

İslam Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme

S. Ertan TAĞMAN*

Özet

İslam felsefesinde özel bir disiplin olarak bilgi kuramı çalışmaları görülmemekle beraber, "ilim, marifet, hikmet, rey, idrâk, akıl, şuur, şek, burhan, yakin, zan, his, tasavvur, tasdik vb." Kur'anî terimler çerçevesinde bilgi konusu önemli filozoflar tarafından tartışılmış ve belirli bir epistemoloji anlayışı ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu terimler merkeze Kur'anî ilkelerin alınarak, bilginin tartışılmasında, İslâmî metodolojiyi sunması açısından önem arz etmektedir. Çünkü bu metodoloji, insanın bilgi edinme sürecini bir kenara bırakmamış, aksine tevhid kuralları temelinde yeni bir bilgi anlayışının ortaya koyulmasında başat bir rol üstlenmiştir. Nazariyyât el-mârifet el-İslâmiyyât denilen bu yeni bilgi anlayışı bilginin mahiyeti ve tanımı konusunda zaman içerisinde farklı alimler tarafından farklı görüşlerle desteklenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Epistemoloji, İslâm Felsefesi, Bilgi Kuramı, Tasavvur, Tasdik.

A Treatise on Islamic Epistemology

Abstract

While there are no studies in epistemology as a special discipline in Islamic philosophy, the concept of knowledge within the scope of certain Qur'anic terms such as "science, attainment, wisdom, judgement, consciousness, nous, mind, suspicion, demonstration, certitude, doxa, sense, conceptualization, assent etc." has been discussed by leading phi-

* Arş. Gör., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, ertantagman@hotmail.com.

losophers and there have been attempts to put forward a definite epistemological understanding. These terms are of high importance with regard to their presenting Islamic methodology to the discussion of knowledge by bringing the Qur'anic principles into the forefront; for this methodology has not left the process of knowledge acquisition of the individual aside, on the contrary, it has taken a dominant role in introducing a new understanding of knowledge on the basis of the principles of tawhid. In the course of time this new understanding of knowledge called Nazariyyât el-mârifet el-İslâmiyyât has been supported by various scholars with different views with respect to the nature and definition of knowledge

Keywords: *Epistemology, Islamic Philosophy, Theory of Knowledge, Conceptualization, Assent.*

İslam Epistemolojisinin Kaynakları

İslam epistemolojisi; İslam bilgi kuramı ya da İslamî bilgi anlayışı anlamlarına gelmektedir. Bu tanımlama da bilginin doğası, kaynağı, özneliği, nesneliği, sınıflanması, faydalı ve faydasız bilgi dalları, bilmenin imkânı ve bilginin kazanılması gibi çalışmaları kapsamaktadır. Bu anlamda İslâm epistemolojisi sadece kuramsal bir çalışma zemininin ötesinde bireyin düşüncesi ve davranışı ile toplumsal etkileşimi arasındaki ilişkiyi de içine alan bir disiplin olmaktadır. Çünkü epistemoloji en genel anlamıyla toplumsal bir dünya görüşünü yansıtan entelektüel bir üründür. Bu ürün bilginin farklı dallara ayrılmasında ve eğitim kurumlarında bireyin ve toplumun kültürel inşası konusunda anahtar bir rol üstlenmektedir.

Epistemolojinin bu içsel önemi Kutsal Kitap'ta ve hadislerde de vurgulandığından; bilgi konusu Fârâbî, İbn Sinâ, İmam Gazâlî, İbn Rüşd, İbn Haldun, İbn Arâbî, İbn Teymiyye, gibi İslâm alimleri, felsefecileri, düşünürleri, teologları ve mistikleri tarafından da ayrıntılı biçimde tartışılmıştır.

Platon ve Aristoteles'ten itibaren yaygın olan epistemolojik gelenek insanda anlaksal olarak oluşan bilginin mahiyeti üzerine yoğunlaşmıştır. Platoncu görüş; anlaksal bilginin, cisimlerin insan zihninde eşsiz, basit, evrensel ve değişmez biçimde yansımaları sonucu oluşan bir ürün olduğunu ileri sürmüştür. Bu durumda anlaksal bilgi, maddeye aşkın olan bir bilgi (Formlar, İdealar) olarak tanımlanmış olmaktadır. Bu Formlar gerçek ve metafizik bir varlığa sahip olan aşkın bilgimizin anlaksal nesnelidir, dolayısıyla zihnimizden ayrı olarak bir varoluşları vardır. İdeaların bu gerçekliği, bilginin "anlaksal ve kuramsal soyut bir kavramsallaştırma" olarak görülmesi yerine, "anlaksal bir algı" olarak görülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Aristoteles, İdeaların varlığını reddetmiş olsa da, insanın anlaksal bilgisinin özünün ne olduğu ile ilgili ve insanın bunu nasıl bilebildiği ile ilgili cevaplar vermek zorunda kalmıştır. Özellikle geometrik cisimler hakkında, doğada bir üçgenin var olmadığı söz konusu olduğunda bunun bilgisinin insan zihninde nasıl olduğunu

açıklamak durumundaydı. Aristoteles bu sorunu, insan zihnindeki bilgiye konu olan nesnelere duyulanabilir ve bilinebilir olanlar olarak ikiye ayırarak çözmeye çalışmıştır. Ona göre insan bilgisine konu olan her şey, madde ve formdan ibaret olmakta ve bunun dışında bir gerçekliği bulunmamaktadır. Eğer gerçekte olmayan bir şeyin bilgisi olduğu söyleniyorsa bu hayal gücünden başka bir şey olamaz.

Epistemolojik bu iki farklı yaklaşım tarih boyunca birçok kültür ve medeniyette farklı ekollerle savunulmuş olmakla beraber, günümüzde dahi tam bir uzlaşıya varıldığını söylemek zordur. İslam felsefesinde de en baştan itibaren insanın bilgisi ile ilgili Platoncu ve Aristotelesçi zeminler dahilinde ortak bir yapı oluşturulmaya çalışıldığı söylenebilir. Bu anlamda İslam felsefesi insan zihninin anlaksal tözleri algılamak ve duyulanabilir nesnelere kurgulamak gibi aynı şekilde birçok işlevi gerçekleştirecek yetiye sahip olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla İslâm filozofları Platoncu epistemolojinin temel kavramı “algılama” ve Aristotelesçi epistemolojinin temel kavramı olan “soyutlama”nın epistemolojik sorunsalı tek başlarına çözebilecek güçte olmadıkları için iki kavramı uzlaştıracak bir bilgi kuramı ortaya koymaya çalışmışlardır.¹

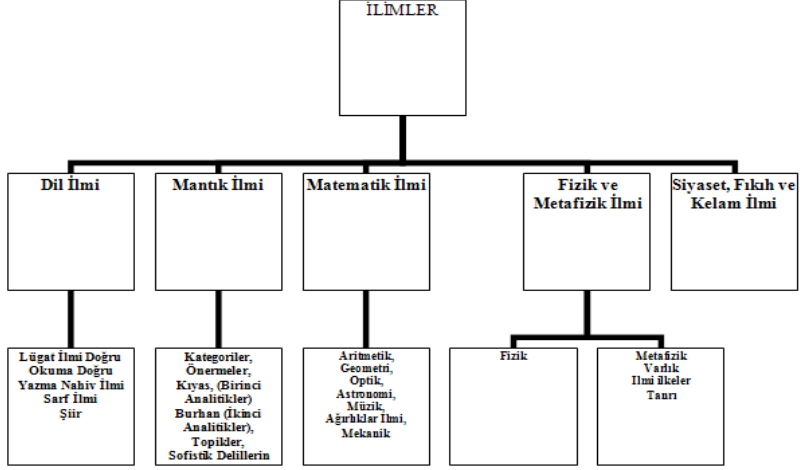
İslam ve Epistemolojik Yaklaşım

Özü itibarıyla İslam doğruluk dinidir (din el-Hâkk). Bilgi de insan başarısı ve kurtuluşunun en temel ögesidir. Müslüman toplum bilgi merkezli bir toplumdur ve İslam, tevhid anlayışı temelinde bilginin düzenlenmesi, inşası ve ilerlemesi ile ilgilenir. İslâm dünyasında bilgi kuramı; bilginin tanımlanması, bölümlenmesi, sınıflandırılması, temellerinin belirlenmesi ve uygulanması biçiminde bir takım farklı alanlarda çalışılmak suretiyle oluşturulmaya çalışılmıştır.

Bilginin sınıflandırılması zihinsel bağlamda (Allah merkezli gerçekçilik, evrenin bütünlüğü ve hiyerarşisi, bilginin bütünlüğü) ve toplumsal bağlamda (ilahi yasaya göre yönetilen toplum) olmak üzere iki temel dayanak üzerinden yapılmaya çalışılmıştır. Özellikle IX. ve XII. yüzyıllar arası bilgi sınıflamalarının yoğun biçimde yapıldığı bir çağ olarak dikkat çekmektedir. Bu sınıflamalardan bir kısmı aşağıdaki tabloda gösterilmeye çalışılmıştır:

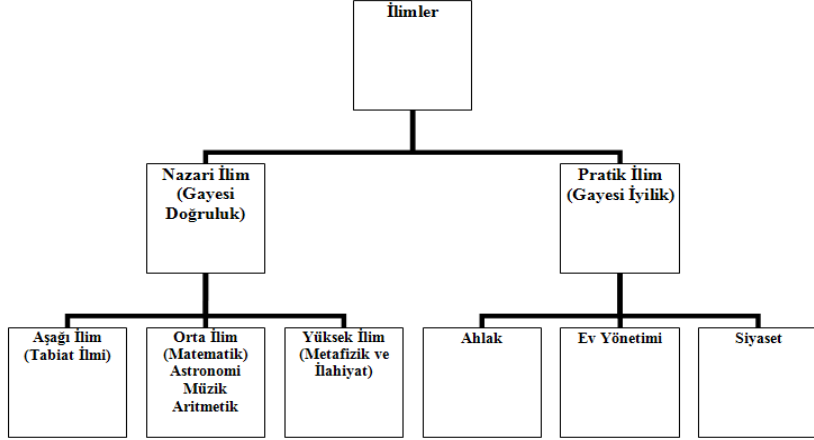
1 Bu yöntemin öncüleri YeniPlatoncular olarak bilinir. Plotinus ile başlayan ve Proclus ile biten dönemde YeniPlatonculuğun kullandığı “südü”, “varlıkla kavrama” ve “aydınlanma” gibi kavramlar, İslam felsefesinde bilginin ontolojik temellendirilmesi oluşturulurken önemli oranda kullanılmıştır.

Farabi'nin İlimler Tasnifi



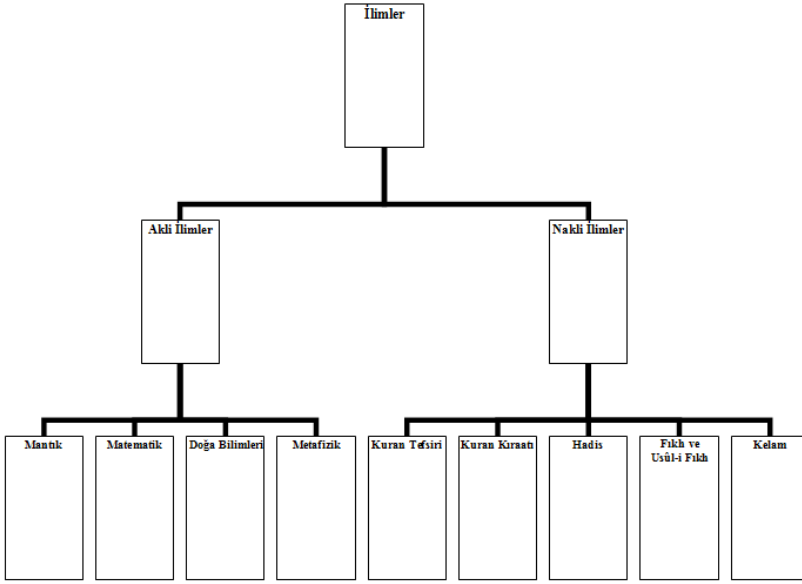
Tablo 1

İbn Sinâ'nın İlimler Tasnifi



Tablo 2

İbn Haldun'un İlimler Tasnifi



Tablo 3

Bu sınıflamaların sistemi 3 başlık altında toplanabilir: (1) Farz-ı ayn ve farz-ı kifaye, (2) nakli bilimler ve akli bilimler (3) huzurî ve husûlî bilimler (Bakar, 1998: 1-4). Bu sıralama İslam filozoflarının bilginin, düzenlenmesinde, sınıflandırılmasında, bölümlenmesinde İslamî dünya görüşünü ve inancını korumak adına oluşturdukları bir sistemdi. Bu sistem aynı zamanda bilimlerin eğitiminde ustaca bir kolaylık sağlıyor ve genelleme ve indirgeme yaparken bilginin sürekliliğinin korunmasında yardımcı oluyordu. Bu sınıflamanın yanında bilginin mahiyeti ile ilgili sorunsal da İslam filozoflarının uğraşmak zorunda oldukları bir alandı.

İslam felsefesinde bilgi; maddi olmayan formları, şeylerin doğasını oluşturan özleri ve evrenselleri anlaksal olarak kavramaktır ve insan mutluluğu ancak bu evrenselliklerin anlaksal kavrayışı ile elde edilebilir. Bu durumda ilgilenilen asıl alan insanın mutluluğu ve bunun elde edilmesi yollarıdır. Mutluluğu elde etmek de çoğu İslâm filozofuna göre bilgiye ulaşma ile sağlanabilir (Gutas, 2004: 37). Bu durumda çoğu İslâm filozofunun öncelikli işi bir epistemolojik yaklaşım ortaya koymak olmuştur.

Epistemoloji, bilginin doğası, imkânı, kaynakları ve inancın gerekçelendirilmesi olarak düşünüldüğünde, Müslüman filozofların bu konuyu temel araştırma alanı olarak belirlemeleri hiç şaşırtıcı olmaz. Çünkü Kur'an temelli epistemoloji anlayışı bilgiyi üç biçimde ele alır, '*ilm el-yakin* (Tekâsür Suresi, 5. Ayet), '*ayn el-*

yakin (Tekâsür Suresi, 7. Ayet), *hakk el-yakin* (Hakk Suresi, 51. Ayet). Bu üç bilme türü de alışıldık bilgi ile hikmet arasındaki farkı belirtmek için kullanılır. Bu durumda geriye onun doğası ve kaynakları hakkında bir söylemde bulunmak kalır.

Yunan haleflerinin izinde İslâm filozofları bilgiyi (*ilm*); şeylerin gerçekliğini, doğasını, özünü ve formlarını kavramak biçiminde ele almıştır. Buna ek olarak *ilm* “kuram, eylem ve eğitimi kapsayarak daha geniş bir terminolojik anlama ulaşmıştır” (Azram, 2011: 179). Bilgi ilk anlamda yani formlar olarak düşünüldüğünde İslam filozofları bu formları cisimsel ya da cisimsel olmayan şekilde ikiye ayırmıştır. Cisimsel olmayanlar (salt formlar, zihinsel kavramlar) bir şekilde (aksiyomatik biçimde) bilinirken, cisimsel olanlar, cisimlerinden bağımsız olarak bilinemez. Bir kez bilindiğinde salt formlar zihnin temeli olarak işlev görürler. Yani cisimsel ya da somut nesnelere bilgisi nesnesinden soyutlanmış bir form halinde zihinde tezahür eder. İnsan zihni nesnelere bu formlara göre inşa eder (kavramlaştırır) ve bu formlara göre (önerme haline getirip) yargıda bulunur. Cisimsel olmayan şeylerin bilgisi ise zihinsel bir soyutlamaya ihtiyaç duymadığından, zihne doğrudan yerleştirilmiş olarak kabul edilirler.

Müslüman filozoflar insan zihnindeki bilgiyi (*ilm*); nesne hakkında herhangi bir yargıya sahip olmadan kavram anlamında (*mutlak tasavvur*) ve nesne hakkında bir yargıya sahip olarak önerme anlamında (*tasdikle birlikte tasavvur*) ikiye ayırmaktadır. Kavramlar içerisinde kendisinden önce bir başka kavram olmaksızın tasavvur edilemeyen kavramlar bulunmakla birlikte bu, sonsuza kadar gidecek bir süreç olmayıp tüm kavramların kendisinde durduğu temel bazı kavramların bulunması gerekmektedir ki “zorunluluk (vücüb)”, “varlık (vücüd)” ve “imkân” kavramları bu kapsama girmektedir. Çünkü bu kavramlar “zihinde yer etmiş, apaçık, doğru anlamlardır” (Kaya, 2012: 39) Dolayısıyla bu kavramlar açıklanamaz, yapılması gereken sadece zihnin bu kavramların farkında olmasını sağlamaktır.

Kavramlar gibi önermeler de (tasdik), kendilerini önceleyen başka önermelere dayanmayan önsel ve akılda apaçık bulunan önermelerde son bulmak zorundadır. Tasdik, nesne ve onun önermesi arasındaki mantıksal uygunluk ilişkisi olarak değerlendirilir. Tasavvur olmadan, tasdik olmaz. Yani insan zihninin temelleri olan kavramlar olmadan insan bunu onaylamaz. Bu da kavramların (tasavvurun) kendi başına doğruluk ve yanlışlığı olamayacağı, ancak tasdik ile bir doğru ya da yanlış değere sahip olacağı anlamında gelmektedir. Sıradan anlamı açısından, tasdik herhangi bir şeyin doğruluğunun veya yanlışlığının onaylanması gibi görünürken, terminolojik olarak sadece doğruluğunun onaylanması olarak düşünülmelidir. Çünkü Platoncu etki ile beraber bilgi doğası gereği yanlış olamaz, sadece zan (doxa) yanlış olabilir.

İslâm felsefesinde kavramlar (tasavvur) bilinenler ve bilinmeyenler olarak ikiye ayrılır. Bilinenler de ya kendiliğinden (özdeşlik, çelişmezlik...) ya da öğrenilen olarak ikiye ayrılır. Aynı şekilde tasdik de kendiliğinden bilinenler ve öğrenilenler olarak ikiye ayrılır. Kendiliğinden bilinenler zihinde zorunlu olarak vardır (bütünün

parçadan büyük olması, üç'ün on'dan küçük olması gibi), öğrenilenler (üçgenin iç açılarının toplamının 180° olması) ise zihinde mümkün olarak vardır. Zihinde zorunlu olarak bulunanlar Yaratıcı tarafından zihne yerleştirilmiştir.²

Fârâbî bilginin kaynağı olarak Faal Akıl görmektedir. Faal akıl kendisinden hem ay-altı âlemin maddesinin hem de formlarının çıktığı kaynaktır. Gerek kazanılmış akıl (müstefâd akıl) seviyesinde filozof, gerekse gelişmiş hayal gücü aracılığıyla peygamber, Tanrı'ya, evrene ve insana ilişkin yüksek bilgileri bu Faal Akıl'la birleşmek (ittisâl) suretiyle kazanırlar (Arslan, 1999: 23). Fârâbî, Platon gibi insanların doğaları bakımından birbirlerinden farklı olduklarına inanmakta ve onları seçkinler (hassa, havass) ve sıradan insanlar (amme, avam) olarak iki gruba ayırmaktadır. Fârâbî'ye göre seçkinle, avamı birbirinden ayıran başlıca şey kavrama ve bilgi tarzlarındaki farklılıktır. Seçkinler, varlıkların akılla kavrandığı biçimde kesin delillerle (*burhanla*) bilgisine sahip olan; avam ise sınanmamış, denenmemiş, yaygın ancak doğru olmayan ortak görüşlere sahip olan insanları tanımlar. Bu ikinciler kanıttan, delilden anlamaz. Onlar sadece hayal gücü sahibidir. Bu yetinin sahibi olarak da hakikatleri ancak örneklerle, duysal benzetmelerle temsil eden dilden ve yöntemlerden anırlar (Arslan, 1999: 39). Bunlar da kendi içinde gruplara ayrılmakta ve seçkinlerin en üst sınıfında da peygamberler, filozoflar ve yöneticiler yer almaktadır. Bu insanlar doğru yönetimin, mükemmel siyasal-toplumsal düzenin yasalarının bilgisini, en yüksek iyinin (*summa bonum*), en büyük mutluluğun bilgisini bir tür aydınlanma yoluyla Faal Âkıl'dan, bu akıl aracılığıyla dolaylı ya da bizzat Tanrı'nın kendisinden alırlar.

Fârâbî insanların gerek bu hayatta gerekse gelecek hayatta kendileri aracılığıyla mutluluğu elde ettiklerini ileri sürdüğü insani şeylerin *nazari erdemler*, *fikri erdemler*, *ablâki erdemler* ve *amelî sanatlar* olduğunu söyler. Nazari erdem veya erdemler ve onlara karşılık gelen nazari bilimler Fârâbî'nin bilgi kuramını, bilim anlayışını, bilimler tasnifini sunması açısından önemlidir. Nazari bilimler yalnızca kendilerini gözlemek suretiyle hakkında bilgi sahibi olduğumuz ve kendileriyle ilgili olarak irade ve seçimimizle herhangi bir tasarrufta bulunmamızın mümkün olmadığı varlıklarla ilgili bilimlerdir. Bu varlıklar Tanrı, göksel cisimler, doğa, doğal nesnelere, insan aklı ve ruhu, büyüklükler, aritmetik ve geometri, optik, astronomi, müzik, siyaset, antropoloji, yani cisimleri ve cisimlerde bulunan şeyleri ve soyut şeyleri kapsamaktadır. Bunlardan bir kısmı ilk bilgilerdir, dolayısıyla bunlarla bilinen şeyler ilk öncüllerdir. Diğer bir kısmı ise düşünme, araştırma, çıkarsama ile öğrenme ve öğretme yoluyla edinilenlerdir. Bu sonradan edinilenler ilk öncüllere dayanılarak edinilir. Sonradan edinilen bu bilgiler başta problemler olarak görülürken, daha sonra insanda öğrenme ve çıkarsama yoluyla onlarla ilgili bir inanç, bilgi ya da görüş hâsıl olduğunda, sonuçlar olurlar.

2 Bu iddiada bulunan Müslüman filozofların dayanağı, Kur'an'ın 2/31 ayeti olarak gösterilmektedir.

Nazari mükemmellik bütün bu araştırma alanlarındaki doğruların bilgisine sahip olmaktır. Ancak mutluluk için bu doğru bilgilere sahip olmanın ötesinde, bilimi aşan, onun ötesinde olan fikri erdem, ahlaki erdem ve pratik sanatlara da ihtiyaç vardır. Nazari erdem ve bilimler, konuları hakkında tümel, soyut ve kavramsal bilgi verirler. Ancak onların birçoğunun madde ile ilişkileri vardır, yani varlıkta somut olarak bilfiil gerçekleştiklerinde kazandıkları özellikleri mevcuttur. Onlar varlıkta gerçekleştiklerinde bu bilfiil özelliklerini bilmek ve onları gerçekleştirmek isteyen, bilfiil varlıklarında onlara eşlik eden şartları ve durumları da bilmelidir. Yani kendi ifadesiyle “İrâdî akılsalların herhangi birini ruhun dışında bilfiil varlığa getirmek isteyen biri, daha önce bu şey varlığa geldiğinde onunla birlikte bulunması gereken olan halleri bilmek mecburiyetindedir.” (Arslan, 1999: 67-68) demekle her şeyin bir özü olduğunu ancak bilfiil gerçekleşmesinin pragmatik düzeyde olabileceğini ifade etmektedir. Herhangi bir irâdî akısalın, yani zihinde kavramsal olarak bulunan tümelin, belli bir özü olmakla birlikte bilfiil gerçekleşmesi ancak bir bağlam dahilinde mümkün görülmektedir. Yani bu özün gerçekleşmesi belli bir zamanda, belli bir mekanda ve belli bir cisimde mümkün olabilir. Bunu yani pragmatik temelde özel durumların bilgisi ile özü arasındaki ilişkiyi kuracak fikri erdemlerdir: “Nazari ilimler ancak kendilerinde hiçbir değişiklik olmayan akısal-ları kavrarlar. Bundan dolayı irâdî akısal-ları, irâdî akısal-lar olmaları bakımından değil bu değişken arazlara sahip olmaları, yani belli bir zamanda, belli bir yerde, belli bir olayın meydana gelmesine bağlı olarak irade ile bilfiil varlığa getirilmeleri bakımından ayırt etmeyi sağlayacak, bir başka kuvvet ve maharete ihtiyaç vardır. Bu fikrî kuvvettir. O “kendisi sayesinde akısal-larla birlikte bulunan değişken araz-ları keşfettiğimiz ve ayırt ettiğimiz maharet ve kuvvettir” (Arslan, 1999).

Bununla birlikte fikri erdem, sadece arzu edilen amaca varmak için gereken yöntemi verir. Bu amaç iyi veya kötü olabilir. Bu durumda fikri erdemın iyi olan erdemli bir amaca hizmet etmesi ahlaki erdemle mümkün olabilir. Daha sonra ise pratik sanatlar ahlaki erdemın bir estetik anlayışa tamamlanmasını sağlar.

İbn Sinâ ise bilgi konusunu, mucizeler, vahiy, nübüvvet ve ilâhi inâyet gibi geleneksel dini konuları da kapsayacak biçimde *aklı nefis*³, (nous) kavramı çerçevesinde ve bir bütünlük içerisinde ele almıştır. İbn Sinâ epistemolojisinin temel kaynağı “aklı nefse” yani nefsin özel olarak insanda bulunan bölümüne dair teoridir (Gutas, 2004: 36). Bu teorinin konumuzla ilgili kısmı, akli nefsin iki işlevi temelinde sorgulanabilir. Bu iki işlevden birisi teorik (küllileri yani tümeleri idrâk etmek) ve diğeri pratik (fiilleri yönlendiren akli tercihlerde bulunmak) olarak ta-

3 İbn Sinâ'ya göre akli nefis, bizatihi var olan bir cevherdir ve ne bir insanın bedenine ne de herhangi maddi bir şeye nakşolmuştur, o tamamen ayrılabilir ve maddeden soyutlanmıştır. Akli nefis insan bedeniyle birlikte varlığa gelmekte ve kişi, hayatta olduğu sürece onunla belirli bir ilişkiyi sürdürebilmektedir. Bu anlamda 'akli nefis' "organlara sahip tabii bir bedenın ilk yetkinliği" olarak tanımlanmakta ve "akli" kelimesi de "fiilleri, akli tercih düşünceye dayalı keşifle gerçekleştirmesi ve küllileri idrâk etmesi açısından" ibaresi eklenerek açıklanmaktadır.

nımlanmakta ve ve akli nefsin bu iki işlevi insanın aşkın alemle tabiat âlemi arasındaki ilişkiyi kurmasına zemin hazırlamakta ve dolayısıyla âlemin bütünlüğünü göstermektedir.

İbn Sinâ âkli nefsin ebedi bir cevher olarak aşkın âlem ve tabiat âlemi yani akledilirlerle arasındaki ilişkiyi kurmasının yolunu sudûr⁴ şeması içinde anlatmaktadır. Buna göre akli nefsin, akledilirlerle dört farklı ilişkisi mevcuttur:

Maddi akıl (*akl-ı heyûlânî*); akledilirleri elde etme güç ve yeteneğine sahip olması.

Mümkün akıl (*akl-ı bi'l meleke*); akledilirleri aksiyomatik ve apaçık olan küllî kavramlar olarak elde etmesi.

Fiil akıl (*akl-ı bi'l fi'l*); akledilirleri elde edip düşünmese bile, her istediğinde aklında hazır hale getirebilecek seviyeye ulaşması.

Kazanılmış akıl (*akl-ı müstefâd*); akledilirleri bilfiil olarak düşünmek şeklinde olması.

Âkli nefsin, kazanılmış akıl haline yükselmesi yani akledilirleri elde etmesi İbn Sinâ için *orta terimi* keşfetmesi ile doğrudan bağlantılıdır. Orta terim ise faal akıl olarak da bilinen semâvi akıllarda bulunmaktadır. Yani insan akledilirleri düşünmediğinde bile onların var olmasının koşulu (idea öğretisine aykırı bir akıl yürütme ile) faal akıl tarafından düşünülmesidir. Dolayısıyla akli nefsin orta terimi keşfi, onu faal akıldan elde etmesi ile mümkün görünmektedir. Bu keşif durumuna İbn Sinâ “ittisâl”⁵ olma adını vermektedir. Bu ittisâl olma hali yani faal akıla *ulaşma* faal akıl açısından “ilahi feyz” (*el-feyzül ilâhî*) ile yani akledilirlerin sudûru şeklinde ya da insan aklı açısından “sezgi”⁶ (*hads*) yoluyla olur.⁷

4 İbn Sina kozmolojisinin sudûrcu şemasında Tanrı'dan veya zorunlu varlıktan bir akıl sudûr etmekte bu akıldan da diğer feleklerin akılları ve nefisleri çıkmaktadır. Bu düzenin sonunda yeryüzüne ait felek ile onun akli nefsin kendisiyle ilişkiye geçebildiği fa'al akıl olarak bilinen akıl bulunmaktadır. Bütün bu akıllar gayrimaddi ve bilfiildir.

5 Alimler açısından faal akıla ulaşma olarak adlandırılan ittisâl olma hali, sûfler için “ittihâd” olma hali olarak tanımlanmakta ve Tanrı ile birleşme bir olma anlamına gelmektedir. Oysa alimler için ittisâl olma durumu akli nefsin birleşmesinden ziyade o bilgiye ulaşma olarak adlandırılır.

6 Aristoteles'in İkinci Çözümlemeler adlı eserinde sezgiyi “orta terimi doğru bir şekilde kendiliğinden bulma” olarak tanımladığı hatırlanırsa İbn Sinâ'nın hüsn-ü hads olarak adlandırılan kendiliğinden bulmayı epistemolojisinin merkezine alması şaşırtıcı olmaz.

7 İbn Sinâ'ya göre Orta terimi elde edebilmenin iki yolu vardır: Öğrenim ve Sezgi. Öğrenim nihai olarak sezgiye indirgenebilir, çünkü teorik olarak kendisine orta terimleri öğretecek bir öğretmeni bulunmayan ilk öğretmen, zorunlu olarak bu orta terimleri sezgi yoluyla keşfetmiştir. Dolayısıyla tüm akledilir bilgiler sadece Sezgi yoluyla elde edilebilir. Ancak bu orta terimi bulma kabiliyeti kişiden kişiye değişmektedir. Bazı kimseler orta terimi daha hızlı ve daha sık bulabilirken, diğerleri daha yavaş bulmakta veya hiç bulamamaktadır. Orta terimi anında ve hiç düşünmeksizin keşfetme yeteneğine sahip olan kimse Zeka ile nitelendirilmektedir. Bu yetenek ve Zeka'nın en üst derecesini, tüm akledilirleri bir defada sezebilen peygamber oluşturmaktadır. Bu sezgi düzeyi de “kutsal akıl” (akl-ı kudsi) olarak isimlendirilmiştir.

Bu sezgi taklit yoluyla orta terimin elde edilmesi şeklinde olmayıp, akledilirlerin orta terimleri de ihtiva eden faal akıldaki kıyasî düzeni takip etmeleri yoluyla, herhangi bir kıyastaki orta terimi elde edebilen bil-meleke aklın bir akledilir kavramı temsil eden sonuca ulaşması ve neticede bilfiil veya müstefâd akıl durumuna gelmesi şeklinde olmaktadır. Bu sezgi yoluyla akledilirlerin insan aklında yeniden üretilmesi bir takım koşullarla (zaman, mekân) olup semâvi feleklerdeki gibi koşulsuz değildir. Semâvi akılla, aklî nefis arasındaki farkın da, bağlı buldukları bedenlerin mahiyetinden kaynaklandığını belirten İbn Sinâ, bedenle ilişkisi olduğu sürece aklî nefsin tam ve mükemmel bir şekilde akletmeye hazır hale gelemeyeceğini, ancak çalışma ve erdemli davranışlar sayesinde faal akla yakınlaşabileceğini belirtmiştir.

Bu anlayış çoğu zaman mistik olmakla suçlansa da, İbn Sinâ'nın meseleyi felsefi kesinlik ve metodolojik uyum içinde ele alması bu eleştirinin haklı bir eleştiri olmadığını göstermektedir.⁸ İbn Sinâ'ya göre insan aklı faal akılda yer alan ve Aristotelesçi gelenekte tasnif edilen teorik ve pratik felsefeye dair bütün muhtevayı bilfiil yeniden yaratmak suretiyle Tanrı hakkında bir bilgiye ulaşabilmektedir (Gutas, 2004: 90). Tanrı hakkında bilgiye ulaşmak kıyaslardaki sonuç önermesine ulaşmak olmayıp, orta terimleri yani sonuçları gerekli kılan nedenleri de ihtiva ettiğinden kesin olmaktadır. Ancak orta terimlerin keşfi kişinin istidâdına göre nitelik ve nicelik açısından farklı olmaktadır. Kimisinde hızlı ve çok sayıda kimisinde ise çok az (belki de hiç) ve yavaş olmak durumundadır. Sadece sonuçları öğrenmek ya da öğretmek taklîd şeklinde olduğundan, orta terimin keşfi hakiki bilgi elde etme olup bunun da yolu tamamen bireysel bir çaba, samimiyet ve ihlâsı gerektirmektedir. Bu anlamda İbn Sinâ İşaretler ve Hatırlatmalar adlı eserinde kişinin orta terimleri kendi başına elde edebilecek ve kesin bilgiye ulaşmalarına imkân verecek olan semboller sunmak suretiyle kişilerin sezgi güçlerini geliştirmek amacıyla olduğunu ifade etmektedir.

İbn Sinâ'da ilim ve marifet ayrımı tam bu noktada dikkat çekebilecek bir ayrıntıyı beraberinde getirmektedir. Çünkü İbn Sinâ tikeller ve tümeller ayrımını ilim ve marifet üzerinden yapmaktadır. Ona göre tikelin bilgisi marifet, tümelin bilgisi de ilimdir. Dolayısıyla bu tanımdan anlaşılın bilgide esas olanın şüpheden uzak olacak biçimde burhânî delillerle gerekçelendirilmesi ve kesinlik ifade etmesidir. Bu kesinlik de bir inanç temelinde mümkün görünmektedir. Burada karşımıza bilgi içerisinde yer alan ve birbiriyle bağlantılı üç kavram çıkmaktadır: İnanç, doğru ve gerekçelendirme.

İbn Sinâ doğru bilgi kavramını Aristotelesçi çizgi doğrultusunda anlamakta ve mutluluğu akledilirlerin⁹ herhangi bir engel olmadan ebedî olarak düşünülmesi

8 Bu eleştiriler, İbn Sinâ'nın Meşşâi ve Mısrıkî olarak yorumlanmasından kaynaklanmakta olup, taraf sayılabilecek iki odağın İbn Tufeyl'in İbn Sina yorumlarını takip edenler ve onun karşısında olanlar şeklinde tasnif edilebileceği söylenebilir.

9 Akledilirler kendilerini ifade eden külli kavramlardır. Âlemin düzen ve muhtevası, âlemin zorunlu varlıktan sudûru ile birlik, çokluk, zorunluluk imkân, hareket, sükûn gibi ilkeler ve matematik kavramlar. Bir anlamda akledilirler, teorik felsefe içindeki bilimleri kapsamaktadır.

şeklinde tasarlanmaktadır. Bu akledilirler semâvî akıllar tarafından zamana bağımlı olmaksızın bir anda düşünülmemekte ancak bu düşünülme rastlantı biçiminde değil bir kıyası oluşturan önermelerin terimlerine ait bir düzen şeklinde olmaktadır. Bu noktada Aristotelesçi çizgide ontolojik ve epistemolojik bir birleştirme göze çarpmaktadır. Aristoteles için de gerçeklikle kavram arasındaki ilişki yani bilinmiş tümelden tekil'in nasıl sonuç olarak çıktığını göstermenin yolu mantıktı. Çünkü her ikisinde de aynı kurallar geçerliydi. Bu durumda göze çarpan ikinci önemli nokta akledilirlerin herhangi bir *zamansal koşula bağlı olmadan* semâvî akıllar tarafından bir anda düşünülmesidir. Bu noktada daha önce ifade edilen pragmatik düzlem aşılmış gibi görünse de asıl dikkat edilmesi gereken nokta, *hakk el-yakîn* düzeyinde bilginin zaten koşullardan bağımsız bir şekilde ele alınması olmalıdır.

İslâm felsefesinde bilginin mahiyeti konusunda önemli tartışmalardan birisi de bilginin mümkün olup olmadığı ile ilgili sorunsal üzerinden gerçekleşmiştir. Örneğin Sokrates gibi kesin bir bilginin var olduğunu ya da Septikler gibi bilginin mümkün olmadığını düşünen bir filozof var mıdır? İlk akla gelen Gazâlî olabilir. Nitekim "*el-munkiz min ed-dalâ*" adlı eserinde önce bilginin mahiyeti hakkında belirlemeler yaptıktan sonra bu bilginin mümkün olup olmadığını sorgulamıştır: "O halde evvela bilgi nedir? Bunun hakikatini araştırmak icap eder. Nihayet anladım ki yakîn reddesine varan bilgilerde bilinen şeyin asla şek götürmeyecek derecede anlaşılabilir olması gerekir. Bunda yanılmış olmak, vehme kapılmak ihtimali vârit olmaz. Hatadan emin olmak için (bilgi) o suretle kuvvetli olmalıdır ki mesela birisi o bilginin batıl olduğunu iddia etse ve taşı altına çevirmek, değneği ejderha yapmak suretiyle davasının doğruluğuna delil gösterse, bu keyfiyet o bilgi sahibine şek vermez. Ben (on) sayısının (üç) sayısından büyük olduğunu bildiğim halde birisi "hayır üç, on'dan daha büyüktür. Sözüme inanmanız için de şu değneği ejderhaya çevireceğim" dese ve dediğini yapsa, ben de görsem bu yüzden bana bir şek arız olmaz. Ancak o adamın bunu nasıl yaptığına şaşarım. Yoksa bildiğim şeyde şüphe etmem. Sonra anladım ki bu tarzda bilmediğim, bu suretle (yakîn) hasıl etmediğim her bilgi itimada şayan değildir, hatadan emin olamaz. Hatadan emin olmayan bilgi de yakîn ifade etmez." (Güngör, 1960: s. 16-17)

Bununla beraber bilginin mümkün olup olmadığı konusunda Gazâlî yine aynı eserinde öncelikle bilginin kaynağı üzerinde araştırma yaptığını ve "Gördüm ki bende hissiyat¹⁰ ve zaruriyat¹¹ dışında bir bilgi yok" (Güngör, 1960: 17) diyerek temelde bilginin iki kaynağı olduğunu ifade etmektedir. Sonra hissiyata (duyulara) dayalı bilginin insanı yanıltabileceğini, şüphe götürmeyen bir bilgi oluşturmaya çağını söyleyen Gazâlî, akla dayalı bilginin ise aslında bir uyku durumu olmadığı nasıl bilinebilir sorusunu sorarak makul bilginin de hisler gibi yanılabileceğini ifade etmiştir: "...uykuda iken bir takım şeylerin varlığına inanıyorsun, bir takım

10 Beş duyu organı ile kazanılan bilgiler.

11 Delil aramaya muhtaç olunmayan apaçık olan bilgiler: bir, iki'nin yarısıdır gibi.

halleri tahayyül ediyorsun, onlarda sebat ve istikrar bulunduğunu kabul ediyorsun. O durumda onlar hakkında hiçbir şüpheye düşmüyorsun. Sonra uyanıyor ve görüyorsun ki bütün tahayyül ettiğin şeylerin aslı yok. O halde uyanık iken hissin, yahut aklın delaletiyle edindiğin itikadın hak olduğuna nasıl emin olabilirsin?” (Güngör, 1960: 19)

Bu durumda kesin bilginin olanaksız olabileceği fikri hasıl olmakla beraber, aslında daha sonraki ifadelerinde, kesin bilginin ancak Allah'ın bir lütfu olarak insana has bir istidâd olduğunu ifade etmektedir: "...bu vesveseler ancak delil ile giderilebilirdi. Delil de ancak bedihî dediğimiz bilgilerden meydana gelebilirdi. Bu bilgiler müsellemler olmayınca bunlardan delil tertip etmek mümkün olmadı... nihayetinde zaruriyet dediğimiz bilgilerin kabile şayan, güvenilir olduğuna emin oldum. Bu emniyet, delil tertip ve tanzim etmek suretiyle hasıl olmuş değildi. Ancak Cenab-ı Hakk'ın kalbime attığı bir nur sayesinde olmuştu. Bu nur birçok bilgilerin de anahtarıdır. Hakikatlere ermek daima delil ile olur zannedenler Allah'ın geniş ve sonsuz rahmetini daraltmış olurlar.” (Güngör, 1960: 20-21)

Buradan anlaşıldığı kadarıyla Gazâlî başta olmak üzere çoğu Müslüman filozofa göre bilgi mümkündür (Inati, 1998: 4). Örneğin Gazâlî “Bilgi, vakıya mutabık olarak sabit olan kesin itikattir, inançtır” (Bağçeci, 2000: 52) ifadesiyle Platon'un “bilgi gerekçelendirilmiş doğru inançtır” sözünü bir yerde ikrar etmektedir. İslam filozoflarının da bilgiyi ikiye ayırıp: ayrımları bilmeye tasavvur, iki şey arasındaki ilişkiyi bilmeye de tasdik dedikleri daha önceden ifade edilmişti, dolayısıyla bilgi ya tasdik ya da tasavvurdur. Bazıları birinci türe marifet, ikinci türe ilim demişlerdir. Marifet basit bilgilerden, ilim ise birleşik bilgilerden oluşmaktadır. Alem ve yaratılmış olmayı ayrı ayrı bilmek marifeti oluşturur, alemin yaratılmış olduğunu bilmek ise ilim olarak adlandırılır. Dolayısıyla ilim marifetlerin birleşmesinden oluşmaktadır. Gazâlî'ye göre bilgi marifet ve ilmin bir arada bulunmasıyla elde edilir.

Gazalî'nin burada Yaratıcının bir lütfu olarak değerlendirdiği ve hakikate ilişkin bilginin mümkün olmasını sağladığı nur, İbn Sina'da tamamen rasyonel bir biçimde değerlendirilen ancak kazanımı konusunda yine keşf ile bir anda olması muhtemel bir “orta terimin bulunması” olarak değerlendirilmiştir: “İbn Sina'nın otobiyografileri aslında onun epistemoloji teorisinin bir resmini yansıtmaktadır... güçlü nefslere sahip bazı kimselerin, kıyas yapılarındaki orta terimleri aniden keşfetme (hads) yönündeki eğilimleri sayesinde, herhangi bir öğreticinin yardım olmaksızın tüm akledilir bilgiyi elde edebilecekleri düşüncesi yer almaktadır.” (Gutas, 2004: 4)

Kuran'da bilginin kesin delillere dayalı, zandan uzak bir mahiyette olması gerektiği vurgusu, İslâm alimlerini, kesin bilgi arayışına yönelmiştir. Aristoteles'in “kesin bilgi” arayışı, İslam felsefesinde, kesinliğin koşulsuzluk ile beraber ele alınmasına dönüşmüştür. Yani burada koşulsuzluk mutlak anlamda kesinliği ifade et-

mektedir. Mutlak olması bilginin herhangi bir nesne, olay, ya da özne ile bağlantılı bir doğruluğunun olmaması anlamına gelmektedir. Mantıksal olarak bilginin doğruluğu-yanlışlığı temel iki değer olurken, doğruluğun kesinlik derecesi tanıtlama (Burhân) ile belirlenmesi gereken bir değer oluşturmaktadır. Dolayısıyla bilgide kesinlik nesne ile ilişkisine göre farklı düzeylerde mümkün olabilirken, bu bilginin koşulsuz olarak doğruluğu bilginin kendi öğeleri içerisinde tutarlılığı temelinde ele alınmalıdır.

İslam felsefesinde bilginin kesinliği derken aslında bilginin mutlak kesinliği kastedildiğinden bundan sonra yakîn kavramı mutlak kesinlik anlamında kullanılacaktır. Farâbî bilginin kesinliğini belirleyen altı koşuldan bahseder. Bu koşullar tanıtlamanın (burhânın) sonucu olan bilimsel bilgiye uygulanmasının ötesinde, tanıtlanamayan “tanıtılma ilkelerine” ve ilim (episteme) ve akıl (nous) gibi epistemolojik kavramlara da uygulanabilir. Farâbî’ye göre kesin bilgi şu koşullara sahip olmalıdır (Black, 2006: 7):

1. Bir şeyin öyle ya da öyle olmadığına inanmaktır.
2. O şeyin varlığına mutabık olduğuna ve o şeyin aksi olamayacağını kabul etmektir.
3. O şeye mutabık geldiğini bilmektir.
4. O şeye mutabık gelemeyeceğinin ve şeyin aksi olabileceğinin imkansız olmasıdır.
5. Hiçbir zaman O şeye aksi bir şey olmayacaktır.
6. Ve bunlar özsel olacak, ilineksel olmayacaktır.

Dolayısıyla S öznesi, p önermesi hakkında ancak ve ancak şu şekilde ‘ilm-i yakîn sahibi olabilir:

1. S, p’ye inanacak
2. p, doğru olacak
3. S, p’nin doğru olduğunu bilecek
4. p’nin doğru olmaması mümkün olmayacak
5. Hiçbir zaman p yanlış olmayacak
6. Bu beş koşul iliniksel değil özsel olacak.

Farâbî’nin öne sürdüğü ilk üç koşul bilginin “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklindeki tanımına uygun görünmektedir. Farabi’nin bilginin kesinliği arayışında gerekçelendirme koşulu, bilgi sahibi olma koşulu ile (3. koşul) yer değiştirmiştir. Ancak Farabi’nin bilgi anlayışında “bilgi sahibi olma” daha sonra gerekçelendirme haline dönüşmeye başlamıştır. Çünkü kesinlik fikri, inançtan daha çok bilgi için

epistemik (ilmî) bir karaktere dönüşmeye başlamıştır.

Fârâbî’de “inanç koşulu” kesinliğin cinsini verir. Fârâbî’nin burada inançtan kastettiği şey itikâd, rey (fikir) ve icmâ (uzlaşma) anlamlarına da gelen bir terimdir. Diğer taraftan “doğruluk koşulu” günümüzde “uygun doğruluk kuramı” olarak adlandırılan anlayışa paralel anlamda kullanılmıştır. Çünkü doğru inanç dışsal gerçekliğin varlığına bağlıdır. Yani bu anlamda zihinsel, psikolojik, mantıksal ya da dilsel doğrulukları tamamen dışarıda bırakır. Üçüncü aşamada gerekçelendirilmiş doğru inanç bilgi oluyorsa, bilginin ne olduğunu tanımlamak gerekecektir. Fârâbî için bilgi zandan tamamen ayrı kesinlik ifade eden bir terimdir. Bu anlamda ‘ilm kavramı ile ifade ettiği bilgi, irfân kavramı ile ifade edilen bilgi türünden ayrılır. Çünkü marifet Fârâbî için kazanılmış bir bilgidir. Dolayısıyla duyular ya da fikir yürütme sonucu elde edilir. Ancak ‘ilm düşünme yolu ile elde edilir. Bu durumda ‘ilm-i yakîn düşünme sonucu oluşan bir bilgi olmaktadır. Bu bilgi de doğası gereği zorunlu ve değişmezdir. Bu değişmezlik bilginin koşullara bağlı olmadan doğruluğu anlamına gelmektedir. Bu doğruluğun kesinliği ise bilginin niceliğine göre değil niteliğine göre belirlenir. Nitelikten kasıt bilginin *burhâni* bir bilgi olması ve şüpheden uzak olmasının yanında dogmatik olmamasını da beraberinde getirmektedir.

Bu durumda bilgide kesinlik farklı düzeylerde mümkün olabilirken, *ilm-el yakîn* için tek bir kesinlik ölçütü vardır o da *Burhâni* yollarla elde edilmiş bilgidir. Bu bilgi günümüzde “bilimsel bilgi” dediğimiz, Aristoteles’in de “episteme apodeiksis” olarak adlandırdığı bilgidir.

Kaynakça

Kitaplar

Bağçeci, Muhittin (1994). *Kelam İlmine Giriş*, Kayseri: Net Form Matbaa.

Bakar, Osman (1998). *Classification of Knowledge in Islam. A Study in Islamic Philosophies of Science*, Islamic Text Society, Cambridge.

Fârâbî, (1999). *Mutluluğun Kazanılması* (Tahsilu's-Sa'âda), Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları.

Gutas, Dimitri (2004). *İbn Sinâ'nın Mirası*, Der., Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.

Gazali, (1960). *el-Munkiz min ed-Dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, Devlet Kitapları, İkinci Baskı, Ankara.

Makaleler

Azram, M. (2011). "Epistemology: An Islamic Perspective", *IIUM Engineering Journal*, 12, 5, Special Issue on Science and Ethics.

Black, Deborah L. (2006). "Knowledge (ilm) and Certitude (yaqîn) in al-Fârâbî's Epistemology", *Arabic Sciences and Philosophy, Historical Journal*, Cambridge University Press, Cambridge.

Inati, Shams C. (1998). "Epistemology in Islamic Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London.

Kaya, M. Cüneyt (2012). "Şukûk alâ 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 27.

Macuch R. (1983). "Greek and Oriental Sources of Avicenna's and Sohrawardi's Theosophies", *Graeco-Arabica*, 2.

