

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Yıl : 1968

Cilt : XVI



Yayın Komisyonu:

Prof. Hamdi Ragıp ATADEMİR (*Dekan*)

Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN,

Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU,

Doç. Dr. Necati ÖNER

Doç. Dr. Yaşar KUTLUAY

Doç. Dr. Talât KOÇYİĞİT

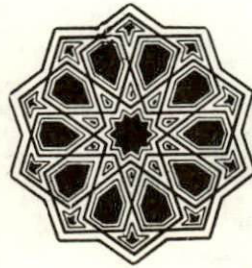
Yıl : 1968

Cilt : XVI

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR



1970

1970

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1970

İ Ç İ N D E K İ L E R

Muhammed Abduh, <i>Fatiha Tefsiri</i> (Çevirenler: Abdulkadir ŞENER, Mustafa FAYDA)	1
Doç. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Mantuktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair</i>	35
Fevziye Abdullah TANSEL, <i>Gül-Baba Adı Verilen İki Ayrı Şahsiyet Molla Murad Divanı ve Sünbül Sinan</i>	67
Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>Muhammed İbn Cerir et-Taberi ve Tefsiri</i>	79
Doç. Dr. Talât KOÇYİĞİT, <i>Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık</i> ..	103
Dr. Süleyman ATEŞ, <i>Azl veya Doğum Tahdidi</i>	123
Prof. Dr. Muhammed Yusuf Musa, <i>İmam Mâlik ile Leys B. Sa'd Arasındaki İhtilâf ve Yazışma</i> (Çev.: Abdülkadir ŞENER) ..	131
Doç. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Kur'anda Bilgi Teorisi</i>	155
Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU, <i>Suhreverdi ve İşrakiye Felsefesi</i>	177
<u><i>Kıtab Tanıtma ve Tenkitler:</i></u>	
<i>Mir'âtü'z-Zaman fi Tarihi'l-Ayân</i> (Mustafa FAYDA)	201
<i>et-Tafsir Wa Ricaluhu</i> (Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU).....	203
<i>Warakât 'ani'l-Hadarati'l - Arabiyyati bi Ifrikiyyati't-Tunisiyya</i> (Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU)	219
Dr. Süleyman ATEŞ, <i>Zahir ve Batın İlmine Dair Bir Eser, al-Fark Bayna İlmî-Ş-Şari'a Wa'l-Hakika</i>	225
—, <i>Uyubu'n-Nafsi Wa Mudâwâtuhâ</i>	233

KUR'ANDA BİLGİ TEORİSİ

Doç. Dr. HÜSEYİN ATAY

Kur'an-ı Kerim'de bilgi teorisini incelerken önce bu terimin ne olduğunu bilmemiz gerekmektedir.

Bilgi meselesi denebilir ki bir mesele olarak felsefede yerini almasını Sofistlere borçludur¹. Onlar felsefi bir düşünüşle bilginin varlığından şüphe etmeyi ileri sürmüşlerdir. Bilgi teorisi teriminin terim olarak ortaya çıkışı J. F. Ferrier'e isnad edilmektedir (1854)².

1 - Bilgi teorisinin Yunancası Epistemology'dır. Bu, episteme ile "logos" den meydana gelen bir kelimedir. "Episteme" bilgi demektir, "logos" ise nazariye, araştırma, etüd, mutalaa anlamına gelir. Böylece bu kelime bugün kullanılan "bilgi teoremi" terimini getirmiş olur. Buna eskiden bizde nazariye-i marifet, mabhası marifet denildiği gibi bugün Arapça karşılığında "Nazariyetul-Marife" denmektedir. İngilizcede "Theory of knowledge" demekle bu terim aynı terimin kelime kelime tercümesiyle diğer dillerde terimleştiği görülmektedir. Ancak bunun ile Yunanca "Epistemology" arasında fark gözetenler ve gözetmeyenler de vardır. Fark gözetenler "epistemology"e bilginin bilimi, bilgi felsefesi ve meselâ Mustafa Namık Çankı bilgibili diyor³. Biz de bilgi teorisi yerine "bilgicilik" sözünü teklif ediyoruz⁴.

Bilgi teorisi on dokuzuncu asrın yarısına kadar bir bilgi kolu olarak ortaya atılmamış olduğu için, müstakil bir mesele olarak ele alınıp incelenmemişti. Gerekli zaman parça parça değişik yerlerde bundan bahsedilmişti. Ondokuzuncu asırda kendi başına bir konu olarak ortaya çıkınca artık onun derinliğine ve bir sistem şeklinde incelenmesine yönelinmiş oldu.

1 Edwards, Paul. The Encydopedia of Philosophy, 3/9.

2 Runes, Dagobert D. Dictionary of Philosophy 94.

3 Bk.: İsmail Fenni, Lugatçei Felsefe, Mustafa Çankı, Büyük Felsefe Lugatı, 707, Dagobert D. Runes, Dictionary of Philosophy 94.

4 Şehircilik, tütüncülük, bahçecilik gibi sözler, şehir ilmi, tütün bilimi, bahçe bilimi ise bilgicilik de bilgi ilmi ki o da bilgi teorisi olur.

Bilgi teorisi felsefenin bir kolu, daha doğrusu, bugün felsefeyi teşkil eden üç konu olan varlıkcılık (ontology), değerlilik (axiology) ve bilgililik (epistemology)den biridir⁵. Bunun için bunun incelenmesinde de gene felsefi yöntemler izlenmiş ve metafizikî sorunlar olarak ortaya konmuştur. İşte bunun için bilgi teorisinde bilginin önce olurluğundan (imkân) bahsedilmiş, acaba bilgi mümkün müdür? sorusu incelenmiştir. Bunun ardından eğer bilgi mümkün ise bilgi nedir ve onun tabiatı, mahiyeti ve ne olduğu incelenmiştir. Üçüncü olarak da bu bilgi ne ile, hangi vasıtalarla elde edilir sorusu incelenmiş ve onun ortaya çıktığı kaynaklar söz konusu edilmiştir.

Şimdi bilginin imkânı, mahiyeti ve kaynakları hakkında ileri sürülen görüşlere kısaca değinelim.

1) Bilgi, ister basit bir kavram isterse mürekkep bir hüküm olsun süje ve obje denen iki öge arasında bir ilişkiden ibaret olduğuna⁶ göre bu ilişkinin bulunup bulunmaması hakkında olumlu veya olumsuz bir hüküm sahibi olan ile bu hususta hiç bir hüküm sahibi olmayanlar başhca iki guruba ayrılmışlardır. Bilgi hakkında olumlu veya olumsuz bir fikir ileri sürenler bilginin imkânını kabul edenlerdir. Bilgi hakkında her hangi bir fikir ileri sürmekten çekinenler de bilginin imkânsızlığını benimsemiş olanlardır. Hatta, onların bilginin imkânsızlığını benimsemeleri kendi hükümleri değildir, karşı tarafın onları nitelemesidir.

Bu şekilde pek sert ve aşırı olarak ortaya çıkan eski yunan şüpheciliği sonraki tarih dönemlerinde zaman zaman daha yumuşak ve yöntemli olarak ortaya çıkmıştır. Ashnda bütün bu şüphecilerin en aşırısından en ılımlısına kadar hepsi yalnız felsefi ve fikri alanda şüphe ve tereddüt ileri sürmüşler veya onlara inanmışlardır. Yoksa günlük hayatta böyle bir tereddüt ve şüpheye ve bunun neticesi hareketsizliğe ve ataletle saplanmış değillerdi. Yoksa hayat-tan şüphe ederlerdi ve hayatları felce uğrardı. Oysa yaşantıları incelendiğinde düzgün hayat sürmüş oldukları görülür.

Bilginin olurluğunu savunan diğer gurup düşünürler ve feylesoflara doğmatist denmektedir. Doğma Yunanca fikir, inanç demektir. Doğmatist fikir sahibi, inanç sahibi, fikri olan anlamına gelir. Böylece bu söz hiç bir fikri olmayan anlamında kullanılan şüpheciliğin karşıtı olur. Bu duruma göre şüpheci (Sophist) fikirsiz, doğmatist ise fikirli yani birincinin bilgi hakkında bik fikri

5 Dr. Tefik et-Tavil, Üsüsül Felsefe, önsöz 7, 53, A. Wolf, Felsefetul Muhdasin vel-Muasirin, Ebul-Ala el-Afifi, Arapça Tercümesi.

6 Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, 35.

yok, ikincinin bilgi hakkında bir fikri vardır⁷. Bu şekilde bilgi hakkında bir fikri olan onun varlığını, var olabileceğini kabullenmiş oluyor. Bilginin olurluğunu kabul eden gurup tarih boyunca galip gelmiş ise de şüphecilerin çeşitli şekillerde ortaya çıkması bilginin ilerlemesine, yön değiştirmesine, arzı ve bilim dışı fikirlerden kurtulmasına sebep olmuştur.

Bilginin olurluğu ve olursuzluğuna dair her iki tarafın ileri sürdüğü delilleri ele almamıza yerimiz müsait değildir.

II) Şimdi bilginin ne olduğuna ve mahiyetine dair yapılan tartışmalara bir göz atacağız.

Bilginin mümkün olduğuna kanaat getirdikten sonra ne olduğunu bilmemiz gerekir. Bilginin mahiyeti hakkında ileri sürülen fikirler herkesin anlayışına göre değişir. Bununla beraber bu hususta fikir sahibinin sayısı kadar değişik ve çeşitli fikrin bulunmasına imkân yoktur. Bugün bir fikir sahibi her ne kadar müstakil ve tesir altında kalmasa bile ileri sürmüş olduğu fikir, original olmadıkça mutlaka kendinden önce geçmiş birinin fikrine uygun düşecektir. Bunun için bilginin mahiyetine dair ileri sürülen fikir ve tanımları iki gurupta toplamak mümkündür.

Bu husustaki fikirlerin sınıflamasında rol oynayan unsurun varlık sahasının değişik olmasından ileri geldiğini sezinliyoruz. Bu da insanın yapısıyla ilgilidir. İster açıkça söylensin, ister açıkça red edilsin insanın bir bu görünen, bugünkü deyimi ile laboratuvarında üzerinde deney icra edilen bir varlığı ve bir de bunun dışında kalan bir varlığı vardır. Ashında bu, bir nesnenin iki ayrı varlığı anlamında değil, bir ve tek varlığın iki tamamlayıcı cüzleridirler. Bunların üzerinde duracak değiliz; ancak bunu inkâr etmenin ikna edici olmaktan uzak olduğunu ve insanı ya yok farzetmeyi veya onu bir ceset olarak kabul etmeyi gerektireceğini söylemeye fırsat verecektir.

İşte, insana önce bu maddî varlığı ve bu heykeline bakıp ve incelemelerinde onu ön plana alana göre bilgi başka şekilde anlaşılıyor. İnsanın diğer varlığı zihin varlığı (ruhu veya nefsi ya da aklı olsun) bu durumda ikinci dereceye ve yardımcı durumuna düşüyor. Bir de bunun aksini yapanlar vardır. Onlar önce insanın zihin varlığını ön plana alıyor, kuracağı düşünce sistemini insanın ruh yapısı üzerinde kuruyor ve diğer maddî varlığını yardımcı olarak kullanmıyor.

⁷ Arapça doğmatist'e itikadî yani itikatçı (Dr. Tefik et-Tavil Üsûsul Felsefe, 200) ve bazan sahibul-yakîn da denmektedir. Bizde eskiden İkanî ve İkaniye mezhebi denirdi ve bu sonradan İkanilik, İkancılık ve şimdi İkancı, İkancılık olmuştur. İkancı inanmaktan geliyorsa ashından uzaklaşıyor demektir.

Birinci yoldan gidenlere realist, ikinci yoldan gidenlere idealist deniyor. Bunların kendi aralarında çeşitli gurupları vardır. Bunları bu iki gurupta inceleyebiliriz:

1 - Realistlerin bilgi hakkında ana görüşleri şöyledir. Bunlara göre bilgi, dış dünyadaki şeylerin zihindeki suretleridir⁸. Bu tanım üç şeyi içermekte olduğu açıktır. Biri dış dünya, ikincisi zihin, üçüncüsü de dış dünyanın zihne aksetmesidir. Doğuda ve batıda eski ve yeni düşünce sistemlerinde bu eğilimde olanlar mevcuttur. İslâm dünyasında ilim, bir şeyin zihinde (akıl) hasil olması diye tanımlanmıştır. Bu görüş sahiplerinin dış varlıkların suretlerinin zihinde hasil olmasında ayrıldıkları yönler, daha çok bu görüşe yapılan itirazların tesiri ile meydana gelmiştir. Buraya aldığımız tanım basit realistlerinkidir. Buna yapılan itirazlar tenkitçi realist görüşün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Buna sebep bilginin doğruluğu meselesidir. Çünkü bilgi, dışardaki bir nesnenin suretinin zihinde meydana gelmesinde bu suretin nesneyi doğru veya yanlış aksettirmesinin söz konusu edilmesinde ortaya çıkmıştır. Zihindeki suretler dışardaki nesnenin aynısı, nesnenin bizzat kendisi değilse de ona uygun, onun benzeri ve görüntüsüdür. Buna dışardaki nesnenin izdüşümü diyebiliriz. Bazı durumlarda zihin bir ayna gibi algıladığı bir nesneyi olduğu gibi değil, yanlış algulamaktadır. Suyun içindeki doğru değneğin kırık algılanması gibi ki, buna benzer yanlışları düzeltmek ve onları hesaba katarak dışardaki nesnelerin zihinde suretlerinin teşekkül etmesini bazı şartlara bağlayan tenkitçi realist görüşe lüzum görülmüştür. Bu görüşün önderliğini yapan John Locke'a göre bilgi, dışardaki tek ve belli şeyin görüntüsünün zihne aksetmesi değildir; o, insanın dışarda teker teker gördüğü şeylerin ortak vasıflarını bulup birleştirdikten sonra o ortak nitelikleri zihin aynı cismin nitelikleri yapar ve o cinsten bir şeyi gördüğünde o ortak niteliklere uygun düştüğüne göre o nesneyi kavramış olur. Burada ortaya çıkan bir mesele vardır. Bu gördüğümüz tek şey, elma olsun, görülen elma her ne kadar zihindeki elma fikrine uygun ise de özel olduğu için ayrı nitelikleri de vardır. Bunu çözmek için John Locke birinci nitelikler ve ikinci nitelikler diye bir görüş ileri sürmüştür. Birinci nitelikler ortak olanlardır. İkinci nitelikler de her özel varlığa ait özel nitelikler-

8 Dr. Zeki Necib Mahmud, Nazariyetül Marife 11 vd. Mısır 1956, Dr. Tevfik Tavil Üsüsül-Felsefe 222, Mısır 1955, Oswald Külpe, el-Medhal ilal-Felsefe, Ebul Ala Afifi, Arapça tercümesi, 298, 303 vd. Mısır 1943, Ömer et-Taftazani, Şerhul-Mekasid 1/18, Rıza Tevfik Felsefe dersleri, 419, İstanbul 1330, Ahmed Emin, Mebadi ul-Felsefe, 231-2, (İngilizceden tercüme), A. Wolf, Felsefetül Muhdesin vel-Muasırın, Tercüme, Ebul Ala Afifi, 23; A. D. Wozzley, Theory ot Knowledge 21.

dir⁹. Bu durumda bilgi, orta niteliklerin idrak edilmesidir ki bunlar tümel kavramlardır. Özel niteliklerin algılanması ancak bir iz düşüm, bir suretin duyu ile algılanması olur, ki bu duyusal bir izlenimdir, bilgi olabilmesi için zihin onu kendine göre kavramalıdır. Dışardaki varlıkların algılanmasının veya idrak edilmesinin ne olduğunu bilgi nazariyesi inceler, yoksa nasıl olduğunu değil, onun nasıllığını psikoloji inceler. Bunun için bilgi nazariyesinde psikoloji yapma korkusu olacak ki, bazılarını duyu (ihlas) ile idrak arasını ayırmanın aleyhine olmağa sürüklemiştir¹⁰. Bize öyle geliyor ki bu farkı görme zorunludur. Zira bir elmayı ısırıp yiyen bir kimsenin duyduğu bir tad vardır. Bir de zihninde daha önceki her çeşit tath şeylerin tadı kavramı vardır. O kavram ile bu şimdi yediği elmanın tadı arasında tad olma bakımından ortak yönler vardır. Diyelim, zihinde kavram olarak bulunan tadın da türleri vardır. Meselâ elma tadı, bal tadı, şeker tadı, incir tadı ve benzeri. Bu türlerin içinde elma tadının zihinde genel bir kavramı vardır. Bu şimdi yenen elmanın tadı onlara benzetildiği için yenen nesnenin elma olduğunu anlamıştır. Evet bu özel elmanın tadı, elma tadı olarak, zihindeki elma tadı kavramıyla ortaklaştığı yönler vardır. Ancak bu özel elmanın tadının o genel kavramdan ayrılan yönleri kendine has, cüzi farkları olan bir tad niteliğinin kabul edilmesi zorunludur. Eğer cüzi varlıkların farkları olmayacak olursa, taayyün ve var olma, yani taşahhüs ortadan kalkar, bütün varlık belki bir kaç tür içinde belirsiz olarak akar gider gibi bir manzara ortaya çıkar. Ve sonra bu cüzi varlıklara cüzi ve özel nitelikler verilmezse ve onlar ancak zihinde genel kavramlar içinde idrak edilirlerse, o zaman bu realistlerin görüşü olmaktan çıkar ve idealistlerin görüşü olur. Realistlere göre zihindeki genel kavramlar cüzi varlıkların teker teker algılanması ile aralarındaki ortak noktaların birleştirilmesi sonucunda meydana gelmiş olması cüzi varlıkların aralarında farklar olduğunu ortaya koyar. Zihin tümelleri kavradığına göre¹¹, cüzi varlıkları algılayacak başka bir nesne bulmak lâzım gelecektir. Burada duyum dış varlıklarla zihin arasında bir köprü vazifesi görüyor. Zihin dış ve cüzi varlığı duyumdan alıyor, genelleştirerek ilme çeviriyor. Bilgi böylece zihnin yapımı, inşası oluyor¹².

Zihinde mevcut tümel nitelikler dışardaki fertlere uygun düşer, ve onları gösterir. Bu tümeller değişmezler. Değişen nitelikler ikinci derecede olan ve her ferde has olan, onu başkasından ayıran nitelikler de algılanır ve onlar da

9 A. Wolf aynı eser 27, Dr. Zeki Necib Mahmud, aynı eser 22-23 John Locke, An Essay Concerning 169-170 (İkinci kitab, sekizinci bölüm 9, 10 ncu fıkralar)

10 Takiyeddin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, 44.

11 Ruza Tevfik, Felsefe Dersleri, 420

12 İbn Sina, el-Burhan 161.

bilinir; bir nesne kaybolduğu zaman zihinde kalan onun bu ikinci nitelikleri ile o bulunur.

Yalnız burada bir nokta çözülmemiş gibi kalıyor. Zihin ancak tümelleri kavrar sözüne göre tek varlığın ikinci derecede ve onu özdeşleştiren nitelikleri de zihin tarafından kavranır denirse, onların da tümel olması gerekir. Bu durumda onları özel bir ferde tıpa tıp nasıl mal edip onu onlarla tayin edebiliriz. Buna şöyle cevap verilebilir. Özel bir varlığı özdeşleştiren özellikler algılandığı zaman, eğer bu varlık üzerine dikkat yoğunlaştırılmış ise onun özellikleri, zihinde bir özellik kazanır ve o özellikler ayrıca zihince saklanır, o nesne kaybolduğunda, zihinde saklı bulunan özelliklerine göre tekrar tanınır ve bilinir. Eğer, zihin onun özelliklerini özel bir muameleye tabi tutup saklamazsa onu unuttur ve o özellikler genel niteliklere karışıp onların içinde yok olurlar.

İnsanın bir elma gördüğünü fakat onu teşhis edemeyeceğini söylemesi buna benzer. Bu suretle yukarda geçen psikolojik atomist görüşünün yani psikoloji durumlarının parçalanması ve öğelere ayrılması görüşü red edilmiş ve itirazı cevaplandırılmış olur.

Öyle görülüyor ki bugün bilgi teorisi eskiden de kabul edilen bir görüşe doğru yönelmiş bulunmaktadır. Bu bilginin bir ilgiden ibaret olduğudur. Realist bilgi teorisinde süje obje ilgisi olan bilgi objenin ağırlık merkezi alınmasıyla denge objenin lehine bozulur.

II) İdealistlerin bilgi görüşüne göre süje obje ilişkisinden ibaret olan bilgi teorisinde denge süjenin lehine olmak üzere bozulur. Bu görüşte olanlar süjeyi müstakil kendi başına bir varlık olarak kabul ettikleri halde objeyi süjenin meydana getirdiğini ve onun varlığının süjeye bağlı olduğunu ileri sürerler¹³. İdealistlere göre aklın algılamadığı nesne yok demektir, bir nesnenin varlığı aklın onu algılamasından ibarettir. Bir nesnenin algılanması, varlığının ayıdır, algılanmıyorsa yok demektir. Ama bu kavranılma bir tek kişinin kavraması değil, insan oğlunun kavraması demektir. Eğer bir kişi kavramıyorsa, onun yerine başka biri kavırıyor ve böylece nöbetleşe sürüp gider, öyle ki kavrayacak hiç bir insan olmadığı zaman o nesne kavranmıyor diye gene yok değildir. Zira bu sefer o tarımın ilminin şumulüne girdiği için gene vardır. Yani Tanrının zihninde vardır. Onun tarafından algılandığı için vardır¹⁴.

13 Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, 37.

14 Dr. Zeki Neçip Mahmut, Nazariyetul Marife 41-43. Dr. Tevfik et-Tavil, Üsül- Felsefe, 225-226, Oswald Külpe, el-Madhal ilal Felsefe, Arapça terçüme, Ebul Ala Afifi 292

Görülüyor ki akıl tarafından idrak edilmeyen nesnenin yokluğuna hükmedilmesi tek bir insanın aklına göre değildir, bu hüküm akli külliyeye göredir. Akli küllinin tasarlamadığı, kavramadığı nesnenin elbette var olmaması gerekir. Çünkü akli küllü bütün varlığı kuşatmıştır, hatta varlığın nedenidir. Onun, nedeni olmadığı nesne var değildir.

Varılan netice şu olmuş oluyor ki idealistlere göre dış varlıklar da vardır, ancak onların varlıkları kavrandıkları gibidirler. Yani zihin onları nasıl kavırıyorsa onlar öyledirler. Diğer bir deyimle bu dışardaki varlıklar zihindekilere uygun olup olmadıkları söz konusudur. Buradaki doğru bilgi dışta-kinin zihnindekine uyup uymamasıdır. Oysa, realistlere göre doğru bilgi zihindekinin dışardaki nesneye uyup uymadığı idi.

İster realist ister idealist görüş olsun, hepsinde iki kutup vardır. Biri bilen, diğeri bilinen, bilen insan ile bilinen nesne, bilen süje ile bilinen obje vardır. İkisi birbirinden ayrı olarak vardır. Yalnız realistlere göre obje diğer deyimle nesnelik öncedir, merkezdir, süje yani faaliyet sonradır, idealistlere göre bu tersinedir, süje öncedir ve merkezdir, obje sonradır.

Fakat realistlerle idealistlerin ayrıldıkları önemli bir noktaya daha işaret edelim. Realistlere göre ilim ve tümel kavramlar bile dışardan gelen tek ve fertlerin ortak niteliklerinden sıyrılarak elde edilir, oysa tümel kavramlar, idealistlere göre, zihinde aslında var olan kavramlardır. Yani akli Küllide bu kavramlar vardır, eğer olmasaydı, dışardan gelen cüzi nesnelerin özel niteliklerini birleştirecek bir ölçü, miyar bulunmazdı ve böylece ilim de elde edilemezdi. Bazı idealistlerin duyu yoluyla tümelerin artırılmasını kabul etmesi buna mani değildir¹⁵. Kant, tecrübenin, kendisine göre yapıldığı bu tümel bilgilere "apriory" önceki bilgiler adını verdi¹⁶.

III) Bilginin mahiyeti hakkında tekçi görüş:

Bilginin suje obje ilişkisi olduğunu ileri süren adı geçen her iki görüşte bir ikilik mevcuttur. Bunlara göre obje fikirler veya kavramlar tarafından

15 Dr. Z.N.M. aynı eser 48-51

16 H.Z. Ülken, Felsefeye Giriş 40,73,79, 1963 Ankara, Dr. Tevfik et-Tavil, Aynı eser,227

13 Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, 37.

14 Dr. Zeki Necib Mahmud, Nazariyetul-Marife 41-43. Dr. Tevfik et-Tavil, Üsüsül-Felsefe, 225-226 Oswald Külpe, el-Madhal ilal Felsefe, Arapça tercüme, Ebul Ala Afifi, 292.

15 Dr. Z. N. M. aynı eser 48-51.

16 H. Z. Ülken, Felsefeye Giriş, 40, 73, 79, 1963 Ankara, Dr. Tevfik et-Tavil, Aynı eser, 227.

anlaşılır ve böylece bilgi vasıta ile meydana gelir. Bunlarda bir bilgi ve bir de bilinen nesne vardır, aslında bunun bir üçüncüsü de bilme olayı vardır. Oysa tekçiliğe göre bu süje, obje ve hatta fiil (action) ayrı ayrı mevcut ise bile süje bilmek üzere objeye yöneldiğinde, arada bilme işi meydana gelir ve süje ile obje diye bir şey kalmaz. Yalnız bilme aksiyonu vücut bulur ve objeyi bilme yani objeyi alan bilgi vasıtasız meydana gelir. Çağımızın başlangıcından beri ortaya çıkan bu görüşe "epistemological monism" denmektedir¹⁷. Bu görüş bilgi aktarımı ve unsurlarını birleştirmiştir.

Hilmi Ziya Ülken de bu görüşü "Bilgi ve Değer" adlı eserinde benimsemiş ve onu daha başka şekilde açıklamaktadır. Hilmi Ziya Ülken süje ve objeyi birleştirmiyor, ona göre onlar zaten birdi, süje ve obje bu birin değişik yönleridir, ve bunu açıklarken S. Alexander'ın zaman ve mekânın aynı nesnenin biri an, biri de nokta olma bakımından ortaya çıkan farklar olduğu¹⁸ görüşünden istifade ediyor. Hilmi Ziya Ülken suje-obje dengesini iki ucdan hiç birini diğerinin lehine bozmamaya dikkat ediyor ve suje obje bütünü üzerinde felsefesini kuruyor.

Farabi ve İbn Sina felsefesinde bilen, bilinen ve bilmenin aynı şey olduğunu öğreniyoruz. Ancak bu birlik Allah'a mahsustur.

Hilmi Ziya Ülken'e göre süje-obje bütünü bir bütün olarak bir anda gerçekleşemez. Biri gerçekleşirse öteki karanlıkta kalır. Ona göre bilgi suje-objelerin ayrı cinstenliği halindeki bir oluşturdur. Süje-obje her ne kadar bir bütün ise de ikisi birden gerçekleşemez. Biri gerçekleşince öbürü karanlıkta kalır. Yine de beraber bulunurlar. Ama ikisini beraber aydınlığa çıkarmak insan gücünün dışında kalır. Böylece bilgi sürecimiz ister istemez nöbetleşe bir bilgi olur. Ya süjeyi biliriz veya objeyi biliriz¹⁹. İşte böyle tek nesneyi bilme ve onu doğrudan doğruya algılama bilgi teorisinde birlikçi görüş oluyor.

Bilgi teorisinin üçüncü meselesi bilginin kaynağı olduğunu söylemiştik. Bu hususta da çeşitli fikirleri üç grupta toplamak mümkündür. İnsanın varlığını meydana getiren maddi varlık ile bir de ruhi varlık esaslarından gidilerek önce insanın bilgisinin kaynağında insanın ya maddi yönü veya ruhi yönü esas alınır. Maddi yönünü esas alanlar bilginin kaynağı olarak duyuları ve duyu verilerini alırlar. Bu duyularla elde edilecek olan duyu verileri bir anda teşek-

17 Bk.: Vergilius Ferm, A. History of Philosophical Systems, 518 vd; Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, 39; Dagobert D. Runes, Dictionary of Philosophy 201.

18 S. Alexander, Space-Time and Deity, 40, 1966, New York.

19 Hilmi Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, 64, 67, 74, 75, 101.

kül edip meydana gelmediği için ve aynı zamanda duyu organlarının temasta olacağı varlıklar çok değişik olduğu için her varlığı ayrı ayrı algılamak ve onu denemek ve tekrar tekrar onunla karşılaşmak gerekir. İşte böyle meydana gelen bilgiye tecrübeyle elde edilen bilgi denmiştir. Bilgi kaynağı dışardaki varlıklar üzerinde yapılan deneylerdir. Bu deneyler duyu organlarıyla yapıldığı için duyular bu deneylerin aletleri durumundadır.

Burada deney bir bilgi kaynağı olarak anılmaktadır. Deney ile elde edilen duyumun nasıl olduğu veya nasıl bilgiye çevrildiği, bilgi teorisini değil; psikolojiyi ilgilendirir. Bütün bilgilerimizin beş duyu ile aldığımız duyumlardan ibaret olduğunu savunan deneyci görüşlüler, herhangi bir duyunun sakat olması neticesinde o duyu ile gelmiş olacak bilgilerden yoksun olduğumuzu ileri sürerek kendi görüşlerini desteklemişlerdir. Bunlara göre duyular fikirlerin kaynağı olur. Bir şeyi gördüğümüz zaman onu duyumuzla algılarız, sonra o nesne kaybolunca onun algıları bizde kahr ve o fikir olmuş olur. Deneycilere göre akli ve mantiki zorunluluk yoktur. Zira dışarda görülen olaylar her ne kadar birbirinin peşinden vuku buluyorsa da arada bir rabitanın bulunduğunu algılayan bir duygu olmadığı için böyle bir rabitanın yokluğuna hükmediliyor. Bunlara göre zihin bembeyaz bir levhadır ²⁰.

İnsanın ruhî varlığını esas alanlar, bilginin kaynağını ruhî kuvvetlerden biri kabul ediyorlar. Doğmadan bizim ruhumuzda mevcut olan bir takım fikirler vardır. Dışardan duyularla algıladığımız nesnelere daha önce bizde bulunan fikirler yardımıyla anlarız ve onlara göre duyu verilerini ilme çeviririz.

Zihinde bir takım ilkeler vardır ki bunları deneyden elde etmeğe imkân yoktur. Meselâ özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü terimin yokluğu, bir şeye eşit olan iki şeyin eşit olması bunlardandır. Bunlar olmadan deneyle elde edilen verilerin doğruluğu ve genelleştirilmeleri ortaya konamaz ²¹.

Bu ilk akıl ilkeleri hakkında Farabî "insan, ilk andan itibaren kendinde mevcut bulunan bu ilkelerin nereden meydana geldiğini bilmez ve farkına varmaz" ²² der.

Akli ilimlerin iki niteliği vardır ki bunların deney verilerinden anlaşılmasına imkân olmadığı ileri sürülür. Bunlar da zorunluluk ve mutlak doğru-

²⁰ Dr. Z. N. M. Aym Eser, 52 Vd. Dr. T. T. Aym eser 237 Vd. Oswald Külpe, aynı eser, 269 Vd.

²¹ Dr. T. T. Aym Eser 231 Vd. Oswald Külpe, aynı eser 270, Dr. Z. N. M. Aym eser, 64-65.

²² Farabi, Tahsilus Saade, 2, Haydarabat.

luktur²³. Bunun için deneysel ilimlerde zorunluluğun olup olmadığı bir meseledir. Doğrulukları da akıl ve onun ilkeleriyle ölçülür. Akıl ilkelerinden biri de neden (sebeb) ilkesidir. Bu süt emen çocukta bulunur. Eğer biri onun bir yerini incitmiş olsa hemen dönüp kimin yaptığını araştırır. Bu onda nedencilik fikrinin bulunduğunu gösterir. Bu fikri deneyle elde ettiği ileri sürülemez. Sürülse bile o çağda onu anlayacak durumda olması, onda doğuştan bir şeyin bulunmasını gerektirir.

Bilgi teorisinde bilginin kaynaklarını tesbit eden karşılıklı bu iki görüşten ister istemez bir üçüncü görüşün doğması gerekir. Her iki tarafın kusurlarını ortaya koyan bu görüşe tenkitçi görüş denmektedir. Bunun önderliğini Kant yapmıştır. O hem aklı tenkit etmiş ve hem de deneyin yeterli olmadığını söylemiştir. Kant böyle yapmakla her ikisini red etmiyordu. O her ikisini de esas alıyor ve eksikliklerini göstererek onları bir diğeri ile düzeltiyor ve ikisini birbirine bağlıyordu. Bunu yaparken her ikisinin de sınırlarını gösteriyor, aklın neyi bildiğini ve neyi bilebileceğini ve nerede deneye ve deneyin nerede akla muhtaç olduğunu ortaya koyuyordu²⁴. Bunlara daha önce hiç değinilmemiş değildi, ama onları felsefî bir sistem içinde açıklayan Kant olmuştur. Eski deyimiyse Kant bir eklektikçi ise de ona yeni deyimiyse tenkitçi unvanı verilmesine sebep her halde bu hususta yaratıcı bir dehaya sahip olması ve aynı zamanda yalnız müsbet yönleri bulup birleştirmekten önce tenkit ederek işe başlamış olması düşünülebilir. Bunun orta çağın ekletisizm terimi yerine yeni çağda tenkit sözünün kullanılmasından ileri gelmiş olduğu da söylenebilir.

Kant doğuştan olan ve deneyle ilgisi olmayan akıl ilkelerine önceki fikirler anlamında apriori ve doğuştan sonra deneyle kazanılan fikirlere de aposteriori demiştir²⁵.

Bilginin kaynağı olarak gördüğümüz asıl iki görüş ki, bunlar da duyular ve akıl idi. Diğer tenkitçi görüş yeni bir kaynak ileri sürmüyor, sadece bu ikisini birleştiriyor. Bu ikisinin dışında bilgi kaynağı olarak ileri sürülen bir kaynak daha vardır. Eskiden üzerinde pek durulmamış olmasına karşılık son zamanlarda yalnız bilgi teorisinde değil, başka sahalarda da bir kaynak olarak kullanılmaktadır. Bu görüşe sezgicilik deniyor. Arapça hads denen bu sözün esası Latince'den gelen İngilizcesi "intuition" dir. Bu intuition kök manası âni,

23Olwald Külpe, Aynı eser, 270.

24 Dr. Z. N. M. Aynı eser, 74 Vd.

25 Dr. Tevfik et-Tavil, Aynı eser, 253.

vasıtasız, doğrudan doğruya doğrudancılıktır. Bu kök anlamı bu kelimenin girdiği bütün eğilimlerde ve konularda aşağı yukarı olduğu gibi kahr²⁶.

Sezgi, insanın zihninde, bir bilginin hiç bir vasıta olmadan ve akli bir istidlal ve ne de duyulara dayanan bir tecrübe ve temas olmadan doğmasıdır. Böylece hiç bir istidlal, âlamet ve işaret olmadan hatta bu yol ile bilgi sahibi olan kimse de nasıl bu bilginin kendine geldiğini açıklamaktan aciz olduğu, bu türlü anı ve vasıtasız bilgiye kaynak olan bu olaya sezgi ve sezgicilik denmektedir²⁷.

Spinoza²⁸, Ethic II, 40 ncı meselede bilgi kaynaklarını üç olarak gösterir. Birincisi deney, ikisinci akıl, üçüncüsünün de sezgi olduğunu açıkça belirtir. Ona göre sezgi nesnelere nelîğini (mahiyetini) doğrudan bilmeyi sağlar. Görülüyor ki sezgi deney ve akıl ile kavranılmayan, algılanmayan bilgilerin kaynağı oluyor.

Dr. Zeki Necib Mahmud, Nazariyetul-Marife (94-103) adlı eserinde bu sezgiyi yalnız mutasavvıfların bilgi kaynağı olarak göstermesi ister istemez insanın dikkatini çekiyor. Dekartın, gördüğümüz gibi Spinoza'nın sezgiyi bilgi kaynağı olarak göstermeleri bu kaynağın yalnız mutasavvıflara ait olmadığını gösterir. Oysa İbn Sina bu sezgi anlamına gelen hads'ı aynı terimi zikr etmeden bilgi kaynağı olarak kabul ediyor. Burhan kitabında buna ilâhî feyzin ısrakı (aydınlatması) diyor²⁹.

Sezgi hakkında bizim görüşümüze İbn Sina'nın İsharattaki açıklaması uyaktadır. Biz sezgiye sağ duyu (aklı selim) diyoruz. Aklı selimden de şunu kastediyoruz. İnsan, bilgilerinin, çevresinin, geleneklerinin, eğitimcilerinin tesirinden sıyrıldığı zaman ve bu saydıklarımızın tesirinde kalmadan öz aklına, her şeyden açık kalan aklına sağ duyu (aklı selim) diyoruz. İşte insan böyle bir duruma gelir de ve bu anda içine bir bilgi doğarsa sağlam, apaçık ve kesin olduğu gibi hem de sezginin tanımına uygun olarak vasıtasız, deneyi ve akli kullanmadan doğmuştur. Şimdi İbn Sinaya baktığımız zaman İsharatın "Ariflerin Dereceleri" bahsinde, arife nuru Hakkın yani, Allah'ın ışığının gelmesini ancak bir takım riyazat ve dünya varlıklarından ilişkisini kestiğinde olacağını ve bunu da hem doğuştan istidath-ki bize göre normal bir insan buna

26 J. M. Baldwin, Dictionary of Philosophy and Psychology 1/568.

27 Paul Edwards, The Encyclopedia of Philosophy 4/204.

28 Spinoza (1632-1677), Philosophy of Benedict De Spinoza 111, N. Y. 1936.

29 İbn Sina, el-Burhan 184.

istidatlıdır ve bu asıl fitrattır- ve hem de manilerin ortadan kalkmasını³⁰ şart koşması, asıl fitrata yani sağ duyuya dönmesi, ona sahip olması ile mümkün olduğunu söylüyor demektir. Gazali ve Dekartın şüpheyi düştükten sonra sezgi ile Allah'ı ve kendilerini bulmalarını aynı sağ duyu olarak anlıyoruz. Her şeyden şüphe edince bütün bilgi, gelenek, çevre ve eğitim tesirlerinden kurtulmuş oldular; saf ve arık akıllarıyla başbaşa kalınca ilâhî ışık hemen kafalarında çakıverdi. Bu şekilde şüphe edip dış tesirlerden kurtulabilen bu gibi hallerin olması normaldir. Gazali ve Dekart gibilerin büyüklükleri o hale gelebilmeleridir. İşte o da İbn Sinanın dediği gibi biraz istidata ve engelin kalkmasına bağlıdır. Yalnız şuna dikkati çekmek isteriz ki bu şartları yerine getiren kimse bir Gazali ve Dekart olacak değildir. Diyebiliriz ki herkesin hayatında başından büyük veya küçük sezgi ile anladığı bir veya birçok olaylar geçmiştir ve geçer. Daha önce onları bir mesele yapmadığı için üzerinde durmaz ve belki de farkına varmaz.

Bilgi teorisi hakkında söyleyeceğimizi burada bitiriyor ve şimdi Kur'an-ı Kerim'e göre bu teoriyi inceleyeceğiz.

Kur'an'a göre bilgi nazariyesini ele alırken Kur'an'ın insanı nasıl bir varlık olarak kabullendiğine değinmemiz yerinde olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'in insan anlayışı madde ve ruhdan ibaret olan geleneksel felsefi anlayışa uygundur. Kur'an'a göre de insan madde ve ruhtan meydana gelen bir varlıktır. Kur'an insanın maddî varlığı ile ruhî varlığını ayrı paralelde yani aynı anda var olarak kabul etmemiştir. O, önce insanın maddî varlığının nasıl devreden devreye tekâmül ettirilerek yaratıldığını anlatmış ve bu maddî tekâmül devresi son bulunca, onu, maddî tekâmülün devamı olmayan, bambaşka bir yaratmaya tabi tutmuş, yani ona değişik bir yaratılışla başka bir unsur katmıştır. "Nutfeden donmuş kan yarattık, donmuş kandan çiğnenebilecek et yarattık, etten kemikleri yarattık ve kemiklere et giydirdik, işte bütün bunlardan sonra o et giydirilmiş kemiklere başka bir varlık verdik"³¹ demekle bunu anlatmaktadır. Burada geçen o başka varlığın başka bir yerde ruh olduğunu açıklıyor. Demek ki insanın maddî varlığı maddî gelişmesini tamalmayınca ona Allah kendi ruhundan üflemiştir. Böylece insanın başka bir şekilde daha yaratılması meselesi ona ruh verilmek olduğu anlaşılmalıdır. İşte insan bu ikinci yaratılışla yani kendine ruh verilmeyle insan olmuştur. Ondan önce bir canlı idi, ama bir insan değildi. Kur'an bunu şöyle

30 İbn Sina, İşarat, Süleyman Dünya nesri 4/828, 864-870.

31 Kur'an, Muminun, 14.

anlatır: “Onu kılığına koyup ruhumdan ona üflediğimde ona saygıya durun”³². Madde ruhtan daha kolay anlaşılacaktır. Bununla beraber her ikisi üzerinde burada durmamız konu dışı olmasına karşılık ruhun Allah’ın emirlerinden olduğunu bildiren başka bir ayetteki³³ emri anlamak güçleşmektedir. Muminun suresinde bir başka yaratmayı Hicr suresindeki ayete dayanarak ruh verme olarak anlamıştık. Ruh vermek tekrar, ikinci olarak yaratmaktı; İsra suresinde ruh emir’den olunca ve emir de (Araf 54) “halk ve yaratma onun değilmidir?” diyerek yaratmanın karşısı gösterilince ruhun yaratmanın kapsamı içine girmemesi gerektiği görülüyor. Buradaki emir yaratmanın karşısı değil de onun tamamlayıcısı olursa o zaman emir emretme, hükmetme anlamına gelir. Buna göre ayetin manası “Yaratmak ve yarattığını idare edip yönetmek de ona aittir.” Bu anlama göre emir yaratmanın karşısı olmaz.

Kur’an’ın bu insan görüşü göz önünde bulundurulduğu zaman bilgi teorisindeki görüşlerini kolayca ortaya koymak mümkün olur. Yalnız önceden şunu işaret edelim ki, Kur’an-ı Kerim bunu derinliğine ele almaz ve tahlilini yapmaz, ancak bilgiyi çeşitlere ayırır ve kaynaklarını gösterir ve hangi kaynağın ne durumda olduğuna işaret eder.

Kur’an-ı Kerim bilgiyi üçe ayırmaktadır. Birine ilim, diğerine zan ve üçüncüsüne de kuruntu, yalancılık demektedir. Farabî de ilim yollarını Cedel kitabında (Hamidiye 812, 88b) üçe ayırmış birinciye kesin bilgi elde edilen yol, ikincisine kesine yakın bilgi elde edilen yol, üçüncüsüne de hakikata aykırı bilgi sağlayan yol demiş, birinciye burhan, ikinciye cedel, üçüncüye safsata adını vermiştir.

Kur’an-ı Kerim birinciye ilim, ikinciye zan ve üçüncüye yalan veya yanlış bir tahmin anlamına Hars demiştir. Kur’an-ı Kerim’de geçen ilim sözü kesin bilgi anlamındadır ve bazan onun yerine burhan kullanılmaktadır³⁴.

Kur’an-ı Kerim bilgi kaynağını insan görüşüne uygun olarak üçe ayırır. Duyular ki maddî alemde geçerlidir ve ruhî alemden olan akıl, üçüncü olarak sezgiyi de zikredebiliriz. Ancak Kur’an, sezginin terim olarak Arapça karşılığı olan Hads-i değil, bize göre aynı anlama gelen kalb ve basiret sözlerini kullanmaktadır. Bu üçüncü ile ilgili fakat dördüncü olmaya müsait olan bir ilim

32 Kur’an, Hicr, 29.

33 Kur’an, İsra, 85.

34 “Ey insanlar size Rabbinizden bir burhan geldi” (Nisa 174) ve “sana ilim geldikten sonra onların heveslerine uyarsan...” (Bakara 120, 145) ayetlerinde geçen ilim ve burhandan maksat “Vahy” dir.

kaynağı daha vardır. Bu da Vahy'dir. Bilgi kaynağı olarak duyular, sezgi ve akıl hakkında yukarıda yeteri kadar bilgi verilmişti. Şimdi sezgi ile vahyin birleştikleri noktaları ve ayrıldıkları noktaları tesbit etmeğe çalışalım:

1 - Sezgi ve vahy duyu ve akıl sahalarının dışında, onlardan başka birer kaynaktırlar.

2 - Bunun için bunlarla elde edilen bilginin duyu ve akıl yoluyla ispatlanmasına imkân yoktur.

3 - Sezgi ve vahy, insanın zihnine aniden ve doğrudan doğruya doğan bir bilgi verirler.

4 - Sezgi ve vahy ile bilgi elde eden kimse, bu yolda kendisinde meydana gelen bilginin doğruluğuna kanaat getirir ve gönlü ona yatar.

5 - Sezgi ve vahy ile gelen bilgi açık ve seçiktir.

Bu ortak noktalara bakınca sezgi ve vahy'in aynı kaynak olması ileri sürülebilir. Aynı kaynak olmaları demek eş anlamlı olmalarını gerektirmez. Aynı kaynağın dereceleri olabilirler. Nitekim sezginin de dereceleri ve çeşitleri vardır. Buna göre sezgi ile vahy'in ayrıldıkları noktaları da tesbit etmeğe çalışalım:

1 - Kur'an-ı Kerim sezgi anlamına gelen basiret ve kalb gözünü bütün insanlara isnad etmektedir. Oysa vahy'i yalnız sayılı kişilere isnad etmektedir.

2 - Sezgi ile bilgi elde eden kimse kendini hiç bir şeyle yükümlü ve sorumlu görmediği halde vahy kendisine gelen kimse kendini aldığı bilgiyi tebliğ etmekle mekellef saymaktadır. Sezgide olmayan fakat vahyide olan dışarı aksetmek için bir itici kuvvet vardır.

3 - Sezgi ile bilgi kazanan kimse bilgisini yayıp yaymamakta, öğretip öğretmemekte hür ve serbest olduğu halde vahy alan kimse aldığı vahyi mutlaka bildirmek zorundadır ve bunu yapıp yapmamakta hür değildir.

4 - Bilgi kaynağı olarak sezgi insanın sarfettiği güç ve gayret neticesinde elde edildiği veya hiç olmazsa ona yol hazırlandığı görülmektedir. Oysa Kur'an'a göre vahy hiç bir suretle kazanılmaz, o ancak Allah tarafından verilir(*)

5 - Sezgi ile elde edilen bir bilgi bütünü ve sistemi yoktur. Duyu ve akıl ile elde edilemeyen noktalara bazan ışık tutmakta ve tıkanan bir bilgi sürecini açmaktadır. Ancak devamlı olarak bir şahsa bilgi sağlamamaktadır. Vahy ise

* Enam Suresi: 124 ayet.

bir bilgi bütünü ve sistemi ortaya koymayı gaye edinir ve bu sistemi tamamlamak için zaman zaman ve gerektiği anlarda ortaya çıkar, vahy alana bilgi verir ve yol gösterir.

Bu şartlar altında vahyi sezgiden ayırmak daha uygun düşmektedir. Buna sebep vahy yolu ile gelen bilginin kaynağının tayin edilmiş ve belirtilmiş bulunmasıdır. Sezgi, duyu ve akıl dışında bir bilgi kaynağı ise de bu kaynağın ne olduğu bilinmemektedir. Bu durum karşısında bilgi kaynaklarını bir tertibe koyacak olursak aşağıdan yukarı şöyle bir tertibin ortaya çıkması kaynakların mahiyetlerine uygundur. Birinci derecede duyular ile elde edilen bilgi, ikinci derecede akıl ile elde edilen bilgi, üçüncü derecede sezgi ile elde edilen bilgi, dördüncü derecede vahy ile elde edilen bilgi gelir. Yukardan aşağıya da aynı sıra takip edilir. Vahy ile verilen veya gelen bilgi onun altında bulunan diğer üç kaynakla birden veya ayrı ayrı desteklenir. Bazan duyularla, duyuların dışında olan akılla ve aklın dışında olan sezgi ile ve bazan da hepsi ile birden kabul edilebilecek bir bilgiye kaynak teşkil eder. Böylece vahyi insanın salim yaratılışına zıt olmayan, ona uygun ve aynı doğrultuda bilgi veren bir kaynak olur. Sezgi ile elde edilen bilgiler onun altında olan akıl ve duyularla desteklenir, akıl ile bilinenler de duyularla desteklenir. Duyularla elde edilen deneylerle desteklenir ve ispatlanır. Burada aşağı derecenin üst dereceyi ispatlaması ve desteklemesi, üst derecedeki bilgi kaynağından çıkan bilginin doğruluğunun alt kaynak tarafından tasdik edilmesi gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır. Yalnız üst kaynakların verdiği bilgi alt kaynaklar tarafından kesinlikle red edilmesi gereken cinsten olmamalıdır. Böylece üst kaynak bilgilerin iki özelliği ortaya çıkmış oluyor. Biri alt kaynaklar tarafından keşfedilememesi, diğeri de alt kaynaklardakine zıt olmamasıdır. Bu iki niteliğe haiz olan bilgi diğer mertebelerdekiler tarafından red edilemez. Red etmeğe kalkışılması bilim dışıdır. Kur'an-ı Kerim bilgi kaynaklarının bu sınırına temas etmiş ve salahiyet dışı red ve inkâra kalkışılmasını insan oğlunun kötü bir alışkanlığı olduğunu belirtmiştir. "İlmini kavramadıkları ve yorumu da kendilerine henüz gelmemiş olan şeyi yalanladılar" (Yunus³⁵ "İnsanlar ilimleriyle ahreti kuşatamazlar" (Taha 110) "Ayetlerimizi kavramadığınız halde yalanladınız mı?" (Nem 1, 84).

Kur'an-ı Kerim bu gibi ayetlerle kasdettiği vahy ile verilen bilgilerdir. Bunları yalanlayanları bilgi sahalarının dışına çıkarmakla suçlamıştır. Henüz kavramadıkları ve bilmedikleri bir nesne hakkında hüküm vermekte acele ettiklerini bu hususu incelemeye ve üzerinde düşünmeye terk etmelerinin gerektiğini bildiriyor.

Kur'an-ı Kerim duyularla aklı birbirine pek sıkı bağlamış ve her ikisine aynı önemi vermiştir. Duyusu olmayanın düşünemeyeceğini ve kendilerine duyu verdiklerinin niçin düşünemediklerini, salim düşünabilmek için duyularından istifade etmeleri gerektiğini daima tekrarlamaktan çekinmez.

“Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, bu yüzden düşünemezler³⁶. Duyuları olanın onlardan istifade edip mutlaka kendisini düşünmeye sevk edeceği görüşünden hareket edilerek böyle iken düşünmeyenin duyularından istifade etmediği ortaya çıkınca artık onun duyuları yok kabul edilmelidir. Bu gibi kimseler bakıp ta görmeyen kimselerdir. Şaşkın, ne yapacağını bilmeyen bazı kimselerin veya insanın bazı durumları olur. Onlar o anda körleşmişlerdir. Bakarlar ama görmezler. “Sana baktıklarını sanırsın, oysa görmezler³⁷.”

Kur'an-ı Kerim düşünmenin duyu verilerine bağlı olduğunu söylerken tam bir realist gibi davranıyorsa da aslında aklı olmayanın duyu verilerinden istifade edemeyeceğini ve duyamayacağını da ele almayı ihmal etmiyor. “Akılları olmayan sağırlara işittirebilir misin?”³⁸. Bunlar aslında sağır değildirler, fakat düşünemedikleri için, akıllarını kullanamadıkları için kendilerine söyleneni işitmezler, işitmeyen de sağırdır.

Kur'an bir yandan duyularla kazanılanın düşünmeye sevk etmesi gerektiğini söylerken diğer yandan aklını kullanmayanın duyulardan bir şey öğrenemeyeceğini ifade ederken de insanın her ikisinden biriyle yetinmesinin mümkün olmadığını açıklamış oluyor. Ama gerçekte böyle midir? Aklı olmayan işitmiyor ve görmüyor mu? Oysa Kur'an'ın böyle tavsif ettiği insanlar hem görüyor ve hem de işitiyor. Fakat Kur'an buna cevap verir. Evet onlar bir hayvan, bir canlı olarak görür, işitir ama bir insan olarak değil, insanın hayvandan farkı görmek ve işitmek değil sadece düşündürmektir. Düşünemeyen hayvan gibidir (39).

Kur'an müşahedeye önem vermekte olduğu gibi duyularla beraber aklı zikretmeyi ihmal etmemektedir. Duyularla elde edilen bilgilerin dayandığı algıların yanında aklı zikreder.

Kur'an görgüye çok önem vermiştir. Kur'an bu hususta değişik ve çeşitli üsluplarla ifade edilen ayetlerle doludur. Kur'an basit realist görüş denen

36 Kur'an, Bakara 171.

37 Kur'an, Araf 198.

38 Kur'an, Yunus, 42.

39 Kur'an, Araf 179.

görüŖe uygun olarak insana bilgi vermeğe başlar. Onun beş duyusu ile kontrol edip deneyeceği varlıklara dikkatini çeker, ama onlar hakkında derin tafsilat vermez, onu insanın kendi araştırmasına, incelemesine ve aklını kullanmasına yükler ve bunları yapmaktan onu sorumlu tutar. İnsanın bilgisini artırması için hem tabii varlıklara, dağlara, nehirlere, toprak ve taşa, yer ve göke ve gökteki varlıklara bakmasını ve onlarda gördüğünü düşünmesini ayrıca bu varlıklarda düşünmesine sevkedecek bir çok ayetlerin yani tabii kanunların bulunduğunu ileri sürmektedir⁴⁰. Bununla kalmayıp insanın varlığı, hayatını devam ettiren, hayatına canlılık, neŖe ve zevk katan, hayatın çeşitli tehlike ve hadiselerine karşı hazırlıklı olmaya çağırın, yer yüzünü değişik, çeşitli ve türlü canlı, cansız, doğup büyüyen, büyüyüp solan ve öldükten sonra tekrar hayata kavuşan varlıklara bakıp düşünmeye koyulmasını tavsiye eder⁴¹. Kur'an insanları böyle maddi hayatın çeşitli neŖe ve zevk veren türlü varlıklarla oyalanıp kalmalarını istemez, onların bu durumları üzerinde düşünmeye, akıllarını kullanmaya ve böylece tecrübe ve deneylerini akıl yardımı ile ilim ve bilgiye çevirmeye ve ondan gereği gibi faydalanmaya çağırır. Böylece elde edilecek ilmin kesin bilgi olduğunu kabul eder. Kesin bilgisi olmadığı hususlarda ileri gidip aşırı davranarak hüküm vermenin kesin bilgi elde etme metoduna aykırı olduğunu ve böyle yapmanın büyük sorumluluk taşıdığını anlatır.

İsra suresinin 36 ncı ayetinde "İlmin, olmayan nesnenin ardından gitme, kulak, göz ve kalbin hepsi ondan sorumludur". Bu ayette üç ilmi esas vaz olunmaktadır: Birincisi, gerçekliği ve doğruluğu kesin bilinen Ŗeye uyulması gerekir. Burada ilim olarak bilmediğin Ŗeye uyma demekle bu kaide ortaya konmuştur. Kur'ana göre ilmin, kesin ve sağlam bilgi olduğuna değinmiştik. Bu kaide, ilim derecesinde kesinliği bilinmeyen, zan, tahmin heves ve arzulara uyulmamasını bildiren ve ilim dışı yolların gereçeğe değil sapıklığa götüreceğini anlatan bir çok ayetlerle desteklenmiřtir⁴². Gerçeğin ancak kesin bilgi ile bilineceğini ve bilindiği zaman onun peşinden gidilmesinin gerçeği elde etmenin en emin yol olduğunu ifade etmiştir.

İkincisi, gerçeğe götüren yolun doğru bir gözlem ile salim bir düşünce yani sağ duyu muhakemesidir. Bu, kulak, göz ve kalb sözleri ile ifade edilmiştir. Bu kaide ve ilkeyi destekleyen ayetlerden yukarda bahsettik.

40 Bakara 164, Ra'd 2-4, 17, İbrahim: 19, Nahl: 1-22.

41 İsra: 36

42 Kur'an, Bakara: 120, İmran: 66, Enam: 119, 140, 144, Ra'd: 37, Nahl: 25 Neml: 42, Ankebut: 49, Casiye: 24.

Üçüncüsü, bu doğru müşahede ve dürüst düşünce ile ulaşılan gerçeğe insanın uyması ve uymadığı takdirde sorumlu olduğudur. Bu hüküm de ayet-teki sorumlu, mesul olma sözünün anlattığı manadır. Bu üçüncü kaide birinci ve ikinci üzerine kurulan bir ilke ve onların bir neticesidir. Aynı zamanda insanın doğru hareket etmesinin ve doğruyu, sağlamı, hem aramanın ve bulunca tatbik etmenin tek garantisidir. Asıl olan, insanda gerçeği arama şuurun uyanması ve insanın ondan sorumlu olduğunu bilmesidir. İnsanda bu şuur meydana gelince, gerçeği aramada da ilmi metodu uygulamada da şuur ve sorumluluğu mevcut olur.

Görülüyor ki, Kur'an-ı Kerim de ancak müşahede ve akla dayanan bilgiye ilim diyor ve onun gerçeği gösterdiğini açıklıyor. Kendi ilkelerini de bu gibi kesin bilgi ve ilim üzerine kuruyor. Tecrübe ve müşahedeye akıl derecesinde önem vermesine şaşmamalıdır. Zira (Nahl 78) de "Allah sizi annenizin karnından bir şey bilmediğiniz halde çıkarmış, size kulak, göz ve kalb vermiştir" demekle insanın doğarken bir şey bilmediğini sonradan akıl ve müşahede ile ilim elde ettiğini ileri sürmeye imkân vermiştir. Fakat Kur'an'ın burada kastettiği ferdi akıldır. Yoksa, doğuştan var olduğu kabul edilen ilkeler ve bilgiler ancak küllî akla göre olduğu söylenebilir. Kur'an insanın bedenî olgunluğunun yanında aklının da olgunlaştığını kabul etmiş olmalıdır ki insana maddî ve manevî sorumluluk ve mükellefiyeti erginlik çağına girince yüklemiştir.

Kur'an'da sezgiye kalb, fuad ve basiret dendiğini görmekteyiz. Yukarıda belirttiğimiz gibi sezgiyi akıl selim ve sağ duyu anlamına almıştık. Bizim bu görüşümüzü, Ragib İsfehani, "ez-Zaria ila Mekarimiş-Şaria" adlı eserinde Kur'an'da zikredilen "Basiret"⁴³ kelimesini "aklı girizi" olarak açıklamış olması destekler. Bu akıl girizinin nefsin gözü olduğunu kabul etmiştir. Oysa basirete, el-Mufredat fi garib il-Kur'an ? adlı eserinde kalbin idrak eden kuvveti demiştir. "Basiret" kelimesi görme ve göz anlamında olan "basar"dan türemiştir. "BSR" kökü sözlükte bir nesneyi bilme anlamında nesnenin açık ve seçik olmasını anlattığından, burhan'a basiret denmiştir⁴⁴. Abdullah Yusuf Ali de İngilizce Kur'an tercümesinde basireti, gözle görülür gibi açık delil olarak tercüme etmiştir. Fakat burada iki mesele ile karşılaşılıyor. Basiret'e bir taraftan kalbin anlama kuvveti denirken, diğer taraftan ona kesin delil

43 Yusuf: 108, Kıyamet: 14, Enam: 104, Araf: 203, Ebu Kasım Muhammed er-Ragib el-İsfehani; Kitabuz-Zeria, 54, Matbaatul Vatan.

44 İbn Faris, Mu'cem Mekayisul-Luga 1/253-254.

veya bilgi anlamı veriliyor. Biri zat, alet ismi diğeri bir olay ve araz anlamıdır. Ashında Arapça diline göre basiret pekiştirmeli yani mübalağalı bir sıfattır. Böyle olunca mevsufu zikredilmeden kullanılmış oluyor. Bunun da bir mevsufu olması gerekir. "Basar" görmeyi yapan göz olduğuna göre, basiret'in de mevsufu göz olmalıdır. Buna delil olarak Kehf suresinin 101 nci ayetinde "gözleri bizim öğüdümüze karşı kapalı olanlar" anlamındaki ayette bulunan "gözler" sözünü, Ragib İsfehani, ez-Zaria adlı eserinde buradaki "uyun" sözünü "basiret" diye açıklıyor ve zira zikir yani öğüt gözle algılanmaz diyor. el-Mufredat adlı kitabında, "nerde ise basireye ceriha yani uzuv anlamı verilmiyecekti" diyor. Dediğimiz gibi bu bir sıfattır, fakat isim yerine çok kullanıla geldiğinden isimleşmiştir. Bu duruma göre basiret'in türkçe karşılığı olarak bulunan sağ görü, bize göre yerinde bir karşılıktır.

Kur'an-ı Kerim'de geçen kalb, fuad, basiret kelimelerinin kalb gözü, iç görü, sağ görü ve hepsinin sezgi anlamında olduğunu söyledik. Kur'an duyularla aklı yanyana kullandığı gibi⁴⁵ kalbi ve fuadı da duyularla beraber kullanmıştır⁴⁶. Sonra akıl, kalb ve duyuların hepsini de birlikte zikretmiştir⁴⁷. Yalnız kalbe fiil olarak bazan akletmeyi, düşünmeyi isnad etmiş ve bazan da kalbe anlamayı isnad etmiştir⁴⁸.

Şimdiye kadar açıklamalarımızı yaptıklarımızdan anlaşılıyor ki, Kur'an-ı Kerim insan oğlunun ortak üç bilgi kaynağı olduğunu söylüyor: Bunlar akıl, kalb ve duyulardır. Bunların hepsi müşterek ve birlikte çalıştıkları zaman elde edilen bilgi insanı yanıltmayan doğru ve kesin bir bilgidir. İnsana yakışan ve insanlık şerefine uygun olan gerçeğe ve gerçeğin kendisi olan doğru ve kesin bilgiye uymaktır. Eğer bu üç kaynaktan biri doğru çalışmayacak olursa onun tarafından bilinecek gerçeğin veya ilmin kısmı eksik kalacak, iştiraki nisbetinde yanıltması ve doğru bilgiden uzaklaştırması o derece tesirli olacaktır. Bu üç kaynaktan en çok önem verileni akıl, düşünen, muhakeme eden ve karar veren, doğruyu ve yanlışı değerlendiren baş kaynaktır. Kalb ile duyular sadece duyan, algılayan birer alet durumundadırlar. Onlar malzeme temin ederler, akıl onları işler. Bunun böyle olduğu duyular için açık ve anlaşılır olduğu halde kalb için de öyle olup olmama hususunda bir şüphe insanın aklına gelebilir. Buna cevap olarak Hac suresinin 46 ncı ayetinde "yalnız gözler kör olmaz, göğüslerdeki kalbler de körleşir" zikredilebilir. Kalblerin kör olması,

45 Bakara: 171, Enfal: 22, Yunus: 22

46 Nahl: 78, Muminun: 78, Ahkaf: 26, Hac: 46, Enam: 46.

47 Hac: 46.

48 Araf: 179, Tevbe: 86, Kehf: 57.

duymaması, anlamaması, algılamaması demektir. Başka ayetlerde de kalb duyular gibi mühürlendiği, perdelenildiği aynı muameleye tabi tutulduğu anlatılmaktadır⁴⁹. Bunlarda anlatılan kalb ve duyuların gereği gibi duymadıkları ve bilgi sağlamadıkları bildirilmiştir. Yoksa fizyolojik olarak hepsinin çalışması normaldir.

Bu üç kaynağın dışında Kur'an'ın kabul ettiği bir bilgi kaynağı daha vardır. Bunun vahy olduğunu yukarıda açıklamıştık. Din feylezofları dediğimiz kelimciler (Theologians) bunu bir kaynak olarak zikrederler. Ancak ilk defa din filozofu sayılabilecek İskenderiyeli Philo vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabul ediyor⁵⁰. Yalnız bizim kelimciler bilgi nazariyelerinde bunu doğrudan bir kaynak olarak ele almıyorlar. Onlar doğru haberi bilgi kaynağı alıyor ve vahyi doğru haberlerden biri olarak zikreliyorlar⁵¹.

Kur'an-ı Kerim, vahye ilim diyor ve onun diğer ilimlerle aynı derecede kesin olduğunu ifade ediyor. Diğer kaynakların kendi sahalalarında verdikleri ve sağladıkları bilgilere de kesin gözü ile bakmakta ve onların desteğine baş vurmaktadır. Ancak vahyin de kesinliğine ayrıca önem vermektedir. Bu, Kur'an'ın kendi varlığı ile ilgilidir. Kur'an'ın vahye ilim demesi, ilmi kesinlik anlamından uzaklaştıramaz. Zira vahyi veren kaynağın doğruluğu, sadukiyeti diğer bilgi kaynaklarıyla aynıdır. Kur'ana göre hepsinin kaynağı yaratan ilk varlıktır⁵². Aradaki fark onların ilk üçünü her insanda ayrı ayrı yarattığı halde bu dördüncü olan vahyi seçtiği yaratıklarından birinin yoluyla bildirmesidir. Kur'an vahyin üzerine titizlikle durmakta ve onun verdiği bilgilerin insanlar tarafından benimsenmesi için ilk üç kaynağın verdiği bilgilerle çatışmamasına dikkat etmekte ve çatışmadığını da gerektiler açıklamaktadır. Böylece vahy kaynağının doğruluğunu, yanılmadığını ileri sürmekten çekinmemektedir⁵³.

“Nitekim, biz size, aranızdan ayetlerimizi okuyacak, sizi her kötülükten arıtacak, size kitabı ve hikmeti öğretecek ve bilmediklerinizi bildirecek bir

49 Bakara: 7, Enam: 25.

50 H. Austryn Wolfson, Philo, 1/151 vd.

51 Remezan Efendi, Haşiye Şerhil Akaid el-Nesefiyye, 47 vd. 1323, İstanbul. Ebul-Yüser el-Pezdevi, Usulud-Din: 6.

52 “O, ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir” (Hud 14) “Babacığım doğrusu, sana gelmeyen bir ilim bana geldi” (Meryem 42) “Onun ilmi ancak Allah'ın katındadır” (Ahkat, 23, Mülk: 26).

53 “O (Kur'an önündekileri tasdik eder)” (Bakara: 97) Buradaki önündekilerden maksat önceki kitaplar ve insanın aklı olabilir. “Rabbinden sana indirilen gerçektir” (Ra'd 1) Gerçek olduğu için indirilmiştir. Yoksa, indirildiği için gerçektir denecek olursa cebriye (determinizm) olur-O zaman gerçekliğini kabul edip etmemekte insana serbestlik verilmezdi.

Peygamber gönderdik"⁵⁴. Bu ayeti kerime oldukça dediklerimizi ihtiva etmektedir. Birinci derecede ayetlerin anlatılması ve açıklanması, ikinci derecede kitab ve hikmetin öğretilmesi, üçüncüde bilinmeyenlerin bildirilmesidir. Birincisi, duyulara, ikincisi akla, üçüncüsü de vahye dayanır. Böylece Vahyin bildirilmesi için insan diğer bilgilerle techiz edilmiş oluyor. Bu, vahyin bir tamamlayıcı bilgi verdiğini gösterir. Aynı zamanda tamamlayıcı olanın tamamladığı nesneye zıt olması düşünülemez. Yoksa onu götürür. "Bu (vahy, kitab) Rabbinizden açık belgeler (sağ görüler)dir"⁵⁵. Bu ayetle bildirilen vahyi de sağ görü, sezgi esasına dayanılmıştır.

"Kur'an-ı inceden düşünmüyorlar mı? Allah'tan değil de başkasından olsaydı onda çok çelişiklikler bulurlardı"⁵⁶. Kur'an'da çelişiklik bulmak ancak vahyin dışında elde edilen bilgilerle olacak. Zira Kur'an'ın kendisinin kaynağı da vahy olduğundan, vayh, vahyin doğruluk ölçüsü olmaz. Yoksa bir şey kendinin delili olur ki, bu birşey ifade etmez. Böylece akıl bilgilerine kıyaslanmasına ve vahyin onlara zıt olmadığına kanıt verilmiş oluyor.

Kur'an-ı Kerim'in bilgi kaynağı kabul ettiği vahyin verdiği bilginin doğruluğunu onu kabullenmemekle red edenlere verdiği cevap ta bilgi teorisini ilgilendirir. "İnen vahye uymaya çağrıldıkları zaman, biz babalarımızdan görüp öğrendiğimize uyarız derler. Ey Muhammed de ki, eğer babaları düşünemiyor ve bilmez kimseler idiyseleler"⁵⁷.

Bu ayette şu nesnelere anlatılmaktadır. Bunlar, bilgi teorisini ilgilendirir. Birincisi vahye uymayı babalarına uymakla red edenlere verilen cevapla babalarının akla ve ilme dayanmayan öğretileri ve davranışlarının vahye zıt olduğu ve onlara uyanların vahyin bilgisine sırt çevireceği ortaya konmuştur. Bunda akla, mantığa ve bilime dayanmayan geleneklerin tesirinde, aklın ve ilmin verileri red ediliyor. İkincisi önemlidir. Vahyin akla ve mantığa aykırı olmadığını açıklıyor. Eğer vahyin verdiği bilgi akla aykırı olsaydı, karşındakilere akla yönelmeyi ve bildirdiklerini akla vurmalarını onlardan istemezdi." Üçüncü mesele, anaya babaya mutlak surette uyma red edilmektedir. Burada atalardan maksat, babalar, dedeler, hocalar, şeyhler, önderler, başlar ve başkanlardır. Araplarda o zaman bu kadar çeşit baş olmadığı için babalar zikredilmiş ve babalar da insana en çok yakın olduğu ve insanın ona karşı ayrıca bir saygı ödevi bulunduğu için o zikredilince öteki saydıklarımız haydı haydı ayetin kapsamına girer. Bu uyma, her cemiyeti yıkan bir hastalıktır.

54 Bakara: 151.

55 Araf: 203, Abdullah Yusuf Ali: Işıklar diye tercüme etmiştir.

56 Nisa: 82.

57 Bakara: 170, Maide: 104, Lokman: 21, Zuhuruf: 23.

İşte Kur'an-ı Kerim, ilmi böyle bir sapmadan ve dalaletten kurtarma metodunu vermiştir. Bundan ötürü Kur'an muhafazacı değildir. O ilmin ve gerçeğin peşindedir. Bazı kimseler bu ayetin putperest araplara nazil olduğunu ve kendilerine hitab etmediğini ileri süreceklerdir. Ancak İslâm bilginlerinin koyduğu ayetin iniş sebebinin hususî olması, manasının ve hükümünün umumî olmasına mani değildir, kaidesine göre onlara şamil olduğu ispatlanabilir. İkinci olarak, kendi babalarının ve uydukları önderlerin ilme, gerçeğe ve Kur'an'a uyduklarını iddia edecekler. Bu iddialarında doğru olduklarını ispatlamağa muhtaçtırlar. Eğer babalarının ilme ve gerçeğe uymuş olduklarını araştırır, inceler ve ispat edebilirlerse, işte ayetin dediği olmuştur. Yani bizzat araştırıp incelemeyen, kesin bilgi ve ilme dayanmadan kimseye uymayı ve peşinden gitmeyi menediyor. Yukarıda açıkladığımız İsra suresinin 36 ncı ayetinde ilimsiz bir şey yapma, sana duyular ve akıl verilmiştir. Sen onlardan mesulsun denmiştir. Dördüncü bir mesele de Kur'an'ın getirdiği gerçeği ve ilim zihniyetini ve onun sağlamlığını kavrayamayanlara, kim olursa olsun her hangi bir başa ve başkana, şeyhe, babaya uymanın doğru olmadığı söylene, din, ilim, ahlâk elden gidecek zannerek buna karşı bütün zıt kuvvet ve hünerlerini ortaya kor. Oysa, Kur'an-ı Kerim'in getirdiği ve öğretmek istediği gerçek ve vermeğe çalıştığı metod, öyle bir takım arızı ve parazit fikirlerle ne elde edilebilir ve ne de savunulabilir. Onun için Kur'an-ı Kerim'i muhafazacı gösterip arkasına sığınmak, veya ona hücum etmenin her iki çeşidi de Kur'an'a haksızlıktır.

Biz burada Kur'an-ı Kerim'de bilgi teorisini incelemeğe çalıştık. Bilgi ve ilimle ilgili ayetlerde sadece bilgi yönünü incelemeğe dikkat ettik. Bunun dışında bu ayetlerde verilen bilginin bir de değer yönü vardır.

Bu diğer yönü başka bir konu olduğu için ona değinmedik. Bizim bu çabamız bir denemedir. İnşaallah bundan sonra başkalarının yardımı ile de daha geniş ve derinliğine işlenir. Kur'an-ı Kerim'de, bilgi teorisi diye bir konuyu ele almamızdan maksadımız, Kur'an-ı Kerim'in, bugün ve gelecekte ilim anlayışına ışık tutacak prensibi, her zaman sağlam ilim yapma ve ona dayanmaya verdiği önemi belirtmek, ilimsizlikten, cehaletten, şafsatadan kurtarmak için gösterdiği titizliği anlatmaya çalışmaktır.

Kanaatımız odur ki, ilmî çalışmaların yapılabilmesi, diğer deyimle çalışmaların ilmî olması için, ilmin ne olduğunu ve ne olmadığını, ne ile elde edilebileceğini ve hangi vasıta ile nasıl bir bilginin yapılacağını, neye ilim denip neye ilim denmeyeceğini bilme zorunluğu vardır.