

## Kelamcıların Bilgi Tanımları Ve Neseîî'nin Semantik Tahlili

Mustafa YÜCE\*

### Özet:

Kelamın teşekkülünden itibaren kelamcılar bilgi konusunu incelemişler ve bilginin ne olduğu, kaynaklarının neler olduğu ve imkânının olup olmadığı konusuna ışık tutmaya çalışmışlardır. Bilgi teorisinin incelenmesinde, problemin sistematik olarak ele alınmasında ve soyut olarak akıl yürütme eyleminin sağlıklı yapılabilmesinde Ebu'l-Muîn en-Neseîî gibi klasik kelâmîcılarının görüşlerinin önemli rolü vardır. Ebû'l-Mu'in en-Neseîî'nin en önemli yanı, Meşşai felsefe metodunun dışına çıkarak, problemlere dilin inceliklerini kullanarak semantik bir metotla yaklaşmış olmasıdır. Bu metottan hareketle, kelimenin değişik cümlelerde uğradığı anlam değişimleri, cümle yapıları ve tahlillerinden faydalanarak, kelime ve cümleleri kendi gayesine uygun bir şekilde ortaya koymuştur. Bunun yanında diğer Kelâmîcılardan ve mantık ilminin metotlarından da yararlanmıştıır

*Anahtar Sözcükler:* Ebu'l Muin en-Neseîî, Kelam, Bilgi, Semantik

### Abstract:

Since the establishment of science of Kelâm (Islamic theology), the theologians have examined the issue of 'knowledge', and strived to answer questions as "what is knowledge", "what are the sources of knowledge" and tried to cast light on the scope and the dimension of knowledge. In examining the theory of knowledge, in dealing with this issue systematically and in practicing abstract thinking befittingly, Nasafi, who was one of the prominent,

---

\* Dr., D.İ.B. Şanlıurfa Müftülüğü Merkez Vaizi. [yucemny@hotmail.com](mailto:yucemny@hotmail.com)

traditional theologians, played and still plays an essential role. One of the most important characteristics or attributes of Nasafi was that he, by stepping outside of the Messai method of philosophy, dealt with this issue by using a sophisticated linguistic approach or method, including a semantic one. By employing this method, that is the construction and analysis of clauses, he stresses the fact that a word may have various meanings depending on the clause and/or context. Besides this method, Nasafi benefitted from other theologians and from methods of science of logic.

*Key words:* Ebu'l Muin en-Nasafi, Kalam, Knowledge, Semantic

### **Giriş**

**K**elam'da ilim hem teolojik hem de epistemolojik açıdan ele alınmıştır. Allah'ın ilim sıfatının ezeli olup olmadığı hakkındaki tartışmalar kavramın teolojik boyutuna işaret etmekte, insan bilgisinin mahiyeti ve kaynağı gibi meseleler ise epistemolojik çerçevede ele alınmaktadır. Dolayısıyla kelâm geleneğinde ilim kavramı daima ilahi ve beşeri bilgi problemine atıfta bulunmaktadır. Hadis veya fıkhîtakinin aksine kelâm konusu olarak ilim, bilgi kavramının analizini gerektiren temel kelâmî meseleyi ifade eder. Kelâmcının sorusu neyin ilim olduğu değil, ilmin ne olduğudur. Bu kavramsal analiz yaklaşımı onu kaçınılmaz olarak felsefenin problematik alanına sokmaktadır.<sup>1</sup>

### **1. Kelamcılara Göre Bilgi**

Kelamda bilginin ne olduğu konusunda ortaya konmuş tek bir tanım yoktur. Bilgi kelamcılar tarafından farklı terimlerle ve farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Ancak yapılan tanımların bilginin gerçekliğini ifade edip etmediği tartışma konusu olmuştur.<sup>2</sup>

Teknik anlamda tanım yapmak aslında başlı başına bir zorluk içerir. Çünkü bir şeyi tanımlamak için, onun varlık kategorisinde bulunduğu yeri cins ve fasla/ayırma göre belirlemek gerekir. Bu yüzden üstün cinsler ve türü olmayan fertler ile duygular ve duyuların doğrudan tecrübeleri

<sup>1</sup> Kutluer, "İlim", DiA, XXII,112.

<sup>2</sup> Muhit Mert, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", AÜİFD, c. XLIV, Sayı: I, s. 41-2.

tanımlanamazlar kategorisinde değerlendirilir.<sup>1</sup> Zihin dışı varlığı olan nesnelere kategoriler içerisinde belli bir yere oturtarak onların tanımını yapmak daha kolayken, zihinsel kavramları tanımlamak için onları kategorilerde bir yere oturtmak kendi içinde bir zorluk taşımaktadır.

Bütün zorluklara rağmen, sadece zihinsel varlığı olan kavramları da tanımlamak zorunda olduğumuz açıktır. Çünkü bunlar tanımlanmadıkları zaman kavram kargaşasına yol açar ve insanlar arasındaki iletişimi bozarlar.<sup>2</sup> İşte kelamcıların, başta bilgi olmak üzere soyut kavramları tanımlama gayretleri; üzerinde konuşulan kelami problemlerde ortak bir dil oluşturup, iletişimi koruma çabasını içermektedir. Bu zorunluluk sebebiyle bunlar nihaî anlamda bir tanımla tanımlanacaksa, mutlaka zihinsel bir kategori olarak cins ve tür belirlemeleri yapılmalıdır. Aksi takdirde yapılanlar ya eksik tanımlama olacaktır; ya da birer betimleme. Betimleme ise tanımlamanın daha alt bir derecesidir. Çeşitli betimlemeler arasında birini tercih etmek gerekirse, bu elbette ki onu benzerlerinden en iyi ayıran betim olacaktır. Din bilimlerinin çeşitli alanlarında soyut kavramlar için yapılan tanımların, bir tanım olmaktan daha çok birer resm/tasvir yani betimleme olduğunu söyleyebiliriz. Tek bir kavram üzerinde farklı tanımların ortaya konması ve genelde tanımlarda taksimin ve birden fazla niteliğin ifade edilmesi de yapılanların birer tanım olmaktan daha çok birer tasvir olduğunu göstergesidir.<sup>3</sup>

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

Kelamcılar ilmi “mutlak olarak bilmek”, “şuurda hasıl olmak sağlam ve kesin bir biçimde bilmek” veya “bir şeyin gerçeğini bilmek” gibi manalara almışlardır. İstılahtaki anlamına gelince, Kelâm Bilginleri bu hususta esasta olmasa bile detayda farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır.<sup>4</sup> Kelamcılarının yapmış oldukları bilgi tanımlarının kayda değer gördüğü bir kısmını lafız belafız tek tek ele alan Nesefi, bu tanımları en geniş anlamda tahlil eden bir kelamcıdır. Dolayısıyla biz burada Nesefi'nin tanımlara getirdiği eleştirileri, bu eleştirilerin nedenlerini, tercih ettiği tanımın

<sup>1</sup> Daha Geniş bilgi için bkz., Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 42.

<sup>2</sup> İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık İst. 1999*, s. 101–3.

<sup>3</sup> Muhit Mert, *Kelamcılarının Bilgi Tanımları Üzerine bir Tahlil Denemesi*, s. 43.

<sup>4</sup> Kelâmcıların “İlim” tanımları için Bkz., Karaman, Fikret, “*Kur'an'da İlim kavramı ve Değeri*”, *Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu*, Bursa, 2003, 7-22.

gerekçelerini ortaya koymaya çalışacağız. Ancak Nesefi'nin bilgi konusundaki görüşlerinin incelenmesine geçmeden önce kendisinden önce yaşamış olan ekolün hocası Matüridî ve Pezdevî gibi kelimcilerin bu konuda söylediklerini ortaya koymak istiyoruz. Bunu yapmaktan amacımız Nesefi'nin bu konudaki düşüncelerinin ekol içindeki köklerini göstermektir.

Matüridî kelamında bilgi teorisi Ebu Mansur el-Matüridi (ö. 333 / 941)'den itibaren bağımsız bir başlık altında ele alınıp incelenmiştir. Matüridi *Kitabüt- Tevhid*'inde nesne ve olayların gerçeklerini (hakâikü'l-eşya)bilmenin yollarının idrak, haberler ve istidlalden ibaret olduğunu belirtmiştir.<sup>1</sup>

Matüridi'nin bilgiyi nasıl tanımladığını kendi eserlerinde açık bir şekilde bulamamaktayız. O'nun bilgiyi öğrencileri ile sohbet sırasında “ kendisinde bulunan kimseye zikrolunan şeyin açık hale gelmesini sağlayan bir sıfattır” şeklinde tanımladığını görmekteyiz.<sup>2</sup> Matüridi'nin bu tanımında bilgi bir nitelik olarak kabul edilmekte ve nitelikle bilinebilecek şeyler kişiye bu sıfat sayesinde açık hale gelmektedir. Bu durumda bilgi insanda adeta var olan bir cevher, insan ise bilgi edinmede pasif bir konumda görülmektedir. Zira bilginin potansiyel olarak varlığı kişinin varlığa yönelmesi durumunda varlığın ona açık hale gelmesini sağlar. Burada insan bilmede etkin değil sadece varlığa yönelmede etkin kabul edilmektedir. Halbuki bilme, vasıtaları kullanarak insan tarafından iradi olarak yapılan bir fiildir. Dolayısıyla bilgi de iradi olmalıdır.

Ebü'l - Yüsr Muhammed el-Pezdevi (ö. 493 / 1099) *Usulu'd - din*'inde bilgi teorisine yer vermiştir. O, ilim kavramının tarifi için idrak kelimesini anahtar terim olarak kullanmış, bütün Ehl-i Sünnetin kabul ettiği tanım olarak bilgiyi “malumu olduğu üzere idrak etmektir” şeklinde tanımlamıştır.<sup>3</sup> Bu tanım aslında Eş'ari ekolüne mensup kelimciler tarafından benimsenmiş bir tanımdır. Bunu sadece Matüridi ekolünün kendine mahsus bir tanımı olarak kabul edemeyiz. Dolayısıyla Matüridi' den bir buçuk asır sonra yaşayan bir kelimci olan Pezdevi, Matüridi ekolüne mahsus bir tanım olmadığından, Bakillani'ye atfedilen “bilgi ma'lumu, olduğu hal üzere marifet etmektir” ifadesindeki marifet kelimesinin yerine

<sup>1</sup> Muhammed Mansur Matüridî, *Kitabü't-Tevhid*. Trc.: Bekir Topaloğlu ( ) s.9

<sup>2</sup> Nesefi, *Tabsıra*, I/19.

<sup>3</sup> Pezdevi, *Usulu'd-din*, s.10; Gölcük, Şerafettin, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.14.

idrak kelimesini daha tanımlayıcı bulduğu için koymuş olmalıdır.

## 2. Neseî'nin Semantik Tahlili

Neseî dil kullanımı yönünden bir ismin değişik anlamları olacağını semantiki esastan hareket ederek tayin ve tesbit edileceği üzerinde durmaktadır.<sup>1</sup>

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

**Birincisi:** Ka'bi'ye nisbet edilen tanımdır Ebu'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bi, bilginin, "bir şeyi olduğu hal üzere itikad etmek" olduğunu ifade etmiştir. Ancak Neseî Mutezileden diğerlerinin bu tarifi kabul etmediklerini kaydeder. Mutezile O'nun iddiasına göre tanımın geçersizliğini ispat etmek için şu gerekçeleri öne sürer: Halktan bir adamın âlemin hudusu, yaratıcının varlığı ve birliği, peygamberliğin sahipliği gibi hususları itikad ettiği göz önüne alınırsa bu tanım batıldır. Çünkü bu itikad, bir şeyin olduğu hal üzere itikadıdır. Onun itikad ettiği şeyler de itikad ettiği üzeredir. Bununla beraber bu inanç(itikad) bilgi değildir. Çünkü edinilmiş bilgi (muhtes ilim) ya beş duyu organıyla (işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma ) elde edilen veya bir cismin aynı anda iki mekanda bulunmasının muhal olduğunu ve bir şeyin parçasından büyük olduğunu bilmek gibi bedihi/ a priori olarak sabit olan bilgiler gibi ya zorunlu olur, ya da âlemin hudusunu, yaratıcının varlığını bilmek gibi istidlali olur. Halbu ki avamdan olan kimse istidlal edemez. Dolayısıyla bu şeyleri bilmek zaruri bilgi nevinden değildir.<sup>2</sup>

Kâ'bî'den başka Mu'tezile ekolünden böyle bir tanımlı benimseyen kimsenin çıkmadığını belirten Neseî, bu tanımlı şöyle tenkit eder: Âlemin sonradan meydana geldiğine, Yaradanın varlığına ve birliğine, peygamberliğin hakk olduğuna inanmış cahil bir kimsenin bu inancı objeye olduğu gibi inanma olmakla birlikte, bir bilgi

<sup>1</sup> Atay, Hüseyin, *Tabsıra* (Mukaddime), 1/25-7.

<sup>2</sup> Neseî, *Tabsıra*, 1/9

değildir. Çünkü insanın elde ettiği bilgiler ya duyularla elde ettiği zorunlu bilgilerdir ya bir bütünün parçasından daha büyük olduğunu, bir cismin aynı anda iki yerde olamayacağını bilmek gibi bedihî bilgilerdir ya da âlemin hâdis olduğu ve bir yaratıcısının bulunduğunu delillere dayalı çıkarımlarla bilmek gibi istidlali bilgilerdir.<sup>1</sup>

Bunun dışında insanın bilgi edinmesini sağlayan başka bir yol yoktur. Bu durumda, söz konusu inanca sahip olan cahil kimse, bu yollardan hiçbirine başvurmadığı için onun inandığı şeyler, inandığı gibi olmasına rağmen bu inancı bir bilgi ifade etmemektedir.<sup>2</sup>

**İkincisi:** Mutezile'den Ebu Haşim (321/933)'e ait olan tanımdır. Ancak bu ona özgü başlı başına bir tanım olmayıp Ka'bi'nin tanımına yapılan eleştiriyi bertaraf etmeye yönelik yapılan bir tanımdır. Nesefi'nin bahsettiğine göre Ebu Haşim tanıma "*sukûnu'n-nefs*" tabirini ilave etmiştir. Yani bu durumda bilgi, nefsin karar kılmasıyla(sukûnu'n-nefs) berabeber bir şeyin olduğu hal üzere itikad edilmesi olmaktadır. Ancak Ebu Haşim'in tanımına yönelik yapılan eleştiriden kurtulmak için yapmış olduğu bu ilaveyi ya da koymuş olduğu bu şartı Nesefi bir çıkış yolu olarak görmemektedir. Gerekçesi de şudur: Avamdan olan bir kimse inancında mutmaindir. Nefsi o konuda karar kılmıştır. Hiç bir tereddüdü olmadığı halde kalbi o hususta sukûna ermiştir. Ama bu, o kimsenin inandığı şeyi bildiği anlamına gelmez.<sup>3</sup> Mu'tezile kelâmcılarının ilmi, tereddüdün zihinde yol açtığı istikrarsızlıktan insanı kurtarıp teskin eden inanma (itikad) olarak tanımlamaları Ebu Haşim'in tanımıyla uygunluk arzemektedir. Bu tanım aynı zamanda Zahiri kelâmcısı İbn Hazm'ın da katıldığı bu görüşe göre i'tikatta kesinlik kazanmış bilgi anlamına gelmektedir<sup>4</sup> tespiti de Ebu Haşim'in görüşünün ehl-i tahkik kelâmcılar tarafından nasıl kabul edildiğinin bir göstergesidir.

Önceki tanımlarda belirtilen hatalara düşmemek için **Ebû Hâşim** bilgiyi: "*bilgi, nefsin karar kılmasıyla/zihinde kesinliğin oluşmasıyla(sükûnu'n-nefs) beraber bir şeyin olduğu hal üzere "itikad edilmesidir"*<sup>5</sup> şeklinde tarif etmesine rağmen, Nesefî, Ebu

<sup>1</sup> *Tabsira*, I/9.

<sup>2</sup> *Tabsira.*, I/9.

<sup>3</sup> *Tabsira*, 1/9

<sup>4</sup> Kadı Abdulcebâr, *el-Muğnî*, XII/13; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/39-40.

<sup>5</sup> *Tabsira*, I/9; *Şerhu'l-Mekasid* I/193; *el-Mevâkif*, s.10; *el-İrşâd*, s.34; George F.Hourani, *İslâmic Rationalism*, Oxford, 1971, s. 17-20.

Haşim'in de aynı hataya düşmekten kurtulamadığını ifade eder. Çünkü yukarıda bahsi geçen inanca sahip olan kişinin kalbi gayet mutmaindi. İncasında en ufak bir şüphesi bulunmayacak şekilde samimidir. Hatta bu kimsenin incasına biri dokunacak olursa onun kanını akıtıp öldürmekten geri durmayacak derecede sağlam inanca sahiptir.<sup>1</sup> Bununla birlikte onun bu inancı duyularla veya bedihî olarak kazanılmış bir bilgi olmadığı gibi, delillere dayalı istidlal (akıl yürütme) ile elde edilen bir bilgi de değildir. Dolayısıyla mutmain bile olsa cahilin inancı kamil manada bilgi sayılmaz.

**Üçüncüsü:** Ebu Haşim'in babası olan Ebu Ali el- Cübbai(303/915)' ye ait olan tanımdır. Cübbai, bilginin "zorunlu olarak veya bir delile dayanarak olduğu hal üzere bir şeye inanma" olduğunu söyler.

Nesefi ise Cübbai tarafından yapılan bu tanımın bozuk bir tanım olduğunu ifade eder. Çünkü bu, edinilmiş (muhtes) bilginin tarifi değil taksimidir. Tarifin sıhhatinin şartı, tarifin niteliklerinin tarif edilenin fertlerinin her birinde bulunmasıdır. Zira tanım, efradını cami ağıyarnı mani etmelidir. Bunun hâsıl olabilmesi için ittırad ve in'ikâs<sup>2</sup> şartları aranır. Çünkü tanım, tanımlananları cem eder, başkalarını ortaklıktan men eder. Cübbai'nin bu ifadesiyle tanımın tanımlananın fertlerine şamil olması gerçekleşmemiş olmaktadır. Zira onun taksiminde bu anlam bulunmamaktadır. Herhangi bir bilgi hem zaruri, hem de istidlali olamaz. Zaruri olan bilgiler istidlali olamaz, istidlali olanlar da zaruri olmaz. Bir şeyi zaruri olarak olduğu hal üzere itikad etmek bilgi olursa -ki bilgi, bir şeyi zaruri olarak olduğu hal üzere itikad etmektir denmişti- istidlali bilgi tanımın dışında kaldığı için bilgi ifade etmez. Tanımın dışında kalmakla birlikte onun bilgi olduğu kabul edilirse, tanım cazim olmaktan çıktığı (kapsamını yitirdiği) için batıl olur. İstidlali bilgi için de durum aynıdır.<sup>3</sup>

Nesefî yukarı da geçen bu üç tanımın yeterli olmadığını ifade ederek bunları deliller ile ispatlamaya çalışır. Nesefî'nin Cübbai'ye

<sup>1</sup> *Tabsira*, I/9; *el-İrşâd*, s.34.

<sup>2</sup> Her tanım külli bir önermeyi ifade eder. Tanımın ya da bu külli önermenin doğruluğu test edilmek için ittırad ve in'ikas yapılır. Yani Bu külli önerme içerdiği fertlere tatbik edilir. Eğer o fertlerden hiçbirini dışarıda bırakmıyorsa ihtiva ettiği fertlerin niteliklerinden hareketle külli önermeye gidilir. Eğer her fert yerini orada buluyorsa tanımın doğruluğu kabul edilir. Ittırad (tanımın fertlere tatbiki) in'ikas (fertlerden hareketle genel bir kurala, külli bir kaideye ulaşmak)

<sup>3</sup> Nesefî, *Tabsira*, I/10

getirmiş olduğu tanımda taksim kullandığı eleştirisi aslında tanımın batıl olduğunu göstermez. Zira Nesefi, Aristo mantığının kategorilerinden hareketle tam anlamıyla bir “had” anlamındaki tanım aramaktadır. Belki reel varlıkları böyle bir kategoriyle tanımlamak mümkün olabilir. Ancak zihni kavramlarda aradığımızı vermeyebilir. Aslında Cübbai'nin tanımı, bilginin ne olduğunu anlatmak bakımından yeterli bir tanım olarak görülebilir.

Ebû Ali el-Cübbâî önceki tanımlarda düşülen hatalardan kurtulmak için bilgiyi “zaruri olarak veya bir delile dayanarak, olduğu hal üzere bir şeye itikad etmek” şeklinde tarif eder.<sup>1</sup> Nesefi, Cübbâî tarafından yapılan bu tanımın bozuk bir tanım olduğunu ifade eder. Çünkü Ona göre bu, edinilmiş (muhtes) bilginin tarifi değil taksimidir. Tarifin sıhhatinin şartı, tarifin niteliklerinin tarif edilenin fertlerinin her birinde bulunmasıdır. Cem (fertlerini içine almak) ve men'in (kendi ferdi olmayanları tarifin dışında bırakmak) hasıl olabilmesi için ittırad ve in'ikâs da bunun şartlarındandır. Çünkü tanım, tanımlananları cem eder, başkalarını ortaklıktan men eder. Cübbâî'nin bu ifadesiyle tanımın tanımlananın fertlerine şamil olması gerçekleşmemiş olacaktır. Onun taksiminde bu anlam bulunmamaktadır. Herhangi bir bilgi hem zorunlu, hem de istidlali olmaz. Zorunlu olan bilgiler istidlali olmaz, istidlali olanlar da zorunlu olmaz. Bir şeyi zaruri olarak olduğu hal üzere itikad etmek bilgi olursa -ki bilgi, bir şeyi zaruri olarak olduğu hal üzere itikad etmektir denmişti- istidlali bilgi tanımın dışında kaldığı için bilgi olmaz. Tanımın dışında kalmakla birlikte onun bilgi olduğu kabul edilirse, tanım cazim olmaktan çıktığı (kapsamını yitirdiği) için batıl olur. İstidlali bilgi için de durum aynıdır.<sup>2</sup> Çünkü **Cübbâî** bilgiyi tanımlamamış bölmüştür. Oysa bir tanımın tam olabilmesi için tanımı yapılanın bütün fertleri, o tanımın içine girmeli, o sınıfa dahil olmayanlar dışarıda bırakılmalıdır. Eski mantıkçıların deyişiyle: “Tarif efradını cami ağıyarını mani' olmalıdır.”<sup>3</sup> Ayrıca tanım; “Külliler vasıtasıyla cüz'ileri bilmek” için yapılır. Mantıkçıların burhan dedikleri budur. Taksim ise, “Cüz'iler vasıtasıyla küllileri bilmek” için yapılır. Mantıkçılar buna da istikra demektedirler.<sup>4</sup>

Öte yandan bilgi hem istidlali hem de zorunlu olamaz. Çünkü

<sup>1</sup> *Tabsira*, I/10; Cüveynî, *El-İrşâd*, s.34; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 10.

<sup>2</sup> *Tabsira*, I/10.

<sup>3</sup> *Tabsira*, I/10; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİF Yay. Ank.1974, s.36.

<sup>4</sup> *Tabsira*, I/10.



zorunlu olup da istidlali olmayan, ya da istidlali olup da zorunlu olmayan bilgiler de vardır. Bu tanıma göre sadece zorunlu bilgi vasıtasıyla objeye ilişkin olan inanç bilgi kabul edilirken, istidlal yoluyla objeye olduğu gibi inanılarak elde edilen bilgi, bilgi olarak kabul edilmektedir. Aynı durumu zorunlu olarak varılan bilgi için de düşünmek mümkündür. Çünkü birinin bilgi olarak kabul edilmesi, diğerini bilgiye ilişkin yapılan tanımın dışında bırakmaktadır. Ya sadece zorunlu bilgi ya da sadece istidlali bilgi ile hasıl olan inancı bilgi olarak kabul eden bu tanım, iki bilgi türünü aynı anda kapsamadığı için eksik bir tanımdır.<sup>1</sup>

**Dördüncüsü;** Mu'tezile'ye nisbet edilen şu iki tanımdır. Bu iki tanımlarda bilgi şöyle tarif edilmektedir: *"bulacağı şeyi bulması için kalbin hareketi"* ve *"nazar edilen şeyi kalbin görmesi"*dir.<sup>2</sup> Nesefî aynen bilginin itikat kavramıyla tanımlanmasında olduğu gibi, mecazi lafızlar üzerine kurulduğu gerekçesiyle bu tanımları uygun bulmamaktadır. Zîra o, tanımların gayesine uygun olabilmesi için mecazi değil, hakiki lafızlarla yapılması gerektiği görüşündedir. Çünkü mecazi lafızlar muhtelif manalara hamledilebilir. Böyle olunca tanımlar kişilerin bakış açılarına göre yorumlanacağı için, tanımlanmak istenen şey gerçekte tanımlanmamış olarak kalır.<sup>3</sup> Bu düşünceden hareketle Nesefî, kalb ile ilgili kelimeler kullanılarak bilgiye ilişkin yapılan tanımları tanım tekniği açısından uygun bulmaz.<sup>4</sup>

**Beşincisi:** Eş'arîlerden Kadı Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî (403/1013)' ye ait olan tanımdır. **O**, bilgiyi, *"bilineni olduğu hal üzere marifet etmek"* şeklinde tanımlar. Nesefî bu tanımında fasid olduğunu ifade eder. Çünkü Ona göre, bilgi marifet olursa âlim de arif olur. Halbuki Allah âlim olarak vasıflanır, ama arif olarak vasıflanmaz. Bu görüşün Müslümanların icmâına aykırı olduğunu ifade ile marifet'in, mutlak bilginin değil, sonradan elde edilen bilginin adı olduğuna yer verir.<sup>5</sup>

Nesefî bu tanımları semantik olarak tenkit eder ve yanlış olduğuna kanaat getirir.<sup>6</sup> Çünkü Nesefî ilim ile marifetin ayrı kavramlar olduğu

<sup>1</sup> *Tabsira*, I/10.

<sup>2</sup> *Tabsira*, I/10.

<sup>3</sup> *Tabsira*, I/12.

<sup>4</sup> *Tabsira*, I/12.

<sup>5</sup> *Tabsira*, I/13

<sup>6</sup> *Tabsira*, I/13; *El-İrşâd*, s.33; *el-Mevâkıf*, s.10. Gölcük, Şerafattin, *Kelam Tarihi*, s.89.

görüşündedir.

**Altıncısı: İbn Furek'e** ait olan tanımdır. **İbn Furek** (406/1015), bilgiyi şöyle tanımlar: “Muktedir olan kimseye sağlam ve doğru iş yapma imkânı sağlayan bir niteliktir.”<sup>1</sup> **Nesefî'ye** göre bu tanım efradını cami ağyarını mani olmadığı için yeterli bir tanım değildir. **Nesefî** bu tanımlama biçimini şöyle tenkit eder: “Biz Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla kadîm olduğunu biliyoruz, meydana gelmesi muhal olan şeyleri de biliyoruz. Fakat bizim bu bilgimiz, bildiğimiz halde muhal şeyleri yapma imkânını bize sağlayamaz. Zira mücerret bilgi, bilene bildiği her şeyi sağlam ve doğru yapma gücü veremez.”<sup>2</sup> Bilene sağlam iş yapma imkânı tanımayan bir bilgi, bu tanıma göre bilgi değildir. Oysa kelâmcılar bu tür bilgiyi bilgi olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla böyle bir tanım, doğru ve yeterli bir tanım değildir.

**Yedincisi: Ebû İshâk el-İsferâyînî** (418/1027)'ye ait olan tanımdır. O'na göre bilgi: “Bilinen (obje)'nin olduğu gibi açıklığa kavuşmasıdır (tebeyyün)”<sup>3</sup>. Nesefî, bu tanıma da yanlış bularak tanımlamada müşterek lafızların kullanılmaması gerektiğini kaydeder. Çünkü kastedilen mana başka kelimelerle tam olarak belirlenmeden, müşterek lafızlarla yapılan tanımlarda anlam kargaşasının önüne geçilememektedir. Bu ise tanımlamada gözetilen maksada zıt bir durumdur. Çünkü tanımın gayesi tanımlanmak istenen şeyin mahiyetiyle bilinmesini sağlamaktır. Oysa müşterek (birçok anlama gelen) lafızlar böyle bir gayeye uygun değildir. Bu tanımda kullanılan “Tebeyyün: Açıklığa kavuşma” lafzı müşterek bir lafızdır. Allah'a “bilen: Âlim” denilebildiği halde “Mutebeyyin: Açıklığa kavuşan” denilememektedir. Çünkü “tebeyyün” sözcüğü “âlim” sözcüğünden farklı anlamlara gelmektedir. Mesela “tebeyyentu el-emre” cümlesinde “bilmek” manası varken “tebeyyene li” cümlesinde bilme manası yoktur. O halde “bilgiyi” müşterek lafız olan “tebeyyün” kelimesi ile tanımlamak doğru değildir. Bilginin tanımında müşterek lafız olan “tebeyyün” kelimesinin kullanılmış olması yanlışlığa sebep olmuştur.<sup>4</sup>

**Sekizincisi: İmam Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî** (324/936)'ye ait olan

<sup>1</sup> *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/193; Gazali, *İhyâu'l-Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut, Tarihsiz, 1/33.

<sup>2</sup> *Tabsira*, I/14; *el-Mevâkıf*, s. 10.

<sup>3</sup> *Tabsira*, I/15.

<sup>4</sup> *Tabsira*, I/15.

tanımdır. O, bilgiyi : “Bilgi (ilim) âlim (bilen) olmayı sağlayan niteliktir”<sup>1</sup> şeklinde tanımlar. Bazı Eş'âri âlimleri de bu tanıma şöyle yorumlarlar: “Bilgi, kendisinde bulunduğu kimsenin âlim olmasını sağlayan bir niteliktir.”<sup>2</sup> Bazıları da İmam Eş'ârînin tanımını şu şekilde açıklamaya çalışırlar: “Bilgi, kendisinde bulunan kimseyi âlim yapan bir sıfattır.”<sup>3</sup> Eş'ârîlerin çoğu İmam Eş'ârî'nin yukarıda verilen tanımını bu şekilde yorumlamışlardır.

Yapılan bilgi tariflerini yeterli bulmayan Nesefî, bilginin hakikati “kendisinde olanı bilen yapmasıdır”, veya “kendisinde olanı bilen yapan sıfattır” şeklinde izah eder. Bu ise bizim bilgiyi ve bileni mutlak bir biçimde bildiğimizden; bunları diğerlerinden ayıran hakikatleriyle bilmeyişimizden kaynaklanmaktadır. Zira biz çok iyi biliriz ki, bilen kimse siyah olduğundan dolayı bilen değildir çünkü biliyoruz ki, cisimlerdeki siyahlık bilen değildir. Renklilik, hareketlilik, sakinlik, toplanma, dağılma, uzunluk ve kısalık da böyledir, koku ve tatlar da. Şu halde bilen, kendisinde bilgi olduğu için bilendir. Bu bilenin gerçekliğidir. Yine bilgiyi de düşündüğümüzde biliriz ki bilgi, kendisinde olduğu kimseyi hareketli, sakin, toplanmış, dağılmış, siyah, beyaz, yapmaz. Biliriz ki onun hakikati, kendisinde olduğu kimsenin alim olmasını gerektirmektir, çünkü onun başka bir eseri yoktur. Bilinenin durumları üzerinde düşünmekle onun kendisinde bulunan, onu başkalarından ayıran hakikat ortaya çıkar. Böylece biz, onların verdiği örneğin zıddına, her biri hakkında mutlak bilgimiz sabit olduktan sonra bilginin de bilenin de hakikatlerini kendi vasıfları ve halleri üzerinde düşünmekle bildik, diğeri üzerinde değil. Çünkü Zeyd de babası da bilinmiyorlar, dolayısıyla onlar hakkındaki bilgi, diğerine dayalı olarak hâsıl olmaz.<sup>4</sup>

**Nesefî**, Eş'ârînin bu tanımını, efradını cami' ağıyarını mani' bir tanım olarak görmektedir. Bununla birlikte bazı âlimler bu tanıma şöyle eleştirmektedir: “Siz, tanıma; tanım yapıldıktan sonra bilinecek şeyle yapıyorsunuz. Size bilgi nedir? diye sorulduğunda bilgiyi bilenle tanımlayarak 'Kişiyi bilen yapan niteliktir.' diyorsunuz. Sonra bilen kimdir? diye sorulduğunda da 'Kendisinde bilgi olan kimsedir.' diyorsunuz Böylece bilgiyi bilenle, bileni de bilgi ile

<sup>1</sup> *Tabsira*, I/15; *El-İrşâd*, s.33; *El-Mevâkıf*, s.10; *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/193; Beyadî, *İşârâtü'l-Merâm*, thk., Zahid el-Kevserî, İst. 1949, s.39.

<sup>2</sup> *Tabsira*, I/15.

<sup>3</sup> *Tabsira*, I/15.

<sup>4</sup> *Tabsira*, I/10

tanımlamaktasınız.”<sup>1</sup> Tanımlandıktan sonra bilinecek bir şeyle başka bir şeyi tanımlamaya çalışmak, her iki şeyi de tanımsız bırakmak demektir. “Bize Zeyd geldi.” diyen birine “Zeyd kimdir?” denildiğinde “Amr'ın oğludur.” diye cevap verince: “Peki 'Amr kimdir?” diye sorulduğunda da “Zeyd'in babasıdır.” diye cevap verirse hem Zeyd'i hem de 'Amr'ı tanıtmamış demektir. İşte bilginin bilenle, bilenin de bilgi ile tanımlanması da bunun gibi bir tutumdur.<sup>2</sup>

**Nesefî**, Eş'ârî'nin tanımına karşı yapılan bu tenkitleri haksız bulmakta ve tenkitlerden kurtulmanın yolunu şöyle göstermektedir: Bu tenkitler, tanımın konusu olan bilgi hakkındaki cehaletten kaynaklanmaktadır. Tanımı yapılmaya çalışılan bilgi hakkında verilecek izahlar anlaşılınca bu konuda yapılan tenkitlerin boşuna ortaya çıktığı görülecektir.<sup>3</sup>

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

---

<sup>1</sup> *Tabsira*, I/15.

<sup>2</sup> *Tabsira*, I/16.

<sup>3</sup> *Tabsira*, I/16.

olmanın mahiyetini de daha tafsilatlı bir şekilde bilmektedir.

Bu husus göz önünde bulundurulduğunda Eş'âri'nin tanımı, halktan âlim olmayan birinin Ali'nin insan oluşuna ilişkin sahip olduğu mutlak bilgi için uygun bir tanım olarak kabul etmek gerekmektedir. Zîra bu tanım mutlak bilgi kavramının içine giren bütün bireyleri içine aldığı gibi, bu kavramın içine girmeyen bireyleri de dışlamaktadır. Böylece mantık ilminin tanım için koyduğu şartlara uygun bir tanım olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>1</sup>

Durum böyle olunca bilgi hakkında her insan mutlak (müphem) bilgi sahibi olabilmektedir. Bu demektir ki bilgi, insanlar tarafından bilinmeyen bir şey değildir. Aynı şekilde bilen (âlim) hakkında da insanların mutlak (müphem) de olsa bir bilgileri vardır.<sup>2</sup>

Bu konuyla ilgili olarak toplumda herkesin “falan adamın mesleği şudur” derken o kişi ve mesleğine ilişkin halkın bilgisini de misal getirmek mümkündür. Mesela halkın bir insanın fırıncı olduğunu bilmesi, insan oluşun fırıncılığın bütün yönlerini kapsayacak şekilde bilgiye sahip olduğu anlamına gelmez. Bunun gibi insanların bilgi ve bilen hakkında kesin bilgileri vardır. Bilgi ve bilen her insana malum olan iki kavramdır. Dolayısıyla Eş'âri'nin bilgiyi bilenle, bileni de bilgi ile tanımlamasını eleştirmek doğru olmasa gerekir. Ayrıca buraya kadar verilen bilgilere dayanarak Eş'âri'nin, tanımı yapıldıktan sonra bilinecek bir şeyle tanım yapmaya çalıştığını böylece her ikisinin de meçhul bıraktığını iddia etmek imkânsızdır. Zîra bilgi ve bilene ilişkin bütün insanların az-çok sahip oldukları bir bilgileri vardır. Oysa Zeyd ve 'Amr misalinde kimse ne Zeyd'i ne de 'Amr'ı tanımamaktadır, her ikisi ayrı ve bilinmeyen objeler oldukları için birini diğeri ile tanıtmamanın imkânı yoktur. Bilgi ve bilen ise az-çok bilinen iki kavram olmaları sebebiyle, muhaliflerin getirdikleri misalde söz konusu edilen iki şahıstan çok farklı şeylerdir. Çünkü bütün insanlar birinin âlim (bilen) olmasının sebebinin o şahsın sahip olduğu eni, boyu, kilosunu, renginden değil sadece âlim olmasından kaynaklandığını bilmektedir.<sup>3</sup>

**Dokuzuncusu: İmam Matürîdî (333/944)'ye ait olan tanımdır. Neseî, Mâtürîdî'nin söz esnasında bilgiyi şöyle tanımladığını ifade etmektedir: “Bilgi, bulunduğu şahısta akıl ve duyuların alanına giren**

<sup>1</sup> *Tabsira*, I/17.

<sup>2</sup> *Tabsira*, I/18.

<sup>3</sup> *Tabsira*, I,18-19.

nesnenin (mezkûrun) açık ve seçik hale gelmesini sağlayan bir sıfattır.”<sup>1</sup> Fakat **Mâturidî** nin bilgiye ilişkin tanımı söz konusu cümlede mevcut kelime düzeni içerisinde gelmemiştir. Bununla birlikte doğru bir tanımdır.<sup>2</sup> Ancak Mâturidî’ye nisbet edilen yukarıdaki tanım, *Kitabu't-Tevhid*'te bulunmamakla birlikte, bu tanıma yakın bir ifade *Te'vilat* ve *Şerh-i Semerkandi*'de bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>3</sup>

Daha iyi anlaşılmasını sağlamak için tanımın kapsadığı anahtar sözcükleri açıklamamız faydalı olacaktır. **Taftâzânî** "tecelli" sözcüğünü, "zan", "cehl" ve "mukallidin imânı" gibi her türlü bilgi-karşıtı durumu ortadan kaldıracak şekilde kendisinde bilgi vasfı bulunan insan veya başka bir varlığın tam bir inkişafı anlaması diye ifade eder.<sup>4</sup>

“Mezkûr” sözcüğü ise, hem hakiki vücudu olan varlıkları hem de gerçekte vücudu bulunmayan varlıkları kapsar. Böylece duyuların ve aklın algı alanına giren tasavvur ile yakın ifade etsin-etmesin tasdiki de içine almaktadır.<sup>5</sup> Yine tanımda “şey” veya “malum” sözcükleri yerine “mezkur” sözcüğü kullanılmıştır. Bu yolla “şey” kavramı hakkındaki kargaşadan ve “malum’un “ilm” kökünden gelmesi sebebiyle ortaya çıkacak kısır döngüden kaçınılmıştır.<sup>6</sup>

Tarifte geçen “men” sözcüğü insanın yanında melek ve cin gibi diğer varlıkları<sup>7</sup> da kapsamaktadır.

**Nesefî, Mâturidî'nin** yukarıda izah edilen tanımından sonra bazı Mâturidîlere ait olduğu ifade edilen şu tanımı da beğenir: “Bilgi, hayat sahibi olan kimseden cehalet, şek, zan ve yanılmayı kaldıran bir sıfattır.”<sup>8</sup> Nesefî bu tanımı, Eş'ârînin tanımını savunmaktan daha kolay olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadesiyle Nesefî'nin bu tanımı Eş'ârînin tanımından daha iyi bulduğu anlaşılmaktadır.

## Sonuç

<sup>1</sup> *Tabsira*, I/19.

<sup>2</sup> *Tabsira*, I/19.

<sup>3</sup> Özcan, Hanifi, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, MÜİFV Yay. İst 1993, s.35.

<sup>4</sup> Taftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 15; *Şerhu'l-Mekâsid*, 1/195.

<sup>5</sup> *Tabsira*, 1/195-6; *Şerhu'l-'Akâid*, s..5; *Beyâdî, İşarâtu'l-Merâm*, s.39.

<sup>6</sup> *Tabsira*, I/135-6; *Şerhu'l-'Akâid*, s..5; *İşaratu'l-Merâm*, s.39.

<sup>7</sup> *Tabsira*, I/195.

<sup>8</sup> *Tabsira*, I/19.

Netice olarak bilginin tanımlanması ve kısımlara ayrılması İslam Kelamının metodunun temelini oluşturmaktadır. Görülen o ki, Müslüman Kelamcılar arasında bilginin ne tanımında ne de taksiminde bir mutabakat oluşmuştur. Her Kelam ekolü bilgiyi kendi kabullerini ispat etmeye yarayacak şekilde tanımlamıştır. Mesela Mu'tezile "Allah'ın ilim sıfatı yoktur" inancını temellendirebilmek için bilgiyi beşeri özellik olan inanç kavramı ile tanımlamıştır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet kelamcıları bütün çabalara rağmen genel kabul görececek bir tanıma ulaşamamışlardır. Taksiminde ise önceliği kadim veya hâdis oluşturmaya çalışmışlardır.

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

**Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'nin** en önemli yanı, Meşşai felsefe metodunun dışına çıkarak, problemlere dilin inceliklerini kullanarak semantik(ilmü meani'l elfaz) bir metotla yaklaşmış olmasıdır. Bu metottan hareketle, kelimenin değişik cümlelerde uğradığı anlam değişimleri, cümle yapıları ve tahlillerinden faydalanarak, kelime ve cümleleri kendi gayesine uygun bir şekilde ortaya koymuştur. Bunun yanında diğer Kelâmcılardan ve mantık ilminin metotlarından da yararlanmıştıdır.

#### **Kaynakça**

- Beyâdî, Kemalu'd-Din Ahmed; *İşâratu'l-Merâm*, thk. Zahid el-Kevseri, İst. 1949.
- Emiroğlu, İbrahim. *Anahatlarıyla Klasik Mantık*. İstanbul: 1999.
- Cuveynî, Ebu'l-Me'âli Abdulmelik; *el-İrşâd*, thk. Es'ad Temim, Beyrut, 1992.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed; *İhya-u Ulumid-din*, Beyrut, Tarihsiz.
- Hourani, F.George; *İslâmic Rationalism*, Oxford, 1971.
- İbn Hazm, el-Endulusî, *İlmü'l-Kelâm*, Kahire, 1989.
- İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakif*, I. Baskı. Mısır, 1325.
- Kâdî Abdülcabbar, Kadî'l-Kudât Abdulcebbâr b. Ahmet, *el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid*, Kahire, 1962.
- Karaman, Fikret, "Kur'an'da İlim kavramı ve Değeri", Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu, Bursa, 2003, 7–22.
- Kutluer, İlhan, "İlim", DİA, XXII, s.109–114.

Mert Muhit, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", AÜİFD c. XLIV, Sayı: I (2003), 41–67.

Maturidî, Ebu'l-Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd*, Beyrut, 1970.,

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

Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi, *Bahrü'l-Kelâm fi Akaidi Ehli'l-İslam*, 508/1115, İstanbul, Matbaatu'l-Maşrik, 1910. 55 s.

*Tabsiratü'l-edille fi usuli'd-din*, I-II (thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993–2003.

Öner, Necati; *Klasik Mantık*, AÜİF Yay. Ank.1974.

Özcan, Hanifi. *Maturidî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1993.

Pezdevi, Ebu'l Yusr M., *Usulu'd-Din*, Kahire, 1963.

Teftazani, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah 792/1390, Kahire, İsa el-Babi el-Halebî, *Şerhu Akaidi'n-Nesefi*, t.y.,

*Şeh'ul-Makasid*, İstanbul, 1305.

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