

Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi

Dr. Mustafa BOZKURT*

Özet:

Bilginin ne olduğu konusunda kelamcıların ortak bir bilgi tanımından bahsetmek imkânsızdır. Çünkü bilginin tanımı konusunda birçok farklı tanım yapılmıştır. Mütekaddimün dönemi kelamcıları bilgiyi tanımlarken tanımda kullanılan lafızlar üzerinde durup onların uygun olup olmadığını ve yapılan tanımın Allah'ın bilgisini içerip içermediğini esas almışlardır. Müteahhirün kelamcılar ise, öncekilerin endişelerine ilave olarak, yapılan tanımın Aristo mantığının tanım teorisi açısından tutarlı olup olmadığı endişesini taşımışlardır. Hatta bu gerekçe ile bilginin tanımlanamayacağı sonucuna dahi varanlar olmuştur. Tanım konusunda pek az düşünür İnsan bilgisi ve Allah'ın bilgisi ayırımına gitmiştir. İslam düşüncesinde genel olarak böyle bir ayırım yapılmaksızın bilgi tanımlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: bilgi, bilginin tanımı, kelam, kelamcıların bilgi tanımı, bilgi teorisi, tanım teorisi.

Abstract:

In the subject of definition of knowledge it seems impossible to talk about a unified understanding of knowledge among theologians. This is because the definition of knowledge was identified differently by theologians who lived in different periods of time. In the attempt of identifying what constitutes knowledge, the theologians, who are called 'mütekaddimun', questioned whether the terms were chosen adequately, after deliberating on the terms used in the definition of knowledge, and then they inquired whether the definition incorporated God's knowledge. The theologians, who are called 'müteahhirun', were much concerned about if the definition in question was consistent in terms of the definition theory of Aristotelian logic, in addition to dealing with the concerns of the earlier theologians. Due to this concern, some of them reached the conclusion that the definition of knowledge could not be made. However, in the subject of definition itself, few theologians made a distinction between human and divine knowledge. It is shown, in this study, that in the attempt of defining knowledge in Islamic theology, most theologians appealed to

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı –Malatya- e-posta: mbozkurt@inonu.edu.tr

identifying what constitutes knowledge without making a distinction between human and divine knowledge.

Key Words: knowledge, the definition of knowledge, theology, theologians' definition of knowledge, knowledge theory, definition theory

Giriş:

Müslüman Kelamcılar, görüşlerini temellendirirken "ilahi vahiy" dediğimiz Kur'an ayetlerini temel alma gereği duymuşlardır. Ortaya koydukları fikir ve değerlendirmelerinin bu vahiy ile örtüşüp örtüşmediği endişesini hep taşımışlardır.

Kur'an ayetleri, Peygamberin Allah'tan vahiy yolu ile aldığı bildirildiği bir tür haberdir. Bu haberin kesin bilgi ifade etmesi gerekir ki, bu vahye dayalı hükümler ortaya konulup, dinle ilgili yorumlar yapılabilir. Eğer bunun kesin bilgi olduğu kabul edilmez ise o zaman üzerine bina edilen görüşlerin hiçbir bilgisel değeri olmaz. Bu nedenle "bilgi teorisi" İslam düşüncesinin önemli konularından biri haline gelmiştir. Bu öneminden dolayı kelama dair yazılan kitapların hemen başında bilgi konusu birçok açıdan incelenmiştir.¹

İslam düşüncesinde bu bilginin ne olduğuna dair pek çok şey söylenmiştir. Bilgi ile neyin kastedildiği; kapsamının ne olduğu; bilgi ile ilgili yapılan tanımların, genel tanım teorilerinin ilkelerine uyup uymadığı gibi birçok yön dikkate alınarak bilginin ne olduğu irdelenmiştir. Bu makalede bilginin ne olduğu ile ilgili olarak birçok kelamcının bilgi tanımına yer verilecektir. Kelam ilmine dair eser veren tüm âlimlerin görüşlerini ele almak ve tek tek incelemek makale formatını aşacağından daha ziyade meşhur kelamcılarının görüşlerine yer vermekle yetinmeye çalışacağız. Bunların yapmış oldukları birçok tanım ele alınarak tanımda öne çıkartılan hususların neler olduğu üzerinde durulacaktır. Yapılan tanımlarla ilgili bazı eleştirilere yer verilerek bu konuda farklı bakış açılarına dikkat çekilecektir.

¹ Bk, Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitabü't-Tevhîd*, (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yay. Ankara 2003, s. 11-21; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, (thk. Hüseyin Atay) , Ankara 1993, I/9-37; Ebu'l-Mealî el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, Beyrut 1995, s.7-12; *Şamil fi Usulî'd-Din*, Beyrut 1999, s.5-23; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Mearif)* (thk. İbrahim Medkur – Taha Hüseyin) Kahire 1962, (XII. Ciltin tamamı); Nureddin es-Sabûnî, *el-Bidaye fi Usulî'd-Din*, (thk. Bekir Topaloğlu), DİB. Yay. Ankara 1991, s.16–19; Ebu Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (trc. Şerafeddin Gölcük) İstanbul 1980, s.7–16.

Bilginin tanımı konusunda detaylara geçmeden önce yine genel olarak belirlememiz gereken hususlardan birisi, yapılan tanımlarda öne çıkartılan yönün ne olduğu problemidir. Bilgi tanımı yapan ister kelamcı olsun ister filozof, bilginin temel unsurları diyebileceğimiz her hangi bir yönü, öne çıkardığını görmekteyiz. Bu öne çıkardığı yön lehine, bilgi tanımı yaptığı ve bilgiyi temellendirmeye çalıştığı söylenebilir. Bu tanımları kısaca, “bileni temel alarak yapılan tanımlar”, “bilineni temel alarak yapılan tanımlar” ve “bileni ile bilinen arasındaki ilişkiyi temel alarak ve öne çıkartarak yapılan tanımlar” olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür.² Bu temellendirmelerde öne çıkartılan yönlerin farklı ölçülerde vurgulanmış olması, tanım konusunda oldukça değişik tariflerin yapılmasına neden olmuştur. Bu sebeple, filozofların bilgi tanımı şöyle, kelamcılarının bilgi tanımı böyle diye ortak bir tanımla belirlememiz oldukça zordur. Fakat bunların temel eğilimleri doğrultusunda bazı genellemeler yapılabilir.

Bilginin tanımının yapılıp yapılamayacağı konusunda da bazı tartışmalar vardır. Bilginin tam bir tanımının yapılabileceği ifade edildiği gibi, bilginin tam bir tanımının yapılmasının güçlüğünden de bahsedilmektedir. Hatta bilgiyi tanımlamanın imkânsızlığı üzerinde de durulmuştur. Bilginin tanımlanıp tanımlanamayacağı, bilginin doğuştan olup olmadığıyla olduğu kadar bilginin zorunlu olup olmadığıyla da ilişkilendirilmiştir.³

A. Bilgi Kelimesinin Anlam Alanı

Bilgi, kelimesi Arapça “a-l-m” kökünden türetilmiş mastar şeklinde olan “ilim” kavramıyla ifade edilmektedir.⁴ “İlim” kavramı bilgi dışında bilim dalları için de kullanılan bir kavramdır. Örneğin Kelam ilmi, Fıkıh ilmi, Kimya ilmi, Fizik ilmi vs.

Bilgi, lügatte “şuur”⁵, “eser ve alâmet” , “iki şeyi birbirinden ayıran alâmet”, yola dikilmiş olan ve yolculara doğru yolu gösteren

² Tanımlarla ilgili örnekler için bk. Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, (trc.Lami Güngören), İstanbul 2004, s.69-91. Rosenthal, İslam düşüncesinde yapılan hemen tüm tanımları kısa ifadelerle ele alıp kendi içerisinde bir tasnife tabi tutmaktadır. Biz Rosenthal’ın bu tasnifinin yukarıda belirttiğimiz üç temel başlık altında toplanabileceğini düşünüyoruz. Rosenthal’ın tasnifi ve bu tasnifler altında ele aldığı İslam düşünürlerinin bilgi tanımları için bk. Rosenthal, *a.g.e.*, s.74-91.

³ Konunun ayrıntıları ve örnekleri için bk. Seyit Şerif Cürçâni, *Şerhu’l-Mevâkıf*, (thk. Mahmut Ömer ed-Dimyâti), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, I/68-93; Yahya Haşim Hasan Fergal, *Üsûsü’l-Menheciyye li-Binai’l-Akideti’l-İslamiyye*, Daru’l-Fikri’l-Arabi, Kahire ts. s. 144-147.

⁴ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut 1955, XII/417; Zebidi, *Tacu’l-Arus*, Beyrut 1994, XVII/495.

⁵ Zebidi, *Tacu’l-Arus*, XVII/495; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, Bahriye Matbaası, İstanbul 1305, IV/410

alâmet” anlamlarına gelir.⁶ İslam terminolojisinde genel olarak “el-ilm” ve “el-marife” olarak ifade edilir.⁷

Bilgi ile ilgili verilen genel tanımları şöylece sıralamak mümkündür.

1. Bilen/özne ile bilinen/nesne arasındaki bir ilişki.
2. Bilme eyleminin belli bir ifade şekline bürünmüş olan bir sonuç, öğrenilen şey, bir şeyin farkına veya bilincine varma, bir şeye ilişkin açık algı.
3. Temellendirilmiş doğru inanç.
4. Doğruluğu ve geçerliliği delillerle ortaya konulmuş olan gerçeğin ifadesi.
5. İdrak olunan şeyin, idrak eden benlikte mahiyetiyle temsil olunması.⁸

Bilginin ne olduğuna dair bu genel açıklamalardan sonra kelamcıların bilginin tanımını konusunda neler söylediklerini ve tanımda öne çıkardıkları yönün neler olduğunu belirlemeye geçebiliriz.

B. Kelamcıların Bilgi Tanımları

1. Mutezile Kelamcılarının Bilgi Tanımları

Mutezile kelamcıları, bilginin tanımında “itikad” kavramını öne çıkarmaktadırlar. Ebu’l-Kasım el-Belhî (el-Ka’bî) (319/931), bilgiyi “bir şeye olduğu haliyle itikat etmek” şeklinde tanımlamıştır.⁹ Ebu Ali el Cübbâi’nin (303/915) ve Ebû Hâşim el-Cübbâi’nin (321/933) de Kâbî de olduğu gibi bilgiyi “bir şeye olduğu üzere itikattir” şeklinde tanımladıkları nakledilmektedir.¹⁰

⁶ Abdülhamit Kürdi, *Nazarıyyetü’l-Marife Beyne’l-Kur’an ve’l-Felsefe*, Riyad 1992, s.33; Züneydiyyî, *Masâdiru’l-Marife*, Riyad 1992, s.37; Mohd Nor b. Daud Wan, *İslam Bilgi Anlayışı*, (trc. Fuat Aydın), Ankara 2002, s.86.

⁷ Necip Taylan, “bilgi” mad. *DİA*, İstanbul 1992, VI/157; Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, İstanbul 1954, I/438 vd. “Bilgi kavramı,” İngilizcede “knowledge” Fransızcada “connaissance,” Almancada ise “erkenntnis” kelimeleri ile yaygın olarak kullanılmaktadır.

⁸ Saydığımız tanımlar ve farklı açıklamalar için bk. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefe-ye Giriş*, Remzi Kitabevi (IV.Baskı), İstanbul ts., s.48,54 ; Taylan, “bilgi” mad. *DİA*, VI/157; Rıza Tefvik Bölükbaşı, *Felsefe Dersleri* (Sadeleştiren: M. Münir Dedeoğlu) Ankara 2001, s.367; Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, I/438 vd.; Anthony Quinton, “*Knowledge and Belief*” mad. *Encyclopedia of Philosophy*, New York 1967, IV/345-352; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2002, s.155; Şakir Kocabaş, *İslamda Bilginin Temelleri*, İstanbul 1997, s.15; Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s.69-91; Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara 1999, s.82 vd.

⁹ Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, I/9.

¹⁰ Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, XII/13.

Birçok Mutezile âlimi tarafından yapılmış olan bu tanımlar, Kâdî Abdulcebbâr (415/761), tarafından yeterli görülmemiş ve eleştirilmiştir. O bu tanımlamaların bilgiyi ifade etmekten uzak olduğunu belirtmiştir. Mukallit olan bir kimse, bir şeyi bilmediği halde o şeye olduğu şekilde itikat eder. Ona göre mukallit kimsenin bu durumu, zan ve şüphe içinde olan gibidir. Burada mukallit, bir şeye olduğu gibi itikat ettiği halde o şeyi bilmez der. Kâdî Abdulcebbâr, buna ilave olarak, lügat ehlinin de bilgiyi "bildiği bir şeye kesinlik olduğu zaman o kimse şüphe ve tecvize düşmez" şeklinde tanımladıklarını, dolayısıyla Cübbâiler'in yukarıdaki tanımlarının bilgiyi ifade etmekte yeterli olmadığını belirtir.¹¹

Bu eleştiriyi yapan Kâdî Abdulcebbâr, Cübbâiler'in düştüğü hataya düşmemek için onların tanımına "sukun-u nefis" ifadesini ilave eder.¹² Böylece bilginin tanımının yukarıda eksiklik olarak gördüğü durumdan kurtulacağını belirtir ve bilgiyi şöyle tanımlar. Bilgi, "bilenin bildiği şey konusunda, mutmain olmasını yani sukun-u nefis gerektiren bir anlamdır ki bu anlam ile bilen kimse bilmeyen kimseden ayrılır. Bilginin böyle tanımlanabilmesi de ancak bir şeye olduğu şekilde itikat etmekle olur"¹³ demek suretiyle bilginin tanımına "sukun-u nefis" yani bilen kimsenin "tatmin olması" kaydını ilave ederek bilgiyi tanımlamaktadır. Kısaca o bilgiye "bir şeye, olduğu şekliyle bilen kimsenin mutmain olarak itikat etmesidir" şeklinde bir tanım getirmektedir.¹⁴

Abdulcebbâr'ın bu tanımında üç ana unsur bulunmaktadır. Bunlardan birisi, bilinen şeyin ne şekilde olduğu, diğeri bilen kimsenin itikadı üçüncüsü ise bilen kimsenin mutmain olmasıdır. Kâdî'nin tanımında ortaya çıkan bu hususların, bazı kelamcıların ve günümüz batı felsefesinin bilgi konusunda öne çıkardığı ve bilginin ana unsurları olarak nitelediği şu üç hususla benzerlik arz ettiğini söyleyebiliriz. Bu unsurlar da bilen, bilinen ve ilişkidir. Kâdî'nin bilinenine mutabık ifadesi ile "bilineni" vurguladığını, bilen kimsenin tatmin olması kaydı ile "bileni" vurguladığını, itikat kaydı ile de "ilişkiyi" vurguladığı görülmektedir.¹⁵ Buradan hareketle,

¹¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, XII/17; Cübbâilerin bu tanımının mantık açısından da bazı sorunlar taşıdığı ile ilgili ayrıntılar için bk. Muhit Mert, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *AÜİFD* c.44. Say.1, s.46.

¹² Kâdî Abdulcebbâr bu şekilde mukallit olan bir kimsenin itikadının bilgi olamayacağını ancak bildiği şeye uygun olarak kendini tatmin eden bir itikat olması durumunda bir bilgiden bahsedilebileceğini belirtir. Böylece de Cübbâilere getirilen ciddi eleştirilerden kurtulmuş olmaktadır.

¹³ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, XII/23; Kürdî, *Nazariyetü'l-Marife*, s.34.

¹⁴ Bk. Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, XII/23; Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, (Thk. Abdülkerim Osman) Kahire 1988, s.46.

¹⁵ "Bilen + Bilinen + İlişki = Bilgi" bilgiden bahsedilebilmesi için bu üç unsurun gerekliliği vurgulanmaktadır. (bk. Fahreddin Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, (thk.

Abdulcebbar'ın bilgi tanımının, bilgiyi ifade etme konusunda yeterli olduğu söylenebilir. Fakat bu tanım, Sünnî kelamcılar tarafından eleştirilerek, bilginin tanımı için yeterli görülmemiştir.

Mutezile kelamcılarının bilginin tanımında kullandıkları "itikad" ifadesi sünnî kelamcılar tarafından eleştirilmiştir. Böyle bir tanımda bilenin "mutekit" olarak isimlendirileceği için bu ifadenin bilgi tanımında kullanılmasının yanlışlığı üzerinde durulmuştur. Çünkü "Allah bilendir" diyebiliriz. Eğer bilginin tanımında "itikad" ifadesini kullanırsak o zaman "Allah mutekittir" ifadesini de kullanmamız gerekir. Fakat Allah için böyle bir ifade kullanmak yanlıştır. Bu nedenle bilginin tanımında kullanılan "itikad" kavramı her zaman bu problemi barındıracaktır.¹⁶ Hatta Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115), bu konuda Mutezile'nin bilgiyi itikat olarak tanımlamasını, Allah'ın "bilgi sıfatını" nefyetmek için kullandığını söyler. Şöyle ki; "bilgiyi itikat olarak kabul etmek Allah'ın ilmini reddetmek anlamına gelir. Çünkü Allah'ın mutekit olması caiz değildir. Böylece Mutezile Allah'ın bilgisini reddetmektedir" der.¹⁷ Nesefî'nin böyle bir sonuca nasıl vardığı anlaşılamamıştır. Allah'ın mutekit olarak isimlendirilmesi bir sorun olabilir. Fakat bununla Mutezilenin, Allah'ın bilgisini nefyetmeyi amaçlamış olması pek muhtemel görünmemektedir. Nesefî'nin, bilginin tanımında "itikad" ifadesi ile Mutezile, Allah'ın bilgisini nefyetmeyi hedeflemiştir demesi, biraz zorlama olarak değerlendirilmelidir.

Nesefî'nin bu eleştirisinin oldukça abartı olduğunu göstermesi açısından, Kâdî Abdulcebbar'ın, bilgi "bilineni ihata etmektir" şeklindeki tanıma yaptığı eleştiri önemlidir. Kâdî, bu tanımın "Allah'ın bilen olmasına" ve "Allah'ın bilen olarak vasıflandırılmasına" engel olduğunu ileri sürer. Allah'ın bilineni ihata etmesinin caiz olamayacağını, bu nedenle böyle bir tanımın yanlış olduğunu açıkça ifade eder.¹⁸ Kâdî Abdulcebbar'ın bu ifadelerinden sonra, Nesefî'nin "Allah'ın bilgisini nefyetmek için itikat ifadesini kullanmaktadırlar" eleştirisine katılmak mümkün değildir.

Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî, Daru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 1990, I/437-501; H.Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Ülken Yay., İstanbul 2001, s. 24; Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.48; A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Bursa 1999, s.69-70.) Kâdî Abdulcebbar'ın bilgi tanımı da, "Sukûn-u nefis + Bilinene mutabık + İtikat = Bilgi" şeklinde olmakla bir benzerlik arz etmektedir. Sukun-u nefis ile bilenden, bilinene mutabık olarak kaydı ile bilinenden, itikat kaydı ile de ilişkiden bahsedilmek suretiyle bilginin oluşumunda gerekli görülen bu üç temel unsur bilginin tanımında Kâdî tarafından kullanılmaktadır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, XII/23; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1996, s.46.

¹⁶ Bk. Nesefî,, *Tabsiratü'l-Edille*, I/11; Ebu Mansur el-Bağdadî, *Usulü'd-Din*, Beyrut 1981, s.5.

¹⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I/12.

¹⁸ Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, XII/17

Diğer kelamcılar, Mutezile'nin, bilgiyi "itikat" olarak tanımladığını, hâlbuki "itikat"ın bilgiye muhalif olan farklı bir cins olduğunu, bu nedenle bilginin kendisine muhalif olan bu cinse dâhil edilmesinin yanlışlığını belirterek bu tanımını eleştirirler. Yine Sünnî kelamcılar, Mutezile'nin bilgi tanımında geçen "sükûn-u nefis" ifadesinin kullanılmasını eleştirmektedirler. Onlara göre Allah'ın bilgisi için "nefsin sükûnunu gerektirir" denilemeyeceğinden dolayı bilginin tanımında bu ifadenin kullanılması yanlıştır.¹⁹ Bu eleştirilere baktığımız zaman birçok kelamcının, bilginin tanımında "Allah'ın bilgisi" ile "insanın bilgisini" beraber değerlendirdikleri, aralarında en azından tanım olarak bir farkın olmadığını kabul ettikleri görülmektedir.

2. Sünnî Kelamcıların Bilgi Tanımları

Bilgi konusunu kitaplarında işlemeyi bir gelenek haline getiren Sünnî kelamcılar, bilginin tanımı konusunu tartışmışlardır. Bilgi nasıl tanımlanmalıdır? Bilgi ile ne kastedilmektedir? Yapılan tanım hem insan bilgisini hem de Allah'ın bilgisini kapsamakta mıdır? Yapılan tanım, mantık ilminde incelenen genel tanım teorisinin ilkelere uymakta mıdır? Tanımda kullanılan kavramların işlem ve kapsam açısından tanımda kullanılmasının doğruluğu gibi bazı temel endişelerle bilginin tanımını yapmaya çalışmışlardır. Sünnî kelamcılarının bilgi tanımları ait oldukları dönemlere göre şu şekilde ortaya konulabilir.

a. Müttekaddimûn Dönemi Sünnî Kelamcılarının Bilgi Tanımları

Müttekaddimûn döneminin meşhur kelamcılarından Mâturîdî'nin (333/944) bilgiyi nasıl tanımladığını, Mâturîdî'yi çok iyi bilen ve Mâturîdîliğin mezhep olarak şekillenmesinde önemli yere sahip olan Ebu'l-Muin en-Nesefî'den öğreniyoruz. Nesefî, Mâturîdî'nin bilgiyi "Kendisinde bulunan kimseye, zikrolunan şeyin açık hale gelmesini sağlayan bir sıfattır" şeklinde tanımladığını rivayet eder.²⁰

¹⁹ Bk. Fahreddin Râzî, *Mefâtiḥü'l-Gayb*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 2004, II/185. Bu tanımla ilgili Farklı bir eleştiri için bk. Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, s.15.

²⁰ Mâturîdî'nin kendi eserlerinde doğrudan bilgi tanımı ile ilgili bir ibareye rastlamadık. Ayrıca "Mâturîdî de Bilgi Problemi" konulu doktora tezi yapan Hanifi Özcan da böyle bir tanıma doğrudan rastlamadığını belirtir. Buna karşın o, Nesefî'nin, vermiş olduğu tanımı Mâturîdî'nin tanımı olarak verir. Bk. Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, s.35. Nesefî de bu tanımı Mâturîdî'nin eserlerinden değil, Mâturîdî'nin konuşma esnasında yaptığını rivayet eder. Mâturîdî için böyle bir tanımın verilmesinin doğru olacağını, bu tanım için Mâturîdî'nin tanımı olamaz şeklindeki bir itirazın yapılmasının yanlış olacağını ifade eder. Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I/19.

Mâturîdî'ye atfedilen bu tanımları daha sonra bazı kelâmcıların da aynen kullandığını görmekteyiz.²¹

Eş'arî(324/936)'nin bilgi tanımının ne olduğunu, tıpkı Mâturîdî'de olduğu gibi, kendi eserlerinde rastlamadığımız ancak onun bilgi tanımı olarak rivayet edilen bilgilere dayanarak öğrenmekteyiz. Eş'arî sonrası bazı kelâmcıların Eş'arî'nin bilgi tanımı olarak bize aktardıkları tanımlar şunlardır. "Bilgi ona sahip olan kimsenin âlim olmasını gerektirir", "bilgi kendisinde bulunan kimseye âlim denmesini gerektirir,"²² "bilgi bilineni olduğu gibi idrak etmek yani anlamaktır."²³ Bu tanımlar arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir. Râzî(606/1209) de Eş'arî'nin bilgiyi: "Bir şeyin bilinmesine vasıta olan şeydir" ya da "bilenin kendisi ile âlim olduğu şeydir" şeklinde tanımladığını aktarır.²⁴ Eş'arî'nin bilgiyi bu şekilde tanımlamasını bazıları şöyle eleştirmiştir. Bu tanımda "bilgi, bilene"- "bilen, bilgiye"- "bilgi, bilinene"- "bilinen, bilgiye"- bağlı olarak ele alınmıştır ki bu bir kısır döngüdür. Râzî'ye göre böyle bir eleştiri tutarlı görünmemektedir. Ona göre iddia edilen aksine burada bir kısır döngü söz konusu değildir. Zira "insanın kendi varlığına, elem ve lezzet duyduğuna dair bilgisi zorunlu bir bilgidir. Bu şeyleri bildiğine dair olan bilgisi, bilginin aslını bilmedir. Çünkü mahiyet, mukayyet olan mahiyete dâhildir. Böylece o kimsenin bilginin bilgi olduğunu bilmesi zorunlu bir bilgi olmaktadır. Bu bakımdan burada bir kısır döngü söz konusu değildir. Fakat tanım sorunsuz da değildir."²⁵

Kâdi Ebu Bekir el-Bakillânî (403/1013) bilgiyi nesnelci bir yaklaşımla "malum nasıl ise öyle bilmektir/marifettir" şeklinde tanımlamaktadır.²⁶ Bakillânî'nin yapmış olduğu bu tanıma birçok kelâmcı eleştiri getirmiştir. Onun tanımındaki "bilgi bilineni bilmektir" ifadesinde bilgi, bilinenle tanımlandığından bunun bir kısır döngü olduğu belirtilmektedir. Tanımın böyle bir totolojiye dönüşmesinden sonra artık "nasıl ise öylece bilmek" ifadesini getirmek bir anlam ifade

²¹ Örnek için bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul 1976, s.25; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, (Haz. Sabri Hizmetli), Ankara 1981, s.142.

²² Cüveynî bu tanımları şöyle söyledi diyerek Eş'arî'ye atfen nakletmektedir. Bk. Ebu'l-Mealî el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, Beyrut 1995, s.10. Ayrıca bk. Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi," İİED. c.4, Ankara 1980, s.99 vd.

²³ Eş'arî'nin bu tanımları ve buna yapılan eleştiriler için bk. Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fi Usûli'd-Din* (thk. Ahmed Ferid Müzeydi) Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 2003, I/17.

²⁴ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, II/184.

²⁵ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, II/184.

²⁶ Ebubekir el-Bakillânî, *et-Temhid fi'r-Red ale'l-Mülhideti'l-Muattıla* (thk. Mahmûd Muhammed Hudayri ve Muhammed Abdü'l-Hâdî Ebû Ride), Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1947, s.34; Nesefî, *Tabîratü'l-Edille*, I/13; Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, II/185; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I/16.

etmemektedir. Çünkü tanımda totoloji yaptıktan sonra böyle bir ifadeyi eklemek sözü uzatmaktan başka bir şey değildir.²⁷

Bakillânî'nin "bilgi, marifettir"²⁸ şeklindeki ifadesine getirilen eleştirileri üç grupta toplamak mümkündür.

1-"Bilgi, marifetin kendisidir" şeklindeki bir tanım, bir şeyi yine kendisi ile tanımlamadır. Bir şey kendisi ile tanımlanamaz. Bu nedenle böyle bir tanım olmaz.

2-Marifet, bir karışıklıktan sonra bilginin oluşumu demektir. Bu nedenle "ben falancayı tanımamıştım fakat şu an tanıdım" anlamına gelir. Yani bir şeyi hatırlamak demektir.

3-Allah kendisini âlim olarak vasıflandırıyor, fakat "ârif" olarak vasıflandırmıyor. Çünkü marifet kendisinden önce bir bilgisizliği gerektirir. Allah için böyle bir şeyin muhal olmasından dolayı bilgiyi marifetle tanımlamak yanlış bir tanımlama olur.²⁹

Kelamcıların bu eleştirisine benzer bir eleştiriyi Rıza Tefvîk'te (1869-1949) de görmekteyiz. O, Bakillânî'nin "bilineni olduğu şey üzere bilmektir" şeklindeki tanımı, genelde Mutezile'nin bilgi tanımlarında gördüğümüz "bilgi itikattır" şeklindeki tanımlarına yapılan itirazların benzeri itirazlara maruz kalmıştır der. Ona göre, "Bilgi" yerine "marife" ve "itikât" ifadelerinin kullanılması, bu tanımlardan Allah'ın bilgisini çıkarmaktadır.³⁰ Böyle bir tanım sonradan oluşan hâdis bir bilginin tanımı olabilir fakat Allah'ın hâdis olmayan bilgisini içerisine alması imkânsızdır. Bu nedenle Bakillânî'nin bilgi tanımı da Allah'ın bilgisini kapsamadığından eksik bir tanım olarak kalacaktır. Bu nedenle genel anlamda bir bilgi tanımı kabul edilemez.³¹

Ebu Bekir İbn Fûrek'in (406/1015) bilgi tanımı "fiilin muhkem ve sağlam olarak nitelenmesini sağlayan şeydir" şeklindedir.³² Bazı kelamcılar böyle bir bilgi tanımının yanlış olacağını, "zorunlu olan-

²⁷ Râzî, *Mefâihü'l-Gayb*, II/185.

²⁸ "Marifet" ve "bilgi" kavramlarının anlam ve kullanım farkları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bak. Züneydiyyî, *Masâdiru'l-Marife*, s. 43 vd. ; Kürdî, *Nazarîyyetü'l-Marife Beyne'l-Kur'an ve'l-Felsefe*, s. 33-50.

²⁹ Eleştiriler için bk. Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I/13; Râzî, *Mefâihü'l-Gayb*, II/185; Bagdadî, *Usûlu'd-Din*, s.15; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I/16.

³⁰ Bakillânî'nin bu tanımına birçok kelamcının aynı gerekçelerle itiraz ettiklerini görmekteyiz. Örnek için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/78 vd.; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I/16 vd.

³¹ Bölükbaşı, *Felsefe Derstleri*, s.366.

³² Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I/14; Râzî, *Mefâihü'l-Gayb*, II/185; Bagdadî, *Usûlu'd-Din*, s. 14; Amidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I/17

ların zorunlu olduğunu, imkânsız olanların imkânsız olduğunu bilmek bir hüküm ifade etmez” diyerek eleştirirler.³³

Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037) bilgiyi, “hayatla nitelenen varlığın, kendi sayesinde âlim olduğu bir sıfattır” şeklinde tanımlar.³⁴

Ebu İshak el-İsferâyînî'nin (471/1078), “bilgi, bilinenin açığa çıkarılmasıdır”, “bilgi, hakikatlerin ortaya konulmak istenmesidir” ve “bilgi, tebyindir” şeklinde tanımları benimsediği nakledilmektedir.³⁵ Râzî, İsferâyînî'nin bilgi tanımında kullandığı “tebyin” kavramının bilgiden daha kapalı bir kavram olduğunu, bir şeyi daha kapalı bir kavramla tanımlamanın da anlamsız olduğunu söyler. Ayrıca “tebyin” yani ortaya koyma, gizlilikten sonra bir şeyin ortaya çıkışını ifade eder. Râzî, böyle bir tanımın Allah'ın bilgisi için yapılamayacağını son derece açık olduğunu belirtir. Yine İsferâyînî'nin “bilinenin nasıl ise o şekilde ortaya konulmasıdır” şeklindeki tanımına ise Bakillânî için yapmış olduğu eleştirinin bunun için de aynen geçerli olduğunu belirterek, bilginin bu şekilde tanımlanmasının yanlışlığı üzerinde durur.³⁶

Cüveynî (478/1085), bilginin tanımı ile ilgili olarak birçok tanımın yapıldığını belirtir. Bu tanımlar içerisinde bir tercihte bulunur. Bu tercihini nesnelci bir tanım olan bilgi, “bilineni olduğu gibi bilmektir” şeklindeki tanımdan yana kullanır.³⁷ Bu tanım daha önce belirttiğimiz Bakillânî'nin tanımı ile aynıdır. Cüveynî, yapılan bilgi tanımının hem “kadim bilgiyi” hem de “hâdis bilgiyi” içerisine alacak şekilde olması gerekir düşüncesi ile bilgi ile ilgili yapılmış olan “bilgi, bilinenin olduğu şekilde tebyyün etmesidir” şeklindeki tanımı semantik bir yaklaşımla eleştirir. O “tebyyün”ün bilgisizlik ve bir şeyden haberi olmamaktan sonra bir şeyin anlaşılması ve bilinmesi anlamına geldiğini belirtir. Böyle bir ifade, “Allah'ın bilgisi” için kullanılamaz diyerek bu tanımı eleştirir.³⁸

Cüveynî'nin, bilginin ne olduğuna dair görüşlerini aktaran Râzî, onun bilginin mahiyetini tasavvur etmenin ve bu mahiyeti diğer mahiyetlerden ayırmanın yolunu aradığını belirtir. Cüveynî, “biz

³³ Eleştirilerin ayrıntıları ve bazı farklılıklar için bk. Neseфі, *Tabsiratü'l-Edille*, I/14; Râzî, *Mefâtiḥü'l-Gayb*, II/185; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/80; Amidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I/17.

³⁴ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, Beyrut 1981, s.5. Necip Taylan, Bağdâdî'nin bu şekildeki bir bilgi tanımının, akıl ile bilgi arasında bir ilişki ifade ettiği yönüne dikkat çekmektedir. Bk. Taylan, “*Bilgi*” mad. DİA, VI/159.

³⁵ Râzî, *Mefâtiḥü'l-Gayb*, II/185

³⁶ Râzî, *Mefâtiḥü'l-Gayb*, II/185; İsferâyînî'nin bu tanımına yapılan diğer eleştiriler için bk. Amidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I/18.

³⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, s.10.

³⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, s.10.

kendiliğimizden, zorunlu olarak bazı şeylere inandığımızı görmekteyiz. Fakat o şey hakkındaki inancımız hep aynı düzeyde olmamaktadır. Onun için zorunlu olarak inandığımız şey hakkındaki bilgimiz farklılıklar göstermektedir” demek suretiyle bilginin doğruluğu üzerinde durur. Bilgiyi bir takım kısımlara ayırarak tanımlamaya çalışır.³⁹

b.Müteahhirün Dönemi Sünnî Kelamcılarının Bilgi Tanımları

Müteahhiün döneminin ilk kelamcısı olarak kabul edilen Gazzâlî(505/1111)’nin bilgi tanımına baktığımız zaman onun bilgiyi “bilinenin hakikatine uygun olan sûretin kalpte⁴⁰ oluşmasıdır” şeklinde felsefe geleneğine uygun bir şekilde tanımladığını görüyoruz.⁴¹

Râzî, filozofların tanımlarının bir açılımı niteliğinde gördüğü Gazzâlî’nin görüşünü naklederek bunun tutarlı bir açıklama olmadığını belirtir. Gazzâlî, “kalp gözümüzle olan idrakimizi, zahiri gözümüzle olan idrakimizle karşılaştırmak suretiyle konuyu daha iyi anlayabileceğimizi ifade eder. Zahiri gözümüzün manası, görülen şeyin suretinin görme kuvvetinde şekil almasından ibarettir; nitekim aynada sûretin şekillendiğini de bu tarzda anlamaktayız. Göz, görülen şeylerin şeklini alır. Yani gözde görünen şeyin aynısı olmayan, fakat onlara mutabık olan şekiller belirir. Mesela ateşin kendisi gözde beliremez; aksine gözde ateşin sûretine mutabık bir şekil belirir. Aynen bunun gibi akıl da, üzerinde akledilenlerin şekillerinin belirmediği bir ayna gibidir. Aynanın yapısında üç unsur bulunmaktadır. Bunlar demir, parlaklık ve üzerinde şekillerin belirmesidir. Gazzâlî, insanın cevheri demir, akli parlaklık, bildikleri de sûretler gibidir diyerek bir benzetme ile insan bilgisinin nasıl oluştuğunu ve ne olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.

Râzî, Gazzâlî’nin bu açıklamalarının bilgisel bir değerinin olmadığını ve “zahiri gözün manası, görülen şeylerin görme kuvvetinde belirmesidir” şeklindeki açıklamasının birkaç açıdan yanlış olduğunu belirtir. Bu yanlışlardan biri Gazzâlî’nin görmenin tanımında, görenle görülen kavramları birlikte zikretmiş olmasıdır. Tanımda her ikisinin de zikredilmiş olması bir kısır döngüdür.

³⁹ Cüveynî’nin bilgi ile ilgili yaptığı taksimatın ayrıntıları ve eleştirisi için bk. Râzî, *Mefâtiḥü’l-Gayb*, II/185; Ayrıca karşılaştırınız. Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi* (Basılmamış Doktora Tezi) A.Ü.Sosyal Bilimler Ens. Ankara 2006, s.64 vd.

⁴⁰ Gazzâlî’nin bu tanımda kullandığı “kalp” kavramı bilen anlamında kullanılmıştır. Çünkü Gazzâlî bilen için akıl, nefis, ruh ve kalp kavramlarını kullanır ve bu kavramlarla bilen insanı kasteder. Geniş bilgi için bk. Taylan, Necip, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s.49.

⁴¹ Gazzâlî, *İḥyâu Ulumi’l-Din*, Beyrut ts. III/13

Diğer bir yanıŖta Ŗudur: Eğer "görme" bu Ŗekil almanın bizzat kendisi olsaydı, o zaman biz ancak gözün alabileceği kadar görebilirdik. Çünkü büyük bir Ŗeyin küçük bir Ŗey içerisinde Ŗekil alması mümkün değildir. Ŗayet Ŗekillenen küçük sŖretler, hariçteki büyük Ŗeylerin görülebilmesi için Ŗarttır denilirse bilindiği gibi, "Ŗart, meŖruttan baŖkadır" diyerek Râzî, görmenin Ŗekil alan bu sŖretlerden baŖka olduğunu söyler. Böylece O, Gazzâlî'nin bu açılımının tutarlı olmadığını belirtir.

Bir diğer yanıŖ ise "biz görülen Ŗeyi nasıl ise o Ŗekilde görürüz. Eğer görülen Ŗey iz bırakan sŖretin kendisi olmuş olsa idi, biz onu o mekânda ve yerde görmezdik,"⁴² Ŗeklindedir.

Burada üzerinde duracağımız bir diğer husus ise Gazzâlî öncesi yapılan bilgi tanımlarında "cins" ve "fasıl"dan oluŖan özsel bir bilgi tanımının yapılması ile ilgili bir endiŖenin olmamasıdır. Gazzâlî'ye baktığımız zaman, her ne kadar Râzî ve Âmidî (631/1233) gibi net bir tutum içerisinde olmasa da Aristo mantığına bağlı kalma endiŖesi taŖıdıęını görüyoruz. Çünkü Gazzâlî bilginin cins ve fasıldan oluŖan özsel bir tanımının güçlüğünden ve bilgi gibi bir çok Ŗeyin özsel niteliklerinin belirlenmesinin imkânsızlığından bahseder.⁴³

Mantık ilmindeki beŖ tümele göre yapılan tanım formatında bilginin bir tanımının yapılmasının güçlüğünü belirten Gazzâlî, bilginin ilk olarak Platon da görülen bölümlenme⁴⁴ yöntemi ve yine ilk defa Aristo'da görülen örnekleme⁴⁵ veya sŖret biçimine sokarak bilginin tanımlanabileceğini belirtir.⁴⁶ Bu söylemler Gazzâlî'nin İslam filozoflarından ne denli etkilendiğini gösterir. Bu ve benzer tanımların MütেকaddimŖn döneminde de kullanıldığını düŖündüęümüz zaman, Gazzâlî'nin geçiŖ dönemi diyebileceğimiz bir konumda olduğu görölmektedir. Râzî taksim ve misal⁴⁷ ile yapılan tanımların

⁴² Râzî, *Mefâtiğü'l-Gayb*, II/186.

⁴³ Bk. Gazzâlî, *Mustasfa*, Beyrut ts. I/25; KrŖ. Teftâzânî, *Ŗerhu'l-Makâsîd*, Beyrut 1989, I/193.

⁴⁴ Mantıkta buna "taksim yöntemi" ile tanımlama denilmektedir.

⁴⁵ Mantıkta buna "temsîl yöntemi" ile tanımlama denilmektedir.

⁴⁶ Bk. Gazzâlî, *Mustasfa*, I/25-26.

⁴⁷ "Taksim" ve "misal" yoluyla yapılan tanımlar ifadesi ile kastedilen anlamlar: "Taksim" Tanımlanan Ŗeyi benzerlerinden ayırmak suretiyle yapılan tanıma verilen isimdir. "Misal", dıŖ duyuların algısına benzetilerek iç duyuların bir algısıdır (bâsira el-bâtına). Bu Ŗekilde bir benzetme yoluyla yapılan tanımlara da misal ile tanımlama denilmektedir. Örnek olarak göz nasıl bir Ŗeyin kendisini değil de onun bir sŖretini algılıyorsa, iç duyu dediğimiz zihin de bir Ŗeyin kendisini değil sŖretini alıyor. Bu Ŗekilde bir bilgi tanımı, "aklın aklolunan Ŗeyin sŖretini almasından ibarettir" Ŗeklinde olmaktadır. Taksim bilginin benzerleri ile olan iliŖkisini keser onu diğerlerinden ayırtır. Misal ise bilginin ne olduğunun kavranmasını sağlar. (bk. Cürçânî, *Ŗerhu'l-Mevâkıf*, I/74 vd.; Teftâzânî, *Ŗerhu'l-Makâsîd*, I/195; Muhit Mert, "Kelamcıların Bilgi Tanımları", AÜİF. Dergisi s.44; Ŗaban Haklı, *MütעהhirŖn Döneminde Felsefe-Kelam İliŖkisi*, (BasılmamıŖ Doktora Tezi,

reddedilen tanımlardan olduğunu belirtir. Bilginin bu şekilde yapılan tanımlarının bir tanım niteliği taşımadığını vurgular.⁴⁸ Gazzâlî'nin bu tanımını Âmidî de eleştirir.⁴⁹

Nesefî'ye (508/1115) göre "bilgi, kendisinde bulunduğu kişinin, âlim olmasını gerektirendir." Değişik bir ifadeyle "bilgi, kendisinde bulunduğu kişinin âlim olmasını icap ettiren bir sıfattır."⁵⁰ Nesefî bu tanımları yaptıktan sonra yukarıda ifade ettiğimiz Maturîdî'nin tanımını zikrederek bu tanım hakkında sahîh ve geçerli olan tanımın bu olduğunu, bu tanımla ilgili olarak kimsenin eleştiri getirmediğini söyler.⁵¹ Bizde tanımla ilgili bilhassa kelamcıların görüşlerini belirtirken Maturîdî'nin tanımı ile ilgili olumsuz bir eleştiriye rastlamadık. Sonraki dönemlerde bazı kelamcıların bu ve benzeri şekilde tanımlar yaptıklarını gördük.

Memzuc dönem olarak isimlendirilen Felsefe-Kelam münasebetlerinin çok yoğun olduğu dönem Kelamcıların bilgi tanımlarını ve eleştirilerini belirleyebilmek ve anlamlandırmak için İslam filozoflarının da bilgi tanımlarına değinmenin yararlı olacağını düşünüyoruz. İslam filozoflarının bilhassa İbn Sina'nın (428/1037) görüşleri Kelamcılar tarafında bilinmekte ve eleştirilmektedir. Örneğin F. Razi (606/1210) İbn Sina'yı hem iyi bilmekte hem de görüşlerini aktararak tenkitlerde bulunmaktadır. Birçok kelamcı İbn Sina'nın dışındaki İslam filozoflarının görüşlerine pek yer vermemiştir. Hatta çoğu zaman İbn Sina'nın görüşleri, filozofların görüşleri olarak ele alınmıştır.

İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî (ö.252/866), bilgiyi "eşyanın hakikatleri ile kavranması" olarak tanımlar.⁵² Yine o, "bilinenin belli bir tarzda yer etmesi" şeklinde bilginin oluşacağını belirtir.⁵³

Fârâbî(339/950) ise bilginin tanımını ile ilgili olarak bilgi "varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların mevcudiyeti ile ilgili akılda kesin hükmün hâsıl olmasıdır" der.⁵⁴

İbn Sina için, bilgi ile ilgili birçok tanım yaptığından tek tanımı şudur deme imkânımız yoktur. Örneğin birçok kelamcı, İbn Si-

M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), İstanbul 2002, s.6 vd.

⁴⁸ Bk. Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârâtve't-Tenbihât* (Mantık Bölümü), Süleymaniye Ktp., V. Carullah Efendi No:1309, v. 11b.

⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut ts. 1/12.

⁵⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 1/18.

⁵¹ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 1/19.

⁵² Yakup b. İshak el-Kindî, *Felsefi Risaleler*, (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s.61-64.

⁵³ Kindî, *a.g.e.* s.32.

⁵⁴ Fârâbî, *Fusulü'l-Müntezza*,(Nşr. Fevzi m. En-Neccar), Beyrut 1986, s.51.

na'nın bilgiyi şu şekilde tanımladığını nakleder ve eleştirir. "Bilgi, bilinenin sùretinin, bilende bulunmasından ibarettir."⁵⁵

Bu tanımda kullanılan "sùret" lafzının bilgiye nispet edilmesinin ancak mecaz olarak kullanılmış olabileceğini ifade eden Râzî, burada mecaz ile hakikatin bir birinden ayrılmasının gerekliliği üzerinde durur. "Aynada yüzün şekli meydana geldiği gibi, zihinde de bilinenin/malum şekli meydana gelir" tarzında bir örnekle konunun anlatılmasının, yeterli bir anlatım olmadığını belirtir. Gerekçe olarak der ki, "biz dağ ve denizi düşündüğümüzde, eğer zihinde bunlar meydana gelirlerse, zihinde dağ ve deniz bizzat var demektir. Bunların bizzat zihinde bulunmaları mümkün değildir. Eğer zihinde bulunan onların bizzat kendileri değil de onların birer sùretleridir denilirse o zaman bilinen şey, o şeyin kendisi olmayıp sadece sùreti olmaktadır. Bu durumda o şey bilinmemiş olmaktadır. Eğer sùret meydana geldi, dolayısıyla onun yeri de zihindir denilecek olursa, bu durumda dağın ve denizin zihinde bulunması meselesine tekrar dönülmüş olur ki, bunun yanlışlığını ortaya koymuş bulunmaktayız." O bu izahı ile, özelde İbn Sina'nın genelde ise İslam filozoflarının bilgiyi bu şekilde tanımlamalarının yanlışlığını ifade eder.⁵⁶

Râzî İbn Sina'nın bu tanımının bir benzerini *Mefâtihü'l-Gayb* isimli eserinde "bilinene mutabık olan sùretin bilende oluşması" şeklinde genişleterek filozofların bilgi tanımı olarak verir ve eleştirir. Filozofların bu tanımda kullandıkları "bilinene/maluma mutabık olarak" ifadesinin bir kısır döngü olacağını ve bunun bilgiyi ifadede yetersiz olacağını belirtir.⁵⁷

Eğer Râzî bu ifadede kısır döngü ile bilinenin ne olduğunun zaten bilinmediğini, bu durumda "bilinene mutabık" ifadesinin tekrar başa dönmek olduğunu kastediyor ve bunun bir kısır döngü olacağını ifade ediyorsa, Râzî'nin burada öne çıkarmış olduğu açıklamanın tutarlı olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü kendisinin de ifade ettiği gibi bilgi ve bilinen ayrı şeylerdir.⁵⁸ Bu nedenle "Bilinene uygun sùret" ifadesinin bilginin tanımında bir kısır döngü oluşturacağı kanaatine katılmadığımızı belirtmek isteriz.

Filozofların, "bilinen şeyler bazen hariçte olur, bazen de olmaz" dediklerini belirten Râzî, "hariçte olmayan" durumların itibari durumlar olduğunu, zihni sùretler ve ikinci dereceden akli şeyler ola-

⁵⁵ Bk. İbn Sina, *Ta'likât*, Kum 1421, s. 95; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il* (nşr. Hayreddin Zirikli), Frankfurt 1999, I/198; Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, II/186; Amidi, *Ebkârü'l-Efkâr*, I/19.

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, II/186. Benzer eleştiriler için bk. Amidi, *Ebkârü'l-Efkâr*, I/19.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, II/186

⁵⁸ Bk. Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/437-501

rak isimlendirildiklerini belirtir. Râzî, tanımda kullanılan “bilinene mutabık” ifadesinin bu şeyler arasında olmasının imkânsızlığını öne sürerek yine filozofların bu şekildeki bilgi tanımlarına itiraz eder.⁵⁹ Çünkü “mutabakat birbirine uyan iki şeyin bulunmasını gerektirir. Madum ise sırf yokluktur. Bu nedenle burada bir uygunluğun bulunması imkânsızdır” diyerek, filozofların “maluma uygun” ifadesini, bilginin tanımında kullanmalarının yanlışlığını dile getirmektedir. Ona göre böyle bir ifade bilginin tanımında kullanılamaz. Dolayısı ile bilginin böyle tanımlanması uygun değildir.⁶⁰ Râzî’nin bu açıklamasının doğruluğu tartışılabilir. Çünkü madum bilginin konusu mudur değil midir tartışmaları dikkate alındığında madumu bilginin konusu olarak görmeyen ve bilgiyi varlıkla başlatanlar için -genelde bunlar filozoflardır- Râzî’nin eleştirisi tutarsız olarak değerlendirilebilir. Fakat genel olarak kelamcılar açısından konuya yaklaşıldığında, madum bilginin konusudur denildiğinde Râzî’nin eleştirisi anlam kazanmaktadır. Eleştirinin temelinde de bu farklılığın yattığı söylenebilir. Fakat Râzî’nin bilgi ile ilgili tanımını verdikten sonra da görüleceği gibi aslında bilgiyi bilenle bilinen arasında bir ilişki şeklinde kabul ettikten sonra böyle bir eleştirinin Râzî için bir tutarsızlık olduğu söylenebilir.

İbn Sina’nın, üçüncü olarak ele aldığı “bilgi, kişinin hariçte olan şeyle kurmuş olduğu ilişki/izafettir” şeklindeki tanımını da Râzî yanlış bulur. Bununla ilgili olarak şu eleştiriyi yapar. Bizler eğer bilgiyi, sadece bir ilişki olarak ele alırsak, o zaman ilişkinin olabilmesi için ilişkilendirilen yani bilen ile bilinenin de bizzat var olmaları gerekir. Hâlbuki biz hariçte varlığı olmayan şeyleri de idrak etmekteyiz yani bilmekteyiz. Bu durumda bilginin, ayanda olan şeyle kurulmuş olan bir ilişki şeklinde ele alınması, her tür bilgiyi ifade etmez. Ayanda olmayan şeylerin bilgisi bu tanımın dışında kalır. Çünkü Râzî zihni varlıkları ve onlara dair bilgileri kabul etmektedir.⁶¹

İbn Sina’nın dördüncü olarak ele aldığı, “bilgi, izafet durumunun bizzat kendisinden ibarettir. Yani bilen ile bilinen arasında bulunan ilişki durumudur” şeklindeki bir bilgi anlayışının yaygın olarak ele alındığı ve tutarlı bir tanım olarak öne çıkarıldığını belirten Râzî, “ilişkinin bizzat kendisidir” ifadesine katılmamakla beraber bununla ilgili herhangi bir eleştiri getirmez.⁶² Çünkü daha sonra ifade edileceği gibi kendisi de bilgiyi buna benzer şekilde tanımlamaktadır.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtiḥü'l-Gayb*, II/186

⁶⁰ Râzî, *Mefâtiḥü'l-Gayb*, II/186.

⁶¹ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/446

⁶² Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/446.

İbn Sina'nın bilgi ile ilgili yapmış olduğu "herhangi bir şey hakkında sahip olduğumuz kesin kanaattir"⁶³ şeklindeki tanımı ise keamcılar tarafından pek irdelenmemiştir.

Râzî'nin bilgiyi nasıl tanımladığına baktığımızda, bilginin ne olduğuna dair yapılan tanımları eleştirerek bilginin tanımlanamayacağını vurgularken esas olarak bilginin tanıma ihtiyacının olmadığı fikri üzerinde durur.⁶⁴ Bilginin "had" veya "resm" yoluyla tanımlanmasının adeta imkânsız olduğunu belirtir. Gerekçe olarak da bilginin kendi dışında olan her şeyden daha ayırt edici olduğunu ve bilginin kendisini böylece diğer şeylerden zaten ayırt ettiğini ifade ederek bilginin "apaçık" olduğunu söyler. Ona göre bilinen her şey bilgi sayesinde bilindiğine göre, bilginin her şeyden daha çok bilinen olması gayet açıktır.⁶⁵ Bilginin bu yönü insanın kendi psikolojisi ile ilgili bir durum olduğundan insan herhangi bir uğraş vermeden bunu kendi kendine anlar. Böyle bir psikolojik durumun tanımlanması imkânsız denecek kadar zordur.⁶⁶

Bilginin tanıma ihtiyacının olmadığına dair bir diğer gerekçe olarak Râzî, bilginin sonradan kazanılan bir durum olmadığı yönünü öne çıkartır. Bir kimse bir şeyi bildiği zaman onu bildiğine dair herhangi bir delil veya araştırmaya ihtiyaç duymaz. Eğer bilginin hakikatini bilme sonradan kazanılan bir husus olmuş olsa idi bizim bildiğimiz de böyle olurdu. Fakat biz bunun böyle olmadığını kendi kendimiz bilmekteyiz. Bu da bize bilginin hakikatine dair bilginin sonradan kazanılan bir şey olmadığını göstermektedir.⁶⁷

Râzî, bütün bu eleştirel söylemlerine rağmen her ne kadar "bilgi tanımlanamaz"⁶⁸ şeklindeki ifadeyi çok kullanmış olsa da, bilginin ne olduğu ile ilgili şöyle bir tanım yapmaktan geri durmamıştır. Bilgi "özel bir nispet ve özel bir ilişkidir. Biz bir şeyi bildiği-

⁶³ Bk. İbn Sina, *Şifa –el-Burhan*, (thk. Abdurrahman Bedevi) Mektebetü'n-Nahdetil Misriyye, Kahire 1954, s.189.

⁶⁴ Bk. Fahreddin Râzî, *Muhassalu Efkarı'l-Mütekaddimün ve'l-Müteahhirün Mine'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn* (tah. Semih Dugaym) Beyrut 1992, s.78; *Meâlim fi Usûl'd-Dîn*, Mısır 1323, s.5; *Mûlahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa,, No:827 v. 82a.

⁶⁵ Râzî, *Muhassal*, s.78.

⁶⁶ Râzî, *Mûlahhas*, v. 162a; *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/450–453.

⁶⁷ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/453. Râzî'nin gerekçeleri ve ona getirilen eleştiriler için ayrıca bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/190 vd.

⁶⁸ Bilginin tanımlanamayacağını savunan tek düşünür şüphesiz Râzî değildir. Birçok düşünür farklı da olsa bazı gerekçelerle bilginin tanımlanamayacağını belirtir. Örneğin, İngiliz filozoflarından John Cook Wilson(1849/1915), H.A.Prichard (1871/1947), gibi batılı bazı filozoflarda bilginin tanımlanamayacağını ifade etmişlerdir. Anthony Quinton, "Knowledge and Belief" mad. Encyclopedia of Philosophy, New York 1967, IV/348.

miz zaman, bilinen o şeyle aklımız arasında özel bir nispet ve özel bir ilişki kurarız, işte bilgi bu demektir".⁶⁹

Râzî'nin bu tanımını Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (547/1152) tanımını⁷⁰ ve İbn Sina'nın yaptığı bilgi tanımlarından birisine benzerliği ile dikkat çekmektedir. Bu tanımını kabul ederken Râzî'nin bu düşünürlerden etkilenmiş olabileceği veya aynı sonuçlara ulaşmış olabileceği söylenebilir. Modern felsefede de bu şekilde bir bilgi tanımı yapıldığı için böyle bir tanımın bu düşünürler tarafından çok önceden yapılmış olması oldukça ilgi çekicidir.⁷¹

Bazı eserlerde Râzî'nin bilgiyi "mucibe mutabık bir itikadî câzımdır" şeklinde tanımladığı rivayetleri yer almaktadır.⁷² Fakat biz çalışmamız esnasında Râzî'nin böyle bir tanımına rastlamadık. Râzî'nin böyle bir tanımını yapmış olma ihtimali çok zayıftır. Çünkü yukarıda bilginin tanımı ile ilgili eleştirileri belirtirken, bilginin "itikât" olarak tanımlanamayacağına dair eleştirilere temas etmiştik. Bu eleştiriler içerisinde Râzî'nin de bilgiye "itikattır" diyenleri eleştirmesi onun bilgiye "itikât" demediğinin bir kanıtı olarak görülebilir.

Âmidî de (631/1233) Râzî gibi kendisinden önce yapılan hemen tüm bilgi tanımlarını eleştirmiştir. Fakat Âmidî, Râzî gibi Aristo mantığının tanım ilkelerine bağlı kalınarak tam bir bilgi tanımının yapılamayacağı sonucuna varmaz. Hem önceki yapılan tanımları eleştirir. Hem Râzî'nin tam bir tanımını yapılamaz görüşünü eleştirir. Âmidî bu eleştirilerden arındırılmış olarak ve Aristo mantığının tanım ilkelerine⁷³ bağlı kalarak bir tanım denemesinde bulunur. O bilgiyi şöyle tanımlar, "bilgi öyle bir sıfattır ki, bununla vasıflanan kimse için külli olan anlamların arasını nakızına (zıttına/başka şe-ye) ihtimal olmayacak şekilde ayırt etmek mümkün olur."⁷⁴

⁶⁹ Râzî, *Metâlibü'l-Âliye min İlmi'l-İlâhiye*, (thk. Ahmet Hicazi es-Sekka) Beyrut 1987, III/103 vd.; *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/450; *Mefâtiḥü'l-Gayb*, XXIV/128; *Muhassal*, s.79.

⁷⁰ Bağdâdî'nin tanımı için bk. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitabü'l-Muteber fi'l-Hikmeti'l-İlâhiye*, Haydarâbad 1358, III/2.

⁷¹ Modern felsefede yapılan bilgi tanımlarının ayrıntıları için bk. Bk. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 48; Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, Ankara 1996, s.200 vd; H.Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 47; Harun Tepe, "Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış", (Ontolojinin Işığında Bilgi Giriş Kısmı), Ankara 1998, s. 10.

⁷² Örneğin bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/81; Bölükbaşı, *Felsefe Dersleri*, s.366; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s.143. (Râzî'ye atfedilen bu tanım İcî'nin *Mevâkıf* metninde de yer almaktadır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/81)

⁷³ Aristo mantığının beş tümele göre yapılan tanım ilkelerinin ayrıntıları için bk. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 83.

⁷⁴ Âmidî, *el-İhkâm fi Usulî'l-Ahkâm*, I/12; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I/20.

Âmidî bu tanımda kullanılan "sıfat" lafzı ile bilginin cinsinin belirlendiğini, "temyiz" lafzıyla da faslının belirtildiğini ifade eder. "Küllî hakikatler" kaydı ile de "cüzî hakikatlerden" ayrıldığı için yine yakın ayrımı(faslı) zikredilmiştir diyerek yapmış olduğu bilgi tanımının mantıktaki tanım ilkelerine uygun olarak yapılmış tam bir tanım olduğunu iddia eder.⁷⁵

Taftazânî (793/1390) bilgiyi "bilgi öyle bir sıfattır ki kendisinde bulunduğu kimseye (insan, melek veya cin), o sıfat nedeniyle, mevcut olsun veya olmasın zikredilen her şey apaçık hale gelir ve ifade edilmesi mümkün olur" şeklinde tanımlamaktadır.⁷⁶

Taftazânî bilginin tanımını açıklarken özellikle "insan bilgisi ve diğerlerinin(melek, cin vs.) bilgisi," "Allah'ın mahlûkatı için"⁷⁷ gibi ifadeleri kullanmış olması onun bilgi tanımında "ilâhî bilgi," "beşerî bilgi" ayrımına gittiği izlenimi vermektedir. Önceki tartışmaları iyi bildiği⁷⁸ düşünülürken Taftazânî'nin bilginin tanımında mütekaddimûn ve müteahhirûn âlimlerinin yaptıkları tanımları ve bunlara yöneltilen eleştirileri göz ardı etmediği söylenebilir. Yapılan bilgi tanımlarında tanımın "Allah'ın bilgisini içerip içermediği" ve "İlahî bilgi için böyle söylemek doğru mu? Değil mi?" gibi eleştirileri bildiğinden böyle bir ayrıma gitmiş olabilir. Bu ayrımı vurgulayarak yaptığı bilgi tanımının ilâhî bilgiyi kapsamadığı düşünülürken tanıma yöneltilen birçok eleştiri bertaraf edilmiş olmaktadır.⁷⁹

Taftazânî, Bilgi ile ilgili yapılan "bilgi, öyle bir sıfattır ki, aksi ihtimali saf dışı bırakan iki şey arasında bir temyiz ve ayırım yapmayı gerektirir". Şeklindeki daha ziyade mütekaddimûn döneminde yapılan bilgi tanımını duyu organlarının elde ettiği bilgileri kapsamadığı gerekçesiyle eleştirmiştir.⁸⁰

Cürcânî(816/1413) bilgiyi, "Vakıya mutabık itikad-ı cazimedir" şeklinde tanımlamaktadır.⁸¹ Bilgi ile ilgili yapılan birçok tanıma yer veren Cürcânî, bilginin kadîm ve hâdis şeklinde ikiye ayrılacağını belirtmesine rağmen bilginin tanımı konusunda herhangi bir ayrımdan bahsetmez.⁸² Hatta Bâkillânî'nin tanımını eleştiri-

⁷⁵ Âmidî, *el-İhkâm fi Usulî'l-Ahkâm*, I/12.

⁷⁶ Bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.25

⁷⁷ Bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I/195 ; *Şerhu'l-Akâid*, s.27.

⁷⁸ Taftazânî'nin önceden yapılan bilgi tanımları ile ilgili yaptığı tespitler, sınıflandırmalar ve eleştiriler için bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I/189-197.

⁷⁹ Bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.27; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I/195

⁸⁰ Taftazânî'nin eleştirilerinin ayrıntıları için bk Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.26-28.

⁸¹ Bk. S. Şerif Cürcânî, *Tarifât*, Beyrut 2002, s.126.

⁸² Bk. Cürcânî, *Tarifât*, s.126 vd.

rirken Allah için "marifet" kavramının kullanılmayacağı konusunda icma olduğunu belirtir.⁸³

Kemaleddin el-Beyâzi (1098/1687), ise Maturîdî'nin bilgi tanımını ele alarak melek, insan ve cinler için böyle bir bilgi tanımı yapılabileceğini vurgular.⁸⁴ Taftazânî gibi Beyazî de yapılan bilgi tanımında insan bilgisini kastetmişlerdir. Bu tanımın Allah'ın bilgisi için olmadığını belirterek bilginin tanımı konusunda bir nevi ayrıma gitmişlerdir. Önceki Kelamcıların yapılan bilgi tanımlarına getirilen eleştiriler dikkate alındığı zaman yapılan tanımın Allah'ın bilgisini içerisine alıp almadığı açısından eleştirildiğini görüyoruz. Böyle bir ayırımın gerekliliğinin farkına varan şüphesiz bunlarla sınırlı değildir. Nitekim Endülüs ulemasından İbn Hazm ve İbn Rüşd te bunun farkındadırlar. Onlarda bilgiyi, İnsan bilgisi ve İlâhî bilgi şeklinde ayırmanın gerekliliğine değinerek, bunların aynı tanımla ifade edilmesinin adeta imkânsızlığından bahsederler.⁸⁵

c. Yeni İlm-i Kelam Dönemi Sünnî Kelamcıların Bilgi Tanımları

Maturîdî ile başlayan bilginin bir sıfat olarak nitelendirilmesi sonraki birçok kelamcıyı etkilemiştir. Taftazânî ve Beyazî gibi bazı kelamcılar bilgiyi bir sıfat olarak nitelendirdikleri gibi yeni ilmi kelam dönemi olarak isimlendirilen dönemin birçok kelamcısı da bilgiyi bir sıfat olarak nitelendirmişlerdir. Bu kelamcıların, her ne kadar aynı lafızları kullanmasalar da, bilgiyi tanımlarken Maturîdî den etkilendikleri söylenebilir.

Sırrı Giridi (1844–1895) bilginin tanımı hususunda Maturîdî'nin tanımının en güzel tanım olduğunu söyler ve "bilgi, bir sıfattır ki muttasıfına lisan ve kalp ile zikir ve elfâz ile tabir olunmak şanından olan şey onunla münkeşif ve müncele olur." O şey gerek mevcut olsun mesela insan gibi, gerekse ma'dûm olsun mesela Anka kuşu gibi diyerek bilginin aklın idrakine şamil olduğunu belirtir.⁸⁶

Abdullatif Harputi (1842–1916) bilginin tanımı olarak, "bilgi, bilgi ile vasıflanan kimseye ne bulunduğu zaman ne de gelecekte aksi muhtemel olmayacak şekilde bir şeyi açıklayan bir sıfattır ki bu da kesin değişmez ve gerçeğe uygun inançtan ibaret olan yakine mahsustur." Şeklindeki tanımı alır ve bu tanımı kelamcılarının

⁸³ Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakif*, V/78.

⁸⁴ Bk. Kemaleddin el-Beyazî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, İstanbul 1949, s.39.

⁸⁵ İbn Hazm ve İbn Rüşd'ün görüşlerinin ayrıntıları için bk. İbn Hazm, *Kitabü'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Mısır 1320, V/109; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (trc. Kemal Işık – Mehmet Dağ), Samsun 1986, s.253.

⁸⁶ Sırrı Giridi, *Nakdu'l Kelâm fi Akâidi'l İslâm*, II.Baskı, Dersaadet (İstanbul) 1310, s.15-16.

kabul ettiği tanım olarak verir. Yine kendisine ait olan Türkçe izahatında ise "itikad-ı cazim", "sabit", "vakıya mutabık" gibi kavramlarla fasıllarından bahsedildiğini belirterek klasik mantığın tanım ilkesine uygunluğunu vurgulamaktadır.⁸⁷

İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) bilginin birçok şekilde tanımlandığını belirterek tercih edilen bilgi tanımı olarak "bilgi, öyle bir sıfattır ki onunla muttasıf olan zata bilinmesi kabil ve mümkün olan şeyler bila-iştibah münkeşif olur" şeklindeki tanımı zikreder.⁸⁸

İzmirli'de olduğu gibi son dönem kelamcıları diyebileceğimiz birçok kelamcı tarafından bilginin tanımı olarak genellikle Mâturîdî'nin tanımı veya benzer bir tanım tercih edilmiştir.

Sonuç

Kelamcılar bilgiyi tanımlarken oldukça farklı tanımlar yapmışlardır. Bu nedenle kelamcıların bilgi tanımı şudur diye ortak bir tanımdan bahsetme imkânımız yoktur. Kelamcılardan bazısı, inşâî bir söylemle bilginin ne olduğunu ortaya koyma çabası içerisine girip çeşitli tanımlar ortaya koyarken, bazı kelamcılar ise ihbârî bir söylemle yetinerek yeniden tanım yerine daha ziyade yapılan tanımlara eleştiri getirmekle yetinmişlerdir.

Bilginin tanımı konusunda Gazzâlî öncesi olan Mütেকaddimûn kelamcılarının ki, buna Mutezile kelamcıları da dâhil, bilginin ne olduğu konusunu gündemlerine alarak, tanım yapma endişesi içerisinde olduklarını görüyoruz. Bu kelamcılar, bir taraftan tanım yaparken diğer taraftan daha önce yapılan tanımlara eleştiriler getirmişlerdir. Mütেকaddimûn kelamcılarının yapılan tanımlarla ilgili eleştirilerini üç ana noktada toplamak mümkündür.

1. Tanımda kullanılan bazı kavramları eleştirmişlerdir.

2. Yapmış oldukları tanımlarda öne çıkardıkları bir diğer husus yapılan tanımın "Allah'ın bilgisini" içerisine alıp almadığı konusudur.

3. Yapılan tanım o şeyi diğer şeylerden temyiz edebiliyor mu, edemiyor mu?

Mütেকaddimûn döneminde yapılan tanım eleştirilerinin genel eksenini bu üç yön, yani tanımda kullanılan kavramlar, yapılan tanımın Allah'ın bilgisini ifade edip etmediği ve temyiz konusu teşkil etmektedir.

⁸⁷ Abdullatif Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelam fi Akâidi Ehli'l-İslam*, Necm-i İstikbal Matbaası, Dersaadet (İstanbul) 1330, s.11.

⁸⁸ Bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s.142.

Gazzâlî ile başlayan ve daha sonra gelen Müteahhirün kelamcıları ise öncekilerin endişelerine katılmakla beraber, önceki kelamcıların endişelerine artı olarak başka şeyleri de eklemişlerdir.

Kelam tarihinde “memzuc dönem” olarak isimlendirilen ve felsefe ile kelamı birbirinden ayırmanın zor olduğu bu dönemin kelamcıları, felsefenin ve Aristo mantığının etkisinde kalmışlardır. Kelâmî problemleri tartışırken felsefi ve mantıkî açılardan da tutarlı olma gayreti içerisine girmişlerdir. Kelamcılar, İslam filozoflarının kullanmış olduğu felsefi kavramları kullanmaya başlamışlardır.

Felsefenin Kelamda ele alınıp adeta felsefenin yok edildiği ve eritildiği bir dönem olarak da değerlendirilebilecek olan “memzuc dönem” de yapılan bilgi tanımları konusunda önceki kelamcıların endişelerine ilave olarak, mantık açısından da tutarlı olup olmadığı endişesi eklenmiştir. O dönemde mantık ile, “Aristo mantığı” yani “klasik mantık” kastedilmekteydi. Aristo mantığında ele alınan “tanım teorisi”nin temel ilkelerine bağlı kalma ve tanımın buna uyup uymadığı değerlendirilmeye alınmıştır. Nitekim Kelamcıların yapılan tanımlara getirdiği eleştirilere genel olarak baktığımız zaman, kullanılan kavramlar, Allah’ın bilgisini içerisine alıp almadığı, mantığın tanım ilkelerine uyup uymadığı gibi endişeler temel belirleyici olmaktadır.

Aristo mantığının bu etkisi ile bilginin cins ve fasl gibi ayrımlarının yapılamayacağını savunarak, Râzî gibi, bilginin tanımlanamayacağı kanaatine ulaşanlar olduğu gibi, Âmidî ve Harputî gibi bilginin cins ve fasıllar yardımı ile tanımlanmasının mümkün olduğunu söyleyenler de olmuştur.

Bilgi ile ilgili yapılan tanımlarda ortaya çıkan bir başka problem olarak bilginin neyi kapsadığı problemidir. Genelde kelamcılar, “ilahi bilgi” ve “beşeri bilginin” her ikisini de ayrıma tabi tutmadan aynı tanımlarla ifade etme çabası içerisinde olmuşlardır. Fakat bu bilgilerin, varlık alanlarına baktığımız zaman birisi zorunlu varlığın yani “vâcibü’l-vücut’un” diğeri ise zorunlu olmayan “mümkün varlığın” bilgisidir. Bu varlıkların mahiyetleri farklı olduğundan bilgileri de farklı olmalıdır. Bu ayrım yapılmadan, bilgi ile ilgili yapılacak tanım dâhil, tüm değerlendirmeler “zorunlu varlığın” veya “mümkün varlığın” bilgisini içerecek midir endişesini hep taşıyacaktır.

Kelamcıların çoğunluğu tarafından göz ardı edilen bu yön bazı düşünürler tarafından gündeme getirilmiştir. Örneğin İbn Hazm ve İbn Rüşd bu ayrımın yapılmasının gerekliliğini vurgularken Taftazânî ve Beyâzî gibi kelamcılar ise yaptıkları bilgi tanımının sadece insan bilgisi için söz konusu olduğunu belirterek zorunlu varlığın bilgisini bu tanımdan ayırmışlar, yapılan tanımın Allah’ın bilgisini kapsamadığını belirtmişlerdir.

Bilginin tanımı konusunda yapılan tartışmaların aza inmesi için bu ayırımın yapılmasının bir gereklilik olduğunu düşünüyoruz. İnsan bilgisi ve Allah'ın bilgisi birbirinden ayrılarak tanım dâhil baştan sona farklı olarak değerlendirilmelidir. Çünkü varlık alanlarının farklı oluşu verilecek hükümlerde de farklılığı gerektirir. Ortak değerlendirmelerde yapacağımız yorumlar ve vereceğimiz hükümler her iki varlık için her zaman uygun olmayabilir. Bu nedenle bilgi tanımı yapılırken İnsan bilgisinin tanımı veya Allah'ın bilgisinin tanımı şeklinde yapılacak olan tam bir ayırım birçok tartışmayı sona erdirecektir.