âmirî. 2017 «el-Fusûl fi Meâlimi'l-İlahiyye.», *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Cüneyt Kaya, 181-195. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Âmirî. 2017 «el-Mecalisu's-Seb'.» *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Cüneyt Kaya, 18-86. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Âmirî. 1988 *Kitâbü'l-İ'lâm bi Menâkıbi'l-İslâm*. Riyad: Dâru'l-İsâle.
- Âmirî. 2013 *Kitabü'l-Emed ale'l-Emed: Sonsuzluk Peşinde*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu.
- Abdürrezzâk, Abdüllâtif. 2002 «Hakîm Tirmizî'nin Psikoloji Anlayışında Öğrenme ve Algılama.» *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2): 373-250.
- Abdurrahmanov, Binyamin. 2010 «İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi.» *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (28): 231-251.
- Akkuş, Süleyman. 2014 «Sa'düddîn Taftazanî'de Bilgi Teorisi.» *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* (21): 7-38.
- Alper, Ömer Mahir. 2008 *İbn Sînâ*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Alper, Ömer Mahir. 2008 *İslam Felsefesinde Akıl-Vahit Felsefe-Dîn İlişkisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Aslan, İbrahim. 2010 «Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi-Kâdî Abdülcebbâr Örneği.» *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51: 151-176.
- Aydın, Mehmet. 1986 «İslâm'a Göre İlim.» *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (3): 1-8.
- Aydın, Nurullah. 2006 «Bâkılânî'de Bilgi Teorisi.» *Yüksek Lisans Tezi*. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı.
- Bâkılânî. 1998 *et-Takrîb ve'l-İrşadu's-Sağîr*. thk. Abdülhamid b. Ali

- Bâkıllânî. 1987
Ebû Zenid. Cilt 2. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
Ktâbu't-Temhîd. thk. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'Kitâbi's- Sekafiyye.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. 2016
Ehli Sünnet Akâidi. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları. Bolay, Süleyman Hayri. 1980. Aristo Metafiziği İle Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması. Ankara, İstanbul: Kalem Yayınları.
- Bolay, Süleyman Hayri. 1980
Aristo Metafiziği İle Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması. Ankara, İstanbul: Kalem Yayınları.
- Bozkurt, Mustafa. 2006
«Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi .» Doktora tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelâm Ana Bilim Dalı.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. 2006
et-Ta'rifât. Kazablanka: Dâru'l-Beyza.
- Cürcânî. 2015
Şerhu'l-Mevâkıf. çev. Ömer Türker. İstanbul: İstanbul Yazma Eserler Kurumu.
- Cüveynî. 1978
Burhân fi usulu'l-Fıkh. thk. Abdülazim ed-Dib. Doha: Camiatu'l-Katar.
- Cüveynî. 1969
eş-Şamil fi Usûlü'd-Din. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr. İskenderiye: Münşetü'l-Meârif.
- Cüveynî. 1979
el-Kâfiye fi'l-cedel. thk. Fevkıyye Hüseyin Mhmud. Kahire: İsa el-Babi el-HAlebi.
- Cüveynî. 1985
Kitabü'l-İrşad ilâ Kavâti'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikad. thk. Esad Temim. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye.
- Cengiz, Yunus. 2016
«İlk Dönem Kelâmında Teolojiyi Aşma Tecrübesi. Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu.» ed. Mustafa Ünerdi vd. Mahmut Çınar. XXI. Kelâm Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı ve Kelam İlminde Metodoloji Sorunu. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi. 71-118.
- Çift, Salih. 2012
«Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet.» Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu. Malatya : İnönü Üniversitesi XVII. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı. 217-232.

- Demir, Osman. 2013 «Yakîn.» *Dîyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 43: 271-273
- Durusoy, Ali. 2005 İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği.» *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (28): 125-141.
- el-Muhâsibî, Hâris. 2003 *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an: Akıl ve Kur'an'ın Anlaşılması.* çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Emiroğlu, İbrahim. 2019 *Klasik Mantığa Giriş.* İstanbul: Babil Yayınları.
- Erkaya, Mahmud Esad. 2015 «Tarikatların teşekkülü Öncesi Dönemde Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları.» *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergii* 15 (3): 117-147.
- Ezherî. 1976 *Tezhibü'l-Luğa.* Cilt 9. Kahire: Darü'l-Mısriyye.
- Fârâbî. 2018 *et-Tevtîe. Mantığa Giriş Risaleleri.* çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayınları.
- Fârâbî. 2005 *Fârâbî'nin iki eseri: Fusûlu'l-Medenî, Tenbîh alâ Sebîli's-Sa'âde.* çev. Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fârâbî. 1999 *İhsâu'l-Ulûm.* çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları.
- Fârâbî. 2012 *Kıtabu'l-Burhan.* çev. Ömer Türker. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Fârâbî. 2008 *Kıtabu'l-Huruf.* çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları.
- Fârâbî. 2011 *Medinetü'l-Fâzıla.* ev. Ahmet Arslan. Ankara: Divab Kitap.
- Fârâbî. 1990 *Şerâitu'l-Yakîn.* çev. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Ankara Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Fârâbî. 1999 *Tahsilu's-Sa'âde.* çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları.
- Fârâbî. 1988 *Ta'likat.* Düzenleyen: thk. cafer Al-i Yasin. Beyrut:

- D'arü'l-Menahil.
- Gazâlî. 2015
el-Münkız mine'd-Delal. çev. Osman Arpaçukuru.
İstanbul: Beyan Yayınları.
- Gazâlî. 2002
Mearicü'l-Kuds. çev. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gazâlî. 2002
Mihakku'n-Nazar Doğru Düşünmede Doğru Yöntem.
çev. Ahmet Kayacık. İstanbul: Ahsen Yayıncılık.
- Gazâlî. 2013
Mi'yarü'l-ilim. çev. Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye
Yzma Eserler Kurumu.
- Haklı, Şaban. 2007
«İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak
Sezgi.» *Hiti Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6
(11): 35-52.
- Hansu, Hüseyin. 2008
Mütevâtir Haber: Bilgi Değeri ve İslam
Düşüncesindeki Yeri. Van: Bilge Adam Yayınları.
- Hökelekli, Hayati. 1994
«Duyu.» *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 10: 8-12.
- İbn Hacer Askalânî. 2007
Muhtasar Fethu'l-Bârî. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul:
Polen Yayınları.
- İbn Hacer Askalânî. 1902
Nüzhetü'n-Nazar. çev. Delhi: el-Matbaatü'l-Müctebai.
- İbn Munzûr. tarih yok
Lisanu'l-Arab. Cilt 13. Beyrut: Dâru's-Sâdır.
- İbn Sînâ. 2013
Dânişnâme-i Alâî. çev. Murat Demirkol. İstanbul:
Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- İbn Sînâ. 1992
el-Mübâhasât. tsh. Muhsin Bidarfer. Kum: Beydar
Yayınları.
- İbn Sînâ. 2012
en-Necât. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- İbn Sînâ. 2006
Kitabü'ş-Şifâ: el-Burhan. çev. Ömer Türker. İstanbul:
Litera Yayınları.
- İbn Sînâ. 2017
Kitabü'ş-Şifâ: el-İlâhiyat. çev. Ömer Türker, Ekrem
Demirli. İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Sînâ. 2013
el-İşârât ve't-Tenbîhât. Çev. Muhittin Macit, Ali
Durusoy. İstanbul: Litera Yayınları.
- İmamoğlu, Halil. 2018
«Kindî'nin İSpat-ı Vacip İçin Kullandığı Aklî Delillerin

- Karadaş, Cağfer. 2015 *Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi.» Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10 (19): 197-229.
- Karadaş, Cağfer. 2015 *Gazâlî'nin İki Döneminde Değişenler ve Değişmeyenler. Cilt 6, Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi*, Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kaya, Ayşe. 2007 «Fahreddin Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi.» *Yüksek Lisans Tezi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı.
- Kaya, Veysel. 2015 *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları.
- Kırbaçoğlu, Hayri. 1993 *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Kindî. 2018 *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kutluer, İlhan. 2012 *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yayınları.
- Kutluer, İlhan. 2012 *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kutluer, İlhan. 1994 «Düşünme.» *Diyanet İslam Ansiklopedisi Türkiye* Diyanet Vakfı Yayınları 10: 53-57.
- Nesefî. 1993 *Tabsiratu'l-Edille fî Usulu'd-Din*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Özpilavcı, Ferruh. 2012 «Gazâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi.» *İslami İlimler Dergisi* (7): 715-728.
- Özturan, Mehmet. 2013 «Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri.» *İnsan ve Toplum Dergisi* 5 (3): 135-158.
- Râzî, Fahreddin. 1990 *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabiiyyât*. thk. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. Bağdat: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi.
- Râzî, Fahreddin. 1987 *el-Metalibu'l-Âliye minne'l-İlmi'l-İlâhi*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Cilt 1. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi.

- Râzî, Fahreddin. 2019 *el-Muhassal*. nşr. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Reis, Bedriye. 2017 «Gazâlî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet.» *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (9): 1-40.
- Taftazânî. 2011 *Şerhu'l-Akaid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Rihle Kitap
- Tirmizî, Hakîm. 2006 *Kalbin Anlamı*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayy Kitap.
- Turhan, Kasım. 1992 *Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Türker, Ömer. 2007 «Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi.» *İslam Araştırmaları Dergisi* (18): 1-26.
- Türker, Ömer. 2013 Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Teorisi.» *Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Teorisi*, Şaban Haklı, 423-453. İstanbul : İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Türker, Ömer. 2010 *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Türker, Ömer. 2019 2019. *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Türker, Ömer. 2013 «Metafizik: Varlık ve Tanrı.» *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, Cüneyt Kaya, 603-654. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Üçer, brahim Halil. 2018 «Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsanî Nefste Bilen- Bilinen Özdeşliği.» *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4 (2): 1-53.
- Wensick, Arent Jean. 1986 *Concordance*. Cilt 7. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Yavuz, Yusuf Şevki. 2000 «İlham.» *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) 22: 100-101.

